

TEOLÓGIA

HITTUDOMÁNYI FOLYÓIRAT

A tartalomból:

BOLBERITZ PÁL

A magyar filozófia kezdetei

DOLHAI LAJOS

Összefüggések a szentségi üdvrendben

GÁRDONYI MÁTÉ

Az első itáliai szemináriumok jellegzetességei

PERENDY LÁSZLÓ

Tatianosz és a keresztény szerzetesség kezdetei

ROKAY ZOLTÁN

Egy orvos az etikáról,
Istenről és a vallási türelemről

SZENTMÁRTONI MIHÁLY S.J.

A papi identitás kialakulásának főbb állomásai

XXXVIII. évf. 2004. 3-4. szám

TEOLÓGIA

Hittudományi folyóirat

XXXVIII. évfolyam
2004.3-4. szám

Laptulajdonos
Pázmány Péter Katolikus Egyetem
Hittudományi Kara

Főszerkesztő
Rokay Zoltán

Szerkesztőségi titkár
Kránitz Mihály

Szerkesztőbizottság

Bolberitz Pál
Fodor György
Kránitz Mihály
Puskás Attila
Perendy László
Rokay Zoltán
Rózsa Huba
Tarjányi Béla
Tarjányi Zoltán
Thorday Attila
Török József

Felelős kiadó
Tarjányi Béla

Szerkesztőség
1053 Bp. Veres Pálné u. 24.
Telefon: 318-13-32
(munkanapokon: 9–13 óráig)

HU ISSN 0133-1779

Kiadja a Hittudományi Kar
megbízásából a JEL Könyvkiadó.
Előfizetés a JEL Könyvkiadón keresztül:
OTP XI. ker. Irinyi J. u. körzeti fiók
11711041-20901848 sz. csekkzámlára.

Egy szám ára:
390 Ft
Előfizetés egy évre:
720 Ft

Felelős vezető
Babarczy-Gyórfy Andrea

Nyomás
Naszályprint Nyomda, Vác
Felelős vezető
Hemela Mihályné

Tartalom

BOLBERITZ PÁL A magyar filozófia kezdetei	105
DOLHAI LAJOS Összefüggések a szentségi üdvrendben	125
GÁRDONYI MÁTÉ Az első itáliai szemináriumok jellegzetességei	139
KOC SIS IMRE Isten kegyelme és a Szentlélek Pál apostol megigazulástanában	147
PERENDY LÁSZLÓ Tatianosz és a keresztény szerzetesség kezdetei	157
ROKAY ZOLTÁN Egy orvos az etikáról, Istenről és a vallási türelemről ...	165
SZENTMÁRTONI MIHÁLY S.J. A papi identitás kialakulásának főbb állomásai	175
SZUROMI SZABOLCS ANZELM O.PRAEM. Megjegyzések a szentek és mártírok ereklyéinek tisztelőre vonatkozó egyházfegyelem történetéhez	185
KÖNYVSZEMLE	190

BOLBERITZ PÁL

A magyar filozófia kezdetei

Nicolaus Cusanus recepciója Laskói Csókás Monedulatus Péter „De homine” c. művében

E tanulmány nem kíván belebocsátkozni abba az időnként fellángoló, akadémikus vitába, mely ama kérdést taglalja, hogy volt-e, van-e magyar filozófia, vagy sem? Nézetem szerint volt is, van is, s reményeink szerint lesz is magyar filozófia, de sajátos jellegű. Mint ismeretes, a filozófia a végső alapelveket és okokat vizsgáló tudomány. A magyar lélektől nem idegen, hogy a végső kérdéseket kutassa. Ám amint a latin mondások is kifejezik: „primum vivere, deinde philosophari” („először élni kell és utána lehet bölcsekedni”), továbbá: „inter arma silent musae” („a fegyverropogás közben hallgatnak a múzsák”) – a magyar történelem nem sok alkalmat nyújtott arra, hogy békében és jólétben a bölcsekedő elme átadhassa magát a filozófiai kérdések művelésének.¹ Mindazonáltal a magyar szerzők által írt filozófiai munkáknak van egy sajátos jellegzetessége: gyakorlati beállítottságúak. Ez nem azt jelenti, hogy a magyar filozófiai szerzők nem értették volna a nagy nyugati gondolkodók eszmefuttatásait. Épp ellenkezőleg: megértették (ha hozzájutottak) és egyszerűen, közérthetően tolmácsolták azokat olvasóiknak.² Ugyanakkor a gyakorlatiasságot az olvasók érdeklődése is megkövetelte. Kezdetben a keresztény vallási hitigazságok értelmi alátámasztására szorítkozott a magyar filozófiai eszmélődés (és a vallásosság gyakorlását kívánta szorgalmazni az értelmi meggyőzés erejével), később pedig a szintén gyakorlati erkölcs és jogfilozófiai kérdések tárgyalását részesítette előnybe³, míg a XX. század második felé-

¹ Erdélyi János, a magyar filozófia történetének első kutatója, a 19. század hatvanas éveiben azt a fájdalmas megállapítást teszi, hogy „a bölcsezet, mint tudomány, nélkülünk is ott állna, ahol ma áll s lehet, hogy nincs hivatásunk e részben világraszóló szerepet vinni” (Vö. ERDÉLYI JÁNOS, *A bölcsezet Magyarországon*, Budapest, 1885.) Mindenesetre Erdélyi pesszimiztikus beállítottságával szemben meg kell állapítani, hogy a kiegyezés (1867) után bölcséletünk hatalmas lendületet vett.

² Itt kell megjegyeznünk, hogy a hittudomány (teológia) művelésére vonatkozóan hazánkban ugyanezek a szempontok érvényesek.

³ A magyarországi filozófia általában nem engedhette meg magának azt a luxust, hogy merőben elméleti kérdésekkel foglalkozzon, hanem megelégedett az ismert és elfogadott nyugati irányzatok ismertetésével és gyakorlati alkalmazásával. Ám ennek okát nem annyira a magyar lélek filozófiai kérdések iránti csekély fogékonyságában kell keresnünk (hiszen erre rácsafol számos – emigrációba szorult – magyar filozófus, szerencsésebb körülmények között kibontakozó munkássága, hanem inkább abban, hogy a magyar – nem világnyelv lévén – honi nyelven íródott magyar filozófiai munkák kiadása csekély hasznot hozott volna a könyvkiadóknak. Aki merőben spekulatív filozófiai kérdések iránt érdeklődött, mű-

ben a filozófia a hivatalos pártideológiát szolgálta. Voltak persze kivételek is, akik külföldön is nevet szereztek a magyar filozófiának és európai szinten művelték ezt a tudományt, mint – hogy csak a legkiemelkedőbbeket említsem – Pázmány Péter, Böhm Károly, Alexander Bernát, Pauler Ákos, Schütz Antal, Brandenstein Béla, vagy a jobb sorsra érdemes marxista filozófus, Lukács György, avagy az inkább külföldön ismert fenomenológus, Szilasi Vilmos és Michael Polányi. Összegezve tehát elmondhatjuk, hogy a magyar filozófia igyekezett lépést tartani az európai filozófiával és ez már a kezdetekben is megmutatkozott.

A MAGYAR FILOZÓFIA KEZDETEI

Bár nézetem szerint a címben szereplő Laskói Csókás (Monedulatus) Péter tekinthető az első magyar (jóllehet latinul és nem magyar nyelven író) filozófusnak, mégis – egészen vázlatosan – be kell mutatnunk a magyarországi filozófiai gondolkodás kezdeteit. Itt közbevetőleg ki kell térnem egy probléma tisztázására. Vajon beszélhetünk-e önálló filozófiai tudományról? Számomra úgy tűnik, hogy a klasszikusnak nevezhető ókori görög filozófusok – a maguk módján – filozófia címen áttételesen teológiai kérdésekkel foglalkoztak, mert a görög politeista vallás nem elégítette ki a végső alapra irányuló értelmi tájékozódásukat. A keresztény középkor – beleértve a patrisztikus kort is – hangsúlyosan teológiával foglalkozott, de annak elméleti kérdéseit próbálta az antik filozófiai hagyomány fogalmi rendszerében boncolgatni. Nem kétséges, hogy a filozófia a teológia szolgálóleánya volt. Először abban az értelemben, hogy a szabad művészetek (septem artes liberales) közül a dialektika keretében adták elő – Boéthius latin fordításában – Aristoteles logikai műveit, s így a logika – megelőzve a tanrendben a teológiát – valóban csak „ancilla theologiae” volt. Ám más értelemben is alárendelt szerepet kapott a teológiához viszonyítva, hiszen – ellentétben az ókori görög filozófia „quasi teológia” (Aristoteles a filozófiát „teologiké episztemé”-nek, azaz Istenről szóló tudománynak nevezte) pótlásával, a keresztény teológia – főleg a patrisztika korában – a kinyilatkoztatás erejével képes volt a filozófia végső-ok felé való tájékozódásának kimerítő tartalmat nyújtani. Az arab közvetítéssel újra felfedezett Aristoteles – Aquinói Szent Tamás keresztény értelmezésében – mind közelebb hozta Aristoteles metafizikáját az érdeklődők számára és a keresztény teremtés-teológia továbbgondolásával a nominalizmust és a reneszánsz gondolkodás természetére figyelését részesítette előnybe. Mindezek a kérdések egy sor önálló – immáron a teológiától fokozatosan függetlenedő – filozófiai és szaktudományos témát vetettek fel. Amint az újkor – részben az ész, részben a tapasztalat – prioritását hangsúlyozta és – a maga módján – még a szent tudományokat is ehhez segítségül hívta, a filozófia elveszítette fokozatosan metafizikai és teológiai alapját és – elszakadván életadó gyökereitől – olyan díszes karácsonyfához kezdett hasonlítani, mely ideig óráig csillog-villog, de hamar elszárad és a szemétre jut. Ám a metafizika és teológia szerepét nem tudta betölteni az

veltsége révén eredeti nyelven is olvashatta a klasszikus műveket. Ennek ellenére kiváló fordítások jelentek (és jelennek meg ma is) magyar nyelven (Vö. Filozófiai Írók Tára, a MTA kiadásában, mely sorozat már a 19. században beindult Alexander Bernát műértő gondozásában).

ideológia. A filozófia korábban a teológia szolgálóleánya volt, de az utolsó nagy rendszerező – Hegel után – már csak a szaktudományok vagy ideológiák rabszolgánője lehetett. Találhatóan II. János Pál pápa a „Fides et ratio” c. körlevelében – a filozófia és teológia viszonyát taglalva – arról, hogy míg korábban az ész volt a hit ügyvédje, a XXI. században a hitnek kell megvédenie az észt önmagától és ember-ellenes tudományos kalandjaitól, vagyis a hit kell, hogy legyen az ész ügyvédje.

