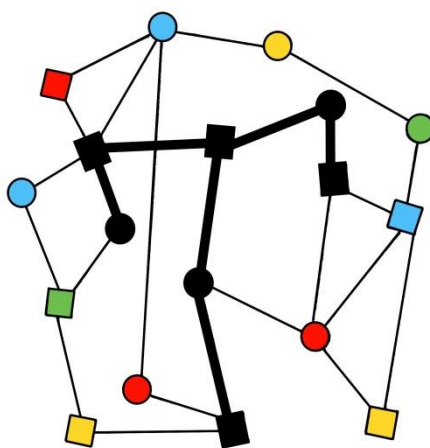


ACTA PINTÉRIANA

9



2023

Acta Pintériana

A Ferences Kutató Tanárok Tudományos Körének folyóirata

9. szám

2023

<http://acta-pinteriana.hu>

ISSN 2416-2124

DOI: <https://doi.org/10.29285/actapinteriana>

Az Acta Pintériana a Ferences Kutató Tanárok Tudományos Körének folyóirata. Ez a szervezet a Magyarok Nagyasszonya Ferences Rendtartomány fenntartásában működő intézmények tudományosan kvalifikált szakembereit fogja össze és a Ferences Alapítvány égíze alatt működik. Lapunk Pintér Ernő ferences atyáról (1942-2002), a szentendrei Ferences Gimnázium hajdani tanáráról, a nemzetközi hírű malakológus kutatóról kapta a nevét. A folyóirat elsődleges célja, hogy bemutassa a tudományos kör tagjainak új kutatási eredményeit a szakmai közönség számára. Ezen felül szívesen közöljük minden olyan szerző cikkét, aki valamilyen módon (személyében vagy kutatási témájában) a ferencességhez, vagy a ferences intézményekhez kapcsolódik.

Lapunkban bölcsészettudományi, természettudományi, filozófiai és teológiai tárgyú írásokat egyaránt bemutatunk, de különös hangsúlyt fektetünk az interdiszciplináris párbeszéd jegyében született tanulmányok közlésére. A periodika számára alapvető ferences intellektuális örökség olyan önazonosságot kínál, amely multidiszciplináris érdeklődést és integratív szemléletmódot hoz magával. A szerkesztőségnek megküldött cikkek lektorálására az adott szakterület két, esetenként – ha a tanulmány témájának összetettsége megkívánja – három szakértőjét kérjük fel.

Az Acta Pintériana elektronikus formában, évente egyszer jelenik meg. A lapban közölt írások weboldalunkról szabadon letölthetők. A korábbi kötetek megtalálhatók a Magyar Tudományos Akadémia Könyvtárának Repozitóriumában (http://real-j.mtak.hu/view/journal/Acta_Pintériana.html).

Kérjük a szerzőket, hogy az itt közölt írásokat a Magyar Tudományos Művek Tárában tudományos szakcikként tüntessék fel a nevük alatt, a cikkek első oldalán található formulával, pl.:

Békefiné Lengyel Zs. & Földényi R. (2016): Klór-acetanilid típusú herbicidek adszorpciójának vizsgálata talajokon és talajalkotókon. Adsorption of chloroacetanilide type herbicides on soils and soil components. Acta Pintériana, 2: 5-22.

A lapban szereplő írásokat tudományos művekben idézve is a fenti adatok használandók. A cikkek a nemzetközi DOI rendszerben a címdalukon olvasható egyéni azonosítóval rendelkeznek, amelyet a hivatkozáskor szintén kérünk feltüntetni.

Kiadó: Ferences Alapítvány, 1024 Budapest, Margit körút 23.

Szerkesztőség: 2000 Szentendre, Áprily Lajos tér 2.

tel.: +36-26-311-195, e-mail: acta.pinteriana@gmail.com

Szerkesztők: Bagyinszki Péter Ágoston (SSzHF), Mészáros Lukács (ELTE), Kámán Veronika (Magyarok Nagyasszonya Ferences Rendtartomány)

A szerkesztőbizottság tagjai: Dr. Barsi Balázs, Dr. Borbély Venczel, Dr. Dobszay Benedek, Békefiné Dr. Lengyel Zsófia, Dr. Harsányi Ottó, Joóné Dr. Fónagy Anna, Dr. Kálmán Peregrin, Dr. Marek Viktor, Dr. Orosz Lóránt, Dr. Ortutay Zsuzsanna, Soós Sándorné Dr. Veress Rózsa, Dr. Szoliva Gábor, Dr. Varga Kapisztrán, Dr. Várnai Jakab

A 9. szám lektorai: Dr. Barsi Balázs, Dr. Bagyinszki Ágoston, Dr. Dobszay Benedek, Dr. Fehérvári János, Dr. Mészáros Lukács, Dr. Nemes Krisztina, Dr. Szoliva Gábor, Dr. Urbán Ilona, Dr. Várnai Jakab, Dr. Vincze Krisztián.

Technikai munkatársak: Takács Lilla, Ébner Orsolya

Acta Pintériana

A Ferences Kutató Tanárok Tudományos Körének Folyóirata

9. szám

2023

- A töredék foglatában. Assisi Szent Ferenc lelkiisége, Isten- és világszemlélete a Naphimnuszban. 2. rész.**
In the Setting of the Fragment. The Spirituality of Saint Francis of Assisi, his View of World and God in the Canticle of Creatures. 2.
Kardos Csongor OFM 5
- „Egy mű keresi szerzőjét”. Adatok Juhász Imre Vince szentföldi magyar ferences életrajzához.**
Un’opera in cerca del suo autore. Notizie bio-bibliografiche di Imre Vince Juhász francescano ungherese in Terra Santa
Giovanni Claudio Bottini OFM, Várnai Jakab OFM 25
- A vallási autoritás modern kori védelme.**
A Modern Defense of Religious Authority
Linda Zagzebski 43
- Die Gottesfrage, die ökotheologische Gedankenwelt von John F. Haught und die naturwissenschaftliche Herausforderung.**
Bagyinszki Ágoston OFM 53
- Az egyházi szolgálat és a szent rendek szinodális formája.**
The Synodal Shape of Church Ministry and Order
Richard Gaillardetz 61
- A zsolozsma lelkiiségi teológiája Thomas Merton gondolkodásában.**
The Spiritual Theology of the Divine Office in the Thought of Thomas Merton
Gács Paszkál OFM 69

doi: [10.29285/actapinteriana.2023.9.5](https://doi.org/10.29285/actapinteriana.2023.9.5)

A töredék foglatában Assisi Szent Ferenc lelkiisége, Isten- és világszemlélete a Naphimnuszban 2.¹

Kardos Csongor OFM

Pasaréti Ferences Rendház, 1026 Budapest, Pasaréti tér 1.

csongor@ferencesek.hu

Kardos Cs. (2023): A töredék foglatában. Assisi Szent Ferenc lelkiisége, Isten- és világszemlélete a Naphimnuszban. 2. rész. In the Setting of the Fragment. The Spirituality of Saint Francis of Assisi, his View of World and God in the Canticle of Creatures. 2., Acta Pintériana, 9: 5-23.

Abstract: The second part of the study presents four different starting points and ways to the interpretation of the Canticle of the Creatures. The first one is the psychologically motivated reading of Eloi Leclerc based on Jung's archetype theory and Ricœur's hermeneutics. The second approach reflects current ecological ideas. The third interpretation considers the mysticism of Saint Francis as its starting point: how Christ himself becomes the subject of praise through the union with him. The fourth reading focuses on the relationship between the hymn and the works of Saint Bonaventure. Finally the Canticle appears as the summary of Francis' spirituality of „giving back”, by which even death becomes a place of praise to God.

VII. Három kortárs és egy kortalan értelmezés

Minden műalkotás más-más arcát mutatja különböző korokban, attól is függően, hogy értelmezőjét milyen kérdések foglalkoztatják, milyen beállítottságú, kultúrájú, milyen társadalmi témák kerülnek előtérbe. Más-más szólít meg bennünket különböző életkorunkban is, de mintha nemcsak mi változnánk, hanem az adott mű is, amellyel párbeszédbe lépünk. Szent Ferenc *Naphimnusza* állja az idők próbáját: ha van mű, amiről elmondható, hogy soha nem került ki a kánonból, ez biztosan az.

Ha a hit oldaláról közelítjük, akkor megláthatjuk ebben a Lélek működését is, aki az idők jeleit tárja fel számunkra egy-egy új szempont, megközelítési mód kapcsán, ami új módon szólít meg és gondolkodtat el.

Most négy különböző olvasatot mutatunk be a *Naphimnusz* kapcsán, három kortárs értelmezést a 70-es évektől kezdve, majd pedig azt vizsgáljuk, hogyan olvashatták (énekelhették) a 13. században Szent Ferenc követői, és ez milyen tanulságokkal szolgálhat a mai kor olvasóinak, imádkozóinak.

¹ Jelen írás egy kétrészes tanulmány második egysége, így az egyes alfejezetek számozása is folytatólagosan következik. A szöveg első része az *Acta Pintériana* 8. számában (2022) olvasható.

VII./1. a minden teremtménnyel megélt egyetemes kiengesztelődés által visszahelyezte őt az ártatlanság állapotába Az archetipizáló értelmezés

Hogyan lehetséges, hogy Ferenc élete végén, annyi szenvedés, külső és belső sötétség megtapasztalása idején is képes volt a *Naphimnusz* szemléletében látni a világot? Eloi Leclerc híres értelmezése saját életének hasonlóan sötét időszakából is táplálkozva a választ a mindennel való megbékélés és kiengesztelődés megélésében találja meg.

Leclerc számára a *Naphimnusz* elsősorban bepillantás szerzőjének pszichéjébe, belső utazás, aminek során feltárul a lélek legmélye. Ahogyan már könyve alcímében jelzi: Assisi Szent Ferenc „analízise”. Elemzésének kiindulópontja Paul Ricœur megállapítása:

„*Kinyilvánítani a 'szentet' a 'kozmoszban' és kinyilvánítani a 'pszichében', ugyanaz a dolog. [...] A világot kifejezve önmagamot fejezem ki; a világ szakralitását megfejtve a sajátomat fedezem fel.*” (LECLERC 1970, p. xi)

Leclerc értelmezésében a *Naphimnusz* „szimbolikus és tudattalan nyelven elbeszélt dicséretként” tárul fel, ami nemcsak egy fentről induló és lefelé tartó, hanem egy kívülről induló és befelé tartó utazásként fogható fel a lélek belső tájaira.

Bár a szerző igyekszik többször hangsúlyozni, hogy ez a megközelítés nem szoríthatja ki a himnusz konkrét, reális vonatkozásait, a mélylélektani elemzés talán mégis túlságosan eluralkodik a műelemzés során. A himnusz minden eleme úgy tűnik fel, mint egy megfejtendő mögöttes jelentés hordozója szerzője pszichéjéről, az egész mű pedig mint „*a lélek éjszakájában kibontakozó tapasztalat szimbolikus kifejezése*” (LECLERC 1970, p. xii). Ennek igazolására Leclerc elsősorban a himnuszban megjelenő teremtményekhez kapcsolódó képeket és jelzőket említi, illetve már eleve ezeknek a teremtményeknek a kiválasztását is árulkodónak tartja. Ezeknek az elemeknek olyan sajátos karaktere van, ami arról tanúskodik, hogy a külső világ Ferenc belső világára mutat. Ahogyan Ferenc elképzeli a levegőt, a vizet, a tüzet vagy a földet, az megnyit egy olyan ösvényt, amin leereszkedhetünk a lélek mélységeibe, ahol felfedezhetjük az emberi psziché összetevőit (vö. LECLERC 1970, p. 6). Mindegyik elemnek kétfajta realitása van: egy fizikai és egy pszichikai. És bár a himnuszban elsősorban a fizikai valóságot látjuk, ennek észlelését már megelőzi a megismerés sajátossága, a képzelet tevékenysége, ami meghatározza, hogyan látjuk a világot. Így Leclerc számára elsősorban annak kibontása fontos, hogyan lehet megfejtetni ezeket a tulajdonításokat, azaz egyfajta mögöttes jelentés megtalálása, ami elsősorban nem az egyes teremtményekről, hanem magáról a „szerzőről” szól.

Így például a Holddal és a csillagokkal kapcsolatos jelzők (fényes, drága, szép) összefüggésbe hozhatók Ferenc megélésével az Eucharisziával kapcsolatban, egyben involválják a kincs jelentéskörét, így a *Naphimnuszban* új, szakrális jelentésréteg jön létre az égitestekkel kapcsolatban, ami ugyanakkor összefüggésbe hozható az álmok és az archetípusok világával is (vö. LECLERC 1970, pp. 8-10). A szöveg teljes jelentése tehát úgy fejthető fel, ha kapcsolatba hozzuk a kozmikus univerzumot a belső univerzummal mint utóbbi kifejezőjével, és a kettő kapcsolatában megfejtjük a tudattalan motívumokat.

Ennek a megfejtésnek a kulcsa a megbékélés és a kiengesztelődés belső magatartása, ami végső tanulságként megfogalmazható Ferencsel kapcsolatban. A teremtmények fivérként és nővérként való megnevezése, illetve az emberi kapcsolatokban megjelenő megbocsátás, az Isten előtti méltatlanság elfogadása mint a szegénység tette végeredményben a belső világgal való megbékélés jele, ami lehetővé teszi az Istennel való hiteles találkozást és a teremtmények új szemléletét.

Ilyen szempontból kiemelkedően fontos ebben az interpretációban a Naptestvér úr és a Földanya képe, archetipikus eredetük és jelentésük miatt. Leclerc úgy értelmezi ennek a két elemnek a szerepét, mint amik megjelenítik a teljességet, összekapcsolva a legmagasabbat (Legfölségesebb) és

a legmélyebbet (föld-anya), ami költői kifejezése az ember belső világának, az ember „archeológiája” és „teológiája” közti kiengesztelődésnek (vö. LECLERC 1970, pp. 28-29).

A *Legmagasságosabb* megnevezésben megszólal Ferenc vágya, ami az isteni felé viszi őt, a megnevezés lehetetlenségében pedig a legmélyebb szegénység a transzcendens előtt. A magasság és mélység adja a költemény dinamikáját, ami egyszerre felfelé, a Legmagasabb felé tartó törekvés, másrészt pedig paradox módon az égből a földre, sőt a halál sötétségébe való lefelé tartó alászállás egyben (vö. LECLERC 1970, p. 30). Ez a kozmoszon keresztüli utazás egyben belső utazás is a psziché, a tudatalatti mélyébe, ami a kozmikus dimenzióban manifesztálódik. A világ Istentől eredő szakralitásának felfedezése pedig egyben az emberi psziché szakralitásának felismerését is jelenti. A kozmosz változatos elemeinek ünneplésében így nemcsak „*az anyagi világgal való mély közösség kifejezését*” láthatjuk, hanem „*egy spirituális történés szimbolikus felidézését is, aminek helye a lélek éjszakája, és ami a lélek saját szakralitását kereső utazásának leírása*” (LECLERC 1970, p. 32).

A Nap ennek a Legmagasságosabbnak a szimbóluma, egyben Ferenc számára testvér is: egyszerre szent és családias, amiben Ferenc saját átalakulását, megdicsőülését is szemléli – amire ígéretet kapott Istentől –, „*a dicsőség gazdag kincsestárát*” (CÉ2 213). A Nap így már nemcsak a Legmagasságosabb kifejezője lesz, hanem egy olyan léleké is, „*ami egészen megragadja saját erejét és sorsát, megnyílik önmaga teljes misztériuma előtt, összebékíti magában az élet és az anyag mélyebb, sötétebb erőit végső sorsának tudatával és saját isteni kiválasztottságának bizonyosságával*” (LECLERC 1970, p. 67).

Leclerc felhívja a figyelmet a Nap (és általában minden más elem) szimbolikájának ambivalens voltára, kiemelve, hogy ezeket Ferenc úgy használja, hogy negatív oldalukról nem vesz tudomást. A Nap itt semmi más, mint a jószág forrása, a vele való viszonyt pedig harmónia jellemzi: „testvér”. Ferenc minden elemet saját „isteni” részével hoz kapcsolatba, és mivel Isten jó, mindaz, ami tőle származik, szintén csak jó lehet, elveszti ambivalens voltának negatív, gonosz, pusztító aspektusát (vö. SPEELMAN 2016, p. 61). Ferenc a teremtmények többarcúságából ezért mindig a testvéri, hasznos, értékes részt látja meg, és kizárólag ezekkel jellemzi őket (vö. LECLERC 1970, p. 101).

Ugyanígy kulcskérdés a Földanya-kép értelmezése, amelyet Leclerc kapcsolatba hoz a barlang és az anyaméh archetípusával, ahol az ember kapcsolatba kerül földi valóságával, a biztonságot jelentő, védettséget adó jellegével, de egyben félelmetes, halált, sírt szimbolizáló oldalával is.

„*Mikor a szemlélődő kilép elmélyült visszavonulásából, és visszatár a napfényre, ez a fény úgy elkápráztatja szemét, mint a világ első reggelén. A barlang tehát mindig a napra vár. Újjászületést eredményez, mint kozmikus anyaméh.*”
(LECLERC 1970, p. 139)

Leclerc szerint ez ad magyarázatot arra a tényre, hogy Ferenc életében oly sokszor vonult vissza barlangokba, illetve hogy halálakor is azt kérte, hogy mezítelenül fektessék a földre. A sötétségen, a saját „archeológiájával” való kapcsolatba lépésen keresztül egy alapvetőbb totalitás felé, az önmagának való meghalás irányába, a lét egyetemességébe való belépés felé visz ez az út (vö. LECLERC 1970, p. 143). Mindebben Ferenc mély alázata, önmagából, az emberi önzéséből való kilépése és önmagával való kiengesztelődése mutatkozik meg.

Száma ez a belső út a Krisztus misztériumába való mélyebb belépést jelentette, mint ahogyan halálát is így értelmezte ebben a végső gesztusban. Ugyanakkor Leclerc szerint ezzel Ferenc egy nem specifikusan keresztény rituálét visz végbe, hanem egy nagyon archaikusat, amiben megvalósul a földdel való egység, így a születéssel és a halállal egyaránt kapcsolatban van. Ez a teljességgel hozza őt közösségre, egy új és mindent átölelő életre nyitja meg.

„*A Földanya archetipikus képe a kiengesztelődésnek, és szimbolizálja a lélek egész homályos pszichikai létét.*” (LECLERC 1970, p. 155)

A Földanyával való megújított kapcsolat egyben a pszichével való kapcsolat megújítását is jelenti, ami a létezés teljességéhez és annak szakralitásához emeli fel az embert. Ez a megnyílás helyezi Ferencet a többi teremtennyel való testvéri közösségbe, és ez a gyökere a többi emberrel való teljes megbékélésnek is: „*kik megbocsátanak szerelmedért*” (NapH 23). Megbocsátás és béke – ez a ferenci belső út gyümölcse, ami a saját magával való kiengesztelődésből ered. Így válik, mint a Nap, ő maga is a Legmagasságosabb szimbólumává, a megváltott ember képévé.

Leclerc értelmezésében tehát a kozmikus képek a psziché belső életének szimbólumává válnak, „*képei a libidónak, a vágynak és az erőszoknak, de egy olyan libidónak, vágynak és erőszoknak, amelyek megszabadultak archaikus formáiktól, átalakultak és integrálódtak a lélek életébe*” (LECLERC 1970, p. 210). Ferenc olyan embernek mutatkozik, akiben egészen végbement a megváltás, és aki egész emberségével belépett a transzcendens Istennel való találkozásba.

Leclerc elemzésének ezt a jungi archetípusok elméletén és a ricœur-i hermeneutikán alapuló megközelítést azzal indokolja, hogy szerinte kérdéses, a *Naphimnusz* milyen mondanivalója lehet a ma emberéhez, aki tudományos és a technológia által meghatározott világgépet vall magáénak. Vajon nem túl egyszerű és infantilis számára a *Naphimnusz* világa? Nem csak egy archaikus világszerkezet költői kifejezése-e? Ezért kerül előtérbe a *Naphimnusz* antropológiai dimenziója, ami ma is érdemes a figyelemre, hiszen az emberi problémák és kérdések a tudományos és technológiai eredményektől függetlenül ma is ugyanazok (vö. LECLERC 1970, pp. 215-216).

Az utóbbi évtizedekben Eloi Leclerc megközelítése minden értékével és új meglátásaival együtt háttérbe szorult, többnyire kritikával szemlélik a kutatók, elsősorban egyoldalúsága miatt, valamint – valljuk be – helyenkénti dagályos stílusa is nehezen befogadhatóvá teszi a mai olvasó számára. Ugyanakkor kétségtelenül új utakat mutatott a *Naphimnusz* értelmezésében, de elsősorban szerzőjének, Szent Ferencnek személyére összpontosítva, nem annyira magára a műre.

VII./2. az összes teremtményeket szövetségbe vonva Az „ökológiai” értelmezés

Különböző háttérű és indíttatású ökológiai mozgalmak manapság szívesen hivatkoznak Ferenc alakjára, természetszeretetére, vagy tekintik őt egyenesen az „első ökológusnak” (MICÓ 1994, p. 160). A teremtésvédelem kérdése a teológiában is egyre nagyobb teret hódít. A katolikus egyházfők XXIII. János pápától kezdve egyre határozottabban és kiterjedtebben foglalkoznak a kérdéssel, igyekezve megtalálni helyét a teológiában, és a hit fényében tekinteni rá, azaz összefüggésbe hozni a világ teremtett mivoltával, erkölestani és kulturális vonatkozásaira is kitérve. Ezeket nem célunk most kimerítően tárgyalni, csak néhány szempontot szeretnénk megfogalmazni, amik Assisi Szent Ferenc és a teremtésvédelem kapcsolatát érintik.²

II. János Pál pápa Szent Ferencet 1979-ben az ökológiával foglalkozók védőszentjévé nyilvánította. Szerepét így határozta meg a pápa:

„Ő a teremtés sértetlensége iránti mély és őszinte tisztelet példáját kínálja a keresztények számára. Mint a szegények barátja, aki szeretetben élt Isten minden teremtményével, Szent Ferenc az egész teremtést – állatokat, növényeket, természeti erőket, sőt, Napfivérét és Holdnővérét is – meghívta, hogy együtt tiszteljék és dicsőítsék az Urat. Az assisi nincstelen tanúbizonyságát adja annak,

² A katolikus egyház teremtésvédelemmel kapcsolatos tanítását és annak fejlődését részletesen tárgyalja Bándi Gyula (BÁNDI 2020, pp. 9-33).

hogy ha békében élünk Istennel, nagyobb készséggel fogjuk építeni a békét az egész teremtéssel is, ami elválaszthatatlan a népek közötti békétől.”

(II. JÁNOS PÁL pápa 1990)

A pápa itt egyértelműen megfogalmazza, hogy Ferenc szemléletmódja a teremtéssel kapcsolatban elválaszthatatlan az Istennel való kapcsolattól, mint ahogyan maga az egész teremtésvédelem is csak ebben az összefüggésben értelmezhető. Ferenc pápa *Laudato si'* enciklikájában ökológiai megtérést sürgetve így hivatkozik Szent Ferenc alakjára:

„Ferenc adja a legkiválóbb példát a törődésre azzal, ami gyenge, valamint az örömmel és hitelesen megélt átfogó ökológiára. Ő – akit a nemkeresztények közül is sokan szeretnek – a szent pártfogója mindazoknak, akik ökológiai tanulmányokat folytatnak és az ökológia területén dolgoznak. Különös figyelmet tanúsított Isten teremtett világa, a legszegényebbek és a legelhagyottabbak iránt.” (FERENC pápa 2015, 10)

Szinte magától értetődő, hogy Ferenc természetszemlélete ilyen összefüggésben is hivatkozási alappá váljon, és a különböző vallások, filozófiák és ideológiák közötti párbeszédben kiindulópont lehessen, ugyanakkor vele kapcsolatban ökológiáról beszélni – a szó mai értelmében – kétségkívül anakronizmus, mint ahogyan helytelen leszűkíteni a természettel kapcsolatos korántsem strukturált gondolatait a környezetvédelem témájára.

Nem szabad megfeledkeznünk arról, hogy Szent Ferenc *„a középkorhoz tartozik, és az ő természetszemlélete egészen különbözik a népszerű modernkoriaktól”* (MICÓ 1994, p. 160). A középkori gondolkodás úgy tekintette a világot, mint tökéletesen megalkotott, változhatatlan, önmagában zárt valóságot, aminek középpontjában az ember áll, mint a teremtés koronája, aki a Szentírás tanúsága szerint megkapta a világ feletti uralmat. Mindenek alapjában pedig a teremtő Isten van, aki létben tartja és kormányozza a világot.

A világ saját értékét teremtett mivoltából nyeri, egyedül Istennel való kapcsolatában értelmezhető. Így tekintve válik *„az örök értékek szentségévé és jelévé”* (uo.).

Julio Micó kiemeli, hogy Ferenc tulajdonképpen csak a *Naphimnuszban* ír kifejezetten a természetről, enélkül csak sejtéseink lehetnének az ő teremtményekkel ápoltságokról. Felveti azt az elképzelést, mely szerint ezt a vonást inkább első életrajzírói és a róla szóló legendák emelték volna ki. Felmerül a kérdés, hogy ezen életrajzok mennyiben terjesztik ki Ferencre is a középkori hagiográfiára jellemző általános ábrázolásmódot, azaz az adott szent visszatérését a természettel való őseredeti harmóniához, paradicsomi állapothoz, aminek jele például az állatokkal ápoltságok bensőséges kapcsolata.

Leszögezhetjük, hogy ez az életrajzi jellemző nem pusztán kitaláció vagy a hagyományból fakadó átvétel, még ha egy bevett korabeli eljárás alkalmazásának is tekinthetjük egyben. Erről elsősorban maga a *Naphimnusz* tanúskodik (vö. MICÓ 1994, pp. 160-162). Az életrajzok számos leírása tárgyalja, hogy Ferenc szeretete nem állt meg az embereknél, hanem kiterjedt a többi teremtényre is: virágokra, madarakra, sőt még a férgekre is (vö. CÉL 80). Ezeknek a leírásoknak a hitelességében nincs okunk kételkedni.

Ferenc felfogása a világról ugyanakkor *„teológiai, Isten-központú, mivel a testvériség köteleke, ami a többi teremtényhez kapcsol bennünket, nem pusztán a biológián alapszik, hanem abból ered, hogy ugyanaz a Teremtőnk”* (MICÓ 1994, p. 161). Ferenc szemléletében ez alapján nyoma sincs a mai ökológiával összefüggésben időnként felbukkanó panteista gondolatoknak, sem annak a felfogásnak, ami a természetet önmagában álló, független entitásnak tekinti, aminek értéke az embertől és Istentől elszakítva is, vagy éppen velük szemben áll fenn.

A mai általánosan elterjedt ökológiai látásmóddal szemben Ferenc világa tehát istenközpontú, nem ember- vagy természetközpontú, ami alapvető különbséget eredményez, egészen más alapokra helyezi a természet létezését: a világot teremtett valóságként fogja fel, ami Isten kezéből származik, és amit elvághatatlan szál köt Istenhez. Tőle nyeri „jelentését”. Önélküle a világ önmagában értelmezhetetlen. Ilyen szempontból Ferenc gondolkodása teljesen megfelel a középkor felfogásának. Ő úgy szemléli a természetet, mint ami Isten szépségének és jóságának tükré, és aminek rendeltetése, hogy bekapcsolódjon az ember istendicséretébe, illetve hogy az rajta keresztül valósuljon meg, ahogyan a *Naphimnuszban* is megvalósul. A teremtett világ elemei emlékeztetnek Isten létére és jóságára, felszólítanak dicséretére. Ferenc inspirációt merít a teremtésből, hogy Isten dicséretét soha ne hagyja abba. Ferenc viszonya ezért nem a kisajátítás, hanem a testvériség, ami az egyetemes dicséretben csúcsosodik ki.

Érdemesebb tehát talán úgy feltenni a kérdést, hogy mit adhat Ferenc mint az ökológusok védőszentje és a tőle kiinduló ferences lelkiség a mai kornak az ökológiát illetően. Épp a legfontosabbat: annak hangsúlyozását, hogy a világ létének alapja Isten, és ezért nem szabad kiszakítani ebből az összefüggésből, mert csak ennek fényében tudunk helyes és felelősségteljes viszonyt kialakítani a természettel.

Ferenc himnusza annak is a realizálása, hogy az ember is arra rendeltetett, hogy felismerje teremtettségét, létének ingyenességét és jóságát, és azt Istennek visszaadja a saját és minden teremtmény dicsérete által. Épp ezáltal valósítható meg az „átfogó ökológia” szemléletmódja, ami nem választja szét a környezeti és a társadalmi vagy humánökológia területét, és utat nyithat a Ferenc pápa által sürgetett „ökológiai megtérésnek” (vö. FERENC pápa 2015, 126-129.).

Az alábbiakban Ilia Delio gondolatmenetét követve (DELIO 2003, pp. 5-20) ennek a szemléletnek legfontosabb szempontjait igyekszem kifejteni.

Ferenc víziójának alapja a teremtett világról, hogy az Isten kezéből származik, ami őt hálával és örömmel tölti el, egyben részesévé is teszi a teremtés nagy családjának. Ferenc elutasít minden olyan elképzelést, ami az anyagot rossz színben tünteti fel (katarok), vagy – éppen hogy túl nagy jelentőséget tulajdonítva neki – Istennel helyezi egy szintre.

Már megtérése is arról tanúskodik, hogy számára a teremtett anyagi-fizikai valóság is a Krisztussal és általa az Istennel való találkozás helye. Ezek közül is kiemelkedik Ferenc számára Krisztus a jászolban és Krisztus a kereszten. Itt megtapasztalja Isten velünk és értünk való voltát, ami értéket és méltóságot ad minden teremtett és emberi valóságnak.

Ferenc megtéréseinek alapvető élménye a leprással való találkozás, akit átölel és megcsókol, ami által minden „*ami keserűnek tűnt, átváltozott számomra a test és a lélek édességévé*” (Végr 3). Ferenc számára ez a találkozás összefonódott a Keresztrefeszítéssel történt San Damiano-beli misztikus tapasztalattal. Ebben a Krisztus-Egyház újjáépítésére kapott indítást, nemcsak a templom anyagi valóságát illetően, hanem a misztikus Krisztus Testével való egységben annak megújítására. Ez számára az egész teremtéssel való viszony megújulását és felragyogását is jelentette.

Ebből a tapasztalatból származik Isten alázatának felismerése, ami elsősorban a megtestesülésben és Krisztus értünk vállalt szenvedésében mutatkozik meg. Ferenc istenélményének meghatározó vonása, hogy Isten velünk együtt érző és velünk együtt szenvedő Isten, a megtestesülés által. Ferenc az anyagból alkotott teremtményekben is felfedezi ezt a túlaradó isteni szeretetet Krisztus által, aki maga is testté, „anyaggá” lett. Minden teremtmény ezzel a szeretettel teli, ebből nyeri létét és méltóságát: „édességét”.

Ferenc a megtérésekor elindul egy olyan úton, aminek során egyre jobban felfedezi Isten jelenlétét a teremtett világban. Ennek alapja tehát Ferenc krisztocentrikus látásmódja, ami megváltoztatja a viszonyulást a többi emberhez és minden teremtményhez, mert mindenben felfedezi Krisztus arcát, minden róla kezd el beszélni, mint aki az egész teremtés középpontja. Ez teszi Ferencet is minden

teremtény testvérévé. A megtestesülés megszenteli az egész teremtést. Ez indítja Ferencet az istendicséretre, és ezért hív meg erre minden teremtményt is.

Ferenc egész világlátása mélyen krisztusközpontú: Krisztusban látja a világot, és soha nem tőle függetlenül. Minden Krisztusban és az ő „képmására” teremtett. Ezért a teremtett világ szemlélése feltárja Ferenc számára Isten szeretetét, bölcsességét és erejét. Mondhatjuk, hogy a világ megszentelése már a teremtés aktusában „elkezdődik”, hogy aztán a megtestesülésben váljon egészen nyilvánvalóvá.

Ezért olyan fontos Ferencnek a grecciói karácsony, amikor Krisztus születését a maga egészen „anyagi”, fizikai mivoltában akarja szemlélni – hogyan lépett be Isten a teremtett világba, és hogyan lép be mindennap, újra és újra a szentmisében:

„Ó, alázatos fölség, hogy a mindenség Ura, Isten és az Isten Fia így megalazza magát, hogy a mi üdvösségünkért a kenyér szerény színe alá rejtezik!”

(LRend 27)

Ferenc számára egyrészt a megtestesülés és az átváltoztatás valósága egybeesik, a szentmisében az előbbi is újra meg újra elérhetővé és átélhetővé válik, másrészt ezáltal az is nyilvánvalóvá lesz, hogy Isten mint mindenek Atyja magához öleli az egész teremtett világot, és ezért ehhez hasonlóan ő maga is ezt teszi minden teremtménnyel, mint ahogyan egy testvér magához öleli családjának tagjait.

Ferenc számára minden Krisztusról és Isten jóságáról beszél, ezért minden teremtmény Krisztushoz vezeti őt. Úgy látja a dolgokat, ahogyan azok valóban vannak Isten számára, így válik minden „Isten lábnyomává” számára. Ezért bárhová is megy a világban, megtalálja Istent a teremtményeken keresztül, és bennük találkozik Krisztussal, Isten láthatóvá vált Szavával. Ahogyan Ferenc egyre mélyebben elmerül Isten misztériumában Krisztuson keresztül, úgy válik egyre mélyebbé és családiasabbá a kapcsolata a teremtett dolgokkal, ami a béke és igazságosság forrása lesz számára, mint a megvalósuló Isten Országá jele.

Ennek egyértelmű kifejezése és összefoglalása a *Naphimnusz*, amiben minden teremtmény Isten epifániájának helyévé válik, Isten jóságának és szeretetének kifejezőjévé, egyben általuk megvalósul az Istenhez való felemelkedés is a dicséreten keresztül.

Ilyen értelemben Ferenc számára a teremtés Isten szeretetének szakramentális kifejeződése. Ez a szeretet köt össze bennünket minden teremtménnyel testvérként és nővérként, és hívja fel rá a figyelmet, hogy semmi nem létezik önmagában, sem Krisztustól, sem minden más teremtménytől függetlenül. A Krisztusban való teremtettségek kapcsolati, testvéri „hálót” hoz létre minden teremtmény között.

A *Naphimnusz*t úgy is olvashatjuk, mint Ferenc mély reflexióját a megtestesülésre, ami egyben bepillantást enged a teremtett világ jóságába, mint ami Isten szentségének hordozója. Ferenc Krisztusban meglátja minden létező dolog „jó-ságát”, ami Isten jóságából fakad, és azzal van átitatva. Ez határozza meg Ferenc viszonyát a teremtményekhez a *Naphimnusz* szemléletmódjában. Ez alapozza meg a teremtett dolgok értékét és méltóságát, és ez az alapja a közös istendicséretnek is.

A *Naphimnusz*t értelmezhetjük úgy, mint éneket Isten jóságáról, ami a teremtményekben tükröződik, és ami egyben tanúskodik a teremtés és a megtestesülés szoros kapcsolatáról. Mindkettő középpontjában Isten Igéje áll, aki felfedezhető minden teremtett dologban, és aki által, akiben megvalósul az istendicséret.

VII./3. a legbensőségesebben összeforrott Jézussal A misztikus értelmezés és a „per”-kérdés

A *Naphimnusz* nyelvtani elemzése kapcsán érdekes következtetések voltak le a kutatók.

Első helyen a passzív szerkezetek gyakorisága említendő, akár csak ha a *laudato si* nyolcszori előfordulását tekintjük. Pozzi kiemeli, hogy itt nem csupán grammatikai vagy stilisztikai kérdésről van szó, hanem egyrészt felismerhető ebben az Újszövetség nyelvhasználata, magának Jézusnak a „stílusa”: a *passivum theologicum* Isten megnevezésének körülírására szolgált, elkerülendő nevének kimondását (vö. POZZI 1990, pp. 11-12). Más a helyzet például a Miatyánk első három kérésének esetében, ahol a passzív szerkezet használata Isten cselekvését is feltételezi az emberi cselekvésben, azáltal vagy éppen ahelyett.

Tudjuk, mennyire központi helyet foglalt el Ferenc imaéletében a Miatyánk (vö. BLASTIC; HAMMOND & HELLMANN 2011, pp. 232-233). Különösen is fontos ez a párhuzam Ferenc nyelvhasználatát illetően, főként ami a „szenteltessék meg a te neved” sort illeti. Ez nyelvi pontosan megfeleltethető a *laudato si* formulának. Ez alapján magát Istent kell feltételeznünk, mint tényleges cselekvőt, aki a dicséretet véghez viszi.

Feltehetjük tehát a kérdést: Ki is az, aki hálát ad, aki dicsőít? Ferenc rögtön a himnusz elején leszögezi: „*nincs ember, ki méltó lenne megnevezni téged*” (NapH 4). Az ember méltatlanságának tudata, összekapcsolódva Isten kimondhatatlanságával, Ferenc más műveiben is visszatér, különösen is a *Meg nem erősített regula* 23. fejezetében:

Mivel azonban mi valamennyien nyomorultak és bűnösök vagyunk, és méltatlanok arra, hogy nevedet kimondjuk, esedezve kérünk, hogy a mi Urunk Jézus Krisztus, a te szeretett Fiad, kiben neked kedved telt, a Vigasztaló Szentlélekkel együtt adjon hálát mindenért úgy, ahogyan neked és nekik tetszik, ő, aki neked mindig egészen elég, aki által annyit tettél értünk. (RnB 23,5)

Ferenc meg van győződve saját maga és általában az ember radikális érdemtelenességéről, ezért fordul Krisztus felé, mint egyetlen olyan személy felé, aki méltó dicséretet és hálaadást tud bemutatni az Atyának (vö. VAIANI 2013b, p. 373). Elsősorban Krisztus, másodsorban a teremtmények azok, akik Isten dicséretét véghez tudják vinni, mintegy az ember „helyett” is, aki bár méltatlanná vált, végül szintén meghívást kap erre a kozmikus liturgiára, érdemtelenységének tudatában is, megváltottságából kifolyólag (főként az utolsó strofa már nem passzív, hanem felszólító alakja utal erre). A *Naphimnusz* tulajdonképpen ennek feszültségét szólaltatja meg, és fejezi ki grammatikailag is.

Ezt erősíti a *per* előjárósó használata a teremtményekkel kapcsolatban, illetve annak többjelentésű mivolta, amivel számtalan kutató foglalkozott már (például BLASTIC; HAMMOND & HELLMANN 2011, p. 234; Pál 2001, p. 70; POZZI 1990, p. 12). Mi csupán egy rövid összefoglalást adva inkább jelentőségére és következményeire szeretnénk rámutatni.

1. a <i>per</i> kauzális értelemben: -ért, azon oknál fogva	Ferenc buzdít Isten dicséretére az ő teremtményeiért, hálát ad értük. Istent megilleti a dicséret a teremtmények megalkotásáért.
2. a <i>per</i> alanyi értelemben: által	Ferenc és a teremtmények <i>is</i> dicsérik Istent. (Itt a <i>per</i> a francia <i>par</i> megfelelője.)
3. a <i>per</i> eszköz értelemben: vele, segítségével	Az ember a teremtmények segítségével dicséri Istent.

4. a <i>per</i> közvetítői értelemben: keresztül	Isten a dicséret véghez vivője a teremtményeken keresztül. Lényegében a teremtmények léte maga a dicséret.
--	--

Hogy ez a többértelműség mennyire megnehezíti a magyarra (és gyakorlatilag minden más nyelvre) történő fordítást, azt elég éppen csak megemlíteni. Ugyanakkor egyértelmű, hogy az értelmezés során nem kell kizárólagosan választanunk a különböző lehetőségek közül, hanem megengedhetjük az együttes, mind a négy jelentésárnyalatot magába foglaló olvasatot. Valószínűsíthető, hogy ez a többértelműség egybeesik Ferenc szándékával is, amit igazol a *Perugiai legenda* keletkezéstörténetében olvasott hármast intenció: „*az Úr dicséretére, a mi vigasztalásunkra és szomszédaink épülésére*” (PL 43).

A száraz nyelvtani elemzés első pillantásra szörszálhasogatásnak tűnhet, de végeredményben egy mélyebb gondolatra mutat rá – különösen is, ha a negyedik jelentésre helyezzük a hangsúlyt –, ami egészen Szent Ferenc misztikájának sajátja.

A legigazabb és legmélyebb értelemben csak maga Isten tudja hitelesen kifejezni a kimondhatatlan isteni misztériumot, az Ő önközlése mutatkozik meg mint istendicséret az egész teremtett világban (vö. BLASTIC; HAMMOND & HELLMANN 2011, p. 235). Ebbe a dicséretbe vonja be meghívásával a trinitárius-kommunikatív Isten a világot és az embert, teszi őket annak részesévé. A teremtett világ léte maga is egy csodálatos himnusz, amit Ferenc felismer, és amire rácsodálkozik. Az ember a teremtés révén – amelyben tükröződik Isten szépsége és jósága – tud részesévé lenni ennek az egyetemes istendicséretnek, annak a kozmikus liturgiának, aminek kiindulópontja maga Isten, akitől minden teremtmény származik, és akihez minden visszatér. Ez a részvétel pedig a Krisztussal való egyre mélyebb hasonulásban, „nagy alázatosságban” lesz egyre hitelesebb. Az „áldott légy”-ből (ami Isten cselekvésének elsődlegességére utal) így lesz „áldjátok” a himnusz végére (ami pedig már az ember meghívására és aktív istendicséretre szólít fel).

Ferenc számára a Krisztussal való misztikus egyesülés elkezdődik már a San Damiano-i kereszt előtt, és a stigmatizációban teljesedik ki, amikor egészen hasonlatossá válik testben is a Megsebzetthez. Paradox módon épp ez magyarázza meg, hogy miért nem jelenik meg a *Naphimnuszban* Krisztus. A dicséretben Ő és Ferenc mintegy eggyé válnak, amit Celanói Tamás így fogalmaz meg:

„*A legbensőségesebben összeforrott Jézussal; szüntelenül Jézust hordozta szívében, Jézust hordozta ajkán, Jézust hordozta fülében, Jézust hordozta szemében, Jézust hordozta kezében, Jézust hordozta minden porcikájában.*”

(CÉ1 115)

Így az igazi Dicsérő már nem más, mint maga Krisztus, akivel egyesülve Ferenc belép a feltámadás és az új teremtés világába; a szenvedő, de feltámadott Úr, akivel megtérése elején San Damianóban találkozott. Csatlakozva Isten önmagára vonatkozó dicséretéhez, Ferenc csatlakozik Isten kozmikus családjához, a teremtményekhez is egy szintén átalakult kapcsolatban, az új teremtés kiengesztelődésében. Így válik minden teremtmény testvérré és nővérré.

Krisztust azért nem említi tehát a szöveg, mert az magát Krisztust „mondja ki”, mint aki Isten önkifejezése, és aki által, mint Ige által nyeri el minden teremtmény a létét, és aki által kapcsolódik minden teremtmény az Atyához (vö. BLASTIC; HAMMOND & HELLMANN 2011, pp. 238-239). Ferenc, mint Krisztus „kisebb testvére”, bekapcsolódva a Krisztus által véghezvitt istendicséretbe, „együtt szólal meg” Krisztussal, és így válik egyben mindenképp testvérvé. A vele való egyedülálló viszony teszi lehetővé a dicséretben való eggyé válást is.

„Ó, mily szent és mily kedves, jóleső, alázatos, békét árasztó, édes, szeretetre indító és mindenekfölött kívánatos, hogy ilyen testvérünk és ilyen fiunk van, a mi Urunk Jézus Krisztus.” (1LHív 13)

Cesare Vaiani veti fel, hogy Krisztusnak ez a szövege nem kifejezett, rejtett jelenléte az, ami lehetővé teszi, hogy a *Naphimnusz* a vallásközi párbeszédben is fontos szerepet töltsön be, mint ami más vallások számára is könnyen befogadható a teremtésben megtapasztalható szépség által (vö. VAIANI 2013b, pp. 380-381), ami Istenről beszél. Ennek háttérében pedig éppen az áll, hogy az imádást Ferenc Krisztus által, Krisztussal és legfőképp Krisztusban végzi. Így a *Naphimnusz*t olvashatjuk Krisztus, mégpedig a feltámadt Krisztus imádságaként, aki dicséretével az Atya felé fordul, és akinek „*tekintete már az új eget és új földet szemléli*”, és aki úgy látja a világot, „*mint ahogyan az kikerült Isten alkotó kezéből, és ahogyan vissza fog térni oda a történelem végén*” (VAIANI 2013b, p. 381). Ferenc számára ezt a megváltottságot a teremtmények szépsége is felmutatja, akikkel kiengesztelődött a teremtettségből fakadó kozmikus testvériségben, és ami az emberek közötti megbocsátásban, sőt még a halállal való kiengesztelődésben is megvalósul.

A *Naphimnusz*ban meghatározó a húsvét, a feltámadás perspektívája. A Krisztussal való misztikus egységben Ferenc bejárja a teremtéstől a megtestesülésen és a megváltáson át a beteljesedésig vezető utat az istendicséret lelkületében, hogy a halálon át visszatérjen az Atyához, egyben visszaadja az egész teremtett világot és saját létét az Atya kezébe, ahonnan minden származik.

VII./4. mindenből lépcsőt formálva magának A *Naphimnusz* mint Itinerarium

Megfontolva mindazt, ami a ma emberét foglalkoztatja a *Naphimnusz* értelmezésével kapcsolatban, érdemes egy pillantást vetnünk arra is, vajon hogyan olvasták azt Ferenc kortársai és lelkiségének közvetlen folytatói. Gondolunk itt most elsősorban Celanói Tamásra, Ferenc első életrajzírójára és Szent Bonaventurára, akinek műveiben közvetlen hatásokat és utalásokat fedezhetünk fel nemcsak Ferenc egész tapasztalatával és lelkiségével, hanem konkrétan a *Naphimnusz*szal kapcsolatban is, mindezt a skolasztikus teológia rendszerébe illesztve.

Celanói és Bonaventura hasonló képekben és szimbólumokban fejezi ki Ferenc viszonyát a teremtményekhez, illetve az istenkapcsolathoz az ebben a viszonyulásban is megnyilvánuló sajátos ferenci útját:

„Minden műben az alkotó művészt dicsérte, és ami jót csak talált a teremtett lényekben, azt mind Teremtőjükre vezette vissza. Ujjongott az Úr keze minden tettének, és a szép látnivalókban az elevenítő okot és alapot szemlélte. Minden szép dologban a Legszebbre ismert, és minden jó ezt kiáltotta feléje: »Aki minket teremtett, maga a megtestesült jóság.« A teremtett dolgokban felismerhető nyomaiban mindenütt a Szeretetreméltót követte, és mindenből lajtorját csinált magának a Magasságbeli trónjának megközelítésére. Határtalan szeretettel ölelt át mindent, s miközben az Úrról beszélt nekik, mindeneket magasztalására buzdított.” (CÉ2 165)

Bonaventura, mint a rend hetedik miniszter generálisa, a Ferenc személyével és alakjának értelmezésével kapcsolatos korabeli viták miatt megírta a Poverello hivatalos életrajzát, a *Legenda majort*. Ebben található az alábbi kulcsszöveg, amiben kitapintható a *Naphimnusz* ferenci tapasztalata és az erre adott reflexió:

„Hogy mindenből az isteni szerelemre ébredjen,
mindenben az Úr kezének művein ujjongott,

*és a kellemes látványokon át elindult
az azokat létrehívó értelem és ok felé.
A szépségben a Legszebbet szemlélte,
és a létezőkbe vésett nyomokon át
követte mindenütt a Kedvest,
mindenből lépcsőt formálva magának,
amelyen fölhágott, hogy elérje azt,
aki egészen kívánatos.
Hallatlan áhítatával ugyanis
az egyes teremtményekben forrászó jóságot
mint csermelyt ízlelgette,
és mintha az Istentől nekik adott
erők és működések összhangjában
mennyei muzsikát hallana,
Dávid próféta módjára kedvesen
az Úr dicséretére buzdította őket.” (LM IX)*

Bonaventura itt konkrétan utal a zsoltárookra, mint a *Naphimnusz* mintájára és előzményére, amelyek imádkozása nemcsak Ferenc, de az ő számára is az istendicséret magától értetődő formája volt. Annak az istendicséretnek, ami nincs kiszakítva a teremtmények rendjéből, hanem éppen hogy abban gyökerezik.

Bonaventura a teremtés teológiájának mélyen ferences megfogalmazását adja. Anélkül, hogy ennek részleteiben elmerülnénk, csak azt a legfőbb jellemzőt fogalmazzuk meg, mely szerint a teremtés teológiája számára a kiindulópont a Szentháromság. Bonaventura szerint a teremtés „*olyan, mint egy folyó, ami egy forrásból fakad, szétterjed a földön, hogy megtisztítsa és gyümölcsözővé tegye, és végül visszafolyik kiindulási pontjára*” (DELIO 2003, p. 22). Ez a forrás maga a teremtő, szentháromságos Isten. A teremtett világ ezáltal részesül Isten misztériumában, korlátozott kifejezőjévé válik Isten végtelen szépségének.

Más helyen úgy beszél a teremtésről, mint „*egy gyönyörű dalról, ami a legkiválóbb harmóniákban árad ki. Egy olyan dal, amit Isten szabadon akar »beleénekelni« a világegyetem hatalmas tereibe*” (DELIO 2003, p. 23), és ami így megjeleníti Isten szeretetét, kreativitását és dicsőségét. Ferenc mintegy „belép” ebbe a folyóba, ízlelgeti a teremtményekben felbuzgó jóságot, mint csermelyt, így részesévé válik az üdvtörténet nagy folyamának, ami Istentől ered, és oda is tér vissza. Ugyanazt a mozgást és irányt figyelhetjük meg Bonaventura gondolatmenetében, mint ami a *Naphimnuszban* is megjelenik, és ami meghatározza az Isten és a teremtmények közötti mély kapcsolatot is.

Isten úgy nyilatkozik itt meg, mint Alkotó és Művész, akinek végtelen dicsősége tükröződik véges módon a műalkotásban, a teremtésben. Hogy ez az isteni dicsőség kifejeződhessen tudatos módon is, Isten ember teremt, aki képes részt venni ebben a dicsőségben, és megjeleníteni azt (vö. DELIO 2003, p. 23). Mindezt nem önző indokból, hanem teljes szabadságban teszi, ami az Ő szeretetéből fakad. Ugyanígy szabadsággal ruházza fel az embert is, és meghívja, hogy belépjen ebbe a művészi ragyogásba, és részesévé legyen a dicsőítés által, és így ő maga is megvilágosodjon.

Ennek a folyamatnak az összefoglaló metaforája Bonaventuránál a létra képe, ami egyrészt kifejezi a teremtésben és a kinyilatkoztatásban megnyilvánuló isteni alázatot (alászállás) – ami a Megtestesülésben csúcsozódik ki, illetve a feltámadásban megnyilvánuló megdicsőülést (felemelkedés); másrészt az ember számára Istenhez vezető utat is, amin felfedezi ennek az isteni működésnek a nyomait, amin keresztül „fölhághat” ahhoz az Istenhez, aki őt is a dicsőségre és a teljességre szánta. Ez egybevág a *Naphimnuszban* felfedezett logikával, ami egyrészt szintén a teremtéstől a beteljesedésig vezet, mint létra, másrészt ezzel kijelöli és megmutatja az ember üdvözülésének útját is.

Ferenc számára a világ a Megtestesült Igéről, Krisztusról tanúskodik, őt tükrözi. Bonaventura mélyen megértette Ferenc krisztusközpontú gondolkodását. Úgy jellemzi Ferencet, mint olyan személyt, „*aki meglátta az isteni szépséget a teremtés szépséges elemeiben, mert először meglátta ezt a szépséget a keresztre feszített és a kereszten megdicsőülő Krisztusban*” (DELIO 2003, p. 30). Ferenc a Krisztussal való kapcsolat által értelmezi újra a teremtményekhez fűződő viszonyt mint testvéri valóságot. A megtestesülés misztériumába lépve tárul fel számára, hogy az egész teremtés középpontja Krisztus; ebben fedezi fel saját létének igazságát és a teremtett világ dolgainak igazságát. Ez adja a mindennel történő kiengesztelődés alapját, ez változtatja meg a világhoz kapcsolódó látásmódját. A teremtés arról az Istenről beszél Ferenc számára, aki Fiában kinyilatkoztatta magát a világnak, sőt akiben teremtette a világot. Innentől kezdve a teremtés minden mozzanata és eleme Isten Jézus Krisztusban megmutatkozó szeretetéről beszél.

Bonaventura számára Ferenc élete ezt a valóságot mutatja be példaszerűen: a világba lépő, megtestesülő isteni Ige működését, annak a Krisztusnak, aki egyszerre tartozik mint Ige az isteni valósághoz és mint megtestesült Ige az Isten által teremtett világ valóságához (vö. DELIO 2003, p. 31). Ezért fel tudjuk fedezni őt a teremtményekben is, mint azok okát és eredetét. Szépségükön keresztül fel tudjuk ismerni a bennük rejlő isteni jeleket, és el tudunk indulni „a létrehozó értelem és ok felé”.

Bonaventura *A lélek zarándokútja Istenbe* című művében „*rendszerezi, hogyan viseli magán a teremtett valóság Isten nyomait*” (BONAVENTURA 1991, p. 31). Tulajdonképpen felfogható ez a mű úgy, mint amiben Bonaventura Ferenc misztikáját a skolasztikus teológia nyelvezetével ragadja meg.

Ennek összefüggését Ilia Delio így fogalmazza meg:

„*Amíg Ferenc belépett a teremtés szívébe a Krisztus szívébe való belépés által, a teológus Bonaventura Ferenc tapasztalatára reflektál, és a teremtés teológiáját fejt ki, ami egyszerre hűséges Ferenc intuícióihoz és magához a keresztény teológiai hagyományhoz.*” (DELIO 2003, p. 21)

Nem véletlen, hogy mielőtt ezt a művét megírta, 1259-ben felkereste a Rieti-völgy Szent Ferenchez köthető helyeit, majd La Vernára vonult vissza, a stigmatizáció helyére, mintegy újra átélni vágyva Ferenc belső tapasztalatát (vö. SCHLOSSER 2000, p. 61). Ez a kontemplatív tapasztalat vezeti őt ahhoz az intellektuális erőfeszítéshez, hogy mintegy első összefoglalását adja szisztematikus-reflektív módon a ferences spiritualitásnak (vö. BONAVENTURA 2004, p. XIII).

Bonaventura azt akarja feltárni, hogy az ember Istenre képes legbelső énje, lelki középpontja (*mens*) hogyan képes eljutni, felemelkedni Istenbe, hasonlóan egy zarándok úticéljához. Számára ez a zarándokút felemelkedés hat lépcsőfokon keresztül, ami a Ferenc alvernai stigmatizációjakor neki megjelenő szeráf hat szárnyának felel meg. Ennek az Istenhez vezető útnak az elején a teremtmények állnak (vö. BONAVENTURA 1991, p. 33).

Ugyanazt a logikát fedezzük itt fel, mint ahogyan Bonaventura Ferencet jellemezte a *Legenda maior*ban:

„*Ahhoz, hogy a legszellemibb, örök és fölöttünk álló Ősokot szemlélhessük, a testi, mulandó és a kívülünk lévő nyomokon át kell haladnunk s így vezettetünk az Isten útján.*” (BONAVENTURA 1991, p. 35)

Az *Itinerarium* második fejezete beszél részletesen azokról a dolgokról, amelyek „*testi érzékeink közvetítésével jutnak tudatunkba*”, azaz Isten érzékelhető világban felfedezhető nyomairól (BONAVENTURA 1991, p. 41). Bonaventura itt a maga elvontabb módján fejezi ki – Ewert Cousins megfogalmazásában – Ferencnek „*a teremtés szakrális és szakramentális mivolta felett érzett örömét, ennek során rögzítve a ferences lelkiségnek ezt a lényeges vonását*” (BONAVENTURA 1978, p. 13). Bonaventura számára azonban – hasonlóan Ferenchez – ez az elem nem lehet teljes Krisztus embersége nélkül.

„Ez a természetes kapocs az anyagi világhoz fűződő ferences attitűd, mint Isten szakramentális megnyilvánulása, és a megtestesülés iránti ferences tisztelet között, ami ennek a megnyilvánulásnak a teljessége.”

(BONAVENTURA 1978, p. 13)

Ahogy Bonaventura megfogalmazza, a megvilágosodás útja „a teremtményeken kezdődik és Istenig vezet, akihez valójában csak a Megfeszített által juthat el az ember” (BONAVENTURA 1991, p. 33).

Amikor Cousins vizsgálja a kapcsolatot a *Naphimnusz* és az *Itinerarium* között, a megfogalmazásmód és a műfaj különbözősége mellett elsősorban a mögöttes vallási tapasztalat hasonlósága mellett érvel (vö. BONAVENTURA 1978, p. 29).

Ami az elsőt illeti, Ferenc közvetlen költői kifejezésmódjával szemben Bonaventura megközelítése – ahogyan már említettük – feltételezi a keresztény teológia hagyományát: teológiai és filozófiai elemek kidolgozott, rendszerezett és összetett építményét hozza létre.

Ami a két mű mélyben meglévő összetartozását illeti, mindkettő úgy szemléli a teremtett dolgokat, mint amikben Isten „nyomai” fedezhetők fel, amelyek olyan létrát képeznek, amelyen az ember felemelkedhet Istenhez. Bonaventura gondolatmenete a következő kijelentésből indul:

„A Teremtő végtelen hatalma, bölcsessége és jósága a teremtett dolgokban tükröződik.” (BONAVENTURA 1991, p. 38)

Vajon ezt a hármasságot, a hatalmat, a bölcsességet és a jóságot felfedezhetjük-e a *Naphimnuszban*?

Cousins válasza szerint Ferenc műve mindhármát felidézi: Isten hatalma a teremtés nagyságában tükröződik, elsősorban a Naptestvér által, aki „szép és nagy ragyogással sugárzó, Terólad, Legfőlségesebb, jelentést hordozó” (NapH 8-9).

Bonaventurát Ferencnél jobban lenyűgözi a teremtés megérthető rendje, ami a Fiú bölcsességének tükré, akiben teremtett. Ugyanez Ferenc lírai egyszerűséggel megfogalmazott dicséretében is megjelenik, mint például a Hold és a csillagok esetében: „az égen formáltad őket fényesnek és drágának és szépeknek” (NapH 11), mint ahogyan a himnusz egész szerkezete is megfeleltethető ennek a rendnek.

Ugyanígy végigvonul a himnuszon a teremtésben felfedezett jóság motívuma, elsősorban az egyes teremtményekhez kapcsolódó jelzők megválasztásában, mint amilyen a víz hasznossága vagy a Földanya cselekedeteiben, „ki minket fenntart és kormányoz, és sokféle gyümölcsöt terem, füveket és színes virágot” (NapH 21-22). Bonaventuránál a teremtésben megtapasztalható jóság a Szentlélek működését tükrözi.

Összefoglalva (vö. BONAVENTURA 1978, pp. 28-29):

HATALOM	BÖLCSESSÉG	JÓSÁG
Atya	Fiú	Szentlélek
a teremtés nagysága (főként a Nap)	a teremtés rendje	a teremtés jósága, hasznossága

Ferencnél mindez költői kifejezést nyer, ugyanakkor Bonaventura esetében is megfigyelhető a képek gazdagsága, ami már-már himnikus formát ölt.

„Kontemplatív módon nézve a teremtmények nyomok, Isten lábnyomai, Istenhez vezető utak, létrafokok, amiken keresztül felemelkedhetünk Istenhez; isteni jelek, hogy általuk megláthassuk Istent – árnyékok, visszhangok, festmények, szobrok,

Isten ábrázolásai; a teremtés könyv, amiben Istent olvashatjuk, tükör, amiben az isteni fény tündöklök különböző színekben.” (BONAVENTURA 1978, p. 29)

Érdekes megfigyelni, ahogyan Bonaventura elmékedése Ferenchez hasonlóan a rácsodálkozástól végül az emelkedett buzditásig terjed, mint végső tanulságig, Ferenc stílusában:

„Akit a teremtmények ilyen ragyogása sem világosít meg, az vak; akit ennyi kiáltás sem ébreszt fel, az süket; aki mindezekben az alkotásokban nem dicséri Istent, az néma; aki ennyi jeltől sem ismeri föl az Ősokot, az oktan. Nyisd meg hát szemedet, hajtsd ide füledet, oldjad meg ajkad és dicsérjed, szeresd és tiszteld, magasztald és imádd, nehogy az egész világ felkeljen ellened.”

