

teo

lögia

első évfolyam

2





# teo lógia

I. évfolyam 2.

1967. december

<i>Gál Ferenc</i> : A karácsony krisztiológiája: az Immánuel . . . . .	67
<i>Tarnay Brunó</i> : A régi és az új Maurice Blondel gondolkozásában . . . . .	72
<i>Szörényi Andor</i> : Jézus születése a mai exegézisben . . . . .	87
<i>Félegyházy József</i> : Nagy Lajos pécsi egyeteme 1367 . . . . .	92
<i>Ferdinand Klostermann</i> : Pap és laikus a holnap egyházában . . . . .	107
<i>Karl Rahner</i> : Teológiáról és teológusokról . . . . .	117
<i>Romano Guardini</i> : A liturgia szelleme (részletek) . . . . .	118

## FIGYELŐ

Hozzászólás az új Proprium Hungariae-hoz (Csanád Béla) . . . . .	120
A betegek kenete egy első századbeli lemezen (Majsay Mór) . . . . .	123
Morális a zsinat után (Paskai László) . . . . .	126
Egyházi muzsikások képzésének problémája (Kósa Ferenc) . . . . .	127
Könyv a hitoktatás történetéről . . . . .	129
INHALTSÜBERSICHT . . . . .	130

*Egyházi jóváhagyással*

TEOLÓGIA, negyedéves folyóirat

Laptulajdonos: Actió Catholica Országos Elnöksége  
Szerkesztőség és kiadóhivatal:

Budapest, V., Károlyi M. u. 4—8. III. lépcső I. 8.  
(Kéziratok kizárólag ide küldendők)

Felelős szerkesztő: dr. Radó Polikárp

Felelős kiadó: dr. Várkonyi Imre

Előfizetési díj: 1 évre 60,— Ft. Egyes szám ára: 15,— Ft  
Előfizetés: Actió Catholica Országos Elnöksége TEOLÓGIA folyóirat  
Budapest, 324—VII—1 sz. csekkszámáján  
Felvilágosítás és csekklapigénylés a kiadóhivatalban

MINDEN JOG FENNTARTVA  
(beleértve mindennemű sokszorosítást is)



Gál Ferenc

## A karácsony krisztológiája: az Immánuel

*Yves Congar* egyik tanulmányában arra a megállapításra jut, hogy annak a közömbösségnek, amit sokfelé tapasztalhatunk a vallás igazságai és értékei iránt, egyik jelentős oka a teológia és katekézis elméleti módszere. Kerestük és magyaráztuk, hogy ki az Isten a maga örökkévalóságában, végtelenségében, mi a Szentháromság titka, mi a kegyelem, mi az örök élet lényege stb. Ugyanakkor nem tettük fel hasonló nyomatékkel azt a kérdést, hogy mit jelent a kinyilatkoztatás és annak minden mozzanata az ember számára. Nem csodálkozhatunk, ha a legtöbb ember az elméleti megállapításokat nem tudja saját életével kapcsolatba hozni (Concilium 2/1966/10).

A hagyományos teológiának ez a kizárólagos, metafizikai érdeklődése annál feltűnőbb, mivel az ember általában a világi tudományokban nem ilyen önzetlen. Mindig azt is keresi, hogy meglátásait, elért eredményeit hogyan hasznosíthatja a maga számára. Az ösztönzés belülről jön és végső fokon a boldogságvágy táplálja. A kinyilatkoztató Isten, amikor az ember felé fordul, szintén nem elméleti megállapításokat közöl magáról és az ember céljáról. Az ó- és újszövetségi Szentírás azt adja elénk, hogy mit művelt az Isten egyes emberek életében az egész emberiség számára. Határozott üdvözítő tervet valósított meg, az egész történet egy célra tör, az ember üdvözítésére és minden részlet ebből a célból kapja értelmét.

Az üdvösség történetének középpontja Jézus Krisztus, az emberré lett isteni személy. Őbenne mindaz megérkezett, amire vártunk: egyelőre csak elvileg és rejtett kegyelmi valóságban. Mégis jelen van mint történelmi tényező és mint természetfölötti ható ok. Ő nemcsak a hit tárgya, hanem az üdvösség rendjének foglalata, ösztönzője, irányítója. A tomista felfogás leszűkítette Krisztus eljövételének célját, amikor azt csak a bűn orvoslásában jelölte meg. A Szentírás sokkal többet mond az embernek az Istenhez való viszonyáról és a megtestesült Ige szerepéről, mint hogy az beleférjen a keresztáldozatba és a bűnök kiengesztelésébe. Az Egyház liturgiája soha nem szűkül le ennyire. Ott Krisztus mindig az egyetemes közvetítő, a főpap, a misztikustest feje, az élet osztogatója. Azért jelent meg emberi valóságban, hogy minket az isteni élet részeseivé tegyen.

A teológiának és az igehirdetésnek éppen azt kell kimutatnia, hogyan valósul ez az isteni élet a tér és idő történelmi keretében és hogyan éri el teljességét az örökkévalóságban. A megváltásba vetett hit nem jelent



gyávaságot, önmagunk kétségbeesett vizsgáztatását, sem az emberi erőfeszítésről való lemondást, hanem a *teremtő Isten személyes közeledésének legmagasabb fokát*. Olyannak teremtette az embert, hogy bűnös mivoltában is méltónak tartotta a felemelésre. A megtestesülés egyszerre mutat rá Isten nagylelkűségére — aki nem bánja meg adományait (Róm 11, 29) — és az emberi hivatás magasztosságára.

A teológiában jogos az törekvés, hogy Istent és a misztériumokat önmagukban is megismerjük, de ne feledjük, hogy ez a végső tárgyi ismeret fel van tartva a szinelátásra. Ott majd eltűnik a fátyol, ami a természetfölötti rendet eltakarja szemünk elől. A földi vándorlás idejére a kinyilatkoztatásban és a hitben csak annyit kapunk, ami elég annak felismerésére, hogy mi ő a mi számunkra. Csak ezekből a jelekből következtethetünk arra, hogy ki az Isten önmagában. A kinyilatkoztatás tehát egészen az emberi természethez igazodik.

1. Nem nehéz igazolni, hogy az üdvösség történetében arról van szó, *ki az Isten a mi számunkra és mit tett üdvözítésünk érdekében*. Az *üdvözítés* annak az állapotnak elnyerése, illetőleg kialakulása, amelyet az emberi lét teljességének, természetfölötti tökéletességének mondunk. Ezt az állapotot csak kívülről kaphatjuk, nem belülről, hiszen testi és lelki bontakozásunk is külső igazságok és értékek hatása alatt megy végbe. Továbbá a végső tökéletességet nem kaphatjuk a teremtett világból, mivel az mindig véges és esetleges marad s velünk együtt alá van vetve az enyészetnek. Nem kaphatjuk olyan személyektől sem, akikkel osztoznunk kell a világ javainak birtoklásában, hanem csak a világfölötti, végtelen, személyes Istentől, aki fölötte áll a romlásnak, a múlandóságnak és aki annyira birtokolja önmagát, hogy akkor is független és végtelen marad, ha egészen a teremtményeié lesz.

A *kinyilatkoztatásban* Istennek ez a szellemi, személyes jelenléte tárul fel, mint hitbeli és kegyelmi valóság. *Isten kijelenti, hogy az emberé akar lenni*, kapcsolatot, közösséget keres vele, mint szabad döntésre képes személlyel. *Abrahámmal* így vállal sorsközösséget: megáldom jóakaróidat, ellensége leszek azoknak, akik átkoznak téged (Gen 12, 3). Mikor *Mózes* megkérdezi az Úr nevét, sajátos feleletet kap: „*Aki van (Jahve), az küld téged*”. A régi teológia ebből arra következtetett, hogy itt Isten a benső lényegét tárta fel, azt hogy ő az örökkévaló, a szükségszerű létező. A héber nyelv pontosabb értelmezése szerint Isten inkább ezt mondja: *Az leszek, aki leszek*, vagyis amilyennek mutatni fogom magam. Veled leszek, népemmel maradok és tetteimből értitek meg, hogy ki vagyok. Én leszek az, aki kiment benneteket a reménytelen helyzetből, aki elvezet a megígért hazába, aki csodákat tesz a kedvetekért és aki Megváltót küld. Egy név emlegetésével nem mennétek sokra. Az üdvösség története lesz a magyarázata annak, hogy ki vagyok és mit akarok veletek.

A *szövetségekötés* szintén Isten jelenlétét juttatja eszünkbe. Isten leköti magát az emberrel teremtett kapcsolatban. Népével van békében és háborúban, örömben és bánatban, ezért a nép veszi magának a bátorságot, hogy a hosszú megpróbáltatásban így imádkozzék: „*Kelj föl, miért alszol, Uram?*” (Zsolt 43, 23). Az egymást követő nemzedékek hite „*Isten nagy tetteiből*” táplálkozik. Isten jelenlétét hirdeti a templom, az áldozatbemutatás, a próféták szava és a különleges gondviselés. De mindezek csak halvány elővételezései annak az időnek, *amikor majd megjelenik a gyer-*



mek, akinek a neve *Immánuel* lesz, azaz *Velünk az Isten* (Iz 7, 14). Benne állandósul és egyetemessé válik az uralom, amit Isten eddig is gyakorolt népe fölött, sőt kifelé is megmutatkozik úgy, mint Isten országa. Jeremiás arra hivatkozik, hogy uralmát nem kőbevésett törvények biztosítják, hanem az emberi szívnek az önkéntes hódolata (31, 32). *Ezékiel* szerint Isten a Messiásban átveszi a pásztor szerepét és inkább a gondoskodását akarja megmutatni, nem hatalmát. Jelenléte egyben irgalmának a kinyilvánítása lesz, benne kapjuk meg a bűnök bocsánatát, tehát az emberi gyarlóság nem emelhet többé válaszfalat Isten és népe közé.

2. Ha az újszövetségi iratokban az Immánuel-gondolat megvalósítását keressük, nem szabad megállnunk az ilyen kitételeknél: „Ahol ketten-hárman összegyűlnek az én nevemben, velük vagyok” (Mt 18, 20); „Én veletek vagyok a világ végéig” (Mt 28, 20). Azt sem mondhatjuk csupán, hogy Krisztus a műveiben maradt velünk. A tudomány, művészet, irodalom vagy technika terén semmi olyan „maradandót” nem alkot, ami a nevét naggyá tette volna. Nem úgy jött, mint jóakaró idegen, aki az emberiség kátyúba szorult szekerét helyes útra terelte. Nem is úgy, mint orvos, aki orvosságot és bátorítást ad a betegnek és magára hagyja. Krisztus existenciális sikon, az emberi lét rendjében örökíti meg magát. Ennek megértéséhez vissza kell nyúlnunk ahhoz a megállapításhoz, hogy a kinyilatkoztatás nem csupán tanítás, hanem a természetfölötti valóság közlése. A teológia még nem dolgozta ki az összefüggést a Szentháromság titka és a teremtés, illetőleg a megváltás között. Az egy Isten életteljességének következménye az, hogy az Atya a Fiúban, mint eleven képében ismeri meg és mondja ki magát. Ennek a benső élet-mozzanatnak megvan a vetülete kifelé is. *Az Atya a Fiúban fordul a világ felé*, mindent „általa, érte és benne teremt” (Kol 1, 15), s benne mint képében mutatja meg magát a világnak. Úgy akarja megmutatni magát, mint teremtményeinek atyja, s azt akarja, hogy atyaságát át is éljük. Ezért a Fiút hozzánk küldi emberi valóságban, hogy „elsőszülött legyen a sok testvér között” és hogy minket magához hasonlóvá tegyen (Róm 8, 29). A hitben és a szentségekben saját isteniúi életét adja nekünk, mint kegyelmet: részesedünk halálában és feltámadásában és ez számunkra az örökbefogadás.

A *Fiú jelenléte* tehát *bekapcsol bennünket a Szentháromság életébe*, részesévé tesz annak az ismeretnek és szeretetnek, amellyel az Atya a Fiú felé fordul. Ezért a Fiú eljövételét szükségképpen követi a Szentléleké is. A megváltottság teljes értelemben azt jelenti, hogy a megtestesült Fiú a *Szentlélek által saját személyét kibővíti*. Magához vonzza mindazokat, akik kegyelmét befogadják, s ezek alkotják a misztikus Krisztust. Ő, mint fő, minden taggal azonosítja magát, ezért mondhatta az ítélet emlegetésekor: „Bármit tesztek embertársaitoknak, nekem teszitek”.

Itt tehát már az *Isten jelenlétét* nem jelképek és intézmények hirdetik, hanem  *maga Krisztus biztosítja*. Pál apostol következetesen használja ezt a két kifejezést: *Krisztus bennünk, mi pedig őbenne*. A zsidó biblikus, *Abraham Heschel* a bibliáról mondja, hogy az nem teológia az ember számára, hanem inkább antropológia az Isten számára. Katolikus felfogás szerint mi a két megállapítást inkább Krisztusra alkalmazhatjuk: *Ő teológia az ember számára és antropológia az Isten számára*. Róla, szavaiból és tetteiből olvassuk ki, hogy ki az Isten, mit akar, mi a célja velünk. De őbenne ugyanakkor a teremtő Isten tapasztalásból tudja meg, hogy ki az



ember. Hozzánk hasonlóan mindenben kísértést szenvedett (Zsid 4, 15), személyesen átélte örömeinket, bánatainkat, küzdelmeinket és halálra-szántságunkat. A megtestesülés bizonyítja, hogy az ember nem kísérleti tárgy, nem mozgatott báb, hanem a teremtés nagy titka. Krisztus által tudjuk meg, hogy Isten mit gondol az emberről. Figyelembe veszi mindazt, ami emberré tesz bennünket, illetőleg ami velejárója testi kötöttségünknek: az állhatatlanságot, rövidlátást, szenvedélyt és nehézkességet. Azért tud megértéssel lenni irántunk, mivel mindenben hasonló lett hozzánk, a bűnt kivéve (Zsid 2, 17; 4, 15). Az irgalom azonban nem azt jelenti, hogy szemet huny fogyatkozásaink és vétkeink felett, mert ez nem lenne megváltás. Belép az emberi élet struktúrájába és belülről készíti elő megváltásunkat. Ami őbenne végbement, az minden kegyelmi megigazulás ősmintája.

A régi teológusok igyekeztek *belemagyarázni minden kiváltságot Krisztus emberségébe*, amit az intenziúság következményének gondoltak. Emlegetik azt a *nem bizonyítható tételt*, hogy Krisztus *emberi lelke* már földi életében *Isten színélátásának birtokában volt*, s ezért leküzdhetetlen nehézséggel küzdenek, amikor meg kell magyarázniuk szabadságát, érdemszerzését és a szenvedés valóságát. Az evangéliumból nyilvánvaló, hogy Krisztus tudatában van annak, hogy ő az Atya egyszülött Fia, aki isteni természete szerint előbb létezik, mint a teremtett világ (Ján 17, 7). Biztos az is, hogy különleges ismerete van az Atyáról és az isteni dolgokról, de nincs jogunk állítani, hogy emberi lelke már megnyugodott a boldog színélátásban. Az örök célhoz elérkezett, bensőleg megdicsőült ember lehet még mindenben hozzánk hasonlóknak mondani? Lehet azt állítani, hogy „kiüresítésben” élt? Lehet annak az emberi küzdelmét, igyekezetét, szenvedését és haláltusáját komolyan venni, akinek csak a teste van itt, lelke ellenben a mennyei dicsőség és boldogság nyugalalmát élvezi? Krisztus csak a feltámadásában lett az örök élet osztogatója, tehát elegendő, ha feltételezzük, hogy akkor öltötte magára az összes kiváltságokat, vagyis akkor bizonyult az Isten hatalmas Fiának (Róm 1, 4). Az istenség áthatotta emberi természetét, de földi vándorlása alatt „növekedett bölcsességben és kedvességben” (Lk 2, 40), s engedelmisséget tanult mindabból, amit elszenvedett (Zsid 5, 8). *Ezzel mutatta meg, hogy az emberi élet igazi érték.*

Mi Krisztusban „hitünk szerzőjét és bevégzőjét” látjuk (Zsid 12, 2), aki úgy van velünk, hogy a testi homályból küzdelmeken át vezet a végső világossághoz. A Lélek kiárasztásával nekünk is megadja a meggyőződést, hogy Isten fogadott gyermekei vagyunk (Róm 8, 16), s példával megerősít, hogy az élet küzdelme szent feladat. Az emberi lét értékét emelte ki azzal is, hogy nem annyira az Atyát akarta képviselni közöttünk, hanem embertársainkat. Minduntalan visszatér a gondolathoz, hogy Isten embertársainkban közeledik felénk. *Az ítéletkor az igazi emberiséget*, az igazi humanizmust *fogja jutalmazni*: azokat, akik az éhezőknek ételt adtak, a betegeket és nyomorgókat segítették. A kárhozat az „emberteleneket” fenyegeti, akik megkeményítik szívüket mások szenvedése előtt, illetőleg kiváltják azt.

*Teilhard de Chardin Krisztus* egyetemes királyságát úgy akarta magyarázni, hogy az egész Kozmosz fejlődésben van feléje. Az élet bontakozása, a technika és kultúra fejlődése mind a misztikus Krisztust építi. Így



érkezik el a világ az Omega ponthoz, az isteni életben való részeseedéshez. *Urs von Balthasar* joggal veti ellen, hogy az ilyen természettudományos módszerrel felépített teológiai nézetben nincs hely Krisztus keresztje számára. Teilhardot is megragadja az a nagyság, amit a Teremtő az embernek adott, de nála az ember — sőt talán Krisztus is — túlságosan be van ágyazva a Kozmosz törvényszerűségébe. Krisztus sokkal inkább örendelkező személynek veszi az embert, s a szabadakaratot, a gyöngeséget, az ösztönösséget, a bűnt mind beépíti Isten országának megvalósításába és az egyéni tökéletesség kialakulásába. Az ember éppen azért lett a teremtés nagy titka, mert csak Isten jelenléte és Krisztus keresztje teszi azzá, amivé lennie kell.

János evangéliuma a megtestesült Fiút Logosnak, Igének, Szónak mondja. Az emberi szó nem üres kiáltás, hanem értelme van és valakire irányul. Méginkább ilyen az isteni szó. A beszéd tartalmából és hangzásából következtethetünk a címzett megbecsülésére és a kapcsolat bensőségére. Krisztusban az Atya saját magát mondta ki és szavának egész tartalmát az embernek adta. „Ő tulajdon Fiát nem kímélte, hanem odaadta mindnyájunkért: hogyan ne ajándékozna nekünk vele együtt mindent?” (Róm 8, 32). Ez az isteni szó azért hangzott el és azért marad velünk a világ végéig, hogy vigasztaljon, bátorítson, életet fakasszon, szeretetre serkentsen, reményt adjon, bűnöket megbocsásson és az idők végén, mint utolsó ellenséget, legyőzze a halált a feltámadással (1Kor 15, 25). Az Egyház ezt az emberré lett isteni Szót, az Igét képviseli, azért igehirdetésének rövid foglalata ez a mondat: *velünk az Isten*. A homályban járó és halálraszánt embernek ez adja meg a jövő reményét. Ha az Isten érdemesnek tartotta, hogy leélje életünket, akkor a legszürkébb hétköznap munkája, erkölcsi döntése, szenvedése és vezeklése sem lehet az élet jelentelen rezdülése csupán, hanem olyan emberi vívódás, amelyben egyúttal isteni értékek valósulnak.

## Irodalom

- J. Dupont*: Essais sur la Christologie de S. Jean, Bruges, 1951.  
*O. Cullman*: Cristologie du Nouveau Testament, Paris, 1958.  
*Yves Congar*: Christus in der Heilsgeschichte, Concilium 2/1966/3 kk.  
*Urs von Balthasar*: Die Spiritualität Teilhards de Chardin, Wort und Wahrheit 18/1963/339 kk.  
*Karl Rahner*: Die Christologie innerhalb einer evolutiven Weltanschauung, Schriften zur Theol. V. 183 kk.  
*Riedlinger*: Die kosmische Königsherrschaft Christi, Concilium 2/1966/53 kk.  
*H. Schlier*: Der Brief an die Epheser, Düsseldorf, 1963.  
*R. Schnackenburg*: Gottes Herrschaft und Reich, Herder, 1961.



Tarnay Brúnó

## A régi és az új Maurice Blondel gondolkodásában

M. Blondel egyike azoknak, akik mély és maradandó hatást gyakorolnak napjaink katolikus gondolkodóira.

Gondolkodása a szó igazi értelmében csíra: *nem teljes, nem kész*. Ez a befejezetlenség azonban egyenesen ihlet és mozgásba hoz, arra indít, hogy értelmezzék, megvilágítsák és továbbfejlesszék.

Így hatott többek között az új skolasztikus ismeretbölcsélet egyik eredeti kísérletére, amely J. Maréchal nevéhez fűződik — ez pedig ismét döntő hatással volt K. Rahner teológiájára.<sup>1</sup> Ugyancsak ismeretbölcséleti közvetítéssel (*De Petter révén*) lett tanítómestere E. Schillebeeckx-nek a hit teológiájának kiépítésében.<sup>2</sup> De adósának tudja magát L. Levelle, E. Mounier és P. Teilhard de Chardin.<sup>3</sup> Gabriel Marcel gondolatmenete párhuzamos, mintegy tükörképe Blondelének.<sup>4</sup>

A II. Vatikáni Zsinat vitái, majd megfogalmazásai tükrözik annak az „új teológiának” (ha ugyan helyes ez az elnevezés) a szellemi légkörét, amelynek kialakításában a katolikus gondolkodók között Blondel kétségtelenül részt vett.

*Teljes mértékben számot vetni az ember kulcshelyzetével* — talán szabad ebben a gondolatban összpontosítani a Zsinat egyik fő célkitűzését. Azzal a ténnyel, hogy az ember nem egyszerűen egy pont az Isten világában, hanem a centrum, a lét megértésének és szabad megvalósításának centruma. Számot vetni nemcsak az ember „lényegével”, hanem állapotával (*conditio*) és helyzeteivel (*situatio*). Az ember, ha keresztény, még inkább: időben, történelemben él. Nem lebeghet az időtlenben, világa van. De éppen az ember világa, története s ő maga, akit mindezekén át, mindezekén túl örök és fékezhetetlen erők vonzanak — tanúskodnak kimondhatatlan biztonsággal Teremtője nagyságáról és a Megváltás gazdagságáról. — Az ember világával és ezzel együtt az ember kulcshelyzetével, centrális jelentőségével állt szembe nemcsak a „*Gaudium et Spes*” konstitúció, hanem az Egyház, a Kinyilatkoztatás, a Liturgia új megvilágítása: az ember üdve, az ember közreműködése, az ember helyzete, az ember részvétele érteti meg Isten műveit, akár a sugalmazás, akár az Egyház felépítése, akár a szenthagyomány, akár a megszentelődés eszközei igényelnek korszerű magyarázatot.<sup>5</sup> Teológiánkat az ember perspektívájában kell átértékelnünk és továbbépítenünk.

*Mit adott ehhez M. Blondel?*



Röviden ismertetjük vezető motívumait — összefoglaljuk kivitelezésének eredményét — megkíséreljük értékelését és bírálatát. Mindenütt a régi és az új sajátos ellentétere vagy megkapó kiegészülésére bukkanunk.

## A blondeli program

A bölcselettörténet iránt érdeklődők előtt jól ismertek azok a mély, elevenbe vágó hasadások, amelyek a századforduló légkörét jellemzik. A tiszta ész és gyakorlati ész szétválasztása, s ezzel együtt szakadék a metafizika és morális, a tudomány és cselekvés világa között. Innen az ellentét természettudomány és metafizika, teória és tapasztalás, intellektualizmus és pragmatizmus között. Az egységet nem volt képes helyreállítani sem a végsőig következetes empirizmus, sem a tudat alatti vagy a kielégítetlen akarat misztikája (*E. Hartmann, Schopenhauer*), sem az élet ösztönös hite (*Bergson*), sem a hatalomratörés minden korlátot megszüntető igénye (*Nietzsche*).

Az egyházon belül századunk elején a *modernizmus* válsága hozza napvilágra ezeket a hasadásokat. Az idő és az időtlen, dogmatizmus és historizmus, vallásos hit és tudomány csap össze, amikor kibontakozik *A. Loisy* bibliakritikája, *M. Hébert* vallásbölcselete, amikor napvilágot lát *E. Le Roy* merész, idealizmust, evolúcionizmust, bergsoni bölcseletet beolvasztó szinkretizmusa vagy amikor megjelenik *Fogazzaro* regénye: „Il Santo”.

*Blondel* működését a modernizmus válságának kellős közepén kezdi meg. 1893-ban védi meg tételét a Sorbonne-on. Ez a mű, az „első Action” (mert öreg korában egy másik, kétkötetes „Action”-ban visszatér rá), az erudíció, a tudományoskodás minden kelléke nélkül, gondolatának talán legeredetibb kifejezése. Nincs benne egyetlen irodalmi utalás, forrásmunka vagy idézet sem, csak a reflexió, a fáradhatatlanul, szenvedélyesen elemző és összetevő gondolkodás, megszakíthatatlanul hömpölygő folyam.

Sajátságosan hat ez a nyugodt, polémia-mentes, építő hang 1893-ban. Ebben az esztendőben távolítják el *A. Loisy-t* egy álneves cikke miatt az exegézis tanszékéről. Túl vannak már *Duchesne* abbé kritikai leleplezéssein, amelyekben ízekre szedi az ősi Gallia csodálatos és tiszteletre méltó, de erősen legendaízű hagyományait. Nincs messze az idő, amikor *Marcel Hébert*, a Fénélon-intézet ifjú igazgatója a hit Istenét „az utolsó bálvány-nak” nevezi a *Revue de Métaphysique et de Morale* hasábjain és bejelenti az Egyházzal való szakítását — a saját, az immanencia istenének nevében, amely nem más, mint a „Nagy Törvény”, minden tevékenység és mozgás végső ideálja.<sup>6</sup> 1893-ban jelenik meg a „*Providentissimus Deus*” kezdetű pápai körlevél, amelyben XIII. Leó először emeli fel szavát a biblikus racionalizmus veszélyeivel szemben.

## A cselekvés bölcselete

*Blondel* elgondolását a „cselekvés”-ről kialakított eszme és az „immanencia módszere” jellemzi.

A cselekvés, *action*, új, egyetemességet kifejező szempontja hivatott arra, *Blondel* elképzelése szerint, hogy helyreállítsa a felbomlott egységet a századvég disszociált tudatában!



Ő maga élesen és világosan határozza meg bölcséletének feladatát és helyét: 1. dönteni az intellektualizmus és pragmatizmus perében. Az „action” bölcselate az „idea” bölcséletét nem zárja ki (mint a pragmatizmus!), de nem is teszi kizárólagossá (mint az intellektualizmus!). A cselekvés bölcselate magába foglalja az idea bölcséletét. — 2. Tanulmányozni a tudomány és hit kapcsolatait: az autonóm bölcsélet és a pozitív vallásos hit viszonyát. Így dönteni a racionalizmus és fideizmus perében, mindkettőt elkerülni és mindkettő jogait megtartani: *ÉSSZERŰ* vizsgálattal megtalálni a vallás *LEGBENSŐBB* alapjait!

Mit jelent Blondel szemében a „cselekvés”?

Nem egyszerűen a *külső tevékenységet*: semmi összefüggése az amerikanizmus, aktivizmus jelszavaival.

Nem valami másodlagos és járulékos, mint a hagyományos bölcséletben.<sup>7</sup> Nem is kizárólag a „törekvés” körét jelenti: az „action” bölcselate nem irracionlizmus, nem voluntarizmus.

A cselekvés mindent magában foglal; jelenti a külső anyag megformálását, a cselekvő benső formálását, jelentheti a gondolat sajátos objektíválódását: a szemlélődés is tevékenység; fázisai: a tudomány, az erkölcs, a metafizika, a vallásos hit. Nem szabad szembeállítani az ismerettel, nem azonosítható a vak ösztön, a tudat alati impulzusaival, nem a bergsoni „*élan vital*” vagy vitális reakció.

Nem egyszerűen egy kategória, hanem transcendentális: a létet jelenti — de egy bizonyos szempontból. Nevezetesen: amennyiben az mindig *KONKRÉT*. A tiszta, elvont okoskodás elvezet a valóságostól. Az action mindig visszatér a konkrét igények és feladatok világába, mint az Alpok szédítő és nyaktörő szirtjeiről az otthonos és táplálékot nyújtó völgybe.<sup>8</sup>

A lét, mint action, az alany benső mélységeiből fakad, azt fejezi ki. Mindig személyes, *ALANYI*. Pontosabban: túllép az alany és tárgy megkülönböztetésén, mindkettőt magába foglalja.<sup>9</sup>

Végül *TOTÁLIS* és *DINAMIKUS*. Az igazság az, hogy a valóság folytonos, benne minden összefügg. A létet nem ragadhatjuk meg nyugvó helyzetben, szétdarabolva, mint értelmi atomokat és logikai blokkokat. A *fogalom* úgy ragadja meg a valóságot, amint az nem létezhet, csak karikatúrája a létnek. Olyan, mint a fecske röptéről készült pillanatfelvétel. A dialektikus élelgetések nem visznek messzebbre, mint a gyermeki kéz által a nap felé hajított kő... Az ész dialektikájának megvan a szerepe minden érvelésben, de csak része annak.<sup>10</sup>

Az *action* — mondhatjuk — az emberi lét egésze, teljes összefüggésében, egységében, szüntelen valóságában. Az, amit ma „egzisztenciának” nevezünk.

Mivel a cselekvés kifejezi az ember bensejét, tükre a külső és felsőbb világnak, azért a cselekvés bölcselate új bölcsességet és új *MÓDSZERT* jelez.

### Az „immanencia módszere”

*Blondel* kora szinte féltékeny érzékenységgel képviseli a modern gondolkodás vívmányát: az *immanencia elvét*. A „Tiszta ész bírálatának” kopernikuszi fordulata ez: az ember meggyőződésének, hitének forrása magában az emberben és csakis benne keresendő. Nem garantálhatja a



transcendens valóságát tudományos gondolkodás. Csak ideáljának magyarázatára vállalkozhatik, az „a priori” elemzése révén.

A modernista válság gyökere szintén az immanencia tana. Nem Isten teremti az embert, hanem az ember teremt magának és magából isteneket (*Feuerbach!*). A vallás tételeinek szimbolikus értéke van csupán. A transcendens, a természetfölötti, lélektani, mélylélektani, történeti, kulturális tényezőkre utal, mindig az emberből kell magyarázni. Ez az „immanentizmus”, mint tan.

*Blondelnél az immanencia módszert jelent. Az immanenciából kiindulva kell eljutni a transcendenshez. A vallás, a természetfeletti igazságát nem biztosíthatja a kor szemében sem hagyományos tanítás, sem történeti tények, kívülről származó kötelezettségek. „Semmi sem mehet be az emberbe, ami nem felel meg valami módon kibontakozására irányuló igénynek.”*

„Ami nem felel meg egy hívásnak, valamely igénynek, aminek nincs az ember bensejében támpontja, mintája, próbaköve, ami egyszerűen és pusztán kívülről származik, az nem képes életét áthatni, sem gondolkodását alakítani — az teljesen hatástalan és émezthetetlen.”

„A vallást lehetetlen kívülről tanulmányozni... mintha pusztán racionális erőfeszítéssel behatolhatnának abba, amit tenni kell és nem tesznek... amit nem lehet megismerni, csak igenlés után... kívülről nézik, mint az érzéki ismerettel megragadható jelenségeket, s nem mint az egész élet valóságait.”

Nem tehet vallásossá a kizárólag objektív apologetika. A csoda megnyitja egyesek szemét — másokat elvakít. A jelek szükségesek, de sohasem elégségesek. A kinyilatkoztatás külső (történeti, logikai, erkölcsi, esztétikai) elemzése nem teszi elfogadhatóvá (így!) — ha nem előzi meg a belső igény és nem erősíti meg az élet.

Mindez meghagyja az embert önelégültségének káprázatában. Hiszen az ember ezek után is így felelhet: Mit ér mindez? Nem kértem, nincs szükségem rá, a természet boldogsága, bármily szűk is, elég nekem. Termetemre szabták. Ha pedig azt felelik rá: kell — erre vagy ítélve — és akaratom ellenére megfosztanak életem arany középszerétől, akkor nem értem többé az egészet... A nagylelkűség nevet cserél, mihelyt erőltet... nem tudom komolyan venni a jótétemény és zsarnokság ez összefüggéstelen kotyvalékát.<sup>11</sup>

Ha a gőg kiábrándul önmagából, ha megértette, hogy keresnie, sőt várnia kell valakire, amikor kitarja kezét egy ismeretlen szabadító felé — akkor van rá esély, hogy hatással lesz rá a jó hír.

Az *immanencia módszere* tehát: az *emberi cselekvés elemzése*. Amint a cselekvés kibontakozik a világban, úgy jut egyre világosabban tudatára önmagának. A reflexió felfedi burkolt törekvéseit, implikációit. Megmutatja „a cselekvés kikerülhetetlen transcendenciáját”.<sup>12</sup> A dolgok értelme nincs a dolgokban. Az ember kölcsessége, amelyben gondolatának világossága, törekvésének hatékonysága, ereje rejlik: nincs az emberben. *Intimior intimo meo et superior summo meo.*

Míg *Descartes* óta az európai bölcseletben az abszolút tudás a legfőbb bölcsség, *Blondelnél a bölcesség új ideálját* találjuk megfogalmazva. Egyrészt a bölcselet kivezet önmagából, felfüggeszti önmagát, a kereszténység tényeinek küszöbére vezet. Másrészt, ezzel összefüggésben, az



idea ön-elégségessége megszűnt: a teljes valóság felé nem a fogalmi megismerés, hanem a totális tapasztalás útja vezet.<sup>13</sup> Az igazi bölcsesség magában foglalja önmaga felülmúlását, alkotás és ajándék egyszerre: az vagyok, amivé teszem magam — s csak azzá lehetek, amit ajándékként kapok.<sup>14</sup>

Az immanencia módszerét teljes hűséggel alkalmazva láthatom át az immanentizmus képtelenségét és jutok el a transcendens állításához.

Bármennyire szokatlannak tűnik is eddigi ismertetésünk alapján a bölcsélet helyzetének, feladatának, módszerének ez a megfogalmazása — transcendencia és természetfeletti látszólagos azonosítása —, ítéletünk megformálása előtt vizsgáljuk meg a *blondeli program tényleges kivitelezését*.