E probléma-tisztázó kitérő után röviden be szeretném mutatni, hogy mi magyarok, nem kell, hogy szégyenkezzünk, mivel – mindenkori hátrányos helyzetünk ellenére – lépést igyekeztünk tartani az európai filozófiai gondolkodással. Ámbár középkori forrásaink monográfikus feldolgozásában még sok tennivaló van – a források is hiányosan állnak rendelkezésünkre – mégis Erdélyi János, a magyar filozófia történetét elsőként tárgyaló műve⁴ forrásértékűnek tekinthető, hiszen még napjaink szerzői is – végső soron – reá hivatkoznak.

A filozófiai művelődés alapjait hazánkban is a püspöki, kolostori és káptalani iskolák vetették meg, melyekben a hét szabad művészet tárgyait tanították. Az első tankönyvek külföldről érkeztek. A francia származású Bonipert pécsi püspök, ki Fulberttel, a chartresi iskola alapítójával állt levelezésben, Franciaországból kért tankönyvet (1008). Ezen iskolák közül korán hírnévhez jutott a Szent Gellért marosvári püspök által alapított csanádi iskola, melyet külföldről is sokan látogattak⁵, ami nem okozott nehézséget, mert az oktatás nyelve latin volt. Szent Gellért műveiből a bibliai három ifjú énekéhez (Dán 3, 57 kk.) fűzött elmélkedése maradt ránk, mely egyszersemid legrégibb filozófiai emlékünks is.⁶ Jóllehet e munka biblikus-teológiai mű, ami az ún. dialektikusokkal (e kor racionalistái) szemben állást foglal, mégsem veti meg teljesen korának racionalista irányzatait. A teológiai gondolatfűzés folytonosságát megszakító kitérések során árulja el a szerző az újplatonizmussal rokon nézeteit. Az egyházatyák alapos ismerete mellett a szerző a görög és római filozófiában is jártasnak mutatkozik. Ismeretköre a világi tudományok terén nagyjából Sevillai Szent Izidor Etimológiájának a keretei között mozog. Tehát már a XI. században föllelhető hazánkban az európai filozófiai gondolkodás hatásai. A XII. és XIII. században az Árpád-házi uralkodók idején különösen a nálunk is meghonosodott szerzetesrendek kolostori iskoláiban lelhető fel azok a tudós tanárok, akik magasabb képzettséget szereztek, kezdetben a párizsi, később különösen a bolognai, páduai, bécsi, krakkói egyetemeket látogatván, s soraik között szép számmal világi hallgatók is akadtak a klerikusok mellett. Hazai viszonyainkban a magasabb filozófiai oktatás szempontjából nagyjelentőségűvé vált a XIV. században a nem sokáig működő első magyarországi egyetem Pécsen (a később, Zsigmond király idején alapított óbudai egyetem politikai okokból rövidéletű volt). A pécsi egyetem tanulmányi rendje a bolognai egyetem mintájára készült. A filozófiai oktatás tárgyai között szerepelt Petrus Hispanus Logikája, Aristoteles Organon-ja, metafizikai, fizikai és etikai művei, Boëthius, Nagy Szent Albert és Aquinói Szent Tamás

⁴ Vö. ERDÉLYI JÁNOS, *A bölcsészet Magyarországon*, Budapest, 1885.

⁵ Elsősorban a környező országokból. Adatok igazolják, hogy a magyar mellett német, cseh, lengyel, sőt franciaországi hallgatói is voltak a marosvári püspöki iskolának.

⁶ „Deliberatio Gerardi Moresanae ecclesiae episcopi supra hymnum trium puerorum ad Insingrinum liberalem. Kiadta Batthiányi Ignác erdélyi püspök 1790-ben. A könyv Szent Gellért püspöktársának, Insigrinnek, a szabad művészetek tanítójának van ajánlva.

magyarázataival, továbbá ismertek voltak Euklides, Bradwardine matematikai és természettudományos művei. A szerzetesrendek közül ebben az időben a filozófia területén is elsősorban a domonkosok és ferencesek jeleskedtek. A XIV. század folyamán kiemelkedik közülük Boëthius ex Transylvania, aki Aristoteles kisebb lélektani műveit magyarázta.⁷ A főleg dominikánusok által művelt tomizmus fénykorát Mátyás király idejében érte el. Ő alapította 1480-ban Budán a domonkosrendiek egyetemi szintű főiskoláját (studium generale).⁸ A ferences rend teológusai inkább Szent Bonaventura és Duns Scotus filozófiai gondolatait részesítették előnybe.⁹ A legjelesebb ferences skolasztikus ebben az időben Temesvári Pelbárt (1435-1504), aki a krakkói egyetemen nyert képzést és nem csupán prédikációinak kiadásával szerzett nemzetközi hírnevet, hanem a teológia egész rendszerét feldolgozó műve („Aureum Sacrae Theologiae Rosarium”, 1503-1508) Duns Scotus és Bonaventura filozófiája nyomán fejtegeti a kérdéseket. A skolasztikus gondolkodásmód és módszer úgy átjárta a korabeli magyar művelődést, hogy még Werbőczy István híres „Opus Tripartitum” (1517) c. törvénykönyvében is érződik ennek a hatása.¹⁰

Ám nemcsak a skolasztika, hanem már a XV. század első negyedében a nominalizmus is hatott Magyarországon egy, a papi rendet elhagyó és a bécsi egyetemen végzett, ismeretlen nevű dominikánus szerzetes személyében. A domonkos rend-történetírók szerint¹¹, ez az általuk meg nem nevezett személy a keresztény hittitkokat gúny tárgyává tette és a nominalista racionalizmus szellemében azt hirdette, hogy az ész a saját erejéből is képes a mindenség egyetemes és végső okát megismerni.¹² A reneszánsz eszméinek közeledését a XV. században az érsekújvári kódex egy részlete bizonyítja¹³, ahol a Jézus istenségét támadó pogány bölcsek Aristoteles tekintélyére hivatkoznak, míg Szent Katalin „Platon mester” bölcsességével cáfolja őket. Platonnak Aristoteles fölé helyezése, valamint a csillagjósolás jelentőségének kiemelése itt már tipikus reneszánsz szellemet tükröz.

⁷ Boëthiusnak, mind e kisebb művei, mind a világ örökkévalóságáról (De aeternitate mundi) szóló önálló műve elveszett.

⁸ Ma a budai várban, a Hilton szállodával egy épületegyüttest képező ún. Dominikánus-udvar őrzi romjaiban e híres főiskola maradványait. A studium generale az akkori legmagasabb szintű képzést jelentő magiszteri fokozatot is adhatott. E főiskolát Mátyás király egyetemmé szándékozott fejleszteni, de halála és a török hódoltság ezt megakadályozta. A főiskolán híres külföldi tanárok is tanítottak, így a német Petrus Nigri, ki Budán írta főművét, a híres „Clipeus Thomistarum”-ot, amit magának Mátyás királynak ajánlott (1481). Szintén e budai főiskolán tanított Ulászló király udvari papja Nicolaus de Mirabilibus, aki vitáiban és értekezéseiben nagy filozófiai műveltségről tesz bizonyosságot.

⁹ A ferences skolasztika hatását mutatja a valószínűleg latin eredetiből olaszra fordított „Spectrio delle anime semplici” (Egyszerű lelkek tüköre) című aszketikus irat, melyet a hagyomány Árpádházi Szent Margitnak tulajdonít, s mely a lélek Istenhez jutásának fokozatait Szent Bonaventura „Itinerarium” című művének nyomán elemzi.

¹⁰ Werbőczy a jogfilozófia alapkérdéseiben Szent Ágoston, továbbá Szent Tamás nézeteit követi, s őket gyakran idézi. Az utóbbival egyetértésben vallja, hogy a természetjog, s végső forrásában az isteni törvény minden egyéb jog forrása, s hogy az ezzel ellenkező emberi törvénynek sem a nép megegyezése, sem a szokásjog nem kölcsönözhet érvényt.

¹¹ Vö. NIEDER, *Ferraris rendtörténet*.

¹² A domonkos rendtörténetírók szerint az ismeretlen kiugrott magyar szerzetes az inkvizíció előtt meghátrált és vezeklésre egy pálos kolostorba vonult vissza.

¹³ Ennek mása latin eredetiben sajnos már nem lelhető fel.

Az Olaszországgal fennálló kapcsolatok révén számos magyar humanista nyert képzést, különösen Firenzében, az akkor ott virágzó neoplatonikus szellemiségű akadémián. Ezek közül a legismertebb Janus Pannonius pécsi püspök, aki itáliai tanulmányai során Firenzében ismerkedett meg Baptista Guarino iskolájában Platonnal, Plotinossal, Plutarkhossal, akiknek filozófiája hatással volt veretes latin költeményeire. Janus Pannoniust baráti szálak fűzték Marsilius Ficinus-hoz, a neves reneszánsz-kori filozófushoz is¹⁴, akit maga Mátyás király hívott meg a szándéka szerint firenzei mintára felállítandó budai akadémiára. Ficinus maga helyett Philippo Valorit küldte Budára, de Mátyás halálával a szép terv is sírba szállt.

Már a mohácsi vész után – mintegy „átmenetet” képezve – a katolikus skolasztikus-reneszánsz és a korai protestáns gondolkodók sorából kiemelkedik Dudith András (1533-89) pécsi püspök, aki – jóllehet a tridenti zsinaton ékesszólóan képviselte a magyar katolikus egyházat, nőszülése folytán protestánssá lett. Utazásai következtében nagy európai műveltséggel rendelkezett és cicerói stílusban otthonosan mozgott a latin nyelv művelésében. Élete utolsó éveit Boroszlóban (Breslau, Wroclaw) töltötte, ahol Joachim Perionnal lefordította Dionysios Arëopagita műveit latinra, úgyszintén latinra fordította Thémistios rétornak a vallásszabadságról szóló beszédét¹⁵. A protestantizmus gyors elterjedése hazánkban – a török hódoltság következtében beállt sanyarú viszonyok ellenére – nagy lendületet adott a magyar művelődésnek. Számos magyar ifjú tanult Wittenbergben a XVI. század során.¹⁶ Protestáns főurak nyomdákat nyitottak, részleges és teljes Biblia-fordítások jelentek meg, s a kiadványok közül nem hiányozhattak a teológiai vitairatok sem, melyek – a kor szellemének megfelelően – bőségesen sorakoztattak fel érveket a patrisztikus és antik görög római filozófusok műveiből. Tehát még itt is – bár már bizonyos reneszánsz önállósággal – a filozófia csupán a hitvédelmi célt szolgálja. A XVI. században az ellenreformáció is hasonló műfajban lendült támadásba, felsorakoztatva a barokk skolasztika filozófiai-teológiai érveit, de Pázmány latin nyelvű grazi filozófiai előadásai után már magyar nyelven ír és filozofál. Protestáns oldalról nézve a XVII. században ugyanezt teszi – magyar nyelven írva – az Utrechtben tanuló és Gyulafehérvárott, illetve Kolozsváron tartózkodó és tanító Apáczai Csere János, aki kísérletet tesz egy magyar filozófiai nyelv kialakítá-

¹⁴ Vö. Huszti József gondos kutatásai e témával kapcsolatban.

