



GYÖRGY KUSTÁR:	Marcel Jousse and Jesus. An Attempt to Outline a Metaphysics of Mimesis
JAKAB VÁRNAI OFM:	The Social Mission of Theology
ZOLTÁN-JÓZSEF BARA:	The Unity of the Church
GERGELY BAKOS OSB:	Infinity and New Phenomenology. In Dialogue with László Tengelyi and Nicholas of Cusa
GERGELY TÓTH:	Human Economy or Christian Economics?
ÁDÁM SOMORJAI OSB:	Hungarian Religious Historians of Church and Religious Orders After 1939

GYÖRGY KUSTÁR:	Marcel Jousse und Jesus. Ein Versuch zur Erarbeitung der Metaphysik der Mimesis
JAKAB VÁRNAI OFM:	Theologie und Gesellschaft
ZOLTÁN-JÓZSEF BARA:	Die Einheit der Kirche
GERGELY BAKOS OSB:	Unendlichkeit und neue Phänomenologie. Im Dialog mit László Tengelyi und Nikolaus von Kues
GERGELY TÓTH:	Humanökonomie oder christliche Wirtschaftslehre?
ÁDÁM SOMORJAI OSB:	Kirchen- und Ordenshistoriker nach 1939 in den ungarischen Orden

GYÖRGY KUSTÁR:	Marcel Jousse e Gesù. Il tentativo di elaborare una metafisica della mimesis
JAKAB VÁRNAI OFM:	Teologia nella società
ZOLTÁN-JÓZSEF BARA:	L'unità della Chiesa
GERGELY BAKOS OSB:	Infinità e nuova fenomenologia. In dialogo con László Tengelyi e Nicola Cusano
GERGELY TÓTH:	Human Economy o economia cristiana?
ÁDÁM SOMORJAI OSB:	Storici ungheresi religiosi della Chiesa e degli ordini religiosi dopo il 1939



KUSTÁR GYÖRGY
Marcel Jousse és Jézus – A mimézis metafizikájának kidolgozására tett kísérlet

VÁRNAI JAKAB OFM
A teológia a társadalomban

BARA ZOLTÁN-JÓZSEF
Az egyház egysége – katolikus és ökumenikus megfontolások

BAKOS GERGELY OSB
Infinity and New Phenomenology:
In Dialogue with László Tengelyi
and Nicholas of Cusa

TÓTH GERGELY
Humánökonómia
vagy keresztény közgazdaságtan?

SOMORJAI ÁDÁM OSB
Magyar szerzetes
egyház- és rendtörténészek 1939 után

Sapientiana

9. évfolyam 2016/2

TARTALOM

Tanulmányok

KUSTÁR GYÖRGY Marcel Jousse és Jézus – A mimézis metafizikájának kidolgozására tett kísérlet	1
VÁRNASI JAKAB OFM A teológia a társadalomban	25
BARA ZOLTÁN-JÓZSEF Az egyház egysége – katolikus és ökumenikus megfontolások	37
BAKOS GERGELY OSB Infinity and New Phenomenology: In Dialogue with László Tengelyi and Nicholas of Cusa	51
TÓTH GERGELY Humánökonómia vagy keresztény közgazdaságtan?	68

Szerzetesség

SOMORJAI ÁDÁM OSB Magyar szerzetes egyház- és rendtörténészek 1939 után	94
--	----

Recenziók

VÁRNASI JAKAB OFM Lukács László: Az igazság munkatársa. Joseph Ratzinger – XVI. Benedek pápa élete és műve	114
TAMÁS ROLAND René Girard: Mi rejtve volt a világ teremtésétől fogva	115

PERENDY LÁSZLÓ Sulpicius Severus: Szent Márton Élete – Levelek – Dialógusok	116
BAÁN IZSÁK OSB Palladiosz: A sivatagi atyák történetei Lauszoszhoz (Historia Lausiaca)	118
SZABÓ XAVÉR OFM Franco Piotti: Qohelet. La ricerca del senso della vita	119
TÓTH BEÁTA Jérôme Lagouanère: Intériorité et réflexivité dans la pensée de Saint Augustin. Formes et genèse d'une conceptualisation Jean-Luc Marion: In the Self's Place. The Approach of Saint Augustine	121
STEINMACHER KORNÉLIA Hoványi Márton: Prophetic Counterparts in The Brothers Karamazov	124
PÁKOZDI ISTVÁN Roger testvér: Isten csak szeretni tud	126
HERNÁDI MÁRIA Mustó Péter SJ: Remény és kétség között Bogotá utcáin	126
Főiskolánk életéből	
2016. augusztus – december	129

Marcel Jousse és Jézus

– A mimézis metafizikájának kidolgozására tett kísérlet

KUSTÁR GYÖRGY

Abstract

This study aims to introduce Marcell Jousse to the Hungarian theological discussion hoping that he will find his deserved place among the greatest. This attempt is all the more important since Jousse, the French Jesuit and priest, one of the most distinguished experts of his age in the interdisciplinary field of “oral culture studies” of the 1930’s fell almost completely into oblivion. The inability of his very adherents to understand the far reaching consequences of his theory becomes all the more perplexing when we take into consideration their complete neglect of his core conception, the mimetic theory. Jousse himself was obsessed with and fascinated by the intricacy of oral culture that expressed itself with the aid of a complex constellation of words, gestures and mimetic signs, and preserved information with sophisticated mental strategies such as returning formulas, rhyme or rhythmic patterns. According to Jousse, this whole enterprise of oral expression and preservation is driven by the universal laws of mimesis. In this orally shaped world, whose perfect precedent for Jousse was the Aramaic world of Jesus, he discovered the traces of the archetypical man, the still naturally miming and intact creature distant from cultural and civilized constrains. According to Jousse, in the center of this world stood Jesus, the *par excellence* mimo-teacher, who gave salvation through empowering his disciples and us to become such archetypical men and women by taking part in the perfect mimesis of God.

Keywords: *mimesis, Marcel Jousse, verbo-motoric culture, oral studies, mimo-drama, rabbi Joshua*

Kulcsfogalmak: *mimézis, Marcel Jousse, verbomotoros kultúra, szóbeliség kutatás, mimodráma, rabbi Jézus*

Marcel Jousse (1886–1964) jezsuita szerzetes, aki maga is szóbeli közegben, írástudatlan anya gyermekeként nő fel egy Párizs melletti kis faluban.¹ Érdeklődése elsősorban antropológiai, és célja az „eredeti emberhez” való visszatérés egyfelől az emberi lét pszichofiziológiai vizsgálata, másrészt egy saját maga számára programszerűen előírt és következetesen képviselt életforma megteremtése révén. Etnológiai, pszichopatológiai, nyelvészeti, gyermekpedagógiai tanulmányai széles körű képzettséget nyújtottak ennek a munkának az elvégzéséhez. Hans Riesenfeld és Birger Gerhardsson, a skandináv protestáns teológia két képviselője is erőteljesen támaszkodik munkásságára főleg abban az elképzelésben, hogy a hagyományozók a memorizáció különböző tipikus szóbeli módszerei révén szó szerinti pontossággal sajátítják el és adják tovább a tradíció elemeit. Jousse jobbára alig ismert, és ez különösen is igaz az angolszász tudományos közegre.² Madaule szerint Jousse megfizette azt az árat, melyet „azoknak a prófétai géniuszoknak kellett, akiknek megvan az adottságuk egy fél évszázaddal bárki előtt érzékelní a jövő néhány vezérfonalát”.³ Első

KUSTÁR GYÖRGY református teológus-lelkész, a Sárospataki Református Teológiai Akadémia Újszövetségi Tanszékének tanársegédje; kugyorgy@yahoo.com

- ¹ Az életrajzi összefoglaláshoz ld. MARCEL JOUSSE *Antropologie du Geste* című művének bevezetőjét (Les Éditions Resma, Paris, 1969, Avant-propos, in i. m. 9–30.), és Sienaert angol nyelvű, alapos bibliográfiai mutatóval ellátott tanulmányát (Edgard Richard Sienaert: Marcel Jousse – The Oral Style and the Anthropology of Gesture, *Oral Tradition* 5 [1990/1] 91–106.). Anyjáról főművének Jézusról szóló fejezetében szól (Marcel Jousse: *Antropologie du Geste* [a továbbiakban AdG], Les Éditions Resma, Paris, 1969, 248kk.). A következőkben javarészt Jousse két főművéből idézek, mivel Jousse többnyire ismétli magát, és tanulmányait is beépíti nagyobb műveibe. Ezek a már említett *Antropologie du Geste* és az *Études de psychologie linguistique: Le Style oral rythmique et mnémotechnique chez les Verbo-moteurs* (a továbbiakban SoV), Paris, Gabriel Beauchesne, Éditeur, 1925. Jousse legfontosabb, bár nem legobjektívebb életrajzírója GABRIELLE BARON: *Mémoire vivante. Vie et oeuvre de Marcel Jousse*, Le Centurion, Paris, 1981. Alapos bibliográfiája hozzáférhető online a [http://mimopedagogie.pagesperso-orange.fr/Bibliographie/bibliographie.htm#MARCEL JOUSSE](http://mimopedagogie.pagesperso-orange.fr/Bibliographie/bibliographie.htm#MARCEL_JOUSSE) (ouvrages publiés par lui) cím alatt.
- ² EDGARD RICHARD SIENAERT: Marcel Jousse – The Oral Style and the Anthropology of Gesture, *Oral Tradition* 5 (1990/1) 91.
- ³ JACQUES MADAULE: L'oeuvre de Marcel Jousse, *Communio* (1976/7) 94–96, itt: 95. Használóan RÉMY GUÉRINEL: Déchiffrer l'énigme Marcel Jousse (1886–1961) au regard de l'éclipse de Pierre Janet (1859–1947), *Janetian Studies* 3 (2006/1) 10. Ez az interdiszciplinaritás és zsenialitás nehezen érthetőséggel is párosult. Paul Thomas Youngnak Jousse 1925-ös művéhez írt ismertetője (*The Journal of Philosophy* 23 [1926/10] 276–277) a szerző teljes zavarodottságát fejezi ki. Szerinte a mű idézetek halmaza, és besorolni se tudja: nem pszichológiának, inkább nyelvészeti jellegű műnek tartja.

nagyobb műve, az *Études de psychologie linguistique: Le Style oral rythmique et mnémotechnique chez les Verbo-moteurs* 1925-ben jelent meg, és eredetisége kontinensszerte hatalmas érdeklődést keltett irányában; elképzeléseit személyesen a pápa előtt is előadhatta. Sorbonne-i kutatásai idején Jean-Pierre Roussetot tanítványaként többek közt Marcel Mauss-szal és Émile Durkheimmel is kapcsolatban állt. A fő műveként számon tartott *Anthropologie du Geste* 1969-ben töredékként és posztumusz jelent meg; mégis, megjelent formájában is impozáns és kiforrott rendszerbe szervezi addigi felismeréseit. Számos általa soha írásba nem foglalt és egyéb más, halálát követően megjelent tanulmánya, laboratóriumában kikísérletezett, gesztusokkal és verbális játékkal kísért, tanítványai által aztán átvett és végül magnószalagra rögzített előadás mellett kurzusairól készített jegyzetek, illetve a mindmáig működő párizsi székhelyű L'Institut de Mimopédagogie⁴ dokumentálja életművének fontos eredményeit. Munkássága nagyrészt feledésbe merült, és hatása 2000-ig alig érzékelhető. Azonban műveinek angol fordítása és kommentárja újabban megélelnkítette az érdeklődést iránta.⁵

A MIMIZMETRIA⁶

Jousse egy helyen Arisztotelészt idézi, aki szerint „[...] a költészetet egészében két ok hozta létre, mégpedig természeti okok. Az utánzás veleszületett tulajdonsága az embernek gyermekkorától fogva. Abban különbözik a többi élőlénytől, hogy a legutánzóbb természetű, sőt eleinte éppen az utánzás útján tanul is; mindegyikünk örömét leli az utánzásban.” (*Poétika* 1448b2-3.).⁷ Ezzel egybehangzóan Jousse alaptétele, hogy az ember mímelő lény (*homo mimans*), és ez a

⁴ Az intézet több névváltozáson esett keresztül, de megalapítása óta folyamatosan működik, és a jousse-i elveket követi jelenleg Yves Beauperin vezetésével.

⁵ A performanciakritika még gyerekcipőben lévő iránya, melyet az újszövetségi teológia egyébiránt nem vesz komolyan, nagyban épít felfedezéseire és verbomotoros elméletére. Az ez irányú kutatás áttekintéséhez és értő kritikájához ld. LARRY W. HURTADO: Oral Fixation and New Testament Studies? 'Orality', 'Performance' and Reading Texts in Early Christianity, *New Testament Studies* 60 (2014/3) 321–340. Angolszász területen Edgard Richard Sienaert fordítja Jousse-t, és legalaposabban ő dolgozza fel a munkásságát.

⁶ Jousse a *mimismiatre* szót preferálja (AdG 67, 116, 121), melyet jobb híján ezzel a kifejezéssel adunk vissza, de használja a mimizmológia (*mimismologie*) kifejezést is (AdG 77, 124.).

⁷ ARISZTOTELÉSZ: *Poétika*, Lazi Kiadó, Szeged, 2004. (ford. Sarkady János) Jousse idézi AdG 57, és Uő.: *Mimisme humain et Style manuel*, Librairie orientaliste Paul Geuthner, Paris, 1936, 12.

mimézis a legősibb „nyelv”.⁸ Az univerzumban, mely egy organikus egészként működik, még bármilyen nyelvi önkifejezés előtt már a világ eseményeinek befolyása alatt vagyunk ún. „benyomások” révén.⁹ Az univerzumban működő energiák interakciója egy háromfázisú (*triphasisme*) folyamatban (ágens – akció – patiens) állandó nyomás és reaktív cselekvés kényszere alatt tartja az egész élővilágot.¹⁰ Minden mindenben lenyomatot hagy. Minden cselekszik és elszenved, a cselekvés újabb cselekvést hív életre, és ez alól a folyamatos, háromsztatú dinamizmus alól az ember sem vonhatja ki magát. Nem tehetünk mást, mint válaszolunk arra, ami létünkbe „betüremkedik” (*intussusception*), és ezt mindenekelőtt és legalapvetőbb szinten mimika és gesztusok révén tesszük, a test játékával. A gesztus nem választható, hanem belénk kódolt és belőlünk előhívott adottság. Persze nem minden rezdülés motorikus imitációja válik tudatossá, csak azok, melyek a nagy hullámok becsapódásához hasonlóan erőteljes „energiakisüléseként” érkeznek.¹¹ Ezeknek a reakcióknak a belső biológiai kódoltsága és az embert érő külső „nyomás” együttes játékaként az *anthroposz* egészen egyedi módon indít válaszreakciót. Míg az állat pusztán „leutánozni” képes (ezt Jousse „operatív mimikri”-nek hívja),¹² addig az ember „mímél” (*mimémes*), vagyis a világ hatásait szekvenciákba rendezett, kvázi reflektált formában adja vissza.¹³ Jousse szavaival: a hatás „betüremkedése” (*intussusception*) tagolt, és a befolyás jelenlétének hiányában is újrajátszható „propozicionális gesztusokban” (*geste propositionnel*) vagy egy szintén általa használt másik kifejezéssel „konkrét absztrakciókban” (*abstraction concrète*) ismétlődik.¹⁴ Tehát a megismerés egyfelől „együltrezdülés” a világgal, az összes szerv, az ember teljes

⁸ AdG 192, SoV 28. Ebben Jousse „mesterére”, Pierre Janet-re a Collège de France-on tanító pszichoanalitikusra hivatkozik, akitől a nyelv előtti motorikus „gondolkodás” gondolatát átvette. Ld. ehhez RÉMY GUÉRINEL: Témoignages sur le vif de Marcel Jousse, Auditeur et „Fidèle disciple” de Pierre Janet, *Janetian Studies*, Actes des conf. des 1-2 juin 2007, No. Spécial 02, 57–64.

⁹ AdG 49.

¹⁰ AdG 51.

¹¹ SoV 17. Ennek pszicho-fiziológiai összefüggéseit részletesen tárgyalja.

¹² AdG 61.

¹³ AdG 61, 77. Jousse a „konkrét absztrakció” (*concrètement abstrait*) fogalmát használja itt. Vö. SoV 55kk.

¹⁴ AdG 147. Ez nem feltételezi, hogy a kozmosz tagolatlan vagy rendszer nélküli lenne, melyre utólag illesztünk valamilyen értelemadó keretet. Csak egyszerűen nem ismerjük a világ-egyetem vibrálását, ameddig a gesztusok ritmusában újra nem alkotjuk. Ez az újraalkotás elkerülhetetlenül antropomorf lesz (ld. AdG 52, 62.). A másik, hogy egy propozicionális gesztus lehet nyelvi, de nem feltétlenül és nem kizárólag az. (AdG 112.)

lényének aktív bevonódása révén. Ez azt jelenti, hogy a tudás és a megismerés definíciója látványosan átalakul a *Tripartisme* alapmechanizmusának ismeretében. Jousse szerint nincs ugyanis olyan emberi cselekvés vagy gondolat, mely ne lenne valamilyen értelemben absztrakt vagy reflektált.¹⁵ A legelemibb mimetikus szinten kimutatható motorikus jelenség tanulsága szerint az, hogy az ember az őt érő vizuális, taktilis és egyéb ingereket mimetikus gesztusba képes rendezni, mutatja: a mimémákat nem egyszerűen akció-reakció rövidzárlatban képzi, hanem bizonyos szempontok alapján reprodukálja.¹⁶ Ragyogóan megvilágítja a folyamatot például a bagoly utánzása, mely a látott állat egyik jellemzőjét alkotja újra – egészen ösztönös szinten. A jel, a mutatóujjak és hüvelykujjak kört formázó egymáshoz illesztése és szem elé emelése egy az állatban sajátosnak ítélt vizuális jellemző, a feltűnően nagy szem reflektált kifejezése.¹⁷ A jellemző tulajdonság felismerése és annak gesztusszintű mimézise a „konkrét” (*concrète*), valóságához tapadó, azzal közvetlen érintkezésben maradó „absztrakció”. Ehhez képest a tudati képzetek és a nyelvi reflexió is másodlagos folyamatok eredményei. A „konkrét absztrakció” nem keverendő össze az „absztrakt algebrizmussal” (*Abstraction avec Algébrisation*), vagyis az élettől elszakadt absztrakcióval.¹⁸ Bár paradox módon hangzik, Jousse szerint az ember *gondolkozik* a testével, és a *testével is* gondolkodik. Amit ismeretnek hívunk, az legalapvetőbb szinten nem az az információhalmaz, amit memorizálunk, hanem annak a hatásnak a komplex és megélő visszaadása, amit befogadunk és „újrajátszunk” (*juant*).¹⁹ A tudás tehát nem az agy privilégiuma, hanem az összes szerv sajátja, és lényegileg „interakcionális”, vagyis mindig hatások közt mozog, és mindig akciókból áll.²⁰ A gesztus jellemzője a Jousse által oly sokat emlegetett „életteliség” és „komplexitás”. Ez utóbbi alatt azt érti, hogy az emberi lény a gesztusok komplex alkotási, retenciós és újraalkotási folyamatában

¹⁵ AdG 99.

¹⁶ Ez már a gyereknél is kimutatható. Vö. MARCEL JOUSSE: Le Mimisme humain et l'Anthropologie du Langage, *Revue anthropologique* (1936/7–9), 201–215, itt: 212.

¹⁷ AdG 54.

¹⁸ MARCEL JOUSSE: *Mimisme humain et Style manuel*, Librairie orientaliste, Paul Geuthner, Paris, 1936, 15kk.

¹⁹ A mimézis spontán módon, és mégis szabályozottan tör elő, „kifejtő mimodramák” (*mimodrames explicatifs*) révén. Ilyen például a tánc is annak kultikus keretében: a táncoló nem esztétikai testmozgást végez, hanem az isteni megtapasztalását adja vissza annak dinamikus lényegét megragadva. (AdG 80.)

²⁰ AdG 59. Nem véletlen, hogy Jousse a tudás szót minden esetben idézőjelbe téve használja.

egész lényével (*composé humain*) bevonódva létezik. Jousse sommás szavaival: „A gesztus maga az ember.”²¹

A másik, pusztán az emberre jellemző képesség, hogy a mímelés révén az eredeti *intussusceptio* gesztussá alakított élményét a hatást létrehozó szituáció elmúlása után is képes „újrajátszani”.²² Ez a megőrzés a memória tevékenysége. Jousse ezen a ponton egy másik racionalista gondolatot korrigál: a memória – legalábbis a nem írástudó kultúrákban vagy a gyermek esetében²³ – sosem pusztán egy tudattartalom felidézésének testtől független folyamata. Ha ugyanis a gesztus az ember egész lényét mozgásba hozó tett, akkor az emlékezet a testbe vésett gesztusok újraélése szintjén működik.²⁴ „[M]inél nagyobb a test részvétele a játékban, – és minél több gesztus vett részt az eredeti érzékelés újrajátszásában – annál jobban fog ez a múltbeli benyomás utólag kifejezésre jutni, és annál hatásosabban fognak az elraktározott tények felszabadulni”.²⁵ A memória tehát nem információs adattár, hanem az egész ember *állapota*. Az említett „játék” és „újrajátszás” (*juant*) pedig nem az élvezetet szolgáló, önmagáért való szórakozás. Az ember ugyanis a gesztusok révén a lét megértéséért küzd. Amikor játszik, akkor újraalkot, értelmez, birtokba vesz.²⁶

A harmadik elem, hogy az ember a belőle feltörő gesztust képes elsajátítani a folyamatos ismétlés révén. Ez az *anthroposz* különböző életszakaszainak kibontakozásában is megmutatkozik. A gyermek még ösztönösen mímél, míg a felnőtt tudatosan használja a már berögzült gesztusokat és mimémákat.²⁷ A *Mimage* ezen aspektusának megértéséhez alapvető annak felismerése, hogy a gesztus nem pusztán valami imitációja. Jousse a két fogalmat, a mimézist és az imitációt markánsan elkülöníti. Nála az imitáció a lélektelen külső ismétlés és begyakorlás folyamata, mely választható, míg a mimézis az univerzum energiájának befolyása által létrehozott rezonancia gesztusjátékkal megalkotott kényszerű (újra)kifejezése.²⁸ Az imitáció lehet hazug és külsődleges, a mimézis sosem. Az imitáció egy kulturálisan lerakódott külső kényszer („*impositions*”) (mint mondjuk a koreai udvariasság, mely a legnagyobb belső fájdalom eseté-

²¹ AdG 53, 5.

²² AdG 59k.

²³ AdG 52.

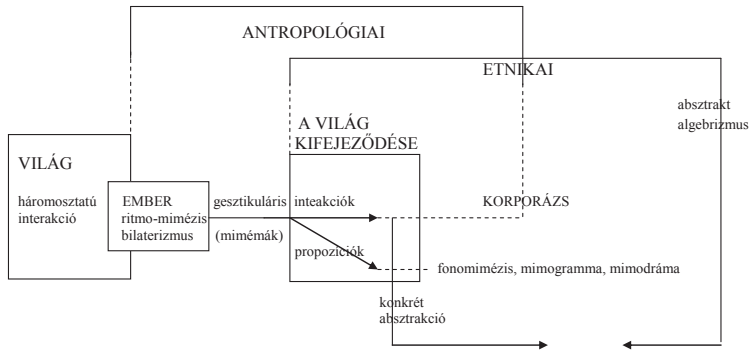
²⁴ AdG 61, 63.

²⁵ EDGARD RICHARD SIENAERT: i. m., 95; AdG 61.

²⁶ AdG 61k.

²⁷ MARCEL JOUSSE: *Le mimisme humain et l'anthropologie du langage*, i. m., 213.

²⁸ AdG 59, SoV 143.



ben is mosolygásra kényszerít), míg a mimézis a belülről előtörőnek a csatornázott és rögzült formája.²⁹

Míndezek alapján Jousse szerint a különböző szóbeli társadalmak különbségeik ellenére bizonyos univerzális jegyeket őriznek az általa antropológiainak nevezett preliterális szinten.³⁰ Ilyen univerzális jegyek:

1. *Le rythmo-mimisme*: a ritmomimikri, azaz az ember egyetemes és alapvető sajátossága, hogy mímelve fogad be, raktároz, játszik és játszik újra. Ez a folyamat, ahogy láttuk, szekvenciális és absztrakt, ami miatt a ritmus az imitáció eseményében elkerülhetetlen szükségszerűség.³¹
2. *Le bilateralisme* – a bilaterális rendezettség: az ember kizárólag szimmetriákban és oppozíciókban képes kifejezni önmagát: bal és jobb, fel és le stb., ez pedig a testének térbeli kiterjedésével és irányaival van szoros összefüggésben.³² Ez azt is jelenti, hogy nincs embertől független absztrakt tér. Minden viszonyulás az embertől származik, de nem egy elvont, meglévő rendet reprodukál, hanem spontán módon rendet alkot, melyet aztán mintákba rögzít (pl. „bal” és „jobb” minden szimbolikus jelentésével együtt).³³
3. *Le formulisme*: a formulizmus törvénye. Biológiai tendencia a gesztusok sztereotipizálása, ami szokást épít ki, és könnyű, gyors újrátjátszást

²⁹ MARCEL JOUSSE: *Mimisme humain et Style manuel*, i. m., 21k. Az összefoglaló ábra forrása: MAURICE HOUS: *Une Lecture Introductive a L'Anthropologie de Marcel Jousse*, Charles Kannengieser et Yves Marchasson (eds.), *Humanisme et Foi Chrétienne*, Beauchesne, 1976, 162.

³⁰ Ennek jó összefoglalóját nyújtja Yves Beauperin mimo-pedagógiai előadásorozata, különösen: *Quelques Principes d'Exégèse Paysanne*, 2005. november 14-i verzió, forrás: <http://www.mimopedagogie.com/> [megtekintve 2016. 03. 02.]

³¹ *Bevezetés*, in. MARCEL JOUSSE: *Anthropologie du Geste*, i. m., 9, AdG 137kk.

³² AdG 172kk.

³³ AdG 177k.

tesz lehetővé a tettek szilárd talapzataként.³⁴ A sztereotipikus egységeket Jousse „atomok”-nak nevezi, melyek „mennyei mechanika” szerint állnak össze.³⁵ Az atomok mindig ugyanolyanok maradnak, de ezek kombinációja és rendje tükrözi a megismert univerzumot. Ezek a formulák könnyen adaptálódnak új szituációkhoz, mivel sorrendjük kreatív módon változtatható, természetesen bizonyos határok közt. Az embernek ez az ösztönös, egész lényét átható és igénybe vevő mimézise aztán a kultúrák születésével szabályozott viselkedési mintázatok elsajátításába fordul át. Az ember minden kulturális találmánya első szerszámának, a testének meghosszabbítása lesz. A művészet is ennek a „játéknak”, a kifejezés ösztönének és vágyának következménye.³⁶

Minden egyes ember, de maga a gesztusrend és végső soron minden civilizáció fejlődése során a *corporage* – *manuélage* – *language* hármas lépcsőfokán emelkedik fel. A gesztusokon alapuló, világba tagolt létmód egy szabályozott, lokalizált és az egyedi gesztust elhallgattató vagy azt szabályozó rendbe fordul át, mely aztán a nyelv, írásbeliség és nyomtatás uralmával, a kifinomult, de életidegen absztrakció uralmával ér véget (írásbeli kultúrák). Az önkifejezés ösztönös vágyán túl az egész folyamatot egy elkerülhetetlen alapmechanizmus vezérli, mégpedig a „lustaság” elve.³⁷ Lényege, hogy az ember saját energiáinak takarékos felhasználása érdekében pótlékokhoz fordul, hogy minél kevesebb energiabefektetéssel minél több munkát tudjon elvégezni. Az eredeti egység, a gesztusokban létező *anthroposz* különböző területekre bontja saját tevékenységét: technikai vívmányai, kulturális szabályrendszere, és maga a nyelv és írás is ilyen energiatakarékosságot szolgáló vívmány.

A GESZTUS ÉS A NYELV

A gesztus, bár metaforikus esemény (azaz valami helyett álló jelölő), nem nyelv, de nem is koncepciók vagy képzetek médiuma. Áradó energiacsomagok hívják életre abban a pillanatban, amikor az univerzum energiái az izmokba áramlanak, és reflexekhez hasonló reakciókra készítenek. Hogy érthetővé tegye a folyamatot, a gesztust Jousse a hőérzet analógiájára mutatja be: ahogyan a

³⁴ EDGARD RICHARD SIENAERT: Marcel Jousse, i. m., 97.

³⁵ AdG 271.

³⁶ AdG 63.

³⁷ AdG 96, 179.

hőérzetet a test „megérti”, mielőtt azt a tudat nyelvi kifejezéssé vagy mentális képpé formálná, úgy az utánzó gesztusok sem elsőrendűen intellektuális folyamatok, hanem a világból érkező impulzusok elemibb elsajátításai.³⁸ A „megismerésnek” ezen a szintjén a hatás az ismeretlen külsőre válaszoló gesztus révén válik kifejezetté, „reflektálttá” és „megértetté”.³⁹ Elsősorban intenzitásként, és nem tartamként.⁴⁰ Propozicionális egységként, és mégsem nyelvileg kifejezett állításként.⁴¹ A gesztus nem a nyelvet kíséri, hanem fordítva: mögötte áll; és ez a mögöttség egyben elsőbbség is. Ahogy Jousse mondja: „kezdetben volt a gesztus”, és ez szerinte nemcsak fejlődéslélektanilag, de történetileg is kimutatható elsőbbség.⁴² A feltörő gesztust kísérheti persze egy fononimitikus egység is a kifejezés megkönnyítése érdekében.⁴³ Ebben az esetben a laringoguttuláris gesztus (ez a hangképzés mimetikus szintje, mely szintén gesztusszintű esemény) a kinetikus (test által megképzett) gesztus értelmezését és árnyalását végzi. A nyelv fejlődésével – mely, mint azt korábban láttuk, Jousse szerint alapvetően dekadens folyamat – a gesztust a nyelvi gesztus kezdi dominálni, majd végleg helyettesíteni.⁴⁴ A test így felszabadíthatóvá válik a kommunikáció és ismeretszerzés kényszere alól, és más tevékenységek elvégzésére válik alkalmassá. A modern nyelvek hangutánzó szavaiban és közmondásaiban még mindig megbújik ez a nyelvelőtti, interakcionális gesztusrendszer, a mimézis révén elsajátított tárgy vagy élőlény és az elsajátító ember eredendő kapcsolata.⁴⁵ Ezért lehet különösen gyümölcsöző olyan kultúrák vizsgálata, melyek még nem szenvednek az írásbeliség betegségében, hanem elsősorban szóbeliek, és így közelebb állnak a természethez és a gesztus alapú megismeréshez, mint a nyugati írásbeli kultúra. Az ember alapvető természetéhez hozzáférni viszont csak akkor lehetséges, ha egy makacs előfeltevéstől megszabadulunk: a nyelv és az absztrakt gondolkodás magasabbrendűségének téziséből. Ez a gondolat már Arisztotelész óta kifejlődőben van, mégis alapvetően modern találmány, ami rászoktatott bennünket a népi bölcsesség és általában a nem írásos kultúrák

³⁸ Ez a felismerés a biokémiából érkezik, mely szerint a szervezetben minden energiainpulzusok formájában továbbítódik. SoV 14.

³⁹ AdG 58.

⁴⁰ AdG 130.

⁴¹ AdG 112.

⁴² SoV 15kk.

⁴³ MARCEL JOUSSE: *Le mimisme humain et l'anthropologie du langage*, i. m., 217.

⁴⁴ AdG 129, SoV 44.

⁴⁵ AdG 218.

vagy akár a nyelvi dialektusok leértékelésére.⁴⁶ Emiatt nem vesszük észre azt sem, hogy a „vidéki” kultúra (hasonló elmarasztaló értékítélettől szenvedve, leértékelve a „városival” szemben) szintén őrzi a nem írásos kultúrák jegyeit. Nyelvi világának ritmikája és szerkesztettsége legalább olyan komplex, mint a logika nyelvée, csak más szabályok, mégpedig az antropológiai mimetikus „megismerés” szabályai alapján szerveződik. Működése még nem öncélúan absztrakt vagy esztétikai: a tartalom mindig konkrét marad, a forma az átadott tartalom memorizálhatóságát és a tanítást szolgálja.⁴⁷ Maga ez a didaktikus elrendezés sem önkényes vagy mesterkéltnél, mivel a gesztus együttműködve az elsajátítandó verbális tartalommal az elsajátításban *önkéntelen* tanulási folyamatot tart fenn.⁴⁸

A beszéd eredetileg fonomimetikus (*mimismo-phonétiques*) gesztusok szintjén működik.⁴⁹ Amikor a kultúrák etnikai közvetítéssel rögzített *language*-zsá (nyelvileg kódolt szabályrendszerre) válnak, a mimézis elszakadva a valóságtól fokozatosan létrehozza az „algebrizmust” (*algebrismé*).⁵⁰ Az „algebrizmus” tipikus jousse-i neologizmus: minden olyan nyelvet, utánzást, gondolkodásformát jelöl, mely elszakad a konkrét realitástól. Az „algebrizmus” a nyelv kiüresedése, a konkrét eredetinek az elhagyása valamilyen pótlék érdekében. És bár a gesztusok reflexív újrajátszása és az algebra nyelve csupán az absztrakció két különböző módját jelenti, vagyis az elvont tudományos nyelv ennek az ösreflexiónak a folyamánya, az utóbbi uralomra jutása és túlbujánzása (ez az „algebrizmus”) már az ember teljességét felszámoló dekadencia. Az írás létrejötte és térhódítása történetileg nézve egyre inkább azzal a veszéllyel fenyeget, hogy az írás önmagát ismétli meg és játssza újra ahelyett, hogy a megtapasztalt valóságot reprezentálná. Ugyanis az írás először a mimogrammak (a kvadrátírás vagy az egyiptomi hieroglif írás), majd később a fonetikus betűírás forradalma, ennek betetőződéseként pedig a nyomtatás kultúrája révén olyan mértékű ellustulást okoz, mely miatt az ember a rengeteg pszichikus és fizikai energia megspórolá-

⁴⁶ AdG 217, 221kk. Jousse osztja Eric A. Havelock tézisét az írásbeliség görög fejlődéstörténetével és az azzal járó változásokkal kapcsolatban. A szóbeli kultúrák szövegei nem pusztán „poétikai képződmények”, hanem ismeretet közvetítenek (221.), és nem pusztán „esztétikaiak”, azaz gyönyörködtető, hanem gyakorlatiasak, és minden a használhatóság szolgáltatásban áll (222.). Ld. még a 96. lábjegyzetet. Vö. MARCEL JOUSSE: *Mimisme humain et Style manuel*, Librairie orientaliste Paul Geuthner, Paris, 1936, 14.

⁴⁷ AdG 220.

⁴⁸ AdG 222, 225, SoV 162, 166.

⁴⁹ AdG 106.

⁵⁰ AdG 99kk.

sáért hatalmas árat fizet. Elválasztja a lényét az őt mozgásba hozó „játéktól”, így önkéntelenül mumifikálja és élettelené teszi magát.⁵¹ A modern kor találmányai, a szótárakba foglalt „szó” és a kimerevített „kép” vagy a tudatban létező „idea” mint olyan nem létezik⁵² – senki nem beszél úgy, mint a nyelvtankönyvek, és az önmagukba visszahajló monászszerű tudati „képek” nem mások, mint absztrakciók.⁵³ Az európai írásos kultúra ezek „megalkotásával” káros módon „könyvszagúvá” és dichotómmá vált: az eredeti gesztusrendszer és kommunikációs-didaktikus-kifejező szerepének egysége a test és a lélek, az anyagi és szellemi mesterséges szétválasztásával egyszerűen megszűnt. A pedagógia is hasonló károkat szenvedett el: Jousse szerint a testnevelés például abban a formájában, ahogyan az intézményi curriculum része, „un trémoussement absurde”, vagyis „abszurd ugrándozás”, a gesztus értelmetlen leválasztása az eredeti tudásközvetítés (mimézis) fizikai-motoros módjáról.⁵⁴ Jousse ennek a folyamatnak a megfordítását személyes küldetésének is tartotta. A halott tudományt helyettesíteni képes *scientia in vivo* feltámasztására⁵⁵ Párizsban 1928-ban alapítja meg a *Laboratoire d'Anthropologie Rythmo-pédagogique*-ot, és arra törekedett, hogy a szerinte csonkolást szenvedett nyugati kultúra visszatérhessen abba az állapotba, melyből kiesett.

JOUSSE ÉS A MÓDSZER

Jousse szerint, amikor vizsgálódunk, visszafelé kell következtetnünk annak érdekében, hogy a kulturális és nyelvi szabályrendszereken túllépve az emberlélet alapjaiban meghatározó talapzathoz érkezzünk.⁵⁶ Őt nem kizárólag a hosszú távú emlékezet problémája érdekli, hanem az az élő dinamika, amely a közvetlen interakcióban megvalósul. Ehhez különböző „laboratóriumokban” végzett vizsgálatokat használ:⁵⁷ egyfelől a patológiai osztályon, ahol a gesztu-

⁵¹ AdG 98, 101. Ennek az energiaigényre vonatkozó vizsgálatait ld. még SoV 24kk. Vö. még MARCEL JOUSSE: *Mimisme humain et style manuel*, Librairie orientaliste Paul Geuthner, Paris, 1936, 6.

⁵² SoV 91, AdG 112k, MARCEL JOUSSE: *Mimisme humain et style manuel*, i. m., 10.

⁵³ AdG 112kk, SoV 33, 73.

⁵⁴ EDGARD RICHARD SIENAERT: Marcel Jousse, i. m., 98, AdG 69kk, SoV 31.

⁵⁵ AdG 43.

⁵⁶ *Bevezetés*, in. MARCEL JOUSSE: *Anthropologie du Geste*, i. m., 25.

⁵⁷ Ebben másik mestere hatása és mestere tudományos pszichológia iránti elkötelezettsége vezet. Lásd RÉMY GUÉRINEL: *Dans la succession de l'Abbé Rousselot: Marcel Jousse*, <http://>

sok spontán feltörését vagy széthullásának folyamatát tanulmányozta. Másfelől etnológiai tanulmányok révén, mely során számos kultúra (kínai, finn, arám, arab, görög, afrikai, indián, a francia paraszti világ stb.)⁵⁸ sajátosságait és mimetikus kifejezésmódját vizsgálta, és végül saját otthonát, ahol gyermekeinek fejlődését követte nyomon.⁵⁹ Vizsgálatainak eredményeiből arra a következtetésre jut, hogy az eredeti antropológiai egység eléréshez a nyelvből és az etnikaiból is visszafelé kell küzdenünk magunkat, mivel az írott nyelv magába olvasztja a gesztusok nyelvi nyomait, a népi pedig egy etnikailag kontrollált viselkedéssé degradálja a gazdag mimetikus gesztusrendszert, azokat idegen elemek rendszerébe illesztve (ez már imitáció!), és a közösségébe tartozókba nevelve.⁶⁰ Jousse szerint legelőször is a görög-latin kulturális lerakódástól kell megszabadítanunk a vizsgálat terepét, és rá kell találnunk arra a közegre, mely minden etnikai jellemzője mellett az őseredeti mimetikus struktúrákat a leginkább őrzi. Így jut el Jousse a jézusi működés nyelvi közegéhez, az arám Palesztinához, mely számára különleges fontosságot nyer. Az arámi sajátosságainak feltárása érdekében pedig sebészi precizitással választja szét egymástól az izraeli és görög műveltséget.⁶¹ A megtisztított terület a rá vetett friss tekintet révén aztán az antropológiai felismerések fényében válik értelmezhetővé. A kultúrák közti összehasonlító vizsgálatok alapján Jousse meggyőződik arról, hogy a szövegek mélyén felfedett mimetikus univerzálék valóban egyetemesnek mutatkoznak,⁶² a mimézis vallási jelentőségének vizsgálata pedig kimutatja, hogy a ráakódott rétegek mögött rejlő tiszta tanítások olyan „gyöngyök” (*perle*), me-

mimopedagogie.pagesperso-orange.fr/Auteurs/Guerinel/RGRousselotJousse.pdf [megtekintve 2016. 03. 02.].

⁵⁸ AdG 211kk.

⁵⁹ AdG 54.

⁶⁰ AdG 53,59, MARCEL JOUSSE: *Mimisme humain et Psychologie de la Lecture*, Librairie orientaliste Paul Geuthner, Paris, 1935, 10.

⁶¹ AdG 269k. Mindez nem jelenti, hogy a görög nyelv mélyén ne rejtőzne ott a mimodramatikus gesztusrend. Csakhogy az inkább Homérosz világára jellemző, mint Platónéra. Jousse és Havelock közt ezen a ponton is egyetértés van (ld. AdG 273k, 286, vö. SoV 81.). Érdekes, hogy erre az egyetértésre vonatkozó konkrét hivatkozást nem találunk Jousse művében. A szálak persze összeérnek: Jousse a *Le Style oral rythmique*-ben Meillet-re és Dumont-ra hivatkozik, valamint A. Genep-re, akik valóban konkrét előfutárai Milmann Parry-nek és Havelocknak is (vö. SoV 113.), sőt Milmann Parry-re is hivatkozik (*Les Rabbis d'Israel – les Récitatifs Rythmiques Paralleles – I. Genre de la Maxime*, Éditions SPES, Paris, 1930, 12.).

⁶² SoV 42. Különösen is az arab párhuzamokat tekinti mérvadónak, és bizonyos értelemben az evangéliumok megértésének mintájaként is kezeli őket. SoV 145, AdG 43.

lyeket láncra fűzve értékes ékszer nyerünk.⁶³ Ezután következhet a gesztusok rekonstrukciója. A szövegek mélyén megbújó „mimodramatikus gesztusok” kinyerésének egyik és lényegében elengedhetetlen lépcsőfoka az írott szöveg – elsősorban a Szentírás – ritmikus-tipografikus átrendezése. Ez láthatóvá teszi az eredeti szóbeliségre jellemző logikát, a ritmust és a hozzájuk tapadó gesztusokat. A következő lépés pedig az újrajátszás, mely az eredeti mimézis ismételt elsajátítására, Jousse szerint a filmre vitt regényekhez hasonló vizuális, kinetikus, auditív újraélésre ad lehetőséget.⁶⁴

A felismerések közlésekor azonban a kutatónak tartózkodnia kell a naiv, „könyvszagú” leírástól. Jousse mély szkepszissel szemléli az írásbeliséget: számára a saját művei is a szerzőtől való eltávolodás és eltávolítás útjelzői, ami miatt a kutató könnyen az írás áldozatává válik.⁶⁵

„Az írásban egy teljesen más mechanizmus működik. Ettől a ponttól kezdve az ember már nincs közvetlen kapcsolatban a másik emberrel. A gondolat el lett bocsátva, az alkotás készen van, és azt mindenki tetszése szerint fogja értelmezni. Ezért is mondtam, hogy a tudomány többé-kevésbé árulás...”⁶⁶

A nyelvre épülő tudományos leírás és a publikációkra összpontosító „könyvszagú” tudás elhibázott, nemcsak mivel nem a legmélyebb szinten érti az ember lényegét, hanem mert elvétí általában a diszciplinák lényegét is: „A tudomány nem nyelv, hanem objektív gesztus.”⁶⁷ Emiatt a valódi megismerés egyik legnagyobb ellensége a „filológia”, mivel az az eredendő életteli egységtől a lehető legtávolabb esik.⁶⁸ Jousse Alfred Loisy-t hozza fel példának a teológiában zajló dekadens folyamatra, miközben rá jellemző módon típust farag belőle: Loisy annak elretentő precedense, hogyan lehet mélyreható amnéziát okozni a lélektelen szórszálhasogatás révén.⁶⁹ Jousse szerint korának fejleménye – be-

⁶³ AdG 43, SoV 123.

⁶⁴ AdG 210, 222k, MARCEL JOUSSE: *Mimisme humain et Psychologie de la Lecture*, i. m., 12k.

⁶⁵ AdG 155. Pál apostolra hivatkozik: „A betű megöl, a lélek megelevenít” – Jousse fordításában: „Az írott megöl, a lélegzet életre kelt.” (vö. AdG 233k. és SoV 128.)

⁶⁶ *Bevezetés*, in. MARCEL JOUSSE: *Anthropologie du Geste*, i. m., 39.

⁶⁷ AdG 73.

⁶⁸ MARCEL JOUSSE: *Mimisme humain et Psychologie de la Lecture*, 9.

⁶⁹ AdG 201, 254, 263, SoV 107. Persze félreértenénk Jousse-ét, ha benne pusztán a történeti-kritikai módszert alkalmazó kutatóra átkokat szóró nyakas konzervatívot látnánk. Tulajdonképpen mindketten hasonló talajon állnak: Loisy-hoz hasonlóan Jousse is kritikusan

leértve a katolikus teológiát is – valami eddig nem látott, egyetemesebb erózió következménye. Ennek következtében reformjavaslata nem szűkül le pusztán a teológia tudományosságának kérdésére. Véleménye szerint maga a természettudományos módszer is teljes átalakításra szorul: egyrészt kutatási témáját tekintve (pl. az agykutatás elhibázott, amennyiben az agyat a megértés és tudat kizárólagos helyeként kezeli⁷⁰), de módszertanát tekintve is. Az egyetemes hanyatlás ellenszeréül Jousse új globális tudományt dolgoz ki, a „mimizmetriát” (*mimismiatre*), annak teljes módszertani háttérével, szótárával és alkalmazott tudományterületével együtt. Az új módszer pedig új eredményekkel kecsegtet: egyfelől segít feltárni az emberi lény legalapvetőbb mechanizmusait, és megérteni működését, másrészt pedig a Szentírás igazabb megértését is elhozhatja. Többek közt éppen a Loisy-féle hamis megoldás, azaz „ami ritmikus, az poétikus, ami poétikus, az mitikus” logikai lépéseit fordítja visszájára: „ami ritmikus, az pedagógikus, ami pedagógikus, az pedig történeti vagy valószínűleg történeti”.⁷¹ Az ennek a megállapításnak az alapját nyújtó érv a pedagógikus és történeti közti összefüggésre vonatkozik, és a szóbeli kultúrák megfigyeléséből származik: közmondásaik, bölcsességi mondásaik alapvetően didaktikus céllal születnek és adódnak tovább, melyben a ritmus a tanítói célt és a megjegyezhetőséget szolgálja.⁷² Ezek a nyelvi egységek magukban hordozzák a primordiális ember világának legfontosabb jegyeit: a kétosztatúságot (bilaterizmus), a

tekint a katolikus tanokra és Jézus alakjára, hogy aztán egy más összefüggésbe állítva őket visszaállítsa tekintélyüket. Loisy-val ellentétben viszont Jousse szerint maga a tudományosnak nevezett „történeti” módszer elhibázott, mivel nem a szöveg belső karakterét ragadja meg, hanem valami másodlagost próbál piedesztálra emelni. Lásd például NORMAND PROVENCHER: Loisy's Understanding of Theology and History, *Science et Esprit* 36, (1984/1), 112. Jousse és Loisy kapcsolatához ld. ALAN H. JONES: *Independence and Exegesis*, J. C. B. Mohr, Tübingen, 1983, 102–105. Loisy egyébként maga is foglalkozik a biblikus szövegek ritmikusságának problémájával, de egyfelől szubjektív bizonyítékai miatt, másfelől éppen Jousse színre lépése és hatása miatt ez irányú próbálkozásai terméketlenek és visszhangtalanok maradnak. (ALAN H. JONES: i. m., 97kk.)

⁷⁰ AdG 124, SoV 39k.

⁷¹ AdG 201. A mitikus Jousse esetében egyszerűen a „kitaláltat” jelenti (ld. AdG 80, SoV 152kk.). Ez mutatja, hogy Loisy és Jousse alapvetően mégsem értenek egyet a történeti kritika működésével kapcsolatban. Míg Loisy számára a teológia és a történelem két egymástól elválasztható realitás, ezért teológia és tudomány két különböző vizsgálati tárggyal rendelkezik, addig Jousse szerint éppenhogy a helyesen művelt tudomány, az emberlét mélységének, működésmódjának, gesztusainak feltárása révén nyit ajtót az isteni működésére. Ld. NORMAND PROVENCHER: Loisy's Understanding of Theology and History, i. m., 109–118.

⁷² AdG 220.

ritmomimikai jegyet és a formulákból építkező szerkezetet (formulizmus). Az ilyen formulákra visszafordítható szövegek ezért ősiek és eredetiek – szemben a nagyon is szerencsétlen és félrevezető görög újszövetségi iratokkal szemben, melyek a nem eléggé szemfüles kutató elől elrejtik a lényegét és önmaguk csálóka természetét.

JÉZUS ÉS A MIMÉZIS

Ha kutatásainak súlypontjait nézzük, Marcel Jousse munkásságában az evangéliumok tanulmányozása különös hangsúlyt kap. Látszólag ez kimerül abban a kérdésben, hogy miként taníthatott Jézus „élőben”, és mi rejlik a „halott” görög szöveg mögött.⁷³ Valójában azonban a gesztusok lényegének újrafelfedezéséért folyó küzdelem Jousse számára heroikus harc a végső igazságért: annak az eredeti *anthropos mimans*-nak, az édenkerti embernek a visszahozatalára tett kísérlet, melyet a „lustaság” ördöge kísértett meg és tett tönkre. Az új világ – benne az újragondolt keresztyén pedagógia és életforma létrehozása hamis önmagunk legyőzésére, melynek receptje a görög-latin kulturális műveltségünkön és beidegződéseinken való túllépés, illetve az elveszett világ akkurátus feltárása – ott lapul Jézus tanításaiban, az utolsó vacsora gesztusaiban és az ősi katolikus liturgiák ismétlődő rendjében.⁷⁴ Ahogy említettük, Jousse a meg nem értett hagyományokra építkező modern teológiáról is lesújtó véleménnyel volt: szerinte ugyanis szklerózisban és amnéziában szenved, és önmagát kárhoztatja félreértésre azáltal, hogy nem látja az arám nyelvben rejlő dinamikát, a bilaterális struktúrákat és a nyelvi leleményt, mely a mimetikus gesztusok gazdag tárházát hordozza.⁷⁵ Úgy tűnik, Jousse számára az arám nyelv és annak nyelvi struktúrája amellet, hogy a nyelv ősi, mimizmogesztikuláris állapotának tükre, hitelességi kritériumként is működik.⁷⁶ Ugyanis a gesztusokat őrző

⁷³ AdG 43.

⁷⁴ *Bevezetés*, in. MARCEL JOUSSE: *Antropologie du Geste*, i. m., 31, AdG 41.

⁷⁵ AdG 244k.

