



ÁGOSTON BAGYINSZKI OFM
– LUKÁCS MÉSZÁROS:
PAUL RICHARD BLUM:
ANNA HEGEDŰS:

Is the Evolution Principle of the Sciences Compatible
with the Idea of Ontological Hierarchy?
On the Historicity of Philosophical Thought
On the Idea of Action in Agostino Gemelli's
Il Francescanesimo

CARLOS MARÍA GALLI:
LÁSZLÓ BERNÁT VESZPRÉMY JR.:
IZSÁK BAÁN OSB:

Argentinian Ecclesiology and the Renewal of the Church
István Zdravec and the Holocaust
The Second Rule of the Fathers

ÁGOSTON BAGYINSZKI OFM
– LUKÁCS MÉSZÁROS:

Sind wohl die Evolutionsprinzip der Naturwissenschaften
und die Idee der Hierarchie des Seienden miteinander
vereinbar?

PAUL RICHARD BLUM:
ANNA HEGEDŰS:

Zur Historizität Philosophischer Ideen
Gedanken zum Aktionsbegriff von Agostino Gemelli nach
seinem Werk Il Francescanesimo

CARLOS MARÍA GALLI:
LÁSZLÓ BERNÁT VESZPRÉMY JR.:
IZSÁK BAÁN OSB:

Argentinische Kirchenlehre und die Erneuerung der Kirche
István Zdravec und der Holocaust
Die zweite Regula der Väter

ÁGOSTON BAGYINSZKI OFM
– LUKÁCS MÉSZÁROS:
PAUL RICHARD BLUM:
ANNA HEGEDŰS:

Il principio di evoluzione delle scienze e l'idea
della gerarchia degli esseri sono compatibili?
La storicità del pensiero filosofico
Considerazioni sull'idea gemelliana di azione con
particolare riguardo a Il Francescanesimo

CARLOS MARÍA GALLI:

Ecclesiologia argentina e
riforma della Chiesa
István Zdravec e l'Olocausto
Seconda Regola dei Padri

LÁSZLÓ BERNÁT VESZPRÉMY JR.:
IZSÁK BAÁN OSB:



BAGYINSZKI P. ÁGOSTON OFM – MÉSZÁROS LUKÁCS

Az evolúciós elv és a létezők hierarchiája –
Illeszkedik-e egymáshoz a természettudományok evolúciós elve
és a létezők hierarchiájának eszméje?

PAUL RICHARD BLUM

Válaszok és kérdések –
A filozófiai gondolkodás történetiségéről

HEGEDŰS ANNA

Gondolatok Agostino Gemelli akciófogalmáról
Franciskanizmus című műve alapján

CARLOS MARÍA GALLI

Az „Isten népe” fogalom visszatérése –
Argentín egyháztan és az egyház megújítása

IFJ. VESZPRÉMY LÁSZLÓ BERNÁT

„Ne hagyjátok őket elcipelni!” –
Zdravec István és a holokauszt

BAÁN IZSÁK OSB

Korai monasztikus aggiornamento:
Az atyák második regulája

Sapientiana

9. évfolyam 2016/1

TARTALOM

Tanulmányok

BAGYINSZKI P. ÁGOSTON OFM – MÉSZÁROS LUKÁCS Az evolúciós elv és a létezők hierarchiája – Illeszkedik-e egymáshoz a természettudományok evolúciós elve és a létezők hierarchiájának eszméje?	1
PAUL RICHARD BLUM Válaszok és kérdések – A filozófiai gondolkodás történetiségéről	14
HEGEDŰS ANNA Gondolatok Agostino Gemelli akciófogalmáról <i>Franciskanizmus</i> című műve alapján	40
CARLOS MARÍA GALLI Az „Isten népe” fogalom visszatérése – Argentín egyháztan és az egyház megújítása	61
IFJ. VESZPRÉMY LÁSZLÓ BERNÁT „Ne hagyjátok őket elcipelni!” – Zadravec István és a holokauszt	78

Szerzetesség

BAÁN IZSÁK OSB Korai monasztikus aggiornamento: Az atyák második regulája	92
--	----

Recenziók

PETRES LÚCIA OP Maurice Merleau-Ponty: Az észlelés fenomenológiája	106
---	-----

DEÁK HEDVIG OP Kereszty Rókus – Puskás Attila: Jézus Krisztus. Krisztológiai alapvetés	107
PUSKÁS ATTILA Gilles Emery OP: A Szentháromság. Teológiai bevezetés a katolikus szentháromságtanba	108
TÓTH BEÁTA Patrick J. Fletcher: Resurrection Realism. Ratzinger the Augustinian	111
SOMOS RÓBERT Heidl György: Lelki alakformálás. Szent Ágoston beavató beszédei	113
KÉK EMERENCIA Scott B. Rae: Erkölcsi döntések. Bevezetés az etikába	115
TÖRÖK CSABA Szabó Ferenc: Házasság és család Krisztus fényében	118
Főiskolánk életéből	
2016. január – július	121

Az evolúciós elv és a létezők hierarchiája

Illeszkedik-e egymáshoz a természettudományok evolúciós elve és a létezők hierarchiájának eszméje?

BAGYINSZKI P. ÁGOSTON OFM – MÉSZÁROS LUKÁCS

Abstract

Today, the evolution paradigm encompasses the science of biology and is also the guiding principle to our entire scientific world view. It is essential for understanding the achievements of modern phylogenetic taxonomy including most of the biological sciences (comparative anatomy and intracellular biology). Advancements during the last half a century in the natural sciences such as molecular genetics have increasingly revealed to researchers the mechanisms of evolution. A tension exists however, between the evolution paradigm and the outlook of ontological hierarchy shared by our everyday perspective and the conventional attitudes of religious history. This article addresses the multifaceted and complex question of whether these two standpoints are indeed compatible and presents a positive answer.

Keywords: *science and religion in dialogue, evolution theory, creation, phylogeny, ontological hierarchy*

Kulcsszavak: *tudomány és vallás párbeszéde, evolúciós elmélet, teremtés, törzsféjlődés, ontológiai hierarchia*

Amennyiben a modern természettudományok által megformált, sokrétű, sok szinten kifejtett univerzumképben egyáltalán kimutatható valami általános érvényű, egészségésítő elv, akkor az egész biztosan az, amit *evolúciós elv*nek nevez-

BAGYINSZKI PÉTER ÁGOSTON ferences szerzetes, teológus, a Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola Fundamentális Teológia Tanszékének adjunktusa; bagyinszki.agoston@sapientia.hu

MÉSZÁROS LUKÁCS biológus, paleontológus, az MTA köztestületi tagja, az Eötvös Loránd Tudományegyetem Óslénytani Tanszékének külső oktatója és kutatója; lgy.meszáros@gmail.com

hetünk. Az evolúció gondolata ma már nemcsak egy biológiai szakelmélethez kötődik, hanem a tudományfejlődés néha függetlennek látszó útjain a fizikai kozmológiának, az antropológiának és a társadalomtudományok világának is része lett. Tágabb értelemben beszélhetünk társadalmi, technikai vagy gazdasági evolúcióról. A természettudós számára azonban az evolúció – a közhiedlemmel ellentétben – nem fejlődést, hanem egy sajátos, de mindenképpen értéksemleges változási folyamatot jelent, amely jelenségtanilag egymással alá- és fölérendeltségi viszonyban álló állapotok vagy létszintek dinamikus egységét, összetartozását teszi nyilvánvalóvá. Az evolúciós elvet nemcsak egyes konkrét folyamatokra, hanem a világban tapasztalható változási folyamatok összetett egészére is alkalmazhatjuk mint világgépformáló princípiumot.¹

A tudománytörténetet és vallástörténetet egyaránt magában foglaló eszmétörténeti horizonton szemlélődve azt is észre kell vennünk, hogy a dinamikus evolúciós elv – a modern világgép kibontakozásával párhuzamosan – drámai konfliktusba került a kozmoszról alkotott premodern elképzelések „létezők hierarchiájára” vonatkozó statikus szervezőelvével. Bár több fontos szerző is meggyőzően érvel amellett, hogy a keresztény közeg a modern tudományfejlődés lényegi összetevője és ösztönzője volt, és nemcsak annak esetleges környezetét jelentette,² az is tény, hogy a fokozatosan kibontakozó evolúciós világgéppel hosszú ideig a kereszténység főárama ténylegesen nem tudott azonosulni. Közel fél évszázada vett lendületet az evolúciós elv pozitív keresztény recepciója, de csak az utóbbi évtizedekre vált körvonalaiiban kellően kidolgozottá az a természetfilozófia, amely az evolutív univerzumkép teológiai integrálásához valóban megteremtette az alapot.³

A kereszténység szempontjából valójában hármasságú az evolutív természettörténet befogadásának problematikája: vannak bibliaértelmezési, a tanítás egészével való összhangot számonkérő és természetfilozófiai szempontjai a kérdésnek. Ezen a három területen másfél évszázad alatt zajlott le az a gondolkodási folyamat, amely a kereszténység uralkodó történelmi felekezeteiben a kortárs világgéppel kompatibilis, dialógusképes teológiát eredményezett.

¹ Vö. CHRISTOPHER SOUTHGATE (et al.): *God, Humanity, and the Cosmos. A Textbook in Science and Religion*, Trinity Press International, Harrisburg, 1999.

² Lásd például Alfred North Whitehead és Jáki Szaniszló kapcsolódó munkáit.

³ Vö. PAUL OVERHAGE – KARL RAHNER: *Das Problem der Hominisation. Über den biologischen Ursprung des Menschen*, Freiburg, Herder, 1961. Ez a klasszikus tanulmány véleményünk szerint megfelelő alapot nyújt az e cikkben tárgyalt problematika filozófiai szempontjának kifejtéséhez. A filozófiai elemzéssel azonban – terveink szerint – majd egy későbbi cikkben foglalkozunk.

Mára – úgy tűnik – a katolikus, evangélikus és református egyházak meghatározó teológusai a természettudományos világképpel dialogizáló vallási gondolkodás útját választották.⁴

A szélesebb körű recepció szempontjából további problémát jelent a közgondolkodást meghatározó tömegek nagyfokú természettudományos és teológiai tájékozatlansága. Vallási oldalról gyakran elhangzó közhely, hogy „akkor kell elfogadni az evolúciós elméletet, ha az majd bizonyítást nyer, addig azonban csak jól működő munkahipotézisnek kell tekinteni”. Ezeket a vélekedéseket erősíti, hogy a vallásos közvélemény néha csak az ide vonatkozó teológiai szakirodalom közvetítésével találkozik természettudományos témákkal. Tény, hogy a vallásoktatás és a „népszerű” teológiai irodalom nem feltétlenül tükrözi hitelesen sem a természettudomány, sem a teológia meghatározó gondolkodásformáit.⁵ Problémát jelent az is, hogy a vallási irodalomban idézett fizikai, biológiai, geológiai referenciák gyakran 30–50 évesek, ami szaktudományos szempontból megbocsáthatatlan alulinformáltságot jelez.

Meg kell jegyezni, hogy Darwin a saját korának empirikus biológiai módszerével dolgozva találta meg a filogenetikai folyamatok legfontosabb mozgatóját, a természetes szelekciót. Az egzakt tudományágak (elsősorban a sejtbiológia, a molekuláris és populációgenetika) azóta sok egyéb mechanizmust is feltártak, amelyekről ő még nem tudhatott, és amelyek nélkül az élővilágban tapasztalható evolúciós változások (pusztán a sokféleség és a szelekció párharccal) nem lennének megbízhatóan leírhatók.

Szót kell ejtenünk arról az értelmezési problémáról is, amely nagyban nehezíti az evolúciós kép szélesebb körű befogadását. Néha *lényegileg másféle* evolúcióról beszélnek a darwini elveket hirdetőik és a cáfolat hívei.⁶ Az élővilág történetében a változások a legkülönbélebb irányokban mehetnek végbe. Ismerünk egyre bonyolultabbá és fajgazdagabbá váló csoportokat, de tapasztalunk leegyszerűsödést, kihalást, zsákutcákat is. Nyilvánvaló azonban, hogy – bár sokszor fordul elő ciklicitás (pl. a nagy kihalásokkal lezárt korszakok vagy egyes csoportok virágkora) – az egész folyamat határozottan előrehaladó irányú változás az időben. Az egyirányúság a szaktudományok szintjén is megfogalmazódik – lásd Dollo-törvény –, de filozófiailag is kifejezhető, mert az élővilág

⁴ Az evolúciós elv vallásfilozófiai és teológiai érvényesítésében Karl Rahner, Bernard Lonergan, Piet Schoonenberg, Jürgen Moltmann, Wolfhart Pannenberg, valamint a magyar Gánóczy Sándor és Weissmahr Béla munkásságát tartjuk kiemelendőnek.

⁵ Ilyen „népszerűsítő irodalom” pl.: TOKICS IMRE: *Teremtés vagy Darwin?*, Élet és Egészség, Budapest, 2006.

⁶ Vö. GÉCZY BARNABÁS: *Lamarck és Darwin*, Magvető, Budapest, 1982.

története során számos új struktúra (szilárd váz, repülés, hőszabályozás stb.) jelenik meg, amely korábban nem létezett, de a későbbiekben tartósan része lesz a rendszernek.

Amikor a következőkben az evolúciós elv és a létezők hierarchiájának eszméje közti feszültséget, valamint e kettő együttes társadalmi befogadásának drámáját elemezzük, akkor fontos, hogy egyfajta kritikai szemléletet vegyünk fel mind a vulgarizált vallási közgondolkodással, mind a filozófiailag reflektálatlan természettudományos gondolkodási szokásainkkal kapcsolatban. Szellemi erőfeszítést kell tennünk annak érdekében, hogy e konkrét példán keresztül pontosabban megértsük a tudománytörténet és a teológiatörténet közötti drámai interakció összetett természetét, ami a „modernitás” belső dinamizmusának a lényegi megértéséhez is közelebb segíthet minket.

AZ EVOLÚCIÓS ELV MAI STÁTUSZA A BIOLÓGIÁBAN

A genetikai háttértudományok aktuális fejlődési irányát jól jelzi, hogy a 2015-ös kémiai Nobel-díjat a DNS-replikáció hibakiküszöbölési mechanizmusával foglalkozó három tudósra ítélték oda.⁷ Ennek fényében a mára klasszikussá érett evolúciós elmélettel kapcsolatban már csak részleges megválaszolendő kérdésekről beszélhetünk. Ilyen részleges kutatási irányok például a szelekció pontos matematikai leírhatóságának kérdése, a genomon belüli ismétlődő DNS-szakaszok szerepe, az egymással összehangolt gének kialakulásának mikéntje vagy éppen a makro- és mikroevolúció viszonyának pontosabb meghatározása. Ezek a kutatási irányok minden jel szerint egy új, általános evolúciós szintézis főbb vonásait körvonalazzák, és ez az evolúciós szintézis logikusan illeszkedik az átfogóbb, evolutív univerzumképünkbe.

Az élővilág mai arculatának evolúciós magyarázata mellett szóló érveket négy fő típusba sorolhatjuk. Az első csoportba azok tartoznak, amelyek szerint az élővilágban ma is tapasztalunk evolúciós folyamatokat. A második arról tanúskodik, hogy a folyamatok a múltban is ugyanígy hatottak: erről elsősorban a fossziliák tájékoztatnak. A harmadik bizonyítéktípus elméleti: az ősi állapotokat és az evolúciós rendszereket szimuláló matematikai modellek értendők ide. Véleményünk szerint a negyedik érv a legerőteljesebb: az élővilág mai struktúrája (egyed alatti és feletti szinten egyaránt) csak az evolúciós

⁷ UNK ILDIKÓ: DNS-javítás. A 2015-ös kémiai Nobel-díj, *Természet Világa* 147 (2016/2) 50–54.

paradigma fényében érthető, értelmezhető és magyarázható. Ennek az utóbbi érvnek a felismerése és kezelése azonban alapos biológiai tájékozottságot feltételez. Stephen Jay Gould például *A panda hüvelykujja*⁸ című könyvében rámutat arra, hogy az evolúció „logikáját” nem a tökéletességekben, hanem éppen a látszólagos tökéletlenségekben, fölösleges mellékutcákban és az értelmetlennek tűnő rudimentum-szervekben érhetjük tetten. Ezek ugyanis csak a véletlenszerű „próbálkozások”, sikertelenségek és irányváltások következtében jöhettek létre.

A bioszféra konkrét történetének „tárgyi bizonyítékaival” kapcsolatban a fossziliák képződésének, fennmaradásának és megtalálhatóságának esetlegessége jelent problémát. Emiatt a múltbeli élővilágról szükségszerűen hiányos adatokkal rendelkezünk. A valaha élt fajoknak csupán a töredékéről tudhatunk, és ha maradt is nyoma egy növénynek vagy állatnak, az akár félrevezető is lehet. A legkritikább esetben fosszilizálódik egy egész élőlény, és bár a forma-funkció elve és más elméleti módszerek legtöbbször használhatónak bizonyulnak, sokszor készítünk olyan rekonstrukciókat vagy törzsfákat, amelyek a későbbi adatok alapján módosítandók vagy akár teljesen elvetendők. A recens fajok szervezetének analóg tulajdonságai szintén félrevezethetik az evolúcióbiológust.

Antievolucionista irányzatok előszeretettel hivatkoznak az úgynevezett „missing link”-ekre. Ezek a hiányzó láncszemek nemcsak a – fossziliák esetlegessége miatt – hiányos törzsfákon jelentkeznek, hanem a standard elmélet néhány meghatározó lépésénél is. Nehezen tudjuk megmagyarázni például a sejtes szerveződés konkrét megjelenését vagy az egységes genetikai kód eredetét. Más lépéseknél (mint az abiogén szintézis) jól működő és laboratóriumi kísérletekkel alátámasztott modelljeink vannak, de geológiai, geokémiai bizonyítékaink nincsenek arra, hogy a modellezett folyamat a valóságban is lejátszódott. Kérdéses például, hogy a 4 milliárd évvel ezelőtti koncentrációviszonyok alapján valóban beszélhetünk-e redukáló légkörről és „őslevesről”.

A szakmai életben is itt-ott jelenlévő *antievolucionista* tendenciáktól érdemes megkülönböztetni az *anevolucionista* irányzatokat. A jelenkori anevolucionista felfogás legszembetűnőbb módon a *transzformált kladizmus* irányzatán belül mutatkozik meg, amely Hennig összehasonlító biológiai iskolájának szélsőséges változata.⁹ Ez a rendszertani irány függetlenül kívánja magát a pale-

⁸ STEPHEN JAY GOULD: *A panda hüvelykujja*, Európa, Budapest, 1990. (ford. Bacsoné Módos Magdolna – Rózsahegyi István)

⁹ KORSÓS ZOLTÁN: A fenetikus és kladisztikus osztályozás alapjai, *Állattani Közlemények* 88 (2003/1) 11–36.

ontológia eredményeitől, és hangsúlyozottan ahistorikus szemlélet mellett köteleződik el. A mai élővilág rendszerezéséhez feleslegesnek tartja a fossziliákat, a törzsfát pedig mítoszként kezeli. „A rendszertani bélyegek összegyűjtése és csoportosítása nem követeli meg az evolúció hitét vagy ismeretét” – mondják. Valójában a történelmi háttér elkendőzése azt eredményezi, hogy a rendszer elszakad az empirikus valóságtól. A rendszertani bélyegek szubjektív alkalmazása miatt ugyanannak a csoportnak többféle (önkéntes) rendszere készíthető el. Az anevolucionista felfogás itt már antievolucionista tendenciába csap át, ami az irányzat egyes képviselőinél nyíltan meg is fogalmazódik. A legkorszerűbb rendszertani törekvések azonban, amelyek molekuláris törzsfák felrajzolása alapján osztályozzák az élővilágot, újra szorosabbra fűzik a szisztematika és az evolúció kapcsolatát, hiszen a makromolekulák mutációs eltéréseinek értelmezése feltételezi a történelmi kialakulás folyamatát – és ez molekuláris biológiai perspektívából maga az evolúció.¹⁰

Antievolucionista hozzáállást eredményezhet azoknak a vallásos természettudósoknak a dilemmája is, akik – megfelelő filozófiai és teológiai ismeretek hiányában – összeegyeztethetetlennek gondolják hitüket és szaktudásukat, és a vélt konfliktusban a számukra egzisztenciálisan fontosabb (azaz a hitük) mellett teszik le a voksukat. Ez azonban egyfajta kognitív skizofréniaaként jelentkezik, hiszen a szakemberek – elsősorban az élettudományok területén – nap mint nap szembesülnek a természet erőteljes evolúciós logikájával. A konfliktus képzetét erősítheti a napjainkra már végletesen specializálódott természettudományos (ezen belül is kiemelten a biológus-) képzés, amely azt hozza magával, hogy más résztudományok szakemberei nem rendelkeznek kellő rálátással az evolúciókutatás legújabb eredményeire.¹¹

Az evolúciós világgéppel szembeni antipátia további érzelmi forrásaként a hétköznapi (vallási hagyományok által támogatott) léthierarchia bizonyos feloldását jelölhetjük meg. Közismert azon „határmegnyitások” (a kopernikuszi, a darwini és a freudi fordulat) listája, amelyek a mai szemmel tudományosnak nevezett világgép kialakulásának mérföldköveihez kapcsolódnak. Ez a tudománytörténelmi út elbizonytalanította a hétköznapi intuíciónkat, mert sok minden kritika tárgyává lett, amit önmagunkkal és szeretteinkkel kapcsolatban evidenciaként éltünk át a mindennapokban. A hétköznapi ember sokszor nem

¹⁰ PODANI JÁNOS: Evolúció, törzsfá, osztályozás, *Magyar Tudomány* 171 (2010/10) 1179–1192.

¹¹ PL. WOLFGANG KUHN: *A darwinizmus buktatói*, Kairosz, Budapest, 2006. (ford. Kerényi Dénes)

tud mit kezdeni egy olyan természettudományos–pozitívista emberképpel, amely kémiai leltárt vagy kibernetikai térképet készít az emberről, elhomályosítva ezzel a hétköznapi józan ész számára annyira világosnak tűnő ontológiai határokat.

Az evolúció filozófiai értelmezésének legtöbb feszültséget okozó kérdése azonban a véletlenek szerepével kapcsolatos.¹² A paleontológusoknak és az evolúciókutatóknak ragaszkodniuk kell ahhoz, hogy a véletlen igenis szerepet játszik az élővilág változásában, hiszen az evolúciós változások háttérben a genetikai anyag véletlen megváltozása következtében létrejött polimorfizmus áll. Ebből a sokféleségből vagy eleve véletlenszerűen (pl. genetikai sodródással), vagy a szelekció útján választódik ki a következő nemzedék genetikai eloszlása. A szelekció a környezet függvénye, amely szintén nem állandó, és változásait ismét csak véletlenszerűnek tekinthetjük. Mindennek fényében úgy tűnik, hogy a tervszerűség értelmében nem lehet irányított vagy célirányos evolúcióról beszélni. Ez a tudományos igazság viszont az ember önnön jelentőségéről alkotott intuitív képét erőteljesen erodálja. Ebből a drámai valóságtapasztalatból visszakoyni nem lehet, csupán az hozhat megoldást, ha az ember képessé válik arra, hogy tudományát és vallását szintézisben szemlélje. Ezzel kapcsolatban a koronként változó kulturális hatások egyaránt lehetnek támogatóak vagy zavarkeltőek.

A LÉTEZŐK HIERARCHIÁJÁNAK ELVE ÉS VALLÁSTÖRTÉNETI BEÁGYAZOTTSÁGA

A kortárs judaizmus nem egységes a korszerű természettudományos világképhez való viszonyulás tekintetében: vannak irányzatok, amelyek ragaszkodnak az evolúció szentírási alapon történő elutasításához, míg más irányzatok hajlanak a tudományos világkép valamilyen szintű integrálására. Ez utóbbiak előszeretettel hivatkoznak a hagyomány őket támogató elemeire, így például az akkói Izsák rabbira, aki – állítólag az evolúciós gondolat előfutáraként – közel 700 évvel ezelőtt számolta ki, hogy a világnak mintegy 15,3 milliárd évesnek kell lennie.¹³ Ezt a 90. zsoltár 4. versére alapozta. Eszerint: „Ezer év a Te szemedben annyi, mint a tegnapi nap, amely tovatűnt”. Mivel minden év 365,25 nap-

¹² Lásd SIPOS IMRE: *A véletlen és a gondviselés alternatívája az evolúcióban*, Szent János apostolról és Remete Szent Pálról nevezett szerzetesek, Miklósi, 1994.

¹³ ARYEH KAPLAN (et al.): *Immortality, Resurrection, and the Age of the Universe. A Kabbalistic View*, Ktav Publishing House, Hoboken (NJ), 1993, 9.

ból áll, egy isteni év így 365.250 évig kell hogy tartson. Tudván, hogy a teremtés napjait a zsidó hagyomány 7.000 évnek veszi, ebből következik, hogy minden ilyen ciklus 365.250×7.000 évig tartott. Tehát egy teremtési „nap” 2.556.750.000 évvel egyenlő, és ezt 6-szor véve 15,3 milliárdot kapunk a világ korára. Érdekes hasonlóságot mutat ez az eredmény a kortárs fizikai kozmológia által meghatározott korral. A teremtéstan bibliai hagyománya mindenestre megvetette a tekintélyi alapját a „létezők hierarchiájára” vonatkozó látásmódnak.

A kortárs kereszténység sem egységes a modern világgéphez fűződő viszonyában. A „szabadkeresztény” felekezetekre erősen jellemző a bibliai szószertiséghez ragaszkodó, antievolucionista mentalitás. Bár itt-ott a történelmi keresztény felekezeteken belül is megtalálhatók a „zárt biblicizmus” tendenciái, amelyek hatással vannak a vallásos közvéleményre, de ott a meghatározó irányzatok mégis felvállalják a hit és értelem európai eszmetörténetben alapvető szerepet játszó dialektikáját, egyensúlykeresését. Amikor mégis egyensúlyvesztett irányzatokkal találkozunk, annak főleg az lehet az oka, hogy a *Biblia* megfelelő értelmezéséhez alapos biblikus műveltség szükséges, míg a laikus közvélemény számára a szószertinti értelmezés a befogadhatóbb. A kereszténység is hivatkozhat olyan klasszikus szerzőkre, akik – tág értelemben – az evolúciós gondolkodási minta előfutárainak tekinthetők. A Genézis magyarázata során például már Szent Ágoston (†430) kiemeli, hogy a teremtés nem olyan aktus, amely minden vonatkozásában egyidejűleg megy végbe, vagy időben előzte volna meg a világot.¹⁴ Ágoston szerint a Teremtő változó, önmagát kibontakoztató világot hozott létre. A világ azért képes önkiteljesedésre, mert Isten „észcsírákat” telepített bele, amelyek segítségével a létezők magasabb rendű utódokat hozhatnak létre, miközben minden a megfelelő korszakban, az isteni terv szerint bontakozik ki. A jelen korszak a „hetedik”, a „megszentelt nap”. Szent Ágoston elképzelése azért jelentős, mert a keresztény gondolkodástörténetben ide vezethetjük vissza azt a – régebbi korokban nagy népszerűségnek örvendő – felfogást, hogy a bibliai 6 napos teremtéstörténet valójában a Föld történetének 6 korszakba foglalt leírása, amely a kozmosz hierarchikusan felépülő rendjét is megalapozza.

Az iszlám jellemzően eleve idegenkedik a nyugati természettudományos-technikai civilizáció vezéreszméitől, így az evolúciós világgéptől is. Emiatt az

¹⁴ „Ahogy az anyák hordozzák magzatukat, úgy hordozza a világ a születendő lények okát.”
SZENT ÁGOSTON: *De Trinitate*, III,9,16. Vö. uo. III,8,13; uő: *De Genesi ad litteram*, VI,10,17.

iszlám jelenkori vallási gondolkodásában a fundamentalista tendenciák a meghatározóak.¹⁵

A monoteista vallások eszmeiségében és világlátásában markánsan jelenlévő, létezők hierarchikus rendjére vonatkozó elképzeléseket nyilvánvalóan az ősi teremtésbeszélések táplálják. Vallástörténészek szerint egy széles körben elterjedt teremtésnarratíva a következőképpen körvonalazható:

„kezdetben a mindenség rendezetlen, nem él, ellenszegül a rend, az élet elvének, sötétség borítja a »víz« alaktalan tengerét, nincs más, csak az önmagába fulladó káosz. De »fölötte«, tehát rajta kívül – szintén önmagában – ott lebeg a rendezés akarata, az élet tevékeny elve, a világosság hatalma, a teremtő szellem. Mindjárt kezdetben világosságot visz a sötétségbe, a határtalanságban elválasztja a »felsőt az alsótól«, a tétlenségbe beoltja az élet princípiumát, az alaktalanságba a rendét, a káoszból tehát kozmoszt teremt. A teremtés első aktusa tehát harc, erőszak: a gátló, alaktalan és tétlen diszharmónia megtörése, alávetése a rend, a világosság, a szellem uralmának. Aki fellázad a rend, a harmónia ellen, az a teremtés alapelvét, a lét fenntartó törvényét támadja meg, aki pedig kiszakad belőle, az bűnbe hull, magát veszti el. Az első lázadók a káosz párthívei, gyermekei voltak: bűnös angyalok, démonok, titánok, ázék, akik elvet szegeztek szembe az elvvel, és meg akarták hiúsítani a teremtés rendjét. A második rendbontó az ember volt, aki nem elégedett meg az isteni hasonlatossággal: több akart lenni a kiváltságos teremtménynél, s ezért kiűzetett a harmóniából, a földi kozmoszból, a paradicsomból. A teremtés mítosza: a kozmosz és a paradicsom hitregéje a leghatalmasabb látomás, amit az ember a mindenség jelentéséről és a saját rendeltetéséről és sorsáról megalkotott.”¹⁶

A fenti mitikus forgatókönyvet így vagy úgy minden kultúra feldolgozta. Számunkra ebből az a megfigyelés lényeges, hogy ezek az emberiség mélyebb tudatrétegeit alapvetően meghatározó „nagy elbeszélések” leszállóágban, „devolúcióban” (*inverz evolúcióban*), a kozmikus hierarchikus rend sérülésével

¹⁵ Vö. T. O. SHANAVAS: *Creation and/or Evolution. An Islamic Perspective*, Xlibris Corp., Philadelphia (PA), 2005.

¹⁶ VÁRKONYI NÁNDOR: *Az elveszett paradicsom*, Baranya Megyei Könyvtár, Pécs, 1994, 293. Vö. JAMES C. LIVINGSTON: *Anatomy of the Sacred. An Introduction to Religion*, Pearson, Upper Saddle River (N.J.), 2009, 183–201.

párhuzamosan ábrázolják az ember státuszának alakulását. Az újkori evolúciós antropológiáknak, evolúciós viláértelmezési paradigmáknak óhatatlanul ütköznie kell az emberiség kollektív emlékezeteként működő *mitikus devolúciós paradigmával*, amely az embert a létezők hierarchikus rendjéhez kapcsolja. Az evolúciós világgéppel szembeni kortárs ellenállási jelenségek nagy része bizonyára ezen tudat alatt működő taszításokkal is kapcsolatban áll.

A devolúciós paradigma szerint az ember a paradicsomban az Istennel egységben élt, világos alá-fölérendeltségi viszonyban. A bűnbeesés megtörte ezt a rendet, megszüntette ezt az egységet. Amit mi történelmi kornak ismerünk, az már a bukott ember története. Ez a bukott ember csak „cserepeiben” találkozhat az egykor megtapasztalt renddel, tudással, illetve az ún. őskinyilatkoztatással, amelynek a vallástörténet a bomlástermékeit őrzi. A szakrális gondolkodás a hitregéken és szent hiedelmeken mint cserépdarabokon keresztül próbál rekonstruálni valamit az eredeti tudásból, de ezt helyreállítani majd csak a Megváltó tudja. Az „előzménykorszak” épségét tehát elvesztettük, és a bomlás folyamatát éljük meg történelemként. Az aranykor, amikor még minden tökéletes volt – az oroszlán nem ölt és a farkas sem rabolt bárányt –, már a múlté. Az egész judeo–keresztény civilizáció tudatát áthatja az elveszett, de el nem felejthető paradicsom képzete és visszaszerzésének vágya.¹⁷ Ez a hierarchikus rend iránti nosztalgia viszont éppen ellentétes irányú mozgást képvisel, mint az evolúciós elv szerint tájékozódó újabb természetfilozófiák.

EVOLÚCIÓS ELV, EMERGENCIA, MINŐSÉGI DIFFERENCIÁLÓDÁS

Miután áttekintettük a biológiai evolúcióelmélet mai helyzetét, és szemügyre vettük a „létezők hierarchiája” eszme vallástörténeti beágyazottságát, most térjünk vissza az evolúciós univerzumkép legtágabb perspektívájához. Az evolúciós elv egyaránt konkretizálható a fizikai kozmológia, az evolúcióbiológia és az antropológia szaktudományainak összefüggésében, mely tudományágak egyúttal az univerzum különböző szerveződési szintjeire is utalnak.

¹⁷ A judeo–keresztény paradicsomkép alakulásáról rendkívül alapos áttekintést nyújt Jean Delumeau-nak, a College de France vallástörténész professzorának kétkötetes munkája, amelynek a szerző az *Une histoire du paradis* címet adta (Fayard, Paris, 1992, 1995). Magyarul megjelent: *A paradicsom története. A gyönyörök kertje*, Európa, Budapest, 2004. (ford. Sajó Tamás)

Ma már megfelelő technikai eszközökkel végzett, pontos megfigyelésekből tudjuk, hogy a kozmoszban nem lelhetjük föl azt az időtlen és tökéletes szabályszerűséget, hierarchikus rendet, amelyet hajlamosak vagyunk keresni benne. Az utóbbi száz év kozmológiájának alapvető felismerése, hogy az égitestek léte – és ez galaxisokra, csillagokra és bolygókra egyaránt igaz – időben behatárolt. Ugyanez igaz az anyag „végső építőköveinek” tekintett elemi részecskék vonatkozásában is. A csillagok – köztük a mi Napunk is – születnek és elpusztulnak. Nem létezhet örökké a mi Földünk vagy a rajta lévő bioszféra és emberiség sem. A bolygók és mellékbolygók pályái észrevehetően változnak az idők folyamán, sőt, olykor az „égi világban” váratlan, radikális változások is bekövetkeznek. Változásokon megy át az anyag szerkezete is: az anyagi formák, még a számunkra legalapvetőbbnek látszók is, csak átmenetiek. Bármilyen objektumot vizsgáljunk is ma, el kell fogadnunk a gondolatot, hogy volt vagy lesz olyan korszak, amikor ez a tárgy hiányzott vagy hiányozni fog a világegyetemből. Egyetlen részecske sem örökkévaló, az anyagi tulajdonságok pedig az ideiglenesség világához tartoznak.

Az univerzum története tehát jórészt különböző struktúrák lassú változási folyamataként áll előttünk. Ahogy sokmilliárd évvel az ősrobbanást követően, a biológiai fejlődés folyamán, a természetes szelekció következtében egyre bonyolultabb kémiai, majd biológiai alakzatok jelentek meg, egyre összetettebbé vált a világegyetem. A folyamatot a nukleonok (protonok és neutronok) kezdték meg, miután kiváltak a „kvarklevesből”, és atommagokká fuzionáltak. Alig három perc múlva már 25%-uk egyesült, majd némi idő elteltével az elektromágneses kölcsönhatások következtében kapcsolódtak az elektronokhoz, és létrehozták a voltaképpeni atomokat. Ezen új struktúra megjelenése jelezte az anyag és sugárzás szétválásának drámai pillanatát. Egymillió év múltán a világegyetem „átlátszóvá” vált. Ettől kezdve különvált az anyag és a sugárzás evolúciója. Az elektromágneses erők, de még inkább a gravitáció hatására létrejöttek az egyre nagyobb és egyre bonyolultabb struktúrák: először a molekulák, majd a porszemek, azután a csillagok, a galaxisok, a galaxishalmazok stb. Egy ponton megjelent a földi bioszféra, megjelentünk mi és az általunk ismert állatok, növények, tárgyak.

Ha hierarchikusan mélyebb szintről magasabb szervezetségi szintre lépünk, akkor minőségileg új tulajdonságok feltűnésével kell számolnunk. Ezek időbeli megjelenését a tudományfilozófia emergenciának nevezi. Biológia összefüggésében például emergens tulajdonságoknak tekintik a metabolizmusok, a biológiai információ, a célszerűség és az alak megjelenését. Az emergencia fogalma ellenszegül a redukcionista túlegyszerősítéseknek. Az erős emergencialelvűség

azt jelenti, hogy egy hierarchikusan magasabb rétegnek olyan tulajdonságai vannak, amelyek nem vezethetők le a hierarchikusan alacsonyabban fekvő rétegekből rétegek közötti csatolási törvények alapján. A gyenge emergenciá-
elvűség viszont nyitva hagyja a kérdést, hogy a „minőségileg új” megjelenése megmagyarázható-e, és ha igen, hogyan magyarázható meg. A világ összetettsége tehát réteges megközelítmódban tárul fel és érthető meg, ahol minden rétegnek saját tulajdonságai és szabályszerűségei vannak. A redukció és az emergencia szemléletmódjai csak akkor mondanak ellent egymásnak, ha mindkét megközelítést radikális változtatásban használjuk. Ismereteink szerint a világfolyamatnak alapvető jellegzetessége a hierarchikus rétegeket eredményező differenciálódás. Az antropológia nem vezethető vissza maradéktalanul a biológiára, amely nem vezethető vissza maradéktalanul a kémiára, amely pedig nem redukálható egyszerűen a fizikára. Ennek megfelelően a természet osztatlan egysége csak komplementer leírások polifóniájában és időbeli kibontakozásában közelíthető meg.

További megválaszolendő kérdések természetesen mindig vannak a Föld és a bioszféra történetének kutatói számára. Az evolúciós elv azonban így is jóval több egy jól működő, de bizonyítatlan elméleti modellnél. Az evolúció jelenbeli ténye, valamint ugyanezen folyamat – fosszilis bizonyítékokkal alátámasztott – valószínűsíthető múltbeli lefolyása már elégséges a természettudomány számára, hogy az evolúciót tekintse a jelenlegi sokszínű élővilágot létrehozó folyamatnak. Annál is inkább, mert jelenleg nem létezik más kielégítő magyarázat a bioszféra ma megfigyelt diverzitására.

Már kiemeltük az evolúciós elv világképformáló megjelenésének tudománytörténeti koordinátáit. Utaltunk arra, hogy dinamikus, evolutív univerzumképünk ténylegesen térbeli és időbeli koordinátákkal behatárolható, történelmi képződmény, amely szervesen illeszkedik az egyetemes eszmetörténetbe. Áttekintettük az evolúciós felfogás társadalmi elfogadásának nehézségeit, hogy így kialakíthassunk egy egészséges kritikai szemléletet, amely lehetővé teszi természettudományos és vallási ismereteink integrálását.

Összefoglalóul elmondhatjuk, hogy az evolúciós elv számunkra a következőket jelenti:

1. Az egész empirikus valóság evolúciós egységként érthető meg, amennyiben időben egyirányú, folytonosan differenciálódó, vissza nem fordítható, önmagát átformáló, újdonságot és változatosságot eredményező folyamatot alkot. A filozófia és a teológia ennek a folyamatnak a lehetőségfeltételeként beszél a (téridőbeli kategóriákat meghaladó) teremtő Istenről.

2. A világ dinamikus egységet alkot, benne semmi sem érhető meg elszigetelten, az összefüggéseiből kiragadva.
3. Mindent, ami a világban van, ideértve az ember szellemi öntudatát is, úgy kell tekintenünk, mint ami a világot alkotó folyamatokba illeszkedik.
4. A világ szüntelen metamorfózisban, alakváltozásban létezik. Ebben a világfolyamatban – az élettelen anyag szintjén – a *szabály* és a *véletlen* tényezőit egyaránt felfedezhetjük a jelenségvilág mögött.
5. Az alakváltozás folyamatában vannak szaltációs (ugrásszerű) mozzanatok is, jellemzőbb azonban a lassabb, folytonos jellegű változás, aminek a világ relatíve állandó struktúráiról szerzett tapasztalatainkat köszönhetjük.
6. Mindent, ami van, úgy kell felfogni, mint ami fokozatosan jött létre. Más-más módon, de érvényes ez az asztrofizika, a geológia, a biológia és a társadalomtudományok területein egyaránt.
7. A világban megfigyelt változatosságot az univerzum óriási léptékű tér-idő dimenzióiban lezajló differenciálódási folyamatok eredményezik, ezekből érthetjük meg azt.
8. Amennyiben a világot szerveződési szintek rétegeiként fogjuk fel, úgy tapasztaljuk, hogy minden rétegnek saját tulajdonságai és törvényszerűségei vannak. A világfolyamat jellemzője egy bizonyos emergenciatulajdonság, vagyis hogy hierarchikusan mélyebben fekvő rétegek fölött idővel hierarchikusan magasabb, új minőségi jegyekkel jellemezhető rétegek jelennek meg (pl. élet, tudat, öntudat).

Az így körvonalazott univerzumkép megfelelő referenciát kínál mind a természettudomány, mind a teológia számára, hogy a kettő együtt és külön-külön is elmélyíthesse valóságismeretét.¹⁸

¹⁸ Vö. MAX SECKLER: A teológia a tudományok között, in Bagyinszki Ágoston (szerk.): *A hitvallástól a teológiai megalapozásig*, L'Harmattan – Sapientia, Budapest, 2014, 164–176.

Válaszok és kérdések

A filozófiai gondolkodás történetiségéről¹

PAUL RICHARD BLUM

Abstract

Whenever something appears to make no sense there is a story behind it that explains it. R.G. Collingwood suggested that a philosophical statement that is unclear is most likely the answer to a question that needs to be discovered. I suggest that we should understand philosophy in general as answers to questions. To explicate such questions means to understand philosophy properly and, consequently, to do philosophy historically amounts to philosophizing. There are cases, in which actually philosophizing is performed by way of unfolding the underlying question through telling stories, as in Nietzsche. As a matter of fact, many philosophers locate their insight in an autobiographical narrative. Those stories are, at the same time, external and constitutive for philosophical thought, even if we grant that a thought as such is timeless. To understand a philosophical thought through its framework and its historical question is like thinking with the head of the other philosopher. (This study is a result of research funded by the Czech Science Foundation as the project GA ČR 14-37038G “Between Renaissance and Baroque: Philosophy and Knowledge in the Czech Lands within the Wider European Context”).

Keywords: *historicity of philosophy, tacit dimension of thinking, contextualization, hermeneutics, analytic philosophy*

Kulcsszavak: *filozófia történetisége, a gondolkodás hallgatólagos összetevője, kontextualizálás, hermeneutika, analitikus filozófia*

PAUL RICHARD BLUM német filozófus, a baltimore-i Loyola Egyetem professzora, 1996–2002 között a Pázmány Péter Katolikus Egyetem oktatója volt, a Magyar Goethe Társaság és a Német-Magyar Filozófiai Társaság tagja, a Nemzetközi Aquinói Szent Tamás Társaság Magyar Szekciójának alapító tagja és első elnöke; prblum@loyola.edu

¹ Jelen tanulmány a Cseh Tudomány Alapítvány támogatásával jött létre, a GA ČR 14-37038G „Reneszánsz és barokk között: Filozófia és tudás a cseh területeken a tágabb európai összefüggésben” című projekt részeként.

I. HA VALAMI ÉRTELMETLENNEK TŰNIK,
AKKOR AZ VÁLASZ EGY MÉG MEG NEM ÉRTETT KÉRDÉSRE.

Amikor Münchenben a doktorátusomra készültem, tanárom, Eckhard Keßler a legmelegebben ajánlotta figyelmembe Hans Blumenberg *Die Legitimität der Neuzeit* című művét.² Mivel épp az volt a tervem, hogy reneszánsz filozófiára szakosodjam, úgy találtam, hogy Blumenberg – legalábbis a Nicolaus Cusanusról és Giordano Brunóról szóló fejezetekben – a források ismeretében nem jeleskedik. Így aztán a könyvet mint jelentőségnélkülit tettem félre. E véleményem megerősödött, amikor láttam, hogy Charles H. Schmitt tekintélyes *Cambridge History of Renaissance Philosophy* című műve említést sem tesz Blumenbergéről.³ Évekkel később értesültem arról, amit alaposabban olvasva Blumenberg szövegét rögvest észrevehettem volna: könyve válasz volt Carl Schmitt *Politische Theologie* című művére.⁴ Azóta világossá vált számomra jelen írásom tárgya: filozófiatörténetet űzni annyit tesz, mint mások fejével gondolkodni, ugyanakkor saját gondolkodásunkat olyan kérdésekre adott válaszként értelmezni, amelyeket mások tettek föl.

Robin George Collingwood önéletrajzában a gondolkodást kérdés és válasz kapcsolataként ábrázolja. Egy különösen csúnya emlékműből kiindulva fogalmazza meg sejtését: e tárgy talán csak azért tűnik rondának, mivel szemlélője nem ismeri föl az alkotó szándékát, s így nem tudhatja, vajon e szándék nem nyert-e mégis sikeres kifejezést az alkotásban. Collingwood ebből azt vezeti le, hogy a kimondott vagy leírt kijelentések pusztán tanulmányozása révén nem lehet kideríteni, vajon valaki mire gondolt. Sokkal inkább ismernünk kell ama kérdést is, amire való tekintettel megfogalmazta egykor kimondott vagy leírt válaszát.⁵ Collingwood zárójelben hozzáteszi, hogy egy ilyen kijelentés szerzője bízott abban, hogy hallgatói vagy olvasói osztoznak vele e kérdésben.⁶ Evvel Collingwood egy olyan hallgatóságos föltevésre utal, amelyet a kijelentés szer-

² Vö. HANS BLUMENBERG: *Die Legitimität der Neuzeit*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1966.

³ Vö. CHARLES B. SCHMITT ET AL. (eds.): *Cambridge History of Renaissance Philosophy*, University Press, Cambridge – New York, 1988.

⁴ Vö. CARL SCHMITT: *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, Duncker & Humblot, München, 1934 (1922).

⁵ ROBIN GEORGE COLLINGWOOD: *An Autobiography*, Clarendon Press, Oxford, 1991, 31.

⁶ Uo. 31.: „a question in his own mind, and presumed by him to be in yours”, azaz „saját szellemének egy olyan kérdése, amelyről föltételezi, hogy jelen van a ti szellemetek számára”.

zője nem vagy nem mindig képes tematizálni. E pontra még vissza fogunk térni.

Egyelőre azonban azt fontos látnunk, hogy Collingwood ezt az érvelési alakzatot a történelemre alkalmazza.⁷ Az ő számára ugyanis a filozófiai problémák nem örök problémák, hanem olyanok, amelyek a történelem során fejlődnek, és „a problémáknak, akárcsak a rájuk javasolt megoldásoknak, megvan a maguk saját története”.⁸ Akárcsak az olyan műszaki eszközök, mint például a csatahajók, amelyek változnak, s ezáltal alakítják az őket használók tevékenységét, ugyanúgy a problémák is mindig mások a filozófiatörténet során. „Ezért egy [filozófiai] problémát csak akkor ismerünk igazán, ha a megoldás felől következtetünk vissza rá.”⁹ Ebből Collingwood azt a mélyreható következtetést vonja le – s ezzel nemcsak angolszász kollégáit bosszantotta föl, hanem azok örökösei ma is hozzá nem értőnek mondanák őt –, hogy egyáltalán nincs választási lehetőség a történeti és filozófiai kérdések között, sokkal inkább minden egyes olyan kérdés, amelyet egy szerző egy adott tárgykörben föltesz, történeti.¹⁰

Ebből arra következtethetünk, hogy egy filozófiai tétel megértése – amennyiben e tétel megköveteli, hogy egy, a szerző által föltesztett kérdésre adott válaszként olvassuk – történeti értelmezést jelent. Aki értelmetlennek tartja Kant azon tézisének, amely szerint az emberi értelem írja elő a természet számára annak törvényeit, annak újra kell olvasnia az értekezés vezérfonalául szolgáló kérdést, valamint a levezetéseket.¹¹ S ha az olvasó még mindig ellentmondásba ütközik, észre kell vennie, hogy ezt Kant elővételezte. Végül pedig az olvasónak meg kell kérdeznie magát, mely kérdésföltevés alapján tartja ő az ellentétes állítást valószínűnek. Eközben remélhetőleg rá fog jönni arra, hogy a tudomány dolgozhat valószínűséggel, a filozófia ellenben fölfedi a valószínűséget.¹²

⁷ *A fordító megjegyzése:* Collingwood egyszerre volt régész, történész és filozófus.