¹⁵ Dudith (Dudics?) András (Andreas Duditius Sbardellatus, 1533-1589) korának jelentős latinistája és grécistája. Mint ilyen négy antik szerző munkáit elsőként adta ki nyomtatásban. Az 1570-es években gyakran feltűnő üstökösök és sűrű pestisjárványok régi babonák elburjánzását vonták maguk után. Dudith, mint igazi humanista, az ész és a tudomány fegyverével szembeállt e babonákkal. Ennek ékes bizonyítéka az üstökösökről szóló kis latin nyelvű remekműve (Rövid kommentár az üstökösök jelentőségéről. Bázél, 1579.)

¹⁶ Laskói Csokas (Monedulatus) Péter, aki maga is Wittenbergben tanult, az úgyszintén Wittenbergben, 1585-ben megjelent „De homine” c. műve bevezetőjében felsorolja az általa fölkeresett ottani magyar diákok névsorát, természetesen latinizált formában, amint ez a reneszánsz korban az egyetemeken szokásos volt. A könyv ún. „Epistola dedicatoria”-ját (1585), melyben a nevek felsorolása szerepel, Laskói Samuel Seelfisch konzulnak ajánlotta (aki nyilván sokat segített a wittenbergi magyar hallgatóknak). Az „Epistola dedicatoria”-t először Kovácsné Dr. Veres Stefánia fordította magyar nyelvre latin eredetiből, valamint a szövegben szereplő görög nyelvű verses részletek is az ő fordításai, melyeket Virág János filológus segítségével végzett (Kézirat, Bp., 1991).

sára, bár nem sok sikerrel (pl. a „substantia” fogalmát „állat”-nak fordítja)¹⁷, mégis „Magyar logikátska” (1654) c. művében magyarul hirdeti Descartes tanait és a renezsánsz ünnepelt logika tanárának, a hugenotta Ramusnak és a puritán Amesiusnak gondolatmenetét követi. Utána még sokáig kell várunk a magyar nyelven íródott filozófiai művekre, hiszen a Pázmány alapította nagyszombati egyetemen (1635) is latin nyelven adták át a filozófiai ismereteket. Részben ez jellemezte a protestánsok sárospataki, pápai, debreceni, marosvásárhelyi, fogarasi és egyéb iskoláit is.

LASKÓI CSÓKÁS MONEDULATUS PÉTER „DE HOMINE” C. KÖNYVE

Laskói Csókás Péter (? –1587)¹⁸ a XVI. századi kálvinista magyar teológia jeles képviselője volt, aki tanulmányait Wittenbergben végezte és néhány teológiai (főleg hitvitázó, apologetikus jellegű) műve is itt jelent meg. Legterjedelmesebb és lényegét tekintve filozófiai könyvét („De homine”)¹⁹ („Az emberről, a természet e nagy csodájáról és annak lényeges részéről” írt két könyv”, Wittenberg, 1585) latin nyelven írta, hiszen ez volt a kor tudományos nyelve. Műve 1. fejezetének magyar fordítása 1961-ben jelent meg (mintegy három és fél oldal) Mátrai László fordításában, a „Nemzeti Könyvtár” sorozat „Régi magyar filozófusok” XV – XVII. század c. könyvben.²⁰ A 439 oldal terjedelmű munka – kutatásaim szerint – egy-egy példányban föllelhető az Országos Széchényi Könyvtár „Régi Magyar Könyvtár” gyűjteményében, a Vatikáni Könyvtárban és a Halle-i Egyetemi Könyvtárban (ahová a wittenbergi egyetem korabeli könyvtára került), illetve korábban a sárospataki református könyvtárban is őriztek egy példányt. Laskói születési helye és ideje bizonytalan²¹, ám azt tudjuk róla, hogy széleskö-

¹⁷ Vö. APÁCZAI CSERE JÁNOS, *Magyar enciklopédia* (Utrecht, 1653), melyet a szerző magyar nyelven írt (bevezetője latinul értekezik „A bölcsesség tanulásáról”). Apáczai ebben a művében a metafizikát, logikát és teológiát a fizikával, geometriával és csillagászattal egyenrangú tudományként kezeli.

¹⁸ Laskói (Laskai? A továbbiakban – a név bizonytalansága miatt – vegyesen használjuk a Laskói, illetve Laskai nevet) Csókás (Monedulatus) Péter (lat. Petrus Lascovius Monedulatus) a magyarországi Laskó községből származik, de élete további működése a török hódoltsági területről a relatív függetlenséget élvező Erdélyi fejedelemség területére tevődik át. Innen indulnak ki külföldi útjai és ide is tér vissza 1587-ben, s a fogarasi református kollégium igazgatójaként hal meg.

¹⁹ Laskói művének teljes latin címe: „De homine, magno illo in rerum natura miraculo et partibus eius essentialibus libri V. Autore Petro Monedulato Lascovio Ungaro, Wittenbergae. Per haeredes Johannis Cratonis, 1585. A könyv formája kis nyolcadrét, 439 oldal. A könyvet bevezeti az ajánló levél, melyet a szerző Seelfisch wittenbergi polgármesterhez írt és itt sorolja fel a wittenbergi egyetemet 1522-1585 között látogató magyar akadémikus ifjak névsorát. Ezután következik maga a filozófia munka, mely két könyvből tevődik össze. Az első a lélekről, a második az emberi testről szól. Az első könyv 12, míg a második könyv négy fejezetből áll. Laskói írt még néhány teológiai, hitvitázó művet is, melyek szintén Wittenbergben jelentek meg, de mi itt egyetlen, filozófiai jellegű könyvével foglalkozunk.

²⁰ Vö. Régi magyar filozófusok, XV-XVIII. század, Nemzeti Könyvtár sorozat), Gondolat Kiadó, Budapest, 1961. Mátrai László, Laskói: „De homine c. művének 1. fejezetét nem teljes terjedelmében fordította magyarra, hanem csak kiemelt részekben. Laskói „De homine” c. könyvét e sorok írója, Dr. Bolberitz Pál fordította le elsőként magyar nyelvre, kivéve a könyvet bevezető „Epistola dedicatoria”-t. (A kézirat megjelenése folyamatban.)

²¹ Laskói Csókás Péter születési idejét nem ismerjük. Születési helyét illetően sem egyértelmű a kutatók véleménye. Vannak, akik a baranyai Laskót (Laska) tekintik születési helyének – s ez a valószínűbb, hiszen többször szerepel neve mellett a baranyai származásra való utalás (Barovius), ám olyan vélemény is van, mely szerint a mai Borsod-Abaúj-Zemplén megyében akkoriban létező Laskó községből száрма-

rű európai humanista műveltséggel rendelkezett. Mint előkelő magyar (erdélyi) családok ifjainak nevelője, eljutott Olaszországba, Baselbe, Németországot is bejárta. „De homine” c. könyve is ott jelent meg, ahol korábban teológiai tanulmányait végezte, Luther városában, Wittenbergben. Itt fölmerülhet a kérdés, hogy egy kálvinista lelkes és teológus előbb a marosvásárhelyi, majd később a fogarasi református iskola tanára és vezetője, miért tanul és publikál az evangélikusok Rómájában? A téma külön tanulmányt igényelne. Itt legyen elég csak annyit megjegyezni, hogy épp Wittenbergben, s épp a magyar hallgatók között előbb Melanchtonnak, majd a kálvinista irányzatnak számos híve akadt, s úgy tűnik, hogy Laskói Csókás Péter már tanulmányai idején hamarosan csatlakozott a kálvini reformációhoz.²² A másik – figyelemre méltó – érdekesség, hogy Laskói főművének terjedelmes bevezetőjében alapos és teljességre törekvő névsorát ismerteti mindazon magyar hallgatóknak, akik a reformáció kezdetétől a wittenbergi egyetemen végezték felsőbb tanulmányaikat.²³ A névsor adatai jelentősen gazdagíthatják a magyar protestáns ifjak XVI. századi nyugat-európai egyetem-járásának szakirodalmát. Mindenesetre maga a tény, hogy szerzőnk fontosnak tartotta bevezetőjében honfitársait ily nagy számban megemlíteni, feltétlenül bizonyítja Laskói hazafiúi érzését, török hódoltságban élő hazájához való hűségese kötődését.

Laskói „De homine” c. könyve az emberről szól. Arról az emberről, aki testből és lélekből áll. Mai tudományos szaknyelven úgy is mondhatjuk, hogy műve a teológiai antropológia tárgykörébe tartozó munka, de ennek külső köntöse mögött valójában egy – újból mai terminológiát használva – filozófiai antropológia húzódik meg, ami lépten-nyomon kifelé tekint a külső köntös mögül, különösen a könyv első fejezetei-

zik. Egyébként a róla szóló magyar nyelvű szakirodalomban bővebb tájékoztatást is kaphatunk személyéről, életútjáról, munkásságáról. Vö. SZINNYEI JÓZSEF, *Magyar Írók élete és munkái*, 7 [1900] 798-800.; *Magyar Irodalmi Lexikon* 2 [1965] 17 és „A magyar irodalomtörténet bibliográfiája 1772-ig, Bp., 1972. 319. o. Laskói „De homine” c. könyve jelenleg Magyarországon az Országos Széchényi Könyvtár Régi Magyar Könyvtár, OSZK RMK III. 744. jelzet alatt nyilvántartott könyvben (439 oldal, 20 számozatlan folio), továbbá egy-egy példányban föllelhető a MTA könyvtárában, Egerben (címlap) hiányzik, továbbá a debreceni és sárospataki református kollégiumok könyvtárában. Laskói életművét tárgyaló irodalom: ERDÉLYI JÁNOS, *A hazai bölcsészet történelméhez*, Sárospataki Füzetek 1857/58. 50-63, és TARDY, LUDOVICO, *Aspetti della fortuna di Pico nella cultura ungherese*. Petrus Monedulatus Lacovius. In: *L' opera e il pensiero di Giovanni Pico della Mirandola nella storia dell' umanesimo*, Vol. 2. Firenze, 1965. 399-403. (N. B. Tardy Lajos elsőként értekezett Pico della Mirandola recepciójáról Laskai „De homine” c. könyvében.) Korábban még SZILY KÁLMÁN, *Elnöki megnyitó beszéd* [Laskai Csókás Péter volt a Calepinus szótár magyar részének főmunkatársa], Magyar Nyelv, 1913. 49-57. o.