(BONAVENTURA 1991, p. 41)

Ezek alapján tudjuk úgy olvasni a *Naphimnuszt*, mint a lélek útját Istenbe a teremtményeken keresztül, amelyekben felfedezzük Isten nyomait. A zarándokút végén pedig Krisztussal egyesülve, a halál nővéren keresztül belépünk a beteljesedés világába, ahol Isten lesz minden mindenben (vö. 1Kor 15,28).

VIII. mindent visszaadni

A *Naphimnus*z mélyén észrevehetünk egy olyan alapvető gesztust, ami egészen Szent Ferenc sajátja, és ami egyik legfőbb jellemzője lelkiségének: a visszaadás szándékát. Ferenc számos megnyilvánulásában és írásában – különösen is az *Intelme*kben – megjelenik ez a gondolat több összefüggésben: mindent visszaadni az Úrnak jelenti a radikális szegénységet, a kiengesztelődést, a dicséretet, a hálaadást és a szolgálatot. A visszaadás ezekben a cselekedetekben, magatartásformákban ölt testet.

„Minden jót a legfölségesebb és legfőbb Úristennek adjunk vissza, és ismerjük el, hogy minden jó az övé, és mindenért neki adjunk hálát, akitől minden jó származik. Legyen az övé, a legfölségesebb és legfőbb, egyedül igaz Istené, és neki adassék, és őt illesse minden tisztelet és hódolat, minden dicséret és áldás, minden hálaadás és minden dicsőség, mert minden jó az övé, aki egyedül jó.”

(RnB 17,17-18)

Ferenc számára az Istennel való hiteles kapcsolat alapja, hogy mindabból a jóból, amit az ember Istentől kapott, semmit ne sajátítson ki önmagának, hanem minden jót adjon vissza annak, akitől minden jó származik. Cesare Vaiani egyenesen „a visszaadás lelkiségéről” beszél Szent Ferenc kapcsán (vö. VAIANI 2013b, p. 310), aminek alapja Isten azonosítása a jóval:

„Mindenható, legszentebb, legfölségesebb és legfőbb Isten, minden jó, legfőbb jó, egészen jó, aki egyedül vagy jó, neked áldozunk minden dicséretet, minden dicsőséget, minden kegyelmet, minden tiszteletet, minden áldást és minden jót.”

(DMI 11)

Ennek a visszaadásnak az egyik jellemző formája a dicséret és a hálaadás, ami egyszerre elismerése Isten kiapadhatatlan jóságának és gyógyítása az ember bűnre hajló természetének, ami ki akarja sajátítani magának mindazt, amit csak az ingyenes ajándékként elfogadni lehetne. Ennek gyökere annak felismerése, hogy minden jó Istenhez tartozik. A kisebb testvérek életformája ebből a felismerésből nő ki: a ferences élet tulajdonképpen nem más, mint meghívás, hogy az egész életünket adjuk vissza az Úrnak, akitől minden jó származik, beleértve az egészen konkrét, anyagi dolgokat, a teremtett világot, az egészséget, a szellemi javakat.

„Istent dicsérni ferencesként egyaránt jelenti felismerni Őt mint minden jó forrását, és olyan életet élni, ami valóban visszaadja ezeket a jó dolgokat Istennek, mindezek forrásának.” (JOHNSON 2007, p. 11)

Ferenc eljutott ennek teljes megvalósításáig a radikális szegénységen keresztül, a dicséret és a hálaadás imáin és himnuszain keresztül, a Krisztussal való, a stigmatizációban egészen nyilvánvalóvá váló azonosuláson át, végül életének a halál nővéren keresztül való odaadásáig bezáróan.

Ugyanez a szándék jelenik meg a Naphimnuszban a teremtményeknek adott hangon keresztül is. Azáltal, hogy Ferenc elismeri a világot teremtett valóságként, és általa viszi végbe a dicséret művét, abba mindent és mindenkit bekapcsolva, tulajdonképpen az egész teremtést hálaadással visszaadja Istennek, elutasítva minden kisajátítást. Ferenc számára az önátadáshoz hozzátartozik, hogy minden mást is visszaad Istennek, elismerve, hogy minden hozzá tartozik.

„És bármilyen paradoxonnak tűnik is, az alázatnak és a hálás érzületnek ez az alapvető attitűdje azt eredményezi, hogy az ember szinte isteni állapotba emeltetik.” (SPEELMAN 2016, p. 64)

A *Naphimnusz* annak a folyamatnak is az összefoglalása, ami Ferenc életében úgy ment végbe, mint átalakulás a keserüből édessé (vö. Végr 3). Ez a szemlélet képes arra, hogy átalakítsa a világot, képes legyen azt a hűsvét fényében nézni. És képes arra, hogy a halált is testvérként lássa, amin keresztül önmagunk visszaadása Istennek a maga teljességében megvalósulhat.

Mindezek következményeként érthető, hogy Ferenc imádságainak miért gyakoribb formája a dicséret és a hálaadás, mint a könyörgés és a kérés. Tulajdonképpen számára minden ima elsődlegesen doxológia (vö. WALSER 2018, pp. 3-4), ami szorosán kapcsolódik az Eucharisztia tiszteletéhez, ahol Krisztuson keresztül Ferenc indítást és példát kap a teljes önátadásra:

„Semmit se tartsatok tehát vissza magatokból magatoknak, hogy egészen visszafogadjon benneteket az, aki egészen odaadja önmagát nektek.”

(LRend 29)

Ennek életformára váltása jelenik meg a Naphimnusz végén, mint felszólítás a dicséretre és a szolgálatra. Ferenc tudja, hogy a visszaadás lelkisége csak a szavak és a tettek egységén keresztül valósulhat meg. Ez azt is megmutatja, hogy *„a ferences imádság és szemlélődés a világot tartja szem előtt, és cselekvésre indít”* (WALSER 2018, p. 7).

Ferenc képes énekekkel közelíteni a halálhoz, mert meglátja benne az élet teljes visszaadásának és a dicsőítésnek a lehetőségét. Ez a viszony még közvetlen társai számára sem volt magától értetődő. Olyannyira, hogy a *Perugiai legenda* rögzít egy jellemző epizódot ezzel kapcsolatban, amikor Illés testvér szükségét érzi, hogy figyelmeztesse Ferencet:

„Szent Ferenc, bár igen beteg volt, mégis lelkének vigasztalására, hogy ne hogy elcsüggedjen sokféle és súlyos betegsége miatt, nappal gyakran énekelte társaival az Úr dicséretét, melyet jóval azelőtt maga költött betegségében. Hasonlóképpen éjszaka is, főként az örök épülésére, akik éjszaka a palotán kívül miatta virrasztottak. Amikor Illés testvér látta, hogy Szent Ferenc ilyen súlyos betegségek közepette is ennyire megvigasztalódik és örvend az Úrban, egy napon így szólt hozzá: »Kedves testvér, nagyon megvigasztal és épülök azon a szertelen vigasságon, amit ilyen gyötrelemben és betegségben magad és társaid kedvéért mutatsz. De jóllehet e város lakói életedben és halálodban szentként tisztelnek, mégis, mivel meg vannak róla győződve, hogy nagy és gyógyíthatatlan betegséged miatt hamarosan meghalsz, hallván az efféle dicséretnek éneklését, ezt gondolhatják, vagy mondhatják magukban: 'Hogyan mutathat ekkora jókedvet, aki a halál küszöbén áll? Inkább a halálról kellene gondolkodnia.'« Szent Ferenc erre így felelt neki: »Emlékszel arra, amikor Folignóban látomásod volt, és elmondtad, hogy egy hang tudodra adta, hogy nem élhetek már csak két évig? Mielőtt ezt a látomást láttad volna, a Szentlélek kegyelméből, aki minden jót

tanácsol hívei szívében, és minden jót ajkukra ad, éjjel-nappal végezet fontolgattam. De attól az órától fogva, hogy látomásod volt, még inkább gondom volt rá, hogy mindennap emlékezem halálom napjára.» Majd lelkének nagy hevületében még hozzátette: »Hagyj engem, testvér, hadd örvendezzem betegségem idején az Úrban és dicséretében, mert a Szentlélek kegyelmének közreműködésével oly szorosan egyesültem Urammal, hogy irgalma révén nyugodtan tudok ujjongani benne, a Fölségesben.«”

(PL 64)

Ferenc tud ujjongani a halál kapujában is, mert képes túllátni azon: Isten üdvösségre vonatkozó ígéretének tudatában már átment azon az átalakuláson, aminek végső célja az új ég és új föld. Ebben az ígéretben és a teljes kiengesztelődésben dicsőítéssé válik minden, még a meghalás is.

A teremtett világ dolgainak végső értelme a dicséret – ez létezésük kulcsa, célja és értelme. A dicséret nemcsak a szó szerinti dicséretet jelenti, hanem magának a létezésnek is szinonimája. Ezt érti meg Ferenc és ennek megértése egyben meghívás: számára és minden teremtmény számára. Ezt a meghívást közvetíti Ferenc a Naphimnusszal felénk is.

IX. Irodalom – References

- AIZPURÚA, F. (2003): Following Francis: A Catechism of Franciscan Spirituality. *Greyfriars Review*, **17**: 3-102, Supplement.
- BÁNDI, Gy. (2020): A Teremtés védelme és az emberi jogok. *Acta Humana*, **8**(4): 9-33. doi:[10.32566/ah.2020.4.1](https://doi.org/10.32566/ah.2020.4.1)
- BÁNKI, É. (2002): Tér-idő-motívumok és poétikai terminológia összefüggései a trubadúrlírában. Lírai időszemlélet a provanszál trubadúrköltészetben. *Palimpszeszt*, **17**. <http://magyar-irodalom.elte.hu/palimpszeszt/zemplenyi/01.htm>
- BIGI, V. C. (2008): *Il cantico delle creature di Francesco d'Assisi*. Ed. Porziuncola, Assisi.
- BLASTIC, M. W.; J. M. HAMMOND & J. A. W. HELLMANN (szerk.) (2011): *The Writings of Francis of Assisi. Letters and Prayers*. Studies in Early Franciscan Sources 1., Franciscan Institute Publications, St. Bonaventure, New York.
- BONAVENTURA, Szent (1978): *The Soul's Journey into God. The Tree of Life. The Life of St. Francis*. Paulist Press, New York – Ramsey – Toronto.
- BONAVENTURA, Szent (1991): *Szent Bonaventura misztikus művei*. Szent István Társulat, Budapest.
- BONAVENTURA, Szent (2004): *Itinerarium mentis in Deum – Der Pilgerweg des Menschen zu Gott*. Lit Verlag, Münster.
- BONAVENTURA, Szent (2015): *Szent Ferenc élete. Legenda maior*. Szent István Társulat, Budapest. [LM]
- CARDINI, F. (2006): The Adventure of a Knight of Christ. Notes for a Study of Chivalry in the Spirituality of Saint Francis. *Greyfriars Review*, **20**: 47-108.
- CUNNINGHAM, L. S. (2004): *Francis of Assisi. Performing the Gospel Life*. Wm. B. Eerdmans Publishing Co., Cambridge (U.K.).
- DELIO, I. (2019): *A ferences imádság*. Magyarok Nagyasszonya Ferences Rendtartomány, Budapest.
- DELIO, I. (2003): *A Franciscan View of Creation: Learning to Live in a Sacramental World. The Franciscan Heritage Series*. Vol. 2., Franciscan Institute Publications, St. Bonaventure, New York.
- DELIO, I. (2001): Francis and the Humility of God. *Cord*, **51**(2): 58-68.

- DOZZI, D. (2004): „Thus Says the Lord”. The Gospel in the Writings of Saint Francis. *Greyfriars Review*, 18, Supplement.
<https://drive.google.com/file/d/1uhys1d7sbgpVxYmtACC8SNvrus34ieiZ/view>
- FERENC, Assisi Szent (1995): *A három társ legendája*. Ferences Források 3., Agapé, Újvidék – Szeged – Csíksomlyó. [3Társ]
- FERENC, Assisi Szent (1997): *Assisi Szent Ferenc perugiai legendája*. Ferences Források 5., Agapé, Szeged. [PL]
- FERENC, Assisi Szent (2018): *Assisi Szent Ferenc írásai*. Ferences Források Magyarul 3., Magyarok Nagyasszonya Ferences Rendtartomány, Budapest.
- FERENC pápa (2015): *Laudato si' . Ferenc pápa Áldott légy kezdetű enciklikája*. Szent István Társulat, Budapest. https://regi.katolikus.hu/konyvtar/ferenc_papa_laudato_si_enciklika.pdf
- FUMAGALLI, E. (2005): Saint Francis, The *Canticle*, The *Our Father*. *Greyfriars Review*, 19, Supplement. <https://drive.google.com/file/d/1rvFyyCdvPFfYQMnvvllQBGcx3FBg-ime/view>
- GAGNAN, D. (1993): The Office of the Passion. *Greyfriars Review*, 7, Supplement. <https://drive.google.com/file/d/1zYUYKrYwGooKTP6ElvIuawJN-8ZxFN2N/view>
- HORAN, D. P. (2011): A Franciscan Theological Grammar of Creation. *Cord*, 61(1): 5-20.
- HUBAUT, M. (1995): Christ, our Joy. Learning to Pray with St. Francis and St. Claire. *Greyfriars Review*, 9, Supplement.
https://drive.google.com/file/d/155VXCw2zZQR_qqk6R-ZFLupAtHKmVeNG/view
- IRIARTE, L. (1998): Francis of Assisi and the Evangelical Movements of His Time, *Greyfriars Review*, 12(2): 169-191. <https://drive.google.com/file/d/11TnYVjiNrl7fzrx20rPfcIhbmQbcvH8/view>
- IYENGAR, L. (2018): The Canticle of the Creatures Read in Light of the Benedicite. *Cord*, 68(3): 26-31.
- JÁNOS PÁL, II. pápa (1990): *Békesség a teremtő Istennel. Békesség az egész teremtett világgal*. <http://www.teremtesvedelem.hu/content/cikk/az-okologiai-valsag-kozos-felelossegunk>
- JOHNSON, T. J. (szerk.) (2007): *Franciscans at Prayer*. The Medieval Franciscans 4., Leiden, Boston. doi:10.1163/ej.9789004156999.i-507
- LECLERC, E. (1993): *Assisi Szent Ferenc. Visszatérés az evangéliumhoz*. Agapé, Szeged.
- LECLERC, E. (1970): *The Canticle of Creatures. Symbols of Union. An Analysis of St. Francis of Assisi*. Franciscan Herald Press, Chicago.
- LEHMANN, L. (1991): Franciscan Global Spirituality. *Greyfriars Review*, 5(3): 305-323. <https://drive.google.com/file/d/1DbrkySwzdlfTyzw2ev6xS-UmqIL-mI2n/view>
- LEHMANN, L. (2007): *Franziskus – Meister des Gebets. Eine Einführung*. Butzon und Bercker, Kevelaer.
- LEHMANN, L. (1995): Himno a la creación de Dios. El Cantico del hermano Sol. *Selecciones de Franciscanismo*, 71: 179-207.
- LEHMANN, L. (1996): St. Francis At Prayer – Introduction. *Greyfriars Review*, 10(3): 223-234. <https://drive.google.com/file/d/1UWVj1UpVB-cGWQfKxMo396wKRgxdCDKg/view>
- Magyar Katolikus Lexikon*. V. köt., Szent István Társulat, Budapest, 2000.
- MANSELLI, R. (1989): The Spirituality of St. Francis of Assisi. *Greyfriars Review*, 3(1): 43-53. https://drive.google.com/file/d/1N0UaZECW140LGo1kbFKOv_nT3ARMuz/view
- MAROVICH, B. (2013): When Death Became a Creature: Saint Francis & Sister Death. *Glossator: Practice and Theory of the Commentary*, 7: 95-116.

- MATURA, T. (1992): Meditación sobre el «Cántico del Hermano Sol». *Selecciones de Franciscanismo*, **62**: 177-180.
- MATURA, T. (2002): The „Language” of Francis in His Writings. *Greyfriars Review*, **16**(1): 29-35. https://drive.google.com/file/d/18j6p17d0F Xu7Vq_z8I_AKAZNR4cG Oml1/view
- MATURA, T. (2004): The Word of God in the Writings of Francis. *Greyfriars Review*, **18**(2): 117-125. https://drive.google.com/file/d/1jvjF4WQsf b-V_5iN6zqd_nFEIEd6nSFT/view
- MICCOLI, G. (2001): The Writings of Francis. *Greyfriars Review*, **15**(2): 135-170. <https://drive.google.com/file/d/133SAubNZbC6X5Ud0AyJe0-T0PHF6vYBQ/view>
- MICÓ, J. (1993a): The Spirituality of St. Francis. *Greyfriars Review*, **7**(1): 1-26. <https://drive.google.com/file/d/1kr4wDO4JF9XNM4Hu5HIAuSqOrdoJQAu9/view>
- MICÓ, J. (1994): The Spirituality of St. Francis: Brothers to All. *Greyfriars Review*, **8**(2): 141-175. <https://drive.google.com/file/d/1RB8luHRq4GTNxH3LgqB9JBjOPisgxZ1R/view>
- MICÓ, J. (1993b): The Spirituality of St. Francis: Francis’s Image of God. *Greyfriars Review*, **7**(2): 129-149. https://drive.google.com/file/d/1j99n5dlgSSyV3BK8yFgWgZ_7XY3Pj70m/view
- MOLONEY, B. (2013): *Francis of Assisi and his „Canticle of Brother Sun” Reassessed*. Palgrave Macmillan, New York. doi:[10.1057/9781137361691](https://doi.org/10.1057/9781137361691)
- PÁL, J. (2001): Assisi Szent Ferenc Istendicsérete: fordítás és értelmezés. *Tiszatáj*, **55**(12): 67-76.
- PAOLAZZI, C. (2010): *Il cantico di frate sole*. Ed. Porziuncola, Assisi.
- POZZI, G. (1990): Canticle of Brother Sun: From Grammar to Prayer, *Greyfriars Review*, **4**(1): 1-21. https://drive.google.com/file/d/1dntSqigSGK08LIJ-bGbRttop_mHlrCeM/view
- POZZI, G. (1981): Dittico per San Francesco. *Versants*, **1**: 9-26. doi:[10.5169/seals-248344](https://doi.org/10.5169/seals-248344)
- POZZI, G. (1976): Releyendo el Cántico del Hermano Sol. *Selecciones de Franciscanismo*, **13-14**: 65-79. https://drive.google.com/file/d/1dntSqigSGK08LIJ-bGbRttop_mHlrCeM/view
- ROTZETTER, A.; VAN DIJK, W.-C. & MATURA, T. (1995): *Assisi Szent Ferenc. A kezdet, és ami abból megmaradt*. Vigilia, Budapest.
- SCHLOSSER, M. (2000): Bonaventura begebenen. Sankt Ulrich Verlag, Augsburg.
- SCHMUCKI, O. (1988a): Initiation into the Franciscan Life in the Light of the Rule and Other Early Sources. *Greyfriars Review*, **2**(2): 1-44. <https://drive.google.com/file/d/1L1BgTRYZ9irp3FrK4bWz3EWZS34cFl58/view>
- SCHMUCKI, O. (1979): La oración litúrgica según el ejemplo y la enseñanza de San Francisco de Asís. *Selecciones de Franciscanismo*, **24**: 485-496.
- SCHMUCKI, O. (1988b): Place of Solitude: An Essay on the External Circumstances of the Prayer Life of St. Francis of Assisi. *Greyfriars Review*, **2**(1): 77-132. https://drive.google.com/file/d/1uvhDZGn_3L1cjwj8o7NyJb49GqSpLsr8/view
- SCHMUCKI, O. (1999): The Illnesses of Francis During the Last Years of His Life. *Greyfriars Review*, **13**(1): 21-59. <https://drive.google.com/file/d/1WUdf-nblqF42RhBMCm31CnZeuhg17bI-/view>
- SCHMUCKI, O. (1989): The Mysticism of St. Francis in the Light of His Writings, *Greyfriars Review*, **3**(3): 241-266. <https://drive.google.com/file/d/1l-qjGwlViXv14PTOUuVLLBMEbsAcDiX-/view>
- SOLSONA, J. (1976): Presentación del «Cántico del Hermano Sol», *Selecciones de Franciscanismo*, **13-14**: 8-30.
- SORRELL, R. D. (1988): *St. Francis of Assisi and Nature. Tradition and Innovation in Western Christian Attitudes toward the Environment*. Oxford University Press, New York – Oxford
- SPEELMAN, W. M. (2016). A Song In The Dark: Francis of Assisi’s Canticle of Brother Sun. *Perichoresis: The Theological Journal of Emanuel University*, **14**(2): 53-66. doi:[10.1515/perc-2016-0010](https://doi.org/10.1515/perc-2016-0010)

- THOMPSON, A. (2012): *Francis of Assisi. A New Biography*. Cornell University Press, Ithaca – London.
- VAIANI, C. (2013a): *Assisi Szent Ferenc útja*. L'Harmattan – Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola, Budapest.
- VAIANI, C. (2013b): *Storia e teologia dell'esperienza spirituale di Francesco d'Assisi*. Ed. Biblioteca Francescana, Milano.
- VAUCHEZ, A. (2012): *Francis of Assisi. The Life and Afterlife of a Medieval Saint*. Yale University Press, New Haven – London.
- WALSER, S. (2018): „Do Not Extinguish the Spirit of Prayer”. The Act of Prayer According to Francis of Assisi. *Religions*, **9**(10): 318. doi:[10.3390/rel9100318](https://doi.org/10.3390/rel9100318)

doi:[10.29285/actapinteriana.2023.9.25](https://doi.org/10.29285/actapinteriana.2023.9.25)

„Egy mű keresi szerzőjét”.

Adatok Juhász Imre Vince szentföldi magyar ferences életrajzához¹

Giovanni Claudio Bottini OFM^a – Várnai Jakab OFM^b

^aStudium Biblicum Franciscanum, Jerusalem, Flagellation Monastery (Via Dolorosa)

claudio.bottini@studiumbiblicum.org

^bSapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola, 1052 Budapest, Piarista köz 1., tudományos kutató

varnai.jakab@sapientia.hu

Bottini, G. C. & Várnai, J. (2023): „Egy mű keresi szerzőjét”. Adatok Juhász Imre Vince szentföldi magyar ferences életrajzához. Un’opera in cerca del suo autore. Notizie bio-bibliografiche di Imre Vince Juhász francescano ungherese in Terra Santa. Acta Pintérian, 9: 25-41.

Abstract: In 2021, the Franciscan Biblical Institute in Jerusalem published a book by a Hungarian Franciscan, Vincent Juhász, about the paintings and engravings on the columns of the Basilica of the Nativity in Betlehem where he served for six years after his arrival in 1935. Juhász may have had his book ready by the time he left the service of the Custody of the Holy Land in 1953, but he never managed to publish it in his lifetime. This article presents research about the person and biography of Vincent Juhász in various archives and sources of the Franciscan Order.

I. Bevezetés

A mű, amely „keresi szerzőjét”, nem 2017-ben íródott ugyan, de akkor dőlt el, hogy könyv lesz belőle. 2017. december 23-án ugyanis Emilio Bárcena spanyol páter, a San Salvatore-rendház lakója váratlanul odaadott egy gépelt kéziratot kiadásra Claudio Bottini atyának, aki a biblikus intézet kiadványait gondozta. A címlapon ez állt:

Juhász Imre Vince: Pinturas y Grafíto. Basilica de la Natividad en Belén.

(Festmények és rajzok. A Születés bazilikája Betlehemben)

Emilio atya sokat nem tudott mondani róla, csak azt tudta, hogy évekkel ezelőtt kapta Venezuelából ezt az 1974-es keltezésű gépelményt, még amikor a *Tierra Santa* folyóirat szerkesztője volt (1971-1977), de különféle okoknál fogva nem tudta kiadatni. A szerző neve ismerős volt neki a folyóirat régebbi számaiból, bár személyesen nem ismerte őt. A gépelmény első oldalán, Juhász Vince neve alatt kézzel írva ez a kiegészítés szerepelt: „*Ex-misionero de Tierra Santa (1935-1952)*” (egykori szentföldi misszionárius), valószínűleg a szerző kezeírásával. Szintén kézzel írt javítások voltak a Mons. Francisco Maldonado történész által írt előszóban is, amely azzal a reménnyel nyitotta meg a kötetet, hogy a John Boulton Alapítvány majd kiadja Caracasban 1974-ben, ami végül is nem valósult meg. Emilio Bárcena atya 2020. augusztus 9-én elhunyt. Halála előtt néhány hónappal még megtudhatta: az anyag lényegében készen áll a nyomtatásra.

¹ A cikk olasz változata megjelent (2023): Un’opera in cerca del suo autore. Notizie bio-bibliografiche di Imre Vince Juhász francescano ungherese in Terra Santa. *Collectanea*, 56: 7-36.

2018 júniusában ugyanis, hat hónappal azután, hogy Bottini atya megkapta a gépelményt, Jeruzsálembé jött Michele Bacci professzor, művészettörténész, a Fribourgi Egyetem tanára, aki már dolgozott a ferencesekkel a betlehemi Születés bazilika restaurálása során, és erről kevéssel azelőtt egy monográfiát is megjelentetett. Elfogadta a ferences biblikus intézet felkérését, hogy szakértőként lektorálja a kéziratot. Bacci professzor egyértelműen a kiadás mellett foglalt állást (vö. BACCI 2017).

Tudományos és oktatási egyetemi elfoglaltságai ellenére 2020 nyarán Baccinak sikerült letennie az asztalra Juhász alaposan átnézett és új képekkel kiegészített szövegét. A kiváló tudós írt hozzá még egy igen tartalmas bevezetőt is, amelyben történeti és bibliográfiai tanulmányt közöl a festményekről és rajzokról. Úgy jellemzi Juhász művét, mint „*értékes dokumentumot a további tanulmányokhoz a betlehemi bazilikáról*”. Közöl további adatokat is az általa közzétett publikációkról és a Spanyolországban bizonyos múzeumi kiállításokon betöltött szerepéről.

Mindezek nyomán 2021 júniusában nyomdába kerülhetett a kiadvány:

EMÉRICO VICENTE JUHÁSZ (2021): *Pinturas y grafitos. Basílica de la Natividad en Belén*. Studium Biblicum Franciscanum, Collectio maior 58., Milano. (Introducción y edición a cargo de Michele Bacci)

A mű a betlehemi Születés bazilika oszlopain látható festmények és rajzok kritikai kiadása és részletes elemzése Juhász Imre Vince² tollából, aki néhány évig (1936-1940 és 1949-1950) az ottani rendházban élt. Ezalatt Juhász atya időt és szellemi frissességet talált nemcsak arra, hogy pontosan lerajzolja az oszlopokon látható ábrázolásokat, hanem arra is, hogy leírja a feliratokat és rajzokat, amelyeket a zarándokok a 14. századtól a 19. századig hagytak rajtuk. Nem tudta viszont publikálni kutatásait. 1950 után csupán néhány cikket közöl róluk a spanyol nyelvű szentföldi magazinban. Most azonban műve megjelent a jeruzsálemi ferences biblikus intézet monográfiatorozatában. Mivel a könyv megjelenésekor sok életrajzi adatunk még hiányzott, a bevezetőből nem sokat tudunk meg Juhászról, ezért a mű „keresi a szerzőjét”. Ki is Juhász Imre Vince, az egykori szentföldi magyar ferences?

II. Az első rendi évek és a szentföldi időszak (1935-1952)

Imre szülei, Juhász József és Schoffán Emília mindketten budapesti lakosok voltak és zsidó vallásúak. József a Damjanich u. 44. sz. alatt lakott, Emília a Garay tér 9. sz. alatt, amely ház az ő családjának tulajdona volt. Juhász József 1868-ban született, 1901-ben Rosenthalról Juhászra magyarosította a nevét. Foglalkozása „magyar államvasúti segédmérnök”. Schoffán Emília édesapja Schoffán Ignác kereskedő volt. József és Emília 1901-ben kötöttek házasságot. Pál és Klára nevű gyermekeik után 1907. szept. 14-én ikreik születtek, akiknek az Imre és az István nevet adták.³

Imre fiatal felnőttként megkeresztelkedett. Később ő maga említi, hogy egyetemre járt Budapesten (az akkori katolikus teológiai karon 1927-től kezdve két tanévet végzett mint világi hallgató).⁴ 1929-ben belépett a ferences rendbe (Szűz Mária Provincia), ahol a Vince nevet kapta. A történet érdekessége, hogy ikertestvére is ferences lett, de ő a Kapisztrán Provinciába lépett be 1928-ban.⁵ Az ő rendi neve Ágoston lett. Vince a búcsúszentlászlói rendházban 1929-ben megkezdett noviciátusi év után 1930. aug. 16-án tette le első egyszerű fogadalmát, majd a szombathelyi stúdiumházba került.

² Juhász eredeti keresztnéve Imre, a Rendbe lépéskor kapta a Vince nevet. A Kuzsotódiában akkoriban az volt a szokás, hogy minden nevet olaszos formában kezeltek, ezért a hivatalos dokumentumokban Emérico Vincenzo névvel jelenik meg, ettől csak a spanyol nyelvű műveinél látunk eltérést.

³ Az adatok felkutatásáért köszönetet mondunk Verestói Nárcisznak, a Ferences Tartományfőnökség munkatársának.

⁴ A teológiai kar anyakönyvének adataiért köszönetet mondunk Sütöri Ágnesnek, a PPKE HTK könyvtárosának.

⁵ Ikertestvére végig egy évvel előtte járt: Ágoston 1929. aug. 29-én tette le első egyszerű fogadalmát, 1932. okt. 5-én volt az örökfogadalma, pappá szentelése viszont másfél évvel megelőzi Vincéét: 1933. jún. 18.

A Magyar Ferences Levéltárban fennmaradt egy levél, amelyben a provinciális, Scheirich Bonaventura jóváhagyja Vince kérelmét az ünnepélyes fogadalom iránt, de komoly intelmeket fűz hozzá. (Szöveggözlés az eredeti gépelt levél helyesírásával.)⁶

„Megfélemlít Tisztelendőséged kiforrotlan, bizonytalanul tapogatózó tulzó egyénisége. Mindig baj az, ha valaki a különcködést és nem a reális mindennapi életet csapázza. Mire való volt az ujonc testvérek előtt oly formán beszélni, hogy teszem azt, szombathelyen, pápán stb. nem úgy van, mint a hogy itt a P. Magiszter tanítja. Ne higyjék el mit ott rólam mondani fognak. Utánna néztem és valónak bizonyult eme fennti állításom. A szerény, alázatos Franciskánus, nem másokat kritizál hanem önmagát itéli el. Azon van, hogy mindenben betartsa a szabályokat és előírásokat, nem pedig folyton azon töri az eszét, mit hogyan tesznek mások. Mindenki önmagáról fog számot adni az Ur ítélőszéke előtt. Ép azért jól gondolja meg a dolgot és ha azt látja, hogy a rendtartomány közszelleme, nem olyan, nem az, amit maga keres, úgy még ideje korán, gondolja meg magát. Örök fogadalmat akar tenni egy életre, Istennek és a szerzetnek lekötni magát mindenkorra. Jól fontolja meg lépését, és úgy menjen az oltár elé.”

Azért idéztük a Vincére nézve nem túl hízelgő szakaszt, mert jelzi kapcsolati nehézségeit, amelyek később is jelentkeznek. A provinciális végül tájékoztatja, hogy útlevele készen van, és a fogadalom után azonnal utazik. Vince ünnepélyes fogadalma 1933. szept. 17-én volt. A római ferences főiskola, az Antonianum pedig már beiratkozott hallgatóként sorolja fel az 1933-1934-es tanévre (*Acta Ordinis FM* 1934).

A Magyar Ferences Levéltárban őrzött dokumentumok szerint Juhász Vince 1934. jún. 13-án a papszentelésre készülve pápai felmentést kapott a ferences rendi központon keresztül. A leirat rekonstruálja, hogy a jelölt „in hebraismo” született, és 18 éves korában kálvinista keresztségben részesült, majd később ezt megtagadván jóhiszeműen belépett a Ferences Rendbe, ahol klerikusi tonzúrát is kapott. Miután feltételesen ismét részesítették a keresztség szentségében, pápai felmentést kellett kérnie az 1917-es Egyházi Törvénykönyv 985. kánonjának 1. pontjában foglalt „szabálytalanság” alól (amelyek a „haereticus” és az „irregularis ex delicto” minősítés volt), valamint a 987. kánon 1. pontja alól (szentelési akadályt jelentett a nem katolikus szülők ténye), továbbá utólag szanalni kellett a noviciátust, az egyszerű és az ünnepélyes fogadalmakat. A fennmaradt tanúsítvány szerint Vince 1934. nov. 3-án a római Antonianum ferences főiskola templomában részesült az ún. kisebb rendekre szóló felavatásban.

Papszentelése 1935. jan. 20-án volt. Szentelése után azonnal kiküldték a Szentföldre, ahová 1935. aug. 7-én érkezett, és ahol első dispoziója a betlehemi kolostor volt.⁷ 1940-ben átkerül a Szent Sír bazilikába, 1943-ban ismét Betlehembben említik.

A világháború éveiből érdekes említést találunk Vince atyáról a Kusztódia vezető régésze, Bellarmino Bagatti naplójában (BAGATTI 1940-1943). A brit mandátumi hatalom az ellenséges nemzetek állampolgárait a ferencesek közül is internálta, mégpedig az emmauszi kolostorba. Bagatti 1942. ápr. 9-én feljegyzi:

⁶ Köszönetet mondunk Fáy Zoltán könyvtárosnak a szíves közlésekért.

⁷ *Archivio Storico della Custodia di Terra Santa* (16.01.1936). *Atti discretoriali* 23, n. 164, p. 76 (a továbbiakban ASCTS). Ugyanez a forrás (p. 288) arról tájékoztat, hogy (7.11.1940, n. 141) 1940-ben a Szent Sír Bazilika rendházába helyezték át. Köszönetet mondunk a Kusztódia h. levéltárosának, Narcyz Klimas atyának a szíves segítségért az adatok felkutatásában.

„Az ablakból látom, ahogy az internált ferencesek és *Flagellatio* kolostorának más lakói sétájukat végzik a fegyveres őrök kíséretében. [...] Látom P. Vincenzót, a zsidó konvertitát.”

Bagatti kihasználta az időt és a sok ferences jelenlétét, és ásatásokat folytatott a ferences kolostor kertjében. 1942. aug. 14-én ezzel kapcsolatban írja:

„Itt van P. Vincenzo Juchasz [sic] is a *Flagellatió*ból. Az ásatást végző hallgatók féltik a megtalált régiségeket, de P. Vincenzo biztosítja őket, hogy engedély nélkül semmit sem vesz el. Mint ismeretes, ő szeretne létrehozni egy nagy múzeumot Budapesten, és mindent összegyűjt, amit csak tud. Az ennek során tanúsított szorgalma és gondossága fenomenális.”

1946-ban Juhász Vince a Kuzstódia központjában, a San Salvatore-kolostor központjában segédkönyvtáros a spanyol Agustín Arce atya (1884-1984)⁸ mellett, mígnem 1950-ben Damaszkuszba, a Szalhíjeh negyedben lévő plébániára helyezik. Ezt az állomáshelyét viszont tartósan nem tudta elfoglalni. A Kuzstódia tanácsának, a diskretóriumnak az 1950. dec. 28-án tartott üléséről írt jegyzőkönyvben ezt olvassuk:

„Ismertetésre kerül, hogy P. Vincenzo Juhász, akinek a dispoziója Damaszkusz (Szt. Antal pléb.), nem kapott tartózkodási engedélyt Szíriától, mert olyan országból jön (Magyarország), amely orosz befolyás alatt áll.”

Az ebből az időszakból fennmaradt leveleit Damaszkuszról keltezi, tehát bizonyos időre beengedték az országba.

III. Első tervek a Kuzstódia elhagyására

Ebből a damaszkuszi időszakból fennmaradt Juhász Vince négy levele Agustín Arce atyához, amelyet három válaszelevéllel együtt a Biblioteca Nacional de Madrid (vö. APARICIO 1998, pp. 531-568)⁹ őriz. Levelezésük fő témája az, hogy a magyar ferences atya el akarja hagyni a Szentföldet, és Spanyolországba készülni.

Az első levél 1951. dec. 15-én kelt. Arce atya dokumentumokat kért Vince atyától Damaszkusz spanyol kapcsolatairól, és a felkutatott anyagot 40 oldalon továbbítja Arcénak, cserébe kér tőle egy jó spanyol szótárt, valamint, ami a legfontosabb:

„Főleg azt kérem, hogy hozzon kapcsolatba valamilyen komoly spanyol folyóirattal, amely publikálná tanulmányomat a betlehemi bazilika festményeiről és rajzairól, mert a Bagatti atya és a Kuzstos atya végleg elutasították ennek a publikációját.” (Archivio del Padre Arce 22716⁶⁹²)¹⁰

⁸ Ez a spanyol páter a Kuzstódia történészeként több mint 50 évig élt Jeruzsálemben (vö. ARCE in ARCE 1975; BARCENA 1984, pp. 378-381).

⁹ Lelőhely: *Archivio del Padre Arce* 22716⁶⁹²⁻⁶⁹⁸. Köszönetet mondunk Luis Benedicto Tuzón úr szíves segítségével a szövegek megszerzésében.

¹⁰ A levél utolsó állítása némileg furcsa, hiszen maga Bagatti írta: „P. Juhász, a Szentföldi Kuzstódiából, megvizsgálta az összes festményt egy hosszú létrán állva, egészen közletről, és akkurátusan reprodukálta ezeket. Készülve kutatásának közzétételére, adott belőle egy ízelítőt, amelyből néhány rajzot én is felhasználok” (BAGATTI 1952, pp. 93-94). Lásd még a Bagattitól kapott pozitív jelzéseket in JUHÁSZ 2021, 33. Ugyanebben a levélben lentebb Juhász tisztázza: „Ami a betlehemi kézirat elutasítását illeti [Bagatti részéről], ez azon alapul, hogy a szövegben és a rajzokon talál néhány hibát. Szintén ő mondja, hogy ezek könnyen kijavíthatóak.” A pontosítás ellenére később utal valamiféle polémikus motivációra, a Kuzstódiában dolgozó olasz és spanyol ferencesek közti ellentéttel kapcsolatban. Ezt nem tudtuk ellenőrizni, de aki Bagattit ismerte, tudja, mennyire távol állt tőle az ilyen versengés. Erről lásd BAGATTI 1991.

1952. jan. 28-án kelt válaszában Arce atya, akit Vince úgy titulál mint „amigo y hermano”, megköszöni a küldeményt, tudomásul veszi a kéréseket, és tanácsokat ad Vincének arra vonatkozólag, hogy hogyan léphetne át a Szt. Gergelyről nevezett spanyol ferences provinciába (vö. Archivo del Padre Arce 22716⁶⁹⁶).

A második levélben (1952. feb. 3., Archivo del Padre Arce 22716⁶⁹³) páter Juhász hosszan panaszkodik a Kusztoz atyára, akivel nem jó a kapcsolata.¹¹ Úgy érzi, nem fogadja el az ő hivatását, ami: „escritor, divulgador de las cosas de Palestina, confesor políglota, amator del culto divino, de la dirección espiritual”, sőt szinte úgy érzi, üldöztetést szenved (vö. Archivo del Padre Arce 22716⁶⁹³). Ezután arról ír, amit eddig tett és ezután tenni fog a Szt. Gergely provinciába való átlépés érdekében.

Mindössze néhány nappal később, 1952. feb. 11-én újabb levelet ír (vö. Archivo del Padre Arce 22716⁶⁹⁴), amelyben beszámol arról, hogy a miniszter generális megköszönte neki a cikket, amelyet elküldött neki, de utána ismét a panaszok sora következik a szentföldi Kusztoz ellen. Bevallja, hogy az idegrendszere nem a legerősebb:

„Tisztelendőséged, aki 16 éve ismer engem, tudja, hogy egy kissé ideges típusú ember vagyok, de be tudom tartani a közös élet szabályait és szorgalmas vagyok a munkában. Aki ismer, az tudja rólam. Tudja a Kusztoz atya is, aki rábeszélte, hogy ne szedjek gyógyszert, még az idegekre sem.” (Archivo del Padre Arce 22716⁶⁹⁴)

A levél végén további segítséget kér a Madridba való átlépéséhez. Válaszában Arce atya tájékoztatja és higgadt tanácsokat ad neki (1952. feb. 22.) mint régi ismerőse:

„Ne foglalkozz régi sérelmekkel, amelyeket a legjobb szándékkal ugyan, de okoztak Neked. Mi emberek gyakran nem értjük meg egymást, mert mindenki csak a saját szempontjából látja a dolgokat. Egyébként pedig örülj, hogy elviselhetted valamit, mert a szenvedés megtisztít és megújít. Most már csak arra gondold, hogy készülnöd kell a papi munkára, amely újabb nagy területen, Madridban vár.” (Archivo del Padre Arce 22716⁶⁹⁷)

Juhász Vince atya bizonyára zaklatott időszakot élt át, mert az őt nyugtató válasz után nem sokkal, 1952. márc. 22-én ismét ír egy levelet, amelynek külalakja és tartalma izgatottságról tanúskodik. Újból a Kusztoz atyával vitatkozik, és beszámol a rendi római központjával folytatott levelezéséről (vö. Archivo del Padre Arce 22716⁶⁹⁵).

Agustín Arce atya Lisszabonból válaszol 1952. ápr. 17-én, és higgadtságra inti:

„Kedves tisztelendő atya, ne légy türelmetlen, mert mindennek eljön az ideje. A te ügyed is jól elintéződik, biztos vagyok benne [...]. Hiszem és remélem, hogy a te ügyed véglegesen és kielégítően rendeződik, és amikor visszamegyek Madridba, személyesen köszönhetlek majd [...]. Azzal zárom, amivel kezdtem: légy türelmes és ne sietess semmit.” (Archivo del Padre Arce 22716⁶⁹⁵)

Arce atyának igaza lett. A spanyol nyelvű szentföldi magazin, a *Tierra Santa*, ahol Juhász cikkei is megjelentek, 1952-ben a 282. számában ezt írja a „Hírek” rovatban:

„Április 15-én Vicente Juhász ferences atya elhagyta Jeruzsálemet, és Spanyolországba ment, ahol egyelőre a Szent Gergely fülöp-szigeti ferences provinciában él majd.

P. Vicente 1907. szept. 14-én született Magyarországon zsidó családban. A budapesti egyetemen tanult. Miután katolikus lett, már felnőttként belépett a ferences rendbe, ahol 1930. aug. 16-án tett fogadalmat. 1935. jan. 20-án

¹¹ Azokban az években Giacinto Faccio volt a kusztos (1950-1955); órála lásd TALATINIAN 2005, pp. 25-38.

szentelték pappá. Miután 1935 augusztusában a Szentföldre küldték, 17 éven át szolgálta a Szent Helyeket áhítattal és példamutatóan. A magyarországi Szűz Mária Provincia tagja.

Palesztinai tartózkodása alatt a Szent Helyek szolgálatát főleg a régi emlékek odaadó tanulmányozásával kapcsolta össze. Ennek gyümölcse egy eddig kiadatlan magyar nyelvű szentföldi útikönyv, továbbá számos tudományos cikk. Három éve az egyik legszorgalmasabb közreműködője lapunknak.

Kívánjuk, hogy spanyolországi tartózkodása jól teljen.”

(1952, pp. 218-219, fotókkal)¹²

1952 és 1955 között tehát Madridban találjuk Vince atyát a *Calle Duque de Sexto*, 9. sz. alatti ferences kolostorban. Lelkipásztori munkája mellett közreműködött az „Országos Szentföldi Kiállítás” megszervezésében és felállításában. Ez a rendezvény hosszú előkészület után 1954. okt. 21-én nyílt meg, komoly visszhangja volt általános egyházi szinten, de felfigyeltek rá tudományos berkekben is (*Guía de la Exposición* 1954).¹³ A katalógus bevezetője szerint Juhász tagja volt a szakmai és pénzügyi bizottságnak:

„P. Vicente Juhász OFM aprólékos, türelmes, intelligens és rendezett kutatásai jelentősen hozzájárultak a kiállítás létrejöttéhez egy olyan területen, amely nélküle komoly hiányt szenvedett volna: gazdag anyagot hozott Palesztina és a környező országok régészeti és a természeti környezetének bemutatásával, ami igen hasznos a Biblia megvilágításához. Szentföldi küldetésének hosszú éveit során gyűjtötte össze mindezt. Értékesek az általa készített fotók és rajzok is, főleg a betlehemi bazilika oszlopait díszítő középkori festményekről, amelyeket hosszú hónapok türelmes munkájával készített, dacolva a többi felekezet ellenállásával.”¹⁴

A katalógus egy fotót is hoz, amelyen kilenc oszlop látható különböző festményekkel és rajzokkal.

Kutatásunk megállapította, hogy Juhász régészeti anyagának nagy részét a budapesti Magyar Szentföld múzeuma számára gyűjtötte, de miután az 1950-es felosztás miatt nem tudta oda eljuttatni, az anyagot Madridba küldte, jelenleg pedig a Santiago de Compostela-i ferences provincia központjában felállított „Szentföldi Múzeum” részét képezi.¹⁵

IV. Levelezés a miniszter generálissal

1952 után Juhásznak már nincs kapcsolata a Szentföldi Kustódiával és annak vezetőségével, de 1954. nov. 26-án egy váratlan bejegyzésre bukkanunk a diskretórium (kustódiái vezetőség) ülésének jegyzőkönyvében:

¹² A folyóirat szerkesztője akkoriban P. Antonio Rivas volt.

¹³ A *Sefarad* folyóirat (1954, 14: 467-470), amelynek kiadója a „Consejo Superior de Investigacione Cientificas”, nagy terjedelemben számol be a kiállításról. A. J. Prado által jegyzett cikk Juan R. de Legísima páter fő munkatársai között megemlíti Juhász Vincét is: „P. Juhász a régészeti és természeti gyűjtemény nagy részével járult hozzá a kiállításához. [...] szerepel több őskori maradvány is P. Juhász gyűjteményéből” (uo. pp. 467-468). Egy hír szerint a kiállítást meglátogatta az akkor szentföldi kusztos, padre Giacinto Faccio is. Vö. *Tierra Santa* 1955, 30(313): 31-32; lásd még ROMERO 1954, pp. 415-418.

¹⁴ Asociación Española de Amigos de Tierra Santa. *Guía*, 7.

¹⁵ Vö. *Museo de Terra Santa. Santiago de Compostela*, [Santiago de Compostela 1993]: több szerzőtől. A 17. oldalon említik Juhász régészeti gyűjteményét a szentföldi kiállításon. Később a múzeum anyagába felvett numizmatikai gyűjteményről jelent meg tanulmány: GARCIA & LISTE 2000, pp. 197-218.

„Elutasítást nyert P. Vincenzo Juhász kérése, hogy újból a Kustódia szolgálatába lépjen a buenos airesi komisszariátus tagjaként.”

(ASCTS 26.11.1954, n. 4, p. 141)¹⁶

A diskretórium döntése annak a levelezésnek a fényében érthető, amelyet Juhász atya a miniszter generálissal folytatott. Immár Spanyolországból is szeretett volna továbbállni, valamelyik latin-amerikai országba, ahonnan pénzügyileg támogatni tudta volna rokonait. Madridban nem érezte jól magát, mert aggódott közvetlen magyarországi családtagjainak anyagi gondjai miatt. Ezügyben 1952 és 1957 között folytatott levelezést a miniszter generálissal és más curiai hivatalnokokkal, ahogy erről a Curia levéltára tanúskodik.¹⁷

A levelek sok, olykor drámai információt tartalmaznak Juhászáról és Magyarországon élő rokonairól. Így eléggé árnyalt képünk lehet Vince atya állapotáról a Latin-Amerikába költözését megelőző időszakban. Először egy rövid ideig Kolumbiában élt, 1955 után pedig Venezuelában. Így lesz érthető, hogy miért Caracasban próbálkozott könyvének kiadásával. A Gondviselés úgy akarta, hogy a kézirat azután mégis Jeruzsálembe kerüljön vissza, hogy végül könyv alakban megjelenhessen.

Első levele 1952. júl. 14-én kelt Madridban, tehát néhány hónapja volt még csak ott. Címzettje Agostino Sépinski miniszter generális¹⁸. Teljes egészében közöljük, mivel sok és fontos információt tartalmaz:

„Főtisztelendő Atya, mivel Madridban jártakor nem tudtunk beszélni, levélben fejtem ki kérésemet, bízva abban, hogy atyai és igazságos szíve pozitív válaszra indítja Budapestén maradt rokonaim iránt.

Nemrég kaptam levelet édesanyámtól, aki panaszkodik, hogy nincs elég ruhája sem neki, sem a nővéremnek (mindketten özvegyek), sem ez utóbbi félárva kislányának, sem ikertestvéremnek, Juhász Ágoston OFM atyának. Ez utóbbi földművelésből él, ahogy tud: a fél gyomrát ki kellett venni. Amikor a magyar klérus a kommunista kormány elismerése ellen harcolt, ő világi pap lett, »mert a nép nem szerette őt a demokratikus érzelmei miatt«, ahogy anyám írta. Úgy tűnik, hogy a vörös terror nyomása alatt, mivel megviselt idegei nem tudták hordozni a sok apostoli munkát, ő a kormány mellett emelt szót, és ezzel bírálatot váltott ki a Kapisztrán Provincia szegedi rendháza körül a hívek körében. Előjárói pedig, feledvén az ő áldozatos és munkás életének érdemeit, jobbnak látták megszabadulni ettől a zsidó konvertitától, és rávették a Rend elhagyására. Káplán lett egy Szeged környéki faluban, de mivel nem tudott megélni, ezért villanyszerelő lett. Egészsége viszont nem bírta a nehéz fizikai munkát, és visszatért vidékre, ahol a földművelésből él és kántorkodik. Így hálálja meg ez a provincia, amely mégis megmaradt, az ő áldozatos életét és ferences apostolkodását, és az én érdemeimet is, aki bár a Mariana Provincia tagja vagyok, itt a Szentföldön végig a Kapisztrán Provincia és annak szentföldi komisszariátusa számára dolgoztam, a Magyar Szentföldért, annak temploma, múzeuma és folyóirata érdekében. Jelen pillanatban 25 láda anyag várakozik Jeruzsálemben és Jaffában, hogy a múzeumba kerülhessen: de ha így bánnak a testvéremmel és a rokonaimmal, akkor ugyan soha nem fogják látni a gyűjteményt. Mindegyikük katolikus: édesanyám, nővérem, unokahúgom is, és

¹⁶ A hírt megerősíti Juhász 1954. nov. 20-i levele is Sépinski miniszter generálishoz, erről lentebb lesz szó. A levélben említett kérést Pio Augusto Crivellari atya (1906-1966) adta elő, aki akkoriban a miniszter generális delegátusa és argentin szentföldi komisszárius volt.

¹⁷ Ezúton mondunk köszönetet Priamo Etzi atyának, az ASOFM vezetőjének azért, hogy az anyagot a rendelkezésünkre bocsátotta.

¹⁸ 1900-1978, nekrológiumát lásd C. Schmitt tollából (SCHMITT 1979, 76-78).

semmi támaszuk nincs, mert bátyám, nem a pap, Ausztráliában emigrált, és nem akar tudomást venni róluk. Hihetetlen a gyűlölet és az üldöztetés, amelyben a nép körében részük van a konvertita zsidóknak: amit én a Szentföldön elszenvedtem, semmi ahhoz képest, amit iker bátyám szenved.

Kérésem immár az, hogy a Ft. P. generális lépjen kapcsolatba a Kapisztrán Provincia miniszterével Budapesten, és beszélje rá, hogy vegye vissza Ágoston testvéremet a provinciába, amely immár az egész magyar klérussal együtt elismerni kényszerült a kommunista kormányt. Ha a provinciális atya nem tudná vagy nem akarná befogadni, akkor legalább adjon neki valami alkalmas munkát az egyik rendházban, hogy segíteni tudja a családot. Édesanyám 76 éves, nővérem 49, unokahúgom 15. Csak a nővérem tud dolgozni a család fenntartásáért. Arra is kérem, hogy bízsa meg Szunyogh Gutbert testvért, provinciám tagját, aki a Curia Generalizia lakója, hogy gyűjthessen mindenféle ruhákat iker bátyámnak, és elküldhesse nővérem címére: Kelemen Károlyné, Budapest, Dózsa Gy. út 19. IV. em. 4. Én kifizetem a vámot és a postát, mert van itt 60 dollárom az új provinciám, a Szt. Gergely Kusztoánál. Innen lehetetlen bármit is küldeni. Egyébiránt elégedett vagyok: gyóntatók, spanyolul tanulók és írók.” (ASOFM SM477–Ungheria–S. Maria 1)

Vince atya évek óta távol volt hazájától, ezért érthető, hogy nincsenek pontos ismeretei az otthoni viszonyokról, így a provinciális mozgásteréről sem. A Kapisztrán Provincia számára 72 fős keretet szabott meg az állam, és ebben elsősorban azoknak kellett helyet adni, akik a két gimnázium fenntartását és rendi nevelés feladatát végezték. Akik ezen kívül rekedtek, azok nem a „Rendet hagyták el”, hanem állami kényszer alatt világi munkát vállaltak. A provinciális tehát nem „küldött el” senkit a Rendből.

A miniszter generális a Rend általános titkárát bízsa meg a válasszal (júl. 18.), aki ezeket írja Juhásznak:

„Tisztelendő Atya, a Ft. Miniszter generális atya megbízásából válaszolok f. hó 14-i levelére, amelyben előadja hozzátartozóinak súlyos helyzetét.

Ha mód lenne arra, hogy a Ft. min. gen. kapcsolatba lépjen az Ön miniszter provinciálisával, szívesen megtenné, de Ön is ismeri a sajnálatos helyzetet, amelyben rendtársaink ott élnek, és ami alól a provinciális sem kivétel: gyakorlatilag lehetetlen teljesíteni, amit kér.

Ami a ruhagyűjtést illeti, a Főt. atyának nincs kifogása, sőt Ön lépjen közvetlen kapcsolatba Gutbert testvérral: ezt Önnek kell megtennie.

Minden jót kívánok az Úrban, a Főt. atya pedig áldását küldi.”

(ASOFM SM477–Ungheria–S. Maria 2)

A levél nyugodt és jóindulatú hangvétele jellemzi az összes választ, amit Juhász atya kap a Rend generális Kúriájától. Ő maga is mindvégig szeretettel és tisztelettel fordul Sépinski atyához. Az első levelet egy hosszabb csönd követi, igazából 1953 után már nem ír a generális atyának. Ebben az időszakban Juhász Vince bizonyára a szentföldi kiállítás kapcsán is nagyon elfoglalt lehetett.

A központi levéltárban őriznek azonban három levelet Vince atyától, amelyet Felipe Cueto mexikói definitor generálisnak írt. Az elsőben összefoglalja helyzetét (1953. okt. 23.). Elmondja, hogy a Szentföldön nem tudott olyan apostoli munkát végezni, mint amelyet akart, és hozzáfűzi:

„Sok időt fordítottam arra, hogy cikkeket írja Majsai Mór magyar szentföldi kommisszárius atya (jelenleg börtönben) folyóiratába, valamint hogy a budapesti Szentföldi Múzeum számára régészeti anyagokat gyűjtsek.”

(ASOFM SM477–Mexico–S. Evangelio 1)¹⁹

Cueto atyát arra kéri, járjon közben, hogy áthelyezzék őt a mexikóvárosi szentföldi kommisszáriátusba, ahol jól tudná hasznosítani széles körű szentföldi ismereteit és összegyűjtött anyagait (lásd ASOFM SM477–Mexico–S. Evangelio 1).

Ezt követi nem sokkal egy másik levél (1953. nov. 14.), ugyancsak Cueto atyának (ASOFM SM477–Mexico–S. Evangelio 2). Ez egyfajta apológia: Vince atya elutasítja a vádat, hogy ő nem akart az új Izrael államban félig földalatti apostoli munkát végezni a Magyarországról bevándorolt zsidók között. Vonatkozott ez sok olyan keresztényre, akiknek a házasársa zsidó volt, és hitüket nehéz volt megőrizniük. Részleteket is közöl, valamint hivatkozik az akkori Kusztos, Giacinto Faccio megértésére, amivel döntését elfogadta.

A harmadik levélben (1953. dec. 10.) Juhász örömmel közli, hogy a mexikói, Szent Evangéliumról nevezett provincia kész befogadni őt, és kéri Cueto segítségét a miniszter generális jóváhagyásának kieszközlésére (ASOFM SM477–Mexico–S. Evangelio 3).

Ez a terve végül nem valósult meg, és így jutunk el 1954 derekára, amikor Juhász Vince ismét ír a miniszter generálisnak, és ez a levelezés 1957-ig tart. 1954. aug. 9-én egy olyan levéllel indul, amely alapvetően az előzőekhez hasonló, de érdekes részleteket tartalmaz Vince atya ikertestvérét és más családtagjait illetően.

„Főtisztelendő és szeretett Atyám, ikertestvérem Juhász Ágoston OFM Szombathelyről írt idén ápr. 25-én és máj. 2-án Kincses Rufin testvéren keresztül, aki tanúsíthatja, hogy igaz amit mondok. Ikertestvérem azt írja, hogy minden világi állás elutasításával hűséges maradt a papi hivatásához (miután elzavarták a rendházából). Egy plébánián lakik kántorként, mert egyik egyházmegyében sem vették fel. Azt írja hogy jól van, 78 éves édesanyánkkal, 50 éves nővérünkkel és annak lányával együtt. Ezek mindhárman katolikusok, Budapesten élnek, és senki nem segít rajtuk. Nem írnak a nyomorukról, mert nem szabad külfölddel levelezniük, de maga az a tény, hogy IKKA csomagokat kérnek tőlem, bár tudják hogy Madridban vagyok, mutatja, hogy még a legszükségesebbnek is híjával vannak. Innen viszont semmit nem tudok küldeni, mert nincs diplomáciai kapcsolat, még pénzt se tudok gyűjteni az itteni testvérek és a lakosság szegénysége miatt, és a peseta alacsony árfolyama miatt. A pénz Amerikában van.

Ezért, 3 hónap habozás után, lelkiismeretem arra indít, hogy az Atyától olyan kegyet kérjek, amelyet még egyetlen előjárótól sem kértem: hogy segítse inséget szenvedő rokonaimat – nem pénzzel, hanem azzal, hogy engedélyezi számomra az átlépést a misszióba vagy provinciába bármelyik spanyol-amerikai állam területén. Egy ilyen ígérettel a kezemben könnyebben találnék jóindulatú provinciálist, aki átvenne, mert itt engem mindenki szeret, és elégedett a munkámmal és a magaviseletemmel. Amerikában azután, az előjáró engedélyével, össze tudnék gyűjteni annyi pénzt, hogy segítsem a családtagjaimat. Legszívesebben Közép-Amerikába mennék, mert ott a legkevesebb a pap. Guatemalában 13 000 hívő jut egy papra [...].

¹⁹ A levél írásakor, 1952-ben már semmi remény nem volt arra, hogy a Magyar Szentföldet és a múzeumot a Rend visszakaphassa.

Elküldtem Főtisztelendőséged címére azoknak a régi feliratoknak a fotóit, amelyeket a betlehemi bazilikában másoltam le, mert ha Atyaságod ajánlja valamely illetékes intézménynek, akkor bizonyára foglalkoznak vele. – Hálás köszönetem az új Szeráfi Martirológium elküldéséért. A legértékesebb kiadásban küldték meg.

Kész vagyok elmenni valamelyik spanyol-amerikai szentföldi komisszariátusra, és elvinni oda a kiállítás anyagát, hogy adományokat gyűjtsék a názáreti bazilika számára.” (ASOFM SM77–Ungheria–S. Maria 5-6)²⁰

A miniszter generális ezt a levelet is titkárával válaszoltatja meg (1954. aug. 14.): *„[a generális atya] nem tartja alkalmasnak, hogy Ön provinciát váltson. Küldje el ide a generális Curiára édesanyja címét, és innen megpróbálunk neki segíteni”* (ASOFM SM77–Ungheria–S. Maria 3).

Juhász Vince postafordultával válaszol (1954. szept. 10.). Megújítja szándékát, hogy segítsen családtagjain, és ebből a célból akar Latin-Amerikába menni, várakozva, mint írja, *„Magyarország felszabadítására”* (ASOFM SM77–Ungheria–S. Maria 4).