## Blondel műve

Működésének három szakaszát lehet megkülönböztetni: az első „Action”, az 1896-ban megjelent cikksorozat<sup>15</sup> és az 1904-ben kiadott „*Histoire et dogme*” képviselik az első periódust. Ellentmondások kísérik az Egyetem oldaláról és katolikus részről egyaránt. *Brunschvicg* jelzi egy cikkében,<sup>16</sup> hogy „az Ész jogainak védelmezői között csakis udvarias, de határozott ellenfelekre találhat”. Katolikus teológusok pedig helyenként a keresztény vallás racionalizálásával vádolják meg.<sup>17</sup>

A második periódus bizonyos visszavonulást képvisel: számos, a körülmények-szülte tanulmány keletkezik tollából, de inkább eredeti nagy műnek belső értékelése folyik.

Harmadik periódusa (1934-től 1949-ben bekövetkezett haláláig) első műveit megkoronázó, kiegészítő és talán bizonyos mértékben korrigáló „trilógiájának” megalkotása: „*La Pensée*”, „*L'Être et les êtres*”, a másik „Action”. Teljes életművéhez hozzátartozik „*La philosophie et l'esprit chrétien*” két kötete és a halála után kiadott „*Exigences philosophiques du christianisme*”.

A továbbiakban megpróbáljuk gondolatának egy összefüggő és jellegzetes vonalát megrajzolni.<sup>18</sup> Meg sem kíséreljük, hogy kimerítő, hiánytalan képet adjunk, de amit vázolunk, az — meggyőződésünk szerint — a blondeli módszer jellemző illusztrációja.

„Van-e értelme az emberi életnek? Van-e az embernek rendeltetése? Igen vagy nem? Cselekszem, anélkül, hogy tudnám, mi a cselekvés, anélkül, hogy kívántam volna élni, anélkül, hogy tudnám: ki vagyok, vagy egyáltalán: vagyok-e? Ez a látszat-lét, amely nyugtalankodik bennem, egy árnyak tűnékeny és könnyed mozdulásai, mégis örök felelősség súlyával nehezedenek rám: soha, még vérem árán sem vásárolhatom vissza a semmit — számomra a semmi nincs többé: életre vagyok ítélve — vagy halálra, s az ítélet az örökkévalóságra szól! Hogyan? Mi jögon történt? Ha nem tudtam, nem akartam? — Tisztázni fogom...”

Az „Action” e bevezető mondatai élesen állítják elénk a tényt: élnünk és cselekednünk kell! — Valóban nincs kitérő?

A döntő kérdés elől kitér: a műkedvelő — a „semmi”-t választja a pesszimista — a jelenségek világára korlátozza magát: a scientizmus.

A műkedvelő, a *dilettáns*, az, aki mindenre kész, de semminek át nem adja magát. „*Jouir et jouer*”: élvezni és játszani, semmihez le nem kötni,



el nem kötelezni magunkat, hogy mindent megízleljünk, de soha ne cselekedjünk igazán és végül kimondhassuk: minden hiúság. — Ez a magatartás hazug. Az ember nem merítheti ki a világot. A dilettáns mindent meg akar ízlelni, semmit ki nem zárni — ezzel éppen kizárja mindazt, ami kizárólagos. Ilyen a szeretet, hit, kötelesség. Elkötelezettség nélkül élni nem lehet. A dilettáns közönye képtelenség. Igazában önmagát akarja, vagy a semmit. Egoista vagy kétségbeesett.

A negatív álláspont: a *peszsimizmus*. Egyetlen állítás van csupán: az élet semmi. Megölni magunkban a káprázatot: az élni akarást, a lét szeretetét. — Ám a semmit nem lehet sem elgondolni sem akarni. A peszsimista is él: élete az érzékek és szenvedélyek szolgálata, nem igazi morifikáció.

Ha nem akarhatjuk a semmit — nem lehet-e legalább a jelenségek világában maradni? A pozitivisták tudomány kiküszöböl minden nyugtalanságot és minden transcendentit: a jelenségek törvényei eligazítanak mindent. — Ám a scientizmus önmagának sem elég. A tudományos ismeret két iránya: a tapasztalat és a kalkulus. Az első soha nem ér véget — a második soha nem ragadja meg az egyedit, az egyszerűt. Egyébként is: a tudomány elvileg és kizárólag objektív — eredeti viszont mélyen alanyi: a tudás, az igazság olthatatlan szomja. Így nem érheti el önmaga eredetét sem.

Az igazi, emberi cselekvés tehát kikerülhetetlen. Akkor pedig sürget a cselekvés irányának kérdése. *Blondel* úgy látja, hogy nagy mesterei, az emberi sors kutatói közül egyik sem tette fel az autonóm bölcsélet területén a kérdést, vagy nem tartotta magát következetesen a helyes módszer szerint. „Nem bocsátom meg Pascalnak, aki annyira kedves nekem, hogy nem kutatta: miért szálltunk hajóra? ...”<sup>19</sup>

## A cselekvés kibontakozása

A cselekvés feltartóztathatatlan kibontakozás, expanzió. Az alany bensőségének mélyéről származik, de úgy, hogy rögtön kapcsolatban van a külvilággal. Nem a tudat a cselekvés igazi principiuma és normája — *Kant* etikája kétszeresen hamis: egyrészt, mert formalisztikus, másrészt mert autonómiát hirdet.

A cselekvés mindig olyasvalamire irányul, ami hiányzik, ami nem a miénk, ami nagyobb nálunk. Nem maradhat meg az alanyi tudat rövidre-zárt körében. A szabadság, amely az önkénytelen, spontán tevékenység gátlására, a determinált ösztönök harcának eldöntésére képesít, valamely cél, tárgy megválasztásában áll. Elkerülhetetlen, hogy ki ne lépjen önmagából. Soha sem szabhatja meg célként önmagát. Nem autonóm, hanem szükségképpen heteronóm.

Ki kell lépnie önmagából azért is, mert a benső döntést kiegészíti a külső kivitelezés. A cselekvés fizikai, testi megnyilvánulása szükséges ahhoz, hogy tudjuk: mit akarunk tulajdonképpen. A külső feltételek készítetik az akaratot, hogy megtestesüljön. A test korlát, akadály a szabadságnak — de ez az akadály ösztönző. Magasztos és nagyvonalú elhatározások ábrándokba ringathatnának, ha átsiklanánk az eszközök, a járható utak, a gyakorlati lehetőségek prózai feladatai fölött.

A cselekvés során lassan alakul az egyéniség, a karakter. Az ember



belső világában hasonló ellenálló közegre talál, mint a külső világban. A szervek, a hajlamok tanulékonyasága, hajlékonyasága kisebb vagy nagyobb — sőt maga az akarat sem egyformán kész. Az is meg van osztva. A belső káoszról kiindulva fokozatosan valósul meg, a cselekvés révén, a belső egység, a harmónia.

A cselekvés így önmagunk meghódítása. A cselekvés során fokozatosan képessé válunk akarni azt, amit előzőleg nem tudtunk akarni, amit nem akartunk igazán, bátorság és erő hiányában, amit csak szeretünk volna akarni. A cselekvés apró lépésekben való előrehaladás. Ezért mindig cselekedhetünk, bármily csekélyek is lehetőségeink, bármennyire lesújtottak, erőtlennek érezzük is magunkat. Az első lépések után adódik a többi.

Így a cselekvés az alany mélyén születik, de kilép a test világa felé — kilép a tudat szűk fényköréből, önmagunk meghódítása felé.<sup>20</sup>

A cselekvés tehát nem marad a tudat zártságában.

De nem határolhatja az egyéni lét szűk köre sem.

A fizikai világra alakítólag hat, rányomja forrásának, a cselekvő személyiségének bélyegét. Az ember megnyeri magának a világot.

Az idegen, más valóságok között különleges jelentőséget kapnak a hozzánk hasonlóak: embertársaink. Szükségünk van rájuk, akarjuk, hogy legyenek. Kellenek, hogy együttműködjünk. Átveszik, megnyújtják cselekvésünk sugarát. Támpontot adnak tevékenységünknek.

Minden cselekvés egyben hatás, befolyás is. Tanítás és vonzás egyszerre. Azért akarjuk ezt a másrahatást, mert cselekvésünket egyetemesnek akarjuk. A közös műben találkoznak az emberek. A cselekvés sajátosan szociális funkció. Azzal, hogy cselekszünk, akarjuk, hogy legyen közösség, ez biztosítéka és célpontja a cselekvésnek. Az alany csakis mások által, másokkal, másokért alakul, épül. A cselekvés logikája kívánja, hogy ne szigeteljük el önmagunkat önzésünkben. Inkább ajándékozzuk magunkat — vagy ha úgy tetszik: veszítsük el önmagunkat, hogy megtaláljuk magunkat.

Az egyéni élet zártságából kilépő cselekvés számára az első társaság: *a család*. Ösztönre épül, de az ösztönt elvállalja és felemeli a szabadság. A szeretet, amely ebből születik: kizárólagos — örök — termékeny. Nemcsak a faj fennmaradását, hanem személyek: élettársak és gyermekek javát szolgálja.

A család azonban nem meríti ki a cselekvés erőforrásait. Újabb hullámgyűrűket vet a *haza* szolgálatában. A *haza* nem nagyított család. Olyan új, természetadta valóság, amelyet sohasem képes megmagyarázni a „társadalmi szerződés” teóriája. Aligha lehet másként megjelölni, mint: vonzódás, ragaszkodás az emberi lét egy sajátos, részleges formájához. A hazaszeretetet nem mások hazájának megvetése. A nacionalizmus a hazaszeretet perverziója.

A cselekvés többé-kevésbé tudatosan kisugárzik a hazán túl az egész *emberiségre*. Ez az újabb hullámgyűrű ismét nem csupán az előző menyiségi kiterjesztése. Nemcsak egy még nagyobb, igen nagy társadalmi egységről van szó. Az „*emberiség*” a célt, az ideált jelenti, amely túl van a jelenségek világán. Egységet, egymáshoztartozást, sorsközösséget fejez ki. Az „általános emberi”, az „emberhez méltó” — olyan eszmény, amelyek mindig az emberiség egészével vannak kapcsolatban.



Ha az ember elfogadja ezt az ideált, vállalja a sorsközösség egyetemes megvalósítását — akkor lép be az erkölcsi lét szférájába. Az erkölcsi ideál elfogadása természetesen metafizikát tételez fel. Cselekvés és szemlélődés, elmélet és gyakorlat, metafizika és morál — nem ellentétek, hanem korrelatív fogalmak, állandó szinbiózisban vannak. A cselekvés táplálja a gondolkodást — a gondolkodás irányítja a cselekvést. Bizonyos értelemben azonban első a cselekvés, mert távolabbra ér, mint az ismeret, az irreflexív megelőzi a reflexiót. A metafizika csak állomás a célok sorában, amelyekre az akarat törtet.

## A bálványozás

Az erkölcsi ideál felcsillanása óta világos, hogy az ember igénye a végtelen, az abszolút. Hogyan lehetséges ennek az igénynek a kielégítése?

Az első lehetőség: a bálványozás (superstition).

Az „Action” dialektikája felfedi a szubjektív akarás és az akarat konkrét tárgyai között fennálló eltérést. A célok felsorakozó rendje nem ér véget: „nem mondhatunk le róluk, de nem is elégedhetünk meg velük”. A valóságot mindig felülműlják eszményeink, az ideális pedig sohasem elég akaratumk vágyainak. A szubjektív akarás: „*volonté voulante*” és a konkrét aktus: „*volonté voulue*” kettőssége feloldhatatlannak látszik.

Bálványozás: a véges tárgyra korlátozni az akarat végtelen törekvését. Ennek a magatartásnak, tárgyától függetlenül, mindig ugyanaz a szerepe: illúzióba ringatni az embert, azt az ábrándot kelteni benne, hogy elégséges önmagának. Istent teremthet magának, aki fölött uralmat gyakorolhat. Bálványozás, ha az ember végtelenül akar — de nem tudja elhatározni magát rá, hogy a Végtelent akarja.

Nevelés és megindító egyszerre — fejtegeti ezt a magatartást P. Archambault idézett tanulmányában —, mert rögtön érezzük az aránytalanságot a vágy és gesztus, az imádat tárgyának kölcsönzött jelentőség és igazi hatóereje között. És mégis megindító, mert jelzi, hogy képtelenek vagyunk a világot és az életet egyszerűen úgy venni, ahogy van, közvetlen, kézzel fogható mivoltában. Jelzi a csillapíthatatlan erőfeszítést, hogy elérjen egy más valóságot, amely ezeket magábafolelja és egyszersmind felülműlja.

Bálvány lehet az Élet, amely egyeseket önkívületbe ejt, s az egyetlen, amiért élni akarnak: hogy meg ne haljanak, mielőtt igazán éltek volna.

Bálvány lehet a szerelem, a barátság: amikor azt mondják: „Egyedül Te! Elég vagy mindörökre!” Mintha volna olyan emberi lény, aki méltóan hordani tudná a hódolatnak, bizalomnak és felelősségnek ezt a szörnyű terhét...

Bálvány lehet a hitves, gyermek, otthon, foglalkozás — egészen elfogadhatják a nemes, nagy lelkek horizontját, akik mindent feláldoznak és nem keresnek alibiket.

Bálvány lehet az erény, a szépség vagy a jog — bálvány lehet az ideák világa, a létbölcsélet építményei: azért emelik ezeket a filozófusok, hogy kitöltsék vagy álcázzák az űrt, amelyet az élő Isten távolléte hagy maga után... — bálvány a Misztérium, az ismeretlen, azok számára, akik mindenről képesek lemondani, de nem létezhetnek várakozás, remény, álmok nélkül. Mi mindent kellene még felsorolni? Mit nem imádozt még az ember tévelygésének, lesújtottságának óráiban?



Hosszú a sora a vallástörténet bálványainak, amelyeket a gyengék, az elmaradottak képzelete szült. De nem rövidebb a pótlékok listája sem, amelyekkel az erősek és műveltek igyekeznek megcsalni éhségüket.

### Az „Egyetlen Szükséges”

Hogyan adódik „üdv” az arat számára? A végtelen és véges feszültsége feloldást kíván. Az emberi cselekvés legmélyebb igénye: egyeztetni, összhangba hozni lelkét és életét. *Adaequatio mentis et vitae* — ez az igazság blondbeli meghatározása. *S'égalier soi-même*: összhangba jutni önmagával, ez a „volonté voulante” és „volonté voulue” egybeesése.

A bálványozás képtelenségnek bizonyult: az ember nem divinizálhatja önmagát. Az „Egyetlen Szükséges” lehetetlen számára: „*le nécessaire impossible, impraticable*”, a nélkülözhetetlen el nem érhető: „*l'indispensable inaccessible*”.

*Agrippa* Pantheonjának roppant kupolája nem végződik zárókőben, helyette nyílás foglalja el a középpontot, onnan kapja megvilágítását az egész épület... Lelkünk felépítése hasonló ehhez, mondja *Blondel*,<sup>21</sup> mint befejezetlen remekmű, nincs kitöltve, az úrben lebeg. Ez az úr szükséges ahhoz, hogy behatoljon az isteni fény, amely nélkül teljesen vakok lennénk és semmiféle hivatást sem tudnánk betölteni.

Az Egyetlen Szükséges kezdettől fogva jelen volt, működött az akarat mozgásában. Vágya, aspirációi kezdetben hódítás igényének, autonómia követelésének látszanak, végeredményben azonban a kibontakozott „action” ajándékot kér. A kegyelmet kívánja. Azt, hogy a Végtelen szabadon ajándékozza magát neki, személyének bensőséges közösségében.<sup>22</sup>

Az „Egyetlen Szükséges” egzisztenciális követelmény, az élő cselekvés dinamizmusa feltételezi. *Sz. Anzelm* „ontológikus istenérv”-ének egy változata rajzolódik ki előttünk. Mindenesetre Isten létezését és leereszkedését a természetfeletti ajándékban<sup>23</sup> nem a „Tökéletes Lény” fogalmából vezeti le. „A tökéletesség eszméje nem eszmélkedésből származik; a gondolat és cselekvés egész mozgásához kapcsolódik. Nem valami elvont, amiből csak elvont származtatható, hanem aktus, amely cselekvésre készítet. Nem valami ideális, amelyből kierőltetjük a realitást, hanem reális valami, amelyben megtaláljuk az ideált.”<sup>24</sup> „Az Egyetlen Szükséges... a dialektika látszata ellenére, egyáltalán nem deduktív érvelés eredménye. Az érv ereje egyszerűen abban áll, hogy megvilágítja az akarat valóságos kibontakozását... pontosan azt kell megragadni, ami már eredetileg benne van a cselekvésben... Ismeretlen, amelyet fel kell fedezni, de inkább az inventár kiegészítésével, mint újabb invenció révén...”<sup>25</sup>

Az „Egyetlen Szükséges” éppen ezért választás, „option”, elé állít: az istennéválást akarni Isten nélkül és Isten ellen — vagy átistenülni Isten által és Istenért.

*Blondel* szerint a választásig vezet a filozófia. Bemutatja az alternatíva felállításának szükségességét: „van vagy nincs?” Bemutatja a választás mindkét tagjának következményeit. Többet nem tehet.

„Ám, ha szabad még egy szót hozzátenni, egyetlen szót, amely túllép a tudomány területén és a bölcsélet illetékességén, egyetlen szót, amely a kereszténység szemében kifejezi a legnagyobb bizonyosságot, azt a bizo-



nyosságot, amely közölhetetlen, mert csak az egészen személyen cselekvés bensőségében születhetik meg, egyetlen szót, amely maga is »action«, — úgy ki kell mondani: »Van!«<sup>26</sup>

## Értékelés és bírálat

*Blondel* értékelésében meglehetősen eltérőek a vélemények. Nem beszélünk a félreértésekről és rágalmakról, amelyek azóta elsimultak. Még ma is olyan éleslátású és tárgyilagos ellenfelei vannak, mint *É. Gilson*<sup>27</sup> vagy *Fl. Gaboriau*<sup>28</sup>. De a nagy ágostonos gondolkodó és történész véleményét sem mellőzhetjük: „Korunk legnagyobb katolikus gondolkodója M. Blondel... a legeredetibb, szerves és teljes rendszere a katolikus bölcséletnek... A. Rosmini óta.”<sup>29</sup>

Vakmerő vállalkozásnak tűnhetik azok szemében, akik megszokták a „rendek” és módszerek becsületes és kifogástalan elvi megkülönböztetését, átvezetni az immanensből a transcendenshez, még pedig a szó erősebb értelmében: vagyis a természetből a természetfelettié. Sőt, e művellet kivitelezése során felcserélni a praxis és teória rendjét és a teológiát egy autonómnak mondott bölcsélet vendégszereplésével helyettesíteni!

Mindenekelőtt meg kell állapítanunk, hogy *Blondel* e kísérletéért sohasem ítelték el a *Magisterium* részéről. XIII. Leó úgy vélekedett, hogy a bölcselők joga keresni, a tévedés kockázatával. Ha kell, lesz idejük a megtérésre is! 1895 elején magánkihallgatáson biztatta műve folytatására.<sup>30</sup> XI. Pius így fejezte ki véleményét az aix-i püspök előtt: „Biztos vagyok igazhitűsége felől. Megbízom önt, hogy közölje vele!”<sup>31</sup> XII. Pius 1945-ben hivatalosan fejezte ki elismerését.<sup>32</sup>

Meg kell állapítanunk azt is, hogy az „immanencia módszere” talál bizonyos gyökereket a leghitelesebb keresztény gondolkodás hagyományai-ban is. Nyissuk fel *Sz. Ágoston* *Confessiói*nak 10. könyvét,<sup>33</sup> olvassuk *Sz. Tamás* „*De Veritate*” c. művében alapelvként megfogalmazva: „Nihil potest ordinari in aliquem finem, nisi praeexistat in ipso quaedam proportio ad finem”<sup>34</sup> és tanulmányozzuk nagyszabású feldolgozását a *Contra Gentes* III. könyvében (cap. 2—53.). Ennek a hagyománynak folytatói az újkorban Malebranche, Bossuet, Fénelon, Pascal.<sup>35</sup> Nemcsak gyakorlatot, hanem már módszert képvisel az I. Vatikáni Zsinat egyik irányító szellemének, A. V. *Dechamps* bíborosnak teológiai munkássága. Belgium primása, akinek jelentős része van az irányadónak tekintett „*Constitutio dogmatica de fide catholica*”<sup>36</sup> kidolgozásában, azt hangoztatja, hogy a hit megalapozásában fel kell kutatni azt, „ami az emberben van, de nem az embertől ered”. Az apologetika területe egy „belső tény” (az isteni Szóra irányuló igény, szükséglet), és ezzel összekapcsolt „külső tény” (a nyilvánlatkoztatás történeti ténye, jelek) szüntelen egybevetése és feldolgozása.<sup>37</sup>

*Blondel* túlmegy a hagyományon, amikor határozottan öntörvényű bölcséleti módszert kíván követni, így akar a természetfeletti küszöbéig eljutni.

Nem a tiszta elvont, elvi síkon kivitelezte ezt, hanem a konkrét, az „action” síkján. Szerinte itt fut össze gondolkodás és élet, a külső, benső és felső világ, „a természetes, az emberi és az isteni találkozásának geometriai helye”.<sup>38</sup> Ez kell, hogy mentse, sőt igazolja vállalkozását a legszigorúbb dogmatikus elmék színe előtt is.



A világos különböztetésekre szükségünk van, a definíciókat nem nélkülözhetjük — de nem is elégedhetünk meg velük. Vállalkozni kell a sokágú kapcsolatok feltárására, akár teória és praxis, akár természetes és természetfeletti, akár bölcséleti és teológiai módszer viszonyáról van szó.

Egy még kialakulóban levő, túlságosan is iskolás szemlélet a század végén és a század első felében, inkább az értelmezők értelmezésére szorított, mint a Mesterek utánzására. Nem törekedett másra, mint hogy elhatárolja magát *Baius*, *Quesnel*, *Jansenius* cenzúrált tételeitől. Megelégedett azzal, hogy *Sz. Tamás* megfogalmazásainak határozottságát bizonyos megszorításokkal tompította ott, ahol a természetfölöttinek a természetbe való beoltódásáról beszél.<sup>39</sup> *Sz. Tamás*ról komolyan azt hitte, hogy „egészen peripatetikus volt, minden igyekezetével peripatetikus és soha nem akart más lenni, mint peripatetikus”.<sup>40</sup> Ez volna a „status naturae purae” bölcsellete. Sajátságos módon ezt a felfogást képviselték *Sz. Tamás* modernista ellenségei is.

Szemléletünk azóta megváltozott. Eredeti szintézisként értelmezzük bölcséletét és teológiáját. Arisztotelész csak egyik — nagyon lényeges — eleme ennek a szintézisnek, de nem kevésbé fontos Platon, Proclus, a Pseudo-Dionysius szerepe. A diszkontinuitást, a zártságot, a lényegadó formák, az essentializmus bölcséletét (egyszóval: a *Stagirita* örökségét) kiegészítik a folytonosság, az egység, a „lét-fölötti Jó” transcendenciájának átfogó szemléletével. Ebben a perspektívában is fennáll a lényegi különbségnek szakaszossága: a definitió-szerű elkülönítések lehetségesek („essentiae rerum sunt, sicut numeri”). De nem az a végső szó. A lét konkrét kifejtésében minden összefügg: „inferius in sui supremo tangit superius in suo infimo”.<sup>41</sup> A „minden mindenben” misztikus alapelvét a „participatio” racionális elve helyettesíti, ez biztosít átmenetet a kategoriálisból a transcendentális felé.

Hamisítás volna ezt a nagyszabású szintézist valamiféle „konkrét bölcsélettel” azonosítani. *Sz. Tamás* nem nevezhető „egzisztencialistának” — végzetes kétértelműség veszélye nélkül. Nem „konkrét bölcsélet” ez, hanem „a konkrét” bölcsellete, s ezért mindenkor megbízható, életképes alap a „konkrét” teológiája számára. A forma és mozgás, a lét és élet, teória és praxis kiegészítik egymást, komplementárisak, valóság és érték nem ellentétes pólusok, sőt, a jóság adja meg a valóság teljes dimenzióit, nem elszigetelő, feldaraboló absztrakció kizárólagossága, hanem a tapasztaláshoz, értékeléshez, a konkrét csodáihoz szüntelenül visszatérő dialektikus mozgás derít fényt az átmenetek, az összeillesztések, az egymást magukbazaró tendenciák bonyolultságára.

Blondel megítélésénél lehet a fogalmi tisztázásnak is jelentősége. Nagy jelentőségű annak a bemutatása, hogy jöllehet gondolatában az „Egyetlen Szükséges” semmiképpen sem redukálható az újkori skolasztika pusztán természetes theizmusának felismeréseire,<sup>42</sup> a „nécessaire impossible” igazán természetfeletti — de a természetesből a természetfelettibe való átmenet nem analitikus, hanem szintetikus, a természetfeletti formálisan és reálisan meghatározatlan.<sup>43</sup> Az „Egyetlen Szükséges” nem a természetfölöttiben való egy meghatározott módon való részesedés, hanem Isten maga, mint bármilyen természetfeletti részesedés személyes Principiuma.

A fogalmi tisztázásnál is fontosabb annak a felismerése: mennyire értékes számunkra *Blondel* műve. A gondolkodás reális súlyát nem hordozhatja semmiféle „a priori”, semmiféle logikai általánosság. A metafizika



a fenomenológia szolgálatai révén lehet csak igazi metafizika, a „konkrét bölcelet” útvesztői nélkül nem lehet „a konkrét” bölcelete. A konceptualizmus ön-elégségességét felváltja a totális tapasztalás. Blondel erőssége a szituációk lélektani, etikai elemzésében való finomság, sokoldalúság. Ezen a téren a legnagyobbak: *Ágoston, Pascal — M. Scheler, G. Marcel* vagy *M. Buber* szellemi testvére.

Más kérdés az, hogy joggal nevezhető-e bölcelőnek az, aki „autonóm bölcelet” zászlaja alatt teológiai kérdések boncolgatásával bajlódik.<sup>44</sup>

Azt válaszoljuk rá: *Blondel a cselekvés egészét, összes vonatkozásaiban kívánja átkutatni*. A cselekvés konkrét teljességében beleértődnek a készségek és hajlandóságok, amelyek tudat alatti vagy éppen tudat feletti módon belé vannak írva, a jelek, amelyek felfelé mutatnak. A keresztény tények világa a természetes valóság része — akkor pedig a bölcelet joga és feladata ennek a világnak átvizsgálása.

Igaz, „jelek”, „kinyilatkoztatás”, a „hit előkészítése” — csak a teológia megvilágításában, az elfogadott hit fényében kapnak sajátos értelmet. Am éppen a teológia tanítja: „facienti, quod est in se, Deus non denegat gratiam”. A hitre való előkészület folyamatában összefonódik a természetes és természetfeletti. Egészen más azt állítani: a természetes per se igényli a természetfelettit — és azt elfogadni: a kegyelem alakítja, megoldozza a természetet.

Ami az előkészület során történik, az még a természet keretében marad. A jelek, amelyeket lát, kívül vagy belül: életének, sorsának ellentmondásai, rendeltetésének rejtélye, ami nyugtalanítja s ami lassanként megvilágosodik előtte: mind kifejezhető az értelem nyelvén. Még nincs az emberben isteni hit és természetfeletti szeretet. De a kegyelem e „természetes” effektusai üdvöthozóak — tehát át-átvezetnek a természetfeletti szférájába. Melyek azok az aktusok, amelyeket nyomon követ a kegyelem kiáradása, de amelyek mindazonáltal „a természet kiáltását” jelentik: hívják, igénylik az isteni ajándékot? Hogyan születnek azok az energiák, amelyek előbb elviselhetetlen válságokat okoznak — a végtelen gyötrő igényét ébresztik —, majd pedig mint mindaz, ami Istentől született, legyőzik a világot?

Ezek a kérdések nem vizsgálhatók, csak a teológia és vallásbölcelet megújuló párbeszéde révén.

\*

Nagyon nehéz eldönteni: *Blondel* gondolata elég teljes és összefüggő-e ahhoz, hogy „bölceletnek” nevezzük — elég új és eredeti-e ahhoz, hogy „*Blondel* bölceletének” nevezzük. Ezek a kérdések nem fontosak szemünkben. A *philosophia perennis* állandóan alakul és fejlődik — akkor pedig a réginek és az újnak egyaránt jogai vannak. Az öregek ne higgyék, hogy mindent hibátlanul elmondtak — a fiatalok ne gondolják, hogy már utolérték az öreget.

Nem kétséges, hogy *Blondel* gondolatában éppen eleget megőrzött és felfedezett abból, ami régi, ami tradicionális.

Újat is hozott, és pedig nemcsak vitát, erjedést és válságot. Részben az ő ajándéka az, ami nem hiányzik napjaink keresztény gondolkodásában: az élet, az expanzió, az „Action”!



## Jegyzetek

<sup>1</sup> J. Maréchal, Le point de départ de la Métaphysique, cahier V. 2. kiad. 1949. — K. Rahner, Geist in Welt, München, 1957. — Az említett összefüggésről alapos elemzés Fl. Gaboriau, Nouvelle Initiation Philosophique, tome 6. Casterman, 1966, 438—460. Ugyancsak J. Laubach Über K. Rahner, „Theologen unserer Zeit” herausg. von L. Rheinisch, München, 1960. 223—8.

<sup>2</sup> Lásd E. Schillebeeckx, La notion de vérité et la tolérance, „La liberté religieuse”, Paris, 1965. 127—133.

<sup>3</sup> L. Lavelle-t illetően lásd M. F. Sciacca, Il problema di Dio e della religione nella filosofia attuale, Brescia, 1946. — 270. — E. Mounier perszonalizmusának egyik legfontosabb motívuma, a „benső ember” és a világ korrelációja. Lásd Le personnalisme, Paris, 1949. 49. L. összevetve M. Blondel, La pensée, Paris, 1934. I. 16. — Teilhard művét „közismerten mélyen befolyásolta M. Blondel gondolatvilága” mondja H. de Lubac, La prière de T. de Ch. Paris, 1944. 145. Erre utal kitűnő tanulmányában C. d’Armagnac, La pensée de T. de Ch. comme apologétique moderne, Nouvelle Revue Théologique, 1962. Juin. 604—5. és 609—10. A személyes kapcsolatokról: Mémoires échangés entre M. Blondel et le P. Teilhard... Archives de Philosophie, 1961. Janv. — Ezenkívül utalunk a gondolat „kozmosz eredetének” kifejtésére. Blondel, La pensée I. — amelynek visszhangja Teilhard Comment je vois? (1948) c. műve.

<sup>4</sup> Ezt világosan látjuk pl. Le mystère de l’être, Paris, 1950. I. chap. 8. Marcel szerint „a transcendens exigenciája egybeesik a mindig tisztultabb tapasztalás igényével”. 64. I. Ennek az igénynek a rugója nála inkább negatív: a személytelenné vált, szívat vesztett, funkciókká lefokozott emberi világ, a „monde cassé” körén kell túlhaladni. — Lásd még: P. Golin, Le théisme actuel et les preuves classiques de l’existence de Dieu, „L’existence de Dieu” Casterman, 1961. 145—6.

<sup>5</sup> A Zsinat után könnyen kialakuló új betű-kultusszal szemben nagyon kívánatos volna a döntések szellemét ilyen szempontok szerint tanulmányozni. Csak utalhatunk a keresztény antropocentrizmus teológiai helyeire: „Gaudium et Spes” 9. § 3., 10. § 1. A bevezetés címe: Az ember helyzete a mai világban. 1. fejl.: Az emberi személy méltósága. Továbbá: 14., 15., 21. § 7., 22. § 5. „Lumen Gentium” 16. — A „Dei Verbum” konst. 9—10. pontjával kapcsolatban nem mulaszthatjuk el, hogy M. Blondel Histoire et Dogme c. tanulmányát ne idézzük (megjelent „La Quinzaine” 1904. janv-févr.) „La tradition, COMME ACTION même de Dieu en son Église... l’expérimentation collective du Christ vérifié et réalisé en nous...” — Ugyanígy elmélkedés tárgya kell hogy legyen mindnyájunk számára a „Vallásszabadságról”, a „Keresztény nevelésről” szóló nyilatkozatok, a lelkiséget és fegyelmet érintő döntések mélyén antropocentrikus, perszonalisztikus szemlélete. („Optatam totius” 2. 3. 11. „Apostolicam actuositatem” 29. „Christus Dominus” 12.)

<sup>6</sup> „La grande loi idéalatrice de l’activité universelle.” A modernista válságról korszerű áttekintés, Daniel—Rops, Un combat pour Dieu, Paris, 1963. 322—375. 1. — E. Poulat, Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste, Paris, 1962.

<sup>7</sup> Az „action” blondeli felfogásáról lásd R. Verneaux, Histoire de la philosophie contemporaine, Paris, 1960. 126—136. — A. Valensin, Immanence (Méthode d) „Dictionnaire Apologétique de la Foi Cath.” Paris, 1924. t. II. 580—593. — J. Lacroix, M. Blondel, sa vie, son oeuvre, Paris, 1963. 12. 20 80—85. L’Itinéraire philosophique de M. Blondel, recueillis par F. Lefèvre, Paris, 1966. 41—45. 54.

<sup>8</sup> Későbbi műveiben Bl. kifejezetten állítja a metafizika értékét. A fogalmi gondolkodásban van szilárd, visszavonhatatlan, rögzíthető elem. Így Le problème de la phil. cath. Paris, 1932. és Pour le quinzième centenaire de la mort de saint Augustin, Revue de mét. et de mor. 1930. 446. 448. — Az „action” elsőbbsége végeredményben a reális elsőbbsége a formálissal szemben, a szintézis elsőbbsége a pusztá reprezentációval szemben. — A metafizikai elvonás eredetiségét és „konkrét” értékét a századforduló újszkolasztikája sem ismerte helyesen. Sz. Tamás gondolatának igazi, történetileg hiteles helyreállítása ebben a kérdésben L. B. Geiger, Abstraction et séparation d’après S. Thomas, Rv. de sciences phil. et théol. 1947.