⁸ ROBIN GEORGE COLLINGWOOD: *An Autobiography*, i. m., 67.

⁹ Uo. 70.

¹⁰ Uo. 72.

¹¹ IMMANUEL KANT: *Prolegomena minden leendő metafizikához, amely tudományként léphet majd fel*, Atlantisz, Budapest, 1999, 87–90 (36. § *Miként lehetséges maga a természet?*).

¹² A valószínűségről mint a természettudomány jellegzetességéről a kvantumelmélet óta lásd GREGORY N. DERRY: *The Only Sacred Ground. Scientific Materialism and the Sacred View of Nature within the Framework of Complementarity*, Apprentice House, Baltimore, 2014.

2. HA VALAMI ÉRTELMETLENNEK TŰNIK,
VAN HOZZÁ EGY TÖRTÉNET.

A nyolcvanas években Hermann Lübbe, német filozófus sok helyütt tartott előadást arról a kérdésről, „Mit jelent az, hogy »Erre csak történeti magyarázat adható«?»¹³ Ez valóban német téma, hiszen a történeti magyarázatok keresése Németországban valóságos nemzeti sport. Hanns Dieter Hüsch szatíráíró szerint a német „semmit se tud, de mindent képes megmagyarázni”, tudniillik amikor válasz helyett áttér egy történetre.¹⁴ Lübbe példáit leginkább a társadalmi és politikai életből veszi: furcsán kanyargó utcák, fölösleges intézmények – a hasonlók számát bárki tetszés szerint szaporíthatja. Mindig arról van szó, hogy az ilyen látszólag értelmetlen dolgoknak megvan a maguk mélyebb értelme, s ezt egy elbeszéléssel lehet föltárni. A döntő mozzanat, hogy a tényeknek nemcsak nyilvánvalóan „értelmes voltáról” beszélhetünk – nevezetesen arról, amelyik értelem senkinek sem tűnik föl, mint például, hogy a bélyeget a boríték elejére, a jobb felső sarokba ragasztjuk –, hanem létezik egy rejtett „értelem” is, amelyik a fölszínt megalapozza. Sőt, e rejtett értelmesség még arra is képes, hogy egy fölszíni értelmetlenséget értelmessé tegyen. S eme földalatti értelmesség általában csak egy történet elbeszélése révén tárható föl, mi több, állítható helyre. Bizonyosan megvan annak a története, miért ragasztjuk föl éppen így a bélyegeket.¹⁵ Ugyanígy létezik egy olyan történet, amely magyarázatot ad egy utca furcsa kanyarulataira. Ezt egy filozófiai példára, Kant természettörvényeire alkalmazva a következőt mondhatjuk: a természettörvények előírásáról szóló kijelentés képtelennek tűnik, ez igaz. Létezik azonban egy olyan rejtett értelem, amelyet az által hozhatunk fölszínre, ha elmeséljük ama történet, amely Kantot e tantételhez vezette. E történet – azaz gondolatmenet – pedig értelmessé teszi a képtelen állítást. A történetek, történeti magyarázatok nemcsak az értelmetlent, hanem még az értelmeset is értelmessé teszik.

Nos, ez ellen az hozható föl, hogy Kant tételére tulajdonképpen nem egy elbeszélt történet, hanem egy gondolatmenet rekonstrukciója ad magyarázatot.

¹³ HERMANN LÜBBE: Was heißt: ‘Das kann man nur historisch erklären?’, in Reinhart Koselleck – Wolf-Dieter Stempel (Hrsg.): *Geschichte – Ereignis und Erzählung*, Fink, München, 1973. 542–554. (E szövegnek több utánnyomása létezik.)

¹⁴ JÜRGEN KESSLER (Hrsg.): *Hanns Dieter Hüsch, Kabarett auf eigene Faust: 50 Bühnenjahre*, Blessing, München, 1997, 133.

¹⁵ A világhálón keresve („Wieso muss die Briefmarke immer recht oben kleben und nicht links unten!?” – Yahoo Clever”) a következő anyagot találjuk: <http://de.answers.yahoo.com/question/index?qid=20061119124640AAIAaT7> [2014. 02. 18.]

Végső soron maga Kant sem azért lépett föl paradox tantételével, hogy azt utólag elfogadhatóvá tegye, hanem sokkal inkább szigorú tudományos levezetéssel jutott el téziséhez. Másrészt érvelésének minden szigorúsága mellett mégiscsak találunk Kantnál utalásokat arra, miként gyökerezik gondolata az ontológia történetében és a felvilágosodás tudományában. Ezért Kant következő szándéknyilatkozatát olyan programként olvashatjuk az Előszóban, ahol arról akarja meggyőzni a filozofiatörténészeket, hogy „elkerülhetetlenül szükséges, hogy munkájukat egy időre megszakítsák, s mindent, ami eddig történt, meg nem történtnek tekintsenek”, mint amely a megtörténtet a filozófiai gondolkodás kedvéért akarja meg nem történné tenni – mindenesetre csupán módszertani szándékkal –, hogy azután a gondolat értelme a történelemben érthetővé váljék, s ne pusztán megtanulható tananyag legyen „tanulók használatára”.¹⁶ Gondosan odafigyelve azt találjuk, hogy a fogalmi érvelés és a történeti szituálás zökkenő nélkül mennek át egymásba. Ezért maga a szerző kívánja meg, hogy elmeséljük az elméletéhez elvezető történetet. Nézzünk meg más példákat, mégpedig olyanokat, amelyekben a szerző központi állítása történelmi megalapozottságára utal!

Descartes kétségkívül ama filozófus, aki bevezette a mítoszt, amely szerint a filozófusnak mint olyannak meg kell szabadulnia gondolkodása történeti feltételeitől. Ezért aztán még ma is vannak olyan filozófusok, akik úgy hiszik, mintha a filozofálás kizárólag és alapvetően a történelemmentes semmiben játszódik le. Descartes módszeres kételyével mindent kizárt, amely önmagában gondolkodásának külsődleges forrása lehetett volna, míg végül csak a tiszta *cogito* maradhatott meg. Ez utóbbiból következetesen következik a *res cogitans* és a *res extensa*. A Descartes bejelentette követelmény kapcsán rögtön fölűnik két dolog. Először is, hogy a szerző állítását egy önéletrajzi, azaz önmagát történetté tevő elbeszélésbe ágyazta. Másrészt pedig, hogy ezen elbeszélés történetileg köztudottan nem igaz – miután egy sereg történészt arra indított, hogy fölleljék Descartes forrásait, különösen a második skolasztika filozófiájában, a középkorban és Ágostonnál. Szoros értelemben véve Descartes hazudik. Fölmentése érdekében azonban szabad utalnunk arra, hogy története elbeszélése révén nyomra vezet olvasóját. Ha csak fogalmilag érvelt volna amellet, hogy az *ego cogito* a személyes létezés alapja, s ezért innen a kétféle létmód, az idea és a testi dolog elfogadásához vezet, akkor ez föltehetőleg világosabb lett volna, egyúttal azonban nehezebb lett volna történetileg elhelyezni. Avval, hogy Descartes saját állítása szerint eltekintett a filozófia történetétől, egyszersmind

¹⁶ IMMANUEL KANT: *Prolegomena*, i. m., 7.

rá is mutat ugyanezen történetre. Aki a szakadék fölött egyensúlyoz, annak nem szabad lefelé néznie. Nekünk, történészeknek azonban az a föladatunk, hogy a kötéltornász mereven előre szegezett tekintetét a szakadékra való utalásként olvassuk. A karteziánus *cogito* nem sétagalopp: annak kísérlete, hogy kikapcsoljuk a gondolkodás történetiségét annak érdekében, hogy a gondolat tisztaságát bemutassuk. A történeti Descartes olvasóiként azonban föl kell tenünk a kérdést, hol rejtőzik ama probléma, amely fölött Descartes elegyensúlyoz.

Önéletrajzi elbeszélése a sváb kemence melletti álomról, a hadjárat közbeni pihenőről arra szólít föl bennünket, hogy a *cogito* tiszta elgondolásában egyúttal a történelmet is vele gondoljuk. Amikor Descartes a *Második elmélkedés*ben azt mondja, hogy ez az én vagyok „kétkedő, megértő, állító, tagadó, akaró, nem akaró, de ugyanakkor elképzelő és érzékelő” dolog,¹⁷ akkor pontosan ezt mondja: a *cogito* kételybe, motivációkba, fantáziákba és érzésekbe bonyolódik. A tiszta gondolkodás története része a gondolkodásnak, máskülönben a gondolkodás nem tiszta, hanem üres volna.

A szakadék fölött egyensúlyozó kötéltáncos képét azért választottam, hogy Nietzsche *Zarathusztrájára* emlékeztessenek. Szerinte az ember nem pusztán idea, nem is csak egy ember, hanem átmenet: „Kötél az ember, kötélt az állat és az embert fölülmúló ember között – szakadék felett feszülő kötélt.”¹⁸ Ezt a mi összefüggésünkben olvashatjuk oly módon, hogy értelmetlen volna egy filozófiai fogalmat úgy fölfognunk, mintha annak sem eredete, sem még be nem teljesült célja ne volna. A fogalmainak történetét megvető filozófus olyan, mint ama állat, amely a boldogságát firtató kérdésre azt szeretné válaszolni, hogy boldogsága abban áll, hogy „mindig elfelejti”, amit mondani akart. Követ-

¹⁷ RENÉ DESCARTES: *Meditationes de prima philosophia*, (Oeuvres de Descartes, publiées par Ch. Adam et P. Tannery, VI. Nouvelle présentation), J. Vrin, Paris, 1964, 28: „Sed quid igitur sum? Res cogitans. Quid est hoc? Nempe dubitans, intelligens, affirmans, negans, volens, nolens, imaginans quoque et sentiens.” Magyarul lásd RENÉ DESCARTES: *Elméldések az első filozófiáról*, Atlantisz, Budapest, 1994, 38. E hely mai értelmezéséhez vö. JAMES HILL: *Descartes and the Doubting Mind*, Continuum, London – New York, 2012, 68. skk.

¹⁸ FRIEDRICH NIETZSCHE: *Így szólott Zarathustra. Könyv mindenkinek és senkinek (Zarathustra előljáró beszéde, 4)*, Osiris Kiadó, Budapest, 2000, 20.

A fordító megjegyzése: a jelzett magyar kiadásban a német Übergang (átmenet) megfelelője általjutás, illetve általmenés. Amint arra Blum professzor fölhívta figyelmemet, itt Nietzschénél az *idea (Idee)* egyrészt platóni ideát jelent (az ilyen ideák létét Nietzsche tagadja), másrészt a szó hétköznapi jelentéséről is szó van (lásd *eszme, képzet, gondolat, fogalom*).

kezesképp, mivel állandó jelen időben él, mondandója épphogy nem kerül kifejezésre, hiszen „ekkor azonban ezt a választ is elfelejtette és hallgatott”.¹⁹

Még egy példát szeretnék röviden érinteni, mégpedig Nicolaus Cusanust. Ismeretes, hogy *A tudós tudatlanság* című műve végén elbeszéli, hogy e gondolat egy Bizáncból Velencébe tartó hajóúton látogatta meg őt. Mielőtt fölidézném az utazás részleteit, rögtön föl szeretném hívni a figyelmet ama ellentmondásra, hogy egy legnagyobb mértékben elvont gondolat egy utazás eredményeképpen tárul elénk. Olyan utazásról van szó, amely azután kiált, hogy elbeszéljük. Hogy eljussunk a mű fő állításához – mely szerint lehetséges Istent fölfoghatatlan módon fölfogni – számos kitérő és határátlépés szükséges. Azaz: jóllehet a spekuláció csúcspontja túl van téren, időn, határokon, föltételeken s minden egyéb elgondolható korlátozáson, ez önmagában vett természete. Eléréséhez azonban egy út, egy utazás szükségeltetik. Evvel Cusanus arra hív föl bennünket, hogy mi is éljük bele magunkat az ellentétek egybeesésének (*coincidentia oppositorum*) genezisébe, oly módon, hogy épp azon ellentéteket ismerjük meg, amelyek megsemmisülnek. E genezis szerkezetében egy úthoz hasonlít. Cusanus fejével gondolkodni és föltenni ama kérdés, amelyre a válasz a *coincidentia*, ezek szerint azt jelenti, hogy „egymástól elválasztjuk az ellentéteket, miután megtaláltuk az egyesítés pontját”. Ez volt Giordano Bruno válasza Cusanusnak, s valamit maga Bruno is tudott az utazásról.²⁰ Ama tényleges utazás, amelyre olvasóját Cusanus emlékezteti, azt a föladatot jelentette, hogy Nicolausnak a bizánci küldöttséget kellett Itáliába, a ferrara-firenzei zsinatra kísérnie. Nem kisebb ügyről volt szó, mint a keleti és nyugati keresztény egyház egységének helyreállításáról, az ellentétek kiengesztelődéséről, a *filioque* kitétel beillesztéséről az egyetemes hitvallásba. Ez világossá teszi, mely gyakorlati

¹⁹ FRIEDRICH NIETZSCHE: *Korszerűtlen elmékedések*, Atlantisz, Budapest, 2004, 93–177: „A történelem hasznáról és káráról”, itt: 97.

A fordító megjegyzése: Blum szövege egy szójátékot tartalmaz: szó szerint az állat „szellemi-lelki jelenlétéről” (*Geistesgegenwart*) beszél, ez azonban az állat esetében épphogy az igazi szellemi éberség hiánya, hiszen állandó jelen időben élve, múlt- és jövőtudat, következőképpen történet és történelem nélkül létezik.

²⁰ PAUL RICHARD BLUM: ‘Saper trar il contrario dopo aver trovato il punto de l’unione’: Bruno. Cusano e il platonismo, in Eugenio Canone (ed.): *Lecture Bruniane 1-2*, IEPI, Pisa Roma, 2002, 33–47.

A fordító megjegyzése: Brunóról lásd a szerző több munkája mellett következő monográfiáját: PAUL RICHARD BLUM: *Giordano Bruno. An Introduction*, Rodopi, Amsterdam – New York, 2012.

és politikai kérdésre adott választ Cusanus „tudós tudatlansága”. E tudatlanság értelmetlen voltának van egy kézzelfogható és egy elvont, fogalmi története.

3. A FILOZOFÁLÁS TÖRTÉNETEK ELBESZÉLÉSÉT JELENTHETI;
A TÖRTÉNETEK PEDIG OLYAN KERETET HOZNAK LÉTRE, AMELYBEN
A GONDOLKODÁS VÉGBEMEGY.

Nietzsche említése után nem szükséges részletesen bebizonyítanunk, hogy a filozófia megvalósulhat történetekben. Herman Melville *Moby Dickje* a filozófiai regény egy súlyos példája. Azonban szorosabb értelemben véve is – azaz egy-egy gondolatot keretező elbeszélések példáiban Cusanusnál és Descartesnál – világos, hogy az elbeszélte történet nemcsak a gondolkodás rendszeres és történeti keletkezésére utal, hanem létrehozza azt a keretet, amely érthetővé teszi a gondolatot.

Legfontosabb tanúként Immanuel Kantot szeretném idézni. *A tiszta ész kritikájának* előszavában, figyelemre méltó módon először a második kiadásban, saját fölfedezését fordulatként, forradalomként [Revolution] festi le:

„És így a gondolkodásban végbement, igen kedvező fordulatot [Revolution] még a fizika is kizárólag ama felismerésnek köszönheti, hogy annak megfelelően, amit az ész maga helyez a természetbe, kell föl kutatnia benne (de nem kitalálnia róla), amit tanulnia kell tőle, és amiről önmagában nem szerezhetne tudomást. Ezáltal lépett csak a természettan a tudomány biztos útjára, miután sok-sok évszázadon át a sötétben botorkált.”²¹

Bármit is szóljon ehhez a Kant-exegézis, számomra az a fontos, hogy Kant az észte tevékenységként mutatja be, s a specifikus belátást a gondolkodás történetében végbemenő forradalomként ábrázolja. A tiszta ész alávetése a kritikai

²¹ *KrV B XIII-XIV*. Magyarul: IMMANUEL KANT: *A tiszta ész kritikája*, Atlantisz, Budapest, 2004, 30–31.

A fordító megjegyzése: Amint arra Blum a későbbiekben utal, a német *Revolution* a latin *revolutio*ra megy vissza, amely Kopernikusznál a bolygók körpályán való *körbefordulását* jelentette. (A *revolutio* a latinban egy tárgy eredeti helyére való *visszagörgetésére*, valahonnan való *lehengerítésére*, átvitt értelemben *visszatérésre*, *visszakerülésre* utalt.) A *Revolution* kanti használata azonban *egy helyzet gyökeres megfordítására*, azaz *forradalmi* következményekkel járó *fordulatra* utal. Kant a francia forradalomra is a *Revolution* szót használta. Magyarul ezért adjuk vissza két különböző szóval.

vizsgálatnak olyan gondolati alakzat, amely úgy különbözik saját előtörténetétől, mint a biztos haladás a sötétben tapogatózástól. Kant kritikája lényegében nem kijelentések gyűjteménye, hanem olyan előrelépés, amelynek megvan a maga eredete. Ez az újdonság jön most létre egy történet által behatárolható fordulat révén.

Közismert módon Kant ehelyütt a kopernikuszi fordulat [Revolution] fogalmát veszi kölcsön.²² Itt Kant elbeszélésbe vált:

„Itt ugyanarról van szó, mint Kopernikusz legfontosabb gondolatánál: midőn azt találta, hogy az égitestek mozgását nem tudja kielégítően megmagyarázni, ha feltételezi, hogy a csillagok serege forog a megfigyelő körül, Kopernikusz kipróbálta, nem jár-e nagyobb sikerrel, ha felteszi, hogy a megfigyelő kering, és a csillagok nyugalomban vannak.”²³

Lényegtelen, vajon Kant Kopernikusz gondolatmenetét tárgyilag helyesen írja-e le. Az viszont tény, hogy Kopernikusz segítségével Kant saját elméletét egy történeti tett gyümölcsként mutatja be, olyanként, amelynek megvan a mintája a történelemben. A fordulatok és forradalmak már önmagukban véve történetiek. Vagy látott már valaha is az ember egy fordulatot [Wende] mindazon dolog nélkül, ami benne megfordul akár a térben, akár a történelemben? A tényekhez vezető folyamat, valamint ezek egymásra következősége alkotják annak keretét, ami a gondolat középpontjában áll.

Polányi Mihály *Személyes tudás* című könyvét a kopernikuszi fordulattal kezdi. Azt akarta evvel bemutatni, hogy a gondolkodás magával hordoz egy nem tematikus, személyes keretet. Polányi így foglalja össze a szóban forgó forradalom [Revolution] hatását:

„azok, akik fenntartás nélkül elfogadták a kopernikuszi rendszert egy korai stádiumban, elköteleződtek a mellett, hogy van remény az elmélet meghatározhatatlan kiterjedésű jövőbeli igazolására, s ez a remény lényeges eleme volt a rendszer magasabb rendű ésszerűségébe és objektív érvényességébe vetett hitüknek.”²⁴

²² E fogalomban már arról van szó, hogy Kant az égi szférák körbeforgásának (*revolutio*) fogalmát viszi át a gondolkodás forradalmára, de most nem ez a témánk.

²³ *KrVB XVI*. Magyarul: IMMANUEL KANT: *A tiszta ész kritikája*, i. m., 32.

²⁴ POLÁNYI MIHÁLY: *Személyes tudás*, 1. *Úton egy posztkritikai filozófiához*, Atlantisz, Budapest, 1994, 22. *A fordító megjegyzése*: a fordítást módosítottam.

Polányi XX. századi tudósként a kopernikuszi rendszer ésszerűségét nem valamilyen durva empirizmus miatt veszi védelmébe – erre irányul Polányi elsődleges szándéka –, hanem az értelmi igazolás potenciálja miatt. Ugyanakkor e potenciál a jövőbe vetül, azaz időbeli mozzanat járul hozzá. A tudomány tárgyilagossága annak történetiségével egyenlő. Ennek további megalapozása érdekében Polányi a keretet (*framework*) úgy írta le, mint ami a tudományos tevékenység számára alapvető. Ezek szerint a tudományos vita azt jelenti, hogy megértjük a másik „keretét”, s egyszersmind meg is cáfoljuk azt. Ama körülmény, hogy ez igen gyakran *ad hominem* érvek segítségével történik – jóllehet, hitelteleníti az egymással összeütköző feleket –, nem érinti lényegileg a vita szerkezetét, amelynek alapvetően személyes érvelési keretből kell kiindulnia.²⁵ Köztudomású, hogy Thomas Samuel Kuhn e gondolatból vagy valamely hasonló ötletből kiindulva írta le a *tudományos forradalmak szerkezetét*.²⁶ A dolog további részletezése nélkül elég legyen annyit mondanunk, hogy Kuhn érdeklődése elsősorban épp az itt ismertetett körülményre irányul, tudniillik arra, hogy a gondolatoknak történetük van, amelyet magukkal hordoznak.

Alasdair MacIntyre megerősíti számunkra eddigi megállapításunkat elsősorban akkor, ha megengedjük a természettudományok története és a filozófiatörténet közötti párhuzamot. MacIntyre ugyanis így fejezi be a filozófia saját történetéhez való viszonyának tárgyalását, miközben egyszerre utal Kuhnra és Collingwoodra:

„Kiderül, hogy miként a természettudományok eredményeit végső soron azon tudományok történetének eredményei alapján kell megítélnünk, úgy a filozófia eredményeit végső soron a filozófia történetének eredményei alapján kell megítélnünk”.²⁷

²⁵ Uo. 259. skk.

²⁶ THOMAS SAMUEL KUHN: *A tudományos forradalmak szerkezete*, Gondolat, Budapest, 1984. Vö. MARTIN X. MOLESKI SJ: Polanyi vs. Kuhn: Worldviews Apart, *Tradition & Discovery* 33 (2006–2007/2), 8–24; valamint vö. PAUL RICHARD BLUM: Michael Polanyi: The Anthropology of Intellectual History, *Studies in East European Thought* 62 (2010) 197–216.

²⁷ ALASDAIR MACINTYRE: The relationship of philosophy to its past, in Richard Rorty – Jerome B. Schneewind – Quentin Skinner (eds.): *Philosophy in History. Essays on the Historiography of Philosophy*, University Press, Cambridge, 1984, 30–48; itt: 47. A filozófia és természettudományok összevetéséről történetükhöz való viszonyuk szempontjából lásd még KONRAD CRAMER: Das philosophische Interesse an der Geschichte der Philosophie, in Stefan Lang – Lars-Thade Ulrichs (Hrsg.): *Subjektivität und Autonomie. Praktische Selbstverhältnisse in der klassischen deutschen Philosophie*, Walter de Gruyter, Berlin – Boston,

Föl kell figyelniük arra, hogy nem arról van szó, hogy a természettudományok, illetve a filozófia teljesítményeit a jelen szempontjából „ítéljük meg”. Hisz ily módon a legtöbb esetben egyébként sem beszélhetünk a történeti teljesítmények értékéről.²⁸ Ellenkezőleg, sokkal inkább arról van szó, hogy a modern, aktuális eredmények végül is történeti úton nyert eredmények. A filozófia teljesítményét a filozófia történeti teljesítményeiből megérteni, számomra ezt jelenti a filozófiatörténet művelése. Filozófiatörténetet pedig azért művelünk, hogy valóban igazából filozofáljunk, ami ugyanaz, mint valóban megérteni a filozófia múltbeli teljesítményét. Tad Schmaltz azt vetette fel MacIntyre ellenében, hogy nagyon valószínűleg a jelenkori filozófiát egy „nem történeti reflexió” (*non historical reflection*) révén is jobba tehetjük és előrevihetjük.²⁹ E nézőpont teljességgel félreismeri annak szükségességét, amit MacIntyre jogosan hangsúlyozott, tudniillik, hogy az állítólagosan mai filozófiai problémákat a történelem gyümölcseként értsük meg. Csak ebből következik az a posztulátum, hogy a jelent a történelem alapján ítéljük meg.

Sok olyan könyv és tanulmány, amelyek a történelem filozófiai jelentőségének védelmének igényével íródtak, arra korlátozódnak, hogy fölmutassák a történeti függés, befolyás és elsajátítás egyes eseteit. Mindeközben úgy tűnik, mintha egy olyan célra irányultságot tulajdonítanak a filozófiának, amely aztán szinte elkerülhetetlenül a jelenkori filozófiával lesz azonos, mintha ez utóbbi léteznék történelme nélkül. Ezen jó szándékú érvek tehát nem veszik komolyan annak szükségességét, hogy a múlt gondolkodóit gondolkodóként értsék meg, s ne csak elmúltként.³⁰ Ezen kérdésekre még vissza fogunk térni a későbbiekben, amikor a történeti haladásról lesz szó.

2013, 33–50. A többséghez hasonlóan Kramer alábecsüli a történelem megalapozó szerepét a gondolkodás s nemcsak a múlt értelmezése számára.

²⁸ Galilei nem ismerte föl, hogy a Hold az árapálymozgás oka; Kopernikusz pedig teljesen helytelenül a bolygók körpályáját tételezte föl; stb.

²⁹ TAD SCHMALTZ: What Has History of Science to Do with History of Philosophy?, in Mogens Lærke – Justin E. H. Smith – Eric Schliesser (eds.): *Philosophy and Its History. Aims and Methods in the Study of Early Modern Philosophy*, Oxford University Press, Oxford – New York, 2013, 301–323; itt: 309.

³⁰ Vö. az előző lábjegyzetben említett, Lærke szerkesztette kötetéről írt recenziót STEFAN HEßBRUGGEN-WALTER: Book Reviews: Mogens Lærke – Justin E. H. Smith – Eric Schliesser (eds.): *Philosophy and Its History*, *Journal of Early Modern Studies* 3 (2014/1) 143–162. A filozófia és a filozófiatörténet szembeállításáról szóló vitára számtalan példát, valamint a félreértések és meg nem értés változatairól lásd TOM SORELL – G. A. J. ROGERS (eds.): *Analytic Philosophy and History of Philosophy*, Clarendon Press, Oxford, 2005.

4. MINDEN GONDOLKODÁS EGY OLYAN KERETEN BELÜL MEGY VÉGBE,
AMELY MAGÁBAN A GONDOLKODÁSBAN NEM TEMATIZÁLÓDIK.

Eddig megpróbáltam elfogadhatóvá tenni azt, hogy a filozófiai gondolatok és tudományos elméletek egy történeti kereten belül helyezhetők el. Eközben főleg olyan példákra támaszkodtam, amelyekben a gondolkodók arra utaltak, hogy a filozófiai gondolat egy történetnek köszönhető. Mindeközben tanúimmal együtt hallgatólagosan föltételeztem, hogy a gondolatnak önmagában nincsen története. A gondolat nyilvánvalóan egy *nunc stans*.³¹ Nietzschénél és Polányinál azonban azt olvashattuk, hogy a gondolat éppenséggel olyan gondolkodás, amelynek eredete s jövője van. Polányi vegyész volt, ezért magától értetődőnek tartotta, hogy egy tudományos kísérlet csak akkor érvényes, amennyiben megismételhető. Polányi azonban azért mondhatta, hogy a gondolat tárgyilagosságát a történetileg kiterjedt igazolhatóság biztosítja, mivel a megisméltés időbeli kiterjedést von maga után. Van itt egy bökkenő: egyrészt a gondolat akkor tárgyilagosa, ha nem pusztán az időnek és a kornak köszönhető.³² Másrészt a gondolat csak akkor tárgyilagosa, ha az őt hordozó keret (*framework*) a maga idejében érvényes. S e kerethez tartoznak a kutatás tárgyára vonatkozó tudományos föltevés és nézőpontok, a további kutatás általi igazolásra vonatkozó várakozások s evvel együtt a kutatásnak az az egész története, amely a gondolatot létrehozta.³³

Úgy gondolom, Polányira támaszkodva beszélhetünk a gondolat nem tematikus alkotóeleméről. Kant azon tézise, amely szerint az emberi ész írja elő a természet törvényeit, kifejezetten időtlen, hiszen máskülönben minden reggel azt kellene remélnünk, hogy Kant úr vagy szolgája, Lampe kelti föl a napot, hogy az befussa pályáját.³⁴ Mégis, Kant tételét egy történeti kereten belül he-

³¹ *A fordító jegyzete:* a latin kifejezés („az álló most”, ti. „a megmaradó, az örökkévaló mostani pillanat”) itt a jelen pillanat pillanatnyi, kiterjedés nélküli voltára utal. A gondolatra alkalmazva ez azt jelentené, hogy a gondolat pusztán „éppen beugrik”, azaz minden további nélkül egyenlő avval, amit a kiterjedés nélkülinek elgondolt pillanatban gondolok, amire gondolatban épp most jutottam, s mint ilyennek nincs története – akárcsak az örökkévalóságnak.

³² Mint az sejthető talán a boszorkányság kapcsán.

³³ Természetesen, amit itt gondolatnak hívok, az a kopernikuszi rendszertől a transzcendentális filozófiáig sok mindent egyként lefed.

³⁴ Kant egy korai életrajzírója így tudósít: „Reggelenként öt óra előtt öt perccel [...] szolgája, Lampe ezen komoly katonás fölszólítással lépett be a szobába: Itt az idő”. Lásd EHREGOTT ANDREAS CHRISTOPH WASIANSKI: *Immanuel Kant in seinen letzten Lebensjahren. Ein Bei-*

lyezi el. E nézőpontból azt is mondhatnánk, hogy a transzcendentális filozófia *genezise* épp oly külsődleges az önmagában vett transzcendentális filozófiához viszonyítva, mint a kutya a holdhoz képest.³⁵ Polányi mégis megengedte, hogy a történeti igazolás adta benső kielégülés és az arra vonatkozó benső elvárás a gondolathoz tartozzék. A filozófiai gondolat nem-tematikus része, úgy tűnik, kifejezhetetlen és szolipszisztikus. Keretként azonban egyszersmind külsődlegesen járul a gondolathoz. Jellemző, hogy maga a keret (*framework*), azaz az előzetes föltevések, a várakozási horizont, a személyes kielégülés, a kemence mellett támadó ötlet és sok minden más nem tartozik az elmélethez. Ezért gondolhatjuk, hogy a tudománytörténet diszciplínája teljességgel különbözik az egyes tudományoktól vagy egy általuk tematizált természettörvénytől. Említhetnénk az irodalomtörténet párhuzamát. Goethe nem volt irodalomtörténész, s ezért a *Faust*nak nincs semmi köze Agrippa von Nettesheimhez. Ez azonban helytelen következtetés: Goethe Faust doktora magától értetődő módon a reneszánsz varázsló újbóli megtestesülése – még akkor is, ha a darabban ez nem válik kifejezetten témává. Tehát ama körülmény, hogy egy gondolat *genezise* nem tematikus a gondolatban, nem cáfolja, hogy a gondolat ezen *genezis* terméke.

5. AMI A GONDOLAT VONATKOZÁSÁBAN KÜLSŐDLEGES,
AZ RAGADHATÓ MEG TÖRTÉNETEKBN.

Egy kérdésre adott filozófiai válaszban a kérdés maga már nem tematikus. Jól látható ez a favicceken:

– Mikor megy a tizenkét órai vonat?

Válasz:

– Délben.

Ebben az esetben fölcserélődik a benső és külsődleges ismeret szerepe. Egy igazi beszélgetésben az értelmes válasz („Déli tizenkettőkor.”) nem tartalmazza, hanem föltételezi a kérdést („Mikor megy a vonat?”). A tömör válasznak a kérdés nem kifejezett témája. Ennek ellenére senki sem akarja azt követelni,

trag zur Kenntniß seines Characters und seines häuslichen Lebens aus dem täglichen Umgange mit ihm, F. Nicolovius, Königsberg, 1804, 38.

³⁵ Természetesen a „külsődleges” itt nem azt jelenti, hogy valami egyáltalán nem tartozik a gondolathoz, hanem a nem-tematikusra utal. Nem a gondolkodás szociológiai, politikai, gazdasági vagy élettani föltételeiről van szó.

hogy a választ a kérdéstől függetlenül értsük meg. Most elbeszélhetném, hol s miként hallottam első alkalommal e faviccet a tizenkét órai vonatról, s remélhetném, hogy annál inkább megvilágosító erejű lesz, amennyire találó a példa. Korábban azonban adtam már néhány olyan példát, amelyek azt mutatják, hogy a filozófus maga is sejtette: gondolata a kontextus és az előtörténet révén nyeri el súlyát.

Ehelyütt nagy nyomatékossággal hivatkozhatunk Martin Heideggerre. Ő ugyanis folyton hangsúlyozta a kérdezés jelentőségét a filozófiai válaszadás tematikája kapcsán, ugyanakkor mindenekelőtt előtérbe állította a gondolkodás, sőt magának az elgondolt gondolatnak a történetiségét. „Mit hívunk gondolkodásnak?” című előadásában Heidegger egy olyan állítást fogalmaz meg, amelynek kihívást kell jelentenie a filozófia mint diszciplína számára:

„A filozófia úgy jár el, mintha egyáltalán nem lenne itt semmi kérdez-nivaló. Ama tény azonban, hogy az eddigi gondolkodás az elő-állításon [Vorstellen] és az elő-előállítás az újra-megjelenítésen [Re-Präsentation] nyugszik, hosszú eredetre [Herkunft] tekint vissza. Ez az eredet egy észrevétlen eseményben rejtezik: a létező léte megjelenik a nyugat történetének kezdetén, annak egész lefolyása számára úgy jelenik meg, mint prezenca [Präsenz], mint jelenlét [Anwesen].”³⁶

Itt nem kell foglalkozunk Heidegger különleges történelemfogalmával, ez a Heidegger-exegézisre tartozik. Heidegger ténylegesen azt mondja, hogy az ismeretelmélet filozófiai diszciplínája a fogalomalkotást [Vorstellen] történetetlen módon és pillanatnyilag gondolja el, jóllehet tudnia kellene, hogy saját létezését egy olyan „eseménynek” köszönheti, amely éppenséggel nem pontoszerű és időtlen – mint egy *nunc stans* –, hanem egy történelmileg végbemenő jelenét, amelyet aztán a létező [Seiend] szó fed el, mintha az eseménynek nem volna története. E történet azonban az a kérdés, amelyre a lét a válasz. Mivel a történet és kérdése ismeretelméleti szempontból nem nyilvánvalók, emiatt külsődlegesként jelennek meg. Ezért Heidegger másutt ezt mondja: „De ha feltesszük a kérdést, ha valóban végigvisszük e kérdezést, akkor ebben a kérdésben szükségképpen megtörténik az, hogy a meg- és kikérdezett visszahat

³⁶ MARTIN HEIDEGGER: Was heißt Denken?, in uő: *Vorträge und Aufsätze*, Gesamtausgabe, 7, Klostermann, Frankfurt, 2000, 127–143, itt: 142. *A fordító megjegyzése*: Köszönöm Schwendtner Tibornak a Heidegger-idézetek magyarításában adott önzetlen segítségét.

magára a kérdésre.”³⁷ Evvel egy lépéssel továbbmegyünk: Nemcsak arról van szó, hogy a filozófiai tanokat mindig kitartó kérdésre adott feleletekként kell elgondolnunk, hanem arról, hogy a kérdések lényeges befolyással vannak tárgyaikra. Heidegger a következő esetet tárgyalja: „Miért van egyáltalán létező és nem inkább semmi?” Szerinte a lehetséges válasz visszahat a létezőről való gondolkodásra. A kérdések tehát nem oly módon hívják elő a válaszokat, mintha ezen válaszoknak egyértelműeknek és előreláthatóknak kellene lenniük. Oly sok múlik a kérdéseken és fölvetésük módján, hogy végül ama kérdés, amelyet „valóban végigvizünk”, a rá adott válasz révén átalakul. A mi összefüggésünkben ez annyit jelent, hogy a minket éppen foglalkoztató filozófiai tan – válaszként értve – visszahat az eredeti s a filozófiatörténet során fölített kérdésekre. Hiszen egy ilyen kérdés olyan „történet” [*Geschehnis*]³⁸, amely továbbhat a válaszra, s onnan visszahat.

Heidegger – ismételten vitába szállva az egyetemi filozófiával – a filozófiatanítás filozófiatörténeti módszerét mint filozófiátlant vetette el. A *Fekete füzetekben* ezt mondja:

„Ha historikusan [historisch] kutatjuk a filozófiát, vezérfonalként elegetendő, ha van egy elképzelésünk a filozófiáról. Nem szükséges, hogy mi magunk gondolkodjunk.

A múltban végbement gondolkodás [Gewesenes Denken] csak az elgondoltban tenyészik, ha gondolkodunk, anélkül tesszük, hogy az elgondoltat historikusan [historisch] elképzelnénk, illetve történeti vitát folytatónk vele.

A gondolkodás történeleméhez csak a gondolkodó »kötődik« sorsszerű viszonyulással [»hat« ein geschickliches Verhältnis], mivel egyedül ő maga [ist] ez a kapcsolat.”³⁹

³⁷ MARTIN HEIDEGGER: *Bevezetés a metafizikába*, IKON, h. n., 1995, 5. (§ 1. kiemelés az eredetiben.)

³⁸ Uo. 5.

³⁹ MARTIN HEIDEGGER: *Hinweise und Aufzeichnungen: Anmerkungen I-V, (Schwarze Hefte 1942 – 1948)*, Gesamtausgabe 97, Klostermann, Frankfurt am Main, 2015, Anmerkungen V, 452 (kiemelés az eredetiben). A történeti értelmezés módszeréről mint a filozófiáról Heideggernél lásd még PAUL RICHARD BLUM: *Das Wagnis, ein Mensch zu sein. Geschichte – Natur – Religion. Studien zur neuzeitlichen Philosophie*, Lit, Münster, 2010, 60. skk. (a P. O. Kristellerről szóló fejezetben).

A tankönyvként fölfogott filozófia és az iskolai leckék esetleges láncolataként elképzelt történelem állnak szemben a gondolkodással mint a történelemhez kapcsolódó föladattal (*Geschicktes*).⁴⁰ A jelen filozófiát válaszként érteni tehát azt jelenti, hogy belépünk a gondolat történetébe, sőt éppenséggel egyszerűsítjük e történetet. Továbbá azt is jelenti, hogy maguk a filozófia kérdések is már bizonyos értelemben azok a válaszok, amelyeket ők maguk hívnak elő. Pusztán külsődlegesként jelennek meg, jóllehet részei a válasznak. Ez egy magyar bölcsességgel szemléltethető. Ha valakit különösen rossz hírbe akarunk keverni, ezt mondjuk: „Akkor is hazudik, ha kérdez.”⁴¹

Ehelyütt végre illenék megemlítenem Arisztotelészt, aki doxográfiáiban a gondolat történetiségének paradigmáját hagyta ránk.⁴² Amikor Arisztotelész a preszókratikusok gondolati útjait elemzi, akkor evvel saját filozófiáját kifejezetten az elődeire építi, miközben az ő válaszeit kérdésekké alakítja át. A három alapelv vagy egy önmagáért való tudomány megalapítása, az okok négyes rendszere, vagy a lélek mint az élet mozgató alapelve – mindez kérdés és válaszadás történetének eredményeként tárul elénk. Amennyiben a preszókratikusok gondolati útjai az arisztotelészi filozófiában már nem nyilvánvalóak és nem tematikusak, annyiban külsődlegesnek tűnnek föl s egy elbeszélés tárgyát kell képezniük. Ezt teszi Arisztotelész a doxográfiákban. Amennyiben ezen fejezetek minden egyes esetben a tulajdonképpen tanulmányok előtt olvashatók, olyan tudálékos előharcként jelennek meg, amelyek nyugodtan elhagyhatók. A doxográfiákról a *Standford Encyclopedia of Philosophy* a következőt írja:

A fordító megjegyzése: Amint arra Schwendtner Tibor fölhívta figyelmemet, Heidegger élesen megkülönbözteti a „Historie” és a „Geschichte” jelentését. Magyarul e különbség nehezen adható vissza.

⁴⁰ *A fordító megjegyzése:* A német szó valamely küldött tárgyra vagy tartalomra utal (a *schicken*, küldeni ige befejezett melléknév igenevének főnevesítéséről van szó). Ugyanakkor az ugyanezen tőből képzett *Geschick* szó nemcsak küldözgetést, de *ügyességet, képességet, valamint sorsot, végzetet* is jelent. A *schicken* ige visszaható alakja pedig *történést, (elő)adódást* jelent. Ezért Heidegger szóhasználatában a „Geschicktes” itt azon föladatra utal, amelyet a végbemenő történések küldenek nekünk, amire a nyugati metafizika története, illetve az azt megalapozó *események* szólítanak föl minket. Vö. a korábbi Heidegger-idézettel.

⁴¹ Magyar barátaim szóbeli közlése alapján.

⁴² Vö. ANDRÉ LAKS: *Histoire, doxographie, vérité: Études sur Aristote. Théophraste et la philosophie présocratique*, Peeters, Louvain-la-Neuve, 2007; lásd különösen a második fejezetet (*Histoire critique et doxographie. Pour une histoire de l'historiographie de la philosophie*, 13–26).

„olyan művek (vagy művek olyan szakaszai), amelyeknek tárgyai filozófusok nézetei vagy tanításai, szemben az olyan önálló filozófiai művekkel, amelyekben a szerző mindenekelőtt filozófia kérdésekkel vagy témákkal foglalkozik s közben mintegy segédletként veszi igénybe más filozófusok véleményeit.”⁴³

A szerzők a doxográfiákat kizárólag elveszett ókori iratok pozitivistikus forrásanyagának tekintik, ennyiben nem mennek tovább Hermann Dielsnél.⁴⁴ Teljes mértékben félreismerik azt a körülményt, hogy a doxográfiák Arisztotelésznél részét képezik a filozófiának.

A *Metafizika* ötödik könyvét azonban figyelmeztetésnek kellene vennünk. Nemcsak arról van szó, hogy némely olyan fogalom, amelyet Arisztotelész filozófiai fogalomként emel, *pollachos legetai* (sokféle értelemben mondatik). Arisztotelész filozófiai fogalmakat párol le az élő beszédből.⁴⁵ A ki nem mondott föltételezéseket és megismerési stratégiákat mutatja föl – mint például amikor egy görög „physis”-t mond – azért, hogy abból a fogalmi ismeret teljesítményét nyerje ki és mutassa föl. Ez azt is jelenti, hogy a fogalmak nem tematikus mozzanatait teszi tematikussá, hogy aztán ezeket a lehetséges jelentések tárházába helyezze el, amelyek szükség esetén ismét igénybe vehetők. A természet arisztotelészi fogalmához ezért még hozzátapad azon hermeneutikai salak, amely e fogalom filozófiai használatát először lehetővé tette. Arisztotelész filozófiai szakszókincse saját genezisének történetét beszéli el.

A jelenkor filozófiai kutatása számára ez azt jelenti, hogy a bölcséleti szakszókincs szempontjából Arisztotelészt nem úgy aknázhatjuk ki, hogy a (helytelen értelemben vett) doxográfiai véleményeket soroljuk elő, hanem hogy a kontextualizálás típusait tanulhatjuk meg tőle, amelyek közül a legfontosabbak egy-egy gondolat görög történetéből származnak. Ha magunk is el akarunk gondolni egy filozófiai gondolatot, aligha kerülhetõ el, hogy elbeszéljük e

⁴³ JAAP MANSFELD: *Doxography of Ancient Philosophy*, 2012, in Edward N. Zalta (ed.): *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <http://plato.stanford.edu/entries/doxography-ancient/> [2015. 09. 31.]

⁴⁴ *A fordító megjegyzése*: Hermann Alexander Diels német klasszika-filológus, aki összegyűjtötte a preszókratikus filozófiára vonatkozó töredékeket.

⁴⁵ KURT VON FRITZ: *Philosophie und sprachlicher Ausdruck bei Demokrit, Plato und Aristoteles*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1963; WOLFGANG WIELAND: *Die aristotelische Physik. Untersuchungen über die Grundlegung der Naturwissenschaft und die sprachlichen Bedingungen der Prinzipienforschung bei Aristoteles*, Vandenhoeck u. Ruprecht, Göttingen, 1970².

filozófiai gondolat keletkezését. Ha így áll a dolog, akkor a doxográfiai igazhittőség, azaz a múlt egy gondolkodójának kanonikus értelmezése se nem lehetséges, se nem szükséges. Természetesen a forrásokat pontosan és helyesen kell idéznünk, azonban a kérdések még föltárandó értelme új válaszokat nyit meg.

Ugyanez mutatható be a középkori *quaestio* (kérdés) példáján. Az egyszerűség kedvéért Aquinói Tamás *Summa Theologica*jára utalok. Nyilvánvaló, hogy minden egyes artikulus úgynevezett *corpuzsa* (*corpus*) egy kérdésre adott válasz, hiszen így kezdődik: „respondeo” (*válaszolok*). Az úgynevezett ellenvetések (*objectiones*) állnak az artikulus elején, s olyan állításokat képviselnek, amelyek nemcsak nem felelnek meg a szerző véleményének, hanem a későbbiek folyamán el is intézi őket. Ez mindenekelőtt az úgynevezett „evvel szemben” (*sed contra*) érvek segítségével történik, amelyek Polányival szólva a *keretet* (*framework*), a továbbiakban nem vitatott, azonban mértékadó nézőpontot mutatják meg. Leggyakrabban egy bibliai idézetről vagy egy egyházatya kijelentéséről van szó – mindenesetre a történelemből származó paradigmákról. Az artikulus *corpuzsa* a megmutatott nézőpontból a *quaestio* címében föltett kérdésre mások véleményének bennfoglalt vagy kifejezett figyelembevételével – szó szerint – válaszol. Majd részletes felelet következik a bevezető eltérő véleményekre. Egy ilyen *quaestio* iskolás olvasata megelégedhetnék avval, hogy megtanulja a *corpuzsban* található tiszta tant.⁴⁶ Ahhoz azonban, hogy megértsük a filozófiai gondolatot, föltétlenül együtt kell gondolnunk ez eltérő véleményeket is. Ha például megértjük, hogy az ellenvetésekre adott egyes válaszok csak azáltal lehetségesek, hogy a *corpuzs* tisztázta a megértés keretét, s ezáltal helyreállította a választ, akkor az is világos lesz, hogy a hamis nézetek hozták először létre a tant.

Hogy egy példára emlékeztessünk: a *Summa* második *quaestió*jának harmadik artikulusában Tamás Isten létezését az ismert öt úttal bizonyítja.⁴⁷ Első ellenvetése a gonosz létéről szól. Ezt ki kellene zárni, hiszen Isten végtelen jósága minden rosszat föloldana. Az evvel ellentétes érv Ágostont idézi, aki azt mondta, hogy a rossz megengedése megerősíti Isten mindenhatóságát. Tamás

⁴⁶ Egy amerikai *college* hallgatói számára kiadott új filozófiai szöveggyűjteménye valóban elhagyja az ellentétes véleményekre adott válaszokat, minthogyha a tan megértéséhez ezek nem tartoznának hozzá. Lásd GIDEON A. ROSEN – JOSHUA COHEN – SEANA VALENTINE SHIFFRIN (eds.): *The Norton Introduction to Philosophy*, W.W. Norton & Company, New York, 2015, 13.

⁴⁷ Ehhez vö. PAUL RICHARD BLUM: *Gottes Plan: Von der Physikotheologie zur Theophysik*, in uő.: *Das Wagnis*, i. m., 281–294. (A tanulmány korábbi megjelenési helye *Philosophisches Jahrbuch* 109 (2002) 271–282.)

azonban félretolja e kijelentést, s úgy találja, hogy Isten a rosszból is valami jót tud kihozni. Ha innen tekintünk a korpuszra, az általános válaszra, akkor világos lesz, hogy Tamás specifikus válaszát a korpuszban előkészítette, s ezáltal már a korpuszban válaszol az ellentetésre. Ezen értelmezés szerint: Mi a válasz a rossz létéből vett ellenvetésre? A válasz az, hogy a valóság minden lehetséges foka bizonyos értelemben tökéletlenséget foglal magába, s szükséges, hogy föltegyük egy első princípium, a tökéletesség legmagasabb foka és egy vezetés létezését. S ezt nevezzük minden esetben Istennek. E válasz érvényes a rossz esetére is.