²² A Wittenbergben tanuló magyar diákok különösen kedvelték Melanchton, mert ő, megértve a magyarok hiányos német nyelvtudását, nekik külön latin nyelvű előadásokat tartott (amit értettek). Kálvin több híve is megfordult Wittenbergben és hamarosan a magyarok között követőkre talált a kálvini irányzat. Népszerűségének oka valószínűleg az lehetett, hogy a kálvini predesztináció tana segíthetett értelmezni a mohácsi csata (a török győzelem és Magyarország középső részének megszállása) végzetes következményét Magyarországon sorsára vonatkozóan. A lutheri irányzat viszont fokozatosan háttérbe szorult a Habsburg-és német ellenesség elterjedésével, ami a XV. század végén csúcspontot ért el a Bocskai-féle Habsburg-ellenes fölkelés alkalmából. Akkor ugyanis az volt a kérdés, hogy az alattvaló föllázadhat-e törvényes uralkodója, a király ellen, vagy sem? A lutheri irányzat szerint ez nem megengedhető, míg a kálvinisták – az Ószövetség bizonyos textusára hivatkozva – ezt megengedhetőnek tekintették. Így a fölkelés „ideológiái” alapja biztosítva látszott. Ettől az időtől kezdve alakult ki Magyarországon az a vélekedés, hogy a kálvinizmus magyar vallás, a lutheranizmus német vallás, míg a katolikus vallás a Habsburgokhoz való hűség megnyilvánulása.

²³ Vö. LASKÓI, „De homine” c. könyvében, „Epistola dedicatoria” számozatlan oldalai.

ben, ahol Laskói mondanivalójának kifejezetten filozófiai megalapozást nyújt. Laskói Csókás Péter a késő reneszánsz stílusában, annak módszerét követve, írta meg jelentős filozófiai művét. Ebben a korban az értelmiség figyelmét legtöbbször a hitviták kötik le, jóllehet már számos jele mutatkozik az újkori természet és ember-szemléletnek. Szerzőnk – e kor szokásának megfelelően – szinte enciklopédikus túlburjánzással idézi az ókori klasszikusokat (főleg a pogány filozófusokat)²⁴, az ókori egyházatyákat (ezek közül legtöbbször a reformáció kedvelt patrisztikus szerzőjét, Szent Ágostont)²⁵ és természetesen magát a Szentírást is, továbbá a reneszánsz XV. századi szerzőit, Ficinus-t és Pico della Mirandola-t. A XV. századi reneszánsz filozófusok közül különösen Nicolaus Cusanus bíborost részesíti előnyben, akit egyébként a magyar filozófiai szakirodalomban elsőként idéz és filozófiai világszemléletét is – amint majd később látjuk – Cusanus rendszere határozza meg. Ami Laskói módszerét illeti, a bizonyításoknál a skolasztikus szillogisztika segítségével érvel, bár ezt a módszert művének első fejezeteiben és a II. könyvben, ahol az emberi test fölépítéséről szól, már nem alkalmazza. Laskói műve nem teológiai praeconceptio-ból indul ki. Nem Isten létéből vezeti le a világ létezését, hanem ellenkezőleg: burkoltan elfogadva a teremtő Isten létét, indukzív megközelítéssel (s ez tipikus reneszánsz bölcséleti szemléletre utal) először rácsodálkozik a világra, az emberre, majd az emberi lélek működését elemezve, eljut az emberi lét végső okához, Istenhez. Az emberi testről szóló rész inkább deskriptív fenomenológiáját adja annak az antropológiának, ami korának ismereti szintjén mozog, s ami orvostörténeti vonatkozásban is számos érdekes megfigyelést tartalmaz.

Érdemes áttekinteni – szószerinti fordításban²⁶ – Laskói „De homine” c. művének tartalomjegyzékét, mert ebből világosan elénk tárul művének logikai szerkezete és az a teológiai konklúzió, amit – legalábbis művének első kötetében – bizonyítani akar.

²⁴ A reneszánsz kor önálló filozófiai rendszert nem alakított ki, de ugyanakkor előszeretettel idézte a klasszikus ókori görög és latin szerzőket, továbbá a patrisztika és skolasztika nagyjait. A teljesség igénye nélkül felsoroljuk az általa legtöbbször idézett auctorokat: Aristoteles, Aurelius Augustinus, Platon, Galenus, Plinius, Cardanus, Anaxagoras, Basilius, Macorbius, Cicero, Vergilius, Marcus Maximilius, kabalisták, Philon, Reuchlinus, Boëtius, Hilarius, Cyprianus, Eusebius, Gennaidus, Terullianus, Lactantius, Iraeneus, Clemens Alexandrinus, Athanasius, Pythagoras, Varro, Dun Scotus, Hyeronimus, Plutarchos, Priscillianus, Demokritus, Aelianus, Theophrastos, Aeneas Gazenus, Bernardus, Thomas Aquinas, Chrysostomus, Theodoretos, Cassiodorus, Gregorius Nissenus, Gregorius Naziansenus, Avicenna, Nicolaus Cusanus, Pico della Mirandola, Theodoretus Beza, Martinus Luther, Melanchton, Caietanus, Mercurius Trismegistos, Heraclitus Ponticus, Mercurius Trismegistos, Aeneas Gazenus, Prudentius, Epiphanius, Horatius, Avicenna és mások. N. B. a neveket abban a formában közlöm, amint ez Laskai „De homine” c. könyvében latin nyelven olvasható.

²⁵ Laskai művében legtöbbször Aristotelest citálja (mintegy negyvenszer), ám még ennél is gazdagabban idézi Szent Ágoston különféle műveit (mintegy hatvan alkalommal). N. B. Egyébként külön teológiai tanulmányt érdemelne Laskói Augustinus recepciója ebben a könyvében. E helyen csak a leggyakrabban idézett műveket jegyzem föl, melyeket Laskói idéz Ágostontól: Liber de immortalitate; De civitate Dei; Retractiones Tractatus in Johannem; De fide et symbolo; De spiritu et anima; De essentia divinitatis; De Genesi ad litteram; De incarnatione; De libero arbitrio; Contra Faustum; Adversum Valentinum; De Trinitate; In haeresiologia.

²⁶ A tartalomjegyzék fordítását – Mátrai László fordításának felhasználásával, s a hibák kijavításával – Dr. Bolberitz Pál készítette [lásd kézirat].

Az I. könyv fejezetei:

1. A világegyetem sokfélesége, avagy az egész világ felosztása.
2. A világ háromfajta megcsodálásából keletkezik minden ismeret, de különösen a természetismeret.
3. A három világ között a szellemi (intelligibilis) világ után leginkább a mikrokozmosz csodálatos.
4. Miért nevezték az embert a régi görögök mikrokozmosznak, Jézus Krisztus egyetemes teremtménynek, a régi bölcsek a világ nagy csodájának?
5. A mikrokozmoszról vagy kis-világról, azaz az ember lényegét alkotó részekről.
6. A lélek szerkezetéről, elsősorban képességeinek sokféle megoszlásáról.
7. Van-e az emberben lélek (anima rationalis)?
8. A lélek lényegéről; csupán üresség vagy tűnékeny minőség, vagy valamiféle természeti test?
9. Ha a lélek nem minőség csupán, és nem is test, hanem szellemi lényeg, akkor Isten lényegéből való-e?
10. Ha a lélek nem része az isteni lényeknek, akkor vajon egykor a világ előtt teremtet-e és az isteni kincsnek égi gyógyszerárában őrizték-e?
11. Ha a nem korábban megteremtett lélek az égben nem tároltatik, vajon a testek módjára, a nemi magvak által öröklődik-e, mint egyesek gondolják?
12. Ha a lelkek (egyesek véleményével szemben) nem a testek módjára, vagyis nem a nemi magvak révén adatnak tovább, akkor tehát Isten naponta teremti-e bele őket az újszülöttek testébe?
13. Ha Isten (mint mások vélik) naponta tölt be lelkeket, hol van a lélek székhelye a testben?
14. A test pusztulásával a lélek is együtt pusztul-e, avagy pedig örök és halhatatlan?
15. Ha lélek a test pusztulásával nem pusztul el, vajon testből testbe vándorol-e?
16. Ha a lélek testből testbe nem vándorol, akkor hát itt, e világban kóborol-e?
17. Ha a lélek nem kóborol e hold alatti világban, vajon a tisztító tűzbe vitetik-e?
18. Ha a lelkek nem kerülnek a tisztítóhelyre, akkor hol van közben a lakóhelyük és nyugalomuk, míg újból felveszik testeiket?
19. Ha a lelkeknek a mennyben, Krisztus társaságában van helyük és nyugalomuk, vajon ott imádkoznak és közbenjárnak-e világi életünk ügyeiért?

A II. könyv fejezetei

1. Az emberi test szerkezetéről és fölépítéséről; vajon a test börtön-e avagy kínzókamra, ahol a lelkek bűnhődnek korábbi vétkeik miatt?
2. Az emberi test tökéletességéről és szépségéről, amit az anyagi ok és létesítő ok (causa materialis és causa efficiens) állít szemeink elé.
3. Az emberi test tökélyéről, melyet a külső részek ízléses elhelyezése állít szemeink elé.
4. Az emberi test tökéletességéről és szépségéről, amit külseje, alkata és nemessége tár tekintetünk elé.

Amint Laskói Csókás főművének tartalomjegyzékéből látható, a szerző természet-bölcséleti távlatból kiindulva a filozófiai Isten-tanon keresztül jut el az ember filozófiai-lélektani elemzéséhez – melyet számos klasszikus filozófiai és teológiai szerző idézetével támaszt alá – s végül eljut ama teológiai végkövetkeztetéshez, hogy nincs purgatórium a halál után a lelkek részére, továbbá az elhunyt üdvözült lelkek nem tudnak közbenjárni érdemeikkel a földön élő emberekért. Ez a teológiai nézet egyik alapvető hittétele a protestáns teológiának. Míg Csókás Péter műve első könyvének ez a csattanója, addig a II. könyv – amely a lélek után a testről szól – szembehelyezkedve a középkori közfelfogással, mely a testet platonikus sugallatra valamiféle rossznak, a lélek börtönének és kínzókamrájának tekintette, a reneszánsz természet és ember kultuszának megfelelően, az emberi testet szépnek, tökéletesnek tartja, s ebben is a teremő Isten bölcsességét csodálja.