⁷⁶ Ez nem kimondott elv, de elszórt megjegyzések alapján erre következtethetünk. Jousse hivatkozik GUSTAF DALMAN (*Die Worte Jesu. Mit Berücksichtigung des nachkanonischen jüdischen Schrifttums und der aramäischen Sprache*, Bd. 1: *Einleitung und wichtige Begriffe, mit Anhang: A) Das Vaterunser, B) Nachträge und Berichtigungen*, 2. Auflage, Hinrichs, Leipzig, 1930; Bd. 2: *Jesus-Jeschua. Die drei Sprachen Jesu, Jesus in der Synagoge, auf dem Berg, beim Passahmahl, am Kreuz*, Hinrichs, Leipzig, 1922.) és C. F. BURNEY (*The Poetry of Our Lord*, Oxford, 1925.) vagy Martin Black (*An Aramaic Approach to the Gospels and Acts*, Oxford,

arámi az ősi, a fordítás pedig, melyben a nyelvi szerkezetek és a mimézis feloldódik, a másodlagos, azaz későbbi. Hermeneutikailag a kettős cél nem válik el: az eredeti gesztusrend feltárása egyben a Szentírás tekintélyének megalapozását is szolgálja. Az *antropos mimans-ra* jellemző gesztusok felszínre hozatala érdekében új fordításokat, és jobb híján általunk „antropológiai exegézisnek” nevezhető írásértelmezést alkalmaz.⁷⁷ Alaposan vizsgálja a *nabii-k* és próféták viselkedését, és az ő szimbolikus tetteikben az ősi mimetikus elsajátítás és tanítás formáit véli felfedezni. Ezzel egy időben tudatosan demitologizálja a teológiai és tudományos álmegoldásokat. Míg mondjuk Ezékiel magyarázat nélküli, szimbolikus tetteit a „görög-latin” kulturális beidegződése által megfertőzött exegézis valamiféle örökölt mágikus cselekedetként, afáziafént vagy eksztatikus reflexként értelmezi,⁷⁸ addig Jousse meggyőződése szerint a prófétai tettek annak nyilvánvaló jelei, hogy a „palesztin logika lényegében gesztikuláris logika”⁷⁹, kissé elfogultan *a par excellence* gesztikuláris kultúra, melyben eleven egységben van az etnikus és az antropológiai mimézis.⁸⁰ Ezékiel cselekedeteiben például a propozicionális gesztusnak a nyelvet megelőző, önálló léte mutatható ki.⁸¹ A *nabii-k* a görög szobrászat merev képeivel szemben „a kifejező élet szobrai”. A különbségnek megvan a maga oka, mégpedig az, hogy mivel Izrael a képtilalom miatt nem alkothatott „képi imitációt”, sem tárgyi emlékművet, emiatt más, élő és gesztikuláris memóriát kényszerült használni a tradíció életben tartására.⁸² Jézus egyfelől ebbe a hagyományba horgonyozva áll, másfelől pedig korának zsidó tanítóival mutat párhuzamokat, mely többek közt abban mutatkozik meg, hogy velük teljesen megegyező technikákat alkalmaz. Jézus pedagógiailag ritmikus és kiegyensúlyozott targumokat használ. Ő maga pedig mimokatechéta,⁸³ akinek „szavai gesztusainak verbalizációi”.⁸⁴ Ennek kimutatásához Jousse az arámra visszafordított evangéliumi szövegek-

1946.) munkáira (SoV 169k). Ez az oka, hogy Jézus arám anyanyelvéről teljes természetességgel beszél, és hogy a visszafordítási kísérleteket, illetve az arám költészet jellegzetességeit ismeri.

⁷⁷ Ádám teremtése például az Isten képére és hasonlatosságára történt. A „kép” Jousse számára a *mimisme*, a „hasonlatosság” pedig analógia. Ez a dinamikus antropológiai szemlélet.

⁷⁸ AdG 82.

⁷⁹ AdG 83.

⁸⁰ AdG 86.

⁸¹ SoV 55k.

⁸² AdG 198.

⁸³ AdG 118, 246.

⁸⁴ AdG 118.

ben és a Talmudban talál fogódzókat, valamint hagyományozástechnikai fogásokat.⁸⁵ Meggyőződése szerint a Tóra „ismerete” a Tóra szóról szóra elsajátított ismeretét jelenti, melyet a rabbik ritmikus formákban adtak át.⁸⁶ Maga Jézus is szó szerint adja át tanítását – ennek nyilvánvaló jelei a parallelizmusklisék, a két- és háromosztatú ritmikus minták. Ezek a poétikai jellemzők ugyanis messze nem öncélú esztétikai jelenségek, hanem a tanítás és memorizáció szolgálatában állnak.⁸⁷ Jézus abban különbözik kortársaitól, hogy a szabályrendszerre merevedő gesztusrendet úgy támasztja új életre, hogy a törvény *élő* megcselekvőjévé és *betöltőjévé* lép elő.⁸⁸ Egész munkássága a „szent liturgia”, az úrvacsora köré épül, melyben Jousse a mimetikus gesztusok lényegi vonásainak letisztult és koncentrált jelenlétét véli felfedezni. „Enni és inni a mestert” két dolgot jelent: egyfelől a kenyér- és borvétel szimbolikus mimézisként egyike azon gesztusoknak, melyek révén a felfoghatatlant, a transzcendenst próbáljuk magunk számára megélhetővé és érthetővé *tenni (agir)*, vagyis cselekvés és ismétlés útján „felfogni”.⁸⁹ Másfelől pedig nem kevesebbet takar, mint mimézis útján bekapcsolódni az isteni rendbe, és részesedni belőle.⁹⁰ Jézus az, aki az istenit a mimézis útján felénk közvetíti. Amikor Jousse Jézus közvetítő szerepéről beszél, elzárkózik attól, hogy Jézust Krisztusnak nevezze, és attól is, hogy valaki saját felismeréseit dogmáknak bélyegezze.⁹¹ Számára Jézus *élő*, recitáló *tanító*, akit következetesen „názáreti Jeshua rabbi”-nak nevez. Ezzel a történeti Jézus-kutatás harmadik fázisának azt az előfeltevését vetíti előre korát jóval meghaladó módon, mely szerint Jézus elképzelhetetlen a palesztin-zsidó környezet megértése nélkül.⁹² Jeshua arám zsidó rabbi, és tanításának ereje az a közvetlenség, eredendő egység, mely az Isten mimézisében belőle áradt és közvetítetté vált. Jézus a testet öltött *Memra*, azaz imitáló cselekvés és szó,

⁸⁵ PIRKEI AVOT: *Die Sprüche der Väter*, DH Strack edition, Leipzig, 1901, Uő: *Midrash Rabbah*, edition of Wilna, 1897, *Sifre*, Friedmann edition, Vienna, 1864.

⁸⁶ MARCEL JOUSSE: *Les Rabbis d'Israel – les Récitatifs Rythmiques Paralleles – I. Genre de la Maxime*, Éditions SPES, Paris, 1930, 9.

⁸⁷ MARCEL JOUSSE: *Les Rabbis d'Israel*, i. m., 11.

⁸⁸ AdG 117.

⁸⁹ MARCEL JOUSSE: *Mimisme humain et Style manuel*, i. m., 24kk.

⁹⁰ AdG 119.

⁹¹ AdG 88.

⁹² Érdekes, hogy Pál zsidóságára is felfigyel. Ő persze marginális véleményt képvisel, amikor az apostolt Giszkalába helyezi, és tanításának nyelvi jegyei alapján arám műveltség és anyanyelvűség nyomait mutatja ki, de Jousse több szempontból a „New Perspective” figyelembe nem vett előfutára. (Vö. MARCEL JOUSSE: Judâhen, Judéen, Judaïste dans le Milieu ethnique palestinien, *L'Ethnographie* 38, [1946], 60–77.)

mely életet ad.⁹³ „Pedagógiájának” tétje az ember újratemtése, egységbe rendezése Isten mimodramatikus „megértése” révén.⁹⁴ Örök küldetése, hogy életet leheljen a saját gyökereit és nyomait rendre elpusztító és emiatt haldokló civilizációkba.⁹⁵

KRITIKA

Jousse egy olyan zárt rendszert épít ki, melyet nagyon nehéz megbontani az egyes elemek bírálataival. Fordításai sok ponton kifejezetten elvezetnek a görög szöveg jelentésétől, mivel egy rekonstruált arámi szöveg és logika alapján értelmezi a szójelentéseket, melyet antropológiai vizsgálódásainak eredményei támogatnak. Ennek tipikus példája, amikor a nyelvi formulizmus tárgyalása során az Isten országa fogalmat kibontja.

„A 'Malkoûtâ' fogalom azt jelenti, amit általában értünk is alatta: királyság és ország. De Jézus esetében az emberi gesztusok meghatározatlan fejlődését is jelenti: kontrollt, szabályozást, törvényt (amit a 'Tórah' szó és annak arám megfelelője, az 'Orâyetâ' is jelent). E két utóbbi kifejezés valójában az ember gesztusainak fejlődésével kapcsolatos útbaigazítást, irányultságot jelent, ami mellett persze az instrukciót és tanítást is, amit az ember kívülről megtanul. Így a pedagógiai 'Orâyetâ' és a szintén pedagógiai értelmű 'Malkoûtâ' fogalom néha kölcsönösen felcserélhető, ahogy az Jézus, a galileai rabbi által meghirdetett »tanítói kiküldetés«-ben ez látható (Mt 21,43).”⁹⁶

Az Isten országát a tanítói instrukciókkal összekapcsolni még nem is annyira problematikus,⁹⁷ mint az a lépés, melyben a gesztikuláris-mimetikus logikát

⁹³ AdG 85, 90–93, 110, 126–127, 166, 173, 179, 188–189, 296, 355–357.

⁹⁴ AdG 288.

⁹⁵ AdG 263.

⁹⁶ AdG 302.

⁹⁷ Az Isten országával kapcsolatos modern kori zsidó exegetikai értelmezésnek néhány példája nem áll messze ettől az állásponttól. Ld. VERMES GÉZA: *Jézus és a judaizmus világa*, Osiris, Budapest, 1998, 88, 92k, 106, ahol a Királynak való engedelmisség Jézus erkölcsi tanításának a kulcsa, és Isten országának lényege is. Joseph Klausner szerint Jézus erkölcstana és politikai elképzelései fedésben voltak, mivel radikális erkölcsiséget tanított, miközben megkeresztelkedésének pillanatától Messiásnak gondolta magát. (JOSEPH KLAUSNER: *Jé-*

illeszti úgy a szöveg mögé, hogy az az összefüggés radikális megváltozásához vezet. Ez a jelentésváltozás sehonnan máshonnan nem igazolható, kizárólag az antropológiai elméletéből (és a más kultúrákból hozott párhuzamokból). Emiatt fordítása és értelmezése nehezen kerül el a ráolvasás gyanúját. Erősen csökkenti érveinek erejét, hogy a fentiekhez hasonló olvasatai a görög szöveg arámi *visszafordítása* révén kikövetkeztetett ritmikáján és szövegalkotási stratégiáján nyugszanak. Egy ilyen nyelvi réteg kimutatása mindmáig nem járt a hipotetikusságot feledtetni tudó meggyőző eredménnyel.⁹⁸ Így például az „ős-máté”-val kapcsolatos század eleji optimizmusnak szintén nem sikerült át-törő eredményeket elérnie.⁹⁹ Ráadásul Jousse építménye túlságosan idealista: mivel az arámit a *par excellence* mimetikus kultúrának tartja, de érvekkel nem támasztja alá ezt az előfeltevést, Jézusnak és korának idealizálása inkább teológiai elfogultságnak és öntudatlan etnocentrizmusnak tekinthető, mintsem tudományos állításnak. Az arab és egyéb kultúrákból származó párhuzamaival, valamint azzal, hogy a Talmudot Jézus korára is érvényes forrásként kezeli,

zus – élete, tanítása és korának viszonyai a zsidó, görög és római források alapján, Logosz Kiadó, Budapest, 1993 [1922], 329, 365.). Norman Perrin szerint az etikai parancsok Isten kegyelmes tetteire adott válaszok, tehát az Isten országában való lét elengedhetetlen elemei. (NORMAN PERRIN: *Rediscovering the Teaching of Jesus*, Harper&Row, New York and Evanston, 1967, 2. és 3. fejezet.) Jacob Neusner, a dialektika teológia szellemében Jézus üzenetének lényegét a radikális, mindent hátrahagyó „itt és most” döntésre szólításban látja szemben a farizeusokkal, akik a szentség „itt és most” megélésében és a Tóra megcselekvésében látják az Isten országa eljövételét. (JACOB NEUSNER: *Bruder Jesu – Ein Rabbi spricht mit Jesus*, Herder, Freiburg, 2007, 127kk, 130, 158.) Ez utóbbi ellenpélda azért érdekes, mert annak tipikus esetét mutatja, mennyire függ Jézus-értelmezésünk attól, milyen közel érezzük Jézust a zsidósághoz. Amennyiben egyre inkább, úgy az Isten országa fogalom az ezzel kapcsolatos tanítást és instrukciót is egyre inkább magában foglalja. Jousse, ahogy Gerhardsson is, ebbe az irányba megy. Jousse értelmezésében a gesztusokkal kapcsolatos megjegyzések önkényesek, mivel magukból a szövegekből nem igazolható az a tézis, amit az antropológiai kutatásaiból hoz.

⁹⁸ Az arám nyelvi réteg, vagyis a szövegek visszafordíthatósága ugyan egy ideig még a hitelességi kritériumok csokrában is szerepel, a hellénizmus-judaizmus megkülönböztetés idejétmúlttá válásával kikopik a vonatkozó irodalomból. A legújabb kutatásban – főként angolszász területen – mégis vannak, akik arámi nyelvi réteget feltételeznek az evangéliumok mögött. Képviselőinek rövid bemutatásához ld. MICHAEL F. BIRD: *The Gospel of the Lord. How the Early Church Wrote the Story of Jesus*, Eerdmans, Grand Rapids, MI, 2014, 42kk.

⁹⁹ Hugo Meynell friss összefoglalója és az ősmáté melletti érve jó áttekintést nyújt a kutatástörténet alakulásáról (HUGO MEYNELL: Ur-Matthäus, *Heythrop Journal* LIII [2012/2] 175–181). Ld. a többségi véleményhez JOSEPH A. FITZMYER: The Priority of Mark and the Q Source in Luke, *Perspective (Pittsburg)* 11 (1970/1–2) 131–170. klasszikus tanulmányát.

ugyanaz a probléma, mint Kenneth E. Bailey újabban kritikusan kezelt elméletével: különböző kultúrák egybevetésekor párhuzamait eltérő időszakokból hozza, ezzel pedig az anakronizmust és a különbségek elkenésének vádját kockáztatja.¹⁰⁰ Jack Goody szerint Jousse stilisztikai elemzései és hagyományozás-technikai elmélete nem a szóbeliségre, hanem az írásbeliségre jellemző jegyeket mutat: a vizualizálható ritmikusság és a szó szerinti tanulás az írott szöveg elsajátításának jellemzője, mivel mindkettőt maga az írás tette lehetővé.¹⁰¹ Vagyis Jousse – Goody gondolatmenetét folytatva – annak ellenére, hogy a szóbeliség sok elemét felfedezi, egyik alaptézisében, amelyben azt kívánja igazolni, hogy a továbbadás merev, mivel szó szerinti memorizálás révén történik, nem veszi figyelembe a memória természetét, és az emlékezet szelektivitását. Ezúttal pedig a szövegnek a nyomtatás megjelenése utáni stabilitását ruházza az első századi palesztinai hagyományozásra – rendkívül anakronisztikusan. Egy utolsó kritikai észrevétel lehet, hogy a történeti módszerrel szembeni erőteljes kritikája a *Divino Afflante Spiritu* enciklika (1943) előtti időt idézi – bár, mint láttuk, ez csak részben a teológiai konzervativizmus eredménye: sokkal inkább Jousse sajátos tudományfelfogásából következik. Azt a kérdést, hogy Jousse sajátos elvei, nyelvvel szembeni erőteljes kritikája, előadásainak sajátos szóbeli jellege vajon képes lett volna-e egy élő, mimetikus diszciplínát életre hívni, mely a tudományos nyelv általa bírált absztrakcióját legyűrheti, nem tudjuk megválaszolni: a tudomány abban a formájában, ahogy Jousse elképzelte, vele együtt szállt a sírba.¹⁰²

¹⁰⁰ SoV 146. MARCEL JOUSSE: *Les Rabbis d'Israel*. Kenneth E. Bailey az arab kultúra és az őskeresztyén közeg közti hasonlóságokat vizsgálta írásaiban. Bár tanulmányai nem tudományos szaklapokban jelentek meg, publikálásuk után nagy karriert futottak be, és számtalan újszövetségi-teológiai megközelítésbe beépültek (ld. KENNETH A. BAILEY: Informal Controlled Oral Tradition and the Synoptic Gospels, *Asia Journal of Theology* 5 [1991/1], 34–54. Uő: Middle Eastern Oral Tradition and the Synoptic Gospel, in *The Expository Times* 105 [1995/12], 363–367.)

¹⁰¹ JACK GOODY: *Memory in Oral Tradition*, Patricia Fara and Karalyn Patterson (eds.): *Memory*, Cambridge University Press, Cambridge, 1998, 93.

¹⁰² Érdekes a kérdés, mivel Jousse maga kifejezetten pártolta a legmagasabb szintű tudományos korrektséget, és bonyolult terminológiát dolgozott ki az új tudomány számára. Ezzel maga is az algebrizmus „bűnébe” esett – bár irigylésre méltó készséggel ellensúlyozta mindezt a szóbeli kultúrák beszédmódjának tudatos alkalmazásával. Az utókor számára mégis inkább a bonyolult és nehezen érthető Jousse maradt meg, ld. a következő szakaszt.

HATÁSTALAN HATÁSTÖRTÉNET

Jousse alapos bemutatása már csak azért is fontos, mivel munkásságát az őt követő szóbeliség-írásbeliség kutatás először eltorzítja, majd lassan elhallgatja. Eric Havelock elméletének még fontos eleme a verbomotorikus jelleg, és azt értően emeli át a saját művébe (különösen a *Preface to Plato*-ban), bár a gesztusokat és ritmikus poétikai verselést lefokozza, pusztá memorizációs technikává degradálja.¹⁰³ Walter Ong legtöbbet idézett könyvében csekély másfél oldalt szentel neki, melyben Jousse egyetlen kifejezését, a „verbo-motoros” kultúrák fogalmát emeli át úgy, hogy a mimetikus gesztusokról egyetlen szót sem ejt.¹⁰⁴ A szakaszt beszédessége miatt érdemes szó szerint feleleveníteni: „A verbomotoros kifejezést Jousse (1925) elsősorban az ókori zsidó és arámi (illetve az őket körülvevő) kultúrákra alkalmazta, melyek ismerték ugyan az írást, de életmódjuk lényegében szóbeli és szóközpontú maradt, nem vált még tárgyközpontúvá.”¹⁰⁵ Jousse Ong által említett 1925-ös művében azon a néhány helyen, ahol a fogalmat használja (a cím és a fejlécek kivételével 6 előfordulásból négy mástól vett idézet¹⁰⁶), mindenütt a motorikus gesztusoknak és alfajának, a verbális gesztusoknak a szerepéről beszél, nem pedig a szavaknak a tárgyakkal (vagy tárgyasult viszonyokkal) való szembenállásáról; ami, tegyük hozzá, az idézett összefüggésben teljességgel értelmezhetetlen is. Ahogy láttuk, Jousse tárgyak által keltett vizuális ingerek miméziséről és verbális mimézisről *egyaránt* beszél, vagy ha tárgyasult szóeseményekre gondol, akkor pedig ezt nem a szóbeliséggel, hanem az eredeti antropológikus egységgel állítja szembe. De ami a legfontosabb, hogy leszögezi: a szóbeli megnyilatkozás mögött az univerzális és az egész embert mozgásban tartó globális gesztus áll. Ennek Ong egyáltalán nem szentel figyelmet. Így a verbomotoros kultúra ongi meghatározása legfinomabban szólva is durva félre- és átértelmezése a jousse-i elképzelésnek. Persze Ong máshol is szentel figyelmet Jousse-nak,¹⁰⁷ de mindenütt

¹⁰³ ERIC A. HAVELOCK: *Preface to Plato*, The Belknap Press of the Harvard University, Cambridge – London, 1963, 157, vö. 148., és hasonlóan ERIC A. HAVELOCK: *The Muse Learns to Write: Reflections on Orality and Literacy from Antiquity to the Present*, Yale University Press, New Haven CT, 1986, 65.

¹⁰⁴ WALTER J. ONG: *Szóbeliség és írásbeliség – A szó technológizálása*, AKTI-Gondolat, Budapest, 2010, 64k.

¹⁰⁵ WALTER J. ONG: i. m., 64.

¹⁰⁶ Ld. SoV 33, 59, 61, 64.

¹⁰⁷ Pl. WALTER J. ONG: *Worship at the End of the Age of Literacy*, *Worship* 43 (1969/8) 478. Uő: *Orality, Literacy, and Modern Media*, in David Crowley and Paul Heyer: *Communi-*

figyelman kívül hagyja azt az átfogó antropológiai összefüggést, amiben Jousse saját munkásságát elhelyezi. Jacob Neusner is hasonló felszínességgel tekinti át ugyanezt a művet, éppen csak azokat a részleteket méltatva figyelemre, melyek a ritmikusság, a parallelizmusok és a formulák szóbeliséggel való összefüggéseiről szólnak.¹⁰⁸ Jousse rendszerének azon részéről, mely a szóbeliség mögött álló *anthropos mimans*-t kutatja, nem is vesz tudomást.

Összes gyengesége ellenére Jousse rendszerének elemei közül éppen az a felismerés bizonyult leginkább időtállóknak, mely szerint a szóbeliségen túl egy olyan komplex imitatív valóságdimenzió húzódik, amit nem lehet nyelvi gesztusokkal helyettesíteni, sem abból levezetni. A mimézis a világot birtokba venni akaró ember ösztönös adottsága, mely a környezetből érkező impulzusokat egy nyelv előtti közegben adja vissza, miközben a nonverbális újraalkotás révén „értelmezi” is azokat. A legutóbbi időszak neuropszichológiai és kognitív kutatása, melybe az antropológia és etnográfia is bekapcsolódott, ezeknek az állításoknak az irányába mozdult el.¹⁰⁹ Egy Meltzoff és Decety nevezetű szerzőpáros szerzte tanulmány három alapvető megfigyelése Jousse felfedezéseit visszhangozza:

1. Az imitáció az ember belsőjéből fakad (*innate*),
2. az imitáció fejlődéslélektanilag és evolucionálisan is megelőzi a mentális tudatosságot (*mentalizing*) és a tudatos énképzeteket (*theories of mind*),
3. a viselkedésimitáció (*behaviorial imitation*) és annak idegi rétege az alapja a tudati képzetek és az empátia kialakulásának.

cation in History: Technology, Culture, Society, Third Edition, Longman, New York, 1999, 60–67, itt: 66, vagy bővebben Uő: *The Presence of the Word – Some Prolegomena for Cultural and Religious History*, Global Publications, Binghamton University, Albany, NY, 2000², 146–148.

¹⁰⁸ JACOB NEUSNER: *The Rabbinic Tradition about the Pharisees before 70*, Part III, Brill, Leiden, 1971, 157–159, 163.

¹⁰⁹ Az újabb felismerésekhez és irodalmához lásd ANDREW N. MELTZOFF – JEAN DECETY: What Imitation Tells us About Social Cognition: a Rapprochement between Developmental Psychology and Cognitive Neuroscience, in Christopher D. Frith – Daniel M. Wolpert (eds.): *The Neuroscience of Social Interaction: Decoding, Imitating, and Influencing the Actions of Others*, Oxford University Press, New York, 2003, 109–131. Jousse és a kognitív pszichológia kapcsolatáról, valamint a területen elért eredményeinek jelentőségéről ld. Thomas Marshall 2005-ben Fabienne Martin-Juchat vezetése alatt az Université de Bourgogne-n megvédett doktori dolgozatát: *De l'Homme - ordinateur à l'Homme mimeur. Actualité des recherches de Marcel Jousse (1886–1961) en sciences de l'information et de la communication et en sciences cognitives*, 51–56.

Emellett azokat a csecsemők megfigyeléséből származó következtetéseket is közlik, melyek a mechanikus imitációt cáfolják. Az eredményekből leglogikusabban következő megállapítás nem az, hogy az imitáció nem pusztán a premotorikus *cortex* idegi alapú reflexe (mint a majmoknál), hanem az, hogy a csecsemők *korrigálni* képesek a gesztusokat, ami az imitáció reflexív jellegét mutatja.¹¹⁰ Ez pedig Jousse állításának megerősítése: a majom utánoz, az ember „propozicionális gesztusokkal” mímél. Ugyanezt a tézist erősíti a kötetben szereplő másik tanulmány, mely szerint az imitáció „ideomotorikus”, azaz az imitáció sosem pusztán vizuális-motorikus közvetlen csatolás révén működik, hanem az imitált gesztusok elemeit a befogadó (akár a csecsemő is) szétbontja, hierarchiába rendezi, és annak legjellemzőbb egységét emeli céljá.¹¹¹ Ezekhez hasonló következtetésre jut Andrew N. Meltzoff máshol is.¹¹² A mimézis tehát reflexív folyamat, melyben a mímelő a tekintélyszemély tetteit az ösztönös irányultságától vezérelve, de egy konkrét absztrakciós szinten sajátítja el.

JOUSSE ÉS A TANÍTVÁNYSÁG

Jousse sajnos nagyon is individualisztikusan közelíti meg a mimetikus gesztusok vizsgálatát. A jezsuita tudós ugyanis a mimézis felfedését a szöveg életre keltésével kívánta elérni, ami a később performanciakritika nevet kapó kutatás irányába mozdította munkásságának eredményeit.¹¹³ Ez a szövegből kiinduló vizsgálódás azonban azt eredményezi, hogy a mimézis a *szöveghez* tapadó gesztusként kerül terítékre, a szöveg recitálásának *egyéni*leg végzett, gesztusokkal kísért folyamatában. Jousse nem a közösségen belüli mimetikus viszonyokra koncentrálna, hanem a kozmikus hatásösszefüggéssel történő magányos szembe-sülésre, és ez még annak ellenére is igaz, hogy Jousse általában a mimetikus gesztusok kulturális és közösségi meghatározottságáról beszél. És bár Jousse a

¹¹⁰ ANDREW MELTZOFF – JEAN DECETY: i. m., 115.

¹¹¹ Uo., ANDREAS WOHLSCHLÄGER – MERIDETH GATTIS and HAROLD BEKKER: *Action Generation and Action Perception in Imitation: An Instance of the Ideomotor Principle*, 131–159.

¹¹² ANDREW N. MELTZOFF: Out of the Mouths of Babes: Imitation, Gaze, and Intentions in Infant Research—the “Like Me” Framework, in Scott R. Garrels (ed.): *Mimesis and Science, Empirical Research on Imitation and the Mimetic Theory of Culture and Religion*, Michigan State University Press, East Lansing, Michigan, 2011, 55–75, különösen 57kk.

¹¹³ A kutatás állásáról frappáns összefoglalót és annak teológiai alkalmazásáról ismertetőt ld. LARRY W. HURTADO: Oral Fixation and New Testament Studies? ‘Orality’, ‘Performance’ and Reading Texts in Early Christianity, *New Testament Studies* 60 (2014/3) 321–340.

hagyományba illeszkedő tanítóként fogja fel Jézust, aki a zsidó rabbik tanítási módszerét „prófétai felhanggal”¹¹⁴ alkalmazza, továbbá azt feltételezi, hogy Jézus hasonlóan kezeli tanítványait, mint a korabeli tanítók – azzal a különbséggel, hogy Jézusban az eredeti anthropológiai egysége sugárzik –, keveset szól a tanító-tanítvány szerep egyik alapjellegzetességéről, a *követés* mozzanatáról. Furcsa, hogy Jousse éppen Jézust tárgyalva nem tulajdonít kiemelt szerepet ennek az összefüggésnek, pedig magától értetődő lenne, hiszen a mimézis olyan *személyközi interakcionális eseményként* is felfogható, melyben a mester tetteit a tanítványok mint „élő Tórák” mimézis útján sajátítják el.¹¹⁵ Ha pedig Jézus munkásságát mint tanítóét Jousse szavaival az „egységes emberi” „fizikomimetikus gesztusok rendszere” alapozza meg, akkor nehezen érthető, miért nem fontos a „mimetikus tanulás”, azaz a gesztusrend öröklődő formáinak vizsgálata vagy Jézus szimbolikus tettekben kifejeződő gesztusainak feltárása, vagy akár Jézus élete egyes említésre méltó, imitációra buzdító eseményeinek kommentárja.¹¹⁶ Mert ha a gesztusok mások felől érkező impulzusok utánzásait is jelenti, márpedig Jousse a gyermek szüleit mímelő játékaikra számtalanszor utal, akkor Jézus követésének egy eddig nem vizsgált dimenziója nyílhatna meg. Jousse alapján ugyanis kifejtethetővé válna a mimézis megalapozó jellege: ennek alapján a követés etikája valójában az igazság mindig mélyen szubjektív elsajátítását jelentené nem (pusztán) elvek vagy tantételek memorizálása révén, hanem az ismétlés útján elsajátított tettek „konkrét absztrakcióiban” rögzülve. Ehhez persze Jousse-nak tovább kellett volna lépni a szubjektivizmus zártságán, és számításba venni a mimézisben megbújó *interszubjektív* elemet, mely a mimetikus viszony törekenységét jelenti: nevezetesen a *másik* jelenlétét, melyre az egész mimetikus esemény rászorul. Az ez irányú felismerés potenciálja messzemenőig benne volt Jousse munkásságában, de nem valósulhatott meg. Munkássága mindezekkel együtt a mimetikus szubjektum metafizikájának kidolgozására tett egyedülálló és heroikus kísérlet, ő maga pedig a szóbeliség-kutatás egyik megkerülhetetlen alakja.

¹¹⁴ SoV 134.

¹¹⁵ Birger Gerhardsson felismerései éppen ebbe az irányba mutatnak. Ld. BIRGER GERHARDS-SON: *Memory and Manuscript – Oral Tradition and Written Transmission in Rabbinic Judaism*, C.W.K. Gleerup, Lund/Ejnar Munksgaard, Copenhagen, 1964 (1961), 182–187, 328. Uő.: *The Origins of the Gospel Tradition*, SCM Press, London, 1979 (1977) 48k.

¹¹⁶ Akár az utolsó vacsora rendkívül vitatott eredetiségének kérdése is más szempontból merülhetne fel, mondjuk egy mimetikus hagyomány kulcseseményeként, melyben a továbbadó „másolásának” (mimézisének) legalább annyira fontos szerepe van, mint a gesztus szimbolikus jellegének.

A teológia a társadalomban¹

VÁRNASI JAKAB OFM

Abstract

This article looks into the legitimacy of attributing a social role to theology, using the form of an *articulus*. Contrary arguments: 1) science can only study objects with a distance, 2) theology should be confined to tasks internal to the Church, and 3) social issues do not belong to the mission of the Church. Considerations: on the social mission of the Church, on the social action of the Church for the sake of „mankind”, on the prophetic task of the Church and of theology, on transcendently based values in a society. Answers: ad 1) being an academic discipline is not the only task of theology, ad 2) locally, theologians are involved in social action to various degrees, ad 3) as current Church teaching insists on a unity between the transcendental main goal and the social mission of the Church, theology clearly has a role in society.

Keywords: *theology, social teaching of the Church, science, prophetic mission, faith and reason*

Kulcsszavak: *teológia, egyház társadalmi tanítása, tudomány, prófétai küldetés, hit és ész*

A jelen konferencia szervezői ezzel a tág témamegjelöléssel – és a rendelkezésre álló idő meghatározásával – megadták nekem a lehetőséget, hogy szűkebb témát, pontosabb címet válasszak. Ez a lehetőség sokféle módon kihasználható lenne: választhatnánk egyetlen szerzőt, gondolatait bemutattva és vele párbeszédet folytatva, vagy kereshetnénk empirikus kiindulópontokat a teológiai felsőoktatás relevanciájáról. A felvetődő kérdések bennem kirajzoltak egy másik

VÁRNASI JAKAB ferences szerzetespap, teológus, a Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola rektora, a Fundamentális Teológia Tanszék vezetője; varnai.jakab@sapientia.hu

¹ Elhangzott Kolozsváron a Babeş-Bolyai Tudományegyetem Római Katolikus Teológia Kara fennállásának 20. évfordulójára rendezett „Teológia a társadalomért” című konferencián 2016. november 12–én.

eljárásmódot, amely egyrészt tisztelgés a katolikus teológia klasszikus korszaka, a skolasztika előtt, másrészt pedig talán jobban követhetővé teszi a gondolatokat. Ez pedig az *artikulus*. Ez a műfaj megkívánja, hogy kérdésünket pontosan fogalmazzuk meg, felsoroljuk a főbb ellenvetéseket, bemutassuk a megoldásunk alapját jelentő megfontolásokat, végül válaszoljunk az ellenvetésekre. Az előadás címét ezért ezennel leszűkítem a következőre:

VAJON BESZÉLHETÜNK-E A TEOLÓGIA TÁRSADALMI SZEREPÉRŐL
LEGITIM MÓDON?

Természetesen ez a műfaj manapság nem bevett módja a teológiai munkának. Kifejtésem táptalaját sem a középkori egyetem disputái jelentik, hanem a mai, némileg személytelenebb, a vélemények között eligazodni próbáló keresés. Világossá válik az is, hogy a mai katolikus teológiában – legalábbis felfogásom szerint – az autoritások között nagyobb szerepet játszanak az egyházi tanítói-vatal megnyilatkozásai, mint nyolcszáz évvel ezelőtt. Ezek a megnyilatkozások látszólag tekintélyi érvek, hiszen az egyház vezetőitől származnak, mögöttük azonban komoly teológiai munka húzódik meg, amelynek elméleti súlya van.

Ellenvetések

1. A teológia tudomány, ezért elmélyült, letisztult elemzést csak lezárult folyamatokról, tényekről tud adni. A társadalom aktualitásait nem tudja még elemezni. Tehát nem beszélhetünk legitim módon a teológia társadalmi szerepéről.

Az ellenvetés abból a tudományfelfogásból indul ki, amelyben a jól elkülöníthető, körülírható jelenségek jelentik a vizsgálat tárgyát. Analógiája lehet az a történettudomány, amely csak egy bizonyos idő elteltével, „történelmi távlat” birtokában vizsgálhatja tárgyát. Vagy az az irodalomtudomány, amely úgy gondolja, meg kell várni, mely művekből lesz klasszikus, és akkor tudjuk majd, mit kell vizsgálnunk.

Az ellenvetés alapja lehet az a feltételezés, esetleg negatív tapasztalat is, hogy amikor teológusok az aktuális társadalmi kérdésekhez hozzászólnak, maguk sincsenek mindig tudatában ideológiai meghatározottságuknak. Ha elemzik az aktualitást, előfordulhat, hogy valamelyik társadalmi erő szájíze szerint elemzik; átveszik és legitimálják az uralkodó közmegegyezést.

A teológia igazi tudományos megnyilvánulása e nézet szerint a „pozitív” tudomány, sőt a jelentől minél távolabb eső adatokat vizsgáló kutatás. Ha megmaradunk a középkori liturgia vagy a karoling egyházjog kutatásánál, elkerüljük az aktuális kérdéseket.

2. A teológusok feladata, hogy az egyház tanítását a különféle képzési formákban megfelelően közvetítsék a katolikus hívők számára. A helyi egyház (egyházmegye, egy ország püspökkara) a teológiát általában inkább mint belső szolgálatot veszi igénybe (papnövendékek és hitoktatók felkészítése, felnőttképzés). Tehát nem stb.

Az ellenérv először mint konkrét tapasztalat ér el hozzánk, látva a teológusokkal szembeni elvárásokat és az egyházi élet konkrét kialakítását. A társadalmi kérdésekben való megnyilatkozás mindig egyúttal hatalmi, politikai kérdés is, ezért ebben a püspökök előírásai szerint kell eljárni. Ha egy teológus igazán tevékeny a belső egyházi közvetítés feladatában, és rendszerint még lelkipásztori munkát is végez, úgysem marad ideje más kérdésekkel foglalkozni. A tevékenységek egyházon belüli elosztásának ebben a konkrét formájában egy markáns nézet tükröződik a teológusok feladatáról, ami a belső közvetítés. Nyilvánvaló, hogy nekünk az elmélet szintjén kell kezelnünk az ellenvetést.

3. A teológia a hit tudománya, Istennel foglalkozik, a Szentírás igazságait tanulmányozza. Vizsgálódási körébe nem tartoznak bele a társadalmi kérdések, legfeljebb másodlagosan. Az egyház célja alapvetően transzcendens, az üdvösségre irányul. Tehát nem stb.

Ez az ellenvetés is az egyház küldetéséből vezeti le a teológia feladatát. Hangsúlyozza az egyház természetfeletti célját, ezt tekinti „voltaképpen” igazi célnak.² A *Gaudium et spes* zsinati konstitúcióban olvassuk: „A küldetés, melyet Krisztus Egyházára bízott, nem politikai, gazdasági vagy társadalmi jellegű: a cél, amit eléje kítűzött, vallási természetű. (A mondat forrásaként a zsinati dokumentum XII. Piusz pápának egy beszédét jelöli meg, amelyet „történeszekhez és régészekhez” intézett 1956. március 9-én.) Ez a gondolkodásmód feltételezi, hogy a természetes és természetfeletti tartomány világosan elkülö-

² Vö. FRANCIS SCHÜSSLER FIORENZA: *Foundational Theology. Jesus and the Church*, Crossroad, New York, 1985, 197–245.

níthető, hogy az üdvösség szolgálata ebben a világban mindig egyértelműen elválasztható a „szociális kérdésektől”.

Megfontolások

Mielőtt közvetlenül az ellenvetésekre válaszolnánk, idézzünk fel néhány szempontot, amely a válaszokat világossá teszi.

a) A teológia az egyház életfunkciója, tehát az igazi kérdés az egyház küldetése a társadalomban. Az egyház társadalmi küldetése pedig az üdvösség szolgálatához képest nem másodlagos, kiegészítő, hanem szervesen hozzátartozik.

A teológia egyházi jellegét nem nehéz megindokolni, hiszen a Krisztust követők közössége immár kétezer éve műveli a hit tudományos feldolgozását. A mai teológia három „alapfunkciót” ír le mint az egyház alapvető cselekvését: *leiturgia, martíria, diakonia* (istentisztelet, tanúságtétel, szolgálat).³ A második alapfunkció foglalja magában a tanítás feladatát. A megfontolás logikája azonban a következő lépést emeli ki: Ha a teológia az egyház életfunkciója, akkor érvényes rá mindaz, ami az egyház társadalmi küldetéséről elmondható. A feladat most tehát annak megmutatása, hogy az egyház társadalmi küldetése nem mellékes, tetszőleges, másodlagos funkció. A II. Vatikáni Zsinaton az egyház hozzá kívánt szólni alapvető társadalmi kérdésekhez, motivációjaként pedig az evangéliumot jelölte meg:

„Napjainkban az emberi nemet saját találmányai és saját hatalma ámulatra indítja, de gyakran aggasztó kérdések gyötrik: merre fejlődik a mai világ, mi az ember helye és szerepe a mindenségben, mi értelme van egyéni és közösségi törekvéseinek, s végül mi a dolgok és az ember végső célja? Ezért a Zsinat – Isten Krisztus által összegyűjtött egyetemes népének hitét tanúsítva és kifejtve – nem is adhatná ékeőbb bizonyosságát elkötelezettségének, tiszteletének és szeretetének az emberek nagy családjára, melyben maga is él, mint hogy hozván az evangélium világosságát párbeszédet kezd e kérdésekről, és az emberiség rendelkezésére bocsátja

³ SIEGFRIED WIEDENHOFER: Egyháztan, in Theodor Schneider (szerk.) *A dogmatika kézikönyve*, II., Vigilia, Budapest, 1997, 49–159., itt: 112–116.

azokat az üdvös erőket, melyeket maga az Egyház a Szentlélek vezetése alatt alapítójától kap.” (GS 3.)

Az az evangélium, amely a keresztényeket élteni, választ kínál az ember alapkérdéseire, ezért az egyháznak kötelessége, mondja VI. Pál pápa, hogy „az Evangélium fényével megvilágítsa koruk társadalmi kérdéseit” (*Populorum Progressio* 2.). Szintén VI. Pál pápától idézzük az egyház társadalmi küldetésének egy további markáns, polemikus megfogalmazását. VI. Pál pápa az 1974-es püspöki szinódus nyomán írta le ezeket a szavakat az *Evangelii Nuntiandi* kezdetű enciklikájában (34.). Ezekben az években kiéleződött a vita arról, hogy a latin-amerikai felszabadítási mozgalmakhoz mi legyen az egyház viszonya.

„Így tehát amikor az egyház hirdeti a felszabadulást, és azok oldalán áll, akik a szabadságért fáradoznak és szenvednek, nem tűri, hogy hatáskörét kizárólagosan a vallás területére korlátozzák, és ne engedjék törődni az emberek evilági gondjaival. Ugyanakkor viszont hangsúlyozza, hogy küldetése elsősorban lelki jellegű, nem hajlandó az Isten országának hirdetését az emberi szabadságjogok hirdetésével helyettesíteni, és kitart amellett, hogy amit az emberi felszabadulás megvalósításáért tesz, az sohasem volna teljes és tökéletes, ha elmulasztaná hirdetni, hogy üdvösségünk Jézus Krisztusban van.”

A társadalmi jelenlét és cselekvés mint „az emberek evilági gondjaival való törődés” alapvető törekvése az egyház társadalmi tanításának. Ennek nyomán halad II. János Pál pápa a társadalmi kérdéstről írt enciklikájában (1987).

„El kell ismernünk VI. Pál dokumentumának [a *Populorum Progressio*-nak] azt az érdemét, hogy XIII. Leó enciklikájához kapcsolódva hangsúlyozza a fejlődés *erkölcsi és kulturális jellegét*, és ez már jogosan és szükségszerűen az Egyház illetékességének területéhez tartozik. Ezzel az Egyház újabb bizonyítékát adta annak, hogy a szociális tanítás a kereszténység lényegéhez tartozik, mert Isten szavát alkalmaznia kell az emberek és a közösségek életére, továbbá az ezzel összefüggő földi dolgokra.” (*Sollicitudo Rei Socialis*, 8.)

Az egyház társadalmi küldetésének teológiai alapjait vizsgálva Francis Schüssler Fiorenza megjegyzi⁴, hogy míg a II. Vatikáni Zsinatig az egyházi dokumentumok ellentétbe állították a vallási jelleg prioritását és a szociális küldetést, a zsinat óta a kettőt egységben gondolják el. Egyszerre ragaszkodnak két elemhez anélkül, hogy egyiket a másikra akarnák redukálni: az egyház célja vallási, az egyház társadalmi küldetése konstitutív. A latin-amerikai püspöki karok pueblai gyűlésén II. János Pál pápa 1979. január 28-án egyfelől hangsúlyozta, hogy „az Egyház alapvető küldetése, megkülönböztető hivatása és legmélyebb identitása az evangelizáció” (I.7), másfelől viszont lentebb pontosítja: „Ha az Egyház kiáll az ember mellett, akkor azt küldetésével összhangban teszi, amely, bár vallási és nem szociális vagy politikai, mindig az ember egészét veszi tekintetbe.” (III.2).

b) Az egyház „társadalmi cselekvésének” igazi tárgyaként sokszor nem a „társadalom” szerepel, hanem az „ember”.

Alapkérdésünk átgondolásához megfontolandó, hogy amikor az egyház a maga társadalmi cselekvésének elveiről beszél, legtöbbször antropológiai síkon nyilatkozik meg. Ez a gondolatmenet hatja át a zsinat lelkipásztori konstitúcióját, amikor így ír (10.): „Valójában azok az egyensúlyzavarok, melyektől a mai világ szenved, azzal az alapvetőbb egyensúlyzavarral függenek össze, mely az ember szívében gyökerezik.” Rámutat arra, hogy ebből „sok és nagy társadalmi ellentét is származik” (10.). Ha valaki esetleg bírálná ezt a megfogalmazást, hogy a társadalmi bajok orvoslását az egyház pusztán az egyéni megtéréssel akarja orvosolni, annak felidézzük, hogy a problémát nem viszi át egyéni szintre, hanem az egyéni szintet összekapcsolja a társadalmi szintű kérdéssel. Ezzel a motivációval fejti ki VI. Pál pápa a *Populorum Progressio* enciklikában (13.) az egyház küldetését:

„Így, mivel az egyház törekvései összhangban vannak az emberek legjobb törekvéseivel, s fájdalom emészti ugyanakkor reményeik sűrű meghíúsulása miatt, minden vágya ezért az emberek mellett állni abban, hogy elérjék legteljesebb kibontakozásukat: ennek érdekében azt teszi az emberek elé, ami egyedül önála van meg: az emberről és az emberiségről vallott egyetemes felfogását.”

⁴ Vö. i.m., 207.

Az emberről szóló igazság kifejtése az egyház társadalmi cselekvésének alapja, márpedig ebben teológiai kérdések szerepelnek. Ezt helyezi a középpontba II. János Pál pápa első enciklikája (1979. március 4.). Gyakran idézik belőle a szavakat, miszerint az „Egyház útja az ember”. Érdemes a teljes mondatot idézni, hogy az alapkérdésünkkel való összefüggés egyértelmű legyen (*Redemptor Hominis* 14.):

„A teljes ember, létének teljes, személyként megélt valóságában és közösségi-társadalmi életében – családjában, a társadalomban, nagyon sokfajta körülmény között, nemzetében és népében (esetleg kizárólag egy család vagy törzs kötelékében), az emberiség egészében –, ez az ember az Egyház elsődleges útja, melyen küldetése betöltésekor járnia kell; ő az Egyház első és legfontosabb útja, amelyet maga Krisztus nyitott meg, s amelyen a megtestesülés és megváltás misztériumában Ő maga állandóan jár.”

A teológia mint egyházi szolgálat abban a társadalmi küldetésben kap helyet, amelyet az egyháznak az emberért érzett felelőssége alapoz meg.

c) A hagyományörzés mellett a teológiának feladata az új válaszok keresése is az új kérdésekre, ez a „prófétikus” feladat. A teológia az egyház életfunkciója, ezért a profétikus elem általában az egyházban és szűkebben a teológiában is jelen kell, hogy legyen. A teológia a szellem kísérletezése, hogy a társadalomban a dolgok Isten fényénél másképpen is lehetnének.

Ez a szempont arra figyelmeztet, hogy a teológiának több funkciója is van, és ezeket nem írtuk le kimerítően, amikor csupán a belső közvetítést vagy a történeti kutatást jelöltük meg. Ha a teológiát az egyház alapvető életfunkciójának tarthatjuk, akkor mindaz, amit a II. Vatikáni Zsinat az egyház profétikus dimenziójáról mond, a teológiát is érinti. A zsinat pedig kimondta, hogy „Isten népének teljessége részesedik Jézus profétai szolgálatából” (*Lumen gentium* 35). Ennek a profétai szolgálatnak a gyakorlása a kor kérdéseire adandó hitbéli válasz kutatása a természetfeletti hitérzék, a *sensus fidei* birtokában. Hogy ennek során hitelesen értelmezzük-e Isten Igéjét, ezt az egyházi tanítóhivatal küldetése

tése eldönteni. A katolikus teológia ebben az összefüggésben veszi vizsgálat alá az újabb és újabb kérdéseket.⁵

Nyilvánvaló, hogy az egyház a maga prófétikus küldetését különböző irányban, sokféle közegben gyakorolja. Érvényesül ez a lelki tapasztalat síkján, ahol az imádság, elmélkedés és szemlélődés közegében találkoznak a kor kérdései a krisztusi igazsággal. Megvalósul a társadalmi elköteleződés, a segítő és népjóléti munka során, ahol a segítségnyújtás új formáit hozza létre az egyházi küldetés. A teológia mindenkori állapota mutatja meg, hogy egy helyi egyház milyen jelentőséget tulajdonít a prófétikus küldetés intellektuális síkon történő érvényesítésének.

d) Egy társadalomban döntő jelentőségű, hogy milyen transzcendens megalapozású értékek érvényesülnek és milyen alapvető eszmények alakulnak ki. A teológia pedig éppen ezzel foglalkozik.

A teológia társadalmi küldetése eszerint: örködni azon, hogy az imádás az igaz Istennek adassék. Hogy Jézus Krisztus Istene legyen a tartalma minden hivatkozásnak, amely „Istent” idézi. A teológiai kutatás és kifejtés eszközeivel elének állítja a helyes istenfogalmat, aminek alapján az emberekben kialakul az „istenkép”, ez a pszichológiai valóság.

A most végéhez közeledő „Irgalmasság Éve” a katolikus egyházban így egyszerre egy teológiai kijelentés („Isten irgalmasságát úgy kell tekintenünk, mint az ő alapvető tulajdonságát”) és egyszerre társadalmi állásfoglalás („A mai társadalomban az irgalmas Isten képe alapján kell rendezni a viszonyokat”). Az istenkép pedig összefügg az emberképpel is. Amikor az egyház röviden összefoglalja társadalmi tanítását⁶, van bátorsága a Szentháromság jézusi kinyilatkoztatásából kiindulni. Ennek hatása van az emberről alkotott szemléletre is: kapcsolatra teremtett. Az egyház küldetése erre épül: az emberi személyiség transzcendenciájának jele és oltalmazója. Ennek szellemében értelmezhetjük Ratzinger bíboros 1991-ben mondott szavait: Az egyház elsődleges feladata, hogy „elevenen tartsa az igazságosság alapvető mércéjét, és azt kivonja a hatalom önkénye alól”.⁷

⁵ Ld. erről a Nemzetközi Teológiai Bizottság dokumentumát: *A teológia ma*, 2012, 33.

⁶ *Az Egyház társadalmi tanításának kompendiuma*, 28–33.

⁷ JOSEPH CARDINAL RATZINGER: *Wendepunkte für Europa? Diagnosen und Prognosen zur Lage von Kirche und Welt*, Einsiedeln, Freiburg, 1991, 40.

Kontraszt útján is kimutatható az istenkép jelentősége: ha látunk egy vallást, amely szent könyvében a tanítását és gyakorlatát el nem fogadókkal szemben erőszakos fellépésre buzdít, amely a nőekkel szemben megkülönböztetéseket szentesít, és a közösséget elhagyók iránt megsemmisítő erővel lép fel, és mindezeket Isten akarataként hirdeti, akkor megértjük, mennyire nem mindegy, hogy milyen teológia működik a társadalom vallási közösségeinek keretében.

Ha viszont ez így van, akkor nemcsak a teológia társadalmi kérdés, hanem annak kritikája is. Lehetségesnek kell lennie, hogy a társadalom reflektáljon közös eszményeinek transzcendens megalapozására, és visszakérdezzen a teológiára: hogyan beszélt Istenről, hogy ilyen gondolkodás alakult ki? Esetleg elképzelhető, hogy későbbi korok visszakérdeznek majd a mai teológiára: miért nem látott meg bizonyos következményeket, és emelte fel szavát? Ha például láthatóvá válnak a jóléti társadalom gyöngéi (szolidaritás hiánya, visszaélés az anyagi erőforrásokkal, a demográfia alárendelése az egyéni jólétnek), mennyire marad ártatlan annak a kornak a teológiája?

Válaszok

ad 1. A tudományjelleg a teológia lényeges jellemzője, de nem minden funkciója szigorúan szaktudományos. Bár a társadalom aktuális kérdései még nem eléggé letisztultak a pontos elemzéshez, ettől még a teológia legitim módon szól hozzá ezekhez.