6. HOGYAN ISMERHETŐ FÖL EGY FILOZÓFIAI PROBLÉMA TÖRTÉNETE?

Ez tehát különösen jó példa arra, hogy miként gondolkodhatunk egy másik fejével, miközben a filozófiai tant olyan válaszként olvassuk, amely csak akkor érthető, ha már megértettük a kérdést. Épp a skolasztika adja számunkra ennek paradigmáját. Amikor egy tantételt – legyen az akár valószínű, akár nem – egy kérdésre adott válaszként értünk, akkor megértjük, mit gondolhatott a filozófus, s miközben ezt tesszük, kontextualizáljuk a tézist. Cusanus tudós tudatlanságának világtörténelmi összefüggésére utalt. Azonban még ha esetleg nem is gondolkodott történelmi dimenziókban, arra ösztönözte olvasóját, hogy vegye fontolóra a kontextust. Egyáltalán nem szükséges föltételeznünk, hogy az olyan filozófusok, mint Arisztotelész, történetfilozófiával rendelkeztek. Mégis újra meg újra nyomatékkal utaltak gondolkodásuk kontextusára. A történelem a gondolkodás egyik kontextusa, mégpedig valószínűleg a legfontosabb. Egy másik fejével gondolkodni ezért a filozófiában annyit tesz, mint megérteni a gondolat történetét, és ezáltal először megérteni a gondolatot. Ezt önéletrajzában Wilfried Sellars így fejezte ki:

„Hamar rájöttem arra, hogy a történelmi álláspontok dialektikus fölhasználása a legmegbízhatóbb módja annak, hogy érveimet lehorgonyozzam és interszjektív módon elérhetővé tegyem őket. Határesetben a kortársakkal való levélváltás és szellemi összeütközés a történelem ilyen fölhasználásának illusztrációja. Még papíron is a filozófia kimondottan azzá válik, ami valójában mindig is volt, folyamatos párbeszédé.”⁴⁸

⁴⁸ WILFRID SELLARS: Autobiographical Reflections, in Hector-Neri Castañeda (ed.): *Action, Knowledge, and Reality: Critical Studies in Honor of Wilfrid Sellars*, The Bobbs-Merrill Com-

A saját gondolkodás megértésének elmélyítésétől függetlenül a történeti kontextualizálás ugyanezen gondolkodást közölhetővé teszi. Steven Nadler ezért a filozófiatörténettel való foglalkozást olyan párbeszédnek nevezte, amelynek során nekünk, a mai filozófusoknak „kézben kell tartani a beszélgetés mindkét végét”.⁴⁹ Ezért hangsúlyozza, hogy „a filozófiatörténet űzése maga filozófia” (*doing philosophy is philosophy*), s elképzeli, amint a történeti alakok a mi modern tételeinket virtuálisan kommentálnák és kritizálnák. A filozófia története – amennyiben elődeink fejével gondolkodunk – kérdéseket tesz föl még a mi válaszaink számára is.⁵⁰

Talán itt az alkalom, hogy röviden kitérjek a filozófia történeti haladásának kérdésére. Mikor Kant saját magát forradalmárként helyezi el a természet-ről való gondolkodás történetében, akkor ezt érthetjük a brit történetírásból származó liberális történelemértelmezéshez, az úgynevezett *Whig History*-hoz hasonlóan, amelynek értelmében az elődök annyiban veendőek számításba, amennyiben a haladást szolgálták, azaz hozzájárultak a mi mai gondolkodásunkhoz.⁵¹ Kant szándéka azonban nem ez volt, s ez nem is jelentene a másik fejével történő gondolkodást. Ellenkezőleg, ez csak a saját gondolkodásunk kivetítését jelentené a történelemre. Ha a filozófiatörténetet kérdésekre adott válaszként olvassuk, akkor elődeinkben saját gondolkodásunkat keressük, oly

pany, Inc., Indianapolis, 1975; lásd: <http://www.ditext.com/sellers/ar.html> [2015. 02. 17.]

⁴⁹ *A fordító megjegyzése:* Angolul a „to hold up both ends of the conversation” fordulat értelme, hogy a mai filozófusoknak „meg kell fogniuk a dolog mindkét végét”, azaz a bölcsletei munkájukban egyaránt ki kell venniük a részüket a kortárs és a történeti szempontokra való odafigyelésből.

⁵⁰ STEVEN NADLER: *History of Modern Philosophy. What is it Good for?*, *Proceedings and Adresses of The American Philosophical Association* 88 (2014/11), 38–49; itt: 40.

⁵¹ WILFRED M. McCLAY: *Of Ashtrays and Incommensurability: Reflections on Herbert Butterfield and The Whig Interpretation of History*, *Fides et Historia* 44, (2012/1) 1–14. Itt az 5. oldalon olvasható: „Butterfield a »Whig«-féle történetírást úgy határozta meg, mint a múlt olyan megközelítését, amely annak jelentését és tanulságait teljes egészében alárendeli a jelen követelményeinek s a jelenben uralkodó nézetnek arról, mi jelent »haladás«-t. Ez olyan történetírás volt, amelyet a történelmi összeütközések és változások nyertesei írtak a saját maguk számára. Mint ilyen, ez a fajta történetírás mindig fönttartotta a jelen azon önértelmezését, amelyben a jelen úgy tekintett magára, mint az őt megelőző minden dolgok nagy és eltéveszthetetlen és elkerülhetetlen meghaladására.” Vö. továbbá e tárgyhoz PAUL RICHARD BLUM: *Studies on Early Modern Aristotelianism*, Brill, Leiden, 2012, 8. fejezet: „The Jesuits and the Janus-Faced History of Natural Science”, 113. Vö. még RICHARD RORTY: *The Historiography of Philosophy: Four Genres*, in Richard Rorty – Jerome B. Schneewind – Quentin Skinner (eds.): *Philosophy in History*, i. m., 49–75; valamint ANDRÉ LAKS: *Histoire, doxographie, vérité*, i. m., 22–26.

módon azonban, hogy igazságot szolgáltatunk ezen elődöknek. A „Whig History” megközelítése egyetlen vonal mentén történik, úgyhogy a múlt csak a jelenre mutat. Viszont az elődök fejével történő gondolkodás megköveteli az irányváltás képességét is, így a jelen visszavezet a múltba. A filozofálás megköveteli, hogy saját gondolatainkat olyan válaszokként fogjuk föl, amelyek kérdések eredményei, még akkor is, ha ezen kérdéseket nem mi magunk tettük föl.

Daniel Garber igen világosan érvelt az ellen az elképzelés ellen, amely szerint a filozófiatörténet egyedüli hasznossága – amennyiben egyáltalán beszélhetünk erről – abban állna, hogy a mai filozófiát jobbra tegye. Egy mai tétel igazsága vagy hamissága szempontjából teljességgel érdektelen korábbi tanok igaz vagy hamis volta. Ennyiben tehát a történeti haladás gondolata, azaz annak fölvetése, hogy a filozófia egy a jelenre irányuló teleológiával rendelkezik, érdektelen.⁵² Garber két indokot hoz föl. Az első az, hogy a gondolkodás ilyesfajta historizálása abból indul ki, hogy a filozófia az igazságra irányul, egy olyan igazságra, amely igaz/hamis jelzőkkel jelölhető ki. A másik indok az a fölfogás, amely szerint a történelemből kizárólag olyan érvelési technikákat és elszigetelt érveket nyerhetnénk, amelyek addig esetleg figyelmünket elkerülték volt. Mindkét indoklás a gondolkodás történetiségének félreismeréséről tanúskodik. Egyrészt nem szabadna abba az illúzióban ringatnunk magunkat, hogy itt és most kimondhatnánk az igazságot. Hiszen amennyiben a gondolkodás, kiváltképpen a filozófiai – azonban a teológiai, irodalmi vagy társadalmi gondolkodás is – emberi cselekvésben valósul meg, annyiban nyitott a jövőre is. Állítólag amikor Miles Daviestől megkérdezték, miként néz ki a jövő zenéje, ő azt felelte, hogy ha tudná erre a választ, akkor már ma azt játszáná. Mégsem hamisan játszott. Amikor saját gondolkodásunkat a történelelem gyümölcseként tekintjük, akkor evvel az eljövendő filozófusoknak adunk föladatot. A filozófiatörténész nem a végső választ keresi a filozófiai kérdésekre, hanem egyáltalán e kérdéseket akarja megérteni. Másrészt a történelemből való tanulás ilyesfajta elképzelése azt föltételezi, hogy a korábbi filozófiák és kigondolóiak mintegy a gondolkodás műhelyét képezik, ahonnan ismételten fölhasználható, sőt csinos anyagot szerezhetünk be. Olyasmiről van szó, mint például egy lelőhely a régiségkereskedők vagy -kedvelők számára, vagy akár egy pusztán gyakorlati fegyvertár. Anélkül, hogy a további diszkusszió mezejét akarnám megnyitni: a szellemtörténet (*Intellectual History*) és a filozófiatörté-

⁵² Vö. DANIEL GARBER: *Descartes Embodied: Reading Cartesian Philosophy Through Cartesian Science*, Cambridge University Press, Cambridge, 2001, 13–30; (a fejezet címe: „Does History Have a Future?”) lásd különösen 16–18. és 24–29.

net olyan megkülönböztetése, amelyet Nadler ugyanazon előadásban⁵³ föl-
tétélez, ugyanúgy fölösleges, mivel az első mint eszmetörténet (*History of Ideas*)
nemcsak azt beszéli el, hogy ki mit mondott, hanem a gondolatokat történe-
tiségükben gondolja el. Kurt Flasch a filozófiatörténészt – önironikusan – egy
szőnyegárushoz hasonlította, aki szőnyeget dicséri azok „művészi kidolgozása,
eredete szerint, s örül sokféleségüknek. Minél tarkábbak, minél kidolgozottab-
bak, minél eredetibbek, annál jobbak.”⁵⁴

Ez szerényebb Hegel bírálata tárgyánál. Az ő szándéka szerint a filozófia
nem „vélemények tárháza”.⁵⁵ Hegel számára a filozófia történetét a következő
négy szempont határozza meg: 1. „a filozófia történetének egésze magában
szükségszerű, következetes haladás”; 2. „minden filozófia szükségszerű volt, s
most is az [...és] valamennyien *egy* egész mozzanataiként affirmatíván fenn-
maradtak a filozófiában.”⁵⁶; 3. „Minden elv [ti. a filozófálás minden elve] egy
ideig uralmon volt”; 4. a filozófia története „noha történet, benne mégsem az
elmúlttal van dolgunk.”⁵⁷

A filozófia egy folyamat, mégpedig olyan emberi tevékenység, melyben
minden kibontakozás és fordulat egy egészet hoz létre – tudniillik magát a fi-
lozófiát hozza létre. S jöllehet egységről van szó, ez alá van vetve a vezéreszmék
és vezető gondolkodók váltakozásának és viszontagságainak. S bár sokfélekép-
pen és időben bontakozik ki, mégis minden teljesítménye időtlen és jelenvaló.
Hegel annak érdekében, hogy képes legyen elgondolni a gondolkodás törté-
netiségét, az egység és sokaság dialektikáját a gondolatra alkalmazza, hogy az
egyszerre folyamatként és eredményként jelenhessen meg. Mind egészében,
mind az egyes esetekben a filozófia az igazságra irányul. Egyszerre szükségszerű

⁵³ STEVEN NADLER: *History of Modern Philosophy*, i. m., 39.

⁵⁴ KURT FLASCH: *Historische Philosophie. Beschreibung einer Denkart*, Klostermann, Frankfurt, 2003, 62.

⁵⁵ GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Suhrkamp, Frankfurt, 1971. (*Einleitung A1a: Die Geschichte der Philosophie als Vorrat von Meinungen*) 28. skk. DANIEL GARBER: *Descartes Embodied*, i. m., 13. skk. a „storehouse” kifejezést használja. Vö. GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL: *Előadások a filozófia történetéről*, I., Akadémiai Kiadó, Budapest, 1977. (*Bevezetés a filozófia történetébe A1a: A filozófia története mint vélemények halmaza*) 28–31.

A fordító megjegyzése: mivel a német „Vorrat” (*készlet, tartalék*) s az angol „storehouse” (*raktár, tárház*) jelentései közel állnak egymáshoz, eltértem Szemere Samu megoldásától.

⁵⁶ Kiemelés az eredetiben.

⁵⁷ GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL: *Előadások*, i. m., (A3b *A filozófiatörténetének fogalmához*) 47–49.

és esetleges. Ezt nevezzük filozófiatörténetnek.⁵⁸ Hegel idézett négy mondata nem utal arra, hogy ez nem egykönnyen valósítható meg, viszont maguk a filozófusok tudatában vannak ennek. Továbbá gondolkodásuk számára alapvető mozzanatról van szó. Ezt tanulmányom befejező részében három példán szeretném szemléltetni.

Miután világos, Descartes úr valójában nem hitte, hogy az iskolában egykor tanultakat mind kirázta a fejből, e gesztust szintén annak erős jeleként értelmezhetjük, hogy a gondolkodás történetiségére való dialektikus utalásról van szó: éppen azáltal, hogy a gondolkodó ragaszkodik ahhoz, hogy gondolata mentes a történeti föltételektől, hív föl bennünket arra, hogy – amint megértettük a szándékolt tiszta gondolatot, a tézist – újra a föltételekhez és körülményekhez forduljunk annak érdekében, hogy e tézist egy kérdésre adott feleletként értsük meg, s így annál jobban értékelhessük. A saját tapasztalatra tett utalás és az egészen személyes helyzet e föltétlenséget jelenti. Ebből keletkezett – mint már említettük – a filozófusok filozófiájának mítosza, amelyben a filozófus saját személyével kezkesedik a gondolkodás igazságáról: Itt állók, másképp nem tehetek. Hiszen e kemencegesztusnak az ellentmondásos volta abban érhető tetten, hogy a szóban forgó helyzet szembeszökő módon esetleges. Mi van, ha Descartes azon az éjjelen fagyoskodott volna? Azt sem szabad szem elől tévesztenünk, hogy a kemencéről szóló történet maga nem része a filozófiának. Hogyan akarhatja egy filozófus gondolkodásának időtlenségét bizonyítani, miközben egy egészen személyes és véletlen mozzanatra korlátozza azt? Valójában az történik, hogy a gondolkodás szokásos történeti föltételekhez kötöttségének helyére a személy bensősége lép – azonban kizárólag módszer-tanilag, mégpedig arra szólító fölhívásként, hogy a történetiség és érvényesség dialektikáját megfontoljuk. A fölszínen úgy tűnik, Descartes tagadja a történetiséget. Ha ezt érvényben hagyjuk, akkor a történetiség helyét az esteleges szubjektivitás foglalja el. Másképpen szólva: a szubjektivitás leváltja a történelmet, az esetlegesség megmarad. Ez ismét nem lehet Descartes fölhívása, mivel kétségbevonhatatlan bizonyosságot keres. Ezért a kemencéről szóló történet

⁵⁸ Ehelyütt a filozófiatörténeti korszakolás problémájának bevonása túl messzire vezetne. Legegyen ezért elegendő a következő megjegyzés: a korszakolások (mint pl. középkor, humanizmus, reneszánsz, koraújkor) azon méretnek meg, vajon külsődleges kategóriákat és ismérveket alkalmaznak-e (pl. koraújkor) vagy megkísérelnek-e a korszak fejével gondolkodni, azaz egy-egy korszakot válaszok és kérdések korpuszáként fölfogni. (Ebben az értelemben tartom alkalmas megjelölésnek a humanizmust, jóllehet e fogalmat évszázadokkal később alkották meg, vö. PAUL RICHARD BLUM: *Das Wagnis*, i. m., 85. skk.)

– *a contrario* – mégiscsak ama gondolkozás igazságára utal, amely a történelemben megy végbe.

Egy kortárs példával élve: John R. Searl *Intentionality* című könyvében azt állítja, hogy őt egyáltalán nem érdekli „»eme egész kitüntetett múlt«: az a kizárólagos reményem, hogy megoldom azon nehézségeket, amelyek e tanulmányhoz vezettek [...] saját kutatásaim kíméletlen elvégzésében állott”.⁵⁹ Mivel nem kívánjuk Searl-t rendkívüli önközpontúsággal vádolni, e kitétel csak azt jelentheti: Vizsgáljátok meg kutatásaimat, majd menjetek vissza a történelemhez, s nézzétek meg, vajon hozzájárultam-e valami maradandóval. Tehát – miután megértettük a szerző szándékát – éppenséggel a filozófián kívülre mutató gesztuson ismerhetjük föl ama követelményt, hogy utánajárjunk egy gondolat történetének, s ezen gondolatot újra kontextualizáljuk. Kétségtől ekkor képesek leszünk a gondolkodó tézisét a gondolkodás történetének egy mozzanatként méltányolni – s bírálni.

Ehhez két példa jut eszembe a reneszánszból: Pietro Pomponazzi és Francesco Patrizi. Értekezésük nyitányaként mindketten egy olyan történetet beszélnek el, amely az élet esetleges voltára és a gondolkodás véletlenszerűségére utal. Ugyanakkor egyáltalán nem mellékes körülmény, hogy egyikük a halhatatlanságról, a másik a történelem lényegéről ír. Tárgyuk fontossága arra szólít föl, hogy keretelbeszéléseiket pontosan hallgassuk meg.

Mindkét szerző saját állítása szerint beteg volt. Micsoda véletlen! Pomponazit betegségében fölkeresi egy jó barátja, egy domonkos szerzetesatyja, s arra kéri őt, hogy magyarázza meg, vajon a domonkos Aquinói Tamás nézete összeegyeztethető-e Arisztotelészével. Részletesebben arról van szó, mit gondol Pomponazzi erről „a kinyilatkoztatás és a csodák kizárásával, sokkal inkább megmaradva tisztán a természetes határokon belül”; továbbá, hogy mit tanít valójában Arisztotelész.⁶⁰ Az Arisztotelészt követőnek magával Arisztotelésszel való kifejezett összevetésének önmagában elegendőnek kell lennie ahhoz, hogy az olvasót meggyőzze arról, hogy Pomponazzi lélekértelmezésének – amit manapság fizikalizmusnak mondanánk – megvan a története. A betegágy jelenete azonban arra csábíthatna bennünket, hogy Pomponazzi tanítását túlzott ellenszenvből születő tépelődésként értsük félre. Bizonyosan jogos ama sejtésünk, hogy a betegségre való hivatkozás színpadi fogása arra utal: Pomponazzi itt

⁵⁹ JOHN R. SEARLE: *Intentionality, an Essay in the Philosophy of Mind*, University Press, Cambridge – New York, 1983, ix. Vö. PAUL RICHARD BLUM: The Epistemology of Immortality: Searle, Pomponazzi, and Ficino, *Studia Neoaristotelica* 9 (2012) 85–102.

⁶⁰ Meiner, Hamburg, 1990, 4.

nem *ex cathedra* beszél, akár egy professzor. Jóllehet az értekezés nagyobb része szigorú skolasztikus stílusban van megfogalmazva. Másrészt az előszó azt is megemlíti, hogy a beszélgetés közben sokan – ki tudja, mily okból kifolyólag – voltak jelen. A hagyománnyal való szakítás és egy új gondolati iskola megnyitása? Talán igen. Talán azonban egyúttal arról van szó, amit Polányi emelt ki: a filozófia tárgyilagosságáról abban a fajta racionalitásban, amely betagoódik a történelembe, és az igazolást a jövőtől várja. Miként ismerjük tehát föl egy filozófia történetiségét? Azáltal, hogy figyelemmel vagyunk a filozofálás esetleges körülményeire. Ebben a történeti elhelyezésben nem létezik *Igen* vagy *Nem*, nincsen merő fizikalizmus (amint azt Pomponazzi képviseli), sem pedig a nyilvánkozatásra hivatkozó tiszta dogmatizmus (amint azt Pomponazzi szintén képviselni látszik). Hanem a gondolkodás a saját maga történetében.

Ugyanezt a színrevitelt alkalmazza Patrizi a történelemről szóló dialógusában. Azon fejezetben, ahol Patrizi a humanista kérdést az újplatonizmus örhélyének magasáról szemléli, betegnek tettei magát. Azt mondja látogatóinak, hogy saját lelkének könyvéből olvas. E könyvben minden megtalálható, mivel Isten keze írta. Ez természetesen igencsak fennkölt igény. Patrizi azonban rögtön hozzáteszi, hogy lényegében minden egyes emberi lélek rendelkezik egy ilyen könyvvel, és képes olvasni azt.

„Mivel számtalanul sok olyan ember létezik, akik mindig kívülré néznek és szemüket soha nem fordítják saját bensőjük felé, tudniuk is lehetetlen-ség, hogy bennük ott van ez az isteni, Isten készítette írás.”⁶¹

Evvel megvan annak föltétele, hogy történetüket a platóni hagyomány értelmében vett emlékezőként határozzuk meg. Pontosán azért, mert a történelem valami múltékony és emberileg önkényes valóságnak tűnik, Patrizi újplatonikus ismeretelméletbe gyökereztetni azt. Annak érdekében azonban, hogy ne tűnjék el valamely föltételezésben, a szerző hangsúlyozza, hogy e történet virtuálisan megtalálható minden egyénben, s így nyitott egy olyan értelmezés számára, amelynek a tényleges emberekben kell végbemennie, azokban, akik egyébként csak a külső valóság iránt érdekelődnek. Az „isteni írás” a

⁶¹ FRANCESCO PATRIZI: *Della historia: dieci dialoghi* (in Appresso Andrea Arrivabene, Venetia, 1560), 13, idézi ECKHARD KESSLER: *Theoretiker humanistischer Geschichtsschreibung: Nachdruck exemplarischer Texte aus dem 16. Jahrhundert*, Fink, München, 1971. (Eredeti oldalszámokkal.) *A fordító megjegyzése*: Köszönöm Blum professzornak az olasz nyelvű idézet, valamint egész tanulmánya fordításában nyújtott készséges segítségét.

történelem lényege. Csak azok számára – Patrizi látogatóinak számára – tűnik őrültségnek evvel foglalkozni, akik a történelmet és az igazságot két különböző dolognak tartják.

(Bakos Gergely OSB fordítása)

Gondolatok Agostino Gemelli akciófogalmáról *Franciskanizmus* című műve alapján¹

HEGEDŰS ANNA

Abstract

In the first part of my study, I examine Agostino Gemelli's idea of *action* put into practice in his leadership of the Catholic University of Milan (1921-1959). Secondly, I explore the meaning of *action* in *Il Francescanesimo*, a monumental apologia written by Gemelli. In his opinion, the royal reign of Christ can be realized if we act in a supernatural way in the middle of the real world. That is a great opportunity for lay people: no matter what they do (manual or scientific work) as long as the essence of their action is love. All action derived from love unifies, since all the opposites disappear in Jesus Christ. Saint Francis turned *interior action* into *social action*. The reception of God through interior action materializes into exterior actions of giving back to the Lord. Gemelli underlines also the militant aspect of Franciscan action, its characteristic of freedom (beyond the limits of faith) and its multiplicity within unity.

Keywords: *Agostino Gemelli, action, Franciscanism, Franciscan history, Franciscan spirituality*

Kulcsszavak: *Agostino Gemelli, akció, franciskanizmus, ferences történelem, ferences lelkeség*

HEGEDŰS ANNA tanár, a budapesti Szent László Gimnáziumban tanít olasz nyelvet, irodalmat és kultúrát 1998 óta, valamint etikát olasz nyelven 2014-től; annaritahegedus@gmail.com

¹ A tanulmányt teljes terjedelmében lásd: HEGEDŰS ANNA: *Agostino Gemelli akciófogalma a Franciskanizmus című műve alapján*, záródolgozat, Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola, Budapest, 2015. Témavezető: DR. VÁRNAI JAKAB.

Agostino Gemellit² – aki az olasz köztudatban ma is él elsősorban Padre Pio elleni hadjáratának,³ a liberális sajtó görbetükrének, illetve az általa alapított Gemelli Klinikának köszönhetően – a *Franciskanizmus* című nagy kulturális apológiájából ismertem meg. Gemelli már a bevezetőben leszögezi, hogy ez a kötet „nem a bölcselek számára írt, fogalmakkal dobálózó könyv [...], nem is jámbor lelkeknek készült ájtatossági könyv”, amivel azonnal felkelti az átlagolvasó érdeklődését.

Miközben Gemelli „nagy vonalakban rajzolja meg a ferences lelkület fejlődését, örök és általános korszerűségét”,⁴ valóságos hősköteményt ír. A ferencesek mindig tette kész, bátor serege elevenedik meg könyvének lapjain, és vonul fel szemünk előtt a századokon át. Ezerarcú sereg ez, amelynek minden katonája színes, rendkívüli egyéniség, telve léttel, hogy életet fakasszon maga körül. Ha tanulmányozni kezdjük Gemelli életét, rájövünk, hogy annak regényessége számára is méltó helyet biztosítana az általa megrajzolt hősök arcképcsarnokában, illetve hogy miközben példaképeiről ír, valójában önéletrajzot is ír.⁵ A közös bennük: sokoldalúak és egy jobb, igazságosabb világért tevékenykednek fáradhatatlanul.

Cesare Vaiani ferences teológus hívja fel figyelmünket az *akció* (*azione*) fogalmának központi szerepére Gemelli könyvében.⁶ Ez a kulcsszó tett másod-

² Edoardo Agostino Gemelli (Milano, 1878–1959) szabadkőműves családból származott, fiatal korában szocialista volt és egyházellenes. Orvosi diplomát szerzett a Pavai Egyetemen, diplomamunkáját a Nobel-díjas Camillo Golgihoz írta. 1903-ban lépett a ferences rendbe, 1908-ban pappá szentelték. Legfőbb műve a milánói Szent Szív Katolikus Egyetem alapítása (1921), melynek közel 38 éven át volt a rektora, valamint a római Gemelli Klinika alapítása, amelyet halála után két évvel nyitottak meg. 1937-ben XI. Piusz pápa megbízásából megalapította Rómában a Pápai Tudományos Akadémiát. Tudományos munkásságát főként a kísérleti és alkalmazott pszichológia területén fejtette ki, de számos filozófiai és teológiai tárgyú tanulmányt is írt. Vö. GIUSEPPE BUFFON: Introduzione, in Agostino Gemelli: *Il Francescanesimo*, Porziuncola, Assisi, 2000, VII-XXXIV. A fasizmus alatti közéleti szereplése miatt felfüggesztették rektori állásából, de az Igazoló Bizottság rövidesen visszavonta a felfüggesztést. Vö. ANNA FOA: Gemelli e l'antisemitismo, in Maria Bocci (ed.): *Storia dell'Università Cattolica del Sacro Cuore*, Milano, 2009, 212–220.

³ Vö. GIORGIO COSMACINI: *Gemelli, Il Machiavelli di Dio*, Rizzoli, Milano, 1985, 189–190.

⁴ AGOSTINO GEMELLI: *Franciskanizmus*, Ferences Közlöny Szerkesztősége, Budapest, 1933, 7.

⁵ MARIA BOCCI: Francescanesimo e medievalismo: padre Agostino Gemelli, in TOMMASO CALIÒ – ROBERTO RUSCONI (ed.): *San Francesco d'Italia*, Roma, 2011, 218.: „önkéntelenül írt önéletrajznak” nevezi Gemelli könyvét.

⁶ CESARE VAIANI: *La via di Francesco*, Edizioni Biblioteca Francescana, Milano, 1993, 103. Az *azione* szó összesen 172-szer fordul elő a könyvben. Takács Ince fordításában: *tevékenység* 94,

szor is kíváncsivá a műre. Vajon mit ért pontosan *tevékenység* alatt az, aki maga is ennyire tevékeny? Mitől és mennyire ferences ez a *tevékenység*? Hogyan alakul a különböző korokban, mit őriz meg a rendalapító eredeti szándékaiból? Mit tanulhatunk belőle mi, a XX. és XXI. század fordulóján élő és tevékenykedő európai keresztények, mit örökölt, és mit adhat belőle tovább az egyház?

Hogy Gemelli akciófogalmát jobban megértsük, érdemes rápillantanunk fő művére, a Milánói Katolikus Egyetemre, mivel ebben az intézményben kézzelfogható módon jelenik meg a cselekvésről szóló tanítása.

I. HIT ÉS TUDOMÁNY SZINTÉZISE

A FERENCES SZEGÉNYSÉG ÉS SZABADSÁG SZELLEMÉBEN

Közel fél évszázaddal az egyesült Olaszország létrejötte után, amikor Gemelli atyában megfogalmazódik egy katolikus egyetem alapításának nagyszabású terve, az olasz kultúrát áthatja az ateizmus. A keresztény értékek elsorvasztása hosszú folyamat, szálai a felvilágosodás (az azt beteljesítő francia forradalom és a napóleoni háborúk) eszméihez nyúlnak vissza, lehetetlenné teszik a katolikus hitet és nevelést, és behálózzák az egész társadalmat.⁷

Miután Gemelli túljutott a szocializmus, a pozitívizmus és a modernizmus tévhitein és tévtanain, és sikeresen szintézisbe hozta papságát tudományos tevékenységével, felismerte, hogy intézményes szinten is újra kell teremteni hit és tudomány harmonikus egységét, Jézus szívében újra megtalálva az emberiség központját, éltető erejét és célját. Csak így nevelhető fel egy új katolikus szellemi elit, amely alkalmas lehet Olaszország irányítására.⁸

A pozitívizmus hatására hit és tudományok végképp eltávolodtak egymástól, mintha nem egyazon univerzum alkotóelemei lettek volna. A tudományok

cselekvés 21, *cselekedet* 12, *működés* 12, *tevékenykedés* 5, *cselekvésmód* 4, nem szerepel 4, *tevélegesség* 3, *sursumactio* 3, *tevékeny* 2, *cselekvőképesség* 2, *Actio* 2, *Akció* 1, *cselekmény* 1, *működő* 1, *felfeléhatás* 1, *munka* 1, *ténykedés* 1, *cselekvő* 1, *munkásság* 1 alkalommal. Ezért elemzéseim alapjául az eredeti szöveget vettem: AGOSTINO GEMELLI: *Il Francescanesimo*, Società Editrice 'Vita e Pensiero', Milano, 1945.

⁷ Lásd ALDO AGAZZI: *La libertà della scuola: luci ed ombre in Agostino Gemelli*, Pubblicazioni dell'Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano, 1979, 98–102.

⁸ Vö. *Bollettino degli amici dell'Università Cattolica del Sacro Cuore*, 1 (1922), 10. Idézi: MARISA TIRABOSCHI: „L'Università nostra è un'idea: il mondo deve tornare a Dio, che lo ha salvato. L'università cattolica è stata concepita al sogno audace di far conoscere, amare, seguire il cattolicesimo in Italia.” (*Agostino Gemelli*, Libreria Editrice Vaticana, 2007, 137.)

magukra maradtak, részlegessé, öncélúvá váltak, bálvánnyá, mindenhatóvá. Hogy eredeti méltóságukba visszahelyezze őket az általa alapítandó egyetemen, Gemelli a középkor egységesítő szemléletét hívta segítségül: a skolasztikát, a rend és értelem filozófiáját, amely valóban katolikus módon képes integrálni az értékeket.⁹ Ennek szellemében a tudományok együttműködnek egymással egy nagyobb cél érdekében. Forrásuk és céljuk az egy isteni Igazság, minden más ennek van alárendelve.¹⁰ A tudományok, miután felismerték saját korlátaikat, nem tehetnek mást, mint hogy alázatosan együttműködnek a kegyelemmel.

Gemelli elképzelése a tudósról és a tudományról ferences lelkiségének ismeretében érthető meg jobban, melynek alapja a *szegénység*. Az *enyém* tagadása elvezet a saját alsóbbrendűség gyakorlati elismeréséhez, az én tagadásához,¹¹ a tökéletes alázathoz. Ahogy a ferences semmit sem akar birtokolni, a tudomány művelése sem születhet birtokvágyból: *önkiüresítés-befogadás-továbbadás* folyamatként képzelhető el.¹² Nem maradhat öncél, csak azért lehet létjogosultsága, hogy *szolgáljon*.¹³ Minden elméletnek gyakorlattá, tetté, konkrétummá kell válnia. Ahogyan Szent Bonaventura tanácsolja: „Tanuljatok, de azért, hogy szentül éljete. Változtassátok át a tudományt erénnyé, és a tudomány és a hit között lévő különbség eltűnik, mert ez a különbség a büszkeség felhőiből tevődik össze, s a tevékenység szilárd talaján elvész.”¹⁴

Hogy működött mindez a Gemelli által megálmodott Katolikus Egyetem színtjén?

⁹ Vö. MARIA BOCCI: Francescanesimo e medievalismo: padre Agostino Gemelli, in Tommaso Caliò – Roberto Rusconi (ed.): *San Francesco d'Italia*, i. m., 207–255. Vö. AGOSTINO GEMELLI: Il medioevalismo, *Vita e Pensiero* 1 (1914) 1–24. Idézi: MARISA TIRABOSCHI: *Agostino Gemelli*, i. m., 128–131.

¹⁰ EZIO FRANCESCHINI: Padre Agostino Gemelli, francescano, nel centenario della nascita, in *Agostino Gemelli*, i. m., 18.

¹¹ Vö. AGOSTINO GEMELLI: *Franciskanizmus*, i. m., 417.

¹² Vö. CESARE VAIANI: *Assisi Szent Ferenc útja*, L'Harmattan – Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola, Budapest, 2013, 51–52.

¹³ Vö. AGOSTINO GEMELLI: *Franciskanizmus*, i. m., 433.: „A tudós ferences elszakad a műveltség tetszergésétől és kiváltságaitól, amint a gazdag ferences a pénztől. Eszményi módon kiüresíti magát értelmi örökségéből, odaajándékozta magát mindenkinek, odaadja a könyveket, az eszméket, a munkát, mivel a tudás is, mint a pénz, a legfőbb Adakozónak nagyvelkűségével jó forgalomba.” Vö. SZENT FERENC: Int VII: „És viszont azokat élteti a Szentírás szelleme, akik egész tudományukat, melyet szereztek és még szerezni kívánnak, nem a testnek tulajdonítják, hanem szóval és példaadással a fölséges Úristennek adják vissza, akitől minden jó ered.”

¹⁴ Uo. 431.

Az *igazi egyetemen*¹⁵ komoly tudományos, kutatói munka folyik, melynek során a tanárokkal együttműködve a katolikus életszemléletet, az emberré válást is tanulják a hallgatók. Világi hallgatók képzéséről lévén szó, hangsúlyos, hogy a munka során és nem ettől megkülönböztetve kell megvalósítani a hitre nevelést.¹⁶ (Szent Ferenctől ellesve az imádsággá vált ember titkát.) Nem a válás gyakorlása, a külsőséges buzgalom¹⁷ áll Gemelli figyelmének központjában, hanem a hallgatók belső útja, épülése, mely az isteni forrásból táplálkozva az isteni üdvösségterv megvalósítását szolgálja. Kinek-kinek a maga egyéniségének megőrzése és kibontakoztatása révén, tehetsége és személyre szabott feladata szerint kell szolgálnia (pl. nem kell mindenki az azt a hamis illúziót kelteni, hogy tudóspalánta, hanem a társadalommal folyamatosan kommunikálva, és a társadalmi igényeket felmérve, eleve mindenkit a hozzá legjobban illő pályára kell orientálni).¹⁸ Az egyéniség ilyen nagyfokú megbecsülése szintén a ferences lelkiség egyik sajátossága.¹⁹ Mind egyéni, kutatói, mind intézményes szinten Gemelli csak a legteljesebb *szabadságban* tudta elképzelni az egyetem működését. Ám ezt a szabadságot a hit adta kereteken belül kell értelmezni. Ahogy *Franciskanizmus* című könyvében rámutat: „a kereszténységtől sugalmazott szabadság szigorú, az igazságból születik, a kötelességben növekedik, a tökéletességben él”.²⁰

Ezért aki sikert és könnyű pénzkereseti lehetőséget remél a tanulmányaitól, annak számára nincs hely Gemelli egyetemén, ellentétben azzal, aki kötelessé-

¹⁵ Lásd GIUSEPPE LAZZATI: L'idea di università, in *Agostino Gemelli*, 1. m., 40.

¹⁶ *La preghiera nell'azione da Il Padre ha detto...*, Idézi: MARISA TIRABOSCHI: *Agostino Gemelli*, i. m., 148.

¹⁷ Vö. AGOSTINO GEMELLI: Perché i cattolici italiani aspirano ad avere una facoltà di medicina, *Vita e Pensiero* 44 (1958) 7–12. Idézi: MARISA TIRABOSCHI: *Agostino Gemelli*, i. m., 142. Vö. AGOSTINO GEMELLI: *Franciskanizmus*, i. m., 440.: „A jámborságtól átítatott és a szenvedéstől átátitott keresztény tevékenység bensőleg annyira vallási jellegű, hogy Istennel való egyesülésének megvalósítására nincs szüksége arra, hogy önmagát külsőleges imával is díszítse; imádság az a szándék, a figyelem, az erőfeszítés, az áldozat révén, amelyek éltetik.”

¹⁸ Vö. GIANCARLO MAZZOCCHI: Università e società, in *Agostino Gemelli*, i. m., 87–89.: *Le proposte operative di Gemelli per una onesta funzionalità degli atenei*.

¹⁹ Vö. AGOSTINO GEMELLI: La Verna come l'ho vista io, idézi: MARIA BOCCI: *Francescanesimo e medievalismo: padre Agostino Gemelli*, i. m., 224.

²⁰ Lásd AGOSTINO GEMELLI: *Franciskanizmus*, i. m., 401., vö. uo., 404–405.: Szent Ferenc regulája „szabad emberek számára készült regula volt”, amely „meghagyta őket szabadnak az imában, a munkában, az apostolkodásban és az önmegtartásban”.

get, missziót, áldozatot vállal egy ideál szolgálatában.²¹ A Katolikus Egyetemen harcos, bátor, a világ problémáinak megoldására megfelelően felkészült (nem pedig azok között elvesző),²² gondolkodni tudó,²³ tetterre kész fiatalokat képeznek. Ez pedig a tanárokon múlik, akikkel szemben Gemelli nagyon határozott elvárásokkal lép fel: kötelességük, hogy ne csak oktassák, hanem neveljék is a hallgatókat, alakítsák, inspirálják őket. Egyetlen tanár számára sem szolgálhat ürügyként tudományos tevékenysége arra, hogy kivonja magát az élet feladata alól, megfedkezzen az őt körülvevő világról, ahová a küldetése szól.²⁴

Ha végigtekintünk Gemelli atya életművén, láthatjuk, hogy kiemelt szerepet szánt a világiaknak Isten Országa megvalósításában, ezzel évtizedekkel megelőzte a II. Vatikáni Zsinatot, amely előszeretettel alkalmazta az egyházra az *Isten népe* bibliai képét. Gondolhatunk többek között az *Istennek szentelt világiak* intézményének a legapróbb részletekre kiterjedő tervezetére 1939-ből,²⁵ amelynek a megvalósítását XII. Piusz pápa csak 1947-ben tűzte napirendre (feltehetően a háborús sokk és a megváltozott történelmi körülmények hatására). A világiak küldetése szempontjából legjelentősebb alkotásának mégis a Katolikus Egyetemet tarthatjuk, amelynek harmincnyelc éven át volt a rektora, és ahol egész generációk képzését kísérte személyesen is figyelemmel.

²¹ Vö. GIUSEPPE LAZZATI: L'idea di università, in *Agostino Gemelli*, i. m., 45. Vö. AGOSTINO GEMELLI: *Franciskanizmus*, i. m., 415.

²² Vö. AGOSTINO GEMELLI: *Franciskanizmus*, i. m., 409.: „A világhoz való alkalmazkodás hamisakká és gyávákká tesz bennünket, a Jézus Krisztushoz való alkalmazkodás pedig szabadokká és erősekké avat.” Uo. 446.: „a ferences lelkület nem veti alá magát annak a légkörnek, amelyben él; hanem addig imádkozik, működik, szenved és harcol, amíg azt nem módosítja, és meg nem újítja, amíg Krisztus jelvényét rá nem nyomja a házakra és a szívekre.”

²³ A kritikai gondolkodás képességének kialakítása fontosabb célkitűzése az Egyetemnek, mint az ismeretek átadása. Lásd GIUSEPPE LAZZATI: L'idea di università, in *Agostino Gemelli*, i. m., 40., 44.

²⁴ Vö. AGOSTINO GEMELLI: *Franciskanizmus*, i. m., 438–439. Vö. Discorso letto da padre Agostino Gemelli per la festa dell'università cattolica il giorno 8 dicembre 1931. Idézi: GIANCARLO MAZZOCCHI: Università e società, in *Agostino Gemelli*, i. m., 1979, 74.

²⁵ Lásd MARISA TIRABOSCHI: *Agostino Gemelli*, i. m., 144–170, vö. uo. 39–40.

2. GEMELLI ÉS XI. PIUSZ

Egyet kell értenünk Andrea Riccardi történésszel abban, hogy XI. Piusz volt Gemelli pápája.²⁶ Ezért ha teljesebb képet akarunk kapni az életművéről vagy annak egyes fejezeteiről: például a Milánói Katolikus Egyetem működéséről vagy a *Franciskanizmus* című könyvében foglaltakról, akkor nem tekinthetünk el XI. Piusz életművétől. A ferences rektor és az egyházfő együttműködésének alapja: hasonló felfogásuk munkáról, tudományról, misszióról, a szabadkőművesség métegyéről, egyház és állam liberális szellemű szétválasztásának káros hatásairól, a világi katolikusok szerepéről a társadalom keresztény restaurációjában.

A tudományos haladást pártoló Achille Ratti 1921-ben még bíborosként meglátja és üdvözli a Katolikus Egyetemen a világháború által megtépázott társadalom helyreállításának lehetőségét.²⁷ Ratti és Gemelli egyformán fontosnak tartják, hogy a világi katolikus fiatalokat kimentsék a világi és egyházellenes intézmények karmaiból. Alternatívaként azt kínálják fel nekik, hogy egyszerre gyarapodhassanak hitben és tudásban. Viszonzásképpen ők keltik majd új életre a társadalmat.²⁸ XI. Piusz Krisztus Királyságának a restaurációját tűzte ki pápasága céljául.²⁹ Programja megvalósításában mindvégig fő bázisaként támaszkodhatott a Katolikus Egyetem „kulturális erődítményére”,³⁰ fő szövetségeseként pedig Agostino Gemellire. A Katolikus Egyetem *Vita e pensiero* című lapja az alábbi szavakkal üdvözli XI. Piusz pápává választását: „a kultúra emeltetett most Péter trónjára. Pápai palástot öltött a tudomány. Hit

²⁶ Lásd ANDREA RICCARDI: Gemelli e la Chiesa di Pio XII, in *Storia dell'Università Cattolica del Sacro Cuore*, Milano, 2009, 159.

²⁷ GIANPAOLO ROMANATO: Gemelli e Pio XI, Due progetti coincidenti, in *Storia dell'Università Cattolica del Sacro Cuore*, i. m., 116.

²⁸ Vö. uo. 116.

²⁹ A pápa célkitűzésével összhangban Gemelli alapítója volt a Krisztus Királyságának Missziós Nővérei (1919), Krisztus Királyságának Missziós Testvérei (1928) és Krisztus Királyságának Missziós Papjai (1953) társaságoknak. Alapításaival is elősegítette a világi intézmények elfogadását és elterjedését.

³⁰ ANDREA RICCARDI: i. m., 170–171., vö. GIANPAOLO ROMANATO: i. m., 119. Több fronton vívott *szent háborúja* (I. *Ubi Arcano Dei*, 1922) másik fontos világi bázisának az *Azione Cattolica* szervezetét tekintette. Gemelli a *Franciskanizmus*ban emlékeztet rá, hogy az *Azione Cattolica* Szent Ferencről eredeztethető. Lásd AGOSTINO GEMELLI: *Franciskanizmus*, i. m., 360. Ennek legfontosabb egyházi elismerése XV. Benedek pápától származik, aki 1915-ben Szent Ferenc védnöksége alá helyezte a szervezetet.

és tudás ezennel ünnepélyesen frigyre lépett”.³¹ Gemelli egész életében hű maradt Rómához, és ugyanezt a hűséget várja el az általa alapított intézményben dolgozóktól, tanulóktól, minden katolikustól.³² Éppen ez a hűség az, amelyet XI. Piusz oly nagyra értékelt Szent Ferencben akkor, amikor modernizmus, laicizmus és fasizmus képviselői torzították el kényük-kedvük szerint az alakját.³³ Ahogyan XI. Piusz a Szent Ferenc halálának hétszázadik évfordulójára rendezett ünnepségsorozattal és az alkalomra írt enciklikájával, úgy Gemelli is restaurálni kívánja a szent sokszorosan és önkényesen átfestett képét 1932-ben megjelent *Franciskanizmusával*.

3. A FRANCISKANIZMUS AKCIÓTÖRTÉNETE

Az alábbiakban arról nyújtok rövid áttekintést a *Franciskanizmus* alapján, hogy melyik korban mit jelent, és hogyan alakul a századok során a ferences tevékenység Agostino Gemelli felfogásában. Gemelli szerint a *ferences akció* a kezdetekkor volt a legélénkebb, ezért a kezdetekhez kell visszanyúlni, a megfelelő irányba terelve a mozgalmas, aktív XX. század tevékenységét. Szent Ferenc akcióterve azért eredeti, mert a *belső akciót (azione interiore)* alakítja át *társadalmi akcióvá (azione sociale)*.³⁴ A századok során mindig az éppen aktuális problémák határozzák meg a *ferences akció* jellegét, leszűkítve a Szent Ferenc által eredetileg elképzelt *társadalmi akció* lehetőségeit.

3.1 Szent Ferenc és kora

Itáliában a mozdulatlanságba dermedt feudális középkort felváltja a mozgalmas, tevékeny városi élet. Szükségessé válik a világi tevékenység megszentelése, amelyre az imádkozó és dolgozó, ám a világtól elzárt bencés apátságok nem alkalmasak. Annál inkább alkalmas lesz rá Szent Ferenc, aki világi életéből

³¹ FRANCESCO MARGIOTTA BROGLIO: Pio XI, in *Enciclopedia dei Papi*, Treccani, 2000, vö. *Vita e pensiero* 6 (1922) 66.

³² Vö. ANDREA RICCARDI: i. m., 160., GIANPAOLO ROMANATO: i. m., 113.

³³ Vö. FRANCESCO TORCHIANI: *4 ottobre 1926*. San Francesco, il regime e il centenario, in Tommaso Caliò – Roberto Rusconi (ed.): *San Francesco d'Italia*, i. m., 81. Az idézett enciklika: PIO XI: *Rite expiatis. De S. Francisco Assisiensi septingentesimo ab eius abitu exeunte anno*, in *Enchiridion delle Encicliche*, 5, *Pio XI 1922–1939*, Bologna, 1999, 230–273.

³⁴ AGOSTINO GEMELLI: *Franciskanizmus*, i. m., 101, 438.

emelkedett fel Istenhez, de ellenállva a szemlélődésnél való leragadás kísértésének, visszatért a világba,³⁵ hogy elvigye oda Isten Országának örömhírét, koldusszegényen, alázatosan szolgálva, tetteivel és szavával vezesse el az embereket Krisztus Királyságának gazdagságára. Szent Ferenc az Isten és az emberek iránti szeretetében csodálatosan egyesíti az eget és a földet, a befelé és a kifelé cselekvés képességét. Ennek titka, hogy amikor imádkozik, nem egyszerűen imádkozik, hanem „imádsággá válik”,³⁶ „akarátát Isten akaratához szegezi”.³⁷ Ugyanannak az Isten művévé vált embernek a képe rajzolódik itt ki előttünk, akit Leclerc: *Egy szegény ember bölcsessége* c. könyvéből is megismerhetünk.³⁸ Az Isten művévé, imádsággá vált, Isten akaratához szegezett akaratú ember bármit cselekedhet:³⁹ mindegy, hogy napszámosként dolgozik-e az övéi között, vagy misszionáriusként távol a hazájától, hogy leprásokat ápol, vagy rendet alapít, mindenképpen Isten Országát építi, kovászként van jelen a világban. Ilyennek ábrázolja Gemelli Szent Ferencet és követőit a *Franciskánizmusban*.