3—40. — *Horváth S.* Tractatus philosophici aristotelico-thomistici, Budapest, 1949. 77—80. A szenttamási metafizika bölcelettörténeti betájolására ma klasszikusnak számít *É. Gilson*, *L'être et l'essence*, Paris, 1962, a kérdést illetően főként a VI. f. Existence et philosophie 290—314. — Mennyire méltányolták az intellektualizmus ellen Blondel követői által hangoztatott kifogásokat a tomizmus „revizionistái”, mutatja többek között a zsinat egyik kitűnő szakértőjének, *C. Fabró-nak* életműve. Az absztrakt ismeret teljes értelmezéséről írott néhány mesteri fejezetére utalunk: *La nozione metafisica di partecipazione*, Roma, 1963, 125—144.

<sup>9</sup> Bl. bölcelete nem kizárólag az alany bölcelete. A personalizmus szubjektívista szélsőségeivel szemben maga is metafizikusnak bizonyul: az „interszjektív” valószínűsítéséhez a „személytelen” közvetítésére van szükség. Lásd *J. Lacroix*, i. m. 64—68.

<sup>10</sup> „Akár a napsugár színe, amely szélesebb sávot képvisel, mint a látható fény színei — a cselekvés is egyszerre világosság és láthatatlan meleg. Távobbb ér, mint tekintetünk...” *L'Action*, 306. — Az érv mindig inkább élet, mint látás: „moins une vue qu' une vie”.

<sup>11</sup> Idézem *Valensin* i. cikke nyomán 594—97. Kiegészítve *Lacroix* i. m. 33., továbbá *L'Action* 18. 28. 29. és *D'Hotel*, *Action et dialectique. Les preuves de Dieu dans „L'Action” de 1893.* *Arch. de Phil.* 1963. I. 6.

<sup>12</sup> *L'Action*, 339—358.

<sup>13</sup> *Vö. A. Dondeyne*, *L'expérience pré-philosophique et les conditions anthropologiques de l'affirmation de Dieu, „L'existence de Dieu”, Casterman*, 1961. 147—166.

<sup>14</sup> *J. Lacroix*, i. m. 82—83.

<sup>15</sup> Lettre sur les exigences de la pensée moderne en matière apologétique et sur la méthode de la philosophie dans l'étude du problème religieux, „*Annales de phil. chrétienne*” 1896. janv.-juillet.

<sup>16</sup> *Revue de Mét. et de Mor.* 1893. nov. Id. *Lacroix*, 32.

<sup>17</sup> Ezekről maga Bl. számol be. *Itinéraire...* 52—62.

<sup>18</sup> A gondolatmenet kidolgozásában alapul vesszük az első „*Action*” felépítését, de figyelembe vesszük a trilógiát, valamint néhány nagy kommentátorát, mint *Y. de Montcheuil*, *Le fait religieux, le besoin religieux, „Nédoncelle-Brillant, Apologétique”, Paris, Bloud & Gay*, 1948. 25—54. — *P. Archambault*, *Les religions de remplacement*, uo. 160—173. *Valensin* i. m., *J. Lacroix* i. m., *R. Verneaux* i. m. és nagy bírálói közül *P. Descoqs*, *Cours de Théodicée*, II. Paris, 1935. 271—332. *Tonquédéc*, *Immanence (methode d) DAFC II.* 593—612. *Fl. Gaboriau* i. m. részletekbe menő elemzéseit.

<sup>19</sup> *Itinéraire...* 22. — A dilettantizmus, a szcientizmus kiterjedésének, menekülésének problémáját újra, egyre finomabb elemzés alá veszi Blondel: *L'Action*, Paris, 1937. II. 39—58. 89—125., majd megismétli a remek *Excursus*-ok során: 417—429.

<sup>20</sup> Ismét szeretnék rámutatni, mennyire rezonálnak ezek az elemzések a personalizmus és egzisztencializmusok atropológiájában. Lásd *E. Mounier*, *Introduction aux existentialismes*, Paris, 1962. 94—5. 100. Qu'est-ce que le personalisme? Paris, 1947. 61. Kortársainknál már szinte modor: az „être-au-monde”, az „in-der Welt-Sein” témája.

<sup>21</sup> *Études philosophiques*, 1946. 10. Idézem *J. Lacroix*, i. m. 11.

<sup>22</sup> Világosan ki kell emelnünk — jóllehet értelmezésünket ezzel megnehezítjük —, hogy Bl. természetfeletti Isten-közösségről beszél. Lásd *Y. de Montcheuil* i. tanulmány és *L'Action*, 1937. II. 356—67. — Ezzel ellentétben *G. Marcel* dialektikája nem a természetfeletti, hanem a „személyes” kapcsolat igényét hangsúlyozza. Lásd pl. *Du refus à l'invocation*, Paris, 1940. 135.

<sup>23</sup> Isten reális létezése és természetfeletti ajándéka között Blondel mély összefüggést lát: „Die soit réellement ou ne soit pas pour nous” *L'Action*, 1893. 426. A „pour nous” mozzanat tehát implikációszerűen kapcsolja valóságos létezését.

<sup>24</sup> *L'Action*, 1893. 348. — Gondos és szép párhuzam *Sz. Anselm* gondolatával *D'Hotel* idézett tanulmánya. 11. jegyzetünk.

<sup>25</sup> Uo. 339—40.

<sup>26</sup> L. uo. 492.

<sup>27</sup> *Trois leçons sur le thomisme, „Seminarium”* 1945. n. 4. Blondel bírálata a 710—4. 1.

<sup>28</sup> *Fl. Gaboriau*, i. m. 131—173.

<sup>29</sup> *M. F. Sciacca*, i. m. 295. 311.

<sup>30</sup> *Itinéraire...* 58.

<sup>31</sup> Uo. 60. — 1924. dec. 1-én a quimper-i püspök előterjesztett 12 tételére a Sz.



Officium elmarasztalólag válaszolt. Ezek a tételek az „immanencia módszerének” kizárólagos és egyoldalú alkalmazását fejezik ki. Nem *Blondel* kezében vált ez a módszer veszedelmessé, hanem a túlbuzgó *Laberthonnière* atya értelmezésében. Lásd *Lennerz*, *Natürliche Gotteserkenntnis*, Freiburg, 1926. 200—202. és 249—251. A levél egyébként nem jelent meg az *Acta Apostolicae Sedis* hasábjain, *Lennerz* forrása: *A. Vermeersch*, *Periodica de re Canonica et Morali*. tom. 14. fasc. 1.

<sup>32</sup> *Daniel—Rops*, i. m. 338. 1. 11. jegyz.

<sup>33</sup> „Nonne omnibus... apparatus haec species? Cur non omnibus eadem loquitur? Animalia... interrogare nequeunt... Homines autem possunt interrogare... sed amore subduntur eis et subditi iudicare non possunt. Nec respondent ista interrogantibus, nisi iudicantibus...” *Confessiones*, 1. 10, c. 10.

<sup>34</sup> *De Veritate*, 14, 2. — Az implicit, természetszerű istenismeretről a legjobb lapokat olvashatjuk *J. Legrand*, *Connaissance de Dieu et philosophie*, *Nouv. Rv. Th.* 1963. 239—269. és 357—386. A szövegben néhány nagyon markáns szenttamási megállapítás feldolgozását kapjuk: „Sic... homo naturaliter Deum cognoscit, sicut naturaliter ipsum desiderat. Desiderat autem ipsum homo naturaliter in quantum desiderat naturaliter beatitudinem, qua est quaedam similitudo divinae bonitatis.” *C. G. I. c. 11.* „Cognoscere Deum esse in aliquo communi, sub quadam confusione, est nobis naturaliter insertum, scilicet in quantum Deus est hominis beatitudo.” *S. Th. I. 2,1 ad 1.* „Homo habet aptitudinem naturalem ad intelligendum et amandum Deum; et haec aptitudo consistit in ipsa natura mentis.” *S. Th. I. 93,4 c.* — *É. Gilson*, szerény nézetünk szerint, nagyon leszűkíti a természetszerű dispoziciók tartalmát, amikor így összegezi *Sz. Tamás* felfogását id. tanulmányában: „toutes choses cherchent à s'assimiler à Dieu”. 712. „Omnia intendunt assimilari Deo.” *C. G. III. 19.* A subszisztens szellemi való virtualitása sokkal többet jelent: „intellectus noster factus est ad hoc quod videat Deum”. *De Ver.* 10, 11, ad 7. „Naturaliter anima est capax gratiae.” *S. Th. I.—II. 113, 10.*

<sup>35</sup> *Malebranche* (1638—1715). *De la recherche de la vérité*, Paris, 1880. IV. k. 11. f. — *Pascal* művében utalhatunk például: *Les pensées... keretében*, „les grands et les misères de l'homme”, *Le divertissement stb.*, idézem *P. Archambault* válogatásából, Paris (évszám nélkül), 126—135. 84—88. — *Bossuet*, *Sermon sur l'Annonciation*, éd. *Lebarq*, III. 429. *Fénelon*, *Oeuvres complètes*, 1851. I. 136. skk.

<sup>36</sup> *Dechamps*, *Oeuvres complètes*, Mecheln, 1874—83. 18. kötet. Lásd *Lex. f. Theol. u. Kirche*, Freiburg, 1959. 2. k. 183—4. és *Valensin* i. cikke 590—1.

<sup>37</sup> *Denzinger*, 1955. n. 1781—1820.

<sup>38</sup> *Itinéraire... 36.*

<sup>39</sup> Így kitűnő tomista szerzők, mint *Garrigou-Lagrange*, *Richard*, *Van der Meersch* megelégedtek a megszorítással: a természetes vágy, amely az eszes teremtményben Isten színelátására irányul, nem jelenthet mást, mint feltételes és nem hatékony, csak különleges adottságok között tudatosuló (elicitum) törekvést. Az emberi nem egészét nézve nem szabad többet feltételezni, mint potentia oboedientialis negatívát, mere passivát. Elismerésre méltó óvatosság. Ez a felfogás azonban egyenesen ellentmond *Sz. Tamás* megfogalmazásainak. Ő maga nyilván azon a véleményen volt, hogy az adottságok tárgyilagos elismerése és bátor kutatása a tévedés elkerülésére az egyetlen mód. A kérdést a szövegek exegézisére és kitűnő logikai elemzésre építve, teljesen újra taglalja: *S. Dockx*, *Du désir naturel de voir l'essence divine*, *Archives de Philosophie*, 1964. 1. 49—96.

<sup>40</sup> Ez volt a reneszánsz arisztotelikusok szemében a legnagyobb dicséret, *A. Niphus* szájából (1437—1456). Idézttem *J. B. Geiger*, *Saint Thomas et la métaphysique d'Aristote*, *Philosophie et spiritualité*, Paris, 1962. 125—158.

<sup>41</sup> A történeti összefüggések feltüntetésében és ezek mély, spekulatív értékelésében felbecsülhetetlen *C. Fabro*, *La nozione metafisica...* (lásd 8. jegyzetünket), és *Participation et causalité*, Louvain—Paris, 1961. Kérdésünkbe vág főként 426—451.

<sup>42</sup> *H. Bouillard*, *Blondel et le Christianisme*, Paris, 1961. 176. *H. Duméry*, *Raison et Religion dans la Philosophie de L'Action*, Paris, 1964. 33—122. — *Blondel* két kitűnő értelmezőjének éleshangú vitáját lásd *Archives de Philosophie*, 1964. 1. 1965. 1. és 2. számában.

<sup>43</sup> A természetfeletti „reális igényét” nem szabad összetéveszteni a „reális természetfeletti” igényével. (*Arch. de Ph.* 1964. 1. 130—134.)

<sup>44</sup> *É. Gilson* id. tanulmánya 712.



Szörényi Andor

## Jézus születése a mai exegézisben\*

Jézus életéről nem írt senki sem krónikaszerű beszámolót, az akkori világ történetírói pedig tudomást sem vettek róla. A négy evangélista írt Jézusról, de ők sem akartak „Jézus-történet”-et írni, hanem a názáreti Jézus Krisztusban vetett megingathatatlan hitüknek tárgyát ismertetik. Éppen ezért nem történésznek, hanem a hívőnek érdeklődésével állítják össze írásuk anyagát. A „*Dei Verbum*” tanításában a II. Vatikáni Zsinat erre mutat rá:

„Az Anyaszentegyház szilárdan és állhatatosan vallotta és vallja, hogy a négy evangélium — melynek *történetiségét kétségkívülinek tartja* — hűségesen tartalmazza mindazt, amit Jézus, az Istenfia, az emberek között tartózkodva az emberek üdvösségéért valóban cselekedett és tanított mennybemenetele napjáig” (vö. Apcsel. 1, 1—2).

Az apostolok viszont az Úr mennybemenetele után az ő mondásait és tetteit azzal a teljesebb ismerettel adták át a hallgatóknak, amellyel Krisztus megdicsőülése után rendelkeztek. A szent szerzők pedig úgy írták meg a négy evangéliumot, hogy a nagy szóbeli és írásos hagyományból részeket választottak ki, másokat összefoglaltak, vagy egyes egyházak szükségleteinek kifejtettek, de az evangéliumhirdetés formáját megtartották. Mindezt azonban úgy cselekedték, hogy *Jézusról csak valóságot s igazat közöljenek*” (19. pont).

Ez vonatkozik az evangéliumok egész tartalmára, de fokozott mértékben áll ez Máté és Lukács evangéliumának első két fejezetére, az ún. „Gyermekségtörténetre”. A kettő együttvéve sem adja ugyanis Jézus gyermekégtörténetét.

A protestáns bibliakritika majdnem általános álláspontját rögzíti le W. Marxsen: „Az újszövetség általánosan és teljes természetességgel (sőt Pál kimondottan is: Gal 4, 4) tételezi fel Jézus valóságos és teljes emberségét... Alkalmilag itt-ott az evangélisták korrigálták ugyan azt az adatot (Lk. 3, 23), de csak két hely tér el az általános tanítástól: Lk. 1, 26—38 és Mt. 1, 18—25”.<sup>1</sup> Szerinte ezek a későbbi „javítások” részben az írók (Máté),

\* Az illusztris szerző itt közölt cikke része egy nagyobb tanulmánynak (Jézus gyermekégtörténete), amelyre még visszatérünk. Szerk.



részben még régebbi legendák (Lukács) teológiai spekulációjából származó dogmatikus állásfoglalások, amelyek a környező hellenista világban rendkívül elterjedt mítoszokból merítik anyagukat. P. Althaus is kijelenti: „A keresztény hitvallások natus ex virgine-jének egyetlen alapja Máté és Lukács, s e szövegek történetiségével áll, vagy bukik”.<sup>2</sup> Szerinte természetes, hogy a szentírási helyek nem történetiek és a szüzi szülés nem is tartozéka a Krisztusban való hitünknek, sőt ellentétben áll az igazi, ősi krisztológiával.

Az újabb korban a *katolikus exegéták* is alapvető kutatásokat végeztek a két gyermekségtörténettel kapcsolatban, hogy megszüntessék Vögtle által „bedenkliche Entweder-Oder-nek és unbefriedigende Alternative”-nek nevezett helyzetet.<sup>3</sup>

Teológiai tény és hittétel, hogy *Jézust Mária szüzen szülte a világra*. A racionalista kritikának és az összehasonlító vallástörténelem egyes művelőinek régtől fogva csemegéje ez a mindkét gyermekségtörténetben világosan kifejezett tény, hogy Szűz Mária férfi közbejötté nélkül, tehát szüzen lett a bethlehemi Kisdéd édesanyja. Általánosan állítják a kritikusok, hogy „a szüzi születés gondolata a kereszténységen kívül meg-hökkentően elterjedt” — írja K. Goldammer.<sup>4</sup> Bizonyítékul hivatkozik az Azték Huitzilopochtli mítosztól Buddháig, aki fehérelefántként megy be Maya testébe és az oldalán jön ki. Említi Danaét, akit Zeus aranyesővel termékenyít meg és így lesz Perseus anyja stb. Így azután szinte magától értetődő és tudományosan bebizonyított „dogma” lett a szüzi születés mitológiai eredete. Hogy ezeknek az állítólagos azonos tartalmú mítoszoknak semmi köztük nincs Jézus fogantatásának bibliai elbeszéléséhez és eszméjéhez, azt már Goldammer előtt 6 évvel bebizonyította Delling,<sup>5</sup> de jellemző, hogy Goldammer az RGG-ben meg sem említi az irodalomban Delling értekezését. Delling helyesen mutat rá arra, hogy a különböző pogány mítoszokban kivétel nélkül természetes teherbetejésről van szó, csak nem a szokásos genitális aktussal, hanem pl. aranyesővel, felhő alakjában, vagy hattyúként vagy más módon. Szűz Máriánál pontosan az ellenkező a helyzet, aki „tökéletes érintetlenségében kapja meg az ígéretet, hogy kizárólag Isten teremő tevékenysége révén fogja és szül fiúgyermeket”.<sup>6</sup> A különböző hellenista „*theios anér*” alakokból semmiként sem lehet levezetni Jézus Krisztus istenfiúságát, mutatja ki legújabbban Wülfing-Martitz<sup>6</sup> és teljes joggal állapítja meg Schweizer, hogy „vallástörténeti parallel nem mutatható ki” Jézus születésével kapcsolatban.<sup>8</sup>

Vannak azonban „*tudományos mítoszok*” is, melyek nem egyszer még gyanútlan tudósokat is elkábítanak... Ezért panaszkodik pl. már Dibelius is, hogy Jézus szüzi születésének tagadói még az „*episkiazó*” ígére is hivatkoznak és a Lk-ban olvasható „beárnyékozás”-nak isteni nemző aktus értelmet tulajdonítanak, s ennek a nagy nyelvész Walter Bauer is helyt ad. Szótárában ugyanis az „*episkiazó*” ígének jelentéseként tünteti föl: „vom geschlechtlichen Akt überschatten jmdn. Lk. 1, 35”.<sup>9</sup>

A racionalista kritika e mitológiai magyarázatával szemben mindenekelőtt egy elvi kérdést kell föltenni: hogyan képzelik el a *kritikusok Krisztus születése „mitológiájának kialakulását*? Az ő állításuk szerint a szüzi születés mítosza a *pogány-keresztény egyházközösségekben fejlődött ki* a környező hellenista világ már ismertett különböző mítoszaiból. Hogyan lehet ellenben Zeusnak vagy más pogány istenségnek „gáláns” kalandjaival, melyek egy-egy szép fiatal nő teherbetejésével foglalkoznak, össze-



használni a két gyermekségtörténet elbeszélését? A tartalmi összegegyeztetetlen ellentéteken kívül azonban meg kell állapítanunk azt is, hogy Mt és Lk elbeszélései *kétségtől* zsidókeresztény, vagy *egyenesen zsidó* forrásból vannak merítve. A zsidóság és ezzel kapcsolatosan a zsidó kereszténység is abban a korban a legélesebben elhatárolta magát a pogány világtól, annak többistenhitétől és erkölcsi fertőjétől. Ezért veszik föl a kritikusok a szüzi születés mítoszának pogánykeresztény eredetét. Mt. és Lk. azonban mind tartalmilag, mind formailag olyan letagadhatatlanul magán viseli az arám nyelvű forrást, hogy azt nyelvészetileg sem lehet tagadásba venni. Ezt nagyon jól látja R. Bultmann, aki megállapítja: „A gondolat, hogy egy szűz isteni nemzés által szüljön az Ószövetségben és a zsidóságban nemcsak idegen, hanem egyenesen lehetetlen... A Messiás szüzi születése teljesen ismeretlen a zsidóságban”.<sup>10</sup> Viszont ugyanakkor mint nyelvész kénytelen megállapítani, hogy Mt. 1, 18—25 eredetileg sémi forrásból származó. Ez a forrás azonban — mondja — eredetileg nem szólt a szüzi születésről, hanem ez a hellenista pogánykeresztény egyházakban került bele a szövegbe. Az „ősi eredeti történet” csupán annyit tartalmazott, hogy Józsefnek természetes fia, Jézus, lesz a Megváltó. Ezzel az állítással Bultman ugyan látszólag megoldja a kritika ellen felhozott nehézségeket, de valójában semmit sem mond. Az állítólagos „eredeti forrást” ugyanis sem Bultmann, sem senki más nem ismeri és nem tudhatja, hogy az mit tartalmazott, ezzel tehát tudományosan nem lehet érvelni. Bultmann még Lk gyermekségtörténetével kapcsolatosan is kénytelen elismerni, hogy azok eredetileg zsidókeresztény, sőt a Keresztelő János születéséről szóló részek egyenesen zsidó forrásból származnak.<sup>11</sup>

A Mt 1, 18—25 a Lk 1, 26—30-al ellentétben tulajdonképpen nem önálló történet, hanem szerves része és teológiai magyarázata a megelőzőleg közölt családfa végső tagjának. Az 1, 16-ban ugyanis Mt megszakítja a nemzetségtábla sorozatát, melyben eddig az utód neve előtt mindig a „nemzette” (görögül: „egennésen”) ige áll: „Ábrahám nemzette Izsákot...” stb. Az 1, 16-ban az utolsóelőtti tagban még ott áll: „Jákob nemzette Józsefet” és ha a sorozatot tovább folytatta volna, azt kellett volna írnia: „József nemzette Jézust...” Ehelyett azonban az áll: „József férje volt Mária, aki a Messiásnak nevezett Jézust szülte”. A 18—25 verseket csak azért írta Máté, hogy megmagyarázza, miért kellett neki a genealógiát így megszakítania, azaz miért nem „nemzőatyja” Jézusnak József. Ez a kérdés lényegében nem történeti kérdés. Azzal, hogy Mt a genealógiában levezeti József dávidi származását, bizonyítja József származását is, jogilag ugyanis az akkori zsidóság fölfogása szerint Jézus József gyermekének számított, mivel Mária, az ő szülőanyja, József felesége volt.

A sorozatot Mt azért volt kénytelen megszakítani, mert ténylegesen József *nem volt* Jézus atyja. Mt egy szót sem szól a Lk 1, 26—38-ban elbeszélte „angyali üdvözletről”. Erre vonatkozólag Mt-nak bizonyára nem volt forrása. De erről az angyali jelenésről József sem tudott semmit sem. Zsidó szokás szerint ugyanis József és Mária még nem éltek egymással házasságot, bár „*jegyese*” voltak. Abban a korban az „*eljegyzés*” teljes jogú házasságot jelentett, de a házastársi együttélést csak egy évvel később, a nyilvános lakodalom után kezdték meg, amikor is a menyasszony a vőlegény házába költözött. Mt azt beszéli el, hogy József észrevette „je-



gyesének”, Máriának, áldott állapotát, s mivel csak annyit tudott, hogy a születendő gyermek nem tőle származik, nem tételezhetett föl mást, mint hűtlenséget, és — bármily keményen hangzik is — házasságtörést Mária részéről. A házasságtörést viszont a Mózesi törvény halállal büntette, Mt elmondja, hogy József jó ember volt (a görög eredetiben álló „*dikaiois*” itt ezt jelenti) és éppen ezért még azt a megoldást sem vállalja, hogy válólevelet ad Máriának és ezzel bontja föl a házasságát. A válólevélben ugyanis meg kellett volna neveznie az indokot, ami miatt elbocsátja feleségét, s alá kellett volna az okmányt iratnia két tanúval és így Máriára gyalázatot hozott volna. Ezért akarta József szűz Máriát titokban elbocsátani. Ekkor lép közbe az isteni gondviselés. Ahogy Lk. elbeszélése szerint szűz Máriának egy angyal jelentette Isten elhatározását születendő Fiáról, úgy most Józsefnek is az Úr angyala adja meg az isteni kinyilatkoztatást: „József, Dávid fia, ne félj attól, hogy feleségül vedd Máriát, mert a Szentlélektől van áldott állapotban”. Hogy Mt elbeszélése mennyire dogmatikus, azt azzal is kihangsúlyozza, hogy hozzáteszi Jézus szűzi születésében beteljesedett Izaiás próféta jövendölése: „Ime a Szűz méhében fogan és fiút szül; Emmánuelnek fogják hívni, ami annyit jelent: Velünk az Isten”.

Mt-nak ez a Jézus genealógiájához fűzött dogmatikus magyarázata föl-tételezi a *Lk 1, 26—38-ban* elbeszélte „Angyali üdvözetet”, melyben egy angyal tudtul adja a Dávid házból származó József jegyesének — azaz törvényes feleségének — Máriának, a názáreti Szűznek, hogy az Isten őt választotta ki a Messiás édesanyjának. Mária kérdése: „Hogyan lehetséges ez, hiszen férfit nem ismerek?” két ténnyel állít: Egyrészt azt a ténnyel rögzíti le, hogy József és Mária még nem kezdték meg a házastársi együttélést, azaz csak „jegyesek” voltak. A másik tény pedig az, hogy Mária gondolatvilágában nem is szerepelt a házastársi együttélés. Az angyal szavaiban ugyanis nincs időbeli meghatározás, hogy mikor fog Máriának fia születni. Igen sok katolikus magyarázó minden további nélkül föltételezi, hogy az angyal szavai a jelenre vonatkoznak, úgyhogy szűz Mária igenlő válaszára meg is történt volna a megtestesülés. Máriának és az angyalnak a párbeszédéből azonban ez nem következik, csupán annyi, hogy Mária megdöbben az angyal közlésén, éppen azért, mert bár Józsefnek törvényes felesége volt, őt nem „ismerte”, azaz vele nemcsak nem élt házasságát, hanem nem is gondolt rá. Ha ugyanis akár egy esztendő múlva ez lett volna a szándéka, nem csodálkozott volna az angyal üzenetén. A házastársi együttélésnek, főleg abban a korban, természetes következménye volt a gyermekáldás. Éppen ezért — mivel az angyal szavaiban a megtestesülésre vonatkozólag semmiféle időpont nincs — szűz Mária nem mondotta volna: „Hogyan lehetséges ez?”, hiszen közeli házassága erre minden lehetőséget megadott volna.

Ekkor nyilatkoztatja ki az angyal Isten örök végzését, hogy *Mária férfit közrejöttél nélkül, az Isten teremtő aktusával foganja Fiát*, akiben az Isten megadja a megígért Messiást. Természetesen nem tételezzük föl azt, hogy akár Mt, akár Lk szóról szóra közölné, vagy leírhatná az isteni kinyilatkoztatás történetét, melyet Szűz Mária, később József kapott. Mondottuk azt, hogy mind a két gyermekélettörténetre fokozott mértékben áll a II. Vatikáni Zsinat megállapítása, hogy a szent írók nem szoros értelemben vett történetet akartak ezekben megírni, hanem a Krisztus történeti születésébe vetett hitükről kívántak tanúságot tenni. Hitet akartak adni tehát



és éppen ezért azt kell keresnünk, *hogy mi az a hit*, amit a két evangélista leírásával tanítani akar. Ehhez a tanításhoz nem szükséges a részleteknek kifejtése, sem minden körülménynek, szónak és gondolatnak leközlése, hanem csak azoknak a kiemelése, melyek kellőképpen megvilágítják az üdvtörténelem nagy misztériumát: az *Úr Jézus szüzi születését*.

Beszéltünk már arról, hogy egyik evangélista sem gondol itt arra, hogy a hellenista mítoszok mintájára az Isten itt valamiképpen „helyettesítené” Józsefet. Mt. azt írja: „A Szentlélektől van áldott állapotban”: Lk. is a Szentlélekről beszél (pneuma hagion), de hozzáteszi magyarázatként a „Magasságbeli erejét”. Mivel pedig mindkét evangélista arám nyelvű forrásból merített, teljesen kizárt dolog, hogy bármilyen nemi aktusra gondoltak volna, a sémi nyelvekben ugyanis a „Lélek” (ruah) nőnemű. Jézus Krisztus szüzi születésében tehát ezért sem lehet mitológikus elemet föltételezni.

## Jegyzetek

<sup>1</sup> Religion in Geschichte und Gegenwart, 3. kiad. III. 1068, a következőkben így: R. G. G.

<sup>2</sup> R. G. G. III. 1069.

<sup>3</sup> Die Genealogie Mt 1, 2—16 und die matthäische Kindheitsgeschichte, *Bibl. Zeitschrift* 8 (1964) 48. — *J. Racette*: L'Évangile de l'enfance selon Saint Matthieu, in: *Sciences Ecclésiastiques* 9 (1967) 77—82; *S. Munoz Iglesias*: El Evangelio de la Infancia en San Lucas y las infancias de los héroes bíblicos, in: *Estud. Bibl.* 16 (1967) 329—382; *R. Laurentin*: Structure et Théologie de Luc I—II, 1957. és *R. Bloch*: Midrach, in: *Dictionnaire de la Bible. Suppl. V* (1966) 1279 munkák után *Anton Vögtle* professzor a *Biblische Zeitschrift*ben közzétett tanulmánya foglalja össze: 8 (1964) 45—58. 239—262 és 9 (1965) 32—49 a legújabb eredményeket.

<sup>4</sup> R. G. G. III. 3. 1068.

<sup>5</sup> *Theol. Wörterbuch z. N. T. V.* 826—836.

<sup>6</sup> I. m. 833 old. (Pregnánsan írja később: „Es ist überhaupt nichts von einer mechanischen Einwirkung auf den Leib der Maria gesagt, Vielmehr wird an Gen 1, 2 erinnert: über der gestaltlosen Materie schwebt der Geist Gottes, als das Schöpfungswunder geschieht. Auch bei der Entstehung Jesu handelt es sich um einen neu zu setzenden Schöpfungsakt Gottes...”) I. m. 834.

<sup>7</sup> *Theol. Wörterbuch z. N. T. VIII.* 1967. június — 336—340.

<sup>8</sup> *Th. W. N. T. VIII.* 378.

<sup>9</sup> Jungfrausohn un Krippenkind, in: *Botschaft u. Geschichte* 1953. 22. old. *W. Bauer* tudományos komolyságát dicséri viszont, hogy szótárának legújabb kiadásában az előbb idézett állítással ellentétben ezt írja: „als geheimnisvoll verhüllender Ausdruck für das, was Maria befähigt, das göttl. Kind zu gebären... Lk 1, 35, Griechisch-Deutsches Wörterbuch 5, 1957. 591.

<sup>10</sup> *Gesch. der Synoptisch. Trad.* 4 316.

<sup>11</sup> I. m. 329.



Félegyházy József

## Nagy Lajos pécsi egyeteme\*

1367

A jelen esztendő kerekén hatszázadik jubiláris éve annak a magyar középkori kulturális eseménynek, hogy *Nagy Lajos* királyunk 1367-ben megalapította a pécsi egyetemet. Mivel az alapításhoz a király az akkori pápától, V. Orbántól kért és kapott megerősítést, továbbá mert az akkori egyetemek tananyagukkal, tanszemélyzetükkel és több más vonatkozásokkal szoros kapcsolatban álltak az Egyházzal, folyóiratunk sem haladhat el érzéketlenül a fontos egyházi és kulturális esemény mellett.<sup>1</sup>

Az egyetem alapításában Nagy Lajos az akkor érvényben levő gyakorlat szerint járván el, a *formális* létesítés szempontjából a pécsi egyetem az *első egyeteme hazánknak*. Művelődéstörténetünk általában így is tartotta ezt számon. Magunk azonban, több pro és contra-vélemény között, részben *Gutheil Jenő* meggyőző fejtegetése alapján is,<sup>2</sup> úgy látjuk, hogy *Veszprémnek* a 13. században egyetemmé fejlődött főiskolájáé az *időbeli elsőség*.<sup>3</sup> Az a különbség azonban ma is vitathatatlan, hogy *Veszprém* főiskolája *nem formális alapítással* lépett elő egyetemmé, mint Pécs, hanem lassú alakulással, hasonlóan a középkor első (Párizs, Bologna, Oxford, Salerno) egyetemeihez.

### Nemzetközi egyetemi körkép<sup>4</sup>

A középkor pezsgésbe jött szellemi életének egyik legbeszédesebb bizonyossága az *egyetemek keletkezése*. Létrejöttüket a köztudat általában a középkori Egyház érdemének tudja be (látni fogjuk mindjárt, mily értelembe igaz ez), de elismeréssel kell hangsúlyoznunk e folyamatban a világi elemek, tanférfiak és virágzó városi iskolák szerepét is. Mivel azonban a középkorban a világi tanítók is a korra jellemző egységes keresztény világnézet alapján álltak, annak szellemében tanítottak; másrészt a klérusnak mindent átható befolyása az egyetemek életében is csakhamar

\* Jelen tanulmánynak nemcsak a jubiláris évforduló és a kutatás mai eredményeinek összefoglalása kölcsönöz érdekességet, hanem hogy szerzője kiegészítő kutatásaival a pécsi egyetem szorosan vett történeti problematikájának lényeges pontjaiban maradandó megoldáshoz jutott. — *Szerk.*



döntővé lett, rövidesen főbb jellegükben egyházi intézményeknek tekintették őket. Ez kifejeződött abban, hogy — eltekintve egyes kezdeti autonóm-fejlődésű egyetemektől — létrejöttük bázisát pápai alapítólevél képezte, s ha netán világi személy vagy testület hívta némelyiküket létre, a pápától akkor is megerősítést kértek. Az egyetemek látogatását egyházi részről többféleképpen *előmozdították*: főleg javadalmasoknak a rezidenciális kötelezettség alól való felmentésével és egyházi javadalmak lekötésével az egyetem fenntartásához. Az egyes tanszakok (facultas) között *a teológia elsőségi joggal bírt*. A felügyeletet az igazhitű tanbeliség fölött a pápa képviselőjében az *egyetemi kancellár* (cancellarius) gyakorolta, legtöbbször a helyi püspök személyében, ki elvileg az egyetem legfőbb előljárója volt, gyakorlatilag azonban a rektor szerepe jutott előtérbe.

Az egyetemek *kialakulása* a 12. századba nyúlik vissza, és két fő minta: Párizs és Bologna után indultak. A 12. század vége felé történt, hogy Párizsban ugyanazon tanszak (disciplina) tanítói autonóm korporációkba tömörültek. Elsőként a szabad művészetek vagy mesterségek (artes liberales) művelői, s mint korporáció, felvette az „*universitas*” nevet, de ekkor még nem a későbbi tudományegyetem (*universitas litterarum*), hanem az „*universitas scholasticorum*” értelmében, s megszólításuk éppúgy „*universitas vestra*” volt, mint pl. a céhekbe tömörült iparosoké, vagy a város ügyeit intéző magisztrátusé. A tudományokkal való foglalkozást a „*studium generale*” elnevezés fejezte ki, jelezvén, hogy az ott szerzett grádus és tanítási licentia érvénye nemzeteken és országhatárokon felül áll (licentia ubique docendi), a partikuláris (territoriális) jellegen túl általános érvénnyel bír.<sup>5</sup> Az „*universitas*” használata, mai értelemben, csak lassan terjedt el.