A társadalmi jelenségek, amelyekről az egyháznak beszélnie kell az emberért viselt felelőssége és prófétai küldetése miatt, túlságosan sürgetőek ahhoz, hogy egyfajta tudományeszmény nevében az egyház lemondjon ezek mielőbbi igényes vizsgálatáról. Az új jelenségek mérlegelése a hitben, a hagyomány alapján, az értelem eszközeivel szintén feladata a teológiának, ahogy bármely tudománynak vannak új frontvonalai. Krisztus prófétai küldetését folytatva ezt már a 2. tesszalóniki levél kimondja: „Mindent vizsgáljatok meg; ami jó, azt tartsátok meg!” (5,21).

ad 2. Hogy a teológusok mennyire foglalkoznak társadalmi aktualitásokkal, ez összefügg az egyház belső feladatelosztásával egy adott régióban. Nem szabad azonban alábecsülni azt a társadalmi hatást sem, amelyet a teológia a belső egyházi szolgálat által gyakorol.

Előfordulhat, hogy az egyház egy adott országban élve a teológiát inkább mint belső szolgálatot veszi igénybe (papnövéndékek és hitoktatók felkészítése, felnőttképzés). Ez azonban nem szükségszerű, és nincs is ilyen előírás. Kérdés, hogy a „belső szolgálat” túlhangsúlyozása mellett az adott helyi egyház maradtalanul valóra váltja-e társadalmi küldetését? A belső egyházi feladatelosztás alakulásából nem lehet elméleti elvárásokat megfogalmazni. A helyi egyház sokszor helyet ad a külső szolgálatnak is: engedi, bátorítja, hogy a teológusok aktuális társadalmi kérdésekkel is foglalkozzanak. Példa erre a „keresztény társadalmi elvek a gazdaságban” kérdéskör, amely Magyarországon formális főiskolai képzésként is megjelent, sőt mára országos mozgalommá vált. A negyedik megfontolásunk („d”) pedig arra figyelmeztet: a teológia társadalmi hatása esetleg csak közvetett, de ettől még lehet nagyon jelentős.

ad 3. Az egyház transzcendens célját nem úgy kell felfogni, mint elmentétet a szociális cselekvéssel.

Az első megfontolás után már szinte felesleges visszatérnünk erre az ellenvetésre. Most már csak annyi a feladatunk, hogy ezt a szempontot a teológia küldetésére vonatkoztassuk. Az egyház közös, általános társadalmi küldetéséből fakadó teológiai feladat megfogalmazódik már a II. Vatikáni Zsinat *Gaudium et spes* lelkipásztori konstitúciójában is (62., amely a kultúráról szóló fejezet zárógondolata):

„A papnevelő intézetekben és az egyetemeken a hittudomány művelői igyekezzenek közös erőfeszítéssel és eszmecserével együttműködni más tudományok képviselőivel. A teológiai kutatás a kinyilatkoztatott igazság mélyebb megértését keresse, ugyanakkor azonban teremtsen kapcsolatokat saját korával is, hogy hozzásegítse a tudósokat a hit teljesebb megértéséhez. Ezt az együttműködést jól hasznosíthatják a papság képzésénél; hogy az igehirdetők az Egyház Istenről, emberről, világról szóló tanítását megfelelőbben tudják kifejteni kortársaik előtt, s ezek készségesen fogadják szavukat. Sőt az is kívánatos, hogy minél több világi hívő szerezzen megfelelő képzettséget a szent tudományokban, és közülük egyesek hivatásszerűen is szenteljék magukat e tudományoknak, és azokat előbbre is vigyék.”

Tanulságos, ahogy az egyház társadalmi cselekvésének összefüggésébe helyezett teológiai munka a világi hívek közreműködését is feltételezi.

Az egyház társadalmi küldetése tehát prófétai küldetéséből fakad. Első enciklikájában II. János Pál pápa ennek jegyében emeli ki a teológia fontosságát: „A teológia mindig nagy jelentőségű volt és marad abban, hogy az Egyház, Isten népe termékenyen és gyümölcsözően vehessen részt Krisztus prófétai küldetésében.” (RH 19.)

Végül XVI. Benedek pápát idézzük, aki 2012. december 7-én a Nemzetközi Teológiai Bizottság tagjaihoz intézett beszédében éppen a teológusokat emlékezteti arra, hogy a szociális tanítás az egyház alapvető feladatához kapcsolódik:

„Ha az emberek és az Isten közötti kapcsolat megszakítása mélységes kiegyensúlyozatlanságot hordoz magában az emberek közötti viszonyokban, az Istennel való kiengesztelődés [...] lesz az egység és testvériség alapvető forrása. Ebbe az összképbe áll be a harmadik témán való munkálkodásokat: az egyház szociális tanítása a hitről szóló tanítás egészében. Ez megerősíti, hogy a szociális tanítás nem egy külsődleges adalék, hanem alapelveit magának a hitnek a forrásaiból meríti anélkül, hogy elhomályosítaná a társadalmi filozófiával való kapcsolatát. Ez a tanítás arra törekszik, hogy hatékonyá tegye a szociális körülmények nagy változatosságában az új parancsot, amit az Úr Jézus hagyott ránk: »Amint én szerettelek benneteket, úgy szeressétek ti is egymást« (Jn 13,34).”

Ezzel összhangban beszél Benedek pápa arról is, hogy feladatának valóra váltásához a teológiának helyet kell kapnia az egyetem világában. Nem kevesebb forog itt kockán, mint hogy az értelemről alkotott felfogásunk ne szenvedjen szűkítést vagy torzítást. A pápa szavaiban utal a Bizottság *A teológia ma c.* dokumentumára, amelyet 2012 elején tettek közzé.

„Abban a kulturális környezetben, ahol egyeseket megkísért az, hogy vagy megfosszák a teológiát az akadémiai státuszától, mivel szoros kapcsolatban áll a hittel, vagy pedig elvonatkoztatassanak a teológia hívő és hitvalló dimenziójától, annak kockázatásával, hogy összekeverik azt a vallástudományokkal, és azokra redukálják, a ti dokumentumotok szükségszerűen arra emlékeztet, hogy a teológia elválaszthatatlanul hitvalló és ésszerű, és hogy az egyetemi intézményeken való jelenléte biztosítja, vagy kell hogy biztosítsa magának az emberi észnek a teljes és integráns szemléletét.”

Ha felidézzük Benedek pápa egyik korábbi beszédét erről a témáról, látjuk, milyen nagy hangsúllyal szól a teológia egyetemi rangjáról. Gondolatmene-

tünket ezért az emlékezetes, 2006. szeptember 12-én elmondott regensburgi beszéd soraival zárjuk:

„A tudományosság éthosza [...] az engedelmeskedni akarás az igazságnak, tehát egy olyan magatartás kifejeződése, amely része a keresztény szellem lényeges döntéseinek. Nem a meghátrálás, nem a negatív kritika áll tehát szándékunkban; hanem az észről alkotott fogalmunk és észhasználatunk kitágításáról van szó, mert az ember lehetőségei fölötti örömmel együtt látjuk a veszedelmeket is, melyek ezekből a lehetőségekből fakadnak, és föl kell tennünk a kérdést: hogyan tudunk úrrá lenni rajtuk? Csak akkor járhatunk sikerrel, ha az ész és a hit új módon találunk egységre; ha túllépünk az értelem önként kinyilvánított lehatárolásán arra, ami kísérletileg igazolható, és újból föltárjuk előtte a teljes terét. Ebben az értelemben a teológiának – és nem csupán mint történeti és embertudományi szaknak, hanem mint sajátos és igaz teológiának, azaz mint a hit ésszerű volta kutatásának – meg kell kapnia a maga helyét az egyetemen és a tudományok széleskörű dialógusában.”

*

Kívánjuk, hogy az évfordulóját ünneplő kolozsvári római katolikus teológiai fakultás további története ennek az eszménynek a jegyében alakuljon!

Az egyház egysége – katolikus és ökumenikus megfontolások

BARA ZOLTÁN-JÓZSEF

Abstract

The mission of the Church is – despite human weaknesses – to bear witness to the love of God and the unity of the Trinity (John 17: 21–23). This is why Vatican II presents the Church as the sacrament of God's Trinitarian communion. The Church is the efficient sign of a spiritual reality: the communion of human beings with God and, at the same time, the unity between people. The unity of the Church lies also at the heart of truthfulness to the gospel message and missionary evangelisation. Unity is closely bound up with the essence, the structure and the mission of the Church. It is a *gift* from above and also a *common task* for Christians. Therefore, this study examines possibilities of such unity, called for by Christ, in a Catholic as well as an ecumenical perspective.

Keywords: *unity of the Church, communion ecclesiology, unity in diversity, communion of local Churches, ecumenical dialogue*

Kulcsfogalmak: *egyház egysége, kommunió-ekkléziológia, egység a sokféleségben, részegyházak kommuniója, ökumenikus párbeszéd*

Az egyetemesség, az egységre törekvés aktuális téma mind a vallási, mind a társadalmi életben. Különösen gyakran beszélünk mostanában a keresztyények egységéről.¹ A gondolat maga viszont olyan régi, mint az emberiség. Szent Ágoston számára az egység a létezés princípiuma, a megosztottság pedig a nép legnagyobb

Bara Zoltán-József katolikus pap, teológus, a Gyulafehérvári Hittudományi Főiskola és Papnevelő Intézet dogmatikatanára; barazoli@gmail.com

¹ A téma azért is aktuális, mert ebben az évben számtalan egyházi és világi megemlékezés emlegeti fel a reformáció 500 éves évfordulóját, és ugyancsak ebben az évben tartották Kréta szigetén az összes autokefál ortodox egyház részvételével a pánortodox zsinatot.

ellensége. Aquinói Szent Tamás az egységet a létezők minden nemét, fajtát és egyedét jellemző, ugyanakkor meghaladó egyetemes léttulajdonságnak tekinti: *Ens et unum convertuntur*.² Isten egysége és egyetlensége az egyház egységének paradigmája, ami maga is az emberiség egységének a modellje. Az egyház egy, mert egyetlen (Isten egyetlen népe, Krisztus egyetlen teste, Krisztus egyetlen jegyese, az üdvösség egyetlen közössége), és mert alapítása lényegében osztatlan: a divízió eretnekségnek számít, a megosztottság összeegyeztethetetlen az egyház természetével, hiszen az egyház ugyanazon egyetlen hit birtokosa (Ef 4,4–5).³

Az ószövetségi ígéretekhez híven Krisztus az egyházat egynek és egyetlennek alapította. A II. Vatikáni Zsinat szerint Krisztus egyetlen egyháza, melyet a Krédóban *egyenek, szentnek, katolikusnak és apostolinak* vallunk, a katolikus egyházban valósul meg, amely a megtestesült Ige misztériumához hasonlóan összetett valóság: szétválaszthatatlanul emberi és isteni természetű (LG 8). A zsinat az egyházat Isten szentháromságos *communió*jának szakramentumaként mutatja be. Az egyház egységének megteremtője és modellje a Szentháromság, és ez az egység látható módon nyilatkozik meg a hit kötelékében, a szentségekben és az egyházi szolgálatokban. Az egyház mint Isten egyetlen népe Krisztus testeként és a Szentháromság templomaként közösség is, amely Isten szavát hallgatja, és arra törekszik, hogy hűségesen, igazságban és szeretetben válaszoljon Isten hívására. Az egység és a harmónia ebben a közösségben a *tria vincula* törvényei szerint valósul meg, mindenben az őskeresztény közösségek gyakorlatát követve (ApCsel 2,42). A hit mindenekelőtt Isten szavának befogadását, az igazsághoz való ragaszkodást jelenti. Isten szava maga a megtestesült Ige, a Szentháromság kinyilatkoztatója és az egyetlen közvetítő Isten és az emberek között (1 Tim 2,5–5). Minél inkább közelednek hozzá a keresztények a hitben, annál inkább épül az egység közöttük Krisztusban.

Az egyház egysége a szentségekben jön létre, és ugyancsak a szentségekben fejeződik ki, különösen a keresztségben, amely az örökéletben való részesedésnek

² AQUINÓI SZENT TAMÁS: *De veritate*, q.1 a.1; idézi WALTER KASPER: *Katholische Kirche. Wesen – Wirklichkeit – Sendung*, Herder, Freiburg im Breisgau, 2011, 229 és 527; BRUNO FORTE: *Nostalgia dell'unità*, in Uő: *La Chiesa della Trinità. Saggio sul mistero della Chiesa, comunione e missione*, Cinisello Balsamo, San Paolo, 1995, 9–45, (a *Nostalgia dell'unità*); WALTER KASPER: *La Chiesa come sacramento dell'unità*, in Uő: *La Chiesa di Gesù Cristo. Scritti di ecclesiologia*, Queriniana, Brescia, 2011, 353ssk (a *La Chiesa come sacramento dell'unità*); PIERRE HADOT – ERICH HEINTEL: *Eine (das) Einheit*, in Joachim Ritter (ed.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie II*, Schwabe, Basel – Darmstadt, 1972, 361–384, különösen a 361–367 és a 372–374.

³ BATTISTA MONDIN: *La Chiesa primizia del regno. Trattato di ecclesiologia*, EDB, Bologna, 1989, 273–274.

a kezdete, majd az Eucharishtiában, amely az egység szentsége, csúcsa és forrása minden egyházi egzisztenciának. Spirituális megmutatkozása a misztikus Test egységének és a szeretet erősségének.

Az egyház a *Communio Sanctorum* (LG 49–50) is, a szentek közössége, mert az üdvösség javaiban való együttes és látható részvétel a láthatatlan kommuniót is létrehozza a tagokban. Ez főként az Eucharisztia esetében nyilvánvaló. A szent szolgálatoknak (*ordo*) annyiban van létjogosultságuk, amennyiben Isten ígéretének, az istentiszteletnek és a testvéri kommunióknak a szolgálatában állnak, folytonosan építve és erősítve Krisztus látható Testét, az egyházat. Az ige és a szentségek szolgálatára rendelve az egységet szolgálják, mert garantálják az apostoli tradíció szakadatlan folytonosságát, és hozzájárulnak az egyház isteni eredetéhez való hűségének megőrzéséhez. Tehát az ige és a szentségek mellett a szent szolgálatok, vagyis az *egyházi rend* az egyház egységének szintén konstitutív része és feltétele, jóllehet nem ugyanolyan mértékben, mint az előbbi kettő. Joseph Ratzinger szerint e három komponens közül az utóbbi nem ugyanolyan horderejű, mint az első kettő. Az első kettő ugyanis *megalapozza* az egységet, míg az utóbbi *tanúsítja* azt. Skolasztikusan fogalmazva: az első kettő az ok, míg a harmadik feltétele az egységnek. Az egyház létének két oszlopa az ige és a szentségek, és ezek konkrétan léteznek, míg az egyházi rend ez előbbi kettő szolgálatában áll.⁴ Ebben a kontextusban értelmezhetők Antiochiai Szent Ignác megjegyzései is a püspökről és a püspök körüli egység megtartásáról, mert a püspök mint pap, tanító, tanúságtevő és pásztor a helyi egyház egységének princípiuma.

Az egyház belső kohéziója lehetővé teszi a karizmák és a szolgálatok gyakorlását Krisztus egyetlen Testének épülésére. A szeretet, az összetartás a keresztények megkülönböztető jele (Jn 13,35), ami hitelessé teszi a Krisztus melletti feltétlen tanúságot, és hatékonyvá a missziót a világban. Ezért ökumenikus szempontból szükségessé válik az igazság és a megszentelődés olyan eszközeinek előmozdítása, amelyek jelen vannak az összes hiteles liturgikus, spirituális, pasztorális és fegyelmi tradícióban, és amelyek egy egészséges pluralitást jelentenek, de úgy, hogy mindezek által mindvégig meg kell őrizni az eredeti apostoli hit lényegét. Mindezek a Lélek autentikus ajándékai az egyház számára. A katolicitás, a pluralitás és a diverzitás tehát nem mellékes kérdés. Minden szakadás, szétválás viszont a bűn jele, az Úr kifejezett akarásával ellenkezik. Sőt, minden megosztás eszkatológikus ítélet alá esik (1Kor 11,19).

⁴ JOSEPH RATZINGER: *Il nuovo popolo di Dio. Questioni ecclesologiche*, Queriniana, Brescia, 1992, 130.

KOMMUNIO – EGYSÉG A SOKFÉLESÉGBEN

A II. Vatikánum dokumentumaiban a *kommunio* (koinónia) szó 112-szer fordul elő, és sokféle, egymástól részben különböző, de egymással mégis szorosan összefüggő jelentést hordoz.⁵ A *kommunio*-fogalom ma is egyik vezérelve a teológiának, az egyházi gyakorlatnak és az ökumenikus mozgalmaknak. Ahogyan Bruno Forte állítja, ez a kommunio „az az egység, ami nem szemlegesíti, hanem el- és befogadja, élteti a sokféleséget az *ecclesia una* megvallásában tündököl: az egyházi egység princípiuma, az egyház egyetlenségének oka a Szentháromságos Isten egységében található. Az isteni élet ingyenes önközlése ez, olyan egység, ami mélyebb és gazdagabb, mint a különbözőségek, és a szeretet kommunikációjára képesít. Olyan kommunioról tesz tanúságot, amelyet a világon semmi más nem adhat az embereknek. Az egyház egysége felülről jövő ajándék, ingyenes részesedés a szentháromságos életközösségben: „az Atya, a Fiú és a Szentlélek egységéből összegyűjtött népet” jelent.⁶ Amint az Atya és a Fiú között a Szentlélek a szeretet *vinculum*a és a szabadság ajándékának a szerepét tölti be, akiben minden isteni ajándék megvalósul, ugyanúgy az egyházban a Szentlélek – az Igében, a szentségekben és a szeretet ajándékában közöltetve – az egységnek láthatatlan, de mindig elven és élő princípiuma.⁷ A belülről kifele ható kommunio képesíti az egyházat minden törvényes, a hit egységét nem romboló pluralitás és diverzitás befogadására. Ez a felülről jövő egység alapozza meg az egyházat a maga egységében, egyetlenségében, egyetemességében Isten egyházaként, amely így válik jelenvalóvá minden helyen és időben, történelmi helyzetben: ezért beszél az egyházzal az Újszövetség úgy, mint amiben megvalósul a totális és egyetemes egység, még ha az különböző történelmi idők és helyek, avagy partikuláris és kicsiny, helyi megvalósulásaiban is jelenik meg.

Az egy egyház egyetlen misztériumának e kétféle megnyilvánulási formáját egymás ellen kijátszani, egymással szembeállítani ellenkezik a történelmi kinyilatkoztatás benső dinamizmusával. Úgy, ahogyan az Eucharisztia ugyanaz, vagyis helytől és időtől függetlenül mindig azonosan egy és egyetlen, úgy az egyház egy-

⁵ PUSKÁS ATTILA: *A Lumen gentium egyháztanának recepciója*, *Vigilia* 77 (2012/10) 650–659, itt 650.

⁶ BRUNO FORTE: *La Chiesa della Trinità*, i. m., 34; Karthágói Szent Cypriánus: *De orat.* 23, in CCL 3A, 105; vö. YVES-MARIE-JOSEPH CONGAR: *Proprietà essenziali della Chiesa*, in Johannes Feiner – Magnus Löhrer (ed): *Mysterium Salutis VII, L'evento salvifico nella comunità di Gesù Cristo*, Queriniana, Brescia, 1972, 451–456; WALTER KASPER: *Katholische Kirche*, i. m., 227–228.

⁷ Uo., 36.

sége is egy és egyetlen, akkor is, ha ez a hely és az idő *varietas*ában nyilvánul meg.⁸ A Hittani Kongregáció *Communio Notio* (1992. május 28.)⁹ levele szerint a részegyházak, amennyiben részei Krisztus egyetlen egyházának (CD 6), kölcsönös bensőségességben vannak az egyetemes egyházzal, mert minden részegyházban valóságosan jelen van Krisztus egy, szent, katolikus és apostoli egyháza (CD 11). Ezért az egyetemes egyház nem fogható fel úgy, mint a részek egyháza, mint a részegyházak összessége vagy a részegyházak föderációja. Az egyetemes egyház és a részegyházak közötti kapcsolatra a *kölcsönös benső jelenlét* sajátos viszonya jellemző. Mert minden részegyházban valóságosan jelen van és cselekszik Krisztus *egy, szent, katolikus és apostoli* egyháza (CN 9). Belőle az egyetemességbe kapcsolódva születtek a különböző részegyházak mint az egy, szent, katolikus és apostoli egyház partikuláris megvalósulásai. Az egyetemes egyházban és egyháztól születve, bennük és belőlük nyerik egyházas jellegüket. Evidens tehát így az egyetemes egyház és a részegyházak közötti misztikus kapcsolatnak a természete, ami nem hasonló az emberi közösségekben megtalálható egységhez (CN 9).¹⁰ Az *egyetemes egyház mint az egyházak kommuniója* meghatározás tartalma (a kommunio szó analóg jelentését szem előtt tartva) az egyetemes és a részegyházak kapcsolatára vonatkozóan tehát a következő tételben és kulcskifejezésekben körvonalazódik: (1) a kölcsönös benső jelenlét sajátos viszonya (*relatio mutuae interioritatis*) – korábban már Szent II. János Pál pápa által használt megfogalmazás; (2) „az egyetemes Egyházat nem

⁸ Uo., 35–36.

⁹ A Hittani Kongregáció *Communio notio. Levél a katolikus Egyház püspökeihez a kommunióként értett Egyház néhány szempontjáról* című iratát (CN) 1992. május 28-i keltezéssel tette közzé Szent II. János Pál pápa jóváhagyásával és rendeletére. Ennélfogva a dokumentum Róma püspökének rendes, egyetemes tanítói megnyilatkozásához tartozónak tekinthető. Az irat műfaja szerint levél, vagyis egyetlen konkrét tárgykörben kíván eligazító szempontokat nyújtani. A levél címezettjei a katolikus egyház püspökei. Rajtuk keresztül azonban közvetetten minden hívő és különösen is a teológusok (19).

¹⁰ Magyarázatok: JOSEPH RATZINGER: *La comunione nella Chiesa*, Edizione San Paolo, Cinisello Balsamo, Milano, 2004, 140–150; A téma kritikusi kiértékelése pl. WALTER KASPER: *Zur Theologie und Praxis des bischöflichen Amtes*, in Uő: *Die Kirche und ihrer Ämter, Schriften zur Ekklesiologie*, II, Herder, Freiburg im Breisgau, 2009, 482–496, itt 489–490; Uő: *Das Verhältnis von Universalkirche und Ortskirche. Freundschaftliche Auseinandersetzung mit der Kritik von Joseph Kardinal Ratzinger*, in Uő: *Die Kirche Jesu Christi. Schriften zur Ekklesiologie* I, Herder, Freiburg im Breisgau, 2008, 509–522; MEDARD KEHL: *Der Disput der Kardinale. Zum Verhältnis von Universalkirche und Ortskirchen*, *Stimmen der Zeit* 22 (2003/221), 219–232; JOSEPH RATZINGER: *Zur Gemeinschaft berufen. Kirche heute verstehen*. Herder, Freiburg, 2005, 11–42; KILLIAN McDONNELL: *The Ratzinger/Kasper Debate: The Universal Church and Local Churches*, *TS* 63 (2002/2), 227–250.

lehet a részegyházak összességéként felfogni, sem a részegyházak föderációjaként” – a szintén Szent II. János Pál pápától átvett tétel, mely részben megismétli, részben kiegészíti a *Mysterium ecclesiae* (1973) nyilatkozat gondolatát, amikor nemcsak az additív, hanem az önmagukban elégséges egyházak föderatív egységének az eszméjét is elutasítja; (3) a legerősebb tételmondat szerint az egyetemes egyház ontológiailag és időben is megelőz minden egyes részegyházat; (5) a II. Vatikáni Zsinat formulájának ugyancsak Szent II. János Pál által megfogalmazott kiegészítése a kölcsönös benső jelenlét és az egyetemes egyház kettős elsőbbsége gondolatából eredő következményként: „Egyház az egyházakban és egyházakból” (*Ecclesia in et ex Ecclesiis*: LG 23/a) – „az egyházak az Egyházból és az Egyházban” (*Ecclesiae in et ex Ecclesia*); (6) e kapcsolat az egyetemes egyház és a részegyházak között misztériumhordozó és páratlan természetű viszony, és e két fogalom elválaszthatatlan egymástól. A keresztség révén minden hívő közvetlenül, s nem csak (másodlagosan) a részegyházhoz való tartozás által tartozik az egyetemes egyházhoz. Különösen is kifejezésre jut ez a közvetlenség az Eucharisztia ünneplésén, mely bárhol is történjék, mindig az egész, egyetemes egyház liturgiája. A *communio fidelium* és a *communio ecclesiarum* nem egymás következményei, hanem ugyanazt a valóságot jelentik más látószögből. A kommunió katolikus felfogásának további nélkülözhetetlen elemei az egyház egysége szempontjából az Eucharisztia és a püspökök hierarchikus közössége a pápával (*communio hierarchica*: LG 21). Mindkettő kommuniót létesítő lényegi alapelv. A közös hit és az egy keresztség mellett, azokat beteljesítve az Eucharisztia az üdvösség teljes ajándékában részesít, a szentségi részesedés Krisztus testében és vérében közvetíti a Szentháromság egy Istennel (vertikális) és a hívek egymással való (horizontális) közösségét. Éppen az Eucharisztia ünneplése követeli meg a részegyházak nyitottságát és egységét az egyetemes egyházzal: amint az Úr eucharisztikus teste egyetlen és oszthatatlan, úgy kell magának az egyháznak, az ő titokzatos Testének is egynek és oszthatatlannak lennie (11). Az eucharisztikus kommunió-ekkleziológiába tehát katolikus látószögben szerves módon beépül Róma püspökének péteri egyetemes egység-szolgálat. Krisztus egyházának teljes egységéhez elengedhetetlen a kezdetek Péterre és az apostolokra épített egyházával való diakronikus folytonosság (*successio apostolica*) és a mindenkori jelenben a püspökök között megvalósuló szinkronikus egység. A rábízott részegyházban a püspök az egység látható princípiuma és alapja. A pápa primátusa és a püspöki kollégium – noha az egyetemes egyház sajátos elemeként, éppen az egyetemes egyház és a részegyházak közötti kölcsönös benső jelenlét alapján – minden részegyházhoz bensőleg hozzátartozik (13). A részegyházban valóban Krisztus egyháza van jelen és épül benne, mert Isten ígéjének hirdetése és az Eucharisztia ünneplése konstituálja (LG 26,1; CD 11,1). A pápa

és a püspökök közössége kifejezése az egyházak közösségének, ez pedig további kifejezése a hívők közösségének (*communio fidelium*), hiszen minden egyes püspök a rábízott részegyházban látható alapja és jele az egységnek, a hívők közösségének. E megközelítésben a pápa primátusa „kommunió-primátusként” jelenik meg, azaz az egyházak egyetemes közösségének az egységét jeleníti meg és tartja fenn. Ugyanennek az alapelvnek a liturgiában valóra váltott és megélt kifejeződése az eucharisztikus imádság, melyben kimondatik a saját püspökkel, a pápával, a püspöki renddel, a klérussal és Isten egész népével való egység. A liturgia kifejezi vagy objektíve megköveteli – a Rómától különvált egyházak esetében – ezt a Péterrel és az egész egyházzal való egyetemes kommuniót (14).

Az egyházak közötti egység és kommunió tehát az egyetemes egyházban, a közös hitben és a keresztségben gyökerezik, de különösen is az Eucharishtiában és a püspökség rendjében. Ez tulajdonképpen az egység a sokféleségben (CN 15–16). Az egyetlen Lélek, aki azonos a Főben és a tagokban, adja az egész Testnek az életet – egységet és mozgást –, ezért tudta a hagyomány ennek dinamizmusát mindig az emberi testben működő életelv vagy lélek funkciójához hasonlítani (LG 7, UR 2).¹¹ Annak tudatában, hogy ugyanazon eggyé tevő Lélek, amely egyesíti az egyházat, teszi lehetővé és lépteti elő Krisztus sok és többformájú kegyelmét, amely tevékeny a különböző személyes karizmákban, egyházi mozgalmakban és a többi keresztény életformában stb. Tulajdonképpen ez az egyházi kommunió megtapasztalhatóvá válik, és minden egyháztagot arra képesít, és a legmélyebb valóságát úgy birtokolja, hogy mindenkitől képes kapni, és mindenkinek képes odaajándékozni magát.¹² Az egyház ezen belső egysége megnyilvánul operatív és intézményes szinten is. Tulajdonképpen az egyház mint intézmény és kommunió felismerhető ott, ahol az ő alapvető tevékenységei, amelyek történelmileg kialakultak és bizonyos értelemben formalizálódtak, vagyis ahol az ő hithirdetése és tanúságtevő tanítása (*martíria*), a liturgikus és szakramentális élete (*leiturgia*), valamint a szegények szolgálata a közösségben és társadalomban (*diakonia*) objektív formát öltenek.

¹¹ A XIII. Leo: *Divinum illud* (1897. május 9.) és a XII. Piusz: *Mystici Corporis* (1943. július 29.) enciklikák mellett a *Lumen gentium* idézi mint forrást Szent Ágostont, Aranyszájú Szent Jánost, Alexandriai Didymust és Aquinói Szent Tamást.

¹² GIBERT GRESHAKE: *Il Dio Unitrino. Teologia trinitaria*, Queriniana, Brescia, 2000, 437ssk. Már Petrus Damiani is hasonlóképpen nyilatkozott: *Quod sancta Ecclesia et una in multis, et tota videatur in singulis: nimirum in pluribus per fidei unitatem simplex, et in singulis per charitatis glutinum, diversaque dona charismatum multiplex, quia enim ex uno omnes*. Vö. PETRUS DAMIANI: *Opusc. XI. Ad Leonem Erem.* 5, in PL 145, 235.

EGY EGYSÉGMODEL: RÉSZEGYHÁZAK KOMMUNIOJA

A zsinat utáni évtizedek ökumenikus párbeszéde a lelkesültség és csalódás, az előrelépés és megtorpanás állomásain keresztül vezetett. Az elmúlt negyven év alatt a kereszténység egységének megvalósítása céljából a nemzetközi szinten zajló ökumenikus párbeszéd dokumentumaiban azonban több egységmodell látott napvilágot – úgy a különböző teológusok, mint az ökumenikus dialogizálás részéről. A Krisztustól megígért és ajándékozott teljes egység megvalósulása konkrét formában egy közösségi egyházi életben valósul meg. Az ökumenikus mozgalom számára mindig is világos volt, hogy az áhított egység nem jelent uniformitást vagy centralizációt. A keresztény egység igényli a sokszínűséget – csak ez tud ugyanis igazi alapot adni a biblikus és történelmi tradíciók gazdagságának, és komolyan venni az egyházak közötti legitím különbözőségeket. Mi az a mérték, ami a sokféleség és a pluralitás mellett képes megőrizni az egységet? Kurt Koch szerint az ökumenikus mozgalom és dialógus még nem talált egy olyan konszenzust, amely mindenki számára elfogadható volna. A fő ok szerinte az, hogy a felekezeti egyházak a maguk specifikusan felekezeti egységének mértékét szeretnék alkalmazni az ökumenikus egységre is. Tulajdonképpen így a saját ekkleziológiájukat szeretnék „ráerőltetni” másokra. A tapasztalat azt mutatja, hogy ez a veszély megtalálható minden egyes felekezetenél.¹³ Az ilyen egységmodellek konkrét jelei a keresztények meg nem egyezésének. Ugyanakkor ezek a modellek nem kizárólagosak, nem egymással versengő elvek. Értékük abban áll, hogy megpróbálnak olyan modelleket felmutatni, amelyek lehetővé tehetik a keresztények számára az egységet.

Az ökumenikus mozgalmon belül is több modellt javasoltak a strukturált keresztény közösségre: *kommunió (egyházak kommunioja)*, *organikus egység*; *korporatív egység*; *megegyezés (concordia) általi egyházi közösség*, *konziliáris közösség*, *közösségek közössége*, *egység a kiengesztelt különbözőségben és részegyházak (és/vagy) nővér(testvér)egyházak kommunioja*. Hogy a jövő egyesült egyházának pontosan melyik formát kellene elfogadnia, az sajnos mindmáig megoldatlan kérdés. A fentiek közül az utolsó modellt érdemesnek találom bemutatni, mert ez – úgy tűnik – a katolikus magisztérium jelenlegi vonalát fémjelzi.¹⁴

¹³ Vö. KURT KOCH: *La spiritualità ecumenica, Il Regno – Documenti*, 48/21 (1 dicembre 2003), 659.

¹⁴ AIMABLE MUSONI: „*Le Chiese e la Chiesa*”. *Il modello dell’unità delle Chiese secondo Benedetto XVI*, in SODI MANLIO (ed.): „*Ubi Petrus ibi Ecclesia*”: sui „sentieri” del Concilio Vaticano II. *Miscellanea offerta a SS. Benedetto XVI in occasione del suo 80° genetliaco*, LAS, Roma, 2007, 404–416.

A Traditio szerint az egyetemes egyház úgy is meghatározható, mint *Communio Ecclesiarum* – kiemelve az egyetlenséget és a pluralitást, az egységet és a diverzitást. Ez a modell analogikusan szentháromságos, amennyiben az egyetlen isteni természet az Atya, a Fiú és a Szentlélek közötti relációban egzisztál. Walter Kasper szerint abban az értelemben, ahogyan a szentháromságos hitvallás a keresztény monoteizmus konkrét formája, úgy a részegyházak kommuniója az egyetemes egyház megvalósulása és konkretizálódása. Az egyház mint kommunió a Szentháromság ikonja. Az egység a pluralitásban és a pluralitás az egységben így mindenképpen megfelelőbb modell, mint egy, a hárm-as-egy Isten valóságából pusztán az egységet kiemelő, az egységre koncentráló monolitikus modell.¹⁵ A későbbi tanítóhivatali megnyilatkozások élükön az 1992-ben megjelent *Communio notio* (CN) kongregációs levéllel figyelmeztetnek, hogy hogyan lehet helyesen használni a *Communio ecclesiarum* kifejezést: az egyetemes egyház az egyházak Teste (CN 8). A részegyházak „kölcönös bensőségességben” vannak egymással és az egyetemes egyházzal – mert mindegyikükben jelen van és cselekvő Krisztus igaz egyháza. Az egyetemes egyház nem egyszerűen összege a részegyházaknak, és nem is az egyházak föderációja. A II. Vatikáni Zsinat sok kijelentése a keleti egyházakról erre vonatkozóan nagyon fontos, és megvilágíthatja azt az áhított egységmodellt, ami az egységet a sokféleségben látja. A hagyományban és a fegyelmi életben létező különbözőségek Nyugat és Kelet között nem lehetetlenítik el azt, hogy a keleti katolikus egyházakat, de a nem katolikusokat is részegyházaknak nevezzük. Az *Orientalium ecclesiarum* kezdetű dekrétumban ez olvasható:

„a szent és katolikus egyház, mely Krisztus misztikus teste, olyan hívőkből áll, akiket ugyanaz a hit, ugyanazok a szentségek és ugyanaz a kormányzat szervesen egyesít a Szentlélekben, s akik hierarchiájuk körül különféle egységeket képezvén részegyházakat, illetve szertartásokat alkotnak. Csodálatos közösség van köztük, úgyhogy a változatosság az egyházban nem bomlasztja az egységet, hanem még jobban kinyilvánítja azt; a katolikus egyháznak ezért őszinte kívánsága, hogy minden részegyháznak, vagyis szertartásnak hagyományai csorbítatlanul megmaradjanak; ugyancsak azt is akarja, hogy életmódja a korok és a helyek különböző szükségleteihez alkalmazkodjék” (OE 2).

¹⁵ WALTER KASPER: *Chiesa come comunione. Riflessioni sull'idea ecclesiologicala di fondo del Concilio Vaticano II*, Uő: *La Chiesa di Gesù Cristo, Scritti di ecclesiologia*, Queriniana, Brescia, 2011, 360–378, itt 373 (Chiesa come comunione. Riflessioni sull'idea ecclesiologicala di fondo del Concilio Vaticano II).

Kelet és Nyugat e részegyházai jóllehet, ahogy a dokumentum fogalmaz, szer-
tartásban, vagyis liturgiában, egyházfegyelemben és lelki örökségben részben
különböznek egymástól, azonban egyformán a római pápa – aki isteni rendelés
alapján Szent Péter utóda az egyetemes egyház fölötti primátusban – lelkipásztori
kormányzására vannak bízva (OE 3). Ezen utóbbi kijelentés kiemelendő, mert
minősíti a részegyházakat a maguk egyházi jellegében, autenticitásukban és integ-
ritásukban egyaránt. Ahogyan nyomatékosan hangsúlyozták a vatikáni zsinatok, a
római pápa mint Péter utóda állandó és látható alapja és princípiuma a püspökség
egységének az egyházban.¹⁶ Az apostoli *successio* – az egyház identitását garantálja,
ami minden időben azonos a Krisztus által Péterre és az apostolokra épített egy-
házzal. Az a tény, hogy a részegyházakban a püspök a látható alapja és princípiuma
az egyház egységének, nem teszi a részegyházakat egy különálló entitássá. A pápai
primátus és a püspökök kollégiuma az egyetemes egyház sajátos eleme, de ben-
ső eleme minden egyes részegyháznak is (CN 12–14).

„Mivel azonban az egyetemes Egyházzal való kommunió, melyet Péter utód-
ja jelenít meg, nem valami külső kiegészítése a részegyháznak, hanem belső
alkotóelveinek egyike, ezeknek a tiszteletreméltó keresztény közösségeknek
a helyzete sebet hordoz részegyházi létükben” (17).

A seb, a megsebzettség tradícióból vett metaforája hasonlít az ökumenizmus-
ról szóló határozatban szereplő „fogyatkozás” (UR 3/d: *defectus*) jelentéséhez,
amennyiben az épségnek, a szükséges teljességnek a részleges hiányát fejezi ki.
Két szempontból azonban találóbb kép a valós helyzet leírására. Egyfelől, ahogy
egy megsebesült testet a seb ellenére azért még testnek mondunk, úgy a Péter
utódjával való kommuniót nélkülöző ortodox egyházakat is valódi egyházaknak,
részegyházaknak nevezhetjük. Másfelől a seb metaforája a fogyatkozásnál jobban
ki tudja fejezni, hogy nem valami külsődleges hiányról van szó, hanem az orto-
dox egyházakat belülről érintő és fájdalmas valóságról, hiszen a péteri szolgálat
kommunio-prímátusként nem kívülről, hanem bensőleg tartozik hozzá minden
részegyházhoz.

A CN szövege aztán a Nyugaton különvált egyházi közösségekre is alkalmazza
fokozott értelemben a seb metaforáját: „A seb sokkal mélyebb azokban az egyházi
közösségekben, melyek nem őrizték meg az apostoli szukcessziót és az érvényes
Eucharisziát.” A zsinati tanításban használt és a CN által is alkalmazott kifejezés

¹⁶ I. Vatikáni Zsinat: *Pastor aeternus* dogmatikus konstitúció, COD 812; II. Vatikáni Zsinat,
Lumen gentium dogmatikus konstitúció, 18. 23.

– „egyházi közösségek” – két szempontot igyekeznek együtt kifejezni. Egyrészt az „egyházi” jelző arra utal, hogy az igazság és a megszentelés bennük is jelenlévőként elismert sokféle eleme egyházalkotó elem (UR 3). Másfelől azonban az apostoli folytonosság hiánya és az ebből fakadó azon tény miatt, hogy nem őrizték meg az Eucharisztia teljes misztériumát (UR 22), vagyis az egyház egységének e két lényegi princípiumát, nem mondhatók egyházaknak abban az értelemben, mint az ortodox egyházak, hanem csak egyházi közösségeknek. A belülről érintő fájdalmas fogyatkozás az ő esetükben még mélyebb.¹⁷ Elég, ha a katolikus egyház keretein kívül élő protestáns és neoproteštáns testvérek hivatali struktúrájában fennálló hiányosságokra (és az ebből adódó érvényes eucharisztia problematikára) gondolunk, vagy arra, hogy nem őrzik a Péter utóda alatti közösség egységét. A seb metaforáját azonban a szöveg magára a katolikus egyházra is alkalmazza, igaz, hogy nem ugyanabban az értelemben. A CN levél közzététele után egy évvel (1993. június 23.) *Az egyház mint kommunió* címmel a *L'Osservatore Romano* hasábjain megjelent tanulmány, mely a recepció fényében hivatalos értékelését és értelmezését adja a szövegnek, így fogalmaz: „Nos, az elkülönülés következményei teológiailag különbözőek. Míg a kommunió teljességének a hiánya a részegyházak tulajdon egyháziasságát illeti, addig a katolikus egyház számára az elkülönülés saját történelmi katolicitásának a kifejezését érinti”.¹⁸ A seb képe tehát a katolikus egyház vonatkozásában küldetése teljesítésében, a kommunió kiterjesztésében való fájdalmas akadályra utal. A fejezet e megsebzett helyzetből való kilábalásban, a teljes kommunió helyreállításában látja az ökumenikus erőfeszítések célját, és erre szólít fel, mely az imádság, bűnbánat, tanulás, párbeszéd és az együttműködés útján érhető el. Fontos a szöveg utolsó mondata, mely az ökumenikus fáradozás közbülső célját jelöli meg: „...hogyan az Úrhoz való megújított megtérésben mindenki számára lehetővé váljék elismerni Péter primátusának megmaradását az ő

¹⁷ Vö. HEINRICH DÖRING: *Kirchen und kirchliche Gemeinschaften*, in WOLFGANG THÖNISSEN (ed.): *Lexikon der Ökumene und Konfessionskunde*, Herder, Freiburg, 2007, 645–648, itt 647; LORENZ JÄGER: *Il Decreto conciliare "Sull'ecumenismo"*. *Storia, contenuto e significato*, Morcelliana, Brescia, 1965, 184; PETER NEUNER: *Kirchen und kirchliche Gemeinschaften*, in MICHAEL, J. RAINER (ed.): *"Dominus Iesus". Anstößige Wahrheit oder anstößige Kirche? Dokumente, Hintergründe, Standpunkte und Folgerungen*, LIT, Münster – Hamburg – London, 2001, 196–211; JOSEPH RATZINGER: *"Es scheint mir absurd, was unsere lutherischen Freunde jetzt wollen."* – *Die Pluralität der Bekenntnisse relativiert nicht den Anspruch des Wahren: Joseph Kardinal Ratzinger antwortet seinen Kritikern*, in Michael J. Rainer (ed.): *"Dominus Iesus". Anstößige Wahrheit oder anstößige Kirche? Dokumente, Hintergründe, Standpunkte und Folgerungen*, LIT, Münster – Hamburg – London, 2001, 29–45.

¹⁸ DeS 15, 88.

utódaiban, Róma püspökeiben, és a péteri szolgálatot [...] amely minden egyházban belülről fakadóan van jelen, s amely az isteni alapítás lényegét kivéve különböző módokon is kifejeződik, a helyek és a korok szerint, amint azt a történelem is tanúsítja” (18). A CN szövege a kommunió és az ökumenikus törekvés katolikus felfogásának lényegi elemeként határozottan megfogalmazza a római pápa péteri szolgálata elismerésének igényét. A szöveg azzal, hogy megkülönbözteti az egység péteri szolgálatának két összetevőjét – az isteni alapításból fakadó lényegi elemét és ennek történelmi körülményektől függő kifejeződési módjait –, jelzi e szolgálatról folyó ökumenikus párbeszéd lehetőségének teológiai alapját.

ZÁRÓ GONDOLATOK

Az Úr imádkozott tanítványai egységéért, és azok egységéért, akik szavukra hinni fognak benne (Jn 17,20–21). A perikópa végén azt olvassuk, hogy ezen egység célja az, hogy a világ higgyen és így üdvözüljön – „hogy a világ elhiggye, hogy te küldtél engem”. Míg minden széthúzás nagyon világosan ellentmond az evangéliumnak.

Az egyház egysége az evangéliumi hitelesség és a missziós evangelizáció mozgatója. Az egységben az egyház kifejezi saját lényegét, és tanúságot tesz alapítójáról, Krisztusról az egység és üdvösség szakramentumává válva. Vagyis az egyház az üdvösség jele, mert képviseli és közvetíti az üdvösség láthatatlan kegyelmét. Az egyház jel, hatékony jele egy lelki valóságnak, az emberek Istennel való egyesülésének, de ezen keresztül az emberek egységének is. Amilyen mértékben az üdvösség ezen misztériuma vagy a kommunió misztériuma kisugárzik az emberekre, a nem hívőkre is, érzékelhető, megtapasztalható jellé, az egész világ üdvösségének eseményévé válik. Amikor az egyház hűséges hivatásához és küldetéséhez, és az Istennel való és az emberekkel való teljes egységet a maga teljességében megéli, jelenlétével tanúsítja, hogy a meghirdetett üdvösség valóban „meglátogatta” az emberiséget, hogy átalakítsa és megszentelje azt. Vagyis amikor Krisztus tagjainak egységes élete és szeretete mindenben megfelel az evangéliumnak, az ilyen minőségű élet olyan jellé válik, amely nemcsak irányt mutat, hanem kifejező jele is lesz az általa jelzett valóságnak: láthatóan, felismerhetően kinyilvánítja, hogy az egyház az üdvösség helye, hogy Krisztus Lelke valóságosan is az emberek között lakozik. Így az egyház Krisztus Lelkének történelmi és látható jelévé válik, aki az egyház láthatat-

lan egységének láthatatlan princípiuma.¹⁹ A hitelesség érdekében²⁰ az egyháznak óvnia kell magát mindenfajta triumfalizmustól, és Jézus Krisztus keresztútját kell bejárnia. Az egyház az üdvösség eseménye és az egység szentsége – amennyiben visszatükrözi világunkban a szentháromságos élet és a szeretet egységét. A széthúzás bűn, kompromittálja, fékezi, gátolja az egyház tanúságtételét, hivatását és küldetését. Már Órigenész is ezt állította: „Ahol bűnök vannak, ott sokféleség van, ott szkizmák vannak, ott eretnokségek vannak, ott széthúzások vannak; ahol pedig erény van, ott egyetértés van, ott egység van, melyből fakadóan az összes hívőnek egy lesz a szíve és a lelke.”²¹ Jézus szellemi végrendelete szerint követőinek egysége nemcsak azt bizonyítja, hogy valamennyien az övéi, de azt is igazolja, hogy őt az Atya küldte. Az egység tehát a *kereszténység és Krisztus szavahihetőségének bizonyítéka*. Ha az evangéliumot akarjuk továbbadni, nem mutatkozhatunk be úgy, mint akik egymás közt megosztottak. Inkább azt kell felmutatnunk, hogy a hitünk kiforrott, érett, a feszültségek közt is össze tudunk tartani: mert együtt, őszintén, érdektelenül keressük az igazságot. Kétségtelen: az evangelizáció sorsa nagymértékben függ az egyház egységének tanúságtételétől. Személyesen és közösségesen is felelősek vagyunk érte.

Ferenc pápa több alkalommal hangsúlyozza a keresztény egység fontosságát. Így például az egyik általános kihallgatáson (2014. január 22.) többek között ezeket mondta:

„Nyilvánvalóan Krisztus nem osztható részekre. Mégis őszintén és fájdalommal el kell ismernünk, hogy közösségeink továbbra is megosztottan élnek, ami botrányt jelent. A közöttünk, keresztények között fennálló megosztottság botrány [...] »Vannak köztetek, akik azt mondják – írja Pál apostol –: 'én Pállal tartok', 'én meg Apollóval', 'én Kéfással', 'én pedig Krisztussal' (1,12).« Azok sem vívták ki Pál elismerését, akik Krisztust vallották vezetőjüknek, mert arra használták fel a nevét, hogy elkülönüljenek a többiektől a keresztény közösségen belül. Krisztus neve azonban közösséget és egységet, nem pedig megosztottságot teremt! Ő azért jött, hogy közösséget hozzon létre közöttünk, nem pedig azért, hogy megosszon bennünket. A kereszttség és a kereszt a keresztény tanítványság központi eleme, s ezek mindnyájunknál megvannak. A megosztottságok viszont gyengítik evangelizáló elkötele-

¹⁹ RENÉ LATOURELLE – RINO FISICHELLA (diretto da): *Dizionario di teologia fondamentale*, Cittadella Editrice, Assisi, 1990, 162–181, itt 162.

²⁰ DH 3013.

²¹ ÓRIGENÉSZ: *Homilia in Ezechielem* 9, 1: SC 352, 296, PG 13, 732.

zetségünk hihetőségét és hatékonyságát, továbbá azt kockáztatják, hogy a keresztet megfosztjuk erejétől (vö. 1,17).”²²

Isten országának a hirdetése érdekében tehát a keresztények közös feladata az igazságtalanságok kiküszöbölése, az elnyomás, az éhség és üldöztetések, a szegregáció összes formája elleni harc, az emberi méltóság tiszteletének előmozdítása, a teremtett világ megóvása, a népek közötti béke szolgálata.

Krisztus megtestesülésével, majd a Szentlélek kiárasztásával Isten országa véglegesen belépett a történelembe, és jelen van az egyházban. A széthúzás viszont ellenáll ennek az eszkatológikus dinamikának, késlelteti Isten országának megvalósulását (UR 4). Ezért az ökumenikus mozgalom törekvései (szociális és politikai akciók), melyek a kereszténység egységét a misszió szolgálatába állítják, nem tekinthetők szinkretizmusnak vagy pusztán politikai kísérleteknek.²³ A további tisztázó és gyümölcsöző párbeszéd medre a kommunió-ekkléziológia perspektívája lehet. A missziós küldetés és az ökumenizmus „ikértársak”²⁴ és azoknak is kell maradniuk, hogy előmozdítsák és egyengessék az evangélium ügyét.

Az egyház többi tulajdonságával együtt – és ezekhez hasonlóan – az egység az egyház lényegéhez, struktúrájához, küldetéséhez tartozik. Felülről kapott *ajándék*, de a keresztények *közös feladata* is, amely arra hív, hogy hagyják megnyilvánulni, megvalósulni az *in necessariis unitas, in dubiis libertas, in omnibus caritas*-t.²⁵

²² Ferenc pápa beszéde a keresztények egységéről, általános kihallgatás, Szent Péter tér 2014. január 22. (Kristóffy Lilla Krisztina fordítása); vö. <http://www.szerzetes.hu/cikk/ferenc-p%C3%A1pa/2014-01-22-%C3%A1ltal%C3%A1nos-kihallgat%C3%A1s-besz%C3%A9d-kereszt%C3%A9nyek-egys%C3%A9g%C3%A9r%C5%91l> [Letöltve: 2016. 11. 20.]

²³ PETER NEUNER: *Teologia ecumenica. La ricerca dell'unità tra le Chiese cristiane*, Queriniana, Brescia 2000, 21–22.

²⁴ Az ökumenizmus és a missziós kérdésben: WALTER KASPER: *Movimento ecumenico ed evangelizzazione*, in Uő: *Non ho perduto nessuno. Comunione, dialogo ecumenico, evangelizzazione*, EDB, Bologna, 2005, 211–229, itt 213 (a Movimento ecumenico ed evangelizzazione); MARIE-JOSEPH LE GUILLOU: *Mission et unité. Les exigences de la communion*, Cerf, Paris, 1960; HANS JÖRG URBAN: *Damit die Welt glaube. Der ökumenische Prozess im Dienst des christlichen Zeugnisses*, Bonifatius, Paderborn, 2000; IAN M. ELLIS: *A Century of Mission and Unity. Centenary Perspective on the 1910 Edinburgh World Missionary Conference*, The Columba Press, Dublin, 2010.

²⁵ Vö. MEDARD KEHL – HEINRICH DÖRING: *Die Kirche und die Kirchen*, in Thönissen, Wolfgang (ed.): *“Unitatis Redintegratio”. 40 Jahre Ökumenismuskonferenz – Erbe und Auftrag*, Bonifatius-Lembeck, Paderborn – Frankfurt am Main, 2005, 117–129; 131–150.