3.2 A ferences történelem évszázadai

3.2.1 A XIII. század⁴⁰

A Duecentóban látja Gemelli a ferencesek aranykorát. Ez egyrészt annak köszönhető, hogy a spirituális irányzat képviselőivel szemben (akik a tudomány világát ördöginek tartották) Szent Bonaventura „vallásos cselekedetté tette a tudományt a szó legkatolikusabb értelmében”.⁴¹ Bonaventúrán kívül pedig olyan nagy gondolkodók, tudósok működtek még ebben a korban, mint Duns Scotus vagy Roger Bacon. Az utóbbi, akit mechanikai, földrajzi és csillagászati felfedezései miatt Leonardo, Kolombusz és Galilei előfutárának tart Gemelli, „fellázad az elméletgyártó tudálékosság ellen, és az igazi tudományt, amely lenni akar és nem látszani, cselekedni és nem beszélni, Isten dicsőségére és a

³⁵ Vö. AGOSTINO GEMELLI: *Il Francescanesimo*, i. m., 43.: „scende nelle città”.

³⁶ Vö. uo. 17.: „uomo fatto preghiera”.

³⁷ Vö. uo. 483.

³⁸ Leclerc főhőse így beszél: „De Isten nem valamit vár az embertől, hanem őt magát akarja. Az ember nem üdvözülni cselekedetei által, bármilyen jók is legyenek azok. Saját magának kell Isten művévé válnia.” L. ELOI LECLERC: *Egy szegény ember bölcsessége*, Agapé, Novi Sad, 1992, 113.

³⁹ Vö. Szent Ágoston: „Szeress, és tégy, amit akarsz!”

⁴⁰ Vö. AGOSTINO GEMELLI: *Il Francescanesimo*, i. m., 47–97.

⁴¹ Uo. 451.

felebarát javára hajlítja.”⁴² Gemelli a tudomány létjogosultságát Bonaventura szemével a tudományt átfogó (megelőző, kísérő, azzal azonossá váló, követő) szeretetben látja, illetve a tudományt átfogó (megelőző, kísérő, azzal azonossá váló, követő) cselekvésben, amelyben Bonaventura hatása (a tudás ima) kiegészül Baconéval (a tudás cselekedet), a kortársak közül pedig Blondelével, aki szerint: „miután cselekedtünk, mások vagyunk, másképp ismerünk és másképp akarunk, mint annak előtte, vagyis a cselekvésben valósul meg (vagy bukik meg) tudás, akarat és létezés szintézise”.⁴³

A tudományos cselekvés kibontakozásán kívül a század másik nagy témája, ami Gemellit foglalkoztatja, a harmadik rend társadalmi tevékenységének megszilárdulása.⁴⁴ A terciáriusok Szent Ferencnek különböző társadalmi rétegekből kikerülő, különböző életállapotú követői (pl. Árpád-házi Szent Erzsébet, Toscanai Jób, Fésüs Péter), akik az evangéliumi életre kötelezik magukat akkor is, ha a világban élnek és tevékenykednek. Gemelli emlékeztet rá, hogy Szent Ferenc a harmadik rendet a *bűnbánat katonaságának* hívta. Ez a katonaság önmaga ellen harcol önmegtagadással és vezekléssel.⁴⁵ Miközben ezt a harcot megvívja, külső harcaiban is igen eredményesen tud fellépni pl. a ghibellinek ellen vagy – a testületeken keresztül – a gazdasági élet etikus működéséért.

3.2.2 A XIV. és a XV. század

Ennek a két évszázadnak a kapcsán Gemelli alig ír *akcióról*. A XIV. században valószínűleg leginkább a Renden belüli megosztottság, a szegénység miatti viták emésztik fel a ferences tevékenység kezdeti lendületét, amelyre még a pápák hosszú távolléte is demoralizálóan hathat, míg a XV. században a humanizmus és a törökök árnyéka vetül Assisi napjára.

A kor művészetének⁴⁶ jelentőségét hangsúlyozza Gemelli, kiemelve annak ferences vonatkozásait. Giotto „képregénye” közel hozza az emberekhez Szent Ferenc alakját, mindenki számára elérhetővé téve a szentséget. Dante életműve különösen érdekli Gemellit, mert abban egymással karöltve jelenik meg tomizmus és franciskanizmus – az *Isteni színjáték* minden ellentétet kibékítő nagy rendje és a bonaventurái lélek útja Istenhez, az aszkézis, amely nem mond el-

⁴² Vö. AGOSTINO GEMELLI: *Franciskanizmus*, i. m., 68–70.

⁴³ MAURICE BLONDEL: *L'action*, k. n., Québec, 2010 (1. kiadás: 1893), 564–565.

⁴⁴ Vö. AGOSTINO GEMELLI: *Franciskanizmus*, i. m., 84–88.

⁴⁵ Uo. 86. (olaszul: *milizia della penitenza* vö. *triplice milizia degli eletti*: 1 Cel 37), vö. uo. 67.

⁴⁶ Uo. 116–118.

lent a tevékenységben és a küzdelemben való megmaradásnak⁴⁷ – amelyeknek az integrációja Gemelli életének és apostoli működésének is a célja.⁴⁸

A humanizmus pogányság eszményének ellenpólusaiaként „a tevékenység és esztétika új felfogásával”, az elharapódzó individualizmussal⁴⁹ szemben a bűnbánathirdető prédikátorok élesztgetik az emberekben Krisztus szellemét. „A XV. században a ferences gondolat a leggazdagabb és legtevékenyebb módon az ékesszólásban nyilvánul meg”, amelynek legjelesebb képviselője Sienai Szent Bernardin. Számára a „megismerés szeretet [...], a kötelesség szeretet [...], a boldogság szeretet...”⁵⁰ Ebben van a ferences tanítás lényege. Gemelli egyenlőségjelet tesz a ferences cselekvés vonatkozásában előforduló és az abban megnyilvánuló valamennyi fogalom (szavak, szükségesség, tudomány, akarat, harc, munka) és a szeretet közé. Az olyan prédikátorok tevékenysége, mint Sienai Szent Bernardin, aki életével hitelesíti szavait, felébreszti az emberekben a jócselekedetekre való hajlandóságot.

A Quattrocento fontos alakja Gemelli számára a ferences obszervancia másik nagy képviselője, Kapisztrán Szent János, akinek így ír a tevékenységéről: „prédikál, lelkesít, imádkozik, terciáriusokat toboroz, önmagát kiteszi a halálnak. [...] Jézus Szent nevével katonásan fegyelmezi a sereget. Ragyogó kezdőbetűt címerekre, zászlókra, papi öltönyökre festeti, s a nagy Király jelvényében felébreszti a hitet”.⁵¹ Mintha csak az I. világháborúban hőiesen küzdő Gemelli századost látnánk, aki saját maga vezette repülőgépén érkezik a frontra, hogy prédikációival lelkesítse a katonákat,⁵² pilótákat vizsgál és válogat, Jézus Szent nevével katonásan fegyelmezi a sereget. Elnöke a bizottságnak, amely Jézus Szent Szívének szenteli az olasz katonákat, hogy „elhozzák a győzelmet, a békét, a keresztény újjászületést.”⁵³

⁴⁷ Vö. uo. 116–117.

⁴⁸ Vö. MARIA BOCCI: Francescanesimo e medievalismo: padre Agostino Gemelli c. tanulmánya, in TOMMASO CALIÒ – ROBERTO RUSCONI (ed.): *San Francesco d'Italia*, i. m., 239.

⁴⁹ AGOSTINO GEMELLI: *Franciskanizmus*, i. m., 123., 138.

⁵⁰ Uo. 124.

⁵¹ Uo. 125.

⁵² MARCELLINO E. RIPAMONTI: Padre Agostino Gemelli e l'apostolato Francescano, in *Frate Agostino Gemelli 1959–89*, Biblioteca Francescana, Milano, 1989, 71.; *L'Apostolato Francescano*, ottobre 1915, 249.

⁵³ Uo. 75. Idézett mű: *L'Apostolato Francescano*, giugno 1916, 233–234. A Gemelli korában gyakorta szakralizált háború mai szemmel problematikus. Vö. GIORGIO COSMACINI: *Gemelli, Il Machiavelli di Dio*, Rizzoli, Milano, 1985, 153–156.

3.2.3 A XVI. század

A század két nagy eseménye – a protestantizmus megjelenése és Amerika felfedezése – szükségessé teszi egyrészt a hitvédelmet, másrészt a hitterjesztést,⁵⁴ aminek a következtében a ferences akció újra megélénkül.

A szegénység különböző értelmezései folytán kialakult, renden belüli megosztottságot félretéve, a ferencesek „egységfrontot”, „jókorá hadsereget”⁵⁵ alkotnak a „hit ellenségével” szemben. Ezekben a szövegrészekben is megfigyelhetjük a Gemelli által kedvelt harci terminológia túlsúlyát. Azonban a ferencesek mindig békés eszközökkel vívják harcukat. Programadójuk a híres aszkéta prédikátor, Alcantarai Szent Péter, aki megállapította: „A baj az, hogy mindenki a mások reformálásáról beszél, arra pedig, hogy saját magát reformálja, senki nem gondol.”⁵⁶ Ebben a szellemben küzdenek a ferencesek a protestánsok ellen: „saját maguk számára írják elő a javulást és a bűnbánatot, másoknak pedig példával, szeretettel, szóval prédikálnak. Legfőképpen szeretettel.”⁵⁷ A szigorúság és a bűnbánat következménye nem a passzivitás, ahogy gondolhatnánk, hanem a lázas tevékenység, amelyben élen járnak az obszervánsok ágából alakult kapucinusok.

Amerika felfedezése soha nem látott távlatokat nyitott a missziós tevékenység számára.⁵⁸ A ferencesek békét, épülést, tudást és munkát visznek oda, ahol a konkvisztádorok pusztítanak és fosztogatnak.

Amíg a ferencesek egy része a missziókban cselekszik, másik részük a cselekvésről filozofál:

„...míg tehát a gondolkodásban és a tevékenységben nyilvánvaló akaratlanságot hirdetnek, addig a belső életben, különösen a szemlélődésben, az Istenre való ráhagyatkozást, Isten működését tartják fontosabbnak.”⁵⁹

„...inkább szólnak az isteni, mint az emberi cselekvésről, és az akarattól nem annyira erőt várnak, ami a szigorú elmélkedés logikus következménye, mint inkább a szeretet örömmel és bizalommal teli lendületét.”⁶⁰

⁵⁴ Vö. AGOSTINO GEMELLI: *Il Francescanesimo*, i. m., 156.

⁵⁵ Uo. 148.: *fronte unico, esercito considerevole, il nemico della Fede*.

⁵⁶ Uo. 146. (A magyar kiadásban nem szerepel ez a mondat.)

⁵⁷ Uo. 146.

⁵⁸ Uo. 156–160.

⁵⁹ Uo. 167.

⁶⁰ Uo. 168.

A század ferences teológiájáról szóló gondolatmenetéből is látszik Gemelli Duns Scotus-t idéző felfogása: „az akarat szeretet”, amelyet saját, aszketikát és misztikát integráló cselekvésében is érvényre juttat.⁶¹

3.2.4 A XVII. század⁶²

A ferencesek újra virágkorukat élik ebben az évszázadban. Megnő a harmadik rendből eredő kongregációk száma és aktivitása. Hatékonyan lépnek fel a vallási villongások lecsendesítése érdekében, a protestáns és a janzenista propaganda ellen.⁶³ Manzoni *Jegyesek* c. regényéből kaphatunk képet a korról és a ferenceseknek a kiszolgáltattakat felkaroló, pestiseseket ápoló, gyűlöletet lecsillapító tevékenységéről. „Ha hihetünk Manzoni művészetének, akkor a ferences szegénység gondviselészerűen ott kering a XVII. század pompája és nyomorúsága között.”⁶⁴

A század ferences akciójának teljesebb képéhez hozzátartozik a missziók kiterjedt működése (mind az öt kontinensen),⁶⁵ a kapucinus atyák diplomáciai tevékenysége, valamint a renden belüli kulturális tevékenység megélénkülése (gondoljunk például Lucas Waddingre, a ferences tanulmányok nagy előmozdítójára).⁶⁶

Az *akció* témájának szempontjából feltétlenül említésre méltó a ferencesek kvietizmus ellen vívott harca.⁶⁷ A kvietista eretnokség számára az Istennel való egyesülés teljes passzivitást kíván az ember részéről, ami ellentétes a ferences aktivitás alapelveivel, Bonaventura hármasság útjával (imádkozás, szent cselekvés, elmélkedés), az Istennel való egyesülés krisztusi útjával.⁶⁸ Brancati bíboros a kvietizmus álmisztikusaival szemben fogalmazza meg a tevékeny aszketika nyolc tanácsát: „gyakori gyónás, erős ellenállás a kísértéseknek és az ellenérzéseknek, a magányban való összeszedett élet, a szívbéli nagy tisztaság megőrzése,

⁶¹ Vö. MARIA BOCCI: i. m., 226–227.: „elaborava allora una specie di ascetica dell'azione”; „questa specie di 'mistica' dell'azione, aliena dal bigottismo e dai »rapimenti dell'estasi«”. Vö. MARISA TIRABOSCHI: i. m., 67.: „Si tratta di una forma di »mistica apostolica« si può dire, forse, nell'orientamento della *sursumactio* di san Bonaventura.”

⁶² AGOSTINO GEMELLI: *Il Francescanesimo*, i. m., 177–230.

⁶³ Uo. 177.

⁶⁴ Uo. 178.

⁶⁵ Uo. 215–226.

⁶⁶ Uo. 207–214.

⁶⁷ Uo. 200–203.

⁶⁸ Vö. uo. 420–421.

elszakadás a barátoktól, kitartás az imában, hallgatás, a henyézés elkerülése. A szemlélődés nem tarthat tovább fél óránál.”⁶⁹

3.2.5 A XVIII. század⁷⁰

A XVII. századi fellendülést követően ez a „félíg okoskodó, félíg élvhajászó”⁷¹ évszázad jelenti a mélypontot a ferencesek történetében. „A protestantizmus a legkülönbözőbb katolikusellenes formákban hatolt be a latin nemzetekbe annak ellenére, hogy hivatalosan elvetették. A filozófiában felvilágosodás, a politikában egyházhatósági jogbitorlás, a vallásban janzenizmus, az életben pedig szabadkőművesség alakjában jelent meg.”⁷² A szerzetesek üldözése a katolikus uralkodók politikájával kezdődik és a francia forradalom erőszakáradatába torkollik.⁷³

Az évszázad ferences pópáját, XIV. Kelemen Gemelli kora áldozatának tekintik. XIV. Kelemen a jezsuita rend feloszlásával írta be nevét a pápaság történetébe. „Ez az 1773. július 21-i *brève [Dominus ac Redemptor]* megmutatja a felvilágosulás és a királyi abszolutizmus győzelmét az egyház és annak feje felett.”⁷⁴ Ugyanakkor a pápa hamisítatlanul ferences lelkiségét fedezi fel Gemelli az alábbi buzdításában: „Olyan a ti hivatalotok állapota és a püspöki élet alapja, hogy soha ne lássátok a pihenést, sem fáradozástok végét. Nem lehet körülhatárolni azoknak a tevékenységét, akiknek szeretete határ nélküli, és kell is, hogy az legyen.”⁷⁵

Gemelli egyébként éles szemmel észreveszi a kor ellentmondásait, és fájjalja rendtársai gyengeségét: egy ízig-vérig ferences pápa számolja fel Jézus Társaságát, a lelkigyakorlatok szerzői ugyanakkor Szent Ignácra építenek, elveszítve a ferences aszketika és misztika eredetiségét.⁷⁶

Az évszázad nagy ferences egyéniségének Porto Maurizio-i Szent Lénárdot tartja, ami abból is látszik, hogy könyvében tizenkét oldalt szentel „Itália apos-

⁶⁹ Uo. 202–203.

⁷⁰ Uo. 231–282.

⁷¹ AGOSTINO GEMELLI: *Franciskanizmus*, i. m., 222.

⁷² AGOSTINO GEMELLI: *Il Francescanesimo*, i. m., 231.

⁷³ Vö. uo. 232.

⁷⁴ BATTISTA MONDIN: XIV. Kelemen, in *Pápák enciklopédiája*, Szent István Társulat, Budapest, 2001, 561. Idézett mű: LUDWIG VON PASTOR: *Storia dei papi XVI/2*, X.

⁷⁵ AGOSTINO GEMELLI: *Franciskanizmus*, i. m., 232.

⁷⁶ Vö. uo. 255.

tolának”.⁷⁷ A harcos ferences legnagyobb érdemeként azt tartja számon, hogy (követőivel együtt) képes volt megszólítani a különböző társadalmi rétegeket, milliókban ébresztette fel a hitet, ezáltal megakadályozva a szabadkőművesség terjedését, így pedig azt is, hogy „az itáliai népesség a francia forradalom véres örületének áldozata legyen”.⁷⁸ Tevékenységének lényegét azokkal a szavakkal adja vissza Gemelli, amelyekkel a szent saját magáról nyilatkozott: „Karddal kezemben állok a pokol ellen... Kész vagyok harcolni a pokol ellen, amíg bírom lélegzettel.”⁷⁹ Szent Lénárd levelezéseiből pedig a három leggyakrabban előforduló ígét emeli ki, ezek a *művelni*, *vigasztalni* és a *harcolni* (*coltivare*, *consolare*, *combattere*) igék, amelyeket Gemelli is nyilván a ferences cselekvés fontos összetevőinek gondol.

Parini ódáiból ismerhetjük a felvilágosodás korának azt az igényét, hogy a közjót kell szem előtt tartani szemben az egyéni érdekekkel (*La salubrità dell'aria*, 1759), a tudományos haladást pedig az emberi élet minőségének megjavítására kell váltani (*L'innesto del vaiuolo*, 1765). Ugyanezt a felfogást ábrázolja Italo Calvinónak a korról szóló satirikus kisregénye, *A famászó báró*.⁸⁰ Ugyanez a szellem (korszellem, ferences szellem vagy a kettő szerencsés találkozása) jelenik meg a Gemelli által felsorolt szorgos kisebb testvérek, például Onorati Columella tevékenységében, aki gazdák számára írt vademecumot *Dell'agricoltura e pastorizia e di molte altre dottrine che riguardano la medicina veterinaria e l'economia domestica per gli dodici mesi dell'anno* címmel, illetve burgonyatermesztési kézikönyvet *Coltura e l'uso economico dei pomi di terra, detti volgarmente patate* címmel.⁸¹

⁷⁷ AGOSTINO GEMELLI: *Il Francescanesimo*, i. m., 252–264. (Ennél hosszabban csak a XIX. századi ferences, Bernardino da Portogruaro tevékenységét ismerteti Gemelli. Uo. 325–340.)

⁷⁸ AGOSTINO GEMELLI: *Franciskanizmus*, i. m., 252.

⁷⁹ Uo. 242.

⁸⁰ ITALO CALVINO: *Il barone rampante*, Einaudi, Torino, 1957. A kisregény fák tetején élő és onnan soha le nem szálló főhőse eleinte csak olvasgatta enciklopédiáit, és „mindig szeretne nézni, hogy dolgoznak az emberek”, majd az enciklopédiák *fákkal* kapcsolatos szócikkeiből kapott hirtelen megvilágosodása folytán egyszerre csak kertészeti kézikönyveket kezdett rendelni, hogy megtanulja és a gyümölcsös gazdáknak is megtanítsa a fák metszésének művészetét.

⁸¹ AGOSTINO GEMELLI: *Il Francescanesimo*, i. m.: 248.

3.2.6 A XIX. század⁸²

Ezt az évszázadot a többen jól hosszabban tárgyalja Gemelli. Nem véletlen: ez már az ő évszázada (1878-ban született), ami ekkor történik, annak közvetlen hatása van életére és cselekvésére. A politikában tovább él az előző század öröksége, folytatódik a tömegek elkereszténytelenítése „a liberális kormányok révén, akik éppen a szabadság nevében oszlatják fel a zárdákat, és tiltják meg az iskolákban a vallásos tanítást”.⁸³ Mégis ez az évszázad fedezi fel újra Szent Ferencet. A romantikus irodalom népszerűsíti az alakját, bár sokan hamis képet festenek róla, amikor a reformáció vagy a szocializmus előfutárának, egyházellenesnek állítják be.⁸⁴ Gemelli ezzel szemben méltányolja és hitelesnek ítéli Manzoninak a ferences atyákról alkotott képét. Hálás neki, amiért nem ferences csuhába bújtatott janzenistákat szerepeltet a regényében.⁸⁵

Szent Ferenc szellemét és művét kelti életre a kor két nagy terciárius pápája is: IX. Piusz teológiai tanításával, különös tekintettel a szeplőtelen fogantatás dogmájának 1854-es kihirdetésére, XIII. Leó pedig a ferenceség társadalmi értékének felismerésével és alkalmazásával.⁸⁶ Gemelli felfogása és működése XIII. Leó pápa munkásságára vezethető vissza, és abból érthető meg. Az *Aeterni Patris* kezdetű 1879-es enciklikájában a skolasztika restaurációját hajtja végre, amelynek szellemében Gemelli a Milánói Katolikus Egyetem működését szervezte meg.⁸⁷ A *Humanum genus*-ban (1884) a szabadkőműveséget ítéli el,⁸⁸ teszi felelőssé a társadalom laicizálódásáért és antiklerikalizmusáért, egyúttal felhívva a katolikusokat, hogy erősítsék meg szervezeteiket és társulásaikat (többek között a ferences harmadik rendet). A *Franciskanizmus*ból tudjuk, hogy Gemelli ugyanígy vélekedik a szabadkőművesekről, és befolyásuk el-
lensúlyozására ugyanúgy a terciáriusokban, a világi katolikusok szervezeteiben látja a megoldást.⁸⁹ XIII. Leó felismerte, hogy a katolikusok cselekvése nem

⁸² Uo. 283–386.

⁸³ Uo. 284.: *la scristianizzazione delle masse*.

⁸⁴ Uo. 285, 288–289.: Michelet ábrázolásában: „csupa érzelem és tevékenység ellentétben az egyház tanításával és törvényével”. Vö. uo. 322–323.: Sabatier torzításai: Róma áldozatának tartja; csak az emberi vonásaira összpontosít, szem elől tévesztve életének természetfeletti aspektusát.

⁸⁵ Vö. uo. 290–292.

⁸⁶ Vö. uo. 383–384., 303–305.

⁸⁷ Uo. 342.

⁸⁸ Vö. ANGELA PELLICCIARI: Leone XIII, in *I papi e la massoneria*, Edizioni Ares, Milano, 2007, 124–159.

⁸⁹ Vö. MARISA TIRABOSCHI: Padre Gemelli e i laici consacrati a Dio, in uő: *Agostino Gemelli*, i. m., 144–170.

állhat pusztán jótéteményekből (*azione caritativa*). Leghíresebb enciklikája, a *Rerum novarum*, amely az egyház társadalmi tanításának alapidokumentuma lett, új távlatokat nyitott meg a keresztény szociális mozgalmak előtt. Létrejött a szocializmussal és a kapitalizmussal szemben a közjó alternatíváját kínáló kereszténydemokrácia. Olaszországban a kereszténydemokrata mozgalmak a Néppártban egyesültek, amelyet a fasiszta diktatúra idején felszámoltak. Az előrelátó Gemelli által vezetett Milánói Katolikus Egyetemen azonban kiképezték azt az elitet, amely készen állt, hogy a korábbi néppárti politikusokkal karöltve újjászervezze a kereszténydemokráciát, a háború végeztével pedig elvállalja az ország vezetését.

XIII. Leó nagyságát többek között abban látja Gemelli, hogy restaurálja az egyház Dante által emlegetett harci szekerét, helyére téve annak két kerekét: képes egységben szemlélni és enciklikáiban alkalmazni Szent Ferenc és Szent Domokos tanítását, ellentétben Carduccival (a később Nobel-díjas költővel), aki „szektás értetlenséggel” állítja szembe egymással a két szentet, keresztény szocialistaként ünnepelve Szent Ferencet.⁹⁰ A XIX. századról szóló értekezésében különösen koncentráltan van jelen az, amit szórványosan már a korábbi századok ismertetésében is megfigyelhettünk: Gemelli elismerése azok iránt, akik *egyesítenek*, kritikája pedig azok iránt, akik *szétválasztanak*. A szétválasztásban szektarianizmust, dilettantizmust, a megismerés alacsonyabb fokát látja, az összekapcsolásban az Egy Igazság sugallta bölcsességet. Saját maga megjárta az utat analízistól a szintézisig, a pozitivistá kutató-orvosi karriertől a papságig, ezért tud éleslátással különbséget tenni szétválasztók és egyesítők között. D’Annunziót korlátoltnak tartja, mivel ő Szent Ferencből csak test és lélek ellentétét képes kiragadni és eltúlozni.⁹¹ Ellenpéldaként Vito Fornarit, a *Vita di Gesù* című mestermű szerzőjét idézi, aki számára hirtelen világossá vált (és nem tudhatjuk, hogy „ez a megvilágosodás mennyiben köszönhető skolasztikus tanulmányainak és mennyiben spontán intuíció”), hogy „mindent Krisztus emberségének és istenségének egyesülésében lehet megérteni”, vagyis „az ellentétek kibékítését a megtestesült Igében” találta meg.⁹²

A kor másik nagy egyesítő szelleme Bernardino da Portogruaro, miniszter generális és a levelezés apostola,⁹³ aki Szent Bonaventura nyomdokain haladva megértette, hogy „szentségnek és tudománynak a papságban elválaszthatatlan-

⁹⁰ Vö. AGOSTINO GEMELLI: *Il Francescanesimo*, i. m., 311.

⁹¹ Vö. uo. 319.

⁹² Uo. 346–347.

⁹³ Lásd uo. 336–339.

nak kell lennie”.⁹⁴ Ezért nagy hangsúlyt helyezett a nevelésre: neki köszönhető, hogy a szeráfi kollégiumok gyorsan elterjedtek Olaszországban és külföldön egyaránt,⁹⁵ illetve megalapította a „ferencesek tudományos fellegrát”, a Quaracchi kollégiumot és a római nemzetközi Szent Antal kollégiumot.⁹⁶ Bernardino da Portogruaro dicsérete egyúttal a hitet és tudományt szétválasztók, így a modernizmus kritikája is Gemelli részéről, az eretnekségé, amelynek a kísértése őt is utolérte még fiatal szerzetes korában Sabatier barátsága révén.

*

Miután áttekintettük a ferencesek sokrétű művének alakulását a századok során, Gemelli akciófogalmával kapcsolatban megtudtuk, hogy a cselekvés kétféle lehet: egyesítő vagy szétválasztó. A katolikus cselekvés egyesít. Az eretnekségek, a szekták, az ideológiák szétválasztanak. Szembeállítani egymással tomizmust és franciskanizmust, aktivitást és passzivitást, aszkézist és misztikát, hitet és tudományt, mindez ellentmond a kereszténység lényegének. A számtalan felszíni szétválasztás mögött a mélyben mindig ugyanaz a szétválasztás húzódik meg: ember és Isten (ember és egyház, Isten és egyház) szétválasztása. A bűn elválasztja az embert Istentől, de Jézus Krisztusban, a megtestesült Igében megtörténik a helyreállítás, létrejön a különbségeket megőrző egység. Minden további szétválasztás (ahogy minden összemosás is) mesterséges és keresztényellenes.

Szent Ferenc, az *alter Christus* újraegyesített. Belső cselekvést a külsővel, felfelé törekvést a földön járással, egyházat a világgal. Egyház és világ egyesítésében fontos szerepet szánt a világiaknak, a bűnbánat egész társadalmat átölelő katonaságának, amelynek minden katonája a maga posztján szolgál Isten dicsőségére és a felebarát javára.

ZÁRSZÓ

Könyvének utolsó részében Gemelli a modern lelkiismeret problémáira hívja fel a figyelmünket, amelyek a cselekvés torzulásaiban válnak láthatóvá.⁹⁷ A kor

⁹⁴ Uo. 326. Vö. GIUSEPPE BUFFON: *Il tempo di Bernardino da Portogruaro*, Porziuncola, Assisi, 1997, 128.

⁹⁵ Uo. 328–330.

⁹⁶ Uo. 334–335.

⁹⁷ Bővebben lásd: A modern lelkiismeret problémái és tévedései, in AGOSTINO GEMELLI: *Franciskanizmus*, i. m., 365–376.

jellemzői Gemelli szerint: vallási, erkölcsi, polgári hanyatlás. Az élet pogány, kevés az *igazi* keresztény, a többség Krisztus és az egyház nélkül él elfeledve, elhanyagolva a hitigazságokat. Jellemző az észleli gondolkodásmód, az ember felmagasztalása Isten helyett (a saját gondolat, a saját akarat szentsége), az ösztönök megnevesítése, a lélek állati színvonalra süllyesztése, a bűn relativizálása (csak az a bűn, ami a felebarátot bántja – vagy még az sem). Ilyen körülmények között az emberi cselekvés jellemzői: isteni megváltás, kegyelem helyett: önerő, *tevékenységbe menekülés* (a tevékenység önmegvalósítást jelent, a *béke* a *tevékenység bedugulása*, a *megrekedtség*, az *unalom* szinonimája). A lelkiismeret belemerül a közvetlen jelenbe, és belefulladás. A tapasztalaton kívül eső igazság tagadása a bűn és a felelősség tagadásához vezet. A *fájdalom*, a *halál* tabuk lesznek a modern mozgalmasság számára. A *fájdalom-boldogság* pillérnek lerontása az igaz és a hamis, a jó és a rossz közötti különbség összezavarásához vezet.⁹⁸ A mulandóságot az élvezetek hajhászásával akarja kiküszöbölni az ember, a jóllakottság, az undor és újabb élvezetek ördögi körében vergődve vigasztalanul.⁹⁹ A modern civilizáció csodái, a technika vívmányai nem képesek megszüntetni az elégedetlenséget. A boldogság elérhetetlen, a *tevékenység aprólékosságban* merül ki, amely: *lefoglal, felemészt, magával ragad, feledtet* az örökkévalóságot.¹⁰⁰

Gemelli diagnosztikus fejtegetése óta egy újabb világháború rettenetes fizikai és lelki pusztítását szenvedte el (követte el!) az emberiség, majd a kommunizmus taszította évtizedeken át fél Európát az *elbarbárosodásba*, ahogyan azt XI. Piusz pápa bölcs előrelátással megjósolta.¹⁰¹ Vadkapitalizmussal és globalizmussal hirtelen beoltott posztkommunista világunkban pedig valószínűleg még tovább fokozódott a lelki elsivárosodás, amelyet Gemelli 1932-ben megállapított.¹⁰² A tevékenység többnyire a siker, haszon, dicsőség, hatalomszerzés eszköze vagy öncél, nem Istenre irányul, nem benne gyökerezik. Nem Istennel való egységünk megvalósításának eszköze, nem a vele való egységünk gyümöl-

⁹⁸ Hamvas Béla ezt úgy fogalmazza meg, hogy „a gépezetté fagyott létben jó és rossz, bűn és erény, igazság és hazugság között nincs különbség”. Lásd: HAMVAS BÉLA: *Az Antikrisztus*, in *Scientia Sacra*, II. rész, *A kereszténység (1960–1964)*, Medio, Szentendre, 1996, 236.

⁹⁹ Hamvas szerint „az életétség a *lefokozott létezés* eredménye”, a spirituális bázis nélküli ember csak azt látja, ami rövidtávon tetszetős. Vö. uo. 64., 51.

¹⁰⁰ A következmény: az „éltető fáradtság” helyett az állandó „halálos fáradtság”. Ezt a szembeállítását Gyökössi Endre prédikációjában hallottam.

¹⁰¹ Vö. *Divini Redemptoris*, 2.

¹⁰² Bár Szent Pál apostoltól tudjuk, hogy a „rossz napok járnak” minden korban az ember bűn által generált alapvető életérzése.

cse. Szürkeség, taposómalom, örömtelenség. Az iskola is, amelynek fő feladata lenne, hogy a munka öröme neveljen, sokszor nagyon örömtelen intézmény. Az örömet tehát már kiskorától fogva megtanulja az ember elválasztani a kötelességtől. A hívők életében is gyakorta megfigyelhetjük, hogy a hétköznapi élesen elválk a vasárnaptól, a profán a szenttől, az egymásra fordított idő az Istennek szentelt időtől. Ugyanakkor láthatjuk, hogy sok embertársunkat éppen a jó szívvel, szeretettel, másokért végzett munka öröme keresztül ér el a kegyelem, hivatásukon keresztül élnek Istennek tetsző életet, még ha nem is tudnak róla. Ezért mindenkor jó lehetőségnek tűnik a munka öröme felfedeztetésén keresztül vezetni el a lelkeket Istenhez. Ez kizárólag példaadással érhető el. Szent Ferenc elől járt ebben, amikor a munkában vállalt közösséget embertársaival. Követőinek hosszú sorát vonultatja fel előttünk Gemelli, akik tevékenységükkel megszentelték a világot. Ugyanakkor jelentőséggel bír, hogy olyan világiakat sem zár ki a példaképek sorából, akik sosem jutottak el a Krisztusba és a Teremtő Istenbe vetett hit teljességére (így például Giovanni Pascolit, aki a költészete által élt öntudatlanul is istenközeletet). A hitnek egy zseniális művész tollából vagy ecsetéből kipattanó szikrája lánggra lobbanthatja és saját hivatásuk felfedezésére indíthatja a lelkeket. De nem is kell feltétlenül zsenialitás a szikrához, elég lehet a hitelesség is (egy-egy jó tanárt, jó orvost, bármilyen munkát jól végző embertársunkat nem azért érzünk-e „jónak”, mert hivatásában átéli Isten akaratának a saját akaratával való azonoságát, ami harmóniát szül, és a valódi boldogság ígéretével vonz magához másokat?). A világiak naponta nagy lehetőséget kapnak arra, hogy építsék Isten Országát. Megtanulhatjuk ezt Jézustól, aki a bűnösöket jött hívni és a kétkezi munkájukat becsületesen végző, egyszerű embereket, akiket fogékonyak vélt tanítására; újratanulhatjuk Szent Ferencetől, aki Jézus nyomdokaiba lépve, szintén a tevélegesség pedagógiájával közelítette meg a világiakat, akik számára rendet is alapított. Erre emlékeztet bennünket Agostino Gemelli is könyvének szinte minden lapján megerősítve az olvasóban az alapvető tanítást: „a tevékeny jámborság szabadítja meg a lelket a bűntől, a magába való visszatéréstől, az aggályosságtól”.¹⁰³

Gemelli tevékenysége arra irányult, hogy a világot az egyházzal, a természet a természetfelettel egyesítse. Az egyháznak ugyanez a törekvése, a világ és az egyház kölcsönös egymásrautaltságának felismerése jelenik meg a II. Vatikáni Zsinat tanításaiban. Minden bizonnyal a ferencesek több évszázados nagy művének is köszönhető, hogy az egyház a II. Vatikáni Zsinat alkalmával

¹⁰³ AGOSTINO GEMELLI: *Franciskanizmus*, i. m., 411.

korszakalkotó nyitást kezdeményezett a világ felé. Amint az a zsinati dokumentumokból kitűnik, az egyház valóban közelebb jött a világhoz,¹⁰⁴ esélyt adva a *tevékenység* vallásos jellegének helyreállítására, elismerve, hogy „ha a megtestesülés horizontjából nézzük, akkor [...] az elvilágiasodás nem jelent szükségképpen eltávolodást Istentől”.¹⁰⁵

¹⁰⁴Lásd *Lumen gentium*, 30–38., *Gaudium et spes*, 33–45., vö. VI. Pál: *Evangelii nuntiandi*, 1975, 70; II. JÁNOS PÁL: *Christifideles laici*, 1988.

¹⁰⁵ JOCHANN BAPTIST METZ: *Zur Theologie der Welt*, Mainz – München, 1968. Idézi: BAGYINSZKY ÁGOSTON – VÁRNAI JAKAB: *A kereszténység és a vallások*, Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola, Budapest, 2012, 103.

Az „Isten népe” fogalom visszatérése Argentín egyháztan és az egyház megújítása

CARLOS MARÍA GALLI

Abstract

This article argues for the importance of popular religiosity and a “theology of the people” in ecclesiology by surveying an interesting, and long overlooked trend in Argentinian theology, which has been re-introduced into theological discourse by pope Francis’s encyclical *Evangelii gaudium* and his other writings. Such an Argentinian version of “people of God” ecclesiology is a remarkable further development and enrichment of the thinking initiated by the document *Lumen gentium* at the Second Vatican Council, and may also serve as a source of inspiration for current ecclesiological models.

Keywords: *popular religiosity, “people of God” ecclesiology, pope Francis, Argentinian ecclesiology, Evangelii gaudium*

Kulcsszavak: *népi vallásosság, Isten népe egyháztan, Ferenc pápa, argentin egyháztan, Evangelii gaudium*

Ferenc pápa olyan teológiát, lelkiséget és lelkipásztorkodást ad most az egyháznak, amely Isten gyöngédségének forradalmán alapul. Isten, az irgalomban gazdag Atya a meghalt és feltámadt Krisztus arcán nyilatkoztatta ki és a Szentlélek szeretetének ajándékában közölte velünk ezt a gyöngédséget. Ebben az összefüggésben az alábbi narratív tanulmány Ferenc pápa gondolkodásának és tanításának csak egyetlen oldalát elemzi, amely egy Argentínában kifejlődött teológiai és pasztorális reflexiók vonalhoz kötődik: az egyház mint Isten népe a népben és a népekben.

CARLOS MARÍA GALLI katolikus pap, teológus, az Argentínai Pápai Katolikus Egyetem Szisztematikus Teológia Tanszékének vezetője, a Nemzetközi Teológiai Bizottság tagja. Forrás: *Il Regno-attualità* (2015/5) 294–300. A magyar változatot az *Il Regno* szerkesztőségének szíves engedélyével tesszük közzé.

1974-ben Jorge Bergoglio nyitotta meg az argentin jezsuiták provinciai gyűlését. Tudván, hogy mennyi kétértelműség és ideologizálás övezte és övezi a „nép” kifejezést, beszédében a fiatal provinciális mindig csak a „hívő népet” emlegette. A zsinati tanítás alapján (LG 12a) kifejtette, hogy Isten népének egésze tévedhetetlen a hitben – *in credendo*. Ezt egy egyszerű példával tette: ha valaki meg akarja ismerni, hogy az egyház mit hisz és mit gondol Máriáról, akkor az egyházi tanításhoz és a teológiához fordulunk, ha azonban azt akarja valaki tudni, hogyan hiszünk és hogyan szeretjük a Boldogságos Szűz Máriát, akkor a hívő nép áhítatát kell megfigyelnünk.

2013-ben Ferenc pápa megismételte álláspontját az *Evangelii gaudium* buzdításban (vö. EG 119), és azt mondta egy interjúban, amelyet a *La Civiltà Cattolica*-nak adott: „Kedvenc egyházképem: Isten szent hívő népe. Gyakran használom ezt a meghatározást, és hát ez áll a *Lumen gentium* 12-ben is. A néphez tartozásnak erős teológiai értéke van: az üdvtörténelemben Isten megmentett egy népet. Néphez tartozás nélkül nincs teljes identitás. [...] A nép egy alany. Az egyház pedig Isten népe, amely öröme és fájdalmak közepette vándorol a történelemben.”¹

Még mindig 1974-ben Fernando Boasso jezsuita, aki argentin teológusok és pasztorális szakemberek egy csoportjának tagja volt, a következő címmel publikált egy könyvet: *¿Qué es la pastoral popular?* (Mi a „népi lelkipásztorkodás-tan”?). A pasztorális individualizmustól megfertőzött felfogással szemben úgy tartotta, hogy az egyház személyeket akar evangelizálni, akik népeket alkotnak, személyekből összetevődő népeket. Az evangelizáció határozza meg az egyházi küldetés történelmi gyakorlatát, melynek során az evangéliumot a népek történelmében testesítik meg.

1976-ban a Latin-amerikai Püspöki Tanács (CELAM) átfogó szemináriumot tartott az egyházzal és a népi vallásosságról, ahol Lucio Gera argentin teológus (1924–2012) „Nép, népi vallásosság és egyház” címmel fejtette ki gondolatait. Gera teológiája vezető szerepet játszott a latin-amerikai püspökök III., pueblai közgyűlésének előkészítésében.² Ez a fórum nemcsak a katolikus népi vallásosság értékét ismerte el mint városi és elővárosi kultúránk legjelen-

¹ Vö. JORGE MARIO BERGOGLIO: *Meditaciones para religiosos*, Ediciones Diego de Torres, Buenos Aires, 1982, 46–47; ANTONIO SPADARO: Entrevista a papa Francesco, *La Civiltà cattolica* 164 (2013) 3918, 459.

² FERNANDO BOASSO: *¿Qué es la pastoral popular?*, Patria Grande, Buenos Aires, 1974, 20–22; LUCIO GERA: Pueblo, religión del pueblo e Iglesia, in Virginia Raquel Azcuy – Carlos María Galli – Marcelo González: *Escritos teológico-pastorales de Lucio Gera. I. Del Preconcilio a la Conferencia de Puebla*, Ágape – Facultad de Teología, Buenos Aires, 2006, 717–744.

tősebb vallási megnyilvánulását, hanem lefektette az alapjait a téma teológiai és pasztorális kifejtésének is. A pueblai dokumentum „Evangelizáció és népi vallásosság” c. fejezete (444–469) Latin-Amerika komoly hozzájárulását jelenti az egyetemes egyház tanításához, idézi a *Katolikus Egyház katekizmusa* is. Sok más nevet, dátumot és művet is említhetnék a témáról, de most inkább átlépek egy másik földrészre.

TÁG HORIZONT

1974-ben Peter Hünermann német teológus, aki mestere, Bernard Welte révén kötődött a latin-amerikai intellektuális körökhöz, először találkozott a mi egyháztanunkkal, és idézte Gera munkáját. Szerinte a mi teológiánknak úgy kellene elgondolnia az egyház és egy nép kapcsolatát, hogy szem előtt tartja a sajátos történelmi közvetítést, ami mindig az azonosság és a különbség szintézise. 1978-ban Karl Lehmann, aki akkoriban a Nemzetközi Teológiai Bizottság tagja volt, elismerte, hogy a felszabadítási teológia hatalmas latin-amerikai mezőnyében van egy eredeti, független és nagyon értékes áramlat, amelynek eredetét Argentínában azonosította, ahol a hangsúlyt a kultúrára és a népi vallásosságra fektették.³

Mint látjuk, már negyven évvel ezelőtt fontos német teológusok részéről érkeztek az első elismerések az argentin szerzőkről. A nyolcvanas években azonban a nagy európai teológiai olvasóközönség csak azokat a műveket ismerte meg a híres latin-amerikai teológusoktól, amelyek egy másik vonalat követtek a felszabadítási teológia hatalmas pasztorális mozgalmán belül. Évtizedeken át szinte egyetlen könyvet sem lehetett találni argentin teológusoktól az olasz, német és francia könyvesboltokban.

Ferenc pápaságának nagy újdonsága magában foglalja azt a kis újdonságot is, hogy kezdik megismerni az argentin teológia műveit. Ezt ismerte el nemrégiben kiváló könyvében Walter Kasper bíboros, aki egy egész fejezetet szentel a témának: „Az Isten népének egyháztana konkrét formában.”⁴ Ferenc pápa

³ Vö. PETER HÜNERMANN: *Evangelium der Freiheit. Zur Physiognomie lateinamerikanischer Theologie*, in Peter Hünermann – Gerd-Dieter Fischer: *Gott im Aufbruch. Die Provokation der lateinamerikanischen Theologie*, Herder, Freiburg, 1974, 11–24, 19; KARL LEHMANN: *Problemas metodológicos y hermenéuticos de la teología de la liberación*, in Comisión Teológica Internacional: *Teología de la liberación*, BAC, Madrid, 1978, 3–42, 92.

⁴ Vö. WALTER KASPER: *Papa Francesco. La rivoluzione della tenerezza e dell'amore*, Queriniana, Brescia, 2015, 57–69; tömörebben uő: *Le linee teologiche del pontificato di Francesco, II*

pasztorális szintézise kitágíthatja ezeket a látóhatárokat, mert magában foglalja az „Isten népe” egyháztant, a nép politikai antropológiáját és a népi lelkipásztorkodás teológiáját. A pápa osztja azokat a teológiai fejleményeket, amelyek a zsinat óta az argentin teológiában lejátszódtak. Felveszi, gazdagítja és egyetemessé teszi azt, amit inkluzív kifejezéssel mindig úgy mondtam, mint *az Isten népe, a nép és a népi lelkipásztorkodás argentin teológiája*. Ez egyedi teljesítmény, de nem meríti ki a mi teológiánk minden változatát vagy fejleményét. Úgy emlegetik, mint a *nép teológiáját*, talán mert ez a név sok mindent összegez és sugall.⁵ Ha egyes számban használjuk, akkor ezt a kifejezést meg kell nyitni *a nép két hasonló jelentése* felé, egy egyházi és egy polgári jelentés felé, amelyek hasonlítanak egymásra, de különböznek is egymástól.

Mindkét jelentés előfordul az *Evangelii gaudium*ban. Ferenc pápa úgy mutatja be az egyházat, mint *Isten népét*, amely a történelem záradoka, megtestesül a különböző kultúrákban, és alanyát képezi az evangelizációs küldetésnek (vö. EG 115). Továbbá magába foglalja a népet, amely a történelmi, polgári népekben valósul meg mint a történelem, a kultúra és a sors közössége, amely sok különbséget képes összefogni egy plurális egységben, és arra hívatott, hogy növekedjék a találkozás kultúrájában (vö. EG 220).

A világ végéről jött pápa, akit akkor választottak meg, amikor a világ periferiája megjelent a Város szívében, a latin-amerikai egyház arcát tükrözi.⁶ Bergoglio mindig is „szeretett földrészéhez” tartozónak vallotta magát (EG 124). Különböző írásaiban értelmezte kultúránkat azokkal együtt, akik „feladatuknak tekintik, hogy Amerikát Amerika felől gondolják el mint latin-amerikaiak”.⁷ Ferenc pápa misszionáriusi és megújulást sürgető pápaságának gyökerét nem csupán az ő egyedi alakja jelenti, hanem ennek gyökerei a latin-amerikai egyházba és az aparecidai püspöki nagygyűlés missziós tervébe nyúlnak vissza. Erről tanúskodnak kapcsolatai a zsinat után megszülető, de már ígéretes argentin teológiával. *Ferenc pápát jobban értjük, ha ismerjük a latin-amerikai egyházat, amely Aparecidában megnyilatkozott, és ha ismerjük Argentína teológiáját.*

Regno-attualità 59 (2014) 22, 804–810.

⁵ Vö. JUAN CARLOS SCANNONE: Papa Francesco e la teologia del popolo, *La Civiltà cattolica* 165 (2014) 3930, 571–590; CARLOS MARÍA GALLI: Lectura teológica de *Evangelii gaudium* en el ministerio del papa Francisco, *Medellín* 40 (2014) 158, 49–90.

⁶ Vö. CARLOS MARÍA GALLI: Francesco e la Chiesa latinoamericana, *Il Regno-attualità* 59 (2014) 21, 57–63.

⁷ JORGE MARIO BERGOGLIO: Prólogo, in Amelia Podetti: *Comentario a la Introducción a la „Fenomenología del Espíritu”*, Biblos, Buenos Aires, 2007, 13.