Laskói Csókás Péter a csodálkozásból indul ki, és ókori klasszikus – főleg platonikus és újplatonikus forrásainak megfelelően a világ titkaira való rácsodálkozást tekintti a filozófiai reflexió kiinduló pontjának. Először a világegyetemről ír és azt makrokozmosznak nevezi. Ám e nagy világnak megfelel – tükörképszerűen – egy kicsiny világ, s ez a mikrokozmosz. A kicsiny világ a nagynek képe, míg a nagy a „legnagyobb” látszata. A legnagyobbnak, Istennek, viszont semmi hasonlója nincsen, önmagán kívül. E hármas világnak – melyet szerzőnk a mózesi szent sátor hármas tagozódásához hasonlít²⁷ – megcsodálásából ered Laskói Csókás szerint – minden, különösen a természet ismerete. E csodálkozásból emelkedett ki Aristoteles szerint²⁸ az okok kutatására és vizsgálatára az emberi elme. A hármas tagozódású világ minden szinten megmutatja Istent az értelem számára. Laskói Csókás Péter elveti Anaxagoras azon nézetét, mely szerint az ember pusztán a világ passzív szemléletére hivatott.²⁹ Épp ellenkezőleg: Aristoteles alapján ő is azt vallja, hogy az érzékelő megismerésből jutunk el az értelmi megismeréshez, mely Isten létezésének felismeréséhez vezet, s akinek titkait a bibliai kinyilatkoztatás tárja fel számunkra. Laskói – a Bibliára hivatkozva – vallja, hogy Isten titkait az ember ne kutassa.³⁰

Az ember, szerinte, kicsiny világ, mikrokozmosz. Benne az élet szelleme és a föld sara keveredik, továbbá a lélek és a hús-test lett együtt személlyé. Isten – akit az „egek ege” sem képes befogadni, mégis ilyen emberré lett Fiában, Jézus Krisztusban. A szerző tizenhét hasonlatosságot vél fölfedezni a makro és mikrokozmosz között. A legfőbb hasonlatosság szerinte a második. Az analógia így szól: „Amint a világegyetemben a

²⁷ Vö. LASKAI, *De homine*, 1. könyv 1. fejezet. A mózesi szent sátor, ahol a jeruzsálemi templom fölépülése előtt az áldozatbemutató történt [leírását lásd Mózes II. könyve, 35-38. fejezet].

²⁸ Aristoteles felfogása szerint a filozófiai gondolkodás kiindulópontja a csodálkozás. Laskai Aristoteles nézetét követi: vö. „*De homine*” I. könyv, 2. fejezet, 24. oldal.

²⁹ Laskói elveti a praesocraticus Anaxagoras nézetét. Az ember nem pusztán szemlélője a világ csodáinak, hanem megismerése – amint Aristoteles és Aquinoi Szent Tamás is tanítja – az érzékelő tapasztalásból indul ki, és az értelmi elvonatkoztatás különféle fokozatain keresztül jut el az egyetemes fogalmak kialakításához.

³⁰ A protestáns teológia – főleg kezdeti időszakában – filozófia ellenes volt (ami bizonyos fokig érthető, hiszen Luther – mint biblikus teológus – nem sokra becsülte a kései skolasztika fogalmi szörszálhasogatását, Kálvin pedig jogászból – és nem filozófusból lett teológus) és azt vallotta, hogy a hit – önmagában – elég az üdvösséghez, s így nincs szükség filozófiai – metafizikai megalapozásra. Ám a Biblia nem tiltja sehol, hogy az ember értelmileg is próbálja a hit tartalmát megvilágítani.

mozgató erő az értelmes szellem, úgy az emberben is ez így van.”³¹ A többi analógia e hasonlatosság föltárására, mesterkéltnek tűnik: például, hogy „gömbölyű a világ alakja, mint az ember is, ha kiterjesztett karjai és lábai végső pontját görbe vonallal összekötjük.”³²

Monedulus Péter szerint az ember lényeges alkatrészei az okos-értelmes lélek (anima intellectiva) és az érzéki test. Ami a lélek szerkezetét és működését illeti – egyéb, főleg patrisztikus szerzők és szentírási idézetek mellett – Philont, Athanasiust, Pythagorast, Varro-t, Platont és Aristotelest, sőt – többször – Aquinói Szent Tamást is idézi, ami annak a jele, hogy a középkori skolasztikus szerzőket is ismerte. Laskói Csókás nézete szerint az értelmes lélek nem test, továbbá nem az isteni lényeg része. Nem létezett a világ teremtése előtt, hanem vagy átöröklés útján jut az emberbe (per traducem) vagy Isten minden újonnan születendőbe új, értelmes lelket lehel. Tehát Laskói a személyes emberi lélek külön-külön történő teremtését vallja. Az értelmes lélek székhelye az agy, de nem zárja ki annak lehetőségét sem, hogy a szív.³³ Az értelmes lélek romolhatatlan és halhatatlan létét és erejét a halál után is megtartja. Laskói Csókás Monedulus Péter tagadja a lélekvándorlást, hiszen szerinte minden embernek külön lelke van. Ez a személyes, értelmes lélek a halál után sem nem más emberbe, sem állatba nem költözik, hanem Isten színe elé járul, vagyis oda, ahol a föltámadt Krisztus van. Szerinte az üdvözült lelkek dicsérik és magasztalják az Urat és semmi közbenjáró tisztük nincsen.

Laskói művének II. kötetében az emberi test részéről ír, aminek ismertetésére most nem kívánok kitérni. Csak érdekességként – hogy érzékeljük megfigyelő képességét és stílusát – egy idézetet emelek ki: „A háttal ellentétben lévő testrészt mellnek nevezük, és ez a mellbimbók között terül el. Azt a célt szolgálja, hogy a szívet és a tüdőt szélesen elterülve befogadja. Nehogy a mellkas erőteljes csontozata látszódjék, a kebleket a mellen helyezte el a Teremtő, s ebben nyilvánul meg újra azon ajándék, melyet Isten csak az embernek adományozott; ugyanis egyetlen állat mellbimbói sem helyezkednek el a mellkason (amint ezt az ember esetében látjuk), egyedül csak az elefánté.”³⁴ (Szerző ford.)

Erdélyi János – aki elsőként tett kísérletet arra, hogy a magyar bölcsélet történetét fölvezesse 1857-ben – „A bölcsészet Magyarországon” c. művében³⁵ a következő sorokkal értékeli Laskói Csókás Monedulus Péter munkásságát: „Laskói nem állítja ki a tudományt, de megkezdi a lélektant. Rejtelmességtől ment, de mégis többet tud, mint amit elménk beláthat. Teológ inkább, mint filozóf. Az írásra (Szentírás) hivatkozik; ott ugyan nem lel alapot arra, hogy az istenség titkai nem vizsgálандók. Isten titkai az igazság, akár a természeti, akár az erkölcsi világban.” Erdélyi értékelésével lényegében egyetérthetünk. Ám mégis – úgy vélem, Erdélyivel ellentétben – hogy – Laskói inkább filozófus, mint teológus (legalábbis ebben a művében). Ha az előtte lévő magyar szerzőket megnézzük, ez feltétlenül így van, hiszen azok – ha filozofáltak is – írásaikat át meg átjárja a reneszánsz természet-misztika zavarossága, ami messze áll Laskótól.

³¹ Vö. LASKAI, *De homine*, p. 34.

³² Vö. LASKAI, *De homine*, p. 31.

³³ Vö. i. m. p. 138.

³⁴ LASKÓI, „*De homine*” p. 421.

³⁵ ERDÉLYI J., *A bölcsészet Magyarországon*, Budapest, 1885. Korábbi kiadás; Vö. Sárospataki Füzetek, 1857.

Ám az is igaz – de itt erre nem térhetünk ki – hogy kronológiailag utána közvetlenül már sokkal sajtótabban filozófiai művekkel jelentkezik a szintén protestáns tudós, Decsi Csimor János³⁶ („Synopsis philosophiae” és „Syntagma” (1593), továbbá Jezsenszky János és Apáczai Csere János.

LASKÓI CSÓKÁS PÉTER NICOLAUS CUSANUS RECEPCIÓJA

Laskói a „De homine” c. könyvében tizenöt alkalommal idézi a neves XV. századi reneszánsz filozófus-teológus kánonjogász német bíborost, *Nicolaus Cusanus*, illetve hivatkozik annak műveire. Cusanus olyan gondolkodója a reneszánsz kornak, aki megszabadulva a késői skolasztika merevségének béklyóitól, úgy szívta magába a reneszánsz szellemiséget, hogy ezzel új megvilágításba tudta helyezni a keresztény teológiai tanítást. Nem egészen megalapozatlan az a feltételezés: ha kortársai kellőképpen ismerték és értékelték volna Cusanus eszmerendszerét, tán nem került volna sor a reformációra. Úgy látszik, Laskói Csókás azok közé tartozott, akik értékeli Cusanust, aki inkább az újplatonizmusra, mint az arisztotelizmusra épített filozófiájában.³⁷ Cusanus rendszerében az egység és különbözőség dialektikáját hangsúlyozza, és tőle veszi át Laskói Csókás a mikrokoszmosz és makrokoszmosz, illetve – továbbgondolva –

³⁶ Decsi Csimor János (Joannes Decius Barovius Csimor) a tolna megyei Decsen született. Működése közvetlenül Laskói Csókás Monedulus Péter utáni időkre tevődik. A XVII. század magyar filozófia írói közül kétségkívül a legtisztább eszű és legszélesebb látókörű gondolkodó (Vö. TELEKI, *Jannus Pannonius munkái* (*Opuscula*) c. műve előszavában így ír róla: „clarissimus, doctissimusque vir”. Debrecenben, majd Kolozsvárott működött. Mint Bánffy Farkas fiának nevelője, külföldön tanulmányokat végzett. 1587-ben Wittenbergben állapodott meg. Történelmi, nyelvészeti, jogi és filozófiai munkák szerzője. Bod Péter a Magyar Athenasban így ajánlja olvasását: „olvassák azok, akik az efféle csemegék körül egrecselni gyönyörűségnek tartják.” Jezsenszky János (Johannes Jessenius a Jessen, 1566-1621) is nem sokkal Laskói után gazdagítja a magyarországi filozófiai szakirodalmat. Mint wittenbergi és prágai orvosprofesszor tett szert nagy hírnévre. Paduában Pompanazzi hatása alá került és itt gyarapította tudását. Jezsenszky igazi mestere a ferrarai Francesco Patrizzi (1529-1597) volt, aki egy újplatonista természetfilozófiai mű megírására tudta ihletni magyar tanítványát. E kozmológiai munka, a „zoroaszter” (új, rövid és igaz filozófia a világegyetemről, Wittenberg, 1593), melyet latin nyelven írt, azt bizonyítja, hogy Jezsenszky nem tartozott a korábbi Skalich-féle asztrológiai szélhámósok közé, annál is inkább, mivel baráti szálak fűték Keplerhez és Tycho Brache-hoz, továbbá otthonosan mozgott Kopernikus és Vesalius tanításában. Apáczai Csere János (Johannes Cherus Apáczius) (1625-1659). Nem csupán a magyar filozófiának, de általában a magyar tudományosságának is legkiemelkedőbb alakja a XVII. században. Munkásságát „Erdély aranykora” tette lehetővé. Apáczai Hollandiában tanult. Megismerte Descartes racionalizmusát és Ramus logikáját ott ismerte meg és ültette át – visszatérve Magyarországra – Erdélybe. Műveiben (Magyar Enciklopédia, Utrecht, 1653) elsőként választja szét a szaktudományokat és a filozófiát hazai földön. „Magyar logikácska” című, magyar nyelven írt könyvében igyekszik kialakítani a magyar filozófiai szaknyelvet. Elméleti ismereteit pedagógiai műveiben igyekezett hasznosítani.