Infinity and New Phenomenology

In Dialogue with László Tengelyi and Nicholas of Cusa¹

BAKOS GERGELY OSB

Abstract

This paper investigates the possible points of connections between the fifteenth century Neo-Platonic thinker, the Cardinal Nicholas of Cusa (1401–1464) and contemporary phenomenological thinking, especially as the latter has been interpreted and developed further in the late Hungarian philosopher's, László Tengelyi's (1954–2014) work. The discussion is introduced with the help of Tengelyi's phenomenological insights, while the second section is dedicated to the examination of such important Cusanian texts as *The Learned Ignorance*, *The Vision of God* and *On God as Not-Other*. The third section is an attempt at offering a preliminary phenomenological evaluation of the Cusanian project, while the closing section reflects on the possibility of *philosophical humility*. The thematic thread running through these reflections is the challenge posed by infinity to philosophical thinking.

Keywords: *infinity, phenomenology, negative theology, Nicholas of Cusa, László Tengelyi.*

¹ This paper is an extended written version of my presentation at the conference “*Horizons Beyond Borders. Traditions and Perspectives of the Phenomenological Movement in Central and Eastern Europe*” June 17–19th 2015, Budapest, Hungary.

Herewith I should like to express my gratitude to Mark Webb, Anna Christina Soy Ribeiro and Jonathan Dorsey at The College of Arts and Sciences of Texas Technical University, in Lubbock, Texas who made my stay there possible in the spring of 2015. I am especially grateful to Professor Dorsey and their library staff for helping me to track down some of László Tengelyi's articles.

While this present paper has originally been composed in English, my earlier reflection, written in Hungarian on the relationship between Cusanus and phenomenology is to be published in the following volume: *A vallásfilozófia új útjai*. Szent István Társulat, Budapest, 2016. In spite of the same central topic and a considerable overlap in the material discussed, the Hungarian version and this English paper are markedly different.

Kulcsszavak: végtelen, fenomenológia, negatív teológia, Nicolaus Cusanus, Tengelyi László.

I. INTRODUCTION

At first sight nothing can stand further apart than a contemporary secular philosopher and a fifteenth century cardinal of the Roman Church. The late László Tengelyi (1954–2014) was a professor of philosophy, an insightful and creative interpreter of works from the phenomenological tradition – i.e. Husserl, Heidegger, Merleau-Ponty, Levinas and many others –, while Nicholas of Cusa (1401–1464), who notably refused twice university professorship, was active in (church) politics instead, and at the same time proved to be a prolific author of works belonging to Neo-Platonic intellectual mysticism. Yet, beyond the mere fact that the former seriously studied the latter's thought,² there exists a deeper connection between these two thinkers, one that can be truly called phenomenological. It is the aim of the present paper to demonstrate – in the phenomenological sense – this connection.³

Therefore, I shall introduce my discussion with the help of some of Tengelyi's phenomenological insights and then will briefly look at infinity in contemporary French phenomenology, while my second section is dedicated to an examination of some Cusanian works. The third section is my attempt at a phenomenological evaluation of the Cusanian project, while in the closing section I will reflect on the possibility of *philosophical humility*. As I hope to make it clear, an alternative title of my paper could also be “*On the humility of philosophy and the philosophy of humility*”.

² Cf. e.g. TENGYELI LÁSZLÓ: On Absolute Infinity in Cantor, in Dermot Moran – Hans Reiner Sepp (eds.), *Phenomenology 2010*. Volume 4 Selected Essays from Northern Europe. Traditions, Transitions and Challenges (Bucharest: Zeta Books, 2010) pp. 529–550. I have recently learnt from Mrs. Tengelyi, philosopher herself that her husband had even written one of his theses on Cusanus.

³ My entrance into phenomenology owes much to Tengelyi's book *Élettörténet és sorsesemény* [Life History and Event] published in Hungarian in 1998 and also his *Tapasztalat és kifejezés* [Experience and Expression] in 2007, for an (extended and rewritten) English version of the former see his “*The Wild Region in Life-History*”, Northwestern University Press, Evanston, 2004.

2. TENGELYI AND NEW PHENOMENOLOGY

Tengelyi certainly agrees with Husserlian phenomenology on its two basic tenets: phenomenology begins with the experience of the subject, i.e. the first person singular, while its aim is discovering structures and contexts of meanings. A basic difference, however, that sets Tengelyi apart from classical phenomenology is his fundamental conviction that the source of these meanings does not exclusively lie in the subject's own activity. Meanings are not simply constituted by the subjects alone.

Instead, Tengelyi calls for a radically renewed and reformed or—in his terminology—*diacritic phenomenology*.⁴ He never ceases to emphasize his basic insight according to which *experience* is about something new, something surprising. A (new) meaning is always being born out of a *non-controllable reality*. Consequently, the *world* cannot be a self-contained whole, instead it stands *radically open*. As the late Husserl himself formulated it in the following question:

“Does the ‘infinity’ of the world, instead of referring to a transfinite endlessness (as if the world were something finished in itself, an all-encompassing thing or a self-enclosed collectivity of things, which would nevertheless contain in itself an infinity of things), not rather mean an ‘openness’?”⁵

⁴ As he himself acknowledges, the term *diacritic* comes from Merleau-Ponty, who in turn takes it from Saussure. Cf. LÁSZLÓ TENGELYI, “*The Wild Region in Life-History*”, op. cit., pp. xxvii–xxx, where he contrasts his way of thinking to Hegelian dialectic and traditional phenomenology. The philosophical term originates in Greek *diakrinein* (to distinguish, to divide, to separate) and refers to separating conceptually two aspects of being holding a differential relationship.

⁵ EDMUND HUSSERL, *Ideen einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution* (Haag: Martinus Nijhoff, 1952) p. 299: “Besagt die »Unendlichkeit« der Welt statt einer transfiniten Unendlichkeit (als ob die Welt ein in sich fertig seiendes, ein allumfassendes Ding oder abgeschlossenen Kollektivum von Dingen wäre, das aber eine Unendlichkeit von Dingen in sich enthalte), besagt sie nicht vielmehr eine »Offenheit«?” I am grateful to my friend, Péter Sárkány, who made me possible to access this work.

The English translation is quoted from LÁSZLÓ TENGELYI, “Agonistic World Projects: Transcendentalism Versus Naturalism”, *The Journal of Speculative Philosophy*, Volume 27, 2013/3, pp. 236–252, here p. 248. While the exact nature of this “openness” is left open in Husserl's text, one can argue that Tengelyi's project aims exactly at offering an answer to

One can also say that the *infinite richness* of experiencing objects and the world with its infinite possibilities of self-revealing is comparable to an *unpredictable ocean*. Thus, the infinity the Hungarian philosopher speaks about is certainly a *dynamic* kind of infinity.⁶ Clearly, for him, thinking, that is to say philosophizing itself is also a special kind of experience.

While *experience* and *expression* are equally important for *diacritic phenomenology*, the *diacritic phenomenology of religious experience* can be called a road for the most part not taken. Thanks to his extensive reading Tengelyi is certainly aware of the theological dimensions of both phenomenology in general and infinity in particular, nevertheless, generally he seems to be somewhat reluctant to follow this path any further.⁷ As he clearly states: “*With infinity beyond the thing and the world has a diacritic phenomenology as such nothing to do. Its task is solely to grasp the infinite of this world.*”⁸ He even goes on to say that: “*the infinity of the world is not equal to the absolutely infinite. Rather it is an open infinity, one that perhaps lays the basis to every kind of religious tradition, without, however, ever being able to be encapsulated by any of those in its entirety.*”⁹

Husserl’s question: “*Aber was soll damit gemeint sein?*” On the very same page in the previous paragraph Husserl speaks of the “*open essence*” (*ein offenes Wesen*) of a thing and finishes with the following question: “*Aber das ist das Problem, den Sinn dieser Offenheit [...] zu präzisieren.*” (Author’s emphasis)

- ⁶ In several of his works, Tengelyi distinguishes between *transfinite* and *absolute* infinity, cf. my footnote 2 and also section 3 in my paper. On the problem of infinity and the world cf. his posthumous work: LÁSZLÓ TENGYELI, *Welt und Unendlichkeit. Zum Problem phänomenologischer Metaphysik* (Freiburg/München: Verlag Karl Alber, 2014) on the transfinite and openness see especially pp. 435–548. Page 545 clearly states: “*Husserl verwirft die Gleichsetzung der Welt mit einem in sich fertigem und allumfassendem Ding ebenso wie mit einem abgeschlossenen Kollektivum der Dinge.*” Tengelyi’s own diacritic phenomenology stands certainly for a dynamization [German *Dynamisierung*] of the infinite. I am grateful to Bence Marosán who made me possible to access this book.
- ⁷ See, for example, LÁSZLÓ TENGYELI, “On the Border of Phenomenology and Theology”, in Jonna Bornemark, Hans Ruin (eds.), *Phenomenology and Religion: New Frontiers* (Huddinge: Södertörn University, 2010) pp. 17–34.
- ⁸ LÁSZLÓ TENGYELI, *Welt und Unendlichkeit*, op. cit. p. 548: “*Mit einem Unendlichen jenseits von Ding und Welt hat eine diakritische Phänomenologie als solche nicht zu tun. Ihr kommt es einzig und allein darauf an, das Unendliche dieser Welt zu erfassen.*” (Author’s emphasis, my translation)
- ⁹ *Ibid.*, p. 556: “*Aber das Unendliche der Welt ist nicht das Absolutunendliche. Es ist vielmehr ein offenes Unendliches, das vielleicht jeder Überlieferung religiöser Art zugrunde liegt, sich aber in keine von ihnen jemals ganz einschliessen lässt.*”

This last claim is especially interesting, for a number of reasons. First, in Georg Cantor's and Husserl's footsteps Tengelyi does not only clearly differentiate between the infinite of the world and God's infinity, but in typical phenomenological fashion he leaves open the question of the exact nature of their mutual relationships. Secondly, although he seems to be aware of their importance, Tengelyi here does not take upon himself the task of investigating or evaluating any of the religious traditions. Thirdly, he carefully makes the rather humble claim that the infinite openness of the world may be fundamental to our understanding of religion.¹⁰ Finally, he also clearly differentiates between phenomenology and religion, that is to say, between the infinite of the world as studied in phenomenology and as experienced and interpreted through religion.

It might be pointed out that this last difference is again and perhaps not surprisingly of a *diacritic* kind. For Tengelyi the two infinities—that of the world and that of God—appear to be at once different and as having an intimate relationship. Furthermore, it can be added that the *diacritic* relationship between experience and expression itself calls for an extension to the examination of phenomena such as narrative experience and sacred texts of religions, openness and prophetic experience, positive and negative theology – just to name a few.¹¹

It is a well-known fact that Immanuel Kant attributed to the idea of infinity an exclusively regulative function and denied to it any objective content.¹² Yet, in Kant's philosophical aftermath infinity has had a real come back. This

¹⁰ This is all the more significant since the previous paragraph states the following: "*jedes Gottesverhältnis des Menschen letztlich aus der Wahrnehmung des Unendlichen der Welt wächst.*" Ibid.

¹¹ In my reading Merleau-Ponty's following words seem to have already opened up this possibility: "*Should the starting-point for the understanding of history be ideology, or politics, or religion, or economics? [...] All these views are true provided that they are not isolated, that we delve deeply into history and reach the unique core of existential meaning which emerges in each perspective.*" See MAURICE MERLEAU-PONTY, *Phenomenology of Perception* (London: Routledge & Kegan Paul, 1978) *Preface*, p. xix. I shall come back to the question of a (diacritic) phenomenology of religion when evaluating Cusanus' thought from a phenomenological perspective in section 3.

¹² Cf. LÁSZLÓ TENGYELI, "Experience and Infinity in Kant and Husserl", *Tijdschrift voor Filosofie*, (67/3) 2005/3, pp. 479–500. It is worth noting that before turning to phenomenology Tengelyi studied Kant, and he even published a monograph on Kant's philosophy. (See LÁSZLÓ TENGYELI, *Kant* (Budapest: Áron, 1995.) The thinker from Königsberg has always remained one of Tengelyi's interests.

is especially true in twentieth century French phenomenology.¹³ According to Emmanuel Levinas infinity in a certain sense can be experienced in the *face of the Other*.¹⁴ As Bettina Bergo puts it:

”insofar as Infinity means the not-finite, it refers to the unmasterable quality of human expression. So far as Infinity has a positive sense, then it has the affective qualities of desire for sociality, and of joy. Thus, Infinity, before we interpret it as “God” or reify it as a highest being, is a quotidian event that takes place at the sensuous-affective level, and repeats.”¹⁵

Tengelyi himself confessed: “*I have two interests stemming from the problem of infinity. The first is an attempt to unite or connect my two main interests, namely, Kant and phenomenology. [...] On the other hand, this threefold interest in Kant, Husserl, and Cantor is also integrated within my project on a new phenomenology in France. [...] it is connected with an attempt to develop phenomenology as a new kind of first philosophy. This is the main project of Marion, which, I believe, must be taken seriously but should be interpreted modestly*”. See NIAL KAN, VINCENT WARGO (eds.), “Interview with Professor Tengelyi”, *The Leuven Philosophy Newsletter*, volume 14, 2005, pp. 47–54, quote on p.49.

¹³ As a significant part of his essays makes it clear—in contributions discussing but also further developing the thought of Jean-Paul Sartre, Merleau-Ponty, Paul Ricoeur, Michel Henry, Marc Richir—contemporary French phenomenology was an important field for Tengelyi’s research. In 2005 he made the following statement: “*My present research concerns what you could describe as the new phenomenology in France, a phenomenology that has been developed over the last two decades. The main problem here, formulated by Jean-Luc Marion, is the search for a third form of phenomenology, which is different both from Husserl’s and Heidegger’s approaches. The main thesis developed by Marion is that there is a third form of phenomenology scattered over the landscape of French thought since the 60ies.*” See NIAL KAN, VINCENT WARGO (eds.), “Interview with Professor Tengelyi”, op.cit., p. 48.

An important fruit of this research in this respect is HANS-DIETER GONDEK, LÁSZLÓ TENGELYI (eds.), *Neue Phänomenologie in Frankreich* (Berlin: Suhrkamp, 2011) – a book I was not able to access while writing the present paper. For a much shorter overview see LÁSZLÓ TENGELYI, “New Phenomenology in France”, *The Southern Journal of Philosophy*, Volume 50, Issue 2 (2012), pp. 295–303.

¹⁴ See EMMANUEL LEVINAS, *Totality and Infinity. An Essay in Exteriority* (The Hague/Boston/London: Martinus Nijhoff, 1979).

¹⁵ BETTINA BERGO, “Emmanuel Levinas”, in Edward N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Summer 2015 Edition, URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/sum2015/entries/levinas/>>. Cf. also LÁSZLÓ TENGELYI, “Experience of Infinity in Levinas”, *Levinas Studies: An Annual Review*, Volume 4, 2009, pp. 111–125. For the rest of my paper I adopt the spelling “Infinity” and “Infinite” whenever it unequivocally refers to absolute infinity or God.

Thus for Levinas it is the ethical experience that gives us phenomenal indication of the Infinite. The experience of *life* plays a similar role for Michel Henry, while Jean-Luc Marion refers to the experience of the *invisible*. Although clearly in different concepts and phenomena, all of these three thinkers seem to point toward the infinite. Even at first sight Infinity, Life, and the Invisible are – at least (partly) – coextensive concepts. Certainly all three lie beyond Husserlian phenomenology as well as beyond a neutral theoretical attitude. Interestingly enough already for Edmund Husserl the finite and the infinite belonged together.¹⁶ Notably, for him phenomenology necessarily held a relation to the infinite.¹⁷

3. INFINITY IN NICHOLAS OF CUSA'S WORKS

3.1. *De docta ignorantia* (1440)

As Tengelyi was himself aware, Husserl's differentiation between two basic kinds of infinite came from the mathematician Georg Cantor.¹⁸ Cantor's own distinction was at least foreshadowed conceptually in Nicholas of Cusa's famous *De docta ignorantia*.¹⁹ While for Cusanus the world is *interminatum*, *privative infinitum*, i.e. having no definable borders and privatively infinite, God is truly Infinite, i.e. *interminabilis*, *infinitum*.²⁰ Although the world is finite, its boundaries cannot be fixed with absolute exactness. Creation based on matter is always and necessarily in potentiality, thus in principle it can be otherwise and its boundaries cannot be settled for good. However, God is positively Infinite: God's Transcendence cannot be defined and captured by finite concepts, precisely because God is Infinite.

Clearly, in this work Cusanus speaks as a thinker who is very much indebted to our Western metaphysical tradition. In book two of his *DI* his reasons

¹⁶ Tengelyi points out this connection in several of his works. On the mathematician Georg Cantor, whose assistant was Husserl, see LÁSZLÓ TENGELYI, *On Absolute Infinity in Cantor*, op.cit.

¹⁷ Cf. LÁSZLÓ TENGELYI, "Experience and Infinity", op. cit.

¹⁸ On Cantor see LÁSZLÓ TENGELYI, "On Absolute Infinity in Cantor", op. cit.

¹⁹ Henceforward referred to as *DI*.

²⁰ *DI* II 1,97. For the critical text with English and German translation see <http://www.cusanus-portal.de/> (accessed 17.03.2015.)

for thinking the world otherwise and anew is a clear departure from fundamental medieval ideas, yet his thought—both in its methodology and content—is based on metaphysical speculation rather than on the anticipation of the experimental method of modern science.²¹ In many respects, “*a new spirit, the spirit of Renaissance breathes in the work of Cardinal Nicholas of Cusa. His world is no longer the medieval cosmos. But it is not yet, by any means, the infinite universe of the moderns.*”²²

One finds perhaps the most important phenomenological aspect of his thought in his reluctance to form an objectively valid representation of the universe.²³ For Nicholas the world-image of any given observer (*diversae imaginationes*) is made principally and fundamentally relative through his or her own place and movement within the universe, and as a consequence “*the world and its motion and shape cannot be apprehended.*”²⁴ In his own distinctive fashion Nicholas claims that the ancients did not arrive at these conclusions concerning the world, precisely because they lacked *learned ignorance* (*docta ignorantia*).²⁵ Thus, philosophical humility in the form of self-reflection and constant awareness of the limitation of one’s own thinking appears here as a possible link to modern phenomenology.

3.2. *De visione Dei* (1453)

I have no intention of pressing the previous point too far. Since the *DI* is undoubtedly a very speculative text, in order to make a more suitable connection to phenomenology it is advisable to take other Cusanian works into consideration. The *De visione Dei* presents itself as a particularly good choice, because its speculative content is explicitly rooted in personal experience.²⁶ This work

²¹ On Nicholas’ cosmology see ALEXANDRE KOYRÉ, *From the Closed World to the Infinite Universe* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1968) pp. 5–24.

²² *Ibid.*, pp. 23–24.

²³ *Cf. ibid.*, p. 16.

²⁴ *DI* II 11, 161:12–13: “*vides mundum et eius motum atque figuram attingi non posse*”, translation from Hopkins, see <http://www.cusanus-portal.de/> (accessed 121.03.2015.)

²⁵ *DI* II 12, 162:3–4: “*Ad ista iam dicta veteres non attigerunt, quia in docta ignorantia defecerunt.*”

²⁶ The title of this book refers both to the *vision whose subject is God* (*genitivus subjectivus: God’s seeing*.) and the *vision aiming at God* (*genitivus objectivus: seeing God*). Henceforth I shall refer to this work as *DVD*. For the Latin text with English translation see JASPER HOPKINS (transl. and ed.), *Nicholas of Cusa’s Dialectical Mysticism. Text, Translation and Interpretative Study of De Visione Dei* (Minneapolis: Banning, 1988²).

was written for a Benedictine community, at Saint Quirinus Abbey, Tegernsee, in Bavaria. It is an intellectual introduction to mystical theology. In Cusanian terminology it is a *manuductio*: this term emphasizes the *anagogic* function of knowledge.²⁷ Cusanus originally attached a painting of an omnivoyant face, one that he calls a *picture of Infinity* (*figura infinitatis*), to his manuscript in order that the monks' meditation could start with the experience of actually looking at this painting.²⁸

The *DVD* can be read as an analysis of the intuitive knowledge presupposed by Infinity. Our knowledge of the Infinite is *paradoxical*: Infinity can only exist *unconditionally*, but our access to it is necessarily *conditional*. This is the paradox Cusanus wrestles with. The paradox is essentially connected to a point highlighted by medieval knowledge: one may see the invisible within and through the visible, one may grasp the Infinite in the finite.²⁹ The twentieth century French phenomenologist, Marion in his own works on painting raises a similar question: *How to be a theologian and remain a phenomenologist at the same time? That is to ask how to steer a safe course between the Scylla of a non-phenomenological metaphysics and the Charybdis of a phenomenology of mere immanence?*³⁰

Generally, for medievals the *visio Dei* in question was not understood as a sort of (para)psychological experience in the first place. For Cusanus himself it can be certainly realized in the experience of thinking. If he can be called a mystical thinker, his mysticism is an intellectual one. In his thought as *manu-*

²⁷ On the term and Nicholas' *manuductive* concern see the successive examination of such important Cusanian works as *De docta ignorantia*, *De coniecturis*, *De visione dei*, *De deo abscondito*, *De possesset* and *De Non-Aliud* in GERGELY BAKOS, *Faith, Rationality*, op.cit. pp. 149–196.

²⁸ This starting point is not only *phenomenological*, but it also brings the *DVD* into close proximity to *philosophical praxis*.

²⁹ Cf. JOS DECORTE, "Sapientia: Between Superbia and Vanitas", in Stephen F. Brown (ed.), *Meeting of the Minds. The Relations between Mediaeval and Classical Modern European Philosophy* (Turnhout: Brepols, 1998) pp. 477–506; ID., *Eine kurze Geschichte der mittelalterlichen Philosophie* (Paderborn: Schöningh, 2006) pp. 12–18; ID., "Geschichte und Eschatologie. Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das mittelalterliche Leben", in Jan Aertsen, Martin Pickavé (eds.), *Ende und Vollendung: Eschatologische Perspektiven im Mittelalter* (Berlin: de Gruyter, 2002) pp. 150–161.

See also GERGELY BAKOS, *On Faith, Rationality*, op. cit. pp. 3–29. For the biblical origins of *visio Dei* see *Romans* 1:19-20; *1 Corinthians* 13:9–12 and *the Gospel according to John*.

³⁰ Cf. JEAN-LUC MARION, *The Crossing of the Visible* (California: Stanford University Press, 2005)

ductio Cusanus leads the believer from the sensible to the intelligible, and from the intelligible to the unfathomable mystery of the Godhead.³¹ As he himself says in his Prologue to the *DVD*:

”I will attempt to lead you—by way of experiencing and through a very simply and common means—into most sacred darkness. Upon arriving there each of you [...] will approach even nearer.”³²

Cusanus’ emphasis on experience (*experimentaliter*) and on the sobriety of his own reflection (*simplicissimo atque communissimo modo*) already reveals a certain affinity with phenomenology. However, this is only the reader’s starting point towards the sacred darkness (*sacratissima obscuritas*) of the Divinity, that is to say, towards a mystical vision of the Divine. The lines quoted from the Prologue also intimate that the intellectual path offered towards God will still be a path of (intellectual) desire.

The title of Chapter 13 makes clear that “*God is seen to be absolute infinity.*”³³ Seeing this infinite cannot be an ordinary way of seeing for the finite subject, since God clearly stands beyond all visible objects.³⁴ Yet, on the other hand, God’s transcendence as Infinity cannot be a mere transcendent transcendence. Necessarily, Infinity does have a connection to the finite, to every aspect of finite being.³⁵ As Cusanus explains:

”I see that You are Infinity itself. And so, there is not anything that is other than you or different from You or opposed to You. For Infinity is not compatible with otherness, because there is not anything outside it, since it is Infinity. For Absolute Infinity includes and encompasses all things.

³¹ JOS DECORTE, “Ter inleiding”, in Jos Lievens (transl.), *Nicolaas van Cusa: Godsdienstvrede* (Kapellen: Pelckmans, 2000) pp. 7–46, here p. 36.

³² *DVD* Prologue 1:8-10.

³³ *DVD* 13, 52:2: “*Quod Deus videtur absoluta infinitas.*”

³⁴ Cf. *ibid.* 52:4-5: “*nescio quid video, quia nihil visibilibus video. Et hoc scio solum, quia scio nescire quid video et numquam scire posse.*”

³⁵ Bence Marosán drew my attention to the fact that the existence of Evil and pantheism pose a problem to Cusanus’ position. It should be noted, however, that Nicholas is denying neither God’s free creative act nor the work of salvation. As regards pantheism, he actually faced its charge already in his lifetime. Yet, in his works there is no trace of a necessary relation from God towards the world in the sense of a deterministic causation or emanation. Infinity’s relation to the finite is necessarily intimate, but still free and in no way fully deterministic. This is especially clear with respect to human creativity.

And so, if there were "Infinity" and something outside it, there would be neither Infinity nor anything else. [...] if the Infinite is removed, nothing remains."³⁶

Consequently, the human subject, precisely as a finite being, has a necessary connection to Infinity. Before coming to know any finite *alterity* (*alteritas*) or *other* (*aliud*), the Infinite must be posited or rather it posits itself.

For Cusanus *alteritas* or *aliud* are relative terms, since the otherness they refer to comes from non-being. Clearly, this kind concept of Otherness is not a positive principle (*principium positivum*), while Infinity is. To this Infinity nothing is other or alien. Infinity is not limited by anything else, i.e. by anything finite. It is not difficult to see the consequence of this position in a radically *negative theology*: Infinity has no proper name, since all names presuppose finite reality, otherness, difference and limitation.³⁷ Yet, on the other hand, because nothing is alien or other to Infinity, it can still be approached from within finitude.

3.3. De directio speculantis seu de li Non Aliud

However distant the Cusanian employment of the concept of otherness may present itself to contemporary phenomenology, in this respect it is worthwhile to look at another Cusanian *manuductio* under the title *On God as Non-Other*.³⁸ This text was completed before January 18th in 1462, just a few years before Nicholas' death. This late work is explicitly Dionysian. It identifies God as the Non-Other (*li Non Aliud*). In clear contrast to Levinas, for Nicholas Non-Other does refer to God's transcendence, or to be more precise, to God's transcendence and immanence at the same time. One can say that God as Infinite has both a negative and a positive dimension.³⁹ Again, it should be noted that while Cusanus takes Divine transcendence rather seriously, God's

³⁶ Ibid. 56:1-6.10.

³⁷ Cf. DVD 13, 52:12-14; and 14, 60:3-5.

³⁸ For the Latin text with English translation see JASPER HOPKINS (transl.), *Nicholas of Cusa on God as Not-Other. A Translation and an Appraisal of De Li Non Aliud* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1979)

³⁹ If I understand Balázs Mezei's criticism of Levinas rightly, the problem with Levinasian infinite lies precisely in its limited nature. This squares well with the Cusanian position that thinks infinity as not-other.

immanence opens up epistemological possibilities for the human subject. I shall look at this issue more closely in the next section.

4. TOWARDS A PHENOMENOLOGICAL OVERVIEW OF THE CUSANIAN PROJECT

With respect to Cusanus and phenomenological philosophy there are at least three basic points to be considered.⁴⁰

4.1. *The absolute is ultimately beyond human knowledge.*

After Husserl's famous dictum "*The infinite is not a phenomenon.*" this can be hardly disputed. This is an obvious and rather important point of agreement between Nicholas and the phenomenological tradition. Perhaps, this should not come as a surprise, since numerous thinkers from the phenomenological tradition could appreciate aspects of negative or mystical theology—a tradition Nicholas is consciously inscribing his entire oeuvre into.⁴¹

4.2. *Human knowledge is necessarily provisional or asymptotic.*

Negatively, this is a reminder of our human limitations or—to employ a medieval term—of *humility (humilitas)*. To express the same point positively one can say that it opens up an infinite horizon for endless investigation. Again and rather obviously the same basic structure presents itself in phenomenological philosophy: an infinite field of possible research shown in the manifold new "phenomenologies", but notably also *a phenomenological philosophy of religion*.

⁴⁰ These points are taken from DETHLEF THIEL, "Nicolaus of Cusa (1401–1464). Squaring the Circle: Politics, Piety, and Rationality", in Paul Richard Blum (ed.), *Philosophies of the Renaissance* (Washington D.C.: The Catholic University of America Press, 2010) pp. 43–56. However, Thiel's essay makes no manifest connection to phenomenology.

⁴¹ Cf., for example, BETTINA BERGO, *Emmanuel Levinas*, op.cit.: "*Levinas stands, minimally, within the negative 'theological' tradition inaugurated by Maimonides; more acutely, perhaps, because Levinas's task is not so much to reconcile Judaism and Aristotelianism, as it is to describe phenomenologically the indescribable: breaking out of totality and Being.*" As regards negative or mystical theology similar connections can be pointed out on Derrida's, Heidegger's and Marion's behalf.

4.3. Human knowledge has an analogical or manuductive function.

Admittedly, at least at first sight this third point seems to be problematic from a phenomenological perspective.⁴² However, I maintain that precisely a phenomenological description of the actual functioning of religious texts, concepts, symbols, actions, etc. could profit a lot from the Cusanian *manuductiones*.⁴³

Here it is perhaps worthwhile to remind the reader of the necessary starting point both of phenomenology and Cusanian thought: the perspective of the first person singular. As it has been shown, Nicholas' *DVD* begins with the experience of an omnivoyant face and goes on to discuss how one should approach it and how each monk ought to take into account of the experience of the others in this exercise. In this way (inter-)subjective experience forms the starting point of this speculative work.⁴⁴

On the other hand, while considering Nicholas' manuductive concern, the symbolic structure of medieval, indeed of all religious knowledge should also be kept in mind. According to this structure (S – X – Y), for the finite subject (S) the visible (X) points toward an invisible (Y). Note that X is only a *similitudo* of Y, that is to say X is both similar and dissimilar to Y at the same time. Consequently, God will always remain a hidden God (*deus absconditus*). The presence of Y can only be a *presence in absence*. This *symbolic absence* of the absolute is at once its *symbolic presence* – and *vice versa*.⁴⁵

This can hardly be called a *metaphysics of presence*, but more rightly a *metaphysics of a presence in absence*. To employ a German term one can say that it is a *Zusammenspiel* of presence and absence. Moreover, the same basic moment of (*dis*)similarity and thus *presence-in-absence* also structures the following *phenomena*: humor, the ethical, human relationships and art. In this respect one

⁴² Cf. LÁSZLÓ TENGYELI, *Welt und Unendlichkeit*, op.cit., p. 548. See the quotation in section 2 of my paper, cf. footnote 8.

⁴³ Examples from the *DVD* are the omnivoyant face, the mirror, the painter, the wall of Paradise. For an analysis of some of these, see GERGELY TIBOR BAKOS, "The Mirror, the Painter and Infinity. Images and Concepts in the Manuductive Strategy of De visione Dei", in Inigo Bocken, Harald Schwaetzer (eds.), *Spiegel und Porträt. Zur Bedeutung zweier zentraler Bilder im Denken des Nicolas Cusanus* (Maastricht: Shaker, 2005) pp. 231–246.

⁴⁴ Cf. *DVD* Prologue, 2:1–5.

⁴⁵ My understanding of the symbolic structure comes from JOS DECORTE, *Raak me niet aan*, Kapellen: Pelckmans, 2001. The nuanced concept of a metaphysics of a presence in absence I also owe to Decorte.

can be reminded of the so called "*theological turn*" in French phenomenology: especially Levinas on beyond Being (ethic, human relationships) and Marion on icons (art).⁴⁶ Bearing in mind Tengelyi's own phenomenological project, one is reminded of diacritic difference, that is to say a *difference with connection*.

Diacritic phenomenology for Tengelyi also means that one can never understand experience as it were from the outside. To put it with Levinas, there is no possibility of a panoramic, totalizing vision. I think, Cusanus would basically agree: the human subject is not in a position to form a total, objective, scientific picture of the world—let alone of God.

A further basic factor of diacritic difference, namely *temporality* may need another essay.⁴⁷ Yet, Cusanus's whole oeuvre testifies to his awareness of the fundamentally provisional character of our human knowledge. Phenomenologically speaking any awareness of a provisional dimension necessarily includes—even if only in an implicit manner—an awareness of temporality, i.e. of the passage of time. Notably, Nicholas never built a closed system of thought, instead he made fresh starts with every one of his books. Thus if Tengelyi's work can be characterized as a *practice of diacritic phenomenology*, I suggest that Nicholas's might just as well be called a *diacritic practice of (mystical) theology*. This is not meant as a definite statement on the issue at hand, rather as an invitation to a further investigation and deeper comparison of phenomenology and Cusanian thought.

⁴⁶ It is still to be seen to what extent BETTINA BERGO's following evaluation should be qualified: "*The hyperbolic language of Otherwise than Being would have us 'sense' the excess of what he means to express—and its limit. This is not allegory; that is, it is not the signification, born of a Christian reading of the Bible, of higher realities hidden under everyday objects and events. It is almost the contrary: signification has its incipience in transcendence; transcendence is the intersubjective quality of sensibility.*" (ID., *Emmanuel Levinas*, op.cit.) In my view, the right understanding of the problem depends upon the exact nature of allegory. Without going into a detailed discussion here, it can be simply stated that symbols always suggest an ever possible surplus of meaning.

⁴⁷ Cf. LÁSZLÓ TENGEYI, "The Wild Region in Life-History", op. cit., p. xxix: "*a diacritical difference becomes manifest only in a temporal shift.*"

5. TOWARDS THE HUMILITY OF PHILOSOPHY
AND THE PHILOSOPHY OF HUMILITY

Although famously and fiercely criticized by Friedrich Nietzsche, humility appears as a deeply valued virtue not only in most religious traditions but notably also in Kantian moral philosophy. In the form of modesty it is still to be recommended. I maintain that the entire phenomenological movement has been aiming to achieve excellence in this virtue in its constant effort to understand our human condition.⁴⁸

Although different in form and content, and most fundamentally in its inspiration, medieval humility runs a parallel course—certainly it did so for Nicholas of Cusa. If one is bold enough to combine these two concerns, that is to say the consequent intellectual modesty of phenomenology and Cusanian *humilitas*, this endeavor does not appear as a sign of intellectual *hybris*, but on the contrary it aims at a deeper realization of both.

In this respect medieval examples of vision can certainly help us further. Rogier van der Weyden (1400–1464) was a medieval painter also mentioned by Cusanus in the *DVD*.⁴⁹ One of his works, the central panel of the so called *Braque Family Triptych* painted around 1450 shows the figure of an omnivoyant Christ flanked by the Blessed Virgin and John the Baptist.⁵⁰ This painting is a clear testimony of Christian faith and a strong reminder that the vision aimed at by the medieval intellectual is embraced by a Divine vision—themes central to Nicholas' *DVD*.

Yet, as Cusanus also makes clear, the spectacle of omnivoyance is far from being limited to the strictly religious or the theological. In the *DVD* Nicholas

⁴⁸ Cf. MAURICE MERLEAU-PONTY, *Phenomenology of Perception*, op. cit., pp. xvi-xvii: “The world is not what I think, but what I live through. I am open to the world, I have no doubt that I am in communication with it; I do not possess it; it is inexhaustible.” These words do not only ring with true intellectual modesty, but they also shed light on the essential connection between humility and the perception of infinity.

See also *ibid.* p. xiv: “The most important lesson of which the reduction teaches us is the impossibility of a complete reduction.”; and p. xii: “I discover within myself a kind of internal weakness standing in the way of my totally individualized: a weakness which exposes me to the gaze of others as a man among men or at least as a consciousness among consciousnesses.”

⁴⁹ *DVD Prologue* 2:8-9.

⁵⁰ Presently on permanent display at the *Louvre*, in Paris, France. Cf. <http://www.wga.hu/frames-e.html?/html/w/weyden/rogier/10braque/index.html> (accessed 21.11.2015.) I am grateful to my friend, Zoltán Csordás for helping me to track down this picture and identify its artist and also for the correct interpretation of Rogier's paintings.



reminds his Benedictine readership of the many existing instances of such images—i.e. the archer in the forum at Nuremberg, a face in the city hall of Brussels, Veronica at his own chapel at Coblenz and the angel holding the emblems of the church in his castle at Bressanone.⁵¹

Thus it should not come as a surprise that another work by the hands of the same Rogier – entitled the *Portrait of a Young Woman* or *Lady Wearing a Gauze Headdress*, completed between 1435–1440 – likewise gives testimony to the popularity such images were enjoying in the Middle Ages.⁵² While the face of the omnivoyant Christ may stand symbolically for medieval—and a fortiori for Cusanian—*visio Dei*, the young lady depicted by the Flemish painter may just as well be a symbol of our phenomenological concern for the human Other.



In concluding his posthumous work on *phenomenological metaphysics*, László Tengelyi expresses—albeit somewhat tentatively—the following philosophical conviction: “ultimately, every human relationship with the Divine grows

⁵¹ Cf. *DVD Prologue* 2:1-10. The list is not meant to be exhaustive as it is finished with the following close: “*et multae alie undique.*”

⁵² Currently this picture is at the *Gemäldegalerie*, in Berlin, Germany. Cf. <http://www.wikiart.org/en/rogier-van-der-weyden/braque-family-triptych-1450#supersized-artistPaintings-187278> (accessed 18.11.2015)

out of the awareness of the infinity of the world.”⁵³ New phenomenology demonstrates that serious philosophical reflection on infinity brings us back to the trinity of classical metaphysics, Christian Wolff’s *metaphysische Trinität*. Yet, undoubtedly, each member of this metaphysical trinity is seen now in a different and new light than before—thanks to phenomenological awareness. It appears that the world, God and the human Other—these fundamental concepts are not only passing moments of the Western metaphysical tradition still haunting our thinking, but they will continue to confront and challenge phenomenological philosophy as well. Cusanus and Tengelyi offer us a rich soil out of which our own efforts at understanding these concepts could grow. For any such intellectual endeavor it is advisable to consider Jos Decorte’s following reflection on the symbolic experience laid out above:

“In this sort of experience man looks intently towards the horizon to make out roughly the outlines of the House [i.e. the House of the Father, a biblical image of the final mysterious goal of human existence]—being aware that this can never be wholly done, in truth, it may never be accomplished fully. While being aware of his finality, he certainly avoids the foolishness of pride and the nonsense of vanity and finds thus true wisdom: that of humility.”⁵⁴

This awareness—when achieved and sustained in our own philosophical practice—will be the true guarantee for *philosophical humilitas*: a deep concern connecting Cusanian and phenomenological thinking.⁵⁵ Only then could we venture into developing a *philosophy of humility*: we can start *reflecting philosophically* on the true *meaning of our humility*. It is my conviction, that ultimately, no phenomenology true to its name can be satisfied with anything less than that.

⁵³ LÁSZLÓ TENGELYI, *Welt und Unendlichkeit*, op. cit., p. 556: “jedes Gottesverhältnis des Menschen letztlich aus der Wahrnehmung des Unendlichen der Welt auswächst.” As the previous page makes it clear, Tengelyi does not exclude the possibility of a theological reflection on this relationship.

⁵⁴ JOS DECORTE, “Middelieuwe en hedendaagse appreciatie van de liefdesmystiek”, *Tijdschrift voor Filosofie* 63 (2001) pp. 543–68, here p. 567.

⁵⁵ Cf. MAURICE MERLEAU-PONTY, *Phenomenology of Perception*, op. cit., p. xxi: “The unfinished nature of phenomenology and the inchoative atmosphere which has surrounded it are not to be taken as a sign of failure, they were inevitable because phenomenology’s task was to reveal the mystery of the world and of reason.”

Humánökonómia vagy keresztény közgazdaságtan?

TÓTH GERGELY

„A [hatalmasok szíve] megalvadt, mint a zsír,
én azonban törvényedben gyönyörködöm. [...]”
Uram, itt az ideje a cselekvésnek, mert megszegik törvényedet!”
Zsolt 118,70.126

Abstract

The longest ever world economic crisis urges a new economic paradigm. Christianity might well consider itself a strong enough spiritual power to lead the reconstruction of the decrepitating fortress of free market economy. Therefore, it would be a logical demand to develop a kind of Christian economics. Here we nonetheless argue that one should skip this step and turn directly to all people of good intention. Instead of a specifically Christian economics, one must elaborate and promulgate a moral economic theory, which unifies environmentally and socially sound schools of economic thought and religious doctrine. Such an approach, namely ‘human economics’, may well be rooted in the spirit of Jesus Christ’s teaching.

Keywords: *human economics, economic theology, Christian economics, bionomy, sustainable development*

Kulcsszavak: *humánökonómia, gazdasági teológia, keresztény közgazdaságtan, bionómia, fenntartható fejlődés*

Vallásunk sikerrel termékenyített meg és alakított át egy erkölcsét veszített s ezáltal társadalmilag és gazdaságilag is életképtelenné váló ókort középkorrá, majd középkort újkorrá, s ma a világ legelterjedtebb vallása. Keresztény közgazdaságtan – a szó szűkebb értelmében – leginkább abban a középkori Európában létezett, amelynek társadalmi és jogi törvényeit az egyház erkölcsi teljhatalma

TÓTH GERGELY közgazdász, a KÖVET Egyesület alapítója és főtítkára, a Pannon Egyetem Georgikon Karának tanszékvezető egyetemi docense; toth@kovet.hu

szabta meg. A korszak a tudományok és a gazdaság felvirágzását hozta, de a szellemi-erkölcsi monopólium egyben fel is számolta erkölcsi hitelességét. A felvilágosodással és az ipari forradalommal szorosan összefonódva jelent meg a leginkább Adam Smithtől¹ (1776) és John Stuart Milltől (1848) eredeztetett *utilitárius közgazdaságtan*², mely ma látszólag egyeduralmat élvez a közgazdasági egyetemek és üzleti főiskolák, a „közgazdasági Nobel-díjak”³ és a mérvadó tudományos publikációk terén. A *morálökonómia* mégis reneszánszát éli vagy élheti, hiszen egyre inkább nyilvánvaló, hogy a gazdasági válság alapvetően erkölcsi természetű; a világban szünni nem akaró, sőt növekvő egyenlőtlenség, szegénység, nyomor a kapitalizmus kilógó lólába; az utóbbi évtizedekben uralkodó neoliberais közgazdaságtani elmélet erejét és hitelét veszttette. A cikkben összefoglaljuk a katolikus társadalmi tanítást, kiemelve annak gazdasági vonatkozását, melyet a legkonzisztensebb morálökonómiai iskolának tartunk. Végző soron ezen a néven mégsem javasoljuk valamiféle katolikus vagy *keresztény közgazdaságtan* kidolgozását és elterjesztését, pedig ez könnyen rekonstruálható lehetne a középkor gazdasági gyakorlatából és az explicit formában is több mint 120 éve megjelent katolikus társadalmi tanításból. Ám ez nem azért van, mert túl-, hanem mert kevésbé ambiciózusnak tartjuk a keresztény közgazdaságtan kidolgozásának célját. Helyette olyan modern erényökonómiai teória kidolgozásától várjuk a megoldást, mely keresztény alapon egyesítheti a vallási (főleg keresztény, zsidó, muszlim és buddhista) gazdasági tanításokat és a jó szándékú laikus irányzato-

¹ ADAM SMITH: *Vizsgálódás a nemzetek jólétének természetéről és okairól*, I–II., Napvilág, Budapest, 2011.

² Nézőpontunkból két határozottan elkülöníthető iskola létezik a közgazdasági gondolkodásban, ma akarva-akaratlanul az *utilitárius közgazdaságtan* (*haszonökonómia*) uralma alatt élünk. Eszerint a gazdaság fő célja a pénzügyi hozammal azonosított haszon növelése, ezt vállalatoknál profitmaximalizálásnak, embereknél fogyasztói hasznosságnak hívjuk. Ettől lényegében tér el a másik iskola, az *erénygazdaságtan* (*morálökonómia*) képviselőinek gondolkodása. Ezen megközelítésben a gazdasági teljesítmény az emberi életnek és fejlődésnek szükséges, de nem legfőbb feltétele. Az anyagi eszközök nem célt jelentenek. Az előbbi felfogás a gazdaságot gépnek tekinti, az utóbbi emberi közösségnek.

³ A „közgazdasági Nobel-díj”-at mindig idézőjelbe kellene tenni, s hozzáfűzni, hogy a nehezen kialakult hivatalos megnevezés: *a Svéd Nemzeti Bank Közgazdaságtudományi Díja Alfred Nobel emlékére*. A látszólagos szófacsarás mögött több áll, mint kínos akkurátusság: az alapító Nobel szándékában nem szerepelt a közgazdasági díj. Más szavakkal ez az elismerés valójában nem is Nobel-díj: Alfred Nobel 1895-ben kelt végrendeletében ugyanis nem említi, hogy e tudományág kiemelkedő művelőit is az általa alapított elismerésben kellene részesíteni. A díjat a *Svéd Központi Bank* (*Sveriges Riksbank*) hozta létre 1968-ban, alapításának 300. évfordulóján. Az egyszerűség kedvéért azonban mégis közgazdasági Nobel-díjnak hívjuk.

kat mind a természettudományok területéről (pl. fenntarthatósági tudomány, ld. ökológiai lábnyom), mind a közgazdaságtan alternatív irányzatai közül (pl. környezet-gazdaságtan, ökológiai közgazdaságtan, szegénység ökonómiaja). A cikk végén két nevet javasunk a főáram ilyen bővítésének lefelé (bionómia) és felfelé (gazdasági teológia⁴). Az így létrejövő kibővített közgazdaságtannak, amely a morálökonómiai hagyományok megújításán alapul, a *humánökonómia* nevet javasoljuk.

1. VOLT ÉS VAN-E KERESZTÉNY KÖZGAZDASÁGTAN?

Arisztotelész, Ibn Khaldun, Aquinói Szent Tamás

Ha visszatekintünk a *közgazdaságtan* kifejezés eredetére, mint annyi más esetben, itt is az ókori görög és római civilizációhoz jutunk. A szó a legtöbb nyelvben a nálunk is használatos *ökonómia* megfelelője.⁵ Ennek eredete görög, az *oikosz* (= ház, háztartás, birtok, város, állam) és a *némein* (= elosztani, megosztani, leigeltetni, használni, élvezni, elrendezni, igazgatni) szavak összevonásából származik.⁶ Az ökonómia alatt értett eredeti tevékenység tehát lehetett például a ház javainak elosztása, a birtok igazgatása, a háztartás javainak elrendezése és igazgatása, de egyben használata és élvezete is. A *Wikipédia*⁷ szerint a közgazdaságtan eredetileg a háztartás és birtok, valamint a (város)állam adminisztrá-

⁴ Már itt meg kell jegyeznünk, hogy az egyébként ritkán használt gazdasági teológia jelentheti pontosan az ellenkezőjét is, mint amit mi értünk rajta. Duncan K. Foley például olyan jelentésben használja, mint amit itt az ökonomizmus vallás jelent. Mi ellenben egy olyan korlátokkal bíró, alternatív közgazdaságként értelmezzük, amelynek az Isten felé haladás ad végső célt és irányultságot.

⁵ BAKOS FERENC: *Idegen szavak és kifejezések szótára*, Akadémiai Kiadó, Budapest, 2002; FINÁLY HENRIK: *A latin nyelv szótára a kútfőkből*, Franklin Társulat, Budapest, 1884; GYÖRKÖSY ALAJOS – KAPITÁNYFŰY ISTVÁN – TEGYEN IMRE: *Ógörög magyar nagyszótár*, Akadémiai Kiadó, Budapest, 1990.

⁶ Más források a szóösszetétel második tagját a νόμος (*nomos*, „szokás”, „törvény”) ógörög szóból eredeztetik. Ilyen például a Douglas Harper: *Online Etymology Dictionary* „Economy” szócikke. Eszerint az *oiconomia* jelentése kb. „a ház(tartás) törvényei” lenne. Az elterjedtség miatt és a latin-görög szótárak szócikkei alapján mi a főszovegben leírt értelmezést tekintjük irányadónak.

⁷ Tudományos cikkben nem szokás bevallani, ha valaki Wikipédia-használó. Én egységes szerkezete, népszerűsége és a különböző nyelvű szócikkek könnyű összehasonlíthatósága

ciójának anyagi ügyeiről szóló vitára utalt. Érdekes módon az eredeti kifejezés magyarázatában szó sem esik róla, hogy a birtoknak fejlődni vagy növekednie kellene, a cél a termelői jószágok ésszerű felhasználása. A gyarapodás eszköze az ökonómia számára külső: mezőgazdaság, kereskedelem vagy kézművesség, esetleg hódító háború. Merőben ellentétes ez a modern kvázi vallásként, paradigmaként is felfogható *ökonomizmussal*⁸, mely gazdaságossági mániaként, fixációként értelmezhető. Ez a torzult logika a piacot és a nyereségmaximalizálást a társadalmi érintkezés minden területére kiterjeszti, a növekedés – versenyképesség – hatékonyság bűvös hármásának igézetében.

Az ókori görög bölcsek krematiztika néven ismerték az ökonomizmust, már Arisztotelész is alapvető különbséget tett az általa oikonómiának és krematiztikának nevezett jelenségek között *Milétoszi Thalész* esetének leírásában⁹. A filozófust a morálökonómia első képviselőjeként is számon tarthatjuk. *Arisztotelész* nem volt a szó mai értelmében közgazdász, mégis ő adott nevet a közgazdaságnak¹⁰ (*oikonomia*), és bocsátotta útjára, mint önálló tudományt. A középkor végéig a Biblia mellett a „magasabb” európai kultúra legmeghatározóbb tekintélye: a filozófus. Nemcsak eredetileg alkotott olyan szerteágazó területeken, mint a filozófia, politika, etika, pedagógia, biológia, nyelvészet és irodalom, de évezredekre meghatározta az adott ismeretterület tárgyalását.

Arisztotelész a közgazdaságtant – az etikával és a politikával egyetemben – olyan „gyakorlati filozófia” részének tekintette, amelynek következetesen az a témája, hogy miként lehet elérni „az ember számára a jót”¹¹. Arisztotelész, a bölcsmintaképe hallatlanul finom és pontos logikai rendszerben gondolkodott. A *jó* szerinte az, amire minden irányul.

okán kiváló elrugaszkodási pontnak tartom, a tudományos forrásokat általában idéző metaadatbázisnak, s intenzíven támaszkodom is rá jelen cikkben.

⁸ Az ökonomizmus – saját meghatározásunkban – egyfajta ideológia vagy kvázi vallás, mely mindent alárendel az erőltetett gazdasági *növekedésnek*, *hatékonyságnak* és *versenyképességnek*, így automatikusan alsóbbrendűnek tekinti a társadalmi és környezeti szempontokat, és gyakran feláldozza azokat a „gazdaságosság szükségyszerűségének” oltárán.

⁹ HERMAN DALY – JOHN B. COBB JR.: *A krematiztikától az oikonómiáig*, in Lányi András: *Természet és szabadság. Humánökológiai olvasókönyv*, Osiris, Budapest, 1989.

¹⁰ PSZEUDO-ARISZTOTELÉSZ: *Oikonomia.*, in Borzsák István (szerk.): *Görög történeti chrestomathia*, Tankönyvkiadó, Budapest, 1967. (Ford.: Borzsák István)

¹¹ BODAI ZSUZSANNA: *Arisztotelész gazdaságbölcselete* [online], www.inco.hu; *Első magyar internetes folyóirat az információs korról*, 2000. év, 3. szám [2016. 05. 23].