KATOLIKUS ÉS LATIN-AMERIKAI

A mi teológiánk meg akart felelni a II. Vatikáni Zsinat felhívásának, amelyet a helyi egyházakhoz intézett: kutassák „a népek bölcsességét és bölcséletét felhasználva, milyen utakon keresheti a hit a megértést” (*Ad gentes* 22). A teológiai megismerés Isten népének bölcsességi teológiájában gyökerezik, és a hitet a kultúrába helyezve akarja megérteni. 1996-ban tárgyalásra ültek össze a CELAM és a Hittani Kongregáció képviselői Joseph Ratzinger bíboros vezetésével, ahol a tizenhat résztvevő az alábbi ajánlást fogalmazta meg: „Tovább kell haladni azon az úton, amely a teológiai reflexiót belehelyezi a kultúrába, hogy egészen katolikus és egészen latin-amerikai legyen.”⁸

1987-ben, miközben Tübingenben a doktorátusomon dolgoztam, egy alkalommal fiatal német teológusokkal találkoztam. Elmondtam nekik, hogy Argentínában mi azt keressük, hogy a szimbolikus kifejezőmódot, amelyet Isten népének hite ápol a mindennapi életben és a népi áhítatban, hogyan emelhetnénk be a teológiai beszédmódba. Ők erre azt válaszolták, hogy számukra kérdéses, vajon a szakteológus feladata-e ez egyáltalán. Ma látjuk, hogy Ferenc pápa a népi vallásosságra a hit átgondolásának *teológiai helyeként* tekint. „Sokat kell tanulnunk a népi jámborság megnyilvánulásából, és annak számára, aki képes olvasni, ezek olyan teológiai források, amelyekre oda kell figyelnünk, különösen akkor, amikor az új evangelizációra gondolunk” (EG 126).

Az argentin egyház és teológia összekapcsolja a népi vallásosságot és a szegények melletti döntést. Rendkívüli időszakot él át, mert Péter utódát adta a *katolikus egyház* számára. A Szentlélek „ott fúj, ahol akar” (Jn 3,8), és úgy, mint a „viháros szél” (ApCsel 2,2) a déli féltekéről. Ez az új egyháztörténelmi korszak, amely talán egy ázsiai pápával folytatódik, egyre inkább csökkenti az egyházban a központ és a periféria közti rést.

Miután az első évezredre a keleti egyházak, a másodikra a nyugati egyház nyomta rá a bélyegét, belépünk egy olyan évezredbe, amelynek küszöbén a déli egyházak kapnak szót olyan interkulturális katolicitásban, amelynek Róma egyháza adja a középpontját, de sok sajátosság gazdagítja. Az egyetemes és a részleges kiegyensúlyozása megköveteli, hogy az egyház sokszínűsége növekedjék a népek között.

Az egyház növekszik a déli féltekén. Az utóbbi évszázadban megfordultak a katolicizmus számarányai. 1910-ben a megkereszteltek 70%-a élt északon

⁸ CELAM: *El futuro de la reflexión teológica en América Latina*, Documentos CELAM 141, Bogotá, 1996, 367.

(65% Európában) és 30%-a délen (24% Latin-Amerikában). 2010-ben 32% élt északon: 24% Európában és 8% Amerikában, 68% pedig a déli féltekén: 39% Latin-Amerikában, 16% Afrikában, 12% Ázsiában, 1% Óceániában. Az *Annuario Pontificio* 2014-es kiadása azt mutatja, hogy 2005 és 2012 között a katolikusok száma 10,2%-kal nőtt, 1.115 milliőről 1.229 millióra. A növekedés Afrikában és Ázsiában volt a legnagyobb.

A ZSINAT UTÁNI VITÁK

Ferenc pápa azt mondja, hogy Isten népének „*misztériuma* kétségtelenül a Szentháromságban gyökerezik, de megvan a maga történeti konkrétasága egy zarándok és evangelizáló népben, mely mindig felülmúl minden – mégoly szükséges – intézményes megnyilvánulást” (EG 111). A zsinattal az egyházat egybehangzóan *Isten szent, hívő népének* nevezi (vö. EG 95), kiegészítve a *Lumen gentium* egyik megfogalmazását (12). Buzdításának III. fejezetében kifejti az egyház mindent átfogó katolicitását, hiszen ez „egy nép mindenkiért” (112–114) és „egy sokarcú város” (EG 115–118 [a magyar fordítás „sokarcú népet” ír]).

A II. Vatikáni Zsinat új egyháztani tudatosságot mutatott, amely abból indul ki, hogy az egyház misztériumát szemléli, és azt szentháromságos gyökereiből érti meg, miközben eszkatológiai beteljesedését is figyelembe veszi. A *Lumen gentium* első két fejezetének egysége megfelel a *misztérium* és a *nép* kategóriáinak. Ez a két fogalom alkotja a zsinati egyháztan magját. Az „Isten népe” cím, amely átfogja az egész keresztény közösséget, 184-szer fordul elő a zsinati dokumentumokban, főleg az egyházzal szembeni konstitúció II. fejezetében, miután az I. fejezet a misztériumot tárgyalta, a III. pedig a hierarchiát.

A zsinat utáni teológia minden komoly művelője tudja, hogy a *Lumen gentium* konstitúció egyháztani alapgondolatát még nem úgy hozták létre, mint valami rendszeres egyháztan gerincét. A fogalom zsinat utáni útját elemezve elmondható, hogy az „Isten népe” kifejezést egyre inkább kerülték, amikor szembeállították olyan fogalmakkal, mint a *kommunió* vagy a *sacramentum*. 1989-ben a CELAM teológiai-pasztorális reflexiós csoportjának egy ülésén részletesen kifejtettem, hogy ez a fogalom – bár sok hasznos elemet tartalmazott – áldozatul esett a félreértéseket tartalmazó interpretációk és a lebecsülő relativizálás keresztüztüzenek.

Miközben egyesek úgy gyengítették meg, hogy kétértelmű használatát kifogásolták, mások azon dolgoztak, hogy növeljék szemantikai gazdagságát. Azon

az ülésen figyelmeztettem a kétfelől jövő veszélyre, hogy egyrészt dehistorizáljuk az egyházat, tagadva történelmi inkarnációját, másrészt pedig deteologizáljuk Isten népét, amikor csupán politikai jelentésére redukáljuk, elfelejtve, hogy ez a fogalom magában foglalja mind a teológiai jelleget, mind pedig a történelmi pályát.⁹ A relativizálás folyamata azonban tovább folytatódott, és Isten népének fogalma egészen eltűnt a hivatalos dokumentumokból és némely egyháztani munkából.

A latin-amerikai egyház először a medellíni (1968) és a pueblai (1979) közgyűlésén végezte el a zsinati egyháztan megfelelő recepcióját. Ezekon a fórumokon egyházunk megerősítette Isten népének arculatát Latin-Amerika történelmében. Szemben azokkal az egyháztanokkal, melyek történelmietlenek és partikulárisak voltak, továbbá széttöredezéshez vezethettek volna, a zsinati újraolvasásakor Latin-Amerikában *teológiai és pasztorális értelemben felértékeltek Isten népét*. Ez megkönnyítette számunkra, hogy elfogadjuk megtestesült és szentségi valóságát, valamint konkrét történelmét, és eközben az egyházi életnek egy közösségibb és a kultúrába jobban beilleszkedő stílusát érleltük ki.

PUEBLA ÉS AZ ARGENTIN EGYHÁZTAN: TÚL A FELSZABADÍTÁSI TEOLÓGIÁN

A pueblai dokumentum úgy gondolkodik, hogy Isten népe jelen van népeinkben. „Az egyházzól szóló igazság” c. részben (DP 220–303) egyensúlyba hozta az egyes egyháztani kategóriákat. A főrész címe: „Az egyház Isten népe kommuniojának misztériumában él” (DP 232), a misszióról szóló pont címe pedig: „Isten népe, az üdvösség egyetemes szentsége” (DP 270). Puebla tanítása, amelyet a kontinens legdélibb országaiban élő teológusok dolgoztak ki és vitattak meg (közülük sokan argentinok voltak),¹⁰ egységet tudott teremteni

⁹ Vö. CARLOS MARÍA GALLI: La Iglesia como pueblo de Dios, in CELAM: *Eclesiología. Tendencias actuales*, CELAM 117, Bogotá, 1990, 91–152. Később más írásokat is publikáltam erről, ezekből hármat említek: La recepción latinoamericana de la teología conciliar del pueblo de Dios, *Medellín* 22 (1996) 86, 69–119; La teología del Pueblo de Dios en el último Congar, *Proyecto* 15 (2002) 41, 105–128; Claves de la eclesiología conciliar y postconciliar desde la bipolaridad *Lumen gentium – Gaudium et spes*, in *Sociedad Argentina de Teología* (ed.): A cuarenta años del Concilio Vaticano II: recepción y actualidad, San Benito, Buenos Aires, 2006, 49–107.

¹⁰ A jelenlegi pápa is írt kommentárt Puebla egyháztanához: JORGE MARIO BERGOGLIO: Sobre pluralismo religioso y eclesiología latinoamericana, *Stromata* 48 (1984) 40, 321–331.

a különféle kategóriák között, és elővételezett néhány olyan egyháztani vitát, amely Európában a nyolcvanas évek elejétől jelent meg.¹¹

A pueblai dokumentum az „Isten népe” és az „Isten családja” fogalmát a nálunk honos népi vallásosság két jellegzetes tapasztalata alapján egyesítette, és ezzel egy eredeti teológiai módszert indított el. A zarándok nép a kegyhelyekre történő zarándoklásban nyilvánul meg, az egyházi család pedig az otthon jelentését emeli be a fogalomba (vö. DP 232–250). A *nép* kiemeli a sokaságot magában foglaló egyház történelmi és nyilvános jellegét, a *család* pedig az egyházi közösség érzelmi, bensőséges vonásait idézi fel. Puebla a nép nagy egységét ismerte el az elitista vagy szektás „kicsiny maradékokkal” szemben, a sokaság tömeghatása és anonimitása ellen pedig a családi közösséget erősítette. A nép egyetemes kiterjedését kiegyensúlyozta a család intenzív kapcsolatrendszerével. Ez a nép család, és ez a család nép.

A Latin-Amerikában spanyolul és portugálul elgondolt, megírt és publikált teológia az irányulások és kifejezésmódok széles skáláját mutatja fel. Egyes európai országokban ezt a teológiát összetévesztik a felszabadítási teológia első nemzedékének műveivel. Tény, hogy ezek robbantak be a köztudatba mint a szegények segélykiáltásai Krisztushoz és mint a teljes felszabadítás melletti elkötelezettség hangjai. Ugyanakkor a felszabadítási teológia nem jelenti teológiánk egészét, mégis tagadhatatlanul hatott elismertségére.

Több min harminc éve Juan Carlos Scannone legalább négy irányzatot mutatott ki az első felszabadítási teológiában. Az általuk alkalmazott hermeneutikai „hely” szerint különböztette meg ezeket: az egyház lelkipásztori gyakorlata, a forradalmi csoportok gyakorlata, a szegények és elnyomottak történelmi gyakorlata és a latin-amerikai népek bölcsességi gyakorlata szerint.

A negyedik irányzatnak a 2012-ben elhunyt Lucio Gera volt a fő képviselője, akit Bergoglio bíboros rendelkezése alapján a Buenos Aires-i katedrális püspöki kriptájában temettek el. Ez az irányzat a hitet a latin-amerikai népek kulturális és vallási élete felől gondolja el. Emiatt 1974-ben Juan Luis Segundo uruguayi teológus úgy nevezte el, hogy „a nép teológiája”. Mások szóhasználatában a népi lelkipásztorkodás teológiája, a kultúra teológiája, a kulturális felszabadítás teológiája, argentin iskola, „escuela rioplatense”. Ez a vonal kevésbé ismert, mint a többi, de nem kevésbé fontos.

¹¹ Vö. GIOVANNI MAZZILLO és G. CALABRESE tanulmányát: Chiesa come popolo di Dio o Chiesa come comunione?, in Associazione teologica italiana, *La Chiesa e il Vaticano II*, Glossa, Milano, 2005, 47–113.

A zsinati egyháztan argentin recepciója 1965-ben kezdődött, amikor a Buenos Aires-i teológiai fakultás kommentárt adott ki a *Lumen gentium*hoz kihirdetése után egy évvel.¹² Ebben a kötetben Lucio Gera az általam ismert legjobb kommentárt alkotta meg az I. fejezethez, és kifejtette, hogy „a szent egyház misztériuma” (LG 5) a történelemben „egy nép” (LG 9) formájában valósul meg. Öt évtizeden keresztül számos további argentin teológiai munka jelent meg erről a témáról.

NÉP ÉS NÉPEK

Ez a teológia a hatvanas évek közepétől fogva hatott, és az mozgatta, hogy az egyházat megújult módon Isten népeként fogta fel, emellett a nép kultúráját is új szemmel nézte. 1966 és 1974 között a pasztorális püspöki bizottság szakértői támogatták, akik új kutatásba kezdtek a nép melletti döntésen alapuló latin-amerikai teológia terén. Közéjük tartozott Eduardo Pironio, Lucio Gera, Rafael Tello, Carmelo Giaquinta, Fernando Boasso, Gerardo Farrell, Alberto Sily, Matteo Perdia, Laura Renard, Guillermo Rodríguez Melgarejo, később pedig Juan Carlos Scannone, Pablo Sudar, Josefina Llach, Guillermo Durán. A legújabb időkben pedig már több nemzedék teológusai dolgoztak ennek a hagyománynak a keretében.

Scannone kimutatta, hogy felfogásunk négy, egymásba fonódó szintre tagolható: 1) a történelmi-szociális valóságok, köztük a népi katolicizmus folyamatossága és újraértékelése; 2) ezek társadalomtudományi értelmezése, főleg a történettudomány, a szociológia (ezen belül különösen is a vallásszociológia), valamint a kulturális antropológia részéről, de inkább hermeneutikus, mint analitikus megközelítésben; 3) a városi és falusi népi lelkipásztorkodás gyakorlati tapasztalatai, amelyek megfelelnek a fenti valóságoknak, és megfelelően beépítik az említett értelmezéseket; 4) a teológiai reflexió, amely átfogja, fogalmi szintre emeli és vezetni próbálja a lelkipásztori gyakorlatot.¹³

Ez a teológia a népet úgy tekintette, mint kollektív alanyt és mint hermeneutikai helyet, ahol olvashatók az idők jelei. A „népi” jelzőt a teológiai fogalom

¹² Vö. RICARDO FERRARA: *Lumen gentium. Constitución conciliar sobre la Iglesia*, Guadalupe, Buenos Aires, 1966.

¹³ Vö. JUAN CARLOS SCANNONE: Interrelación de realidad social, pastoral y teología. El caso de „pueblo” y „popular” en la experiencia, la pastoral y la reflexión teológica del catolicismo popular en la Argentina, in *Evangelización, Cultura y Teología*, Guadalupe – Buenos Aires, 1990, 244–262.

szintjére emelte a zsinat alapján. Isten népének és a polgári értelemben vett népeknek a viszonyát a megtestesülés analógiája nyomán akarta megérteni. „Isten zarándok és missziós népe” mint fogalom nemcsak a világiakat emelte fel az egyházban, hanem magát az egyházat vezette rá a népek történelmi útjára. Maga a zsinat állította, hogy „Isten népe jelen van (*inest*) a föld minden népében” (vö. LG 13).

Lucio Gera legfontosabb írásai két kötetben jelentek meg, ahol a 74 tanulmány mintegy kétezer oldalon olvasható. A bolognai Edizioni Dehoniane a hetvenes években kiadta egyik könyvét, amely nemsokára újból megjelenik.¹⁴ Írtak már teológiájáról, elsősorban a pasztorális és egyháztani műveiről.¹⁵

Néhány írást én is közöltem erről a témáról.¹⁶ Gera teológiai és pasztorális írásainak első kötetéhez írt utószóban úgy jellemeztem gondolkodását, mint ami klasszikus és zsinati, történelmi és spekulatív, tudományos és bölcsességi, kultúrába helyezett és pasztorális jellegű. A hetvenes években Gera már előkészítette az inkulturáció kérdésének recepcióját, és megadta az egyháztani alapot egy olyan teológiához, amely hermeneutikai helynek a népi bölcsességet és áhítatot tekinti.

1993-ban írt doktorátusomban: *El pueblo de Dios en los pueblos del mundo* (Isten népe a világ népeiben), amelynek csak egy része jelent meg, egy *inkulturált egyháztant* vázoltam fel. Ez a teológia tárgyalta Isten népének megtestesülését a népek kultúrájában, és ez a kérdés megkövetelte az analógia, az ellentét és a kapcsolat spekulatív kidolgozását a népek és Isten népe között.

Egy értékes hagyományt újított tehát fel Ferenc pápa, amikor 2013-ban ezt írta: „Isten e népe a föld népeiben testesül meg, melyek közül mindegyiknek

¹⁴ LUCIO GERA: *Religiosità popolare, dipendenza, liberazione*, EDB, Bologna, 1978, újra megjelent: *La religione del popolo. Chiesa, teologia e liberazione in America Latina*, Nuova edizione, Prefazione di Alberto Melloni e postfazione di Juan Carlos Scannone, EDB, Bologna, 2015. Az utószó Scannone egy cikkét reprodukálja, lásd a következő lábjegyzetben.

¹⁵ Vö. ANTONIO GRANDE: *Aportes argentinos a la teología pastoral y a la nueva evangelización*, Ágape, Buenos Aires, 2011, 483–590. Nemrég jelent meg JUAN CARLOS SCANNONE cikke: Lucio Gera: un teologo „dal” popolo, in *La Civiltà cattolica* 166 (2015) 3954, 539–550.

¹⁶ Vö. CARLOS MARÍA GALLI: Aproximación al „pensar” teológico de Lucio Gera, in Ricardo – Carlos María Galli (szerk.): *Presente y futuro de la teología en Argentina. Homenaje a Lucio Gera*, Paulinas, Buenos Aires, 1997, 75–103; Epílogo. Interpretación, valoración y actualización del pensamiento teológico de Lucio Gera en „Del Preconcilio a la Conferencia de Puebla”, in Virginia Raquel Azcuy – Carlos María Galli – González: *Escritos teológico-pastorales I.*, 867–924; Ubi humilitas, ibi sapientia, in Carlos Schickendantz – Marcelo Gonzales (ed.): *En la mitad del camino de nuestra vida. Una generación de teólogos y teólogos argentinos*, Universidad Católica, Córdoba, 2006, 119–145.

megvan a maga kultúrája” (EG 115). Azután hozzáteszi: „A különféle népekben, melyek sajátos kultúrájuknak megfelelően tapasztalják meg Isten ajándékát, az Egyház kifejezi a maga hiteles katolicitását, és megmutatja ezen »sokszínű arc szépségét«” (EG 116). Isten népének sokféle arca a mai kereszténység kulturális sokféleségét fejezi ki.

A NÉP TEOLÓGIAI ANTROPOLÓGIÁJA ÉS POLITIKÁJA

Ezt az elképzelést annak fényében kell olvasnunk, ahogy a latin-amerikai egyház befogadja a zsinati nyitást a világ felé. Argentínában a *Gaudium et spes* által emlegetett „világot” egyre inkább a „nép” és a „kultúra” fogalmi jelölik. Ez oda vezetett, hogy népünket a maga összes dimenziójával együtt fölfedeztük, szegénységével, nyomorával és szenvedésével, de kulturális, etikai és vallási gazdagságával együtt is. Ez érdekes dialektikához vezetett, amelynek révén a zsinati szellemében egyházunk megnyílt a latin-amerikai ember felé, és a népével és kultúrájával való találkozás által önmagát inkulturált módon fogta fel Isten népeként.

Az argentin teológia hangsúlyozta, hogy Isten népe *alany*, és analógiát hozott létre a polgári értelemben vett néppel. Az olyan egyháztani fogalmakkal szemben, mint a *kommunió* és a *sacramentum*, melyeket állítmányi értelemben használnak, az „Isten népe” úgy mutatja be az egyházat, mint teológiai, történelmi és szociális alanyt. Az egyház Isten népének *kommunió-misztériuma* a történelemben vagy Isten zárandok népének *misztériuma* a *kommunióban*. Amikor a *populus* alanyi kategóriájával kapcsoljuk össze, a *kommunió* objektív valóságát annak hordozójával együtt kell elgondolni. Az „Isten népe” fogalom az egyházat mint kollektív alanyt jelöli, amely a történelemben cselekszik, és amely „Istené”, tehát él benne a *misztérium*. Az egyház *kommunió*, mégpedig egy *populus* formájában. Az „Isten népe” *sajátos fogalom* azért is, mert azt fejezi ki, hogy az egyház a szó valódi értelmében nép, bár a polgári értelemben vett népektől eltérő módon az. *Analóg fogalomról* van szó, amely az egyházat a népek analógiájára foglalja magában. Ha a hasonlóság az egyházat egy „néphez” közelíti, akkor a különbözőzés abból fakad, hogy „Isten” népe.

Vitatott kérdés – és az is marad – a „nép” filozófiai és teológiai felfogása közti analógia. Itt a *nép fogalmát* kell vizsgálni, amelyet egyes társadalomtudósok igencsak vitatnak, és ezt a kritikát átvitték teológiai területre is – kritikátlanul. Az egyes országokban és szakterületeken sok vita folyik erről a népnek nevezett közösségről, amely megnevezés egyrészt a bibliai hagyományból, másrészt a

görög kultúrából származik. A népek kontingens valóságok. A „nép” fogalma történelmi, nyitott és többértelmű, és manipulációt szenved el a politika részéről mind elméletben, mind gyakorlatban. Meg kell azonban különböztetnünk a polgári értelemben vett népek létrejöttét az empirikus szinten a filozófia és a teológia viszonylag autonóm szintjétől, amelyek az ember társadalmi valóságait vizsgálják, így a népek nevezett történelmi-kulturális alakulatokat is. A nép filozófiai és teológia fogalmának (amely kapcsolódik más fogalmakhoz, de el is tér azoktól: közösség, társadalom, ország, nemzet) *állandó jelentésmagja* van, amely nyitott az interdiszciplináris párbeszédre. A mai tanulmányok ennek az analóg és sokértelmű fogalomnak a forrásait vizsgálják.¹⁷ Argentínában ezért jelenik meg a „mi” *antropológiájának* gondolata filozófiai, kulturális és politikai értelemben, és sok teológus is úgy gondolja el Isten népét, mint amely gyökereit alkotja a „mi” *egyháztanának*.

Ferenc pápa az *Evangelii gaudium*ban átgondolja ezt a témát. A IV. fejezetben kifejti az evangélium társadalmi dimenzióját és kidolgoz két fontos témát, amely lényegesen összefügg a jövővel: a szegények társadalmi integrációját (vö. EG 186–216) és a békéért folytatott párbeszédet a találkozás kultúrája által (vö. EG 217–258).

A második kérdés négy alapelvet mutat be, amely segíthet feloldani az együttélés feszültségeit, és egy igazságosabb társadalomhoz vezethet. Egy nép felépítése megkívánja, hogy ápoljuk „a sokoldalú harmóniában való találkozás kultúráját” (EG 220). A pápa itt a politikai antropológia egyik témájába megy bele, amely már évtizedek óta foglalkoztatja, és amelyet 2010-ben is kibontott egy beszédében: *Nosotros como ciudadanos, nosotros como pueblo* (Mi mint állampolgárok, mi mint nép).¹⁸ Ezért kéri, hogy felelős módon gyakoroljuk az állampolgárságot, és ápoljuk a néphez tartozásunkat.

AZ EGYHÁZ MEGÚJÍTÁSA ÉS A NÉPI LEKIPÁSZTORKODÁS

Ferenc pápa „lelkesedéssel és dinamizmussal teljes új evangelizációs korszakot” szeretne (EG 17). VI. Pál pápát követi, aki állította: „Az egyház létjogosultságát

¹⁷ Vö. PIERGIORGIO GRASSI: *Popolo e popoli*, *Hermetica nuova serie* 33 (2013) XX; PIERRE BOURDIEU et al.: *¿Qué es un pueblo?*, Ex libris, Buenos Aires, 2014.

¹⁸ Vö. JORGE MARIO BERGOGLIO: *Nosotros como ciudadanos, nosotros como pueblo*, Claretiana, Buenos Aires, 2013; uő: *Necesidad de una antropología política: una cuestión pastoral*, *Stromata* 53 (1989) 45/1–2, 173–189.

éppen az evangelizálás adja” (En 14). A római egyházmegye 2014-es nagygyűlésén a pápa azt mondta, hogy az *Evangelii Nuntiandi* a legjobb a zsinat utáni lelkipásztori dokumentumok közül, és még nem haladtuk meg.¹⁹ Az *Evangelii gaudium* továbbá hússzor idézi az Aparecidában tartott püspöki nagygyűlés dokumentumát (AD). A pápa és az aparecidai dokumentum egymást világtítják meg. Ferenc pápa továbbvisz néhány vonalat Aparecidából, és kreatív módon elindítja a saját missziós projektjét. Nem akar viszont egy latin-amerikai modellt exportálni, sokkal inkább azt akarja, hogy az egyház ma a saját küldetését az adott kultúrába helyezve vállalja. Máskülönben éppen annak a kulturális centralizmusnak egy másik formájába esne, amelyen túl akar lépni.

Miközben Ferenc pápa egyháztanát ezekre alapozza – II. Vatikáni Zsinat, VI. Pál, Aparecida –, szeretné elérni „az egyház missziós átalakítását” (EG 19–51). Programatikus dokumentumában kimondja: „Olyan missziós választásról álmodom, amely képes átformálni mindent” (EG 27), és „a missziós tevékenység az egyház minden művének a paradigmája” (EG 15). Ferenc pápa „megtérő lelkipásztorkodást” ajánl (EG 25–33), amely továbbgondolja az Aparecidában megfogalmazott ajánlásokat a lelkipásztori megtérésről és a missziós megújulásról (vö. AD 365–372). A latin-amerikai missziós dinamizmus itt segítheti az egész egyház megújulását. Az „állandó misszió állapota” (EG 25) a struktúrák megújítását igényli, az egyház központi kormányzásának struktúráját is (vö. EG 32). Az elképzelést így foglalhatjuk össze: az *Ecclesia semper reformanda* valójában az az egyház, amely *in statu conversionis* és *in statu missionis* létezik.

A pápai buzdítás III.I fejezetének címe: „Isten egész népe hirdeti az evangéliumot” (EG 111–134). Úgy szoktam mondani, hogy ami Isten egész népére tartozik, az mindenkire tartozik Isten népében. Ez a nép az evangelizáció átfogó alanya, és benne minden keresztény ember hivatást kap, hogy küldetését végrehajtsa. A hívás a keresztényeknek szól: „Kétségtelen, hogy valamennyien arra vagyunk hivatottak, hogy egyre inkább evangelizálók legyünk” (121). „Minden keresztény annyira misszionárius, amennyire Jézus Krisztusban találkozott Isten szeretetével; többé ne mondjuk, hogy »tanítványok« és »misszionáriusok« vagyunk, hanem azt mondjuk, hogy mindig »misszionárius-tanítványok« vagyunk” (EG 120). Itt megfigyelhetjük az „Isten népe” fogalmának egy másik módosulását az argentin teológiában. A népi lelkipásztorkodástan vizsgálja az egyház evangelizációs küldetését a történelem népei iránt, azokban és azok által. A lelkipásztori cselekvés nemcsak a népre kell, hogy irányuljon,

¹⁹ FRANCESCO: Con la porta aperta... una madre tenera e accogliente, in *L'Osservatore Romano*, 20.6.2014, 3.

hanem főleg a kultúrából és magának a népnek a valóságából kell kiindulnia. Az egyetemes küldetés Máté szerint *panta ta ethnón*, „minden népnek” szól (Mt 28,19; vö. 24,9; 24,14; 25,32). A népek evangelizációjáról szól az egyház szervezete és liturgiája egyaránt.

A SZEGÉNYEK MELLETTI DÖNTÉS

1992-ben alapvető lelkipásztorkodástant tanítottam papnövendékeknek, amikor a hallgatóktól kikérdeztem a *Lumen gentium* első három fejezetének címét. Mikor egyikük azt mondta, hogy az első a misztériumról szól, akkor a többiek kórusban folytatták, hogy a másik kettő a kommunióról és a misszióról szól. Ekkor döbbsentem rá, hogy ez a gazdag tartalmú hármasséma, amely az 1985-ös szinódus óta használatos, talán öntudatlanul is a helyébe lépett a zsinati egyháztannak.

Szeretnék hűséges maradni a *misztérium-nép-misszió* sorrendhez, és az egyházzal úgy beszélni, mint amely misztérium: az Isten missziós népének kommuniója, az üdvösség egyetemes szentsége. A *Lumen gentium* II. fejezete azzal zárul, hogy a missziót Isten egész népe hordozza (LG 17). A társadalmi és történelmi alany kategóriája lehetővé teszi, hogy Isten zarándok népét a misszió alanyának tekintsük a történelemben. Az argentin teológia főleg ezt a jelentést adta a „népi lelkipásztorkodás” fogalmának. Ez a teológia egy igazi reformot táplál, amely Isten egész népét érinti.

Ferenc pápa összekapcsolja a „nép” és az „anya” fogalmát a latin hagyomány²⁰ és a mai egyháztan²¹ alapján. Előszeretettel használ női képeket az egyháza: család, ház, asszony, hitves, anya, özvegy. Az egyház „*nyitott szívű anya*” (vö. EG 46–49), ami felidézi az aparecidai dokumentum megfogalmazását: „Anya, aki élénk jön” (AD 370). Loyolai Szent Ignác Lelkigyakorlatos könyvének tanítását követi, aki „anyánkról, a hierarchikus egyházzal” (353)

²⁰ Vö. YVES CONGAR: Au lecteur. Préface de Yves Congar, in Karl Delahaye: *Ecclesia Mater cher les Pères des trois premiers siècles. Pour un renouvellement de la Pastorale d'aujourd'hui*, Cerf, Paris, 1964, 7–32.

²¹ Vö. HENRI DE LUBAC: La maternidad de la Iglesia, in uő.: *Las iglesias particulares en la Iglesia universal*, Sígueme, Salamanca, 1974, 143–231; HANS URS VON BALTHASAR: La maternidad envolvente de la Iglesia, in uő.: *El complejo antirromano. Integración del papado en la Iglesia universal*, BAC, Madrid, 1981, 185–229.

beszél. Katekéziseiben kiemeli Isten egész népének pasztorális anyaságát.²² Az egyház olyan, mint egy anya, aki nemcsak azért tárja ki házának kapuit, hogy több gyermeke léphessen be, hanem azért is, hogy akik bent vannak, azok ki-lépjenek és mindenkivel találkozzanak (vö. EG 46).

Tanulmányom címében Isten népének „visszatérését” említem. Ferenc pápával ez a visszatérés kettős értelemben is áll. Egyfelől a nép új módon lépett színre, ahogy azt a Szent Péter téren láthatjuk vagy az apostoli utazások során, főleg a Fülöp-szigeteken, a harmadik legnagyobb katolikus népességgel rendelkező országban. Ez az „alulról jövő legitimáció”, a keresztény nép – és oly sok más vallású ember – érzelmi kötődése és támogatása összeér a „felülről jövő legitimációval”, amit a Szentlélek szerepe jelentett a pápaválasztáskor és a péteri szolgálat vezetésében. Másfelől Isten népének teológiája ismét elfoglalja azt a középponti helyet, amelyet a II. Vatikáni Zsinat szánt neki.

Ferenc pápa azért „nép-szerű”, mert Isten népét lelkipásztori szeretettel szereti és szolgálja. Népszerűsége abból fakad, hogy rá akar hangolódni a nép törekvéseire, és képes megszólítani a legkülönbözőbb beszélgetőpartnereket is. Egyszerű és mély a beszéde, árnyalatokban gazdag, de kerüli a demagóg retorikát. Magatartása tiszteletteljes a személyek és közösségek iránt, távol áll mindenfajta egyházi és politikai *populizmustól*, amely a népet tárgyiasítva manipulálja személyes vagy csoportérdekek alapján. Ferenc pápa Isten népét a hit és az evangelizáció közösségi alanyának tekinti, a népeket pedig saját történelmük és szüntelenül változó kultúrájuk alanyának. Amikor megválasztása után nem sokkal Róma püspöke azt kérte, hogy a nép imádkozzon érte, elismerte annak hitbeli és imádságos alanyiságát.

Ferenc pápa számára bensőséges kapcsolat áll fenn a népi vallásosság és a szegények melletti döntés között, összhangban az argentin lelkipásztori teológiával és azzal a lelkipásztori munkával, amelyet ő a legszegényebb negyedek kápolnáiban végzett. A mi népi vallásosságunk – nagy többségében – a kultúrába helyezett katolikus hit kifejeződése. Latin-Amerikában egy hermeneutikai kör érvényesül Isten népének fogalma és a népi vallásosság valósága között, ami megnyilvánul például abban, ahogyan a keresztséget kéri és ünneplik, továbbá a kegyhelyekre történő zarándoklásban. A népi misztika Isten népének eleven tapasztalatát fejezi ki, és ez a fogalom világosságot nyújt az egyháztanak, amely alkalmazkodik a körülményekhez. Ez a meggyőződés arra sarkall minket, hogy teológiai munkánkban igyekezzünk teret adni a keresztény nép

²² Vö. FRANCESCO: *Pueblo de Dios en camino. Catequesis sobre la Iglesia*, Ciudad Nueva, Madrid, 2014.

hitérzéke, a *sensus fidei fidelium* vallási megnyilvánulásainak. Joggal mondta Walter Kasper bíboros, hogy ez a tanítás a zsinat utáni teológiában feledésbe merült, de azt kell mondanom, hogy az argentin teológiai reflexióban mindvégig jelen volt.

Buzdításának III. fejezetében Ferenc pápa úgy mutatja be a népi vallásosságot, mint a hit életre váltásának sajátos módját egy meghatározott kulturális közegben. „Isten népének minden egyes része, amikor saját életében a maga gondolkodásmódja szerint fordítja le Isten ajándékát, akkor a megkapott hitről tesz tanúságot, és gazdagítja azt beszédes új kifejezési formákkal. Elmondható, hogy »a nép folyamatosan evangelizálja önmagát«” (EG 122). A népi kereszténység egy tevékenyen evangelizáló erő, erőteljes megvallása az élő Istennek, aki a történelemben cselekszik, és a hit közvetlen átadásának csatornája.

A IV. fejezetben Ferenc pápa bemutatja a szegények kiváltságos helyét Isten és az egyház szívében (vö. EG 186–216). A valóságot a szegények felől nézi, főleg azok szenvedése felől, akiket a fogyasztói kultúra kivet. Az evangélium megmutatózói formája „az utolsókkal való törődés, azokkal, akiket a társadalom kiselejtezz és eldob” (EG 195). A pápa itt két igazságot tanít: a) „Isten szívében kiváltságos helye van a szegényeknek, olyannyira, hogy ő maga »szegénnyé lett« (vö. 2Kor 8,9)” (EG 197); b) „Az Egyház számára a szegényekkel való törődés elsődlegesen teológiai kategória, megelőzve minden kulturális, szociológiai, politikai vagy filozófiai kategóriát” (EG 198).

Véleményem szerint ez a szakasz a legjobb kifejeződése egy pápai iratban annak a kapcsolatnak, amely Krisztus és a szegények között fennáll, és amely az egyház megújításának vágyát táplálja: „Ezért vágyom egy szegényeket szolgáló szegény Egyházra. A szegények sok mindenre képesek megtanítani minket. Túl azon, hogy részesei a *sensus fidei*nek, szenvedéseik révén ismerik a szenvedő Krisztust. Mindannyiunknak hagynunk kell, hogy evangelizáljanak minket” (EG 198).

Az egyszerű emberek hite és a szegények mellett döntés két lelkipásztori irányvonalban nyilvánul meg. Ferenc pápa „a hitaktusban jobbra a *credere in Deumot* [hinni Istenben], s nem annyira a *credere Deumot* [hinni Istent] hangsúlyozza” (EG 124). A hitaktus tomista teológiája, amelyet Argentínában a lelkipásztorkodás közegében gondoltunk át, megkülönbözteti a *credere in Deumot*, az Isten mint életem végső célja felé való törekvést a *credere Deótól*, amely a bizalomteljes ragaszkodás Istenhez mint az Igazság tanújához és szavatólójához. Ez utóbbi fenntartja az előbbit. Mindezeknek azonban elsőbbsége van a *credere Deummal* szemben, amely Isten kinyilatkoztatásának és üdvös-

ségtervének ismerete. A *credere in Deum* kicsúcsosodik az *amare Deum*-ban, amely Istent és a felebarátot összekapcsolja.

A hit és a lelkipásztori ellátás tapasztalatának jobban kell összpontosítania arra a hitre, amely úgy nyilvánul meg, mint gyermeki áhítat és testvéri szeretet, és nem annyira úgy, mint a tartalmak fogalmi kifejtése (vö. EG 124). Ha az egyszerű keresztények szegények ebben a világban, de gazdagok Istenben a hit révén (vö. Jak 2,5), „a szegények melletti alapvető döntést főképp a kivételes és elsődleges vallási figyelem nyelvére kell lefordítani” (EG 200).²³ Az az egyház, amely igazán Isten népe – a szegények egyháza, és szegény egyháznak is kell lennie.

Az V. fejezet szerint dicséretes a „Lelki öröm amiatt, hogy nép vagyunk” (vö. EG 268–274), ami magával vonja az amiatti örömet, hogy Isten népéhez tartozunk (vö. EG 274). A „Jézus iránti szenvedély” együtt jár azzal, hogy osztozunk az ő „szendélyében az emberek iránt”. Mária elkíséri Isten népét, ahogy Nican Mopohua elbeszéli a guadalupe-i Szent Szűzről, amit Ferenc pápa is idéz (vö. EG 286). A gyöngédség forradalma, amely Isten Fiának megtestesülésével vette kezdetét, magában rejti az amiatti örömet is, hogy közel vagyunk mindenkinek (vö. EG 88). Mária abban is tanítónk, hogy „az Egyház evangelizáló tevékenysége egyfajta máriás stílussal rendelkezik”, és az ő közelsége abban fejeződik ki, hogy alázatos, hogy mellettünk áll, hogy megnyit a találkozásra és az érzelmi közösségre (EG 288).

(Várnai Jakab OFM fordítása)

²³ Vö. RAFAEL TELLO: *La nueva evangelización*, Ágape, Buenos Aires, 2008, 47–52; ENRIQUE BIANCHI: *Pobres en este mundo, ricos en la fe. La fe de los pobres de América Latina según Rafael Tello*, Ágape, Buenos Aires, 2012, 167–232.

„Ne hagyjátok őket elcipelni!”

Zadravecz István és a holokauszt

IFJ. VESZPRÉMY LÁSZLÓ BERNÁT

Abstract

The historical view on Franciscan friar István Zadravecz that developed during the socialist period was that of a shady, evil and anti-Semitic reactionary priest. Contrary to this picture stands the previously unexamined documentation on the friar available at the Budapest Archives and the Hungarian Archives of the Franciscan Order. While this material certainly confirms that Zadravecz used to be a nationalistic and anti-Semitic preacher, it also proves that in spite of his early views, he launched a daring mission for saving Jewish lives during the Holocaust. Testimonies by Jewish survivors of the Shoah prove that Zadravecz actively assisted in saving at least a dozen lives, and further documents seem to suggest that he contributed in saving many more.

Keywords: *István Zadravecz OFM, life-saving activity during the Shoah, Second World War, Antisemitism, History of the Franciscan Order*

Kulcsszavak: *Zadravecz István OFM, embermentés a shoah alatt, második világháború, antiszemitizmus, ferences rendtörténet*

Prónay Pál emlékirata *A határban a halál kaszál* fantáziacímet kapta szocialista szerkesztőjétől, még hozzá igen jogosan. Zadravecz István ferences páter, ellenforradalmi szervezkedő és volt tábori püspök 1967-ben kiadott naplója ilyen címmel nem gazdagodott, azonban egy korabeli államlap cinikusan hozzátette recenziójában, hogy *A kamrában az apát zabál* találó alcím lehetett volna.¹ Noha Zadravecz sosem volt apát, a felvetés érzékeny pontra tapintott, és összefoglalja a kommunista történetírás Zadravecz-képét: a sunyi, korrupt,

IFJ. VESZPRÉMY LÁSZLÓ BERNÁT a Károli Gáspár Református Egyetem történész hallgatója; veszpremyl@gmail.com

¹ BORSÁNYI GYÖRGY (szerk.): *Páter Zadravecz titkos naplója*, Kossuth, Budapest, 1967.

kövér reakciós pap sztereotípiáját. Zadravecz történeti emlékezetén nem segít, hogy saját naplója is, mely csupán a húszas évekig tárgyalja életét, egy megkeseredett és kicsinyes ember képét mutatja, ráadásul a páterről szóló apologetikus irodalom vagy nehezen beszerezhető, vagy nem tér ki Zadravecz harmincas-negyvenes évekbeli tevékenységére.² Egy a páterről szóló emigráns nekrológ egyenesen hungarista élharcosként festette le Zadraveczet, aki egész életében a zsidókkal hadakozott.³ Pedig ahogy ezen tanulmányomban rámutatok, Zadravecz István erősen nacionalista és valóban antiszemita nézetei ellenére elkötelezett nyilasellenes író volt, aki a holokauszt alatt bátor helytállásról és embermentési készségről is bizonyosságot tett.

Mikor Zadravecz páterrel szemben 1949-ben feljelentést tett egy magánszemély, a vád két pontot tartalmazott: az antiszemitizmus és a terrorizmus vádját.⁴ A vádakat a népbírószági eljárásoknál gyakori módon szocialista ponyvaregényekkel, sajtófotókkal és mendemondákkal igyekeztek alátámasztani,⁵ hozzátéve, hogy a páter „az ellenforradalom első percétől kezdve a Szálasi-kormány bukásáig minden erejével kiszolgálta a fasiszta rendszert”, illetve hogy világnézete egyezett a náci ideológiával.⁶ Jellemző módon egyik

² STOFFÁN GYÖRGY: *Zadravecz-passió, 1884–1965* című, a Magyarországért Lap- és Könyvkiadó által kiadott, Los Angeles-ben megjelent emigrációs könyvének példányaival például sem az *Országos Széchényi Könyvtár*, sem a budapesti *Ferences Könyvtár* nem rendelkezik. A ferences rend korábbi honlapja tartalmazott egy szkennelt anyagot Zadravecz holokauszt alatti tevékenységéről, ez azonban már nem elérhető az interneten. A halott link: <http://www.ofm.hu/zadravecz.pdf> A linkre mutató ferences sajtóközleményt megőrizte: <http://portal.jobbbik.net/?q=node/598> [2015. 07. 17.] Az apológia hiányosságairól lásd pl. SARNYAI CSABA MÁTÉ: Két ferences a katolikus autonómiáról (1919–1920), in Miklós Péter (szerk.): *Újragondolt negyedszázad. Tanulmányok a Horthy-korról*, Belvedere, Szeged, 2010, 185. Egy hiánypótló friss tanulmány a következő munka: KÁLMÁN PEREGRIN OFM: Intézményes üldözöttmenekítés 1944–1945-ben a Kapisztrán Szent Jánosról nevezett Ferences Rendtartományban, *Sapientiana* 8 (2015/1) 1–16.

³ Magyar Ferences Levéltár (a továbbiakban MFL), Zadravecz-anyag. Lad. 1., 10. mappa, dr. Málnási Ödön gépiratos nekrológja, 1965. A cikk szerint a nyilas Zadravecz élete végéig a zsidók („Hollywood urai,” a „talmudi ördögök”) és a „genetikai pestist” jelentő négerek (?) ellen küzdött.

⁴ Budapest Főváros Levéltára, VII.5.1950.2344., Zadravecz-per, a feljelentés irata, 8.

⁵ Uo., 14., illetve MFL, Zadravecz-anyag. Lad. 1. Az Állami Rendőrségtől áttemelt, jelzet nélküli fotók a nyilas parlament üléseiről, illetve a páterről, amint Hitler és Mussolini arcképe előtt szónokol. Utóbbi képeket tartalmazza még a *Nemzeti Újság* 1938. szeptember 22-ei és 25-ei száma.

⁶ MFL, Zadravecz-anyag. Lad. 1. A Magyar Állami Rendőrség határozata, 1946. július 16., továbbá néppügyészségi nyomozati irat, 1945. szeptember 6.

vádpontot sem sikerült bizonyítaniuk, és végül egyszerűen antikommunista nézeteiért ítélték el a pátert.⁷

A terrorizmus vádját hamar ejtették,⁸ azonban továbbra is a páternek szegeztek az állítást, hogy részt vett a nyilas parlament ülésein. Való igaz, hogy Zadraveczt részt vett egy nyilas parlamenti ülésen, melyen fel is szólalt, de mindössze arra hívta fel a nemzetgyűlés figyelmét, hogy „a mohácsi vérszínél is szörnyűbb és véresebb a helyzet”, majd ismét helyet is foglalt.⁹ A páter ott volt Szálasi eskütételénél is, arra azonban saját állítása szerint nem akart elmenni, s csupán egy meg nem nevezett egyházi feljebbvalójának egyértelmű kérésére ment el.¹⁰ A felvetés, hogy a nyilasokkal akart jobb kapcsolatokat, szerinte téves volt – mint mondta, letiltott rádióbeszédében is szerepelt a sor, hogy „nem nyúl oda a kezem, ahol adják a hatalmat.”¹¹

A nyilasokkal való kapcsolatát a páter saját állítása szerint a kezdetektől fogva XI. Piusz pápa *Mit brennender Sorge* c. 1937-es náciellenes enciklikája határozta meg;¹² rendtársai és hívei is alátámasztották állítását, hogy mindig is nyilasellenes pap hírében állt.¹³ A páter kedvelt szavajárása volt, hogy a nyilasok

⁷ Mind a népbírói ítélet, mind az azt felülíró 1996-os rehabilitációs ítélet sajátos ideológiai ferdítéseket tartalmaz. A kommunista ítélet szerint Zadraveczt, noha csak „eszköz, hangszó” volt egy bűnös rendszer kezében, megérdemli a börtönt, mert a kommunizmust „métélynek” nevezte egy beszédében. A felmentő ítélet ezzel szemben a páter antikommunizmusát egyfajta jóindulatú logikai ugrással demokrata hittételnek vette. BFL, VII.5.1950.2344., Zadraveczt-per, ítélet szövege, 363.; MFL, Zadraveczt-anyag. Lad. 1. A rehabilitációs per iratai, jelzet és mappa nélkül.

⁸ BFL, VII.5.1950.2344., Zadraveczt-per, 86–87. Egy tanú szerint Zadraveczt 1919-ben proletárcsecsemők megölésére biztatott katonákat. A népbírói ítélet azonban egyrészt nem volt hajlandó 1919-es ügyekkel foglalkozni, másrészt a tanú maga is belátta, hogy nem tudta biztosra, hogy az általa hallott pap Zadraveczt volt-e, vagy sem.

⁹ Uo. 86–87.

¹⁰ Uo., 37., 47.

¹¹ Uo., MFL, Zadraveczt-anyag. Lad. 1. *Jézus Király ünnepe* c. rádióbeszéd irata, 1944. október 30. Majsai Mór feltételezte, hogy Zadraveczt a nyilasok egyházellenességét akarta kisebbiteni. Lásd: uo. p. Majsai Mór OFM: *p. Zadraveczt János István OFM püspök (1885–1965)* c. kézírata, 5. Ennek ellentmond Zadraveczt kézírásos, később a *Nemzeti Figyelő*-ben publikált feljegyzése egyházpolitikai kérdések tárgyában, mely szerint a nyilasok „szembekerülnének [az egyházzal] még akkor is, ha nem hirdetnének olyan egyházpolitikát, mint amilyent programjuk lefektet, amely magában is szembefordulás a katolikus Egyházzal.” MFL, Zadraveczt-anyag. Lad. 3.

¹² BFL, VII.5.1950.2344., Zadraveczt-per, Zadraveczt vallomása, 136.

¹³ Uo., Pózner Janka vallomása, 117–118.; Mátyás József vallomása, 74–75.; Dániel Sándor vallomása, 79.; Grenszer Pál vallomása, 79–80.; Majsai Mór: *p. Zadraveczt*, 5.