³⁷ Nicolaus Cusanus (családi nevén Chryppfs) (1401-1464) a Mosel melletti Kues helységben született. Heidelbergben, majd Páduában tanul jogot, s Toscanelli fizikáját is hallgatja. Mainzban rövid ideig ügyvéd, majd egyházi pályára lépve teológiát tanul. Pappá szentelik és hamarosan magas egyházi beosztásokba jut a pápai küldöttség tagjaként Bizáncban, majd brixeni püspök. Számos filozófiai és teológiai műve közül kiemelkedik a „De docta ignorantia”, „De coniecturis”, „De ludo globi”, „De venatione sapientiae”, „Idiota de sapientia”, „De concordantia catholica”, „De pace fidei”, „De possesset”, „De non aliud”. Különösen az Isten immanenciáját és transzcendenciáját összeegyeztető „coincidentia oppositorum” tanításával tette nevét emlékezetessé a filozófiában és teológiában.

Isten és a világ viszonyának sajátos, de a keresztény teológiával összeegyeztethető szemléletét.

Laskói Csókás Péter a „De homine” c. műve I. könyve 1. fejezetében a világegyetem sokféleségéről, avagy az egész világ felosztásáról ír. Ismerteti korának világszemléletét, felsorolva az ókori és reneszánsz szerzők ún. világ-felosztásait, melyek többféle világról beszélnek.³⁸ Ő maga is a kiváló reneszánsz gondolkodó, Cusanus álláspontját fogadja el filozófiai antropológiájának kiindulásaként. Erről így ír: „Nicolaus Cusanus a „De coniecturis” (Megközelítések) c. műve 1. könyvének 14. fejezetében úgyesen különböztet meg három világot, a felsőt, a középsőt és az alsót.³⁹ A felső világ közepében Isten van; a középső, vagy másodikban az – amit szellemi vagy értelmes világnak nevezünk – az intelligentia lelhető fel. Az utolsóban helyezkedik el a ratio⁴⁰, s ez az ember világa, vagyis a kicsiny világ (mikrokozmosz). A világ eme felosztását – Laskói szerint – Cusanus a „De ludo globi” (Golyójátékok) c. műve I. könyvében is megismétli, mondván: „Hármas a világ; kicsiny, amit embernek, nagyobb, amit világegyetemnek, legnagyobb, amit Istennek hívunk. A kicsiny hasonlít a nagyra, a nagyobb a legnagyobbra, viszont a legnagyobbnak önmagán kívül máshoz nincs hasonlósága.”⁴¹ Értelmeztelve Cusanus álláspontját, Laskói Csókás így ír: „Végül is a világnak e hármas felosztása a többiekénél hihetőbbnek és tanításunk számára alkalmasabbnak látszik, ezért vizsgálódásaink további folyamán ezt fogjuk követni, elhanyagolván a többieket.”⁴² Kétségtelen, hogy Laskói világszemlélete – mely a kissé platonizáló, ám Platont szolgailag nem utánzó Cusanust azért követi, mert maga is úgy gondolja – s itt reneszánsz beállítottsága kerekedik felül – hogy az emberben, mint kicsiny világban (mikrokozmosz) föllelhető mind anyagi, mind szellemi szempontból nézve mindaz, ami a makrokozmoszt, sőt még a nagyobb világot, Istent is jellemzi – természetesen részesedett és analóg értelemben, hiszen Laskói nem vonja kétségbe az ember teremtett létét.

Laskói műve I. könyvének 2. fejezetében Cusanus gondolatmenete (bár hivatkozási hely nincs, de értelemszerűen valószínűleg a „De docta ignorantia” c. főműve alapján) a következő összefüggésben szerepel: „Ki tudná ugyanis elégséges módon megmagyarázni azt, hogy az első mozgató (motor primus, vö. Aristoteles: *Metaphysica*) értelmes

³⁸ Vö. LASKÓI, „De homine”, Liber I. cap. 1. pp. 6-9.

³⁹ Vö. LASKÓI, „De homino”, Lib. I. cap. 1. p. 18. „Nicolaus Cusanus tom. 1. libro 1. ‘de coniecturis’ cap. 14. tres mundos non inconvenienter numerat; Supremum, medium et infirmum. Supremi centrum dicit Deum esse: Medii sive secundi intelligentiam: ultimi rationem. Ex guo intelligimus, tres illum mundos statuere, Intelligibilem quem supremum vocat: Sensibilem, quem medium appellat: μικρόκοσμον, parvum mundum hominem, cuius centrum dicit esse rationem seu mentem.”

⁴⁰ Vö. LASKAI, „De homine”. Lib. I. cap. 1. p. 12.

⁴¹ Vö. LASKAI, „De homine”. Lib. I. cap. 1. pp. 11; 19. N. B. Az első fejezetben Laskói kétszer is idézi Cusanus „De ludo globi” c. munkáját.p. 11. „Mikrokozmosz denique sive parvus mundus vocatur olim est a Philosophis omnium rerum creatarum epitome homo, qui a Cusano tom. 1. de ludo globi lib. 1. parvus licet, perfectus tamen dicitur esse mundus, quod quae universum habet universaliter, habet et homo particulariter proprie et discrete.” p. 19. „Hanc distinctionem mundi mutatis verbis repetit, tomo 1. „de ludo globi”, libro primo, ubi ait: Triplex est mundus: Parvus qui homo: maior qui universum dicitur: maximus qui Deus vocatur: Parvus est similitudo magni: Magnus similitudo maximi: Maximus nullam praeter seipsum in alio habet similitudinem.”

⁴² LASCIOVIUS, „De homine”, Lib. I. cap., 1. p. 19. „Ceterum cum triplex haec mundi distinctio religuis plausibilior esse, et ad institutum nostrum accommodatior videatur, eius considerationem in progressu nostrae tractationis, aliis neglectis persequamur.” Laskói tehát – végigvizsgálva a többi nézeteket – mellőzi azok megállapításait és Nicolaus Cusanus álláspontja mellett dönt.

(intelligibilis) ősképe a világnak (archetypus mundi) vagy amint *Cusanus*, helyesen, a világmindenség középpontjának (centrum) nevezi (ti. az Istent), aki a nem létező dolgoknak létet adott, a létezőket pedig kormányozza, oltalmazza, fenntartja, úgy, hogy méltán szülőnek vagy nemzőnek (genitor) is nevezhetjük.” (Szerző ford.)⁴³ Tehát Laskói itt elfogadja Aristoteles filozófiai Isten-fogalmát (primus motor immobilis) és azonosítja, illetve megvilágítja azt *Cusanus* ún. világ-középpont (centrum mundi) Isten-fogalmával.

A „*De homine*” I. kötet 3. fejezetében Monedolatus Péter így ír: „Ámbár minden világnak saját méltósága szerint megvan a maga címe (titulus), mégis a szellemi világnál (mundus intelligibilis) nincs előkelőbb, hiszen ez az emberi értelmet (intellectus) csodálkozásra készíti, különösen alkotója iránt, akit, mint létrehozót, meg akar ismerni, hiszen képmását önmagában bírja, úgy, mint mikrokozmosz, amint helyesen szól erről *Cusanus* a „*De docta ignorantia*” I. kötetének 3. könyvében. Ezek szerint „az emberi természet az, ami Isten minden műve fölé emeltetett és nem sokkal kisebbnek teremtett az angyaloknál, – amint Dávid énekl.” Majd Laskói ebben a szellemben folytatva eszmefuttatását csatlakozik *Cusanus*hoz s így ír: „Ugyan miképp is lehet valaki olyan ostoba, hogy ne csodálja meg azt, amit a leghatalmasabb és legjobb Isten alkotott azáltal, hogy a harmadik szinten lévő világban embert teremtett, mégpedig az életet adó szellem és a test összekapcsolásával, amelyek egy személyben egyesülnek.” (Szerző ford.)⁴⁴

E fejezetben tovább – a mikrokozmosz és makrokozmosz hasonlóságáról és arányosságáról értekezve – Laskói azt írja, „hogy a „nagy-világban” (makrokozmosz) egy a mozgó, egy a szellem (mens), egy az irányító, egy a középpont. Ami pedig a ki mondhatatlan világot illeti, annak is egy középpontja van, ami *Cusanus* szerint Isten... A másik, láthatatlan és formális világnak, vagyis az angyalok világának is egy középpontja van... Ezt a világ-középpontot *Cusanus* világ-értelemnek („intelligentia”) nevezi.” (Szerző ford.)⁴⁵ A mikrokozmoszról, vagyis az emberről szólva, ugyanebben a fejezetben Laskói *Cusanus* „*De ludo globi*” c. művének 1. könyvét idézi: „Nem tagadhatjuk, hogy az ember, akinek lelke van, mikrokozmosz.” Amint az Isten mozgatja az egész világmindenséget és mindenben, mindenütt jelen van, ugyanígy a „kicsiny világot”, az embert (mikrokozmosz) a lélek mozgatja, mely működési hatásában az egész testben föllelhető” – gondolja tovább a szerző *Cusanus* megállapítását.⁴⁶

⁴³ LASCOVIUS, „*De homine*”, Lib. I. cap., 2. p. 20. „*Cusanus loquitur centrum (scilicet mundi Archetypum) rebus illis quae non erant, dederit esse, existentes veritate gubernet, alit, propaget, ut genitor appellari mereatur?*”

⁴⁴ LASCOVIUS, „*De homine*”, Lib. I. cap., 3. p. 27. „...ut enim recte ait *Cusanus* tomo 1. lib. 3. de docta ignorantia: Humana natura est illa, quae est supra omnia Dei opera elevata et paulo minus, ut David canit, Angelis minorata.”