Ha visszaemlékezünk az ógörög *ökonómia* meghatározásra, nem csodálkozhatunk Arisztotelész három „közgazdasági” könyvének témáján.¹² Az első a házon belüli uralmi viszonyokról szól, a férj, a feleség, az úr és a szolgák, az apa és a gyermekek közötti kapcsolatokról. A filozófus második könyvében hetven gattot gyűjt össze a görög és perzsa államok történetéből, amelyeknek köszönhetően a pénzsűkében lévő hatalmasságok korrupció révén segítettek magukon. Harmadik könyve hasonló az elsőhöz, a férj és a házasság törvényeit tárgyalja. Arisztotelész számára ugyanis az ideális államban az ember alapvető mikroközössége a család. A család pedig része a nagyobb közösségnek, az egésznek:

„A legfelsőbbrendű közösség [...], amely a többi mind magában foglalja, [...] az, amit városállamnak nevezünk, vagyis az állami közösség.”¹³

A gazdasággép mechanisztikus modelljében a célfüggvény a cég, a társadalom és az egyén számára a minél nagyobb anyagi gazdagság. A *jóllétben* [angolul: *well-being*] – amelyet az alternatív közgazdaságtan régóta megkülönböztet a pusztán anyagiakon múló *jólétből* [angolul: *well-fare*] – csak egy, habár fontos faktor a materiális gazdagság.¹⁴ Ennek része sok, anyagiakon keresztül nem értelmezhető tényező, úgymint egészség, hosszú élet, család, baráti és közösségi kapcsolatok, kultúra stb. Ezt elfogadhatjuk arisztotelészi értelemben jónak. De mi lehet az ellentéte? A jóllét birtoklásával annak hiánya áll szemben. A gazdagodás egy ideig fokozhatja jóllétünket, egy szint felett pedig csökkentheti. De lehet, hogy nincs vele kapcsolatban. *Tim Kasser*¹⁵ amerikai pszichológus kísérleteivel azt bizonyítja, hogy nem a gazdagság, hanem az ahhoz való túlzott ragaszkodás csökkenti boldogságunkat. Egyszerűen túlzottan leköti figyelmünket az anyagiak hajszolása, biztonságra való vágyunk ebben ver gyökeret, nem az

¹² ARISZTOTELÉSZ: *Organon*, 1. kötet, MTA Filozófiai Írók Társasága, Akadémiai Kiadó, Budapest, 1979.

¹³ ARISZTOTELÉSZ: *Politika*, Gondolat, Budapest, 1984, 71. (ford.: Szabó Miklós)

¹⁴ „A jóllét abban különbözik a jólétől, hogy nem materiális elemeket is tartalmaz (mint egészség, társadalmi kapcsolatok, boldogság, elégedettség, szabadidő-eltöltés stb.). Easterlin ugyanakkor már 1974-ben kimutatta, hogy a fogyasztás és a jóllét kapcsolata nem lineáris. Az ún. Easterlin-paradoxon szerint a relatív jövedelem nagyobb hatással van az étellel való megelégedettségünkre, mint az abszolút jövedelem, vagyis erősebben befolyásolja elégedettségünket az, hogyan élnek a rokonaink vagy a szomszédaink hozzánk képest, mint az, hogy valójában mennyi pénzünk van.” Zsóka Ágnes – Marjainé Sz. Zsuzsanna – Széchy Anna: Környezeti fenntarthatóságra nevelés, *Acta Periodica MűTF* 7 (2011/1) 71–89.

¹⁵ TIM KASSER: *Az anyagiasság súlyos ára*, Ursus Libris, Budapest, 2005.

emberi kapcsolatokban. A kategóriák megfogalmazásában a jóllét ellentéte tehát lehet a jólét teljes hiánya (nyomor) és túl magas szintje (üres gazdagság). És akkor még csak az egyes emberről beszéltünk, arról nem, hogy egyesek gazdagsága milyen gyakran eredményezi mások szegénységét.

A közgazdasági lexikonok az ókori bölcs után nagyot ugorva *Aquinói Szent Tamás* tanítását citálják. A *Summa theologiae*¹⁶ a legidézettebb teológiai forrás a *Biblia* után. A szerző igazi sokoldalú tudós, évszázadokig meghatározó iskolaalapító. *Léon Walras* mellett Tamást nevezhetjük az egyensúly közgazdászának. A társadalmat alkotó sok ember jólétének és biztonságának feltétele, írta, egységük megóvása. Ezt nevezzük békének. Ha a béke megszűnik, elvész a társas élet haszna, sőt az emberek közti viszálykodás elviselhetetlen méreteket ölt. Ez eddig rosszindulattal fogalmazva közhelynek, jóindulattal jámbor ábrándnak számít. A dolgok legmélyére hatolva azonban az a kérdés, hogy milyennek tartjuk az embert: harcos individualistának vagy ösztöneit meghaladni tudó társas lénynek.¹⁷

Aquinói Szent Tamás szerint tehát a társadalmi egyensúly megőrzése a legfontosabb evilági cél, mondhatni, a közgazdaságtan célfüggvénye. *Thomas Hobbes* jó 400 évvel később szintén úgy gondolta, hogy az emberek önfenntartásra és szükségleteik egyéni kielégítésére vannak utalva, csak a kényszer (vagy fenyegetés) képes eltéríteni őket az egymással szembeni erőszaktól.¹⁸

Ám nézzünk egy kicsit jobban a mélyére Tamás és Hobbes elméletének! Könnyen észrevehetjük, hogy pont az ellenkező módon kínálnak megoldást ugyanarra a problémára: Hobbes az állati ösztönök külső kontrolljában, a kényszerben látja a megoldást, míg az *Angyali Doktor* belső megzabolázásukban.¹⁹ Egyikük a világba vetett, esendő, egoista emberre építi elméletét, másikuk a bűn által ugyan megfertőzött, de ennél mélyebben és korábban jó, lényegénél fogva tökéletes, Isten képére alkotott emberre. Éppen ennél a pontnál követte el azt a gondolati hibát Smith és az utilitárius iskola, ami rossz szokássá, később torzulássá, végül erkölcsi válsággá fajult, mára pedig bolygónk létét fenyegeti. Ráadásul furcsa módon kevésbé hozott minket lázba az ökológiai rendszer tel-

¹⁶ AQUINÓI SZENT TAMÁS: *A teológia foglalata = summa theologiae*, Telosz, Budapest, 1994. (Ford.: Tudós-Takács János)

¹⁷ OLAF SANDER: Az idő Istené, in Nikolaus Piper: *Híres közgazdászok az ókortól napjainkig*, Kossuth Kiadó, Budapest, 1997, 12–15.

¹⁸ THOMAS HOBBS: *Leviathan, or the Matter, Forme, and Power of a Commonwealth, Ecclesiastical and Civil*, k. n., h. n., 1651.

¹⁹ AQUINÓI SZENT TAMÁS: *Collationes de decem praeceptis (Előadások a tízparancsolatról)*, lejegyezte: Petrus de Andria, k. n., Nápoly, 1273.

jes pusztulásának veszélye, mint gazdaságunk esetleges romba dőlése, miközben mára mindkettő reális valósággá vált. A hiba pedig nem más, mint hogy nem hisszük el az emberről, amit pedig maga Isten mondott róla.

Fordítsuk most figyelmünket egy olyan tudósra, aki szinte teljesen hiányzik a közgazdaságtan-történet Európában és Amerikában írt könyveiből. A történelmi távlatban legnagyobb muszlim közgazdásznak tartott *Ibn Khaldun* munkássága az arab mezőgazdasági forradalom,²⁰ az aranykorként nyilvántartott öt század (750–1258) végére esik. Ez a kultúra, tudomány és gazdaság virágzását is magával hozta. A Guinness Rekordok Könyve²¹ szerint ekkor alapították a világ első egyetemét (University of Al Karaouine, 859). A gazdaságban is előremutató e korszak: kialakul az egységes pénz (dénár), a bankjegy,²² virágzik a távolsági kereskedelem, társaságok alapulnak, megjelenik a mai értelemben vett betéti társaság és részvénytársaság, már ismerik a hitel és tartozás könyvelését, használják a profit és veszteség fogalmait (Saïd Amir Arjomand, 1999).

Ibn Khaldun – teljes nevén *Abū Zayd „Abdu r-Rahman bin Muhammad bin Khaldūn Al-Hadrami* – 1332-ben született Tuniszban, befolyásos andalúziai családban. Ősei a XIII. században vándoroltak Tunéziába Sevilla spanyol visszafoglalása után (*reconquista*). Apja és apai nagyapja politikai hivatalokat töltöttek be, ám később visszavonultak, és beléptek egy misztikus rendbe. Származásának köszönhetően Ibn Khaldun a legjobb mesterek tanítványa lehetett Maghreb városában. Klasszikus iszlám nevelésben részesült, ami a Koránon alapult, Ibn Khaldun ennek szövegét könyv nélkül megtanulta. A fő tárgyak közé tartozott még az arab nyelvészet, a *hadith* (Mohamed tetteinek és szavainak magyarázata), a törvény (*sharia*), a gazdasági jog (*fiqh*), a matematika, a logika és a filozófia. 17 éves korában a pestisjárvány elérte Tuniszt, aminek édesanyja és édesapja is áldozatul esett. A tehetséges ifjú politikai pályára készült, életében többször töltött be magas pozíciót, fiatalon kinevezték miniszterré, majd Granadában teljesített sikerrel diplomáciai küldetést, később Bougie (Algéria) szultánjának miniszterelnöke lett. Másfelől a zavaros észak-afrikai helyzetben, az uralkodók és patrónusok gyors forgása közepette közel két évig ült börtönben és száműzetésbe is kényszerült.

Ibn Khaldun, amikor életének egy újabb fordulata után menekülni kellett, egy berber törzsnél talált menedéket Nyugat-Algériában. Ekkor írta meg fő mű-

²⁰ ANDREW M. WATSON: The Arab Agricultural Revolution and its Diffusion, 700–1100. *The Journal of Economic History* 34 (1974/1) 8–35.

²¹ *The Guinness Book of Records*, Viking Press, New York, 1998, 242.

²² Amit a nyugati világban csak 1715-ben vezettek be először.

vét *Muqaddimah* címmel²³ (Bevezetés a világtörténelemben). Forrásműveként visszatért Tuniszba, ahol újból hivatalt vállalt. Ám a nagy művet – a kor bevett szokásától eltérően – nem ajánlotta az uralkodónak, ezért újból menekülnie kellett. Alexandriába hajózott, majd Egyiptomban telepedett le, amely akkor a mameluk uralkodók alatt újabb virágkorát élte. Professzorrá nevezték ki, de hamar visszavonult, amikor tragikusan elvesztette feleségét és gyermekeit egy hajótörésben.

Az uralkodó sürgetésére akarata ellenére Damaszkuszba ment, ahol a mongol Timur lenk ostromolta a várost. Tárgyalásokat folytatott, részletes jelentéseket készített mind Maghrebről, mind a tatárokról. Életének utolsó öt évét Kairóban töltötte, ahol megírta részletes életrajzát, befejezte a világtörténelemről szóló művét, valamint tanárként és bíróként (*kádi*) tevékenykedett. Itt érte a halál 74 éves korában, 1406-ban.

Hányattartott életét és az őt ért tragédiákat, megpróbáltatásokat tekintve csak még jobban csodálkozhatunk, hogy Ibn Khaldun nemcsak nagyot alkotott a történelemírás, a szociológia és a közgazdaságtan területén, de sokan egyenesen ezen tudományok atyjának tartják. Robert Flint skót filozófus (1838–1910) állítólag azt mondta, hogy Ibn Khaldun nemcsak méltó társa a történelemfilozófiában Platónnak, Arisztotelésznek és Szent Ágostonnak, de meg is haladja őket.

Dhaouadi²⁴ a keleti szociológia atyjának nevezte 1990-ben megjelent cikkének címében, de sokan²⁵ egyenesen a modern közgazdaságtan atyjának tartják. Schumpeter²⁶ felhívja a figyelmet a közgazdasági gondolkodás több évszázados szakadéka, ami a görögök és a modernek között fennáll. A híres osztrák közgazdász csak élete utolsó napjaiban bukkant Ibn Khaldun munkásságára, akkor viszont a legnagyobb elismerés nyelvén fogalmazott, sokkal eredetibb gondolkodónak tartva az arab tudóst Adam Smithnél. Boulakia²⁷ így vélekedett róla:

²³ IBN KHALDÚN: *Bevezetés a történelemben* (al-Muqaddima), Osiris, Budapest, 1995. (Simon Róbert bevezetésével és jegyzetével.)

²⁴ M. DHAOUADI: Ibn Khaldun: The Founding Father of Eastern Sociology, *International Sociology* 5 (1990/3), 319–335.

²⁵ IBRAHIM M. OWEISS – GEORGE N. ATIYEH: *Arab Civilization*, State University of New York Press, 1988. JEAN BOULAKIA: Ibn Khaldun: A Fourteenth-Century Economist. *The Journal of Political Economy* 79 (1971/5) 1105–1118.

²⁶ JOSEPH A. SCHUMPETER: *History of Economic Analysis*, Allen & Unwin, London, 1954, 73.

²⁷ JEAN BOULAKIA: Ibn Khaldun: A Fourteenth-Century Economist, *The Journal of Political Economy* (The University of Chicago Press), 79 (1971/5) 1105–1118.

„Ibn Khaldun sok közgazdászt messze megelőzött, véletlen üstökös a történelemben, akinek munkássága hatás nélkül maradt a közgazdasági gondolat későbbi fejlődésében [...] Nevének a közgazdaságtan alapító atyái között kellene szerepelnie.”

Fő művét részletes kommentárokkal ellátva magyarul is olvashatjuk 1995 óta Simon Róbert²⁸ jóvoltából. De mi is volt olyan korszakalkotó ebben a műben? Ibn Khaldun központi koncepciója, amit *asabiyyah*-nak nevez, s amit társadalmi kohézióknak, csoportszolidaritásnak vagy törzsi összetartásnak szoktak fordítani. Ez az összetartozás magától kialakul kisebb, rokon csoportokban, a közös vallási értékrend pedig felnagyíthatja és intenzívebbé teheti. A nagy kohézió nagyra teheti a népet vagy csoportot, hatalomra segítve őket, de egyben magában hordja a bukás pszichológiai, szociológiai, gazdasági és politikai csíráit is. Ha ugyanis erősebb csoporttudattal vagy legalábbis fiatalabb és életképesebb szolidaritással rendelkező közösség jelenik meg, a hatalom rájuk száll át.

Ibn Khaldun a gazdaságot olyan folyamatok összességeként fogja fel, amelyekben hozzáadott érték keletkezik. Az alapanyagokhoz munka és szaktudás adódik a technikának és mesterségbeli ügyességnek köszönhetően, ez által nagyobb érték keletkezik. Megkülönbözteti emellett a létfenntartást a feleslegtől, más szóval világosan elválasztja az életszükséglet javait a nyereségtől.

A gazdasági növekedésről így ír:

„Amikor egy civilizáció [népességszám] növekszik, a rendelkezésre álló munka is növekszik. Következésképpen nő a kényelem, együtt a több nyereséggel, szokások és igény alakul ki a luxusra. Fejlődik a luxustermékek előállításához szükséges mesterségbeli tudás. Nagyobb lesz az ezen cikkekben megtestesülő érték, ennek eredményeként még több nyereség halmozódik fel a városban. Intenzívebbé válik a termelés. Újabb növekedési fázisba lép a város, majd egy harmadikba. Minden további munka luxuscikkek előállítására fordítódik, míg eredetileg a munka az élethez szükséges javak elkészítését szolgálta.” (Muqaddimah 2:272–73)

Ibn Khaldunnak köszönhető az egyik első elmélet a munkamegosztásról. Ezt három szinten értelmezte: az iparágakban, a nemzeteknél és nemzetközi szinten.

²⁸ IBN KHALDÚN: *Bevezetés a történelemben (al-Muqaddima)*, Osiris, Budapest, 1995. 635. (Simon Róbert bevezetésével és jegyzeteivel), valamint Simon Róbert: *Ibn Khaldūn: History as science and the patrimonial empire*, Akadémiai Kiadó, Budapest, 2002. (Translated by Klára Pogátsa.)

E cikk kereteit meghaladja az ókori hellén, a középkori keresztény és iszlám közgazdaságtan összehasonlítása. Kiindulópontjuk, főleg ember- és istenképük egészen eltérő alapokról sokszor hasonló gyakorlatokat eredményezett. Elég kiemelnünk az önmegtartóztatás erényét, a tisztesség központi fogalmát, az adakozást vagy az uzsorakamat tilalmát. Ha történelmi távlatban vizsgáljuk a közgazdasági gondolat erényökonómiai vonulatát, azt találjuk, hogy abba éppen annyira beleillik a keresztény előfutárnak tekintett Arisztotelész, mint az iszlám világban alkotó Ibn Khaldun. Ez a kijelentés vitára adhat okot, ha magukat a morálökonómiai iskolákat hasonlítjuk össze. Ezért hangsúlyoznánk, hogy mindez a morálökonómiai iskolák hasonlósága, amely a haszonökonómiától való eltérés fényében látszik.

Jonathan Sacks, a Brit Nemzetközösség ortodox főbabbija Rómában tartott előadásában²⁹ rámutatott, hogy a történelmi ellentétek dacára ma az egyik oldalon a hívő zsidók és keresztények állnak, a másikon pedig az Európát egyre inkább és mind agresszívbabban szekularizáló erők. Beszédében így fogalmaz:

„A kereszténység túlélte kétezer évet, a judaizmus kétszer ennyit. [...] A zsidó-keresztény örökség az egyetlen rendszer, amit ismerek, ami képes legyőzni az entrópia törvényét, ami szerint minden rendszer elveszti idővel az energiáját. [...] Az eurót stabilizálni egy dolog, meggyógyítani a kultúrát, ami körülveszi ezt, az másik. Egy olyan világban, ahol az anyagi értékek jelentenek mindent, a lelkiek pedig semmit, nincsenek stabil államok, sem jó társadalom. Itt az idő, hogy helyreállítsuk a zsidó-keresztény etikát, ami szerint az emberi méltóság az istenképiségből fakad. Amikor Európa helyreállítja lelkét, helyreállítja jólét-teremtő energiáit is. De először arra kell emlékeznünk: az emberiséget nem a piacok szolgálatára teremtették. A piacot teremtették az emberiség szolgálatára.”

A keresztényszocializmusról

Az újkorban bekövetkezett utilitárius forradalom a profit és az erény harcában az előbbinek ítélte az előnyt. A szellemi hegemoniával bíró középkori *társadalmi egyház* lassan a múlté lett, ezért a keresztény cselekvés egyfelől a magánéletbe szorult vissza, másfelől politikai mozgalommá vált.

²⁹ JONATHAN SACKS: *Has Europe lost its soul?* address given at the Pontifical Gregorian University (December 12, 2012). CatholicEducation.org

Jellemzően a gazdasági gépezet okozta társadalmi igazság adta először a keresztényszocializmus alapját. A *keresztényszocializmus* kifejezést először a modern angol társadalmi reformerek használták, akik a szövetkezeti mozgalom élén állottak. Közéjük tartozott például *Frederick Denison Maurice* (1805–1872), *Charles Kingsley* (1819–1875) és *John Malcolm Formes Ludlow* (1821–1911). A keresztényszocializmus keletkezésére nagy hatást gyakorolt *Wilhelm Emánuel Ketteler* mainzi püspök *Arbeiterfrage und Christentum* című könyve (1864). Ebben a szerző a munkáskérdést vallási kérdésként tárgyalta, és azzal vádolta a kapitalizmust, hogy a munkást testileg-lelkileg elnyomja, kizsákmányolja, végső soron tönkreteszi. Kettelerre erősen hatott Lassalle, aki viszont Ricardo és Malthus hatására alkotta meg a vasbértörvényt (*ehernes Lohngesetz*). Eszerint szabad verseny esetén a munkabér folyamatosan süllyed, elérve a létminimumot. (Tegyük hozzá, hogy a klasszikusok szerint, akiknek véleményét még Keynes is osztotta, a tőke hozama szintén csökkenő tendenciát mutat, azaz a kapitalizmus az *egyetemes jólét elérése után* egyensúlyi, stacioner állapotba jut.)

A keresztényszocializmus tehát a keresztény tanításból eredően békés eszközöket használó társadalmi mozgalom, amely részben a gazdasági liberalizmus, részben a forradalmi szocializmus ellenhatásaként jött létre az 1848-as forradalmak idejében. A keresztényszocializmusnak már a neve is vitákat kavart. Gergely Jenő³⁰ *szociális katolicizmusnak* nevezi a mozgalmat, amit kifejezőbbnek tartunk. Hiszen nem keresztény vallású szocialistákról van szó, hanem arról, hogy az egyház körülbelül a marxizmus térnyerésével egy időben felismerte annak szükségességét, hogy beleszóljon a közéletbe, és szervezkedjen a kizsákmányolás ellen. A mozgalomnak XIII. Leó pápa *Rerum novarum* c. enciklikája adott határozottabb irányt és pozitív tartalmat (1891).³¹

Míg a Marx nevéhez köthető szocializmust szinte mindenki ismeri saját tapasztalatból vagy történelmi tanulmányaiból, a keresztényszocializmus a hétköznapi ember számára ismeretlen. Ennek két okát hozhatjuk fel. (1) A keresztény-

³⁰ GERGELY JENŐ: XIII. Leó és a keresztényszocializmus. *Vigilia* 68 (1998/11) 826–830.

³¹ Ugyanakkor meg kell jegyezni, hogy a szocializmus valódi arcának kibontakozásával a következő enciklika már rendkívül határozottan és világosan elhatárolódott a szocializmustól, teljesen abszurdnak tartva már a *keresztényszocializmus* szóösszetételt is. XI. Piusz így ír a *Quadragesimo anno* c. enciklikában: (116) „A szocializmus enyhébb irányzata és a keresztény társadalmi tanítás közötti kompromisszum képtelensége [cím] [...] (120) Noha a szocializmus mint minden tévedés, felvesz a tanai közé néhány részizgagságot is (ezt a pápák sosem tagadták), olyan, szervesen hozzátartozó társadalomelméleten alapul, amely a valódi kereszténységtől idegen. A *vallásos szocializmus*, a *keresztény szocializmus* önellentmondásos fogalmak: senki sem lehet egyszerre igazi katolikus és egyúttal fogalmának megfelelő szocialista.”

szocializmus elsősorban politikai mozgalomként próbált megjeleníteni egy olyan korban, amikor a hozzá nagyon hasonló célokat és nevet (de merőben ellentétes stratégiát) választó kommunista mozgalom radikális megoldása szimpatikusabb volt a tömegeknek. (2) Talán az előző lábjegyzet pápai elzárkózása, talán a szocializmustól való elhatárolódás miatt a mozgalom a ma is erős *kereszténydemokráciában* élt tovább, ennek elemzése azonban már messze vinne minket a közgazdaságtantól a politika irányába.

Az unortodox közgazdaságtan

A második világháború utáni világrendből látszólag szinte kihalt a morálökonómia. Hozzá kell tennünk, hogy jelentős része azért magától értetődő gazdasági gyakorlattá vált, elég a modern munkajogra, a minimálbérré, a – termelési és értékesítési – szövetkezeti mozgalomra, a környezettudatos vállalatirányításra vagy a vállalati társadalmi felelősség (CSR) jelenségeire gondolnunk. Ám a nagy elvek szintjén, a szakirodalomban, a felsőoktatásban és a kutatásban a matematizált közgazdaságtan a maga egydimenziós – homo oeconomicus – emberképével, lényegében kétváltozós³² modelljével, cél-eszköz profitorientáltságával s legfőképp a pozitív (értsd értékmentes, az elosztás kérdéseivel deklaráltnan nem törődő) közgazdaságtan eszményével a haszonökonómia látszólag teljes győzelmet aratott a világ szinte minden országában.

Magyarországon ismert a fentiek alternatíváját megfogalmazó ún. *unortodox közgazdaságtan* szóösszetétel. Bár szinte semmi sem üdvözlendőbb, mint a főáram alternatíváját megfogalmazó ilyen törekvés mind fenntarthatósági, mind nemzeti, mind morális szempontból, maga a kifejezés nem túl szerencsés. Az ortho-doxia ugyanis körülbelül helyes tanításnak fordítható, ezzel a logikával az unortodox magyarul *helytelen közgazdaságtant* jelent.

2. ÁLLÍTÁSOK

Eddigi vizsgálódásaink alapján három állítást fogalmazhatunk meg:

1. *Keresztény közgazdaságtan* létezett és uralkodó volt, de nem hívták ezen a néven, ugyanis a középkorban Európában egyfelől minden keresztény

³² Tőke és munka mint optimalizálendő tényezők, ezen belül a tőke maximalizálendő, a munkaerő minimalizálendő.

volt, másfelől a közgazdaságtan önálló diszciplínává válását csak a XVIII. század végétől számítjuk.

Egy vicc szerint, amit nem Kínában gyártottak, az napjainkban eleve hamisítvány. Hasonló mintára elmondható, hogy amit az interneten nem lehet megtalálni, az nem is létezik. Nos, ha beütjük a keresztény közgazdaságtan kifejezést magyarul vagy angolul, elég gyenge a találati lista.³³ Nem írtak például ezzel a címmel könyvet, nem nagyon oktatnak ilyen tárgyat a világ egyetemsein. Ennek ellenére elmondható, hogy keresztény közgazdaságtan létezett és meghatározta a középkori Európa gazdasági gyakorlatát, erkölcsi gyökerei az ókori görögökre visszavezethetőek, végül sok gyakorlatában nagy hasonlóságot mutat az iszlám közgazdaságtannal (amely deklaráltan ezen a néven szintén csak az utóbbi évtizedek publikációiban jelenik meg).

2. A *morálökönómia*, melybe a keresztény közgazdaságtan is tartozik, jelenleg inkább bűvópatak, mint főáramú erő.

A morálökönómiai gyakorlat főáramnak az számított az újkort megelőző időszakban, amit a társadalom erkölce garantált. Ez természetesen nem jelenti a visszaélések hiányát, vagy hogy a korábbi századokat gazdasági bűn nélküli idoszakként idealizálhatjuk, ám a leplezetlen önérdékkövetés nem volt legitim, csak erőszakkal volt fenntartható. A felvilágosodással, a nagy eszmék harcával a morálökönómia komoly kihívóra akadt: a haszonökönómiára. Epikurosz (Kr. e. 341–270) ókori bölcselő ugyan már sokkal korábban megteremtette a haszonelvű filozófiai iskolát, ám ez kisebbségben maradt, s főleg nem vált a mindennapi gazdasági tevékenység alapjává. Machiavelli (1512), Mandeville³⁴ (1705), Helvétius (1758) és Bentham (1789) eszméi azonban lassan elterjedtek, s a korlátlan egyéni önérdékkövetés nemcsak legitimmé vált, de automatikusan várjuk tőle a legnagyobb közjó elérését is. Furcsa mód közgazdászhallgatók számára ezt Adam Smith korszakalkotó művére (1776) szokták visszavezetni, ami feltehetően elég messze áll a közgazdaság atyjának eredeti szándékától, mivel csak egy-egy egészen távoli helyen utal a több mint 1000 oldalas könyv az önérdékkövetésre,

³³ Idézőjelbe írva a Google általános keresője a „keresztény közgazdaságtan” kifejezésre 450 db találatot jelez, a „Christian economics”-ra 39.400-at. A tudományos cikkek között kereső Google Scholar 1, illetve 1340 db találatot ad. A leolvasás dátuma: 2015. március 2.

³⁴ BERNARD MANDEVILLE: *A méhek meséje avagy magánvétek-közhaszon*, Magyar Helikon, Budapest, 1969. (ford.: Tótfalusi István)

illetve a láthatatlan kézre. Az utóbbi két és fél század a haszonökonómia diadalának útja. Leginkább *Milton Friedman* és *Paul Samuelson* nevéhez köthetjük az ún. a pozitív közgazdaságtan eszményét, amely deklaráltan nem törődik az elosztással, az igazsággal vagy bármilyen értékkel, csak számol, objektív és semleges valóságnak tekintve az emberi társadalom gazdaság nevű alrendszerét. Bár axiómái nyilvánvalóan túlzottan leegyszerűsítők, a monetarizmus kidolgozója átvághatónak vélte ezt a gordiuszi csomót:

„A valóban fontos és jelentékeny hipotéziseknél azt fogjuk találni, hogy olyan „feltevéseken” alapulnak, amelyek valóságnak csak rendkívül pontatlan, leíró ábrázolásai, és úgy általában igaz, hogy minél fontosabb egy elmélet, annál valószínűtlenebbek a feltevések. [...] Abban azonban, hogy egy hipotézis fontos legyen, muszáj, hogy a feltevései deskriptíve hamisak legyenek; ne vegyen figyelembe egyetlen más, kísérő körülményt sem, és ne is számoljon velük, hiszen önmagában a sikere azt mutatja, hogy azok irrelevánsak a magyarázott jelenségek szempontjából.”³⁵

Ez a megközelítés több mint machiavellista, hiszen már nemcsak a cél, hanem a *siker is szentesíti az eszközt*. Ha el is fogadjuk azt a logikai bukfcenct, hogy az igazságra alapozás nem feltétele az igaz felépítménynek, Friedman vélekedése napjainkra akkor is önmagát cáfolja: az ökonomizmus immár nem is sikeres. Nagy szerencse, hogy a morálökonómia, ha különálló iskolákra szakadozva és másodhegedűsként is, de átélte ezt az időszakot, s most talán eljött újra az ideje.

3. Bár a *keresztény társadalmi tanításban* nagy erő rejlik, sőt talán elsősorban benne található az archimédeszi pont, a társadalmi egyház visszaszorulásával és a hívők számának csökkenésével nem célszerű, hogy a katolikus társadalmi tanítás (angol rövidítéssel: CST) önmagában alternatívaként lépjen fel. Ellenben a változás élére állhat azzal, hogy a keresztény közgazdászok szövetségeseiket keresnek, s erkölcsileg megtermékenyítenek kovászoként más vallásokat, valamint a jó szándékú vallástalan embereket.

³⁵ MILTON FRIEDMAN: *Essays in Positive Economics*. Chicago, London, University of Chicago Press, 1970, 14., idézi: TOMÁŠ SEDLÁČEK: *A jó és a rossz közgazdaságtana. A Gilgames-eposztól a Wall Streetig*, HVG Könyvek, Budapest, 2012. BEKKER ZSUZSA (szerk.): *Alapművek, alapirányzatok*, Aula, Budapest, 2002.

Ezt az állítást az 5. részben fogjuk kifejteni, mint a cikk fő mondanivalóját. Mielőtt azonban rátérnénk erre, foglaljuk össze a katolikus társadalmi tanítást, s szűrjük ki annak gazdasági viselkedéssel kapcsolatos részeit. Ugyanis nem elsősorban Arisztotelész erénytanait vagy Szent Tamás kamattilalmát kell elővennünk, hiszen legteljesebb formájában a keresztény közgazdaságtan, ha csak *implicite is*, de a CST-ben van jelen.

3. A KATOLIKUS TÁRSADALMI TANÍTÁS

Van a kereszténységnek egy kevésbé ismert, szelíd, s korunk számára igencsak aktuális tanítása is, amely sosem törekedett politikai vagy más intézményi megvalósulásra, és immár legalább 120 éves múltra tekint vissza³⁶ (mintegy lekövetve a világ forrongását az 1917-es nagy októberi szocialista forradalomtól a 2008-as nagy gazdasági válságig). Bár ez a *(Római Katolikus) Egyház társadalmi tanítása*³⁷ nevet viseli, bátran tarthatjuk a legszélesebb értelemben vett kereszténynek (vagy kereszténynek)³⁸ (ökumenikusnak) s gazdasági tanításnak. Az alábbiakban

³⁶ Itt az explicit formában, ezen a néven megtalálható társadalmi tanításra szorítkozunk, szélesebben értelmezve a keresztény társadalmi tanítás nyilván visszavezethető Jézus Krisztus tanítására és a művét előkészítő prófétákra. Ámosz próféta könyvének 5. fejezetében (21–24) például így ír az igazságosságról a hiteles kultusszal kapcsolatban: „Megvetem, gyűlölöm ünnepeiteket, ünnepségeitek nem tetszenek nekem. Ha égőáldozatokat mutattok be és ételáldozataitokat, nem szívlelhetem, a hizlalt állataitokból való békeáldozatot látni sem szeretem. Vigyétek előlem harsány éneketek, hárfáitok hangját hallani sem bírom! Mint a víz, áradjon inkább az igazság, mint a sebes patak, az igazságosság.”

³⁷ Angolul egyértelműbb a kifejezés: *Catholic Social Thought* vagy *Teaching*, rövidítve CST. A következő lábjegyzet szellemében a CST-t *Christian Social Teaching* értelemben, magyarul *keresztény társadalmi tanításként* értelmezzük.

³⁸ A *keresztény* inkább a katolikusok, a *keresztényen* a reformátusok szóhasználata. Komo-lyabb elemzést igényelne, de könyvünk témájától elvinne a katolikus és protestáns gazdaságfelfogás közötti különbség. A témának nagy szakirodalma van, melyet főleg Max Weber klasszikus műve generált (MAX WEBER: *A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme*, Gondolat, Budapest, 1982.) Akit mélyebben érdekel a kérdés s annak magyar vonatkozásai, haszonnal forgathatja Kovács György áttekintő könyvét (KOVÁCS GYÖRGY: *Protestantizmus és kapitalizmus: Magyar gazdaság- és eszmetörténeti tanulások*, DRHE, Szeged, 2011). Mi ebben a részben a legkifejtettebb társadalmi tanításra, a pápai enciklikákra hagyatkozunk. Ez erős leegyszerűsítés, de célunk a nagy vallások és világjobbító tudományos irányzatok közös nevezőinek megtalálása, nem pedig a keresztény vallásokon belüli különbségek keresése, különösen nem a gazdasági tanítás terén.

röviden foglalkozunk vele, s azt a következtetést vonhatjuk le, hogy az ökonomizmus az ökonomizmus legfőbb alternatívája lehet.

A pápák vonatkozó enciklikái XIII. Leótól (1891) Ferencig (2013) terjednek. A kép árnyaltsága okán egyből megfogalmazzuk legfőbb kritikai észrevételünket is: az egész ügy marketingje nem túl jó. Ennek első fele az időzítés. A sort nyitó *Rerum Novarum* dokumentum, ha 50 évvel korábban látott volna napvilágot, talán elkerülhető lett volna a kommunizmus legalább 100 millió áldozata.³⁹ A CST természetéből eredően szinte kizárólag a műveltebb hívők számára ismert, az olvasó pedig elsőre csak gyönyörű, de nem túl pragmatikus erkölcsi alapelvek gyűjteményét látja benne. Itt egyben el is kell zárkóznunk saját kritikánktól, hiszen pont azt kérjük számon az egyházon, amit az imént a közvélemény nevében kifogásoltunk: az evilági érvényesülést.⁴⁰ A társadalmi tanítást olvasva meg kell értenünk, hogy az műfajilag leginkább a filozófiai szakirodalom műfajába tartozik, bár egyszerű, de mély, ezért időt kell szánni rá. Alább kísérletet teszünk rá, hogy lefordítsuk a gazdaságfilozófia nyelvére, amit – az erényökonómia többi hagyományával együtt – magánszemélyként és vállalatvezetőként élhető gazdasági tanítássá tehetünk. De most nézzük először a tényeket!

A CST-be 17 dokumentumot szoktak besorolni, az elsőt XIII. Leó pápa adta ki 1891-ben, a legutóbbit pedig Ferenc pápa 124 évvel később. Az enciklikák eredeti nyelve a latin, de mindegyik magyar fordítása hozzáférhető,⁴¹ összesen 841 oldalt tesznek ki. Hogy egyáltalán mit sorolunk az Egyház társadalmi taní-

³⁹ STÉPHANE COURTOIS (ed., et.al): *A kommunizmus fekete könyve : Büntény, terror, megtorlás.* Nagyvilág Kiadó, Budapest, 2000.

⁴⁰ Muzsly István, a téma vezető magyar szakértője kiválóan fogalmazza meg ezt a dilemmát *Az egyház szociális tanítása* c. könyvében: „Az Egyház szociális tanításának az előadása és terjesztése evangéliumi küldetés, amely az Egyház sajátja (SRS 41). Ezt a tanítást sokan félreértik. Vannak, akik keveset vagy semmit sem várnak tőle, sőt még helytelenítik is, mivel szerintük az Egyháznak kizárólag a természetfeletti küldetésével kellene foglalkoznia tekintet nélkül a földi létére. Az Egyház nem e világból való, ne törődjön tehát a világ dolgaival! [...] Mások túlságosan is sokat várnak az Egyháztól: technikailag kidolgozott, jól kipróbált terveket a világ gazdasági és társadalmi gondjainak megoldására, sőt még egy nemzetközi összefogás megszervezését is a tervek kivitelezésére. A félreértések alapja legtöbbször az, hogy sokan még az egyháziak közül sem ismerik az Egyház szociális tanítását” (Muzsly István SJ: *Az Egyház szociális tanítása*, Márton Áron Kiadó, Budapest, 1997, 162.).

⁴¹ A teljes szövegek jórészt megtalálhatók az interneten (magyarul: www.katolikus.hu), de teljes szövegeket tartalmaz az alábbi 585 oldalas könyv is: TOMKA MIKLÓS – GOJÁK JÁNOS (szerk.): *Az Egyház társadalmi tanítása, Szent István Társulat, Budapest, 2005.* Ez természetesen nem tartalmazza a később napvilágot látott dokumentumokat, de a Szent István Társulat kiadásában ezek is kaphatók nyomtatásban.

tásához, abban többé-kevésbé egyetértés van, de nem teljes mértékben. Az angol nyelvű Wikipédia listáján szerepel például XII. Piusz (1939–1958), aki enciklikát ugyan nem adott közre, de előadásainak és rádióüzeneteinek terjedelme meghaladja a 700 oldalt.⁴² Szerepel még rajta XVI. Benedektől a *Deus caritas est* és az általa kezdett, de Ferenc pápával közösen befejezett *Lumen fidei*. Ezeket mi nem számítjuk ide, mivel szinte kizárólag társadalmi, s nem gazdasági tanítást fogalmaznak meg. Belevettük viszont a most hivatalban lévő Szentatyától az *Evangelii gaudium* kezdetű apostoli buzdítást, mivel az igen markánsan fogalmazza meg az egyház ítéletét a kirekesztő gazdaságról, a pénzbálványimádásáról, de címéhez híven főleg igenlését a közösségi gazdaságra (*distributing vagy sharing economy*) vagy a közjóra mint a társadalmi béke zálogára.

Nem foglalkozván tovább a besorolás kérdéseivel, annyit mondhatunk, hogy a katolikus egyház társadalmi tanítása rendkívül szerteágazó, nem korlátozódik a fenti 16 dokumentumra, de mégis azok számítanak a CST gerincének, legalábbis gazdasági nézőpontból. Az eredeti szövegek mellett érdemes használni az Angelo Sodano bíboros által jegyzett s a Vatikáni Könyvtár által 2004-ben kiadott *Kompendiumot*, amely hatalmas munkával, egységes szerkezetben közli a társadalmi tanítást⁴³ és a tartalmi ismertetőket⁴⁴.

A sort nyitó *Rerum Novarum* a szocialista kollektivizáló megoldás veszélyeire figyelmezteti a hívőket. XIII. Leó pápa ebben a korszakos jelentőségű írásában azt vázolja, milyen legyen a keresztény állam, hogy a földön isteni rendeltetését betöltsé. Kötelességévé tette a papságnak, hogy a társadalmi kérdés rendezésében részt vegyen, a munkások számára pedig bérminimumot követelt. Hasonló elveket tartalmaz XI. Piusnak a *Rerum Novarum* negyvenedik évfordulóján

⁴² Ezek főleg orvos-etikai kérdésekkel foglalkoznak, olyan súlyos kérdéseket vizsgálva, mint a gyógyíthatatlan betegek, a mesterséges megtermékenyítés, a sterilizálás. XII. Piusz megnyilatkozásainak másik csoportja a szexualitás és lelkiismeret kérdéseivel foglalkozik, a családtervezésről szóló tanítása ma a *Katekizmus* része, s arra épül VI. Pál *Humanae Vitae* c. körlevele és II. János Pál *A test teológiája* c. műve. XII. Piusz sokat tett a tudomány és teológia sokak által félreértett viszonyának tisztázásáért, végül összeegyeztette az evolúciót a Biblia teremtéstörténetével. Ezek ugyan rendkívül fontos megnyilatkozások a modern egyház és társadalom szempontjából, de közvetlen gazdasági relevanciájuk kevés, ezért a nehéz időkben az egyházat kormányzó pápa társadalmi tanítását ebben a CST közgazdaságfókuszú elemzésben nem szerepeltetjük.

⁴³ AZ IGAZSÁGOSSÁG ÉS BÉKE PÁPAI TANÁCSA: *Az Egyház társadalmi tanításának kompendiuma*. Szent István Társulat, Budapest, 2007.

⁴⁴ BARITZ SAROLTA LAURA: *A Caritas in veritate pápai enciklika tartalmi ismertetése* [online], *Magyar Kurír*, 2009. 07. 13., <http://www.magyarurir.hu/hirek/caritas-veritate-papai-enciklika-tartalmi-ismertetese-1> [2016. 05. 23.]

megjelent *Quadragesimo Anno* c. enciklikája. Az új gazdasági logika igényét a II. Vatikáni Zsinat által kimunkált *Gaudium et spes* dokumentum fogalmazza meg, miszerint az emberiség új korszakába lépett: növekedési válságba került. Hatalmának kiterjesztése már nem mindig szolgálja valódi céljait.

4. A TÁRSADALMI TANÍTÁS GAZDASÁGI TARTALMA

A keresztény társadalmi tanítással könyvtárnyi irodalom foglalkozik,⁴⁵ itt az általános ismertetésen túl az a célunk, hogy kiszűrjük ebből a gazdasági vonatkozású tartalmat, és ezeket minél koncentráltabb formába öntve megfelelő alapot „vonjunk ki” a *gazdaságteológia* számára. A *Kompendium* vonalán haladunk tehát tovább, kiemelve a fő témákat, s megbecsülve azok gazdasági tartalmát. Így ha hozzávetőleg is, de választ kapunk arra a számunkra fontos kérdésre, hogy az egyház társadalmi tanítása mekkora részben közgazdasági tartalmú.

Az 1. táblázatból jól látszik, mik a CST súlyponti témái, az utolsó előtti oszlop becslése alapján pedig megállapíthatjuk, hogy legalább 60 százalékban gazdasági tanítást fogalmaz meg. Ám nagy hibát követnénk el, ha pusztán számokkal és címszavakkal próbálnánk megfogni a 16 nagyszabású megnyilatkozást, ahol a pontos megfogalmazás és finom különbségtétel döntő jelentőségű.

Nagyon fontos, hogy a társadalmi tanításban a pápák több olyan intézményt javasoltak, amelyek ma teljesen természetesnek tűnnek, s nem egyértelműen erkölcsi és vallási eredetűek. Jó példa erre a minimálbér, amelyről így ír a *Rerum Novarum* enciklika 1891-ben:

Ha tehát megengedjük is, hogy a munkás és munkaadó szabadon állapodnak meg egyebek közt a bér nagyságában, akkor még mindig hiányzik egy természetjogi elem, s az fontosabb és ősbibb az egyezkedés szabadságánál: hogy a munkabér elégséges legyen a munkás eltartására, amennyiben az illető jóra való, és tisztességesen megdolgozott érte. Ha a munkás kényszerhelyzetben vagy nagyobb bajtól tartva nyugszik bele ennél keményebb feltételekbe, amelyeket akarata ellenére kell elfogadnia, mivel ezeket a tu-

⁴⁵ Mértékadó mű pl. JOSEPH HÖFFNER: *Keresztény társadalmi tanítás*, Szent István Társulat, Budapest, 2002.

	Kódszó	Alfejezetek száma	Oldalak száma	Milyen arányban gazdaság-elmélet?	Eredeti cím
1.	Fejlődés	4	16	25%	<i>Isten emberiség iránti szeretetének terve</i>
2.	Egyház	3	22	5%	<i>Az egyház küldetése és a társadalmi tanítás</i>
3.	Jogok	4	24	50%	<i>Az emberi természet és jogai</i>
4.	Alapelvek	8	26	80%	<i>Az egyház társadalmi tanításának alapelvei</i>
5.	Család	5	21	50%	<i>A család a társadalom életadó alapsejtje</i>
6.	Munka	7	28	95%	<i>Az emberi munka</i>
7.	Gazdaság	5	23	100%	<i>A gazdasági élet</i>
8.	Politika	6	22	25%	<i>A politikai közösség</i>
9.	Nemzetközi	4	12	80%	<i>A nemzetközi közösség</i>
10.	Környezet	4	16	80%	<i>A környezetvédelem</i>
11.	Béke	4	18	50%	<i>A béke támogatása</i>
12.	Cselekvés	2	24	90%	<i>Társadalmi tanítás és egyházi cselekvés</i>
	Összesen:	56	252	62%	

1. táblázat: Az egyház társadalmi tanítása (CST) a Kompendium alapján

lajdonos vagy a munkáltató szabja meg, akkor olyan erőszaknak enged, amely ellenkezik a jogszerűséggel.⁴⁶

Talán nem véletlen, hogy néhány évvel később, 1894-ben Új-Zélandban megjelent az első minimálbértörvény, ma pedig az országok 90 százalékában van ilyen hatályban. Ugyanebben a dokumentumban szerepel a bismarcki Porosz Királyságban már 1883–1889-ben törvénybe iktatott társadalombiztosítás intézménye, XIII. Leó javasolja az önszegélyező és egyéb munkásszervezetek létrehozását is. Az 1931-es dokumentumban (QA) XI. Piusz keresztény megoldásként mutatja be a proletárok szerény vagyonhoz juttatását, a női és gyerekmun-

⁴⁶ TOMKA MIKLÓS – GOJÁK JÁNOS (szerk.): *Az Egyház társadalmi tanítása – Dokumentumok*, Szent István Társulat, Budapest, 2005.

ka korlátozását, a családfő megfelelő fizetését a teljes család ellátására, végül a munkához való jogot. Ne felejtjük el, hogy a világgazdasági válság éveiben járnunk, amikor sok addig szilárdnak hitt támasz megremegett. XXIII. János pápa 1961-ben síkraszállt a mezőgazdasági hitelpolitika, továbbá a termék- és társadalombiztosítás mellett (MM), 1963-ban pedig a személyiségi jogokat fejtette ki 17 pontban, úgymint étel, ruha, hajlék, pihenés, gyógyítás, állami szolgáltatások, megbecsülés, véleménynyilvánítás, mesterségválasztás, informáltság, oktatás, vallásszabadság, életállapot választása, külön gazdasági jogok, gyülekezés, társulás, lakhelyválasztás, politikai részvétel (PT). Mindez nemzetközi szinten nagyrészt már 1948-ben polgárjogot nyert *Az emberi jogok egyetemes nyilatkozatában*, amelyet a II. világháború borzalmai előztek meg. A CST több eleme tehát megihlette, sőt átjutott a laikus munkajogba, környezetvédelmi mozgalmakba, fenntarthatósági gondolkodásba.

Összefoglalva elmondhatjuk, hogy a katolikus egyház társadalmi tanítása mély és gazdag forrás az új gazdaságfilozófiához. Abban különbözik a többi közgazdasági iskolától, hogy míg ott egy-egy nagy tekintély és felismerés körül iskola alakul, majd a következő ennek meghaladásával lesz népszerű, addig a pápák nagy részben ismétlik és elismerik elődjeiket, de a problémák és megoldások bátor megfogalmazásával korszerűen is tartják a tanítást. *Az ökonomizmust* elítélő és ezzel szemben a *szereket ökonomiáját* propagáló CST így ha nem is a legkidolgozottabb, de bizonyára a leghosszabban uralkodó és legkonzisztensebb közgazdasági iskolának tekinthető.

5. A KERESZTÉNY KÖZGAZDASÁGON TÚL

A záró részben először arra teszünk kísérletet, hogy újradefiniáljuk a közgazdaságtan célját az anyagiakat az Isten felé haladás, az emberibb emberré válás eszközeként értelmezve. Ezzel meghatározzuk a fenti iskolák közös nevezőjét. Ezután két új gazdaságelméletet, gazdaságfilozófiát javaslunk, amelyek célja nem a jelenlegi haszonökonómia leváltása, hanem lefelé és felfelé való bővítése. A lefelé való bővítést *bionómiának* nevezzük, a cikkünk szempontjából érdekesebb felfelé bővítésre a *gazdasági teológiát* javasoljuk.

Az egydimenziós (az anyagi növekedésre mint egyfajta céleszközre koncentráló) közgazdaságtani elméletet két lépésben véljük megreformálhatónak. Első lépésben a természettől tanulva alkothatunk olyan alapelveket, majd programokat, amelyek nem hordozzák magukban a fenntarthatatlanság problémáját. Ezt bionómiának kereszteltük el.

1. A **bionómia** az élet és az élővilág törvényeinek gondos tanulmányozásán alapuló új közgazdaságtani elmélet, amelynek célja az élet – kiemelten az emberi közösségek – szolgálata.

Második lépésben azonban túl kell lépnünk a kézzel foghatón, a pozitívizmust meghaladva kell a magasabb rendű felé törekednünk, egységes célt víve a közgazdaságba. Ez a gazdaságteológia vagy humánökonómia, amit a következőképpen definiálhatunk:

2. A **gazdaságteológia** a morálökonómia iskolájába tartozó gazdaságfilozófia, amely az anyagiakat az Isten felé haladás, az emberi felemelkedés egy eszközének tekinti, s amely leginkább a világvallások, az alternatív közgazdasági iskolák és a fenntartható fejlődés⁴⁷ tanaiból áll össze.

Az újonnan bevezetett kifejezések, amennyire lehetséges a „big data” mai világában, gyakorlatilag nem használt szóösszetételek.⁴⁸ A teológia a *theosz* és *logosz* szavak összetételeként eredetileg az isten(ek)ről való beszédet jelentette, gyakorlatilag egy-egy vallás teljes hitrendszerét és annak vizsgálatát értjük alatta. Ezt továbbgondolva a *gazdasági teológia* Istenről való beszéd a gazdaság nyelvén.

De miért nem elég csak a *bionómia* vagy a *humánökonómia*, ha már nem elégszünk meg az alternatív iskolák valamelyikével? A haszonökonómia a gép mintájára építette fel a gazdaságot, s ez rendjén is volt, amíg a gazdaságnak pusztán az volt a feladata, hogy többet termeljen. A legújabb korig – az akkor is fellelhető elosztási anomáliák ellenére – az éhínségek és járványok leküzdéséért, az alapvető jóságok (élelmiszer, víz, lakhatás, higiéniai viszonyok stb.) biztosításáért küzdött az ember. Mára, ha nem is tökéletesen, de kielégítően megoldotta a termelés problémáját ahhoz, hogy rájöjjön, mi van azon túl. A bionómiával megpróbálunk meríteni a természetben fellelhető bölcsességből, s ettől kiváló

⁴⁷ Keresztény terminológiával: *teremtésvédelem*, ld. Ferenc pápa *Laudato si'* c. enciklikáját (2015. 06. 18) vagy a Magyar Katolikus Püspöki Konferencia körlevelét a teremtett világ védelméről (2008).