1954. nov. 20-án ismét drámai hangvételben ír családtagjainak helyzetéről, taglalja a ruhaküldés lehetőségeit, de hírt ad személyéről is.

„Tudni kell, hogy az IKKA csomagok nem olyan hasznosak, mint a használt ruhák küldése, mert ez utóbbi eljut a címzetthez (legfeljebb vám címén néhányat kivesznek belőle), a csomagok viszont csak az ár feléért használhatók. A magyar törvények szerint egy évben az alábbi ruhákat szabad küldeni egy nőnek: 1 kabát, 1 teljes ruha, 1 használt munkaruha, 2 pulóver, 1 kalap, 2 fejkendő, 1 pár kesztyű, 2 blúz, 4 pár harisnya (nem nejlon), 2 pár cipő vagy szandál, 1 pár csizma vagy gumicsizma, 3 db bármilyen fehérnemű, 6 zsebkendő, 3 törülköző, 1 lepedő. Szükségük van a meleg ruhára, a fehérneműre és a vízálló ruhára. Nem számít, ha nem anyuka mérete, majd átalakítják. – A Società Keleny (12, Rue de la Grange-Patelière, Paris-IX-France) 7 900 frankért nők számára csomagot állít össze és küld el: 1 használt kabát, 1 használt szoknya, 1 új kombiné és 2 új nadrág. 13 400 frankért pedig nők számára: 1 kabát, 1 ruha és 2 pár cipő, mind használt, 1 szoknya, 1 kombiné, 1 pulóver, 2 nadrág, 1 vállkendő és 3 zsebkendő, mind új. Dollárban, csekkkel kell fizetni. Ez a társaság már küldött a bátyámnak egy hasonló csomagot, és nagyon dicséri [...]

Minden sokkal könnyebb lenne, ha Amerikában lehetnék. Pius Barth, a St. Louis-i provincia minisztere itt járt, és ő maga kért, hogy lépjek be a provinciájába, mert arrafelé sok a mexikói, és a testvérek nem beszélnek spanyolul – de nem kezdtem el intézni, mert látom, hogy Főtisztelendőséged úgysem engedné. A Szentföldi Kusztoz atya is járt itt Madridban, és őszintén beszélt velem a Kusztozia gondjairól. Szeretett volna visszavenni és küldeni egy év múlva, hogy New Yorkban megszervezzem a szentföldi kiállítást, és így gyűjthessünk a názáreti bazilika céljára. Aztán Washingtonban hagyott volna, ha a páter Kinsel komisszárius szeretné – ő viszont azt írta, hogy nincsenek létszámgondjai, hanem inkább menjek Közép- vagy Dél-Amerikába, ott kevés a pap. Crivellari atya, aki a komisszárius Buenos Airesben, írta hogy ismét kikért engem a Kusztozától. Szeretné, ha propagandát tudnék csinálni a Szent Helyek érdekében, enyhíteném

²⁰ Az IKKA (teljes nevén IBUSZ Külföldi Kereskedelmi Akció) ajándék-, illetve segélyközvetítő intézmény volt, amelynek segítségével a nyugati országokban élő magyarok rokonaiknak illetve barátaiknak ajándécsomagot vagy pénzt küldhettek (Wikipédia).

a paphiányt, és engem is megszabadítana a kintől, hogy nem tudok segíteni a rokonaimon. Kérem Főtisztelendőségedet, hogy fogadja el ezt a megoldást, ha a Kusztódia diskretóriumába beleegyeznek.

Küldtem Ft.-ged címére egy katalógust a kiállításról, jelezve hogy melyik az a 15 oldal, amely az én munkám: a teljes régészeti szekció és a természeti nagy része. A kiállítás szervezője szerint annak értékét 40-50%-ban ezek jelentik. Kb. 35 vitrint tölt meg. Áldását kérve.” (ASOFM SM77–Ungheria–S. Maria 7)

A dossziében itt előkerül egy latin nyelvű levél, amely értelemszerűen Juhász ikertestvérének, P. Ágostonnak íródott. A Rend helyettes főtitkára, P. Hermes Peeters ír a generális nevében, és az ikertestvéreire vonatkozóan hozzáfűzi:

„Most pedig, a Reverendissime utasítására írok néhány dolgot ikertestvérem, Vince atya dolgáról.

Vince atya ismételten kérte a generális atyát, hogy máshová költözhessen, legutóbb Latin-Amerikába. Azelőtt ő többször is engedélyt adott, de most harmadjára azt tanácsolta neki, és világosan megírta, hogy maradjon Madridban, mert egyelőre nem fog változni a véleménye, és meg van rá a maga indoka. Mivel tehát ez a helyzet, Vince atya folytassa csak a jól megkezdett madridi apostolkodását, ahol mindenki szereti őt. De a közeljövőben, ahogy Te is írod, ha eljutsz Dél-Amerikába, és az új körülmények úgy sugallják, nem lesz nehéz megváltoztatni a jelenlegi döntést, a testvérek és a lelkek javát nézve.”

(ASOFM SM77–Ungheria–S. Maria 8)

Néhány hónap elteltével, ápr. 5-én Juhász Vince ismét a miniszter generálishoz fordul, előadva személyes nehézségeit és képtelenségét a család megsegítésére, egy új megoldáshoz kéri a generális segítségét:

„...nem marad más, mint hogy megkérjem a Szerzetesi Kongregációtól az exklauztrációs engedélyt addig, amíg vissza nem tudok menni Magyarországra, vagy legalább három évre, ha előbb lehetővé válna: merthogy ennyi próbaidőt szoktak kérni a püspök urak a szerzetesektől, akik be akarnak lépni papjaik közé. [...]

A Főtisztelendőséged invitálását, hogy térjek vissza Izraelbe, azért nem fogadtam el, mert képtelen vagyok bármit is tenni a megtért zsidók új hitének megmentésére. Másrészt, az új megoldás kérése nem állhatatlanság a részemről. Már Damaszkuszban is Latin-Amerikába kíváncsoltam, de ezt akkor nem volt lehetséges. Ide csak azért jöttem, mert Amerikába még nem mehettem, és Madridot most is jobbnak tartom, mint az életet ott Keleten, amely számomra haszontalan és elviselhetetlen lett.”

(ASOFM SM77–Ungheria–S. Maria 12)

A levelezés a Rend főtitkárának két latin levelével folytatódik, az első (1955. ápr. 20.) címzettje Gabino Gallego provinciális, melyben kéri, hogy a vele együtt küldött másik levelet olvassa el és adja át Juhász atyának. Ebben szerepel a kánoni felhatalmazás Vince atyának, hogy befogadó püspököt keressen, majd pedig, a kánonjog és a rendi konstitúciók szerint formálisan is kérje az exklauztrációt a Szentszéktől, a Rend prokurátor generálisán keresztül (lásd ASOFM SM77–Ungheria–S. Maria 9 és 13).

Vince atya 8 nappal később válaszol. Elfogadja a „szekularizáció” kérésének javaslatát. Előre fél attól, hogy madridi vagy szentföldi rendtársai majd bírálják emiatt, és védekeznek (vö. ASOFM SM77–Ungheria–S. Maria 11). A főtitkár 1955. máj. 7-én válaszol neki és megnyugtatóan:

„Biztos lehet abban, hogy ha a Reverendissime engedélyt adott Önnek, hogy befogadó püspököt keressen, akkor nem ő fog akadályt gördíteni az ügy útjába. Megadja a Kongregációnak a maga lelkiismerete szerint a votumát, efelől ne kételkedjen.” (ASOFM SM77–Ungheria–S. Maria 10)

1955. jún. 6-án Juhász levelében főként köszöntét fejezi ki, és néhány fejleményről tájékoztat:

„Őexcellenciája Baltasar Alvarez püspök úr, Pereira püspöke (Kolumbia), f.hó 10-én tanúsítványt küldött nekem arról, hogy befogad az egyházmegyéjébe három év próbaidőre. Irodavezetője kilátásba helyezte a jól fizető kórházlelkési állást Pererában.” (ASOFM SM77–Ungheria–S. Maria 16)

Majd perlekedő stílusban ír a madridi helyzetről, ahol szerinte nem ismerik el kellőképpen anyagilag a rengeteg munkát, amit papként és a szentföldi kiállítás szervezésével végzett. Jogot formál arra, hogy egyes könyveket és más tárgyakat személyes használatra magával vigyen. A kiállításról azt mondja, hogy komoly anyagot hagy hátra:

„45 láda muzeális anyagot, amelyet 11 éven át gyűjtöttem, majd 3 évig itt dolgoztam a kiállítás előkészítésén, összeállítva a 30 terem leltárát.”

(ASOFM SM77–Ungheria–S. Maria 16)

A prokurátor generálisnak is ír, 1955. jún. 19-én, a címzett nevének megjelölése nélkül. Részben ismétli az előző levelek panaszait a gazdasági kérdésekben. Szinte aggályosan szeretné pontosítani, hogy nem „szekularizációt” kér, hanem egyszerű „exklusztrációt, hogy visszatérhessek hazámba, Magyarországra, segíthessem szegénységre jutott családtagjaimat Budapesten, és egyéb lelki okok miatt” (ASOFM SM77–Ungheria–S. Maria 15).

Rómából a generális atya nevében a főtítkárnak válaszol neki (1955. júl. 4.). A levél a provinciálison keresztül jutott el hozzá, akinek a főtítkárnak elküldte a levelet, hogy elolvasás után adja oda Juhásznak (vö. ASOFM SM77–Ungheria–S. Maria 14). Egyrészt emlékezteti őt, hogy amit egy szerzetes megszerez, az nem a saját tulajdona lesz, hanem a provinciájáé. Másrészt megadja neki az engedélyt, hogy az általa jelzett könyveket magával vigye, és támogatást ígér neki az útiköltséghez bizonyos számú szentmise elvégzése fejében (vö. ASOFM SM77–Ungheria–S. Maria 17).

Ezt követi 1955 júliusában két levél, röviddel egymás után, amelyben már nyugodtabb hangvételben tájékoztat a fejleményekről. Az elsőből idézünk (1955. júl. 7.):

„Főtisztelendő és szeretett Atya, tisztelettel közlöm, hogy f.hó 2-án megkaptam az apostoli leiratot az eksklusztrációról három évre vagy rövidebb időre, ha annak indoka megszűnne (családtagjaim nyomora). Az exc. püspök úrnak Pereirában (Kolumbia) is mindig eksklusztrációt ígértem, mégis befogadott, és egy szinte szerzetesi elfoglaltságot bízott rám egy nővérek által vezetett kórházban. Kész kifizetni az utat és a ruháimat, de pénzküldési engedélyt még nem tudott nekem szerezni. Hála a »Szentföld Barátai« vallási egyletnek, kaptam 5000 pezetát P. Légisimától a kiállításon végzett munkámért, és más nagylelkű segítséget. Megvettem a hajójegyet egy spanyol hajó II. osztályára, amely a hónap végén indul. A ruhatárom a bogotai érsek úr ajándéka, aki politikai okokból itt Madridban él visszavonultan.

El se tudom mondani, mennyire hálás vagyok az Úrnak, Atyaságodnak és általában a Hierarchiának, amiért megnyugodhatott a lelkiismeretem, és megkaptam a vágyott kolumbiai missziót, a családom segítségének és a Szeráfi Rendbe való visszatérésnek a lehetőségét.

Itt hagyom egész szentföldi gyűjteményemet, amely 40 vitrinnyi anyag, és a jövőbeli madridi múzeum anyagát képezi. Jogosnak tartom, hogy megőrizzek a

budapesti komisszariátus múzeuma számára (amelynek az adományokat adták) legalább a gyűjtemény egy apró részét: 1000 fényképet, néhány száz régi érmét, kőzetet, kagylót, kb. száz régiséget és más szentföldi tárgyat. Madridban erre nincs szükség és a provincia nem tud mit kezdeni vele.”

(ASOFM SM77–Ungheria–S. Maria 18)

P. Juhász második levele (1955. júl. 22.) már a küszöbön álló utazásról szól, amellyel kapcsolatban van néhány gyakorlati nehézsége. Érdekes, amit ebben ír a gyűjteményéről:

„Kérem az Ön engedélyét, hogy megtarthassam azt a néhány dolgot, ami a szentföldi gyűjteményből megmaradt: kb. 1 500 fénykép és rajz, kb. 100 cserép régiség, néhány száz azonosítatlan és nem értékes érme, egy kőzetgyűjtemény, továbbá növények és kagylók rendezett gyűjteménye.”

(ASOFM SM77–Ungheria–S. Maria 19)

A spanyol Szent Gergely Provincia levéltárában megvan a Szerzetesi Kongregáció által 1955. jún. 17-én kiállított exklausztrációs indultum, amelyet a miniszter generális jún. 24-én küldött el Juhásznak a provinciálison keresztül, és aug. 9-én kézbesítették Madridban.²¹

A római ferences Curia levéltárában található még 5 dokumentum Vince ikertestvére, Ágostonra vonatkozóan (lásd ASOFM SM77–Ungheria–S. Maria 20-24). Megtudjuk belőlük, hogy testvére segítségével megpróbálta elhagyni Magyarországot és belépni Kolumbiában a monteriai egyházmegyébe. Az első 1956. ápr. 22-én kelt dokumentum Rubén Isaza monteriai apostoli adminisztrátor nyilatkozata, hogy befogadja Juhász István ferences atyát, ha megkapja a Szentszéktől az exklausztrációs indultumot (lásd ASOFM SM77–Ungheria–S. Maria 22). Ezt követi három irat Vince atyától ugyanerről. Végül itt találjuk az utolsó iratot, ami fellelhető Juhász Vince atyától (1957. jún. 10.). Ez ismét a miniszter generális atyának szól, és köszönet fejeződik ki benne:

Bár nem mindig tudtam követni az Ön rám vonatkozó akaratát, nagy hálával gondolok Önre, hogy elhagyhattam a számomra terméketlenné váló missziót a Szentföldön, átmehettem Madridba, kérhettem az exklausztrációt, hogy segíthessem Budapesten zaklatott körülmények között élő édesanyámat, nővéremet, unokahugomat és ferences ikertestvéremet. Szorgalmas munkával havi kb. 150-200 dollárt tudtam nekik küldeni. Most, hogy Ágoston testvérem az USA-ban van,²² unokahugom pedig Brüsszelben, ahol hegedűművésznek tanul egy ösztöndíjjal, remélem hogy visszatérhetek a Rend kebelére a három éves exklausztráció végén, vagyis jövő augusztusban. Ezt igényli az én belső életem és a katolikus tanítás a tökéletességről, nem pedig valami külső körülmény, mert a papok és a Püspök Pereirában (a kontinens belső részén) akárcsak itt Monteriában az Atlanti óceán partvidékén nagyon jól bánnak velem. A pereirai püspök egyetértésével átjöttem ide, mert itt rendkívüli a paphiány a nagy forróság miatt. Pereirában 80 pap volt 450 000 hívőre, ebben az egyházmegyében pedig 24 pap van 350 000 hívőre 20 000 km² területen. Feladataim ugyanazok, megoszlanak a kórház, a plébánia és az iskola között.”

(ASOFM SM77–Ungheria–S. Maria 26-27)²³

²¹ Ezekért a dokumentumokért köszönetet mondunk Enrique Bermejo rendtársunknak a Kustódiában, valamint Pedro Gil atyának Madridban, aki szíves volt megküldeni a másolatokat.

²² Juhász Ágoston 1985. dec. 23-án hunyt el Lansingben (USA), életének 78., szerzetességének 56., papságának 52. évében.

²³ A levél feladási helye: „Casa Cural, Monteria (Córdoba, Colombia)”. Az újraválasztása miatt küldött jókívánságokra a miniszter generális egy rövid köszönetnyilvánítást küldetett titkárával 1957. jún. 26-i dátummal (lásd ASOFM SM77–Ungheria–S. Maria 25).

A továbbiakról nem állnak rendelkezésre dokumentumok jelen pillanatban. Nem tudjuk, Juhász Vince atya végül hogyan került át Venezuelába, és hogy pontosan mikor és hol hunyt el. Annyit tudunk, hogy 1974-ben Venezuelában volt, mert a gépelt kéziratához Mons. Francisco Maldonado venezuelai egyháztörténész írt ajánlást. Vélhetően az itt szereplő életrajzi részletek magától Vince atyától jutottak a tudomására.

„Ennek az értékes betlehemi florilégiumnak a szerzője egy magyar pap, Padre Emérico Vicente Juhász, volt szentföldi misszionárius. Hat évet töltött Betlehemben, nyolcat Jeruzsálemben, kettőt Damaszkuszban és hármat Madridban, ahol ismét kiállította szentföldi régészeti gyűjteményét. Először a budapesti Szentföldi Múzeumban tette, de ezt Rákosi kormánya szinte teljesen megsemmisítette Magyarország 1945-ös orosz-komunista megszállása után. Mielőtt Keletre került, egyetemre járt szülővárosában, Budapesten, és licenciátust szerzett biblikumból. Később specializációt végzett a római ferences Antonianumon... Péter Juhász, a kiváló tudós és régész, miután megismert minden földrészt, úgy döntött, hogy az éveket, amelyeket megérdemelt pihenéssel is eltölthetett volna, Venezuela nemes és nagylelkű országának szenteli, ahol az idős atya kiváló példát adva osztotta szét életének gyümölcsei Puerto Páez, Mantecal, Bruzual, Birunca, San Fernando y Arichuna vidékén, Apure államban, fiatalos lelkesedéssel és nagy lelkipásztori buzgalommal dolgozva mint plébános. Várjuk, hogy venéz földön majd egyszer nyomdába kerül Juhász atya műve.” (JUHÁSZ 2021, pp. 9-10)

Ebből az ajánlásból szeretnénk idézni még egy részt, abban a meggyőződésben, hogy ez Juhász atya gondolkodását is jól tükrözi:

„Betlehemben Padre Juhász, mint mondtuk, gondosan, a legapróbb építészeti részletekig tanulmányozta a Születés bazilikáját, és kutatásainak fő gyümölcse annak kb. 31 mintegy nyolcszáz éves képnek az értelmezése, amely a bazilika hosszanti oszlopsorait díszíti, egészen a középső és keleti apszisig, ahol a ferencesek egy ókori ciszternát találtak, benne egy mélyedéssel, amelyet »a Gyermek Jézus Fürdőjének« neveznek. Ezt a szerzetesek szent helynek tartják, és más I. Jusztiniánusz idején, 531-565 között is így alakították ki [...].

A szerző lemásolta a rajzokat, amelyeket a fürdőmedencét alkotó jusztiniánuszi kövekbe véstek. A régi rajzok megfejtésében és értelmezésében Bellarmino Bagatti ferences régész szakavatott tanácsai mellett hasznára volt Agostino Augustinović atya is, aki már régóta Venezuelában működik.

Ez a kötet közli a Juhász atya által levett másolatokat, mintegy száz rajzot a VI. századtól, Jusztiniánusztól kezdődően, a múlt századig, a betlehemi Születés bazilika falairól és oszlopairól.” (MALDONADO in JUHÁSZ 2021, p. 9)

A Mons. Maldonado által ajánlott kiadásra végül is, nem tudjuk miért, de nem került sor, és azt sem tudjuk, hogy a gépelt kézirat végül hogyan jutott el Jeruzsálembé, Emilio Bárcena atya kezébe, aki 2017-ben kiadásra átadta nekünk. Juhász Vince erőfeszítései végül a jeruzsálemi Studium Biblicum Franciscanum bibliatudományi doktori iskola „Collectio maior” sorozatának 58. köteteként látott napvilágot, az ókori és középkori feliratok nemzetközi szaktekintélyének, Michele Bacci professzornak a bevezetőjével (BOTTINI in JUHÁSZ 2021, pp. 7-8).

Alfredo Flores Rondón püspök úr, a venezuelai San Fernando de Apure egyházmegye püspöke szívességéből hozzájutottunk két dátum nélküli fényképhez és egy dokumentumhoz, amely azt

igazolja, hogy Juhász Vince atya 1987 júliusában még ebben a venezuelai egyházmegyében volt.²⁴
A továbbiakról nincs adatunk.

V. Juhász Vince cikkei

- I santuari del Monte Oliveto secondo i quattro Vangeli (1946). *La Terra Santa*, **21**: 117-112.
- Una rosa mistica nella Valle dei Giganti (1947). *La Terra Santa*, **22**: 189-196.
- Il culto di San Giorgio in Palestina (1950). *Tierra Santa*, **25**: 131-133.
- Il culto di San Giorgio in Palestina (1950). *L'Osservatore Romano*, **15**(giugno): 3.
- Restauraciones y descubrimientos en el santuario de la Natividad (1950). *Tierra Santa*, **25**(254): 48-53.
- Nuevas observaciones acerca del santuario de Emaus-Cubebe (1950). *Tierra Santa*, **25**(257): 159-163.
- Importantes descubrimientos arqueologicos cerca de la Basílica de la Natividad (1950). *Tierra Santa*, **25** (261): 291-293.
- Las pinturas de los Cruzados en la basílica de Belén (1950). *Tierra Santa*, **25**(262): 313-318. 349-353.
- San Cataldo e il suo dipinto medioevale di Betlemme (1950). *La Terra Santa*, **25**: 272-275.
- El pasillo secreto de la Gruta de Belén (1950). *Tierra Santa* **25**(264): 371-375.
- Dónde se refugiaron los Franciscanos del Monte Sión desde el año 1551 hasta el año 1559 en que adquirieron el convento de San Salvador? (1951). *Tierra Santa*, **26**(275): 346-350.
- El Cenáculo (1952). *Tierra Santa*, **27**(277): 3 e 4 di copertina.
- La Gruta de la Natividad (1952). *Tierra Santa*, **2** (278): 3 e 4 di copertina.
- El Calvario y el Santo Sepulcro (1952). *Tierra Santa*, **27**(279): 3 e 4 di copertina.
- La via de la Cautividad (1952). *Tierra Santa*, **27**(281): 3 e 4 di copertina.
- La autenticidad del Cenaculo I (1952). *Tierra Santa*, **27**(282): 188-194.
- La Piscina de Siloé (1952). *Tierra Santa*, **27**(282): 3 e 4 di copertina.
- La autenticidad del Cenáculo II (1952). *Tierra Santa*, **27**(283): 223-228.
- „Dominus flevit”. El lugar donde el Señor lloró sobre Jerusalén (1953). *Tierra Santa*, **28**(289): 3 e 4 di copertina.
- Jesús Niño en el Templo (1953). *Tierra Santa*, **28**(290): 3 e 4 di copertina.
- La Puerta dorada (1953). *Tierra Santa*, **27**(291): 3 e 4 di copertina.
- El Muro del Llanto (1953). *Tierra Santa*, **28**(292): 3 e 4 di copertina.
- El Pretorio de Pilatos (1953). *Tierra Santa*, **28**(293): 3 e 4 di copertina.
- Jaime II de Aragón y la Custodia de Tierra Santa (1953). *Tierra Santa*, **25**: 294-303. [A magyar fordítását lásd (2021). *Acta Pintériana*, **7**: 21-32.]
- El Palacio de Caifás (1953). *Tierra Santa*, **28** (295/1953) 3 e 4 di copertina.
- La Basílica de la Decapitación de Santiago (1953). *Tierra Santa*, **28** (295/1953) 219-224; *Compostela*, **25**: 5-8.
- Levél a Szentföldről (szept. 1936). *Ferences Közlöny*, anno **XVI**(9): 277.
- Krisztus világossága az Izlam sötéttségében (1937). *Szentföld*, **3**: 39-40. II. rész (1937): *Szentföld*, **4**: 58-59.
- A megigazulás helyén (marzo 1938). *Ferences Közlöny*, anno **XVIII**(3): 74-76.
- Szeráfi Szent Ferenc Atyánk és a Szentföld (1939 jan.). *Ferences Közlöny*, anno **XIX**(1):12-14.

²⁴ Az egyik fénykép Juhász Vince atyát idős korában mutatja papi ruhában, valószínűleg 1987-ből, San Fernando de Apure katedrálisában, és a kötet hátoldalán reprodukáltuk. Mons. Flores Rondón megküldte egy dokumentum másolatát, amely Juhász atyának egy esküvő megtartását engedélyezi Bruzual templomában 1987. júl. 17-én.

Az emmauszi úton (február 1939). *Ferences Közlöny*, anno **XIX**(2): 55-58.

A komposztellai Szent Ferenc-émlékmű (április 1939). *Ferences Közlöny*, anno **XIX**(4): 109.

VI. Zárszó

A „palesztinológia” volt a munkája és szenvedélye Juhász atyának mindazon évek során, amelyet a Szentföldi Kusztdiában (1936-1952), majd Madridban töltött (1952-1955). Ez a „szenvedély” soha nem hagyta el ezt a magyar ferencest, aki a művének 1974-es kéziratára saját kezűleg írta rá: „*Exmisionero de Tierra Santa*”. Odatartozását lelkében hordozta, és a Gondviselés jóvoltából most a Szentföldi Kusztdia jelenti meg művét, legjelentősebb kulturális intézménye, a Studium Biblicum Franciscanum kiadványaként saját kiadójával: Edizioni Terra Santa, Milano. Úgy gondoljuk, hogy Juhász Vince neve méltán kap helyet azok között, akik szerették és tanulmányozták az Úr szülőföldjét.

VII. Irodalom – References

Acta Ordinis FM (1934).

APARICIO, P. H. (1998): El Archivo de Fray Agustín Arce, OFM, en la Biblioteca Nacional de Madrid. *Archivo Ibero-Americano* **58**: 531-568. Lelőhely: *Archivo del Padre Arce* 22716⁶⁹²⁻⁶⁹⁸.

ARCE, A. (1975): Nota autobiographica y lista completa de sus escritos. In: A. ARCE: *Miscelánea de Tierra Santa*, III., *Estudios Orientales, Judaicos y de Tierra Santa*, Jerusalem.

ARCE, A. (1951): *Prima lettera di Padre Arce a Padre Vince*. Biblioteca Nacional de Madrid. *Archivo del Padre Arce* 22716⁶⁹².

Archivo del Padre Arce. Biblioteca Nacional de Madrid.

Archivo Storico della Custodia di Terra Santa. Curia custodiale. Atti discretoriali 25. [ASCTS]

Archivo Storico della Custodia di Terra Santa. Atti discretoriali 23. [ASCTS]

ASOFM SM477–Ungheria–S. Maria 1-2.

ASOFM SM77–Ungheria–S. Maria 3-27.

ASOFM SM477–Mexico–S. Evangelio 1-3.

BACCI, M. (2017): *The Mystic Cave. A History of the Nativity Church in Bethlehem*, Roma & Brno.

BAGATTI, B. (1940-1943): *Diario dell'internamento 1940-1943*. Gerusalemme, Archivio dello Studium Biblicum Franciscanum.

BAGATTI, B. (1991): *Francescano, sacerdote, archeologo*. Studium Biblicum Franciscanum, Museum 9., Firenze & Jerusalem.

BAGATTI, B. (1952): *Gli antichi edifici sacri di Betlemme*. Studium Biblicum Franciscanum, Collectio maior 9., Jerusalem, 1952, pp. 93-94.

BARCENA, E. (1984): P. Agustín Arce (1884-1984). *Archivo Ibero-Americano*, **44**: 378-381.

BOTTINI, G. C. (2021): Prefacio. In: JUHÁSZ, E. V. (2021): *Pinturas y grafitos. Basílica de la Natividad en Belén*. Studium Biblicum Franciscanum, Collectio maior 58., Milano, 7-8.

GARCÍA, P. R. & M. E. G. LISTE (2000): Catálogo de monedas bizantinas del Museo de Terra Santa, Santiago. *Gallaecia*, **19**: 197-218.

Guía de la Exposición. Asociación Española de Amigos de Tierra Santa (1954^{2.a}). Catálogo Exposición, Madrid.

- JUHÁSZ, E. V. (2021): *Pinturas y grafitos. Basílica de la Natividad en Belén*. Studium Biblicum Franciscanum, Collectio maior 58., Milano. (Int. y ed. a cargo de M. BACCI)
- MALDONADO, F. A. (2021): Presentación. In: JUHÁSZ, E. V. (2021): *Pinturas y grafitos. Basílica de la Natividad en Belén*. Studium Biblicum Franciscanum, Collectio maior 58., Milano, 9.
- PRADO, A. J. (1954): [„Országos Szentföldi Kiállítás”]. *Sefarad*, **14**: 467-470.
- ROMERO, A. A. E. (1954): La Exposición de Tierra Santa, en Madrid. *Estudios Bíblicos*, **13**: 415-418.
- SCHMITT, C. (1979): *Acta Ordinis Fratrum Minorum*, **98**: 76-78.
- TALATINIAN, B. (2005): *I Custodi di Terra Santa dal 1937 al 2004. Appunti di cronaca*. Supplemento agli *Acta CTS*, Jerusalem.
- Tierra Santa* (1955), **30**(313): 31-32.

doi:[10.29285/actapinteriana.2023.9.43](https://doi.org/10.29285/actapinteriana.2023.9.43)

A vallási autoritás modern kori védelme¹

Linda Zagzebski

The University of Oklahoma, Department of Philosophy

lzagzebski@ou.edu

Zagzebski, L. (2023): *A vallási autoritás modern kori védelme. A Modern Defense of Religious Authority. Acta Pintériana, 9: 43-52.*

Abstract: One of the principal characteristics of the modern world is the rejection of all sorts of authority: epistemic, moral, religious, or political. Traditional sources of belief, including, of course, the teachings of the Church, became discredited due to the ascendancy of modern science, that offers options, instead of moral prescriptions. Zagzebski's article is an attempt to refute one of the main arguments for rejecting authority, namely, that it is incompatible, if not downright inconsistent with autonomy. Supposing that the ultimate authority over the self is the self, an autonomous person not only has the right to reject external authority, but has an obligation to do so. The challenge posed by the modern defenders of autonomy was first met in the political domain by Joseph Raz's very influential argument (pre-emption thesis, normal justification thesis) that defended political authority. Zagzebski claims that a simple generalization of Raz's argument results in a parallel defense of moral and religious authorities. Self-directing persons have their reasons for acting, and it is rational to act on those reasons the best possible way. If this is identical with the one proposed by the authority, self-direction will propose to follow the authority. Therefore, under these conditions, acting on authority is not only compatible with autonomy but follows from it. The ways of exercising authority can be criticized but there are no grounds for objecting moral or religious authorities because of them being incompatible with autonomy.

I. Az autoritás elutasítása a modern korban

Gyakran tapasztalhatjuk a modern világ egyik jellegzetességét, azt, hogy teljes egészében elutasítja az autoritás létjogosultságát, vagy legalábbis abban a mértékben, amennyiben elutasítani lehetséges anélkül, hogy bekövetkezne a társadalom összeomlása. A politikai autoritás szükségessége kénytelen-kelletlen elismerést nyert annak érdekében, hogy megelőzze a társadalmi katasztrófát, ám azt, hogy morális tekintély nem létezik, általában annyira nyilvánvaló tényként kezelik, hogy már magyarázatra sem szorul. Patrick Hurley például azt állítja az egyetemi logikai szöveggyűjteményében, hogy egy morális ítélet esetében a tekintélyre való hivatkozás az *ad verecundiam* érvelési hiba iskolapéldája:

„Ha valaki úgy akarna érvelni, hogy az abortusz erkölcsstelen cselekedet, mert egy filozófus vagy egy vallási vezető ezt állította, akkor függetlenül a hivatkozott

¹ A fordítás alapja: L. ZAGZEBSKI (2016): *A Modern Defense of Religious Authority. Logos: A Journal of Catholic Thought and Culture*, 19(3/Summer): 15-28. doi:[10.1353/log.2016.0024](https://doi.org/10.1353/log.2016.0024)
Köszönjük a szerzőnek a magyar fordítás közléséhez szükséges jogok nagylelkű átengedését!

tekintély minőségétől, ez egy gyenge érv lenne. Ezeken a területeken olyan sok kérdésről folyik késhegyre menő vita, hogy nem létezik olyan hagyományos bölcsesség, amely alapot nyújthat a tekintélynek.” (HURLEY 2008, p. 133)

Hurley nem egyszerűen csak azt gondolja, hogy a vitatott területeken nyilvánvalóan nem létezik erkölcsi autoritás, hanem azért gondolja így, mert ezek a területek vitatottak. Eleve nem is mérlegeli annak a lehetőségét, hogy valaki épp azért *rendelkezhet* tekintéllyel, hogy erkölcsi előírásokat fogalmazzon meg.

Az autoritás elutasítása jelen van nemcsak az erkölcsi meggyőződés, hanem a legtöbb más meggyőződés tartományában is. Többnyire a modern tudomány felemelkedésének szokás tulajdonítani azt, hogy az emberek elvesztették bizalmukat a felfogásuk alapját képező hagyományos forrásokban, köztük természetesen az egyház tanításában. A tudomány presztízsének köszönhetően a tudományos szakértő alakja vált a meggyőződésünket alakító autoritás legközelebbi megfelelőjévé, s ha az ismeretelmélet birodalmában, vagyis a meggyőződésünket formáló birodalomban, létezik még valamiféle maradványa az autoritásnak, akkor azt a tudomány birtokolja. De míg az emberek gyakran megfogadják valamely ezoterikus terület gurujának szavát, a tudomány képviselőinek nincs semmiféle erős értelemben vett tekintélyük. Teljes egészében az egyén választásától függ, hogy akar-e hinni valamelyik szakértő véleményében vagy sem. Nincs semmiféle parancsoló jellegű meggyőződés, és engedelmeskedni sem kötelező.

Létezik-e bármilyen *jó* okunk arra, hogy a hit és az erkölcs területén elveszük a tekintélyt? Úgy gondolom, hogy két ilyen érdekes és nagy befolyással rendelkező indok létezik. Az egyik John Locke-ra megy vissza, aki úgy érvelt, hogy a hitet nem lehet megparancsolni az embereknek, mert ennek a parancsnak lehetetlen engedelmeskedni.

„Mert ugyan mire volna jó törvénnyel elrendelni azt, ami senkinek nincs hatalmában, hogy megtegyje, bármennyire is akarná? Nem az akaratunk körébe tartozik, hogy ezt vagy azt igaznak higgyük.” (LOCKE 2009, p. 24; 1973, p. 99)

Ha az autoritás a parancsolás jogát jelenti, akkor a hit felett nem létezik ilyen autoritás.

Locke-nak ebben az állításában, miszerint a hit nem áll az akarat ellenőrzése alatt, van némi igazság, ami széleskörű vitához vezetett az episztemológia területén, de nem értem, miért lenne nehezebb parancsra hinni, mint elhinni azt, amit egy hétköznapi beszélgetés során az emberektől hallunk. A körülményektől függ. Tegyük fel, hogy Ann barátnőm azt mondja nekem: *„Sosem fog hozzámenni feleségül.”* Minden bizonnyal lehetséges elhinnem, amit mond, s ha okom van feltételezni, hogy Ann megbízható és őszinte, s akkor még helyénvaló is, hogy így teszek. Mindannyian elhiszünk sok-sok dolgot, amit mások mondanak nekünk, s gyakran jó okunk van rá, hogy így tegyünk. De képzeljük most el ugyanezt a helyzetet, annyi változtatással, hogy Ann egy kicsit másképp fogalmazza a mondatot. Nem azt mondja, hogy *„Sosem fog hozzámenni feleségül”*, hanem mondjuk azt, hogy *„Hidd el nekem, sosem fog hozzámenni feleségül.”* Fogalmazhat azonban még ennél is parancsolóbb módban, ha azt mondja *„Sosem fog hozzámenni feleségül. Ezt el kell hinned nekem.”* Mindegyik esetben tudom, hogy Ann azt akarja, hogy higgyek neki, és azt is tudom, hogy ő maga elhiszi azt, amit mond. Mindegy, hogy milyen okból gondolom azt, hogy Ann hozzájutott a barátnőnk házassági hajlandóságát érintő belső információhoz, ez lehet mindegyik esetben ugyanaz. Talán nem tetszik az, ahogyan a harmadik esetben fogalmaz, de nem látom okát, miért kéne azt gondolnom, hogy képtelen vagyok követni a parancsot. Ha el tudom fogadni Ann bizonyítékait ebben az adott kérdésben, miért is gondolnám azt, hogy képtelen vagyok hinni neki, csak azért, mert a bizonyítékait explicit felszólítás formájában fogalmazza meg? Nem az a kérdés, hogy tudok-e parancsra elhinni valamit, hanem az, hogy el kell-e hinnem.

Létezik egy második oka is annak, hogy a modern korban miért utasítják el széles körben az autoritást a hit kérdésében, s ennek az oknak nagyon súlyos következményei vannak az emberi élet szinte minden területén. Az általános vélekedés úgy tartja, hogy az autoritás összeegyeztethetetlen az autonómiával.

Az autonómia fogalma abban az értelemben, ahogyan a mai diskurzusban használják, Kanttól származik, valamint a Kant munkáját megalapozó filozófusoktól, de a fogalom olyannyira átitatta kultúránkat, hogy olyan különböző fogalmak mosódnak össze benne, mint a sztoikus önállóság, az egzisztencialisták hitelesség fogalma, a teljesség és legfőképpen a függetlenség fogalma. Legalapvetőbb formájában azonban azt a nézetet nevezzük „autonómiának”, amely szerint az egyén feletti legfelső tekintély maga az egyén, s az autonómiának ez az értelmezése áll látszólag összeütközésben az autoritással. Ez készítette Robert Paul Wolffot híres érvének megalkotására, mely szerint az autoritás és az autonómia fogalmának konfliktusa miatt az anarchizmus az egyetlen elfogadható politikai berendezkedés (WOLFF 1998), s ez vezetett ahhoz az általánosan elterjedt nézethez, hogy az élet vagy halál kérdésében a végső szó joga magát az egyént illeti meg. Az autonómiának ebben az értelemben vett fogalmában az a különösen érdekes, hogy nemcsak egyszerűen morális rossznak tekinti az autoritás gyakorlására irányuló próbálkozást, hanem morális rosszá válik az is, ha valaki elfogadja az autoritás útmutatását. Ha valaki hisz az autoritásban és eszerint cselekszik, akkor nem úgy cselekszik, ahogyan egy önmagát irányítani képes embernek cselekednie kellene. Vélhetőleg saját személyiségének árt vele. Tehát az egyes ember autonómiája sérülhet saját maga és másik személy által egyaránt. Az autoritás és az autonómia között felsejlő konfliktus tehát nagyon súlyos. Ezen érvelés mentén egy autonóm személynek nemcsak joga van ahhoz, hogy elutasítsa a külső autoritást, hanem ez egyenesen a kötelessége is.

Ezért aztán nem meglepő, hogy a tradicionalisták körében az autonómiának nagyon rossz híre van. Valószínű, hogy mindenki, aki a demokráciára értéként tekintő országban nőtt fel, azt mondja, hogy az állam politikai berendezkedésének autoritása az általa kormányzott emberek beleegyezéséből ered, de arra a kérdésre, hogy „*Miért fontos, hogy a kormányzásnak alávetett emberek beleegyezésüket adják?*”, már bizonyára különféle válaszokat kapnánk. Ha általánosságban tesszük fel az autoritás forrására vonatkozó kérdést, akkor a tradicionalisták valószínűleg a természetes erkölcsi törvényre (*lex naturalis*) utalnak majd, vagy arra, hogy a világot Isten kormányozza. Ha ekkor feltesszük nekik a kérdést, hogy miért hisznek a vallási autoritásban, például a Katolikus Egyház tanítói tekintélyében, arra azt felelik, hogy azért, mert az Egyházat Krisztus alapította. Ha pedig a Szentírás autoritásának forrása a kérdés, arra az a válasz, hogy az isteni kinyilatkoztatásból származik. Ha a megkérdezett muzulmán, akkor azt fogja állítani, hogy a *saría* isteni kinyilatkoztatáson alapuló törvény. Az autoritásnak sok más igazolása is létezik, melyeket természetesen mind felsorolhatnánk, de az autoritás védelmezője szinte mindegyik esetben elfogadja azt az álláspontot, hogy az autoritás összeegyeztethetetlen az autonómiával. A Wolf-típusú anarchisták és a tradicionalisták között a különbség annyi, hogy míg az előbbiek az autonómiát, az utóbbiak az autoritást tisztelik. Abban azonban megegyeznek, hogy nem lehetünk mindkettő birtokában.

Érthető, hogy a nagy vallások valamelyikének hagyományos hívője szkeptikus az autonómiával kapcsolatban, mert a nagy vallások autoritás szerkezete időben megelőzi az autonómia feltalálását, és sok értelmező véli úgy, hogy az autonómia fogalma épp ezeknek a tekintélyeknek a tudatos elutasításából ered. Ez a nézet valószínűleg nem felel meg az igazságnak, de már nem az a kérdés, hogy mi mozgatta a történelmi személyeket. Az a felfogás, amely szerint az autonómia és az autoritás nagyon nehezen összeegyeztethető, ha nem egyenesen összeférhetetlen fogalmak, drámai hatással van arra, hogy hogyan látjuk a vallási tanításba vetett hit igazolásának kérdését. Egy tipikus autonómiahívő ateista szempontjából nézve a vallási közösségek tagjai a közösségükön belül nem igazolható módon rendelik alá magukat az autoritásnak. A közösségen belüli perspektívából szemlélve azonban jogos az autoritás elfogadása a közösségen belül létező többi meggyőződésre való hivatkozással, például hogy „*Az Egyházat Krisztus alapította.*” Ez nem feltétlenül problematikus dolog. Nincs azzal semmi baj, ha valaki egy hagyomány része, s ha az ezáltal a hagyomány által igazolt több meggyőződést is a magáénak vall. De ha elfogadjuk azt a feltételezést, hogy autoritás és autonómia egymással összeegyeztethetetlen

fogalmak, valójában azt tesszük lehetővé az autonómia sok támogatója számára, hogy elutasítsa a vallásos közösségek autoritás szerkezetét anélkül, hogy kellően megvizsgálná, hogy ténylegesen milyen következményekkel jár az autonómia. A hagyományos vallási közösségek tagjai számára történelmi és kulturális nézetkülönbségek teszik nehezzé, hogy elfogadják az autonómia modern védelmezői által megfogalmazott kihívást, az utóbbiak saját feltételei alapján, pedig azt gondolom, hogy ezt meg lehet, és meg is kell tenni.

Javasolom, hogy vizsgáljuk meg, milyen volt a Robert Paul Wolff által megfogalmazott kihívás fogadtatása politikai téren. Abból a premisszából kiindulva, hogy az egyén feletti legmagasabb autoritás maga az egyén, Joseph Raz egy nagyon nagy hatású érveléssel vette védelmébe a politikai autoritást három évtizeddel ezelőtt, egy olyan érveléssel, amely azóta klasszikussá vált a politikai liberalizmus történetében. Az én érvelem pedig az, hogy ha egyszerűen általánosítjuk Raz érvelését, akkor a politikai autoritással párhuzamosan a morális és a vallási autoritás védelméhez jutunk. Mindebből arra a következtetésre jutok, hogy ha a politikai autoritás összeegyeztethető az autonómiával, akkor a vallási és a morális autoritás úgyszintén az.

II. Hogyan vezethető le az autonómiából az autoritás létjogosultsága?

Joseph Raz könyve a *The Morality of Freedom* (A szabadság erkölce) mérföldkövévé vált a politikai liberalizmus hagyományában (RAZ 1986). Ebben a könyvében és későbbi munkáiban Raz azt mutatta meg, hogy a politikai állam autoritása hogyan védhető meg abból a premisszából kiindulva, hogy a legmagasabb szintű autoritás minden személy fölött maga a személy. Wolff anarchizmusának korai hatása eltűnt, s Raz még mindig az angol nyelvű jogfilozófiai szakirodalom egyik legnagyobb hatású szerzője.

Raz javasol néhány általános érvényű tézist az autoritásról, mielőtt a gyakorlat, és elsősorban a politika területére lépne. Az egyik tézisben azt fogalmazza meg, mit jelent, ha valaki autoritást követve cselekszik, vagyis a preemptivitás tézisének. Ez a tézis azt mondja ki, hogy az autoritást követő cselekvés azt jelenti, hogy valaki egy mérvadó irányelv figyelembevételével cselekszik, mely irányelv felülírja a cselekvő minden egyéb, cselekvésre vagy nem cselekvésre készítő indokát. Például amikor autóba ülünk, sok érv szól amellett és az ellen is, hogy megálljunk a piros lámpánál. A megállás mellett szólhat az, hogy biztonságosabb megoldásnak tűnik, hogy nem akarunk közlekedési kihágást elkövetni, s a törvény is ezt írja elő. A mellett is vannak indokok, hogy ne álljunk meg, lehetséges, hogy helyzetünkben adódóan épp nagyon kell sietnünk, vagy eléggé valószínűnek tűnik, hogy biztonságosan meg tudjuk csinálni, s nem kapnak rajta. Ha minden érvet összegzünk, miután megfelelőképp mérlegeltük őket, majd mindent figyelembe véve úgy döntünk, hogy megállunk, akkor nem az autoritást követve cselekszünk. Az autoritásnak engedelmességgel csak akkor cselekszünk, ha *azért* állunk meg, mert a törvény *azt* mondja. Az autoritás alapján véve az a normatív hatalom, amely mások számára preemptív (megelőző/tartalomfüggetlen) okot szolgáltat a cselekvésre.

A preemptivitás tézise semmit nem mond azzal kapcsolatban, hogy nekünk *kell-e* követnünk az autoritást, amikor cselekszünk. Ehhez egy másik tézis megalkotására volt szükség, amit Raz a *Normal Justification* (szabályos/természetszerű/szokásos igazolás) tézisének nevez. Ez a tézis azt mondja ki, hogy természetes módon úgy mutatható ki, hogy valaki rendelkezik-e autoritással egy másik ember fölött, hogy kimutatjuk, valószínűbb, hogy az illető személy úgy cselekszik a saját érdekében, hogy elfogadja és megpróbálja követni a feltételezett autoritás irányelveit, nem pedig úgy, hogy megpróbálja közvetlenül elérni ezeket a saját célokat (vö. RAZ 1986, p. 53). Más szóval, mivel minden, önmagát irányítani képes személy cselekvésének különféle okok a mozgatórugói, racionális dolog, az adott indokoktól vezérelve a cselekvés lehető legjobb módját választani. A legjobb mód néha az, hogy az illető közvetett stratégiát követ, vagyis követi azt, amit A autoritás előír számára. Ha a saját indokaitól vezérelve jobban tud cselekedni A előírásait követve, mint független cselekedetei révén, akkor

önirányító képessége ezt fogja számára javasolni. Ez a hatékony eszköz céljai eléréséhez. Azáltal, hogy preemptív módon az autoritás irányelveit követi, hagyja, hogy az autoritás képviselje őt a céljai eléréséhez vezető úton. Az autoritást követő cselekedet tehát nem csak egyszerűen összeegyeztethető az autonómiával ezen feltételek mentén, hanem egyenesen belőle következik.

Raz célkitűzése az, hogy a *Normal Justification* (szabályos/természetes igazolás) elve alapján igazolja a jogrendszer létjogosultságát. Én nem alkottam magamnak véleményt arról, vajon sikeres lehet-e egy erre irányuló vállalkozás. Szeretném viszont felhívni a figyelmet Raz autoritást igazoló tézisének általános érvényére. Egy önmagát önállóan irányító, racionális döntéshozatalra képes személynek sokféle célja van, ezek némelyikét sikeresebben lehet elérni más irányítására hagyatkozva, legyen az politikai autoritás vagy egy másik területen működő autoritás. Mindannyian sok gyakorlati céllal rendelkezünk, s ezért az autoritás tézisének igazolását használhatjuk arra, hogy igazoljuk, miért tekintünk valakit autoritásnak olyan területeken, amelyeknek semmi közük nincs a joghoz – legyen az az egészségünk, a számítógépünk vagy az ideális kertépítés kérdése. Nagyon sok *episztemikus* (vagyis az ismeretszerzés területét érintő) célunk is van. Sok olyan terület létezik, ahol fel akarjuk tární az igazságot, s okunk van feltételezni, hogy ezeken a területeken vannak olyan személyek, akiknek autoritása igazolható Raz *Normal Justification* (természetes igazolás) elvének előírásai alapján. Javaslom, hogy alkalmazzuk az igazolás elvét a különböző meggyőződések esetében a következő módon:

III. Az episztemikus autoritás igazolólelve

Egy másik személy episztemikus autoritását előttem az igazolja, ha lelkiismeretes mérlegeléssel úgy ítélem meg, hogy nagyobb a valószínűsége annak, hogy igaz véleményt formálhatok, és elkerülhetem a hamis vélekedést akkor, ha elhiszem azt, amit az autoritás mond, mint ha megpróbálok saját magam véleményt alkotni.

Ha feltételezzük azt, hogy egy önmagát önállóan irányító személy számára az autoritás igazolást nyer a Raz-féle keretben, akkor a véleményalkotást irányító autoritás is igazolható ezzel az elvvel az önmagukat önállóan irányító személyek számára. Ha én egy intellektuális tekintetben reálisan gondolkodó ember vagyok, akkor el kell ismernem, hogy sok olyan ember létezik, akik valószínűleg jobban tudják az igazságot bizonyos kérdésekben, mint én magam. Ha ez így van, s ennek én a tudatában vagyok, akkor a saját önirányításom fogalmazza meg a követelést, hogy higgyem el, amit mondanak, s azért higgyem el, mert ők mondják. Az általános érvényű elv itt az, hogy ameddig úgy ítélem meg, hogy az a módszer, amellyel ők az igazság megismerésére törekszenek – melynek alkalmazása során felhasználják a tapasztalataikat, képességeiket, háttértudásukat és ítélőképességüket –, jobb, mint az enyém, rájuk kell hagynom, hogy eldöntsék helyettem is, hogy adott területen mely állítás mondható igaznak. Én azzal segítem elő a saját céljaim elérését, ha ily módon átengedem nekik a döntést, ők pedig azzal segítenek nekem elérni a céljaimat, hogy az általuk alkalmazott módszer segítségével meg tudják mondani, hogy mely állítások igazak.

Jó pár megválaszolendő kérdés merül fel mielőtt észszerűen indokoltá válik előttem, hogy elhiggyem azt, amit valaki preemptív módon egy bizonyos kérdésben állít. Például lehet, hogy okom van azt hinni, hogy a vélelmezett autoritás nálam valószínűbb módon jut el az igazsághoz, de az autoritásnak épp csak egy hajszálnyival nagyobb az esélye erre. Ha én már véleményt formáltam a kérdésben, akkor könnyen előfordulhat, hogy kevésbé vagyok meggyőződve az autoritás velem szembeni fölényéről az adott kérdésben, mint akkor, ha a véleményemet csak egyszerűen átvettem valakitől. Lehetséges, hogy ilyen helyzetben nem volna okos engedni az autoritásnak. Ez nem az igazolás elvének a minősítését jelenti, hanem azt, hogy elismerjük, milyen nehéz egészen biztosnak lenni abban, hogy egy másik ember valóban episztemikus feljebbvalónk-e egy bizonyos lényeges szempont tekintetében.

Más típusú probléma merül fel akkor, amikor egymással versengő autoritásokról van szó, melyek mindegyike nagyobb valószínűséggel képes az igazság birtokába jutni, mint én, de amelyek egymásnak ellentmondanak, én pedig nem vagyok abban a helyzetben, hogy megítéljem, melyik rendelkezik nagyobb autoritással. Ilyen esetben az lehet az észszerű megoldás, hogy elhalasztjuk a döntést, vagy olyan döntést hozunk, melyben a meggyőződésünk kialakításának alapjául más, eddig még nem említett indokok szolgálnak, például úgy vélekedni, hogy az valószínűbb módon kiállja a jövőbeni reflexióim próbáját. Még nem említettem, hogy önmagamnak mely aspektusait kellene mérlegre tennem, mikor döntést hozok az egymással versengő autoritások értékelésével kapcsolatban, és nem mondtam azt sem, az igazság célja minden más célt felülír. A reflexió egyik célja azonban az, hogy az egyén úgy irányítsa magát, hogy képes legyen elérni a céljait, célokat, amelyek maguk is túlélnek a további reflexiót. Miután annyit reflektálok, amennyi szükséges, megtörténhet, hogy valaki igazolja számomra az episztemikus autoritás igazolásának elvét még akkor is, ha több „autoritás” versenyzik egymással.

Meglehet, hogy Raz *Normal Justification* (természetes igazolás) elve csakúgy, mint az én elvem az episztemikus autoritás igazolására kiegészítésre szorul, s más elvek is segítenek határozottan megválaszolni a kérdést, hogy mit tegyünk vagy mit higgyünk egy bizonyos kérdésben. Az út, mely Raz *Normal Justification* tézisétől addig a következtetésig vezet, hogy egy bizonyos törvényt autoritással bíró törvénynek kell tekintenem, bonyolultabb, mint az az út, amely az én episztemikus autoritás tézisemtől vezet addig a végkövetkeztetésig, hogy egy bizonyos meggyőződést autoritással bíró meggyőződésnek kell tekintenem. Árulkodó azonban az a tény, hogy sok elméleti szakember vélekedik úgy, hogy Raz tézise sikerrel védelmezi a politikai autoritást. S ehhez hasonlóan, nekem úgy tűnik, hogy akik hisznek az autonómiában, mint értékben, azok jól tennék, ha komolyan vennék az általam javasolt episztemikus párhuzamot.

IV. Erkölcsi autoritás

Létezik-e a meggyőzéseknek olyan területe, amely az autoritás határain kívül helyezkedik el? Mint ennek a cikknek az elején említettem, széles körben elterjedt vélekedés az, hogy az erkölcs birodalmában nem létezik autoritás. Aki ezzel ellentétesen gondolkodik, az feltételezhetően nem képes elismerni, hogy mit kell tennie egy önmagát irányító személynek. De vajon következtetések vagyunk-e, ha azt igazoljuk, hogy tudományos kérdésekben egy autoritás útmutatását követve magunkévá tehetünk egy meggyőződést, de ugyanezt erkölcsi kérdésekben nem tehetjük meg? Van-e bármiféle okunk arra, hogy egy számítástechnikai probléma esetén hallgassunk valamely autoritásra, ám ha erkölcsi problémával szembesülünk, akkor ne tegyünk így?

Máris az eszünkbe ötlök egy ilyen ok. Sokan úgy vélik, hogy erkölcsi igazságok nem léteznek, vagy úgy vélekednek, hogy erkölcsi igazságok vannak ugyan, de csakis azért, mert társadalmi úton megkonstruálódnak. Nem azt jelentené-e ez mindkét esetben, hogy nem létezik autoritás az ezzel kapcsolatos vélekedések igazságát illetően?

Valójában nem ezt jelenti. Addig, ameddig arra törekszem, hogy az erkölcsi felfogásom igaz legyen, amilyen formában igaz lehet, és úgy ítélem meg, hogy ebben az értelemben valószínűbben jutok az igaz felfogás birtokába akkor, ha elfogadom egy másik személy tanúságtételét, mint akkor, ha magam próbálok megtalálni, akkor igazolhatóan teszem magamévá a másik személy tanúságtétele által hitelesített erkölcsi felfogást, még akkor is, ha az erkölcsi meggyőzések nem ugyanolyan értelemben igazak, mint a tudományos és egyéb úgynevezett „tényszerű” tudáson alapuló felfogások. Valójában nem is kell azt gondolnom, hogy az erkölcsi felfogások akármilyen értelemben is igazak lehetnek. Amíg meg vagyok győződve arról, hogy egyes erkölcsi felfogások jobbak, mint mások, addig jogos lépés részemről, ha egy autoritást követve teszek magamévá egy erkölcsi felfogást, amennyiben úgy ítélem meg, hogy az illető személy morális felfogása valószínűen jobb, mint az enyém adott vonatkozásban.

A „jobb”, ebben az esetben jelentheti azt, hogy érvekkel jobban alátámasztott, vagy jobban segíti a közösséget abban, hogy elérje a békés egymás mellett élés kitűzött célját, vagy jobb abban az értelemben, hogy olyan meggyőződéssel szolgál számomra, amelyet mostantól számítva még tíz év múlva is a magaménak mondok majd, vagy valamilyen más értelemben véve jobb. Mivel lelkiismeretes mérlegelést követően ítélem úgy, hogy egy másik személy erkölcsi felfogása valószínűleg jobb, mint az enyém akármilyen értelemben véve, ezért jogosan választom azt a személyt autoritásnak az adott felfogást érintő kérdésben, az igazolás elvének egyszerű módosítását követően.

A másik ok, ami miatt az erkölcsi autoritást el szokás vetni, az, hogy látszólag ellentétben áll azzal, hogy minden egyes személynek joga van a saját lelkiismeretének hangjára hallgatni. Sokféle írás született a lelkiismeret témájában, s néha tekintettek rá úgy, mint az erkölcsi tudás egy másik forrására, ilyen például Szókratész daimónionja, egy belső hang, mely megakadályozza azt, hogy valaki rosszat cselekedjen. A lelkiismeretet azonban csak akkor állíthatjuk be az autoritás ellentétéként, ha úgy tekintünk rá, mint olyan hatalomra, amelynek alkalmazásával én magam független módon képes vagyok megítélni, hogy adott esetben mi a jó és mi a rossz. Ezt a szemléletet kritizálja II. János Pál pápa a *Veritatis splendor* kezdetű enciklikában:

„A személyes lelkiismeretet teszik az erkölcsi ítélet legfőbb fórumává, mely minden külön indoklás nélkül (kategorikusan) és tévedhetetlenül dönthet a jó és a rossz kérdésében. Az elvet, mely szerint mindenkinek követnie kell a lelkiismeretét, azzal a tévedéssel alapozzák meg, hogy az erkölcsi ítélet azért igaz, mert a saját lelkiismeretből fakad. Így azonban az igazság követelménye szertefoszlik, s átadja helyét az őszinteség, a hitelesség, a „magammal való összhang” kritériumának, annyira, hogy ezen az úton eljutottak az erkölcsi ítélet teljesen szubjektív fölfogásához.” (32. §)

Nyilvánvaló, hogy a lelkiismeretet nem lehet végső autoritásnak tekinteni. Létezik azonban egy másik lelkiismeret-felfogás, amely vitathatatlanul végső autoritásnak tekinthető: ez pedig a lelkiismeret, mint bizonyos esetekben, minden figyelembevételével, az igazság megítélésének legjobb módja. Ha így értelmezzük a lelkiismeretet, akkor a legjobb ítélőképességünk nem állhat ellentétben az autoritással, hiszen saját ítélőképességünk mondatja velünk, hogy az autoritás valószínűbb módon juttat el az igazságig, mint saját magunk próbálkozásai. Ha tehát a lelkiismeretet úgy értelmezzük, mint saját magunk legjobb ítélőképességét, akkor az nem áll ellentétben azzal az autoritással, amelyet az erkölcsi meggyőződésre alkalmazott *episztemikus autoritás igazolásának* elve védelmez.

El kell ismernünk, hogy származik néhány hátrány abból, ha az önmagát irányító személy egy autoritást követve választ magának erkölcsi meggyőződést. Bár én úgy gondolom, hogy jogos, ha egy autoritást követve alakítunk ki véleményt akkor is, ha ez a vélemény erkölcsi tartalommal bír, erkölcsi megértésnek nem juthatunk birtokába azáltal, ha elfogadjuk egy autoritás tanúságát. Ha egy erkölcsi autoritás azt mondja nekem, hogy az abortusz rossz, s én ezt azért hiszem el, mert lelkiismeretes mérlegelés után azt gondolom, hogy valószínűbb, hogy az autoritás tisztában van az igazsággal az abortusz erkölcsi igazságával kapcsolatban, mint én, akkor jogos részemről, hogy ezt a meggyőződést valljam, de nem fogom megérteni, miért rossz az abortusz csak azért, mert elfogadom az autoritás véleményét. Kétségtől ez az oka annak, hogy a pápai enciklikákat és más vallási autoritások által kiadott dokumentumokat jellemzően bőséges érvelések kísérik. Néhányan (nem sokan) lehet, hogy elolvassák az egész dokumentumot, és végül azért fogadják el a benne védelmezett nézetet, mert az indoklás meggyőzi őket. Akik így fogadják el az autoritást, azok nem csupán az autoritást követve vallanak egy bizonyos nézetet, hanem azért is, mert hagyják, hogy az okok közvetlen értékelése során az autoritás vezesse gondolkodásukat. Nem tagadom, hogy ők episztemikus tekintetben jobb helyzetben vannak azoknál, akik csakis kizárólag az egyház tanítói tekintélyére hivatkozva tartják immorális cselekedetnek az abortuszt, de nem is az a célom, hogy tagadjam, milyen fontos a megértés egy önálló,

önmagát irányító személy számára, hanem hogy azt bizonyítsam, tévednek az autonómia modern értékének hívei, amikor úgy gondolják, hogy az autonómia ellentmondásban áll azzal, ha egy autoritás követését választjuk. Az a személy, aki egy autoritást követve választja ki meggyőződését, akár erkölcsi kérdések tekintetében, ugyanúgy indokolt döntést hoz, ahogyan a politikai autoritás követése indokolt a politikai liberalizmus hagyományában.