⁴⁵ LASCOVIUS, „*De homine*”, Lib. I. cap., 3. p. 32. „mundus unum habet centrum, Cusano teste Deum, unam animam testibus Hebraeis quam illi Adonai vocant. Alter quoque, mundus formalis, sive invisibilis et Angelicus animatus esse censetur, cuius animam et centrum Cabalistae animam Messiae esse dicunt, quae Angelico illi mundo vitam et motum impertit. Huius centrum vocat *Cusanus* intelligentiam.” N. B. hivatkozási hely nélkül.

⁴⁶ LASCOVIUS, „*De homine*”, Lib. I. cap., 3. p. 34. „Et hoc illud est, quod ait *Cusanus* Tom. 1. lib. 1. de ludo globi: Non, inquit, possumus negare homine dici mikrokosmos, qui habet animam. Sic enim et magnum mundum animam habere dicunt, alii spiritum universorum, qui omnia intus alit, unit, connectit, fovet et movet, ad quem se habet totus corporalis mundus, sicut hominis corpus se habet ad animam.

Laskói, műve I. könyvének 3. fejezetében Nicolaus Cusanus „*De venatione sapientiae*” c. műve 1. kötet 32. fejezetét idézi a következőképpen: „Mily szép az universum egysége (copula).” „Az érzékelő természet csúcsán az ember, mint mikrokozmosz áll.” „Az ember ugyanakkor a szellemi lények legalsó szintjén helyezkedik el, és benne, aki a létezők közepén van, az időbeli, legalsó létszint az örökkévaló, legfelső szintű létező (Isten) világával kapcsolódik össze (connecteus in ipso).” E szavakat így értelmezi Laskói Csókás: „Az embert tehát Cusanus az idő és az örökkévalóság horizontjába teszi, hogy a léttökéletességek rendjét (ordo) alátámassza. Megtapasztaljuk ugyanis maunkban – folytatja – mi, akik a többi élőlényvel egyek vagyunk az érzékelést illetően – hogy az érzékelésen túl (ultra) szellemi lélekkel is (mens) rendelkezünk. Amint ugyanis érzéki természetünket illetően az állatokhoz hasonlítunk és így azoknak természete szerint is cselekszünk, a szellemi mivoltunk szerinti cselekvésünk viszont arról tanúskodik, hogy szellemi természetben is részesedünk.” (Szerző ford.)⁴⁷

Ugyanazon 1. kötetben – folytatja Laskói Cusanus idézését (és itt a kötet szó valószínűleg az általa felhasznált Cusanus-művek baseli kiadására való utalás, amihez feltehetőleg Laskói Csókás bazeli utazása során juthatott): „A „*De docta ignorantia*” 3. könyvében Cusanus a következőket írja: „Az emberi természet, amit Isten minden műve fölé helyezett és amit alig tett alacsonyabb szintre, mint az angyalokat, nem más, mint az értelmi (intellectualis) és érzéki (sensibilis) természet szoros egysége (complicatio), ami továbbá képes az egész universumot magába sűríteni, úgy, mint mikrokozmosz, vagy kicsiny világ (parvus mundus), amint ezt a régiek nagyon helyesen hangoztatták.”⁴⁸ Lám, Laskói – Cusanus tekintélyére támaszkodva – magyarázza meg és támasztja alá mind filozófiailag, mind teológiai szempontból az emberi méltóságot, és ennek megindoklásával ma is nyugodtan egyetérthetünk, különösen, ha figyelembe vesszük, hogy a sokat emlegetett emberi méltóság meghatározása mennyire ki van szolgáltatva napjainkban az akárhányszor súlyosan manipulált emberi közmegegyezésnek. Folytatva Cusanus recepcióját, Laskói így ír – Cusanus szellemében – e témáról, mintegy megkoronázva az ember méltóságáról szóló fejtegetést: „Azt mondják ugyanis (ti. Cusanus), hogy az ember mikrokozmosz, akit Krisztus egyetemes teremtménynek nevez, és valóban, az ember egyetemes világ (universus mundus), s ennél fogva egyetemes teremtmény (universa creatura), vagyis mintegy a

Ex quibus liquet, quam illud sit plausibile, quod a nonnullis solet usurpari: Deum solum movere universum mundum et tota in corpore reperitur.”

⁴⁷ LASCIOVIUS, „*De homine*”, Lib. I. cap., 3. p. 36. „Huc pertinet illud Nicolai Cusani tomo 1. de venatione sapientiae cap. 32. Quam pulchre inquit copulam universi et Mikrokosmum hominem in supremo sensibilis naturae et in infimo intelligibilis locavit, connecteus in ipso, ut in medio, inferiora temporalia, et superiora perpetua.”

⁴⁸ LASCIOVIUS, „*De homine*”, Lib. I. cap., 3. p. 36. Ugyanezen az oldalon (De homine, p. 36.) idézi Laskói Cusanust a következőképpen: „Idem tomo 1. lib. 3. de docta ignorantia: Humana, inquit, natura est quae sit supra omnia Dei opera elevata et paulo minus angelis minorata, intellectualem et sensibilem naturam complicans, ac universa intra se constringens, ut mikrokosmos, aut parvus mundus a veteribus rationabiliter vocitetur. „N. B. az idézetben Cusanus a természetet Isten többi műve fölé helyezi. Ám az idézet teljes összefüggésében kell értelmeznünk ezt a kijelentést, mert máskülönben úgy tűnik, hogy Cusanus a „természetet” mintegy abszolútizálja és ez félreértésekhez vezethet tanrendszerének értékelésében.

világ összefoglalása (epitomé).⁴⁹ Az utóbbi idézetben már föllelhető viszont az a későbbi, tipikusan újkori ember-központúság, mely Istentől elszakítva magát az embert teszi meg mindenek mértékévé. Ám Laskói antropológiájában sohasem szakad el a keresztény gyökerektől.

A „De homine” I. kötet VII. fejezetében Laskói az értelmes lélek mivoltáról értekezvén Nicolaus Cusanus „Exercitationum” c. művét idézi: „Fontold meg jól, hogy az emberi lélek négy részből tevődik össze. A lélek szellemi természetű, s így összetevő elemei is szellemiek. Azt tapasztaljuk ugyanis, hogy az emberi léleknek szellemi működése van, amiből négyféle tevékenység vezethető le: az érzéki vágyódás, a harag, az értelmi megismerés és a szabad akaratból fakadó lelki tevékenység.”⁵⁰ Az idézetből kiolvasható, hogy Laskói – a lélek természetét elemezve – minden kommentár nélkül elfogadja Cusanus nézetét az emberi lélekről, ami ugyan önmagában igaz (s platoni hatásra utal), de mai lélektani ismereteink tükrében azt mondanánk, hogy sem Cusanus, sem Laskói nem különböztet a tudatos és tudatalatti, továbbá az érzelmi és kifejezetten szellemi lelki működések között (amit természetesen nem kérhetünk számon tőlük a maguk korában).

Úgy szintén a „De homine” XII. fejezetében – az emberi lélek istenképiségét vizsgálva – idézi szerzőnk Cusanus „De beryllo” c. műve 1. kötetének 6. fejezetét, ahol Nicolaus Cusanus az ember Istenhez való hasonlatosságáról a következőképpen tárgyal: „Figyelj Hermes Trismegistosra, aki azt mondja, hogy az ember Isten-szerinti lény (homo esse secundum Deum): Amint ugyanis Isten minden valóságos létező és természetes forma teremtője, ugyanígy az ember az értelmes létezők (rationalium entium) és mesterséges formák létrehozója. Ezt pedig nem teheti másképp, csak úgy, hogy értelmes esze (intellectus) révén Istenhez hasonlít, mint annak teremtménye, hiszen az isteni értelem hasonlatosságát hordozza magában. Tehát az embernek értelmes esze van, ami az isteni értelem hasonmása, és ez épp az ember alkotói tevékenysége során nyilvánul meg (in creando).” (Szerző ford.)⁵¹ Laskói Cusanust itt azon véleményének alátámasztására idézi, melyet így fogalmaz meg: „Ha az éltető lélek kifejezetten archetyposa az istenképiségnek, akkor képes arra, hogy az egész lélek megkülönböztetett módon is reprezentálja Isten jelenlétét az emberben. Ebből pedig az következik, hogy a szellemi lélek természetétől idegen minden nehézkesség és

⁴⁹ LASCIOVIUS, „De homine”, Lib. I. cap. 3. p. 37. Laskói Cusanus felfogását követve, aki Krisztust a teremtett és teremtetlen lény „complicatio”-jának, az embert pedig – Krisztus által – egyetemes teremtménynek nevezi, a következőket írja művének 37. oldalán: „Dicitur enim homo mikrokosmos, et a Christo universa creatura, quod universus mundus, ac proinde universa creatura, quius homo epitome est.”

⁵⁰ LASCIOVIUS, „De homine”, Lib. I. cap., 8. p. 123. „Cusanus lib. 8. Exercitationum: super illa verba: Dominabuntur populis etc. Considero bene, animam humanam ex quatuor suis elementis compactam: Anima enim spiritualis est, elementa eius spiritualia sunt. Nam experimur, animam humanam, vim quandam esse spiritualem, ex se quadruplicem motum exercentem, scilicet concupiscibilem, irascibilem, rationalem, et liberum seu voluntarium.”

⁵¹ LASCIOVIUS, „De homine”, Lib. I. cap., 8. p. 129. „Cusanus Tom 1. de Beryllo cap. 6. ita Dei similitudinem explicat: Adverte, inquit, Hermetem Trismegistum dicere, hominem esse secundum Deum: Nam sicuti Deus est creator omnium entium realium et naturalium formarum, ita homo rationalem entium, et formarum artificialium, quae non nisi intellectus eius similitudinis sunt sicut creatura Dei, divini intellectus similitudines. Ideo homo habet intellectum, qui est similitudo divini intellectus in creando.”

anyagiság.” (Szerző ford.)⁵² Vagyis Laskói – Cusanussal egyetértésben – a lélek szellemi természetét annak istenképiségéből vezeti le.