⁴⁸ A Google általános keresőjének találatai a következő kifejezésekre: *gazdaságteológia* - 396, „*gazdasági teológia*” - 170, „*economic theology*” - 13.200. Ugyanezen értékek a Google Scholarban: *gazdaságteológia* - 0, „*gazdasági teológia*” - 2, „*economic theology*” - 728. További Google találatok: *humánökonómia* - 59, „*human economics*” - 20.200, Google Scholar: 0, illetve 1090. Összehasonlításként közöljük a bejáratottnak számító CSR kifejezésre (Corporate Social Responsibility – vállalatok társadalmi felelőssége) kapott találatokat: 179 millió a Google-ben és 602 ezer a Google Scholarban. [A leolvasás dátuma: 2015. március 2.]

eredményeket várhatunk: növekedni addig, amíg kell, s abbahagyni, ha már nem szükséges. Ám pusztán a „természet bölcsességére” hagyatkozni két okból problémás. Először is – és ez a kisebbik ok – nehéz tanulnunk olyantól, aki vagy ami öntudatlanul végzi cselekedeteit. Nem tudjuk a fáktól megkérdezni, miért is növekednek egyre kisebb mértékben, s miért helyezik a hangsúlyt egy idő után a gyümölcsök meghozatalára. Miért nem teszik ezt állandóan, miért engednek az évszakok vagy a jól és rosszul termő időszakok ciklusosságának? A természet bölcsessége egyfelől vak és működése túlságosan kutathatatlan, másfelől az Alkotót feltételezi, aki beleplántálta a bölcsességet. A másik ok, hogy az ember a bionómiával még mindig egy maga alatt álló létforma mintájára alkotná meg közösségeit. Hiszen a létezők hierarchiájában a növényt, de még inkább az állatot magasabb rendűnek kell tekintenünk a megjavítható és pótolható gépnél, de alacsonyabb rendűnek az embernél. A jó közösségben az ember Isten felé titokzatos módon meghaladja önmagát, s ez nagyon is igaz az Isten által alapított intézményekre, mint például a házasság vagy a család. De igaznak kell lennie a munkaközösségre is, amelynek így az emberi személy felemelkedése a végső célja, a konkrét termék termelése vagy más feladat ellátása pedig csak alárendelt cél.

6. ÖSSZEGZÉS

Végül fogalmazzuk meg cikkünk fő következtetését. Igen csábító lenne a középkori hagyományra és a CST-re alapozva kialakítani a keresztény közgazdaságtan eszméjét, elméletét. Eljátszhatunk a gondolattal, hogy felhasználva elsősorban a Római Katolikus Egyház jól központosított és hierarchizált szervezetét, elterjeszthetnénk e közgazdaságtant az emberiség harmadát kitevő⁴⁹ keresztények körében. A keresztény országok után talán elterjedhetne a megközelítés a muszlim, az ateista és egyéb országokban is.

Ám egy kínosan szekularizált, politikai korrektségre (PC) törekvő társadalomban a név már önmagában gátja lenne a krisztusi eszme elterjedésének. A másik

⁴⁹ A több mint 110 évre visszatekintő vallási statisztikák szerint 2010-ben a Föld 7 milliárd lakosából 2,34 milliárd keresztény (33,4%), 1,6 milliárd muszlim (22,7%), 969 millió hindu (13,8%), a kisebb vallásokat vallók lélekszáma 769 millió (10,9%), nem vallásos 678 millió (10,9%), buddhista 475 millió (6,8%), ateista 141 millió (2%), szikh 28 millió (0,3%), izraelita 15 millió (0,2%). Így az emberiség közel 90 százaléka vallásos, ezen belül a négy legnagyobb vallást a teljes lakosság több mint háromnegyede vallja sajátjának. (Saját számítások, Burnett-Todd 2001, valamint a CIA Factbook alapján.)

érvet a téma egyik hazai úttörője, Baritz Laura domonkos nővér fogalmazta meg egy vele készített interjújában:

„Nem szeretem a katolikus és a keresztény közgazdaságtan kifejezést, mert amit én vallok, nem egy valláshoz kötődik, hanem minden ember számára belátható közgazdaságtani irányzatot hirdetek. Ennek az a lényege, hogy a talpára állítjuk a közgazdaságtant.”⁵⁰

Harmadik érvként C. S. Lewis egy humoros írását idézhetjük, mely szerint a „kereszténység és bármi” lagymatag utat vetít előre. A kereszténység nem lagymatag, gondoljunk csak a szentek radikális megtérésére vagy a vértanúk örömmel vállalt szenvedéseire. A keresztény közgazdaságtan ebben az értelemben nem lehet a normál üzletmenet és egy kis adakozás, és egy kis etikai kódex stb. A gazdasági tevékenységben és annak céljában is radikális megtérésre van szükség. *Csűrcsavar levelei* egy rangidős démon ifjabb kollégájának írt tanácsain keresztül tart görbe tükröt elénk, így az Ellenség pl. Istent jelöli:

„Az Ellenség ugyanis nem tűri, hogy Őt segédeszközként használják. Ha egy ember vagy egy nép azt hiszi, hogy a hitélet megújulásán a jobb társadalmi rend megteremtése érdekében kell munkálkodni, ugyanilyen alapon azt is képzelhetné: Jákób mennyei lajtorjája arra való, hogy azon át hamarabb jussanak a közeli patikába.”⁵¹

Saját vallásunk közgazdaságtanának kimunkálása helyett, mellett tehát úgy kell kísérletet tennünk a morális skizofrénia⁵² megszüntetésére, hogy egyesítjük a jó szándékú s eredményeket is felmutatni tudó gazdasági tanításokat, elsősorban a 2. táblázatban felsoroltakat.

A közös nevező megtalálása érdekében két új definíciót javasolunk a megújuló morálökonómiának. Samuelson *Közgazdaságtan* c. alapművének bevezetőjében így határozza meg tudományát:

⁵⁰ SZEGEDI IMRE: Emberközpontú gazdaság – Interjú Baritz Laura Sarolta nővérrrel, *Innotéka*, (2014/11); http://www.innoteka.hu/cikk/emberkozpontu_gazdasag.1033.html. [Leolvasás dátuma: 2015. 04. 01.]

⁵¹ CLIVE STAPLES LEWIS: *Csűrcsavar levelei*, Harmat Kiadó, Budapest, 2008, 119.

⁵² „Munkahelyemen hatékony dolgozó vagyok, munkaidő után jó keresztény.” Ezt az állítást tudtommal Alford és Naughton használták a jelenség leírására: HELEN J. ALFORD O.P. – MICHAEL J. NAUGHTON: *Menedzsment, ha számít a hit*, Kairosz, Budapest, 2004.

„A közgazdaságtan annak tanulmányozásával foglalkozik, hogy az emberek és a társadalom miként választják meg a szűkösen rendelkezésre álló, alternatív módon felhasználható erőforrások alkalmazását annak érdekében, hogy különböző árukat termeljenek, és hogy elosszák őket a társadalom különböző tagjai és csoportjai között a folyó vagy jövőbeli fogyasztás céljára.”⁵³

Röviden: a közgazdaságtan a szűkös erőforrások racionális elosztásának tudománya, ahol az elosztás célja a fogyasztás. Mi ezt tekintjük a haszonökonómia, avagy a főáram fogalom meghatározásának, s ennek módosításával bevezethetnénk az emberi és fenntartható fejlődést szolgáló *új közgazdaságtan* definícióját:

A(z új) **közgazdaságtan** *hagyományos értelemben* a technikailag és piacilag bővíthető, de végső soron szűkös erőforrásokkal való helyes gazdálkodás az ember és közösségei szolgálatában. Ehhez muszáj figyelembe venni legalább az eljövendő hét generáció testi-lelki szükségleteit, valamint életteret és lehetőséget hagygni más fajoknak is a lényükhöz méltó életre.

Azért hívjuk hagyományosnak e meghatározást, mert továbbra is szűkös erőforrásokkal számol, melyek automatikusan versenyt jelentenek a gazdasági szereplők között s egyéni felhasználásunkban is. Előrelépés benne, hogy célként nem az anyagi gazdagodást, hanem az ember és közösségeinek szolgálatát emeljük ki, nem feledve a természeti létfenntartó rendszerek megtartásának szükséges feltételét sem. A mai gyakorlat rövidtávú (negyedéves, éves vagy négyéves ciklusai) és a fenntartható fejlődés időtlen távlatával szemben bevezetjük a kb. két évszázadra való előre tervezést, ami praktikus alapot adhat hosszú távú gazdasági döntésekhez, stratégiákhoz.

Elképzelhető lenne azonban egy olyan új, gyökeresen más logikán alapuló világ is, ahol elsősorban a maguktól szaporodó, bőségesen rendelkezésre álló erőforrásokra összpontosítunk. Elsősorban az emberi munkaerőt emelném ki, mely jelenleg magas áránál fogva általában csökkentendő tényező, magas munkanélküliséget eredményezve, különösen a rosszul képzett munkaerő tekintetében, másodsorban a helyben rendelkezésre álló, megújuló erőforrásokat, úgymint alternatív energia, helyi élelmiszer. Morális szinten említhetjük a szeretetet, kölcsönös igazságot vagy az időt is. Ezek – a klasszikus erőforrásokkal ellentétben

⁵³ PAUL A. SAMUELSON – WILLIAM D. NORDHAUS: *Közgazdaságtan*, KJK, Budapest, 1990, 30–31.

Világi közgazdasági iskolák:	Vallásokból levezethető gazdaságelméletek:
1. Centrum-periféria elmélet (Prebisch 1950, Singer 1950, Wallerstein 1974-től)	1. Buddhista közgazdaságtan (Schumacher 1973, Zsolnai 2010)
2. Fejlődési gazdaságtan (Max-Neef 1992, Sen 1998, Prahalad 2005, Banerjee-Dufflo 2011)	2. Hindu közgazdaságtan (Bokare 1993, Ramrattan 2012, Vinod 2013)
3. Környezetgazdaságtan (Pearce 1989, Kerekes 1998, Ayres 1998, Pauli 2010)	3. Iszlám gazdaságelmélet (al-Sadr 1982, Kuran 1997, Addas 2008)
4. Ökológiai közgazdaságtan (Georgescu-Roegen 1971, Costanza 1991, Pataki-Takács Sánta 2004)	4. Keresztény gazdasági tanítás (1891 Rerum Novarum – 2013 Evangelii Gaudium)
5. Fenntarthatóságtudomány (Boulding 1966, Brown 1984-től, Wackernagel 1995)	5. Zsidó gazdasági hagyomány (Sacks 2011, Sedláček ¹ 2011)

2. táblázat: „Alternatív” közgazdasági iskolák – újkori szerzők

– adással, osztással nem csökkennek, hanem növekednek, tehát továbbadásukra, nem pedig takarékos és irigy beosztásukra kellene törekednünk. Ezzel talán azt a célt is elérnénk, hogy a pénzt (tőkét, profitot, jövedelmet, GDP-t) háttérbe szorítsuk az új gazdasági logikában, s kevésbé jól mérhető, de sokkal fontosabb dolgot tegyünk a helyébe, úgymint a munkát, a harmóniát, a fenntartható fejlődést. Rendhagyó definíciónk tehát a következő:

A **humánökonómia** a bőséges erőforrások feltárása s a velük való felelős gazdálkodás felvirágoztatásuk mellett. Célja az emberhez méltó anyagi szint elérése és az emberi fejlődés elősegítése minden most élő és megszületendő ember számára más fajok szükségleteinek tiszteletben tartásával.

Furcsán hathat, hogy cikkünkben nem jutunk tovább az új gazdasági elmélet elnevezéseinek felvetésénél és fogalmuk meghatározásuknál. Am a név az irányultságot is megadja: míg a régi (haszonökonómia) irányultsága a *takarékosság* és *racionáltság*, addig az új értelemben vett közgazdaságtan a *szükséges elég* és a *racionális felettibe* vetett hit. A humánökonómia így a morálökonómiai hagyomány felelevenítése keresztény alapokon, egyesítve a modern alternatív iskolákat. Nem a haszonökonómia alapú modern főáram alternatívájaként fogható

fel, hanem lefelé (bionómia – törvények) és felfelé (gazdasági teológia – célok) történő bővítésével.

Le kell szögeznünk, hogy nem egy bűvös intézkedéstől⁵⁴ várhatjuk a hazszonelvű s a valódi emberi fejlődéstől elidegenedett közgazdaságtan reformját. Ennél messzebb menve nem kívánjuk – és reálisan nem is kívánhatjuk a főáramú közgazdaságtan lecserélését, egyfajta „forradalom” vagy „egyházszakadás” formájában. Ehelyett egyfelől a természeti korlátok beépítését javasoljuk az ökológiai gazdaságtan és a fenntarthatósági tudomány eredményeit alkalmazva a *bionómia* teóriája által. Másfelől *gazdasági teológia* vagy *humánökonómia* címszó alatt a vallási tanításokból eredő célokat javaslunk bevinni az öncéllá vált ökonomizmusba, ahol az anyagiak az Isten felé, avagy az emberibb ember felé való fejlődés szükséges, de nem elégséges feltételei. Ide értjük a boldogság világi, tudományos kutatását is. Ez például jól ötvözhető lenne a főáram határhaszon elméletével abban az értelemben, hogy minden anyagi jószág jó, de csak addig jó, míg a szeretet és igazság útján Isten felé vezet. A felhalmozott pénz határboldogsága így egyértelműen csökken, egyéni feladatunk pedig nem a pénzhalmozás, hanem a boldogsághatékonyságunk fejlesztése, mely főleg társas kapcsolatokon át, közösségben lehetséges.

A *humánökonómia* görög eredetijére (*oikosz és némein*) visszatekintve a birtok és gazdaság javaival való ésszerű gazdálkodást jelenti, de emberi megközelítésben és céllal. Szerencsésnek látszik a *humánökológiai* áthallás is, utóbbi az ember és a természet kölcsönös kapcsolatával foglalkozó tudomány. A világi apostolkodás szellemében talán szintén célszerű e kifejezés, hiszen ezzel nagyobb az egység esélye, miközben kisebb a megbotránkozásé.⁵⁵

⁵⁴ Elterjedt elképzelések szerint a fenntarthatóság és igazságos gazdaság csodafegyvere például a kamatos kamat eltörlése, a Gesell-féle szabad pénz, a GDP lecserélése alternatív mérőszámra, vagy a bankok és „multik” megzabolázása.

⁵⁵ Lásd Róm 14,1–3.13: „Óvás a botránkozástól: Karoljátok fel a hitben gyengét anélkül, hogy felfogását elítélnétek. Némelyik azt hiszi, hogy mindenfélét ehett, az aggályos azonban csak zöldségfélével táplálkozik. Aki eszik, ne nézze le azt, aki nem eszik. Aki meg nem eszik, ne ítélje el azt, aki eszik. [...] Ezért többé ne ítélkezzünk egymás fölött, inkább legyetek azon, hogy a testvér miattatok ne ütközzék meg s ne botránkozzék.”

Magyar szerzetes egyház- és rendtörténészek 1939 után

SOMORJAI ÁDÁM OSB

Abstract

The life conditions of the Hungarian religious worsened after 1939. First, due to human loss in the Second World War, then, due to the communist persecution many religious men and women were forced to leave Hungary.

This study offers an overview of the work of religious historians (men), with special regard to those working outside of Hungary. Benedictines worked in Brazil, in California and in Pannonhalma (Hungary). Cistercians were present in Wisconsin, Texas and in Hungary. Premonstratensians worked in the USA, Franciscans in Rome, the USA and in Hungary. Dominicans were dispersed in several Western Countries. The Jesuits were gathered in Rome in the famous “Casa dei Scrittori” and their work has been appreciated by the academic world. Piarists worked in Rome and in dispersion in Hungary.

Keywords: *twentieth century history of religious orders, Hungarian religious men in emigration, Roman School of the Hungarian Jesuits, communist oppression, Hungarian cultural history*

Kulcsszavak: *szerzetesrendek huszadik századi története, magyar férfi szerzetesek külföldön, Római magyar jezsuita iskola, kommunista elnyomás, magyar kultúrtörténet*

1939 után a magyar szerzetesek életkörülményei gyökeresen átalakultak, ennek mértéke a francia forradalom által okozott franciaországi változásokhoz hasonlítható. A háborús események,¹ a front áthaladása,² Tito partizánjai a Vajdaság-

SOMORJAI ÁDÁM bencés szerzetespap, történelem–német szakos tanár, az erkölcssteológia doktora, a vallástudományok kandidátusa, a Szent Anzelm Prímásapátság levéltárosa (2000–2007), a Vatikáni Államtitkárság munkatársa; honlapja: www.ahogy lehet.info.

¹ Bár sokan közülük katonalelkészként szolgáltak, és közülük többen a hadi eseményekkel párhuzamosan Nyugatra kerültek és ott is maradtak.

² A szovjet katonák kilenc katolikus papot öltek meg, közülük Farszky Szalvator ferences, Kajdy Ferenc és Laskay Antal jezsuita volt, lásd: HAVASY GYULA: *A magyar katolikusok*

ban,³ a titkosrendőrség kegyetlenségei,⁴ koncepciós perek, az 1950-ben bekövetkezett erőszakos feloszlítás, a tanulmányok folytatása céljából Nyugatra, főleg Rómába került fiatal képzett rendtagok Nyugaton maradása,⁵ a hazai rendi, így pl. jezsuita, ciszterci, bencés előjárók dispoziciója, miszerint a még pappá nem szentelt fiatal rendtagok folytassák tanulmányaikat Nyugaton, mind-mind hozzájárultak ahhoz, hogy hazánkban – mint a kortársak is remélték – átmenetileg lezárultak a szerzetesi élet folytatásának intézményes keretei. Az ország határai időközben lezárultak, leereszkedett a vasfüggöny, a szerzetesrendek létezésének alapjai az országon belül megszűntek. A Nyugaton maradtak számára pedig az volt a feladat, hogy gyökeret verjenek.

Még nem léphetünk fel e témában szintézis igényével, de elmondhatjuk, hogy az egyes rendi közösségek lényegesen előreléptek a közelmúlt történéseinek oknyomozó leírásában és a forrásanyag feltárásában. Érdeemes az eddigi tapasztalatokat és a kutatási eredményeket összefoglalni, hogy egyszer majd e témával kapcsolatban egy teljesebb, átfogóbb és pontosabb összegzés is napvilágot láthasson. Írásunkban óhatatlanul szó esik az egyes szerzetesi közösségek nyugati letelepedésének kortárs történetéről is, lévén, hogy maguk a szerzetes-történészek írták meg azt, de érdeklődésünk homlokterében most inkább az egyes életművek állnak. Segítségünkre volt egy hasonló, összegző igényű írás, amely – címadása szerint – főképpen a római magyar iskola érdemeit, azaz a magyar jezsuita történészek római munkáját elemzi, de kitekint más szerzetesrendi magyar egyháztörténészek munkásságára is, belehelyezve azt a magyarországi egyházi történetírás összefüggéseibe.⁶

Kiindulásul felhasználhatjuk az 1927–1935. évi magyarországi apostoli vizitáció férfi szerzetesrendjeinek listáját, ahol a következő közösségekkel kap-

szenvedései, 1944–1989, magánkiadás, Budapest, 1990. 179–180.

³ Forrásunk összesen 34 nevet sorol fel, ebből Kovács Krisztof és Köröstyös Krizosztom ferencsek voltak, lásd i. h.

⁴ A titkosrendőrség tizenöt katolikus papot végzett ki, közülük öt szerzetest: Kiss Szaléz ferencest (1946), Ács István és Vezér Ferenc pálosokat (1951), Debreczeni Félix ciszterci (1954), Boldog Sándor István szalézit (1953), lásd i. h.

⁵ A kérdéshez lásd: SOMORJAI ÁDÁM: Békés Gellért OSB emlékeiből. Száz éve született Békés Gellért bencés atya, a Sapientia Főiskola egyik szellemi atyja, *Sapientiana* 7 (2014/2) 111–121. A ciszterciek egy csoportjának kiutazásáról több, egyes részletekben egymástól eltérő beszámoló is megjelent.

⁶ MOLNÁR ANTAL: A római magyar iskola. Magyar jezsuita történészek Rómában 1950 után, in Molnár Antal – Szilágyi Csaba – Zombori István (szerk.): *Historicus Societatis Jesu. Szilas László Emlékkönyv*, METEM Könyvek 62., METEM, Budapest, 2007, 45–68.

csolatban találunk intézkedést: bencések, ciszterciek, premontreiek (Csorna és Gödöllő), konventuális (minoriták) és obszerváns ferencesek (mindkét rendtartománya), domonkosok, kapucinusok, irgalmasok, karmeliták, jezsuiták, szaléziak, keresztény iskolatestvérek, piaristák, ferencesek, szerviták.⁷ Azt kell látnunk, hogy egyház- és rendtörténészként azon rendek tagjainak sorából alakultak ki általunk számon tartott tudósi életpályák, amelyek ún. tanító rendek voltak, beleértve a jezsuitákat is. Tehát a filozófiai-teológiai tanulmányok mellett elvégezték a tanári szakokat is, esetünkben főleg a történelem szakot. A következőkben a bencések, ciszterciek, premontreiek, ferencesek, domonkosok, kiemelt helyen a jezsuiták, végezetül a piaristák vonatkozó működésének áttekintésére szorítkozunk. Zárásul említést teszünk a Nyugaton létrehozott Academia Catholica Hungaricáról.

A pártállami keretek között a cezúra nem volt áthatolhatatlan a hazai és a nyugati életkörülmények között. Ha szerény mértékben is, de lehetett találni réseket a vasfüggönyön. Annak illusztrálására, hogy az együttműködés mostoha feltételek esetén is működött, tárgyaljuk azon szerzetes történészek munkásságát is, akik Magyarországon éltek, adott esetben publikációjuk megjelent Nyugaton is, vagy netán a forrásgyűjtés terén működtek közre nyugati rendtársaikkal.

Áttekintésünk teljességre törekszik, de a jövőben értelemszerűen kiegészítésre fog szorulni. A következőkben más tudományágak, így a filozófia, teológia művelőivel nem foglalkozunk, sem pedig nyugati magyar egyházmegyes papok⁸

⁷ SOMORJAI ÁDÁM OSB: Cesare Orsenigo és Angelo Rotta apostoli nunciusok szerepe a magyarországi szerzetesrendek apostoli vizitációjában, 1927–1935, in FEJÉRDY ANDRÁS (szerk.): *Magyarország és a Szentzség diplomáciai kapcsolatai 1920–2015*, METEM Könyvek 84, METEM–Balassi Intézet, Római Magyar Akadémia – Historia Ecclesiastica Hungarica Alapítvány, Budapest – Róma, 2015, 211–226. Lásd még SOMORJAI ÁDÁM OSB: *Visitatio apostolica Institutorum Vitae consecratae in Hungaria, 1927–1935. A magyarországi szerzetesrendek apostoli vizitációja*, Rendtörténeti Füzetek 13., Pannonhalmi Főapátság, Pannonhalma, 2008. – A szerzetesrendek sorrendje alapításuk (rendalapító, pápai jóváhagyás) időrendjében (precedencia) alakult ki.

⁸ Néhány név a teljesség kimerítése nélkül: Adriányi Gábor (1935–), lásd KLESTENITZ TIBOR – ZOMBORI ISTVÁN (szerk.): *Litterarum radices amarae, fructus dulces sunt. Tanulmányok Adriányi Gábor 80. születésnapjára*, MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpont, Budapest, 2015. Önéletrajz: 425–427, publikációs lista 428–462. – Közi-Horváth József (1903–1988), lásd SOMORJAI ÁDÁM OSB: *Törésvonalak Mindszenty bíboros emlékirataiban. Tartalmi és szövegközlési sajátosságok. Vecsey József, a társszerző*, ELTE Új- és Jelenkori Magyar Történeti Tanszék–Pannonhalmi Főapátság, Budapest – Pannonhalma, 2013, 266; Csonka Emil (1923–1982), uo. 266–267. – Vecsey József (1913–1977), többek között a Mindszenty Okmánytár kiadója, vö. SOMORJAI ÁDÁM OSB: *Törésvonalak Mindszenty bíboros*

vagy világi történészek⁹ munkásságával. Ugyanakkor nem szorítkozunk szigorúan szaktörténeti életművekre, hanem figyelembe vesszük a népszerűsítő munkásságokat is, amennyiben azok az emigráció keretei között folytak.

BENCÉSEK

A bencés egyháztörténészek közül megemlíthető *Szalay Jeromos* (1896–1964).¹⁰ Itthon ismeretlen maradt a fiatalon São Paulóba (Brazília) került *Hets Aurélián* (1913–1985) neve is.¹¹ Egyháztörténeti munkái portugálul és magyarul jelentek meg.¹² Számos ismeretterjesztő előadást tartott a Könyves Kálmán Szabadegyetemen (São Paulo) és másutt. Terjedelmes naplója az 1939. augusztus 6. – 1945. július 4. közötti időszakra egybefüggő leírást nyújt a São Pauló-i magyar misszió hétköznapijairól, a bencés misszió első éveiről és a II. világháború eseményeiről.¹³ A monostor fő alapítója, a rendkívül tehetséges szervező

emlékirataiban, i. m., 264–265. – Eördögh István, a São Pauló-i érseki levéltár munkatársa, majd a Vatikánban a Propaganda Fide Kongregáció levéltárosa; publikációs tevékenységet 1993 után Szegeden, egyetemi oktatóként folytatott.

⁹ Említsük meg kiemelt helyen Bogyay Tamásnak (1919–1994) és a Vatikáni Titkos Levéltár munkatársának, Pásztor Lajosnak (1913–1997) a nevét. Előbbire: *Magyar Katolikus Lexikon (MKL)*, XVI. Pótkötet, Szent István Társulat, Budapest, 2013, 219–220. Utóbbira: Pásztor Lajos köszöntése, in *Magyar Egyháztörténeti Vázlatok (MEV), Regnum 6* (1994/3–4) 243–250. (Bibliográfia); *MKL*, X., Szent István Társulat, Budapest, 2005, 656–657.

¹⁰ A pannonthalmi bencés tanárképző főiskola tanára francia nyelvét még Pannonthalmán adta ki. Párizsban a magyar lelkészség alapítójaként működött, többek között Márton Áronról és Míndszenty Józsefről tett közzé magyarul és franciául népszerűsítő műveket. Életrajzához és bibliográfiájához lásd: *MKL*, XII., Szent István Társulat, Budapest, 2007, 527–528. – A továbbiakban nem hozzuk tételesen a *Magyar Katolikus Lexikon* adatait, mert szinte mindegyik szerzőnkéről található ott szócikk bibliográfiával.

¹¹ Hets alighogy ledoktorált Erdélyi László OSB professzornál Szegeden, Kelemen Krizosztom főapát 1939-ben Brazíliaba küldte Jordán Emillel együtt két évre. A második világháború kitérője volt az a körülmény, ami miatt mindketten Brazíliában maradtak a São Pauló-i magyarok szolgálatában. Így az ígéretek történész pályafutás helyett missziós szolgálat lett osztályrésze. Doktori értekezése: HETS J. AURÉLIÁN OSB: *A jesuiták iskolái Magyarországon a 18. század közepén*, Pannonthalmi Füzetek 21, Pannonthalmi Főapátság, Pannonthalma, 1938.

¹² Elsősorban a *Délamerikai Magyar Hírlapban* (belső munkatársa 1939–1942 között, kiadója 1948–1960 között) és annak évkönyveiben, továbbá a *Szolgalat* című folyóiratban Ausztriában. Bibliográfiája még nem készült el.

¹³ Naplójának őrzési helye a São Pauló-i Szent Gellért Apátság levéltára. Kiadása előkészületben.

Jordán Emil (1912–1999), aki szintén 1939-ben került Brazíliába, több mint ötven esztendőn át (1942 és 1998 között) vezette naplóját, amely páratlan értékű forrás a korszakra.¹⁴ A bencések két önálló monostort alapítottak, egyet Dél-, egyet pedig Észak-Amerikában (Kaliforniában). Ezeknek a történetét részben feldolgozták ők maguk;¹⁵ további mélyfúrásokat a levéltári kutatások nyomán végezhetünk.¹⁶

Az ismertebb nevű bencés tudósok Magyarországon működhettek. Itt azokra térünk ki, akik valamilyen módon Nyugaton is jelen voltak. A liturgia történetét művelte a budapesti Hittudományi Akadémia professzora, a bencés Radó Polikárp (1899–1974), akinek élete fő munkája két kötetben jelent meg a római Herder Kiadónál.¹⁷ A medievista és bencés rendtörténész Csóka J. Lajos (1904–1980) Pannonhalmán tanított, több kötete és kisebb közlése meg is jelent, egyik

¹⁴ Naplójának őrzési helye a São Pauló-i Szent Gellért Apátság levéltára, kiadása szintén előkészületben. Méltatására lásd PONGRÁCZ ATTILA: Dr. Jordán Sándor Emil OSB. 1912–1999. *MEV – Regnum* 11 (1999/1–2) 271–275.

¹⁵ Dél-Amerikára lásd TÓTH VEREMUND OSB: A Szent Gellért kolostor Brazíliában, *MEV – Regnum* 8. (1996/1–2) 149–190. Megjegyezzük, hogy Tóth Veremund szintén munkatársa volt a *Dél-amerikai Magyar Hírlap*nak és évkönyveinek, számos lelkeségi és tankönyv szerzője, így pl. Uő: *A magyar irodalom története*, Kárpát Könyvkiadó Vállalat, Buenos Aires, 1960, Kossuth, Cleveland, 1972²; Uő: *Vázlatos magyar történelem*, Magyar Cserkész Szövetség, Garfield, 1971. Lásd még Uő: *A magyar bencések 50 éve Brazíliában*, Szent Gellért Kolostor, São Paulo, 1981. Kézírtas bibliográfiáját őrzi a São Pauló-i Szent Gellért Apátság levéltára. – Kaliforniára JÁVOR EGON: 50 éves a magyar bencések alapítása, Woodside Perjelsége Kaliforniában, *MEV* 19 (2007/1–2) 205–218. Lásd még angolul, részletesebben: Uő: *Beginnings. The Founding of Woodside Priory*, Woodside Priory School, Woodside, California, 2007; Uő: *Being Benedictine. 50 years of Woodside Priory School*, Woodside Priory School, Woodside, California, 2008.

¹⁶ A kezdeti évekre lásd SOMORJAI ÁDÁM OSB: „Az én szemem a ...föltámadásra irányul.” Kelemen Krizosztom főapát (1929/1933–1947/1950) és a bencés alapítási tervek az Újvilágban, in *Csóka úrtól Gáspár atyáig. Ünnepi kötet Csóka Gáspár OSB 75. születésnapjára*, szerkesztették: rendtársai, Szent Mór Bencés Perjelség, Győr, 2013, 137–161. – A külföldi magyar bencések leírását lásd Uő: Magyar bencések Nyugaton, 1931–1992. Rend- és jogtörténeti vázlat, in *Collectanea Sancti Martini. A Pannonhalmi Főapátság Gyűjteményeinek Értesítője I.*, Pannonhalmi Főapátság Gyűjteményei, Pannonhalma, 2013, 325–352. A külföldi magyar bencések főelőjárójára lásd: Uő: Békés Gellért OSB, a nyugati magyar bencések előjárója, in KLESTENITZ TIBOR – ZOMBORI ISTVÁN (szerk.): *Litterarum radices amarae, fructus dulces sunt*, i. m., 373–386. – A levéltárakra lásd Uő: *Kelemen Krizosztom pannonhalmi főapát emigrációs évei (1947–1950). Különös tekintettel a Magyar Bencés Kongregáció jogfejlődésére* (Pannonhalmi apátok és főapátok 1), METEM, Budapest, 2014, 7–9.

¹⁷ RADÓ POLIKÁRP: *Enchiridion liturgicum conplexens Theologiae sacramentalis et dogmata et leges*, I–II., Herder, Róma, 1961. 1966.

fő munkája német nyelven, a München-környéki Szent Ottilienben.¹⁸ Nem hozható kapcsolatba nyugati működéssel Karsai (Kurzweil) Géza (1905–1981), hacsak nem annyiban, hogy a magyarországi német színháztörténeti publikációit Németországban is jegyezték. Medievista témájú tanulmányai – főleg az Anonymus-kérdésről – megjelentek a pártállami időszakban. Vanyó Tihamér (1905–2005) érdeklődési területe a kora újkor volt, a pártállami időszakban is dolgozott, és ha ritkábban is, de megjelentek monográfiái, az egyik harmadik római kutatóútjának eredményeként (1968–1969).¹⁹

CISZTERCIK

A ciszterci egyháztörténészek közül megemlítendő a némettanár, egyben a vallási néprajz tudós művelője, Schwartz Elemér (1890–1962), aki az idősebb nemzedékhez tartozott,²⁰ továbbá az egyetemes ciszterci rend történésze, Lékai Lajos

¹⁸ CSÓKA J. LAJOS: *Geschichte des benediktinischen Mönchtums in Ungarn* (Studien und Mitteilungen des Benediktiner-Ordens und seiner Zweige, Ergänzungsband 24), EOS Verlag, St. Ottilien, 1980. Interneten: <http://archive.today/EdcS> (Letöltés – a továbbiakban is – 2016. január 5-én.)

¹⁹ *A Bécsi Pápai Követség Levéltárának iratai Magyarországról, 1611–1786* (Magyarország újkori történetének forrásai), sajtó alá rendezte VANYÓ TIHAMÉR, Magyar Történelmi Társulat, Budapest 1986. Működésére MOLNÁR ANTAL: Egy magyar egyháztörténész a 20. században: Vanyó Tihamér OSB, *MEV–Regnum* 6 (1994/1–2) 37–50. (bibliográfiával); TUSOR PÉTER: *Magyar történeti kutatások a Vatikánban* (Collectanea Vaticana Hungariae, Classis I, excerptum ex vol. I.), Pázmány Péter Katolikus Egyetem Egyháztörténeti Kutatócsoportja, Budapest – Róma 2004.

²⁰ Schwarz Elemér Lajos (ciszterci 1907-től) nem annyira az egyháztörténelem, hanem az azzal rokonítható tudományág, a vallásos néprajz terén jeleskedett. A magyarországi német dialektusok ismerője, 1916–1935 között a budai ciszterci gimnázium tanára, 1922-től egyetemi magántanár Budapesten, 1934-től egyetemi előadó, 1935-től tanár. 1938-ban létrehozta a Német Nyelvtudományi és Néprajzi Intézetet. Érdeklődése egyre inkább a magyar vallásos néprajz irányába fordult. 1936-ban indította el a Magyar Betlehemes Mozgalmat, 1946-ban a Fra Angelico Társaságot. 1943-ban nagy projektbe kezdett: 150 munkatárs segítségével 12, egyenként hatszáz oldalas kötetben akarta feldolgozni a szentek tiszteletét. 1947-ben a kézirat el is készült, de kinyomtatása már nem volt lehetséges. 1946-tól a német tanszék vezetője; 1948-ban elbocsátják az egyetemről. 1949-től a Leuveni Katolikus Egyetemen működött. Teljes tudományos bibliográfiája 400 tételből áll. Hagyatékát őrzi az Egyesült Államok Irvingben (Texas) lévő monostora, az Our Lady of Dallas Apátság könyvtára és levéltára.

(1916–1994)²¹ és a ciszterci rend generálisa, az egyházjog és egyháztörténelem professzora, ciszterci rendtörténész Zakar Ferenc Polikárp (1930–2012)²² neve. Lékai Lajos az Egyesült Államokban működött az egyháztörténelem professzoraként, Zakar Ferenc Polikárp a római generalátuson és a Pápai Szent Anzelm Egyetemen. Szerkesztette az *Analecta Cisterciensia* folyóiratot és a *Bibliotheca Cisterciensis* sorozatot, felelőse volt az Editiones Cistercienses kiadónak. Magyarországon működött a felosztás keretei között Hervay Ferenc Levente (1926–2016), az Országos Széchényi Könyvtár munkatársa (1963–1981), aki rendszeresen publikált ciszterci történeti témákban, így az *Analecta Cisterciensia*-ban²³ vagy a *Dizionario degli Istituti di Perfezione* szerzőjeként.²⁴

Novák Emilián (1903–1982) neve nem ismeretes, pedig van egy kéziratban maradt magyar témájú, angol nyelvű doktori értekezése, amelyet a Dallasi Kato-

²¹ Fő műve megjelent magyarul: LÉKAI LAJOS O. CIST.: *Ciszterciek. Eszmény és valóság*, Szent István Társulat, Budapest, 1991. Életrajzára és bibliográfiájára lásd FRANCIS R. SWIETEK – JOHN R. SOMMERFELDT (eds.): *Studiorum Speculum: Studies in Honour of Louis J. Lekai, O. Cist.* Kalamazoo, Cistercian Publications Incl., Michigan, 1992. 421–428. Vö. *MKL*, VII., 2002 730–731. Lásd még CÚTHNÉ GYÓNI ESZTER: Lékai Gyula Lajos O. Cist. – Louis Julius Lekai (1916–1994), előkészületben.

²² Lásd Dr. Dr. ZAKAR POLIKÁRP O. CIST.: A Zirci Ciszterci rend apátja és egyháztörténész köszöntése (bibliográfiával), *Magyar Egyháztörténeti Vázlatok–Regnum* 9 (1997/1–2) 193–196.

²³ Lásd közléseit az *Analecta Cisterciensia* 1967., 1971., 1982. évfolyamában. A római Editiones Cistercienses és a budapesti Szent István Társulat közös kiadásában jelent meg egyik fő munkája, a magyarországi ciszterci rendi monostorok történeti repertórium latin nyelven: HERVAY FERENC L.: *Repertorium historicum Ordinis Cisterciensis in Hungaria*, Bibliotheca Cisterciensis 7, Editiones Cistercienses, Róma – Budapest, 1984. – A témában Leuvenben jelent meg egy varsói konferencián tartott előadása, Uő: L'état actuel des recherches sur la géographie historique ecclésiastique en Hongrie, in *Miscellanea Historiae Ecclesiasticae V: La cartographie et l'histoire jusqu'à la fin du XVIIe siècle. Colloque de Varsovie, 27–29 octobre 1971*, Publications R.H.E. Bibliothèque de l'Université, Louvain, 1974, 411–417. – Bibliográfiát közöl a wikipédia magyar nyelvű változata. További részleteket lásd a nekrológban: Magyar Kurír, 2016. február 9. <http://www.magyarokurir.hu/hirek/elhunyt-hervey-ferenc-levente-0133> [Leöltve: 2016. 11. 20.]

²⁴ HERVAY FERENC: La visita canonica. 3. Un caso ottocentesco: la visita apostolica dell'arcivescovo di Praga, card. Friedrich Schwarzenberg, e dell'arcivescovo di Esztergom, card. János Scitovszky, agli Ordini religiosi dell'impero austriaco, *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, 10 (2003) 140–142.

likus Egyetemen nyújtott be, és amelyben a magyar történelem egyfajta vallásos értelmezését nyújtja.²⁵

Magyarországon működött a nyugati kapcsolatokkal is rendelkező két egyházzene-történész: *Rajeczky Benjámin* (1901–1989) és *Bárdos Kornél* (1921–1993). Utóbbi az egyes városok zenetörténetéről kifejezetten egyháztörténeti forrásanyag alapján értekezett.

PREMONTREIEK

A jászóvári premontreiek közül legismertebb *Gábrriel Asztrik* (1907–2005) neve, aki 1947 után egy évig Torontóban, majd az Egyesült Államokban, a Notre Dame Egyetem Középkori Intézetében tanított, 1975-től pedig a Frank M. Folson Ambrosiana Mikrofilm- és Fényképgyűjtemény igazgatójaként tevékenykedett.²⁶ Érdeklődésének középpontjában a középkori párizsi egyetem és a magyarországi peregrináció témaköre állt.²⁷ *Hermann Egyed* (1895–1970) nem sorolható a Nyugaton működő szerzetestörténészek közé, mert Magyarországon élt; viszont elmondható, hogy már két nemzedék nőtt fel Münchenben kiadott magyar egyháztörténetén.²⁸ Szintén Magyarországon élt és működött, kutatott, de Nyugaton is publikált *Oszvald Arisztid* (1890–1973).²⁹ Ő is azon szerzetesek közé tartozott, akik 1950 után levéltári cédulázásból tartották fenn magukat, és ennek melléktermékeként néha megjelentethettek tudományos cikkeket is.³⁰

²⁵ ERWIN EMILIAN NOVAK O. CIST.: *Providence and the West: The Hungarian catalyst*, 1983. Dallasi Katolikus Egyetem. Kézirat, 463 lap. The Blakley Library University of Dallas. A kézirat e sorok szerzőjénél digitalizálva is megtalálható.

²⁶ JAMES L. JOHN: Gabriel L. Asztrik élete és tudományos munkássága, *MEV* 4 (1992) 135–141; VÁRSZEGI ASZTRIK: Gábrriel Asztrik professor köszöntése, *MEV-Regnum* 10 (1998/1–2) 277–280.

²⁷ Bibliográfiáját lásd: *MEV* 4 (1992) 145–160. MADER BÉLA fordításában és átdolgozásában.

²⁸ Teljes nevén: Hermann István Egyed, 1914-től premontrei. HERMANN EGYED: *A katolikus egyház története Magyarországon 1914-ig* (Dissertationes Hungaricae ex historia Ecclesiae 1), Auróra, München, 1973. Bibliográfiáját lásd: MARKÓ LÁSZLÓ (szerk.): *Új Magyar Életrajzi Lexikon III.*, Magyar Könyvklub, Budapest, 2002, 247 (bibliográfia).

²⁹ Oszvald Arisztid Ferenc életrajzához és munkásságához lásd *MKL X* (2005) 275. Itt nem nyer említést a Backmund-féle premontrei monaszterológia magyar fejezete, ami az ő munkája: NORBERT BACKMUND: *Monasticon Praemonstratense*, I–III. Straubing 1949–1956. Második teljesen átdolgozott kiadás két kötetben, Walter de Gruyter, Berlin – New York, 1983.

³⁰ Molnár Antalnak köszönöm ezt az információt.

Sem működése, sem ismertsége nem kötötte Nyugathoz a következő két já-szovári premontreit, de feltétlenül meg kell említeni őket:³¹ *Kumorovitz Bernát Lajos* (1900–1992) még kutathatott Nyugaton, mielőtt lezárult a vasfüggöny. 1934-től kezdődően működött a budapesti egyetemen, 1942–1952 között egyetemi tanár, ezt követően szerződéses levéltári kutató, tudományos munkatárs, majd főmunkatárs és osztályvezető a Budapesti Történeti Múzeumban. 1959-től visszakerülhetett az ELTE-re, 1963-tól c. egyetemi tanár, 1981-től nyugalomban, s az MTA tagja. Tudományos publikációit szakkörök jegyzik. Irodalomjegyzéke magyar nyelvű. *Fényi Ottó József* (1917–2002) 1959 után levéltári kutatásokat végzett, 1964-től a magyarországi premontreiek elöljárója, majd 1989 után újjászervezője. Ő gondozta Hermann Egyed egyháztörténetének kiadását. Kisebb rendtörténeti összefoglalásai jelentek meg.

A csornai premontreiek nem annyira az egyháztörténetírás területén, hanem a Los Angeles-környéki Orange prépostság-apátság megalapításában tűntek ki.³²

KONVENTUÁLIS FERENCESEK (MINORITÁK)

A római magyar gyóntatók történetét írta meg *Monay Ferenc* (1878–1964), aki maga is római gyóntató volt.³³ *Rákos Rajmund* (1911–1994?) főleg Kelemen Didák OFMConv életszentségéről publikált műveiről ismeretes.³⁴

OBSZERVÁNS FERENCESEK

Az obszerváns ferencesek köréből kiemelkedik *Magyar Arnold* (1910–1999), aki dél-amerikai missziós volt, élete végén pedig Ausztriában működött. 1936–1959 között Bolíviában, 1960–1961-ben az ausztriai Németújváron, 1962–1963-ban Santiago da Chilében, 1964–1967 között Kismartonban, 1967-től haláláig

³¹ A gondolat fölvetését, hogy ebbe az összefoglalásba bekerüljön a nevük, Bak Borbálának köszönhetem, aki őket személyesen ismerte.

³² Az alapítás rendkívül sikeres lett. A hét magyar alapító atya hite, kitartása és munkája nyomán jelenleg több mint hatvanra tehető az amerikai hivatások száma, akik nem is egy, hanem több házban laknak és működnek. Erre vonatkozólag a legalaposabb feldolgozás egy egyelőre kéziratban lévő doktori értekezés: GABRIEL STACK: *A History of St. Michel's, Pepperdine University*, Malibu, California, 1997.

³³ MONAY FERENC: *A római magyar gyóntatók*, Ars-Graf, Róma, 1956.

³⁴ 1958–1986 között volt a Szent Péter-bazilika magyar gyóntatója.

Grazban. Munkái spanyolul, németül és magyarul jelentek meg La Pazban, Firenzében, Eisenstadtban, Rómában, Grazban, Güssingben és Buenos Airesben. *Király Kelemen* (1893–1978) 1934–1944 között a berlini magyar követség lelkesze, 1947-től az Amerikai Egyesült Államokban működött (Detroit, DeWitt, Flint), 1951-től a kanadai Winnipegben. Nem elméleti, hanem gyakorlati ember, folyóirat-szerkesztő és népszerűsítő kiadványok szerzője New Brunswickben és Clevelandben. Ugyanígy *Füzér Julián* (1915–2005), aki az Egyesült Államokban tevékenykedett, és a Mindszenty-tisztelet terjesztése terén szorgoskodott.³⁵ *Gál Gedeon* (1915–1998) előbb Firenzében, majd az Egyesült Államokban működött, a skolasztikus filozófia történetét tanította a rendi egyetemen, ferences skolasztikus szerzők kritikai kiadását gondozta.³⁶ *Ockhami Vilmos* ferences filozófus és teológus mindmáig legjobb szakértője és műveinek kritikai kiadója.³⁷ Az egyháztörténészek közül legismertebb *Szántó Konrád* neve (1920–1999), aki Magyarországon élt és tevékenykedett.

DOMONKOSOK³⁸

A magyar domonkosoknak a két világháború között nem volt jelentősebb egyháztörténelmük, a rend ifjabb generációjából *Fehér Mátyás Jenő* (1913–1978) emelkedett ki, aki 1941 és 1944 között számos kisebb-nagyobb munkát publikált a magyar domonkos rendtörténet, Árpád-házi Boldog Margit kultusza

³⁵ Vonatkozó munkáira lásd újabban: SOMORJAI ÁDÁM OSB: *Törésvonalak Mindszenty bíboros emlékirataiban*, i. m., 267–268.

³⁶ 1962–1998 között az egyetem Ferences Intézete tudományos folyóiratának, a *Franciscan Studies*-nak egyik szerkesztője. Méltatására: REGA WOOD: In Honorem Gedeon Gál, *Franciscan Studies* 23 (1985/45) VII–XII. (Ez a szám közli a gratuláló táviratokat is, többek között Agostino Casaroli bíboros államtitkárét és Ronald Reagan elnökét); STEPHEN F. BROWN: An Appreciation, *Franciscan Studies* 53 (1993) 1–5. (Ez és a következő szám: 54 [1994–1997] az ő tiszteletére dedikálva); In memoriam Gedeon Gál, O.F.M., in *Franciscan Studies* 57 (1999/1) 1.

³⁷ WILLIAM OF OCKHAM: *Opera philosophica et theologica*, szerk. GÁL GEDEON és mások, I–XVII. St. Bonaventura, New York állam, 1967–1988. Ezen túl kiadta a Bibliotheca Franciscana Scholastica Medii Aevi sorozat 14, a Bibliotheca Franciscana Ascetica Medii Aevi sorozat két kötetét. – Köszönöm Harsányi Ottó OFM és Molnár Antal szíves tájékoztatását.

³⁸ A fejezet szerzője Zágórhidi Czigány Balázs, a vasvári Domonkos Rendtörténelmi Gyűjtemény vezetője, akinek munkáját ezúton is hálásan köszönöm.

és a népi vallásosság köréből. A háború után határozott politikai nézetei miatt már viszonylag korán távoznia kellett az országból 1948-ban Ausztriába szökött, majd Olaszországban és Franciaországban rendi és tudományos intézményekben tevékenykedett (ebből az időszakból tudományos munkái nem ismertek), 1968-tól az USA-ban élt, kilépett a rendből, és idővel megnősült, majd Argentínában telepedett le. Intenzív publikációs tevékenysége amerikai emigrációjával indult újra, és elsősorban a magyar őstörténet délibábos irányzataihoz kapcsolódott. Felmérhetetlen mennyiségű írása közül (Fehér saját nyomdát, kiadót és folyóiratot is működtetett³⁹) egyetlen rendi vonatkozású témát érdemes kiemelni, az idehaza tudományos körökben is nagy vihart kavart ún. *Kassai kódexet*.⁴⁰ A kódexről – amely Fehér szerint magyar domonkosok táltosokkal kapcsolatos inkvizíciós eljárásait tartalmazta – a kutatás többszörösen is bebizonyította, hogy hamisítvány,⁴¹ ennek ellenére a téma ma is népszerű az alternatív őstörténet kutatói és olvasói körében, ezt mutatja Fehér könyveinek hazai reprintkiadása.⁴² Fehér munkáinak hazai újrafelfedezése arra is ráirányította a figyelmet, hogy a szerző 1945 előtt készült rendtörténeti munkái a *Kassai kódex*hez hasonló csúsztatásokat, sőt esetenként hamisításokat tartalmaznak.⁴³

³⁹ Fehér éveken keresztül szerkesztette és kiadta a *Magyar Történelmi Szemle* c. folyóiratot, melynek első évfolyama még New Yorkban jelent meg, a második évfolyamtól azonban a kiadás helye már Buenos Aires. Fehérnek itt már saját nyomdája is volt (Fehér Offset), és feltehetően idővel átvette a korábban Theész János által vezetett Editorial Transsylvania Kiadó Vállalatot is.

⁴⁰ A kódexre vonatkozó első részpublikáció: FEHÉR M. JENŐ: *Képek a magyar sámán-inkvizíció történetéből. Néhány részlet a szerző „Az inkvizíció a középkori Magyarországon” című művéből*, Warren, Ohio, USA, 1967. A teljes mű némileg módosított címmel: *Uő: Középkori magyar inkvizíció*, Magyar Történelmi Tanulmányosorozat 2, Transsylvania Könyvkiadó, Buenos Aires, 1968, a forrásból további részleteket közölt és a hazai kritikára válaszolt az általa szerkesztett *Magyar Történelmi Szemle* hasábjain.

⁴¹ A *Kassai kódex* kapcsán a magyar középkortudomány kutatói egységesen elutasító álláspontra jutottak. A kérdést legutóbb összefoglalta: KOVÁCS BÉLA: A Kassai kódex kritikája, in FAZEKAS CSABA (szerk.): *Társadalomtörténeti tanulmányok*, Studia Miskolcensia II., A Miskolci Egyetem BTK történettudományi tanszékeinek évkönyve, Miskolc, 1996, 47–61.

⁴² FEHÉR M. JENŐ: *Középkori magyar inkvizíció*, Transsylvania Könyvkiadó, Buenos Aires, 1968. Reprint kiadás BAKAY KORNÉL előszavával: Gede Testvérek, Budapest, 1999. Az ezredfordulón Fehér számos további munkája is reprintkiadásra került Magyarországon.

⁴³ ZÁGORHIDI CZIGÁNY BALÁZS: Domonkosok és táltosok, *Tanítvány* (2000/1) 99–102; Uő: Domonkosok a középkori Beregszászon. Fehér Mátyás kritikája, in Németh Péter (szerk.): *A nyíregyházi Jósza András Múzeum évkönyve XLII*, Nyíregyháza, 2000, 149–153.