V. Vallási autoritás

Erkölcsi autoritással rendelkező személynek – az eddigiekkel összhangban – olyan ember tekinthető, aki egy erkölcsi kérdésben nagyobb valószínűséggel képes eljutni az igazsághoz, mint mások. Ebben az értelemben például a nagymamánk lehet erkölcsi autoritás. Mivel gondolkodásunk vezérfonala az egyén autonómiájáról alkotott modern feltételezés, az autoritás csakis úgy igazolható, ha vonatkozásba lehet hozni azokkal az okokkal, melyek egy individuális személyt cselekvésre vagy véleményalkotásra készítenek. Mivel ezek az emberek egészen más státuszban vannak, mint a világon élő többi ember, azok, akik az ő szemükben autoritással rendelkeznek, gyakran egészen mások, mint a többiek számára autoritást jelentő személyek. Vannak azonban olyan személyek, akik sok emberből álló csoportok szemében rendelkeznek autoritással, s ezeket a csoportokat részben az köti össze, hogy tagjaik együttesen fogadnak el olyan nemzedékről nemzedékre öröklődő véleményeket, melyeknek továbbadásáról egy autoritás-szerkezet gondoskodik, amelyről a közösség úgy tartja, hogy elsődleges feladata éppen maga a továbbadás. Amikor a tekintéllyel felruházott nézeteket sok nemzedéken keresztül sok embernek adják tovább, hosszú évekkel az után is, hogy egy bizonyos autoritással rendelkező személy meghalt, a kérdés már nem korlátozódik többé arra, hogy melyik személyt fogadjuk el autoritással rendelkező személyként, hanem arra is vonatkozik, hogy mely autoritás-szerkezet a legalkalmasabb arra, hogy általa a jövőben még hosszú idő múltán is autoritással rendelkező tanítást lehessen közvetíteni. Nem meglepő akkor, ha úgy találjuk, hogy az erkölcsi autoritások gyakran beleágyazódnak a hagyományokba.

Véleményem szerint egy vallási közösségen belüli autoritást úgy lehet megvédeni, hogy kiterjesztjük rá ugyanannak az általánosságban az autoritás védelmére szolgáló elvnek az érvényét, amelyet eddig is használtunk. A vallási autoritások gyakran egyszerre episztemikus és gyakorlati jellegűek. Egy vallási közösség episztemikus autoritását előttem az igazolja, ha lelkiismeretes mérlegelést követően úgy ítélem meg, hogy valószínűbb, hogy az igazságban hiszek akkor, ha azt hiszem, amit mi, a közösség hiszünk, ahelyett, hogy megpróbálnék magam eljutni az igazsághoz a közösségtől vagy az egyháztól függetlenül. A közösség gyakorlati autoritását pedig az igazolja a szememben, hogy lelkiismeretes mérlegelést követően úgy ítélem meg, hogy nagyobb valószínűséggel fogok jól élni és jól meghalni, s végső soron elérni az üdvösséget akkor, ha az egyház útmutatását követem, mint ha ezeket a célokat a magam erejére hagyatkozva próbálom elérni.

Van néhány jelentős különbség az egyház (vagy valamely vallási közösség) és az állam (mint politikai alakulat) között, melyek hatással vannak arra, hogy a bennük megnyilvánuló autoritás hogyan igazolható egyes individuális tagjaik vagy alattvalóik szempontjából. Úgy vélem, jelentős különbség az, hogy a modern politikai gondolatot inkább a rossz autoritástól való félelem motiválja, nem pedig a jó autoritás iránti vágy. Történelmi okoknál fogva most fontosabbnak tartják azt, hogy az autoritás létjogosultságának olyan igazolását gondolják ki, amely elejét veszi a zsarnokságnak, ahelyett, hogy olyan funkcióval kívánják felruházni az autoritás birtokosát, amely segítséget nyújtana az állampolgároknak ahhoz, hogy saját egyéni és közösségi javaik megvalósítására törekedhessenek. Ez azt jelenti, hogy az autoritást a lehető legnagyobb mértékben leszűkítik, ami a zökkenőmentesen működő, még elviselhető társadalom fogalmával kompatibilis. A Raz javaslatában felvázolt autoritás az államnak azon képességeire hivatkozva igazolja az állam autoritását, melyek segítik az állampolgárokat

azoknak a céljaiknak a megvalósításában, melyekkel eleve, mint az állam polgárai rendelkeznek. Azok a célok, melyek elérésében az állam segíti az állampolgárokat, nagyon korlátozottak, ugyanis míg az állam a lényeges területeken magas szintű hatalommal bír az állampolgárai felett, hatalma nem terjed ki az állampolgárok életének nagyon nagy részére.

Ezzel ellentétben a különféle típusú közösségeket olyan emberek alkotják, akikben van valami közös, ami a közösségen kívüli emberekből hiányzik. A közösségeknek vannak közösségi céljaik is, melyek nem azonosak azokkal az egyéni célokkal, melyekkel a tagok a közösséghez való csatlakozás előtt rendelkeztek. Ezek olyan célok, melyeket az egyének a közösséghez való csatlakozás következtében tesznek magukévá. Egyes közösségek válhatnak az őket alkotó egyének kiterjesztéseivé, melyekre a tagok úgy hivatkoznak, hogy „mi”, amivel azt jelzik, hogy azonosulnak a közösséggel és céljaival. Egy közösségben az autoritást nemcsak a közösséghez tartozás előtti egyéni célokra, hanem legalábbis részben a közösségi célokra való hivatkozással igazolják. Amikor a közösség egy vallási testület, mint például egy egyház, az autoritást részben az egyéni célokra való hivatkozás igazolja, ami ez esetben az egyéni üdvözülést jelenti, részben pedig az egyház, mint közösségi testület céljaira való hivatkozás, ami ez esetben az egyházon kívüli emberek lelki és testi szükségleteinek szolgálatát jelenti. Egy vallásos testület autoritásának hatóköre tehát sokkal tágabb lehet, mint az államé.

A vallási közösség autoritása más módon lehet kiterjedtebb. A vallásos közösség az ember egyéni céljaira vonatkozó tanításokkal is rendelkezik. Az üdvözülés fogalmát a közösséghez tartozás révén tanuljuk meg, s a közösségi tagság az, amelyen keresztül saját célunkká tesszük. Voltaképpen nem szükséges egy vallási közösséghez tartozni ahhoz, hogy az üdvözülés célját tűzzük ki magunk elé, de az egyén céljai között általában azért szerepel vallási cél, mert egy vallási közösséghez tartozik. Ez azt jelenti, hogy ha a Raz-féle megközelítést használjuk az autoritás igazolására, akkor azt kell mondanunk, hogy sok esetben egy vallási közösség autoritását azokra a célokra hivatkozva igazolják, melyeket az egyének annak a közösségnek az autoritását követve tűztek maguk elé. Hogyan védelmezhető az autoritás érvényessége ebben az esetben az egyéni autonómia követelményeinek figyelembevételével?

Úgy gondolom, hogy a kérdés megválaszolásához azt kell gondosan tanulmányoznunk, hogy mit tesz egy önmagát lelkiismeretesen irányító ember. Az autonómia védelmezői egyértelműen meg vannak győződve arról, hogy az önmagát irányító ember rendelkezik saját célokkal, de azt senki sem gondolja, hogy egy önmagát irányító személy céljai még az előtt körvonalazódnának, hogy az önirányítás folyamata megkezdődött volna. Miközben a természettől belénk plántált valamely cél felé irányítjuk önmagunkat, megtanuljuk, hogyan módosítsuk lépésről lépésre ezeket a célokat. Némelyik eltűnik közülük, s időközben újabbak jelentkeznek, miközben követjük a racionális természetünk által kijelölt utat. Raz azon az alapon védelmezi a politikai autoritást, hogy az autoritást a racionális önirányítás követelményeinek engedelmességgel fogadjuk el. Úgy gondolom, hogy amikor az autoritás elfogadását a racionális önirányítás érvével teszik védhetővé, akkor a racionális önirányítás követelményei közé tartozhat az is, hogy elfogadja az egyéni célok módosítását vagy körének kibővítését az autoritás tanácsára. Ily módon, az egyén céljainak az autoritást követve történő megváltoztatása az autonómia következtében történik. Nincs okunk azt gondolni, hogy az erkölcsi vagy a vallási autoritás ne volna védhető ezzel az érveléssel.

Az autonómia mai védelmezői és az autoritás hagyományos védelmezői általában azt feltételezik, hogy e két fogalomban olyan kevés a közös, hogy eleve reménytelen próbálkozni a párbeszéddel, célozza az bármely típusú – episztemikus, erkölcsi, vallási vagy politikai – autoritás védelmét is. Mindkét oldal egyetért abban, hogy reménytelenül megosztottak a kérdésben. Véleményem szerint tévednek. Az autoritás hagyományos formái védelmezhetők az autonómia értékének feltételezésével. Ha az autonómia hívei kifogást emelnek az erkölcsi vagy a vallási autoritással szemben, azt nem

tehetik azon az alapon, hogy az effajta autoritás ellentétben áll az autonómiával. Természetesen sokféle módon kritizálhatjuk az autoritás struktúráit és az autoritás gyakorlásának módját, de a fogalom lényegét érintő támadás egyszerűen nem állja meg a helyét.

VI. Irodalom – References

HURLEY, P. (2008): *A Concise Introduction to Logic*. Wadsworth, Belmont (CA).

LOCKE, J. (2009): *A Letter Concerning Toleration*. Classic Book America, New York. Magyarul (1973): *Levél a vallási türelemről*. Akadémiai Kiadó, Budapest. (ford. Halasy-Nagy J., az eredetivel egybevetette és átdolgozta Gecse G.).

RAZ, J. (1986): *The Morality of Freedom*. Clarendon Press, Oxford.

WOLFF, R. P. (1998): *In Defense of Anarchism*. University of California Press, Berkeley (CA).

Fordította: Nemes Krisztina

doi:[10.29285/actapinteriana.2023.9.53](https://doi.org/10.29285/actapinteriana.2023.9.53)

Die Gottesfrage, die ökotheologische Gedankenwelt von John F. Haught und die naturwissenschaftliche Herausforderung¹

Bagyinszki Péter Ágoston OFM

Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola, 1052 Budapest, Piarista köz 1.

bagyinszki.agoston@sapientia.hu

Bagyinszki Á. (2023): Die Gottesfrage, die ökotheologische Gedankenwelt von John F. Haught und die naturwissenschaftliche Herausforderung. Az istenkérdés, John F. Haught ökoteológiai gondolatvilága és a természettudományos kihívás. Acta Pintériana, 9: 53-60.

Abstract: A tanulmány szerzője összegzi egy kortárs amerikai katolikus teológus, John F. Haught gondolatait eszkatológia és természettudomány kapcsolatáról, valamint hangsúlyozza a felszínre kerülő kérdések ökoteológiai összefüggését. A cikk rámutat, hogy Haught szerint természettudomány és teológia párbeszédének revitalizálásában, elmélyítésében az eszkatologikus szemlélet érvényesítése kulcsfontosságú szerepet játszhat, hiszen az régi-új perspektívákat nyit meg az istenkérdés megközelítésében. Az eszkatologikus szemlélet jegyében a természeti világot a remélt „jövőbeli” tökéletesség és szépség felé vezető útnak kell tekintenünk, bizonyos mértékig elszakadva a túlzott antropocentrikus elfogultságainktól. A természettudományok fontosak a teológia számára, mert segítenek megérteni a teremtés működését, és ezáltal az isteni jelenlét módját a világban. Ugyanakkor a teológia is segíthet a tudósoknak az eszkatologikus érzékenység felébresztésében, és az istenkép kitágításában. Haught hangsúlyozza továbbá, hogy a természeti világ megismerése során az isteni jelenlét érzése erősödhet, de nem helyettesítheti az istenhitet. Az amerikai teológus nyomán a cikk szerzője számára is fontos, hogy természettudomány és teológia kölcsönösen kiegészítse, edukálja egymást, és ne meddő, versengő viszony alakuljon ki köztük.

Würde man aus irgendeinem Grund die Stimme von John F. Haught aus dem Diskurs über die Beziehung des theologischen Denkens zur zeitgenössischen Naturwissenschaft entfernen, würde der wichtigste zeitgenössische Vertreter einer Vision, die auf der „*eschatologischen Verheißung des natürlichen Dramas*” beruht, zum Schweigen gebracht und der Dialog damit erheblich verarmt (vgl. HESS & ALLEN 2008, pp. 137-138). Der emeritierter Professor an der Georgetown Universität in Washington, D.C., hat sein gesamtes Lebenswerk der Erforschung der Wechselwirkungen zwischen den Bereichen Naturwissenschaft und Theologie gewidmet, die die Moderne grundlegend geprägt haben. Die für Haught charakteristische Erkenntnis, die den gesamten Ansatz des Autors prägt, ist, dass die *eschatologische Haltung*, die dem christlichen Glauben und Denken zugrunde liegt, das Rückgrat für eine vielversprechende Neuverhandlung der multidimensionalen Wechselbeziehung zwischen den beiden Bereichen sein kann. Die vorliegende Reflexion stellt diesen zentralen Gedanken des amerikanischen Theologen in den breiteren Kontext seines Lebenswerkes, in die übergreifende Welt des damit verbundenen Diskurses, und fasst dann Haught's Erkenntnisse im Hinblick auf den zeitgenössischen Umgang mit der Gottesfrage zusammen.

¹ Der Autor möchte hiermit Levente Harai SJ für die Übersetzung des deutschen Textes danken.

John Haught ist bei der Begründung seines Denksystems dem Geist der *Ressourcement*-bewegungen verpflichtet, die das Zweite Vatikanische Konzil vorbereitet haben, sowie der eschatologischen Betonung der katholischen Theologie, die das Konzil wieder zur Norm gemacht hat (vgl. HAUGHT 2018, pp. 10-21). Er argumentiert, dass die biblischen Quellen selbst die spezifische „Zukunftsorientierung“ des christlichen Glaubens und Denkens liefern, die bereits in ihrem christlichen Ursprung den vergangenheitsorientierten, „anamnetischen“ Charakter der christlichen Identität ausgleicht.

„Die Hoffnung auf die Verheißung Gottes, auf der der Glaube Israels aufbaute, ist das zentrale Thema des heutigen Christentums. [...] Der Glaube von Jesus und seinen Nachfolgern war von der Erwartung des Kommens des Reiches Gottes durchdrungen. Die Wirklichkeit ist von der Verheißung durchdrungen, und authentisches Glaubensleben erwartet die Erfüllung von Gottes Verheißung. [...] Wahrer Glaube hält nach Zeichen der Erfüllung der Verheißung am Horizont Ausschau.“

(HAUGHT 2004, p. 102; vgl. ders. 2005, p. 203)

Der Autor ist überzeugt, dass die natürliche Welt aus einem eschatologischen Horizont heraus betrachtet werden muss, auch wenn sie in den Kontext des Dialogs zwischen den modernen Naturwissenschaften und der Theologie gestellt wird. Haught zufolge liegt der tiefere Grund für die Entfremdung der beiden Bereiche, für die moderne Bifurkation der Ansätze darin, dass das spätscholastische Christentum so anthropozentrisch wurde, dass es die Offenbarung und die verheißungsvolle Dimension des Kosmos aus seiner Weltansicht verblasen ließ (vgl. HAUGHT 2015, pp. 115-126). Dieser, in der Integrität der christlichen Weltanschauung sich einst auftuende *Haariss* erscheint uns heute als eine Kluft, die es zu schließen gilt, und viele vordern uns im Zusammenhang mit der ökologischen Krise zu Recht zur Rechenschaft auf für unsere Vernachlässigung der theologischen Elemente der biblisch-patristischen Kosmologie. Haught ist überzeugt, dass die Lehre des Apostels Paulus über die einst konkrete „geschaffene Welt, die sich nach der Offenbarwerden der Söhne Gottes sehnt, seufzt und sich abmüht“ (vgl. Röm 8,19), aber auch die biblische Perspektive als Ganzes dazu aufruft, den Dialog zwischen Naturwissenschaft und Theologie in der Eschatologie zu verankern. Dies wird, so hofft der Autor, die dramatische Offenheit der Biosphäre und des Universums aus dem wissenschaftlichen Bereich auf die Transzendenz hin aufzeigen, während wir aus dem theologischen Bereich gezwungen werden, unser Gottesbild auf eine lehrsame Weise zu erweitern.

Wie soll das christliche Gottesbild nicht bereichert werden, wenn der Sternenhimmel nicht mehr mit bloßem Auge oder mit Teleskopen vom Boden aus beobachtet wird, sondern mit dem, in 2022 in Betrieb genommene James-Webb-Weltraumteleskop, das um ein Vielfaches leistungsfähiger ist als Hubble und eine noch nie dagewesene Fülle an kosmischen Vielfalt bieten kann? Unsere vormoderne Vision des Kosmos, die meist statisch ist, wurde nun durch eine Vision des Universums ersetzt, die Milliarden von Jahren der Dynamik umfasst, und die offensichtlich einen Einfluss auf unsere religiösen Überzeugungen hat die nicht vernachlässigt werden kann.

John Haught meint:

„Die biblische Einstellung verpflichtet uns, den Kosmos in den Vordergrund unserer Theologie zu stellen, ohne das Unbehagen zu beheben, das das Wissen um das Kommende in der Gegenwart auslöst.“

(HAUGHT 2004, p. 109; vgl. ders. 2005, p. 206)

Der amerikanische Theologe sieht die Gefahr, die eschatologische Spannung aus zwei Richtungen zu entkräften. Einerseits gibt es bei der Suche nach einer Beziehung zwischen den beiden Bereichen „apologetische“ Tendenzen, die auf die Transzendenz Gottes in Bezug auf die Natur hinweisen und zu Recht nach den „goldenen Nuggets“ des Zeugnisses für den Selbstwert des nichtmenschlichen Lebens in den verschiedenen Schichten der heiligen Tradition suchen, aber gleichzeitig nicht die Notwendigkeit

sehen, einen tiefgreifenden christlichen Perspektivenwechsel zur Lösung der Probleme des Dialogs zu fördern. Diesen Denkrichtungen zufolge ergeben sich die Probleme einfach aus der Tatsache, dass wir bisher aus zufälligen historischen Gründen die große Menge an, für eine natürliche Theologie relevante Material in der Tradition einfach ignoriert haben. Eine Art der quantitativen Ersetzung sei alles, was nötig sei – meinen sie – um die „natürliche Sensibilität“ des christlichen Glaubens und Denkens zu begründen. Haught leugnet nicht die gelegentliche Nützlichkeit apologetischer Kommunikation, aber er sieht das Grundproblem als tiefer liegend an, als dass es allein durch eine solche partielle „Ergänzung“ gelöst werden könnte.

Der amerikanische Theologe steht im Geiste des bereits erwähnten eschatologischen Ansatzes auch der radikaleren „sakramentalen“ Tendenz kritisch gegenüber (vgl. HAUGHT 2015, pp. 152-154), wonach das göttliche Mysterium für unser religiöses Bewusstsein durch die unzähligen Teilaspekte der Welt oder sogar durch die Gesamtheit der Welt gegenwärtig wird. Dieser Ansatz, der die symbolische Transparenz, die „sakramentale Qualität“ der Geschöpfe betont, hebt zu Recht die der Natur innewohnende Offenbarung hervor, legt aber nicht den gleichen Nachdruck auf die Behauptung der Transzendenz Gottes. Diese Richtung geht manchmal so weit, nicht nur die in die Kirche eingegliederte Menschheit, sondern den gesamten Kosmos als „geheimnisvollen Leib Christi“ zu betrachten. Haught meint, diese in die kosmische Christologie mündende Denkrichtung, die Gott in der Natur wahrzunehmen versucht, berührt die Grenzen des Götzendienstes, auch wenn sie übrigens den Menschen auf richtige Weise auf das Selbstwert des geschaffenen Universums erinnert (vgl. Gen 1: „*Gott sah, dass es gut war*“). Für das Aufkommen extremer, wie den oben genannten Auffassungen, macht Haught frühere dualistische Verzerrungen in der Geschichte der Theologie verantwortlich und einen Ansatz, der den „außermenschlichen“ Teil der Schöpfung lediglich als wegwerfbare Kulisse einer weltlichen „Schule der Seele“ betrachtet. Der Theologe hält es für ironisch, dass eine solche Sicht des menschlichen Schicksals in einer Glaubensgemeinschaft, die von Anfang an an die Auferstehung des Leibes geglaubt hat, vorherrschend werden konnte (vgl. HAUGHT 2015, pp. 157-158). Haught hält der sakramentalen Überbetonung entgegen, dass es im Licht der Heiligen Schrift ein Fehler wäre, alle gegenwärtigen Zustände der natürlichen Welt als Epiphanie Gottes zu interpretieren, da die Natur zwar wunderbar, aber unvollkommen sei.

John Haught drückt es sehr treffend aus:

„Wenn wir das Christentum wirklich »re-kosmologisieren« wollen, müssen wir unsere Kosmologie »eschatologisieren«. Die Eschatologie ruft uns dazu auf, zum Ausdruck zu bringen, dass die Natur selbst sich weigert, in trivialen Formen der Harmonie zu ruhen. Sie überzeugt uns davon, das Universum als eine abenteuerliche Reise zur Fülle und Schönheit der zukünftigen Vollkommenheit zu betrachten.“

(HAUGHT 2004, p. 112; vgl. ders. 2005, p. 207)

Nach Ansicht des Theologen ist diese eschatologische Ausrichtung ein fruchtbarer Boden, um die grundlegendsten Fragen des Dialogs zwischen den beiden Bereichen neu zu überdenken. Die Naturwissenschaften sind für die Theologie wichtig, weil in der von ihnen untersuchten Natur die „Verkörperung“ einer noch zu erfüllenden Verheißung liegt. Und die Theologie ist wichtig für Naturwissenschaftler, die sich dem Glauben öffnen, denn es sind die Theologen, die die dem Naturdrama innewohnende eschatologische Dynamik, Bedeutung und den Sinn erhellen können. Die Theologie kann heute über ihr eigenes Gottesbild im Kontext eines Universums nachdenken, das alle unsere bisherigen Vorstellungen übertrifft, während die theologische Erweckung einer eschatologischen Sensibilität den Naturwissenschaftler aus dem Griff seiner voreingenommenen und daher fehlgeleiteten Vorstellungen von Gott befreien kann. Auf diese Weise kann die von Haught beschriebene Dynamik

der Suche nach einer Verbindung der beiden Bereiche, die alte und neue Frage nach Gott, in ein unerwartetes neues Licht stellen im Herzen des Wissenschaft treibenden Menschen.

Bevor an dieser Stelle die Einsichten des amerikanischen Theologen zur zeitgenössischen Gottesfrage zusammengefasst werden, lohnt es sich, den Schlüsselgedanken, den er bereits vorgestellt hat, in den Kontext seines Gesamtwerks, einschließlich seines unmittelbaren beruflichen Umfelds, einzuordnen. John Haught ist der Autor von fast 20 Büchern und mindestens fünfmal so vielen wissenschaftlichen Artikeln. Das 2008 in der Reihe „Greenwood Guides“ erschienene Handbuch *Catholicism and Science* (HESS & ALLEN 2008), herausgegeben von Peter M. Hess und Paul Allen, enthält ein spezielles Unterkapitel zu Haughts Werk, unter anderem mit George Coyne, William Stoeger, Jean Ladrière und Szaniszló Jáki. Der Band hebt diese Autoren als interdisziplinäre Spezialisten hervor, die sich mit der Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils befassen und die Beziehungen zwischen den im Titel genannten Bereichen über zwei Jahrtausende hinweg analysieren. Im Fall von Haught betonen die Herausgeber des Bandes, dass der eschatologische Ansatz des Theologen, wie oben skizziert, ihn stark mit der Prozesstheologie verbindet (vgl. HESS & ALLEN 2008, pp. 137-138). Gleichzeitig ist der amerikanische Theologe – und zwar in einer Weise, wie es bei anderen Theologen dieser theologischen Bewegung nicht der Fall ist – ein starker Kritiker des Naturalismus, der die theologischen Implikationen der natürlichen Welt leugnet und die Realität mit der physischen Materie identifiziert. Haught begreift und beschreibt die Naturgeschichte als ein Drama, in dem sich bestimmte sinntragende, sinnhafte, teleologische Prozesse abspielen, die mit der Methodik der Naturwissenschaften nicht erfassbar sind. Um die differenzierte Interpretation dieser Grundeinsicht geht es in dem umfangreichen Werk des Autors, das eine beachtliche zeitliche Kohärenz aufweist. Der amerikanische Theologe hat das Verdienst, seine Einsichten mit einem differenzierten Bewusstsein an unterschiedliche Publikumsschichten zu vermitteln, sowohl in der Wissenschaft als auch in die allgemeine Bildung.

Im Dialog zwischen Theologie und Naturwissenschaften wird oft zwischen „vielseitigen Autoren“ unterschieden, die in beiden Bereichen hoch qualifiziert sind und daher versuchen, eine persönliche Synthese zu schaffen (im katholischen Kontext z.B. George Coyne). Eine zweite Gruppe sind die gläubigen Naturwissenschaftler und Autoren, die keine theologische Ausbildung haben und daher ihren Glauben mit der Autorität des Naturwissenschaftlers bezeugen. Haught gehört zur dritten Gruppe der hochgebildeten Theologen, die aber nur ein autodidaktisches Wissen über die Naturwissenschaften haben. Der vielleicht produktivste Bereich des Dialogs sind schließlich die Arbeitsgruppen, in denen sowohl Theologen als auch Wissenschaftler vertreten sind, die die Sprache des jeweils anderen verstehen und – die Dialektik der Forschung in Kauf nehmend – gemeinsam an wichtigen Themen im interdisziplinären Bereich arbeiten (vgl. BAGYINSZKI & MÉSZÁROS 2018, pp. 7-8).

In einem weiteren Abschnitt des Handbuchs wird die von Haught entwickelte spezifische vierschichtige Diskussionsmethode gelobt, mit der der amerikanische Theologe in seinen Werken ab 1995 (*Science and Religion*) die klassische Typologie von Ian Barbour ersetzt hat.² Diese Typologie, die auf dem englischen Wortspiel *conflict – contrast – contact – confirmation* beruht, übernimmt das Handbuch von Haught an einer wichtigen Stelle der wissenschaftsgeschichtlichen Diskussion (siehe HESS & ALLEN 2008, p. 57). Die Methode besteht darin, dass der Autor ein Thema anhand von vier Positionen erläutert, mit denen die Sprecher in den Diskurs zwischen den beiden Domänen eintreten. Der erste Ansatz geht von einem Konflikt zwischen Wissenschaft und Religion aus. Der zweite Ansatz geht von einer vollständigen Trennung von Wissenschaft und Religion aus und trennt die beiden Bereiche faktisch hermetisch voneinander. Der dritte Ansatz verwirklicht einen höflichen Dialog zwischen Wissenschaft und Religion. Dieser Ansatz trägt der Tatsache Rechnung, dass einige

² Diese klassische Typologie basiert auf den folgenden Beziehungen: Konflikt, Unabhängigkeit, Dialog, Integration; auf Ungarisch: BARBOUR 2009.

wissenschaftliche Erkenntnisse, z. B. im Bereich der Kosmologie, unser Bild vom Schöpfer prägen, aber auch, dass wissenschaftliches Denken auf den Schatz der Religionen zurückgreifen kann, wenn es bei der Erkenntnis mit moralische Fragen konfrontiert wird oder es um die Einordnung wissenschaftlicher Entdeckungen in eine kohärente und umfassende Narrative geht. Der vierte Ansatz schließlich stützt sich auf die wesentliche Übereinstimmung von Wissenschaft und Religion und zielt darauf ab, diese aufzuzeigen. Haught scheint sich am meisten mit dem dritten Ansatz der Beziehung zwischen den beiden Bereichen zu beschäftigen:

„Ich betrachte es als selbstverständlich, dass Theologie und Wissenschaft unterschiedliche, aber kompatible Wege des Verstehens und der Erkenntnis sind. Sie können sich nicht widersprechen, da beide auf der Suche nach Verständnis und Wahrheit an formal unterschiedlichen Forschungshorizonten orientiert sind. Diese Horizonte überschneiden sich nicht, so dass es sinnlos ist, über ihre Konkurrenz oder ihren Konflikt zu sprechen. Die Art der verwendeten Beweise, die qualitativen Eigenschaften des Verständnisses und die üblichen Überprüfungsverfahren unterscheiden sich so stark, dass sie nicht auf einen Nenner gebracht werden können.“ (HAUGHT 2018, p. 18)

Von dieser Grundposition aus kommt Haught zu dem Schluss, dass *„die Naturwissenschaft keine Möglichkeit hat, zur Existenz Gottes Stellung zu nehmen, aber die Idee eines persönlichen Gottes ist mit dem, was wir durch die Wissenschaft wissen, völlig vereinbar“* (HAUGHT 2018, p. 19). Dementsprechend geht es dem amerikanischen Theologen – meines Wissens – gar nicht um die Frage philosophischer Argumente über Gott auf der Grundlage der Wissenschaft, sondern um die Erfahrung des Naturdramas, die seine Wissenschaft dem Wissenschaftler vermittelt, und um die darauf aufbauende theologische Reflexion:

„Ich denke, dass der moderne wissenschaftliche Skeptizismus von der Idee eines persönlichen Gottes desillusioniert ist, auch weil unsere Theologie den Begriff »Gott« für wissenschaftlich informierte Menschen zu eng gefasst hat. Der Gott der Evolution und der modernen Kosmologie muss im Sinne der fortlaufenden Schöpfung der Welt verstanden werden: nicht als einer, der Dinge aus der Vergangenheit schiebt, sondern als einer, der aktiv an der Entfaltung der wunderbaren Zukunft der Welt beteiligt ist. [...] Die Theologie muss heute betonen, dass die ganze kosmische Geschichte - und nicht nur die menschliche Seele – eine Reise ins ewige Leben, in Gottes rettende und erlösende Liebe ist.“
(HAUGHT 2018, p. 20)

Bei der Analyse von Haughts Inspirationsquellen widmet das Handbuch der Figur von Pierre Teilhard de Chardin besondere Aufmerksamkeit, mit dem sich der amerikanische Theologe im Laufe seiner Karriere zunehmend kritisch auseinandersetzte. Der Paläontologe Jesuit wird von Haught jedoch als Mentor und einflussreicher Vertreter des eschatologischen Ansatzes, den er selbst vertrat, geachtet. Unser Autor betrachtet Teilhard de Chardin zu seiner Zeit – auch wenn einige Elemente seines Werkes zu Recht umstritten sind – in der vorkonziliarenen Periode, als einen Katalysator, ohne den die Suche nach einer Verbindung zwischen den beiden Bereichen nicht den Reifegrad erreicht hätte, der beispielsweise in der Konstitution *Gaudium et Spes* des Konzils ein lehrreiches Zeichen hinterlassen hat (vgl. HAUGHT 2015, p. 47).

Das Handbuch hebt hervor, dass sich Haught, dem katholischen Doppelprinzip *fides et ratio* folgend, sowohl in öffentlichen Foren als auch durch die Veröffentlichung umfangreicher Reflexionen vom Geist des Intelligent Design und verschiedener kreationistischer Bewegungen distanziert hat, weil er sie für pseudowissenschaftlich und/oder pseudoreligiös hält (vgl. HESS & ALLEN 2008, p. 138). Man kann hinzufügen, dass bei der Lektüre der Schriften des Theologen zu solchen Themen ein gewisser

„eigentümlich amerikanischer“ Charakter des intellektuellen Profils des untersuchten Autors am deutlichsten zu erkennen ist.

Haught's Gedankensystem wird durch die Tatsache, dass er selbst seine Erkenntnisse im Rahmen der Suche nach der Verbindung zwischen den beiden Bereichen auf die Ökothologie anwendet, praktisch anwendbar.³ Sein Konzept liegt in der Mitte eines „relationalen Anthropozentrismus“ oder „relativen Anthropozentrismus“, der paradoxerweise den lokalen Wert sowohl der nicht-menschlichen als auch der menschlichen Geschöpfe innerhalb der geschaffenen Welt anerkennt, aber bei der Gewichtung der Teile innerhalb des Ganzen nicht den einen gegen den anderen ausspielt. Was die eschatologische Haltung des Autors betrifft, so können wir mit dem bereits Gesagten in Übereinstimmung aus eine ökologische Perspektive verweisen:

„Die Perspektive der Hoffnung ermöglicht es uns, realistisch zu bleiben, wenn wir über die Natur nachdenken. Wir müssen seine Grausamkeit nicht verbergen. Wir können die Tatsache akzeptieren, dass der Kosmos nicht das Paradies ist, sondern nur sein Versprechen. [...] Wenn wir den Kosmos als Verheißung begreifen, lädt er uns ein, ihn mit Sorgfalt zu hüten, ohne jedoch die Doppeldeutigkeit seiner Bedeutung zu leugnen.“

(HAUGHT 2004, p. 112; vgl. ders. 2005, p. 207)⁴

Am Ende unserer Überlegungen ist es lehrreich, im neuen Kontext der zeitgenössischen Suche nach einer Beziehung zwischen den beiden Bereichen, die Auswirkung auf die Gottesfrage von Haught's Sichtweise, die auf der „eschatologischen Verheißung des natürlichen Dramas“ beruht, zusammenzufassen. Welchen Einfluss hat die von dem amerikanischen katholischen Autor erwähnte eschatologische Ausrichtung auf die Art und Weise, wie die Gottesfrage heute gestellt wird?

- Die Verständlichkeit des Weltgeschehens darf nicht im Sinne einer unveränderlichen und zeitlosen Vollkommenheit aufgefasst werden, noch darf man sich ihm nach der Logik des Naturalismus nähern, die auf einer bloßen Kette vergangener Wirkungen beruht, sondern die Logik der göttlichen Zielgerichtetheit muss wieder und auf neue Weise in unsere Sicht eindringen können.
- Da der Weltprozess immer neue Formen der Einheit, der Komplexität und der Vernetzung mit sich bringt, lässt sich das Wesen des heutigen Geschehens nicht aus einer atomistischen und reduktionistischen, sondern aus einer antizipatorischen (vorwegnehmenden) Perspektive erfassen.
- Der sich im Weltprozess zeigende Gott kann nun nicht mehr so sehr im Sinne einer vergangenen schöpferischen Kausalität oder einer Sakramentalen Sichtweise betrachtet werden, sondern eher von der eschatologischen Kategorie des Endziels oder des Konvergenzpunkts aus, im Kontext der biblischen Idee der „neuen Schöpfung“ (Haught spricht in diesem Zusammenhang, etwas vage, von futuristischer Metaphysik).
- In einem unvollendeten Weltprozess führt uns die metaphysische Suche nach dem „wahrhaft Wirklichen“ eher zu einer zukünftigen Zeit des „noch nicht“ als zu einer vergangenen Zeit des „schon ja“, was den Schwerpunkt unseres Gottesbildes neu ausrichten kann.
- Im Zusammenhang mit dem soeben Gesagten ist das schöpferisch-erhaltende Wirken Gottes in der Welt nicht *retro* zu denken, d. h. nicht als nur aus der Vergangenheit kommend, sondern *ab ante*, d. h. als uns ziehend, uns antreibend, zu einer intensiveren Einheit in der Zukunft. In Haught's Worten:

³ Neben dem bereits erwähnten Band der ökothologischen Studien von Haught, siehe zum Beispiel das Kapitel „Ecology: From preservation to Preparation“ in HAUGHT 2015, pp. 149-158.

⁴ Aus ökothologischer Sicht ist Haught's fachliche Stimme auch die eines verheirateten Vaters von zwei Kindern mit einem gesunden Verantwortungsgefühl für die zukünftige physische und psychische Umwelt seiner Kinder.

„Gott war natürlich am Anfang da, ist jetzt mit uns und wird immer mit uns sein. Und ja, Gott ist sowohl Alpha als auch Omega. Aber Gott ist eher das Omega als das Alpha!” (HAUGHT 2015, p. 28)

Was auch immer man vom pastoralen Wert des alten-neuen Gottesbildes hält, das von John F. Haught in einem naturalistischen Kontext neu konzeptualisiert und in eine eschatologische Perspektive gestellt wurde, die ehrliche Anstrengung des katholischen Autors ist sicherlich eine nützliche Fallstudie für unsere theologischen Workshops, die mit einer Neukontextualisierung der Gottesfrage experimentieren.

Literaturverzeichnis – References

- BAGYINSZKI Á. & MÉSZÁROS L. (eds.) (2018): *Apóriák. Természettudomány és teológia párbeszédben. Sensus Fidei Fidelium 7.*, L'Harmattan – Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola, Budapest.
- BARBOUR, I. G. (2009): *A természettudomány és a vallás találkozása. Ellenségek, idegenek vagy társak?*. Pozsony, Kalligram. (Übersetzung: Both E.)
- HAUGHT, J. F. (2018): *A John Haught Reader. Essential Writings on Science and Faith*. Wipf and Stock, Eugene (OR).
- HAUGHT, J. F. (2015): *Resting on the Future. Catholic Theology for an Unfinished Universe*. Bloomsbury Academic, London. doi:[10.5040/9781501306259](https://doi.org/10.5040/9781501306259)
- HAUGHT, J. F. (2004): *The Promise of Nature. Ecology and Cosmic Purpose*. Wipf and Stock, Eugene (OR). Teilübersetzung: ders. (2005): Kereszténység és ökológia. *Embertárs*, 3(3): 203.
- HESS, P. M. & P. ALLEN (eds.) (2008): *Catholicism and Science*. Greenwood Press, Westport – Connecticut – London.

doi:[10.29285/actapinteriana.2023.9.61](https://doi.org/10.29285/actapinteriana.2023.9.61)

Az egyházi szolgálat és a szent rendek szinodális formája¹

Richard Gaillardetz

Boston College, Boston, Massachusetts

richard.gaillardetz@bc.edu

Gaillardetz, R. (2022): *Az egyházi szolgálat és a szent rendek szinodális formája. The Synodal Shape of Church Ministry and Order. Acta Pintérianá, 9: 61-68.*

Abstract: Synodality has become the central theological leitmotif of the Francis Pontificate. It represents a genuine reception and development of the teaching of the Second Vatican Council. Synodality challenges a toxic hierarchy and invites fresh perspectives on public „ordered” ministry in the church, ordained and non-ordained. Finally, the principle of synodality also challenges the current shape of Roman Catholic episcopal governance.

A püspöki szinódusok bevezetésének ötvenedik évfordulója alkalmából Ferenc pápa beszédet tartott, pápaságának talán legnagyobb horderejű beszédét, amelyben pápai szolgálatának központi témáját, a szinodalitást fejtette ki. A *synodos* szó etimológiájából indult ki, ami „közös útonjárást” jelent, és elismerte, hogy a szinodalitás nem olyan alapelv, amit „könnyű lenne életre váltani”, mégis „ez kínálja nekünk a legalkalmasabb keretet magának a hierarchikus szolgálatnak a megértésére” (FERENC pápa 2015). Ebben a cikkben az ő nyomán haladunk, és a szinodalitás horizontjában szemléljük nemcsak a „hierarchikus szolgálatot”, hanem minden nyilvános vagy „rendezett”² szolgálatot az egyházban, a keresztény hívek egész közösségének összefüggésében. Először azt nézzük meg, hogy a szinodalitás elve hogyan szövődött egybe a zsinati tanítás mélyén.

Három olyan zsinati tanítás van, amely döntően meghatározta a szinodalitás elvének zsinat utáni fejlődését: 1) a zárandok-egyház, 2) az egész egyház mint Isten Igéjének hallgatója, 3) a keresztségi karizma és az egyházi hivatal közti „együttesen lényegi” viszony.

Először is, Ferenc pápa kifejezetten összekapcsolta a szinodalitás elvét azzal, hogy a zsinat teológiai síkon kiemelte az egyház zárandok jellegét (vö. GAILLARDETZ 2015, pp. 67-69; 79-89). Ezt a témát a zsinaton elsőként jóváhagyott dokumentum, a liturgikus konstitúció vezette be:

A liturgia

„hozásegít ahhoz, hogy a hívek életükkel kifejezzék és másoknak megmutassák Krisztus misztériumát és az igaz Egyház sajátos természetét; tudniillik, hogy egyszerre emberi és isteni, látható, ugyanakkor láthatatlan javakban gazdag, buzgón tevékenykedik és elmerül a szemlélődésben, jelen van a világban, de az ég felé zárandokol (peregrinam)” (SC 2).

¹ A cikk eredeti megjelenése: GAILLARDETZ 2021, pp. 98-108.

² A „rendezett szolgálat” („ordered” ministry) kifejezés itt jelöl minden nyilvános szolgálatot az egyházban, akár szenteléssel jár, akár nem.

Ez a kép hangsúlyozza az egyház történelmi beágyazottságát. Az egyház történelmiségének állítása viszont megnyitja a hiteles reform lehetőségét. Amíg az egyház zarándokúton jár, mindig lesz szükség a reformra és a megújulásra (vö. UR 6).

A második, hogy a szinodalitás olyan egyházat idéz fel, amely figyel Isten Igéjére:

„A szinodális egyház olyan egyház, amely meghallgat, amely felismerte, hogy a meghallgatás fontosabb, mint a pusztá hallás.” (FERENC pápa 2015)

A szinodalitás alapjait a II. Vatikáni Zsinatnak abban a tanításában találjuk meg, hogy az egyház nem egy önmagába zárkózó intézmény, amely magánvagyonként őrzi az isteni igazságot. Inkább olyan közösség, amely túllép önmagán, nyitottan és befogadóan Isten feltárlása előtt. Az egész keresztény nép együttesen figyel oda Isten Igéjére. A hagyomány fejlesztésében való részvétel nem korlátozódik a tanítóhivatalra, ugyanis részt vesznek benne a teológusok és minden megkeresztelt ember is (vö. DV 8). A keresztény hívek egész közössége részesül a hit természetfölötti érzékében (*sensus fidei*), amely tevékeny szerepet nyújt nekik egy „meghallgató” egyház életében (vö. LG 12). A zsinat szerint a magiszterium tanítása nem is annyira *determinatio fidei*, az egyház hitének független meghatározása, mint inkább *testificatio fidei*, a tekintélyi tanúságtétel arról, amit a püspökök a meghallgatás útján befogadtak.

A szinodalitás végül azon a zsinati tanításon is alapul, hogy a Szentlélek az egyházat mind karizmatikus, mind „hierarchikus” ajándékokkal ellátja (vö. LG 4), amelyek kölcsönösen támogatják egymást, és egymással nem versenyeznek (vö. GAILLARDEZ 2015, pp. 91-113). Ahogy a Nemzetközi Teológiai Bizottság írta a szinodalitásról szóló dokumentumában, „*egyértelműen érvényesíteni kell az egyházban a hierarchikus és karizmatikus ajándékok közti »együttes lényegiség« elvét*” (INTERNATIONAL THEOLOGICAL COMMISSION 2018, 74).

Mint látjuk, a pápa a szinodalitás tárgyalásával fontos elemeket fejt ki a II. Vatikáni Zsinat tanításából, és az egyházi szolgálat működésének megértését is gazdagítja.

I. A szinodalitás, a szolgálatok – és a hierarchia kritikája

A Nemzetközi Teológiai Bizottság ezt a meghatározást kínálja nekünk a szinodalitásról:

„az egyházra, Isten Népeire jellemző sajátos modus vivendi et operandi, amely az egyház mint kommunió valóságát kinyilvánítja és valósággá teszi, annak folyamatában, hogy az egyház tagjai közösen járnak útjukat, egybegyűlnek és tevékenyen részt vesznek evangelizációs küldetésében.”

(INTERNATIONAL THEOLOGICAL COMMISSION 2018, 6)

Ez a „*modus vivendi et operandi*” mennyiben teszi mássá az egyházi szolgálat működését?

Ferenc pápa rendszeresen beszél a „hierarchiaról” és a „hierarchikus szolgálatokról”, de ebben a szóhasználatban kétértelműség rejlik. Amennyiben a „hierarchia” egyszerűen arra utal, ahogy az egyház egy szentségileg „rendezett” kommunió, amelyet felszentelt és nem felszentelt szolgálatok, valamint karizmák egyaránt építenek, addig a szóhasználat nem szükségképpen problematikus. A „hierarchia” szóhasználatának azonban némileg megterhelt a története, amelyet nem könnyű kikapcsolni a szó jelentéséből. Yves Congar arra panaszkodott, hogy a második évezred során egyfajta „hierarchológia” alakult ki: „*az egyház szorosán piramidális felfogása, ahol a piramis egész tömegét annak csúcsa határozza meg*” (CONGAR 1872, p. 60)³. Ghislain Lafont ezt a hierarchológiai tendenciát úgy írta le, mint „*az egyház gregorián formáját*” (lásd LAFONT 2000, p. 37-64).

³ Lásd még Congar más műveiben is: CONGAR 1965, p. 45; 1964, p. 70.

Amikor Congar, Lafont és mások (így a hierarchia feminista kritikája is)⁴ kifogásolják a „hierarchia” szó használatát, akkor valójában egy isteni legitimációval ellátott, intézményes rendszer ellen emelnek kifogást, amely egyenlőtlen hatalmi struktúrákból áll, ahol egy kis létszámú csoport uralkodik mások fölött. Ez az intézmény piramisszerűen épül fel, ahol a hatalomból és az isteni igazságból való részesedés egy kizárólag felülről jövő irányban érvényesül, míg elszámolási kötelezettség mindig csak alulról felfelé szól. Akik a hatalmat gyakorolják, azokat szakrális személyekként kezelik, elkülönítik titulusok és megkülönböztető ruházat által, és ők szakrális személyekként kritikátlan engedelmességet várnak el a laikus hívektől. James Keenan nyomán beszélhetünk a „hierarchializmusról” mint olyan egyházi kultúráról, amelyben a tagok viselkedésére jellemző a felfelé való hízelgés és az előléptetések keresése (vö. KEENAN 2018, pp. 129-142). A hierarchiának ez a felfogása elősegítette egy káros klerikális kultúra kialakulását és fennmaradását (vö. FERENC pápa 2018).

A szinodalitás elve hozzásegítheti az egyházat, hogy túllépjen a visszaéléseken, amelyek a hierarchia, a hierarchializmus és a mindent átható klerikális kultúra velejárói lehetnek. Egy valódi szinodális egyházban, amely igyekszik megtanulni, mit jelent „együtt járni az úton”, a keresztség hozza létre a hívők közti legalapvetőbb egyházi viszonyt. Mindannyiunknak az a hivatása, hogy misszionárius tanítványok legyünk. Amikor valaki belép az egyházba, akkor elfoglalja a maga helyét, „ordo”-ját a közösségben, a megkereszteltek között. Ahogy John Zizioulas ortodox teológus fogalmazott, alapvető értelemben „nem is létezik olyan ember az egyházban, aki ne lenne »ordinatus«, felszentelt” (ZIZIOULAS 1985, pp. 215-216). A megkeresztelt ember a szentség által egy „rendben” részesül Krisztus Testén belül, a Lélek erejében.

Ha a keresztség jelenti azt, hogy a *Christifideles*, a keresztény hívek összessége alapvető egyházi szinten egy „rendben” részesül, akkor meg tudunk különböztetni egy további, *szolgálati* szinten adott rendet, amely mindig Isten Népeinek szolgálatára irányul. Akik a felszentelt szolgálatra kapnak meghívást, azok továbbra is a *Christifideles* tagjai maradnak, nem veszítik el alapvető identitásukat, amely a keresztséggel kapott egyetemes papságon alapul. Ahogy Ferenc pápa hangsúlyozta, „az egyházban senki nem »emeltetik fel« mások fölé. Ellenkezőleg, az egyházban arra van szükség, hogy mindenki »lejjebb ereszkedjék«, hogy szolgálni tudjon testvéreinek útja során” (FERENC pápa 2015).

Ferenc pápa a feje tetejére állítja a hierarchia bevett jelentését mint a ranglétrán való felfelé haladást a nagyobb hatalom és a több privilégium felé, a középkori *cursus honorum* szerint, és megfordítja a piramis irányát. Arra hív minket, hogy másképpen gondolkodjunk az egyházzal: mint „felfordított piramisról”, amelyben „a csúcs alacsonyabban van, mint az alap. Ebből következik, hogy a tekintélyviselőket »szolgálattevőknek« nevezik, mert a »minister« szó eredeti jelentésében mindenkinél kisebbek” (FERENC pápa 2015).

A hierarchia, a hierarchializmus és az ezzel járó klerikális kultúra torzulásai és a nyomukban előforduló visszaélések ellen leginkább az az orvosság, ha a szent rendekről megfelelően gondolkodunk, és ebben érvényesítjük a szinodalitás elvét. Ez a gondolkodás kijavítja majd a felszentelés reduktív és egyoldalú teológiáját, amely azt hatalomátadásnak és egy túlzottan interiorizált szentségi „karakter” feladásának tartja (vö. LEGRAND 1972, pp. 54-62). A teológiai felfogás akkor megfelelő, ha elismeri a felszentelt személy lényegi helyét az egyház életében. A felszentelés valóban létrehoz megkülönböztető szentségi átalakulást a szentelendőben, amikor Krisztusra és egyházára vonatkoztatja őt, de nem individualista, túlzottan interiorizált módon. A felszentelés alapvető változást hoz létre az egyházi viszonyban. Nem is annyira a hatalom átadása, mint inkább egyfajta „egyházi újrapozicionálás”, amely a szentelendőt új egyházi viszonyba helyezi Krisztus és az ő Teste vonatkozásában (vö. GAILLARDETZ 2003, pp. 36-41). Az elszámoltatás megfelelő egyházi rendje, a szolgálattevők képzése és a szentségi felhatalmazás mind csak követi ezt az egyházi újrapozicionálást.

⁴ A feminista hierarchia-kritika két klasszikusa: RUETHER 1985; SCHÜSSLER FIORENZA 1993; uő 2007.

A felszentelésben a szentelendőt nem különleges erők átadása alakítja át, hanem az, hogy új viszonyba kerül Krisztussal és egyházával. Ebből következik, hogy a szentségi felhatalmazás nem *megelőzi*, hanem inkább *követi* az új egyházi viszonyra való felszentelést.

Megfigyelhetjük egy ezzel analóg egyházi újrapozicionálás működését, amikor egy megkeresztelt embert új egyházi laikus szolgálatra hívnak (pl. lektor, hitoktató, lelkipásztori munkatárs). Akár a felszentelt szolgálatra, akár a világi hívek által gyakorolható más szolgálatokra, úgy kellene gondolni, mint kifejezett, nyilvános szolgálati viszonyra, amelyre inkább jellemző Isten Népeinek szolgálata, mint valamiféle önmagában álló hivatal, amelyet jogkörök, címek és privilégiumok ékesítenek.

II. A reform igénye

Be kell vallanunk, hogy nagy a szakadék az egyházi szolgálatnak az ilyen szinodális felfogása és a konkrét egyházi valóság között. Ahogy korábban láttuk, a szinodalitás azt igényli, hogy a felszentelt szolgálatok ne korlátozódjanak a hatalom átadására és gyakorlására, hanem az egyház egészének életéből fejlődjenek ki, mert azért léteznek, hogy az egyház jól végezhesse küldetését. A szinodalitás melletti elkötelezettség széleskörű reformokat igényel az egyházi szolgálatok működésének minden vonatkozásában.

Laikus egyházi szolgálat

A rendi alapon működő szolgálatok nem korlátozódnak a felszentelésre. A világegyház különböző helyein lenyűgöző változatosságát találjuk annak, amit az USA egyházában gyakran úgy emlegetnek, mint „*laikus egyházi szolgálatokat*” (USCCB 2005). Ez a fejlődés, amely már sok helyi egyházban virágzik, megkérdőjelezi a klerikális előfeltevést, hogy csak egy elit, klerikális kaszt gyakorolhat formális egyházi szolgálatot. Ezek a laikus szolgálatok a legkülönbözőbb formákat öltötték az évszázadok során, és szerte a világegyházban. A *Querida Amazonia* dokumentumban Ferenc pápa az inkulturált laikus szolgálatok további kreatív fejlesztésére biztatott, a helyi egyházak szükségleteinek és erőforrásainak megfelelően (QA 93-94). A laikus szolgálat nem csupán a klerikusok pótléka. A laikus szolgálat megkívánja a képzést, a liturgikus epiklézist vagy küldést minden nyilvános szolgálatra, valamint az igazságos bérezést, ha mint állást látja el azt az illető.

Diakonátus

Nem kapott elég figyelmet a zsinatnak az a döntése, hogy visszaállította az egyházban a diakonátust mint állandó, stabil szolgálatot, amely nyitva áll a *virii probati*, a „kipróbált házasságú férfiak” előtt. A liturgiában, az Ige szolgálatában és a karitász munkájában (vö. LG 29) kibontakozó diakonátus gyakorlata azonban nagyon eltérő mértékben érvényesül. Az állandó diakónusok túlnyomó többségét Észak-Amerikában találjuk, bár a világ különböző helyein látható még ennek a szolgálatnak az alkalmazása különböző inkulturált formákban, mint pl. San Cristóbal de las Casas egyházmegyéje a mexikói Chapas államban (vö. GAILLARDÉZ 2006, pp. 33-45). Még sokat kell dolgozni azon, hogy a diakonátusban mint állandó szolgálatban rejlő lehetőségeket kibontakoztassuk. Visszaállítása jó példa arra a szinodális impulzusra, hogy az egyházi karrier (*cursus honorum*) szigorú hierarchikus létráját, amely a középkorban alakult ki, más szemlélet váltsa fel. A diakonátus immár nem csupán egy rövid szakasz a „magasabb” hivatal felé. Az Amazonas-vidék helyzetét tárgyaló szinóduson többször is elhangzott, hogy innovatívabb módon lehetne alkalmazni a diakonátust, valamint felmerült a nők diakónussá szentelése is (lásd ZAGANO 2019).

Papság

A szolidaritás követelményei közé tartozik a szolgálati papság mélyreható átgondolása is: alapvető teológiai indoklásában, a hivatásgondozás és a papnevelés folyamataiban, és az inkulturáció során felmerülő igények tekintetében (vö. BOSTON COLLEGE PRIESTHOOD SEMINAR 2018, pp. 484-493). Az egyháznak ellenállást kell tanúsítania a nyomással szemben, hogy „létszámot” produkáljon az érzékelhető paphiány láttán, és inkább olyan jelölteket kellene felvennie a papi szolgálatra, akik képesek a többi megkeresztelt ember sokféle adományairól megkülönböztetést gyakorolni, ezeket elősegíteni, alakítani és egy rendbe illeszteni, a zsinat tanításával összhangban (vö. LG 12; AA 12; PO 9).

Egy szinodális egyházban, ahol mindenki „együtt jár az úton”, kevésbé igazolható a papképzésnek az a programja, amely a szeminaristákat egy visszavonult, szinte monasztikus környezetben szigeteli el, távol mindazoknak a napi életétől és gondjaitól, akiknek a szolgálatára majd felszentelést kapnak. Tekintettel a szolgálati papság és a hívek Eucharisziához való jogának eleven kapcsolatára, az egyháznak meg kell hallgatnia az igényt a papság kreatív, új modelljei iránt, amely gátat szabhat a sok helyi egyház Eucharisziától való megfosztottságának. Végül, fenn tudjuk tartani a cölibátus evangéliumi értékét akkor is, ha nem engedünk az itt-ott mutatkozó tendenciának, hogy a papi cölibátust kvázi-doktrinális szintre emeljék (lásd SARAH & XVI. BENEDEK 2020).

Püspökség

A püspökök tanítói szolgálatának szinodális felfogása egyfajta körkörösséget sugall a püspökök és a világi hívek között (vö. INTERNATIONAL THEOLOGICAL COMMISSION 2018, 106). Dario Vitali rámutatott, hogy bár a zsinat újra felfedezte az összes megkeresztelt ember által gyakorolt *sensus fidei*t, ez nem tudott konkrét módon érvényesülni, mert nem volt meg a hívők hitérzéke és a tanítóhivatal közti körkörös viszony (vö. VITALI in SPADARO & GALLI 2017, pp. 197-217). Ferenc pápa kezdettől hangsúlyozza a zsinati tanítást a *sensus fidei*ről, amely többet jelent, mint a tanítóhivatal kijelentéseinek passzív szajkózását (vö. EG 119, 198). A pápa elismeri, hogy a hívők valóban hozzátesznek valami újat az egyház közös tudatához, és a püspököknek oda kell figyelniük a hívők hitérzékére. A püspöki tanítás és a *sensus fidei* közötti megfelelő körkörösség megkívánja mind a jelenlegi intézményes struktúrák reformját (pl. püspöki és egyházmegyei szinódusok, egyházmegyei és plébániai tanácsok), mind pedig új struktúrák kifejlesztését, amelyek jobban elősegítik, hogy a keresztény hívek összessége kivegye a részét a közös egyházi gondolkodásból. A püspökség reformjának végül foglalkoznia kell a kiemelt szereppel is, amelyet a püspök az egyház kormányzásában játszik.

III. Az egyházi kormányzás szinodális felfogása

Az a kölcsönös viszony, amelyet a szinodalitás kíván meg a püspök és nyája között, az egyház tanítói hivatalán túl a kormányzás dolgait is érinti. A szinodalitás tárgyalásakor mind Ferenc pápa, mind pedig a Nemzetközi Teológiai Bizottság felidézte a középkori alapelvet: *Quod omnes tangit, ab omnibus tractari et approbari debet* (ami mindenkit érint, azt mindenki bevonásával kell megbeszélni és eldönteni) (vö. FERENC pápa 2015; valamint INTERNATIONAL THEOLOGICAL COMMISSION 2015, 65). Ez az alapelv megkérdőjelezi a klerikális paternalizmust, amely minden szinten áthatja az egyházi kormányzást. A klerikális paternalizmus pedig valószínűleg mindaddig nem fog engedni ennek az alapelvnek, amíg alaposan át nem gondolják a püspök és nyája közti strukturális viszonyt.

Jelenlegi felépítésében a püspökség kevésbé kötődik a helyi egyházhoz. Hervé-Marie Legrand már korábban felhívta a figyelmet egy problematikus vonásra a püspökségről szóló zsinati tanításban. Ez a lényeges hiányosság megakadályozta, hogy a zsinat tágabb egyházszemlélete teljes mértékben érvényesüljön (vö. LEGRAND 1991, pp. 545-568; id. 2017, pp. 159-195). Legrand két, egymással versengő teológiai felfogást azonosított a püspökségről szóló zsinati tanításban: az egyik a helyi egyház

szolgálatán alapul, a másik pedig ennél elsődlegesebb szerepet tulajdonít annak, hogy a püspök tagja a püspöki kollégiumnak. A zsinat utáni egyház sajnos ez utóbbi egyháztani irányra koncentrált. A püspökség jelenlegi struktúrája drámai módon meggyöngítette a püspök kötődését helyi egyházához. Gondoljunk bele, hogy a ma élő püspökök 40%-a – minden nuncius, sok vatikáni tisztségviselő, és minden segédpüspök – egy címzetes püspöki székhöz van rendelve, vagyis olyanhoz, amely valamikor létezett, ma már azonban megszűnt. Formailag tehát minden püspök egy helyi egyházhoz van rendelve, még akkor is, ha annak már nincsenek élő tagjai! Egy ilyen szokás hogyan ne tenné névlegessé a püspök viszonyát a nyájához?

A püspöknek a nyájhoz fűződő kötelező kapcsolatát tovább gyöngíti az a szokás, amely a 19. században gyakorlatilag egyetemessé vált, miszerint a Vatikán az egyházmegyékbe úgy nevez ki püspököt, hogy a konkrétumokról minimális szempont áll a rendelkezésére. Ez a gyakorlat, a zsinat ellenkező értelmű rendelkezésével szemben (vö. LG 27), azt a benyomást erősíti, hogy a püspökök csupán a pápa kihelyezett képviselői. Itt kell még emlitenünk végül azt a gyakorlatot is, hogy gyakran helyeznek át püspököt egyik székből a másikba, sokszor előléptetés gyanánt, perifériálisnak tartott lelkipásztori feladatokból előkelőbbek felé. Mindezek a jelenségek abba az irányba hatnak, hogy a püspök kapcsolata meglazul helyi egyházával.

A püspökség reformja, amelyet a hiteles szinodalitás kíván meg, támpontokat talál a korai egyház gyakorlatában. Az első négy évszázadban a püspök sokkal erősebb szálakkal kötődött helyi egyházához, mint ma.