Párizsban a 7 mesterség tárgyait követően kialakult az elvontabb *filozófiai*, majd *teológiai fakultás*. Ezek mintájára megszerveződött a gyógyítás tudományával foglalkozók korporációja is. Kívül rekedt azonban ekkor még a „*decretum*” (egyházi jog) és a „*lex*” (római jog). Ez külön stúdiummá fejlődött a 12. században *Bolognában*, melynek főiskoláján először a római jog virágzott, majd helyet kapott az egyházi jog (jus canonicum, decretale) is.

Bologna nemcsak tanszakban, hanem szervezetileg is különbözött Párizstól. A bolognai egyetem *demokratikusabb* alapokon indult, a vezetés részben a diákok kezében volt. Később inkább az *intézményesség* lépett előtérbe, amióta a városi *Commune* fizette az egyetem tanárait.<sup>6</sup> — Mindkét típusú egyetemen a tanárok mellett szervezkedtek a *diákok* is. A tanároknak a tanszakok szerinti tömörülésével ellentétben, ők nemzetek (nationes) szerint csoportosultak. Párizsban a négy legnépesebb náción (francia, normann, pikárd, angol-német) szerint négy diákkorporáció keletkezett; Bolognában kettő, az Alpokon innenieké és túliaké (cis- és ultra-montani).

Világi fejedelmek és városi közösségek a tankorporációk *autonómiáját* elismerték, a pápák megerősítették és privilégiumokkal gazdagították, hogy ezzel is ösztönzést adjanak a magasabb tanulmányok végzésére. Sőt nemes versengés indult a pápák, császárok, királyok, helyi urak és városok között egyetemek létesítésére. A két alapegyetemmél csaknem egy időben keletkeznek Angliában *Oxford* és *Cambridge*, Itáliában *Salerno*,



Franciaországban *Montpellier* egyetemei, e két utóbbi orvosi fakultásával tűnt ki. A 13—14. században szinte gombamódra nőnek ki az egyetemek Itáliában, Francia- és Spanyolország talaján.<sup>7</sup>

*Közép-Európába* későn érkezett meg az egyetemállitás lendülete, nemcsak Ausztriába, Cseh-, Lengyel- és Magyarországra, hanem a hatalmi szerepben élenjáró középkori császári Németországra is. Sőt az első német egyetemet is az akkor perszonális unióban levő Csehország fővárosában, *Prágában* alapítja 1348-ban IV. *Károly* cseh király és német-római császár, ifjúkorában maga is a párizsi egyetem tanulója, érthető, hogy *prágai* egyeteméhez Párizst vette mintául. Az ütem ezután meggyorsult. 1364-ben Nagy Kázmér lengyel király *Krakkóban*, 1365-ben Habsburgi IV. Rudolf *Bécsben*, 1367-ben Nagy Lajos *Pécsett*, 1389-ben Zsigmond *Obudán* alapít egyetemet.<sup>8</sup>

### Három középeurópai testvéregyetem

Érdemes munkát végzett *Vetulani* krakkói professzor, amikor szinopszisban vizsgálta az általa „testvéregyetemek”-nek nevezett 3 egyetem: a krakkói, bécsi és pécsinek kulturális, politikai és társadalmi hátterét. Megtudjuk, hogy mennyire azonos indítékok, igények, előkészületek és kísérő jelenségek között jöttek létre. *Nagy Kázmér* a krakkói egyetemet az északitaliaiak mintájára akarta megszervezni; az előkészületeket már 1351-ben megkezdte: megbízottat küldött Itáliába, a páduai és bolognai egyetemek szervezetének tanulmányozására. — IV. *Rudolf* fordítva: rokonát, *Szász Albertet* (Albert von Rickmesdorf von Helmsädt), párizsi professzort és rektort hívta meg Bécsbe, hogy legyen segítségére az egyetem megszervezésében. Ez a kérésnek 1364-ben eleget is tett. — A mi *Nagy Lajosunk* egyetemalapító elgondolásainak első nyomai 1360-ra nyúlnak vissza, amikor a szervezés megkezdésére meghívót küldött — bár eredménytelenül — *Carrara* páduai herceg követítésével az ottani egyetem professzorának, *Bartolommeo Piacentininek*.<sup>9</sup>

Azonos elem továbbá a 3 egyetem alapításában, hogy a *királyi alapító* levelek — eltérően más egyetemektől — megelőzték a pápai megerősítést. Magyarázatul szolgál itt V. *Orbán* pápa jogászai gondolkodása; előbb pontosan tudni akarta, mi az, amihez pápai konfirmációját adja. — Devalváló értékűnek tekintették egyes kutatók a római kúria részéről, hogy egyetemjövőahagyó *bullái* — e 3 egyetem esetében — csaknem *azonosak*, tehát a nagy kultúrügyet kuriális sablón szerint kezelték. Ezen azonban nem csodálkozhatunk, ha tudjuk, hogy a pápai hivatalok is — más világi kancelláriák szerint — az ügyiratok kiállításában formulárek szerint dolgoztak. És misem természetesebb, minthogy 3 lényegében, földrajzi elhelyezkedésükben és körülményeikben hasonló intézmény megerősítésére már jogászilag bevált, precíz válasz adassék. Fogjuk azonban majd látni, hogy a kúria szinte aggályosan elemezte az alapító okiratokat, és a pápai megerősítések ennek megfelelő eltéréseket is tartalmaznak. A szoros tartalmi rokonságot már felfedezte *Békefi Remig*, s négyes oszlopban, párhuzamos összehasonlításban publikálta a négy közép-európai egyetem (Prága, Krakkó, Bécs, Pécs) pápai megerősítő bulláit.<sup>10</sup>

Sok fejtörést okoz a kutatóknak, hogy míg a 3 testvéregyetem közvetlen elődje, a prágai, majd követőjük, a heidelbergi (1385) állíthatott *teológiai fakultást* — e 3 egyetemről miért vonták meg? Úgy véljük, Prága



kedvezőbb megítélésében sokat nyomott a latban IV. *Károly* császár tekintélye, pápahű magatartása, különösen ha gondolunk elődje, Bajor Lajos évtizedekig tartó pápaellenes küzdelmeire. Méltányosnak is látszott, hogy a Párizst mintaképül választó első német egyetem ne nélkülözze a teológiát. A krakkói egyetemenél e javalló szempontok már elesnek; másrészt míg Nagy Kázmér a pogány litvánok missziózásában me törtéte magát, a keleti ortodoxoknak meg éppen kedvezett: igazhitűsége a kúriában gyanút ébresztett. Végül *Kázmér* egyetemállítását *Krakkó* püspöke *ellenezte*. A pápa legalább annyiban respektálta ezt a püspöki álláspontot, hogy teológiai fakultást nem engedélyezett. — S amikor Bécsre került a sor, a pápa nem kivételezhetett, nehogy eljárása diszkriminációnak tűnjék *Krakkó* felé. — Pécsnél pedig már két precedens szorította következetességre V. Orbánt.<sup>11</sup> Azt se feledjük, hogy más és más pápa (*Kelemen* és *Orbán*) intézkedéséről van szó, nem csoda, hogy más döntésre indította őket saját látásmódjuk!<sup>12</sup>

Még abban is egyezett a 3 testvéregyetem sorsa, hogy *indulásuk* egyiküknek sem könnyű. A bécsi egyetem alapítójának, *Rudolf*nak gyorsan bekövetkezett (1365) halála után műve sorvadni kezdett, és csak 1377-től virágzott fel újra, amikor *Heinrich Langenstein* vezetésével Párizsból (a szakadás miatt) több tanár átjött Bécsbe. — A krakkói egyetem is 1370-ben megszűnt, s csak évek múlva éledt újjá. — A pécsi egyetem sorsa is — mint alább látjuk — hamarosan betelt.<sup>13</sup>

## A magyar egyetem létrejötte

Amióta Nagy Lajos a prágai egyetem példájából meggyőződött, hogy ilyen intézmény nemcsak azok klasszikus tájain tenyészhet: lelkében ott hordta egy magyar egyetem felállításának tervét, csak egyelőre a nápolyi bonyodalmak akadályozták a kivitelben. Amint Prága mellé újabb két egyetem sorakozott, *Krakkóé* és *Bécsé*, maga sem várhatott tovább. Bécs egyetemén, számarány szerint, a negyedik csoport (majd nemsokára a harmadik) a *Natio Hungarica* volt. Ilyen élénk tanulmánygyás láttára cselekednie kellett. A cseh *Luxemburgi*, az osztrák *Habsburg* és a lengyel *Piastok* uralkodóháza mellett — úgy vélte — nem maradhat el a kulturális versenyben a magyar *Anjouk* francia eredetére büszke háza sem.<sup>14</sup>

A *politikai* helyzet is cselekvésre sarkallta. 1361—64 között háborús viszályban állt IV. *Károly* császárral, akinek prágai egyetemét szintén látogatták magyarok; az innen adódó szellemi függést is meg kellett szüntetni. Az az újabb szempont is méltánylást érdemel, hogy mivel III. *Ince* pápa megtiltotta a magyar hiteleshelyeken papoknak, diákonusoknak, sőt szubdiákonusoknak a „notarius”-i munkakör ellátását, ez a funkció világi személyzetre hárult. És e ponton találkozott a pécsi egyetem alapítási törekvése és a hazai „notariorum ordo” magasabb jogi kiképzésének szükséglete.<sup>15</sup>

*Pécsnek* egyetemi *székhelyül* való kiválasztása a király dél felé irányuló hivatásának felismerésén kívül, különösen kettős okból történt. Ez a város *kezdetől fogva* fontos szerepet töltött be a magyar tanügy történetében. *Bírjuk* *Szent István* korából, a pécsi püspökség alapításának legelőjéről *Fulbertus* chartres-i püspök levelét, melyben tudósítja Pécs első püspökét, az ugyancsak francia származású *Bonipertet* (1009—36), hogy megküldte követe, *Hilduin* útján az iskolai célokra kért *Priscianus*-féle



gramatikát.<sup>16</sup> Ettől kezdve Pécs káptalani iskolája élenjáró volt az országban és alkalmas, hogy a király egyetemmé fejlessze. Másrészt Pécsen találta meg *Vilmos püspökben* azt a személyt, akit mint királyi kancellárt, diplomatát, tudós férfiút, régtől jól ismert, vele együttműködött s akiről tudta, hogy alkalmas lesz valóra váltani elképzeléseit.

Nagy Lajos az egyetem szervezését azzal kezdte, hogy *alapítólevelet* állított ki, mely ugyan nem maradt fenn, de létét tanúsítja V. Orbán pápa bullája. A pápa ui. helytadva a magyar király levélbeli kérésének, 1367. szeptember 1-ről kelt bullájával engedélyezte a pécsi egyetem felállítását. A bulla szövege:

„*Orbán püspök*, Isten szolgáinak szolgája. Örök emlékezetül... Mint az Úr egész nyájának pásztorja, kiterjesztjük... gondoskodásunkat a hívek valamennyi rétegére: s így maguknak a híveknek a tudományok művelésére vonatkozó kérelmére szívesen adjuk pártfogásunkat és nyújtunk alkalmas segítséget, mint ami által Isten nevének és a katolikus hitnek kultusza gyarapszik, a jogszerűség ápolódik, mind a köz-, mind a magánügyeknek hasznára van... Minthogy tehát, miként a napokban Krisztusban kedvelt fiunknak, Lajosnak, Magyarország kiváló királyának kérése a konzisztóriumban előadatott, a király nemcsak állama... hanem az egyéb szomszédos területek javára is dicséretesen törekedvén, erősen óhajtja, hogy országának Pécs nevű városában, mely jeles hely és e célra igen alkalmas, rendeltessék el egyetem felállítása, minden lehetséges tudománysszakkal, a hit növelésére, a tudatlanok tanítására, az igazságosság és ítélkezés szolgálatára, s az emberi értelem kiművelésére: Mi mindezeket mérlegelvén, nemkülönbben figyelembe véve, hogy a hit tisztaságára mind maga a király, mind elődei, Magyarország királyai, a római egyház szerint gondot viseltek és most is viselnek: igaz vágy indít, hogy ez az ország a tudomány javaiban bővelkedjék, irodalma termékenyüljön... Mi ezért megfontolván mindezeket és különösen is az említett város alkalmasságát: ... az említett király kéréseinek engedve, testvéreink tanácsára, elhatározzuk és elrendeljük, hogy az említett Pécs városában ezentúl legyen egyetem, s minden időben virágozzék ott a kánoni jognak, a világi jognak és más engedélyezett szakoknak a művelése, kivéve a hittudományi szakot. És hogy a tanárok és tanulók bírjanak mindazon kiváltságokkal, melyek az egyetemeken tartózkodó tanárok, előadók és tanulók élvezni szoktak; és hogy akik idővel elnyerték a tanult szakban előmenetelüket és kérik maguknak a tanítási jogot és a doktorátusnak vagy magiszterségnek fokozatát, legyenek a vizsgáztató fakultásnak doktorai vagy doktora, magiszterei vagy magisztere által... a pécsi püspöknek, vagy széküresedés esetén a káptalani vikáriusnak vagy officálisnak bemutatva. A püspök, vagy vikárius, vagy officális összehíván a fakultás ténylegesen működő doktorait és magisztereit... gondosan vizsgáztassák le és a kérelmezőknek, ha arra felkészülteknek és alkalmasaknak találtattak, tanítási engedélyt adjon és a doktorátusnak vagy magiszterségnek fokozatát adományozza. Azok pedig, kik a város egyetemén levizsgáztak és jóváhagyattak és elnyerték a tanítási engedélyt, s az ennek megfelelő fokozatot, ettől kezdve minden további vizsgálat és jóváhagyás nélkül úgy a szóban forgó városban, mint bármely más egyetemen, ahol vezetni vagy tanítani akarnak, teljes és szabad képességgel bírjanak... Akarjuk pedig, hogy azok a magiszterek és doktorok, akik ezen az egyetemen tanítanak, a mindenkori magyar királytól megfelelő



fizetést kapjanak: különben jelen iratunk értéke és hatályossága semmis... Kelt Viterbóban, szeptember elsején, pápaságunk ötödik évében.”<sup>17</sup>

Mint látjuk, V. Orbán *támogatta* Nagy Lajos tervét, *engedélyezte* az egyetem és a tanszakok felállítását (kivéve a teológiai), az egyetemi fokozatok és tanengedély adományozását (a szokásos feltételek mellett); a királyt is felszólítja a hatáskörébe tartozó kiváltságok megadására és az intézmény anyagi ellátására. Pár nappal később újabb oklevélben 5 évre felmenti a pécsi egyetem egyházi javadalommal bíró tanárait és hallgatóit a javadalmukkal egyébként együttjáró *helybenlakás* kötelezettsége alól.<sup>18</sup> Ugyanezt a kiváltságot utóda, XI. Gergely, újabb 5 évre meghosszabbítja.<sup>19</sup> Végül IX. Bonifác megengedi a pécsi püspöknek — egy esetre —, hogy a pécsi Szent Jánosról és a pozsegei Szent Péterről nevezett prépostságot fenntartsa 1—1 pécsi jogtanárnak.<sup>20</sup> — Sajnos, Nagy Lajos adománylevele nem maradt fenn, így a tőle adott *kiváltságokra* csak következtetni tudunk, elsősorban a pár éve alapított krakkói és bécsi egyetemek kiváltságaiból. Ezek két leglényegesebbje: az egyetem tanárainak, tanulóinak és szolgálóinak mindenféle adótól és vámtól való mentessége; továbbá saját bíraskodási jog a hozzája tartozó személyi és tárgyi jogalanyok ügyében.<sup>21</sup>

A pécsi egyetem tehát *két alapvető aktussal*, a királyi alapítólevél kibocsátásával és a pápai megerősítéssel létrejött. A pápai intézkedést — véleményünk szerint — egyetlen ponton érheti *bírálat*: elhibázottnak kell mondanunk a teológiai kar felállításának tilalmát. Mert a klérus akkori száma és befolyása mellett, aminő jellemezte a nagylajosi Magyarországot, a teológiai karral az egyetemnek állandó nagy látogatottságot, szilárd alapot és fennmaradást biztosított volna. E címen még az egyházi javadalmakat is erősebben be lehetett volna vonni az egyetem anyagi fenntartásába. Különben a jogász pápa és kúriája a pécsi bullát — eltérően a krakkóitól és bécsitől —, mivel az egyetem anyagi alapja nem látszott biztosítottnak, *hatálytalanító záradékkal* látták el azon esetre, ha a király nem gondoskodnék a professzorok alkalmas *díjazásáról*. A promóciós privilégiumot pedig, okulva a lengyel esetről — ahol Kázmér király a promóció jogát a királyi megbízottaknak akarta fenntartani —, minden vita elkerülésére, eleve *a pécsi püspöknek* vagy káptalani helynöknek, mint egyetemi kancellárnak biztosította.<sup>22</sup>

## Az egyetemalapítás aktivistái

Közöttük első helyen kell említeni *Nagy Lajost*, akiről eddigi egyetemalapító szerepén kívül hadd mondjuk meg, hogy életírói historiai érzékel bíró és a közművelődést szorgosan előmozdító uralkodónak festik. Az előbbi igazolja az udvarában ösztönzésére megindult újszellemű történetírás; tudományos igényére és könyvszeretetére pedig gazdag könyvtárának fennmaradt jegyzéke hívja fel a figyelmet, nagy számban sorolván fel az akkori kor legtudósabb könyveit.<sup>23</sup>

Az alapítás pápájának, V. Orbánnak (1362—70) nem mindennapi személyére mutat már rendkívüli trónrajutása is. Mikor a konklávéban előzőleg két bíboros (Albornoz és Roger) visszautasította a tiarát, a választók tekintete a testületen kívüli *Gautier Grimoardra*, a nagymúltú marseille-i bencés Viktor-apátságnak életszentségével és tudományával tűn-



döklő apátjára esett, ki a jogtudományok doktora és 20 évig Montpellier és Avignon egyetemén tanár volt. Megválasztásakor, melyet *Petrarca* az isteni Gondviselés különös kegyeként üdvözölt, Észak-Itáliában tartózkodott, ahová elődje küldte diplomáciai és egyházi megbízatásokkal. Szent életével és egyházújító tevékenységével mindvégig kitűnt a pápai trónon is. Kormányzati céljai közé tartozott *békét szerezni* a háborús Itáliában, s keresztes haddal segítségére sietni a töröktől szorongatott *keleti keresztényeknek*; fel is szerelt némi hajóhadat, mely Péter ciprusi király vezetésével elfoglalta Alexandriát, de utánpótlás hiányában visszaszorultak.

Legnagyobb érdeme, hogy annyi gyászos évtized után elsőként kísérelte meg a *visszatérést Avignonból Rómába*. Az ebben őt akadályozó milánói *Viscontiak* visszaszorítására Nagy Lajosunk felajánlotta a magyar fegyverek segítségét. E célból jelent meg 1364 elején Avignonban követe, *De Surdis János*, váci püspök és közölte, hogy királya „Isten, Szent Péter és a római egyház iránti hódolatból kész erős sereget küldeni Itáliába s a maga költségén egy évig ott tartani azon célból, hogy a Szentszék ellenségeit megsemmisítse.”<sup>24</sup> A pápa a legékesebb retorika szólamaiba öltöztetve köszönte meg az ajánlatot, *Nagy Lajost* a „legkeresztényibb királynak” nevezte és azt írta: „A mai korban példátlanul álló nagyszerű ajánlatod lelkünket teljes vigasztalással üdítette fel” — de otthonába a béke útján akart eljutni. 1367. április 30-án — tehát a pécsi egyetem-alapítás évében — *indult el a pápa Avignonból*, Itália hódolattal fogadta, előbb Viterbóban székelt (ott adta ki a pécsi bullát 67. szept. 1.), októberben Rómába ment, a nem szűnő zavarok hírére Nagy Lajos *Czudar Péter* vezetésével egy 500 főnyi válogatott lovast küldött a pápa személyes védelmére. A kis sereg helyt is állt, de végül engedve a francia bíborosok zaklatásának, „Észak jósnője”, Szent Brigitta baljóslata ellenére, a pápa 1370 szeptemberében visszatért Avignonba. Három hónap múlva halott volt.

Amíg a király alapítója, a pápa megerősítője volt Pécs egyetemének, addig annak tényleges fenntartása, irányítása, szelleme egy harmadik személyre, *Pécs akkori püspökére, Vilmosra*, az egyetem kancellárjára hárult. Ki is volt ez a férfiú, akiben a király megtalálta azt a tudományos jártasságot, szervezni tudást, energiát és áldozatkészséget, ami az egyetem létesítéséhez és prosperitásához szükséges?<sup>25</sup> Vilmos a rajnai Pfalz egyik előkelő családjából származott. Apja *Henricus de Bergzabens*, alias de Copenbach.<sup>26</sup> Egyik diplomáciai küldetése során vonta magára Nagy Lajosunk figyelmét, aki szolgálatába fogadta. Nem csalódott benne, diplomáciai sikerei kísérték útját. 1360-ban történt, hogy a *IV. Károlylyal* folyó tárgyalásoknál ő közvetítette a magyar segítséget a császárnak a württembergi gróffal szemben, amiért a császár hálából kétezer arannyal jutalmazta, javadalmi zálogértékben.<sup>27</sup> Később is, amikor megromlott, sőt ellenségessé vált Nagy Lajos és a császár viszonya, *Vilmos a kiengesztelő* híve volt, ily irányban érvényesítette befolyását, amiért Orbán pápa, akinek szintén kedveltje volt, külön köszönő levelével kereste fel. 1367-ben a bajor hercegekhez is őt küldte követül *Nagy Lajos*.<sup>28</sup> Diplomáciai sikereihez mérten alakult pályafutása is: egi prépost, királyi kancellár, 1360-ban *pécsi püspök*. Így amikor a hely is — Pécs — alkalmasnak látszott, a megfelelő személy is megvolt: valósította meg egyetemalapítását a király. Nem csalódott *Vilmos* püspökben, amíg élt (†1374), az intézmény a reményeknek megfelelően fejlődött. Személyében már képviselve



volt az a korai humanista szellem,<sup>29</sup> mely nemsokára még jellemzőbb kifejezést talált a „Pécsi Egyetemi Beszédék”-ben.

Amíg az egyetem első kancellárja idegenből hozott műveltségével lett egyik szellemi megalapozója Pécs egyetemének, a második kancellár, *Alsáni Bálint* (szül. 1330—35 körül), pécsi püspök, majd bíboros, már a magyar föld és magyar ősök szülötte, a Szentemágócs nemzetségből.<sup>30</sup> Apja, János, macsói bán; anyja Ilona, leánya annak a Dorozsma-nembeli Garai Pálnak, aki megalapozója a Garaiak későbbi fényes pályafutásának. Bálint valahol Itáliában (Bologna?) szerzett jogi doktorátust. 1353-ban a veszprémi stallum mellé megszerzi neki nagybátyja, Garai János, veszprémi püspök az esztergomi olvasókanonokságot is. Ezután ivelése megtorpan, 20 évig nincs emelkedés, Nagy Lajos kancelláriájában is csak egyszerűbb beosztásban működik. Végre 1373-ban királyi alkancellár,<sup>31</sup> ami egyet jelent a hivatal tényleges vezetésével. A következő évben (1374) az elhunyt *Vilmos* püspök helyébe, Nagy Lajos előterjesztésére, őt nevezi ki XI. Gergely pápa pécsi püspökké,<sup>32</sup> ezzel együtt örökölte ott az egyetemi kancellárságot is. Évi jövedelmét, mint pécsi püspöknek, 3400 aranyforintra becsülte a pápai kamara.<sup>33</sup> Anyagi helyzete így megerősödött, egy év múlva (1375) ferences kolostort alapított családi birtokán, Alsásban.<sup>34</sup> Sajnos, mint főpásztor is, inkább az *aktív politikával*, mint egyházmegyéjével és az egyetemmel foglalkozott. Igaz, a kevés adat miatt nehéz ítéletet mondani, mégis nyilvánvaló, hogy Zsigmond-ellenes politikájával nemcsak magának *ártott* (a számára esedékes esztergomi érsekséget ezért nem nyerte el), hanem a *pécsi egyetemnek is*: a vele ellenkező Alsáni pécsi egyetemének elsorvasztására 1389-ben megalapította az óbudai egyetemet. Alsáni Bálintnak 34 évre (!) terjedő egyetemi kancellársága alatt a fennmaradt pápai iratok mindössze két ízben tanúskodnak az egyetem ügyében tett kezdeményezéséről.<sup>35</sup> Pedig ha hosszú kormányzata idején megszilárdítja az egyetemet, annak jövője másként alakulhatott volna.<sup>36</sup>

## Adatok az egyetem életéből

Amily világosak a pécsi egyetem alapításának körülményei, épp annyira *tájékozatlanok* vagyunk további *külső és belső életéről*, látogatottságáról, tanáraitól, tanulóiról, működéséről. Szinte hihetetlen, de valóság, hogy többet tudunk a külföldi egyetemek magyar vonatkozásairól, mint a hazaiakéról. A középkori magyar egyetemeknek ugyan éppúgy megvolt írásbeli adminisztrációjuk, hivatali ügykezelésük, levéltári anyaguk, mint a külföldiekének, de pusztulásukkal elveszett irattáruk is és csak egy-két véletlenül fennmaradt adat vet halvány fényt történetükre.

A pécsi egyetemnek egy tanárát ismerjük név szerint és ez *Galvano di Bologna* (Galvanus Bononiensis, Bettino fia). Bolognában született, Páduában nevelkedett, itt végezte az egyetemet, doktorált és itt kezdett tanítani is (1362-től), itt érte a pécsi meghívás is.<sup>37</sup> Nős világi férfi volt és mint *Vilmos* püspöknek is jogtanácsosa, fizetését nem a királytól, hanem a pécsi püspöktől kapta. Volt pedig ez 300 ezüst márka (megfelelt 600 arany forintnak), Ürög falu tized-jövedelme (ez is 70 arany forintot ért) és egy pécsi ház.<sup>38</sup> Ez igen *bőkezű gondoskodás* volt, mert pl. *Nagy Kázmér* a krakkói egyetem alapítólevelében a tanárok évi fizetését, tanárszékek és óraszámok szerint 40, 20 és 10 márkában állapította meg. (A



rektor ezen felül kap még 10 márkát.) Bár a német tanárok fizetése jobb volt a krakkóiakénál, a bázeliéké 80, a tübingenieké 120, az ingolstadtiaké 130 forint, még mindig jól elmaradtak a pécsi tanár javadalmazásától.<sup>39</sup> Igaz viszont, hogy Galvano nem csak katedráját látta el, hanem részt vett az alakuló egyetem megszervezésében, működött mint egyházmegyei és beneficiális jogtanácsos, sőt diplomáciai szolgálatokat is ellátott.<sup>40</sup>

Pécsi működésének még pápai oklevelekben is nyoma van. XI. Gergely 1371. szept. 7-én kelt iratában<sup>41</sup> biztosítja Vilmos püspököt és barátját (compatrem tuum = „komádat”), Galvanót nagyrabecsüléséről és felkéri őket, kövessenek el mindent a béke érdekében Nagy Lajos és IV. Károly császár között.<sup>42</sup> Egy év múlva (1372 szept.) egy pécsi kanonokkal (Waschesteini Albert) együtt Nagy Lajos megbízottjaként jelenik meg Avignonban a pápa előtt, aki őt — társával együtt — „örvendező arccal és még örvendezőbb lélekkel fogadta”.<sup>43</sup> Ezt a kedvező alkalmat felhasználta Galvano arra is, hogy pápai bullát eszközöljön ki, amelyben XI. Gergely biztosítja őt, hogy a pécsi püspöktől és káptalantól megajánlott fizetést egész életén át megkapja.<sup>44</sup>

De hiába volt ez a szorgos életbiztosítás, 1374-ben *elhagyta Magyarországot*, Bolognában kapott katedrát.<sup>45</sup> Nem tudott gyökeret verni Pannóniában, talán a szokatlan éghajlat, talán a magyar életkörülmények miatt: de Vilmos püspök betegeskedése, Nagy Lajos új politikai orientációja és az egyetem jövőjének kevesbedő biztosítékai is bírták erre az elhatározásra. De ezután sem jut szilárdan révbe: 1379—82 között ismét Páduában tanít, 1384-től újra Bolognában van. Mikor halt meg, bizonytalan, de 1395-ben már nincs életben.<sup>46</sup> Egyik fia, Vettore, 1378-ban kispap volt és a páduai egyetem hallgatója; a másik, Girolamo, Páduában bankár lett.<sup>47</sup> A tudós professzornak egy munkája jelent meg *nyomtatásban*: „*De differentiis legum et canonum*”.<sup>48</sup> Hét kéziratosa műve is található a Vatikáni Könyvtárban.<sup>49</sup> A kéziratok egyikén (Repetitio in Glossa Opinionem . . .) a szerző nevének kívül ez az évszám is olvasható: „Galvanus de Bononia Decretorum doctor anno MCCCLXXI”. Jól jegyzi meg ehhez a páduai kultúrélet múltjának írója, *Delle Colle*, hogy ha ez az évszám helyes, Galvano e művét pécsi tanár korában készítette.<sup>50</sup> Helyes érzéssel mutat rá Galvano e magyarországi művével kapcsolatban *Csizmadia Andor*, hogy melyek lehettek azok az érdekes hazai helyzetek az egyes jogi kázusoknál, amelyek megtermékenyítették szerzőjük jogi gondolkodását.<sup>51</sup> Említésre méltó még, hogy a Galvano-kéziratokban a „*repetitio*”-knak nevezett értekezések olyan *magasabb igényű* egyetemi előadások, melyeken nemcsak a grádus nélküli hallgatóknak, hanem a baccalaureusoknak is jelen kellett lenniük.<sup>52</sup> Galvano nemzetközi tekintélye és tudományos működése sejtetni engedik azt a gondosságot, amellyel az alapítók az új egyetem tekintélyének emelésére törekedtek.

A hazai hiteleshelyek és joggyakorlat fontos instrukciós emléke, az Anjou-kori „*Ars Notaria*”,<sup>53</sup> nagy szerepe mellett sem tekinthető a pécsi egyetem egykori tankönyvének.<sup>54a</sup> Itt említjük meg, hogy bár elsősorban az egyetemi ifjúság vallás erkölcsi nevelését szolgálták azok a terjedelmes gyűjteményt kitevő *beszéddek*, amelyeknek eredetelye a pécsi egyetem, emellett azonban élénk fényt vetnek az Universitas belső intellektuális irányára is.<sup>54b</sup> A nagy jelentőségű beszédgyűjteménnyel azonban külön tanulmányban foglalkozunk majd.



## Az egyetem látogatottsága

A pécsi egyetem irataival együtt elveszett a beiratkozott és grádust szerzett *hallgatók matrikulája*, így mindössze annak a *négy hallgatónak* a nevét tudjuk, akik szabálysértéseik miatt kánoni irregularitásba esvén, Rómához fordultak felmentésért, amikor a papirendet felvenni óhajtották. Kérvényeiket megőrizte a Vatikáni Levéltár.<sup>55</sup> A négy ifjú neve és egyházmegyéje: *Csót György* (Benedek fia) zágrábi, majd három pécsi egyházmegyéje: *Kancellár János* — *Szöllösi György* (Fábián fia) — és *Lukács* (László fia).<sup>56</sup> Ennyi volt mindössze, amit a pécsi egyetem hallgatóiról és látogatottságáról eddig megírtak. A továbbiakban megkíséreljük pótolni a mulasztást.

A pécsi egyetem *látogatottságára* következtethetünk a horvát származású és magyar közéleti férfiúvá lett *Gregoriáncz Pál* (†1565) egy adatából. Gregoriáncz kora tudós és tekintélyes főpapjai közül való, egymásután pécsi, zágrábi, győri püspök, végül kinevezett kalocsai érsek, egyaránt nagy jártassággal az országos közügyekben — tagja egy határmegállapító és a Quadripartitumot szerkesztő bizottságnak —, a jótudományban és a történelemben; írásművek szerzője, egyebek közt *történet-földrajzi* leírást ad hazánkról,<sup>57</sup> igaz, hogy *Oláh Miklós Hungariá-ja* nyomán, de több helyen, ahol új adatok álltak rendelkezésére, bővítve azt. Pécs városáról olvassuk ezt a megjegyzését: „Pécsre annyi tanuló szokott egybegyűlni, hogy kitelt volna belőlük egy egész hadsereg”.<sup>58</sup> Igaz, hogy e közlést a pécsi egyetem *megszűnése után* több mint száz évvel írta le, de élő hagyományra kellett támaszkodnia, különben nem értenők, miért látta volna szükségét Gregoriáncz e toldalékkal kibővíteni Oláh Miklós pécsi szövegét?<sup>59</sup> Nem nehéz különben elképzelni, hogy milyen jótékony áramútsként járta át a kedvező hír a magasabb ismeretekre vágyó, évszázadok óta külföldi egyetemekre kényszerült magyar ifjak táborát és éltek mind többen a könnyűvé vált lehetőséggel.