„hegyezett keresztje” és Hitler „görbe keresztje” előtt nem hajlandó meghódogolni, hiszen csak „egyféle keresztet ismer, Krisztus keresztjét, mert faragott kereszteteket nem hajlandó elismerni”.¹⁴ Zadravecz legfontosabb nyilasellenes beszédének az 1940-es nyilas bányászstrájk során elhangzott szavait tartotta, amikor a kormány hívei ellentüntetést szerveztek a budai vár alá, ő pedig Teleki Pállal együtt állt emelvényre. A miniszterelnök akkor Álljuk a vártát! jelszóval írta meg beszédét, Zadravecz pedig *Integritás és kereszténység* címmel szólt a tömeghez: mint mondta, a nyilasok sárba tiporják a nemzeti trikolorót, ám az ő számára a magyar zászló „a spártai pajzs”. „Ezzel vagy ezen” térünk vissza a harcterről, mondta a páter.¹⁵ Zadravecz vallomása szerint ezek után „határozottan Horthy szemére hányta” megengedő magatartását a nyilasokkal szemben. „A legerősebben elítéltem a nyilas mozgalmat”, állította Zadravecz. „Szívem, lelkem ellene volt.”¹⁶

Az igazság azonban az, hogy ennél korábban is szót emelt már a páter a nemzetiszocialista eszmék hazai térnyerésével szemben. 1939 nagybőjtje alatt arra intette a fővárosi hivatalnokokat, hogy tegyenek a „sajnálatos és elítélendő” jelenséggel szemben, miszerint az idegen német faji eszme hódít köztük. „A legnyíltabb szóval emelem Szent István jubileuma nevében szavamot e szomorú és veszélyes jelenség ellen [...] Nekünk van nyelvünk, szuverenitásunk s van integritásunk [...] Magunk dolgoztuk érte, *idegen faji erőre, idegen gondolatokra nem szorulunk e munkában*” – szólt Zadravecz.¹⁷ Ugyanebben az évben, nem sokkal a világháború kitörése előtt arról is beszélt Németország kapcsán, hogy „senki és semmi sem gázolhat kényszerítőleg a mi magyar életünkbe és szuverenitásunkba”.¹⁸ Máshol úgy fogalmazott, hogy „nagy és szent riadót” kell fújni a gátakat áttörni készülő fajelmélet és radikális

¹⁴ BFL, VII.5.1950.2344., Zadravecz-per, Zadravecz vallomása, 136–138.; Csillag Miklós vallomása, 83. Zadravecz ezekkel a szavakkal élt 1944. október 3-ai beszédében is nem sokkal a nyilas puccs előtt: „A sima kereszt, a véres kereszt az egyetlen üdvözítő kereszt, minden más fajta kereszt, megtört, meghegyezett, megnyilazott, színesre festett álkereszt nem üdvözítő kereszt.” Uo. 288.

¹⁵ Ua., 223.; UZDÓCZY-ZADRAVE CZ ISTVÁN: Integritás és keresztény gondolat, *Esti Újság*, 1940. december 16., 3.

¹⁶ BFL, VII.5.1950.2344., Zadravecz-per, Zadravecz vallomása, 136–139., 235.

¹⁷ MFL, Zadravecz-anyag. Lad. 1. Szentévi rekollekció fővárosi hivatalnokok, köztisztviselők számára, 1939. nagybőjt.

¹⁸ Ua. *A magyar szentföld* c. beszéd irata, 1939. július. Hasonló értelemben lásd még megannyi beszédét és cikkét: Uő: *Jézus Szíve oltárának konsekrációja* c. beszéd irata, 1944. március 19.; UZDÓCZY-ZADRAVE CZ ISTVÁN: A mi urunk, *Nemzeti Figyelő*, 1940. február 25., 1.; uő: Feltámadunk!, uo., 1940. március 24., 1.; Uzdóczy-Zadravecz István püspökké

szociáldemagógia ellen, melyek „bemocskolják” a nemzeti zászlót.¹⁹ Noha ez eddig a közbeszéd kódolt nyelve volt, prédikációiban nem finomkodott: hívei szerint a nyilasokat „önző, öntelt embereknek” nevezte, „akik tönkreteszik országunkat.”²⁰ Zdravec nem beszélt nyilasellenes cenzúráról vagy „inkvizíció” szükségességéről, de azt követelte, hogy a nyomoron hízó szélsőségek ne önthessék a magyarságra „mételyüket zsákszámrá”.²¹

Zdravec nyilasellenes nézeteit legteljesebben az írásait rendszeresen publikáló *Nemzeti Figyelő* című lapban fejtette ki egy névtelen cikkben, melynek címe *Ők és a katolicizmus* volt.²² A cikk okkal maradt anonim,²³ kézirat megtalálható hagyatékában.²⁴ Írása részletes elemzése a nyilas egyházpolitikai nyilatkozatoknak, és egyszerre tartalmaz politikai és teológiai érveket is. Cikkének alapvető eleme a nemzetiszocialista eszme forradalmi, baloldali jellegének kiemelése: mint a francia forradalom, a nyilasok is „kizárólag a lelkipásztorkodásra akarják szorítani” a katolikus életet, elvonnák az egyházi javakat, az egyházi oktatást, és még a kolostorokat is rekvirálnák. Esszéjében azt is tisztázta, a francia forradalom szellemi örökösének a nyilasokat tartja, még akkor is, ha azok a „pozitív kereszténység” jelszavát ismétlik:

„Az utolsó években is hallottunk már nagy ígéreteket pozitív kereszténységről, például akkor, amikor a nemzetiszocialista uralom átvette a kormányzást Németországban. A frázisok mindig ugyanazok, csak [a] forradalmaknak van más cégérük, és ideológistáinknak van más nevük, amiket egyszer Voltaire-nek és Rousseau-nak, máskor pedig Rosenbergnek hívnak. A nemzetiszocializmus is úgy jött, mint aki nem ellensége a vallásnak [...] hiszen az istentelen bolsevizmus nagy ellenhatásaként lépett föl a barna forradalom. Fájdalom azonban, a nürnbergi nagy ünnepi

szentelésének 20. évfordulóján, uo., 1940. május 5., 1.; uő: Pünkösöd, uo., 1939. május 28., 1.; Uő: A gondviselés embere, *Csendőrségi Lapok*, 1940. március 1., 1–2.

¹⁹ Uő: A TESZ szolgálatában, *Nemzeti Figyelő*, 1939. április 23., 1.

²⁰ BFL, VII.5.1950.2344., Zdravec-per, Pózner Janka vallomása, 177–178.

²¹ MFL, Zdravec-anyag. Lad. 1. *Történeti Hivatal*ból másolt iratok gépiratos verziója, jelzet és mappa nélkül.

²² *Ők és a katolicizmus*. Mit hirdet a nyilasok hivatalos egyházpolitikája?, *Nemzeti Figyelő*, 1938. augusztus 7., 5–6.

²³ A cikk első bekezdései a katolikus klérus nyilasbarát püspökeit ostromozzák a francia forradalommal kollaboráló egyházi vezetőkhez hasonlítva őket.

²⁴ Itt lásd: 11. sz. lj. A népbíróóság előtt Zdravec a maga szövegeként kezelte a cikket: MFL, Zdravec-anyag. Lad. 1. *Történeti Hivatal*ból másolt iratok gépiratos verziója, jelzet és mappa nélkül.

pártcsarnok alapkövébe nem a sokat emlegetett Evangéliumot, hanem Rosenberg pogány munkáját falazták be.”

A francia forradalom és a nemzetiszocializmus összevetését követően a páter rátért a nyilas mozgalomra. „A nemzetiszocializmus magyarországi képviselői is folytonosan azt hirdetik a nyilvánosság előtt, hogy ezek az itthoni nyilas mozgalmak nemcsak nem kerülnek szembe a kereszténységgel, hanem dehogy, sőt éppen ellenkezőleg, ők vannak hivatva arra, hogy »a magyar szociális Krisztus országlását bevezessék«” – írta. Vezető nyilas írók, mint Málnási Ödön és Szálasi Ferenc egyházpolitikai nyilatkozatait elemezve a páter arra jutott, hogy a nyilas önhivatásnak éppen az ellenkezője igaz. Zadravecz előre tisztázta, hogy túl sok a badarság a nyilas irodalomban ahhoz, hogy tételesen cáfolja őket. Konkrétan Szálasi írásait úgy festette le, mint „kaotikus szómártás”, „kíméletlen durvaság”, „tiszteletlen vakmerőség”, benne egy kicsi „az Üdvözítő nevéből, az apostolokból s általában a Szentírásból [...] természetesen mindig a népfölséggel és a fajkultusszal való arányos elegyítésben”. A tisztán láthatóság okán ezért mindössze egy idézetet emelt ki a nyilas nyilatkozatok közül, mely szerint „a nemzetiszocializmus a magyar népközösséget *mint magyar szentséget Krisztus mellé* akarja emelni az oltárra, és nem az oltár lépcsőjére teszi, hogy ott minden szélhámos mocskos saruját törölhesse bele”. Az itt kiemelt részből is látható, hogy a mondat összeegyeztethetetlen a katolikus hittételekkel, és erre Zadravecz is rámutatott:

„Mit mondjunk az ilyen fejtegetésre? [...] Katolikus fölfogás-e az, hogy Krisztus mellé, a jelenlévő Isten mellé, az Eucharisztia örök misztikuma mellé bármit oda lehet tenni az oltárra? Az oltárra, ahol Krisztus minden nap újra föláldozza magát, ahol teste megtöretik és vére csordul? Lehet oda tenni mást, bármilyen nagy, bármilyen gyönyörű eszmét a világon? [...] [A nemzet] mindannyiunkhoz legközelebb áll [...] de Krisztus mellé imádásra még a magyar Szent Koronát se tettük föl soha az oltárra!”

Zadravecz azt is felelegette, hogy a nyilasok röpcéduláikon az eucharisztikus világkongresszust cirkusznak nevezték, hogy cikkeikben a koldulórendek birtokainak elvételeit is kilátásba helyezték, és hogy elképzeléseik szerint egy nyilas Magyarországon csak az a pap kaphatna plébániát, aki esküt tett a hungarista eszmére. Aki ezt nem teszi meg, annak – ahogy egy nyilas pamflet fogalmazott – „bőséges alkalmat adunk a teljesen magányos meditálásra, vezeklésre”. A páter erre felháborodottan állapította meg, hogy ha Szálasi Ma-

gyarországnán idézni merné a náciellenes pápai enciklikát, akkor ő is börtönben találná magát. „Értitek, katolikusok? *Hallod, katolikus alsópapság?*” – fakadt ki a páter. „Ez lenne a gyönyörű katolikus jövő?”

A páter arra intette híveit, hogy a kövessék a pápa szavait, miszerint „katolikus nem lehet nemzetiszocialista”, mert a nyilas program „alapjában *antikatólikus tanok* államelmélete és a fajimádat teór[iája]”. Ez pedig „semmilyen formában sem kereszténység, hanem csak *forradalom és felforgatás*”. Zadravecz arra jutott, hogy a nyilasok és a katolikusok útja sosem fog egyezni:

„A nemzetiszocializmus vezérei azt hirdetik, hogy ők mennek a maguk útján. Menjenek. A magyar katolicizmus is a maga útján megy. A kettő – íme, éppen az ő szavaik értelmében – sohasem találkozhatik. De a mi utunk 900 esztendeje vonul dicsőséggel és fénnel a magyar történelmen keresztül és vezet a szebb jövőbe és az örökkévalóságba. Mert csak egy út van, amelyen a keresztény katolikus járhat: az Egyházé, amely maga Krisztus: az út, az igazság és az élet.”

A páter konklúziójában arra jutott, hogy a hungarizmus és a katolicizmus „konfrontálódása elkerülhetetlen”, ezért a híveknek és a papságnak is készen kell állnia, hogy vállalja „a halálba menetelt”, a „mészárlást”, az „elűzést, a nyomorúságot, a börtönt és a guillotint”, mert nem szabad „behódolnunk”. „Miért? *Mert katolikusok* [vagyunk] [...] Akiknek szemek vannak, lássanak, akiknek füleik vannak, hallják!” – zárta cikkét a páter.

Az egyértelmű vallomások, illetve a benyújtott cikkek és iratok a népbíró-ságot meggyőzték arról, hogy Zadravecz nem volt nyilas, azonban az antiszemizmus kérdésével többet foglalkozott az ügyészség. Zadravecz azt állította, hogy a zsidók ellen „sohasem szólalt fel, sőt ellenkezőleg, a felekezetre való tekintet nélküli szeretetet hirdette”,²⁵ ám állításában a „sohasem” kétségtelenül nem volt igaz.²⁶ Ennek ellenére a Margit-körúti ferences templomban szolgáló zsidó származású ministráns, Csillag Miklós a népbíró-ság előtt vallotta, hogy a páter már az első zsidótörvény előtt bírálta a faji antiszemizmust szentbeszédeiben, amikor pedig Csillag 1938-ban megkérdezte Zadraveczet, hogy nem kellemetlen-e számára, hogy zsidó származású ministránsa van, a páter azt

²⁵ BFL, VII.5.1950.2344., Zadravecz-per, Zadravecz vallomása, 49., 51.

²⁶ A teljesség igénye nélkül lásd naplójának antiszemita kirohanásait (Borsányi [szerk.]: *Zadravecz-napló*, 43., 129., 188.) vagy *Páter István, a mi Kapisztránunk a forradalmi évben*, J.I., Szeged, 1920, 62–63., 81. oldalait.

felelete, hogy egyáltalán nem.²⁷ Rendtársa, Majsai Mór is tanúsította, hogy a páter elítélte a zsidótörvényeket.²⁸ Zdraveczt azt vallotta a faji antiszemitizmus kérdésében, hogy „Krisztus nem csinált különbséget, előtte nincs görög, sem római, sem zsidó, sem keresztény, mert mindenki egyforma, és ő mondotta, hogy szeressük egymást”.²⁹ Való igaz, hogy a páter két állásfoglalása is megmaradt a második zsidótörvényt követő hónapokból. 1939. júliusában arról beszélt, hogy a „magyar élet” megélése „Istent imádvá, felebarátot szeretve, rang, faj és felekezeti különbség nélkül” történik,³⁰ 1939. karácsonyán pedig így írt a Krisztust zsidó mivolta miatt elutasító antiszemitáknak:

„[Krisztust] csak mindenekelőtt annak nézzük, Aki: Isten fiának. Nincs itt helye a faj- és vérelemetnek! Maga a történelem tiltja. Nem »zsidó mesternek«, nem »zsidó királynak« jött. Égből jött Megváltónak, mert vele kapcsolta Isten össze az eget a földdel! Hogy pedig az ég helyet, pontot találjon, természetesen csak istenhívő pontra vethette választását. E szempontból abban [...] a történelmi időben csak Betlehem tája volt kapcsolatképes, nem faj, nem vér miatt, hanem világnézet és szellem miatt [...] Lám, lám! És te Testvér, neki teszel megvető szemrehányást a vér és faj miatt!”³¹

Zdraveczt hasonlóan fogalmazott a következő évek során is. 1942-ben így intette híveit: „A zsidók itt vannak, velünk együtt játszottak, a mi napsugarunkat élvezték, a mi virágaink illatát szívták, velünk együtt dolgoztak, itt asszimilálódtak [...] Az itt lévő zsidók a mi testvéreink, ne bántsuk őket.”³² 1943-ban *A halottak élnek* című rádióbeszédében arról beszélt, hogy ki kell ragadni a gyilkosok kezéből a fegyvert, mert minden ember Isten teremtménye faji jellegétől függetlenül, és hogy vétót kell kiáltani a jogfosztásokkal szemben.³³ 1944 vízkeresztjén pedig külön az antiszemitizmus kritikájának szentelte prédikációját. „Minden nép és minden nemzet fényét egyformán gyújtotta az Úr. Nem különböztet meg fajokat, nem tesz különbséget fehér, fekete és sárga

²⁷ BFL, VII.5.1950.2344., Zdraveczt-per, Csillag Miklós vallomása, 82. skk.

²⁸ Majsai Mór: *p. Zdraveczt*, 8.

²⁹ BFL, VII.5.1950.2344., Zdraveczt-per, Zdraveczt vallomása, 151. (Gal.3,28; Kol 3,11)

³⁰ MFL, Zdraveczt-anyag. Lad. 1. *A magyar szentföld* c. beszéd irata, 1939. július

³¹ UZDÓCZY-ZADRAVECZ ISTVÁN: Karácsony, *Nemzeti Figyelő*, 1939. december 24., 1.

³² BFL, VII.5.1950.2344., Zdraveczt-per, 1942-es beszéd irata, 246.

³³ MFL, Zdraveczt-anyag. Lad. 1., 10. mappa, *A halottak élnek* c. rádióbeszéd gépirata, 1943. november 2., 6–7.

között. Nem szabott határt sem vízzel, sem tengerrel” – kezdte Zadravec. Ugyanígy az egyház is „minden nép és minden nemzet anyjának mondhatja magát. Nem neked, csak magyar, olasz, európai, amerikai! Minden nép és minden nemzet anyja.” Azonban az egyház és a zsidó származású keresztények közé „akadály terpeszkedik, hamis emberi törvény”, „kard és gyűlölet”. Ezért hát ezekben a sötét időkben, amikor egyes hívek a halál árnyékából futnak Isten felé, segíteni kell rajtuk: ehhez a hit katonái kelljenek, „nagy sereg, sok százán és százán és százezren, kik [...] otthagya családot, meleg otthont, hazát, minden baráti összeköttetést [...] mindig arra néznek, amerre legnagyobb a lelkek sötét éjszakája. Papok és civilek, szerzetesek s világiak, férfiak és nők ennek a seregnek katonái”. Aki segítő kezet nyújt az üldözött híveknek, az „a sötétben egy pillanatra felvillanó szentjánosbogárka” lehet. Ám a páter arra is felhívta hívei figyelmét, hogy irgalmasságukért bajuk is eshet. De még ha „meg is törnek”, „vérük belefolyik a krisztusi mécstartóba”, „és szaporítja az evangélium hirdetésének olaját”.³⁴

Mikor a náci csapatok megszállták az országot, a páter éppen Salgótarjánon misézett. Zadraveczet rögtön figyelmeztették, hogy ne térjen haza, hanem bujkáljon el, mert le fogja tartóztatni a Gestapo, ám ő a hűvösvölgyi ferences rendháznál nem ment messzebb. Ott valóban keresték is őt a németek, de rendtársai azt felelték, hogy nincs ott, és később már nem kutakodtak utána.³⁵ A páter ezek után rendszeresen bejárt a városba misét tartani, ahol 1944 húsvétján, április 9-én azzal szembesült, hogy zsidó származású keresztény híveknek sárga csillagot kell viselniük. A budai kapucinus templomban tartott miséjén személyesen maga szaggatta le híveiről a sárga csillagokat, és *A gúnyruhába kényszerített Jézus* c. szentbeszédében így fogalmazott:

„Millió szívek imádoztja, a meggúnyolt népek és nemzetek szerelmese lett a megvetett Krisztus, kin ragyog, mint a fehér hó, gúnyruhája [...] Ó, ti mindnyájan, akiket megcsúfoltak és kigúnyoltak: a kényszer fogadjátok krisztusi világgal! [...] Mi töretlenül szeretjük, becsüljük benneteket a keresztség szent és eltörölhetetlen jegyét [...] Ti pedig Krisztus lelkével

³⁴ MFL, Zadravec-anyag. Lad. 1. *Történeti Hivatal*ból átemelt 1944. január 6-ai szentbeszéd gépírata, jelzet és mappa nélkül, 1–3., itt 145-152.; BFL, VII.5.1950.2344., Zadravec-per, Lőrinczi Teréz vallomása, 84–85.

³⁵ BFL, VII.5.1950.2344., Zadravec-per, Zadravec beszámolója a német megszállás napjáról, oldalszám nélkül.

hordjátok a gúnyruhát! [...] Én hittel meghirdetem nektek a krisztusi megdicsőülést, a dicsőséges feltámadást.”³⁶

A mise után zsidó származású híveit reggelire hívta a plébánián. A páter állította, hogy fenti üzenetét, „ugyane hitet még számtalan helyen hirdettem”. Ezt hívei is tanúsították a bíróságon: „Abban az időben, amikor a zsidóknak a sárga csillag viselését kötelezővé tették, a vádlott ismét tiltakozott beszédében a faj és vér mítosza ellen, és többek között mondotta, hogy ez csak arra jó, hogy felforgassa a társadalmat, és a családokra is szenvedést rójon, és szembeállítson férjeket, feleséget, testvéreket.”³⁷ A Margit körúton ministráló Csillag Miklós is arról számolt be, hogy amikor sárga csillagjával a mellkasán mise előtt újra megkérdezte Zadraveczet, hogy nem szégyenkezik-e zsidó származású ministránsa miatt, a páter azt felelte, amit korábban: „Ministráljak továbbra is, ha kedvem tartja – mondta –, és szégyelljék magukat azok, akik az ilyen törvényeket hozzák”. A páter azt is közölte Csillaggal, hogy a sárga bélyeget le kell szednie a templomban, majd aznapi szentbeszédében is a nációkat szidta.³⁸ Zadravecz és zsidó származású hívei „nagyon meleg viszonyáról” több tanú megemlékezett.³⁹

Az október 15-ei nyilas puccs után sem lankadt Zadravecz bátorsága. Krisztus király vasárnapjának ünnepén, két héttel Szálasi Ferenc hatalomátvétele után a páter rádióbeszédet készült tartani az emberi jogok és „Krisztus király fajtájának” eltiprása ellen. A szónoklatban Zadravecz nyíltan szembe akart helyezkedni a nyilasokkal: „Igenis, *Istentől kapott hatalommal* odakiáltok minden uralomformának, minden hatóságnak, a törvénytelennek és a törvényesnek egyaránt, hogy ne merjen az egy, törvényes és örök király, *Jézus* ellen lázadni, törvényeit bántalmazni, mellőzni!” A rádióbeszédet azonban a nyilasok nem engedték elmondani, sőt Zadravecz rádióját is elkobozták,⁴⁰ ezért a páter templomi szentbeszédében adott hangot a felújult és immár Budapestre is teljes borzalmában átcsapott zsidóüldözések feletti felháborodásának:

³⁶ MFL, Zadravecz-anyag, Lad. 1. *A gúnyruhába kényszerített Jézus* c. húsvéti beszéd irata, 1944. április; BFL, VII.5.1950.2344., Zadravecz-per, Csillag Miklós vallomása, 82–83.; uo., Zadravecz vallomása, 255.

³⁷ BFL, VII.5.1950.2344., Zadravecz-per, Grenszer Béla vallomása, 80.

³⁸ Ua., Csillag Miklós vallomása, 83.

³⁹ Ua., Aujenszky László vallomása, 81.; Palágyi János vallomása, 83.; Kriszten Rafal vallomása, 213.

⁴⁰ MFL, Zadravecz-anyag, Lad. 1. *Jézus Király ünnepe* c. rádióbeszéd gépirata, 1944. október 30.; BFL, VII.5.1950.2344., Zadravecz-per, 80., 136., 138.

„Vétettünk, igen nagyon vétettünk törvényeinkkel, Isten törvényeit, a felebarát jogait súlyosan sértő törvényekkel [...] Vétkeztünk testvérielenségünkkel [...] Van, van mit jóvá tenni, van, van miért engesztelni az [Urat]! [...] Csoportokat hurcolunk végig az utcákon, sírnak a gyermekek, sápadt[ak az] anyák [...] ez erkölcsi gyalázat! Sem Isten, sem ember nem alkothatott törvényt ennek szentesítésére!”⁴¹

Noha további szavait nem jegyezték fel, hívei így is megütköztek, hogy milyen „vadul” szidja „az akkori eseményeket”. Ekkor sokan tanácsolták a páternek, hogy bújjon el, mert a nyilasok kétségkívül érte fognak jönni. Zadravecz ismét nem fogta menekülőre, és ezúttal sem kísérelték meg letartóztatni őt.⁴² Ugyanekkor a zsidó származású Haugel Ilona arról is beszélt, hogy a páter egy budapesti ún. „csillagos házban” is meglátogatta és vigasztalta őt és családját. Haugel szerint a páter október végén, mikor a nyilasok gyalogmeneteket indítottak a budapesti zsidók közül a nyugati határszélre, így beszélt hívei előtt: „Kedves testvéreim, a zsidók nem okai annak, hogy az Úr Jézust megfeszítették, *ne hagyjátok őket elcipelni*, nem bűnösök!”⁴³

Hogy Zadravecz milyen konkrét tettekkel járult hozzá a magyar zsidók mentéséhez, már homályosabb kérdés. Saját vallomásában itt nem lehet bízni, hiszen ő csupán egyetlen egy kimentett zsidóra, Halász Manóra emlékezett név szerint, ám azt is állította, hogy egymaga kétmillió embert bérmált meg.⁴⁴ Az utóbbi adatot nyilván nem kell komolyan venni, de az biztos, Zadravecz és mások szerint rengetegen fordultak hozzá keresztelés és bérmálás ügyében: „Nem győztük a jelentkezőket felvenni. Sorba álltak, és könyörögve jöttek hozzánk, hogy mi vegyük őket pártfogásunkba, és a jelentkezésüket vegyük fel” – emlékezett vissza a páter, hozzátéve, hogy meg is keresztelték az összes jelentkezőt,⁴⁵ akikkel a tanúk szerint „mindig a legnagyobb gyengédséggel bánt, és igyekezett beléjük lelki bátorítást önteni”.⁴⁶ E mellett arról is tudunk, hogy több tucat zsidó származású katolikus pap családjának adott mentességi papírokat, melyeket a pápai nunciustól szerzett be,⁴⁷ és hogy zsidókat bújtatott a hűvös-

⁴¹ MFL, Zadravecz-anyag. Lad. 1. Szentbeszéd gépirata, 1944 október.

⁴² BFL, VII.5.1950.2344., Zadravecz-per, 289., 137.

⁴³ Ua., Haugel Ilona vallomása, 176.

⁴⁴ Ua., Zadravecz vallomása, 151 és 120.

⁴⁵ Ua., Zadravecz vallomása, 255–256.

⁴⁶ Ua., Nizsalovszky Endre vallomása, 71.

⁴⁷ Ua., 151–152; Majsai: *P. Zadravecz*, 8. Majsai az így megmentett papok és hozzátartozóik számát 300 főre tette, állítását azonban nem tudja alátámasztani.

völgyi ferences rendházban.⁴⁸ Egy vallomás szerint a páter „százával” hordta az illetékesekhez a kimentési ügyek papírjait,⁴⁹ egy zsidó származású tanú pedig arról beszélt, hogy mikor a páterhez fordultak hét megnevezett zsidó barátjuk ügyének elintézéséhez, Zadravecz pár nap alatt előkerítette a szükséges iratokat. „Azt mondta, hogy akiket csak tudunk, mentsünk meg az üldözöttek közül, mert a kormányra nem méltó emberek kerültek, komolytalan emberek jutottak fegyverhez, és egyformán bántalmaztak zsidót és keresztényt” – szölte a vallomás. A tanú azt is hozzátette, hogy Zadravecz utólag is érdeklődött a szóban forgó zsidók után, és „mondta, ha valamire szükségünk van, csak forduljunk hozzá segítségért”. A tanú szerint „a zsidók tudták, hogy [Zadravecz] minden ügyes-bajos dolgukban segíteni szokott”.⁵⁰ S noha a következő esetek nem zsidó származású magyarokkal kapcsolatosak, arról is tudni, hogy a páter négy baloldali papot a deportálások elől mentett meg, s hogy kétszáz mura-vidéki leventét is sikerült az országban tartania, akiket a németek magukkal próbáltak vinni a nyugati frontra, köztük tulajdon rokonát is.⁵¹ Zadravecz István embermentő kísérleteinek száma minden bizonnyal többszáz, az általa bizonyítottan megmentett emberek száma pedig több tucat lehet. Ezek között szerepelnek zsidók, zsidó származású keresztények, baloldaliak, civilek és gyermekkatonák.⁵²

A népbíróság a lehengető mennyiségű bizonyítékkal szemben nem firtatta tovább az antiszemitizmus ügyét, azonban a páter a világháborús uszítás vádjára alól már nem tudott kibújni. *A kereszténység bátyája* című 1942. márciusi rádióbeszédében arról szónokolt, hogy minden eddigi háborúnk keresztény háború volt, és biztatta a katonákat a küzdelemre.⁵³ A páter erre érthetően azt felelte, hogy nyilván nem buzdíthatta volna dezertálásra a katonákat,⁵⁴ ez azonban a népbíróságot nem hatotta meg, ahogy azok a vallomások sem, me-

⁴⁸ BFL, VII.5.1950.2344., Zadravecz-per, 85.; Kriszten Rafael vallomása, 216.

⁴⁹ Ua., Magasházy László vallomása, 167–168. Magasházy szavai több hitelt érdemelnének, ha nem így kezdte volna vallomását: „Vádlott nem lehetett zsidóellenes, mert sem a kormányzó, sem én nem voltunk azok” stb.

⁵⁰ Ua., Pózner Janka vallomása, 177–178.

⁵¹ Ua., 300.

⁵² Zadravecz *Wikipédia*-oldala említést tesz arról, hogy a szegedi Löw Immánuel rabbi megmentésében is részt vett volna a páter. A *Ferences Levéltárban* található anyagok ennek ellentétét látszanak mondani.

⁵³ MFL, Zadravecz-anyag. Lad. 1. *A kereszténység bátyája* c. rádióbeszéd irata, 1942. március 22., 71–72.

⁵⁴ BFL, VII.5.1950.2344., Zadravecz-per, Zadravecz István vallomása, 56–57.

lyek szerint Zadravecz igenis tartott háborúellenes prédikációkat.⁵⁵ Zadravecz valóban több helyütt arról értekezett, hogy a németek romlásba viszik az országot, hogy úgy tekint pusztuló hazájára, mint „egy siránkozó Jeremiás”, és hogy legszívesebben felköttené a háborús uszítókat. Ezeket a szövegeket azonban az ügyészség nem kezelte – az iratok talán csak később kerültek újra Zadravecz birtokába.⁵⁶ Az ügyészség azt sem vette figyelembe, hogy a szélsőjobboldali Társadalmi Egyesületek Szövetségét, melynek Zadravecz volt utolsó elnöke, a páter felszámolta annak fasiszta szimpátiái miatt.⁵⁷

Bírái előtt a páter arra hivatkozott, hogy nem ismerhette a szovjet rendszer valódi arcát, és csak a felszabadulást követően ismerte fel, hogy a kommunisták hozhatják el a nemzet egységét és a valódi vallásszabadságot. Mint állította, ő mindig is kommunista volt, „hiszen magam is mint a Szent Ferenc-rend tagja, kommunizmusban élek”.⁵⁸ Noha ez utólagos hazudozásnak tűnhetne, különálló források bizonyítják, hogy a páter már 1919-ben így gondolkodott, s hogy a szovjet rendszerrel szembeni megenyhülése valóban megtörtént.⁵⁹ Mint mondta, ha tett is kommunistaellenes kijelentéseket, azokat a német propaganda hatására tette. Ez az állítás azonban nem lehetett igaz az 1920–1933 közötti időszakra, és megtévesztésre alapuló védekezése az ügyész szerint is „nagyon nevenséges [volt], hiszen nagy szellemi műveltségi fokon állott tanulmányai révén”.⁶⁰ Hasonlóképp nem fogadták el a páter azon véleményét, hogy

⁵⁵ A vallomásokért lásd: BFL, VII.5.1950.2344., Zadravecz-per, 70–83.

⁵⁶ Majsai: *p. Zadravecz*, 5–6. (németek); MFL, Zadravecz-anyag, Lad. 1., 10. mappa, *A halottak élnek* c. rádióbeszéd irata, 1943. november 2. (Jeremiás); *uo.*, *Mozaikszemcsék p. Uzdóczy* [sic!] *Zadravecz István OFM püspök életéből* c. feljegyzés, 2. (uszítók).

⁵⁷ A TESZ az ellenforradalom idején alakult, és Zadravecz Keresztes-Fischer Ferenc belügyminiszter kérésére lett annak elnöke 1938-ban, hogy mérsékelje annak antiszemita, olasz- és németbarát nézeteit. Ez utóbbiban a páter nem járt sikerrel, ezért a szervezetet feloszlatta, amiért egy csalódott volt TESZ-tag 1942-ben megkísérelte megverni őt az utcán. Zadravecz és a TESZ dokumentumaiért lásd a következőket: BFL, VII.5.1950.2344., Zadravecz-per, 43., 59., 143–144.; *Nemzeti Figyelő*, 1939. február 5., 3–5.; 1939. május 7., 1. és 7.; 1940. február 4., 3.

⁵⁸ BFL, VII.5.1950.2344., Zadravecz-per, Zadravecz István vallomása, 44., 49., 51.

⁵⁹ SARNYAI CSABA MÁTÉ: *Két ferences*, in Miklós Péter (szerk.): *Újragondolt negyedszázad*, 186. (1919-es kommunista nyilatkozat); Majsai Mór: *p. Zadravecz*, 5–7. (enyhülés). Egyes vallomások szerint már jóval a világháború vége előtt tartott szovjetbarát prédikációkat. Lásd: BFL, VII.5.1950.2344., Zadravecz-per, Nizsalovszky Endre vallomása, 70.; Csillag Miklós vallomása, 180. és önmaga vallomása, 57.

⁶⁰ BFL, VII.5.1950.2344., Zadravecz-per, ügyészi vélemény, 10.

a kommunizmust „keleti mételeynek” nevezni „nem dehonesztáló”.⁶¹ Zadravec maga is láthatta, hogy utóbbi érveivel nem sokra mehetett, ám nem félt az ítélettől: „Hálát adok a szenvedéseimért [...] hálát adok Istenemnek, hogy engem erre méltónak tartott. Hálát adok a börtönért, a 12 hónapos börtönért, a meghurcoltatásért. Ha az Úrnak több kell, itt vagyok!”⁶² A pátert végül elítélték kommunistaellenes szavaiért és háborús uszításért, de csak 3 évet ült börtönben, 1953-ben amnesztiával szabadult. 1996-ban rehabilitálták.⁶³

Konklúzióm, hogy Zadravec István páter tévesen él kegyetlen és a végsőkig antiszemita emberként a történetírásban, ugyanis a lángba boruló Európa és a fokozódó zsidóüldözések között a páter szóban és tettben is nemes jellemről, toleranciáról és bátorságról tett bizonyosságot. A tárgyaláson elhangzott utolsó beszédében Zadravec a bibliai makkabeusokhoz hasonlította magát; máshol azt állította, hogy keresztre feszítették.⁶⁴ Való igaz, hogy a megannyi kisnyilast futni hagyó kommunista számonkérés részéről méltatlan volt a páter felett hozott ítélet, és az is Zadravec jóhiszeműségét bizonyítja, hogy a szovjet részről történő többszörös figyelmeztetés ellenére sem emigrált nyugatra.⁶⁵ Embermentő tevékenységének ignorálása pedig egyenesen érthetetlen a történészek részéről, hiszen például Slachta Margit sem volt kevésbé antiszemita a '20-as években, s mégis ünnepelt holokauszthósként kezelik őt.

1927-es naplóját olvasva kevés mutatkozik meg Zadravec hitéletéből; annak záró lapjain sötét átkokat szór ellenségei, főleg a protestánsok fejére, és abban reménykedik, hogy mindannyiukat túlélvén abban a tudatban halhat majd meg nevetve, hogy rosszakarói a pokolra kerültek. Kívánságának első fele megadatott neki, hiszen 1963-as halálával a korszak szereplőinek döntő többségét túlélte. Második felére pedig akkor már nem tartott igényt: rendtársai szerint utolsó éveiben rendre azon töprengett, hogy „nem tudja az ember: vajon Isten szeretetére méltó-e vagy gyűlöletére?” „Szeressük Jézust – mondogatta az idős páter –, ennél nagyobb nincs. A szeretet örökké él. Mindent megbocsájtok.”⁶⁶

⁶¹ Ua., Zadravec vallomása, 148–149.

⁶² Ua., 119.

⁶³ Lásd 7. sz. lj.

⁶⁴ MFL, Zadravec-anyag. Lad. 1. Utolsó szó jogán elmondott beszéde, jelzet és mappa nélkül. Uo. Lad. 3. Zadravec végrendelete, jelzet és mappa nélkül.

⁶⁵ *Mozaikszemcsék*, 7.; BFL, VII.5.1950.2344., Zadravec-per, 27.

⁶⁶ MFL, Zadravec-anyag. Lad. 1. *Uzdóczy-Zadravec István püspök vértanúsága* c. gépirat, 1–2.

Korai monasztikus aggiornamento: Az atyák második regulája

BAÁN IZSÁK OSB

Abstract:

In the family tree of early Latin monastic rules the text called *The Second Rule of the Fathers* is supposed to be an early revision of the very first legislation born in the community of Lérins. In 428 the founder of the monastic brotherhood, Saint Honoratus was elected bishop and a new superior, Maximus took his place. This change and the inner development of the community demanded the reunion of the „fathers”, the superiors and the local bishop, in order to revise the rules according to which the community had been living for decades. While in *The Rule of the Four Fathers* – the antecedent of the new legislation – we find a strongly hierarchical structure with an emphasis on obedience, the *Second Rule of the Fathers* reflects a development towards a community in the center of which we find brotherly love. The article presents the first Hungarian translation of the rule followed by a study of its major characteristics and its possible dating.

Keywords: *Western monasticism, early Latin monastic literature, rule, Lérins, brotherly love*

Kulcsszavak: *nyugati monasztikus szerzetesség, korai latin szerzetesi irodalom, regula, Lerinum, testvéri szeretet*

A nyugati szerzetesség történetének korai időszakában meghatározó szerepet játszott a dél-galliai Lerinum (Lérins) szigetén élő monasztikus közösség. A monostorhoz köthető regulák, szabályzat jellegű szövegek családfája a kutatás jelenlegi állása szerint *A négy atya regulája* (*Regula quattuor patrum, tovább-*

BAÁN IZSÁK bakonybéli bencés szerzetes, teológus, a pannonhalmi Szent Gellért Szakkollégium és a római Szent Anzelm Egyetem oktatója. Kutatásának fő területe a korai szerzetesség irodalma és történelme; izard@szentmauriciusz.hu

biakban RIVP) néven ismert életszabályból nőtt ki, melynek magyar fordítását nemrég adtuk közre.¹ Ezt az ősi regulát több más szabálygyűjtemény követi a sorban, melyek az alapszövegtől egyértelmű függést mutatnak, s a lerinumi szerzetesi közösség történetének és fejlődésének későbbi fázisaiban keletkeztek.

A mű, melynek a kutatók *Az atyák második regulája* (*Secunda regula patrum, továbbiakban 2RP*) nevet adták, egy rövid szabálygyűjtemény, eredeti címén *Statuta patrum*, az atyák rendelkezéseinek gyűjteménye. A szöveget a kéziratok hagyomány a *RIVP* függelékeként értelmezte: az ismert kéziratok közvetlenül a négy atya regulája után hozzák, önálló kéziratban nem is maradt ránk. A rövid regula – hossza megegyezik az ágostoni *Ordo monasterii*-vel – tartalmilag is számos ponton kapcsolódik a gall szerzetesség ősi szabályzatához: legelső mondatában már a „szent atyák hagyományára”, illetve annak követésére hivatkozik. Mivel a szóban forgó regula – amint azt látni fogjuk – nagy valószínűséggel a lerinumi monostor legelső szabályzatának első, korai revízióját foglalta írásba, kivételesen értékes dokumentumnak tekinthető. Nemcsak a nyugati szerzetesség egyik legkorábbi és legfontosabb közösségének fejlődésébe enged bepillantást, hanem általánosságban egy új szerzetesközösség intézményesülésének folyamatához is hasznos felismerésekkel szolgálhat.

Először a *2RP* szövegének első magyar fordítását adjuk közre, majd formai és tartalmi szempontokra kitérve elemezzük a forrást, végül keletkezésének körülményeire próbálunk fényt deríteni.

I. FORDÍTÁS

Az atyák rendelkezései²

Amikor újra összeültünk az Úr Jézus Krisztus nevében (1Kor 5,4), követve az atyák, a szent férfiak hagyományát, úgy láttuk jónak, hogy megfogalmazzuk és írásba foglaljuk azt a regulát, amelyet a monostorban a testvérek előrehaladása érdekében meg kell tartani. Tettük ezt azért, hogy ne hiába kelljen fáradoznunk, s hogy az itteni közösség élén álló, beikta-

¹ Vö. BAÁN IZSÁK: Egy különös szöveg a nyugati szerzetesség bölcsőjénél: A négy atya regulája (Regula quattuor patrum), *Sapientiana* 8 (2015/1) 69–83. Jelen tanulmány sokban támaszkodik az ott közölt kutatási eredményekre, a most közreadott szöveg befogadását nagyban segíti az előzmények ismerete.

² A fordítás a kritikai szöveg alapján készült: ADALBERT DE VOGÜÉ (éd.): *Les Règles des Saintes Pères I.* (SC 297), Cerf, Paris, 1982, 274–282.

tott szent előljárónak se kelljen kétségek között vívódnia, hanem ahogyan írva van, *legyenek mindnyájan egyetértők, együttérzők, egymást kölcsönösen tisztelők* (vö. Fil 2,2; Róm 12,10), s hogy hűségesen megtartsák mindazt, amit az Úr parancsolt.

(I.) Mindenekelőtt őrizték a szeretetet, az alázatosságot, a türelmet, a szelídséget és a többi erényt, amelyről a szent apostol tanít (vö. Fil 2,2–3; 1Tim 6,11; Ef 4,2), és senki se tartson sajátjának semmit, hanem legyen mindenük közös, ahogyan az Apostolok cselekedeteiben olvassuk (vö. ApCsel 2,44; 4,32).

Akit Isten arra rendelt, hogy előjáró legyen, s akit erre a püspök fel is szentelt, azt féljék és szeressék, s neki az igazság szellemében mindenben engedelmesskedjenek. Hiszen aki arra vetemedne, hogy őt megveti, az az Írás értelmében Istent veti meg: „*Aki titeket hallgat, engem hallgat, s aki titeket megvet, engem vet meg, és azt, aki engem küldött*” (Lk 10,16). Az ő akaratán kívül tehát a testvérek közül senki se tegyen semmit, ne fogadjon el és ne is adjon semmit, s ne is menjen sehová, ha erre kifejezett parancsot nem kapott.

(II.) Tartsák meg azt a szabályt is, hogy egymást hiábavaló beszélgetésekkel ne rombolják, hanem mindenki maradjon meg a munkájánál és csendes elmélkedésénél,³ s gondolataikat egyedül Istenre fordítsák. Amikor a közösség tagjai egybegyűlnek, a fiatalabbak ne beszéljenek, csak ha kérdezik őket. Ha pedig valakinek vigasztaló szavakra volna szüksége, vagy magánjelleget dologban szeretne tanítást kapni, akkor várja ki az ezekre alkalmas időt.

(III.) Ha zárándok érkeznek, semmi más dolguk nincs, mint hogy alázatosan fogadják, és köszöntsék a béke jelével. Ne törődjenek semmi egyébbel, például azzal, hogy honnan jött, miért jött, és mikor áll tovább, s ne is bocsátkozzanak vele beszélgetésbe.

(IV.) Azt a szabályt is meg kell tartani a szerzetesnek, hogy ha valaki idősebb van jelen, vagy olyan, aki a zsoldározásnál megállapított sorrend

³ Ez a csendes elmélkedés (*meditem suam*) a Szentírás egyes verseinek félhangos, imádságos ismételését jelentette, amint arra lentebb részletesen kitérünk.

tekintetében nála előbbre való, akkor semmit ne merészeljen mondani vagy tenni, mert ez annak van fenntartva, aki a közösség imént említett sorrendjében nála előbbre való. Ezt a szabályt még a legapróbb dolgok tekintetében is figyelembe kell venni, de mindenekelőtt az imádságban, a munkában és az esetleges kérdésekre adandó válaszok tekintetében. A sorrendben hátrébb álló csak és kizárólag akkor beszéljen, ha az idősebb testvér egyszerűsége vagy a beszédben való járatlansága miatt átadja neki a szót. Azonban *minden szeretetből történjen* (1Kor 16,14), ne pedig vetélkedésből vagy valamiféle felfuvalkodottságból.

(V.) Az imádságoknak és a zsolttározásnak pedig a már régen megszabott rendjét tartsák meg, s ugyanez vonatkozik a tanulás és a munka idejének beosztására is. Az elmélkedés idejét úgy biztosítsák, hogy a testvérek a harmadik óráig az imádságos olvasásnak szentelhessék magukat, s ez alól csak az jelenthet kivételt, ha az elmélkedés helyett valamilyen súlyos indokból kifolyólag más, mindenkit érintő dologgal kell foglalatzkodniuk. A harmadik órától pedig egészen a kilencedik óráig ki-ki készséges lélekkel a saját munkájával foglalkozzon, vagy tegye meg azt, amit éppen rábíztak, *zúgolódás és késlekedés nélkül* (Fil 2,15), ahogyan a szent Apostol tanítja.

Ha pedig valaki zúgolódik, vizályt kelt, vagy valamilyen dologban akaratával ellenszegül a kapott parancsnak, akkor méltó büntetést kapjon az előljáró ítélete alapján, s annyi napig zárják ki a közösségből, amennyi arányban van vétkének súlyával, egészen addig, amíg bűnbánatot tartva meg nem alázkodik, és meg nem javul. Aki büntetés alá esik, ne merjen sehová elmenni onnan. Ha pedig valaki a testvérek közül – akár a monostorban lakik, akár a remetecellákban él – egyet ért a kiközösített vétkével, akkor ő is nagyon megérdemli, hogy kiközösítsék.

(VI.) Amikor elhangzik az imádságra szólító jel, mindenki azonnal tegye félre a munkát, amivel foglalatzkodott, mert az imádság elé semmit ne tegyenek. Ha pedig valaki nem így tesz, s nem készséges az imádságra, akkor szégyenszemre legyen kizárva az imateremből. Minden egyes testvér nagy gonddal törekedjen arra, hogy a zsolozsma idején, amikor hosszú ideig kell állva imádkozni, akár nappal, akár éjszaka van, ne lankadjon el, és fölöslegesen ne is járkaljon ki az imáról, hiszen az evangéliumban írva van: *„Szüntelenül kell imádkozni, és nem szabad belefáradni”* (Lk 18,1).

Másutt pedig ezt olvassuk: „*Ne gátoljon semmi abban, hogy szüntelenül imádkozz!*” (Sir 18,22). Ha pedig valakit nem a szükség, hanem gyarlóság visz arra, hogy az imádságot otthagyja, tudja meg, hogy ha rajtakapják, vétkesként ítélet alá fog esni, mert így hanyagsága révén másokat is a bűnre csábít. Amikor pedig mindannyian összejönnek az éjszakai imádságra, tartsák meg azt a szabályt, hogy ha valaki netalán kimenne, mert álmodás telepszik rá, ne kezdjen el beszélgetni, hanem utána azonnal menjen vissza az imára, amelyre összejöttek. Amikor pedig a közösségben felolvasás van, mindenki az Írásokra fordítsa a figyelmét, s mindenki tartsa meg a csendet.

(VII.) Még azt is hozzá kell tennünk, hogy ha egy testvért valamilyen vétség miatt megszidnak vagy megfenyítenek, akkor is maradjon meg a béketúrásban, és ne szóljon vissza annak, aki őt feddi. Ehelyett inkább mindenben alázza meg magát az Úr parancsa szerint, mely így szól: „*mert Isten ellenáll a gögösöknek, az alázatosaknak azonban kegyelmet ad*” (1Pét 5,5), és „*aki magát megalázza, azt felmagasztalják*” (Lk 14,11). Aki pedig a gyakori fenyítés ellenére se javul meg, annak parancsolják meg, hogy az utolsó helyre kerüljön a közösség sorrendjében. Ha pedig még így sem tér jobb belátásra, akkor kezeljék úgy, mintha idegen volna, ahogyan az Úr mondta: „*Tekintsd olyannak, mint egy pogányt vagy vámszedőt*” (Lk 18,17).

Az asztalnál egyébként különösen is ügyeljenek arra, hogy senki ne beszéljen, csak az előljáró vagy az, akit kérdeznek.

Vége az atyák rendelkezéseinek.

2. FORMAI ÉS TARTALMI ÉSZREVÉTELEK

A szabálygyűjtemény bevezető formulája (*residentibus nobis in unum*) a *RIVP*-hoz hasonlóan zsinati jelleget kölcsönöz a szövegnek: a 4–6. századi Galliából ránk maradt zsinati akták gyakori felütése ez a néhány szó. Ugyanakkor elődjéhez hasonlóan ennek a regulának a szövege sem ad támpontot sem a gyűlés helyével, sem idejével, sem pedig a résztvevők személyével kapcsolatban. Formailag lényegesen különbözik a *RIVP*-től, amennyiben nem egyes szerzetesatyák valós vagy fiktív beszédeit rögzíti írásba, hanem egybeszerkesztett sza-

bályok gyűjteményét tartalmazza, s az egyiptomi hangzású nevek elhagyásával a keleti atmoszféra sem jellemző rá. A többes szám első személyű bevezetés után a rendelkezések személytelen formában követik egymást (leggyakrabban az *observandum est* kifejezéssel), a szöveget nem tagolják alcímek, érezhetően átdolgozott, csiszolt formában kerülnek elénk a gyűlés résztvevőinek gondolatai egy redaktor munkájának gyümölcseként.