A korai egyházban az egyik legszélesebb körben tartott meggyőződés arra vonatkozott, hogy a helyi egyháznak joga van részt venni a püspök kinevezésében, akár választással, akár felkiáltással. Az egyik legkorábbi szöveg, amely szentelési rituálét tartalmaz, a gyakran Római Hippolütoszhoz tulajdonított 3. századi szöveg, az *Apostoli Hagyomány*. Ebben azt a határozott véleményt találjuk, hogy a püspököt a népnek kell választania (vö. HIPPOLÜTOSZ in VANYÓ 1983, p. 83). Alig két évszázaddal később, I. Celesztin pápa (422-432) még ezt mondta:

„Ne kényszerítsenek olyan püspököt az emberekre, akit azok nem akarnak.”

(PL 50,434)

Nagy Szent Leó pápa (440-461) pedig hangsúlyozta:

„Aki mindenki előljárója kell hogy legyen, azt mindenkinek kell megválasztania.”

(PL 54,634)

Ez a régi meggyőződés ösztönzést adhatna a püspöki kinevezések mai gyakorlatának átgondolására, és elősegítheti az erőteljesebb szinodális mechanizmusokat (talán olyan minták nyomán is, mint amelyek sok szerzetesi közösségben láthatók), bevonva a híveket a püspöki kinevezésekről szóló közös gondolkodásba.

A püspök és nyája közti kapcsolatot erősíthetné, és a klerikalizmus erejét mérsékelhetné a korai egyháznak az a gyakorlata, hogy szigorúan tiltották a címzetes püspöki székek odaítélését, vagyis hogy úgy szenteltek püspököt, hogy egy nemlétező helyi egyház gondjait bízták rá. Ennek az elvnek az érvényesítése nyomán a püspökké szentelés kevésbé látszana egyházi előléptetésnek. A püspökké szentelés egy felszólítást jelent egy helyi egyház lelkipásztori vezetésének sajátos formájára – nem többet, nem kevesebbet.

Vissza lehetne állítani végül – nyilván észszerű módosításokkal – azt a régi kánoni tiltást (I. kánon) is, hogy egy püspököt áthelyezzenek egyik egyházmegyéből a másikba. Voltak időnként kivételek ez alól a kánon alól az ókori egyházban, de ezek ritkák voltak. A tiltás célja az volt, hogy elejét vegye a püspöki karrierizmusnak és megerősítse püspök kötődését népéhez.

Ebben a rövid reflexióban azt vizsgáltuk, hogy a szinodalitás teológiai elve hogyan jelenti a II. Vatikáni Zsinat lényeges meglátásainak kreatív recepcióját és kibontakoztatását. Azt kutattuk, hogy a szinodalitás hogyan tudja új fénybe helyezni a hierarchializmus és a klerikalizmus problémás vonásait a szolgálati és kormányzati struktúrákban. Végül röviden felvetettünk lehetséges reformokat, amelyek az egyházi szolgálatot és a kormányzást ismét a misszióban lévő egyház szolgálatába állíthatná. A jelenlegi pápaságnak a szinodalitás kiépítése melletti elkötelezettsége, az egyház életének minden szintjén, olyan alkalom, amelyet nem szabad elszalasztanunk.

Fordította: Várnai Jakab OFM

IV. Irodalom – References

- BOSTON COLLEGE PRIESTHOOD SEMINAR (2018): To Serve the People of God: Renewing the Conversation on Priesthood and Ministry. *Origins*, **48**(31): 484-493.
- CONGAR, Y. (1965): *Lay People in the Church. A Study for a Theology of Laity*. Newman Press, Westminster (MD), 2., átdolgozott kiadás.
- CONGAR, Y. (1964): *Power and Poverty in the Church*. Helicon Press, Baltimore (MD).
- CONGAR, Y. (1972): Reception as an Ecclesiological Reality. *Concilium*, **77**: 43-68.
- FERENC, pápa (2018): „A sebek sosem évülnek el.” *Ferenc pápa 2018. aug. 20-i levele* [online]. <https://katolikus.hu/dokumentumtar/a-sebek-sosem-evulnek-el>
- FERENC, pápa (2015): *Ceremony Commemorating the 50th Anniversary of the Institution of the Synod of Bishops* [online]. https://www.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2015/october/documents/papa-francesco_20151017_50-anniversario-sinodo.html
- FERENC, pápa (2020): *Querida Amazonia. Post Synodaly Exhortation* [online]. https://www.vatican.va/content/francesco/en/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20200202_querida-amazonia.html [QA]
- GAILLARDETZ, R. R. (2006): Accountability in the Church. Report from Chiapas. *New Theology Review*, **19**: 33-45.
- GAILLARDETZ, R. R. (2015): *An Unfinished Council. Vatican II, Pope Francis, and the Renewal of Catholicism*. Liturgical Press, Collegeville (MN).
- GAILLARDETZ, R. R. (2003): The Ecclesiological Foundations of Ministry within an Ordered Communion. In: S. Wood (ed.) (2003): *Ordering of the Baptismal Priesthood*. The Liturgical Press, Collegeville, pp. 26-51.
- GAILLARDETZ, R. R. (2021): The Synodal Shape of Church Ministry and Order. *Concilium*, **2**: 98-108.
- HIPPOLÜTOSZ: Apostoli hagyomány. In: VANYÓ LÁSZLÓ (szerk.) (1983): *Az ókeresztény kor egyházfegyelme. Ókeresztény Írók 5.*, Szent István Társulat, Budapest, pp. 83-107.
- INTERNATIONAL THEOLOGICAL COMMISSION (2018): *Synodality in the Life and Mission of the Church* [online]. https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_20180302_sinodality_en.html
- KEENAN, J. F. (2018): Vulnerability and Hierarchicalism. *Melita Theologica*, **68**(2): 129-142.
- LAFONT, GH. (2000): *Imagining the Catholic Church. Structured Communion in the Spirit*. Liturgical Press, Collegeville (MN).

- LEGRAND, H.-M. (1991): Collégialité des évêques et communion des églises dans la réception de Vatican II. *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, **75**: 545-568.
- LEGRAND, H.-M. (2017) *Communio Ecclesiae, Communio Ecclesiarum, Collegium Episcoporum*. In: A. SPADARO SJ & C. M. GALLI (ed.) (2017): *For a Missionary Reform of the Church*. Paulist Press, New York – Mahwah (NJ), pp.159-195.
- LEGRAND, H.-M. (1972): The 'Indelible' Character and the Theology of Ministries. In: H. KÜNG & W. KASPER (eds.) 1972): *The Plurality of Ministries, Concilium 74.*, Herder & Herder Publ., New York, pp. 54-62.
- RUETHER, R. R. (1985): *Women-Church. Theology and Practice of Feminist Liturgical Communities*. Harper and Row Publ., San Francisco.
- SARAH, R. bíboros & XVI. BENEDEK pápa (2020): *From the Depths of Our Hearts. Priesthood, Celibacy, and the Crisis of the Catholic Church*. Ignatius Press, San Francisco.
- SCHÜSSLER FIORENZA, E. (1993): *Discipleship of Equals. A Critical Feminist Ekklesia-logy of Liberation*. Crossroad Publ., New York.
- SCHÜSSLER FIORENZA, E. (2007): *The Power of the Word. Scripture and the Rhetoric of Empire*. Fortress Press, Minneapolis.
- USCCB (A STATEMENT OF THE UNITED STATES CONFERENCE OF CATHOLIC BISHOPS) (2005): *Co-Workers in the Vineyard of the Lord. A Resource for Guiding the Development of Lay Ecclesial Ministry*. USCCB, Washington (DC). [online] <https://www.usccb.org/resources/co-workers-vineyard-lay-ecclesial-ministry-2005.pdf>
- VITALI, D. (2017): The Circularity between Sensus Fidei and Magisterium as a Criterion for the Exercise of Synodality in the Church. In: A. SPADARO SJ & C. M. GALLI (ed.) (2017): *For a Missionary Reform of the Church*. Paulist Press, New York – Mahwah (NJ), pp. 196-217.
- ZAGANO, PH. (2019): *Women: Icons of Christ*. Paulist Press, New York (NY).
- ZIZIOULAS, J. D. (1985): *Being as Communion. Studies in Personhood and the Church*. St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood.

doi: [10.29285/actapinteriana.2023.9.69](https://doi.org/10.29285/actapinteriana.2023.9.69)

A zsolozsma lelkeségi teológiája Thomas Merton gondolkodásában¹

Gács Botond Paszkál OFM

Szécsényi Ferences Rendház, 3170 Szécsény, Haynald u. 9.

paszkal@ferencesek.hu

Gács B. P. (2023): *A zsolozsma lelkeségi teológiája Thomas Merton gondolkodásában. The Spiritual Theology of the Divine Office in the Thought of Thomas Merton. Acta Pintériana, 9: 69-118.*

Abstract: We know from writings on the early history of the church that the Eucharist was first celebrated within the framework of a liturgy of the word. The basic element in this liturgy, as enacted in practically every Christian tradition, was the recitation of the psalms. In the prayerlife of the Catholic Church, this practice gradually developed into the liturgy of the hours. The question that I would like to address in this thesis is how, in the prayerlife of those in religious orders, the Divine Office opens a path to an ever closer and more intimate union with God. I have based my study of this topic on the writings of the Trappist monk, Thomas Merton (1915-1968), especially his *Bread in the Wilderness* (1953) and *Praying the Psalms* (1956). The introduction to the first book states that it is intended principally for those „who do not quite understand why they are obliged, by reason of their vocation, to make the Psalms the substance of their prayer”. Merton’s writings on the psalms anticipate in a number of ways the perspectives adopted in the constitution, *Sacrosanctum Concilium* (1963), of the Second Vatican Council. In this study, I attempt to relate Merton’s views on the place of the psalms in religious life to events and circumstances to his own one. I will also interpret the primary texts in the light of studies by such Merton specialists as William H. Shannon, Christine M. Bochen, Patrick F. O’Connell, Erlinda G. Paugio and Patrick Hart.

I. Bevezetés

„És imádkozz értem,
mert mostantól fogva
valami különös módon jó barátok vagyunk.”
(MERTON 2011)

II. A dolgozat vezérfonalként szolgáló kérdése

A teológiatörténet tanúbizonysága szerint az eucharisztia ünneplése már az ősegyházban is igeliturrikus keretbe illeszkedett. Az Újszövetség könyveiből tudjuk, hogy a keresztény igeliturria hagyományainak már az első században alapvető elemét képezte a zoltárok imádkozása.² A katolikus

¹ Jelen tanulmány *A zsolozsma lelkeségi teológiája Thomas Merton gondolkodásában* című szakdolgozatom bírálatok nyomán átdolgozott változata (Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola, Budapest, 2023, témavezető: Bagyinszki Ágoston OFM).

² „Egymás közt énekeljétek zoltárt, himnuszt és szent énekeket” (Ef 5,19; lásd még TAFT 1986, p. 4).

egyház imaéletében a zsolttározás – mint a „szüntelen imádkozás” újszövetségi eszményének gyakorlatba való átültetése (vö. 1Tessz 5,16-18; TAFT 1986, p. 5) – idővel a zsolozsmaimádság rendszerévé fejlődött. Kijelenthetjük, hogy a Zsolttároskönyv a vallásos szövegek között olyan kiemelkedő jelentőségű, „amelynél még nagyobb hatást nem ért el vallásos költemények gyűjteménye” (MERTON 1997, p. 3).³ A zsolttárok az egyház nyilvános imájában mind a mai napig minden más vallásos szöveggyűjtemény előtt a legfontosabb helyet foglalják el (vö. uo.). Az egyház imádsága és a zsolttározás tehát hosszú évszázadok óta elválaszthatatlanul összefonódnak egymással, aminek következtében a hagyomány kitüntetett módon közeledik a szent zsolozsmához, és emelkedett tanítással veszi körül (vö. TAFT 1986, p. XI).

Azt sem hallgathatjuk el azonban, hogy a zsolozsmaimádság gyakorlatának történelmi változásaival párhuzamosan az egyházban időről időre felmerült a kérdés, hogy mi az értéke és értelme a rendszeresen visszatérő kötött szövegek, sok időt és nagy figyelmet igénylő imádkozásának (vö. BAÁN in PUSKÁS & GÁRDONYI 2022, p. 315). Úgy tűnik, hogy nem egészen magától értetődő, hogy „miért kell a zsolttárokat ősi mivoltuk ellenére is minden idők egyik leghatásosabb imaformájának tekinteni” (MERTON 1997, p. 4).⁴

Dolgozatomban azt a kérdést kívánom középpontba állítani, hogy egy szerzetes imaéletében a zsolozsma miért válhat az Istennel való egyesülés elmélyítésének útjává. A rendelkezésre álló keretek között Thomas Merton (1915-1968) trappista szerzetes ilyen irányú munkásságának a feldolgozásához elsősorban a *Bread in the Wilderness* (Pusztában vándorlók kenyere, 1953; lásd MERTON 1997) és a *Praying the Psalms* (Zsolttározva imádkozni, 1956; lásd MERTON 2014) című műveit veszem alapul. Merton első könyvének bevezetője szerint írása elsősorban azokhoz szól, „akik nem nagyon tudják megérteni, miért vannak arra kötelezve, hogy hivatásuk nyomán a Zsolttároskönyv legyen imaéletük alapja” (uő 1997, p. 4).⁵ Mivel az amerikai trappista ilyen irányú életműve figyelemre méltó módon, több ponton is elővételezi a II. Vatikáni Zsinat *Sacrosanctum Concilium* (1963) konstitúciójában foglaltakat (lásd art. „Vatican Council, The Second” in SHANNON; BOCHEN & O’CONNELL 2002, pp 503-507) – mely szövegről nyugodtan mondhatjuk, hogy megújító erejét még távolról sem merítettük ki –, gondolatai aktualitással rendelkeznek még a mai generáció számára is. A zsolozsma teológiai értékére vonatkozó alapkérdésemet Merton gondolati fejlődésének életrajzi összefüggésében kívánom elhelyezni, kiemelve ezzel a zsolttárokhoz fűződő személyes kapcsolatát, amely úgy gondolom, sokunk számára példaként szolgálhat.

E tanulmányban az elsődleges források feldolgozását a Merton lelkeségi teológiájára vonatkozó legfontosabb másodlagos irodalom összefüggésében igyekszem elhelyezni, olyan Merton-szakértőkre hivatkozva, mint William H. Shannon, Christine M. Bochen, Patrick F. O’Connell, Erlinda G. Paugio, valamint Patrick Hart.

III. Thomas Merton belép a zsolozsmázás katolikus hagyományába

A trappisták élete és a zsolozsma

A fiatal Thomas Merton csaknem huszonhét éves volt, amikor 1941. december 10-én belépett Kentuckyban a *The Abbey of Our Lady of Gethsemani* trappista monostorba (vö. SHANNON 1989, p. 29). Merton – szerzetesi nevén Louis testvér – e falak között találkozott a zsolozsma katolikus hagyományával. A monostor életébe és annak liturgiájába való bekapcsolódás olyan volt számára,

³ Pocsai Vendel kézirat fordításának felhasználásával. Bagyinszki Ágostonnál elérhető.

⁴ Pocsai V. kézirat fordításának felhasználásával.

⁵ Pocsai V. kézirat fordításának felhasználásával.

mintha egy olyan világba csöppent volna, amiről azelőtt csak könyvekben olvasott. A *Hétlépcsős hegy* című életrajzi írásában így emlékezik vissza erre a pillanatra:

„Az apátsági templom hideg kövei olyan énektől visszhangzottak, amelyben égő tűz, tiszta, mélységes vágy izzik [...]. Amikor a Magnificatot kezdtük énekelni, sírás fojtogatta a torkom – hiszen most kerültem be a monostorba. A hála és az öröm könnyei törtek elő a szememből. [...] Most már szemtől szembe láttam a szerzeteseket: nem valami álomban vagy középkori regényben szemlélttem őket.”
(MERTON 2004, pp. 352-353)

A trappista szerzetesek szabályzata Szent Benedek 6. században íródott regulájához nyúlik vissza, amelyet a 11. században a ciszterciek⁶ az akkori bencéseknél szorosabban értelmeztek, és amelyet később, a 17. században Armand Jean de Rancé, a franciaországi La Trappe ciszterci monostor apátja még a ciszterci szerzeteseknél is szigorúbban alkalmazott. A La Trappe monostor tagjai így hamar úgy váltak ismertté, mint a ciszterci szigorú obszervancia szerzetesei, vagy ismertebb nevükön: a trappisták (vö. SHANNON 1989, pp. 29-30). Ezek a szerzetesek egészen a szemlélődésnek szentelték magukat, ami a gyakorlatban azt jelentette, hogy a világ zajától teljes elszigeteltségben, komoly aszkézisben éltek. A többi bencés hagyományt követő szerzetesrendhez hasonlóan, a trappisták is három dologra tettek fogadalmat. Ezek a közösségben való állhatatos megmaradás (*stabilitas loci*), az engedelmesség (*oboedientia*), és a szerzetesi életalakítás (*conversio morum*).⁷ A stabilitás fogadalma azt jelenti, hogy a szerzetes az egész életét egy konkrét közösséghez köti, hogy ott keresse az Istent, azokkal a testvérekkel, akik vele együtt élnek. Az engedelmesség fogadalmában a szerzetes ígéretet tesz, hogy az előljáró és a közösség rá vonatkozó – párbeszédben született – döntéseiben, valamint a regulában Isten akaratát keresi, és annak engedelmeskedik. Végül a *conversio morum* – amit Merton a szerzetesség kvintesszenciájának tartott⁸ – magába foglalta mindazt, amit a hagyomány a szerzetesi életmódhoz köt (vö. FEHÉRVÁRY 2019).⁹ Eszerint „a szerzetes mindennap újra kezdve, nőtlenségben, szegénységben, imádságban, alázatban, a testvérei iránti szeretetben, a rábízott munkában kitarva, a szív tisztaságára törekedve keresi és követi Krisztust” (uo.). A trappisták életét továbbá ezen belül három fő tevékenység jellemezte: az *opus Dei* (istenszolgálat), mely a kánoni imaórák éneklésén alapszik, a kétkezi munka és a *lectio divina*, amely elsősorban a Szentírás vagy más lelki olvasmányok egyfajta elmélkedő olvasása (vö. art. „Cisterciens” in SHANNON; BOCHEN & O’CONNELL 2002, p. 60).

A monasztikus hagyományba illeszkedő trappista szerzetesek életében az imádság különösképpen is a zsolnárok köré épül (vö. Szent BENEDEK 2017, p. 14). Maga Szent Benedek rendelte el, hogy a zsolozsmázás a szerzetesek mindennapi életében központi helyet foglaljon el (vö. uo.; MERTON 1997, p. 12). Így alakult ki az a szokás, hogy a bencések – majd később az összes többi rend – hetente egyszer az egész Zsolnároskönyvet végigimádkozták.¹⁰ Ebből fakad, hogy a szerzetesek egészen a zsolnárokból élnek, hiszen azok életük minden mozzanatát átjárják, ahogyan azt Merton is megjegyzi:

⁶ A ciszterci rend kialakulásának története a 11. századba nyúlik vissza, amikor is Molesme-i Szent Róbert huszonegy társával együtt elhagyta Cluny monostorát, hogy egy új, a bencés regulához jobban ragaszkodó közösséget alapítson Cîteaux-ban. Ennek a közösségnek lett később tagja Clairvaux-i Szent Bernát is (lásd art. „Cisterciens” in SHANNON; BOCHEN & O’CONNELL 2002, p. 59).

⁷ Erkölcök javítása/jobbitása szó szerint (vö. art. „Vows, Monastic” in SHANNON; BOCHEN & O’CONNELL 2002, p. 513).

⁸ 1966-ban Merton egy teljes írást szentelt a szerzetesi életalakítás (*conversio morum*) fogadalmának, ami a *Cistercian Studies* nevű sorozatban, majd később a *The Monastic Journey* című kötetben jelent meg. Merton szerint a *conversio morum* „a szerzetes legfőbb feladata”, amely olyan központi jelentőségű, hogy azt is mondhatjuk, „valójában nem is három, hanem egy mindent magában foglaló ígéretről van szó” (ford. G. P.; lásd MERTON in HART 1992).

⁹ Az előadás a szerzetesi lelkiiségek előadás-sorozat keretében hangzott el a Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskolán. A kézirat Fehérváry Jákónál elérhető.

¹⁰ Szent Benedek regulájában így inti a testvéri közösséget: „Csak mindenképpen ügyeljen arra, hogy minden héten az egész százötvenből álló zsolnárkönyvet végigimádkozzák, és vasárnap a vigílián megint előlről kezdjék.” (Szent BENEDEK 2017, p. 75)

„Fölkelnek az éjszaka közepén, hogy zsolnározzanak. Zsolnárok hangzanak ajkukról a szentmise közben. Napközben megszakítják munkájukat a mezőn és a monostor műhelyeiben, hogy az imaórákat elénekeljék. Zsolnárokat imádkoznak étkezésük után, és esténként az utolsó szavak ajkukon valamely zsolnárköltő évezredekkel előbb leírt versei.” (MERTON 1997, p. 3)

A trappista szerzetes ezekben a sorokban a saját tapasztalatairól is beszél, ahhoz azonban, hogy tisztább képet kaphassunk arról, pontosan miként is találkozott Merton a zsolnármázás hagyományával, meg kell ismerkednünk annak a közösségnek a mindennapi életével, ahol szerzetesi életét töltötte. Ennek áttekintésében William H. Shannon,¹¹ a *The International Thomas Merton Society*¹² alapítójának kapcsolódó munkásságára támaszkodom,¹³ aki világszerte a legelismertebb kutató azok között, akik Thomas Merton életével és írásaival foglalkoznak.

Amint azt már említettük, a trappisták úgy alakították közösségi életüket, hogy abban az imádság, és így a zsolnárszma központi helyet foglaljon el. A Gethsemani apátság mindennapjait ezért nagyfokú egyszerűség jellemezte, amely az imádságot és az Isten jelenlétében való szüntelen megmaradást volt hivatott szolgálni. Egészen nyugodtan kijelenthetjük, hogy a testvérek élete igencsak távol állt attól, amit mi, a mai szemléletünk szerint kényelmesnek mondanánk. Amikor Merton a közösség tagja lett, a szerzetesek még közös hálótermekben éltek, központi fűtés nélkül, ahol csak nagyon csekély privát szférájuk volt. Teljes öltözékben aludtak szalmazsákokon, és „ágyukat” mindössze pár deszka tartotta össze. Étkezéseiket a szegényesség jellemezte: sem húst, sem halat, sem tojást nem ettek.¹⁴ A csend megőrzése érdekében, néhány kivételes alkalmat leszámítva nem volt szabad beszélniük egymással, aminek következtében, ha szükséges volt, jelbeszédet használtak a kommunikációhoz.

A közösség napirendjének gerincét, valamint a közös imádság alapformáját (vö. BAÁN in PUSKÁS & GÁRDONYI 2022, p. 315) a zsolnárszma nyolc, különböző napszakokban elimádkozott imaórája jelentette.¹⁵ A szerzetesek mindennap hajnali kettőkor keltek, majd ezt követően fél órát személyes imádságban töltöttek. Ezután a matutinumot és a laudest imádkozták, amelyek általában húsz zsolnárt,¹⁶

¹¹ William H. Shannon (1917-2012) New York állam rochesteri egyházmegyéjének papja volt, a szerzetesség teológia emeritus professzora a Nazareth College-ban, a *The International Thomas Merton Society* alapítója, Mertonról szóló számos könyv szerkesztője és szerzője (lásd *In Memoriam: William H. Shannon [1917-2012]*).

¹² A *The International Thomas Merton Society* 1987-ben jött létre, hogy elősegítse Thomas Merton, a huszadik század legolvasottabb vallási szerzője alakjának, életének és írásainak alaposabb megismerését. A társaság rendszeresen szervez Mertonról és munkásságáról szóló konferenciákat, emellett támogatja a Mertonról szóló, általános érdeklődésre számot tartó, valamint tudományos könyvek és cikkek írását. Az ITMS továbbá ösztöndíjakkal is motiválja az olyan kutatókat, akik Merton életművével kívánnak foglalkozni. Az ITMS csoportjainak szerte a világon való elterjedése jól tükrözi a Thomas Merton személye iránti érdeklődést mind a mai napig (lásd *The Thomas Merton Center at Bellarmine University*).

¹³ Merton szerzetesi napirendjének leírásában Shannon *Thomas Merton. An Introduction* című könyvének ide vonatkozó részét vettem alapul (lásd SHANNON 1989, pp. 30-33).

¹⁴ Dom Flavian Burns, aki tíz évvel Merton után lépett be a Gethsemani közösségébe, jól leírja, milyenek is voltak a monostor körülményei ekkoriban: „Az étel nem éppen volt bőséges, a munka viszont annál inkább. Két szelet kenyér és egy csésze nem túl jó kávé után fatuskókat hasogatni a hideg téli reggelen, hogy úgy mondjam, elég megterhelő volt” (WILKES 1984, p. 105; ford. G. P.).

¹⁵ Ezek a következők:

matutinum = az éjszaka imaórája;

laudes (matutini) = a hajnali dicséret;

prima = a nap kezdete;

tertia = 9 órai (= 3. óra) imaóra;

sexta = déli (= 6. óra) imaóra;

nona = 15 órai (= 9. óra) imaóra;

vesperae = az alkonyat idejére;

completorium = a nap befejezése (lefekvésre) (lásd SZUNYOGH 1941, pp. 12-13; DOBSZAY in TÖRÖK; BARSÍ & DOBSZAY 1999, pp. 81-85).

¹⁶ Bőjti időben, illetve nagyobb ünnepek alkalmával a zsolnárok száma bővíthetett.

illetve kantikumokat és olvasmányokat tartalmaztak. Ez az imádság – a latin gregorián nyugodt dallamával – hajnali négyig tartott, miután a paptestvérek elmondták az úgynevezett „privát” miséjüket, amelyen általában egy laikus testvér segédkezett. A szentmisét tizenöt perces hálaadás követte, majd a szerzetesek ismét személyes imát végeztek a cellájukban egészen reggel fél hatig, amikor is visszatértek a kápolnába, hogy elimádkozzák a primát. A primát követően röviden összegyűltek, hogy meghallgassák az apátot, aki általában a szerzetesi szabályzattal kapcsolatban adott a közösségnek buzdítást; ha szükséges volt, ezek után egyeztethettek az előttük álló nap programjáról. A beágyazást követően a szerzetesek a refektóriumba indultak, hogy magukhoz vegyenek egy visszafogott reggelit. A kora reggeli időszakra jellemző volt, hogy egy órát olvasással töltöttek. Merton szerzetességének korai szakaszában ilyenkor többek között az egyházatyákat, valamint a tizenegyedik századi ciszterci szerzőket olvasta latin nyelven. Mivel folyékonyan tudott latinul, ez nem okozott neki különösebb nehézséget (vö. SHANNON 1989, p. 32).

Reggel nyolc óra tájban a szerzetesek újra a kápolnába siettek, hogy elimádkozzák a terciát, miután részt vettek egy második, hálaadó szentmisén is, amin azonban csak az azt celebráló pap áldozhatott, mivel ezt mindenki más aznap már megtette. A misét a szexta, majd két óra kétkezi munka – a szerzetesi spiritualitás szintén fontos eleme – követte. Kezdetben Louis testvér is a különböző ház körüli munkákkal töltötte ezt az időt, később azonban előjárói engedéllyel írásra használta fel azt.¹⁷ A munka befejeztével a szerzetesek újra a kápolnába mentek, hogy rövid lelkiismeret-vizsgálatot végezzenek, mivel a szív tisztaságát elengedhetetlennek tartották az Istennel való kapcsolat elmélyítésének az útján (vö. MERTON 1997, p. 21). Az examen után következett az ebéd, az egyedüli olyan étkezés, ahol az étel mennyisége nem volt megszabva, noha a választék igencsak korlátozott volt: némi leves, krumpli, kenyér, illetve zöldség voltak a monostor konyhájának legalapvetőbb ételei. Az ebéd után elimádkozták a nónát, majd pedig pihenni tértek. A sziesztát újra a délután négyig tartó munka követte, ami után közösségileg elimádkozták a vesperást, amit egy rövid, csendes imádsággal zártak le. A vacsora után, a nap végeztével a szerzetesek újra összegyűltek, hogy a templom félhomályában elmondják az utolsó imaórát, a kompletóriumot, amely végül a *Salve Regina* eléneklésével az éjszakai nyugalomra készítette fel őket (vö. SHANNON 1989, p. 33).

Megismerve azt a közeget, amelyben Merton élte életét, kitűnik, hogy azt erősen meghatározta, mintegy liturgikus keretbe foglalta a zsolozsmázás, melynek hagyománya az egyházban egészen az ősi időkhöz nyúlik vissza. Amikor Louis testvér belépett a trappisták közé, az úgynevezett *Breviarium Cisterciense* (1935), a IX. Piusz idején (1869) emendált, lényegében középkori hagyományt követő breviárium volt a trappisták használatban lévő zsolozsmáskönyve,¹⁸ amelyhez saját énekeskönyveket is használtak. E szerint a zsolozsmarend szerint a teljes zoltároskönyvet egy hét alatt kellett végigimádkozni latin nyelven, hiszen ekkoriban az egyház liturgiájának, és így a zsolozsmának is az volt a hivatalos nyelve. A trappisták monasztikus típusú zsolozsmája azonban csak egy szelete annak a gazdag hagyománynak, amely az egyházat a zoltárokhoz fűzi, és amely hagyományba Thomas Merton is belépett. A következőkben e hagyomány fontosabb állomásait tekintjük át, hogy jobban megértsük,

¹⁷ Ezzel kapcsolatban megjegyezhetjük, hogy nem mindennapi teljesítmény, hogy egy ilyen magas szinten strukturált életmód mellett, ahol az írásra és az olvasásra szánt ideje erősen korlátozva volt, Merton megdöbbentő mennyiségű írást – könyveket, költeményeket, leveleket, naplőbejegyzéseket – hagyott maga után élete során, arról nem is beszélve, hogy ehhez mindössze egy régi írógép állt a rendelkezésére (vö. SHANNON 1989, p. 33).

¹⁸ Igaz ugyan, hogy a világi klérus számára ekkor már kiadták az 1911-es, X. Piusz által megreformált Római Breviáriumot, ugyanakkor V. Piusz az egyes szerzetesközösségeknek korábban meghagyta azt a szabadságot, hogy saját zsolozsma rendjüket kövessék. Így tehát az olyan szerzetesközösségekben, mint például a trappisták, továbbra is élő maradt a bencés hagyomány szerinti monasztikus zsolozsmázás közös gyakorlata. A ciszterci (és a trappista) szerzetesek sem a tridentinum, sem a II. vatikánum után nem tértek át egészen a Római Breviárium imádkozására, megmaradtak saját, monasztikus hagyományuknál (lásd DOBSZAY 2017, p. 61).

saját közösségében megélt tapasztalatai mellett, mik voltak azok a történelmi tényezők, amik hatással lehettek Mertonra abban, hogy a zsolozsma mélyebb értelméről gondolkodjon.

A zsolozsmaimádság gyakorlatának történelmi változásai

Jelen tanulmánynak nem feladata a zsolozsma biblikus gyökereinek részletes kifejtése, annyit azonban visszatekintésben mindenképp el kell mondanunk, hogy az Újszövetség könyveit olvasva rögtön kiderül számunkra, hogy a keresztények naponta imádkoztak.

„Egy szívvel-lélekkel mindennap összegyűltek a templomban.” (ApCsel 2,46)

Emellett azt is megtudjuk Jézusnak a virrasztásról szóló példabeszédéből (Lk 18,1-8), illetve Pál Tesszalonikaiaknak írt első leveléből (1Tessz 5,16-18), hogy az első keresztények a szüntelen imádságot tartották eszménynek (vö. TAFT 1986, pp. 7-8). Mindebből arra következtethetünk, hogy az ima már egészen korán egy lélegzetvételszerűen természetes tevékenysége volt az apostoli közösségnek. Ha ez alatt nem is kell azt értenünk, hogy a keresztények minden alkalommal valóban össze is gyűltek, azt mindenképpen jelzi, hogy fontosnak tartották – és a gyakorlatba is át kívánták ültetni – Pál apostol azon felszólítását, miszerint „szüntelenül kell imádkozni” (1Tessz 5,16-18; vö. TAFT 1986, p. 7). A keresztény imaidők – az Isten előtt való megállás alkalmaként – ilyen módon már nagyon korán úgy jelennek meg, mint amiknek fontos szerepük volt a közösségek életében, és ami később a zsolozsmaimádság rendszerének kialakulásához vezetett. Az Újszövetségnek ezt az útmutatását a szüntelen imádságról a hagyomány később a zsolozsmára alkalmazta (vö. TAFT 1986, p. 5).

A közösen végzett zsolozsma, abban a formájában, ahogyan azt mi ismerjük (zsolotárokat, himnuszokat imádkozunk), Robert Taft liturgiakutató szerint – akinek a *The Liturgy of the Hours on the East and West, The Origins of the Divine Office and its Meaning for Today* (Az imaórák liturgiája Keleten és Nyugaton, A Szent Zsolozsma eredete és mai jelentése, 1986) című nagyívű monográfiáját (TAFT 1986) ebben az alfejezetben áttekintésünk alapjául vesszük – körülbelül a 4. században, a konstantini fordulat után vált fokozatosan gyakorlattá az egyházban, amikor már a „békével beálló szabadság lehetővé tette [...], hogy életének nyilvános és kifelé irányuló oldalait is kifejlessze” (TAFT 1986, p. 31). Ez a változás nagyban elősegítette az egyház liturgikus életének kibontakozását. A zsolozsmának így idővel „két nagy tüdeje” alakult ki, aminek következtében az 5. századra a zsolotározás már nemcsak hogy „lélegzetvételszerű”, de immár rituális (a székesegyházi zsolozsma esetében mindenképp) tevékenységgé is vált az egyházban. E két hagyományt a székesegyházi, valamint a szerzetesi zsolozsma elnevezéssel szokták illetni (vö. KAJTÁR in PUSKÁS & GÁRDONYI 2022, p. 254). Míg a székesegyházak „zsolozsmája afféle populáris istentisztelet volt” (TAFT 1986, p. 32; ford. Fehérváry J.), amelybe bárki bekapcsolódhatott, addig a szerzetesi zsolozsma „sokkal inkább a Szentírás feletti közös meditáció volt, semmint egy liturgikus szertartás” (uo. p. 66; ford. Fehérváry J.).

A székesegyházi zsolozsmában válogatott, mindig az adott napszaknak megfelelő témájú zsolotárok szerepeltek. A liturgia keltette (szubjektív) benyomásokat csak tovább fokozta, hogy különféle szimbólumokat is használtak a szertartás során, mint például a fény, a tömjén, vagy a körmenetek (vö. uo. p. 32). Ebbe a zsolozsmába nagyon korán bekerültek biblián kívüli szövegek is, mint például a himnuszok, amelyek műfajuk szerint – a latin keresztény hagyományban – Szent Ambrus nevéhez kötődnek. Mindezen tényezők miatt a székesegyházi zsolozsma nagyon is alkalmas volt arra, hogy az egész egyházi közösség együtt imádkozhassa.

Ezzel szemben a szerzetesi zsolozsma – melyből később a bencés és az ahhoz kötődő hagyományok merítettek – kezdetben egészen máshová helyezte a hangsúlyt. Ennek nyomait leginkább Johannes Cassianusnál (360-435) a szerzetesi zsolozsma legaprólékosabb leírásában találjuk meg (lásd CASSIANUS 1999, pp. 25–26, 28–29; vö. BAÁN in PUSKÁS & GÁRDONYI 2022, p. 316). Az egyiptomi szerzetesek a közös imádságaik alkalmával nagyszámú zsolotárt mondtak, ahol nem annyira az énekre

figyeltek, hanem sokkal inkább arra, hogy a zsolnárokat elmélkedve végezzék, nagy hangsúlyt fektetve arra, hogy miközben zsolnároznak, a szívükbe is fogadják azt, amit hallanak (vö. MERTON 1997, pp. 21-24).

Ezek a monasztikus közösségek egy-egy imaórán tizenkét zsolnárt végeztek „folyamatos zsolnározás” (*psalmodia currens*) formájában. Ez azt jelenti, hogy a zsolnározás „a bibliai zsolnároskönyv számozása szerint haladt, a leghalványabb kísérletet sem téve arra, hogy a bibliai szöveg témáját összhangba hozza az imaóra természetével és szellemével” (TAFT 1986, p. 54). Ezt azzal magyarázhatjuk, hogy a korai szerzetesek sokkal inkább úgy tekintettek a Szentírásra, mint aminek könyvei egymást értelmezik. Ezért követték ezt a szentírási struktúrát a zsolnározás során is. A zsolnársma előadásmódját az egyszerűség jellemezte: a szerzetesek, „*versről versre recitálták a zsolnárt, vagy a szólistát hallgatták, aki ugyanígy tett*” (uo.; ford. Fehérváry J.). Ezeket a közös imaalkalmakat tehát egyfajta közösén végzett *lectio divina*ként értelmezték, ahol meghallgattak egy zsolnárt, majd leborulva engedték, hogy az rezonáljon bennük.

Az idő előrehaladtával, ahogy egyre több szerzetesközösség élt városokban vagy azok mellett, a székesegyházakhoz kapcsolódva (vö. uo. pp. 297-299), úgy alakult, „hibridizálódott” a két zsolnársma, amely „hibrid” zsolnársma tulajdonképpen a városi, katedrális zsolnársmanak a szerzetesi mintára történő átalakítását jelentette (vö. uo. p. 77). Míg a székesegyházi és a szerzetesi zsolnársma közös hagyományalapját kezdetben pusztán a nap kezdetén és végén végzett imádság képezte, addig Benedek szabályzatában már nyolc imaórát számolhatunk össze (vö. uo. p. 65). Az imaórák számának monasztikus hatásra történő megszorodása következtében a 6-7. századtól a zsolnársma végzése így egyre inkább szerzetesi, illetve káptalani tevékenységgé vált, ami főként az együtt élő szerzeteseket és papokat érintette.¹⁹

Évszázadokkal később, a koldulórendek megjelenésével felszínre került az a kérdéskör is, hogy azok a szerzetesek, akik úton vannak, vagy akár egyetemeken tanítanak, hogyan imádkozzák a zsolnársmat. Bizonyos feladatok – különösen a lekipásztori szolgálat – speciális ritmust követeltek, ami nem feltétlenül volt összeegyeztethető a zsolnársma imaóráival. Így születtek meg III. Ince (1198-1216), majd az őt követő III. Honoriusz pápasága alatt (1216-1227) az első breviáriumok²⁰ (*Breviarium secundum usum Romanae Ecclesiae*), vagyis az első olyan portatív, hordozható zsolnársmaskönyvek,²¹ amelyekben a legfontosabb szövegek, kis rövidítésekkel ugyan, de megtalálhatóak voltak (vö. KUNZLER 2005, pp. 432-433).

A breviárium fogalma tehát önmagában „egy meghatározott fejlődési szintet tükröz vissza” (uo. p. 423), amelyben a zsolnársmat már nem feltétlenül közösségben, hanem egyedül is lehetett végezni, illetve egyre inkább csak „az arra kötelezetteknek kellett elmondaniuk” (uo. p. 423; vö. TAFT 1986, pp. 299, 364). A közösségi dimenzió elhalványodása mellett itt tetten érhető az a folyamat is, ahogyan a zsolnársma egyre inkább kötelező „penzumma” (vö. TAFT 1986, p. 364) változik, amit minden szerzetesnek, és immár világi papnak is akár közösségben, akár egyedül, de el kell mondania (vö. KUNZLER 2005, p. 423). A zsolnársmaimádság így egyre inkább a szerzetesek és a papok megkülönböztető jegyévé vált, amelyben a világi hívek szinte már egyáltalán nem vettek részt. Ez a tendencia csak tovább erősödött az olyan új lelkiségi mozgalmak megjelenésével, mint például a

¹⁹ A nyolcadik századból már írásos forrásunk is van arról, „*hogy a frissen felszentelt püspököknek ígéretet kellett tennie (ez az ún. cautio episcopi) arra vonatkozólag, hogy klerikusaival mindennap elimádkozza a vigília imaóráját*” (lásd KAJTÁR in PUSKÁS ATTILA & GÁRDONYI 2022, p. 255).

²⁰ Ezzel kapcsolatban jegyzi meg Pierre-Marie Gy, hogy „*ellentétben azzal, amit első pillanatban gondolhatnánk, a legkorábbi breviáriumok inkább monasztikus környezetből származnak, semmint a világi papoktól [...]. A hordozható breviáriumok valószínűleg a Párizsban tanító, s valamelyik templom javadalmait élvező, ugyanakkor nem ott tartózkodó magiszterek és a koldulórendek feltűnésével párhuzamosan láttak először napvilágot*” (GY 1999, pp. 45-53).

²¹ Ezek között népszerűsége miatt külön említést érdemel a VII. Kelemen felkérésére elkészült, spanyol ferences bíboros, Francisco de Quinones nevéhez fűződő, 1535-ben kiadott zsolnársmaskönyv, a *Breviarium Sanctae Crucis* (Szent Kereszt Breviárium). A breviárium nevét Quinones bíboros akkori címtemplomáról, a római *Santa Croce in Gerusalemme* bazilikáról kapta., amely a székesegyházi zsolnársmanak egy rövidített változatát tartalmazta, és amely immár kifejezetten a zsolnársma egyéni végzésére volt kialakítva (lásd TAFT 1986, p. 311).

11. századi *devotio moderna*, vagy a zsolozsma melletti más imaformák elterjedésével, mint az ignáci elmélkedés vagy az egyéni ájtatosságok, amelyek egyre inkább teret nyertek az egyház imagyakorlatában.

A Trentói Zsinat (1545-1563) ezért később javaslatot tett a korábbi, zsolozsmára vonatkozó reformkísérletek egységesítésére, amit V. Piusz pápa befogadott; így az ő nevéhez fűződik az 1568-as revideált *Breviarium Romanum*, ami azonban „közösségi jellegét illetően nem volt más, mint a régi állapot fenntartása” (uo. p. 434). E liturgikus könyv fennállásának négy évszázada alatt alapvonásaiban megőrzött egyfajta állandóságot, ugyanakkor rögzítette is azt az állapotot, amely immár kifejezetten a papok imádságává tette a zsolozsmát (klerikalizáció) (vö. uo.). Eszerint a papok számára elő volt írva a zsolozsma végzése, melyet kötelességük volt „súlyos bűn terhe mellett” végigmondani. Nem csoda hát, hogy idővel ezek a rendelkezések a zsolozsmázás egyfajta jogi szemléletéhez vezettek, amiben az imaórák kiszakadtak természetes helyükről és napszaktól függetlenül, bármikor el lehetett végezni őket. Pusztán azért, hogy „teljesítsék” az imát, az imaórákat összevonva, magányosan mondták el (vö. uo. 432-434). Ezt a jogi szemléletet erősítette az is, hogy a Trentói Zsinat „ajakimaként” írta elő a zsolozsmát, amit azt jelentette, hogy csak az számított érvényesen elmondott zsolozsmának, amit az ajkak mozgása is lekövetett.²²

Anélkül, hogy ezen időszak ethoszát elvitatnánk, amely a maga hősiességével „időt szakított” az imára, mégis elmondhatjuk, hogy ez idő tájt „a papság a zsolozsmára elsősorban úgy gondolt, mint olvasandó imára, mint papi életének kötelességére, jó esetben úgy, mint lelki életének napi táplálékára, rossz esetben úgy, mint a nap terhére (onus diei)” (DOBSZAY 2017, p. 48).

A liturgikus mozgalom mint a II. Vatikáni Zsinat előzménye

Mi ösztönözte Thomas Mertont, hogy a zsolozsmáról gondolkodjon? Mi volt Merton korának a jellegzetessége, ami meghatározhatta a trappista szerzetes gondolkodását liturgikus kérdésekben? Az előbbiekben láthattuk, hogy a zsolozsmázás gyakorlata az évszázadok folyamán milyen változásokon ment keresztül, amelyek sokszor negatívan hatottak a zsolozsma lelkesítő teológiájának mélyebb megértésére. Ami kezdetben a szívekből felfakadó imádság volt az egyházban, sok esetben egyre inkább kötelességszerű tevékenységgé vált. Merton mint monasztikus, szemlélődő életet élő szerzetes, nagyon is érzékeny volt ezekre a hangsúlyeltolódásokra, amely érzékenység később odáig vezette, hogy feltegye a kérdést: miért zsolozsmázunk? Kérdésfelvetésének történeti alapjait azonban egy szélesebb gondolati rendszerben, a liturgikus megújulásban kell keresnünk.

A liturgikus megújulás zsolozsmát is érintő első nagy állomása Solesmes, a franciaországi bencés monostor volt. Prosper Guéranger és társai a hagyományos gregorián éneket újra a zsolozsmaimádság részévé tették, az imaórákat pedig újra elkezdték az eredeti hagyomány szerint közösségben, a nekik megfelelő napszakban, a maguk teológiai jelentése szerint végezni; visszaállítva ezzel az imaóráknak korábbi, az idő megszentelésével kapcsolatos funkcióját (vö. KUNZLER 2005, p. 415). Ennek a reformnak volt köszönhető az is, hogy a 19. századra újra egyre inkább polgárjogot nyert a zsolozsma hívekkel történő közös végzése, amit az is elősegített, hogy ezekben az évtizedekben több könyv is íródott a zsolozsma értelméről, valamint a zsolozsmák szerepéről a liturgiában.²³ Emellett itt-ott születtek népnyelven kiadott rövid zsolozsmák is. Érezhető volt tehát, hogy újra fellobbant az érdeklődés a zsolozsmaimádsággal kapcsolatban.²⁴

²² Ebből alakulhatott ki az a felfogás is, amely a zsolozsmát „az ajkak áldozatának” tekinti.

²³ Csak hogy a leghíresebb szerzőket említsük: Lambert Beauduin, Romano Guardini, Pius Parsch, Szunyogh Xavér (lásd BEAUDUIN 1926; GUARDINI 1998; PARSCH 2004; SZUNYOGH 1941).

²⁴ Michael Kunzler ezzel kapcsolatban a következőket írja: „Lambert Beauduin 1914-ben megjelent »La piété liturgique« című írásában arra hív fel, hogy a vasárnapi vespérást és kompletóriumot meg kell őrizni, illetve újra kell éleszteni. Ugyanezt követelte 1925-ben A. Wintersig, a Maria Laach-i apátság bencés szerzetese. Romano

Ezt az irányt erősítette X. Piusz pápasága is (1903-1914). X. Piusz életével és írásaival is hirdette, hogy „*demokratizálni kellene a liturgiát*” (idézetben lásd in DIÓS 2000, p. 28), ami alatt a hívek liturgiába való aktívabb bevonását értette. A liturgikus megújulás első átütő eredményét azonban XII. Piusz 1943-as *Mystici Corporis* enciklikája (DH 3800-3822), valamint az 1947-ben kiadott *Mediator Dei* apostoli körlevele (DH 3840-3855) alapozta meg, amelyek eredményeképpen megújították a húsvéti liturgiát és az egész nagyhét rendjét (vö. DIÓS 2000, pp. 28-29). Azzal együtt, hogy ez a körlevél külön fejezetet szentelt a zsolozsma értékének kifejtésére, a zsolozsma nagy, egész egyháza kiterjedő reformja még mindig váratott magára.

A következő időszakot – amely Thomas Merton sajátja is – John W. O'Malley jezsuita egyháztörténész megfogalmazása szerint egyfajta „teológiai forrongás” jellemezte, amelynek jellegzetessége volt, hogy a korábbi időkhöz képest sokkal inkább előtérbe került az úgynevezett kritikai gondolkodás, amelynek gyökereit a történelmi szemléletmód érvényre jutásában kereshetjük (vö. O'MALLEY 2015b, p. 58). Ez a szemléletmód alapvetően befolyásolta az egyház életét és tanítását ebben az időben, és nagy hatást gyakorolt a liturgia alakítására is. Korábbi koroknál erősebben került ugyanis a fókuszpontra az egyház hitelességének kérdése. Az egyházban egyre többen rendelkeztek ismeretekkel arról, hogy az egyháztörténelem során végbement változtatások miként alakították az emberi gondolkodást, és így egyre inkább meggyőződéssé vált, „*hogy [...] néhány ilyen változásban a korabeli kultúra öltött testet, és ezért nem örök érvényű*” (uo. p. 59). Idővel a történelem ilyesfajta szemléletének tudata három téren is hangsúlyossá vált: „*aggiornamento (ami olaszul »naprakészre hozást« vagy »modernizálást« jelent), fejlődés (ami gyakran haladást jelent) és ressourcement (ami franciául a forrásokhoz való visszatérést jelent)*” (uo.). Mindhárom erőfeszítés alapját az a belátás képezte, miszerint „*a katolikus hagyomány gazdagabb, szélesebb és képlékenyebb, mint azt, ahogyan főképpen a 19. század óta értelmezték*” (uo.). Kezdetben sokan aggodalmukat fejezték ki ezzel az úgynevezett „új teológiával” kapcsolatban. A konfliktus abból adódott, hogy ez az „újdomság” konfrontálódott a kor szemléletét meghatározó „tomizmusal”. Akik azonban változtatni szerettek volna, „*azt az alapvető meggyőződést osztották, hogy a megfelelő változás nem szünteti meg az egyház önazonosságát, hanem éppen ellenkezőleg, megerősíti, és megóvjaa a megcsontosodástól*” (uo. p. 67).

Ennek a kornak a teológiai megújulása tehát elsősorban a saját hagyományok felülvizsgálatára vonatkozott, ami a biblikus, patrisztikus és ökumenikus területeken kívül magában foglalta a liturgiával és így a zsolozsmával kapcsolatos kérdéseket is. Ezek a történelmi tényezők, nagyon markánsan megjelölték Thomas Merton zsolozsmáról alkotott gondolkodását. Merton töprengéseivel, levelezéseivel és a liturgikus megújulást érintő írásaival aktív alakítója volt a változásoknak (lásd art. „Vatican Council, The Second” in SHANNON; BOCHEN & O'CONNELL 2002, pp. 503-507). A forrásokhoz való visszatérés gondolata arra ösztönözte őt, hogy visszanyúljon régebbi korok zsolozsmázási gyakorlataihoz, hogy azokból merítsen „irányelveket és erőt” (vö. O'MALLEY 2015b, p. 67) annak vizsgálatához, hogy mi volt elhanyagolható vagy éppen frissítendő a zsolozsma értelmének mélyebb megértése érdekében. Meg volt győződve róla, hogy az ősi szerzetesség imádságos gyakorlata, valamint az Isten Igéjével szőtt bensőséges kapcsolata segítségére lehet (BAÁN in PUSKÁS & GÁRDONYI 2022, p. 314) abban, hogy jól viszonyuljon azokhoz a nehézségekhez, melyeket a zsolozsmaimádság végzésével kapcsolatban saját életében is megtapasztalt. Ennek a munkának lett később gyümölcse két írása is, a *Bread in the Wilderness* (Pusztában vándorlók kenyere, 1953; 1997) és a *Praying the Psalms* (Zsoltározva imádkozni, 1956; 2014). Ezeknek a könyveknek a megírásában pontosan az a kérdés mozgatta Mertont, hogy a zsolozsma miért válhat az

Guardini 1923-ban kezdte el a világiaknak szóló imaóra magyarázó fordításait; kiadta a prima, vesperás, kompletórium és a szent hét miséit a közösség bevonása melletti ünneplésre (Burg Rothenfels). A zsolozsma óráinak közös ünneplése volt Pius Parsch és körének törekvése is” (KUNZLER 2005, p. 435).

Istennel való egyesülés elmélyítésének útjává. Hogy erre a kérdésre Mertonnal együtt gondolkodva válaszolhassunk, előbb őt magát kell megkérdeznünk: vajon ő maga miként élte meg a zsolozsmázást.

IV. Az imádság és a zsolozsma viszonya Thomas Merton személyes életében

1. Merton vonzalma az imádság iránt

„Isten arra a helyre rakott, ahol naponta órákat tölthetek el olyan elfoglaltságokkal, amelyek az imádság határvonalán járnak. [...] Mindent úgy rendezett el az életemben, hogy befelé fordítson, ahol láthatom Őt és megnyugodhatom Benne.” (MERTON 2009a, p. 219)²⁵

Merton ezen saját szavai tárják fel számunkra a lehető legjobban azt, hogy életének legfőbb iránya, amely felé minden más mutatott, az imádság volt, vagyis az Istennel való személyes kapcsolat és találkozás. Merton vonzalma az imádság iránt már egészen fiatal korában megmutatkozott a csend és az egyedüllét szeretetének formájában. Sajnálatos módon szüleinek korai halála is hozzájárult ahhoz, hogy Merton már tinédzser korában is sok időt töltött egyedül.²⁶ A családi elfoglaltságok híján egyre több és több időt szánt olvasásra és írásra, nemritkán a természetet járva. Ekkortájt kezdte megtapasztalni először az egyedüllét és a csend vonzalmát, amely később egész életét meghatározta. Az egyedüllétben – ha nem is tudatosan – titokzatos módon békére lelt. Ő maga egy korai, kiadatlan novellájában (*Straits of Dover*, 1939) így írt az Oakham külvárosában átélt, ehhez kapcsolódó élményeiről:

„Szeretek egyedül lenni a [Brooke Hill] csúcson, tudva, hogy ott nem kell beszélnem senkihez. Akár órákig is tudnék sétálni, vagy üldögelni [...] elvárások nélkül. Egyszerűen csak nézem a völgyet és figyelem, ahogy a fények váltakoznak a domboldalakon. [...] Legnagyobb részt csupán azért mentem oda, hogy ott legyek, sétáljak és gondolkodjam.” (SHANNON 1989, p. 19; ford. G. P.)

Csak lenni és figyelni. Figyelemre méltó szavak ezek egy még alig tizennyolc éves fiatalembertől. Merton vonzalma a csend és a béke iránt azonban korántsem jelentette azt, hogy magányos ember lett volna a szó negatív értelmében. Amilyen mértékben megvolt benne ugyanis az egyedüllét iránti érdeklődés, azt mondhatjuk, hogy Merton esetében ugyanilyen erősen jelen volt a szociális kapcsolatok iránti fogékonyság is (vö. uo.). Henri J. M. Nouwen egy helyen később meg is jegyezte, hogy *„a magány iránti mélyesleges vágya és az emberek sokasága iránt érzett mély együttérzése tette Mertont azzá az íróvá, amivé lett”* (NOUWEN 2002, p. 22). Ugyanakkor Thomas Merton életének egész hátralévő részében tanulta, hogy miként harmonizálhatja a keresztény élet e két alapvető területét, felfedezve ezzel Istent *mindenben*, ami őt körülveszi. Hogy az ő saját tapasztalatait e tanulási folyamatban nyomon követhessük, meg kell ismerkednünk megtérésének történetével, valamint azzal, hogy az idő előrehaladtával miként vált számára az imádság egyre fontosabbá.

Élettörténetébe való bekapcsolódásunkkor Merton már tehetséges írónak mondható, akit olyan erős tudásszomj hajt, hogy egyik egyetemi tanulmányát végzi a másik után:

„Ókori történettel és filozófiával ismerkedik, meg irodalommal, főként a modern irodalmi irányzatokkal,²⁷ több regényt írja egyszerre, nyelveket tanul, tanít és

²⁵ Az idézett szakasz Thomas Merton *Jónás jele* című írásából származik (lásd MERTON 2012).

²⁶ Thomas Merton hatéves volt, amikor édesanyja, Ruth Merton 1921. október 3-án meghalt. Az édesapa, Owen Merton tíz évvel később, agytumorral való hosszas küzdelem után, 1931. január 18-án hunyt el. Merton ekkor mindössze tizenhat éves volt (vö. SHANNON 1989, p. 11).

²⁷ Merton William Blake költészetének és vallási eszméinek vizsgálatából írta diplomamunkáját a Columbia Egyetemen 1939-ben. Életrajzában így emlékszik vissza Blake szerepére életében: *„Bármilyen különösen hangzik,*

utazik kontinensről kontinensre, éjszakánként bárókba jár, [...] s úgy koslat az amerikai éjszakában, mintha föl kellene térképeznie, pedig már nagyon unja; beszél, vitázik, előadásokat tart, hallgat majd kedve szerint keveri a formáit, s kezdi előlről.” (VASADI 2002, p. 28)

Egy belső hang azonban nem hagyja nyugodni és szüntelenül szölongatja, arra biztatva őt, hogy hatoljon a dolgok mélyébe: „ilyen mély szükséglet még sohasem támadt bennem” (MERTON 2004, p. 161) – írta életrajzában. Az első komolyabb érintés egy római útján érte őt, a Fórumtól nem messze álló Szent Kozma és Damján-templomban, amikor feltekintett a bizánci templom mozaikjára, ahol találkozott a tekintete a Pantokrátorral, az ítélő Krisztussal. Merton így emlékezik vissza erre a pillanatra:

„Akkor, életemben először kezdtem megsejteni, kicsoda is az, akit Krisztusnak hívnak. Homályos, de igaz képem rajzolódott ki róla. Igazabb, mint akkor sejtettem. Krisztus-képem Rómában kezdett kialakulni. Ott láttam meg először Őt, akinek ma szolgállok, mint Istenemnek és Királyomnak, akinek odaadtam az életem és aki uralkodik rajtam.” (Uo. p. 104)

Ez az élmény azonban még nem hozott gyökeres változást életében. Ahogyan Szent Ágoston életének egy pontján kérte az Urat, hogy megváltozhasson, de hozzátette: „még ne!” (SZENT ÁGOSTON 2015, p. 204), úgy Merton sem vált még igazi tanítványa. Ez azonban már nem váratott magára sokáig.

Az ezt követő időszakot a fiatal kereső számára a lelki vajúdas jellemezte, mely során hol azt érezte, közelebb került a hithez, hol pedig azt, hogy távolabb sodródott tőle. Bizonyos események azonban különösen nagy erővel hatottak életének alakulására. Ezek közé az események közé tartozik az is, amikor Merton egy alkalommal a szobájában tartózkodva hirtelen elhunyt édesapjának jelenlétét vélte felfedezni, aminek hatására erős késztetést érzett arra, hogy imádkozzon:

„És ekkor, életemben először, valóban imádkozni kezdtem. Imádkoztam, nem a számmal, nem az eszemmel és a képzeletemmel, hanem lényem és életem legmélyebb gyökeréből.” (MERTON 2004, p. 106)

Nem sokkal ezután Merton egy életre szóló döntést hozott. Egy csöndes, esős napon történt Columbiában, amikor G. M. Hopkins angol költő és jezsuita pap könyvét olvasta, aki írásában épp azon tündődött, hogy katolikussá legyen (uo. p. 200). John Henry Newmannel, a későbbi bíborossal levelezett erről. Newmann válaszolt Hopkinsnak és levelében arra kérte, hogy látogassa meg őt Birminghamben. Amikor Merton ehhez a részhez ért, hirtelen nem bírta tovább, és felismerve igazi vágyát egy pillanat alatt elhatározta, hogy fölkeresi az egyetlen papot, akit akkor ismert és kijelenti: „Atya, katolikus akarok lenni” (uo.). Thomas Merton 1938. november 16-án keresztelkedett meg, és ezzel a katolikus egyház tagjává vált. Az eseményt önéletrajzi írásában, a *Héltépcsős hegyben* írói vénájának megfelelő szépséggel, valamint megindító részletességgel tárja olvasói elé. Témánk szempontjából azonban külön említést érdemel, ahogyan Merton a fejezetet zárja:

„Ettől a pillanattól kezdve én is Isten életének és lelkének vonzáskörébe kerültem. Istennek önmagára irányuló vonzáskörébe, amely saját végtelenségének mélységei, határtalan jósága felé vonz mindent. Isten a mindenütt jelenlevő, határtalan középpont. Amikor Krisztussal egyesültem, engem is belévonott ebbe a határtalan és félelmes vonzásba, szeretetébe, Szentlelkébe, és átölelt szeretetével. És megszólított határtalan mélységeiből.” (Uo. p. 208)

én Blake gondolatvilágának kerülőútján jutottam el az egyetlen és igaz Egyházba, az élő Istenhez, Fia, Jézus Krisztus által” (MERTON 2004, p. 85).