Hasonlóan termékeny író, szerkesztő és kiadó volt *Fenyvessy (Fendrik) Jeromos* (1915–1970), aki rendi pályáját mint művészet- és művelődéstörténész kezdte (munkái jelentek meg több magyar rendházról és Boldog Margitról), de már ebben az időben írt verseket és egyéb irodalmi műveket is. 1948-tól Németországban tanult, majd a kölni domonkos rendház tagja lett, ettől kezdve többnyire csak egyházi munkái, ismeretterjesztő írásai, útleírásai és versei jelentek meg. Jelentős kiadói és szervezői tevékenységet folytatott az emigrációban. Személyiségének ellentmondásosságára Ferdinándy György mutatott rá talán a kelleténél kissé több szarkazmussal.⁴⁴

Alig ismert magyar származású domonkos egyháztörténész *Iszak Angelicus* (1917–1985), aki a háború után a svájci Fribourg-ban tanult, 1950–1951-ben a domonkos rendi posztulátori hivatalban működött, majd a Torino melletti Chieri kolostorában élt, ahol haláláig filozófiát és történelmet tanított.⁴⁵ A középkori rendtörténet és hagiográfia témájában számos tanulmánya jelent meg többnyire olasz nyelven; magyar egyháztörténeti vonatkozású kutatásokat nem folytatott.⁴⁶

JEZSUITÁK

A jezsuiták eredményei egészen kimagaslóak. Első helyen kellene említeni őket, mert egész csoportjuk működött Rómában, részben az Írók Házában (a jezsuita generalátus campusán létesített, eredetileg jezsuita rendtörténettel foglalkozó intézet – az *Institutum Historicum Societatis Iesu* –, az Írók Háza, a Casa degli Scrittori és a Jezsuita Levéltár – *Archivum Romanum S. I.*), részben pedig a Pápai Gregoriana Egyetemen, ahol az 1932-ben megalapított Egyháztörté-

⁴⁴ FERDINÁNDY GYÖRGY: A lányosajkú apát. Fenyvessy Jeromos költészete, *Forrás* 46 (2014/7–8) 76–84.

⁴⁵ MURÁNYI NIKOLETT: P. Iszak János Angelicus OP (1919–1985). „Az eredeti rendtartományomhoz szeretnék tartozni, hogy fennmaradhasson”, *Domi híradó. Világi domonkos és egyházközségi híradó*, 9 (2003/6) 6–7.

⁴⁶ Fontosabb munkái: Un ignorato decreto di riforma emanato dal Cap[itolo] Gen[erale] del 1569, *Archivum Fratrum Praedicatorum* 41 (1971) 176–179; *La leggenda di San Domenico. Profilo spirituale del Santo dal Leggendaro liturgico*, Traduzione e commento di ANGELICO ISZAK (Piccola biblioteca domenicana), Gribaudo, Torino, 1982; *Il rosario. Storia e devozione*, Centro Domenicano del Rosario, 1986; Gli studi filosofici secondo la primitiva legislazione domenicana, *Annali chieresi*, k. n., 1987, 64–71; *La scomparsa della reliquia del corpo della Beata Maddalena Panatieri da Trino. Studio storico*, Circolo Culturale Trinese, Trino, 1994.

neti Kar⁴⁷ munkájába kapcsolódhattak be. E helyen elengedőnek tűnik a száraz és tényyszerű felsorolás, lévén, hogy már részletes elemzések jelentek meg munkásságukról.⁴⁸ Az iskolateremtő *Lukács László* (1910–1998) 25 kötetnyi vaskos forráskiadvány szerkesztője,⁴⁹ továbbá az „iskola tagjai”: *Polgár László* (1920–2001), aki ötven éven át, 1951–2000 között állította össze és jelentet-

⁴⁷ SZILAS LÁSZLÓ: A Pápai Gergely Egyetem Egyháztörténelmi Kara, *MEV–Regnum* 7 (1995/3–4) 205–209.

⁴⁸ Lásd Molnár Antal fentebb idézett szintézisét a római magyar iskoláról, amely e Nyugaton működő szerzők életművét beilleszti a magyar jezsuiták történeti előmunkáitainak sorába, továbbá az egyes jegyzetekben irodalmat közöl.

⁴⁹ Nem azonos Lukács László piaristával, a dogmatika professzorával és a *Vigilia* folyóirat főszerkesztőjével, aki Magyarországon működik. Méltatását Molnár Antal így kezdi: „Ha egy történész bárhol a világon közel 20.000 oldalnyi forráspublikációt tesz közzé igen magas színvonalon – az nemcsak hazája historiográfiájának válik rendkívüli jelentőségű alakjává, hanem munkássága a nemzetközi történetírásban is megkerülhetetlen mérföldkő marad.” Majd így zárja: „Kevés tudósnak adatik meg, hogy elkezdett nagyszabású vállalkozásait teljesen befejezheti, és életműve lezárt egészet alkot. P. Lukácsnak ez megadatott, hiszen valamennyi nagy sorozatát be tudta fejezni. [...] kétségtelenül jelenség a magyar történetírásban. Nem történésznek, hanem tanárnak készült, a történelem viharai miatt mégis historikus lett, azok között is az egyik legkitűnőbb. Páratlan életművet alkotott, amelyhez fogható a jövő történészgenerációi valószínűleg nem fognak már létrehozni. Tudása mellett szeretetreméltó egyéniségével, derűjével és szolgálatkészségével mind a rendben, mind a szakmában osztatlan szeretetet és megbecsülést vívott ki magának.” Lásd MOLNÁR ANTAL: A 85 éves P. Lukács László SJ köszöntése, *MEV–Regnum* 7 (1995/1–2) 247–260. Az idézett részleteket lásd 247. és 258–259. Ugyanezen írás megjelent Uő: P. Lukács László, in SZABÓ FERENC (szerk.): *Magyar jezsuiták vallomásai II.*, Jézus Társasága Magyarországi Rendtartománya, Budapest, 1998, 293–311. Működését részleteiben elemzi Molnár Antal *A római magyar iskola* című tanulmányában, i. m., 50–56. Lukács László fontosabb munkái: *Monumenta Paedagogica Societatis Iesu 1540–1616*, I–VII, Institutum Historicum Societatis Iesu, Róma, 1965–1992. A kötetek digitálisan letölthetők a jezsuita levéltár honlapjáról: <http://www.sjweb.info/arsi/Monumenta.cfm>; *Monumenta Antiquae Hungariae (1550–1600)*, I–IV, (Monumenta Historica Societatis Iesu, 101, 112, 121, 131), Institutum Historicum Societatis Iesu, Róma, 1969–1987; *Catalogi personarum et officiorum provinciae Austriae S. I. 1551–1773*, I–XI., Institutum Historicum Societatis Iesu, Róma, 1978–1995. (Utóbbi két tételről lásd HOLL BÉLA recenzióját in *Irodalomtudományi Közlemények* 86. [1982] 253–255); *Ratio studiorum 1586, 1591, 1599, I–V*, Institutum Historicum Societatis Iesu, Róma, 1986; *Catalogus generalis seu Nomenclator biographicus personarum provinciae Austriae S. I. 1551–1773*, I–III., Institutum Historicum Societatis Iesu, Róma, 1987–1988. Lásd még: SZILAS LÁSZLÓ: Lukács László S. J. (1910–1998), *Távlatok* 43 (1999) 152–153.

te meg a jezsuita bibliográfiát.⁵⁰ Arató (1938-ig *Roszprim*) Pál (1914–1993) a pápák bibliográfiájának művelője és kiadója.⁵¹ Fejér József, a jezsuita levéltár munkatársa (1913–1991) az első századok jezsuitáinak nekrológiumát állította

⁵⁰ Polgár László fontosabb munkái: *Bibliographia de historia Societatis Iesu in regnis olim corona hungarica unitis (1560–1773)* (Subsidia ad historiam S. I. 2.), Institutum Historicum Societatis Iesu, Róma, 1957; Uő: *Bibliographie sur l'histoire de la Compagnie de Jésus 1901–1980*, I–III., Institutum Historicum Societatis Iesu, Róma, 1981–1990; Uő: *Bibliography of the History of the Society of Jesus*, Institutum Historicum Societatis Iesu, Róma, 1967. A rendkívül jól használható internetes honlapon a bibliográfiai eligazítás nagyrészt az ő nevéhez fűződik, itt letölthetők a kötetek digitális formában: <http://www.sjweb.info/arsi/Library.cfm>. Nevéhez fűződik a Teilhard de Chardin-bibliográfia: *Internationale Teilhard-Bibliographie 1955–1965*, Verlag Karl Alber, Freiburg – München, 1965; Lukács László SJ-vel közösen adta ki a *Documenta romana historiae Societatis Iesu in regnis olim corona hungarica unitis* köteteit: Institutum Historicum Societatis Iesu, Róma I. (1550–1570) 1959; II. (1571–1580) 1965; III. (1581–1586) 1967. Nevéhez fűződik a következő Pázmány-bibliográfia: POLGÁR LÁSZLÓ: Pázmány-bibliográfia, in LUKÁCS LÁSZLÓ és SZABÓ FERENC (szerk.): *Pázmány Péter emlékezete halálának 350. évfordulóján*, k. n., Róma, 1986. 449–487. Méltatása LÁSZLÓ SZILAS: László Polgár, S.J. (1920–2001), *Archivum Historicum Societatis Iesu* 140. (2001) 603–618. Életrajzi adataira BIKFALVI GÉZA: *Magyar jezsuiták történeti névtára 1853–2003*, METEM Könyvek 53., METEM, Budapest, 2007. 183–184.

⁵¹ SZILAS LÁSZLÓ: † P. Arató Pál SJ (1914–1993), *MEV* 5 (1993/3–4) 239–240. Nekrológ. „A magyar jezsuita Arató Pál indította el és haláláig, 1993-ig gondozta ezt a nagy elismerésnek örvendő bibliográfiát” – írja összegzően SZILAS LÁSZLÓ: A Pápai Gergely Egyetem Egyháztörténelmi Kara, *i. m.*, 207. Ebben az írásában pedig idézi Paulius Rabikauskas SJ-nek, az *Archivum Historiae Pontificiae* szerkesztőjének temetési gyászbeszédéből: „30 éven keresztül végezte P. Arató ezt a munkát [...] Kezdetől fogva olyan világosan osztotta be a hatalmas anyagot, hogy kiérdemelte mindazok elismerését, akik ezt a bibliográfiát kezükbe vették és használták. P. Rabikauskas kiemelte, hány tanár és kutató vallotta be neki, hogy mindig türelmetlenül várja a folyóiratot főleg bibliográfiai újdonságai miatt. Ennek ellenére P. Aratónak keményen és kitartóan kellett dolgoznia. Minden évben ezrével nézett meg könyveket és kontrollált kb. 600, főleg történelmi és teológiai folyóiratot. Rendszeresen kutatott nagy könyvtárakban, nemcsak Rómában, hanem évente Firenzében és Milánóban, Frankfurtban, Münchenben és Bécsben, időnként Párizsban is.” SZILAS LÁSZLÓ: † P. Arató Pál SJ (1914–1993), *i. m.*, 239. A pápák történeti bibliográfiájának tudományos jelentőségét kiemeli Kovács Elisabeth bécsi professzorasszony is: „Arató Pál évente 4000–5000 rételet ismertetett [...] 29 év alatt így 128.705 közleményt, amelyek Szent Péterrel kezdődnek és a jelenlegi pontifikátusokkal végződnek.” Lásd KOVÁCS ELISABETH: *Bibliotheca Pontificum. A modern pápaság-történet alapvetése és alapvonásai*, *MEV-Regnum* 7 (1995/3–4) 211–220., itt 212. – Életrajzi adataira BIKFALVI GÉZA: *Magyar jezsuiták történeti névtára 1853–2003*, *i. m.*, 65.

össze;⁵² továbbá Szilas László (1927–2012), az *Archivum Historicum Societatis Iesu* folyóirat munkatársa, szerkesztője és a Gregoriana professzora.⁵³ A jezsuita történetgárda hatással volt a magyarországi kutatásra is, egyengette a Rómába érkező magyar kutatók útját és munkáit, megadva a szükséges tudományos felvilágosítást. Ugyanakkor a római jezsuita iskolának magyarországi tagjai is működtek a pártállami időszakban. Ezek között kiemelten *Petruch Antal* (1901–1978) és *Holovics Flórián* (1903–1988) említendő. Ők egyeztetést követően végezték a vonatkozó bibliográfiai tételek gyűjtését.⁵⁴ Előbbi a pannonhalmi

⁵² FEJÉR, JOSEPHUS S.J.: *Defuncti primi saeculi Societatis Iesu 1540–1640*, I–II., Institutum Historicum Societatis Iesu, Róma 1982. Uő: *Defuncti secundi saeculi Societatis Iesu, 1641–1740*, I. Institutum Historicum Societatis Iesu, Róma, 1985–1990; JÓZSEF FEJÉR S.J. – JOSEPH DE COCK S.J.: *Defuncti tertii saeculi Societatis Iesu 1740–1773 (1774–1815)*, I., Institutum Historicum Societatis Iesu, Róma, 2001. – Ezen rendi kiadványok digitálisan letölthetők a római jezsuita levéltár internetes honlapján: http://www.sjweb.info/arsi/Digital_Repertory.cfm – Megjegyezzük, hogy fiatalkori műve is könyvészzettel foglalkozik, FEJÉR JÓZSEF – VÁ CZ JENŐ: *Adatok a magyar jezsuita könyvészzetthez 1930–1939*, Különlennyomat a Jezsuita Történeti Évkönyv 1942. évi kötetéből, Budapest, 1942. – Életrajzi adataira BIKFALVI GÉZA: *Magyar jezsuiták történeti névtára 1853–2003*, i. m., 65.

⁵³ MOLNÁR ANTAL: Beszélgetés Szilas László jezsuita egyháztörténésszel, *MEV–Regnum* 14 (2002/1–4) 285–292. Ennek szövege megjelent újra a Szilas László Emlékkönyvben, i. m., 13–19. – „Munkásságának, személyiségének három aspektusát kell [...] okvetlenül kiemelni. Az Írók Házának magyar páterei közül ő volt az egyetlen, aki egyetemen tanított. Mindig fontosnak tartotta, hogy tudását az utána következő generációknak átadja, nagy beleéléssel és összefogottan tudott beszélni a történelemről. Nyilván ezért küldték előljárói Innsbruckba, és emiatt lehetett 1989 és 2002 között a pápai Gergely Egyetem egyháztörténeti karának tanára. Kutatási területének megfelelően elsősorban Közép-Európa koraujkori történelmét tanította, doktori növendékei is ilyen témákkal fordultak hozzá. A magyar egyház-történetírás számára különösen is fontos körülmény, hogy az új generáció meghatározó paptörténetészei közül szinte valamennyien a tanítványai voltak. A másik fontos tulajdonsága segítőkészsége, közvetlensége volt. Hagyatéka, levelezése ékes bizonyítéka annak, hány kutatónak segített a római évtizedek alatt, különösen Magyarországról és német nyelvterületről keresték fel sokan tájékoztatásért, tanácsért. Végül papi egyéniségének nagyon fontos részét jelentette, hogy lehetőségeihez képest pasztorális téren is aktív volt: negyedszázadon keresztül minden nyarat egy bajorországi plébánián töltött, ahol a plébános helyettesítette. A falu lakói nagyon megszerették, és számára is nagyon fontos volt ez a lelkipásztori tapasztalat.” Uő: P. Szilas László SJ (1927–2012), *MEV* (2012/1–2) 179–181, itt: 181. Lásd még: *Szilas László Emlékkönyv*, i. m., 21–22. (életrajza), 23–37. (bibliográfiája).

⁵⁴ Működésüket elemzi MOLNÁR ANTAL: A római magyar iskola, i. m., 63–65. Itt harmadik-ként méltatja Fricsey Ádám (1914–1998) vonatkozó működését is.

bencés könyvtárban őrzött Paintner-gyűjteményt dolgozta fel,⁵⁵ utóbbi főleg a Magyar Országos Levéltárban kutatta a jezsuita forrásokat.⁵⁶

A római munkaközösség „kültagja”, Öry (Wachter) Miklós (1909–1984) a burgenlandi Németlövön született, 1954-től az innsbrucki nemzetközi szemináriumban (Canisianum) működött, 1954-től a klagenfurti szeminárium dogmatikatanára. Nem annyira az egyháztörténet, mint inkább Pázmány Péter lelkiségének kutatója. A *Magyar Papi Egység* című folyóirat (1956–1968), majd a *Szolgálat* című folyóirat (1969–1990) munkatársa volt.⁵⁷

Horváth Tibor (1927–2008) a fundamentális professzoraként működött a torontói Regis College-ben.⁵⁸ Az egyháztörténet terén tudományszervezése miatt kell megemlítenünk, mert ő volt az, aki 1984–1985-ben a döntő lökést adta a Magyar Egyháztörténeti Enciklopédia Munkaközösség (METEM) elindításához.⁵⁹ Elképzelése szerint ez a munkaközösség vázlatokat közölt volna a leendő enciklopédia számára, amely minden magyarországi egyházi hely – *locus theologicus* –, így plébánia, lelkészség, szerzetesi közösség leírását adná.⁶⁰ Tekintettel arra, hogy ez az enciklopédia meghaladja egy személy kutatási lehetőségeit, feltétlenül szükséges a témával foglalkozó személyek munkacsoportjának megalakítása. Ez az elgondolás állt a METEM indulásánál, amely egyháztörténeti pub-

⁵⁵ Ezek Lukács László SJ történeti névtárához szolgáltatott forrásokat, továbbá Péter Lukács gondozta és adta ki Rómában Petruch Antalnak Rómában álnéven megjelent könyvét: PÉTERI JÁNOS: *Az első jezsuiták Magyarországon (1561–1567)*, La Fiaccola, Róma, 1963.

⁵⁶ Gyűjtésének eredménye a budapesti jezsuita levéltárban található; felhasználták a rendtörténeti bibliográfia vonatkozó kötetében is.

⁵⁷ Vonatkozó két munkája: ÖRY MIKLÓS: *Pázmány Péter lelkisége*, Carinthia, Klagenfurt, 1964; Uő: *Pázmány Péter tanulmányi évei*, Prugg Verlag, Eisenstadt, 1970; SZABÓ FERENC SJ-vel közösen: *Pázmány Péter. Válogatás műveiből*, Szent István Társulat, Budapest, 1983. KARDOS KLÁRA–BENKŐ ANTAL: Öry Miklós (Kortárs magyar jezsuiták I. Összeáll. SZABÓ FERENC SJ), Prugg Verlag, Eisenstadt, 1991; Értékelésére és a hagyaték sorsára lásd: MOLNÁR ANTAL: A római magyar iskola, *i. m.*, 61–62. – Lásd még MARKÓ LÁSZLÓ (szerk.): *Új Magyar Életrajzi Lexikon IV.*, Magyar Könyvklub, Budapest, 2003, 1214–1215., illetve *Szolgálat* (1984/62) 93–94.

⁵⁸ Nekrológiát lásd: *MEV* 20 (2008/1–2) 5. Méltatását: *MEV* 19 (2007/1–2) 203.

⁵⁹ SOMORJAI ÁDÁM – UZSOKI ANDRÁS: A METEM megalakulásának története és tevékenysége 1988–1989-ben, *MEV* 1 (1989) 279–322. HORVÁTH TIBOR: Toronto vagy Esztergom a METEM szülővárosa? *MEV–Regnum* 9 (1997/3–4.) 83–87.

⁶⁰ HORVÁTH TIBOR: METEM Enciklopédia és METEM Vázlatok, *MEV* 3 (1991) 245–258; Uő: METEM-kutatás, plébániatörténet, *MEV* 5 (1993/3–4) 125–198; Uő: METEM Enciklopédia és METEM kiadványok, 1989–1995, *MEV–Regnum* 9 (1997/1–2) 197–212.

likációs fórummá vált. Az eltelt negyed században több mint száz monográfia és 25 folyóirat-évfolyam jelent meg a METEM gondozásában.⁶¹

Szabó Ferenc (1931–) tevékenysége nem szorítkozik csupán az egyháztörténeti kutatásra. A Vatikáni Rádióban végzett több évtizedes munkája, teológiai munkássága mellett foglalkozott teológiatörténettel is, nevezetesen Pázmány Péterrel.⁶² A *Távlatok* című folyóirat szerkesztője (1991–),⁶³ a Pázmány Péter Katolikus Egyetem professzora. 1992-től ismét Budapesten él.⁶⁴ Szabó Ferenc és Lukács László közös kutatásainak eredménye a Pázmány-életrajz egy korábban megoldatlan kérdésének tárgyalása.⁶⁵

PIARISTÁK

A piaristák közül *Sántha György* neve emelkedik ki, aki 1950–1975 között élt Rómában, a generalátus levéltárosa volt.⁶⁶ 1967–1975 között az *Ephemerides Calasanctianae* folyóirat szerkesztője,⁶⁷ a rendalapító Kalazanci Szent József le-

⁶¹ Internetes elérhetősége: www.heh.hu

⁶² Első helyen SZABÓ FERENC: *A teológus Pázmány. A grazi „theologica scholastica” Pázmány művében* (METEM Könyvek 1), METEM, Budapest, 1990; 2. kiadás 1998. Újabban, már nem Nyugaton, hanem Budapesten, mint kor- és szemtanú, az Ostpolitikkal és Mindszenty bíborossal is foglalkozik, lásd összefoglaló művét, Uő: *A Vatikán keleti politikája közelebbről. Az Ostpolitik színe és visszaja*, Jézus Társasága Magyarországi Rendtartománya – L’Harmattan, Budapest, 2012; Uő: Mindszenty József bíboros – apostol és vértanú, *Vási Szemle* 69 (2015/5) 665–672.

⁶³ A *Távlatok* a nyugati *Magyar Papi Egység* és a *Szolglalat* című folyóiratok új, hazai folyama.

⁶⁴ Értékelés: MOLNÁR ANTAL: A római magyar iskola, *i. m.*, 62–63.

⁶⁵ LÁSZLÓ LUKÁCS – FERENC SZABÓ: Autours de la nomination de Péter Pázmány au siège primatial d’Esztergom (1614–1616) – Pázmány est-il resté jésuite après sa nomination; *Archivum Historicum Societatis Iesu* 54 (1985) 77–148. Magyarul: LUKÁCS LÁSZLÓ: Jezsuita maradt-e Pázmány mint érsek?, in LUKÁCS LÁSZLÓ – SZABÓ FERENC (szerk.): *Pázmány emlékezete halálának 350. évfordulóján*, Detti, Róma, 1987, 197–267.

⁶⁶ Méltatását lásd TÖZSÉR, ENDRE: In memoria del P. György Sántha nel 25° anniversario della sua morte (1917–1975), *Archivum Scholarum Piarum* 24 (2000/48) 3–17.

⁶⁷ Írásait lásd az *Ephemerides Calasanctianae* 1955–1976. évfolyamaiban. Bibliográfiáját lásd Nueva Bibliografía Calasancia, in *Analecta Calasanciana*, 72. kötet, Instituto Calasanz de Ciencias de la Educación, Madrid, 2012, 107. Tematikus szám. Internetről letölthető: www.escolapios21.org/wp-content/uploads/2015/08/bibliograf%C3%ADa-calasancia-indispensable.pdf

velezésének kiadója,⁶⁸ a rendalapító és a magyarországi vonatkozások történetírója. Posztumusz jelent meg tanulmánya az önálló magyarországi rendtartomány kérdésköréről.⁶⁹

Megemlítendő még, hogy *Tomek Vince* (1892–1986) személyében hosszabb ideig magyar generális állt a piarista rend élén.⁷⁰ Az ő levéltári hagyatéka, amelyet a római piarista generalátuson található központi levéltár őriz, még feltárássra vár.⁷¹

Magyarországon működött *Holl Béla* (1922–1997), akinek tanulmányait művelődéstörténeti szemináriumokon használták az egyetemi oktatásban. Kánoni vizitációs kötete történeti forráskiadványnak minősíthető, és részt vett a magyar piarista rendtartomány levéltárának feltárássában is. Kutatott hazai és más európai könyvtárakban, elsősorban a magyarországi himnuszok új kritikai kiadása témakörében. Közleményei megjelentek olasz és német nyelven is, így Bécsben, Firenzében, Milánóban.⁷²

ACADEMIA CATHOLICA HUNGARICA

Végezetül meg kell még említenünk a külföldi magyar tudományosság összefogására létesült kezdeményezést. Az Academia Catholica Hungarica, a Külföldi

⁶⁸ Leodegario Picanyol és Claudio Vilá Palá piaristákkal együtt gondozta a rendalapító levelezését, amely 20 kötetben jelent meg: SÁNTHA GYÖRGY – CLAUDIO VILÁ PALÁ: *Epistolarium coetaneorum S. Josephi Calasancii (1600–1648)*, I–VII., Editiones Calasancianae, Róma, 1977–1982. Magyar vonatkozású a következő kötet: GEORGIUS SÁNTHA: *Epistulae ad S. Iosephum Calasantium ex Europa Centrali (1625–1648)*, Editiones Calasancianae, Romae, 1969.

⁶⁹ SÁNTHA GYÖRGY: A piarista generálisok és a önálló magyarországi rendtartomány kérdése (1680–1721), in FORGÓ ANDRÁS (szerk): *A piarista rend Magyarországon*, Szent István Társulat, Budapest, 2010, 13–44. ALBERT ISTVÁN fordításának felhasználásával sajtó alá rendezte KOLTAI ANDRÁS.

⁷⁰ Piarista 1908-tól, a piarista rend általános rendfőnöke 1948–1967.

⁷¹ Amerikai alapításukra lásd az angol és spanyol (kétnyelvű) összefoglalást, amely nem csupán a magyar, hanem a többi nemzetbeli alapító atya működését is tárgyalja: JOSÉ BURGUEÉS SCH.P.: *The Piarist Fathers in the U.S.A. 60 Years of Service. – Escolapios en Estados Unidos*, k. n., Miami, Florida, 2007–2008.

⁷² Méltatásához lásd *Magyar Könyvszemle* 113 (1997) 231; *Új Ember*, 1997. március 12.; *OSzK Híradó* 40 (1997/7–8) 2–3; VÍZKELETY LÁSZLÓ, in HOLL BÉLA: *Laus librorum. Válogatott tanulmányok*, METEM könyvek 26, METEM, Budapest, 2000, 7–8. Interneten: <http://mek.oszk.hu/01600/01630/01630.pdf> (Letöltés: 2016. február 11.)

Magyar Katolikus Akadémia megalapítása Mons. *Zágon József* (1909–1975),⁷³ a már említett *Schwartz Elemér O.Cist*, *Király Kelemen OFM* és a filozófus *Dám Ince OFM* (1909–1967)⁷⁴ nevéhez fűződik. Ez a csoport 1955-ben publikációs tevékenységet is kezdett, melynek története ma még megíratlan.

ÖSSZEGZÉS

Írásunkban arra törekedtünk, hogy mérleget készítsünk a kényszerűen Nyugatra került magyar szerzetes egyháztörténeszeknek a pártállami időszakban kifejtett munkájáról. Azt láthatjuk, hogy voltak, nem is kevesen, akik ezt a tudományágot művelték. A szerzetesek közül kiemelkedik a legnagyobb létszámú csoport, a jezsuita atyáké. Életművük Rómában eligazodási pontul szolgált a hazai tudományosság képviselői számára is.⁷⁵

Az egyes életművek vizsgálatakor azt láhattuk, hogy a Magyarországon kívülre került szerzetesek munkássága adott esetben nem szorítkozott egyház-, illetve rendtörténetre, hanem a teológiatörténet, lelkiségtörténet, egyházi zenetörténet terén is számottevő. Feltehető, hogy a filozófiai, teológiai tudományágak művelői szintén figyelemreméltót alkottak, és szükség lenne ennek összegző feltérképezésére is.

Rövid leírásunkban szóltunk azokról is, akik Magyarországon működtek. A pártállami keretek, mint láhattuk, nem tudták teljesen elzárni a hazai egyházi tudományosságot az egyetemes egyházi tudományosságtól, sőt, a hazai szerzetes egyháztörténeszek is tudták művelni és gyarapítani saját tudományágaikat.

A saját rendjük történetírásában három ciszterci atya, ismétljük meg nevüket: *Lékai Lajos*, *Zakar Ferenc Polikárp* és *Hervay Ferenc* megkerülhetetlenül vált a piarista *Sántha György* életművével együtt. *Schwartz Elemér* munkássága akkor lenne igazán értékelhető, ha egyszer előkerülne projektjének kézírata. A premontrai rendtörténet mindig számon fogja tartani *Oszvald Arisztid*, a me-

⁷³ Életrajzához lásd: NÉMETH LÁSZLÓ IMRE: *Zágon-leveleskönyv. Iratgyűjtemény-töredék Mindszenty József bíborosról, 1967–1975*, Szent István Társulat, Budapest, 2011, 144–145.

⁷⁴ Dám Ince Antal (ferences 1927-től) 1956–1962 között a *Franciscan Studies* egyik szerkesztője.

⁷⁵ „Hosszú lenne felsorolni mindazokat, akik az elmúlt évtizedekben kapcsolatban álltak a római magyar páterekkel. Csupán néhány név ízelítőül: Benda Kálmán, Holl Béla, Jakó Zsigmond, Klaniczay Tibor, Mészáros István, Staud Géza vagy a fiatalabbak közül Balázs Mihály, Monok István, Szakály Ferenc, Szelestei Nagy László, Tüskés Gábor stb.” – írja MOLNÁR ANTAL: A római magyar iskola, *i. m.*, 66.

dievista premontrei *Gábrriel Asztrik* és a ferences *Gál Gedeon* kutatásainak eredményeit. *Hermann Egyed* OPraem. még mindig nem kerülhető meg a magyar egyháztörténet tanulmányozása során. A jezsuita páterek, a római magyar iskola munkatársai pedig – főállásban, legfőbb rendi előljárójuk által kijelölt munkakörben, amelyet egy életen át folytathattak – alapvető kutatásokat végeztek és fehér foltokat tüntettek el az egyetemes jezsuita rend és a magyar jezsuiták történetében. Érdemeik meghaladják a rendi kereteket, ők a magyar kultúrtörténet szempontjából is halhatatlanná váltak.

Úgy hisszük, hogy a jezsuita páterek működésének méltatása *mutatis mutandis* érvényes a többi szerzetesrend történészeinek működésére is:

„A »római magyar iskola«, vagyis az emigráns magyar jezsuiták történeti munkaközössége egy sajátos, egyszeri és megismételhetetlen jelenség volt a magyar historiográfiában. A történelem erőszakos fordulatai teremtették meg a feltételeket a kialakulásához, és néhány jezsuita páter hivatástudata és magyar elkötelezettsége hozott létre ezekből a kényszerítő körülményekből kimagasló teljesítményeket. A forráskiadványok és bibliográfiák tiszteletet parancsoló sorozatai sem 1950 előtt, sem pedig 1990 után nem voltak és nem lesznek megismételhetőek ebben a formában. A magyarországi evangelizációba visszakapcsolódó, állandó emberhiánnyal küzdő jezsuita (és más) szerzetesrend, vagy a különböző határidőknek, pályázatoknak, egyetemi és kutatóintézeti reformoknak kiszolgáltatott világi történésztársadalom ilyen típusú alkotómunkára többé nem lesz képes. Ezzel ők maguk is tisztában voltak, száműzetésüket a gondviselés által rendelt küldetésként fogták fel. A jezsuita lelkiségre nagyon jellemző módon munkájukat nem kizárólag szaktudománynak tekintették, hanem intellektuális missziónak, tulajdonképpen egy sajátos, de igen fontos lekipásztori munkának. A Társaság iránti szeretetet csendesén és észrevétlenül tudták belopni kollégáik, a velük kapcsolatba kerülő szakemberek szívébe. »Propagandájuk« annyira diszkrét és figyelmes volt, hogy a világi történészek szinte öntudatlanul váltak a jezsuita rend tisztelőivé és barátaivá. Életművüknek a publikációik mellett hasonlóképp *aere perennius* része a »római magyar iskolának« a fiatalabb történész-nemzedékekben továbbélő szellemisége.»⁷⁶

⁷⁶ MOLNÁR ANTAL: A római magyar iskola, *i. m.*, 67–68.

Lukács László: Az igazság munkatársa. Joseph Ratzinger – XVI. Benedek pápa élete és műve

Szent István Társulat, Budapest, 2016.

Nem gyakran jelenik meg magyarul ehhez hasonló alapossggal megírt monográfia egy teológusról. Teológiai tájékozódáshoz, kutatáshoz remek segédlet született. Ahogy hivatkozásait olvasom, és ahogy régi ismeretségünk is elárulja nekem, Lukács tanár úr mintha évtizedek óta ennek a könyvnek a megírására készült volna. A mű értékét növeli, hogy az első 210 oldal lényegében teológiatörténeti forrás: Ratzinger életrajza, pályájának körültekintő bemutatása. Tükröződik ebben a részben az is, hogy a szerző az egyéb kompetenciái mellett újságíró is, ezért az utóbbi évtizedek egyház- és teológiatörténeti eseményeiben rendkívül tájékozott.

A könyv második fele a címnek megfelelően a ratzingeri „mű” teológiai elemzése, amely hét téma köré rendeződik. Valójában egy kézhez álló teológiai összefoglalást kapunk itt, amely végig arányos terjedelemben adja meg a szót magának Ratzingernek, az öt kommentálóknak és a saját véleménynek, több nagyon fontos, magyarul nem ismert idézetet is hozva. A besztás jól tükrözi, hogy szerzőnk mit tart a ratzingeri teológia kulcspontjainak, ezért illő, hogy ezekről a pontokról röviden szóljunk.

1) *A Zsinat.* Ratzinger teológusi pályáját végigkíséri a II. Vatikáni Zsinat, amelynek előkészítésében már részt vett, zsinati peritusként ő maga is formálta megnyilatkozásait, később teológusként munkálkodott a zsinat életre váltásán, sőt pápáként is a zsinat helyes értelmezése volt egyik szívügye. Kiemelendő a zsinati elemzés kiegyensúlyozottsága.

2) *Krisztológiai hermeneutika.* Itt megismerjük Ratzinger szemléletét a hagyományról és a Szentírásról, illetve az ebből fakadó kritikus viszonyulását a történet-kritikai módszerhez. Az itt előadott anyag tekinthető Ratzinger

fundamentális teológiájának. Mindez főként a krisztológiai dogma megalapozásaként nyer bemutatást, ezért ezt a részt *A Názáreti Jézus* elemzése zárja.

3) *Az Egyház mint kommunió.* Ez is olyan téma, amihez az utóbbi évszázad szakterületi összefüggésében kell elhelyezni egy ilyen jelentős teológus művét. Lukács tanár úrnak meg van a megfelelő rálátása erre az összefüggérendszerre. Nagyon fontos a „kommuniók láncolatának” felidézése a 323–327. oldalakon, valamint a Walter Kasperrel folytatott vita felidézése a helyi egyházak és az egyetemes egyház kapcsolatáról (331–334.).

4) *A liturgia.* A terület bemutatása a zsinat liturgikus konstitúciójának és az ennek nyomán elinduló reformnak a leírásával kezdődik, Ratzinger nézeteinek árnyalt tárgyalásával halad, majd egy valódi liturgikus-teológiai összefoglalóban teljesedik ki, amelynek fő témái a logosz, a Kereszt eseménye, az áldozat és a lakoma. Végül visszatér néhány liturgikus kérdésre: népnyelv, az oltár helyzete, a szent zene, a liturgikus testtartások.

5) *Európa lelkiismerete.* A fejezet igazi témája a világhoz való viszony, a keresztény válasz a szekularizáció és a relativizmus jelenségeire. Ezt a kérdéskört is a zsinat korától kezdve tekinteti végig a teológus pályáján. Fontos, hogy a válságjelenségeket nem a zsinathoz köti: „Csak utóbb következtek be azok a kulturális forradalmak és társadalmi mozgások, amiket a zsinati atyák nem láthattak előre.” (389.) Az évtizedek során egyre inkább „Európa lelkiismeretév” válik: „Európa önmagát pusztítja el, ha elszakad gyökereitől, a kereszténységtől.” (392.) A fejezet a modern demokrácia, a hit és az értelem viszonya, illetve a lelkiismeret témáinak tárgyalásával zárul.

6) *A felszabadítási teológia.* Indokolt módon a téma tárgyalása elején a szerző összefoglalja a zsinat óta egyértelműen hangzó egyházi tanítást, miszerint a társadalmi tanítás része a keresztény üzenetnek és az Egyház küldetésének.

Ezt kíséri a vonatkozó egyházi eseménytörténet főleg a latin-amerikai fejleményekkel és a CELAM négy konferenciájával, majd pedig a felszabadítási teológia frappáns összegzése. Ennek adják a mérlegét Ratzinger megnyilatkozásai, alapvetően a Hittani Kongregáció 1985-ben és 1986-ban kiadott dokumentumai. Pápaként pedig: „komoly kifogásokat támasztott ugyan a felszabadítási teológiával szemben, a társadalmi igazságosságért azonban éppen úgy sikra szállt, mint elődje.” (456.) Ennek foglalatja a *Caritas in Veritate*. A fejezet végén bár kitérő, mégis idetartozó, ahogy a szerző bemutatja Gustavo Gutiérrez és Gerhard Ludwig Müller bíboros barátságát mint a téma immár Benedek pápaságán is túlnyúló történetét.

7) *A végső beteljesedés távlatai*. Az egyháztan mellett az eszkatológia dogmatikai traktátusa az, amelyről Ratzinger a legtöbbször tartott előadást és írt könyvet. Kézenfekvő, hogy könyvünk szerzője Ratzinger saját rendszerezése szerint mutassa be a témát, hat részben: 1) Üdvösségtörténet és eszkatológia kapcsolata; 2) A remény teológiájától a politikai teológiáig; 3) A lélek halhatatlansága és a test feltámasztása; 4) A dialogikus halhatatlanság elmélete; 5) A „feltámasztás a halálban” elmélete; 6) A végső kárhozat és a keresztény remény.

Alig van tehát teológiai téma, amely ne kerülne szóba a könyvben – márpedig éppen ez felel meg a ratzingeri mű monumentalitásának is.

Várnai Jakab OFM

René Girard: Mi rejtve volt a világ teremtésétől fogva
L'Harmattan Kiadó, Budapest, 2013.

Az érdeklődő olvasó a híres kultúranropológus immár harmadik magyarul megjelenő művét tarthatja kezében viszonylag rövid időn belül. A kétszeresen doktorált irodalomtudós és történész sokak szerint korunk egyik legnagyobb

gondolkodója volt (Girard tavaly novemberben hunyt el 92 évesen). Annyit mindenesetre még kritikuszainak is el kell ismerniük, hogy „mimetikus elmélete” mára megkérdőjelezhetetlen tényezővé vált a humántudományok terén; felismerései éppúgy gyümölcsözőek a pszichoanalízis, mint az etnológia, az irodalomkritika vagy épp az ökonómia és a politológia terén; nem utolsó sorban pedig a teológus számára is haszonnal kecsegtetnek.

Girard jelen műve különleges helyet foglal el publikációi között. Míg legtöbb munkája klasszikus monográfia, itt egy olyan „beszélgetős könyvről” van szó, amelyben a kutató két pszichiáter kérdései nyomán fejti ki gondolatait, sőt nemegyszer maga is kérdezővé válik. A téma ilyen jellegű feldolgozása két előnnyel is jár az olvasó számára. Egyrészt a mű nem a mimetikus elmélet egy-egy részletére koncentrálna, mint Girard monográfiái általában, hanem – köszönhetően a két pszichiáter tematikus kérdéseinek – az elméletet a maga teljességében ismerhetjük meg. Másrészt pedig az a tény, hogy a beszélgetőpartnerek újabb és újabb kérdéseket tesznek fel, illetve magyarázó megjegyzéseket fűznek a mondottakhoz, valamelyest fel is lazítja a Girard-ra egyébként oly jellemző feszes gondolatmenetet, ezzel „emészthetőbbé” téve a könyvet az olvasó számára.

A mimetikus elmélet kiindulópontja, mint maga a kifejezés is mutatja, a platóni „mimézis”, az utánzás fogalma. A kutató szándékosan marad meg a görög kifejezésnél, mert érzékeltetni akarja, hogy nem a kognitív módon tudatos és kontrollált utánzásra gondol; a mimézis Girard számára az ember olyan sajátossága, amely elválaszthatatlanul hozzánk tartozik, és emberré válásunk természetes része. Itt ugyanakkor korigálja is a mimézis platóni fogalmát: míg a görög filozófusnál az utánzás elsősorban viselkedési mintákra vonatkozik, Girard szerint a mimézisből kihagyhatatlan az elsajátítás mozzanata, vagyis „az egy irányba nyúló kezek” (20.) jelensége, amely elkerülhetetlenül feszültséget gene-

rál, és így konfliktusos mimézissé válik. A kutató szerint éppen ezt a konfliktust akarták mederben tartani az archaikus társadalmak, amikor bevezették különböző tabuikat; Girard értelmezésében ezen „kultúrák emberei összefüggést látnak az erőszak és a mimézis között” (23.). Mivel azonban történelmi emlékekben ott él a mimetikus krízis, vagyis a társadalmat már-már megsemmisüléssel fenyegető konfliktusos mimézis tapasztalata is, bevezetik sajátos rituáléikat, amelyek a mimézisből fakadó erőszak megoldását jelenítik meg, és előbb valakinek (pl. foglyoknak), későbbi korokban helyettesítő jelleggel valaminek (pl. állatoknak) a feláldozásával végződnek. Girard szerint az ilyen rituálék mögött valós esemény áll; egy mimetikus krízisnek csak az vehetett véget, hogy a közösségben felgyülemlt erőszak végül egy valaki ellen irányult, aki a szó legteljesebb értelmében bűnbakká, áldozattá vált („bűnbakmechanizmus”).

Ezen a ponton kezdődik Girard gondolatmenetének az a része, amely egy teológus számára a legizgalmasabbnak tűnhet. A biblikus kutatás már régóta tudatában van annak, hogy az Ószövetség számos helyén találkozunk mitikus szövegekkel. Az ilyen szövegrészek értelmezése ugyanakkor nem állja ki a koherencia próbáját. A mimetikus elmélet rávilágít az áldozat fogalmának biblikus esszenciájára: a zsidó-keresztény kinyilatkoztatás bemutatja, hogy az áldozatot nem az istenség követeli meg, hanem az a mimetikus versengés következménye. Jahve a próféták igehirdetésében egyre inkább úgy jelenik meg, mint akitől távol van minden erőszak, míg végül Jézus működésében definitív módon kinyilatkoztatást nyer az erőszakmentes Isten. Fontos hozzátennünk, hogy Girard szerint maga Jézus sem mentes a mimézistől, azonban míg az általános emberi magatartás leplezi a mimézist, addig Jézus tudatosan vállalja azt, és bennünket is erre hív. Ez a tudatos követés pedig (az „imitatio Christi”) nem konfliktust szül, hanem éppen megszabadít minket a konfliktusos mimézis következményeitől: az

evangéliumok „nem követelik, hogy az emberek szabaduljanak meg a vágyakozástól, hanem egyetlen modell követését ajánlják, aki sohasem hordozza annak veszélyét, hogy megszállottá tevő versenytárrá változzon” (427.).

Girard mimetikus elméletének aktualitását aligha kell bizonygatnunk. A reklámok világtól kezdve a mindennapi emberi kapcsolatokon át a politikai kampányokig számtalan területen láthatjuk a kultúranropológus igazát. Teológusként pedig különösen is segítségünkre lehetnek azon megfigyelései, amelyek a mimézis és az erőszak összefonódását elemzik, kiváltképp a kereszthalál áldozati értelmezését illetően.¹ Ennek helyes dekódolása pedig nemcsak teológiai „belügy”, hanem – tekintve az Isten nevében elkövetett erőszakot – világunk megbékélését is alapvetően szolgálja.

Tamás Roland

Sulpicius Severus: Szent Márton Élete – Levelek – Dialógusok

Bencés Kiadó, Pannonhalma, 2016, ford. Borián Elréd, Börcsök Tamás, Dejsics Konrád, Kovács Balázs, Reichardt Ábá és Szita Bánk.

Szent Márton jubileumi évében jelentette meg a pannonhalmi Bencés Kiadó a pannóniai születésű tours-i püspök biográfusának e műveit magyar nyelven. A Sulpicius Severus által írt *Életrajznak* és három levélnek azonban nem ez az első magyar fordítása: már 1998-ban és 2010-ben megjelentek ugyanezzel a kiadónál. Az *Ókeresztény Örökségünk* c. sorozatban 1999-ben szintén ugyanezek a művek jelentek meg,

¹ A teljesség kedvéért meg kell jegyeznünk, hogy a Zsidókhöz írt levéllel kapcsolatos kritikai álláspontját, melyek a könyvben olvashatók, Girard később revidálta a kitűnő innsbrucki teológus, Raymund Schwager hatására.

mégpedig Vanyó László fordításában, a Jel Kiadó gondozásában. Sőt az életrajznak és az egyik levélnek van egy még korábbi, bár nem teljes fordítása, Szunyogh Xavér Ferencé, amely a *Kezserztény Remekírók* sorozat 7. kötetében jelent meg 1944-ben a Szent István Társulatnál. A legújabb kiadás azonban nem csak azért indokolt, mert az előző fordítások nem könnyen hozzáférhetőek mindenki számára, hanem azért is, mert a *Dialógusokkal* bővített gyűjtemény teljesebb és színesebb képet nyújt a neves galliai író életművéről is. (Az utóbbi műről egyébként érdemes megjegyeznünk, hogy a magyar fordítás alapjául szolgáló bilingvis kritikai kiadás mindössze tíz évvel ezelőtt jelent meg a *Sources chrétiennes* c. neves patrisztikus sorozat 510. köteteként, tehát a magyar fordítás megjelenése nem marad el számottevően a legújabb franciáétól.)

Ha csak ezeket a magyar kiadásokat nézzük, már akkor is feltűnhet számunkra, hogy Márton alakja milyen különböző szempontokból vált aktuálissá a keresztény ókor iránt érdeklődő magyar olvasó számára az elmúlt mintegy hetven év során. Szunyogh Xavér OSB fordítását az *Első remeték és szerzetesek világából* c. szemelvénygyűjteményében, az első nyugati szerzeteseket bemutató részben Cassianus két művével együtt találjuk. A szerkesztő célja elsősorban az volt, hogy a nyugati szerzetesség legalapvetőbb dokumentumait tegye elérhetővé a magyar olvasó számára.

A Vanyó László által összeállított gyűjtemény címe: *A III–IV. század szentjei*. Ebben a kötetben még öt másik életrajzi jellegű rövid mű található Pontius diakónus, Szent Atanáz, Nazianzoszi Szent Gergely, Paulinus diakónus és Possidius tollából e korszak nagy szentjeiről. A kötet címe is jelzi, hogy a szerkesztő célja elsősorban e két évszázad történelmének bemutatása volt a kordokumentumok segítségével. Ebben a gyűjteményben már nemcsak egy általános bevezetést találunk a hat életrajzhoz, mint Szunyogh Xavér gyűjteményében Sulpicius Severus és Cassianus írásaihoz, hanem mind a hat szerző műveire

külön-külön írt rövid tanulmányt, továbbá egy részletes jegyzetanyagot is, amelynek célja elsősorban a III. és IV. század történelmi és kulturális hátterének bemutatása.

A közelmúltban megjelent bencés kiadvány igazi csapatmunka: hatan fordították ezt a kötetet, amely – a *Krónikák*ban Mártonról olvasható rész kivételével – Sulpicius Severusnak Szent Mártonról írt valamennyi művét magában foglalja. Jegyzetanyaga – amelyet a kötet végén találhatunk – arányaiban nem terjedelmesebb ugyan, mint a Vanyó-féle gyűjteményé, de más szempontok alapján állították össze, és nagymértékben megkönnyíti, hogy az olvasó eligazodjon a késő antikvitás időnként különös világában, és nyomon tudja követni az oda-vissza történő utalásokat Sulpicius egyes művei között.

Elég egy pillantást vetnünk az első mű, a *Vita Martini* fejezetcímeire, hogy nyomon követhessük a szent életének legjellegzetesebb eseményeit: megosztja katonaköpenyét a fagyoskodó koldussal; felmentését kéri a katonai szolgálat alól; találkozik Hilarius püspökkel; remetiségbe vonul; halottakat támaszt fel és betegeket gyógyít; püspökké választják; megalapítja Marmoutier kolostorát; szembeszáll a pogány szokásokkal; harcra kél a sokféleképpen támadó sátánnal. Severus ábrázolásában úgy jelenik meg előttünk Márton, mint aki megtérése után is katona maradt, de most már Krisztus katonája, sőt hadvezére: *imperator dei*.

A három levél három különböző címzethez szól. Az Eusebiushoz írt védelmére kel Mártonnak, és egy újabb csodáját írja le. Aurelius diakónusnak a szerző beszámol Márton haláláról, amelynek szintén csodások a körülményei, és gyászénekekkel dicsőíti az elhunytat. Anyósának, Bassulának írt levelében Márton utolsó utazásáról ír, továbbá halálának és temetésének részleteiről.

A *Dialógusok* I. könyvének központi alakja egy bizonyos Postumianus, aki Keletről visszatérve Sulpiciusnak és Gallusnak számol be

úti élményeiről, többek között az észak-afrikai sivatagban, Alexandriában, Betlehemben látottakról és hallottakról. A szent életű sivatagi atyák számtalan csodatettét is elmeséli, akik körül megszelídülnek még a vadállatok is, vagyis helyreáll a teremtés rendjének eredeti békessége. A messziről jött zarándok arról is hírt hoz, hogy már Keleten is ismerik Sulpicius művét, Szent Márton életrajzát, és ennek nyomán magasztalják a galliai püspök csodáit. A II. és III. könyv főszereplője ismét Márton, akinek újabb, az *Életrajz*ban még nem szereplő csodáiról, továbbá a démonokkal és bűnös emberekkel, többek között a világi hatalom képviselőivel, pogányokkal, sőt világias életet élő püspökökkel való küzdelmeiről is értesülünk. A különböző beszámolók Márton csodatettéről és kemény kiállásáról mind-mind azt hivatottak illusztrálni, hogy a galliai püspök szentsége és természetfölötti hatalma még a keleti anachorétákét is felülmúlja.

A kötet bevezető tanulmányának szerzője Dejsics Konrád bencés atya, aki a legfrissebb szakirodalmat is felhasználva vezet be minket Sulpicius Severus műhelytitkaiba. Világossá válik előttünk, hogy a klasszikus irodalom számos műfajában járatos a szerző: alkalmazni tudja nemcsak a *vita* és a *dialogus* mesterfogásait, hanem a *panegyrikos*, a *threnos*, a *consolatio* és az *epistula* eszköztárának számos elemét is. Felismerjük, hogy szerző célja sok esetben nemcsak az építő célzatú ismeretközlés, erkölcsi tanítás (*aedificatio*), hanem az olvasó gyönyörködtetése (*delectatio*) is. A klasszikus irodalomban jártas, arisztokrata származású, de immár a világtól elzárt aszkétaközösség tagjai jól értették az intertextualitásban, a metapoétikus utalások bonyolult rendszerében rejlő üzenetet is. A tanulmány szerzője végül betekintést ad számunkra a szerző legfőbb céljaiba, továbbá műveinek európai és magyarországi recepciójába is.