A regula bevezető sorainak szóhasználata azonnal kapcsolatot teremt a *RIVP* szövegével, hiszen a *2RP*-nak is ugyanaz a célja, mint elődjének: a testvérek életét elrendező regulát adni (*ordinare regulam*) a szent atyák hagyományának fényében. Ugyanakkor kevésbé ünnepélyes és emelkedett a tónus, a szabályalkotás nem a Szentlélek segítségül hívásával kezdődik, a gyűlés résztvevői a Szentírás tekintélyére sem hivatkoznak explicit módon: Az Úr nevében és az írásokra, valamint a hagyományra támaszkodva, de immár saját, megszilárdult tekintélyükkel rendezik el a közösséget érintő kérdéseket. A közösség, amely számára írásba foglalt regulát adnak, már együtt lakik, a törvénykezés célja nem a közösség egybegyűjtése, mint a korábbi regulában, hanem világos kerektek biztosítása a testvérek fejlődéséhez.

Mindjárt a regula elején megjelenik az előljáró, akit a *praepositus* szó jelöl, s azt is megtudjuk, hogy a tisztséget betöltő atya frissen lett beiktatva egy már korábban létező hivatalba. A „ne hiába fáradozzunk” kitétel arra utal, hogy akik a szöveget megfogalmazzák, ugyanazok, akiknek köze van az előljáró beiktatásához, s a hatalom átadása után is gondjuk van a közösségre. Ezzel a mondattal mindjárt az V–VI. századi nyugati szerzetesség kontextusába helyezkedhetünk, ahol különösen jellemző volt a helyi püspök és a szomszédos apátok felelőssége az egyes monostorok irányában.⁴

Ha azt mondtuk, hogy a regula első néhány mondatát a *RIVP* szelleme itatja át, akkor legalább ennyire szembeötlő, hogy a bevezető végétől új elemként Szent Ágoston regulájának hatása lesz az uralkodó. Az előljáró központi szerepének kiemelése helyett a hangsúly az egyetértésre kerül: ez a tény, valamint a két idevonatkozó szentírási részlet összekapcsolása (Fil 2,2 és Róm 12,10) közvetlen kapcsolatot teremt az ágostoni életszabály szövegével.⁵

A *2RP* számára a szeretet a legfontosabb, ami a közösséget összetartja, s ennek egyik központi megnyilvánulási formája és ismerve a vagyonszövetség. Az erre vonatkozó szövegek is szinte szó szerint idézik a hippói püspök

⁴ Ennek a felelősségnek részletesebb taglalásával találkozunk a száz évvel későbbi Itáliában, Szent Benedek Regulájában is. Vö. *RB* 64,3–6.

⁵ SZENT ÁGOSTON: *Praec.* 1,8.

életszabályait.⁶ Mindez nagy változást jelent a *RIVP*-hoz képest, melyben meg sem jelent a *caritas* szó: ott az előljárónak adott engedelmesség az, ami a frissen létrejött testvéri közösség kohézióját biztosítani hivatott. Az alapító atyák szövegében a világi javakról való lemondás inkább a tehetős novíciusok feladata, ami egyúttal a kereszt felvételének konkrét formája és az egyéni tökéletesedés útja is. Itt, a második regulában a vagyonszövetség ágostoni hatásra az egy szív, egy lélek záloga lesz. Ezt a perspektíva-váltást, mely a *2RP* legfontosabb ismérve, A. de Vogüé találóan így jellemzi: „Az egyetértés legfőbb ideálja nem változott, de ahelyett, hogy mindezt az első atyák mintájára csak és kizárólag a tekintély tengelye köré rendeződve akarná megvalósítani, a Második Regula mindenekelőtt Ágoston testvéri közösségének projektjéből és a jeruzsálemi ősegyház koinóniájának modelljéből merít.”⁷

Az előljáró szerepére csak ezután tér ki a szöveg. Új elem, hogy az engedelmesség mellett, mely a hagyománynak megfelelően feltétlen és mindenre kiterjedő, a regula fontosnak tartja leszögezni, hogy a testvérek „féljék és szeressék” őt. Hatalmának forrása a *2RP* szerint az isteni rendelés és a püspöki beiktatás, felszentelés. Ha a regula lentebb kifejtett datálását (kb. 428) elfogadjuk, akkor az előljáró püspök által történő felszentelésének (*ordinatio*), ennek a tipikusan nyugati jelenségnek minden bizonnyal szövegünkben található a legkorábbi említése.⁸ Fontos kiemelni, hogy a hierarchiával való ilyen összekapcsolódás a szöveg értelmében mégsem jelent alárendeltséget, hanem épp a szerzetesi vezető tekintélyének megerősítését hordozza.

Az erre következő témák sorrendje követi a *RIVP* második beszédének gondolatmenetét, a csend és a vendégekkel szemben tanúsított diszkréciónak taglalása után a közösség sorrendje következik. Az őszregulában fellelhető, liturgikus szolgálatokban megjelenő sorrendet a *2RP* kiterjeszti a közösség életének más területeire is. A regula szóhasználatában a sorrenden belüli viszonyok jelzésére egyszerre van jelen a pakhómianus szövegek latin fordításából ismert *praecedens* és *sequens*,⁹ de megjelenik már az újításnak tekinthető *senior* és *iunior* szópár is. Erről az újításról tanúskodnak Riez-i Faustus homíliái,¹⁰ ami a regula datálása szempontjából nem elhanyagolható információ.

⁶ Vö. SZENT ÁGOSTON: *Ordo monasterii* 4. „Nemo sibi aliquid vindicet proprium.” Az ApCsel 4,32-re való hivatkozás Ágostonnál: *Praec.* 1,3.

⁷ ADALBERT DE VOGÜÉ (éd.): *Les Règles des Saintes Pères I.* (SC 297), i. m., 219.

⁸ Vö. KASSIUS HALLINGER: *Regula Benedicti 64 und die Wahlgewohnheiten des 6.-12. Jahrhunderts*, in *Latinität und alte Kirche. Festschrift R. Hanslik*, Wien 1977, 109–130.

⁹ PAKHÓMIOSZ: *Praec.* 63.

¹⁰ EUSEBIUS GALLICANUS: *Hom.* 38, 5–6; 42,7.

A *2RP* a szerzetesek napirendjének taglalásánál is szorosan követi a *RIVP* harmadik egységét, mégis új dolgokat tudhatunk meg belőle. Amíg az őszregulában egyáltalán nem volt szó a közösségi liturgiáról, itt „a szoltározás régen megszabott rendjéről” olvasunk, s emellett megjelenik a csendes, elmélkedő olvasásra elkülönített idő. Az egyiptomi szerzetesi hagyományból ismert az a gyakorlat, hogy a fizikai munka végzése közben a testvérek szentírási verseket ismételtettek. Ezt a félhangos, ismétlésen alapuló imamódot a keleti hagyományban a görög *melete* szó jelöli. A *2RP* az éppen csak születő latin szerzetesi irodalom számára keresi a kifejezés megfelelő fordítását, s némi újítással és hezitálással erre a gyakorlatra a *meditandi, meditem, medite* szavakkal utal. Fontos azonban észrevennünk azt is, hogy a szóban forgó regula ezekkel a szavakkal egyszerre két jól elkülöníthető dolgot jelöl: egyrészt a szentírási szövegek ismételtetésére és tanulására fenntartott, reggeli időben folyó imagyakorlatot, elmélkedő bibliaolvasást, másrészt azt a belső imádságot, ami ennek folyamánaként a fizikai munka idején folytatódik a szerzetes lelkében, s amelynek védelmében olyannyira fontos a csend megtartása a tevékenységek közben is.¹¹

A napirend, az időbeosztás tehát sokkal pontosabban követhető a *2RP*-ban, mint elődjében, s ami szintén új információként jelenik meg, hogy fontos közösségi munka érdekében a testvéreknek készen kell állniuk arra, hogy csendes magánimádságukat megrövidítsék. Az a tény, hogy mindjárt ezután a zúgolódásról van szó, s a regula nagy szigorral lép fel ellene, a kritikai szöveg kiadóját és kutatóját, A. de Vogüét arról győzi meg, hogy Lerinumban a regula keletkezésének idejében a Cassianus és Arles-i Caesarius írásai alapján köztudottan hosszú közösségi liturgiák és a sok tennivaló miatt gyakran előfordult, hogy a testvéreknek nem jutott elég idejük az olvasásra és a személyes imádságra. Véleménye szerint ez adhatott okot a zúgolódásra.¹²

Szintén új elemnek tekinthető a Pakhómiosz, Baszileiosz és Cassianus szövegeiben már előzményekkel bíró kiközösítésnek mint a korrekció formájának galliai megjelenése. A *RIVP* végén egy több kéziratból kimaradt függelék találunk, melyben a felesleges beszéd és a hangos nevetés a szóban forgó szankció tárgya, a törzsszövegben ez a téma nincs jelen. A *2RP* az égi büntetés kiállításba helyezése helyett konkrét büntetéseket nevez meg, ami a zúgolódó és ellenszegülő testvérek osztályrésze lesz. A büntetés kiszabása az előjáró hatás-

¹¹ A meditáció, biblikus elmélkedés témájának részletes elemzéséhez lásd ADALBERT DE VOGÜÉ: Les deux fonctions de la méditation dans les règles monastiques anciennes, *Revue d'histoire de la spiritualité* 51 (1975) 3–16.

¹² Vö. ADALBERT DE VOGÜÉ (éd.): *Les Règles des Saintes Pères I.* (SC 297), i. m., 232.

köre. Mindez a közösségi tapasztalat érlelődésének gyümölcse, és a korábbi életszabályhoz képest előrelépésnek tekinthető.

A kiközösítésről szóló bekezdésben, az V. fejezet végén egy fontos és érdekes részletet találunk: a regula büntetéssel sújtja azt, aki pártját fogja a kiközösítetteknek, akár a közösségben, akár a remetecellákban él az illető. Ez az apró részlet arra enged következtetni, hogy a monostor közelében élnek remeték, de nincs nagyobb spirituális tekintélyük, mint a közös életszabálynak vagy az előjárónak. Azért meglepő ez az információ, mert a *RIVP* fő célkitűzése az volt, hogy közösségbe foglalja, egybegyűjtse a szigeten elszórtan élő, nehézségekkel küzdő monachusokat, a remeteség tehát abban a szövegben nem volt opció. A második regulában viszont, ha a lentebb megkísérelt datálás igaz, akkor mintegy húsz évvel később váratlanul újra remeték jelennek meg a közösség holdudvarában. Mivel Lyoni Eucherius tudósítása révén elég pontosan meghatározható a remetecellák megjelenése Lerinumban,¹³ ez a részlet fontos lesz a regula keletkezési idejének meghatározásában is.

A regula végéhez közeledve az imádságról való kérés, illetve távolmaradás témája kerül elő. Az ehhez kapcsolódó rendelkezések részletei is azt a már említett teóriát erősítik meg, hogy az V. századi Galliában a kórusima, a zsoldárokozás hosszúsága komoly terhet rótt a szerzetesekre, ami alól egyeseknek kísértésük támadt kibújni. A korábbi szerzetesi hagyományból ismert a kérés problémája, Pakhómiosz és Cassianus is foglalkozik az imádságra késve érkezők kérdésével,¹⁴ a *2RP* azonban náluk lényegesen szigorúbban rendelkezik, amennyiben nem határozza meg a tűréshatárt: amíg az egyiptomi gyakorlatban például nappal az első zsoldár végéig megérkező testvér még nem számít későnek, addig az Atyák második regulája nem tartalmaz ehhez hasonló enyhítést. Lehetséges, hogy a szöveg keletkezésekor akut és új problémáról van szó, erre utalhat a szigor és az a tény is, hogy az imateremből való kizárás feloldásáról, a szükséges elégtételről sem tesz említést a szöveg. Ugyanebben a kontextusban helyezhető el az a pontatlanság, ami a regulát az imádság közben távozókkal kapcsolatban jellemzi: ellenzi az imádság alatti jövés-menést, de mégis mintha kiskapukat nyitna ezen a téren, s figyelemre méltó, hogy a jelenséget nem annyira az imádság szempontjából kárhoztatja, hanem a közösség egysége felől közelít, és a másokat zavaró, rossz példa az, amit leginkább problémásnak ítél.

A szöveget lezáró utolsó bekezdés minden bizonnyal hozzátoldás, amint ezt a szóhasználat is elárulja (*addendum est*). A szakasz függelék jellegét erősíti,

¹³ LYONI EUCHERIUS: *De laude eremi* 42, PL 50,711b.

¹⁴ PAKHÓMIOSZ: *Praec.* 9–10; JOHANNES CASSIANUS: *Inst.* 3,7,1–2.

hogy részben megismétel korábbi rendelkezéseket, illetve a Szentírás idézésének módja is eltér benne a regula korábbi fejezeteitől. Ez a VII. fejezet egyfajta büntető kódexként értelmezhető, megjelenik benne a büntetések fokozatainak teljes skálája (intés, lefokozás, kiközösítés), s ismét előtérbe kerül a közösség sorrendjének fontossága. A befejezés meglehetősen suta, valószínűleg szintén hozzátoldásról van szó, vagy eredetileg az előző fejezet csendről szóló utolsó soraihoz kapcsolódhatott a záró mondat, s a betoldást eszközöző redaktor így akarta elkerülni, hogy az életszabály a közösségből való kizárás kemény bibliai mondatával érjen véget.

3. A KELETKEZÉS KÖRÜLMÉNYEI

Mielőtt a szövegben fellelhető információkra fókuszálnánk, s ezek segítségével következtetnénk a *2RP* keletkezésének körülményeire, egy külső szöveg tanút is segítségül hívhatunk a feladat megoldásában. Gennadius *De viris inlustribus* című művének közepe táján olvasunk arról, hogy egy bizonyos Vigilius diakónus megfogalmazott egy rövid, világos és a szerzetesi élet teljességét magába foglaló regulát (*Vigilius diaconus composuit ex traditione Patrum monachorum regulam, quae in coenobio ad profectum fratrum in conventu legitur, breviato et aperto sermone totius monasticae professionis in se tenentem disciplinam*).¹⁵ Aki ismeri a *2RP* bevezetőjének latin szövegét, Gennadius megjegyzését olvasva a szóbeli egyezések miatt azonnal a tanulmányunk tárgyát képező regulára asszociál. Ezt tette A. de Vogüé is, aki meggyőző érvekkel próbálta azonosítani Vigilius reguláját a *2RP*-mal.¹⁶ Véleménye szerint Gennadius szeme előtt egy olyan kézirat lehetett, amelyben Vigilius szerepelt szerzőként, s amelyben a *2RP* önálló műként, nem pedig a *RIVP* függelékeként szerepelt. Bár a ránk maradt kéziratok egyike sem tartalmaz utalást a szerzőre, és mindegyike együtt hozza a két regula szövegét, mégis fontos megjegyezni, hogy a *2RP* utáni lerinumi szabálygyűjtemények, mint pl. a *Regula Macarii* és a *Regula Orientalis* csak a *2RP*-t idézik, a *RIVP*-ot nem, azaz a két regula külön terjedt, külön olvasták őket. Arra is érdemes felfigyelni Gennadius 480 körül keletkezett művének szövegében, hogy az *in coenobio legitur* állítás általános érvényű, konkrét helymegjelölés nélküli, mintegy úgy is fordíthatnánk, hogy „a monostorokban

¹⁵ GENNADIUS: *De viris inlustribus* 51. PL 58,1088a.

¹⁶ Vö. ADALBERT DE VOGÜÉ: „La Règle de Vigile signalée par Gennade. Essai d'identification”, *Revue Bénédictine* 89 (1979) 217–229.

olvassák”. Mivel ismeretes, hogy a *2RP* a korai nyugati szerzetesség különböző centrumaiban olvasott és hatással bíró szöveg volt,¹⁷ ez a félmondat is megerősítheti a Gennadius által említett regulának a *2RP*-mal való azonosítását.

Ha ezt az identifikációt megalapozottnak fogadjuk el, akkor Gennadius művének belső felépítése is alapul szolgálhat a regula korának meghatározásában. A szerző ugyanis igyekszik kronológiai sorrendben érinteni a művében felbukkanó szereplőket és témákat. Gennadius a szóban forgó regulára az 51. fejezetben tér ki; az ezt megelőző szakaszokban szereplő személyek, Evagriosz (50.), Eutropius (49.) és Nolai Paulinus (48.) a IV–V. század fordulójának jeles alakjai, a 46–47. fejezetekben taglalt esemény, István diakónus ereklyéinek megtalálása pedig 415–416-ra tehető. A regula említése utáni fejezetek (52–53.) fő témája a nesztoriánus vita, s ennek kezdő eseménye Nesztóriosz püspökké választása, ami 428-ban történt. Azaz hogyha Gennadius valóban a *2RP*-ről ír, s kronológiáját megbízhatónak tekintjük, akkor ez a 428-as év volna a *terminus ante quem* regulánk datálása szempontjából.

Ha most mindezek ismeretében azt kezdjük el vizsgálni, hogy mit történt a lerinumi szerzetesközösségben ezekben az években, akkor azzal a regula datálásának szempontjából kiemelkedő jelentőségű ténnyel találkozunk, hogy a 420-as évek közepén a sziget monostorának szent életű alapítóját, Honoratust Arles püspökévé választották, s ezért el kellett hagynia a közösséget. Távozása után az új elöljárót, Maximust a területileg illetékes püspök, Leontius iktatta be, aki Fréjus-ben székelt. Mindez 426-ban vagy 427-ben következett be. Ezeknek az eseményeknek a fényében adja magát a hipotézis, mely szerint a *2RP* a közösség első regulájának revíziója lehet, amelyre az elöljáróváltás szolgáltatott apropót. Hiszen egyrészt a *2RP* sokat átvesz a *RIVP*-ből, mintegy annak a folytatása, stílusában és tartalmában is ugyanarra a hagyományra utal, másrészt pedig úgy beszél a közösség elöljárójáról, mint akit nemrég iktatott be a püspök. Erre pedig Lerinumban elsőként az alapító távozása után, 427 körül került sor.

Hasonló elöljáróváltásról tudunk még Lerinumból néhány évvel későbből is, hiszen Maximus is elődje sorsában osztozott, amikor őt is püspöki rangra emelték 433–434-ben. A regula keletkezése akár kapcsolódhatna ehhez a váltáshoz is, amikor Faustus, a későbbi Riez-i püspök vette át a közösség irányítását. Ez ellen a késői keletkezés ellen szól azonban a regula szóhasználata az

¹⁷ A *2RP* hatástörténetének részletes bemutatásához informatív táblázattal együtt lásd: ADALBERT DE VOGÜÉ: Les règles cénobitiques d'Occident, in Adalbert de Vogüé: *Autour de saint Benoît*, Bellefontaine, 1975, 15–28.

előjáró megnevezésével kapcsolatban. A *praepositus* szó használata, amint azt A. de Vogüé kifejti,¹⁸ a 420-as években is igen régies, már-már archaizmusnak számít, a 430-as években pedig már alig elgondolható a hozzá való ragaszkodás. A Galliához köthető források ebben a korban mind a keletről, Cassianus közvetítésével elterjedt *abbas*, azaz *apát* kifejezéssel jelölik a közösségek vezetőit. A 420-as években még magyarázható ez a terminológia azzal, hogy a *2RP* a *RIVP* eredeti, körülíró szóhasználatához (*id qui praest*) igazodik, amikor az előjárót nem az újonnan elterjedt terminussal, hanem a régiesen hangzó *praepositus* kifejezéssel nevezi meg.

A regula egy már említett, fontos és árulkodó megjegyzése a közösség mellett élő remetékre, remetecellákra való utalás az V. fejezet végén. Éppen a feltételezett keletkezési időpont körül, 428-ban írja Lyoni Eucherius, hogy az „öregek a különálló celláikkal bevezették az egyiptomi atyák életmódját Lerinumban”.¹⁹ Az Eucherius mondatában szereplő *nunc* időhatározó arra utal, hogy friss dologról van szó. Ha így van, akkor Maximus beiktatásakor a remetecellák már jelen vannak, úgyhogy valószínűleg Honoratus, az alapító apát szolgálatának vége felé engedélyezte ezt a gyakorlatot. Tehát ez az utalás is a feltételezett keletkezési dátumot erősíti meg.

Ha a *2RP* a 428-as változásokhoz kötődik és Lerinumban született, akkor már csak arra a kérdésre keressük a választ, hogy ki a szerzője. Amint láttuk, Gennadius egy bizonyos Vigiliusnak tulajdonítja. Ezzel szemben a ránk maradt szöveg bevezetője többes számban fogalmaz, mintha egy gyűlés, szinódus döntéseit tartalmazná a szerzőre való utalás nélkül, azaz a regula kollektív és anonim munkaként mutatkozik be. Mindazonáltal a két állítás nem zárja ki egymást. Az összejövétel anyagát valaki formába öntötte, lejegyezte, átdolgozta. Ezt a redaktort tisztelhetjük esetleg Vigilius diakónusban. Kik lehetnek még jelen? Ebben a kérdésben természetesen csak találgatásokra bocsátkozhatunk. A. de Vogüé úgy képzei, hogy a régi és az új előjáró, azaz Honoratus és Maximus, a helyi püspök, Fréjus-i Leontius és az alapító immár nagyon idős lelki atyja, Caprasius vannak jelen. Ez azt jelentené, hogy a *2RP* úgy születik, hogy ugyanazok, akik Lerinum alapításakor megfogalmazták a közösség alapszabályát (*RIVP*), húsz évvel később előveszik ezt az első regulát, és kiegészülve az új előjáróval az új helyzetre alkalmazzák azt. Az összejövétel jegyzője lehetett Vigilius – széles körben elterjedt név az antikvitásban –, aki vagy a szerzetesközösséghez tartozott, s klerikusi minősége miatt kitüntetett helye folytán

¹⁸ ADALBERT DE VOGÜÉ (éd.): *Les Règles des Saintes Pères I.* (SC 297), i. m., 252–253.

¹⁹ LYONI EUCHERIUS: *De laude eremi* 42, PL 50,711b.

vett részt a tanácskozáson, vagy a püspök hozta magával mintegy titkáráként a szerzetesekkel való találkozásra. A regula szövege alapján megállapítható, hogy a redaktor olyan valaki volt, aki figyelemmel kísérte a szerzetesi élethez kötődő terminológia fejlődését, bátran alkalmaz viszonylag új keletű szavakat is, s a *RIVP*-hoz képest gondozottabb, igényesebb szöveget hagyott az utókorra.

4. KONKLÚZIÓ

Összefoglalva megalapozottnak tűnik azt állítani, hogy a *2RP* Kr. u. 426–428 között született Lerinumban, és a fiatal szerzetesközösség életét húsz évvel korábban elrendező *RIVP* első revízióját tartalmazza. A regula megerősíti az eredeti szabályzatot, több mindent átvesz belőle, de arról is tanúskodik, hogy a közösség életében új hangsúlyok jelentek meg, és ez a fejlődés az életalakításban is tükröződik.

A regulában az első soroktól kezdve tapasztalható a kölcsönös testvéri kapcsolatok fontossága, amiről a *RIVP* alig szólt valamit. Nem elég engedelmességben az előjárónak való alávetettségben élni, a közösség tagjainak az egyetértés, a kölcsönös tisztelet és szeretet révén egymással is kapcsolatban kell lenniük. A *2RP* legfontosabb üzenete, az új „program”, amely a közösség életét meghatározza – bármennyire banálisán hangzik is – a *caritas*, a testvéri szeretet. A *RIVP* hangsúlyosan hierarchikus, engedelmességen alapuló és tekintélyközpontú közösségképe helyett a 420-as évek végén a lerinumi monostor spiritualitásának középpontjába Ágoston életszabályainak hatására a vagyonszűkösségekben megélt szeretet kerül.

Az előjáró szerepe megváltozik. Már nem ő egyedül az egység megteremtője, sokkal inkább Isten akaratának képviselője a testvérek közösségében, akinek a tanítás révén van tekintélye. A regula elején megjelenő *praepositus* később alig tűnik fel a szövegben, ugyanakkor egyre fontosabb lesz az életszabály, a regula tekintélye, mely mintegy ellenpontoszza az előjáró hatalmát. A *RIVP* még csak az előjárónak való alávetettségre tért ki, a *2RP* már az iránta érzett félelemtől és szeretetről is szót ejt. A szöveg egy olyan pillanatban született, amikor a közösség karizmatikus alapítója eltávozik, a kezdetek, az alapítás ideje lezárul. Aki utána jön, nem kisebb tekintély, de hatalma szabályozottabb, pontosabban körülhatárolt. Az új előjáró érkezése lehetőséget ad a felülvizsgálatra, a változások tudomásul vételére és törvényi szabályozására.

Vannak olyan, a közösség életét érintő viszonylag új témák, amelyek már a *RIVP*-ban is megjelentek, de még csak betoldásként vagy rövid utalásként, az

új regulában viszont már fontos kérdésekké válnak. Ilyen a közösség sorrendje és a büntető rendelkezések témaköre. Megnövekszik a csend megtartásának jelentősége is. A *2RP* új információkat szolgáltat az ősi és problémákat felvető liturgikus renddel és a napirenddel kapcsolatban (hosszú zsolozsma, késések, túl sok tennivaló a személyes imaidő rovására). Ezenkívül utalást tesz a remetecellák intézményére, mely a keleti hatások folytatódásának fontos tanúja Lerinumban. A remeték jelenléte a közösség számára bizonyára inspirációt jelentett, ugyanakkor a kontextusból kiderül, hogy a testvérek egysége szempontjából veszélyforrás is lehetett. Végül meg kell említenünk egy kiáltó hiányt: a *2RP*-ban az előjáró mellett nincsen említés más funkciókról. A *RIVP*-ban még volt szó a vendégfogadás felelőséről, az apát helyetteséről, munkavezetőről, a revideált életszabályban azonban ezekre nincsen utalás. A hatalomnak ez a központosítása nem ismeretlen a korabeli Galliában, mégis meglepő, hogy amikor Cassianus szerint a regula keletkezésének idejében a lerinumi közösség testvérek nagy tömegét tudta soraiban,²⁰ a létszám növekedésével a hatalom megosztásának, a szolgálatok delegálásának rendszere nem fejlődött tovább.

Lerinum első évtizedeinek belső útja tehát a regulák elemzésének fényében az engedelmesség kizárólagosságától a testvéri szeretet felé, a karizmatikus vezetéstől és spirituális lendülettől az élet és napirend pontosabb szabályozása, az írott regula tekintélyének növekedése felé vezetett. A felismerés történeti értékén túl általános szerzetesi tanítást is hordoz magában. Száz évvel később például Közép-Itáliában hasonló dolog történik, amikor Benedek a *Regula Magistri* szövegét átalakítva a testvéri szeretet hangsúlyozásával megfogalmazza saját reguláját. És hasonló folyamat játszódik le manapság is ott, ahol egy karizmatikus vezető által alapított szerzetesközösségben a vezető halála vagy távozása után a közösség a karizma megmaradásán, a közösség egységének megőrzésén fáradozik.

²⁰ Vö. JOHANNES CASSIANUS: *Conl.* 11. Praef. 1. „Honoratus ingenti fratrum coenobio praesidens.”

Maurice Merleau-Ponty: Az észlelés fenomenológiája

L'Harmattan, Budapest, 2012, ford. Sajó Sándor.

Maurice Merleau-Ponty (1908–1961) a francia fenomenológia egyik kevésbé ismert, ám a legnagyobbak közé számító alakja, és nagy öröm számunkra, hogy magyarul immár a harmadik fontos kötetét vehetjük kezünkbe *A filozófia dicsérete* (Európa, Budapest, 2005) és *A látható és a láthatatlan* (L'Harmattan, Budapest, 2007) után. *Az észlelés fenomenológiája* (1945) Merleau-Ponty első és egyben legismertebb írása, mely nélkül sajátos fenomenológiája érthetetlen és értelmezhetetlen lenne. Itt fekteti le azokat a fontosabb alaptételeket (pl. az észlelés primátusának tételét), amelyekre gondolkodása épül, és csíráiban több fontosabb fogalmat is megtalálunk, amelyek a későbbiek során fémjelezni fogják Merleau-Ponty filozófiáját. Sajó Sándor precíz munkát végzett a fordítással, és bár olyan szövegről van szó, mely tele van filozófiai szakterminussokkal, sikerült úgy átültetnie magyarra, hogy érthető és élvezhető maradt.

A cím egyáltalán nem véletlen. Két kulcsfogalma sokat elárul a francia filozófus gondolkodásáról: észlelés és fenomenológia. Aki kicsit behatóbban ismeri a 20. század filozófiai gazdagságát, tudja, hogy az egyik legnehezebben megválaszolható kérdés ez: Mi a fenomenológia? Ahány fenomenológus, annyi válasz, és talán sokukat meghallgatva sem érezzük úgy, hogy közelebb jutottunk egy érthető körülhatároláshoz. Merleau-Ponty könyve előszavának egyik vitathatatlan érdeme, hogy meglepően érthető összefoglalását adja a fenomenológiának. Mindamellet, hogy őrá is igaz azon kijelentése, miszerint „saját magunkban fogjuk megtalálni a fenomenológia igazi értelmét”. (8.) Husserl fenomenológiáját ő is a maga sajátos fenomenológiájának szemszögéből értelmezi, mégis, sokkal közelebb marad a mester

gondolkodásának tiszta megértéséhez, mint a tanítványok és követők többsége Heideggerrel is beleértve. Természetesen az elméleti válasz mellett a gyakorlatban is ritka szép példáját adja a mű annak, hogy mit is jelent a leíró fenomenológia mint módszer. És az sem véletlen, hogy a középpontban az észlelés és annak fenomenológiai leírása áll. Az észlelés, melyet az előző korok többnyire mellőztek, az ismeret és tudat alá rendelték, itt prioritást kap, nemcsak a műben, hanem a világban-való-létben mint olyanban. Legalapvetőbb kapcsolatunkat tárja fel a megélt világgal: önmagunkkal, másokkal, a tárgyakkal, a természettel. Talán szemére lehetne vetni a francia fenomenológusnak, hogy az észlelést mint alapot a reflexió elé helyezi, ugyanakkor ő maga is él a reflexió lehetőségével. Nyilván nem megkerülni akarja a reflexív gondolkodást, csupán azt hangsúlyozza, hogy az észlelés elválaszthatatlan a világ reflektálatlan tapasztalatától, ahol még nincs tematizálva semmi, nem áll egymással szemben az alany és a tárgy, nincs szükség szintézisre és elemzésre – ezek a primordiális tapasztalat után következnek. Ez még a reflektálatlan alap. „A reflexió maga tehát csak akkor ragadja meg a maga teljes értelmét, ha megemlíti azokat a reflektálatlan alapokat is, amelyeket előfeltétel, amelyekből hasznot húz, és amelyek az ő számára úgyszólván egy eredeti múltat alkotnak.” (267.) Erre a fajta reflexióra vállalkozik művében a szerző.

A bevezető részben az észleléssel kapcsolatos, Merleau-Ponty által elégtelennek tartott klaszszikus nézetek és előítéletek fokozatos lebontása, ha úgy tetszik, cáfolata után a filozófus az észlelés és érzékelés jelenségéhez fordít vissza bennünket, gazdag fenomenológiai leírást indítva útjára, melynek során három szemszögéből vizsgálja meg az észlelés kérdését: a test, az észlelt világ, valamint a dolog és a másik szemszögéből. Párbeszédben találjuk a szerzőt nemcsak a pszichológiával, hanem olyan filozófusokkal is, mint Husserl, Descartes, Kant, Sartre vagy akár Heidegger – néhol támaszkod-

va rájuk, de többnyire elhatárolódva, meghaladva fogalmazza meg saját álláspontját elődei és kortársai nézetével szemben. Hogy csak egy fontos példát említsünk: fenomenológusunk szerint az alany és a tárgy főleg Descartes és Kant nyomán megörökölt szembenállása a megismerés világában csak úgy haladható meg, ha kimutatjuk összetartozásukat egy eredendő tartományban, még mielőtt bármely reflexió szétválaszthatja őket egymástól. Így jutunk el tulajdonképpen a megélt világ vizsgálatához – majd a kései művekben fejlődik ez odáig, hogy ez az őstartomány az észlelés számára adott „vad lét” vagy „nyers lét” elnevezést kapja.

A kötetnek nem az az egyetlen érdeme, hogy a test filozófiáját fogalmazza meg, amint gyakran ki szokták emelni – ennél sokkal többet ad. Nem filozófiáról beszél, hanem filozófiát művel konkrét és lebilincselő módon, és ebbe belevonja az olvasót is. Olyan mű, amelyet kezünkben letéve más szemmel fogjuk nézni az észlelés számára adott világot, olyan rejtett rétegeket fedezve fel benne, melyek talán mindig is szem előtt voltak, mégis láthatatlanok. A karteziánus *cogito*, a kanti *phaenomenon* és *noumenon*, a tudat és a szabadság vagy akár egy Cézanne-festmény, egy szinkronizált film, melyben a kép és a hang nincsenek összhangban, a szemközti ház, melyet az ablakon kipillantva vagy előtte elsétálva naponta többször látok, eddig észre nem vett szemszögekből mutatja meg magát.

Petres Lúcia OP

Kereszty Rókus – Puskás Attila:
Jézus Krisztus.
Krisztológiai alapvetés

Második, átdolgozott és bővített kiadás, Szent István Társulat, Budapest, 2015.

Nem könnyű vállalkozás ma, az egyre inkább specializált biblikus és teológiai történeti ta-

nulmányok korában olyan összefoglaló, hallgatók kezébe is adható kézikönyvet írni Jézus Krisztus személyéről és művéről, amely módszerben tudományos, tematikájában átfogó, ugyanakkor a katolikus egyház Krisztus-hitében gyökerezik. Ezért is örömteli tény, hogy újra, jelentősen bővített kiadásban jelenhetett meg Kereszty Rókus krisztológia-tankönyve, amely már régóta elérhetetlen volt. A tankönyv mivolt nem didaktikus leegyszerűsítést jelent, hanem azt, hogy Kereszty az angolszász tudományos irodalom didaktikus pozitívumait alkalmazza a könyvben. Röviden: ez a könyv érthető, tanulható, ugyanakkor alkalmas egyéni elmélkedésre, lelki gazdagodásra is. Átsüt rajta, hogy Kereszty a monasztikus teológiai hagyomány örököse, reflexiója a Krisztus-misztériumra egy imádkozó közösség megélt Krisztus-hitéből forrásokból.

A könyv elsősorban fordítás: Kereszty Rókus ciszterci atya 1962 óta az Egyesült Államokban él és tanít, könyve első kiadása ott jelent meg 1991-ben, majd magyar fordításban 1995-ben a Szent István Társulatnál. Az angol kiadást 1997-ben követte egy kiegészítés (*A Supplement to Jesus Christ: Fundamentals of Christology*), 2001-ben a könyv második kiadása, végül 2011-ben a harmadik, bővített kiadás. Jelen magyar fordítás ez utóbbin alapul.

Különleges gazdagságot, új ízt biztosít a könyvnek, hogy nem egyszerű fordításról van szó, amint az első magyar kiadás esetében. Puskás Attila, a PPKE HTK dogmatika tanszékének professzora ugyanis társszerzőként jelentős részekkel bővítette a könyvet. Ennek következménye izgalmas színeség lett, a könyv így több hangon szól: Kereszty Rókus atya ugyanis a nemzetközi teológiai szakirodalmat, de legfőképp az angolszász szakirodalmat használja fel, míg Puskás Attila főként a kortárs német szakirodalom alapján tájékozódik. (Egyébként kár, hogy az egyes fejezeteknél nincs ott a szerző neve.)

A könyv követi a dogmatikai kézikönyvek II. Vatikáni Zsinat után bevetté vált beosztását. Így az első rész a biblikus krisztológiáé, amelyet Kereszty XVI. Benedek pápa Jézus-trilógiájában megfogalmazott szempontjaival bővített ki a történeti Jézus és a hit Krisztusa viszonyáról. Ez a rész magában foglalja az egyébként a fundamentális teológiában tárgyalt témákat, mint például Jézus feltámadásának kérdését. Puskás Attila itt jelentősen kibővíti mindazt, amit Kereszty Rókus eredetileg a krisztológiai fenségcímekekről írt, illetve olyan fenségcímekeket is részletesen elemez, amelyekre az eredeti könyv nem tért ki (például Jézus mint főpap).

A történeti krisztológiai rész a képpromboló vita krisztológiai jelentőségének tárgyalásával gazdagodott. Ezen kívül Puskás Attila részletesen bemutatja Wolfhart Pannenberg, Karl Rahner és Hans Urs von Balthasar krisztológiai meglátásait. Igen értékes ez a kibővítés, hiszen e szerzők krisztológiájáról nem volt korábban magyar nyelvű összefoglalás, bár megjegyezhetjük, hogy így a német szerzők kicsit túlsúlyba kerülnek, illetve a könyv mint egész némiképp aránytalanná válik: a történeti rész százötven oldalt tesz ki, a szisztematikusk viszont alig százat.

Legkevésbé változott a spekulatív rész. Megmaradt annak eredeti, hagyományos perspektívája: Kereszty Rókus a megtestesülést és a Krisztus-esemény érthetőségét alapvetően a bűn valóságából kiindulva szemléli. Ez komoly koherenciát biztosít az egész könyvnek – ugyanakkor kicsit egyoldalú is. A spekulatív részben két fontos bővítést találunk: az isteni változhatatlanság kérdésének tárgyalását, valamint egy kitekintést a helyettesítés dogmatikai fogalmáról.

Örvendetes, hogy az új kiadásba a fejezet végi jegyzetek helyett lábjegyzetek kerültek. Azt csak sajnálhatjuk, hogy az eredeti angol kiadásban meglévő bibliográfia, ajánlott irodalom és a feldolgozást, egyéni tanulást segítő kérdések elmaradtak. Ezekről az apró megjegy-

zésektől függetlenül azt mondhatjuk, hogy a két teológus együttes munkájából valójában nem egy második kiadás, hanem egy olyan új könyv született, amelyet mindkét szerző egyenlő jogon mondhat magáénak, s amely nagy gazdagsága lett a magyar teológiai szakirodalomnak.

Deák Hedvig OP

Gilles Emery OP:
A Szentháromság.
Teológiai bevezetés a katolikus
szentháromságban

Kairosz, Budapest, 2015, ford. Szabó Ráhel OP

Örvendetes módon az elmúlt bő másfél évtizedben számos szentháromságtani munka magyar fordítása látott napvilágot, melyek többsége valamely dogmatika kézikönyv vagy sorozat saját traktátusaként jelent meg (Franz Courth: *A Háromságos szeretet Istene*, 1999; Walter Kasper: *Jézus Krisztus Istene*, 2003; Wolfhart Pannenberg: *Rendszeres teológia I*, 2005; Gerhard Ludwig Müller: *Katolikus dogmatika*, 2007), de nem hiányoztak eredeti látásmódot tükröző, önálló és hosszabb lélegzetű tanulmányok sem (Karl Rahner: *A Szentháromság – Az üdv történet eredendő, transzcendens alapja*, 2007; Bertram Stubenrauch: *Isten gazdagsága*, 2007). Gilles Emery *A Szentháromság. Teológiai bevezetés a katolikus szentháromságtanba* c. műve ezt a sort gazdagítja egy újabb kötettel. Amint a könyv alcíme jelzi és bevezetőjében maga a szerző is előrebocsátja, ebben a művében nem kívánt egy mindenre kiterjedő és a legújabb teológiai áramlatokkal (pl. Karl Barth, Hans Urs von Balthasar trinitológiája) behatóan számot vető traktátust írni, ahogy a misztika, a keresztyén művészetek és a vallásközi párbeszéd trinitárius szempontjainak a taglalásával sem foglalkozhatott. (11. o.) A domonkos teológus célja sokkal inkább egy

olyan dogmatikai bevezetés kézbeadása, mely a hagyományos forrásokra és a doktrinális alapokra koncentrálván a katolikus Szentháromság-hitet a lényegi kérdések és alapfogalmak koherens kifejtésével mutatja be, s ezzel kritikai eszközöket és szempontokat is kínál az újabb értelmezések megfelelő értékeléséhez. A fribourgi domonkos professzor, aki egy évtizeden át (2004–2014) a Nemzetközi Teológiai Bizottság tagjaként is dolgozott, több, számos idegen nyelvre lefordított testes monográfiát és kézikönyvet is megjelentetett szentháromságtani tárgy körben. Ezek egyikében részletesen feldolgozza a teremtés trinitárius értelmezését a középkori szentenciás kommentárokból (*La Trinité créatrice: Trinité et création dans les commentaires aux Sentences de Thomas d'Aquin et de ses précurseurs Albert le Grand et Bonaventure*, 1995). Egy másik monográfiájában kiváló Aquinói Szent Tamás-szakértőként az angyal doktor szentháromságtanát elemzi nagy hozzáértéssel (*La théologie trinitaire de saint Thomas d'Aquin*, 2004). De nem hiányoznak életművéből a tamási szentháromságtant az újkori és kortárs kérdésfelvetésekkel szembeesítő átfogó munkák sem (*The Oxford Handbook of the Trinity*, 2011; *Trinity, Church, and the Human Person: Thomistic Essays*, 2007). A magyar nyelven most megjelent szentháromságtani bevezetése előfeltételezi és gyümölcsöteti e nagy teológiatörténeti és spekulatív trinitológiai műveinek eredményeit, de ez alkalommal tudatosan csak a lényegi forrásokra, kérdésekre, alapfogalmakra és értékelő kritériumokra összpontosít a szerző.

Gilles Emery szentháromságtani bevezetőjének körkörös a szerkezete. Kiindulópontja a Szentháromság üdvrendi önkinyilatkoztatása a szentírási tanúságtétel alapján. Ennek fényében második lépésként, az analógia segítségével értelmezi a Szentháromság örök belső életét. Végül az immanens szentháromságos életről szerzett ismeret alapján teljesebb megértésre törekedve újraértelmezi a Szentháromság üdv-

rendi cselekvését a teremtés és az üdvözítés művében. E három lépést a szerző hat fejezetben bontja ki. Az első fejezet azt a pontot mutatja meg, ahol beléphetünk a szentháromságos hitbe. Ez számunkra az egyház liturgikus élete: a keresztség, a hitvallás, az ima, a dicsőítés, az Eucharisztia és a szentségek ünneplése, melyek mind a Szentháromság életébe vonják be a hívő embert. Megállapítja, hogy az apostolok megértése és hite számára ez a döntő pont Jézus húsvéti és a pünkösdi esemény volt, amikor találkozott azzal a föltámadott Krisztussal, akit az Atya a Lélek erejében támasztott föl a halálból, s aki kiárasztotta a Lelket rájuk. Ennek a húsvéti hitnek a fényében jutottak arra a teljesebb megértésre, hogy Jézus az örök Atyának a világba küldött örök és megtestesült Fia, aki az Atyától küldött Lélek hordozója és ajándékozója. A második fejezet lényegre törően, mégis kellően széles látószögben mutatja be az Atya, Fiú és Szentlélek istenségének, kölcsönös kapcsolatrendszerének és egységének a kinyilatkoztatását az újszövetségi tanúságtétel alapján. Félreértéseket tisztázó, értékes gondolatokat olvashatunk itt többek között az újszövetségi monoteizmusról és az „Isten” név helyes használati módjairól. A harmadik fejezet a Szentháromságot megvalló egyházi hit korai tanúságtételeivel vet számot, kezdve az újszövetségi szövegekben található hitvallási formákkal, majd folytatva az eretnenségekkel vívott szellemi küzdelem nagy alakjainak a tanításával. A fejezet a nikaia-konstantinápolyi hitvallás elemzésével zárul, mely mintegy szintézisét adja az egyház szentháromságos hitének. A negyedik fejezet a szentháromságtani alapfogalmakat tisztázza a kappadókiai atyák, Szent Ágoston, Szent Tamás és a középkori zsinatok tanítása alapján. A fejtegetések középpontjában a „hüposztaszisz”, illetve a személy, valamint a lényeg, illetve természet fogalma áll. A szerző röviden utal a személyfogalom újkori átalakulásából fakadó nehézségekre, s elkötelezi magát a személy Szent Tamás által adott

metafizikai meghatározása mellett. A kötet legterjedelmesebb és egyben a leginkább spekulatív, a legtöbb fogalmi tisztázást tartalmazó része az ötödik fejezet, mely az Atyáról, Fiúról és Szentlélekről szóló katolikus tanítást foglalja össze, elsődlegesen Szent Tamást követve. A szerző a filioque kérdése kapcsán nyugodt hangnemben, nem vitatkozva fejt ki a latin teológia érveit a szóhasználat mögött húzódó értelmezés jogosultsága mellett. Megállapítja a katolikus és az ortodox teológia közös pontjait az eltérésekkel együtt, anélkül azonban, hogy részletesen kifejtene az ortodox teológia ellenvetéseit. Végül a szerző az utolsó, hatodik fejezetben reflektál az oikonomiai és az immanens Szentháromság kapcsolatára a rahneri alapaxióma értelmének a kifejtésével és pontosításával. Ehhez kapcsolódóan meglehetősen részletesen tárgyalja az appropriációk tanát. Majd a záró alfejezetekben a Fiú és a Lélek Atyától való látható és láthatatlan küldéseit, valamint ezek egymáshoz való viszonyát értelmezi az üdvrendi cselekvés, a teremtés és az üdvözítés összefüggésében, ismét csak alapvetően Szent Tamás útmutatását követve. Az Atya, Fiú és Szentlélek átistenítő bennünk lakozásának (*inhabitatio*) megvalósulását fejtegetve a domonkos szerző leginkább itt mutatja meg, hogy a Szentháromság titka valóban forrása, középpontja és végső beteljesedése minden üdvözítő misztériumnak, az egész keresztény és egyházi életnek. Ugyanakkor meggyőzően érvel amellett, hogy az isteni küldések teológiája képes átfogó és egységes látásmódot biztosítani a krisztológia, az istentan és a pneumatológia megfelelő kifejtéséhez, ahogy az Ó- és Újszövetség, valamint az oikonomia és a teológia viszonyának helyes értelmezéséhez is.

A kötet szerzője az üdvtörténeti kinyilatkoztatás szavakban és eseményekben megvalósuló, a Fiú és a Szentlélek elküldésében csúcspontjára jutó, egyetlen forrásának szentírási és tradícióbeli tanúságtételét szerves egységben tekinti. A szentírási szövegeket szintetikus lá-

tásmódban értelmezi: egyfelől az egymással való egység, másfelől az egyházi hitvallásokkal, a tanítóhivatali megnyilatkozásokkal, a liturgiával és az atyák tanításával való egység látászögében olvassa azokat. Az egyházatyák dogmatikai írásértelmezése és a liturgiára is támaszkodó érvelésmódja végig konstitutív módon jelen van a könyv gondolatmenetében. A szerző főként az első öt évszázad keleti és nyugati atyáinak írásából – legtröbbször Szent Athanasziosz, a három kappadókiai teológus, valamint Szent Ágoston műveiből – bőségesen idéz és az idézett szakaszokhoz részletes magyarázatokat fűz, s ezzel megmutatja a patrisztikus szentháromság-teológia tartalmi gazdagságát és mértékadó mivoltát. A patrisztikus örökséghez szervesen kapcsolódva és azt mintegy szintetizálva a domonkos szerző számára a legnagyobb tekintélyű Mester azonban mindvégig Aquinói Szent Tamás, kinek szentháromságértelmezése minden lényeges kérdésben alapvető viszonyítási pontként szolgál. Ez az egységes fókuszpont nagy mértékben hozzájárul a kötetben vázolt szentháromságtan belső koherenciájához. Az atyák dogmatikus természetű szentírásolvasása, valamint az angyali doktor tanítása mellett a Katolikus Egyház Katekizmus az a harmadik tekintélyes „locus theologicus”, melyet folyamatosan idéz, s melyhez következetesen csatlakozik a szerző fejtegetései során. Az értelmezés forrásául és kritériumául szolgáló e három tényező szervesen összekapcsolódik, s ez tovább növeli a gondolatmenet belső koherenciáját.