Az idézett szakasz, különös tekintettel az utolsó mondatra, Merton egész gondolatvilágának megértéséhez ad kulcsot számunkra, mivel ez az állítás megtestesíti azt az üzenetet, amely írásainak magvát képezi (vö. SHANNON 1989, p. 9). Eszerint mindannyiunk végső hivatása nem más, mint a minket megszólító és szerető Istennel való egyesülés az egy szeretet közösségében.²⁸ Thomas Merton szerint az út ehhez az egyesüléshez legelsősorban az Istennel való személyes kapcsolaton és dialóguson, vagyis az imádságon keresztül vezet.

Időbe telt, míg Merton egészen átadta magát ennek az életét betöltő hívásnak. Újra felvéve élettörténetének fonalát, a megkeresztelkedése utáni időszakban a huszonhárom éves fiatal újabb kétségek gyötrik: világias életmódja ellenére fölmerül benne a szerzetesség gondolata. Egykori filozófiatanárával, Daniel Walsh-sal beszélgetve azonban egyszerre kitör belőle, hogy pap szeretne lenni. A tanár, aki barát is volt egyben, a ferenceseket ajánlotta Merton figyelmébe, aki egyébként különös szeretettel viseltetett Assisi Szent Ferenc iránt (lásd MERTON 2004, p. 241; SHANNON 1989, p. 24). Ennek következtében elhatározta, hogy jelentkezik a ferences rendbe. Merton azonban a ferenceseknél elutasításba ütközött²⁹, mire szomorúságában hazafelé menet betért a kapucinusok templomába, ahol könnyek között imádkozni kezdett a Keresztrefeszített képmása előtt:

„Nem tudtam visszatartani a könnyeimet, és azok végigfolytak ujjaimon, amelyekkel arcom eltakartam. Így imádkoztam a tabernákulum és az oltár fölötti nagy kőfeszület előtt.” (MERTON 2004, p. 276)

A történetek ellenére Merton mégis olyan közel akart maradni Istenhez, amennyire csak tőle tellett. Így egy alkalommal, amikor a könyvesboltokat járva kezébe került a X. Piusz nevéhez fűződő, 1911-ben megreformált négykötetes *Breviarium Romanum* (vö. TAFT 1986, p. 312), olyan elhatározásra jutott, ami szinte mosolyra fakasztja az embert, ugyanakkor mélyen kiérződik belőle az az imádság iránti vágy és vonzalom, ami később olyannyira jellemző volt a trappista lelki mesterre. Merton így idézi fel az akkori gondolatait:

„A négy könyv nagy elhatározásomat jelképezte. Azt hirdette, hogy ha nem élhetek kolostorban, akkor a világban próbálok úgy élni, mintha szerzetes lennék. [...] Határozottan úgy éreztem, hogy nem élhetek úgy a világban, ahogy az emberek élni szoktak. [...] Isten kirekesztett a kolostorból: ez az ő ügye volt. De ő adta nekem azt a hivatást, hogy úgy éljek, mint a szerzetesek. Hogy nem lehettem szerzetes vagy pap – ez az ő dolga. Ennek ellenére mégis azt akarta, hogy úgy éljek, mint a papok vagy a szerzetesek.” (MERTON 2004, p. 278)

Hivatás (azt is mondhatnánk, hogy kereszténység) és imádság tehát Mertonnál kéz a kézben járnak és még csak nem is függnék az intézményesült szerzetesrendektől, vagy attól, hogy ki milyen életállapotban éli életét. Az imádság szerinte a keresztény élet legbenső magvát képezi, és mint ilyen, létszükséglet egy olyan ember számára, aki találkozott a Végső Misztériummal, a szeretet Isteneivel.

Ugyanakkor természetesen néhányan nagyobb igényt éreznek arra, hogy Isten közelében legyenek. Ezt a megjelöltséget hordozta Merton is, aki a következő években az angol irodalom tanáráként működött a Szent Bonaventura Kollégiumban. Az összegyűjtött személyes visszaemlékezések azok részéről, akiket tanított, amellet, hogy úgy számolnak be Mertonról, mint akinek „fanyar, de nagyszerű humora volt”, aki „keményen, de igazságosan osztályozott”, valamint mindig „nagy figyelemmel volt diákjai iránt”, hozzáteszik: „Egyedül járt a kampuszon. Úgy tűnt, a legtöbbször csak egymagában sétált” (SHANNON 1986, p. 26; ford. G. P.). Fontos megértenünk, hogy az egyedüllét itt nem negatív

²⁸ A trappista szerzetes 1963-ban, öt évvel halála előtt ezt írta: „Bármit is írok, végezetül mind összefoglalható ebben az egy, egészen a létezés gyökeréig ható igazságban: Isten arra hívja az embereket, hogy egyesüljenek Vele és egymással Krisztusban” (lásd SHANNON 1989, p. 10; ford. G. P.).

²⁹ A ferencesek Mertont a csak nemrégiben történt megtérése és – ahogy ő fogalmazott életrajzában – korábbi életének „rendezetlensége” miatt tanácsolták el (lásd MERTON 2004, p. 275).

értelemben, nem mint „elmagányosodás” szerepel.³⁰ Mindez érthetőbbé válik, ha felidézzük, hogy már a szerzetesség kialakulásának kezdetén *monachus*nak, azaz egyedülállóknak vagy magányosoknak nevezték azokat, akik életüket egyedül, kizárólagosan Istennek szentelték, s ezért magányosan, az emberek társadalmától távol, a házasságtól lemondva éltek (*μοναχος* = egyedüli, magányos) (vö. KING 2007, p. 15). Ilyen módon Merton már rendbe lépése előtt szívében hordozta a monasztikus szerzetesség csíráit.

A döntő változás a huszonhat éves fiatal ember életében azonban csak akkor jött el, amikor elhatározta, hogy a nagyhét és a húsvét idejére elmegy egy szerzetesközösségbe, hogy ott lelkigyakorlaton vegyen részt. Valamiért a kentuckyi trappista apátság jutott az eszébe, amiről még korábban az a Daniel Walsh mesélt neki, aki a ferencesek mellett beavatta a trappisták életformájába is, és aki már eltöltött ott pár hetet (vö. Merton 2004, pp. 242-244). Merton akkoriban reflexszerűen idegenkedett attól a szigortól, ami a trappistákat jellemezte, később azonban valami megváltozott benne. Visszaemlékezéseiben így ír:

„Valami kinyílt bennem, és kért-követelt: legalább egy hetet töltsék el ebben a hallgatásban és szigorban, [...] s együtt imádkozzam a szerzetesekkel. Szívem kitágult a várakozástól és a boldogságtól.” (MERTON 2004, p. 287)

Ami azonban Mertonnal a Gethsemaniban történt, örökre megváltoztatta az életét. A monostor és annak liturgiája mély benyomást tett rá. A csönd mélységes tapasztalata eszébe juttatta mindazokat a gyerekkori élményeit, amikor a csendes séták során, az egyedüllétben a Brooke Hill tetején megtapasztalta a „csak lenni” titokzatos békéjét. Úgy tűnt számára, mintha mindezek az életében történt események ide vezetnének és itt sűrűsödne össze a trappista monostorban (vö. SHANNON 1989, p. 27). Az ott élő szerzetesek szintén lenyűgözték, akiknek Merton szerint *„olyan tiszta a szeme, mint a gyereké, és örökké élnek szürke gyapjú kámzsájuk alatt. Mindnyájan, öregek és fiatalok: időtlenek”* (MERTON 2004, p. 294).

A lelkigyakorlat végeztével, a világba visszatérve Merton úgy érezte, mintha igen magas hegyek kristálytiszta és más minőségű levegőjéből ereszkedett volna alá (vö. uo. p. 308). Látva a nyüzsgő embereket, amint munkába igyekeznek, *„mintha fontos dolguk lenne”* (vö. uo.), hirtelen a hiábavalóság érzése fogta el és arra a felismerésre jutott, hogy a szerzetesek többet tesznek a világért, mint bárki más:

„Ezek az emberek, akik kórusuk és fehér kámzsájuk névtelenségében rejtőznek el, olyat tesznek hazájukért, amit a hadsereg, a kongresszus, az elnök sohasem tudna megtenni: kiesdik számára Isten kegyelmét, védelmét és barátságát.”

(Uo. p. 301)

Merton számára mindez szerelem volt első látásra, mely szerelem ugyan próbára tétetett az idők során, mégis ettől kezdve ez vezette őt egész életében (vö. SHANNON 1989, p. 27).

Nem sokkal ezt követően Thomas Merton belépett a trappisták rendjébe, ahol a Louis testvér nevet kapta, majd három évvel később, 1944. március 6-án, Szent József ünnepén letette első fogadalmát. Feljegyzéseiből tudjuk, hogy amikor egészen Isten követésére adta magát, három szempont különösen is a lelki szemei előtt lebegett, amiért az imádságnak akart élni: a béke, monostori testvérei, valamint azok az emberek, akikkel még „bűnös élete” során kapcsolatba került (vö. uo. p. 34).

Az imádság: „ünneplése annak, amit már birtoklunk”

Sokszor előkerült már az a szó, hogy „imádság”, azt azonban még nem fejtettük ki, hogy Thomas Merton pontosan milyen fogalmat is alkotott magának az imádságról.

³⁰ A szerzetesi hagyományban ismert az a kifejezés, miszerint *„a szerzetes magánya sosem néptelen”*, vagyis magánya *„társas magány”* (*solitudo pluralis*) (lásd LOUF 2014, p. 202).

Merton írásaiban két utat ajánl arra vonatkozólag, hogy miként gondolkodhatunk az imádságról (vö. art. „Prayer” in SHANNON; BOCHEN & O’CONNELL 2002, p. 364). Az első út megegyezik azzal a hagyományos tanítással, ahogyan a katekizmusok szokták értelmezni az imádságot. E szerint az imádság az elme és a szív felemelése Istenhez (vö. KEK 2559). Egy másik megközelítése az imádságnak – mely Merton imádságról alkotott gondolkodásának vezérfonalát képezi – abban áll, hogy felismerjük és felfedezzük önmagunkban Istent, akinek Krisztusban templomai vagyunk (vö. 1Kor 3,16; art. „Prayer” in SHANNON; BOCHEN & O’CONNELL 2002, p. 364).

A trappista szerzetes imateológiájában központi jelentőségű metafora, miszerint *„belső lényünk sötét, áttetsző misztériuma révén mintegy »tükör által«³¹ megláthatjuk Istent”* (MERTON 2011, p. 41). Merton ezt a következőképpen magyarázza:

„Lényünk valamiképpen közvetlen kapcsolatban van Isten létével, aki »bennünk» van. Ha belépünk önmagunkba, rátalálunk valódi énünkre, majd »tüllépünk» rajta,³² akkor magába fogad minket az a roppant sötétség, amelyben szembesülünk a Mindenható »Én vagyok«-jával.” (Uo.)

Alapvető – vagyis teremtettségünkéből adódó – jószágunkból fakadóan igaz énünk gravitációs középpontja tehát nem más, mint Isten (vö. KEATING 2006, p. 189).³³ Ahhoz azonban, hogy tapasztalatot szerezzünk a valóságnak erről az új szintjéről,³⁴ amelyben az embert úgy az imádságban, mint a cselekedetekben a Lélek vezérli, Merton szerint meg kell, hogy haljunk illuzórikus énünknek; csak így találhatunk rá saját igaz mivoltunkra (vö. 2Tim 2,11). Ekkor *„szabad és személyes valóságunk teljesen élővé válik saját egzisztenciális mélységei számára, melyek Isten misztériumába nyílnak”* (MERTON 2009b, p. 22).

Merton szerint sajnos a legtöbbünk egészen addig nem is fedezi fel ezt az igaz „én”-t, aki egyesül Istennel Krisztusban, amíg meg nem hal. Ennek oka, hogy a hamis én, vagy másik nevén az empirikus ego a maga felszínes örömeivel és félelmeivel elidegenít minket saját igaz mivoltunktól és eltakarja előlünk valódi énünket. Kielégíthetetlen vágyaink preracionális reakcióinak ilyen együttállása pedig kiadja hamis énünk alapját, amelynek gravitációs középpontja – amint azt már sejtjük is – saját maga (vö. KEATING 2006, p. 190). Éppen ezért – hívja fel a figyelmet Merton – *„aki a saját életében nem ismerte meg ezt az áttörést, ezt a ráébredést a valóság új szintjére, azt óhatatlanul félrevezeti a legtöbb dolog, amit hall róla”* (MERTON 2009b, p. 20). Mivel tehát *„a belső én felébredése kizárólag a szeretet műve”* (MERTON 2011, p. 59), az amerikai szerzetes szerint az evangélium „szűk kapuján” keresztül – a keresztény klasszicitás szóhasználatával élve: az „apatheia”, vagyis a pozitív szabadság állapotát elérve (vö. HITTANI KONGREGÁCIÓ 2019, p. 21) –, Jézus „édes igáját” felvéve kell belépni abba a csodálatos és örömteli misztériumba, amely maga Isten, amely misztériumot azonban földi életünkben sohasem fogjuk tudni megnevezni (vö. art. „Apophaticism” és „Prayer” in SHANNON; BOCHEN & O’CONNELL 2002, pp. 8, 364).

Merton ezen megközelítéséből is jól látszik, hogy amikor ő imádságról beszél, valójában nagyon gyakran a kontemplációt vagy a kontemplatív imát érti alatta. Ennek oka, hogy szerinte valamiféleképpen minden imádságunkat képes átjárni egyfajta szemlélődő attitűd (vö. art. „Prayer” in

³¹ A későbbiekben látni fogjuk, hogy a tükör hasonlata fontos szerepet tölt majd be Merton zsoltárokkal való kapcsolatában is. A Zsoltárok könyvében ugyanis, mint tükörben pontosan belső lényünknek ezt a misztériumát pillanthatjuk meg.

³² *„Szent Ágoston ezen a ponton jeles tanítónak bizonyul: ha meg akarod találni Istent, tanácsolja, mondj le a külső világról és húzódj vissza önmagadba. Mindazonáltal, folytatja, ne maradj önmagadban, hanem lépj túl magadon, mert te nem vagy Isten: ő mélyebb és nagyobb nálad”* (lásd HITTANI KONGREGÁCIÓ 2019, p. 23).

³³ Thomas Keating (1923-2018) szintén trappista szerzetes volt, nem utolsósorban pedig Merton írásainak jó ismerője.

³⁴ A valóságnak ez az új szintje a voltaképpeni *kontemplatív élet*, mely kifejezés magára az isteni egyesülés tartós állapotára utal. A *kontemplatív imádság* ehhez képest egy olyan tapasztalás vagy tapasztalások sorozata, amely az Istennel való egyesülés tartós állapotához vezet (vö. KEATING 2006, p. 24).

SHANNON; BOCHEN & O'CONNELL 2002, pp. 8, 365). Amikor 1955-ben Louis atyát kinevezték a Gethsemani Apátság novíciusmesterévé, többek között az is feladatainak a részét képezte, hogy tanítást adjon a novíciusoknak az imádságról. Ez természetesen magában foglalta a *lectio divina* gyakorlatát, mint ami szerves részét képezi a bencés, és így a trappisták lelkiségének is. Ezzel együtt azonban Merton mindig ügyelt arra, hogy ne erőltessen növendékeire semmiféle speciális módszert vagy technikát az imádságra vonatkozóan. Egyik levelében – amely a maga egyszerűségével jó példája Merton „ferences szívének” (lásd HORAN 2014) – a novíciusok közösségi imájával kapcsolatban így ír:

„Arra próbálom elvezetni őket, hogy szeressék azt a szabadságot és békét, ami abból fakad, hogy hittel és egyszerűségben vannak együtt Istennel. Nem akarom, hogy megosztottak legyenek, arra fecsérelve energiáikat, hogy bizonyos formák, vagy technikák betartására figyelnek, félreértelmezve ezzel az imaórák szerepét az életükben. Inkább szeressék csak a liturgiát a hit egyszerűségében, mint ami Krisztus megszentelő jelenlétének a helye a közösségben.” (SHANNON 1985, p. 368; ford. G. P.)

Az idézet jól mutatja, hogy Merton – mint olvasott és a liturgikus imádságok szövegeit hosszú éveken át mélyen átélő szerzetes – bátran és szabadon beszélt „a szellemi fejlődés útjáról olyan szavakkal, amelyek távol állnak mind a bonyolult technikai problémáktól, mind pedig bármiféle vallási szentimentalizmustól” (KŁOCZOWSKI 2022, p. 130). Ellenérzése a módszerekkel szemben abból fakadt, hogy szerinte az imádságban való előrehaladásunkban pontosan az lehet a legfőbb akadály, ha annak során figyelmünket magunkra, illetve arra irányítjuk, hogy hogyan imádkozunk.³⁵ Imádkozunk, hogy aztán később felmérhessük az elért haladást. Ezzel szemben Merton szerint az imaéletben történő valódi előrehaladás az érdek nélküli, rajongással teli részvételen alapul (vö. uo. p. 133), amely a Kereszt szeretetéből és az alázatosságból fakad, illetve mindazokból a tapasztalatokból, amikor átérezzük saját szegénységünket és semmi voltunkat; mindabból, ami elfordítja gondolatainkat önmagunkról (vö. SHANNON 1985, p. 376). Hiszen minél kilátástalanabbnak tűnik a helyzetünk, annál inkább fölismerjük, hogy megváltásra szorulunk. Merton értelmezésében pontosan ez a feszültség és nyugtalanság vezet el bennünket ahhoz az Istenhez, aki egyedül képes megelégtetni bennünket (vö. „Theology of prayer” in PEARSON 2012): a tökéletesedés útja így egybeesik a Kereszt útjával (vö. MERTON 1951, p. 21). Ezzel el is oszlattuk azokat a félreértéseket, amelyek a közfelfogásban néhol a szemlélődéssel kapcsolatosan megjelennek.

„A szemlélődés [...] nem fájdalomcsillapító.” (MERTON 2009b, p. 26)

Sokkal inkább egy fájdalmas szakítás saját bálványainkkal, „a szentély megtisztítása”, hogy semmi ne foglalhassa el bennünk Isten helyét (vö. uo.).

Pár korai írásától eltérően Merton javarészt hallgat arról, hogy milyen is volt az ő személyes imája. Egyik levelében azonban röviden mégis beszél saját imádságának – ahogy ő nevezte – „egyszerű útjáról”:

„Hogy milyen a belső imám? [...] A figyelmemet teljesen Isten jelenlétére, akaratára és szeretetére irányítom. Imádságom tehát a hiten alapul, mert csak a hit révén lehetünk tudatában Isten jelenlétének.” (SHANNON 1985, pp. 63-64)

Mielőtt azonban azt gondolnánk, hogy Merton imája olyan, mintha pusztán csak elképzelné, hogy Isten előtt áll, ő hozzáteszi, hogy imádsága idején nem képzel el semmit, és nem alkot semmilyen képet Istenről (vö. art. „Prayer” in SHANNON; BOCHEN & O'CONNELL 2002, p. 365). Így folytatja:

³⁵ „Jól szemlélteti [Mertonnak] ezt a felfogását Descartes szerepének értékelése, melyet A szemlélődés magvai. Új változatban olvashatunk. Merton meg van győződve arról, hogy a cogito, ergo sum tétele felelős korunk emberének túlbujánzó egoizmusáért, aki a világ központjába helyezte az egót, és mindent, ami van, ebből a pozícióból lát és értékkel” (KŁOCZOWSKI 2022, p. 132-133).

„Úgy imádom, mint aki láthatatlan, és végtelenül felülmúlja mindazt, amit meg tudok érteni. Nagy vágy él a szívemben arra, hogy mindent teljesen semminek tartsak, ami nem Isten. Az imádságom tehát olyan dicsőítés, amely a semmi és a csend szívéből száll fel Istenhez. Ha saját törekvéseimből is jelen van még valami, azt olyan akadálynak tartom, amit csak Isten tud eltávolítani. És ha akarja, teljes fényre tudja alakítani azt a semmit, ami vagyok.”

(SHANNON 1985, pp. 63-64)

Azt is mondhatjuk, hogy az amerikai trappista szerint az imádság nem valamiről való gondolkodás, hanem a Láthatatlan Arcának közvetlen keresése (vö. art. „Prayer” in SHANNON; BOCHEN & O’CONNELL 2002, p. 365), amely során – ahogy Eckhart mester mondja – mi magunk is elmerülünk „az istenség meghatározhatatlan mélységében” (HITTANI KONGREGÁCIÓ 2019, p. 17).

Mielőtt utolsó útjára indult volna Ázsiába³⁶, Merton kapott egy felkérést, hogy tartson előadást az imádságról. Ebben olyan kérdésekre igyekezett válaszolni, amik a modern ember kísértései lehetnek az imaélet területén. Szerinte az imádsággal kapcsolatos akadályainkat – a fentebb érintett egocentrizmusunk mellett – az okozza, hogy már annyira megszoktuk, miként használjuk a különböző eszközeinket, illetve hogy hogyan érhetjük el a lehető leggyorsabban céljainkat, hogy szinte elvesztettük érzékünket arra, hogy az imádság valójában egy teljesen más koordináta-rendszer szerinti gondolkodást igényel. A technika világában a fejlődés – mondja Merton – mindig horizontális irányú: elkezdünk valamit valahonnan, hogy aztán újabb és újabb pontra juthassunk el. Az imában való növekedésnek azonban nem ez az iránya. Az imában ugyanis azt fedezzük fel, aminek már korábban is a birtokában voltunk. Az imádságot ezért leginkább egy befelé történő mozgáshoz hasonlíthatjuk. Birtokában vagyunk mindennek, hiszen magunkban hordozzuk, de nem tudunk róla és legfőképpen nem tapasztaljuk. A valóság azonban az, hogy Krisztusban minden megadatott nekünk (vö. 1Kor 3,22). Arra volna tehát szükségünk csupán, hogy tapasztalatot szerezzük arról, ami már igazából a miénk (vö. art. „Prayer” in SHANNON; BOCHEN & O’CONNELL 2002, p. 365).

Ezzel a fajta tapasztalatszerzéssel kapcsolatban azonban nehézségekbe ütközünk:

„Több ezer keresztény jár-kelel a föld színén, aki úgy hordja testében a végtelen Istent, hogy gyakorlatilag semmit sem tud róla” – írja Merton.

(MERTON 2011, p. 97)

„A tragédia az, hogy tudatunk teljesen elidegenedett önazonosságunk eme legbelső alapjától.” (MERTON 2000, p. 10)

Az élet szellemi dimenziójának ilyen elfeledése³⁷ az amerikai szerzetes szerint kétségkívül összefüggésben van azzal a „népbetegséggel”, hogy folyton sietünk valahová. Minden erőnkkel azon vagyunk (hiszen erre vagyunk kondicionálva), hogy teljesítsük társadalmi rendeltetésünket.³⁸ Ez valahol érthető, hiszen saját kultúránk „normális” keretei közé kell beilleszkednünk (vö. MÁTÉ & MÁTÉ 2022, pp. 221, 225), de egy ponton mégiscsak meg kell kérdeznünk önmagunktól, hogy megéri-e mindez a kockázatot (vö. MERTON 2009b, p. 30; Mk 8,36; Mt 16,26; Lk 9,25). Merton mélyen meg volt győződve arról, hogy az emberek valójában sokkal „mélyebb tudati dimenzióra vágnak annál, amit az élet

³⁶ Merton 1968-ban, nem messze Bangkok városától egy balesetben életét veszítette (vö. art. „A chronology of Merton’s life and works” in SHANNON; BOCHEN & O’CONNELL 2002, p. viii).

³⁷ Az amerikai trappista közel állt ahhoz, hogy ő is felállítsa Paul Tillich diagnózisát civilizációnk válságáról, miszerint „korunk emberének drámája a mélység dimenziójának elvesztése, az emberi törekvések és vágyak horizontjának ellaposodása” (KŁOCZOWSKI 2022, p. 128).

³⁸ Az ilyesfajta elidegenedés és determináltság Merton szerint a marxizmus terméke (vö. STONE; HART & LAUGHLIN 1973, p. 335).

felszínén való vízszintes mozgás – Max Picard szavával a »megfutamodás« (Isten előtt)³⁹ – kínál” (MERTON 2000, p. 16). „Saját magunk határvidékein” (LOUF 2014, p. 5) élve mégis sokan „olyan kísértet módjára éljük a saját életünket, ami valójában nem is egészen létezik” (MÁTÉ 2021, pp. 19-20). Nem használjuk fel az időnk arra, hogy az életet a maga valódi mélységében, „a szeretet kreatív energiájában” (MERTON 2011, p. 114) tapasztaljuk meg, ezzel ízt adva mindennek (vö. Mk 9,50).⁴⁰

Ha tehát el akarjuk kerülni azt a belső ürességet, amelyet az ingatag materialista kultúra addikciókkal és leküzdhetetlen kényszerekkel próbál erőszakosan betölteni, tudatosan le kell tudnunk lassítani egy olyan tempóra, ami sokkal közelebb áll az ember alaptermészetéhez (vö. MÁTÉ & MÁTÉ 2022, p. 231). Így megnyílna a lehetőségünk arra, hogy másképp érzékeljük a körülöttünk lévő világot, képessé válva a valódi figyelemre és az Istennel való személyes egységünk bizonyosságának felismerésére és ünneplésére (vö. KEATING 2006, p. 189). Ez esetben jobban megértenénk Merton üzenetét, aki szerint minden ember az idők teljességében éli életét, vagyis életünk minden pillanata egyben Isten ideje, *kairosza* is, amikor Ő eljön hozzánk (vö. art. „Prayer” in SHANNON; BOCHEN & O’CONNELL 2002, pp. 365-366). Valójában minden, ami után vágyakozunk, már a miénk, hiszen „*valami a lélekben oly szoros rokonságban van Istennel, hogy máris egyek, és nem szükséges hogy valaha is egyesüljenek*” (MERTON 2000, p. 9). Nem kell rohannunk sehova, a lényeg mindvégig ott volt a szemünk előtt, pusztán csak nem hagytunk neki elég időt, hogy megismertesse magát velünk (vö. uó 2009b, pp. 276-277).

Merton kapcsolata a zsolttárogatokkal – „a gondos lelkivezető”

Mertonnak az imént felvázolt, imádságról alkotott gondolkodásába miként illeszkednek bele a zsolttárogatok és miért váltak olyannyira fontossá számára szerzetesi életében? A kérdés megválaszolásához a trappista szerzetes személyes imaéletének alakulásba kell beletekintnünk. Thomas Merton azok közé a lelki írók közé tartozik, akik olyan dolgokról beszélnek, amiket már ők maguk megküzdöttek személyes életükben és ezért valóban hiteles mondanivalóval rendelkeznek (vö. KŁOCZOWSKI 2022, pp. 128-129). Így, amikor az előző alfejezetben a Merton által összegzett, imádsággal kapcsolatos nehézségekről olvashattunk, csak olyasféle dolgokról számolt be, amivel ő maga is találkozott, és csak arról adott tanítást, amivel kapcsolatosan – több évtizednyi szerzetesség alatt – már megtapasztalta saját gyengeségeit.

Erről tett tanúságot akkor is, amikor rendbe lépése után nem sokkal, naplójában arról írt, hogy a legnagyobb akadályt az jelenti számára az imádságban, hogy túlságosan is lefoglalják azok a gondolatok, amelyek saját lelkiállapota körül forognak:

„Szeretnék mindent átlátni. Benső életem minden területét irányításom alatt akarom tartani. Tulajdonképpen olyan ez, mintha úgy akarnék szemlélődővé válni, hogy közben nem függök Istentől. Azt is mondhatnám, hogy ez a magatartás kísértetiesen hasonlít Lucifer bűnéhez.”

(MONTALDO 1996, p. 202; ford. G. P.)

Kétségtelen, hogy Merton imádsággal kapcsolatos küzdelmeire is hatással volt az őt körülvevő korszellem, amely az individualizmus és a szubjektivizmus meghatározó bálványaival már az ő idejében is befolyásolta az imádságról alkotott általános gondolkodást (vö. BAÁN in PUSKÁS & GÁRDONYI 2022, p. 315), ahogyan azt a *A szemlélődés magvai. Új változatban* Descartes *cogito ergo sum*jának hatástörténetével kapcsolatosan később ő maga is megfogalmazta (vö. MERTON 2209b, pp. 21-22). Ráadásul azzal, hogy belépett a trappisták közé, Merton imaélete hirtelen egészen megváltozott, hiszen

³⁹ Merton szerint „*a szekuláris élet eszelős törekvése, hogy az újdonság és a változatosság révén egérutat nyerjen a halálfelelem előtt*” (lásd MERTON 2011, p. 101).

⁴⁰ Ezzel kapcsolatban jegyezte meg Merton, hogy „*meglehet, hogy amikor eljön az idők vége, az Élet Könyvében az lesz följegyezve majd, hogy ki, mennyiben élt igazán. Ha valaki nem is élt egyáltalán, az a valaki nem lesz benne az Élet Könyvében*” (HART & MONTALDO 1999, p. 113; ford. G. P.).

ettől kezdve a közösségben végzett zsoltározás vált mindennapi imájának alapjává. Ez kezdetben csak tetézte nehézségeit: első kézből tapasztalta meg Evagriosznak azt az elhíresült mondatát, miszerint „*nagy dolog szétszórtság nélkül imádkozni, de még nagyobb dolog szétszórtság nélkül zsoltározni*” (EVAGRIOSZ PONTIKOSZ 2018, p. 235). Louis testvér mindezt felismerve tudta, hogy hosszú út áll előtte, míg önmagáról képes lesz valóban Istenre fordítani a figyelmét:

„Bizom benne, hogy Isten megsegít abban, hogy elcsöndesedjek, abbahagyva az olyan dolgokon való tépelődést, amik nem vezetnek sehová; mindennapos kínlódás ez számomra, amikor pedig valójában arra vágyom a lelkem, hogy megnyugodhasson Istenben és nem tud.” (MONTALDO 1996, p. 202; ford. G. P.)

A fiatal szerzetes Cassianus (†435) írásait olvasva – akit egy helyen „közvetítőnek” is nevezett a zsoltárokkal való megismerkedésében (vö. CUNNINGHAM 1996, p. 38) – idővel mégis felfedezte, hogy nagyon is mély kapcsolat van a csendességre való eljutás, vagyis a szemlélődő imádság és a zsoltárok között (vö. art. „Bread in the Wilderness” in SHANNON; BOCHEN & O’CONNELL 2002, p. 30). Egy-egy alkalommal a zsoltárok szavai ugyanis olyan mélyen a szívébe hatoltak, hogy azok egészen megdöbbenetették:

„Bárcsak tudnék mindig így, sapienter [bölcse]n] zsolozsmázni [...], a zsoltárok utána az egész napomat végigkísérik” – írta naplójában.

(MONTALDO 1996, p. 122; ford. G. P.)

Az ilyen és ehhez hasonló felismerések odáig vezették, hogy az 1953-as, zsoltárokról szóló könyvében már egyenesen azt állítja, hogy a zsoltározás az egyik leghatásosabb imaforma az Istennel való egyesülésünk útján (vö. MERTON 1997, p. 4). Ehhez a megállapításhoz azonban sok év szerzetesi tapasztalatára és az atyák bölcsességére volt szüksége, amit Merton az olvasmányjaiból, de ami még ennél is fontosabb, az imádságból táplálkozva, kiváltképp a zsoltárok világának mélyebb megismeréséből szívott magába.

Merton találkozása a zsoltárokkal már rendbe lépését megelőzően olyan mély benyomást tett rá, ami minden bizonnyal elkísérte őt későbbi szerzetesi életében is:

„Kevés dologra emlékszem vissza nagyobb örömmel, mint erre. [...] Éppen Oleanba mentem vonaton. [...] A vonat lassan kapaszkodott fel a Catskillre, közben elég simán haladtam a szövegben zsolotarról zsolotarra. [...] Amikor a könyv lapjairól föltekintettem, a napot láttam, amint a fákra és a nedves sziklákra sütött, a sekély folyó felületén villódzott és játszott a környező erdők lombzatán. Mindez nagyon hasonlított ahhoz, amiről a breviárium énekelt – így minden Istenhez emelte szívemet [...]. Az életadó imádságnak ez a mély és mérhetetlen áramlata: Krisztus imádsága az emberekben az Atyához. Ez aztán végül is életre keltett és tudatára ébresztett annak, hogy élek.” (MERTON 2004, pp. 279-281)

A fiatal Merton ekkor tapasztalta meg először a zsoltároknak azt a misztériumát, miszerint ha hittet fogadjuk a bennük rejlő kinyilatkoztatást, azok az élő Isten jelenlétébe helyeznek minket (vö. uő 1997, p. 14). Egyúttal ráértett arra a teológiai igazságra is, amit a zsoltárok magukban hordoznak: a sugalmazott igékben magának Krisztusnak a gondolataival egyesülünk (vö. 1Kor 2,16), aki által, akiben, és akivel együtt dicsőíthetjük az Atyát (vö. MERTON 2014, p. 5; SC 84; ÁRZS 3-8). Az imádságnak ez a „mérhetetlen áramlata” mégis akkor hagyta legmélyebb lenyomatát lelkében, amikor a korábban már említett lelkigyakorlat alkalmával első látogatását tette Kentucky trappista monostorában, majdani otthonában:

„A templom megtelt fénnel. A szerzetesek a padokban ültek. A zsoltárok végén meghajoltak – fehér tengeri hullámok ringásának látszott. A zsoltárok lassú, gazdag, komor, mégis világos dallamával dicsérték Istent ezen az új reggelen.

Hálát adtak a viláért, amelyet teremtett, az életért, amelyet ad nekik. Az életnek, az erőnek és a kegyelemnek milyen forrásai törnek föl a zsoltárokból, a szerzetesek énekéből. [...] Egyszerű, gyönyörű énekük örömeiben az egész föld életre támadt, megtermékenyült és értelmet kapott.” (MERTON 2004, p. 301)

Alapvető tapasztalatok voltak ezek a zsoltárok természetét illetően, amelyek egy életre meghatározták Merton zsoltárokhoz fűződő viszonyát. Azt is mondhatjuk, hogy ezek az őselmények mindenképpen szükségesek voltak ahhoz, hogy a még tapasztalatlan szerzetes ne veszítse el a lelkesedését akkor sem, amikor pár évvel később nehézségekbe ütközött a közösségi zsolozsmázást illetően. A fiatal Louis testvért ugyanis szerzetesi életének korai szakaszában egyfajta elégedetlenség jellemezte azzal kapcsolatban, amit a Gethsemani monostorában tapasztalt – a ház összetétele, a szerzetesek jellemhibái és hiányosságai, a kórusima minősége, illetve az a mód, ahogyan a szerzetesek életüket élték – mindez nagyon zavarta és egyben le is foglalta őt (vö. PAUGIO 1996, p. 11). A közös imádság során sokszor nyughatatlan módon a kórus hibáit elemezgette azon tűnődve, hogy vajon mivel lehetne jobb, mi a rossz, és mivel volt jobb a középkorban:

„Mindezzel időt veszítettem, szenvedést okoztam magamnak, és útját álltam a lelkemben Isten munkálkodásának” – írta naplóbejegyzésében.

(MONTALDO 1996, p. 202)

Baán Izsák bencés szerzetes ide kapcsolódó megfigyelését a zsoltározás természetéről itt a fiatal Merton nehézségeinek leírásaként is olvashatjuk:

„Az imádság témájához olyan szavakat társítunk legszívesebben, mint a meghittség, a személyesség, a szabadság és a spontaneitás. A zsolozsma ezzel szemben feltételezi a nyilvános teret, a kötött szövegek és a hozzájuk kapcsolódó gesztusok kizárják a szubjektivitást, minimális érzelmi bevonódást engednek csak, s ez az imaforma ráadásul másokhoz való alkalmazkodást, készületet, előzetes tanulást igényel. Ha pedig mindez nem volna elég, [...] az imádságban is előszeretettel keresünk valamiféle erős hatással bíró élményt, belső képeket, látható fogódzókat, míg a zsolozsma első közelítésben »low-impact« imádság, mely a hallásra, az olvasott vagy énekelt szöveg befogadására épít.”

(BAÁN in PUSKÁS & GÁRDONYI 2022, p. 315)

Mindezekből nyilvánvaló, hogy Merton a saját bőrén tapasztalta, hogy mit is jelent az egyéni és a közösségi ima közötti feszültség. Mindezzel együtt a trappista szerzetes mégsem akart belenyugodni abba a közfelfogásba, miszerint a zsolozsmázás egy kereszt csupán, amit alázatosságból el kell hordozni (vö. PAUGIO 1996, p. 17). Sosem adta fel azt a vágyát, hogy mélyebb kapcsolatba jusson a zsoltárokkal, amiket szerzetesként nap mint nap imádkoznia kellett, hogy megértse, miért is zsolozsmáznak valójában.

A fordulópont a trappista szerzetes zsolozsmához való hozzáállásában akkor következett be, amikor gyóntatója tanácsára erejéhez mérten felhagyott azzal, hogy a körülményekkel foglalkozzék, és a kritizálás helyett inkább megpróbált valóban imádkozni. A tapasztalt lelkiatya, ismervé szerzetestársa küzdelmeit, azt mondta Mertonnak, hogy ami után ő vágyakozik – egység az Istennel – igazából ott van az orra előtt, csak ő eddig még nem ismerte fel. Majd hozzátette, hogy semmiféle külső tényező, tevékenység vagy munka nem akadályozhatja meg az ő Istennel való egységét, ha Istennek valóban ez a szándéka vele kapcsolatban (vö. uo. p. 11). Ekkortájt lett Merton egyre tudatosabb abban, hogy ha a zsoltárokat valóban figyelmesen olvassa, azokban meglepő módon menedéket talál a világ zaja, valamint saját lelkének indulatai és gondolatainak zürzavara elől (vö. OROSZ in PUSKÁS & GÁRDONYI 2022, p. 207). A közösségi zsolozsmázásban így egyre inkább olyan gyakorlatra talált, amely elvezetheti őt a valódi bölcsességre és az Istennel való egyesülésre (vö. DV 2).

Azt mondhatjuk tehát, hogy idővel a zsolozsmázás Merton számára az önismeret és az imádság iskolájává (vö. TAFT 1986, pp. 368-369) vált. Azért az önismereté, mert a zsolotárók az ő értelmezésében olyan funkcióval bírnak a lelki életre nézve, mint egy tükör (vö. PAUGIO 1996, p. 18), amelyben megpillanthatjuk saját belső lényünk sötéttségét, de ugyanakkor paradox módon áttetsző misztériumát is (vö. MERTON 2011, p. 41). Az imádság során ugyanis Isten „végtelen igazságának fényében egyszerre látjuk magunkat és Őt” (MERTON 2009a, p. 43).⁴¹ Így egyre inkább megértette, hogy ha feltárja szívét annak az érzelmenek, amelyet a zsolotár sugall (vö. ÁRZS 106), valójában megfigyelheti és megismerheti saját lelkének titkos rezdüléseit, illetve megtanulhatja azt is, mit és hogyan kell mondania annak érdekében, hogy sebei begyógyulhassanak (vö. OROSZ in PUSKÁS & GÁRDONYI 2022, pp. 193-194).

Rádöbbenve tehát, hogy „minden igaz imában valahogyan azt ismerjük el, milyen tökéletesen ki vagyunk szolgáltatva az élet és halál Urának” (MERTON 2009a, pp. 43-44),⁴² Merton a zsolotárók Krisztusának önküresítő szegénységével azonosulva, Isten kegyelmeként kezdte megélni, hogy megtapasztalhatja saját gyengeségeit (vö. 2Kor 12,10). Így a zsolotárókban – ha nem is olyan úton, ahogy kezdetben gondolta – olyan csodálatos segítséget kapott, hogy több mint két évtizednyi szerzetesi tapasztalattal a háta mögött már arról írt, hogy a belső élet minden aspektusa, minden vallási tapasztalat és minden, ami az ember lelki szükségleteihez hozzátartozik, benne foglaltatik és egyszerre élővé is válik számunkra a zsolotárókban, ha hittel imádkozzuk őket (vö. MERTON 2014, p. 31; VD 24). A trappista szerzetes valódi tapasztalatává vált, amit korábban a nagy egyházatyák megfogalmaztak:

„[A zsolotárók] a félelmeivel, szomorúságaival és sötétségeivel küzdő lélek gyógyító terapiája; a bűnbánat és az erények begyakorlásának iskolája; valóságos lelki patika; a rendezetlenségeivel és belső hasadásaival szembesülő lélek harmóniáját helyreállító imádság; ima, mely a zsolotároztól a Szentlélek jól felhangolt hangszerévé teszi.” (PUSKÁS & GÁRDONYI 2022, p. 9)

Merton ilyen módon már szerzetességének korai szakaszában rátalált arra a szerzetesi hagyományban gyökerező igazságra, hogy a zsolotárókban pusztai vándorlásunk során megpihenhetünk (MERTON 1997, p. 3), hisz azok – mint egy „gondos lelkivezető”⁴³ – képesek meggyógyítani bennünket rejtett bölcsességükkel (MERTON 2004, p. 352).

V. Közelítések a zsolozsma értékének mélyebb megértéséhez a 20. században

1. A liturgia műsztagógiája és az egyéni imádság viszonya

1947-ben XII. Piusz pápa *Mediator Dei et hominum* kezdetű, a szent liturgiáról szóló apostoli körlevelében (DH 3840-3855) – amely az első alkalommal adott tanítóhivatali leírást a liturgia lényegéről – felkarolta a liturgikus mozgalom legfontosabb eredményeit és felhívta a katolikus keresztények figyelmét arra, hogy „az Egyház által bemutatott teljes istentiszteletnek nemcsak külsőnek, hanem belsőnek is kell lennie” (DH 3842). A pápa ezzel arra a felmerülő kérdésre igyekezett válaszolni, hogy a keresztény ima miképpen lehet „egyidejűleg hitelesen személyes és közösségi természetű” (HITTANI KONGREGÁCIÓ 2019, p. 9). Mielőtt kifejezetten is foglalkoznánk Thomas Merton liturgikus megújulással kapcsolatos írásaival, amelyeket pár évvel a II. Vatikáni Zsinatot megelőzően, majd pedig arra reflektálva vett papírra, ebben az alfejezetben áttekintjük, hogy gondolkodásában hogyan is viszonyult egymáshoz az imádság e két formája: a szemlélődő ima és a kultikus istentisztelet. Amint az

⁴¹ Az idézett szakasz Thomas Merton *Senki sem sziget* című írásából származik (MERTON 1955).

⁴² Az idézett szakasz Thomas Merton *Senki sem sziget* című írásából származik (MERTON 1955).

⁴³ A gondolat Szent Atanázstól származik: „Az egész Szentírás tanítómestere az erénynek és az igaz hitnek, a Zsolotárók könyve viszont még a lélek vezetésének a mintaképét is megadja” (OROSZ in PUSKÁS & GÁRDONYI 2022, p. 195).

XII. Piusz előbb idézett körleveléből is kitűnik, a szent liturgia e két dimenziójának összekapcsolódásáról és egymáshoz fűződő viszonyáról való gondolkodásra maga az egyház buzdította a keresztényeket a 20. században, előkészítve ezzel az utat a liturgikus megújulás számára a II. vatikánum során.

A trappista szerzetes ilyen irányú munkásságának bemutatásához elsődleges forrásként *A belső tapasztalat* (MERTON 2011) című írásának kapcsolódó részeit vesszük alapul. Ez az írás nemcsak „fontos helyet foglal el a merton-i életműben és a szemlélődésről szóló írásai között” (MERTON 2011, pp. 19-20),⁴⁴ hanem „keletkezési ideje miatt [1948–1968]⁴⁵ a korai és kései Mertont összekötő »hídnak« tekinthető” (MERTON 2011, pp. 19-20).⁴⁶ Maga Merton fejezte ki ezt a legjobban, amikor egyik barátjának írt levelében megjegyezte, hogy amikor először foglalkozott a szöveggel (1948), a szemlélődést még sokkal inkább valamiféle angyali létmódhoz hasonlította:

„Ebben az időben, azt hiszem, igazán belevaló trappista voltam. Most, hogy már nem vagyok annyira tökéletes, mintha józanabban látnám a dolgokat.”

(DAGGY 1989, p. 233 in MERTON 2011, p. 8)

Louis atya ebben a könyvében gondolkodásának arra az alapvető elemére világít rá, „hogyan a szemlélődés nem különálló területe az életnek, hanem arra biztosít lehetőséget, hogy az ember egyetlen egészé szervezze életét” (MERTON 2011, p. 20).⁴⁷ Ebből kifolyólag ez az írás nagyon alkalmas arra, hogy betekintést nyújtson számunkra abba, hogy a személyes imádság belső motívuma hogyan kaphat helyet és juthat kifejeződésre a liturgia olyan közösségi eseményeiben, mint a zsolozsma (vö. uo. p. 21).

Annak érdekében, hogy jobban megértsük, hogyan válhat a formális, közösségi imádság lelki értelemben vett, valós imádsággá (vö. BAÁN in PUSKÁS & GÁRDONYI 2022, pp. 326, 316), a téma tárgyalásának kezdetén Merton egyből megkülönbözteti „a szemlélődés fajtáit”, fogalmi háttérrel nyújtva ezzel olvasóinak. Szerinte a szemlélődésnek van passzív (intuitív) és aktív (közvetett) formája. Míg az előbbi „a bennünk jelen lévő Isten közvetlen és bizonyos értelemben passzív intuíciója”, addig az utóbbit „bizonyos mértékben a saját erőfeszítésünkből érzük el [...], jóllehet a kegyelem titokzatos és láthatatlan segítségével” (MERTON 2011, p. 111). Az aktív szemlélődésben élt életre Merton szerint azért van szükség, mert általában az készíti elő „az embert a beléöntött vagy passzív szemlélődés időnkénti, előre kiszámíthatatlan beköszöntésére” (uo. p. 112). A kultikus vagy rituális istentisztelet különlegesen nagy jelentősége abban áll, hogy az aktív szemlélődést elsősorban „az egyház szentségi és liturgikus élete” (uo. p. 114) táplálja a leginkább.

Ez azonban Merton korában korántsem volt magától értetődő. XII. Piusz pápa ezért hívta fel a figyelmet: ahhoz, hogy a liturgia a szemlélődés kiindulópontjává válhasson, az úgynevezett „tárgyi vallásosságtól” (*pietas obiectiva*) képesek kell legyünk eljutni az „alanyi” vagy „személyes vallásossághoz” (MD 28). Merton szerint ezért annak érdekében, hogy be tudjuk fogadni a liturgia műsztagógiáját, eltökélten és kitartóan arra kell törekednünk, hogy életünket összhangba hozzuk Isten akarátával (aszkezis) (vö. MERTON 2011, p. 112), mélyreható figyelmet fordítva a szent misztériumoknak azokra a szimbolikus és rituális megjelenítéseire „amelyek a világ megváltását és megszentelését végbevívó isteni tetteket jelenítik meg” (uo. p. 112). A trappista szerzetes kifejezésével élve: „a liturgikus formák csak akkor alakulhatnak át szemlélődéssé, ha előbb a valóság egységesült és intuitív látásmódjába merülnek” (uo. p. 114). E látásmód nélkül „az egyházi szertartások könnyen

⁴⁴ William H. Shannon bevezetője *A belső tapasztalat* 2004-es angol nyelvű kiadásához.

⁴⁵ Merton először 1948-ban gyűjtötte egybe a szemlélődésről szóló jegyzeteit, aminek a *What is Contemplation?* (Mi a szemlélődés?) címet adta. Ezt követően, az ötvenes és hatvanas években többször is átdolgozta a szöveget, míg végül 1968-ban (halálának évében), ázsiai útja során véglegesítette azt (lásd art. „Inner Experience” in SHANNON; BOCHEN & O’CONNELL 2002, p. 217).

⁴⁶ William H. Shannon bevezetője *A belső tapasztalat* 2004-es angol nyelvű kiadásához.

⁴⁷ William H. Shannon bevezetője *A belső tapasztalat* 2004-es angol nyelvű kiadásához.

élettelenek és külsődleges lehetnek” (uo. p. 120). Ennek kifejtése érdekében újra idézzük XII. Piusz Merton által is feldolgozott körlevelét (lásd MERTON 1951, pp. 12-15), amelyben a pápa hangsúlyozza, hogy a szent liturgiának valóban követelménye, hogy a „külső és a belső” egybeolvadjon:

„Ez a gondolat magában a Liturgiában igen gyakran kifejezésre jut, valahányszor valami külső vallásgyakorlatot ír elő. Így például, amikor a bójtról van szó, figyelmeztet minket, »hogy amit önfegyelmünk külsőleg vall, bensőleg hatásossá váljék.«” (MD 24)

Az amerikai trappista valami nagyon hasonlóra hívta fel a figyelmet a nyilvános kinyilatkoztatás és az egyéni szemlélődés összefüggését illetően, amikor a kiemelt böjti napok, valamint az ünnepélyes liturgiák néhány elemével kapcsolatban a következőket írta:

„Bizonys szentírási szövegek végén a diakónus azt énekli: flectamus genua (»boruljunk térdre«), s ezután – elvileg – néhány percnyi csöndes imádság következik, amelynek során jó esetben mindenki tökéletesen tudatosítja magában a megelőzően recitált szavak értelmét. Ez a gyakorlat sajnálatos módon már régóta elvesztette az eredeti jelentését, s liturgikus alkalmazása csak mostanában kezd visszatérni.” (MERTON 2011, p. 118)

Ezek szerint a liturgikus ünneplés során nemcsak hogy semmiféle ellentét nincsen az imádás közösségi és személyes dimenziója között (vö. MD 36), hanem a liturgia – ha abba megfelelő módon lépünk be – valójában *„már a léténél fogva”* (MERTON 2011, p. 120) arra hív, hogy *„szimbolikus rítusokkal és szertartásokkal, zenével, beszédekkel, költői szövegekkel, közös imádságokkal”* (uo. p. 117; vö. DD 21) a szemlélődést felébressze és elvezesse az embert abba a *középpontba*, ahol *„részt veszünk az egyháznak abban a közös tapasztalatában, amelynek forrása, hogy Isten megadja az ő isteni misztériumainak konkrét kinyilatkoztatását”* (MERTON 2011, p. 116). A trappista szerzetes szerint ekkor már nem csupán megfigyelői leszünk egy liturgikus eseménynek, hanem – nem tudjuk, miként – *„meg is valósítunk valamit”* (uo. p. 115).

Mindennek forrása és csúcsa természetesen az egyház központi misztériumában, a szentmiseáldozatban mint a liturgikus élet középpontjában valósul meg a legteljesebben (vö. MERTON 1997, p. 42; PO 5; SC 10), amely egyszerre jelzi és egyben meg is valósítja *„a hívő ember misztikus egyesülését Krisztussal, a szeretet [által]”* (MERTON 2011, p. 119). Ugyanakkor fontos kiemelni azt is, hogy ez a kultusz *„a szent zsolozsma révén a nap minden óráját, a heteket és az egész évet felöleli”* (MD 134; vö. SC 88; ÁRZS 10-11). A zsolozsma ilyen módon szintén nem csupán szövegek elmondását vagy eléneklését jelenti (vö. MD 141). A zsolozsmázás valódi jelentősége abban áll, hogy az – mintegy az eucharisztikus egyesülés leghathatósabb elmélyítéseként (vö. CD 30; SC 83, 98) – intuitív erővel emlékeztet bennünket, *„hogy már megkezdtünk átalakulni [theoszisz], és biztosít bennünket arról, hogy ez a kezdeti átalakulás biztosítéka és egyben hirdetője is a végső beteljesedésnek”* (MERTON 1997, p. 38).⁴⁸

Összefoglalva tehát azt mondhatjuk, hogy Merton értelmezésében a liturgia és benne a zsolozsma – a latin spirituális teológia hagyományával egybehangzóan – valójában a szüntelen imádság már jelen lévő tapasztalatát önti formába, hangot adva személyes, belső imádságunknak (vö. BAÁN in PUSKÁS & GÁRDONYI 2022, pp. 326, 331).

Merton és a liturgikus megújulás

A dolgozat első fejezetében már érintettük annak a megújulásnak a témáját, amely a biblikum, a patrológia és az ökumenizmus mellett magában foglalta a liturgikus, és ebből kifolyólag a zsolozsmával

⁴⁸ Pocsai V. kézirat fordításának felhasználásával.

kapcsolatos kérdéseket is. Úgy tűnik, hogy Merton ezekben a témákban hitelesen tudott szólni, amit jól mutat, hogy gondolkodásának legmarkánsabb elemei több ponton is elővételezik a II. Vatikáni Zsinat szellemiségét (vö. art. „Vatican Council, The Second” in SHANNON; BOCHEN & O’CONNELL 2002, p. 504), illetve hogy a világi keresztények is nagy számban érdeklődtek írásai iránt (vö. SHANNON 1989, pp. 48-50). Azok közül az alapvető témák közül, amelyekkel a zsinatnak foglalkoznia kellett – kitüntetett fontossága miatt –, első helyen került megvitatásra a liturgia megújítása, amihez Merton saját személyes töprengéseivel és írásaival is hozzájárult.⁴⁹ A következőkben a trappista szerzetes ilyen irányú életművét mutatjuk be, pár ponton összefüggésbe hozva Louis atya gondolatait korának legnagyobb liturgikusaival.

Merton a kezdetektől aktív érdeklődést mutatott a II. Vatikáni Zsinat iránt,⁵⁰ amit John W. O’Malley, jezsuita történész úgy határozott meg, mint „*a világtörténelem legnagyobb találkozásját*” (O’MALLEY 2015a, p. 6).⁵¹ A Szent Péter-bazilikában a négy ülésből álló tanácskozássra (1962. október–november; 1963. szeptember–december; 1964. szeptember–november; 1965. szeptember–december) rendszerint 2100-2200 főpap volt hivatalos, valamint további ötszáz külső megfigyelő is megjelent, akik szintén kivették a részüket a zsinat közös munkájából. Ami azonban a II. vatikánumot a számokon túl valóban „*a világtörténelem legnagyobb találkozásává*” tette, az a szándéka volt, miszerint „*megkísérelte átfogni a katolikus élet és hit teljes látókörét*” (O’MALLEY 2015a, p. 6).

Merton nagyon is tudatában volt az esemény ilyen szintű jelentőségének, ami „*már a megnyitása előtt sok reményt, félelmet, kíváncsiságot és spekulációt ébresztett az emberekben*” (O’MALLEY 2015b, p. 13). Ez alól természetesen ő maga sem volt kivétel, amint azt levelezéseiből és naplóbejegyzéseiből is tudjuk, ahol a zsinattal kapcsolatos „*megannyi remény és megannyi félelem*” (SHANNON 1994, p. 283) vegyes érzéseiről tett tanúságot. Merton nyitottságát mutatja azonban, hogy amint az elérhetővé vált számára, tájékozódásképpen megismerkedett Hans Küng 1961-ben angol nyelven is kiadott, *The Council, Reform and Reunion* című – akkoriban nagy elismerésnek örvendő – művével, aki írásában a közelgő zsinat reménykeltő lehetőségeiről számolt be (lásd KÜNG 1960; vö. uő 1961). Amellett, hogy Merton pozitív véleménnyel volt a könyvről, melynek üzenetét „*magával ragadónak*” tartotta, személyes feljegyzéseiben kifejezte aggodalmát is a közelgő zsinattal kapcsolatban, miszerint sokan talán félreértik annak szándékát, és benne nem a megújulás személyes és egyetemes lehetőségét, hanem csupán saját elgondolásaik beteljesedésének reményét látják (vö. art. „Vatican Council, The Second” in SHANNON; BOCHEN & O’CONNELL 2002, p. 503). Patrick W. Collins szerint – aki mélyrehatóan foglalkozott Merton és a liturgikus megújulás kapcsolatával (lásd COLLINS 2021, pp. 52-61) – megállapíthatjuk, hogy Merton korai reakciói a II. Vatikáni Zsinat reformjait illetően – különös tekintettel a liturgikus reformokra – kezdetben nagyrészt negatívak voltak (vö. uő 2014, p. 100). Ami a liturgikus újításokkal szembeni kezdeti ellenállását illeti, kezdve a nyelv kérdésével, az érthetőbbé válik, ha megfontoljuk Jan Andrzej Kłoczowski megállapítását:

⁴⁹ A liturgiával kapcsolatos kérdéseken kívül Merton átgondolandónak találta a pápa és a Kúria, valamint az egyház többi része, különösen a püspökök kapcsolatának kérdését; nem utolsó sorban pedig az egyház világbéke és az ökumené érdekében tett erőfeszítéseit, amiket szintén különösképpen a szíven viselt (vö. art. „Vatican Council, The Second” in SHANNON; BOCHEN & O’CONNELL 2002, pp. 504, 506-507).

⁵⁰ Ugyan másik témában, de Merton aktív részvételét mutatja, hogy többek között levelet írt az amerikai püspököknek a békével kapcsolatban. Még az sem kizárt, hogy Merton írásai hatással voltak a későbbi *Gaudium et Spes* enciklikára (lásd art. „Vatican Council, The Second” in SHANNON; BOCHEN & O’CONNELL 2002, pp. 504-505).

⁵¹ A találkozó „*nagyságát*” az a tény adta, hogy olyan súlyú és típusú kérdésekről, mint amelyekről a II. vatikánumon szó volt, ennyi püspök még sohasem tárgyalt egyszerre. Igaz ugyan, hogy az Egyházak Ökumenikus Világtalálkozásának 2022-es rendezvényén közel 5000 delegált vett részt, ugyanakkor itt csak egyetlen kérdést jártak körül (vö. O’MALLEY 2015a, p. 6).

„Merton [...] kötődött a szerzetesi kultúra számos formájához, melyben kialakult és megerősödött a hivatása [...], latinul mondta mind a breviáriumot, mind pedig a szentmisét.” (KŁOCZOWSKI 2022, p. 128)

Merton a monostorba való belépése óta eltelt több mint két évtized alatt megszerette a zsinat előtti liturgia latin nyelvű éneklését (különös tekintettel arra, hogy intellektusának nem okozott gondot a latin nyelv). Érthető tehát, ha számára az tűnt a leghatékonyabbnak, ha a liturgiában ezen a hagyományos nyelven imádkozik (vö. COLLINS 2014, p. 100). Az amerikai trappista aggodalma azonban messze túlmutatott a liturgikus nyelv kérdésén: „konzervativizmusa”, ha lehet így nevezni, „mindenekelőtt a lelki életet és a szemlélődést érintette” (KŁOCZOWSKI 2022, p. 130). Louis atya valójában attól tartott, hogy az egyház gazdag hagyományait a zsinat után túlságosan is lelkes kísérletezések váltják majd fel, amelyeket elcsépeltnek és banálisnak ítélt (vö. COLLINS 2014, p. 100), ahogyan azt egyik – nem éppen érzelmentes – levelében korábbi novíciusának, a nicaraguai pap-költőnek, Ernesto Cardenálnak a zsolozsmával kapcsolatban meg is fogalmazta:

„A zsolozsmák a szegények éneke, azoké, akik szeretik a magányt és megtapasztalták már, hogy mi a szenvedés: nem a túlbuzgó liturgikusoké, akik jól fűtött kórusokban pöffeszkednek.” (BOCHEN 1993, p. 120; ford. G. P.)

Ismerve Merton mentalitását, félreértés lenne azonban azt gondolni, hogy ő ellene volt a megújulásnak. Épp ellenkezőleg, ő valódi megújulásra vágyott, amelynek legbenső magját szerinte azonban nem a másodlagos és szervezeti kérdések képezték (vö. KŁOCZOWSKI 2022, p. 135). Amire szerinte szükség volt, az egy belső megújulás, ami az egyház sok területén egy újfajta megközelítést igényelt. Két kérdést kell feltennünk ezzel kapcsolatban: miben állt Merton szerint a valódi megújulás? Valamint mik voltak szerinte azok a „délbábok” a zsinati folyamatok sűrűjében, amik valójában nem ezt a megújulást szolgálták?

Amint azt már részben érintettük, a trappista szerzetes először is azt szerette volna elkerülni, hogy esetleg úgy vezessenek be változtatásokat az egyházban, hogy előtte nem szabadítottuk fel és nem tágtítottuk ki megfelelőképpen a szívünket arra, hogy a Szentlélek valóban helyet kaphasson a döntéseinkben, aminek minden megújulás alapjának kell lennie (vö. art. „Vatican Council, The Second” in SHANNON; BOCHEN & O’CONNELL 2002, pp. 503-504). Szép példáját találjuk Merton józan, ugyanakkor a Lélek indíttatásaira nyitott hozzáállásának a liturgia megújításával kapcsolatban E. I. Watkinnek írt levelében:

„A liturgia kérdése természetesen nagyon összetett, és azt hiszem, sokakat fog még fölzaklatni a jövőben, attól függetlenül, hogy épp melyik oldalon állnak. [...] Ugyanakkor az is biztos, hogy valóban bensőségesebb és tudatosabb kapcsolatra volna szükség aközött, ami az oltárnál megy végbe és amit a hívek tesznek.” (SHANNON 1985, p. 584; ford. G. P.)