Meggyőzően támasztja alá e feltevésünket *Kavka* prágai professzor tanulmánya a *prágai—pécsi egyetemi* vonatkozásokról. A prágai egyetem meglevő forrásaiban kétszer van említés a pécsi egyetemről. Az egyik bejegyzés, hogy a „*facultas artium*” tagjai közé felvették *Hermannus Lurcz* magistert a pécsi egyetemről.<sup>60</sup> Majd 1386. júl. 3-áról, amikor tagjai közé fogadtatott „*Petrus de Wydera baccalarius Quinqueecclesiarum*”.<sup>61</sup> Egyébként Pécs felszívó hatása Prága tekintetében úgy mutatkozott, hogy míg a pécsi egyetem felállítása előtt Prágának 80 artiumbeli és 25 jogi hallgatója volt Magyarországról, addig ez a szám 1370—1396 között az imént említett két személyen kívül csak további négy diákra korlátozódott.<sup>62</sup>

A pécsi egyetem *elhelyezéséről, épületéről* többféle nézet merült fel.<sup>63</sup> A legvalószínűbbnek látszik a pécsi egyetem századunk eleji monografusának, *Békefi Remignek* a megállapítása: az egyetem a vár belső terén helyezkedett el. Fő érv emellett, hogy a 17. században, még a török uralom alatt is élt ennek nemcsak hagyománya, hanem akkor használták még az egyetem egykori épületét is. Erről tanúskodik a magyarországi török utazó, *Evlia Cselebi*, akinek vonatkozó leírása így szól: „A belső vár a külső várnak nyugati oldalán van. Nagyon erős és szilárd építkezésű vár ez... A belső kapun bemenne... sötét boltzatok után... *Szulejmán* szultán dsámijára találunk... e végeken ilyen díszes dsámit nem lát-



tunk!... Köröskörül kitűnő medresze (főiskola) van... melynek 70, fedelmi boltozatú és várszerű szobája van... A korábbi időben ebben a főiskolában keletről és nyugatról több tanuló lakott... jelenleg azonban e szobácskákban várkatonaság lakik s a lakosokkal szórakozik.”<sup>64</sup> Békefi e sorokat a pécsi egyetemre vonatkoztatja, s vallja, hogy annak épülete „a belső várban, a székesegyház közelében volt”.<sup>65</sup> Valóban mintha az Evlia Cselebi-féle kollégiumi tanuló-cellák egyikére ismernénk, amikor olvassuk Lukács pécsi diák Bonifác pápához írt kérvényében: „cum olim ipse in camera sue habitationis ac in studio... eius socius et constudens existerent... contigit, quod dum fraternaliter et amicabiliter invicem luderent...”<sup>66</sup>

## Descensus velox

A nagy királyi ambícióval felállított pécsi egyetem léte rövid volt. Nem elemi csapás vagy erőszakos intézkedés szüntette meg, hanem kedvezőtlen körülmények összejárása, melyek röviden így summázhatók: a) kellő anyagi megalapozás hiánya; b) az egyetemi gondolatot melengető Nagy Lajos és Vilmos püspök elhunyna (túlságosan személyükhöz kapcsolódott az alapítás); c) a második egyetemi kancellár lagymatagsága; d) az óbudai egyetem felállítása. — Mikor következett be a vég? Pontos évet nehéz volna mondani. Az kevés, ha másfél évtizedre szabjuk élettartamát; de még elfogadhatatlanabb, ha a mohácsi vészig terjesztjük ki fennállását.

Ez utóbbi tévhit egy adat téves értelmezésére és egy késői, de kellő alap nélküli hagyományra támaszkodik. A félreértett adat 1495. március 2-áról származik, amikor is II. Ulászló számadáskönyvének bejegyzése szerint a pécsi „schola maior” a királytól 3 forintot kapott recordálásért (énekes üdvözlés). A középkori egyetemek kitűnő ismerője, Denifle szerint a schola maior kifejezés sohasem állt a studium generale helyett, mindig káptalani iskolát jelentett.<sup>67</sup> Így ez az adat, nemcsak nem bizonyítja a pécsi egyetem akkori létét, hanem inkább cáfolja: Pécs iskolája ekkor nem studium generale, hanem csak schola maior volt.

A légből kapott hagyomány az egyetem Mohácsig tartó léte mellett nagyon későről, a 18. század elejéről, Timon Sámueltól ered, aki azt írja, hogy a mohácsi csatában 300 pécsi egyetemi hallgató is elesett.<sup>68</sup> Szerdahelyi e közlést tovább színezi és utána a legtöbb történész átveszi. Timon és Szerdahelyi állításának különösen ellene mond, hogy az az Oláh Miklós, aki Hungariájában némi lokálpatriotizmussal szól Pécsről, hiszen ifjú éveiben ott élt, előbb mint Szatmári György pécsi püspök titkára (1516), majd a káptalan kanonokja, nem említi az egyetemet. Ez az „argumentum ex silentio” bizonyára döntő, mert amint szól Pécs „fényes és büszke” székesegyházáról, említést tesz káptalanjáról és a „tребéлыес тölгыekkel borított Mecsek-hegyről”,<sup>69</sup> nem hagyta volna említés nélkül a város egyetemét sem, ha az akkor még létezik! Egy olyan tudós humanista, mint ő, Pécs legfőbb ékét bizonyára az Universitasban látta volna.

Nem lehet túl koránra sem tenni a megszűnést, így nem 1389-re, az óbudai egyetem alapítási évére, mert ez az egyetemállitás egyelőre inkább csak politikai sakkhúzás volt (ellensúlyozni a Kis Károly-párti Délvidék és a Zsigmond-ellenes Alsáni Bálint befolyását), de mintegy 10–15 évig, míg Zsigmond pozíciója megszilárdult, alig egyéb papirosintézkedésnél. Mellette tehát nyugodtan élhetett a másik egyetem is. — Valóban,



a pécsi egyetem létének nemcsak V. Orbán közvetlen utódja, XI. Gergely alatt van nyoma a pápai ügyiratokban, hanem a pápaságnak rendkívül zavaros, egyházszakadásos idejéről, IX. Bonifác (1389—1404) alatt is, mint fentebb láttuk. 1400-ból kettő, 1402-ből egy Bonifác-féle adatunk van, mely utóbbi a végső konkrét említést tartalmazza a még létező egyetemmel kapcsolatban.

Utána hosszú hallgatás. S ami ezt követi, már az egyetem régtől való megszűnéséről szól. — *Mátyás király* 1465. május 19-ről kelt pápai folyamodványában (supplicatio) azon a címen kéri a *pozsonyi egyetem* felállításának pápai jóváhagyását, hogy Magyarország, bár gazdag és nagy kiterjedésű ország, nincs egyeteme.<sup>71</sup>

A királyi levélből a pécsi egyetem régi megszűnésére abból lehet következtetni, hogy annak már emléke is elmosódott a közzéemlényben, különben Mátyásnak legalább meg kellett volna indokolnia, hogy miért nem a korábbi helyen újítja fel az egyetemet. Vegyük még hozzá, hogy a királyi folyamodványt vivő nagyszámú és fényes követség vezetője *Janus Pannonius*, Pécs akkori püspöke volt, aki bizonyára kitér ezt a székhelyét mellőző megbízatás elől, ha annak emléke még közeli s legalább némi remény mutatkozik életrekeltéséhez.

Mi úgy látjuk — amire az eddigi kutatók nem figyeltek fel —, hogy a pécsi egyetem megszűntét a *konstanci zsinat* összeülte, 1414 előtt, biztosra kell vennünk. Különbön nem maradhatott volna el arról az óbudai mellett a pécsi egyetem küldöttsége sem, erről a sok tekintetben „univerzitások zsinatáról”, amelyre különben Magyarország nemzetközi súlyát meghaladóan — a legnagyobb számban az egész történelem folyamán — küldte el több száz főből álló képviselőt. Elképzelhető-e, hogy hiányzott volna róla az első pápai alapítású magyar egyetem, ha akkor még fennáll? — Ezek alapján arra a döntésre jutunk, hogy a pécsi egyetemnek az 1400—1410 közötti években kellett megszűnnie.

Ha Nagy Lajos király terve, hogy Magyarországnak maradandó egyetemet adjon Pécssett, csak rövid időre valósult is meg; a hazai „notarius mesterség” jogelméleti színvonalának emelése is éppen csak elkezdődhetett, és a „*jus scriptum*” magasabb elmélete helyett a magyarországi consuetudo gyakorlati elsajátítására épült a hazai jogszolgáltatás továbbra is;<sup>72</sup> s így csak rövid ideig volt Pécs egyeteme „a középkori magyar jogtudomány virágoskertje”.<sup>73</sup> „hatása így is felmérhetetlen a nagyobb igényű műveltség megszerzésének megkönnyítése miatt”.<sup>74</sup>

Nem vitás, hogy Nagy Lajos pécsi egyeteme a magyar kultúrhistoriához érdemes fejezettel járult hozzá.

### Jegyzetek

<sup>1</sup> A jelenlegi *Pécsi Egyetem* tudományos értékű kiadvánnyal újította fel Pécs város egykori egyetemének jubileáris emlékét. A kiadvány címe: *A pécsi egyetem történetéből* (Jubileumi kiadványok), Pécs, 1967. 285 lap. Szerkesztője: *Csizmadia Andor*, a jogi kar 1966—67. évi dékánja. A tanulmányok hazai írói: *Mezey László*, *Fügedi Erik*, *Csizmadia Andor*, *Kardos Tibor*, *Petrovich Ede*, *Bónis György*, *Lengyel Alfréd*. A külföldiek közül *Adam Vetulani* krakkói és *Frantisek Kavka* prágai egyetemi tanárok, ami a tanulmánykötetnek nemzetközi jellegét kölcsönöz. Tanulmányunk már készen volt, amikor a kiadvány megjelent, de eredményeit még értékesíteni tudtuk.

<sup>2</sup> *Gutheil Jenő*: Veszprém Árpád-kori jogi főiskolája — az első magyar egyetem. *Vigilia*, 1961. 459—468.



<sup>3</sup> Ezzel külön tanulmányban foglalkozunk.

<sup>4</sup> *H. S. Denifle*: *Gesch. der Universitäten im MA bis 14000*. 1953<sup>2</sup>. — *Ua.*: *Char-  
tularium Universitatis Parisiensis I—IV*. 1890. — *S. d'Irsay*: *Hist. des universités  
françaises et étrangères*, I—II. 1933. — *Rashdall—Powicke—Emden*: *Universities of  
Europe in the Middle Ages I—III*. 1936.

<sup>5</sup> *Galla Ferenc*: *Középkor* (litogr. jt.) 1956. I. 97.

<sup>6</sup> *Mezey László*: A pécsi egyetemalapítás előzményei. In: A pécsi egyetem törté-  
netéből (ezentúl: PET), 1967, 53—54.

<sup>7</sup> *Itáliában* a 13. században: Siena, Reggio-Emilia, Modena, Vicenza, Pádva, Ná-  
poly, Róma (1244, 1303, 1431); a 14—15. században: Perugia 1308, Pisa 1343, Pavia  
1361, Ferrara 1391, Torino 1405, Catania 1444. — *Franciaországban* a 13. századból  
Orléans, Angers, Toulouse; a 14—15-ikből Avignon 1303, Chaors 1332, Grenoble  
1339, Aix 1409, Caen 1432, Valence 1452. — *Spanyolországban*: a 13. századból Pa-  
lencia, Salamanca; a 14—15-ikből Lérica 1300, Valladolid 1346, Perpignan 1349,  
Sigüenza 1477, Alcalá 1499.

<sup>8</sup> *Ivánka Endre*: *Iskolázás és népművelés. Magyar Művelődéstörténet (é. n.) II*. 429.

<sup>9</sup> *Denifle*: *Die Universitäten*, I. 416.

<sup>10</sup> *Békefi Remig*: A pécsi egyetem. 1909, 12—21. A lelkiismeretes mű értékét csa-  
tolt oklevéltár emeli.

<sup>11</sup> *Adam Vetulani*: A pécsi egyetem, valamint a krakkói és a bécsi testvéregye-  
temek alapításának körülményeiről. PET, 44—47.

<sup>12</sup> *Vetulani* a 3 egyetem forrásos dokumentumanyagának szembeállítását követően meg-  
állapítja, hogy V. Orbán uralkodása alatt az egyetemek kireálításának menete azonos  
volt és a következő mozzanatokból állt: 1. Előzetes tárgyalások. — 2. *Supplicatio  
studium generale* felállításáért. — 3. Követség és emlékirat a pápai udvarhoz. — 4.  
A pápa kivizsgálattja a kérelmet. — 5. A jelentés beterjesztése a vizsgálatról. —  
6. A pápa előzetes hozzájárulása, „fiat”. — 7. A pápa bekéri az alapítótól az eredeti  
alapítólevelet. — 8. A pápa tájékoztatást kér a helyi ordináriustól. — 9. Ennek in-  
formációja és hozzájárulása. — 10. Az alapító és az egyetemi város kötelezettségvál-  
lalása. — 11. A hazai egyházi szerv jelentése az eredeti okiratok megküldésével. —  
12. Az okiratok felülvizsgálása a kúriában. — 13. A pápai megerősítő bulla. — 14.  
Kiegészítő pápai levél (királyhoz, püspökhöz). — 15. Pápai privilégium a professzor-  
ok és hallgatók részére. *Vetulani*, PET, 39.

<sup>13</sup> Annál lendületesebben folyt *Németországban* az új egyetemek felállítása: Köln  
1388, Erfurt 1392, Würzburg 1402, Leipzig 1409, Rostock 1419, Greifswald 1456,  
Freiburg i. Br. 1456, Basel 1459, Ingolstadt 1472, Trier 1473, Mainz 1476, Tübingen  
1477, Wittenberg 1502, Frankfurt a. O. 1506.

<sup>14</sup> *Hóman—Szekfű*: *Magyar Történet*, II.<sup>3</sup> 248—249.

<sup>15</sup> *Mezey*, PET, 84.

<sup>16</sup> *Fr. A. Gombos*: *Catalogus fontium*... II. 962. — *Migne* PL 141, 189. — A tény  
új értékelése *Mezeynél*, PET, 54—55.

<sup>17</sup> *Georgius Fejér*: *Codex Diplomaticus*, IX/4. 65—68. — *Békefi*, i. m. 13 skk.

<sup>18</sup> *Vatikáni lt.*: *Urbani V. an. V. par. I. tom. XV. f. 502/a.*

<sup>19</sup> *Fejér*, i. m. IV/5. 107—109.

<sup>20</sup> *Ábel Jenő*: *Egyetemeink a középkorban*, 1881. 11.

<sup>22</sup> *Vetulani*, PET, 38.

<sup>23</sup> *Hóman—Szekfű*: *Magyar Történet*, II.<sup>3</sup> 248—249.

<sup>24</sup> *Fraknói Vilmos*: *Magyarország összeköttetései a Szentszékkal*, I. 245.

<sup>25</sup> *Békefi*, i. m. 28—30.

<sup>26</sup> *Pór Antal*: *Nagy Lajos* 1901. 428.

<sup>27</sup> *Frantisek Kavka*: A prágai Károly egyetem, a pécsi egyetem és Dél-Magyar-  
ország a XIV. században, PET, 89.

<sup>28</sup> *Fejér*, i. m. IX/4. 58.

<sup>29</sup> *Horváth János*: *Irodalmi műveltségünk megoszlása*. 1935. 25.

<sup>30</sup> *Eletrajza Áldássy Antal-tól*: Alsáni Bálint bíbornok. 1903.

<sup>31</sup> *Szentpétery Imre*: *Magyar oklevéltan*. 1931. 169.

<sup>32</sup> *Áldássy*, i. m. 16.

<sup>33</sup> *Fügedi Erik*: Alsáni Bálint, a pécsi egyetem második kancellárja. PET, 102.

<sup>34</sup> *Áldássy*, i. m. 30.

<sup>35</sup> Lásd 19., 20. jegyzeteket.

<sup>36</sup> *Alsáni életének* még néhány fontosabb adata: 1376-ban megszűnik alkancellár-  
sága; 1378-ban Páduába kíséri a Velence ellen háborút indító Nagy Lajos 5000 fő-  
nyi hadát diplomatai minőségben; az 1381-es torinói békekötés egyik szereplője;



ugyanakkor Horváti Pál zágrábi püspökkel ő hozza Magyarországra a békekötési szerződés értelmében Velencétől kiszolgáltatott Remete Szent Pál-ereklyéket; — 1384-ben Erzsébet királyné főkancellárja, az év végén bíboros, de megmarad a pécsi püspökség adminisztrátorának; — 1387: lemarad az esztergomi érsekségről; 1399: birtokait királyi rendelkezésre lefoglalják; — 1401: jelen a Zsigmonddal Siklóson kötött megegyezésnél; — 1407 nyarán Zsigmond diplomáciai megbízatással Rómába küldi XIII. Gergely pápához, de ott megbetegedvén, hazajön, nem épül fel, meghal 1408. nov. 19. — Vö. *Fügedi*, PET, 103—107.

<sup>37</sup> *Békefi*, i. m. 38—40.

<sup>38</sup> *Fejér*, IX/4. 429—431.

<sup>39</sup> *Paulsen*: Organisation der deutschen Universitäten im MA. In: Hist. Zeitschr. 1881. 432—435.

<sup>40</sup> *Csizmadia Andor*: Galvano di Bologna pécsi működése és a középkori magyar jogi oktatás egyes kérdései. PET, 113.

<sup>41</sup> *Aug. Theiner*: Monum. Vatic. S. Hungariam illustr. II. 108.

<sup>42</sup> *Csizmadia*, PET, 111.

<sup>43</sup> *Fraknói*, i. m. I. 257. skk.

<sup>44</sup> *Fejér*, IX/4. 429—431.

<sup>45</sup> Erről ismét egy pápai bullából értesülünk, amelyet szintén magasabb bolognai fizetése érdekében eszközölt ki XI. Gergelytől. — *Csizmadia*, PET, 112.

<sup>46</sup> *Csizmadia*, PET, 113—115.

<sup>47</sup> *Fr. M. delle Colle*: Storia... dello Studio di Padova. III. 47—50. — *Békefi*, i. m. 40.

<sup>48</sup> XIII. Gergely rendelkezése szerint jelent ez meg egy gyűjteményes munkában, Velencében, 1584-ben.

<sup>49</sup> A *Cod. 2660-ban* két kézírata: a) Casus qui iudicis arbitrio reliquuntur. — b) Tractatus de Decimis. — A *Cod. 2683-ban* öt kézírata: a) Repetitio in Glossa Opinione. Cap. I. De constitutionibus. — b) Repetitio in cap. Gravis de restitutione spoliatorum. — c) Repetitio super XLII. Decr. Greg. Lib. I. tit. XXIX. — d) De officio iudicis. — e) Opus compendiosum sive Contrarietates Glossarum. — Felsorolja *Békefi*, i. m. 40; teljesebben *Csizmadia*, PET, 116.

<sup>50</sup> *Delle Colle*, i. m. III. 51.

<sup>51</sup> *Csizmadia*, PET, 120.

<sup>52</sup> Uo., 117.

<sup>53</sup> Erről és a Libellus de dictamine-ről bővebben *Makkai—Mezey*: Árpád-kori és Anjou-kori levelek (1961), 37—79. és 291—304. — Továbbá *Bónis György*: Uzsaí János Ars Notariája, Filol. Közl. 1961. 229—260. — *Ua.*: Az Ars Notaria, mint retorika és jogi tankönyv. Filol. Közl. 1963. 373—388.

<sup>54</sup> *Mezey*, PET, 84.

<sup>54a</sup> Müncheni Staatsbibliothek. Jegyzet: Windberg 163<sup>b</sup>. Cod. lat. Mon. 22363<sup>b</sup>.

<sup>55</sup> Közölve Monum. Vatic. Hungariae, Ser. I. tom. IV. 219—222; — 281—282; — 412—415.

<sup>56</sup> Eseteiket, a fennmaradt vatikáni supplicatiók alapján, részletesen leírja *Békefi*, i. m. 41—43., mi azonban az áldozatot is követelő diákverekedéseket, ha adalékul szolgálnak is a szilaj magyar természethez, mint kulturális eseményt nem méltányoljuk, ezért tartózkodunk részletes ismertetésüktől.

<sup>57</sup> Breviarium Rerum Hungaricarum Historico-Geographicum.

<sup>58</sup> Közli *Matth. Bél*: Adparatus ad Hist. Hung. II. 105.

<sup>59</sup> Amíg Gregoriánccs adata így hitelesnek vehető, nem fogadhatjuk bizalmunkba egyes későbbi íróknak a pécsi egyetemistákról szóló, pontos kerekszámú és ezzel gyanút ébresztő közléseit. Így *Istvánfi Miklós* (†1615) már 2000 pécsi hallgatóról tud; a 18. század közepén pedig *Szerdahelyi Gábor* (Celebrium Hungariae Urbium et Oppidorum Chorographia c. művében, 1766. 269—270) e számot megduplázza: 4000 hallgatót említ! De forrásait nem nevezik meg (saját fantáziájuk az?), számadataik gyanút is ébresztenek, miért is részünkről közléseiket nem fogadjuk el.

<sup>60</sup> *Kavka*, PET, 87—88.

<sup>61</sup> Monum. Hist. Univ. Pragensis I. 310. sk. — *Kavka*, PET, 88.



- <sup>62</sup> *Kavka*, PET, 91.
- <sup>63</sup> *Kardoss* Sámuel 1799-ben az egykori siklósi kaputól nyugatra; *Németh* Béla 1897-ben a Kert utca keleti felére; *Gerecse* Péter 1903-ban a városháza telkére vagy szomszédságába helyezte. — *Békefi*, i. m. 58—59.
- <sup>64</sup> *Evlia Cselebi* magyarországi utazásai 1660—1664. Ford.: *Karácson Imre*, 1904. 198—200.
- <sup>65</sup> *Békefi*, i. m. 62.
- <sup>66</sup> *Bullae Bonifacii IX.* (Monum. Vitac. Hung. Ser. I. tom. IV.) II. 412.
- <sup>67</sup> *Denifle*, Die Universitäten... I. 418.
- <sup>68</sup> *Samuel Timon*: Synopsis novae Chronologicae... Hungariae... 1715. III. 139.
- <sup>69</sup> *Nicolaus Oláh*: Descriptio Hungariae. Ford. *Szamota István*: Régi utazások Magyarországon. 1891. 528.
- <sup>70</sup> Vö. 55. sz. jegyzettel.
- <sup>71</sup> A supplicatio kezdete: „Beatissime Pater. In regno Ungarie, licet amplo et fertili, non viget aliquod studium generale...” Vatikáni lt.: Regesta Supplic. Pauli II. vol. 810. fol. 55. — Közölve *Békefinél* is, i. m. 131.
- <sup>72</sup> *Mezey*, PET, 84.
- <sup>73</sup> *Bónis György*: Magyarai János formuláskönyve és a gyakorlati jogtanítás, PET, 225.
- <sup>74</sup> *Kardos Tibor*: Középkori kultúra (é. n.), 211.

## YVES CONGAR:

Ha csak egy kicsi lelki nemesség van szívünkben, elítéltnek érezzük magunkat és elítéljük önmagunkat, és akkor egészen közel vagyunk ahhoz, hogy meghalljuk az igazság hangját.

Jézus minden embert testvérének tartott és közöttük legkisebbeknek azokat mondotta, akik leginkább szegények voltak, elnyomottak, a leginkább megvetettek, szerencsétlenek és nélkülözők.

Karácsonykor ezt imádkozzuk: Ut nos Unigeniti tui nova per carnem nativitas liberet... Szabadulásunk kezdete ebben áll: Aki Istennek világosságában, gazdagságában és dicsőségében élt, az arra adta magát, hogy együtt legyen a kicsinyekkel, a szegényekkel, a megaláztatottakkal... Kis gyermekké lett, dolgozó családban született, és ő maga is két kezével munkálkodott, felnőtt egy nép között, amely katonai megszállás alatt állt, oly hatóság alatt, amely nem ismert tréfát, ami a meghódolást illeti, ismerte az éhezést, a gyötrelmet, a gyanakvást, azt, hogy a legszentebb hatóság indexre tette; az ellentmondást, végül pedig egy vádlott teljes elhagyatottságának állapotát.



Ferdinand Klostermann

## Pap és laikus a holnap egyházában

XXIII. János pontifikátusa és a Második Vatikánum óta az egyháznak és szerkezetének reformja, mint téma, az egyházi megvitatás középpontjában áll. Ez a téma a nem régen Rómában egybegyűlt Laikus apostolság harmadik világkongresszusán is mindinkább fel-felbukkant és mindinkább előtérbe nyomult. Minket pillanatnyilag csak ennek a témának egy részleges szemszögből vett szemlélete érdekel, és ez a *laikusnak és a papnak viszonyulása a holnap egyházában*. Emellett szeretnénk rámutatni azokra a principiumokra, amelyeket a Második Vatikánum jobban előtérbe állított; ezek egy szerkezeti reformra aligha lesznek következmények nélkül. Ezzel a háttérrel akarjuk elmondani néhány alapvető megfontolásunkat a pap és a laikus viszonyulásáról.

Alfred Delpt írta 1945 januárjában a halál előtt állva: „Az egyház önönmaga történetileg keletkezett létezmódjának sajátossága révén maga fogja fel maga elől a fényt. Úgy vélem, hogyha nem választjuk el magunkat szabad akarattal, életünk kedvéért, ettől a létezmódtól, a történelem történése mint ítélkező és romboló villám sújt majd le ránk.” Ez a szó tán mindennél jobban aláhúzza annak a témának a súlyát, amelyet tárgyalni akarunk.

1. Lássunk tehát egyelőre *néhány alapelvet*: az egyház szerkezeti reformjára vonatkozó elvet. Kétségtelenül alapvető principium minden egyházi szerkezeti reformban a *theandrikus, az isten-emberi alapelv*. Ez mindenfajta monofizita, spiritualista, angelista szemléletű egyházat kizár. Olyan szemlélet ez, amely *komolyan veszi* nem csupán az isteni elemet, hanem az *emberi*, társadalmi elemeket is, amelyek éppen ezért időben álló és változandó, függetlenségre törő, sőt bűnös elemek is lehetnek. Csak az ilyen egyházban változhatnak a szerkezetek, mert emberek változnak, akiből az egyház áll, és mert a világ is változik, amelybe az egyházat szükségszerűen belealapozták. Igen, az egyházban ezeknek a szerkezeteknek meg kell újulniuk, mert a kísértés és a véték ebben az egyházban állandóan történik és itt van.

Az isteni—emberi principiummal adva van az *egyház történetisége, alakja és szerkezetei*. Ezáltal még élesebbé válik az egyház szerkezeti változásának szükségessége és ez a szükségesség állandósul. Egyrészt feladata ugyanis, hogy az önmagát változtató történelmet hirdesse, és az ebben a történelemben változó embereknek az Isten szeretetéről szóló



izenetet mindenkor újként hirdesse, vagyis a szó- és tett-mintákban, hasonlatokban és képekben, s a mindenkori kornak mindenkori világképeiben is tovább adja. Ezen a téren mindenesetre az *ősegyház olyan mozgékonyt és olyan pluriformitást* tanúsított és fejtett ki, hogy ezekhez mérve a mi reformunk, beleértve a liturgiáét is, ártatlan gyermekjátéknak tetszik.

Másrészt mindebben már az a tény is jelentkezik, hogy az egyház önmaga is *alávettett* a történelemnek, hogy izenetét *hirdetnie* kell, és hogy *története* van és kell is lennie. A történelemben és általa, rajta keresztül az egyház mindig mélyebben találja meg önmagát és izenetét is, amelyet hirdetnie kell. Új idők új kérdéseket tesznek föl, és arra kényszerítenek bennünket, hogy *új feleleteket keressünk a kinyilatkoztatásból*. Az egyház dolga, hogy számunkra a kinyilatkoztatásban új kincseket találjon, és régi kincseket új fényben láttasson meg. Ilyen értelemben van dogmafejlődés és van dogmatikai hermeneutika is, vagyis régi igazságoknak mindig újabb és mélyebb megértése, mert teológiai, sőt dogmatikus igazságoknak is megvan a történelmi dimenziója. A tradíció nem abból áll, hogy tovább cipelünk megkövesedett formákat; eleven és dinamikus valami az. A tradíciónak olyan áramlásai, amelyek egykor elapadtak, vagy csupán bizonyos egyházakban éltek tovább, bizonyos korokban az egész egyház számára jelentőségre tehetnek szert. Ám ez nem jelenti csupán annak a megértését, amit Isten valaha cselekedett. Isten ugyanis *még a történelemben* és általa minket hívó és működő Isten, a világ végezetéig.

2. *Második* valami is van: a *pneumatikus elv*. Ezt éppen a Második Vatikánum fedezte fel újra: a *karizmákban*. Az újszövetségi írások szerint mindenekelőtt megvan a *hitnek őskarizmája*, midőn az ember éppen a keresztény „klésis”-ben, az elhívásban részesül. Ebben az őselhívásban kap a keresztény mindent ajándékba *Pál apostol szerint*: mindent, ami vele történik és azt, amit természetes adottságnak nevezünk és képességnek, vagy amit tárgyilagos, értelmi döntés alapján maga választ. Ide tartozik tehát a sors, a hivatás, a családi állapot, társadalmi állás, és minden emberbaráti szolgálat. Ebből az alkalomból megnevezi a vendégszeretet, a testvérszeretet, a kölcsönös nagyrabecsülést, az emberi szolidaritást, örülni az örvendezőkkel, sírni a sírókkal. Segítés, tanítás, figyelmeztetés — vö. Rom 12, 6—16 és 1 Kor 12, 27—31 —, mindez az Isten előtt való hitre munkálkodik és mindez meghívás lesz, felhívás Isten részéről a keresztény klésis-re, s ezért a hivatás maga is karizma lesz, és bizonyos körülmények közt az Úr különleges lelki adományokkal megajándékozza. Így tekintve *minden keresztény karizmatikus*, minthogy „*pneumatikus*” (= Lélektől eltelt).

Ezeken az egyetemes karizmákon kívül vannak azonban *különleges karizmák* is, különféle szolgálatokra képesítenek: egyiket erre, másikat arra a szolgálatra (vö. 1 Kor 12). Ide tartozik az apostoli hivatal, a próféta adomány, a bölcsesség, a gyógyítás adománya, a hitnek ereje, a tanítás adománya, valamint az egyházi vezető-szolgálatok: az előljáró, a kormányzó, a tanító, a pásztor; a nőtlenség is idetartozik (Mt 19, 12), az Isten országa érdekében. Ennek is következményei vannak az egyház struktúráiban. Olyan struktúrák, amelyek a különböző lelki adományok kifejlődésének nem adnak teret, sőt a Lelket kioltják (1 Tessz 5, 19), nem tűrhetők el az egyházban. Az egyházi vezetőszolgálat hordozói egyene-



sen kötelezettek, hogy felhasználják és a gyülekezet számára szolgálatba állítsák azokat a sokrétű adományokat, amelyeket a Lélek oly pazar bőkezűséggel szór szét újra meg újra a gyülekezet között.

3. Az a tény, hogy minden keresztény már ős-hivatása óta a hit karizmájában pneumatikussá lett, egy *másik principiumra* utal. Arra, hogy minden keresztény hívő *alapvetően, valósággal egyenlő* egymással: az életszentségre való közös elhivatásban, a közös hitben és — amint a Második Vatikánum mondja — „a Krisztus testét építő közös méltóságban és tevékenységben”. Ez a principium, az alapvető egyenlőségé, látzólag ellenkezik azzal a két-osztályú társadalmi struktúrával, amelyet az Isten népe magába foglal. Ez az ellentét feloldható, mert ez a principium azt követeli, hogy a felülről lefelé tartó utat kiegészítsük egy ellenmozgással: *alulról felfelé*. Szükséges ez a kiegészítés a függőleges, merő tekintély-struktúránál egy *horizontális*, „társ-struktúrával” (partnerschaftliche Struktur). Ebben az irányban folynak *szerzetesrendekben* kísérletek a papok és laikus testvérek közötti szociális osztályellentétek enyhítésére. Ennek az elvnek, vagyis minden keresztény alapvető egyenlőségének, *ellentmond* minden *paternalista, pátriárkális és feudális struktúra*. Bár tény, hogy a keresztény szolgálat-hivatalban benne van bizonyos atyai elem, mindazonáltal e hivatal hordozóinak nem szabad elfeledni: kell, hogy azoknak *továbbra is testvérei maradjanak, akiknek atyáik lettek*. „*Tinéktek püspök vagyok — mondja Ágoston, és a Második Vatikánum idézi szavát —, tiveletek ellenben keresztény vagyok.*” Ezért nem tetszik — legalább nekem — ajánlatosnak az „*atya*” *titulus* sem. Először is ellentmond az újszövetségnek, mely kifejezetten megtiltja az egyházi hivatalviselőknek ezt a címet, azután elhanyagolja a testvérség mozzanatát, emellett túlságosan a neki megfelelő „*gyermekeket*” juttatja eszünkbe, akárcsak a „*pásztor*” elnevezés az ostoba birkanyját. Némelyek a teljesen világias püspöki címzések helyett komolyan ajánlották ugyanis az említett címet.

4. Az alapvető egyenlőség principiumából következik egy más és új lelkületé is: az *egyetemleges, kollégiális felelőssége*. A gyülekezet minden tagjának gondját kell viselni. Különösen a vezető-szolgálat minden hordozója tudatában legyen annak, hogy sohasem csupán *egyetlen* gyülekezet részére van odaállítva, hanem lényegileg és mindig az *egész közösség* számára rendeltetett. A legutolsó presbiternek is ennek tudatában kell lennie. Ebben a lelkületben kellene fulladnia mindenféle nemzeti, egyházmegyei, plébániai *partikularizmusnak*, s ennek a lelkületnek akkor is hatékonynak kell maradnia, ha a püspök, a presbiter, vagy a laikus nem éppen kollegiálisan cselekedett. Az egyetemleges felelősség azonban együttjár a *közös megbeszéléssel*, ez pedig csak megfelelő információ után lehetséges. Ezek szerint tehát az egyház minden tagjának joga lenne megfelelő információkra arról, mi történik a gyülekezetben, milyen intézkedéseket terveznek, hogyan viszik keresztül azokat, milyen nehézségek várhatók közben. Mindezzel együtt jár az a jog, hogy mindenki *megmondhatja* illetékes helyen a *véleményét*, továbbá az a jog is, hogy az egyházban *nyilvános közvélemény* alakuljon ki, és bizonyos egyházon belüli *kritika joga* is. Itt persze mindenesetre még szükség van, hogy bizonyos, teljesen hamis *feudalisztikus előítéleteket leépítsünk*. Joggal mutatnak ma azért arra a tényre, hogy minden kereszténynek alapvető jogait és kötelességeit az eljövendő egyházjog-



ban is le kell fektetni, beleértve a *meghallgattatás*, a *védekezés*, a *fellebbezés*, és az ezeknek megfelelő *ellenőrzés* jogát is. Így azután a Jézus szellemének elelntmondó önkény-cselekményeket meg lehet akadályozni, hiszen a lelki hatalom is csábíthat ilyenekre.