A koherencián túl a szentháromságtani bevezetésnek szánt kötet további értéke – s ezzel ismét a patrisztikus örökség folytatójának bizonyul a szerző – az egyensúly megtalálása az értelmi erőfeszítés munkája és a spirituális növekedés szempontja között. A műben végig elevenen tapasztalható a Szentháromság hittel elfogadott igazságának/misztériumának üdvös megértésére törekvés elszántsága, a világos és pontos fogalmiság, a gondolatok logikus ren-

dezettség, a módszeresség, a hit racionalitásának láttatása és az efeletti öröm. Ugyanakkor a szerző újból és újból hangsúlyozza, hogy itt szemlélődő, alázatban gyakorolt megértésről, az értelem és a szív megtisztítását igénylő lelkigyakorlatról, az értelem folyamatos gyakorlatoztatásáról és önmagán túllendítő edzéséről van szó. (9., 36., 134., 151., 182.) Mivel a Szentháromság a „hit szíve”, létünk végső eredete és célja, üdvösségünk középponti titka (7.), ezért a hitben róla gondolkodni, azaz teológiát művelni, végső soron azt a célt szolgálja, hogy növekedjék a megismert Szentháromság iránti szeretetünk és reményünk, s így egyre teljesebben részesedjünk a Szentháromság életében. Ez a teológia igényli a racionalitást, de egyáltalán nem racionalizmus, igényli az intellektuális erőfeszítést, de végképp nem egyoldalú intellektualizmus.

Végül az is erénye a fribourgi professzor szentháromságtani bevezetőjének, hogy didaktikailag kiválóan megszerkesztett munkát adott közre. Az egyes fejezeteket jó összefoglalások zárják le. A biblikus részek végén a későbbi dogmatikus reflexióra előre tekintő utalásokat találunk. A számos idézet úgy gazdagítja a művet és hozza közel az olvasóhoz az idézett szerzők/megnyilatkozások eredeti gondolatait, hogy azok ugyanakkor szervesen beépülnek az egységes gondolatmenetbe. A kötet nyelvezete és gondolatvezetése világos, jól érthető, nagyfokú fogalmi pontosság jellemzi. Rendkívül hasznos a könyv végén található hatoldalas kiegészítő (233–238.), mely a szentháromságtani alapfogalmak meghatározását tartalmazza. Mindezek az erényei alkalmassá teszik a művet arra, hogy az oktatásban jól használható legyen, különösen olyan kurzusokon, ahol elegendő a katolikus szentháromságtan lényegi tartalmainak és alapelveinek a módszeres és szisztematikus átadása.

Puskás Attila

Patrick J. Fletcher:
Resurrection Realism. Ratzinger
the Augustinian
Wipf and Stock, Eugene, Oregon, 2014.

Joseph Ratzinger munkássága egyre növekvő figyelmet kap az utóbbi évek angolszász teológiai kutatásában, számos összegző, az életművet magyarázó és méltató mű jelenik meg napjainkban. Minden bizonnyal e megélt és megéltélt érdeklődés ösztönözte Patrick J. Fletchert is, amikor Ratzinger eszkatológiáját, különösképpen pedig a feltámadással kapcsolatos nézeteit állította vizsgálódása homlokerébe oly módon, hogy egyben annak feltételezett szent ágostoni gyökereit, párhuzamait is kutatja. A könyv címében szereplő hangzatos állítást – hogy tudniillik Ratzinger teológiája az ágostonos irányvonalat követi – árnyalt megközelítéssel igyekszik körüljárni, rákérdezve a sokak által feltételezett, ám kellőképpen nem körülírt ágostoni hatás pontos mibenlétére, és figyelembe véve a két nagy teológus eltérő kulturális háttérét, törekvéseit és teológiai gondolkodásuk dinamikus fejlődését pályájuk során.

Saját megfogalmazása szerint művének két fő célkitűzése, hogy egyrészt közelebről megvizsgálja és rendszerezze Ratzinger feltámadásteológiáját a Szent Ágoston által lefektetett alapok tükrében, másrészt pedig, hogy feltérképezze a ratzingeri gondolatok jelentőségét a feltámadásról folytatott XX-XXI. századi vitákban. Fletcher szerint e téma vizsgálata azért is időszerű, mivel a német nyelvű szakirodalom többsége Ratzinger korábbi (antiplatonikus, természettudományok ihlette) korszakát állítja középpontba, és nem vet számot az utóbbi évtizedek eltérő fejlődésével. Az angol nyelvű szakirodalom pedig mindezt legfőképpen a német teológus ekkleziológiai írásaival foglalkozott, így eszkatológiájának recepciója napjaink fontos feladata lett.

Fletcher könyve, amely három nagy részből épül fel, elsősorban nem azt kutatja, hogy

Ratzinger egyes állításainak hol rejlenek az ágostoni gyökerei, vagy hogy melyek a meg-
egyező gondolataik, hanem sokkal inkább ket-
tős portré felvázolására és átfogó összevetésére
törekszik. Az első nagy egység első felében Szent
Ágoston feltámadásról vallott nézeteit ismerte-
ti a hippói püspök teológiai módszerének általa
meghatározott négy fő jellegzetességén keresz-
tül: 1) apologetikus-kérügmaticus irányultság
(távolságvétel a platonikus gondolkodástól),
2) antropológiai dualitás (eltérően a platonikus
dualizmustól a test fontosságát hangsúlyozza,
és test-lélek, halál-feltámadás, bűn-kegyelem
ellentétpárjaiban gondolkodik), 3) a fennma-
radó anyagi azonosság elve (a földi test és a
feltámadt test közötti szoros anyagi kapcsolat),
4) esztétikai megközelítés (a feltámadt létmód
szépségéről való reflexió). E négy, Ágoston
kapcsán kidolgozott szempontot azután köny-
ve további fejezeteiben Ratzinger teológiá-
jára is alkalmazza, kellő alapot kínálva így az
összehasonlításhoz.

A könyv második és harmadik nagy egysé-
gének alfejezetei Ratzinger feltámadással kap-
csolatos nézeteit és azok fejlődését vizsgálják: a
test-lélek megkülönböztetését, a közties állapot
kérdését, a *Leib-Körper* (szubjektív-átélt test és
anyagi-fizikai test) viszonyát és az anyagiség
szerepét a feltámadásban. Fletcher e témák
keretén belül vizsgálja Ratzinger dialogikus
halhatatlanság elképzelését és a *memoria*-idő
antropológiai fogalmát is a halál utáni létmód-
dal kapcsolatban. Megismerkedhetünk Ratz-
inger álláspontjának változásával a feltámadás
a halálban modell képviselőivel (legfőképpen
Gisbert Greshake-val) való hosszas vitában, to-
vábbá a feltámadt testnek az anyagvilággal való
kapcsolatát illetően.

A részleteken túl azonban Fletcher fő tézise,
hogy párhuzamokat fedezhetünk fel Szent
Ágoston és Ratzinger gondolkodásának fejlő-
dési ívében: mindketten eljutnak a feltáma-
dás mibenlétének realista-fizikai felfogásához,
amely hangsúlyozza a földi anyagiséggal, a

fizikai-biológiai testtel és az egész anyagi koz-
moszal való alapvető folytonosságot, s amely
a feltámadást mindezek végső beteljesedése-
ként értelmezi. E közös felfogáshoz azonban
egymástól eltérő utakon érkeznek el. Míg
Ágoston törekszik egyre jobban eltávolodni
kezdeti platonikus szemléletmódjától, hogy a
test feltámadásáról szóló keresztény tanítás va-
lódi jelentését megragadhassa, addig Ratzinger
ellentétes utat jár be ugyanezen célból: fiatal-
kori antiplatonizmusát cseréli fel a platonikus
gondolati kerettel való tudatos, bár mindig
kritikai számvetéssel, e filozófiai rendszer egyes
elemeinek kreatív elsajátításával, miközben
teológiája egyre egyértelműbben képviseli a
hagyományos fizikai-realista felfogás alapele-
meit. Fletcher szerint e két ellentétes fejlődési
ív mögött ugyanaz a felismerés húzódik meg,
nevezetesen, hogy az anyagi világ leértékelése
összeegyeztethetetlen a feltámadás helyes hité-
vel. E felismerés vezeti Ratzingert, amikor túl-
lép fiatalkori szimpátiáján Rahner és Teilhard
de Chardin átszellemiesült anyagfelfogása
iránt, és ugyanezen felismerés hajtja Ágostont,
amikor a manicheista és a platonikus dualiz-
mus maradványaitól igyekszik megszabadulni.
Mind Ágoston, mind Ratzinger hangsúlyoz-
zák az anyag anyagként való beteljesülésének
fontosságát, és egyfajta dualitást, amelyben a
testnek mintegy saját jogon is van fennmaradó
léte, nem csupán a lélekhez való tartozás jogán.

E ponton Fletcher felveti az Aquinói Szent
Tamás által kidolgozott hülemorfikus test-lélek
viszony újragondolásának szükségességét is,
mivel úgy látja, hogy a léleknek a test formá-
jaként való elképzelése kevésbé tudja megra-
gadni azt, amit az ágostoni-ratzingeri, általa (jó
értelemben vett) dualistának nevezett felfogás
jól érzékeltet: a feltámadás nem csupán a lélek
mint forma újbóli kapcsolata az azt befogad-
ni képes és nélküle meghatározatlan anyaggal,
sokkal inkább két fennálló, megformált létező
újraegyesülése, újjáteremtése („the reunion of
two substances”, 245.). S bár a kérdés nyitott

voltát és továbbgondolásának szükségességét mi sem vitatjuk, mégis úgy érezzük, Fletcher könyve kevésbé sikeres Szent Tamás álláspontja összefüggéseinek autentikus megragadásában, s ennek következményeként a tamási teológiával való összehasonlítás és a hülémorfizmus kritikája vázlatos marad.

A könyv érdeme, hogy Ratzinger összes eszkatológiai tárgyú írását igyekszik figyelembe venni a kezdetektől egészen a legutóbbi időig (2012-ig), és így valóban átfogó képet tud nyújtani a teológus-pápa eszkatológiai gondolkodásának fejlődéséről. Sok részlettel segíti a Ratzinger és teológus társai közötti viták mibenlétének megértését, és az Ágoston teológiájával vont párhuzam is alapvetően gyümölcsözőnek bizonyul. Stílusa világos, könnyen követhető, bár időnként túl apró lépésekben halad, a gyakori ismétlések, összefoglalások lassítják a gondolatmenet kibontakozását. Felépítése és számos alcíme is magán viseli a diszsertáció jegyeit, amely alapul szolgálhatott. Mindent összevetve azonban jó szívvel ajánljuk mindazoknak, akik Ratzinger (és Ágoston) eszkatológiáját kívánják megismerni vagy újabb részleteit felfedezni.

Tóth Beáta

Heidl György: *Lelki alakformálás. Szent Ágoston beavató beszédei*

Keresztény Örökség Kutatóintézet – Kairosz Kiadó, Pécs – Budapest, 2015.

A 2015-ben Pécsben alakult és az ókori és középkori keresztény örökség kutatását és népszerűsítését, valamint a keresztény szakrális művészet tanulmányozását és művelését célul kitűző Keresztény Örökség Kutatóintézet első kötete jelent meg az intézet és a Kairosz Kiadó gondozásában. A szerző-fordító, Heidl György, aki a Szent Ágoston-kutatás nemzetközileg elismert alakja és a hippói püspök munkáinak avatott

tolmácsolója, ebben a könyvben az ókori felnőtt keresztény beavatásának folyamatát mutatja be Szent Ágoston beszédeinek a fordításával és magyarázataival, ahogyan az a IV. század vége felé és az V. század elején Észak-Afrikában zajlott.

A könyv főcíme: *Lelki alakformálás*. Az „alakformálás” kifejezéssel az utóbbi években ismerkedhettünk meg a fitneszkultúra elterjedésével. Heidl címválasztása, a magyarázatai során példaként felhozott modern jelenségek vizsgálata és az újszerű kifejezések alkalmazása mutatja az évek óta tartó, különböző műfajok keretei között megvalósított próbálkozásait, amelyekkel a kereszténység lényegi, spirituális üzenetét a ma emberének igyekszik hiteles módon közvetíteni. Meggyőződése, hogy az ókori keresztény kultúra rendelkezik azzal az erővel, ami a ma számára is hiteles életformaként mutatja be a Krisztus-hitet.

A bevezető tanulmányban és a lefordított szövegekben a beavatási folyamat kezdetét a konverzió, illetve az iskolaválasztás jelenti, végpontját pedig a húsvét utáni második vasárnap. A folyamatot Heidl két részre tagolja, a szoros értelemben vett felkészítés és a húsvéti beszédek szakaszaira.

A keresztény beavatás tagolt folyamatának viszonylag egyszerűen áttekinthető bemutatása még akkor is nehéz feladat, ha a szerző ennek egy konkrét változatát tartja szem előtt, és tudatosan korlátozza témáját, ahogyan azt Heidl is teszi. A sokszínűség mellett azonban – véleménye szerint – a lényeg azonos. Mint mondja, „...a helyi egyházak sajátos szokásai és hagyományai ellenére a beavatás lényegében mindenütt azonos módon történt”. (8.) Hangsúlyozza, hogy a legkorábbi katekézismagyarázatok nem sokkal korábbiak Szent Ágostonnál. Valóban, Jeruzsálemi Kürillosz 348 körül tarthatta híres katekézissorozatot – ezek az első emlékeink –, így azt mondhatjuk, hogy a reánk maradt katekétikus beszédek a IV. század keresztényeinek és keresztényeiről szólnak.

Maga Szent Ágoston is több művet szentel a keresztségre váró vagy éppen frissen megkeresztelkedett hívek oktatásának, amelyek közül Heidl korábban már lefordította *A hit és hitvallás* (*De fide et symbolo*), *A keresztény küzdelem* (*De agone christiano*) és a *Beszéd a hitvallásról a hitjelölteknek* (*Sermo de symbolo ad catechumenos*) című munkákat (Szent Ágoston: *Magyarizatok a hitvalláshoz*, Paulus Hungarus – Kairosz, Budapest, 2003). Ezen túl számos egyéb tudományos közleményének vannak olyan vonatkozásai, amelyek tárgyalhatók és tárgyalandók a beavatási folyamat kapcsán. Emiatt talán a legnehezebb feladatok közé tartozik a beavatás olyan fajta nyomon kísérése, amely kellően tömör, világos irányt mutat, ugyanakkor megfelelően komplex. Heidl a beavatási folyamat főbb elemeit felidéző Ágoston-beszédek elé rövid, lényegre törő bevezetőt állít, ismerteti a datálásra vonatkozó álláspontokat – mégpedig tipográfiailag elkülönített formában –, és tekintettel van az antik művészettörténet forrásértékére is, így az ókori keresztény művészet számos, a téma szempontjából releváns darabjának reprodukcióját is tartalmazza a kötet. Alapvetően természetesen szövegekről van szó, mégis ki kell emelni, és a szerző ki is emeli a szóbeliség, a látvány és konkrét cselekményben való részvétel szempontjait, ezzel teremtve meg egy kellően artikulált, ugyanakkor tudományos értelemben szolid, mégsem túlbonyolított képalkotásának lehetőségét az olvasóban.

Heidl a bevezetésben mindenekelőtt az antik filozófiai iskolák gyakorlatának összefüggésében mutatja meg, milyen jelentősége van a morális előkészítésnek, tudatformálásnak, a gyakorlásnak, memorizálásnak, s az ezeket elősegítő retorikai-stilisztikai megoldásoknak. Valószínűsíthető ugyanakkor, hogy ezek a technikák a forráshány miatt kevésbé ismert nem keresztény vallási beavatásokban is jelen voltak és hatottak, talán még erősebben is, mint a filozófiai hagyomány. Legalábbis a gyűjteményben szereplő Szent Ágoston-beszédek a vallásos

világnézet alapgondolatát, a teista tételt, azaz a teremtés- és gondviseléseszmét már eleve elfogadó hitjelöltek erkölcsi oktatásával indítanak, hasonlóképpen, mint az más vallások beavatása esetében is történhetett. A filozófiai iskolák ehhez a kiindulópontoz képest egy távolabbi ugrópontot kínálnak a tanítványoknak, mert nem igényelnek már kezdetben sem erős elkötelezettséget. Az ő esetükben kezes (*sponsor*) szerepéről sem tudunk az iskolához való csatlakozás kapcsán, szemben a misztériumvallásokkal és a keresztény gyakorlattal.

A születő kereszténység a misztériumvallásoktól eltérően missziós küldetéssel könyvvallás, így a misztérium kapcsán közölhetőség és nem közölhetőség, írott szöveg és szóbeliség vonatkozásában bizonyos ambivalencia figyelhető meg. Itt is létezik misztérium, titok, az Eucharisztia és annak értelme, amiről a jelöltek nem beszélhetnek, még ha Szent Ágoston ezekben a beszédekben nem is hangsúlyozza a titkos jelleget. Jeruzsálemi Szent Kírilloz már a *Prokatekézis*ben óva int a szent titkok kifejezésétől (cap. 12.), Heidl György pedig az írásbeli rögzítés tilalmának tudja be, hogy a IV. század előtti időkből nem maradt ránk katekétikai gyakorlatot bemutató szöveg. Így azt is megkockáztatja, hogy a gyorsírók a beszélő tudtán kívül rögzítették a szöveget. A missziós valláshoz azonban illik egy nyíltabb beszéd, így a *Didakhé* 9–10. fejezete magának az Eucharisztianak a menetét is közli. Jeruzsálemi Szent Kírilloz *Prokatekézise* pedig azzal az utóirattal zárul, hogy a katekézisek leírhatók, csak éppen a katekumenek és a keresztény közösségen kívüliek kezébe nem adhatók ilyen szövegek. Eme problémák miatt nagyon nehéz megvonni a határt aközött, mi az, ami leírható, és mi az, ami nem. Messzire vezető kérdések, hogy miért, mikor, mennyire, kinek számára és hol leírható vagy nem leírható a misztérium.

Az ágostoni beszédek a hit alapgondolatát, a Krisztus-eseményt mutatják be a beavatandók morális és tanbeli felkészítése optikájából.

A házastársak iránti szeretetre, az egyetértésre történő felhívás a magja az erkölcsi előkészítésnek. A Miatyánk rövid magyarázata, Krisztus szenvedésének és a virrasztás jelentőségének taglalása zárja az első szakaszt. Az Ige inkarnációja, a szentségek, a Krisztussal való feltámadás, a hit és bizonyosság, Krisztus természete és az ítélet kérdései képezik a második rész főbb témáit. Az elvontabb teológiai eszmefuttatásokat rövid utalások helyettesítik. Vannak olyan mozzanatai is a beavatásnak, amelyeket Szent Ágoston csak érint, mint például az ördögűzés. Erről Heidl a bevezetőben ír, kiemelve azt, hogy a démonok ellen vívott harc az egyház hagyományának eredendően része volt. Esetleg az ősi zsidókeresztény két út tanának hatása ez, hogy a rosszra csábító sátán elutasításának aktuusa hangsúlyosan megjelenik, különösen a keleti hagyományban, amit az mutat, hogy Jeruzsálemi Szent Kőrillosz katekézisében az exorcizmus témája különböző kontextusban jön elő.

Szent Ágoston beszédeinek vannak korhoz kötött vonatkozásai. Ezek közül az egyik legfurcsább – talán a kereszténység államvallási pozíciója miatt kialakult helyezkedési technikák némileg szigorú és pesszimista megítéléséért és a hiteles keresztény életmód óhajából adódó – megnyilatkozás az a megjegyzése, hogy túl sokan is vannak az egyházban. (171., 174.) Egyfajta antropológiai pesszimizmus érezhető ki ezekből a beszédekből abban az értelemben is, hogy Szent Ágoston – szemben például Jeruzsálemi Szent Kőrillossal – nem hangsúlyozza a szabad döntés fontosságát. Kapcsolatban áll ez a tény a kegyelemtanával és az áteredő bűn koncepciójával, amelynek itt is hangot ad. Szerinte az Ádám-tól kezdődő, bűnös testi vágyból eredő, mindenkori emberszületés eszméje nyomós érv a gyermekkeresztség mellett. (163.) Elvileg a keresztség új életre születés, így van egy evilági vonatkozása, ám mintha Szent Ágoston számára a boldog élet kizárólag túlvilági dimenziójában jelenne meg. (126., 172. A kötetben a keresztségi beavatás folyamatá-

val kapcsolatos görög és latin kifejezések szómagyarázatait is megtaláljuk. (32–34.). Ez is nagyban segíthet abban, hogy a könyv szerepet kapjon a mai felnőtt katekézis gyakorlatában, illetve a katekétatanárok képzésében.

Somos Róbert

Scott B. Rae: Erkölcsi döntések. Bevezetés az etikába

Harmat, Budapest, 2015, ford. Farkas Ildikó.

Abortusz, eutanázia, mesterséges megtermékenyítés, klónozás, halálbüntetés – csak néhány azok közül az égető és sokakat elgondolkodtató etikai kérdések közül, melyek nagyon élénken foglalkoztatják napjaink emberét. Scott B. Rae, aki az amerikai Talbot School of Theology dékánja és tanára, protestáns etikaprofesszorként azt a célt tűzte ki maga elé, hogy olyan etikakönyvet adjon a tárgy iránt érdeklődők kezébe, amely nemcsak a sokak számára kérdéses bioetikai, szexuáletikai és gazdaságetikai kérdésekkel kapcsolatos érveket veszi sorra, segítséget adva a személyes döntések meghozatalában, hanem egyben betöltheti az etikába bevezető tankönyv szerepét is: az oktatók és a középiskolákban, valamint a felsőoktatásban tanulók számára ésszerű és érvekkel alátámasztott támpontokat tud adni e sokféle-képpen megközelíthető kérdések tekintetében.

A szerző érdeklődési köre az orvosi és az üzleti etika, így főként ezen területek témáit veszi sorra művében, azonban az etika tanulmányozásához nélkülözhetetlen fogalmak tisztázása, a jelenlegi etikai rendszerek bemutatása, a döntési szisztéma áttekintése, valamint a szexuáletika egyes aspektusainak áttekintése sem hiányzik művéből.

A könyv első négy fejezetében az etika alapjaiba kap bevezetést az olvasó, majd az ötödik fejezettől kezdve olyan aktuális kérdések kerülnek elő a bioetika, a szexuáletika,

valamint a gazdasági, környezeti és üzleti etika területéről, melyek mind az egyes ember, mind pedig a társadalom életét alapvetően befolyásolják.

Az első fejezetet bevezetésnek szánja a szerző, aki arra a kérdésre keresi a személyes, illetve a közösségi választ, hogy mi a célja az etika tanulásának, miért legyen erkölcsös az ember. Ennek kapcsán világosan, mindenki számára érthető nyelven bemutatja az etika kulcsfogalmait, kategóriáit, vázolja napjaink etikai rendszereinek főbb jellemzőit, valamint megvizsgálja az erkölcs és a jog viszonyát.

A második fejezetben a keresztény etika áll a vizsgálódás középpontjában. Elsőként a keresztény etikai rendszer azon megkülönböztető elemeit ismerheti meg az olvasó, melyek által a zsidó-keresztény erkölcsi rendszer máig hatást gyakorol a társadalmakra, majd a szerző az Ószövetség és az Újszövetség etikáját tárja fel röviden összefoglalva, alátámasztva azokat bibliai idézetekkel.

A harmadik fejezet a már ismertetett keresztény etikától eltérő, alternatív etikai rendszereket és azok erkölcsi érvelési módjait ismerteti, így az érdeklődő betekintést nyerhet az egoizmus, az utilitarizmus, a deontológiai etika, az emotovizmus, a relativizmus és az erényelmélet lényegébe, valamint az azokat rendszerbe foglaló teológusok és filozófusok gondolataiba. Lényeges és értékes szempont ebben a fejezetben, hogy Rae az egyes rendszerek megalapozott álláspontjait összeveti a bibliai tanítással, azonban az adott rendszer kritikáját nemcsak egyoldalúan, a keresztény etika szempontjából mutatja be, hanem magán a rendszeren belül fennálló elvi problematikát is felvázolja. Fontos szempontként meg kell említeni, hogy e fejezetben különösen törekszik arra, hogy a mindenki számára érthető világi nyelvezetet használja, valamint igyekszik pontosan feltárni az adott rendszer pozitívumait és negatívumait, hogy a lehető legtisztább képet nyújtsa az adott alternatív etikai rendszerről.

A negyedik fejezetben az erkölcsi döntés kapcsán a szerző egy olyan döntési modellel ismerteti meg olvasóit, mely segítségével megkönnyíthető az erkölcsi döntéshozatal egy adott problémát illetően. Célja a bemutatott modellel az, hogy ezáltal olyan eszköz kerüljön a döntés előtt álló személy kezébe, mely arra ösztönzi őt, hogy a megfelelő kérdéseket tegye fel az adott probléma kapcsán. E hét lépésből álló modell alkalmazását három konkrét, a bioetika és az üzleti etika területéről vett példán keresztül ismerteti, mely példák bizonyítják, hogy egy döntési szituációban nélkülözhetetlen a legfontosabb tényekre való összpontosítás az erkölcsi döntés meghozatalában.

Az ötödik fejezet egy igen gyakran tárgyalt és összetett kérdést vizsgál: az abortusz és az embrionális őssejtkutatás kérdését. Az abortusz jogi és bibliai háttérének ismertetését a döntéspárti álláspont melletti érvek felsorolása követi. A legfontosabb kérdés azonban sem nem jogi, sem nem biológiai természetű e témákat illetően: a magzat emberi minőségének, személy mivoltának elismerése filozófiai-etikai kérdés. A szerző szerint az határozza meg ugyanis nemcsak az abortusz, hanem az embrionális és őssejtkutatás melletti, illetve elleni érvek képviselőinek véleményét, hogy embernek tekintik-e a megfogant életet vagy sem.

A hatodik fejezet az előbbihez szorosan kapcsolódó témát boncolgat: a szerző ebben a jelenleg elérhető reprodukciós technikákat veszi sorra, vizsgálva azok morális feltételeit és az azokkal kapcsolatos erkölcsi kérdéseket. Külön kiemeli a komoly kihívásként aposztrofált katolikus nézetet, mely egységnek tekint a szexuális kapcsolatot és az utódnemzést, azaz nem választja külön a szexuális aktus unitatív és prokreatív jellegét, így számos, ma már sokak számára elérhető reprodukciós technika használatát erkölcstelennek tartja. A protestáns Rae véleménye szerint „a katolikus nézet értékelésekor ironikusnak és önkényesnek tűnik, hogy a tanításuk értelmében általában

az orvosi technológiát – mint ami az általános kinyilatkoztatás elképzelésével összhangban van – Isten áldásának tekintik, ugyanakkor jelentősen korlátozzák annak alkalmazását az utódnemzés területén”. (175.) Talán e kérdést illetően mutatkozik meg legvilágosabban az eltérés a protestáns és a katolikus tanítás között a bio- és a szexuáletika területén. A fejezet további részében a napjainkban egyre elterjedtebb, ugyanakkor etikailag és jogilag rendkívül problémás bérnyaság erkölcsi értékelését és az azzal kapcsolatban felmerülő etikai és gazdasági problémákat ismerheti meg az olvasó, végül a reprodukciós technológiák jövőjéről olvashat röviden.

A hetedik fejezetben Rae a biotechnológia, a genetika és az emberi klónozás kérdéseit tárgyalja. Röviden bemutatja a Humán Genom Programot, majd a prenatális (születés előtti) genetikai vizsgálatok problematikájára világít rá, melyeknek egyik fő nehézsége azok abortusszal való összefonódása. A szerző választ keres arra a kérdésre, hogy miként lehet a génterápiát a betegségek tényleges kezelésének szolgálatába állítani, valamint hogy van-e egyáltalán jogosultsága az embertökéletesítési biotechnológiának. A fejezet végére került a talán legkényesebb problémakör: a reprodukciós céllal történő emberi klónozás, mely alapjaiban veszélyezteti az ember személy mivoltát. Az e fejezetben tárgyalt technológiák adta lehetőségek két szempontból is tárgyai az etikanak: egyrészt folyamatosan arra ösztönöznek, hogy körültekintően kell értékelnünk használatukat, másrészt arra figyelmeztetnek, hogy az erkölcsi állásfoglalás soha nem nélkülözhető e kérdéskörben.

A nyolcadik fejezet az életvégi döntéseket tekintti át: az orvosassisztált öngyilkosság és az eutanázia legfontosabb kérdéseit veszi sorra. A fogalomtisztázás után az életvégi kérdések jogi hátterét ismerteti a szerző, valamint bibliai nézőpontból mutat rá e tettek erkölcsi minőségére. Igyekeznek minden oldalról körüljárni a

kérdéskört: az életfenntartó kezelés megszakításának etikai kérdéseit a beteg, az orvos és a hozzátartozók szemszögéből is bemutatja. Rae a legkritikusabb életvégi döntések, az orvosassisztált öngyilkosság és az aktív eutanázia lényegének ismertetéséhez különleges módszert használ: az ezek melletti érveket a híres-hírhedt Dr. Jack Kevorkian (Dr. Halál) szájába adja, majd mintegy vele vitatkozva cáfolja meg ezeket.

A kilencedik fejezetben a halálbüntetésről szóló bibliai tanítás bemutatása után a halálbüntetés melletti (retencionista) és elleni (abolicionista, illetve eljárási abolicionista) érvek felsorolása következik. A szerző mind a halálbüntetés igazolása, mind az annak eltörlése melletti érvek alátámasztására megtörtént eseteket hoz fel példaként, s végül összegzőként leszögezi, hogy noha a halálbüntetéssel kapcsolatos vita nem zárult le sem erkölcsi, sem jogi szempontból, a lényeges szempontnak minden esetben a Biblia által elvárt könyörületesség gyakorlásának kellene lennie.

A tizedik fejezet a szexuális etika főbb kérdéseit veszi sorra a Szentírás szexuális kapcsolatokra vonatkozó részeinek áttekintését követően. Rae röviden tárgyalja az egyedülállók helyzetét, majd kitér a homoszexualitás és ebből következően az azonos neműek házasságának problematikájára. A születésszabályozás és az önkielégítés témái is előkerülnek, csakúgy, mint a nemátalakítás és a transznműség etikai vetületének kérdései. A fejezet végén a házasság előtti szexuális kapcsolat és az önmegtartóztatás viszonylatában utóbbit értékékként mutatja be, hangsúlyozva, hogy az egyes ember felelőssége kiemelten jelenik meg e témát illetően.

A tizenegyedik fejezet a háborúval kapcsolatos erkölcsi kérdésekkel foglalkozik. A szerző amerikaiként fontosnak tartja mind a terrorizmus elleni háború, mind a támadás elhárítására irányuló megelőző katonai csapás erkölcsiségének tisztázását. A Biblia tanítását követően ismerteti a háború erkölcsi kérdéseivel kapcsot

latos fő megközelítéseket: a pacifizmust, az erőszakmentességet, valamint az igazságos háború középkori gyökerekkel rendelkező elméletét és az önvédelem kérdését. Ma, az atom- és a biológiai fegyverek korában nem pusztán az a kérdés, hogy van-e igazságos háború, hogy társadalmilag igazolható-e háborút kezdeményezni bármilyen előzetes vagy vélt csapás esetén, hanem az, hogy beengedjük-e az erőszakot az életünkbe és a mindennapjainkba.

Könyvének utolsó, tizenkettedik fejezetében Rae a gazdaság és az etika kapcsolatát vizsgálja, ezen belül a mai globalizálódó gazdaságban különösen fontos szempontokra hívja fel a figyelmet. Bemutatja a Biblia tanítását a gazdasági életéről, a gazdagságról és a tulajdonról, valamint a munka és a hivatás jelentőségéről, felsorolja a gazdasági életre vonatkozó erkölcsi és teológiai elveket, majd ezek alapján bírálatot mond a globális kapitalizmusról és a jelenlegi környezeti etikáról. A fejezet végén a munkahelyi és az üzleti etika, különösen a vállalati társadalmi felelősségvállalás kérdései kerülnek elő. Összegzésként a szerző leszögezi: a gazdasági etika területén a törvény és a szabályozás csak az erkölcs minimumát írja elő, a fő etikai kérdések tekintetében az emberi jellem a legfontosabb tényező.

Rae etikakönyvének tankönyvjellegét alátámasztja, hogy a szerző az egyes fejezetek témaköreinek kifejtése során esettanulmányokkal világítja meg az adott erkölcsi problémát, majd az összefoglalás után ellenőrző kérdéseket és megvitatandó eseteket kínál az olvasónak a megszerzett tudás ellenőrzéséhez, valamint a személyes vélemény érvekkel történő alátámasztásához, lehetővé téve ezáltal az önálló tanulást. A fejezetek végén található magyarázó jegyzetek és az irodalomjegyzékek a további tájékozódásra nyújtanak lehetőséget az egyes témák iránt érdeklődőknek.

Az amerikai államok törvényhozási gyakorlatából hozott példák miatt néhol úgy tűnhet, hogy nehezebben értelmezhető egy-egy prob-

léma kifejtése a magyar olvasó számára, ugyanakkor ezek a nálunk ismeretlen jogi esetek (pl. a bérnyasággal, az eutanáziával kapcsolatban) rendkívül jól bemutatják az adott erkölcsi kérdés problematikáját és az azt alátámasztó, illetve azzal szembeni érvek kibontását.

Az *Erkölcsi döntések* nyelvezete közérthető mindenki számára, és mindvégig érezhető, hogy a bibliai etika mellett elkötelezett szerző tárgyilagos megközelítésével békés dialógusra törekszik a nem keresztény alapokon nyugvó etikai rendszerek követőivel. Noha egyes bioetikai és szexuáletikai kérdések esetén a protestáns tanítás eltér az életvédő katolikus állásponttól, kölcsönös felelőssége mindkét felekezet tagjainak a többi kérdést illetően a vélemények közelítése és végső célként egy közös álláspont kialakítása. A szerző könyvével elérte a kitűzött célt: nem pusztán bemutatja olvasóinak az egyes etikai problémákat, hanem „együtt segít számukra kialakítani a tisztánlátás gyakorlati keretét, mivel nap mint nap szembeesülnek morális és immoralis esetekkel”. (8.)

Kék Emerencia

Szabó Ferenc: Házasság és család Krisztus fényében

Isten és tudomány, Jezsuita Kiadó, Budapest, 2015.

Szabó Ferenc SJ a magyar teológia „nagy öregjei” közé tartozik. Nyolcadfél évtizedes életútja során megannyi hittudományos, közéleti és irodalmi publikációval gazdagította a (nem csak) magyar nyelvű szakirodalmat. 2015-ben megjelent *Házasság és család Krisztus fényében* című könyve jól illeszkedik a korábbi írások sorába: egyszerre tanúsít szakmai jártasságot, a kortárs kulturális és társadalmi életre való fogékonyságot, valamint kritikus és elemző gondolkodást és témamegközelítést. Ezzel jól illeszkedik a Jezsuita Kiadó *Isten és tudomány*

címet viselő sorozatába, amelynek eddigi kötetei is hasonló igénnyel és alapállásban fogalmazódtak meg.

A családszinódusok, a Ferenc pápa által „szinódusi folyamatnak” nevezett eseménysor kapcsán különösen is szükség van a figyelmes és értő elemzésre, hiszen az elérhető írások egy része vagy a teológiai (pre)konceptiók foglya, vagy felszínes, közéleti, már-már politikai skatulyákban gondolkodó. Szabó Ferenc kötete vállalkozik a kényes feladatra, ám hogy ezt megfelelő módon tehesse meg, messzebbről indul neki a téma bemutatásának.

A könyv első része a II. Vatikáni Zsinat és a családszinódusok között eltelt időszakot járja végig. Nem pusztán évszámokkal és címekkel találkozunk itt. Sokkal inkább annak a perszonalista antropológiának, teológiának a bemutatásával, amely ott rejlik a zsinati dokumentumokban, s amely élénk visszhangra talált a zsinat utáni morális teológiában is. Szabó Ferenc azonban nem áll meg ezen a szinten: bevezet minket a viták, a kételyek és kérdések birodalmába, egészen azokig a problematikus pontokig, amelyek a mai napig diszkusziókat gerjesztenek: ilyen a *Humanae vitae* kezdetű enciklika vagy II. János Pál morális tanítói hivatának az értékelése, megítélése.

A második rész magát a szinódusi folyamatot írja le. A gerincet a történések kronológiai rendje alkotja, azonban ennél jóval többet kap az olvasó: Szabó Ferenc, aki a Vatikáni Rádió munkatársaként olykor a legelső kézből szerzett értesüléseket nemcsak római, szinódusi, de világegyházi véleményekről és állásfoglalásokról is, mindezt ügyesen beledolgozza az egymásba kapcsolódó események elemző leírásába. Megismerhetjük itt Walter Kasper bíboros elgondolását (nem pusztán annak előítéletesen démonizált, felületes álolvasatát), ugyanakkor a helyi egyházak, a talán kevésbé ismert főpásztorok megfontolásait is. Ezek különösen is értékesek, hiszen segítenek jobban megérteni a világegyházat, amely távolról sem azonos

Magyarországgal, de még egyik-másik európai vagy észak-amerikai megmondóember szavával sem. Ez azért is fontos, mert így jobban el tudjuk helyezni a szinódusokat a katolikus egyház életterében és élettapasztalatában, megértve, hogy itt nem hirtelen robbanásról, hanem a zsinat utáni teológiában is érlelődő kérdések egyre alaposabb vizsgálatáról, az idők jeleivel való mind elkötelezettebb szembenézésről is szó van.

A záró, harmadik rész a távlatokat vizsgálja. Az intézményes, egyházfegyelmi-jogi továbblépés, illetve a tanítói hivatati fejlődésvonal természetesen még a jövő zenéje (a kézirat lezárásakor még nem volt egyértelmű, születik-e majd pápai dokumentum a szinódus munkálatai nyomán, ám a kérdés időközben eldőlt, és 2016 áprilisában megjelent az *Amoris laetitia* kezdetű apostoli buzdítás). Ugyanakkor az a kérdés, hogy a lelkipásztori és hittudományos érlelődés előtt milyen utak, lehetőségek állnak, jól vizsgálható, s ezt meg is teszi Szabó Ferenc. Követve a zsinati látásmódot, antropológiát, elemzésnek veti alá a nemiséghez, szerelemhez, párkapcsolathoz, házassághoz és családhoz kapcsolódó kihívásokat, s nem fél attól sem, hogy beazonosítsa a problémás, még nem vagy csak vitatott módon megválaszolt erkölcssteológiai kérdéseket.

A távlatok kutatásának sajátos dimenziója a XIV. rendes püspöki szinódus, az ott lezajlott események, akár még a „13 bíboros leveleként” elhíresült, gyanús iromány hermeneutikája is, hiszen ez rámutat arra, hogy a konkrét témán túl az egyház belső élete, a parrhészia igénye, a szinodalitás alkotmányos alapelve, egyáltalán: a pasztorális és hittudományos feléledés is válaszra váró kérdéseket vet fel. Hogy milyen megoldások, előrelépések várhatóak, azt a Szerző a jelentősebb résztvevők nyilatkozatai, véleményei segítségével mutatja meg.

Összességképpen azt mondhatjuk, hogy P. Szabó legújabb könyve olvasásra indít: a szaktudományos közönség számára kérdése-

ket vet fel, vitára ösztönöz; az elkötelezetten gondolkodó, értelmes katolikus közvélemény számára pedig segítséget nyújt abban, hogy jobban eligazodjon saját egyházának hitében, tanításában. Erre pedig nagy szükség van, hiszen éppen a szinódus kapcsán tapasztaltak mutatták meg; ha egy katolikus hívő világi (akár még hívő) újságírók világi fórumokon megjelent írásaiból tájékozódik, könnyen csapdába, zsákutcába kerülhet. A szinódus – Ferenc

pápa szava szerint – közös úton levés. Aki pedig úton van, nem panaszolhatja fel, hogy nincs még a célnál. Épp az út fáradalmára, keresésére, küzdelmeire van szükség, hogy egyszer majd elérje a célt. A szinódus ezt mutatta meg, s Szabó Ferenc is az úton levésnek ezzel a tapasztalatával ajándékozta meg olvasóit.

Török Csaba

A recenziók szerzői

PETRES LÚCIA domonkos szerzetesnővér, filozófus, a Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola Filozófia Tanszékének docense; petres.lucia@sapientia.hu

DEÁK HEDVIG domonkos szerzetesnővér, teológus, a Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola Dogmatika Tanszékének egyetemi tanára; deak.hedvig@sapientia.hu

PUSKÁS ATTILA katolikus pap, filozófus, teológus, a PPKE-HTK Dogmatika Tanszékének tanárszékvezető professzora; puskas.attila@htk.ppke.hu

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

SOMOS RÓBERT egyetemi tanár, a Pécsi Tudományegyetem BTK Filozófia és Művészetelméleti Intézetének vezetője, az MTA doktora, a Magyar Patrisztikai Társaság elnöke; somos.robort@pte.hu

KÉK EMERENCIA teológus, a Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola Morálteológia Tanszékének adjunktusa; kek.emerencia@sapientia.hu

TÖRÖK CSABA katolikus pap, teológus, az Esztergomi Hittudományi Főiskola tanára; cstorok@gmx.net

2016. január – július

- 2016. január 29.** Várszegi Asztrik OSB köszöntése 70. születésnapja alkalmából az *Episcopus, archiabbas benedictinus, historicus ecclesiae* című kötet bemutatójával. Köszöntik: Zombori István történész, METEM, HEH, Várnai Jakab OFM, rektor, Beer Miklós püspök, Balog Zoltán miniszter, Johan Ickx, a Vatikáni Államtitkársági Történeti Levéltár igazgatója, Sarbak Gábor, a Szent István Társulat elnöke.
- 2015. január 30.** Diplomaosztó ünnepség szentmisével.
- 2016. február 9.** Naphimnusz Műhely – 2015/16. 2. félév – 1. alkalom: *Az ökotudatosság közösségi esélyei.*
- 2016. február 11.** Sapientia Szabadegyetem 2015/16. 2. félév 1. előadása: *A hiteles istentapasztalat. Az istenkeresés útjai és útvesztői.* Domonkos jubileumi előadássorozat: Teológia és domonkos hagyomány. Előadók: Magyar Mirjam OP és Szabó Ráhel OP.
- 2016. február 18.** Sapientia Szabadegyetem 2015/16. 2. félév 2. előadása: *Irgalom a családban.* A Családteológiai Intézet sorozata. Előadók: Somogyiné Petik Krisztina, Kézdy Anikó, Papp Miklós.
- 2016. február 19–20.** *A pénzen innen és túl – Pénzügyi konferencia az erkölcs tükrében.* Nemzetközi konferencia a KETEG szervezésében.
- 2016. február 23.** Könyvtári Esték. *Kerékpáros nászút a világ körül.* Zárug Zita és Harkányi Árpád élménybeszámolója.
- 2016. február 25.** Sapientia Szabadegyetem 2015/16. 2. félév 3. előadása: *Test és lélek az imában. Keresztény antropológia és imádság* címmel. Domonkos jubileumi előadássorozat: Teológia és domonkos hagyomány. Előadók: Szabó Ráhel OP és Deák Hedvig OP.
- 2016. március 3.** Sapientia Szabadegyetem 2015/16. 2. félév 4. előadása: *Együttérés a családtagjainkkal és önmagunkkal* címmel. A Családteológiai Intézet sorozata. Előadók: Somogyiné Petik Krisztina, Kézdy Anikó, Papp Miklós.
- 2016. március 10.** Sapientia Szabadegyetem 2015/16. 2. félév 5. előadása: *A valóság szeretete és a teológiai látásmód* címmel. Domonkos jubi-

- leumi előadássorozat: *Teológia és domonkos hagyomány*. Előadók: Petres Lúcia OP és Deák Hedvig OP.
- 2016. március 19.** Sapientia-nap – a Sapientia Szabadegyetem 2015/16. 2. félév 6. alkalma. *Az európai egyház küldetése: a 21. század kihívásai*. Teológiai konferencia a missziológia köréből a verbita rend szervezésében. Megnyitó: Várnai Jakab OFM rektor és P. Burbela Grzegorz SVD. Előadók: Avin Kunnekkadan SVD, SECIS, a verbita rend holland tartományának tartományfőnöke, Adam Was SVD, az iszlám vallás professzora, Lengyelország, Német László SVD, Nagybecskerek püspöke, Szerbia.
- 2016. április 7.** Sapientia Szabadegyetem 2015/16. 2. félév 6. előadása: *Kontroll és önkontroll a családban* címmel. A Családteológiai Intézet sorozata. Előadók: Somogyiné Petik Krisztina, Kézdy Anikó, Papp Miklós.
- 2016. április 22.** Etikatanári Műhely 2015/16. 2. félév 1. előadás. *Kép és etika. Az ikonok etikája*. Előadó: Papp Miklós.
- 2016. április 26.** Kiemelt vendégelőadás. *Válaszok és kérdések. A filozófia történetiségéről*. A Filozófia Tanszék vendége: Paul Richard Blum, Loyola University Maryland, USA.
- 2016. április 26.** Könyvtári Esték: *Honnan? Hova? Merre? Meddig?* Találkozás Rofusz Kinga könyvillusztrátorral és Rófusz Ferenc Oscar-díjas animációs filmrendezővel.
- 2016. május 3.** Naphimnusz Műhely – 2015/16. 2. félév – 2. alkalom: *Teremtésvédelem és teremtésteológia*. Bevezető: Puskás Attila, PPKE-HTK.
- 2016. május 6.** Etikatanári Műhely 2015/16. 2. félév 2. Előadás. *Kép és etika. Segítő kapcsolat a grafikus kifejezés tükrében*. Előadó: Gyimóthy Gábor teológus, mentálhigiénés szakember, művészetterapeuta, grafológus.
- 2016. június 7.** Naphimnusz Műhely – 2015/16. 2. félév – 3. alkalom: *Ökológia és Eucharisztika Edward Denis írásai alapján*. Bevezető: Tauber Tamás.
- 2016. június 17.** Lukács László SchP, a Sapientia Főiskola alapító rektora köszöntése 80. születésnapja alkalmából. Köszöntik: Várnai Jakab OFM, rektor, Várszegi Asztrik OSB, pannonhalmi főapát. Műsorvezető: Juhász Ferenc plébános. Emlékezések: Bábel Balázs érsek, Ruppert József SchP, Hatházi Róbert plébános, Rajesh Salagala SDB. A *Vigilia* irodalmi összeállítása: Szörényi László irodalomtörténész, Györfly Ákos és Vörös István költő.
- 2016. július 2.** Te Deum 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, 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 Vigilia Kiadóhivatal címén:

1052 Budapest, Piarista köz 1.

Levélcím: 1364 Budapest, Pf. 48.

Telefon: 486-44-43 Fax: 486-44-44

E-mail: vigilia@vigilia.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 írárok terjedelme 20.000–50.000 leütés szóközzel együtt, a lábjegyzeteket is beleszámítva (esetenként hosszabb írást is elfogadunk).
5. Minden íráshoz kérünk egy rövid tartalmi összefoglalót angol vagy magyar nyelven (maximum 800 leütés szóközzel együtt), és öt – a tartalomra vonatkozó – kulcsfogalmat, amelyek lehetővé teszik az internetes keresést.
6. Times New Roman betűtípust, 12-es betűméretet, szimpla sortávolságot és lábjegyzeteket használjon.
7. Kiemeléseket lehetőleg csak idézőjellel, dőlt betűvel vagy kiskapitálissal alkalmazzon, ne legyen a szövegben aláhúzás vagy félkövér betű.
8. A hivatkozásokat az alábbi minta alapján formázza meg:
 - (i) WALTER KASPER: *Jézus a Krisztus*, Vigilia, Budapest, 1996, 111.
 - (ii) CZIGLÁNYI ZSOLT: Történeti feliratok a Zsoltárok könyvében, *Teológia* 33 (1999/1–2) 6–13.
 - (iii) JEAN DUPLACY: Hit, in Xavier Léon-Dufour (szerk.): *Biblikus teológiai szótár*, Szent István Társulat, Budapest, 1986, 496–508.