Amellett, hogy Merton ebben az 1962-ben írt levelében már a liturgiában való „intelligens és aktív részvétel” (*participatio actiosa*) (lásd MERTON 1965, p. 6; ford. G. P.) megvalósulását szorgalmazta (vö. SC 11) – ami kifejezi, hogy mindig is érzékeny figyelemmel hallgatta, „mit mond a Lélek az egyházaknak” (Jel 2,7) –, ugyanilyen fontosnak tartotta azt is, hogy a nyilvános istentisztelet kontemplatív dimenzióját⁵² ne ássa alá és ne váltsa fel egy túlzottan aktivista megközelítés (vö. SC 12). Éppen ezért kritikával illette azokat, akiknek a liturgiával kapcsolatos megközelítéseikből hiányzott ez a fajta a szemlélődő attitűd:

⁵² Amely dimenzió „felkelti az Ige hallgatásának készségét, és felébreszti az imádságot” (DD 52).

„Nem értek egyet azokkal a szélsőséges liturgikusokkal, akiknek minden személyes vagy szemlélődő ima gyanús. Ha megtudják, hogy meditálsz, egyből azt hiszik, hogy buddhista vagy.” (SHANNON 1985, p. 359; ford. G. P.)

Mindezen liturgiával kapcsolatos, szemlélődés felé nyitott felismeréseit Merton szerette volna a gyakorlatba is átültetni, amint azonban az egy 1965-ben írt leveléből kiderül, egyre inkább úgy érezte, hogy az egyházban eluralkodó légkör nemhogy felismerné a liturgiának ilyesfajta kontemplatív dimenzióját és az ezt elősegítő közös kincseket (vö. NA 2), hanem épp ellenkezőleg, a liturgia aktivista megújítása felé halad (vö. SHANNON 1985, p. 368).

Merton konfrontációját ezzel a fajta aktivizmussal az okozta, hogy – amint arról a következő alfejezetben még szó lesz – ő „tevékeny részvétel” alatt sokkal inkább egy belső odahallgatást, alázatos önátadást értett. Valószínűleg egyetértett volna Romano Guardinivel, aki szerint „a liturgia elvárásai összefoglalhatók egyetlen szóban – alázat: alázat a lemondás révén” (KUEHN 1997, p. 137; ford. G. P.). Ennek oka, hogy a liturgia elsősorban Isten műve bennünk,⁵³ amelynek misztériumaiba mélyebben behatolhatunk, ha a hangsúlyt a belső hallgatásra, és nem pedig valamiféle külső tevékenységre helyezzük:

„A részvétel azt jelenti, hogy úgy alakítjuk elménket és szívünket („Az az érzület legyen bennetek, amely Krisztus Jézusban is megvolt”), hogy képesek legyünk odahallgatni és alázattal átadni magunkat isteni Megváltónknak, egyesülve vele halálában, amelyet irántunk érzett szeretetéből szenvedett el a kereszten.”

(MERTON 1951, p. 14; ford. G. P.)

Az idő előrehaladtával azonban, a zsinati dokumentumtervezetekkel való megismerkedésének arányában Merton egyre pozitívabb véleménnyel volt a liturgikus megújulásról. Egyre inkább úgy tűnt számára, hogy valóban előrevivő változtatásokat vezettek be, amelyek arra szolgálnak, hogy amit ünneplünk, azt valóban meg is értsük, amit pedig már megértettünk, át is ültessük a liturgia cselekményébe. Azt sem hallgathatjuk el, hogy Merton Lambert Beauduin (1873-1960) együtt nagyon jól tudta azt is, „*hogy azon a tiszteletre méltó épületen, amit liturgiának hívunk, néhány pókháló is található volt*” (BEAUDUIN 1926, p. 10; ford. G. P.). Egy pünkösdkor született levelében a következőket írta egyik barátjának:

„Egyetértek azokkal, akik nem elégednek meg egy pusztán formális és külső vallásossággal. [...] A liturgia és a hit mostanra megcsontosodott és merevvé vált, a vallásos élet sok esetben úgyszintén. Nem kérdés, hogy jó dolognak tartom, hogy a liturgia egyre életközelibbé, élővé válik és az emberek mind jobban beleteszik a szívüket. (Nem azt mondom, hogy a régi latin liturgiába nem lehetett így belépni, de tény, hogy sokak számára nehezebb volt.) Szükségünk van arra, hogy az élet számos területén jobban elmélyüljünk.” (DAGGY 1989, pp. 102-103; ford. G. P.)

Mint tapasztalt novíciusmagiszter (vö. art. „Master of novices”; „Master of students” in SHANNON; BOCHEN & O’CONNELL 2002, pp. 288-290), Merton korán felismerte, hogy ahhoz, hogy ez megvalósulhasson, az embereket új módon kell elvezetni a keresztény ünneplés szépségének megértéséhez a liturgia értékének és mélyebb értelmének tanítása, valamint a liturgikus nevelés során, amelynek a szemináriumokból és a szerzetesházakból kell kiindulnia.⁵⁴ Olyan teológusokkal együtt, mint Romano Guardini, Pius Parsch, vagy éppen Pierre-Marie Gy, szívügyének tekintette, hogy a jövőbeni papok és szerzetesek képzésében ugyanakkora helyet kapjon „*az imádság és a spiritualitás, mint az akadémikus oktatás*” (KEATING 2006, p. 9). Ezt csak még nyilvánvalóbbá tette az a tény, hogy

⁵³ The *Opus Dei* is „a work of God in us before it is a work we do in response to his call” (lásd TAFT 1986, p. 365).

⁵⁴ Merton novíciusmagiszterként már a II. Vatikáni Zsinat előtt is különösen a szívén viselte a liturgikus nevelést. Erre egy példa: O’CONNELL 2020.

ez az igény nemcsak az egyházi személyek, hanem a világ részéről is mindenképpen megvolt (vö. HITANI KONGREGÁCIÓ 2019, p. 7), ahogyan azt Merton humorosan meg is jegyezte egyik levelében:

„Amikor azt látjuk, hogy a Beatles [...] egy indiai jógihoz jár, hogy meditatálni tanuljon, biztosan nem mondhatjuk azt, hogy a modern fiatalokból kihalt minden vágy a szemlélődő élet iránt!!!” (SHANNON 1994, p. 198; ford. G. P.)

Összefoglalva az eddigieket elmondhatjuk, hogy Thomas Merton meg volt győződve arról, hogy – amint arra John W. O'Malley professzor felhívta a figyelmet – az egyház egy olyan „új korszakba” lépett, amikor a régebbi állapot pusztá javítgatása már nem volt többé elegendő. Egyértelművé vált számára, hogy az egyháznak el kell utasítania „a katolikus gondolkodás és gyakorlat néhány olyan vonását” (O'MALLEY 2015a, p. 7), amely nem tekinthető örökérvényűnek. Talán erősnek tűnnek Merton következő szavai, mégis jól kifejezik a megújulásról alkotott gondolkodásának lényegét:

„Ez már nem VII. Gergely, III. Ince vagy V. Piusz világa, de még csak nem is X. Piuszé. Tökéletes kereszténynek, vagy akár szentnek lenni a szerint a minta szerint, ahogyan azt ők, saját korukban értelmezték, ma már nem elég. Ellenkezőleg, az ilyen minták alkalmazása ma szörnyen veszélyes vagy akár végzetes is lehet.” (SHANNON 1994, p. 45; G. P.)

A liturgiára vonatkoztatva mindezt azt mondhatjuk, hogy Merton szerint a jövőben nem lesz elég az olyan teológia, amely az „Istenről szóló elképzelésekben és szabályokban végződik, azzal, hogy hogyan hordd a kalapod” (DAGGY 1989, p. 172; ford. G. P.). Éppen ezért mihamarabb képessé kell válnunk arra, hogy a liturgikus ünneplések során – ahonnan a megújulásnak kezdődnie kell – a Szentírásban újra mélyebben rátaláljunk az élő Istenre, az Ő Szavára, hogy aztán elvezethessünk hozzá másokat is, beteljesítve így a teológia célját, ami nem más, mint az Istennel való egyesülés (vö. art. „Theology” in SHANNON; BOCHEN & O'CONNELL 2002, pp. 470-471; DD 39).

Mi az tehát, amiben összefoglalhatnánk Merton szándékát, amire írásaival és levelezéseivel szerette volna felhívni a figyelmet a II. Vatikáni Zsinat idején? Csak az, amire Jan Andrzej Kłoczowski szerint a többi misztikus is az egyház történelme során: hogy „mélyebben, szellemiben éljük át azokat a tartalmakat, melyeket a vallásos ember kinyilatkoztatásnak tart” (KŁOCZOWSKI 2022, p. 17). Ez mozgatta Mertont abban, hogy a zsolozsmázás mélyebb értelméről gondolkodjon, és arra másokat is meghívjon, hiszen „aki nem ismeri a Szentírást, nem ismeri Krisztust” (DV 25).

Merton és a *Sacrosanctum Concilium* konstitúció

Még ha nem is mondhatjuk, hogy Merton minden zsinati dokumentumot feldolgozott és a saját gondolkodásának tárgyává tett, azt már láthattuk, hogy írásai számos ponton elővételezték azt a tanítást, amit a zsinat irányadásként megfogalmazott, és amelynek része a *Sacrosanctum Concilium* konstitúció, mely a liturgia megújítását és ápolását szorgalmazta (vö. SC 1). Az amerikai trappista nagy örömmel olvasta a zsinat azon elkészült dokumentumait, amik eljutottak hozzá. A szent liturgiáról szóló konstitúciót „ragyogó és élettel teli” (MERTON 1964, p. 317; ford. G. P.), valamint „érdekfeszítő és gazdag” (HART 1990, p. 188; ford. G. P.) dokumentumnak nevezte. Sőt, egy helyen megjegyezte, hogy ha az abban foglaltakat mind megfelelőképpen megértjük, és azokat életre váltjuk, az az egész egyház életét átalakítja majd (vö. uo.).

Merton két esszé is írt a zsinat első dokumentumáról (vö. art. „Vatican Council, The Second” in SHANNON; BOCHEN & O'CONNELL 2002, pp. 506-507). Ezek később együtt kerültek kiadásra a *Seasons of Celebration. Meditations on the Cycle of the Liturgical Feasts* (Az egyházi év ünnepekörei) című 1965-ben megjelent könyvében (MERTON 1965). Az e könyvbe bekerülő íráscsokrot azonban, amelyet valójában egy tizenégy évet felölelő (1950 és 1964 közötti) időszakban készített el, Merton később, a II. Vatikáni Zsinat fényében kiegészítette, reflektálva a zsinat liturgiáról szóló tanítására a számára

fontosabb pontokon (vö. art. „Seasons of Celebration” in SHANNON; BOCHEN & O’CONNELL 2002, p. 405). Az ebben a kötetben szereplő, kifejezetten a *Sacrosanctum Concilium* konstitúciót is tárgyaló két kisebb lélegzetű írásának a *Liturgy and Christian Personalism* (Liturgia és a keresztény perszonalizmus, 1963), valamint a *Liturgical Renewal: The Open Approach* (Liturgikus megújulás: A nyílt megközelítés, 1964) címet adta.

A könyv témánk szempontjából érdekes első fejezetében, amely a *Liturgy and Christian Personalism* címet viseli, Merton a konstitúció azon szavaira reflektál, amelyek úgy írják le a liturgiát, mint ami a „*legnagyobb mértékben hozzásegít ahhoz, hogy a hívek életükkel kifejezzék és másoknak megmutassák Krisztus misztériumát és az igaz Egyház sajátos természetét*” (SC 2). Merton csodálatosnak tartotta ezt a megközelítést, ami a keresztények valódi identitására („igaz én”) fordította a figyelmet. Eszerint a liturgia olyan identitásképző erővel rendelkezik, ahol a hívő saját életében és másokkal való kapcsolatában egyaránt kifejeződik és konkrét *esemény*é válhat Krisztus misztériuma. Az amerikai trappista úgy tekintett a zsinati dokumentum e részletére, mint ami a legnagyobb előrelépés a liturgia területén a patrisztika kora óta (vö. art. „Vatican Council, The Second” in SHANNON; BOCHEN & O’CONNELL 2002, p. 506). Véleménye szerint ugyanis a liturgikus megújulás nem csupán az istentiszteletben való aktív részvételre való felhívása miatt volt jelentőségteljes, hanem az ehhez szorosan kapcsolódó benső kreativitásért is, ami a katolikusokat arra hívja, hogy egy egészen új megvilágításba helyezték magát az istentiszteletet, ahogyan azt Merton kortársa, Pierre-Marie Gy (1922-2004) is megfogalmazta:

„*A Sacrosanctum Concilium liturgiáról alkotott víziója, mely az ókori kereszténység gyakorlatában és egyház-tudatában gyökerezik, egy olyan liturgiát fest elénk, melyet az az Ecclesia ünnepel, aki tagjainak egymást kiegészítő sokféleségében él, s amelyben mindenki a saját szerepét tölti be, anélkül, hogy a másikat bitorolná.*” (Gy, 1999, pp. 45-53).

Ez a gondolat azért is ragadta meg Mertont, mert a keleti egyházak teológiájához hasonlóan (lásd TAFT 1986, pp. 340-345) szerinte a liturgia minden keresztény „műve” (*public work*) (vö. art. „Seasons of Celebration” in SHANNON; BOCHEN & O’CONNELL 2002, p. 406):

„*A szent liturgiában éppen ezért a hívő nem csupán egy szemlélő, valamiféle cselekvésképtelen, passzív figura, ami inkább hasonlítana egy szolgáló állapotról. Az egész liturgia arra hívja fel a figyelmünket, hogy mi barátai és egyben munkatársai is vagyunk Krisztusnak a megváltás nagy művében, amely az egész kozmoszt megszenteli.*” (MERTON 1965, pp. 10-11; ford. G. P.; vö. SC 26, 28)

Mivel tehát mint Isten gyermekei mindannyian részesülünk Krisztus királyi papságában (vö. SC 14), a liturgiában való aktív részvétel valójában „*egy spirituális együttműködés magával Istennel az ő művében*” (MERTON 1965, p. 14; ford. G. P.). Merton ki is fejté, hogy ebből milyen következtetéseket vonhatunk le a keresztények közös identitásával kapcsolatban: A liturgia egy „szentségi osztozás” (*sacramental sharing*) (vö. MERTON 1965, p. 22)⁵⁵ a mindannyiunk személyiségében rejlő titokban, amely a szeretet misztériumában valósul meg, és amelyre a liturgia „eszköztára” ébreszt rá bennünket, ahogyan arra Romano Guardini is figyelmeztetett:

„*Az egyén a liturgikus kapcsolatok síkján tapasztalja meg a vallási közösség értelmét. Az egyes embereknek ezért – feltéve, hogy valóban vágnak arra, hogy részt vegyenek a liturgikus ünneplésben – fel kell ismernie, hogy mint az egyház tagjaiban, az egyház bennük cselekszik és imádkozik; tudatosítaniuk kell, hogy az*

⁵⁵ Az „osztozás” ilyesfajta gondolata megjelenik Romani Guardininél is (lásd KUEHN 1997, p. 138).

egységnek ezen a szintjén ők egyek a többi hívóval, és vágyaniuk is kell arra, hogy ez így legyen...” (KUEHN 1997, p. 137; ford. G. P.)

A keresztények valós identitása tehát nem más, mint felfedezése annak a legbenső éneknek, akik Krisztus misztériumában vagyunk, és amely misztériumnak – ahogyan azt a liturgikus szövegek többes száma is jelzi⁵⁶ – a felebarátunk is részese. Felfedezése és tisztelete annak a személyünkben rejlő, közölhetetlen belső titoknak, akik vagyunk, és ünneplése annak, hogy Krisztus jelen van bennem és a testvéremben. Így lehetséges, hogy azzal egyidőben, hogy a liturgián megtaláljuk saját magunkat, találkozunk a testvérünkkel is (vö. MERTON 1965, p. 22; ford. G. P.).

Könyvének második, a szent liturgiáról szóló konstitúcióhoz szorosan kapcsolódó írása, a *Liturgical Renewal: The Open Approach* valójában egy kiegészített és revideált változata Merton egy korábbi írásának, ami a *The Critic* című folyóiratban jelent meg 1964 decemberében (vö. art. „Seasons of Celebration” in SHANNON; BOCHEN & O’CONNELL 2002, p. 407). Ez egy évvel a liturgikus reform elkezdése után történt, amikor már a gyakorlatban is megjelentek az olyan változtatások, mint például a népnyelv elterjedése, a szembemiséző oltár, a laikusok bevonása a liturgiába, valamint a koncelebráció. A trappista szerzetes szerint az egyház ekkor egy „átmeneti időszakot” élt meg (vö. uo.). Sok mindennek kellett még a helyére kerülnie. Éppen ezért hangsúlyozta, hogy nem elégedhetünk meg pusztán azzal, hogy már az új formulákat mondjuk – immár olyan nyelven, amit jobban értünk – abban sütkérezve, hogy egy közösséget alkotunk. 1965-ben így írt a változtatások mélyebb értelmezéséről:

„A megújulás azt jelenti, hogy felfedezzük és újféléképpen kezdjük érzékelni a közösségi ünneplés szent terét annak a kommuniónak köszönhetően, ami az egy Lélek által valósul meg azon a mélyebb szinten, ahol valóban testvérei vagyunk egymásnak: ez azt jelenti, hogy meg kell tanulnunk felismerni egységünk misztériumát. [...] A szavak, az énekek, a szertartások, a jelek, az istentisztelet minden mozdulata természete szerint arra rendeltetett, hogy megnyissák az elménket és a szívünket arra, hogy részesedhessünk a Krisztusban való egységünk tapasztalatában. Ez a fajta misztériumtudatosság azonban megköveteli elsősorban az egymásra való odafigyelést és összetartozást, valamint egymás kölcsönös megértésének bizonyos fokát.”

(MERTON 1965, p. 236-237; ford. G. P.)

Mivel tehát a liturgia alapvetően húsvéti tapasztalat (vö. art. „Liturgy” in SHANNON; BOCHEN & O’CONNELL 2002, p. 263), Krisztusnak a múltban véghezvitt megváltása az egyház üdvösségközvetítő voltának következtében az ünneplés során jelenvalóvá, valósággá válik számunkra (vö. SC 7-8), egyre inkább az isteni Főhöz igazítva bennünket az egy test közösségében. Ha tehát engedünk vonzásának, a liturgia egyenesen a jelenbe helyez bennünket. Ez nem jelenti azt, hogy mindez az időn kívül valósulna meg, következésképp ez nem kilépés az idő folyásából, sokkal inkább az élet teljességének a befogadása abban az örök „most”-ban, ha tetszik „újjáteremtett időben”, amiben az Úr eljön (vö. 2Kor 6,2-3; art. „Liturgy” in SHANNON; BOCHEN & O’CONNELL 2002, p. 263). Mindez az imádkozót az Atyával való egységbe helyezi a Szentlélek közreműködésével, valamint a Krisztussal való azonosulás által, akiben egyek vagyunk egymással az imádás ezen közös tapasztalatában. A liturgia így a hívők Krisztussal való egysége révén az egymással való egységük ünneplésévé is válik, ami Krisztus megváltó szeretetének misztériumában valósul meg (vö. Mt 18,20; Jn 15,5; 1Kor 10,17). Thomas Merton szerint ez az öntudatára ébredt és megváltott ember meghatározása.

⁵⁶ „Christian »we«” (vö. uo. p. 134).

VI. A zsolozsma mint az Istennel való egyesülés elmélyítésének útja

1. A kérdésfelvetés: „miért zsolozsmázunk?”

Thomas Merton szerint, ha jól zsolozsmázunk, akkor „*mi leszünk az a célkereszt, ahová lecsap az égi tűz, amely mindent felemészt*” (MERTON 1997, p. 107).⁵⁷ Adódik azonban a kérdés, hogy mit jelent jól zsolozsmázni? Elmondhatjuk-e magunkról, hogy imádságainkban ott van az az égi tűz, amely átalakít minket, és amely így átalakíthatja a világot is? Ha ennek titka – ahogy Merton írja – valójában „*ott van minden egyes keresztény kezében*” (MERTON 1997, p. 89),⁵⁸ akkor mégis miből származhatnak az esetleges elakadásaink az imádság során?

Ezekben a kérdésekben lehet segítségünkre Merton, aki több mint két évtizeden keresztül maga is imádkozta a zsolozsmákat, és akit saját közössége 1951-ben a fiatal szerzetesek tanítójává, majd négy évvel később a monostor novíciusainak magiszterévé választott (vö. art. „Master of novices”; „Master of students” in SHANNON; BOCHEN & O’CONNELL 2002, pp. 288-290). Ezek a tények jelzik, hogy azok a rendtársak, akik őt körülvették, úgy vélték, hogy van mondanivalója az embereknek a szerzetesi élettel és az imádsággal kapcsolatban. Merton már csak szemlélődő életformájából, illetve – ahogyan azt William H. Shannon is megállapítja – a dolgok valódi lényegét kutató, jó értelemben vett „rebellis” személyiségéből (vö. SHANNON 1989, pp. 1-3) adódóan is sokat elmélkedett azon, hogy miért imádkozzuk a zsolozsmákat. 1950-ben írt először arról, hogy erősen foglalkoztatja az a gondolat, hogy egy szerzetes imaéletében a zsolozsma miképpen válhat az Istennel való egyesülés elmélyítésének útjává. Ezek a zsolozsmákról szóló elmélkedések először egy *Orate Fratres* című teológiai szaklapban jelentek meg három részletben *The Psalms and Contemplation* (A zsolozsmák és a szemlélődés, 1950) címmel,⁵⁹ majd három évvel később, átdolgozva a zsolozsmákról szóló első könyvének egy fejezetévé váltak, amelynek a *Bread in the Wilderness* (Pusztában vándorlók kenyere, 1953) címet adta (vö. art. „Bread in the Wilderness” in SHANNON; BOCHEN & O’CONNELL 2002, pp. 30-32). E könyv, amelyet nem rendszeres tanulmánynak, hanem – saját elmondása szerint – csupán a zsolozsmákról szóló személyes megjegyzései gyűjteményének szánt, témájából fakadóan inkább szerzeteseknek szól.⁶⁰ Nagy nyitottságra vall azonban, hogy második, kisebb lélegzetű írását a zsolozsmákról, amely 1956-ban készült el, és amelynek a *Praying the Psalms* (Zsolozsmázva imádkozni, 1956) címet adta, olyan keresztényeknek írta, akik ugyan nem szerzetesek, mégis szeretnék a zsolozsmákkal imádkozni, és általuk mélyebb istenkapcsolatra jutni (vö. art. „Praying the psalms” in SHANNON; BOCHEN & O’CONNELL 2002, pp. 367-368). A zsolozsma értékére vonatkozó alapkérdésre tehát ezen elsődleges források mentén keresem a választ, nagyobb hangsúlyt fektetve azonban Thomas Merton azon gondolataira, amelyek a szerzetesi élet összefüggésében vizsgálják a zsolozsma jelentőségét.

Merton a zsolozsmákról szóló első könyvét elsősorban azoknak címezte, „*akik nem nagyon tudják megérteni, miért vannak arra kötelezve, hogy a hivatásuk nyomán a zsolozsmakönyv legyen imaéletük alapja*” (MERTON 1997, p. 4).⁶¹ A trappista szerzetes már könyve elején felhívja szerzetestársainak figyelmét annak megkülönböztetésére, hogy a zsolozsmázás a szerzetesi életben ugyan alapvető tevékenység, mindazonáltal mégsem cél. Mondanunk sem kell, hogy Merton nagyon is tisztában volt vele, hogy az Újszövetségben sokféleképpen szerepel a felhívás, miszerint szüntelenül kell imádkozni, és hogy ezt az utasítást később a hagyomány a zsolozsmára alkalmazta (vö. TAFT 1986, p. 5), mégis

⁵⁷ Pocsai V. kéziratos fordításának felhasználásával.

⁵⁸ Pocsai V. kéziratos fordításának felhasználásával.

⁵⁹ A szaklap azóta *Worship* címmel jelenik meg (lásd art. „Bread in the Wilderness” in SHANNON; BOCHEN & O’CONNELL 2002, p. 30).

⁶⁰ Merton magát a könyvet egy jezsuita teológus barátjának, Jean Daniélounak dedikálta. Arról, hogy a szerzetesek voltak a könyv fő célközönsége, lásd MERTON 1997, p. 4.

⁶¹ Pocsai V. kéziratos fordításának felhasználásával.

kiemeli, hogy „*ha azt mondanánk, hogy a szerzetes életének a legfőbb célja a zsolozsmázás, kétségkívül téves fogalmat alkotnánk a szerzetesi életről*” (MERTON 1997, p. 12).⁶² Merton zsolozsmáértelmezésében ezért – annak kötelező jellege ellenére is – alapvető distinkció, hogy „nem a szerzetes van a rendszabályért, hanem a rendszabály a szerzetesért” (MERTON 1997, p. 13;⁶³ vö. Mk 2,27). A kérdés tehát az, hogy miképpen szolgálhatja mégis a zsolozsmázás a szerzetesi élet célját és egyáltalán miben is áll ez a cél?

Louis atya könyvében rámutat arra a központi igazságra, hogy a zsolozsmázás az imádkozót Krisztusra hangolja, aki maga is imádkozta a zsolozsmákat (vö. art. „Bread in the Wilderness” in SHANNON; BOCHEN & O’CONNELL 2002, p. 31). Így ír:

„Az Úr azután apostolaival elkezdte énekelni a hallél zsolozsmákat. Tudta, hogy vére, mint csend fog átfolyni a zsolozsmakönyvünkön.” (MERTON 1997, p. 130)⁶⁴

A trappista szerző itt az utolsó vacsorára utal és egyúttal arra a fordulóra az üdvösségtörténetben, hogy a keresztyének ettől kezdve Krisztusra, mint a Zsolozsmakönyv beteljesítőjére (vö. OROSZ in PUSKÁS & GÁRDONYI 2022, p. 193) tekintve imádkozzák a zsolozsmákat. A szerzetesi hagyományra ezen felül azonban különösen is igaz, hogy az a zsolozsmázásban már egészen korán olyan formára talált, amely a lehető legtökéletesebben fejezte ki Krisztussal való azonosulásának vágyát, ami egyben a szerzetesi élet célja is (vö. BIANCHI 2008, pp. 26-27). Merton szerint a szerzetesi lelkiségre keleten és nyugaton egyaránt illik az a meghatározás, miszerint lelki útja során egyszerre van a földi számkivetés sivatagában és az Ígéret földjén (vö. MERTON 1997, p. 38; art. „Apophaticism” in SHANNON; BOCHEN & O’CONNELL 2002, p. 9). A zsolozsmák azért olyan jelentőségteljesek, mert azok a szerzetes számára „égi táplálékot” nyújtanak ezen átmenet (*tranzitus*) folyamán (vö. MERTON 1997, p. 38). Ez azt jelenti, hogy a zsolozsmák képesek elvezetni bennünket Krisztus misztériumain keresztül „az Ígéret földjére”, beavatva bennünket abba az égi liturgiába, ahol Istennel egyesülhetünk (vö. uo.).

Erre utalt Merton 1953-as könyvének címe is, amelyben a kenyér szimbóluma azt hivatott kifejezni, hogy a zsolozsmákban – mint szakramentális táplálékban – „erősen különböző formája ellenére is ugyanaz a valóság táplál bennünket, mint az Eucharisziában” (uo. p. 3).⁶⁵ Isten Igéje (vö. uo. p. 4). A zsolozsmáknak mint sugalmazott szövegeknek tehát megvan az a „*teológiai és dinamikus hatásuk*” (uo. p. 14),⁶⁶ hogy azok „*szívünket és értelmünket az élő Isten jelenlétébe helyezik*” (uo. p. 13).⁶⁷ Ennek következtében – mint „az egész Szentírás kompendiumában”⁶⁸ – fokról fokra megtanulhatjuk felismerni bennük a szenvedő és győzedelmes Krisztust, aki a Zsolozsmák könyvének középpontja, és akinek misztériumában minden megkeresztelt ember részesül, hiszen mindannyian az ő testének, az egyháznak vagyunk tagjai.⁶⁹ Így lehetséges, hogy a zsolozsmák többet jelentenek pusztán irodalomnál: „*a zsolozsmák, azok részére, akik szellemébe bele tudnak hatolni, meglepő mélységet és csodálatos, kimeríthetetlen időszűrőseget nyernek*” (MERTON 1997, p. 3) – írja Merton.

Az imádságnak ez az útja azonban nem mentes a nehézségektől, és könnyen el lehet véteni a célt, ahogyan azt a zsolozsmá történetének vizsgálatakor több ponton is megfigyelhettük. Maga Merton is tisztában volt ezzel, hiszen – ahogy láttuk – személyes életében ő is sokat küzdött azért, hogy a zsolozsmát a lelki életére nézve gyümölcsöző módon imádkozhassa. Ez mozgatta őt annak mélyebb átgondolásában, hogy melyek lehetnek azok a „neuralgikus pontok”, ahol a zsolozsmá imádkozásának

⁶² Pocsai V. kézirat fordításának felhasználásával.

⁶³ Pocsai V. kézirat fordításának felhasználásával.

⁶⁴ Pocsai V. kézirat fordításának felhasználásával.

⁶⁵ Pocsai V. kézirat fordításának felhasználásával.

⁶⁶ Pocsai V. kézirat fordításának felhasználásával.

⁶⁷ Pocsai V. kézirat fordításának felhasználásával.

⁶⁸ A kifejezés Szent Ambrus *Enarrationes in Psalmos* című művéből származik (lásd PUSKÁS & GÁRDONYI 2022, p. 8).

⁶⁹ Hasonlóra hívta fel a figyelmet XVI. Benedek pápa is 2010-es *Verbum Domini* kezdetű apostoli buzdításában: „*A tanítványokat Isten bizonyos értelemben bevonja a maga életébe azáltal, hogy elmerülnek Isten Szavában*” (VD 80).

gyakorlatát esetlegesen rosszul értelmezzük; illetve hogy mire kell jobban odafigyelnünk, ha azt szeretnénk, hogy a zsolozsma valóban imaéletünk alapjául szolgálhasson. Merton alapvető lelki beállítottságát jelzi ebben a kérdésben az a gondolata, miszerint „*a hívő ember legnagyobb felelőssége, [...] hogy hitét élete részévé tegye: ne csak gondolkozzék róla, hanem élje is*” (uő 2009a, p. 13).⁷⁰ A zsolozsma összefüggésében ez azt jelenti, hogy Merton – mintegy az idősebb testvér szerénységével és alázatával – teológiai alapokra fektetve igyekszik olyan gyakorlati tanácsokkal ellátni olvasóit, amelyekből valóban élet fakadhat, így körvonalazva számukra a jó zsolozsmázás titkát.

Átadott élet: figyelemmel imádkozni

Thomas Merton zsolotárokról szóló írásainak megjelenése után csaknem tíz évvel a II. Vatikáni Zsinat határozata, a *Perfectae Caritatis* (DIÓS 2000, pp. 309-334) hangsúlyozta, hogy a szerzetesek a tökéletes szeretet életformájára törekszenek, vagyis „*a Szentlélek által a szívükbe árasztott szeretettől hajtva egyre inkább Krisztusért és az ő testéért, az egyházért élnek*” (PC 1). Az első fejezet történeti áttekintéséből már kiderült, hogy a zsolozsma imádkozása a szerzetesek életében évszázadok óta az életforma megtartó oszlopaként szolgál. E liturgikus cselekmény sajátossága, hogy – mint „*a lelki élet forrása*” (SC 90) – a napot megszenteli és mintegy liturgikus keretbe helyezi, előkészítve és erősítve ezzel az Eucharisztia gyümölcsöző ünneplését. Emellett a hagyomány mindig is kitartott amellett, hogy a zsolozsma imádkozása elősegíti a hit, a remény, és a szeretet növekedését, valamint növeli az áhítat és az önmegtagadás szellemét (vö. ÁRZS 27-28).

A tapasztalat mégis azt mutatja, hogy a hétköznapok sűrűjében sokszor csak töredékesen valósul meg az a fajta átadottság a szerzetesek körében, amit a tökéletes szeretet életformája jelent. A sok teendő közepette „*sokak számára – még a szerzetesek közül is – nehéz a rendszeresen visszatérő, kötött szövegek imádkozása, mintha nehéz volna felfedezni az értékét és értelmét a sok időt és nagy figyelmet igénylő zsolotárímádságnak*” (BAÁN in PUSKÁS & GÁRDONYI 2022, p. 315). Ebből kifolyólag a zsolozsmázás gyakran válik „életteleenné”, valós, belső figyelem nélkül végzett „külsőséges” gyakorlattá (vö. MERTON 2011, p. 120). Merton tisztában volt ezzel, éppen ezért hangsúlyozta, hogy ha meg akarjuk találni az értékét és értelmét annak, hogy miért töltünk ennyi időt a zsolotározással, mélyebb bevonódásra, bizonyos fokú „misztériumtudatosságra” (vö. uő 1965, p. 237) van szükség, amelynek első lépése, hogy igyekszünk úgy állni a zsolozsmázáshoz, hogy annak során „*szívünk megegyezzék szavunkkal*” (*Szent Benedek Regulája* 2017, p. 76; vö. SC 90; ÁRZS 104-105).

Annak ellenére, hogy a szerzetesek számára a zsolozsmában szereplő zsolotárok száma meg van szabva, a különböző nagy szerzetesrendek regulái egybehangzóan arra biztatnak, hogy imádság közben inkább kell figyelni a minőségre, mint a mennyiségre (vö. *Szent Benedek Regulája* 2017, p. 76; PUSKELY 2014, p. 65; *Assisi Szent Ferenc írásai* 2018, p. 94). Cassianus írásaiban például, akinek gondolatai – amint azt már említettük – Merton saját naplóbejegyzései szerint nagy szerepet játszottak számára a zsolotárok, illetve a szemlélődés közötti párhuzam felfedezésében (vö. PAUGIO 1996, p. 12), arról olvashatunk, hogy az első szerzetesek a zsolozsmaimádság során „*nem arra törekszenek, hogy minél több verset mondjanak el, hanem hogy megértsék őket*” (CASSIANUS 1999, p. 28).

„*Fontosabbnak tartottak tíz verset elmondani, értelmes módon, lelki békében, mint sietve elvégezni egy egész zsolotárt a lélek zavarában*” – jegyzi meg Merton. (MERTON 1997, p. 23)⁷¹

Ezek a tények mutatják, hogy a korai szerzetesek úgy tekintettek a zsolotárokra, mint amikben Isten önmagát közli az emberrel, egy ilyen találkozásra pedig a lehető legjobban szerettek volna felkészülni, ahogyan azt írásában Merton elénk is tárja:

⁷⁰ Az idézett szakasz Thomas Merton *Senki sem sziget* című írásából származik (MERTON 1955).

⁷¹ Pocsai V. kézirat fordításának felhasználásával.

„Mindenki feszülten figyel a zsoltárok értelmére, mert miként Izrael pátriárkáinak, úgy a sivatagi atyáknak is megnyilvánult a Megváltó eleven jelenlétének Zsoltárkönyvbe zárt világa. [...] Akkor léptek a szemlélődés állapotába, amikor ezekben a sugalmazott és az egész egyháznak átadott igékben rejlő kinyilatkoztatás egyszerre kitárult és személyes tapasztalattá, átható és átalakító titokzatos fényre alakult, mely egész lényüket átítatta és magába szívta.” (Uo. p. 20)⁷²

A zsoltározás formális eseményében tehát benne rejlik annak lehetősége, hogy az imádsággá válva kapcsolatba hozzon bennünket Istennel, elvezetve bennünket egy olyan engedelmes, odaszánt figyelemre (*oboedientia, ob-audire* – „odahallgat”), – a krisztusi szabadság „tökéletes törvényére” – ami a trappista szerzetes gondolkodásában a szemlélődés titka. A mi dolgunk csupán az lenne, hogy hittel fogadjuk Isten Igéjének, vagyis a megtestesült és engedelmes Krisztus jelenlétének Zsoltárkönyvbe zárt titokzatos megnyilvánulását (vö. uo. pp. 99-100).

Továbbra is ott van azonban a kérdés, hogy miként nyissuk meg a szívünket. Merton tanácsára akkor közeledünk jól a zsolozsmához, ha – szemben azzal a „élettelen” (vö. uó p. 120) zsolozsmázással, ami a napi terheinkből fakadólag megkísérthet minket – a zsolozsma az éberség gyakorlatává, az isteni jelenlét (*praesentia*) tudatosításának helyévé válik a számunkra, lévén, hogy az imádság lelke a figyelem (vö. WEIL 1985, p. 748). Ez a fajta éberség először is magában foglalja, hogy megszólíthatóvá kell válnunk Isten számára. Ebben nyújt segítséget számunkra a Szentírás, ami „*egyedülálló módon az Isten szava*” (GRESHAKE 2019, p. 51). Ugyanakkor, mivel Isten nemcsak a Szentíráson keresztül szól hozzánk, hanem szavát mindig valamilyen teremtett valóság – a természet, a törvények vagy különböző események –, legelsősorban azonban az embertárs közvetíti (vö. uo. pp. 39-45), az éberségnek ez a gyakorlata Merton szerint bizonyos önismereti munkával is jár, vagyis hamar kiderül, hogy istenkapcsolatunkkal párhuzamosan, az embertársainkkal való kapcsolatunkra is ki kell, hogy terjedjen:

„*Ha a zsoltározásban én csupán egyéni, személyes Krisztusban való beteljesedésem érzelmét találom meg, érzelmet, amely nem terjed ki arra, hogy a Titokzatos Test többi tagjait is átfogja, akik szintén benne találják meg beteljesülésüket, akkor még messze járok attól, hogy elérjem a szemlélődést, melyet a Zsoltárkönyv azoknak tart fenn, akik teljesen átadják magukat misztériumainak.*” (MERTON 1997, p. 92)⁷³

A figyelmes imádság e kétirányú dimenziója (vö. Mt 22,37-40; Mk 12,29-31) tehát arra hívja fel a figyelmünket hogy „*Krisztusban való egyesülésünk misztériuma rémítően reális*” (uo. pp. 93-94).⁷⁴ Talán nehéz szembenézni vele, de „*amilyenek mi vagyunk, olyan az imádságunk is*” (uó 2009a, p. 43).⁷⁵ A közösségi élet ilyen módon mindig tükröt tart az imádkozó ember elé: ha valaki a másokra képtelen odafigyelni a kulcspillantokban, akkor minden bizonnyal az imaéletében is van valami elakadás, valami probléma. A zsolozsma – Szent Ambrus kifejezésével élve – éppen ezért nevezhető „*a lelkek közös gyakorlóiskolájának*”,⁷⁶ amelynek gyümölcse – ha azt lelkiismeretesen végezzük – Thomas Merton szerint mindig egy belső átalakulás, amely a személyes kapcsolatainkat is áthatja:

„*Kezdjük meglátni Krisztust nemcsak a lelkünk mélyén, nemcsak a zsoltárookban, nemcsak a szentmisében, hanem mindenütt, különösen az emberi arc vonásaiban, ahol leginkább átragyog az Atya dicsősége. Minél inkább egyesülünk Istennel a*

⁷² Pocsai V. kézirat fordításának felhasználásával.

⁷³ Pocsai V. kézirat fordításának felhasználásával.

⁷⁴ Pocsai V. kézirat fordításának felhasználásával.

⁷⁵ Az idézett szakasz Thomas Merton *Senki sem sziget* című írásából származik (MERTON 1955).

⁷⁶ A kifejezés Szent Ambrus *Enarrationes in Psalmos* című művéből származik (lásd PUSKÁS & GÁRDONYI 2022, p. 8; vö. TAFT 1986, p. 368).

szerelemben, annál élményszerűbben egyggyé leszünk másokkal, az egyetlen szerelelemben.” (MERTON 1997, p. 92)⁷⁷

Egységünk ilyesfajta megtapasztalása és annak kiteljesedése azonban – amint azt már érintettük – igényli a mi önátadásunkat is, vagyis e misztérium átélése mindig függ annak aszketikus megvalósulásától is. Hogy ezt jobban megvilágítsuk, a figyelmes zsolttározás hatásait párhuzamba állíthatjuk azzal, ahogyan a katolikus teológia a szentségekről gondolkodik. A szentségek ugyan hatnak önmaguknál fogva (*ex opere operato*), mégsem hanyagolható el soha egészen az egyén felelőssége sem (*ex opere operantis*). Ennek mintájára a zsolttárok belsővé tételének érdekében „*be kell lépniünk Krisztus misztériumaiba, nemcsak szentségi módon, hanem aszketikus-misztikus módon is*” (uo. p. 82).⁷⁸ Talán nem túl divatos téma, de az Újszövetség egész egyértelműen tanúskodik arról, hogy az önmegtagadás – vagyis az azokkal a misztériumokkal való azonosulás, amelyekkel Jézus legyőzte a halált – lényeges feltétele a vele való egyesülésnek (vö. Mt 10,38-39; 11,12; Mk 8,35; Lk 9,23-24; 13,24; 16,16; Jn 12,25-26).⁷⁹ Ez nem azt jelenti, hogy egy bizonyos „aszketikus technika” segítségével minékünk kell megtalálni Istent (vö. MERTON 2010, p. 36). Merton szemléletében az aszkézis „*inkább egész életünk elnyugvása és rendezése [...], hogy Isten, aki jobban keres bennünket, mint mi Őt, »megtalálhasson« és »birtokba vehessen«*” (uo.). Annak köszönhetően tehát, hogy engedjük vonzani magunkat azáltal, aki egyedül tud betölteni minden vágyat (vö. *Assisi Szent Ferenc írásai* 2018, p. 55), megnyílik annak lehetősége, hogy behatoljunk a Szentírás „lelki értelmébe” (vö. MERTON 1997, p. 133; Mt 5,8), amely immár nem pusztán „*olyasvalami, melyet az egyház tanulmányoz, hanem olyan valami, amit az egyház él, s amivel az egyház lényegében azonos*” (MERTON 1997, p. 37).⁸⁰

Merton ugyanakkor emlékeztet arra, hogy a zsolttárokhoz ilyen figyelmes imádkozása, amely a szemlélődés felé vezet, végső soron ajándék, melyet nem saját erőnkől, hanem csak a zsolttárokban titokzatosan jelenlévő Krisztus kegyelme révén nyerhetünk el (vö. uo. 99-100). Ő az, aki engedelmes volt értünk mindhalálig, hogy ezáltal nekünk életünk legyen (vö. Zsolt 39,7-9; Jn 10,10; Fil 2,8). Éppen ezért üdvös, ha Krisztusnak a zsolttárokban feltároló misztériumai felé fordítjuk a figyelmünket.

A kötelességtudattól a misztériumtudatosságig

A korai szerzetesi hagyomány szellemiségére jellemző, hogy attól „*tökéletesen távol állt, hogy a lelki életet [így hívták a szerzetességet; lásd PONTIKOSZ 2018, p. 19] egy mindenkire kötelezően érvényes szabályzatba, regulába foglalja*” (uo. p. 170). Az első szerzetesatyák és -anyák életét (amíg a létszámnövekedés miatt elkerülhetetlenné nem vált az írott regula) sokkal inkább egyfajta szabad „kánon” szabályozta, amelyben helyet kapott a zsolozsmázási szokásuk is, amit még különböző egyéni imákkal bővítettek a nap folyamán. Figyelemre méltó azonban, hogy erre az életformára nem esküdtek fel a szerzetesek, mivel ők ezt a szerzetesség („lelki élet”) lényegével és annak evangéliumi szabadságával ellentétesnek tartották (uo. p. 171). Szemük előtt sokkal inkább az a cél lebegett, hogy egész életük imádsággá váljon. Ebből arra következtethetünk, hogy – ahogyan arra Robert Taft a korai monasztikus zsolozsmával kapcsolatosan emlékeztet – a szerzetesi életre irányuló motivációjukban, és így a zsolttározáshoz fűződő viszonyukban sokkal kevésbé volt jelen (ha jelen volt egyáltalán) az a fajta

⁷⁷ Pocsai V. kézirat fordításának felhasználásával.

⁷⁸ Pocsai V. kézirat fordításának felhasználásával.

⁷⁹ „*Isten imádságban való keresését meg kell előznie és folyamatosan kísérnie kell az önmegtagadó életmódnak, a bűnöktől és hibáktól való megtisztulásnak, mert Jézus szavai szerint csak »a tiszta szívek látják meg az Istent« (Mt 5,8). [...] Ez gyökeres önmegtagadás nélkül nem érhető el, ahogyan azt Szent Pálnál is látjuk, aki nyíltan (a bűnös hajlamok) „kiölése” szót használja. Csak ez az önmegtagadás teszi szabaddá az embert arra, hogy Isten akaratát megvalósítsa, és részt vegyen a Szentlélek szabadságában.*” (HITTANI KONGREGÁCIÓ 2019, pp. 20-21).

⁸⁰ Pocsai V. kézirat fordításának felhasználásával.

teljesítménykényszer, amely a történelem folyamán a sokszor csak kötelességtudatból végzett zsolozsmázáshoz vezetett (vö. TAFT 1986, p. 363).

A korai szerzetesek lelkületét megfontolva, és attól megigéződve Merton az ingyenesség e szerzetesi hagyományban leírt és az evangéliumokban gyökerező beállítottságához igyekszik visszatérni, amikor a zsolozsma kötelező jellegéről gondolkodik. Felidézve az 53. zsoltárt hangsúlyozza, hogy bármilyen kötelesség teljesítéséről is van szó, annak tökéletessége valójában abban a szabadságban rejlik, amely a felajánlást mint áldozatot önkéntessé és tisztává teszi:

„Önkéntes áldozatot hozok neked, magasztalom, Uram, neved, mert jó.”

(Zsolt 53,8)⁸¹

Merton ezzel arra kíván bennünket emlékeztetni, hogy az első szerzetesekhez hasonlóan, a zsoltárookban mi sem valamiért (mert kötelezve vagyunk rá, vagy mert lelki hasznunkat látjuk benne), hanem önmagáért dicsérjük az Istent (vö. MERTON 1997, p. 110).

Ez természetesen nem jelenti azt, hogy a zsoltározásban ne lelhetnénk örömünket, vagy hogy abba ne vihetnénk bele személyes küzdelmeinket (a zsoltárookban nagyon is megjelenik a szenvedés témája, lásd következő alfejezet), azonban a szabadság és az istenszeretet tudatosításának e dimenziója nélkül a zsolozsmázás meglehet, hogy nem jelent többet az azt imádkozó szerzetes vagy pap számára „materiális kötelezettségnél” (vö. uo. p. 12). A zsoltározás ugyanis így inkább hasonlít valamiféle mechanikus ajakimához, egy „szent teherhez”, amiben nem annyira az Istennel való dialogikus kapcsolaton, hanem az ember cselekvésén, a törvények aprólékos betartásán mint „áldozaton” van a hangsúly, amely azonban „*ellentmond a kegyelem és a Lélek szabadságának*” (BIANCHI 2008, p. 120).

Merton szerint ennek a felfogásnak egyik okát abban kereshetjük, hogy sok esetben még a lelkivezetők és lelki írók is hajlamosak azt javasolni, hogy a zsolozsmát úgy kell felfogni, mint valami vezeklési gyakorlatot (vö. MERTON 1997, p. 17). Ha azonban a zsolozsmát így, a zsoltárok valódi értelmétől (*logos*) megfosztva értelmezzük, akkor félreértettünk valamit:

„Ez annyit jelent, mintha kijelentenénk, hogy a zsoltároknak nincs értelmük; hogy imádkozzuk őket, ahhoz nem szükséges, hogy megértsük, mit imádkozunk, s hogy a szerzetesi élet kóruskötelezettségének az a célja, hogy az alázatosságnak, az önmegtagadásnak és a következetes kitartásnak legyen a próbája.” (Uo. p. 14)⁸²

Merton tehát az egyház hagyományához, mint forráshoz tér vissza, amikor olvasói szívébe kívánja vésni, hogy „*a zsoltárok elsősorban teológia*” (uo.): közvetlen-személyes találkozás Istennel. Nem juthatunk el erre a kapcsolatra, ha a zsolozsmát pusztán külsődleges (netalán rutinszerű) (vö. art. „Balanced Life of Prayer, A” in SHANNON; BOCHEN & O’CONNELL 2002, p. 21) kötelességnek tekintjük. Mivel a kötelességtudat, bármilyen erényes is legyen, útjában állhat a szeretetnek, amelyben igazi, szellemi-lelki bevonódásról van szó, az „intelligens szeretet” (MERTON 1951, p. 7) lelkületének mindig ott kell lennie a tettben, ami által szeretni akarunk. A feladat és a kötelesség Merton szemében ezért „*csak korlátok, amelyek jelzik az utat a végső cél felé, amelyben egész személyiségünk és minden képességünk végső kibontakozását éri el*” (MERTON 1997, p. 13).⁸³ Merton így figyelmeztet:

„Ne feledjük, hogy imádkozni és »elvégezni az imát« két egészen különböző dolog. Lehet, hogy külsőleg teljesítem a kötelességemet, amikor »elvégzem a zsolozsmát«, de azért vagyok szerzetes, hogy imádkozzam. Mert csak akkor találom meg Istent, ha valóban lélekkel imádkozom.” (Uo.)⁸⁴

⁸¹ *Zsoltárok könyve* 2020.

⁸² Pocsai V. kézirat fordításának felhasználásával.

⁸³ Pocsai V. kézirat fordításának felhasználásával.

⁸⁴ Pocsai V. kézirat fordításának felhasználásával.

Ezt megfontolva a zsolozsma kötelező jellegéről megállapíthatjuk, hogy ha abban meg is jelenik az áldozat motívuma – olyan tevékenységről lévén szó, amelyre a szerzetesek fogadalommal kötelezik el magukat (vö. CIC 276. kán.) –, az meghaladja a kötelességteljesítések világát, sőt azt is mondhatjuk, hogy ebből a nézőpontból nem is lehet értelmezni (vö. KUEHN 1997, p. 148). Merton szemlélete szerint magában a zsolozsma szövegében egy olyan kapcsolat nyilvánul meg Isten és ember között, amelyben az ember Isten iránt érzett önzetlen szeretete következtében – amely természetesen már egy válasz a minket előbb szerető Istennek (vö. 1Jn 4,19) – bármiféle kötelesség pusztán másodlagos és elhanyagolható tényezőnek tekinthető. Mivel az evangélium, mint „a keresztény élet »alapszabálya«, mindig is a szerzetes első számú regulája marad, amely – lelkiismeretével együtt – felette áll minden szabálynak, minden emberi rendelkezésnek” (BIANCHI 2008, p. 133), a zsolozsma motivációja is messze felülmúlja bizonyos előírt szabályok megtartását (vö. Mk 2,27; Mt 5,20; Jak 1,25). Ha tehát helyesen fogjuk fel a zsolozsma szöveget, akkor annak belső motivációja „elválaszthatatlanul összefonódik és azonos a szeretettel” (MERTON 2011, p. 115). Így lehetséges, hogy a zsolozsma azok részére, „akik mindent elhagytak Istenért, és mindent megtaláltak benne [...], a legtekélyesebb istendicséret forrásai” (uő 1997, p. 137)⁸⁵ – írja Merton.

Első pillantásra talán azt gondolnánk, hogy mindez magától értetődő, Merton szerint azonban ennek a tanításnak az alkalmazása központi jelentőségű (vö. uo. p. 112). Jól mutatja ezt, hogy a zsolozsmának pusztán kötelességtudatból fakadó végzése, illetve az annak „hasznossága” körüli kételyek az egyház történetében időről időre újra felütik a fejüket; ez nemritkán a teljes zsolozsma szerepének megkérdőjelezéséhez vezetett (vö. BAÁN in PUSKÁS & GÁRDONYI 2022, p. 314). A zsolozsmának mint kötelezettségnek téves értelmezése mellett, ennek okát abban is kereshetjük, hogy sokan egyenesen összeférhetetlennek tartják a személyes imádságot a kultusz külső formáival, mint amilyen a zsolozsma közösségi eseménye is (vö. MERTON 1997, p. 17). Elmondható, hogy a keresztény misztika hiteles történetét kétezer éven keresztül kíséri egyfajta hamis miszticizmus, ami szembeállítja a tevékeny szeretetet a szemlélődő imaélettel, a szóbeli imát a belső elcsendesedéssel és a keresztény életnek sok különböző elemét egymással szembeállítva értelmezi, ahelyett, hogy azoknak az egységét keresné (vö. uo. pp. 17-18).

Ezzel szemben – írja Merton – ha a nyugati monasztikus szerzetesség kezdeteit vizsgáljuk, azt látjuk, hogy Szent Benedek sokkal inkább egységben látta az imádság különböző formáit. A bencés regula

„nem törődik olyan fogalmakkal, mint liturgikus élet, vagy belénk öntött szemlélődés. [...] Nem érdekli az úgynevezett ellentét a hivatalos, nyilvános imádság és az egyéni imádság, a szóbeli imádság és elmélkedő imádság között.”
(Uo. pp. 11-12)⁸⁶

Benedek szerint a „liturgia” vagy „liturgikus élet” és a személyes imádság egyaránt arra rendeltetett, hogy elvezessék a szerzetest a szemlélődésre, amely az Isten titkainak legmélyebb megtapasztalását jelenti (vö. uo. p. 12). Merton a következőképpen vélekedik:

„A szentatyák nem ismerték azt a titokzatos, s mostanában egyesek által annyira hangoztatott ellentétet a »liturgikus ima« és a »szemlélődés tapasztalata« között. »Liturgia« és »szemlélődés« számukra természetes összhangban kapcsolódott össze, lévén mind a kettő a lelkiük mélyén élő istenigény kifejezési módja, egyúttal ennek az igénynek a megvalósítója.” (Uo. p. 14)⁸⁷

Attól függetlenül tehát, hogy vannak, akik szívesebben vagy könnyebben merülnek el az egyéni, belső imában, mint az imádság külső formáiban – lévén, hogy ezek az egyensúlyok személyiségfüggőek is lehetnek, miként azt a trappista szerzetes személyes tapasztalatai is alátámasztják –, fontos kiemelni, hogy a hagyomány mindig is úgy tekintett a zsolozsmákra, mint amik

⁸⁵ Pocsai V. kézirat fordításának felhasználásával.

⁸⁶ Pocsai V. kézirat fordításának felhasználásával.

⁸⁷ Pocsai V. kézirat fordításának felhasználásával.

„lépcsők a szemlélődés felé” (vö. uo.). Ezért „*ha egy szemlélődő azt gondolná, hogy a szentmise és a zsolozsma belső életében csak másodlagos szerepet játszik, komolyan veszélyeztetné az imában való előrehaladását, sőt illúziókba tévedne*” (uo. p. 47).⁸⁸ A keresztények életét ugyanis az egyház „*szentségei és imái táplálják, vagyis a liturgia*” (uo. p. 19).⁸⁹ Merton szerint ezért beszélnünk kell arról is, hogy a keresztény imádság a valódi teljességét csak egyháztani dimenziójában nyerheti el, és e dimenzió megértése nagyban segíti a zsolozsma misztériumainak tudatos megélését:

„*Az az egyszerű tény, hogy állunk a kóruson, és hallunk húsz, harminc, ötven vagy száz hangot egyes számban egyesülve egy hangon kiáltani az Istenhez, nagyon elősegíti, hogy áthasson bennünket az az igazság, melyet próbáltunk kifejezni.*” (Uo. p. 93)⁹⁰

Ez az igazság pedig nem más, mint hogy Krisztusban „*mi mindnyájan »egyetlen ember« vagyunk*” (uo. p. 93).⁹¹ Vagyis „*azért tesszük mindezt közösen, mert mi »egyek« vagyunk, és nem pusztán egyének*” (TAFT 1986, p. 342; ford. G. P.).

A zsolozsma kötelező jellegét és közösségi dimenzióját is megvizsgálva tehát azt mondhatjuk, hogy Merton gondolkodásában a feladatok és kötelességek pusztán az út, amin járnunk kell a Krisztussal való egységünk kibontakoztatásának érdekében (vö. Ef 4,13). Erre a zsolotárók közösségben végzett imádkozása vezethet el bennünket, ami mint „*Krisztus kegyelmét közvetítő eszköz*” (OROSZ in PUSKÁS & GÁRDONYI 2022, p. 200) hozzásegít ahhoz – hogy kapcsolódva az egyház misztikus hittudatához – behatoljunk „*Krisztus gondolataiba*” (vö. MERTON 2014, pp. 4-5; 1Kor 2,16), aminek következtében „*szárnyaló szívvel és a szeretet kimondhatatlan édességével sietünk előre az Isten parancsainak útján*” (Szent Benedek Regulája 2017, p. 27). A zsolozsmázás kötelességét Merton tehát pozitívvá fordítja át, lévén, hogy annak hozadéka (azt is mondhatjuk, hogy egyetlen célja), hogy kapcsolatba hoz és vágyban egyesít bennünket Istennel, akit keresünk (vö. MERTON 1997, p. 13). Mivel pedig ez a belső vágyunk találkozik a zsolotárók Krisztusának irántunk érzett vágyával,⁹² a zsolotárók meglepő lehetőséget biztosítanak arra, hogy általuk mélyebben megértsük a Szentháromság szeretetének misztériumát.

A zsolotárók a szemlélődésre vezető úton

Thomas Merton szerint a zsolozsma a szerzetesi életben a legerősebb identitásképző elemek egyike, melyet imádkozva mindjobban felfedezzük azt a személyt, aki valójában vagyunk (vö. uo. p. 93). Szent Ágoston is tanít arról a zsolotárokról írott magyarázatában, hogy a zsolotárokat valójában egyetlen misztikus személy éneklé, akinek az énekébe mi csupán csak bekapcsolódunk (vö. Szent ÁGOSTON 2017, pp. 253-254). Ez a misztikus személy az „örök Krisztus”, akinek az imádságaként örököltük meg a zsolotárokat. Ezért olvassuk úgy a héber zsolotárokat, mint amelyek Krisztusra vonatkoznak, és így a Krisztus gondolataival (vagyis személyével) való egyesülést is segítségükkel keressük. Merton szerint a liturgia, és így a zsolozsmázás gyakorlatát is csak Krisztus misztériumának e tapasztalatában lehet értékelni (vö. MERTON 1997, p. 37).

De mégis, miként válik ez a misztérium tapasztalattá mibennünk? Remélhetünk-e a zsolotározásban olyasféle technikát, amely elvezet bennünket a Krisztussal való egységre? Látszólag igen, hiszen Merton szerint a zsolotározás minden idők egyik leghatásosabb imaformája, amelyben az imádság olyan medret

⁸⁸ Pocsai V. kézirat fordításának felhasználásával. Ezt az álláspontot erősíti az is, hogy a szerzetesi hagyományban már egészen korán, a remeték között is a hamis miszticizmus próbaköve volt a liturgiával kapcsolatos magatartásuk (vö. uo. p. 19).

⁸⁹ Pocsai V. kézirat fordításának felhasználásával.

⁹⁰ Pocsai V. kézirat fordításának felhasználásával.

⁹¹ Pocsai V. kézirat fordításának felhasználásával.

⁹² „*Ez minden vágyunk, és Isten is ezt kívánja nekünk*” (lásd MERTON 1997, p. 107; Pocsai V. kézirat fordításának felhasználásával).

kap, ahol a keresztény megtalálhatja a szükséges táplálékot imaélete számára (vö. uo. p. 4). Emellett megbizonyosodtunk arról is, hogy a szerzetesi hagyomány mindig úgy tekintett a zsolozsmára, mint ami egy lépés az Istennel való egyesülés felé (vö. uo. p. 13). Merton mégis hangsúlyozza, hogy hiba volna a zsolozsmát pusztán lelki eszközként tekinteni és úgy gyakorolni, mintha egy olyan technikát keresnénk benne, ami imaéletünk elmélyítését szolgálja. Ha így járnánk el, Merton szerint könnyen akadályokba ütköznénk, hiszen a legtöbb zsolozsma első látszatra nincs is semmi kapcsolata a szemlélődéssel. Vagy „*vajon miféle táplálékot adhat a kontemplatív – Isten után szomjazó – léleknek Og, Básán királya, vagy Szychon, az amoriták királya?*” (uo. p. 27)⁹³ – teszi fel a kérdést Merton. Mivel tehát „*a hiteles keresztény misztikában semmi sincs, amit technika segítségével lehet átélni*” (HITTANI KONGREGÁCIÓ 2019, p. 24), a zsolozsmáknak sem az a feladatuk, hogy valamiféle „pszichikai állapotra” vezessenek (vö. MERTON 1997, p. 14). Éppen ezért, ha a zsolozsmák révén akarunk eljutni a szemlélődéshez, a trappista szerzetes szerint valami végtelenül nagyobbat kell keresnünk (vö. uo.).