5. A mindenki egyetemleges felelősségével Krisztus gyülekezetében összefügg még a *teológiai principium*. Ez az elvi *konciliaritásnak*, *kollégialitásnak* és *gremialitásnak* az elve az egyházban. Egyre jobban kiviláglik, hogy a püspöki kollégiumnak és a presbitériumnak kollégialitása voltaképpen semmi egyéb, mint az *összegyház kommuniójának*, közösségének bizonyos koncentrációja, valamely külön-alakzata. Még maga a primátus is a *communio fidelium*, a hívők közösségének egy koncentrációja, válfaja, és ennek egyedüli hivatal-hordozója, amint *Congar* megjegyzi, a pápa. Ezért sok teológus szól manap, és bizonyos joggal, az *egész keresztény népnek kollegialitásáról*, és a mai, *emberi* meghívás útján létrejött zsinatokban, melyekről az egyházjog intézkedik, az *isteni* meghívásból származó ökümenikus zsinatnak *reprezentációját* látják, amely az egész ecclesiát ábrázolja. Ezért hivatkoznak és hivatkoztak nemegyszer a régi zsinatok is az Úr szavára: „Ahol ketten vagy hárman közületek megegyeznek valamiben, és ezt kéri, részesednek benne az én mennyei Atyám által, aki mennyekben van. Mert ahol ketten vagy hárman egybejönnek az én nevemben, ott én ott vagyok közöttük.” Ennek a principiumnak kieszközlésére formulákat kellene találni, hogy az összegyház példája nyomán az egyes gyülekezeteknek, a világegyszáznak minden síkján egészen a plébániáig, meglegyen a módja részesedni, részt venni az egyetemes keresztény *tanúságtételben*: a *liturgiában*, az *igehirdetésben* és még a *pásztori hivatal* szolgálatában is. Ez az egyház által annak idején annyira becsült principium a *Justinianus*-féle törvényben is megvan: *Quod omnes tangit, ab omnibus tractari et approbari debet.*” Egyébként tény, hogy már *Cyprianus* idejében a püspökválasztás ez elv szerint zajlott le.

Ennek a principiumnak talán nagyobb figyelemben kellene részesülnie. A Zsinat kétségtelenül már jó néhány dolgot elindított. Például az egyház felelős vezetőitől megköveteli a híveknek olyatén irányítását, szolgálataiknak és karizmáiknak oly értékelését, hogy a maguk módján a közös munkában egyöntetűen dolgozhassanak. Ebbe az irányba mutatnak a liturgiareform törekvései a mind aktívabb részvételért. Ezen túl azonban meg kellene fontolni, hogy minden fontosabb személyi vagy esetleg pénzügyi jellegű intézkedés előtt, tehát még püspöki, plébánosi állások betöltésénél is az egész nép együtt működjék, természetesen a presbitérium bevonásával, választottak, vagy megfelelő grémiumok közbejöttével, mint amilyent például az új *Lelkipásztori Tanácsok* lehetővé tesznek. Csak így lehet — véli *Origenés* — tudatlan, magukat kereső, vallásnélküli nagyravagyásokat elkerülni. *Cyprianus* szerint a nép ismeri az egyes embernek életét és a vele való érintkezésben átlát jellemén. Igaz, hogy a zsinaton és a zsinat után kívánták a *plébános-választások* megszüntetését, mint ahogyan például Svájcban szokásban vannak. Az idevágó *Motuproprio* szól a személy kijelölésének „alkalmasabb útjáról”. Elég hamar meg lehet majd találni azt, hogy a püspök döntésének szabadsága a hivatalok betöltésénél biztosítva legyen, viszont lehető legyen legalább a megbeszélés a személyi javaslatok tevésénél. Mindennek egyházi jogi téren is le kellene vonni a konzekvenciáit, mert a mai kánonjog



az egyházmegyék és a plébániák népéről úgy gondolkodik, mint *jogtárgyakról*, amelyeket az egyházi hivatalnak, mint a *lelkipásztorság tárgyát* utaltak ki. Ha komolyan vesszük a „*gens sancta*” és „*populus acquisitionis*”, valamint az első Péter-levélben annyira hangoztatott „*populus Dei*” kifejezéseket, és ha komolyra vesszük az egyházzól szóló tanítást, akkor a kánonjog is vegye az egész egyházmegyei és plébániai népet *jogalany* számba, mint bizonyos lelkipásztori jogok és köteleességek birtokosait, és ezt érvényesítse is.

Arról van szó tehát, hogy az egyházi jogi személyek testületi jellegét megerősítsük, ami már annyiban is megközelíthető, hogy a jogi személyiséggel felruházott egyházi intézmények (javadalmak, templom-birtok (= *fabrica ecclesiae*) ügyis egyre inkább kérdésesekké válnak, mert tárgyaltanok lettek. Ezért mérlegelni kellene, hogy a plébánia népét, esetleg az egyházmegyéét is, nem kellene-e jogi személyiséggel ellátni, természetesen a jogok és köteleességek pontos elhatárolásával. Ezáltal mindenesetre az Isten népének felelősségérzéke egy kevésbé erősebb lenne. Tovább is kellene menni: nem kellene-e már az áldozópap- és diakonusjelöltek felvételénél a gyülekezet megbeszélését, megkérdezését nemcsak olyan formálisan elintézni, amiként az mostan törénik, hanem valamivel hatásosabban elvégezni, ahogyan az az ősegyház idejében volt, s ahogyan Keleten még most is előfordul. Az egész gyülekezetnek *egyetemleges felelőssége* papjaiért és diakonusaiért ezzel csak megnövekednék, és ezáltal Isten egész népe egyetemlegesen felelősséget vállalhatna a zsinatokon is. Az Isten népe ilyen konciliaritásának alapelveként való visszatérés volt, amikor VI. Pál laikus auditorokat, megfigyelőket, férfiakat és nőket hívott meg a Zsinatra, sőt szakértőkként még a zsinati bizottságokba is. De nem is kellene már ezentúl semmilyen egyházi rendezvénynek, zsinatnak és más egyébnek lennie, amely ebből a szempontból a Második Vatikánum mögött maradna. Egyébként el kell árulnom: az utolsó indítványt „Az egyház a mai világban” című konstitúciójához egy hölgy tette, és javaslatát el is fogadták. Mintaszerűen gyakorolják egyébként az egész népnek ezt a részvételét a németalföldi nemzeti zsinaton. Örvendetesen és növekedő mértékben vonják be már a laikusokat püspökök bizonyos problémák tárgyalásánál vélemény adására. Egyébként ilyen zsinati, vagy zsinatszerű rendezvények plébániai síkon is lehetségesek lennének; az egyik osztrák egyházmegyében éppen most folyik ilyen kísérlet.

6. Mindezzel már a *grémialitás* kérdését súroltuk. Mindenekelőtt a már fennálló grémiumoknak — bármily sokan legyenek — meg kell *vizsgálni* a hatékonyságát, azaz a *funkcióképességét*, pl. közvetítő-képességüket: vajon csakugyan közvetítenek-e az egyes síkokon felülről lefelé és viszont, azután: vajon ezekben a grémiumokban magukban is megvan-e az igazi kommunikáció és hogy teljesítmény-szolgálatá valóban szolgálatára áll-e a gyülekezetnek. Döntő ezekben a kérdésekben, milyen a grémiumok vezetőségének és tagjainak összetétele. Döntően fontos, hogy az egyes grémiumok tanácsát minden síkon igénybe vegyék, ahol ez hasznosnak tűnik, tehát egyházmegyei síkon és plébániai is. Tehát a *püspöki kúriába* is be kell vonni *konzultorokul* laikus tagokat, presbiterket, diakonusokat, szerzeteseket, amint ezt egyébként már a római kúriában VI. Pál meg is tette, és amint ezt a zsinat utáni összegyűlési központi szervezetekben máris gyakorlatba vették. Nemcsak ez jelentős va-



lami, hanem az is, *hogyan lesz valaki tag*. Választásnak kell itt történnie, *valódi választásnak* és nemcsak felülről történő kinevezésnek.

7. A partner-jellegű és kollegiális együttműködést az Isten népe részéről, mindenkiét mindenki részére, egyházunk küldetésében, azaz az *apostolságban*, jelentősen megkönnyíti a *diakonia principiuma*. Újra felfedezése ez az elv ugyanis az újszövetségi vezető-hivatal szellemének, amely lényegileg szolgálat, „*munus ministerii*”, a szolgálat hivatala, amint azt Vatikánum állítja. Mint szolgálat a sokféle szolgálat közül — a vezető-hivatal is egyike a soknak. Két iránya van a szolgálat hivatalának: a gyülekezet egyetlen és *egyedüli Ura* felé, és a másik a *gyülekezet* felé. Ez a diakonia-elv az újszövetségi vezető-hivatalnak bizonyos relativálásával jár: kultikus, közvetítői jellegű és papi jelleget ölt. Talán a múltban ezt a jelleget nagyon is előtérbe állították Ennek a hivatalnak ugyanis, ha az újszövetség szemszögéből nézzük, nagyon szerény szolgálati funkciója van az *egyedüli sacerdos-hoz* és Közvetítőhöz, Jézus Krisztushoz mérve. A diakonia-elv figyelmeztet bennünket közvetítő szerepünkre, arra, hogy Krisztus helyettesei vagyunk, és Krisztus reprezentálását, képviselését nem szabad úgy felfognunk, hogy végezetül is ennek a szolgálatnak viselője az *egy és egyetlen* Közvetítőnek helyébe lép, vagy tán egyenesen Isten oldalán foglalja el helyét, és *aischylosi* „*Theos*” lesz, „*isten a földön*”, mint ahogyan a püspököt — végzetes módon — az V. században az *Apostoli Konstitúciók* könyve nevezi. Ezt a püspököt — amint a nevezett forrás mondja — úgy kell tisztelni, mint Istent (mintha valaha embert lehetne úgy tisztelni, mint Istent). Itt azután csakugyan nem vagyunk már messze attól a felfogástól, amely a középkorban az Apokalypsis Isten-titulusát: *Rex regum et Dominantium* — a királyok királya és az uralkodók uralkodója, a pápára és a püspökre vitte át. *Csak Krisztusra áll* és követői *csak Krisztus helyettesítésében* viselik ezt a címet (vö. 2 Kor 5, 20). Ezt mind együtt kell szemlélnünk, hiszen nem önmagunkat hirdetjük, hanem Jézus Krisztust, *mint Urat*, mi pedig a *ti szolgáitok* vagyunk Jézus miatt (2 Kor 4, 5). És nem akarunk úgy viselkedni, mintha a ti hitetek urai lennénk, mi csak örömtörők munkatársai vagyunk. Ennek a diakónia-elvnek meg kellene szüntetnie az *engedelmességnek* olyan fogalmait, amelyek inkább világi hatalmasságokra emlékeztetnek, amilyenek azonban Lk 22, 25 értelmében papok között *nem létezhetnek*.

Az *apostolságnak olyan fogalmazásait* is megszüntetné ez a diakónia-elv, amelyek egyes zsinati atyák szerint még a Vatikánumon is kísértettek; ezek ebben derivációt láttak, amely a hierarchia teljhatalmából származik. A karizmákat is némelyek ott a zsinaton teljesen megszüntetnek vélték, a hierarchia vette át a szerepüket, illetve amennyiben vannak, teljesen alája vannak rendelve. A zsinat ezekhez a nézetekhez szerencsére nem csatlakozott.

A diakonia-elv végeredményben Krisztus gyülekezetében arra vezet, hogy mind jobban kölcsönösen megbecsülik és respektálják a különféle hivatalokat és szolgálatokat. Nem engedi ez az elv, hogy Isten fiaival és meghívott szentekkel úgy bánjanak, mintha szolgák népe lenne. Lépipít majd a *fenköltséget*, a *hieratikus és feudális titulusokat*, és társadalmi formákat. Az egyház struktúrája lassan átküzdi magát az emberiesülés, az embertársaság és partnerség, kollegialitás és a testvériesülés szelleme felé, a *koinónia* felé, mert manap egyedül ez teszi az egy-



házat elhíhetővé. Nem ok nélkül állította éppen a Második Vatikánum a papképzés számára oly hangsúlyosan és élesen éppen az *emberi erényeket előtérbe*. A diakónia-elvet azonban nem szabad csupán az egyházi belhasználatra korlátozni, ez az egyházon túl is hatékony, és magát az egyházat is csak szolgálatnak tekinti az emberiség javára. Az egyháznak ez a szolgálata — az egyháZRól szóló konstitúciót idézem — mintegy szakramentum, azaz jel, és egyúttal eszköz is arra, hogy megtörténjék az Istennel való egyesülés és az egész emberiség egysége. A Vatikáni Zsinat a világhoz, az emberekhez, sőt az egész emberiséghez fordult. A diakónia-elv itt már dialógussá vált más keresztény testvérek, s a világ vallásai iránt, és azok iránt is, akik nem hiszik, hogy hinni tudnak.

Ennek az elvnek a holnap egyházában és annak struktúrájában hatnia kell. Egyszerűen lehetetlenné teszi egy kontaktusban szegény egyháznak magabazárt, introvetált, csak a maga gondjaival foglalkozó struktúráját. Az egyházi struktúrákat és megjelenési formákat mindig újra felül kell vizsgálni, vajon ezek a dialógust elősegítik-e, vagy beszűkítik, hogy invitálnak-e a megbeszélésre, vagy inkább távoldartanak-e tőle. A nemrég (fiatalon) hirtelenül elhunyt holland püspök, G. de Vet, utolsó cikkében, mely már halála után jelent meg a *Seelsorger*-ben, azt írta: az egyháznak a találkozás egyházának kell lennie.

8. Még egy *utolsó principiumot* kell szóvá tennünk. Az egyháznak a társadalmi jellegéből következik ez az elv, a *szubszidiaritás*, vagyis a *segítő készség* principiuma. Hozzájárul a *decentralizáció*, és ami ezzel összefügg: a sokféleségben mutatkozó *egység principiuma*. Olyan egység tehát, amelyben nincsen *uniformitás*, és éppen ez a feltétele annak, hogy különféle adományok és karizmák vannak. Talán éppen a szubszidiaritás elve lehet a *diakónia-elvnek az alapja*, fundamentuma. Az egyházban létező hivatal megértése és annak hitelre méltósága lényegesen könnyebb, ha úgy fogjuk fel, mint a segítő készség (szubszidiaritás) szolgálatát.

Rövidre fogva tárgyalásunkat, a *papság és a laikusság viszonyáról*, döntő jellegű példázatot találunk. A Második Vatikánum ugyanis, ha komolyra vesszük, úgy mutatja, hogy ez a szembeállítás: *hierarchia és laikusság, klérus és laikusok*, voltaképp már *elavult*. Igaz, a Zsinat még alkalmazza ezeket a felosztásokat és laikuson olyan valakit ért, aki keresztény ugyan, de nem tartozik sem a felszentelt papsághoz, sem a szerzetesrendekhez, helyesebben mondva: a „*tanács-állapotba*”. A laikusnak ez a nagyon is negatív meghatározása már mindig is megütközést keltett a laikusok között. Most már a Zsinat is a merőben kanonista meghatározásokkal szemben maga hangsúlyozza, hogy a kereszténynek-levés már önmagában véve egy óriási pozitívum, hiszen ebben a hit által Krisztus ragad meg bennünket, mi meg elérjük őt, az ő gyülekezetébe, mint hívő és reménykedő gyülekezetbe beletagosulunk, élő taggá leszünk. A laikusnak az, hogy keresztény, minden bizonnyal konstitutív elem, és ebben *minden más kereszténnyel*, a legmagasabb rangú hierarchiával is közös.

Mindez azonban nem különlegesen sajátos a laikusnál. Az, amiről szó volt, hogy úgy mondjuk, a laikus meghatározásában a *genus proximumhoz* tartozik: *keresztény*. A *differentia specifica*, a különleges meghatározás: az a tény, hogy sem a hivatali papsághoz, sem a szerzetességhez nem tartozik, még nem szolgáltatta arra okot, hogy ebben valami merő



negatívumot lássunk. Ezért végre is akadt, aki felvetette, nem kellene-e a laikus kifejezést egyáltalában megszüntetni. Úgyis éppen eléggé kompromittálva érzi magát azzal, hogy a „laikus” jelentheti a *nem szakembert is*, és ezért jobb volna általánosságban *keresztyényekről* beszélni. A nehézség csupán ott rejlik, hogy éppen a keresztyénynek-levés *nem specifikum*, nem megkülönböztető mozzanat.

A *jelentős* a hallott meghatározásban az, hogy az egyház felosztását a *klérus felől nézve* kapjuk meg. E szerint vannak klerikusok és nem klerikusok, hierarchia és nem hierarchia. Nem sokkal jobb a helyzet, ha a klérus mellé még odaállítjuk a szerzetesrendeket, ekkor ugyanis mindenképpen a hírhejt helyzetbe jutunk, hogy két rend, vagy némi malíciával, két osztály van. Már az első ezredév végével kezdtek erről a kettősségről gondolkozni. A nem egészen jó hírű bíboros, *Humbertus a Silva Candida* jelentette ki: „A laikusok tegyék csak a maguk dolgát, vagyis itéljék meg a világot, intézzék el ügyeiket, a klerikusok pedig csak a magukét, vagyis egyházit. Amint a klerikusok nem foglalkoznak világi ügyekkel, úgy a laikusok ne üssék lelki dolgokba orrukat.” Nem szabad csodálni, ha ezeket a laikusokat ezek után nem érdekelte az egyház. Ez a felfogás azután a híres *Gratianus* révén a hírhejt „*Duo genera christianorum*” — a keresztyényeknek két fajtája címmel az egyházjogban is megörökítésre került. Vannak olyanok — halljuk itt —, akiket az isteni szolgálatra szántak, az imádkozásra, az elmélkedésre, ezeknek illendő, ha távortartják magukat a világ üzelmeitől. Ezek a klerikusok, az Isten kiválasztottjai, a neki szenteltek, akiket magának szánt. A keresztyényeknek második fajtája azután a laikus. *Laos* annyi, mint nép. Ezeknek szabad múlandó javakat birtokolni, de csak használatra. Ezeknek az is meg van engedve — mint valami koncesszió —, hogy feleségük legyen, a földet műveljék, pörösködhhetnek, bírászkodhatnak, áldozatokat tehetnek az oltárra, a tizedet fizetik. Ezek is még megmenekülhetnek (az örök élet számára).

Teljes a szakadás. Vannak: lelkiek és testiek, egyháziak és világiak, Istentől kiválasztottak és nem választottak, vezetők és vezetettek, uralkodók és uralom alatt állók, alattvalók és a hatalom viselői. Még hatvan évvel ezelőtt X. Pius ünnepélyes enciklikában hivatkozik az egyház alkotmányára. *Kizárólag ezt az egyenlőtleniséget* hangsúlyozza a hierarchák és a laikusok között. Egyedül a főpásztorok kollégiumának van — mondta a pápa — joga és tekintélye a vezetésre, és kormányzáshoz, a többségnek nincs más joga, mint hogy vezetetni hagyja magát, és mint nyáj, követi pásztorát. Az ilyen koncepció, az *elvi egyenlőség principiumát*, amelyről szó volt, a *legdurvábban megsérti*. Az újszövetségi írások szerint mindenesetre az egyházfoglalom magvából kellene kiindulni, abból, hogy mi mindnyájan *egy nép vagyunk*, és arra szánva, hogy Isten tulajdona legyünk. Már mint egész, nem is lehet „*alattvaló*” nép, mivel ez a nép *királyi papság*, amelyben mindenki *király és próféta és pap*. Ebbe a népbe a hit és a keresztség által beletagosodunk. És ebben a népben különböző elhívások és szolgálatok vannak. Ezért azután a Zsinat elhatározta, hogy az egyházzól szóló konstitúcióban — az eredeti szkéma ellenére — *első helyen az Isten népéről* szól, és *csak utána* a püspökökről, a papokról, diakónusokról, laikusokról és a szerzetesekről. Mind-ezeket beletagosítja az Isten népébe: egyházi csoportokat és állásokat, a hierarchiát is. Már a világi szektorban is láthatjuk, milyen nem nagyon



értelmes dolog volna például az állam népét csoportok szerint osztályozni, például hivatalnokokba és nem hivatalnokokba, orvosokba és nem orvosokba. Épp így sem nagyon értelmes valami az újszövetség felől nézve az Isten népét klerikusokba és nem klerikusokba osztani. Eszerint tehát voltaképpen *nincs is a klerikus-állással szemben álló csoport, a laikusok rendje, hanem csupán a különböző elhívások és karizmák szerint különböző szolgálatok*, egyetlen népben. Ha végiggondoljuk mindazt, amit elmondottunk az elvi egyenlőségről, azután az őshívás karizmájáról, majd az általános és részleges karizmákról mondottakat, a következő szolgálatokat különböztethetjük meg.

Vannak *klerikusok, tehát*: püspökök, presbiterek, diakónusok, akik teljeshatalmat nyernek az ecclesia vezetésének szolgálatára. Mint ilyenek, *hátaskörükön belül* igazi tekintélyük van, és döntést hozni, rendelkezni jogosultak.

Vannak azután *tanácsokat követők*, a „tanács-keresztények”, Ezek a mennyek országa végett lemondanak a házasságról. Közös ez a lemondás a különféle szerzeti közösségekben, szolgálatuk sokrétúsége mellett is. Kötelezettségük neme a fogadalom által történő megkötés, ezzel a végső dolgokra utaló jelet helyeznek a világba.

Vannak azután *házasságban élő keresztények*, ezeket a társadalom és az egyház számára jelentős szolgálatukra külön szentséggel szentelik fel. Ilyen házias keresztények vannak a világban, de találhatók az egyházi szolgálatban is, gondoljunk csak a nyugati egyház diakónusaira, vagy a keleti egyház házias presbiterjeire. Esetenként vannak a nyugati egyházban is nős presbiterek, például egykori evangélikus pásztorok. Vannak azután olyan keresztények, akik *anélkül, hogy szentelés vagy fogadalom által* lekötnék magukat, egy időre, vagy tartósan *egyházi szolgálatot vállalnak*: különleges hivatalokat a lelkipásztorságban a hitoktatásban, az egyházi adminisztrációban, közigazgatásban. Manap már nem kevés ilyen keresztény van, és a jövőben talán még nagyobb lesz a jelentőségük. Nem lehet megérteni, miért ne lehetnének laikusok karitászigazgatók vagy egyéb módon direktorok. *Elvileg* minden hivatalt, amelyet épp oly jól vagy még jobban *laikusok is* el tudnak látni, *nem klerikusoknak* kellene átadni. Ezeket a kategóriákat manap teljesen tévesen a világi papokhoz sorolják. — Egyszerűen *nem igaz*, hogy *csak két különleges hivatás* van az egyházban: a (papi) hivatalhoz és a szerzetességhez. Ezzel szemben sokkal több hivatás van, különböző, ezek egymást nem ritkán keresztezik, amint láttuk.

Fejtegetéseink végére értünk. Mindinkább tudatosul bennünk az, hogy *a Zsinat csak kezdet volt*. Lehet, hogy a *laikus* lesz a Zsinat elgondolásainak legsikerültebb alakzata. Ezt majd csak akkor éri el, *ha megszűnik laikus lenni*, tehát csupán egy *vizavi-je a hierarchiának* és ha majd jobban érzi, hogy Isten szent népének tagja lett különleges hivatása által, s a megfelelő adományok révén. A hit, remény és a szeretet közös cseréjében, együttműködéssel, más, hasonló vagy más tárgyú hivatásokkal komoly partnerség keletkezik. Ehhez hasonlóan a vezető-szolgálat más viselői: püspökök, plébánosok, presbiterek a Zsinat által véleményezett alakzatukat úgy találhatják meg a legkönnyebben, ha megszűnnek az alattvalóknak és az alsó-népnek csupán vizavi-jai lenni, ellenpárai mintegy, akik fölött uralkodnak, parancsolgatnak, nem túrve ellenmondást, meg sem hallgatva eltérő véleményeket. Ha majd tudják, hogy *mik ne*



legyenek és ezt szolgálatnak fogják fel, semmi másnak, mint az igének, az engesztelődésnek, a megvilágításnak a szolgálatát, és átlátják, hogy ettől a fontos szolgálatuktól eltekintve ők is tagjai a népnek és ugyanilyen szolgálatra szorulnak.

## Ferdinand Klostermann

Klostermann professzor a bécsi egyetem Hittudományi Fakultásán a Pastoraltheologie (lelkipásztorokodástan) ny. r. tanára. Professzori kinevezése előtt a laikus apostolkodás neves szakértője és Actio Catholica vezető egyénisége Ausztriában. A katedrán Michael Pfliegler utóda. A II. Vatikáni Zsinat alatt peritus-ként dolgozott a laikusok apostolkodásával foglalkozó zsinati bizottságban, a zsinat után ugyanennek a Com-missió-nak szakértő tagja.

Nemzetközi tudományos szaktekintélyét a II. Vatikáni Zsinat pasztorális reformjainak tanulmányozásával és gyakorlati kidolgozásával alapozta meg, úgyhogy ma Európa legismertebb zsinati szellemű teológusai közé tartozik. Mostanában különösen az egyház strukturális reformjainak beható vizsgálata és tovább fejlesztése foglalkoztatja, ide számítva a papi életforma, kiképzés és továbbképzés reformjának kérdését is. Ilyen tárgyú cikkei, tanulmányai és előadásai nagyon népszerűek szerte Európában, nemzetközi kongresszusokon keresett vendégelőadó, a legújabb osztrák pasztorális törekvéseknek eminens képviselője. (A közelmúltból különösen három jelentős szereplését emeljük ki: ez év februárjában ő volt a Pasztorális Folyóiratok Európai Konferenciájának főreferense a hollandiai Doornban, vezető előadója és irányítója volt az Európa Szeminárium rendezésében lezajlott szeptemberi, nemzetközi konferenciának a svájci Luzern-ben, s ő a bécsi főegyházmegye meghirdetett zsinatjának egyik mozgatója és szakvezetője.)

Sok cikke és könyve közül a legjelentősebbeket soroljuk most fel, amelyeknek témája a jelenlegi előadással kapcsolatos:

„Das christliche Apostolat” (A keresztény apostolkodás. Innsbruck, 1962), „Prinzip Gemeinde” (A pasztoráció közösségi alapelveiről. Herder, 1965), „Die Entmythologisierung des Presbyterberufes und der Priesterberufung” (A papi hivatás és elhivatottság mítosztalanítása. Der Seelsorger, 1966 (36.) 1. 10—29), „Die Bewegung der geistlichen Berufe in Westeuropa” (A papi hivatások ügye Nyugat-Európában. Der Seelsorger, 1967 (37.) 2. 114—122), „Prinzipien einer Strukturreform der Kirche” (Az egyház strukturális reformjának alapelvei. IDO—C, Doss. 67—23), „Strukturen der Kirche von Morgen” (A holnap egyházának szerkezetei. IDO—C, Doss. 67—28 és 67—29), „Desiderate zur Reform des Laienrechtes” (Theol. prakt. Quartalschrift 1967 (115/4) 334—348. Javaslatok a laikusok jogainak reformjához). Megjelenés előtt áll legújabb könyve, „Priester für Morgen” (A jövő papja), amelyben a papi életforma és a papképzés reformjával kapcsolatos gondolatait foglalta össze.

Cs. B.



## Karl Rahner teológiáról és teológusokról

A teológia az a tudomány, amely legkevésbé nélkülözheti az egzisztenciális részvételt. Ennek ellenére a teológia — ifjú és öreg teológusok között — igen gyakran nagyon kevésbé jámbor, s a jámborság nagyon kevésbé teológiai.

Mai teológiánk nem azért áll távol az élettől, nem azért gyenge alkotó erejű, mert a professzoroknak túlságosan sok a tudománya, hanem azért, mert kevés. Ami azt jelenti: skolasztikus formalizmust, vagy hisztoricizmust űznek a tudomány örve alatt, amihez kétségtelenül érteni kell, de ezen nem jut túl, s így nem ér el a kérdésekig, amelyeket a vallásos ember és a mai kor fölvet, mindössze tudósan beszél róluk.

(Rahner ezért javasolja, hogy válasszák el a tudósképzést a lelkipásztori kiképzéstől, s ehhez hozzáfűzi a következőket.) Alaptalan a félelem, hogy az ilyen képzettségű papok tudományosan képzett kollégáikkal szemben csökkentértékűségi komplexusba esnének, vagy hogy az életben az ilyeneket, mint valami másodrendű klérust kezelnék. Ilyen aggodalmak oly szociológiai képzet- és érzelemvilágon nyugszhatnak, mely éppen manapság letűnőben van. Sem Amerikában, sem a Szovjetunióban nem tekintik a magas képesítésű, tanult munkást a professzorral szemben társadalmilag „alacsonyabban állónak”. Mindegyiküknél minden csak azon múlik, ki a maga területén a kiválóbb... Mindenki tudja, hogy egy nagyon jó gyakorló orvos még nem sebész, a gyakorló orvos bizonyos eseteket a klinikára küld, és emiatt nem érzi, hogy hitelét veszítette, vagy hogy tudatlanságon kapták volna. Vannak adójogi kérdések, amelyeket egy nagyon okos ügyvéd sem tud áttekinteni, és ezért tovább adja a kérdést szakembernek. Csak a teológiában hódolnak még boldog optimizmussal a véleménynek: aki a teológiában a mindenkinek közös kiképzésben részesült, az voltaképpen a pasztoráció minden ágára alkalmas.

(Ezért joggal vonja le a következtetést.) Meg kell szüntetni a lelkipásztorképzés és a hittudósképzés azonosítását, ezt a kettőt manap már nem lehet per modum unius venni... A diák, aki fizikatanár akar lenni, az egyetemen tanul, bár sejtethető, hogy tanulmányainak befejezése után tudása korántsem elegendő ahhoz, hogy a magfizikában együtt kutasson és együtt dolgozzék.

(Sendung und Gnade 359, 360, 361, 356, 352)



## A liturgikus közösség

A liturgia nem mondja: „Én”, hanem „Mi”, legfeljebb akkor, ha az illető cselekedet különös módon kívánja az egyszámot (pl. egy személyes akaratnyilvánításkor, vagy a püspök, pap némely imájában). A liturgia alanya nem az egyes ember, hanem a hívők közössége. Ez a közösség nem csupán a templomban összegyűlt emberekből áll, nemcsak egy épp összegyűlt „egyházközség”. Túl-szárnyalja az illető hely határait és felöleli a földkerekség minden hívőjét. Hasonlóképpen átszakítja az idő korlátait is és a földön imádkozók közösségét egynek tudja azokéval, akik már hazataláltak az Örökkévalóságba. Az a körülmény, hogy a liturgia mindenkit magába zár, még nem meríti ki a liturgikus közösség fogalmait. Az „Én”, amit a liturgikus imádság használ, nem egyszerű összefoglalása az egy és ugyanazon hiten lévő egyedeknek. Összefoglaló egység ugyan, de csak annyiban, amennyiben ez az egység az őt alkotó tömeg nélkül egyáltalán létezni tud. A liturgikus ima „Én”-je sokkal több, maga az élő Egyház.

Egy állam életéhez hasonlíthatnám a helyzetet. Az állam több mint a polgárok, hatóságok, törvények, intézmények stb. összessége. Az állam polgárai nem csupán azt érzik, hogy csak pusztá számok a nagy számsorban, hanem egy megfoghatatlan élő egység tagjainak is érzik magukat.

Ehhez hasonló valami az Egyház is, természetesen lényegesen más, természetfeletti rendben. Beláthatatlanul sokféle életmegnyilvánulást foglal magába: az eszköz, cél, cselekvés és hatás, emberek, intézmények s törvények szerkezetét. Jól-lehet hívőkből áll, mégis több, mint azonos meggyőződésűek és hasonló rendűek egyszerűen összefogott tömege. A híveket ugyanaz az élet hatja át és ez az élet maga Krisztus. Az Ő élete a mi életünk; Krisztusba vagyunk „bekebelezve”, mi vagyunk az Ő „teste”, „corpus Christi mysticum”.

Valóságos hatalomról van itt szó, amely uralkodik ezen a nagy közösségen, amely magához fűzi az egyeseket és amely a közös élet részeseivé teszi őket. Ez a hatalom „Krisztus lelke”: a Szentlélek. Minden egyes hívő egy-egy sejtje ennek az életegységnek, egy-egy tagja ennek a testnek.

Különféle alkalmakkor érzi az egyes hívő ezt az átfogó egységet; mindenekelőtt azonban a liturgiában. A hívő itt nem mint egyed áll az Isten előtt, hanem mint a közösség tagja. És ebben a közösségben mégis a hívő beszél. Ez azonban megköveteli, hogy önmagát tagnak tartsa és akarja. Az egyházi közösségtudatot a liturgia ébreszti fel az emberben. A hívőnek, ha együtt akar ünnepelni a liturgiával, tudnia kell, hogy az Egyház tagja és hogy az Egyház vele együtt imádkozik és cselekszik. Ezt az egységet éreznie és akarnia is kell.

## Az individualisztikus ember és a liturgikus közösség

Ebből két, nagyon is érezhető nehézség származik, melyeknek gyökere az egyéni és a közösséghez való viszonyában rejlik. A szellemi közösség, mint minden más, az egyéntől két dolgot kíván. Egyszer áldozatos lemondást: mint a közösség tevékeny tagjának, le kell mondania mindarról, ami egyéni. Önmagát megtagadva, együtt kell lennie mással, fel kell áldoznia egyéniségének egy részét a közösség oltárán. Mászor pozitív teljesítményt kíván: azt követeli tőle, hogy a közösség



nagyobb élettartalmát, mint sajátját fogadja el, hogy abba beleilleszkedjék, meggyőződésévé tegye és terjessze.

A követelmény különféle formában lép fel, a szerint, hogy milyen lelki alkatú a hívő. Némelyeknél inkább a tárgyi oldal domborodik ki: gondolatok, amelyek megtöltik, eszközök és célok, fennálló határozatok, szabályok és törvények, elvégzendő feladatok, jogok és kötelességek stb. Áldozat és teljesítmény ekkor tárgyi jelleget ölt. Az egyének le kell mondania arról, hogy a saját gondolataival törődjék és egyéni utakon járjon. A liturgia szándékát és útját kell követnie. Az önrendelkezésről le kell mondania, a magánima helyett a közösséggel együtt kell imádkoznia, az önmagavezetés helyett engedelmelkednie kell és fegyelmezettségben kell élnie, ahelyett, hogy a maga akarata szerint cselekednék. Az egyes ember feladata továbbá, hogy a liturgikus ideavilágot „realizálja”. Ki kell lépnie megszokott gondolatköréből és egy gazdagabb, átfogóbb szellemvilág tulajdonosává kell lennie. Le kell mondania személyes céljáról és magára kell vállalnia a nagy liturgikus emberközösség célját. Így megtörténik, hogy részt kell vennie olyan gyakorlatokon is, amelyek lelki szükségleteinek nem felelnek meg; olyan dolgokat kell kérnie, amelyek közvetlenül nem érintik; a kérést, jöllehet távol áll tőle, mégis mint sajátját kell elfogadnia és imádságban Isten elé terjesztenie. Olyan eseményeket is követnie kell (ez az imában, cselekvésben és kérésekben oly gazdag liturgiában elkerülhetetlen), amelyeknek sajátos értelmét alig vagy egyáltalán nem érti stb.