Úgy vélem, hogy Szent Márton születése 1700. évfordulójának méltó megünnepléséhez értékes hozzájárulást jelent ez a kötet. A sza-

kavatott kezezből kikerülő magyar fordítást jó szívvel ajánlom a szeretesség korai irodalma iránt érdeklődő olvasóközönség számára.

Perendy László

Palladiosz: A sivatagi atyák történetei Lauszoszhoz (Historia Lausiaca)

Jel Kiadó, Budapest, 2015, ford. Csizmár Oszkár.

A korai egyiptomi szerzetesek, az úgynevezett „sivatagi atyák” világa a közelmúltban sok érdekességgel szolgált mind a kutatók, mind a lelki táplálékra vágyó hívek számára. Az elmúlt évtizedekben számtalan tanulmány árnyalta a korai keresztény szerzetességről alkotott képünket, világitott rá pontosabban a sivatag és a városok, a szerzetesek és a laikusok, illetve a klérus közötti kapcsolatra, az aszkézis jellegére és mozgó rugóira, az emberfeletti lemondások mögött rejlő spiritualitásra. Ezzel párhuzamosan egyre több nyelven látnak napvilágot azok a szövegek, melyek a szerzetesatyák szigorú, de mégis nagyon emberi, evangéliumi frissességgel teli világát örökítik meg: elérhetővé válnak azok az alapszövegek, melyek a „kezdetekről” tudósítva újra meg újra inspirálták a későbbi korok szerzeteseit, s amelyek a ma egyházában utat kereső híveknek is segítségére lehetnek. A Jel Kiadó gondozásában egy ilyen szöveg vált most közkinccsé magyar nyelven Csizmár Oszkár fordításában.

Az írás szerzője, Palladiosz olyan szerzetes volt, akinek kalandos életútja lehetővé tette, hogy a korai szerzetesség virágkorában bejárja és megismerje a legfontosabb szerzetesi központokat. A görög nyelvű és kultúrájú Galáciából származó író Palesztinában lett szerzetes, majd beutazta Egyiptom szerzetesközösségeit. A kor egyházpolitikai eseményeinek – az origenista vita és a Tölgyes Zsinat – sűrűjébe kerülve megfordult Konstantinápolyban és Rómá-

ban is. Palladiosz sokoldalú, művelt egyéniség, Alexandriai (városi) Makariosz majd Evagriosz Pontikosz kedves tanítványa, Aranyszájú Szent János barátja és védelmezője, jó tollú író és szent életű püspök.

A 420 táján keletkezett írás címéhez az aszketikus életre vágyó császári tisztviselő, Lauszosz nevét kölcsönözte, Palladiosz neki dedikálta a leginkább *Historia Lausiaca* néven emlegetett írást. A könyv gondolatban bejárja a korai szerzetesség központjait, s az olvasó számára szerzetesi portrékat, tanulságos rövid történeteket kínál. A legtöbb fejezet az egyiptomi szekták, híres szerzetesatyák életével foglalkozik, de néhány elbeszélés erejéig megjelennek Palesztina, Szíria és Róma korabeli hírességei is. A leírások részletessége, frissessége az apofteg-mák stílusával rokonítja a mű fejezeteit.

Tudományos szempontból a *Historia Lausiaca* rendkívül fontos forrás a korai szerzetesség tanulmányozásához. A műben található például a Jordán folyó mentén megjelenő palesztinai szerzetesség első írásos említése, belőle ismerjük Evagriosz Pontikosz életútját, s bőséges információt szolgáltat az idősebb Melániáról és műveltségéről. A római Paula és Jeromos kapcsolatáról, egyáltalán a Jeromosról szóló negatív hangvételű részletek az origenista vita sűrűjébe engednek bepillantást. A szövegvariánsok, a kopt és szír nyelven fennmaradt fordítások és töredékek nemcsak arról tanúskodnak, hogy a mű rendkívüli népszerűségnek örvendett az ókorban, hanem a hasonló műfajú szövegek keletkezésével, a szóbeli elbeszélésektől az írásos gyűjtemények felé vezető folyamat műhelyitkaival kapcsolatban is fontos kérdésekre kínálnak választ vagy legalábbis elméleteket. Arészletekben gazdag elbeszélések értékes információkat hordoznak az egyiptomi szerzetesek mindennapjaival, használati eszközeikkel, bejegyzéseivel, társadalmi háttérével kapcsolatban.

Palladiosz szeme előtt azonban nem a történetírói hitelesség lebegett a könyv összeállításakor. A szó ókori értelmében a *historia* olyan

műfaj, mely történetek segítségével akarja elvezetni az olvasót a helyes életre, s valójában ma is ezzel a lelkiürettel érdemes olvasni a könyvben bemutatott aszketák életét. Az elbeszélte események, élettörténetek, a megrajzolt portrék mögött felfedezhető az a lelki út, melyet Palladiosz az általa szentként tisztelt szerzetesatyáktól tanult, s amely az aszkezis kemény lemondásától, a szenvedélyekkel, gonosz gondolatokkal való küzdelemtől a lélekben felragyogó, mindent megvilágosító fényig, a Szentháromsággal való belsőleges imakapcsolatig vezet. Leginkább emiatt érdemes kézbe venni a *Historia Lausiaca*-t: hogy a sivatagi szerzetesek lemondásaiból, küzdelmeiből erőt merítsünk, hogy kudarcaikból tanuljunk, hogy vágyakozzunk arra az istentapasztalatra, amelyben szoros Krisztus-követésük révén a kegyelem által részesültek.

Baán Izsák OSB

Franco Piotti: *Qohelet. La ricerca del senso della vita*
Morcelliana, Brescia, 2012.

Franco Piotti a milánói katolikus egyetem munkatársa. A biblikus filológia és a *Qohelet* könyvének témájában jelentek meg tanulmányai. Mostani kötete, amely szintén a Prédikátor könyvével foglalkozik, az *Antico e Nuovo Testamento* sorozat 18. tagja. Az immár neves sorozat olyan szerzőket vonultat fel, mint Gabriele Boccaccini, Paolo Sacchi, Mauro Pesce, hogy csak néhány nevet említsék a kiváló olasz kutatógárdából. A szerző a bevezetésben elárulja, hogy 2002–2010 között publikált hét cikkének átdolgozása biztosítja jelen munkájának alapját. Az összegyűjtött tanulmányokat záró bibliográfia, valamint a kutatók és az idézett helyek indexe felhasználóbarátá teszi Piotti könyvét.

Az első fejezet (11–24.) címe a Préd 12,11 versét veszi alapul, és a *Qohelet* alakjának, könyvének egyes szempontjait vizsgálja. Piotti

az öt ünnepi *tekercs* közé tartozó Sátoros ünnep alkalmából felolvasott Prédikátor könyvét először elhelyezi a zsidó és a keresztény kánonban, majd a könyv teológiai üzenetének legáltalánosabb értelmezéseivel ismerteti meg az olvasót: 1) *Qohelet*, a pesszimista; 2) *Qohelet* az aranyközéput képviselője; 3) *Qohelet*, az életöröm énekese. Az exegéták *első* csoportja úgy tekint a bibliai könyvre, mint amely az abszurditás témáját karolja fel (vö. 1,2 és 12,8): ez az általános alaphang aztán tetten érhető a könyv pesszimista, szkeptikus és determinista gondolataiban is. Ez a negatív interpretáció több exegéta véleménye (E. Podechard, A. Maillot, A.M. Dubarle, E. Glasser, A. Barucq, G. Ravasi, G. von Rad, A. Lauha, B. Lang, A. Schoors). R.B.Y. Scott álláspontja jól tükrözi ezt, amikor azt állítja, hogy a Prédikátor könyvének szerzője kizárja mindenféle lehetőségét annak, hogy Isten beavatkozzék a természet rendjébe és az ember ügyeibe, hiszen „nincs semmi új a nap alatt” (Préd 1,9). A szentírás-magyarázók *másik*, kisebb csoportja viszont úgy látja (E. Horton, L. Schwienhorst-Schönberger, M. Hengel), hogy a Préd 7,16–18-ban visszhangzik az arisztotelészi aranyközéput, és a kulturális környezet filozófiájának és irodalmának pontos párhuzamával állunk szemben. Az exegéták *harmadik* csoportja a Sátoros ünnep örömteli alkalmából felolvasott könyv értelmezését veszi alapul (D. Buzy, R. Gordis, E. Glasser, R.N. Whybray, N. Lohfink, A. Bonora, M. Maussion, L.G. Perdue), és kiemeli azokat a részeket, amelyek az élet apró örömeinek, a saját munka gyümölcsének élvezetére hívogatnak. Szerintük a könyv alapvető hangvétele az életöröm, és *Qoheletet* egyenesen az „öröm prédikátorának” vagy a *carpe diem* elv képviselőjének nevezik.

A második fejezet (25–50.) címe a Préd 7,25 versét veszi alapul („Aztán azon fáradoztam, hogy megismerjem, kifürkészem és felkutaszam a bölcsességet és a jutalmat, hogy felismerjem, mekkora balgaság a gonoszság és mekkora örültség a balgaság.”), és az örökölt hagyomány

egyes pontjai felé kritikus szemléletű *Qohelet* keresésének, empirikus vizsgálódásának a módszerét feszegeti.

A harmadik fejezet (51–75.) a járását ismétlő szél (vö. Préd 1,6) képével indítja a kozmosz, a természet és a történelem témáinak vizsgálatát. Az olasz szerző szinte versenként (Préd 1,4.5.6.7) olvassa a könyv elején található költeményt, hogy a bibliai szerző világ-, történelem- és emberképéhez közelebb jusson. *Qohelet* komoly kérdésekre keresi a választ: a világ tényleg csak jelenségek monoton ismétlődése? Valóban isteni rend uralja a világot? Van az embernek igazi befolyása a valóságra? Piotti elemzésében helyet kapnak kitioni Zénon görög filozófus gondolatai is.

A negyedik fejezet (77–102.) a „van más baj is, amelyet a nap alatt észleltem” (Préd 6,1) címet viseli, és a „bajra” konkrét szöveghelyen keresztül reflektál. Megküzd azzal, hogy képtelenség megérteni Isten munkáját, ha szétnézünk magunk körül, és csak rendetlenséget, zűrzavart, az igazságosság legkülönbözőbb sérüléseit látjuk társadalmi és politikai téren egyaránt (elnyomás, erőszak, ártatlanok könnyei, törvénytírást, a gazdagsággal való visszaélés stb.), a halál fenyegető terhéről nem is szólva. A fejezetben nemcsak a Prédikátor könyvéből vett szakaszok és válogatott kifejezések kerülnek vizsgálatra („*āwat*”; „Isten munkája”; *tāqan*, ‘ölám), hanem helyet kapnak Ámosz, a Zsoltárok, Jób könyveinek és a Síralmak könyvének gondolatai is.

A hatodik fejezet (103–131.) a világban tapasztalható rendetlenség legfőbb aspektusát, a halált tárgyalja: „Minden egy helyre vándorol, valamennyien porból lettek és a porba térnek vissza.” (Préd 3,20). A *Qohelet* szerint a halál megszüntet minden különbséget a bölcsek és a balgák (2,12–17), az emberek és az állatok (3,16–21), de az egyes személyek erkölcsi minősége között is, a halál minden munkának az értékét semmivé teszi (2,18–23; 5,15–16). Hát akkor: halál vagy élet? Piotti nemcsak a Prédi-

kátor könyvének válogatott szakaszait elemzi, hanem rápillant a hagyományos bölcsességi tanításra is. Mindazzal a rosszal szembesülve, amit a *Qohelet* tapasztalt a társadalomban, mégsem lázad, mint Jób, nem hívja segítségül Istene nevét, mint a Zsoltáros, nem álmodik új égről és új földről, mint Trito-Izajás, hanem megállapítja a látottakat, elfogadja, és keresi, hogy Isten mi jót kínál fel ezekben neki. Ebben az Istenben a *Qohelet* továbbra is hisz, Teremtőként és a világ elrendezőjeként tekint rá, bár hitét a „nap alatt” látott dolgok ugyancsak kihívás elé állítják.

A hatodik fejezet (133–150.) összegyűjti *Qohelet* válaszait, ami az Isten munkájának érthetlenségére és felfoghatatlanságára vonatkozó kérdés vetett fel. Elsőként az Isten félelmének (*yārē'*) fogalmát vizsgálja Piotti, majd megszólaltatja a tapasztalatairól számot adó *Qoheletet*, aki megismerte, hogy mindaz, amit Isten tesz, örökre úgy marad: nem lehet ahhoz hozzáadni, sem abból elvenni (vö. Préd 3,14). Más, a Prédikátor könyvéből vett szakasz áttekintése és elemzése után (5,6; 7,15–18; 8,12–13; 12,13) végül *hangsúlyosan* az élet örömeit állítja az olvasók elé (2,24–25; 3,12–13; 3,22; 5,17–19; 8,14d–15; 9,7–9; 11,7–10). A hétszeresen visszatérő öröme és Isten ajándékainak hálaadással való elfogadására történő felszólítás *Qoheletet* az Istenben való öröm énekesévé avatja.

A záró, hetedik fejezet (151–161.) a *Qohelet* sajátos hitvallását állítja középpontba: „Te azonban féld az Istent!” (Préd 12,13). Először a Prédikátor vallásos, bölcselkedő, vizsgálódó magartását veszi szemügyre, amely hagyományosan a bibliai bölcsességi hagyomány oszlopain nyugszik (hit a teremtő, világot elrendező, életadó és ítélő Istenben), és meggyőződését összeveti egyéb bibliai tanúságokkal. A bölcs *Qoheletet* az élet értelmének a keresésében találjuk, aki minden abszurdítás ellenére hisz: *Credo quamvis absurdum* (Hiszek, bármennyire is abszurd). Nem huny szemet a világban, a társadalomban és az emberi viselkedésben fellelhető torz dolgok és igazságtalanság felett, hanem istenfélelemben

rendezi be az hétköznapjait, és tud örülni a szépségben, teljességben megnyilvánuló életnek. A fejezet végén Piotti hangot ad annak a meggyőződésének is, hogy a katolikus igeliturgiában többször kellene olvasnunk a Prédikátor könyvét, amely sajnálatos módon csak egyetlenegyszer kerül elő a vasárnapi szentmise olvasmányai között („C” év, évközi 18. vasárnap).

A *Qohelet* gazdag élettapasztalatot vonultat fel művében, és gazdagító olvasmány lehet mindazok számára, akik hasonló gondolatokkal és tapasztalatokkal küszködve, szembesülve mégiscsak az istenfélelmet választják, és szeretnék nemcsak értelemmel, hanem szívvel is keresni a dolgok értelmét a „nap alatt”. Ajánlom a könyv olvasását, nem hiányozhat a bibliai bölcsességi irodalommal foglalkozók polcáról!

Szabó Xavér OFM

Jérôme Lagouanère: Intériorité et réflexivité dans la pensée de Saint Augustin. Formes et genèse d'une conceptualisation

Collection des Études Augustiniennes
Série Antiquité 194. Institut d'Études Augustiniennes, Paris, 2012.

Jean-Luc Marion: In the Self's Place. The Approach of Saint Augustine

Stanford University Press, Stanford, 2012,
trans. Jeffrey L. Kosky.

Szent Ágoston gondolatvilágának napjainkig ható termékenyítő erejét példázza e két kötet, amelyek mindegyike – más-más szempontból ugyan – célul tűzi ki, hogy a mai (poszt) modern kor perspektívájával számot vetve tekintsen friss szemmel Ágoston életművére és a korra, amelyben alkotott. Jérôme Lagouanère vaskos monográfiája (melynek alapja minden bizonnyal a szerző doktori disszertációja volt)

két ágostoni kulcsfogalom, a magyarul nehezen visszaadható „interioritás” és „reflexivitás” születését és sajátosan ágostoni vonásait vizsgálja tágas szellemtörténeti perspektívában és az apró, filológiai részletekre is kiterjedő szakértelemmel. A könyv gazdag anyaga sok fontos meglátással és értékes adalékkal szolgál nem csupán a modern filozófia szubjektivitás fogalmának gyökerei iránt érdeklődőknek, hanem elsősorban azok számára, akik Szent Ágoston „pszichológiai” szentháromságtanának, képmás-teológián nyugvó teológiai antropológiájának, rejtett misztikájának építőköveire és belső összefüggéseire kíváncsiak.

A könyv első nagy egysége, azaz első két fejezete az ágostoni interioritás – az ember benső világának – kulcsfogalmait és felépítését (mint egy a statikáját), majd pedig a lélek Istenhez való felemelkedésének útvonlát (dinamikáját) veszi szemügyre. Az első fejezetben megismerkedhetünk a lelket jelölő két fogalom (*animus*, *anima*) jellemzőivel és különbségeivel, a gondolkodás helyét és működését leíró fogalmak mibenlétével (*mens*, *ratio*, *intellectus*, *intelligentia*) és szubjektivitás központjaként értett lélek két alapvető megnyilvánulásával (*memoria*, *voluntas*). E fogalmak archeológiáját Lagouanère következetesen a filozófiai előzmények és a szentírási alapok tükrében végzi. A második fejezet az ily módon nagy alapossággal felvázolt emberi lélek benső dinamikáját vizsgálja: a misztikus Istenhez emelkedés útjának ágostoni leírását, fejlődését, előzményeit.

A második nagy egység szintén két fejezetben Ágoston teológiai antropológiájának rendező elvét, istenképmásóság teológiáját vázolja fel előttünk, amely egyben – amint arra Lagouanère rámutat – az interioritás elképzelésének is a kulcsát adja. E részben válik az elemzés igazán érdekessé, amikor az eddig lefektetett alapok nyomán kibontakozik Ágoston sajátos képmásértelmezése, amely legfőképpen a *De Trinitate* című központi művében lesz nyilvánvaló. Az *imago* és a *similitudo*, retorika és misztika kü-

lönbségét és Ágoston analogikus gondolkodását mutatja be a harmadik fejezet, amelynek figyelemre méltó része a *memoria Dei*, *verbum intimum* és a *cor* fogalmainak elemzése és egymásra vonatkoztatása. Lagouanère meggyőző hipotézise, hogy a *memoria (Dei)* Ágostonnál szinonimája az emberi szívnek (*cor*), és az ember benső világának középpontját jelenti, amely egyben Isten nyoma, azaz képmása is az emberben és a transzcendens közege.

A negyedik, utolsó fejezet kibontja interioritás és reflexivitás kapcsolatát az ókorban közkedvelt tükröhasonlat filozófiai, szentírásbeli és ágostoni alkalmazásának vizsgálatán keresztül. Az emberi lélek benső élete (interioritás) az önmagára visszahajlás, önmaga megismerése (reflexivitás) színtere, ám nem csupán az. Lagouanère bemutatja, hogy Ágoston mennyire komolyan veszi a hagyományos tanítást, amely szerint az értelemmel rendelkező emberben jelen van Isten képmása. Ágostonnál ugyanis az elme az önmegismerés során nem csupán saját magát látja és tükrözi (a platonikus elképzelés szerint), hanem magának Isten benső életének is a tükré és szemlélője. Lagouanère megfogalmazása szerint Ágoston számára az „önismeret elsősorban Isten ismerete önmagában”. (571.) Ily módon a reflexivitás csak akkor valósul meg teljesen, ha a lélek Isten felé fordul, s mindez elvezet minket ahhoz a paradoxonhoz, hogy „az önmagunkról való gondolkodás mélyén/szívében jelen van a Másik”. (582.) E ponton Lagouanère nem csupán Ágoston gondolkodásának múltbeli gyökereit igyekszik feltárni, hanem felvillant (hacsak vázlatosan is) modern kapcsolódási pontokat Gadamer, Husserl, Heidegger és Merleau-Ponty filozófiájában.

Lagouanère könyve különösen is érdekes azon olvasók számára, akik a *De Trinitate* témáinak, szellemtörténeti hátterének mélyebb megértését keresik. A sok más ágostoni írás mellett a Szentháromságról írott mű az, amelynek szövegét a szerző a legrészletesebben elemzi, hosszan idézi, és összefüggéseire rámutat. A lábjegyzetekben

feltünteti az idézetek szövegének latin eredetijét is. A majdnem hétszáz oldalas könyv végén bőseges és részletes irodalomjegyzék található, és emellett sok hasznos mutatóval is el van látva (szentírási helyek, ágostoni szöveghelyek mutatója, ókori és középkori, modern és kortárs szerzők jegyzéke, részletes tárgy- és névmutató).

Habár terjedelméből következően helyenként lassabb és iskolás ismétlődésektől sem mentes a gondolatmenet, összességében megéri a fáradságot, hogy Lagouanère vezetésével körüljárjuk az emberi lélek benső világának és önmagára való visszahajlásának ágostoni megközelítését, amely a nyugati szentháromság-teológiának máig meghatározó alapja is egyben. S ha valakit elriasztana a könyv terjedelme, olvashatja akár témákra lebontva, részletekben is, mivel a benne megtalálható szinte enciklopédikus tudásanyag így is sok kincset rejtget.

Míg Lagouanère könyve szellemtörténeti forrásként használható, Jean-Luc Marion filozófiai megközelítése rendhagyó (bár a huszadik század számos filozófusát tekintve korántsem egyedi vállalkozás), amennyiben a *Vallomások* szövegének olyan fenomenológiai olvasatát adja, amelyet saját eddigi életműve ihletett. Marion, aki az utóbbi években magyarul is megjelent kötetei révén (*Az erotikus fenomén*, 2012; *A látható kereszteszédése*, 2013) mind ismertebbé válik a szélesebb magyar olvasóközönség előtt is, e könyvében különös vállalkozásba fog. Törekvése során, hogy Ágoston szövegét minél figyelmesebben megértse (ezért is idézi minden esetben az eredeti latin szöveget és utána annak maga készítette fordítását), értelmezési keretét saját fenomenológiája adja annak minden jellegzetes elemével együtt, mint például a metafizikai gondolkodásmód kritikája, az adódás/ajándékozás fenomenológiája (*la phénoménologie de la donation*), a szeretet fogalmának univok értelmezése vagy a „telített jelenség” fogalma (*le phénomène saturé*). Az eredmény Szent Ágoston és Marion gondolatvilágának különleges találkozása, egy évszázadokon átívelő közös szellemi

tér létrejötte: a posztmodern fenomenológia szemüvegén keresztül olvasva a *Vallomások* szövegének új dimenziói tárulnak fel, míg Marion életműve mintegy hazatalál a már régóta benne rejlő ágostoni ihlettel való nyílt és „személyes” találkozásban.

A könyv eredeti címe (*Au lieu de soi: L'approche de Saint Augustine*, 2008) is jól jelöli a többirányúságot. Szent Ágoston megközelítéséről van itt szó a kifejezés mindkét (*genitivus obiectivus/subiectivus*) értelmében: Ágoston saját beszámolójáról és egyben a mi Ágoston-értelmezésünkről is.

És hogy miről is szól Ágoston írása Marion szerint? Az *ego*, a modern „én” kereséséről, amelyet találónan mutat a cím első felének (más nyelven szinte visszaadhatatlan) hármias értelme: az „én” helyén, az „én” helyett, az „én” helyére. Az első fejezet („*Confessio* és redukció”) a *confessio* beszédhelyzetét vizsgálja, felfedezvén benne az erotikus redukció lényegét: a vallo-más kivezet önmagunkból Isten szeretetének erőterébe. A második fejezet („Az *ego*, avagy a megajándékozott”) hasonlóképpen megmutatja, hogy az ágostoni *ego* az Istentől ajándékozott énből források, és az ebben az értelemben vett én nem egyenlő az *ego* öntudatával. A harmadik fejezetben („Igazság, avagy a telített jelenség”) az örök boldogság és az igazság keresésének és szeretetének mint az én megvalósulási dinamikájának kérdései kerülnek elő, míg a negyedik fejezet („Az akarat gyengesége és a szeretet ereje”) az énből rejlő törésvonalak mechanizmusát és a szeretet kegyelmi átformáló, önmagából kilendítő erejét szemlélteti. Az ötödik fejezet („Idő, avagy az advent/eljövétel”) az én időbeliségét veszi szemügyre: az ágostoni *distentio animi* szétszóródásból, eltérésekből *extensio*-vá, az Isten utáni vágy szüntelen, eszkatologikus előrefutásává válik. Az én időiségének kulcsa a folytonos előrelendülés, amely kiragad a múltó idő folyamából. A hatodik fejezet („Az én megteremtése”) az eddig kidolgozott tézisek alapján építi fel az én ágostoni-marioni portróját, míg

a hetedik, egyben utolsó fejezet („Kiegészítés: *Idipsum*, avagy Isten neve”) Isten „én”-jének metafizikán túli értelmezését keresi. Végül a konklúzióban világos megfogalmazást nyer Marion hat tézise az ágostoni *ego* mibenlétéről.

A könyv megértéséhez szükség van nem csupán Szent Ágoston elemzett szövegének és teológiai rendszerének, hanem Jean-Luc Marion korábbi könyveinek, pályája során kidolgozott kulcsfogalmainak, filozófiai törekvésének és heideggeri kötődésének ismeretére is, és e tekintetben e könyv nem könnyű olvasmány. Ezen felül más szempontból is próbára teszi olvasóit: a munkásságában eddig csak rejtetten meghúzódo, Marion által mindvégig tagadott, és többek által kritizált „teológiai program” itt nyíltan vállalttá válik. E könyvet nem érthetjük meg a teremtés vagy a kegyelem teológiájának háttérismerete nélkül. A szöveg kommentár jellege, továbbá az ágostoni és marioni gondolatok elkülönítésének nehézsége sem könnyíti meg az olvasó dolgát. Mindazonáltal e könyvben (Marion több korábbi művével ellentétben) részletes utalást találhatunk a felhasznált forrásokra és szerzőkre, így világosan követhető, hogy kik Marion fő beszélgetőpartnerei (többek között Descartes, Heidegger, Lévinas, Ricoeur, Girard, Derrida). Összességében azt mondhatjuk, hogy Szent Ágoston modern kori recepciójának és Marion munkássága kiteljesedésének egyaránt megkerülhetetlen tanúja e kötet, s az én helyének feltérképezésében Lagouanère fentebb vázolt analízisével is gondolatébresztően összecseng.

Tóth Beáta

Hoványi Márton:
Prophetic Counterparts in
The Brothers Karamazov
 Blessed Hope Publishing, Saarbrücken, 2015.

Hoványi Márton érdeklődése mind az irodalomra, mind pedig a teológiára kiterjed,

s e két tudományág határterületei különös figyelmet kaptak a fiatal kutató eddigi munkásságában. A Karamazov testvérekről írt angol nyelvű monográfia a szerző első kötete, melynek keretei között arra vállalkozik, hogy az ószövetségi prófétai hagyomány irodalmi szövegben való beépíttetését, a biblikus nyelv eszköztárának jelenlétét térképezze fel.

Hoványi egyaránt alkalmazza elemzése során a diszkurzív poétika, a tipológiai szimbolizmus és a lingvopoétikai motívumkutatás módszertanát, tanulságait. Ez az összetettség pedig többszörös közvetítéssel társul, hiszen egy orosz nyelven írt szövegről ír angol nyelven monográfiát egy magyar kutató: E kétszeres nyelvi közvetítéssel nem könnyű megbirkózni, kikerülhetetlen a korlátokba ütközés ebben a vonatkozásban is, azonban a kutató orosz szakirodalomban való jártassága és angol nyelven is lendületes fogalmazása meggyőzően hat, nem beszélve a bibliai vonatkozások kapcsán specifikusabb nyelvismeretéről, a latin, a héber és az ógörög nyelvben való jártasságáról is. Míg maga a szerző rendkívül jártas és képzett a bibliai hagyományokban és a teológiai tézisekben, és könnyen, természetesen és előszeretettel használja és érvényesíti őket, addig ez a háttértudás az irodalommal foglalkozó tudományos közeg számára egyáltalán nem evidens. Dosztojevszkij életrajza és munkássága felől nézve azonban a bibliai hagyomány direkt és indirekt jeleinek felmutatása és a teológiának mint társtudománynak a választása evidens és erősen indokolt egy Dosztojevszkij-szöveg elemzésekor.

Monográfiájában elsőként körbejárja a próféta biblikus teológiai fogalmát, a próféta hatását és beépülését az irodalomba, kitér a keleti szerzetesség sajátosságaira, majd a magmotívum (Jézus magvetőről szóló példabeszéde nyomán) és a próféta kapcsolatára is, és csak ezt követően tárgyalja a regény különböző jelentős szereplőinek a prófétai hagyományhoz való viszonyát.

A monográfia elsősorban Zozsima sztarec, valamint Aljosa és Mitya Karamazov kapcsán

igyekszik felfedni a prófétai hagyományokat s azok összetettségét. A próféta fő funkciója, hogy tanúságával, beszédével előmozdítsa a változást, bűnbánatra és a bűnbánat tettekre váltására ösztönözzön. Zoszima sztarecnek e hatása a regény folyamán több karakter történetén keresztül is megmutatkozik, s ezzel egyetemben prófétikus mivoltának összetettsége is nyilvánvalóvá lesz. Amint Hoványi elemzése során rámutat, Illés hagyományán túl Nátán próféta alakja és története is kapcsolatba hozható Zoszima sztareccel.

A szerző mindvégig érzékenyen reagál arra is, hogy a keleti hagyományt, a bibliai elemeket és gondolkodásmódot miként, milyen módosítással vette át, hogy alakította, építette be a művébe a regény szerzője. Az értelmezési kísérletek során párhuzamosan van jelen az irodalmi szöveg felől megközelített bibliai jelentés és a biblikus szöveg felől megközelített irodalmi jelentés taglalása. Mindennek fényében egyaránt módunk nyílik rálátni a biblikus hagyományra, az irodalmi szövegen keresztül a Biblia szépírói újraértelmezésére, s arra a szerzői értelmezési kísérletre is, mely a jóval közvetettebb bibliai hagyományokat próbálja a bibliai gondolkodás segítségével felmutatni egy irodalmi szövegben.

A bibliai párhuzamok közül talán a legrepresentatívabb részlet a Dosztojevszkij-műben a kánai menyegzőhöz (Jn 2,1–12) kapcsolódó jelenet, melyet Hoványi Aljosa „heuréziseként” értelmez, s benne véli megtalálni a monográfia egyik fő tételének legerősebb bizonyítékát, nevezetesen, hogy Zoszima sztarec és Aljosa Karamazov kettősében felfedezhető az őszvetségi Illés és Elizeus próféta, azaz a mester és tanítvány párosa.

A prófétai hagyományok felfedésének perspektívájából a kánai menyegző jelenetét is tekinthetjük a regény csúcspontjának, amikor a tanítványból véglegesen Mester lesz, amikor a felsőbb hatalom áldásával véglegessé és teljessé válik a prófétai örökség befogadása. Aljosában ott a folytatás, a lehetőség a külső és belső megújulásra, átalakulásra való ösztönzésre, hiszen nemcsak azért kell elhagynia az intézményt,

hogy a világban szavaival változást hozzon az emberek életébe, hanem mert ezen intézményhez képest is meg kell újulniuk az Isten szavát hirdetőknél: ez pedig mind az Illés és Elizeus féle mozgalomra, mint pedig a Jézus általi fellépésre igaz. Hoványi helytállóan jegyzi meg a heurézis helyszínének jelentőségét, mely egyfajta átmeneti térben zajlik: már nem a kolostorban, de még nem a külvilágban. Az pedig külön érdekes, hogy a templom és a kolostor mellett az átmeneti térnek is van a vallásos gondolkodás felől egyfajta szent jellege.

Hoványi Márton kötete szakmai közegnek szól, de nem egy olyan szűk, speciális szakmai közegnek, amelyet egy irányzat, módszertan vagy tudományág által lehetne meghatározni. Hoványi monográfiája minden olyan bölcsészettudomány vagy a teológia területén tevékenykedő kutatónak érdekes lehet, aki nem marad saját berkein belül, és érdeklődik, kísérletezik a tudományköziség, az interdiszciplináris megközelítés irányába. A kötet remek mintapélda lehet arra nézve is, miképpen lehet ezt a szemléletmódot a gyakorlatban megfelelően kivitelezni.

Végezetül, hogy e kritika kapcsán a könyv bibliai párhuzamaival a kritika tárgya felől is autentikusak legyünk, élni kívánunk egy újszövetségi mottóval, amelyet Szent Pál korinthusiakhoz írt leveléből kölcsönzünk, és amelyet a monográfia olvasása előtti és utáni állapot közötti különbségtétellel vonatkoztatunk: „mert most tükör által, homályosan látunk, akkor pedig színről színre.”

Steinmacher Kornélia

Roger testvér: Isten csak szeretni tud

Vigilia Kiadó, Budapest, 2016, ford. Tüske-Hegedüs Andrea.

Immár a lelki élet mesterei közé soroljuk Roger testvért, a Taizéi Közösség alapítóját,

akit kilencvenéves korában imádság közben gyilkolt meg egy elmezavarodott nő 2005-ben. Gondolatai, levelei, üzenetei átjárták a XX. század világát, tanúsítva, hogy nemcsak az öldöklés, a háború határozza meg korunkat, hanem Isten végtelen szeretete.

Roger Schutz vallásos protestáns családba született kilencedik gyermekként. Teológiát tanult Lausanne-ban és Strasbourgban. 1940-ben telepedett le az akkor német megszállás alatt lévő Franciaországban azzal az elhatározással, hogy közösséget alapít, ami az emberek közötti kiengesztelődést szolgálja. Taizében árva gyermekeket gondozott és német hadifoglyokat látogatott. 1949-ben heten fogadalmat tettek, ezzel létrejött a szerzetesközösség, aminek Roger lett a vezetője. 1952-től van szabályzata. Ettől kezdve haláláig vezette a közösséget egyre több fiatalt vonzva, sőt a közösség egyre több helyen szervezett ifjúsági találkozót a városkán kívül is. A közösség szervezésében minden év utolsó napjaiban fiatalok tízezeinek részvételével Európa egy-egy városában tartják találkozójukat A bizalom zárandokútja a Földön névvel. Roger testvér az ifjúsági találkozókra, illetve később negyedévi rendszerességgel tette közzé a taizéi leveleket és más kiadványokat. Szent XXIII. János pápa meghívására egy társával ott volt a II. Vatikáni Zsinaton. Szent II. János Pál pápa többször is fogadta, és értékelte tevékenységét. Szoros kapcsolatokat ápolt más keresztény felekezetekkel és nem keresztény vallások képviselőivel is. 1974-ben Templeton-díjat kapott, majd még számos kitüntetést.

E könyvben a vele történt személyes élmények, találkozások által megformált hitét, bizalmát, reményét osztja meg az olvasóval. Parányi kis elmélkedések ezek mind egy-egy konkrét élethelyzettel szoros kapcsolatban. A fejezeteket tekintve a szépségtől a szereteten és a bizalmon át a gyógyulásig, a közösségig és a végső alázat odaadásáig. Így ez a könyvecske bibliográfiai tudományosság nélkül is tükörképe szerzője életútjának.

Igazi erénye a taizéi perjelnek a meghallgatás: „nem lelki vezetővé akarunk válni, hanem arra törekszünk, hogy meghallgassuk a fiatalokat”. (11.). Több tízezer fiatal zárandokolt el Taizébe az évtizedek során, akiket a testvérek szeretettel hallgattak meg, vontak bele sajátos imádságtílusukba. A taizéi „jelenség” azóta már nemcsak a francia városkában él, hanem minden helyi taizéi imaórán, amit bárhol a világon kápolnában, templomokban tartanak.

A kis füzet lelki megerősítést nyújt, elfér a zsebszentírásunk mellett, olvasható metrón, buszon, bárhol. Ajánlható a lelki életben előrehaladottnak és a kezdőknek egyaránt, hogy mindannyian tudjuk, el ne felejtjük: „Isten csak szeretni tud!”

Pákozdi István

Mustó Péter SJ: Remény és kétség között Bogotá utcáin Jezsuita Kiadó, Budapest, 2015.

A jezsuita szerzetes, Mustó Péter Bogotában töltött tizenkét évéről szóló könyve rendhagyó műfajú visszaemlékezés és vallomás. Az olvasót – bármilyen előzetes elvárással közelít is hozzá – feltétlenül meglepi majd, mivel szétőri azokat a hagyományos gondolati kereteket, melyeken belül a szegénység, a szolidaritás és a segítségnyújtás lehetőségeiről gondolkodni szoktunk – s épp e törésvonalak mentén mutat új utakat s kezdeményez eleven párbeszédet.

A kezünkben tartott írás elsődleges célja nem az ismeretterjesztés s nem is a szociális kérdések társadalmi szintű megvitatása – műfaja nem útinapló, nem is dokumentumregény vagy kiáltvány a szegények ügyében, habár ekként is olvasható, s ilyen feladatokat is betölthet. Sokkal inkább azt a belső folyamatot dokumentálja, hogy hogyan találkozott a szerző a kolumbiai Bogotá utcagyerekeinek világával, milyen kérdéseket, felismeréseket s milyen át-

alakulást hoztak számára ezek a találkozások. „Az elszakadás fájdalma megtisztulást hozott – írja a szerző. – Szabaddá tett, képes lettél befogadni, megszeretni az újat, a másfélét, keresni az ismeretlent. Nyílttá váltál a meglepetésre. S most hálás vagy minden új emberi sorsért, amellyel találkozol.” (139–140.) A könyv forrásaként Mustó Péter Németországba írt levelei szolgálták – innen ered a hangvétel közvetlen személyessége –, ezeket alakította később címmel ellátott elbeszélésekké. A történetek narrátora vagy egyes szám első személyben szólal meg, vagy az önmegszólítás formáival él, időnként pedig az utcán élők nézőpontjából mutatja az ottani világot, vagy őket magukat mesélteti. A nézőpont folyamatos elmozdítása a bogotái gyerekek tekintetét idézi meg.

A könyv lapjain feltáruló belső történet a másik emberhez, a szegényhez és elveszethez való viszonyulásról szól, és – nem mint magyarázat, hanem mint vallomás – az olvasót is erre a viszonyulásra tanítja. Mottója lehetne a könyvnek Jézus mondata: „Az Emberfia azért jött, hogy megkeresse és üdvözítse, ami elveszett.” (Lk 19,10). A Kolumbiába érkező szerzetes nem a jó, az igaz vagy a jó útra vezethető embert keresi, hanem egyszerűen az embert: „Bogotában, az utcagyerekek világában ekkor már elfogulatlanul, megítélés, undor nélkül tudtam találkozni kossal, nyomorral, bűnnel, lopással, árulással, gyávaással. Mintha már nem taszított volna semmi csúnya vagy rossz. Az embert kerestem.” (140.) Mustó Péter írása elsődlegesen lelki olvasmány a szó legnemesebb értelmében, mivel belső utazásra hívja az olvasót. Ennek során mi magunk is keressük az embert (a másokban és önmagunkban): felejtethetetlen arcokat látunk, s valóságos találkozásokat élünk át. Kolumbia tájain kicsinyek viszonyságok és töredezett útjait kísérjük végig az otthon, az utca, a segítő intézmény, gyakran újra az utca s olykor újra az otthon felé, egészen a felnőtté válásig. Mindezek háttérben pedig találkozunk annak a szerzetesnek az ugyancsak

felejtethetetlen emberi portréjával, akinek a tekintetén át ezeket a gyerekeket látjuk.

A könyv egyszerre kétségbeejtő és vigasztaló olvasmány, ahogy ezt már a címébe foglalt két szó is jelzi. Kétségként a segítő kapcsolat összes dilemmái megjelennek. Akarja-e a másik, hogy segítsek rajta, lehetséges-e a segítségnyújtás egy elnyomó és korrupt társadalomban, s van-e esélye a változásnak? Hogyan viszonyuljak a segítő intézményekhez, s mi lesz azokkal, akik kívül rekedtek az intézmény kapuin? Mik a segíteni vágyásom valódi motivációi? S ami talán az összes kérdés közül a legnehezebb: mihez kezdhetek azzal a tapasztalattal, hogy nem tudok segíteni?

A kérdések s a kérdésekben való türelmes elidőzés itt fontosabb, mint az adható válaszok – mégis, az a „válasz”, amit a könyv szemlélete és végkicsengése sugall, maradéktalanul pozitív és életigenlő: volt és van értelme a segítségnek, s ha lassan, de megindultak s jelenleg is zajlanak a változások társadalmi szinten is. S ahogy a szerző a kolumbiai táj és életmód miliójéről beszél, abból nemcsak a nyomort és az erőszakot érzékeljük, hanem az életörömet is. Érezzük a cukornádlé, a kávé, az érett mangó ízét, a nagyvárosi szökökutak vízének illatát, ahol az utcagyerekek hajnalban mosakodnak, s minden ezen keresztül az ottani élet édességét, amely bármilyen veszélyeztetett, ezzel együtt szép és szerethető.

Csak hogy a bogotái utcagyerekek világa az „egészen más” dimenziója: a nyugati gondolkodás teljesítményelvűsége itt hasznavehetetlen, ugyanígy teljesen értelmetlen bűn-erény alapú dualisztikus szemlélettel közelíteni ezekhez az emberi sorsokhoz. Ehelyett azt tanulhatjuk meg ebből a könyvből, hogy hogyan épülünk a kudarcainkból, hogyan lépjen az ítélet és elutasítás helyére a megértés és az elfogadás, hogyan legyünk hálásak minden életért, hogyan szeressük az életet elvárások nélkül, úgy, ahogyan az van, s hogyan szeressük a másikat feltételek nélkül, úgy, amiként ő a jelen pillanatban

létezni tud. A sajnálat helyett megtanuljuk nemcsak az együttérzést, hanem ennél sokkal többet: az egyszerű együttélést a másikkal. S a történetekből világos lesz, hogy a gyerekek számára éppen ez a valóságot elfogadó, egyszerű együttélést válthat felszabadító és gyógyító közeggé. „Ne sajnáld meg ezeket a gyerekeket, kedves olvasó! – szólít meg minket a szerző – Bírd ki, hogy talán semmit sem tehetsz értük. Ül le közejük a járdára! Húzd le a sarut a lábadról, vess ki magadból minden keménységet, előítéletet! Szent hely ez. Isten képmását keresd a taszító külső mögött! Tiszteletteljes távolsággal, mint Mózes az égő csipkebokor előtt.” (185–186.)

S végül tanulhatunk maguktól a gyerekektől, akiknek „védtelen, kicsi, vesztesre indult” lényét és törékeny életét a szerző példaként állítja saját maga elé és az olvasó elé: „Kik érthetik meg igazán a megtestesülés titkát? »Boldogok a szegények, mert övék a mennyek országa.« »Boldogok, akik éheznek, fáznak, akiknek az életére törnek«, s nem csak a kolumbiai rendőrök. Ők, akiknek hiányzik a család és a szeretet, akiket megítélnek, elítélnek, és akiket súlyos bűn tudata terhel, csak ők tudhatják igazán, mit jelent a megváltásban reménykedni.” (186.)

Hernádi Mária

A recenziók szerzői

VÁRNAI JAKAB ferences szerzetespap, teológus, a Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola rektora, a Fundamentális Teológia Tanszék vezetője; varnai.jakab@sapientia.hu

TAMÁS ROLAND katolikus pap, plébános a pécsi egyházmegyében, a Pécsi Püspöki Hittudományi Főiskola Szisztematikus Teológia Tanszékének vezetője; dr.tamas.roland@gmail.com

PERENDY László piarista szerzetespap, teológus, a Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola Egyháztörténelem Tanszékének és a Pázmány Péter Katolikus Egyetem Ókeresztény Egyháztörténeti Tanszékének vezetője; perendy.laszlo@sapientia.hu

BAÁN IZSÁK bakonybéli bencés szerzetes, teológus, a pannonhalmi Szent Gellért Szakkollégium és a római Szent Anzelm Egyetem oktatója, a Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola Szerzetes-teológiai Intézetének tudományos munkatársa; baan.izsak@sapientia.hu

SZABÓ XAVÉR ferences szerzetespap, teológus, a Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola Bibliatudomány Tanszékének adjunktusa; szabo.xaver@sapientia.hu

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

STEINMACHER KORNÉLIA, a késő romantikus és kora modern magyar irodalom PhD doktorjelöltje, a Magyar Nemzeti Múzeum Palóc Múzeumának irodalomtörténésze, napraforgo1987@gmail.com

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

HERNÁDI MÁRIA magyar-teológia szakos tanár, az irodalomtudomány doktora, a Pázmány Péter Katolikus Egyetem Vitéz János Tanárképző Központjának adjunktusa, a Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola Pedagógia Tanszékének óraadó tanára; hernadi.maria@sapientia.hu

2016. augusztus – december

2016. augusztus 20. Perendy László piarista szerzetes tanárunk kimagasló színvonalú munkáját a Magyar Érdemrend tisztikeresztje kitéttetéssel ismerik el.

2016. szeptember 3. Veni Sancte-szentmise tanévnyitóval.

2016. szeptember 13. Naphimnusz Műhely: Ferenc pápa: *Üzenet a teremtés gondozásának világnapjára*. 2016/2017. I. félév – 1. alkalom.

2016. szeptember 15. Sapientia Szabadegyetem 2016/17. I. félév – 1. előadás: *Önkontroll – nem görcsösen, de igényesen*. A Családteológiai Intézet sorozata. Előadók: Somogyiné Petik Krisztina, Kézdy Anikó, Papp Miklós.

2016. szeptember 29. Sapientia Szabadegyetem 2016/17. I. félév – 2. előadás: *Hol az erőtlen ereje? Panasz betegségben, magányban, kirekesztettségben*. A Bibliatudomány Tanszék sorozata. Előadók: Szatmári Györgyi és Szabó Xavér OFM.

2016. október 11. Könyvtári Esték: Jos Decorte emlékest – *Lappangó liturgikus kódexeink nyomában – egy frissen felfedezett középkori magyar ferences kódex története képekkel, zenével*. Előadó: Szoliva Gábor OFM.

2016. október 13. Sapientia Szabadegyetem 2016/17. I. félév – 3. előadás: *Kétkedés – baj ez?* A Családteológiai Intézet sorozata. Előadók: Somogyiné Petik Krisztina, Kézdy Anikó, Papp Miklós.

2016. október 18. Naphimnusz Műhely: *„Isten hozott ökológia!” A teremtésvédelem téziseiben*. Bevezető: Nobilis Márió. 2016/2017. I. félév – 2. alkalom.

2016. november 10. Sapientia Szabadegyetem 2016/17. I. félév – 4. előadás: *Apóriák: természettudomány és teológia párbeszédében*. Előadók: Bagyinszki Ágoston OFM és Mészáros Lukács (ELTE TTK).

2016. november 15. Naphimnusz Műhely: *A zarándoklelkület és a teremtésvédelem*. Bevezető: Konkoly-Gyúró Éva. 2016/2017. I. félév – 3. alkalom

2016. november 19. Sapientia-nap. *Az Igazság ragyogása a kinyilatkoztatás szí-*

vében – Domonkos megközelítések. Nemzetközi teológiai konferencia a domonkos rend 800. jubileumi évében. Megnyitó: Várnai Jakab OFM rektor. Előadók: Benoît-Dominique de la Soujeole OP (Université de Fribourg), Vivian Boland OP (Santa Sabina, Róma) Eric Salobir OP (Róma), Simon Francis Gaine OP (Blackfriars Hall, Oxford), Petres Lúcia OP (Sapientia Főiskola). Zárszó: Deák Hedvig OP általános főnöknő. A konferencia egyben a Sapientia Szabadegyetem 2016/17. I. félév 6. előadása.

2016. november 22. Kiemelt vendégelőadás és könyvbemutató. *A keresztény misztika liturgikus alakja.* A főiskola vendége: Gregory Collins OSB (Glenstal Abbey, Írország). Magyarul megjelent könyve: *Krisztus kinyilvánult misztériuma I. Bencés szemmel a liturgiáról és a lelki életről*, Sarutlan Kármelita Nővérek, Magyarszék, 2016, ford. Görföl Tibor.

2016. november 24. Baritz Sarolta Laura OP tanárnő könyvének bemutatója: *Háromdimenziós gazdaság – Lehet gazdálkodni erényetikai paradigmában*, Kairosz, Budapest, 2016. Helyszín: Budapesti Corvinus Egyetem. Bemutatja: Lentner Csaba (Nemzeti Közszerzői Társaság). A kerekasztal beszélgetés résztvevői: Csaba László (MTA), Fodor István (az Ericsson Magyarország korábbi vezérigazgatója), Barcza György (az ÁKK vezérigazgatója), Veres András (győri megyéspüspök, az MKPK elnöke), Hernády Zsolt (Duna TV).

2016. november 18. Megjelenik a főiskola Bibliatudomány Tanszéke és a Szent Atanáz Görögkatolikus Hittudományi főiskola közös kiadványa (a *Studia Biblica Athanasiana* sorozat 17. kötete): Xeravits Géza – Szabó Xavér (szerk.): *A Tóra körül*, Sapientia – Szent Atanáz – L'Harmattan, Budapest, 2016.

2016. november 29. Könyvtári Esték: *A szentföldi ferencesek kulturális missziója.* Előadás és diavetítés: Várnai Jakab OFM rektor.

2016. december 1. Sapientia Szabadegyetem 2016/17. I. – 6. előadás: *Elköteleződés egy életen át.* A Családtudományi Intézet sorozata. Előadók: Somogyiné Petik Krisztina, Kézdy Anikó, Papp Miklós.

2016. december 13. Naphimnusz Műhely: *A párbeszéd lehetősége a környezetvédelemben.* Bevezető: Román Kinga. 2016/2017. I. félév – 4. alkalom.

Kiadja a Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola

Főszerkesztő: Tóth Beáta

Felelős kiadó: Várnai Jakab OFM

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

A szerkesztőség címe: 1052 Budapest, Piarista köz 1.

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

E-mail: editor.sapientiana@sapientia.hu

Olvasószerkesztés és tördelés: Vida Márta

Nyomdai munkák: Mondat Kft.

www.mondat.hu

ISSN: 2060-3231

Megjelenik évente kétszer: júniusban és decemberben

Előfizethető a Sapientia Főiskola könyvtárának címén:

1052 Budapest, Piarista köz 1.

Levélcím: 1364 Budapest, Pf. 235.

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

E-mail: biblio@sapientia.hu

<http://www.sapientiana.hu>

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

Szerzőink figyelmébe

1. A folyóirat szakmailag lektorált. Minden beérkezett írást kettős anonim lektorálás alapján fogadunk el közlésre. A gondos elbírálás érdekében a lektorálási folyamat egy-két hónapot vesz igénybe.
2. A kéziratokat elektronikusan, Word-formátumban a következő e-mail címre kérjük: editor.sapientiana@sapientia.hu. Bővebb információ a követelményekkel kapcsolatban a <http://www.sapientia.hu/> honlapon található. Recenziós könyvpéldányokat a Sapientiana 1364 Budapest, Pf. 235. címre kérjük küldeni.
3. Csak olyan írást fogadunk el, amely máshol még nem jelent meg, vagy más magyar folyóiratban nincs folyamatban a publikálása.
4. Az írások terjedelme 20.000–50.000 leütés szóközzel együtt, a lábjegyzeteket is beleszámítva (esetenként hosszabb írást is elfogadunk).
5. Minden íráshoz kérünk egy rövid tartalmi összefoglalót angol vagy magyar nyelven (maximum 800 leütés szóközzel együtt), és öt – a tartalomra vonatkozó – kulcsfogalmat, amelyek lehetővé teszik az internetes keresést.
6. Times New Roman betűtípust, 12-es betűméretet, 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.