Hasonlóan ahhoz, ahogy a liturgia egyfajta iskolája a lelki életnek, de mégsem technikája a lelki élet kibontakoztatásának, hanem annál sokkal több, a zsolozsmát sem lehet kizárólag úgy tekinteni, mint egy gyakorlatot a szemlélődő ima megszerzésére. Merton saját tapasztalat alapján ezzel együtt úgy gondolja, hogy ha valaki jól zsolozsmázik, annak a zsolozsma lesz a legnagyobb lendítő erő az imaéletére nézve a szemlélődés felé vezető úton. Ennek oka, hogy a liturgia alapvetően húsvéti tapasztalat:

„Rituális részesülés Krisztus halálában (ami által minden bűnünk bocsánatot nyert) és az ő dicsőséges feltámadásában, (ami által az ő isteni élete a miénk lesz) és az ő mennybemenetelében (ami által vele együtt belépünk a mennybe és az Atya jobbán foglalunk helyet).”(MERTON 1965, p. 133; ford. G. P.)

Bármennyire is gyarlóvá vált a bűnbeesés következtében emberi természetünk, „*a Zsolozsmakönyv által élénk tárt tükörben*” azt a „*földi és mennyei embert*” szemlélhetjük, akit Üdvözítőnk saját magában kifejezésre juttatott (vö. OROSZ in PUSKÁS & GÁRDONYI 2022, p. 200). Ez a tükörben felismert mennyei eszménykép Merton szerint bennünk lakozik, vagyis csodálatos módon egyek vagyunk vele (lásd art. „New Man” in SHANNON; BOCHEN & O’CONNELL 2002, p. 323). A zsolozsmák ilyen módon arra vannak rendelve, hogy létünknek ezeket a legmélyebb erőit felébresztve felemeljenek bennünket Istenhez, ráébresztve arra, hogy már *most* Őbenne vagyunk.

Az ehhez vezető út azonban a pusztába, vagy azt is mondhatnánk, hogy abba „*a mindennapi életbe [vezet] [...], amely próbára tesz, és megköveteli, hogy megmutassuk valódi önmagunkat, hogy feltárjuk, kik vagyunk*” (PIZZABALLA). Arra a helyre, ahol csak sok szenvedés árán válunk Krisztushoz hasonlóvá. Merton gondolkodásában hangsúlyos, hogy mivel igazi örömeinket csak semmisségünk megtapasztalásán keresztül érhetünk el (vö. MERTON 1997, p. 127), előbb meg kell halnunk Krisztussal, hogy aztán vele együtt fel is támadhassunk (vö. uo. pp. 120-122; Róm 6,4; Kol 2,12). Eszerint imánkat a mozgás kettős irányának kell meghatározni: a Fiúval együtt szenvedünk (alászállás, halál), majd a Lélek közreműködésével a megtettesült Fiúval visszatérünk az Atyához (feltámadás). Merton ebből arra következtet, hogy csak lelkünk belső, sokszor meghasonlott érzelmeit megismerve, valamint szenvedéseinket elfogadva – Krisztus szeretetének tüzes kemencéjébe vetve magunkat (vö. MERTON 1997, p. 93) – válhatunk egyre értékesebb és Istennel egyesült emberré (vö. OROSZ in PUSKÁS & GÁRDONYI 2022, p. 200). Ezek után már jobban érthető, miért van az, hogy a zsolozsmákban főként a szenvedéseinket tárjuk Krisztus elé, és csak kisebb mértékben az örömeinket. A szenvedés és a szemlélődő egyesülés a zsolozsmákban szorosan összekapcsolódik és központi jelentőségűvé válik. Mertonnal együtt gondolkodva ezért kijelenthetjük, hogy Krisztus Keresztje a zsolozsmák kulcsa, azoknak szíve közepe (vö. MERTON 1997, p. 91). A kenézisnak ez az útja – amely során levetjük hamis énünket

⁹³ Pocsai V. kézirat fordításának felhasználásával.

– az egyetlen út, amely lehetővé teszi, hogy beavatást nyerjünk a zsoltárok valódi értelmébe, amely nem más, mint az isteni élet valósága bennünk (vö. uo. p. 134).

Nem elég azonban, ha pusztán az értelmünkkel látjuk be mindezt: „*Istent nem ismerjük teljesen, ha őt csak értelmünkkel ismerjük*” (uo.)⁹⁴ – írja Merton. Mivel tehát a liturgia, és így a zsoltárok sem elsősorban az intellektuális tudásról szólnak, minden fogalmon túl „*a szeretet közvetlen, bár mindig homályos érintésében*” (uo. p. 47)⁹⁵ kell részesevünk, amellyel Isten egész lényünket lefoglalja és magával egyesíti (vö. uo. p. 134). A Szentlélek bennünk működő hatására így megtörténhet, hogy nem csupán halljuk a zsoltárok szavait, hanem azok be is teljesednek bennünk. „*Be kell teljesülnie mindannak, amit Mózes könyvében, a prófétáknál és a zsoltároknak megjövendöltek rólam*” – mondja Jézus (Lk 24,44). Ez a beteljesülés azonban nemcsak Jézusra, hanem az ő életére is vonatkozik mibennünk. Ebben a pillanatban rájövünk, hogy nincs szükségünk semmilyen lelki, kontemplatív technikára, hogy úgy mondjam Krisztust „*lehozzuk az égből*” (vö. Róm 10,6-7). A liturgiának nincsen szüksége ilyesmire, hiszen az „*Krisztus földön való jelenlétének és hatalmának a megnyilvánulása*” (MERTON 1997, p. 136),⁹⁶ ahogyan azt Merton élénk tárja:

„*A Zsoltárok könyve nem vezet el minket az imádságnak valamely titokzatos technikájába, sőt nem is próbál bennünk valami titokzatos lelkiállapotot kelteni. Elsősorban megtanít bennünket arra, hogy mivé kell válnunk, sőt hihetetlen, de valamiképpen már vagyunk is. Megtanít bennünket arra, hogy [...] az utolsó, legtökéletesebb beteljesülés már most, ebben a pillanatban a remény isteni erénye révén a kezünkben van. Így a földi liturgia szükségszerűen egy az égi liturgiával. Egyszerre vagyunk a földi számkivetés sivatagjában és az Ígélet földjén. A zsoltárok a mi égi táplálékunk, exodusunk, vándorlásunk sivatagjában.*” (Uo. p. 38)⁹⁷

A imaórák liturgiája tehát Merton szemléletében „*nem valami olyannak a keresése, ami hiányzik, hanem az ünneplése annak, amit már birtokunk*” (uo. p. 137)⁹⁸. A zsoltárok „új énekének” teljes értelmének megértése ilyen módon túl van minden szabályon és módszeren, mert a zsoltárok „*azoknak az éneke, akik az új teremtésben újjászülettek, akik számára már nem létezik a törvény, mert bennük Krisztus már beteljesítette a törvényt*” (uo.)⁹⁹. Mégis, amíg itt, a földön élünk, folyamatosan „*a már igen és a még nem*” (lásd CULLMANN 2000) feszültségében élünk, ahol „*a zsoltárok az a csodálatosan készített kenyér, melyet Krisztus ad azoknak, akik követik őt a pusztában*” (MERTON 1997, p. 3).¹⁰⁰

VII. Thomas Merton jelentősége ma: „Is Merton for today or is he passé?”

1. A hagyományban gyökerezve, új megközelítésekre nyitottan

William H. Shannon Thomas Merton életének és írásainak elismert kutatója, a 90-es években egy alkalommal séta közben betért egy közép-nyugat-amerikai, népszerű könyvesboltba, ahol különösen nagy számban árusítottak filozófiával és vallással kapcsolatos könyveket. Arra a kérdésre, hogy: „*A legkülönfélébb témákban eladott összes könyv közül melyek azok a szerzők, akik iránt a legnagyobb*

⁹⁴ Pocsai V. kézirat fordításának felhasználásával.

⁹⁵ Pocsai V. kézirat fordításának felhasználásával.

⁹⁶ Pocsai V. kézirat fordításának felhasználásával.

⁹⁷ Pocsai V. kézirat fordításának felhasználásával.

⁹⁸ Pocsai V. kézirat fordításának felhasználásával.

⁹⁹ Pocsai V. kézirat fordításának felhasználásával.

¹⁰⁰ Pocsai V. kézirat fordításának felhasználásával.

az érdeklődés?” – az eladótól a következő választ kapta: „C. S. Lewis, Friedrich Nietzsche és Thomas Merton” (lásd SHANNON 1989, pp. 48-49).

Nem mindennapi trió, főleg, ha belegondolunk abba, hogy Merton olyan szerző, aki szerzetesként írt, ami már önmagában korlátozza olvasóközönsége számát. Azt is könnyen elfogadhatnánk, ha halálával írásai is feledésbe merültek volna (vö. uo. p. 48). A tapasztalat azonban egészen más. A következőkben szeretnénk feltárni Merton lelkeségének és személyiségének azon főbb pontjait, amelyek magyarázattal szolgálhatnak arra, hogy a trappista szerzetes írásai miért olyan vonzóak sok ember számára mind a mai napig.

Nem vitás, hogy Merton különleges szerzetes volt. Shannon szerint, ha még egy olyan szerzetest szeretnénk találni, akinek írásai Mertonéhoz hasonló népszerűséget mutatnak, egészen Clairvaux-i Szent Bernátig kellene visszamennünk, aki a 12. században élt (vö. uo.). Mertonnak már életében is nagy olvasóközönsége volt, ami azonban meglepetésként hathat, hogy az őt olvasók nagyobb része világi emberekből állt; sok szerzetes szkeptikus volt ugyanis azokat a témákat illetően, amikről társuk írt. Bár Merton érthető okokból többnyire szerzetesekhez szólt, elmondható róla, hogy üzenete és lelkesége komplexebb annál, mintsem hogy egyszerűen ráaggathatnánk a „monasztikus” jelzőt. Sok világi keresztény ezért, elfelejtkezve arról, hogy egy trappista szerzetesről van szó, egyenesen úgy érezte, hogy amiről Merton ír, az személyesen neki szól, akkor és abban az élethelyzetben szólítva meg őt, amelyben él (vö. MERTON 2011, p. 27). Azt mondhatjuk, hogy ezek a világi hívők úgy érezték, Merton hiteles ember volt.

Miben rejlett Merton hitelessége? Először is korántsem mindegy, hogy mit értünk a kifejezésen, ugyanis ma „többet reklámozzák, mint gyakorolják. Még a Coca-Colát is azzal adják el, hogy »the real thing«, vagyis az igazi” (MÁTÉ & MÁTÉ 2022, p. 412). Az igazi hitelességet ezzel szemben nehéz fogalmilag megragadni, hiszen az sokkal inkább olyasvalami, „amit meg kell élni, meg kell tapasztalni” (uo.). Annyi bizonyos, hogy aki a nyomában jár, annak húsba vágó felismerésekkel kell szembesülnie önmagát illetően:

„Aki az idealizált önképét szeretné valóra váltani, az nyilvánvalóan nem lehet hitelesen az, aki. Először teljesen el kell fogadnunk magunkat.” (Uo.)

Erre jött rá Merton, aki egyik levelében arra reagálva, hogy az emberek hajlamosak azt gondolni, a monostorba való belépés egyenlő a nirvánába való belépéssel, ezt írta:

„Nem egészen, itt munka vár, amit el kell végezni, döntések, amiket meg kell hozni, valamint megannyi kérdés, ami még megválaszolásra vár.

(SHANNON 1989, p. 50; ford. G. P.)

Jól összefoglalja a trappista szerzetes szemléletét Jan Andrzej Kłoczowski:

„Merton számára nem jelentette az utazás végét sem a hit, sem a szerzetesi hivatás, sem az olyan szigorú regula szerint folytatott élet, amelyet elfogadtak a trappisták; a rendbe való belépéssel nem jutott biztonságos kikötőbe. Ez inkább az út kezdete volt, mindegyik közül a legnehezebbé, ami csak megadatott az embernek: utazás ahhoz a belső gazdagsághoz, ami az Isten jelenlétére nyitott emberben rejlik.” (KŁOCZOWSKI 2022, p. 128)

Merton különleges képességgel rendelkezett arra vonatkozóan, hogy meglássa és leírja az emberi élettel együtt járó nehézségeket, amik elől a legtöbben elmenekülünk, és egyben gyógymodot is adjon rájuk (vö. uo. p. 130). Mertont olvasva ezért sokan úgy érzik, hogy benne társat és egyben vezetőt is kapnak önmaguk megismerésének útján: hozzánk hasonlóan neki is voltak rossz ragaszkodásai, amelyektől meg kellett szabadulnia, valamint illúziói, amelyeket le kellett lepleznie. Ami tehát igazán vonzóvá és megközelíthetővé teszi a mai ember számára, az, hogy ő nem félt felvállalni saját törékeny voltát (vö. SHANNON 1989, p. 50). Vele beszélgetve és történetét megismerve ezért felismerjük benne

saját történetünket, ami arra enged következtetni, hogy Mertonban „*nagyon sok volt abból, ami mi is vagyunk*” (uo. p. 51). Egy ilyen barátira szert tenni pedig felszabadító tapasztalat.

Ha tehát a hamis hitelességet egy hasonlattal élve leírhatjuk úgy, mint amikor valaki meg akarja „*mutatni a tömegnek vagy a kamerának, hogy ő az igazi, de nem túl meggyőző; talán a szöveg nem passzol a ritmushoz, vagy az előadásba keveredett túl sok dac és heveskedés*” (MÁTÉ & MÁTÉ 2022, p. 412), akkor Mertonról elmondhatjuk, hogy nála a szöveg passzolt a ritmushoz, előadásmódja pedig kifejezetten visszafogott volt. Ez utóbbit idézi fel Henri J. M. Nouwen Mertonnal történt találkozásáról írva:

„*Egyetlen – és rövid – találkozásom Mertonnal a Gethsemani apátságba tett egyik látogatásom során [történt]. Valamiféle »csak semmi hűhó!« léghő körül őt. Közvetlen, nyílt, érzélgéstől mentes és mindig csillogó szemű – ilyen volt Merton.*” (MERTON 2010, p. 7)¹⁰¹

Ugyanez a fajta közvetlenség mutatkozott meg abban is, ahogy Louis testvér a monasztikus életformáról gondolkodott. Számára a monostorba való belépés nem jelentett elkülönülést vagy szétválást a világtól; épp ellenkezőleg, szerzetesi élete egy magasabb rendű egység szolgálatában állt (vö. uó 2011, p. 60), ami lehetővé tette számára, hogy maga mögött hagyja a *regio dissimilitudinist* („a különbözőség vidékét”), és eljusson oda, ahol hiánytalanul hasonlóvá válhat Istenhez, aki lényegénél fogva nyitott a határtalan és kölcsönös önjándékozásra (vö. *A csend útján. Karthauzi szerzetesek a belső életről* 2017, p. 73). A sokatmondó *Senki sem sziget* című írásában ezt olvashatjuk:

„*Minden ember hozzám tartozó részecske, hiszen én is része, tagja vagyok az emberiségnek. Minden keresztény a saját testem egy darabja, mert mi mind tagjai vagyunk Krisztusnak. Amit én teszek, azt értük, velük és általuk teszem. Amit ők tesznek, azt bennem, általam, és értem teszik.*”

(MERTON 2009a, p. 18)¹⁰²

Merton minden erőfeszítést megtett annak érdekében, hogy kapcsolódhasson és közös nevezőre (*common ground*) (lásd SHANNON 1989, p. 52) jusson másokkal, lehetővé téve a találkozást. Meg volt győződve arról, hogy az a „hely”, ahol valóban találkozhatunk egymással, nem más, mint maga Isten: *The Hidden Ground of Love* –, ahogy ő nevezte (lásd uo. pp. 82-86).

Ha Merton hagyományhoz való viszonyát vizsgáljuk, azt is egyfajta nyitottság és dinamika jellemezte. Azzal együtt ugyanis, hogy egyik könyvében kijelentette: „*egyetlen kérdésben sem akarok eltávolodni a katolikus hagyománytól*” (MERTON 2009a, p. 219),¹⁰³ a hozzá hasonló spirituális írókhoz képest Merton nem volt „rabja” a hagyománynak (vö. SHANNON 1989, p. 52), sokkal inkább egyfajta „kreatív hűség” (vö. VC 37) volt az övé, hiszen előbb idézett mondatát így folytatta: „*viszont vakon és értelmetlenül sem fogadhatom el a tételeit, anélkül, hogy igazán a magamévá ne tettem volna őket*” (MERTON 2009a, p. 219)¹⁰⁴ Ezért amellet, hogy mélyen és hosszú időn át tanulmányozta a katolikus hagyományt, és az valódi otthonává vált, érdeklődést mutatott a különböző kultúrák iránt is, továbbá olvasta és nyomon követte a kortárs irodalmat. A monostor falain kívüli barátai ezen felül levélben számoltak be neki a világban lévő éppen aktuális politikai, szociális, és gazdasági helyzetekről. Merton gondolkodásának ilyen „*multikulturális dimenzióját*” (SHANNON 1989, p. 53) és a hagyományhoz fűződő viszonyát Lawrence S. Cunningham önti a legjobban szavakba:

„*Ami megkülönböztette őt a többi (monasztikus) szerzőtől [...], az a modern kultúra iránti érzékenysége [...], valamint az, hogy párbeszédbe tudott lépni olyanokkal is, akik a hit világán kívül voltak [...]. Röviden, Merton képes volt*

¹⁰¹ Előszó az 1996-os kiadáshoz.

¹⁰² Az idézett szakasz Thomas Merton *Senki sem sziget* című írásából származik (MERTON 1955).

¹⁰³ Az idézett szakasz Thomas Merton *Senki sem sziget* című írásából származik (MERTON 1955, Prologue, p. xiv).

¹⁰⁴ Az idézett szakasz Thomas Merton *Senki sem sziget* című írásából származik (MERTON 1955).

belépni a kultúrák közti párbeszéd tágas világába, miközben mélyen a hagyományban gyökerezett, ami sajátos súlyt és hitelességet adott a szavainak.”

(CUNNINGHAM 1992, p. 31; ford. G. P.)

Merton történeti szempontból nézve tehát saját korának gyermeke volt, ugyanakkor írásai korát megelőzve túl is mutattak azon a kulturális közegen, amiben élt (vö. SHANNON 1989, p. 54). Vallotta, hogy „[a hiteles] szemlélődésnek nagymértékben kapcsolatban kell lennie korának logoszával” (MERTON 2011, p. 113),¹⁰⁵ ugyanakkor a kulturális és társadalmi beidegződések nem korlátozták olyan módon, ami az igazság keresésében gátat szabhatott volna neki (vö. SHANNON 1989, p. 54). Szemlélődő emberként képes volt intuitív módon megérteni, és rokonszenvvel felfogni kora jellegzetes szellemi áramlatainak lényegi tartalmát, úgy, hogy közben távolságot tartott az irányzatok sokszor formalizált és fanatikus hadsoraiktól. Ellenállt¹⁰⁶ annak, hogy elméleti rendszerek hálójába keveredjen (vö. MERTON 2011, p. 113). Ezzel azonban Shannon szerint egy kulcsfontosságú megállapításhoz érkeztünk: a káros kulturális és társadalmi korlátok áttörése, valamint annak meglátása, hogy az adott helyzetben és időben mi az a valódi szükséglet, ami előre (Isten felé) visz, a próféta feladatköréhez tartozik. Úgy tűnik, hogy Merton ilyen „próféta” volt, aki mély belátással és bölcsességgel rendelkezett azokat az aggodalmakat és kérdéseket illetően, amelyek igazán számítanak az emberi életben (vö. SHANNON 1989, pp. 54-55).

Ezzel együtt Merton mint egy „bűnrészes szemlélő” (*guilty bystander*) (vö. MERTON 1966), sosem állította, hogy mindenre tudja a választ; nem vesztette el a kérdésfelvetés képességét, illetve azt a szellemi fogékonyságot, amely nem éri be pusztán feleletekkel (vö. MERTON 2009a, p. 13).¹⁰⁷ Titka tehát abban állt, hogy „mint valamiféle lázadó” (*something of a rebel*) (vö. SHANNON 1989, p. 1) nem félt feltérképezetlen vizekre evezni, ha hitte, hogy az a jó út. Hozzá csatlakozva ezért mi is átélhetjük a spirituális utazásnak azt az élményét és izgalmát, ami személyét és írásait mindig aktuálissá és még a mai generáció számára is vonzóvá teszi.

A zsolozsma és az imaéhség kora

Monasztikus szerzetes lévén, Merton a zsolotárokkal tanult imádkozni. A zsolotárok rendszeres imádkozása és hallgatása következtében valódi kapcsolatba került azzal az Istennel, akít a szerzetesek énekükkel dicsőítenek. A zsolozsmázás így idővel külső gyakorlatból lelki életének forrásává vált. Miután az 1953-as, szerzetesi témájú hangsúlyokkal megírt (vö. MERTON 1997, p. 4) könyvében kifejtette a zsolotározás és a szemlélődés összefüggéséről szóló gondolatait, három évvel később indítást érzett arra, hogy ennek a fajta otthonosságnak és bensőségeségnek a megtapasztalására meghívjon más embereket is (vö. art. „Praying the Psalms” in SHANNON; BOCHEN & O’CONNELL 2002, p. 368). A második, csupán 32 oldalas, *Praying the Psalms* (Zsolotározva imádkozni, 1956; lásd MERTON 2014) című írásában ezért – még jóval a zsinatot megelőzően – kitágította a látóhatárokat a zsolotárok imádkozását illetően, hogy azt ne csak a szerzeteseknek, hanem – saját tapasztalatait megosztva – minden embernek gyógymóddul ajánlhassa. Ebben a könyvben szereplő elmélkedéseiben Merton kifejti, hogy miért jó, ha a zsolotárokat világiak is imaéletük részévé teszik, és tanácsokat ad, hogy miként imádkozzák őket, kiemelve néhány központi témát a Zsolotárok könyvében (vö. art. „Praying the Psalms” in SHANNON; BOCHEN & O’CONNELL 2002, p. 367). Rövid írása egyfajta bevezetőül szolgál arra vonatkozólag, hogy hogyan is használjuk a zsolotárokat imádságainkban. Mindezzel korát megelőzve érzett rá a II. Vatikáni Zsinat szándékára, amelynek a liturgikus mozgalommal egyesülten egyik fontos célkitűzése volt, hogy a hívők tevékeny részvétele a szent misztériumokban az imaórákra is kiterjedjen

¹⁰⁵ Merton életét háborúk övezték. Amikor belépett a trappista monostorba, többek között a világ békéjéért ajánlotta fel szerzetesi életét (vö. SHANNON 1989, p. 34).

¹⁰⁶ „Mert semmi vagy, ha nem vagy ellenállás...” (Ha nem vagy ellenállás...; lásd Babits Mihály *összegyűjtött versei* 2002, p. 637).

¹⁰⁷ Az idézett szakasz Thomas Merton *Senki sem sziget* című írásából származik (MERTON 1955).

(vö. SC 99-100; KUNZLER 2005, p. 435). Megsejtette az Imaórák Liturgiájának 1970-ben kiadott Általános Rendelkezéseiben található felszólítását, amely a sajátos kánoni küldetéssel rendelkezők mellett felszólította a nagyobb rendek szerzeteseit is, hogy ők magyarázzák meg a világi híveknek, miként válhat a zsolozsmában való részvételük „szívből fakadó imádsággá” (ÁRZS 23).

Merton ilyen irányú életműve azonban nemcsak annak világi hívek felé nyitott dimenziója miatt jelentőségteljes. Robert Taft megjegyzi, hogy „meglepő módon, az egyház liturgikus életében betöltött fontos szerepe ellenére, különös tekintettel a szerzetesek és a klérus életére, az utóbbi időben igencsak kevés írás született a zsolozsma teológiáját, illetve lelkiségét illetően” (TAFT 1986, p. 331; ford. G. P.). Alá kell húznunk, hogy Taft itt már a II. Vatikáni Zsinat utáni időszakról beszél. A zsolozsma lelkiségi teológiájának kifejtése – tehát a zsinat zsolozsmáról szóló irányadó tanításának elmélyítése – ezek szerint mind a mai napig egyfajta „hiánycikk” maradt az egyház életében.

A korábbi fejezetekben már láttuk, hogy Merton egy olyan időszakban írt a zsolozsma lelkiségi teológiájáról, amikor a katolikus egyház már a II. Vatikáni Zsinatot megelőzően is egyre inkább kezdte újra felfedezni a Szentírás központi szerepét a hívők életében. A liturgikus megújulás mellett a biblikus mozgalom is elkezdődött. Az egyházban egyre inkább fontossá vált, hogy a kor szükségleteihez jobban alkalmazkodva a hívőkben egyre jobban, és akár újféle formák (vö. HITTANI KONGREGÁCIÓ 2019, p. 7) segítségével is gyarapítsák és erősítsék a keresztény életet, amint azt a zsinat saját céljaként megfogalmazta (vö. SC 1). Mondanunk sem kell, hogy ez a folyamat még ma is tart. Mai korunkra különösen igaz, hogy „számos keresztény emberben él a hiteles és elmélyült imádkozás megtanulásának vágya, a sok nehézség ellenére is, melyeket a modern kultúra állít a csend, az összeszedettség és az elmélkedés felismert szükségleteinek útjába” (HITTANI KONGREGÁCIÓ 2019, p. 7). Az imádság iránti ilyen szintű érdeklődés, sőt „éhség” (lásd LOUF 2014, pp. 13-16) kapcsán, amelyet ma sokan a keleti vallások nyújtotta módszerek kipróbálásával – kissé terápiás jelleggel – igyekeznek csillapítani, felmerül a kérdés, hogy az egyház miként nyújt orvosságot saját gyermekei számára egy olyan időben, amikor „a technológiailag fejlett társadalmunk kínzó ritmusának alávetett élet okozta lelki nyugtalanság” (HITTANI KONGREGÁCIÓ 2019, p. 8) a keresztényeket is gyötri.

Ferenc pápa ezzel kapcsolatban felhívta a figyelmet arra, hogy egyáltalán „nem véletlen, hogy az Egyetemes Zsinat egyetlen hatalmas elmélkedési erőfeszítése [...] a liturgiáról való elmélkedéssel kezdődött (Sacrosanctum Concilium)” (DD 29). Ennek oka két szempontból is központi jelentőségű volt: egyfelől az Istennek kijáró imádás „minden más előtt kezelve, bizonyos értelemben elsőbbséget élvez” (DD 30), másfelől az egyház azt is felismeri, hogy a liturgikus imádság „természeténél fogva a leghatékonyabb ellenszer” (DD 18) azokkal a mérgekkel szemben, amelyekkel az ingatag materialista kultúra igyekszik erőszakosan betölteni bennünket (vö. MÁTÉ & MÁTÉ 2022, p. 231).

Adódik a kérdés, hogy mi volna ebben a zsolozsmák szerepe? Szolgálnak-e azok még ma is olyan segítséggel, amely a 21. századi keresztény ember életét Isten felé irányozza? Az egyház meggyőződése szerint mindenképpen. Ezt mutatja, hogy amikor a Hittani Kongregáció 1989-ben, „az egész emberi nemmel és annak történelmével valóban bensőséges kapcsolatban” (GS 1) érezve magát, útjait kereste annak, hogy kifejezze szeretetét „az emberek nagy családjá iránt”, rendelkezésükre bocsátva „azokat az üdvös erőket, melyeket maga az Egyház a Szentlélek vezetése alatt alapítójától kap” (GS 3), a keresztény elmélkedésről adott tanítását a zsolozsmák kifejtésével kezdte (HITTANI KONGREGÁCIÓ 2019, p. 10), ami egyértelműen jelzi, hogy a zsolozsmák „gyógyító terápiája” (OROSZ in PUSKÁS & GÁRDONYI 2022, p. 195) még ma is elsőbbséget¹⁰⁸ élvez az egyházban minden más imaforma előtt (vö. TAFT 1986, p. 367).

¹⁰⁸ A népnyelv liturgikus használatának köszönhetően ez ma különösen is igaz, hiszen ma már nem áll fenn az a helyzet, miszerint „a tanulatlan emberek nem ismerhették meg a Szentírást”. A rózsafüzér, amely „a kora középkortól része az egyházi életnek”, pontosan a latin nyelv korlátai miatt vált idővel „a laikusok zsolozsmájává”. Amellett, hogy a rózsafüzér a zsolozsmához hasonlóan Krisztus misztériumain keresztül vezet el az azt imádkozót a szemlélődésre,

A mindennapokban mégis azt látjuk, hogy annak ellenére, hogy az egyház nagyon fontos előrelépéseket tett a zsolozsmaimádság szélesebb körben való megismertetésére, a *Sacrosanctum Concilium* konstitúció, illetve a *Liturgia Horarum* első kötetének elején olvasható *Általános Rendelkezések az Imaórák Liturgiájáról* tanításával, amelyekben kiemeli a zsolozsáknak az egész egyházra vonatkozó, „átformáló” (vö. uo.) jellegű erejét, a zsolozsmára a zsinat utáni gyakorlatban is egyre inkább úgy tekintünk, mint amelynek végzése valójában csak szerzetesekre és a papságra tartozik. Szomorú adalék ehhez, hogy „a zsinat utáni évtizedekben, amikor a zsolozsma szerepe amúgy is megkérdőjeleződött¹⁰⁹ [...], Nyugaton a papság jó része elhagyta a zsolozsma mondását” (BAÁN in PUSKÁS & GÁRDONYI 2022, p. 314). Némi iróniával reagált erre James D. Crichton – akit Robert Taft idéz –, amikor így kommentálta a II. Vatikáni Zsinat szent liturgiáról szóló konstitúciójának 83-101-es pontjait:

„Az egyház emelkedett tanítással övezi a szent zsolozsmát, a gyakorlathoz mégis azt kell megállapítanunk, hogy elég alacsony színvonalon marad. Kevés templomban – legyen az akár székesegyház – recitálják vagy éneklük a zsolozsmát, s alig akad néhány plébániatemplom, ahol valaha is felcsendült volna az Imaórák Liturgiájának valamely része. A zsolozsma a liturgiának olyan területe, amelyről a világi hívők alig rendelkeznek valami ismerettel, s amely az utóbbi időben a klérus számára sem csekély gondot jelentett.”

(TAFT 1986, p. XI; ford. Fehérvári J.)

Úgy tűnik, hogy a „zsinatnak azt a célját, »hogy a krisztusi életet a hívőkben egyre jobban elmélyítse« és az odavezető útként »a liturgia általános megújítását« (SC 1; 21) biztosítsa, még távolról sem értük el” (KUNZLER 2005, p. 437).

Thomas Merton a maga szelídségével segítségünkre lehet, hiszen ő elmélkedéseivel és írásaival egy korunk embere számára hiteles és őszinte hangot igyekezett megütni ebben a témában. Mondanivalója annak ellenére megőrizte aktualitását (vö. SHANNON 1989, pp. 48-50), hogy napjainkban már a zsinati liturgikus reform szerint újraserkesztett formában, Merton gyakorlatától kissé eltérő módon zsolozsmázunk. A huszadik század legszélesebb körökben olvasott spirituális írójaként¹¹⁰ Merton képes olyan utat kínálni életünk komplexitásában – szerzeteseknek és világi embereknek egyaránt –, ami segíthet megtalálni annak módját, hogy hogyan integráljuk életünk kontemplatív és az annak sokszor ellentmondani látszó aktív dimenzióit (vö. uo. p. XII). Szemlélődésközpontú gondolkodása ugyanis épp arra hívja fel a figyelmet, illetve arról ad tanítást, hogy a zsolozsma a modern ember számára is az élő Istennel való találkozás lehetőségévé válhat (vö. DD 10-11). Ehhez azonban nem elég, ha pusztán úgy *gondolkodunk* a zsolozsmáról, mint az imádság tökéletes formájáról; *saját tapasztalatunkká* kell válnia, hogy amikor zsolozsmázunk, maga Krisztus imádkozik bennünk (vö. art. „Praying the Psalms” in SHANNON; BOCHEN & O’CONNELL 2002, p. 368). Michael Kunzler szavai itt a mertoni elgondolás összegzéséeként idézhetőek:

„Az imaóra liturgiájára is érvényes [imádsággal kapcsolatos nehézségeinket]¹¹¹ nem lehet egyedül új szerzetesekkel, modellekkel, reformokkal segíteni, hanem csak úgy, ha a zsolozsma és az imaélet minden további megújítása mögött ott áll

fontos különbség a két imaforma között, hogy míg a rózsafüzérezés csak nagy nehezen lesz közösségi imádsággá, addig a zsolozsmázás pontosan abban nyeri el végső értelmét és célját, hogy abban, mint az egyház közös imájában, maga Krisztus mint Fő imádkozik a tagokkal együtt (lásd KEATING 2020, p. 145; vö. TAFT 1986, p. 367).

¹⁰⁹ Joseph Pascher például úgy vélte, hogy „a breviárium imádkozása [...] semmi esetre sem meríti ki a lelki élet minden szükségességét és lehetőségét, és mint az imaélet egyedüli formája, igazából elviselhetetlen elszegényedést jelent” (KUNZLER 2005, p. 421).

¹¹⁰ Thomas Merton írásai az elsődleges források között szerepelnek spirituális írók számára a múltban és napjainkban egyaránt. Még ennél is nagyobb számban vesznek kezükbe azonban a trappista szerzetes írásait a világi olvasók (vö. SHANNON 1989, pp. 48-50).

¹¹¹ Eredeti szövegben: „imádkozni nem tudáson”.

az a kísérlet, amely képes hiteles tapasztalattá tenni Istennek az emberre és világra ünnepélyesen kimondott, testet és lelket érintő igenjét.”

(KUNZLER 2005, p. 423)

A mai gyakorlatot nézve ez csak nehezen valósulhat meg, hiszen napjainkban még a szerzetesi közösségekről is elmondható, hogy a zsoltárok ugyan a közös imádságuk alapvető formáját adják, napirendjüknek gerincét képezik, ha azonban azok fontosságáról és értelméről, vagy éppen kötelező jellegéről van szó, már kevésbé erős a meggyőződés (vö. BAÁN in PUSKÁS & GÁRDONYI 2022, p. 315).

Ezt megfontolva még megdöbbenőbb olvasni, hogy Merton nemcsak hogy már az ötvenes években fontosnak tartotta hangsúlyozni, hogy ugyan az egyház a zsolozsmát legfőképpen a klerikusok és szerzetesek imájának tekinti (vö. KUNZLER 2005, p. 436), azok ugyanúgy az imádság tökéletes formájává válhatnak a világiak számára is, de rámutatott és tanítást adott arról, hogy a zsoltárok nagyban elősegítik, hogy mélyebb kapcsolatba kerüljünk Istennel, új szintre emelve ünnepléseinket az egyház közösségében:

„A zsoltárok éneklése által, azáltal, hogy elmélkedünk rajtuk, szeretjük őket és használjuk őket lelki életünk legkülönfélébb helyzetekben, képessé válunk arra, hogy még mélyebben belépjünk a liturgiába és aktívan részt vegyünk benne, ami a mélyebb és igazabb belső élet kulcsa.” (MERTON 2014, p. 5; ford. G. P.)

Hogy a zsoltárok jelentésének ilyen interiorizációját illusztrálja, Merton második, zsoltárokról szóló írásában idézi Paul Claudel költő példáját. Claudel miután a zsoltárok szavait egészen bensővé tette, a saját szavaival újrafogalmazta őket; *„a zsoltárok beléptek a költő életébe, és lényévé váltak”* (uo. p. 15; ford. G. P.) – írja Merton. Claudel tapasztalatai jól megmutatják számunkra, hogy a zsoltárok szavai hogyan rezonálnak mindannyiunk saját, személyes életében megélt élményeire, és ugyanakkor hogyan ragyogtatják fel számunkra Krisztus misztériumait (vö. art. „Praying the Psalms” in SHANNON; BOCHEN & O’CONNELL 2002, p. 368).

A zsoltárok imádkozása tehát nem igényel semmiféle különleges adottságot. Merton szerint mindaz, amire szükségük van a jó zsoltározáshoz, csupán az arra való hajlandóság, hogy a zsoltárok szavaira, mint valódi költeményekre rezonálunk, és azokat közel engedjük saját életünkhöz: örömeinkhez és szenvedéseinkhez egyaránt. Egyszerűen csak fel kell ismernünk a zsoltárokból a saját, világban megélt tapasztalatainkat, hogy aztán Isten elé tárhassuk életünket (vö. MERTON 2014, p. 16). Thomas Merton szerint ekkor keresztény hivatásunk lényegéhez érkezünk, ami nem más, mint hogy – válaszolva Isten Szavára – megkezdjük a földön az örök élet liturgiáját (vö. uő 1997, p. 129).

VIII. Befejezés

A dolgozat alapkérdésére adott válasz

Dolgozatomban azt a kérdést kívántam a középpontba állítani, hogy egy szerzetes imaéletében a zsolozsma miért válhat az Istennel való egyesülés elmélyítésének útjává. Thomas Merton (1915-1968) trappista szerzetes ilyen irányú munkásságának rendelkezésre álló keretek közötti feldolgozása, valamint a másodlagos forrásokkal való megismerkedés felismertette velem, hogy olyan kérdéstről van szó, amely szorosan összefügg a szerzetesség lényegével; azzal a különleges kapcsolattal, *„mely Jézust földi élete folyamán tanítványaival összekötötte”* (VC 14). Annak ellenére, hogy a zsolozsmát – mint e tanítványi kapcsolat táplálóját és kibontakoztatóját – évszázadok óta a szerzetesi életforma megtartó oszlopaként tartjuk számon, nem állíthatjuk, hogy ne volna hiánycikk e téma lelkiismereti teológiájának mélyrehatóbb kifejtése (TAFT 1986, p. 331). Továbbra is szükségünk volna olyan *„prófétai erővel teljes*

útmutatásokra” (vö. BIANCHI 2008, pp. 14-16), amelyek világosan kifejtik számunkra a zsolozsmaimádság és a szerzetesi identitás közötti mélyebb összefüggéseket.

Mertonnak a zsolozsmáról megfogalmazott gondolatai – amelyek több ponton is elővételezik a II. Vatikáni Zsinat *Sacrosanctum Concilium* (1963) konstitúciójában foglaltakat (vö. art. „Vatican Council, The Second” in SHANNON; BOCHEN & O’CONNELL 2002, p. 506) – közelebb vihetnek bennünket e kérdés megválaszolásához. Az ő zsololtárokhoz fűződő kapcsolata és azokról szóló elmélkedései ugyanis a szerzetesség egy nagyon fontos elemére irányítják rá a figyelmünket. A szerzetesek életükkel nem kisebb célt tűznek ki maguk elé, mint hogy ne csak külső szemlélői legyenek Jézus életének és emberségének, hanem annak „megélői” (vö. BIANCHI 2008, p. 26) is, kiegészítve, „ami Krisztus szenvedéséből hiányzik, testének, az Egyháznak javára” (Kol 1,24). Vagyis „elmével és szívvel Krisztushoz ragaszkodva” (vö. PC 5) a tökéletes szeretetre (*agapé*) törekszenek. Merton elmélkedései a zsololtárokról pontosan ebbe a titokba, a „krisztusivá válás” titkába kívánják bevezetni a szerzeteseket (és világiakat egyaránt), útmutatást adva ahhoz, hogy a zsolozsma – mint az egyház hivatalos imája – miért válhat valódi keresztény identitásuk felfedezésének és egyben ünneplésének a helyévé.

Miképpen vezet be bennünket Merton ebbe a titokba? Először is hangsúlyozza, hogy igazi örömeiket csak semmisségünk megtapasztalásán keresztül érhetünk el (vö. MERTON 1997, p. 127), vagyis az imádságban való előrehaladásunk – elképzeléseinkkel ellentétben – szorosan összefügg saját töredezettségeink és küzdelmeink elfogadásával (vö. „Theology of prayer” in PEARSON 2012). A zsolozsma mint a szerzetesi életen belüli legerősebb identitásképző elemek egyike, ebben nyújt segítséget számunkra (vö. MERTON 1997, p. 93). A zsololtárok ugyanis éppen attól különlegesek, hogy azok nem próbálnak magyarázatot adni életünk paradoxonjaira, amelyek feldűlják a szívünket, és nem is tesznek kísérletet arra, hogy érthetővé tegyék azt, ami sok esetben túlmutat az érthetőségen (vö. „Theology of prayer” in PEARSON 2012). Mégis, ha kellőképpen közel engedjük magunkhoz őket, a zsololtárokból támaszra és gyógyulásra lelhetünk olyan küzdelmek közepette is, amelyek már-már meghaladják erőnket. Ezzel nem azt akarjuk mondani, hogy a zsololtárok képesek volnának mintegy „varázsütésre” megszüntetni a szenvedést; éppen ellenkezőleg, a dolgozatban kimutattuk, hogy Merton szerint a Zsololtárok könyvének teológiája a Kereszt teológiája, és mint ilyen, a szenvedés és a szemlélődő egyesülés benne szorosan összekapcsolódik és egymástól elválaszthatatlanok (vö. MERTON 1997, p. 91).

Mégis adódik azonban a kérdés, hogy miért kell a szenvedést ennyire kihangsúlyozni a zsololtárokkal kapcsolatban és az hogyan függ össze a szemlélődéssel (vö. uo. p. 127). Merton e kérdés megválaszolásához a saját szerzetesi tapasztalatából leszűrt belátások útján közelít, amelyeket tanácsá alakítva a szív olyan mélységeibe képes elvezetni bennünket, ahol megtapasztalhatjuk a zsololtárok Krisztusának átalakító szeretetét (vö. uo. p. 93). Amit ugyanis szerinte a zsololtárokból elsősorban megtanulhatunk, pontosan az arra való képesség, hogy engedjük átélni és Isten elé tárni saját meghasonlottságainkat, küzdelmeinket és szenvedéseinket, mint amelyek révén a Kereszt titkában részesedhetünk. Merton hangsúlyozza, hogy a zsololtárok imádkozása által a lehető legmélyebb vallási és egzisztenciális módon élhetjük át, hogy Krisztus szenved, de egyúttal fel is támad bennünk (vö. MERTON 2014, p. 31). Ha tehát hittel énekeljük a zsololtárokat, azokban mint tükörben Krisztust pillanthatjuk meg, aki – keresztségünkéből fakadóan – titokzatos módon bennünk él (vö. uo. 1997, p. 15; PAUGIO 1996, p. 18). Mindez azonban nem történhet meg szenvedély és belső odaadottság nélkül (vö. MERTON 2011, p. 120). Az zsolozsmázás és az átadott élet éppen ezért Merton gondolkodásában szorosan egymásba kapcsolódnak (vö. uo. 1997, p. 93).

Az ima az Istennel való közvetlen kapcsolatra törekszik, az Ő arcának szemtől szemben való, közvetlen szemlélésére – tanítja Merton (vö. art. „Prayer” in SHANNON; BOCHEN & O’CONNELL 2002, p. 365). Hogyan értsük mindezt? Természetes, hogy minden imádságunkat – és így a zsolozsmát is – Krisztus, mint az egyetlen közvetítő által tárjuk az Atya elé, ugyanakkor Merton szerint amint imánk

bensőségebbé válik, többé nem az „én – közvetítő – Isten” séma szerint *gondolkodunk* – amelyben egyfajta tisztas távoból tekintünk az imádságra –, hanem amennyiben imaéletünk leegyszerűsödik, Krisztus, a közvetítő annyira belsővé válik bennünk, hogy Ő és mi már egy *vagyunk*, és így imánk az Ő imája lesz (vö. „Theology of prayer” in PEARSON 2012; ford. G. P.). Merton szerint a zsolozsmázás értelmét csak e „teológiai és dinamikus hatás” mentén értékelhetjük, amelynek során Krisztus imája és a miénk „eggyé válik”, tulajdonképpen megvalósítva ezzel a szerzetesélet célját (vö. MERTON 1997, p. 14). Továbbá hangsúlyozza azt is, hogy mernünk kell ilyen módon közelíteni a zsolozsmákhoz, ha meg akarjuk érteni, hogy miért zsolozsmáznak a szerzetesek. A zsolozsma így valóban olyan gyakorlattá válhat az arra kötelezettek számára, amely közelebb visz Istenhez, Krisztushoz hasonlóvá alakítva őket (vö. uo. p. 13).

Mivel tehát semleges pozícióból az isteni misztériumok megközelíthetetlenek (BAGYINSZKI 2023), Merton szerint a zsolozsma lelkeségi teológiája ott kezdődik, amikor tudomásul vesszük, hogy rászorulunk Krisztus megváltó szeretetére. Ekkor a Lélek segítségével a zsolozsmák fokozatosan feltáruznak előttünk (vö. MERTON 1997, p. 134), megtanítva bennünket arra, „hogymár most Krisztus vagyunk a világban, Ő él bennünk, és mindaz, amit róla mondtak, beteljesült és még befog teljesülni bennünk” (MERTON 1997, p. 38).¹¹² Merton szerint ez maga a szemlélődés (vö. uo. p. 15), s ez az, amire a zsolozsma imádkozása el akar vezetni bennünket.

IX. Irodalom – References

- ÁGOSTON, SZENT (2015): *Szent Ágoston Vallomásai*. Szent István Társulat, Budapest.
- ÁGOSTON, SZENT (2017): *Zsolotármagyarázatok*. I. kötet, 1-33. zsolotár. Jel, Budapest.
- Általános Rendelkezések az Imaórák Liturgiájáról (1991). In: MAGYAR KATOLIKUS PÜSPÖKI KAR (1991): *Az Imaórák Liturgiája*. 1. kötet, Budapest, pp. 21-99. [ÁRZS]
- Assisi Szent Ferenc írásai* (2018). Magyarok Nagyasszonya Ferences Rendtartomány, Budapest.
- BAÁN I. (2022): A zsolotárímádság és a személyes ima viszonya. Az Opus Dei mint az imádság előszobája a korai szerzetességben. In: PUSKÁS A. & GÁRDONYI M. (szerk) (2022): *Zsolotárok a Bibliában, a liturgiában, a személyes imaéletben és a teológiában*. Varia Theologica 13., Szent István Társulat, Budapest, pp. 314-331.
- Babits Mihály összegyűjtött versei* (2002). Osiris, Budapest.
- BAGYINSZKI Á. (2023. április 15.): Semleges pozícióból Isten misztériuma megközelíthetetlen – Ezüstmiséjére készül Bagyinszki Ágoston. *Magyar Kurír*.
<https://www.magyardurir.hu/hirek/semleges-poziciobol-isten-misztériuma-megközelíthetetlen-ezüstmiséjére-keszul-bagyinszki-agoston>
- BEAUDUIN, L. (1926): *Liturgy the Life of the Church*. Liturgical Press, Collegeville (MN).
- BENEDEK, SZENT (2017): *Szent Benedek Regulája*. Pannonhalmi Főapátság – Bencés, Pannonhalma.
- BIANCHI, E. (2008): *Nem vagyunk különbek. A szerzetesek mint jelentéktelen laikusok*. Bencés, Pannonhalma.
- Biblia. Ószövetségi és újszövetségi Szentírás* (2005). Szent István Társulat, Budapest.
- BOCHEN, CH. M. (ed.) (1993): *The Courage for Truth. The Letters of Thomas Merton to Writers*. Farrar – Straus and Giroux, New York.
- CASSIANUS, J. (1999): *A keleti szerzetesek szabályai*. Bencés, Pannonhalma – Tihany.

¹¹² Pocsai Vendel kézirat fordításának felhasználásával.

- COLLINS, P. W. (2021): *A Focus on Truth. Thomas Merton's Uncensored Mind*. Liturgical Press, Collegeville (MN).
- COLLINS, P. W. (2014): Thomas Merton and the Future of Liturgical Renewal. *The Way*, **53**(2): 100. <https://www.theway.org.uk/back/532Collins.pdf>
- CULLMANN, O. (2000): *Krisztus és az idő. Az őskeresztény idő- és történelemszemlélet*. Hermeneutikai Füzetek 22., Hermeneutikai Kutatóközpont, Budapest.
- CUNNINGHAM, L. S. (ed.) (1996): *A Search for Solitude. Pursuing the Monk's True Life*. Harper, San Francisco.
- A csend útján. Karthauzi szerzetesek a belső életről* (2017). Ursus Libris, Budapest.
- DAGGY, R. E. (ed.) (1989): *The Road to Joy. The Letters of Thomas Merton to New and Old Friends*. Farrar – Straus and Giroux, New York.
- DENZINGER, H. & P. HÜNERMAN (szerk.) (2004): *Hitvallások és az Egyház Tanítóhivatalának megnyilatkozásai*. Szent István Kézikönyvek 9., Örökmécs – Szent István Társulat, Bányterenyé – Budapest.
- DIÓS I. (szerk.) (2000): *A II. Vatikáni Zsinat dokumentumai*. Szent István Kézikönyvek 2., Szent István Társulat, Budapest.
- DOBSZAY L. (2017): *A Bugnini-liturgia és a „reform reformja”*. Argumentum, Budapest.
- DOBSZAY L. (1999): A zsolozsma. In: TÖRÖK J.; BARSZ B. & DOBSZAY L. (szerk.) (1999): *Katolikus Liturgia*. Egyházzenei füzetek 1/3, 1. kötet, Liszt Ferenc Zeneművészeti Főiskola Egyháztörténeti Tanszék – Magyar Egyházzenei Társaság, Budapest.
- Az egyházi törvénykönyv. A Codex Iuris Canonici hivatalos latin szövege magyar fordítással és magyarázattal* (2015). Szent István Társulat, Budapest, 5. jav. és bőv. kiad. [CIC]
- FEHÉRVÁRY J. (2019): *Bencés lelkeség*. A szerzetesi lelkeségek előadás-sorozat, 1. alkalom, Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola, 2019. február 12, kézirat.
- GRESHAKE, G. (2019): *Hallgatni a hívásra*. Jezsuita, Budapest.
- GUARDINI, R. (1998): *The Spirit of the Liturgy*. Herder and Herder, New York.
- GY, PIERRE-MARIE (1999): A liturgia és könyvei (Történeti, teológiai és liturgikus reflexiók). *Pannonhalmi Szemle*, **VII**(2): 45-53.
- HART, P. & J. MONTALDO (eds.) (1999): *The Intimate Merton. His Life from His Journals*. Harper, New York.
- HART, P. (ed.) (1990): *The School of Charity. The Letters of Thomas Merton on Religious Renewal and Spiritual Direction*. Farrar – Straus and Giroux, New York.
- HITTANI KONGREGÁCIÓ (2019): *A keresztény elmélkedés néhány szempontja. Levél a Katolikus Egyház püspökeihez*. Szent István Társulat, Budapest.
- HORAN, D. P. (2014): *The Franciscan Heart of Thomas Merton. A New Look at the Spiritual Inspiration of His Life, Thought, and Writing*. Ave Maria Press, Notre Dame (IN).
- Ilyen egy napom, így imádkozom – Thomas Merton élete a remetelakban (2022). *Magyar Kurír* (január 17.). <https://www.magyardurir.hu/hirek/ilyen-egy-napom-igy-imadkozom-thomas-merton-elete-remetelakban>
- In Memoriam: William H. Shannon (1917-2012) (2012). *The Merton Seasonal*, **37**(2): 3-6. <http://www.mertoncenter.com/ITMS/Seasonal/37/37-2ShannonObit.pdf>
- JÁNOS PÁL pápa, II. (2000): *Vita Consecrata kezdetű szinódus utáni apostoli buzdítása a püspökökhöz és papokhoz, a szerzetesekhez és szerzetesi kongregációkhoz, az apostoli élet társaságaihoz, a világi*

- intézményekhez és minden hívőhöz az Istennek szentelt életről és annak küldetéséről az Egyházban és a világban.* Szent István Társulat, Budapest.
- KAJTÁR E. (2022): A római rítusú zsolozsma történetének vázlatos bemutatása, és szempontok a zsolozsma hitbéli és teológiai értékének mélyebb megértéséhez. In: PUSKÁS A. & GÁRDONYI M. (szerk) (2022): *Zsoltárok a Bibliában, a liturgiában, a személyes imaéletben és a teológiában*, Varia Theologica 13., Szent István Társulat, Budapest, pp. 249-277.
- A Katolikus Egyház katekizmusa* (2002). Szent István Kézikönyvek 6., Szent István Társulat, Budapest.
- KEATING, TH. (2020): *Bensőséges kapcsolatban Istennel. Úton a szemlélődő élet felé.* Sarutlan Kármelita Nővérek, Magyarszék.
- KEATING, TH. (2006): *Nyitott tudat, nyitott szív. Az evangélium kontemplatív dimenziója.* Filosz, Budapest.
- KING, P. (2007): *A monachizmus nyugaton. A monasztikus szerzetesség története a Latin Egyházban.* Szent István Társulat, Budapest.
- KŁOCZOWSKI, J. A. (2022): *A misztikus ember útjai.* Vigilia, Budapest.
- KUEHN, H. R. (ed.) (1997): *The Essential Guardini. An Anthology of the Writing of Romano Guardini.* Liturgy Training Publications, Chicago.
- KUNZLER, M. (2005): *Az egyház liturgiája.* Agapé, Szeged.
- KÜNG, H. (1960): *Konzil und Wiedervereinigung. Erneuerung als Ruf in die Einheit.* Herder, Wien.
- KÜNG, H. (1961): *The Council. Reform and Reunion.* Sheed and Ward, New York.
- LAWRENCE S. CUNNINGHAM (ed.) (1992): *Thomas Merton: Spiritual Master. The Essential Writings.* Paulist Press, Mahwah (NJ).
- LOUF, A. (2014): *Uram, taníts meg minket imádkozni.* Bencés Kiadó, Pannonhalma.
- MÁTÉ G. & MÁTÉ D. (2022): *Normális vagy. Trauma, betegség és gyógyulás mérgező világunkban.* Open Books, Budapest.
- MÁTÉ G. (2021): *A sóvárgás démona. Ismerd meg függőségeidet.* Open Books, Budapest.
- MERTON, TH. (1951): *A Balanced Life of Prayer*, Trappist, Abbey of Gethsemani (KY). <http://merton.org/itms/annual/08/Merton1-21.pdf>
- MERTON, TH. (2011): *A belső tapasztalat. Jegyzetek a szemlélődésről.* Ursus Libris, Budapest. (ford. Görföl T.)
- MERTON, TH. (2009a): *A csend szava. Válogatás Thomas Merton műveiből.* Szent István Társulat, Budapest.
- MERTON, TH. (2009b): *A szemlélődés magvai. Új változat.* Ursus Libris, [Budapest].
- MERTON, TH. (2000): *A zen és a falánk madarak. Esszék és párbeszéd D. T. Suzukival.* Terebess, Budapest.
- MERTON, TH. (1997): *Bread in the Wilderness.* New Directions, New York.
- MERTON, TH. (1966): *Conjectures of a Guilty Bystander.* Doubleday, Garden City (NY).
- MERTON, TH. (2010): *Élet és életszentség.* Ursus Libris, [Budapest].
- MERTON, TH. (2004): *Hétlépcsős hegy.* Szent István Társulat, Budapest.
- MERTON, TH. (1955): *No Man Is an Island.* Harcourt, Brace, New York.
- MERTON, TH. (2014): *Praying the Psalms.* Liturgical Press, Collegeville (MN).
- MERTON, TH. (1965): *Seasons of Celebration. Meditations on the Cycle of Liturgical Feasts.* Farrar – Straus and Giroux, New York.
- MERTON, TH. (1964): *Seeds of Destruction.* Farrar – Straus and Giroux, New York.
- MERTON, TH. (1992): *The Monastic Journey.* In P. HART (ed.) (1992): *Cistercian Studies Series.* vol. 133., Cistercian Publications, The Abbey of Gethsemani.

- MERTON, TH. (2012): *The Sign of Jonas*. HarperOne, New York.
- MONTALDO, J. (ed.) (1996): *Entering the Silence. Becoming a Monk & Writer*. HarperSanFrancisco, SanFrancisco.
- NOUWEN, H. J. M. (2002): *Idegen a Paradicsomban (Genesee-i napló). Beszámoló egy trappista kolostorból*. Sarutlan Kármelita Nővérek, Pécs.
- O'CONNELL, P. F. (ed.) (2020): Thomas Merton. A Monastic Introduction to Sacred Scripture. In: *Novitiate Conferences on Scripture and Liturgy*. vol. 1., Cascade, Eugene (OR).
- O'MALLEY, J. W. (2015): *A II. vatikáni zsinat: ötven éve és ma*. A szerző előadása a Párbeszéd Házában a *Mi történt a II. vatikáni zsinaton* című könyvének bemutatója alkalmából (2015. december 7.), Budapest.
- O'MALLEY, J. W. (2015): *Mi történt a II. vatikáni zsinaton?*. Jezsuita, Budapest.
- OROSZ A. (2022): A Zsoltároskönyv Athanasziosz teológiájában. „Használati utasítás” a Zsoltároskönyvhöz a IV. századi Alexandriában. In: PUSKÁS A. & GÁRDONYI M. (szerk.) (2022): *Zsoltárok a Bibliában, a liturgiában, a személyes imaéletben és a teológiában*. Varia Theologica 13., Szent István Társulat, Budapest, pp. 191-209.
- PARSCH, P. (2004): Volksliturgie. Ihr Sinn und Umfang. In: Id. (2004): *Pius Parsch Studien*. 1. kötet, Echter.
- PAUGIO, E. G. (1996): *Thomas Merton and the Psalms*. Fourth Kansas Thomas Merton Conference (Nov. 8-10, 1996), Atchison, Kansas. <http://merton.org/ITMS/Seasonal/22/22-4Paugio.pdf>
- PEARSON, P. M. (ed.) (2012): *Thomas Merton on Christian Contemplation*. New Directions, New York.
- PIZZABALLA, P. (s. a.): *Elmélkedés. Nagyböjt I. vasárnap (A év)*. kézirat.
- PONTIKOSZ, EVAGRIOSZ (2018): *A szerzetes. Száz fejezet a lelki életről*. Bencés, Pannonhalma.
- PUSKÁS A. & GÁRDONYI M. (szerk.) (2022): *Zsoltárok a Bibliában, a liturgiában, a személyes imaéletben és a teológiában*. Varia Theologica 13., Szent István Társulat, Budapest.
- PUSKELY M. (2014): *Szent Ágoston Regulája*. Jel, Budapest.
- SHANNON, W. H.; CH. M. BOCHEN & P. F. O'CONNELL (eds.) (2002): *The Thomas Merton Encyclopedia*. Orbis, Maryknoll (NY).
- SHANNON, W. H. (ed.) (1985): *The Hidden Ground of Love. The Letters of Thomas Merton on Religious Experience and Social Concerns*. Farrar – Straus and Giroux, New York. A magyar fordítást lásd: <https://www.magyarKurir.hu/hirek/ilyen-egy-napom-igy-imadkozom-thomas-merton-elete-remetelakban>
- SHANNON, W. H. (ed.) (1994): *Witness to Freedom. The Letters of Thomas Merton in Times of Crisis*. Farrar – Straus and Giroux, New York.
- SHANNON, W. H. (1989): *Thomas Merton. An Introduction*. St. Anthony Messenger, Cincinnati (OH).
- STONE, N; P. HART & J. LAUGHLIN (eds.) (1973): *The Asian Journal of Thomas Merton*. New Directions, New York.
- SZUNYOGH X. (1941): *A szent zsolozsma*. Korda, Budapest.
- TAFT, R. (1986): *The Liturgy of the Hours on the East and West. The Origins of the Divine Office and its Meaning for Today*. Liturgical Press, Collegeville (MN).
- The Thomas Merton Center at Bellarmine University*. <http://merton.org/ITMS/itmsintro.aspx>
- VASADI P. (2002): Egy új Jónás jelei. Th. Mertonról, vagyis Merton Tamás trappistáról. 1. rész, *Vigilia*, 67(4): 284-293.
- VATIKÁNI ZSINAT, II. (2000): *Perfectae Caritatis*. In: DIÓS I. (szerk.): *A II. Vatikáni Zsinat dokumentumai*. Szent István Kézikönyvek 2., Szent István Társulat, Budapest, pp. 309-334.

WEIL, S. (1985): Iskolai tanulás és istenszeretet. *Vigilia*, **50**(9): 748-752.

WILKES, P. (ed.) (1984): *Merton. by Those Who Knew Him Best*. HarperCollins, San Francisco.

Zsoltárok könyve (2020). Bencés Kiadó, Pannonhalma.