Mindebben tényleg nehézség rejlik, mely kettős súllyal nehezedik a mai emberre, aki olyan nehezen tud lemondani önállóságáról: készséggel veti magát alá az államnak és a gazdasági életnek, de hogy szellemi életét ne a maga szükségletei, hanem más előírások szerint rendezze, érzékenyen és szenvedélyesen elhárítja magától. Egyszerűen, amit itt a liturgia követel, nem más, mint alázat. Lemondásban megnyilvánuló alázat, s így nem más, mint saját önállóságunk és öndicsőségünk odaadása. Teljesítményben megnyilvánuló alázat s így nem más, mint az egyéni létkörön túlhaladó, felkínált szellemi élettartalom elfogadása.

A liturgikus közösség követelménye más azok számára, akik nem a tárgyi, hanem a közösségben a személyi oldalt, az élő embert jelentik. A közösség problémája számukra nem az, hogy hogyan merítik ki a közösségi élet tárgyi tartalmát és hogyan élik bele magukat. Sokkal inkább érzik azt a nehézséget, hogy együtt kell lenniük más emberekkel, azokkal együtt kell érezniük, egyet akarniuk, tudatában lenniük annak, hogy másokkal magasabb egyesülésben állnak. És pedig nemcsak egy-kettővel, vagy az emberek kisebb körével, akik hasonló törekvés vagy különös vonalom miatt közel állanak hozzá, hanem mindenkivel: a közönyösekkel, ellenszenvesekkel, sőt az ellenséges érzelműekkel is.

Tehát itt az a követelmény, hogy ki kell nyitni azokat a sorompókat, amelyeket éppen a finomabb lelkületű emberek szoktak zárva tartani. A megszokott keretből ki kell lépnie, mások közé kell mennie és velük közös életet élnie. A fentebb kifejtett esetben a hívő a közösséget mint egy nagy, tárgyi rendet látja, itt pedig mint a személyiség viszonyának széles szövődéke, mint egy végtelen változatú élő „Én—Te-vonzalom” szövődménye szerepel. Ott az volt az áldozat az egyén részéről, hogy le kellett mondania a lelki életben az önrendelkezésről, itt pedig az, hogy a magányt és az önmagáért való életet fel kell adnia. Ott arról van szó, hogy mennyire tudja magát beleélni egy határozott rendbe, itt pedig arról, hogy hogyan tud más emberekkel együtt élni. Ott az alázat volt a követelmény, itt a szeretet: az élő ónatadás. Ott azt a szellemi tartalmat kell magára vállalnia, amit a liturgia ad; itt együtt kell élnie Krisztus testének más tagjaival is, azok kérdéseire csatlakoznia, azok szükségleteivel együtt éreznie. A „Mi” az első esetben az önzetlen tárgyilagosság kifejezője volt, most pedig azt jelenti, hogy aki ezt mondja, az saját egyéni életét másokkal megosztja. Ott le kellett győznie a büszkeséget, amely függetlenül akar élni, a különélést, amely annyira húzódozik attól, hogy a közösségi életcélokot és gondolatokat magáévá tegye; itt viszont az ellenszenv felett kell győzedelmelkednie, amely a közösségi étellel szemben fellép; győznie kell a félnék szemérmesség felett azzal, hogy kitarja belső valóságát; az arisztokratizmuson, amely csak olyanokkal akar együtt lenni, akiket maga választott ki.

Mindez a lélek állandó önmegtagadását kívánja, ónatadást, nagy szeretetet, amely kész az életet másokkal megosztani.



## Hozzászólás az új Proprium Hungariaehez

Az elmúlt évben, 1966-ban imádkozta a magyar papság először teljes egészében a *magyar szentek megújított zsolozsmáit és miseimádságait*.<sup>1</sup> Nem mehetünk el szó nélkül ez esemény mellett, mert jelentős adata ez a magyarországi liturgikus megújulásnak. Ezenkívül liturgiátörténeti jelentősége is van az új officiumoknak, sőt nemzetközi viszonylatban is kiemelkedő eredményeknek kell tekintenünk a szövegek megújítását és korszerűsítését. A vallásos lelkeség alakulása szempontjából sem jelentéktelen ez a munka, mert általa átértékelték a magyar szentek katalógusát s egyidejűleg liturgikus hagyományainkat is. A magyar vallásosságnak mindig jellemzője volt a szentek bensőséges tisztelete, s a vallásos érzület fejlődésére mindig hatással van, mikor és mely szenteket állítanak a hívek elé példaképül.

Általánosságban azt kell mondanunk, hogy a Magyar Püspöki Kar felügyelete alatt dolgozó országos és egyházmegyei munkabizottságok derekas munkát végeztek. Méltányolnunk kell elsősorban azt a szándékot, hogy a Brevárium világegyházi reformjához hozzá igazítsák a magyar propriumot, továbbá hogy a magyar szentek rangos (az első- és másodosztályú) ünnepei külön saját szövegeket kapjanak, lehetőség szerint mind a breviáriumban, mind pedig a misszáléban. Rendkívüli módon kell méltatnunk azt a törekvést, hogy a saját szövegeket a középkori officiumokból állítsák össze, ezek ugyanis irodalmi értékelés szerint európai nívón állanak, s felújításukkal elevenebb lett a kapcsolat múltunk értékeivel. Az új magyar proprium gyakor-

latilag elismerte az utolsó évtizedek magyar liturgiátörténeti kutatásainak eredményeit, *Dankó* úttörő kezdeményezése után különösen *Dragutin Kniewald*, *Kühár Flóris*, *Radó Polikárp* és *Mezey László* munkásságát.<sup>2</sup> Ez utóbbiak az 1948 óta folyó konkrét előkészítő munkában is részt vettek. Az új „alkotások” közül ki kell emelnünk a *székesegyházak felszentelési évfordulóira* írt olvasmányokat, amelyek — tudomásunk szerint — különösen *Félegyházy József* történelmi és *Kujáni Ferenc* latin nyelvi felkészültségét dicsérik.

A középkori officiumszövegek közül, amelyeket most felújítottak, elsőnek *Szent István verses officiumát* kell említenünk. Ez a szöveg a maga műfajában világszínvonalon képviseli középkori latin költészetünket. Nagy valószínűséggel keletkezési dátumát és szerzőjét is meg tudjuk határozni. *Mezey László* szerint a XIII. század negyedik negyedében, *Kun László* uralkodásának idején írta *Miklós* esztergomi ágostonos rendi perjel.<sup>3</sup> Külön értéke az új officiumnak a legősibb *Szent István-könyörgés* felújítása. Ez a XI. század végéről, tehát a kanonizáció idejéből származik, a *Benedictus* és a *Magnificat* antifoniáival együtt, amelyek a *Codex Albensis*ből kerültek a zsolozsmáskönyvbe.<sup>4</sup> Kár, hogy az *egykorú* (középkori) himnuszok közül csak egyet találunk benne, a többi a pannonhalmi breviáriumból vették át, s ezek a neoklasszikus, nem éppen nagy értékű versezetek, *Takács Bernardin* alkotásai az officium egészéhez képest sajnálatos stílustörést jelentenek, versformájuk is szokatlan a római breviáriumban klasz-



szikusnak tekinthető négy (jambikus, trocheikus, saphói és asklepiadesi) strófaszerkezettel szemben.<sup>5</sup>

A Szent István-zsolozsma költői és tartalmi szépségei mellett nagy elismerést érdemel a *Magyarok Nagyasszonya* (Magna Domina Hungarorum) ünnepének officiuma. Ebben több az egyéni, válogató munka, mint az előzőben. Szerencsésen egyesíti a középkori Mária-tisztelet emlékeitől kezdve a *Kisdi Cantus Catholici*-ig, vagyis a barokk áhítatig a magyar századok Mária-tiszteletének sokféle színét és gazdagságát. A szerkesztők legfőbb érdeme pedig az, hogy szakítottak azzal a kissé érthetetlen, késői (XVIII–XIX. századi) szemlélettel, amely ezt az ünnepet az *Immaculata Conceptio* misztériumához kapcsolta. Az új összeállítás visszahozta az ünnep eredeti „*dies Dominae*” jellegét azzal, hogy az *Assumptio* misztériumát jelölte meg az ünnep forrásaként. A „*dies Dominae*” ünnepé így felel meg igazán a történelmi hagyományokra visszavezethető koncepciónak, Szent István király végakarátának.

Harmadik nagy nyeresége az új magyar Propriumnak a *csanádi* egyházmegye számára előírt *Szent Gellért-zsolozsma*. Ez a verses officium még *Dankó* híres könyvében, a *Vetus Hymnarium Ecclesiasticum Hungariae* c. szövegkritikai gyűjteményben sem található meg. Ma már biztosra vehető, hogy ez is XIII.–XIV. századi magyarországi alkotás, hitelességéért *Dreves* kritikái szövegkiadása kezkesedik.<sup>6</sup> Verses antifonái szépen illeszkednek a korabeli latin költészet remekei közé. Ugyancsak teljes saját officiummal szerepel Szombathely *Szent Márton ünnepé*, ez azonban nem új szöveg, hanem a római Breváriumból való átvétel. Antifonái prózai alkotások, a kortárs *Sulpicius Severus* Szent Márton életrajzából<sup>7</sup> vett részletek, tartalmi gazdagságukkal sikeresen szolgálják Szent Márton tiszteletének fejlődését.

Ezeket a művészi és tartalmi szépségekkel teli saját officiumokat ismerve, csak sajnálkoznunk lehet, hogy a *többi remekbeszabott magyarországi zsolozsmáink nem kerültek nagyobb arányban* ismét a liturgikus használatba. Gondolunk itt elsősorban *Szent Imre* verses officiumára, amelyet olyan magas költői-ség jellemez, hogy még *Kosztolányi Dezső* műfordítói tehetsége sem tudott belőle egyenlő rangú magyar fordítást készíteni. *Szent Imre* régi szép *himnuszai* viszont *Szent László* ünnepének versezeiteivel együtt megtalálhatók az új propri-

umban. Nyelvi megértésüket nagyban előmozdítják az eléggé szép számban található művészi fordítások.<sup>8</sup>

Úgy gondoljuk, hogy *Szent Erzsébet* és *Szent Margit* ünnepei is a megérdemelt-nél kevesebb figyelemben részesültek. Két közkedvelt szentünkét jó lenne *nagyobb fényvel és saját officiumokkal ünnepelni* legalább azokban az egyházmegyékben, amelyek életükben szerepet játszottak. *Szent Erzsébet* „*Gaude felix Hungaria*” kezdetű himnuszát ugyan megtaláljuk, de más, a mostaninál kifejezettebben magyar vonatkozású himnusz is lehetett volna találni: a „*Pangue lingua gloriosae viduae preconium*” kezdetű gyönyörű verses imádságot.<sup>9</sup> *Szent Margit* nagyon szép verses officiumából pedig úgyszólván *semmi sem került be* officiumos könyveinkbe. Senki sem mondhatja lokálpatriótizmusnak, ha a kassai egyházmegye magyarországi része *Szent Erzsébet* születési helye (Sáropatak) és eddigi hagyományai szerint a világegyházban legismertebb és legtiszteltebb szentünk nagyobb arányú tiszteletét vállalja és szorgalmazza. (Csak mellesleg: idegenforgalmi szempontból sem jelentéktelen feladat!) Ezzel szemben kimaradt az egyházmegye szentjeinek névsorából — talán félreértés folytán? — *Boldog Gertrúd*, *Szent Erzsébet* leánya. *Szent Margit* tiszteletének kiváltságos kötelessége elsősorban a *veszprémi* és az *esztergomi* egyházmegyéket illeti, hiszen ezeknek a területén élt és halt meg szentünk. Indokolt volna, ha mindkét egyházmegyében másodosztályú ünnepként ülnék meg *Szent Margit* halálának napját, január 18-át. Ilyen jellegű kérdés előterjesztésére ritka alkalom szolgál *Árpádházi Szent Margit halálának közzelgő 700. évfordulója*, az 1971. év, amikor az egész világon meg fognak emlékezni róla tisztelői.

Itt kell megjegyeznünk: *Szent Margit* ünnepének olvasmánya a halál évének megjelölésében félreértésre adhat okot, amikor azt mondja, hogy „...anno Incarnationis 1270” hunyt el *Szent Margit*. Kevesen tudják, hogy az annus Incarnationis márc. 25-én kezdődött, s ezerrint januárban még 1270-et írtak, amikor *Margit* meghalt, ez a dátum azonban a mi időszámításunk szerint (anno Domini) 1271-nek számít. Az olvasmány készítője sem tudta ezt, mert 28 évesnek mondja *Szent Margitot* halálakor, holott 29 éves volt.

Eddig jobbára a Breváriumból szövegeivel foglalkoztunk méltatásunkban s keveset szoltunk a *miseszövegekről*. E tekintetben azonban jelentős változás



csak kevés történt: a „Magna Domina” miséje a fentebb már ismertetett szemlélet szerint lett átdolgozva, az *augusztus 20-i mise* pedig teljesen új szövegvezetésben áll előttünk. Azt kell mondanunk, hogy a mise szerkesztői jól oldották meg feladatukat. Az evangéliumi hasonlat, az ember, aki házát sziklára építi (Mt 7, 24–29) találóan alapozza meg első királyunk lelki nagyságának értékelését. Ő a saját életét és országának életét is valóban szikára építette.<sup>10</sup>

Végezetül a *Proprium*ban található *szentek katalógusához*, vagyis *névsorához* szeretnénk néhány megjegyzést fűzni. A *Proprium* szerkesztői azt az új liturgikus irányzatot tartották szem előtt, hogy át kell vizsgálni és *egyszerűsíteni kell* az eddigi katalógusokat. Ez a hivatalos álláspontja a liturgikus reformok vezetőinek. Ennek az alapjában véve helyes irányelvnek a gyakorlati alkalmazása azonban *nem olyan egyszerű, mint amilyennek látszik*, — ezt éppen a magyar példa bizonyítja. A magyar szentek katalógusának a reformja ugyanis *nem egységes szempontok szerint* történt, s talán ez az *egyetlen komolyan számottevő hibája* az új magyar *Proprium*nak. Ez sem olyan hiba, amit a további években ne lehetne korrigálni. Vannak egyházmegyéék, amelyek alig hagytak meg régi szentjeik közül egyet-kettőt, s van olyan egyházmegye, amely „új” szenttel gyarapította névsorát. A *csanádi egyházmegye* felújította *Markiai Szent Jakab* tiszteletét azzal a jogcímmel, hogy a szent hosszú ideig Szegeden élt és korábban relikviáit is tiszteletben tartották. Minden magyarországi egyházmegyéében elrendelték *Boldog XI. Ince* pápa augusztus 13-i ünnepét, a szent pápának ugyanis halhatatlan érdemei vannak a török uralom alól felszabadító harcok ügyében. Mindkét új ünnep alapján véve indokolt, holott egyik szent sem magyar származású és liturgikus tiszteletük mindeddig nem volt hazánkban.

*Kimaradtak* viszont a hivatalos tiszteletből olyan szentek, akiket hosszú *évszázadokon át patrónusként tiszteltek* hazánkban. A legteljesebben a *szombathelyi egyházmegye* hagyta meg a régi szentjeinek tiszteletét, ide számítva a liturgikus hagyományok szempontjából jelentős ünnepeket is (*S. Quirinus*, *Translatio Reliquiarum S. Martini*), de *Boldog Mór* ünnepét már ők is eltörölték. Ezek a példák megerősítik azt a látszatot, hogy *hiányzott* az országos, *egységes rendező elv* a magyarországi szentek katalógusának a megállapításában.

Véleményünk szerint a rendező elvek alapjául a régi magyar liturgikus könyvekben megőrzött hagyományt kellett volna venni, s ebben fontos szerepet játszottak volna a magyar liber ordinariusok, ezek között is különösen az esztergomi és az egeri könyvek. Ezekből kiderül többek között, hogy kik voltak az ország patrónusai (Patroni regni), tehát kik voltak azok a szentek, akik kiváltképpen nagy hatással voltak a magyar valláscság alakulásában. Ebből a szempontból vizsgálva liturgiánk történetét, egyáltalán nem vehetjük közömbös adatnak azt a tényt, hogy *Szent István* az újonnan megért népe elé *Szent Márton* és *Szent György* személyét állította patrónusként és példaként. *Szent István* lelkiségén és a kezdeti középkori magyarság vallásosságán is meglátszik a két szent hatása. Ennek így is kellett lennie, hiszen a hívek életében hangsúlyt kapott a két szent tisztelete. Tudjuk például, hogy *Szent Márton* ünnepére országosan háromnapos böjttel készültek. Ma viszont meg sem emlékezünk róluk, mint „magyar” szentekről. Hasonló a helyzet a többi „hagyományos” szenttel kapcsolatban is. Úgy érezzük, kár volna teljesen megfedkezünk róluk, akik őseink hitében és vallásosságában olyan nagy szerepet vittek. Ilyen okok miatt észrevennünk például *Szent András* és *Benedek* ünnepének teljes eltörlését. Hajdanában külön officiumuk volt, s a magyar irodalom első emlékei fűződnek alakjukhoz, hiszen *Szent Mór* írta meg legendájukat. Említhetnénk továbbá *Szent Dömötör* tiszteletét, akit a keleti egyház megalomartírként ünnepel, s akiről templom- és kolostoremlékeink beszélnek (Szeged, Száva-szentdömötör), szóhatnánk továbbá *Szent Gál* és *Szent Wolfgang* emlékéiről, akik a magyarság megtérésének az idejét idézik fel bennünk.

Természetesen a hagyomány nem az egyetlen rendező elv a szentek katalógusának megállapításában.

Nyomós okok miatt „új” szentet is be lehet sorolni a „magyar szentek” közé. S most végezetül hadd említsünk meg egy, első pillanatra talán nagyon bizarr gondolatot! *Szent László* leánya, *Piroska* is szent volt, még pedig a keleti egyház nagy szentje *Szent Iréne* néven. *Joannész Komménosz* hitveseként (1104-ben esküdtek) került Bizánc trónjára, s nyolc gyermekének egyike a híres *Mánuél* császár. *Szent Iréne* emlékét őrizi a világhírű konstantinápolyi *Pantokrator-kolostor*, amelynek befejezését nem érthette meg, mert 1134-ben meghalt egyszerű apácaként Bithyniában. Igazi



Árpád-sarj volt, Szent Erősbethez hasonló nagy egyéniség, a szeretet apostola, a betegek, szegények, árvák és özvegyek tám. za.<sup>11</sup> Ünnepe augusztus 13-án üli a keleti egyház. Nem lehetne-e az ökumenizmus jegyében az ő tiszteletét valamiképpen meghonosítani hazánkban? Valószínűnek látszik, hogy a skizma abban az időben nem volt oly világos és tudatos dolog a hívők előtt, mint később. A magyar—bizánci kapcsolatok, összeházasodások mutatják, hogy ezt a kérdést fel lehet vetni. Sőt,

keleti szentek magyarországi tiszteletéről is vannak adataink, pl. *Rilai szent Iván* ereklyéi egy időben Esztergomban voltak. Talán a kalocsai főegyházmege lehetne a híd ebben a vonatkozásban, mint évszázadokkal előbb.

De ezek a gondolatok már messze vannak a megújított magyar Proprium értékelésétől... A végzett munka így, önmagában is nagyon jelentős és értékes. Kritikai észrevételeinket inkább az esetleges tökéletesítés érdekében tettük.

### Jegyzetek:

<sup>1</sup> A Sacra Congregatio Rituum jóváhagyása 1964. ápr. 16-án kelt.

<sup>2</sup> Az említett szerzők fontosabb művei közül kiemelkedik: *D. Kniewald*: A zágrábi érseki könyvtár MR 126. (XI. sz.) jelzésű Sacramentáriumának magyar rétege a MR 67. sz. zágrábi Breviárium (XIII. sz.) megvilágításában. Ford. *Kühár Flóris*. Pannonthalma, 1938. — *Radó Polikárp*: *Libri liturgici manuscripti bibliothecarum Hungariae I.* (II. kötet kéziratban) Bp., 1947.

<sup>3</sup> *Mezey*: Szent István XIII. századi verses históriája c. tanulmánya a Magyar Századok c. (Bp., 1948) Horváth János- emlékkönyvben.

<sup>4</sup> *Mezey—Falvy*: *Codex Albensis*, Graz—Bp., 1963.

<sup>5</sup> *I. Dankó*: *Vetus Hymn. Eccl. Hung.* 218. l. Pannonthalmi Rendtörténet VI/B. 410—415. l.

<sup>6</sup> *Dreves*: *Anal. Hymnica. XLV/A* kötetében a szövegkritikai kiadás.

<sup>7</sup> *Migne*: PL XX, 159.

<sup>8</sup> *Fordítók*: *Babits Mihály, Kosztolányi Dezső, Sik Sándor, Radó Polikárp, Geréb László, Gerézi Rabán, Csanád Béla*.

<sup>9</sup> *Dreves*: *Ein Jahrtausend Lateinischer Hymnendichtung*, Leipzig, 1909. II. 318. l.

<sup>10</sup> Szent István új miséjét lehetne bővíteni a „*Corde voce mente pura*” kezdetű szekvenciával és régi saját prefációjával.

<sup>11</sup> Szent Irénéről *I. Moravcsik Gyula*: *Bizánc és a magyarság*, Bp., 1953. 72—74.

**Csanád Béla**

## A betegek kenete egy első századbéli lemezen

Valószínűleg 1962 végén *Heródes-korabeli* négy olajméccsessel együtt egy 60/62 mm hosszú és 24 mm széles vékony ezüstlemezt találtak a *Taamritörzs* beudinjai, akik annak idején a qumrani és murabbaati tekercsre bukkantak. *M. Baidun* jeruzsálemi antiquarius szerint ezt a lemezt a 4 olajméccsessel együtt *Téquah*, „Tecoá” (Józs. 15, 19. görög) táján lelték, ahol az őskeresztény korban *zsidó-keresztény helység* volt. Ott mint *Ámosz próféta* (Ám. 1, 1) szülőföldjén ma is nyolcszögletű baptisztérium maradványai láthatók a próféta tiszteletére épült templom közelében.

Ezt a lemezt 1963. jan. 10-én vette meg *A. Spijkerman* professzor, a jeruzsálemi *Flagellatio-múzeum* igazgatója. Így ke-

rült már 1963 januárjában *Emanuel Testa* professzor kezébe. Kémiai kezelés után a mélyen bevéselt betűket, jeleket és rajzokat jól ki lehetett venni, olvasni. *E. Testa* a zsidó-keresztény jelképek, írások és szokások szakembere, miként arról több mint 600 oldalas nagyalakú, bőven illusztrált műve tanúskodik. Címe ez: „*Il Simbolismo dei Giudeo-Cristiani*” *Gerusalemme*, 1962.

Professzortársával, *J. T. Milik* híres paleografussal együtt megállapították, hogy ez a zsidó-palesztinai írással, jelekkel és különböző rajzokkal tele véselt ezüstlemez nagyjában Kr. u. 70-től 130-ig származik, de benső kritériumok alapján 70 és 90 közt keletkezhetett, mert a 7. sor a véres áldozat megszűnését jelzi.



Miután E. Testa átírta és lefordította a szövegeket, kitűnt, hogy e lemezen a *betegek kenetének zsidó-keresztény szertartásáról* van szó, amelyet ifj. Szt. Jakab apostol levelében (1, 14—16) ajánl. Tehát az ezüstlemez a jeruzsálemi egyház *legrégebbi rituáléját* mutatja be nekünk, még pedig úgy, ahogyan ezt a rituálét Szt. Jakab apostol levelének megfelelően *már az első században* használták a jeruzsálemi püspökség *környékbeli plébániáin*. Az ezüstlemez szerzője bizonyos *Datenazan* pap (kohen) volt.

E. Testa kutatásairól 1963-ban számolt be a „La Terra Santa Gerusalemme” márciusi számában (pp. 70—74.). A cikk nagy visszhangot váltott ki. Írt róla a „L'Osservatore Romano”, azonkívül több katolikus és protestáns szaklap. Bejelentését a tudósok kételkedve fogadták, sőt egyesek ironikusan is. Erre ő három évig tanulmányozta a kérdést. Alapos és tudományos kutatásainak eredménye ez a mű: *L'Huile de la Foi. L'Onction des malades sur une lamelle du 1er siècle. Jerusalem, 1967.*

Ez a 135 oldalas könyv tárgyalja az ezüstlemez írásának archeológiai és pa-

leográfiai elemzését (1. fejj.), átírását, fordítását és filológiai exegézisét (2. fejj.); kimutatja, hogy az ezüstlemez *nem amulett* (3. fejj.). Majd elemzi kapcsolatát Szt. Jakab apostol leveléhez, és ebből azt következteti, hogy a két okmány *közös forrásból* ered; ez a forrás a *betegek szentsége*, amelyet Jézus rendelkezése alapján már évtizedek óta fölvesznek a keresztények (4. fejj.). Az ötödik fejezet 13 pontban a kapcsolatos kérdésekről szól; a hatodik fejezet pedig az *Ósegyház „gyógyítóiról”* és a *kenet-szentségről* ad szakszerű felvilágosításokat. *Összefoglalásában* (116—117. old.) újból leszögezi, hogy ez a lemez semmiképpen se mondható amulettnek és semmi köze azokhoz a babonás és mágikus dolgokhoz, amelyekkel elhárítani vagy meggyógyítani szerették volna a betegségeket. A szertartásban Szt. Jakab szerint *megvan mindaz, ami a szentséget alkotja*: az anyag, az alak, a kiszolgáltató pap, hatása a teste és a lélekre, sőt a *kérdések* is. Az se kétes, hogy a beteg és a lemez szerzője zsidó-keresztény volt. Értékes a 4 függelék is, meg az elemző index is.

### Archeológiai és paleográfiai elemzés

A „Dominus flevit” (1953—1955), Qumran, Palmyra, Befragé, Murabbat írásait ismerve, J. T. Milik a lemez *vegyes* írását joggal *közbensőnek* tekinti, és az mondható „kalligrafikusnak” vagy még inkább *nótáriusi* vagy *kancellaris-ta* írásnak.

P. Testa megokolja, miért készítette el könyvében másképp a fordítást, mint 1963-ban. A 7. a. sor alapján arra következtet, hogy már nem áll a jeruzsálemi templom, és vele együtt megszűntek az Ószövetség véres áldozatai.

A 14. c. és 15. sorokból szerinte az látszik, hogy a Messiás már eljött, hogy gyakorolja igazságosztó szerepét büntető eljöveteleivel. Kérdés: itt céloz-e arra, hogy Titusz által elpusztult Jeruzsá-

lem? Talán azt is jelenti, hogy a lázadókat már likvidálják, vagy majd szenvednek?

Ezzel kapcsolatban *B. Bagatti* megjegyzi: A lemez jelzi a meghintés eredményeit: a beteg meggyógyult, a megpróbáltatás enyhült, a vétségek bocsánatot nyertek és az ellenségeket megszüntette a „Vessző”, vagyis Jézus a Messiás, aki eljő, hogy megítélje a gazdagokat (Iz. 11, 4). *B. Bagatti* is elismeri, hogy az őskereszténység idejében voltak, akik betegeket gyógyítottak vagy ördögöket űztek, de ez a lemez beszél a *bűnök megbocsátásáról* is. Így nem lehet csak egyszerű gyógyításnak nevezni. (*B. Bagatti* Ofm: *L'Eglise de la Circoncision. Jérusalem, 1965*, pp. 214—216.)

### Szabad fordítás a következő:

1. Ezt a beteget megkenték a *hit olajával*.

2—4. Quriel okozta vesztét. Ez a rossz angyal megesküdött, miközben gödörbe lökte: „Istenre! Eléggé meredekké nemde én tettem azt, hogy te emlékezzél erre a bukásra?”

5—7. Számoltak azzal, hogy szerencsétlen testvérünk hamarosan meghal. Isten szolgája megérkezik, hogy meg-

kenje. Az Egyház nevében jön ő, mert ezt az utatást kapta: „Menj, segíts ezen a haldokló keresztényen. Vizsgáld meg vele lelkiismeretét és gyóntasd meg az Úr Nevében. Te hintsd meg őt aztán szent *olajommal*, anélkül természetesen, hogy igénybe vened a már megszűnt Ószövetség áldozóit.”

8—12a. Úgy is történt és közben számítottak a mi Urunk Jézus Krisztus ér-



demeire, akinek Nevét, Keresztjét, hatalmát és jóságát fölidézük e betűk és jelek. Nemde, csak Jézusba helyezzük minden reményünket és benne leli meg üdvét testvérünk is?

12b. Miként mi azt vártuk, valóban meg is állapítottuk, hogy az Úr segített neki megpróbáltatása elviselésében.

13—14a. És egyébként tudjuk a hit által, hogy az illúzióinak gyakran áldozatul eső e szegény meg gondolatlanak

vétségei meg vannak bocsátva, és neki el van engedve az a tartozása, amelyet ő az isteni igazságossággal szemben szerzett.

14b—16. Boldogok azok, akiket a szenvedés megpróbált! Mikor megérkezik a Vessző, nekik könyörületet és vigasztalást hoz.

17. Salom. Legyen veletek a béke! (P. E. Testa: L'Huile de la Foi. etc. pp. 23—24.)

## Néhány magyarázatra szükség van

Az ezüstlemezzel együtt 4 olajméceset találtak. Közülük egy *nagyobb*, és két lyukkal bír a mécsbél számára; a többi három kisebb *egy* lyukkal. Ezekben tartották a keresztelés, a bérálás meg a kenet szentség szent olaját. A mécsbelet használták, mikor a kenet szentségét feladták. A *szírek* és később a *maroniták*, a kenet szentségét a „gyertyatartók titkának” is nevezték, mert a szent olajat tartó mécseset ilyenkor gyertyatartóra helyezték. Vö. Szt. Irén: PG 7, 666. Szt. Epifán: PG 41, 634. La Terra Santa Gerusalemme, 1963, marzo, p. 72.)

A rabbik *restauráció korának* hívják a messiási korszakot (Ap. Csel. 3, 21.), mert a föltámasztott Illés „visszaszolgáltatja majd Izraelnek a manna úrnáját, a szent olaj ampornáját, a víz fioláját, és egyesek szerint Áron *vesszejét*”. Ezért használják a zsidó-keresztények a Vessző szót, amely alatt ők Krisztust értik. A „restauráció” korából származó mécseseken „Szent Illés” felirat van, és ezekben őrizték a keresztelők, bérálkozók a betegek szentségének szent olaját. Ilyen mécseseket találtak a Siloe-tavánál (H. Guthe), P. Saller Betániában (1949—1953) és P. Bagatti Téquahban (1963). (P. Testa: I. m. 27—28.)

= *Quriel* rossz angyalnál az El (Isten) végzet jelzi, hogy az elemek egyik angyaláról van szó (vö. Zsolt. 68, 18). Az első szótág mutatja, milyen a főfoglalkozása. QUR jelenti, hogy gödröt, kutat stb. ás, amit talán magyarul úgy mondhatnánk, hogy törbe csal, kelepcebé juttat stb. A lemez szerzője mint zsidó-keresztény ezek szerint azt hiheti, hogy betegét gödörbe lökte, törbe csalta Quriel, akinek a gonosztettek terén ez a sajátos működése. A babilóniai panteonban egyik másodlagos isten neve: *Nabu ša hare* = Nabu, aki ás (cselt vet). (P. Testa: I. m. 32—33.)

A *Haqor* ige parancsolólag kívánja kikérdezés által az olyan *lelkiismeretvizsgálatot*, amely behatol a lélek bel-

sejébe. A rabbik ezen igével olyan aporólékos vizsgálatot jeleznek, amely az igazság teljes ismeretét eredményezi, hogy a vétkest föl lehessen oldozni, fölmenteni. Ez a vizsgálat Isten Nevében történik, aki a vesékbe és a szívekbe lát (Ap. csel. 1, 24; 15, 18.). A vizsgálat gyakran kiterjedt a vallás és az istentisztelet dolgaira is, amint ezek a *kérdések* mutatják:

— Testvér, örülsz-e annak, hogy a keresztény hitben halsz meg?

— Igen — feleli a kérdezt.

Ha szerzetes:

— Boldog vagy-e, hogy szerzetesi ruhában halsz meg?

— Föltétlenül.

— Beismered-e, hogy nem éltél olyan jól, amint kellett volna?

— Igen.

— Hiszed-e, hogy Jézus Krisztus, az Isten Fia meghalt érted?

— Igen.

— Hiszed-e, hogy nem üdvözülhetsz az ő halála nélkül?

— Igen.

— Mindaddig, amíg lelked itt marad, valamiképp illeszd bele egész életedet az ő halálába; burkold be önmagadat egészen és teljesen az ő halálával, és ha Isten meg akar ítélni, ismételd: „En Istenem, közém és ítéleted közé helyezem a mi Urunk Jézus Krisztusnak halálát...” Mondd azonkívül: „Istenem, közed és haragod közé helyezem a mi Urunk Jézus Krisztus halálát.” Aztán ismételd háromszor: „Kezedbe ajánlom lelkemet...”

„Aki sorra felel ezekre a kérdésekre, az nyugodtan hal meg; az nem fogja látni az örök halált.”

Annak számára a kenet szentségének fölvétele után ez az ezüstlemez valamiképp „*útlevél*” a mennyországba, mert szinte igazolja, hogy Krisztus és az Egyház kívánsága szerint mindent megtett örök üdvössége érdekében. (P. Testa: I. m. 35—36, 87—88. Idézi ezt a művet: A.



Franz: Das Rituale von St. Florian aus dem XII Jahrhundert, Freiburg, 1904, pp. 196—200.)

A *kenet szentségének kiszolgáltatása* az Egyházban leggyakrabban *megkenéssel* vagy *meghintéssel* történt. Orleansi Théodulf ceremoniáléja szerint (789) a *meghintés szokása a legrégibb*, mert viszszaemegy egészen az apostoli időkig. Ezüstlemezünkön is ez a *meghintés* szerepel. (PL 105, 221. E, Testa: I. m. 92—

93). Pedig ez az apostoli időkben készült (70-től 90-ig)! A szent kenet *hatásait* már akkor így írta le: „a beteg megpróbáltatása megkönnyebbült” (12b), és a fizikai betegség enyhülése után a bűn okozta betegséget is meggyógyítja, mert bűnei megbocsátásával megvilágosul lelke és megszabadul a bűn következményétől is: *az elvakultságtól* is, és elengedi neki Isten (az addig ostobának) „tartozását”, amelyet vétkeivel szerzett (13. és 14. sorok).

Majsay Mór

## Morális a zsinat után

BERNARD HÄRING: *Moralverkündigung nach dem Konzil*. 1966. Verlag Gerhardt Kaffke, Bergen-Enkheim bei Frankfurt-M. — Francia fordítása: La Morale après le Concile. 1967. Desclée.

A II. Vatikáni Zsinat azt kívánja, hogy a teológiai tárgyak közt „különös gondot kell fordítani a morális tökéletesítésére. Ennek tudományos kifejtése — a szentírás tanításából az eddiginél jobban táplálkozva — mutassa be a hívek Krisztusban való hivatásának a fenségét, milyen kötelelességeket ró rájuk a szeretet, hogy a világ életéért gyümölcsöt hozzanak” (a papneveléséről szóló határozat, 16. p.).

Miben kell a morálist tökéletesíteni? Miért szükséges a morális átdolgozása? Erre a kérdésre ad választ a római Alphonsianum neves morális tanára ebben a könyvében.

A tridenti zsinatot követő időben, a XVII—XIX. században a morális *főként a gyóntató feladatával* foglalkozott; fő szerepe az ítékezés és az ellenőrzés volt. Ezzel a morális a törvények és előírások rendszerévé vált, nem egyszer azzal a látszattal, hogy ezek, megtartása jelenti a keresztény erkölcsi életet. Ez a felfogás *legszembeütőbben a szentségekről szóló résznél* mutatkozott meg: mint külön fejezet kapcsolódott a többi előírás-hoz, vizsgálta a szentségek kiszolgáltatására és vételére vonatkozó törvényeket, holott a szentségek (a liturgia) a keresztény erkölcsi élet igazi forrása.

A II. Vatikáni Zsinat szellemét a Jézus Krisztusban való élet hirdetése jellemzi. Ezért szükséges, hogy a keresztény morális a *Szentírás teljes és helyes magyarázatából induljon ki*. Mivel Krisztus és a Krisztusban való hit a keresztény élet középpontja, ezért Krisztus és az Egyház misztériumából kell táp-

lalkoznia; ennek nemcsak doktrinális jelentősége van, hanem lényeges következménye van a keresztény élet gyakorlására vonatkozóan is. A *krisztusi életet és a szeretet elsőbbségét* állítja az Egyház öntudatának a középpontjába. Mivel pedig a keresztény morális „Krisztus törvényé”-n épül fel, nem merülhet ki csupán a törvények *passzív* megtartásában, hanem megvan a maga *dinamikus* oldala is: magában hordja a fejlődés törvényét és követelményét. Ennek megfelelően alakul az *aszketika* is, amely előzőleg mintegy a morálistól szétválasztva tárgyalta a keresztény élet-szentséget. Így a morális szisztematikussá egységébe olvad bele az egész teológiába, amint a szentatyák idejében és a középkorban volt.

A papnevelő intézetekben a morális tanítása nem merülhet ki csupán a jövőendő gyóntató felkészítésében. Szükséges, hogy a morális előterjesztése olyan legyen, hogy a jövőendő lelkipásztor Isten népét vezesse a krisztusi nagykorúságra. Nyomatékosan ki kell emelni az önállóságot és a felelősségtudatot Krisztusban és Krisztussal, a húsvéti öröm hirdetését, a kegyelem hatékonyságát, a Krisztusban való üdvösséget a mai világban élő ember számára. Továbbá nem elég, hogy csak a pap alakítsa ki magában az apostolkodás lelkületét, hanem kell, hogy a hívekben is felébressze és fenntartsa az apostolkodás szellemét.

A szerző ebben a művében nem ad új morális rendszert. A szempontokat emeli ki egyszerű megfogalmazásban és meggyőző erővel, amelyeket a Zsinat a morális tanításától megkíván. Céljának megfelelően elsősorban a morális tanítására, mint szisztematikussá előterjesztésre vonatkozik.

Paskai László



## Egyházi muzsikusok képzésének problémája

A nép nyelvű liturgia korszerű és központi kérdés az Egyház kegyelmi életében. Az Egyház meggyőződése, hogy liturgiája olyan értékeket rejt, miket nyugodtan hasonlíthatunk a példabeszédben említett drágakincshez, amit ha valaki megtalál, eladja mindenét, csakhogy megszerezze magának azt. Csaknem kétezer év szentlelkes ihletése dolgozta bele liturgiánkba azokat a gondolatokat, melyeket az evangéliumok és az egész kinyilatkoztatás a megváltás után vágyakozó emberiség elé tárnak. A liturgia cselekménye át van szöve a hittani tanítás anyagával, Krisztus szavaival, a kinyilatkoztatás többi mondanivalóját tartalmazó ószövetségi és újszövetségi mondatokkal. A szent cselekmények alatt ezek hatnak a gondolkozó emberre, aki keresi az Istent és akar Neki szolgálni. Az Istenhez való tartozás tényét, tartalmát világosítja meg az elhangzott szöveg s a hozzá fűzött magyarázat, de egyben kifejezi és erősíti is! Aki gyakorolja vallását, tudatos lélekként vesz részt a vallásosság megjelenéseiben, az gondolja hitét, és a jó Istenhez fűző kegyelmi kapcsolatát.

A megváltásban való személyes részvétel fontos ténye függ attól, hogy liturgiánk ad-e indítást, ébreszt-e gondolatot, vágyat, mely abba a világba emel, melyet az Isten szeretetből nyitott meg előttünk és ígért örökös részül azoknak, akik Őt szeretik. Az istentisztelet különböző szertartásainak levezetése messze túlnő annak problémáján, hogy az szép legyen, hogy az megfelelően az emberek természetes igényességének, temperamentumának stb. A liturgiára valóban alkalmaznunk kell Szent Pál szavait: „Jaj nekem, ha nem hirdetem Krisztust!” Evvel az a tétel is igazolva van, hogy a liturgia nem öncélú tevékenykedés. Mindennek meg kell lennie benne és úgy kell meglennie, ahogy azt a liturgia kialakítására és levezetésére egyedül illetékes Egyház meghatározza.

Minden korszakban, ezért így is mondhatjuk, az Egyház kétezeréves életének egész folyama alatt az egyházi zene hangzik, színezi a liturgiát. Vele egy. Nincs liturgia, melyben csak szöveges imák hangzanának el anélkül, hogy közbe ne szólnének dallamokat akár szóló, akár kari, akár közösségi előadásban. A gyülekezés, a körmenetek alatt, elbocsátáskor egyaránt felhangzanak a zsolnárok és egyéb dallamok. Amikor általában liturgiáról beszélünk, e kifejezésben benne van a musica sacra is, mint a liturgia szolgáltatója, melyet nem nélkü-

löz soha!

A nép nyelvű liturgia is számít a zene értelmző, hangulat keltő erejére. Külön kívánatosnak tartja az egyházi zeneművészet fejlesztését, ami egészen új és sajátos fejlődés előtt áll. Részben őrzi a sok százados zenei hagyományt a latin liturgiában. A gregorián, klasszikus polifón és újkori többszólamúság ápolása mellett azonban a nép nyelvű szövegek zenei kifejezését is meg kell keresnie. A feladat világos, természetes is, a kérdés inkább azon fordul meg, hogy egyrészt kik teremtik meg e zenei nyelvet, másrészt pedig, hogy kik tolmácsolják?

E kérdést két részre kell bontanunk. Az egyik érinti az alkotó zeneművészetet, a másikat az előadó gárdát.

Mindkét terület igen fontos és *hazánkban lassan akut probléma lesz*. Okvetlenül szükséges egy *magasabb fokú egyházzenei képzés*, amit a Hittudományi Akadémia liturgikus tanszakának kibővítésével kellene megoldani, mert oda tartozik. Világviszonylatban az a megállás alakul ki, hogy az újkori liturgikus feladatokat a liturgikus és zenei bizottságoknak *közös munkája* oldhatja csak meg. Nem lehet jó liturgikus, aki az egyházi zene területén járatlan. Legalább azzal kell tisztában lennie, milyen feladatokat hivatott megoldani az egyházi zene, milyen hatásokat kell rábízni, melyek a muzsikának természetével járó törvényszerűségei? A részletmegoldást már elvégzi a zenei szakképzettséggel bíró egyházi muzsikus. Neki viszont a zene kifejező erejét teljes mértékben a liturgia szellemének szolgálatába kell hajlítani. Nem lehet terjengős ott, ahol a cselekményen van a hangsúly, viszont meg kell találnia a szent szövegeket értelmező és magyarázó zenei nyelvezetet, ami mélyebb megértéshez segíti a hívőt és komoly vallási élményhez.

Az alkotó zeneművészek kiképzése mellett nagyon jelentős az előadó művészgárda, vagy szerényebb kifejezéssel élve, az egyházi zenével hivatásszerűen foglalkozó muzsikusok kiképzése.

Az országban több helyen történik ez irányban próbálkozás, nemes erőfeszítés. Hosszabb, rövidebb idő alatt egyházzenei képzést nyújtanak az egyházmegyei és a Budapesten működő Országos Kántorképző Tanfolyamok. A tapasztalat azt mutatja, hogy átmeneti megoldásnak igen megfelelnek ezek a tanfolyamok. Sokfelé nyújtanak értékes segítséget. A tehetségesebb növendékek a kántori ok-



levél elnyerése után igen hasznos munkatársai a lelkészkezdő papságnak. Végleges és állandósítható megoldásnak azért mégse tekintsük!

Az ideális állapot az, hogy a kántor „társa” legyen a papnak. Ez kulturális szintet, lelki beállítottságot, hivatástudatot jelent összefogottan, egyben! Minden egyházi muzsikusknak szellemi és kulturális igényekkel rendelkező embernek kell lennie. Csak így remélhetjük, hogy nem lesz mindegy, hogy milyen muzsikát és hogyan szólaltat meg az istentiszteletek alatt. Bizonyos kultúrnívó szükséges, hogy helyes önkritika és a nyomában az önképzést szorgalmazó szemlélet alakuljon ki. Halljon, lásson sokat és jól, muzsikában, általános művészetben, irodalomban a kántor is. Ne legyen olyan valaki, aki csak a maga muzsikálását hallja és más megoldásokat nem is sejt szövegmondásban, dallamfűzésben, előadásmódban. Nyitogatni kell a lelket, telíteni a szellemet, hogy legyen finom, hajlékony, megkülönböztetetten igényes önmagával szemben is! Ahogy a pap is csak akkor képes hatással lenni híveire, ha azok a szellem és lelkeség képviselőjét érzik meg lelkipásztorukban, a kántor is hasonló neveltsége és beállítottsága által lesz alkalmas a ma területén eredményesen dolgozni. Mellőzhetetlen igény, hogy legalább érettséggel rendelkezék a jövő egyházi muzsikusa a legalacsonyabb szinten is!

Az általános műveltség mellett egyetemes muzsikálásban és liturgiai szemléletben művelt ember legyen a kántor. Komoly tanultság nélkül nem remélhetünk kielégítő szolgálatot, ami istentiszteleti cselekedeteinket zökkenőmentessé, széppé tenné, vallási élményekkel gazdagítaná. A liturgiában nem kielégítő társ az, aki csak azt teszi, amit betűszerint mondanak. A liturgikus szolgálat leleményességet kíván, készséget abban, hogy az előre nem látott, pillanatnyilag adódó probléma között is nyugodt biztonsággal történjék a zenei rész irányítása, alkalmazkodás az oltáron történő mozdulatokhoz.

A kántorkérdésben azt a szempontot sem szabad figyelmen kívül hagynunk, hogy a kántornak a hívek előtt is olyanak kell lennie, akinek irányítását elfogadják, akinek egyházzenei műveltségében megbízhatnak. Mai oktatási rendszerünk nagy súlyt helyez a szakosított zenei oktatásra. A templom egyházzeneje magasabb fokú zenei műveltség birtokában legyen, mint az, aki az általános iskolában éneket tanul. Ez nem túlzott igény, sőt okvetlenül meg kell kö-

vetelni! Tanítani csak az tud, akinek nagyobb és átfogóbb ismerete van, mint annak, akit tanítani akar! A kántor akkor lesz képes valamilyen szertartásra előkészíteni zeneileg az énekkart vagy a hívek egyetemességét, ha a közlendő zenei és liturgikus anyag fölött teljes biztonsággal uralkodik.

Hogyan juthatunk ilyen képzettségű kántortársadalomhoz? Ez nem magyar probléma! Külföldön, a körülöttünk lévő országokban egészségesnek tűnő megoldási kísérleteket találunk. Az egyházi középiskolákban együtt tanulnak olyan ifjak, akik közül egyesek papi hivatással bírnak, mások pedig kántori szolgálatra készülnek. Vannak egyházi középiskoláink nekünk is. Ezekben kellene zenei tagozatú osztályt nyitni, ott a reál tárgyak mellett komoly zenei képzésben részesülhessenek az ifjak, akik esetleg hivatászerűen — diakónátusi intézmény? — készülnének egyházzenei pályára. A modern társadalom a városiasodás felé tart, ami egész lelkipásztori szervezetünknek külső formáját megváltoztathatja. A csökkent lakosságú falvak közgazgatásilag máris bizonyos centralizálás folyamatában vannak. Megszűntek iskolák, önálló tanácsok, a szomszédos nagyobb településbe olvadtak bele. Ez szükségképpen megváltoztatja a lelkipásztorkodás külső képét is. A kántorprobléma is vele együtt módosul. E módosulás azonban csak a kántorok ellátását és foglalkoztatását érinti. Talán könnyebbé teszi és elveszi utópisztikus ízét. Központilag kell a kántori „rend”-ről gondoskodni. Ha liturgikus életünket komoly keretek között akarjuk kialakítani, kántortársadalmunk helyzetét és a rá váró egyszerű feladatokat korszerű megfontolás tárgyává kell tennünk.

A probléma fölött nem mehetünk el könnyedén, mert 1. jelentős, számban nagy társadalmi rétegről van szó. Csaknem annyi kántorról, mint papról. 2. A liturgikus rendelkezések a szertartások bizonyos részeinek énekes végzését szorgalmazzák. 3. Lelkipásztori tapasztalat, hogy a csak recitált liturgia szintelen. Igényesebb lelkipásztoraink keresve keresik az énekes megoldási lehetőségeket. Inkább a nívóval alkuszunk meg, csak szertartásaik alatt híveik énekelhessenek!

Népnyelvű liturgiánk a példabeszédből ismert gazdaemberhez hasonlóan, akkor hoz elő kincses tárából régiakat és újakat, ha jól képzett muzsikuskok segítségével kifejező és affabilis módon tolmácsolja a hívek felé a nyilatkozatát igazságait.

**Kósa Ferenc**



## Könyv a hitoktatás történetéről

E. CH. HELMREICH, *Religionsunterricht in Deutschland. Von den Klosterschulen bis heute*. Patmos Verlag, Düsseldorf, 1966. 416 pp. Angolból fordította Christa Reich.

A könyv szerzője amerikai történész, a Bowdoin-College professzora. Több éven át tanulmányozta a németországi hitoktatás történetét, számtalan dokumentumot tárt fel, sok levéltárat látogatott meg, magánfeljegyzéseket és folyóiratokat jegyzetelt ki, hogy elkészítse művét, amely kifogásaink ellenére is nagyon elismerésre méltó, *mindenképpen úttörő munka*. Úttörő már csak azért is, mert *ökumenikus jellege van*: együtt tárgyalja a katolikus, a protestáns és a zsidó vallásoktatás és nevelés történetét, s igyekszik mindhárom irányban objektív magatartást tanúsítani. A vallásoktatás történetét főként az állam és az egyházak viszonylatában dolgozza fel. Talán a könyv ökumenikus jellege miatt történt, hogy a düsseldorfi *katolikus Patmos-kiadóval* egyidőben a hamburgi *evangelikus Furche-kiadó* is megjelentette. A művet 64 képdokumentum, 13 oldal bibliográfia és 33 oldal jegyzet teszi meg értékesebbé.

A könyv legnagyobb része a múlt század végi és a jelenszázadi Németország hitoktatásával foglalkozik (95—356 oldal), tehát a könyv háromnegyed részét az *utolsó száz év hitoktatásának a története* tölti ki. Ebben a részben nagyon részletesen foglalkozik a szerző nemcsak a Német Császárság (1871—1918), a Weimari Köztársaság (1918—1933) és az ún. Harmadik Birodalom, vagyis a hitleri idők (1933—1945) hitoktatásának történetével, hanem a második világháború utáni helyzettel is. Igen megrázó a könyvnek az a fejezete, amely a hitleri fajgyűlölő politika elnyomását ábrázolja.

A könyvben szereplő rengeteg új és fontos adat és hasznos statisztikai kimutatás ellenére azonban azt kell mondanunk, hogy Helmreich professzor munkáját *nem tekinthetjük teljesnek*. A könyv túlnyomórészt csak a vallási nevelés és oktatás *külső* történetével fog-

lalkozik. Többet szeretnénk tudni az események rugóiról, a változások okairól, a tankönyvszerzők mentalitásáról, a metodikai fejlődés vagy hanyatlás eredményeiről és eredménytelenségeiről, azokról a lelkeségi és teológiai áramlatokról, amelyek a vallási nevelést és a hitoktatást befolyásolták. A szerző néhány részletben bizonyítja, hogy ez a *belső történet sem idegen számára*, például a középkor végi szellemi irányzatok némelyikéről (pietizmus, racionalizmus, humanizmus) figyelemre méltó megállapításokat közöl (49—67 lap). Leginkább pedig azt sajnáljuk, hogy a hitoktatás középkori történetének a leírása nagyon rövidre sikerült (17—95 lap), túlságosan is rövidre, holott igen nagy érdeklődéssel olvassánk, hogyan differenciálódott az egységes középkori vallási szemlélet a korszak végén, s ez hogyan mutatkozott meg a nevelésben a koldulórendek felléptével, a laikus mozgalmak megerősödésével, továbbá a „devotio moderna” térhódításának és a protestantizmus kezdeti sikereinek idején. Ebben a részben hiányos a dokumentáció is, s így nemcsak elfogadni nem tudjuk, de hipotézisnek is merésznek kell tartanunk a szerző összefoglaló állítását a középkorra vonatkozóan, miszerint akkoriban „kifejezetten vallásoktatás csak ritkán fordult elő, ha gyakran teológiai témákat tárgyaltak is. Csak a reformáció hatására lett az iskolákba a vallás mint szaktárgy bevezetve” (356). Az ilyen túlságosan merész állítások mutatják, milyen sok feladat van még a kutatók előtt, amit el kell végezniük, hogy hiteles képet adhassanak régi korok oktatási és nevelési törekvéseiről. Az adatok hiánya vagy ritkább előfordulása nem lehet ok hevenyészett állítások megtételére. Helmreich professzor is azonnal biztosabb talajon mozog, mihelyt pontosabban és részletesebben feltárt történelemhez érkezik. Könyve — mindent összevéve, a felsorolt hibákkal is — értékes állomás a pasztoráció történetének feltárásában, s nekünk magyaroknak is tanulságos, hiszen nálunk is hiánycikk az ilyen történeti vizsgálódás.

— d — a



## INHALTSÜBERSICHT

FERENC GÁL: *Christologie Weihnachtens: der Immanuel*. Yves Congar macht uns auf die Tatsache aufmerksam, dass die oft beobachtete religiöse Gleichgültigkeit der theoretischen Methode der Theologie u. der Katechese zu verdanken ist. Der offenbarende Gott verfährt anders: er teilt uns keineswegs theoretische Wahrheiten mit, er zeigt uns in der Hl. Schrift auf, was er im Leben von Einzelmenschen für die ganze Menschheit getan hat. — Herzstück der Heilsgeschichte ist Christus, der Mensch gewordene Gott, eine geschichtliche Grösse, der nicht nur Objekt des Glaubens, sondern auch Impuls u. Lenker der Heilsordnung ist. Die thomistische Auffassung hat das Ziel der Ankunft Christi zusehr eingeengt, indem sie es nur als Heilung der Sünde bezeichnete. Die Schrift u. die Liturgie sagt uns viel mehr von diesem Thema. Theologie u. Verkündigung müssen auch aufzeigen, wie das göttliche Leben im Menschen sich in Raum u. Zeit auswirkt. Die Theologie solle nicht vergessen, dass eine letztliche Erkenntniss Gottes für die Anschauung vorbehalten sei. In der Heilsgeschichte erfahren wir, was Gott für unser Heil getan hat; Gott erklärt, dass er den Menschen angehören will. Der Gottesspruch: „Ich bin, der ich bin“, bezeichnet nicht bloss das Wesen Gottes, sondern schildert ihn als Befreier aus hoffnungsloser Lage. — In der Fülle der Zeit erscheint er als „Gott-mit-uns“; die Lebensfülle Gottes verwirklicht sich indem der Vater im Sohne als seinem lebendigen Abbild sich ausspricht; der Vater sendet den Sohn zur Welt. Er will sich als Vater seinen Geschöpfen zeigen, u. wünscht, dass wir dies miterleben. Die Gegenwart des Sohnes schaltet uns in das Leben der Trinität ein, deswegen folgt auf die Ankunft des Sohnes diejenige des Geistes. So wird Christus Theologie für den Menschen u. Anthropologie für Gott. Die alten Theologen wollten alle Privilegien in der Menschheit Christi auffinden, Verfasser hält das für verfehlt, u. meint auch, dass die menschliche Seele Christi in seinem irdischen Leben die Anschauung Gottes nicht besitzen habe, sein Leben war ein wahrhaft menschliches gewesen. Wenn es Gott der Mühe wert fand, unser Menschenleben mitzumachen, ist der graueste Alltag ein menschliches Ringen, in welchem sich göttliche Werte verwirklichen.

BRUNÓ TARNAY, *Altes u. Neues aus dem Gedankengut von Maurice Blondel*. Wie Vf zeigt, sind Blondels Schuldner J. Maréchal, Karl Rahner, E. Schillebeeckx, E. Mounier, Teilhard de Chardin. Der Gedankengang von Gabriel Marcel verläuft parallel mit dem von Blondel. Das II. Vatikanum zeigt in seiner Abfassung deutlich die Spuren jener „Neuen“ Theol., zu der sich die eben genannten bekennen. Blondel begann seine Laufbahn mitten in der modernistischen Krise. Seine Philosophie ist die der „Aktion“, die bei ihm nicht schlechthin eine äussere Tätigkeit bedeutet, u. nicht etwas Sekundäres wie in der traditionellen Philosophie (Anm. 7). Es bedeutet auch nicht ausschliesslich das Strebevermögen; die „Philosophie der Aktion“ ist kein Irrationalismus, auch kein Voluntarismus. „Aktion“ fasst alles in sich: die Gestaltung des äusserlichen Stoffes, es bedeutet die eigenartige Objektivierung des Gedankens, auch die Kontemplation ist eine Art der Aktion. Ihre Phasen sind: die Wissenschaft, die Moral, die Metaphysik. Die Aktion kehrt immer wieder in die Welt der konkreten Ansprüche u. Aufgaben zurück. Die Aktion ist immer persönlich, subjektiv, sie ist zuletzt total u. dynamisch. — Die Methode der Blondelschen Philosophie ist das Prinzip des Immanentismus. Was die Bewertung Blondels betrifft, hat er auch noch heute seine Gegner: wie E. Gilson, Fl. Gaboriau. Blondel wurde aber niemals — um es zu bemerken — verurteilt. Leo XIII. ausserte die Meinung, die Philosophen hätten das Recht, die Wahrheit aufs Risiko des Irrtums zu suchen! Pius XI. und Pius XII. haben sich lobend über Blondel geäussert (Anm. 31. 32). Blondel hat unter der Flagge der autonomen Philosophie theologische Probleme gewälzt (Anm. 44.) Vf meint: „Die philosophischen Probleme der Philosophia perennis gestalten sich immer wieder um, u. entwickeln sich. Wenn dem so ist, dann hat sowohl das Alte das Recht,



wie auch das Neue: das Recht, da zu sein. Die Älteren sollen ja nicht glauben, dass sie alles fehlerlos machen — die Jungen mögen nicht meinen, dass sie die „Alten“ schon überholt haben... Zum Teil ist es ein Geschenk Blondels, dass im christlichen Denken unserer Tage diese Dinge nicht fehlen: das Leben, die Expansion die Aktion.

ANDOR SZÖRENYI: (spr. Söreenji, stimmlos), Prof. z. Z. Dekan in Budapest, *Die Geburt Christi in der heutigen Exegese*. Verfasser führt zunächst die dogmatische Konstitution „Dei Verbum“ an: die Hagiographen haben vier Evangelien geschrieben, u. dabei eine Auswahl getroffen, dabei einiges zusammengefasst, oder im Hinblick auf die Kirchen u. ihre Lage weiter entwickelt. Dies ist besonders in der sog. „Kindheitsgeschichte“ bei Matthäus u. Lukas tunlich. Vorliegender Artikel ist ein Teil einer grösseren Studie, u. behandelt nur die Geburt Jesu. — Die jungfräuliche Geburt Christi wird von den meisten prot. Kritikern geleugnet, er führt dafür *W. Marxsen* u. *Althaus* an. Vf. betont die theologische Tatsache u. den Glaubenssatz, dass Maria Jesus als Jungfrau geboren hat u. beweist dies exegetisch, wobei er auf *der Beweisführung Dellings* fusst, den *Goldmann* nicht anführt (s. Anm. 5). Vf. führt überzeugend aus, die Behauptungen der Kritiker über die „Entwicklung der Geburtsmythe Christi“ jeder soliden Grundlage entbehren.

JÓZSEF FÉLEGYHÁZY (spr. Joosef Feeledjhaasi) Prof. Budapest, Theol. Fak., *Die Universität Ludwigs des Grossen in Pécs. 1367*. — Die mittelalterliche Universität von Pécs (spr. Peetsch = Fünfkirchen), 1367 gegründet, durch *Ludwig von Anjou*, genannt dem Grossen, ist die älteste Universität des Landes. Eine Juristen-Akademie gab es schon früher in Veszprém (Wesprim). In Mitteleuropa gründete man erst im XIV. Jahrhundert Universitäten, drei von diesen werden vom polnischen Forscher *Vetulani* „Geschwister-Universitäten“ genannt: die Universität von Krakow (Krakau), gegründet von *Kasimir den Grossen*, 1364, jene vom Habsburger *Rudolf IV.* in Wien gestiftete (1365) u. endlich die von Pécs (1367). Die erste deutsche Universität ward in Praha gegründet ausser dem Reich — vom Luxemburger *Karl IV.*, König von Böhmen u. deutschen Kaiser, im Jahre 1348. Der über Ungarn u. Polen herrschende grosse Anjou-König gründete die Universität von Pécs — wie Vf. beweist — mit dem Ziel, dass er den Nachbar-Herrschern in nichts zurückbleibe. Er gründete sie in der damals kulturell hochstehenden u. blühenden Stadt Pécs, auch deshalb, weil es im südlichsten Teil des ungarischen Reiches lag u. der weitblickende Herrscher seine Augen schon nach dem Balkan u. auf die beginnende Türkengefahr richtete. — Vf. berichtet über die Aktivisten der Errichtung dieser Universität. Papst der Gründung war *Urban VI.* (1362—70). Der tatsächliche Gründer war der Bischof von Pécs, *Wilhelm von Berzabens*, alias *Coppenbach*, aus der Rheinpfalz, der als Diplomat des Kaisers Karls IV. im Hof Ludwigs des Grossen verkehrte u. dem Anjou-König so gefallen hat, dass er ihn mit Genehmigung des Papstes zum Bischof von Pécs u. Kanzler der zu gründenden Universität ernannte.

FERDINAND KLOSTERMANN, *Priester und Laie in der Kirche von Morgen*. Der Wiener Professor Ordinarius für Pastoraltheol. hielt eine Gastvorlesung im Oktober 1967 an der Theol. Fakultät Budapest; der Vortrag ist mit unwesentlichen Kürzungen vom Tonband überschrieben u. übersetzt worden. — Vfs Anliegen ist *Reform d. Kirche u. ihrer Strukturen*, die gemäss *Vatic. II.* auf einen *Teilaspekt* geprüft werden. Zu diesen Zweck führt er sehr originell, aber mutig einige Kürzungen vom Tonband überschreiben u. übersetzt worden. — Vfs Anliegen ist das *theandrische: d. göttlich-menschliche Prinzip*. Mit diesem Prinzip ist der Kirche d. Geschichtlichkeit gegeben, sodann ihre Gestalt, u. Strukturen. Deswegen muss d. Kirche ihre Botschaft *je neu* vortragen, in den Gleichnissen, Bildern d. jeweiligen Zeit, sie muss deshalb immer eine gewisse *Mobilität u. Pluriformität* zur Schau tragen. Auf diese Weise gibt es eine Dogmenentwicklung, u. eine dogmatische Hermeneutik. — Das *pneumatische Prinzip* besagt d. *Charismen*, die sozusagen vom *II. Vat.* wiederentdeckt wurden. Vf. hebt vorerst d. *Urcharisma* d. Glaubens vor, es ist eine *Urberufung*, in welcher alles, was dem Menschen zu-stösst u. d. sogenannten natürlichen Gaben u. Anlagen sind inbegriffen. So gesehen ist jeder Christ *Charismatiker*. *Spezifische Charismen* gibt es bes. zu den kirchlichen *Dienstleistungen*: *Apostelamt*, *Prophetengabe*, *Weisheit*, *Heilungsgaben*, *Glaubenskraft*, *Lehrgabe*, sodann d. *Leitungsdienste*: *Vorsteher*, *Verwalter*, *Hirte*, auch d. *Ehelosigkeit*. — Weiteres Prinzip: d. grundsätzliche Gleichheit, welche d. Struktur einer *Zweiklassen-Gesellschaft* verbietet, jeder *Paternalismus*, *pat-*



riarchalische u. feudale Strukturen widersprechen diesem Prinzip. Vf scheint auch d. *Vatertitel* f. d. Bischof nicht sehr empfehlungswert, er widerspricht dem N. T. u. vernachlässigt das brüderliche Element. — Aus diesem Prinzip geht ein anderes hervor: das der *universalen u. kollegialen Verantwortung*; dieser wahrhaft evangelischen Gesinnung widersprechen: *Nationalismus, Partikularismus, Egoismus*. Mitverantwortung verlangt Mitsprache, Vf schlägt deshalb vor d. Information aller Glieder d. Gemeinde, wie auch das Recht z. öffentlichen Meinungsbildung u. innerkirchlicher Kritik. — Als „Theologisches Prinzip“ nennt Vf d. Grundsätze: *Konziliarität, Kollegialität u. Gremialität*. Ziel ist Ausformung einer gesamtkirchl. *Kommunio*, so weit, dass Vf sogar zur Bischofswahl d. Justinianische Verfahren (*quod omnes tangit, ab omnibus tractari et probari debet*) vorschlägt, wenigstens als Prinzip. Alle wichtigen Entscheidungen wären unter Mitwirkung d. gesamten Volkes zu treffen selbstredend anschliesslich d. Presbyteriums. Auch bei d. Annahme v. Priester u. Diakonskandidaten sollte das Volk nicht nur formell gefragt werden. Die Mitbetätigung d. ganzen Gemeinde tritt exemplarisch auf dem niederländischen Nationalkonzil hervor. — Es wäre tunlich, wenn auch i. d. bischöflichen Kurie Presbyter, Diakone, Ordensleute u. Laien als Konsultoren beigezogen würden. — Das sog. „*diakonische Prinzip*“ ist die Wiederentdeckung d. nt-lichen Leitungsamtes, es ist laut Vf ein Dienst unter vielen Diensten. Träger d. Leitungsamtes sollen im Sinne dieses Prinzips i. d. Stellvertretung des *einen u. alleinigen Priesters* nicht auf seine Stelle zurücken. Das diakonische Prinzip würde auch jene *Auffassungen v. Gehorsam* verbieten, die mehr an weltliche Potentaten erinnern, die es aber gemäss Lk 22, 25. nicht geben kann. Die Kirche muss, wie d. umlängst der zu früh abgerufene Bischof *G. de Vet* sagte, eine „*Kirche d. Einladung*“ werden. — Ein beachtenswertes Prinzip ist sodann das der *Subsidiarität, der Dezentralisation* u. Einheit i. d. Vielfältigkeit. Was d. *Stellung d. Laien betrifft*: Vf überlegt, ob man nicht d. Ausdruck Laie abschaffen sollte, er sei ohnehin durch d. Bedeutung: Nicht-Fachmann, reichlich kompromittiert. Priesterschaft u. Laienschaft is falsch, es gibt keine Herrscher u. keine Untertanen, sondern nur verschiedene Berufungen u. Dienstleistungen. Diese sind: Kleriker, Räte-Christen, eheliche Christen, die dazu konsekriert werden durch ein Sakrament, u. Christen, die ohne Weihe o. Gelübden kirchliche Dienste verrichten. — Béla Csanád berichtet über Prof. Klostermann.

#### FIGYELŐ (= REVUE)

BÉLA CSANÁD zieht das seit 1966 in Gebrauch befindliche *Proprium Sanctorum Hungariae* einer Kritik unter, die massvoll, aber eingehend ist, wobei er mit Recht den Fehlgriff betont, dass statt eines schönen mittelalterlichen ungarländischen Hymnus auch minderwertige Machwerke aus dem XIX. Jh herangezogen worden sind.

MAURUS MAJSAY, gew. Custos terrae sanctae für Ungarn, berichtet ausführlich über dem interessanten Fund 1963. in Jerusalem: eine eiserne Platte, die zwischen 70—90 n. Chr. geschrieben worden ist u. mit hoher Wahrscheinlichkeit die älteste unzweifelhafte Nachricht über das Sakrament der Krankenölung enthaltet.