Laskói, műve I. kötetének XII. fejezetében hosszan tárgyal arról a kérdésről, hogy vajon a lélek miképpen jön létre, létrejötté mögött anyagi vagy szellemi ok húzódik-e meg? Álláspontja világos: Mivel a lélek szellemi természetű, létesítő oka is szellemi, vagyis az Isten az, aki az „értelmes lelket nap mint nap teremti és az újszülöttek testébe plántálja, ami már az anyaméhben kifomálódott.” (Szerző ford.)⁵³ (N. B. Laskói egyébként – kora orvosi és teológiai közmeggyőződésének szellemében – nyitva hagyja a kérdést az egyedi lélek teremtésének konkrét időpontját illetően.) Filozófiailag a lélek szellemi eredetét állítva, újból Cusanust idézi, nevezetesen a „*De concordia catholica*” című, inkább jogbölcseleti jellegű, híres műve 2. könyvének 19. fejezetét: „A lélek, amennyiben a mozgató és érzékelő (*motiva et sensitiva*) lelket értjük rajta, az anyag képességéből (*de potentia materiae*) származik. Ha pedig a lelket az értelmes (*rationalis*) lélek-rész szerint vizsgáljuk, akkor az Istentől származik.” (Szerző ford.)⁵⁴ Laskói elfogadja Cusanus modernnek tekinthető megkülönböztetését a lélek úgymond „fajtáiról”, és ilyen értelemben a test és lélek működési kölcsönhatásban levő egységét hangsúlyozza.

Elemzett művünk I. kötetének XIV. fejezetében szerzőnk a lélek halhatatlanságát és romolhatatlanságát hirdeti és más – ókori filozófusok és patrisztikus szerzők – mellé, Cusanust is felsorakoztatja a „*De homine*” I. kötet 269. oldalán: „Cusanus „*Exercitationum*” című műve 2. kötetének 5. könyvében sokoldalúan bizonyítja – írja Laskói Csókás – hogy a lélek halhatatlan, amint ezt művének 1. kötetében a „*De ludo globi*” c. munkája 2. könyvében a 231. főlion is hangoztatja.” (Szerző ford.)⁵⁵ (N. B. Laskói nyilván itt arra a baseli Cusanus-kiadásra utal, melyet forrásként sikerült felhasználnia.)

Mint fentebb többször már utaltam arra, hogy Laskói Csókás Péter filozófiai főművének teológiai apologetikus végkövetkeztetése van, pontosabban a tisztítóútz létezését és a szentek közbenjárását tagadja. Művének XVIII. fejeztében e tétel alátámasztására Cusanust is idézi – kiragadva a teljes cusanus-i életmű összefüggéséből – mintha Cusanus az ő teológiai nézetét vallaná. Persze a szövegösszefüggésből kiragadva minden idézetet lehet a magunk módján továbbgondolni, de az már nem biztos, hogy ez megfelel a szövegértelmezés (hermeneutika) szabályainak. Lássuk tehát Cusanus „*Exercitationum*” c. művének, 8. könyve 19. fejezetéből a kiragadott részt, ahogyan Laskói idézi: „Isten kezében nyugszik az, hogy tökéletes igazságosságot érvényesítsen a földi dolgokban, és az ő kezében van az is, hogy az igazak számára a halál után a nyugalom helyét biztosítsa. Isten keze olyan erő, ami megőrzi és fenntartja az életet,

⁵² LASCOVIUS, „*De homine*”, Lib. I. cap., 8. p. 129. Lib. I. cap. 8. 129. „Si itaque anima ad vivum expressa Archetypi imago est, Deumque egregie refert et repraesentat: Consequitur necessario ut ab omni corpora mole et materia sit remota.”

⁵³ LASCOVIUS, „*De homine*”, Lib. I. cap., 12. p. 226. „Anima rationalis quotidie a Deo creatur et corporibus et corporibus nascentium in utero iam formati infunditur.”

⁵⁴ LASCOVIUS, „*De homine*”, Lib. I. cap., 12. p. 225. „Cusanus lib. 2. de Concordia Catholic. cap. 19. Anima secundum eius motivam partem considerata, educitur de potentia materiae: secundum autem rationalem eius partem considerata, a Deo est.”

⁵⁵ LASCOVIUS, „*De homine*”, Lib. I. cap., 14. p. 269. „Cusanus Tom. 2. lib. 5. Exercitationum, multis probat animam esse immortalem, quod et Tom. 1. lib. De ludo Globi facit fol. 231.”

és ez a helye a szentek lelkének.” (Szerző ford.)⁵⁶ Sokan fölteszik a kérdést: Hol van a mennyország? Laskói és Cusanus nézete itt egybeesik: a mennyország ott van, ahol a feltámadt Krisztus van. Kik kerülhetnek a mennyországba? Laskói és Cusanus szerint az igazak, a szentek. Ámde kik az igazak, mi által igazul meg az ember? Laskói szerint a hit által. Cusanust azonban a megigazulás vonatkozásában Laskói nem tudja és nem is akarja idézni.

S végül a „De homine” c. mű II. könyvében, mely az ember testével foglalkozik – részletezve az egyes testrészek és szervek leírását – találunk egy szép Cusanus idézetet, mely Laskói Csókás Monedolatus Péternek az emberről vallott hitvallását fönséges sorokkal támasztja alá. Laskói az emberi test törzséről értekezve a görög „ember” szó, „anthropos” eredeti jelentésének megfelelően („egyenesen álló”, „fölfelé tekintő”) kifejti, hogy „az ember törzsét úgy formálta a Teremtő, hogy képes legyen előrehajolni és fejével a föld termékeny részeit kutassa. Ám az állatok fejét Isten úgy teremtette, hogy az teljesen a föld felé irányuljon. Az állatok szeme egymástól eléggé távol esik, és mellő lábaik, mint az ülő zsámolyok támasztékai, helyezkednek a földre. Egyedül az embert készítette föl különösképpen az Isten. A többi állatoknál azt látjuk, hogy szájuk előre áll, ennél fogva a föld felé hajolnak, ezzel szemben az ember egyenestartású lény, aki arcával az eget kutatja, mivel nem a földből, hanem a mennyből származik, onnan lett ugyanis átplántálva a földre.” (Szerző ford.)⁵⁷ S ezután következik a Cusanus-idézet a „Liber Exercitationum” 3. könyvéből az előbbieket alátámasztandó és megvilágítandó: „Isten az embert úgy teremtette, hogy feléje emelkedjék: Minden élőlény és minden teremtmény az emberre irányul, és benne jut célhoz, egyedül őbenne nyugszik meg az élőlények fejlődési folyamata. Ezzel szemben az ember egyedül csak a Sabbath nyugalmában lel megnyugvásra és ér célba. A Sabbath tehát az a világosság, amely nem az ember teremtményi mivoltából származik, hanem Istentől, aki megáldotta a hetedik napot. Ennél fogva csak a teremtetlen fényből származhat az ember megnyugvása és nincs más áldott fény az ember számára, csak a Sabbath.” (Szerző ford.)⁵⁸ Laskói főművében – amint ez a szövegek kontextusából kiderül – azért idézi Cusanust, mert egyetért vele. Sokszor egy-egy fejezet végén – számos más szerző idézése után – hivatkozik rá, mintegy számára átengedve a döntő szót. Itt is – Cusanussal egyetértésben és főművének címében említett emberi „nagyság” kiemelésével – azt vallja, hogy bár a világ, mint Isten teremtménye, szép és csodálni való, mégis az ember benne a legcsodálatosabb, azért, mert – az alacsonyabbrendű élőlényekkel ellentétben, akik fejlődési szintjüket elérve, megnyugszanak – az em-

⁵⁶ LASCOVIUS, „De homine”, Lib. I. cap. 18. p. 364. „Cusanus lib. 8. Exercitationum Absoluta iustitia in terris, omni iusto locus quietis est manus Dei, seu vis vitae conservativa est, locus animarum sanctarum.”

⁵⁷ LASCOVIUS, „De homine”, Lib. II. cap. 1. p. 434. „Caeterorum enim animantium ora deorsum flexit, quapropter ad terram prona sunt, hominem contra erexit, ut coelum suspectaret, cum sit non terrestris Planta sed coelestis.”

⁵⁸ LASCOVIUS, „De homine”, Lib. II. cap. 4. p. 435. „Cusanus lib. 3. Exercitationum: Hominem sursum creavit Deus ad se: Omnia enim animalia, et omnia creata in homine quasi in fine quiescunt, homo autem non nisi in die septimo seu Sabbato quiescit. Sabbatum autem est lux, quae non legitur creata, sed Deus benedixit diei septimo, unde solum in hac luce increata quae Sabbatum autem est lux, quae non legitur creata, sed Deus benedixit diei septimo, unde solum in hac luce increata, quae Sabbatum dicitur est quies hominis et non est hominis lux lux benedicta nisi in Sabbato.”

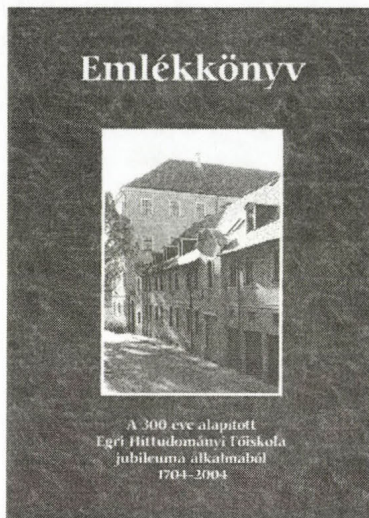
ber csak Istenben nyugodhat meg. Ez az Isten sabbathja, ünnepe. Ünnepelni ugyanis csak az ember tud.

Összefoglalva, tanulmányomban azt kívántam bizonyítani, hogy a magyar filozófiának nincs szégyellnivalója. Több mint ezer éve lépést tartottunk Európa szellemi irányzataival. Még történelmünk válságos korszakaiban sem aludt ki teljesen az értelem fénye a magyar honban. Laskói Csókás Monedolatus Péter olyan filozófiai gondolkodó volt, aki hazánkban elsőként kísérelte meg a filozófia önálló művelését, de ugyanakkor maradandóan rámutatott munkásságával arra, hogy a hit és ész nem zárják ki egymást. A filozófia, ha igazi filozófia kíván maradni, nem hagyhatja figyelmen kívül annak transzcendentális lehetőségi feltételét. Laskói Cusanus recepciója pedig az előbbieket azzal támasztja alá, hogy épp egy olyan reneszánsz katolikus bíboros filozófus teológust emelt ki a feledés és a félreértettség (Cusanust ugyanis sokáig katolikus körökben panteizmussal vádolták) homályából, aki a hit és ész harmóniáját életművében – Laskói számára is példaértékűen – meg tudta valósítani.

EMLÉKKÖNYV AZ EGRI HITTUDOMÁNYI FŐISKOLA ALAPÍTÁSÁNAK 300. ÉVFORDULÓJÁRA

A kötetet szerkesztette: *Dolhai Lajos*

„Az Egri Érseki szeminárium (létrejöttkor: Telekessyanum), 300 év óta, szinte megszakítás nélkül, mint katolikus papnevelő intézet tölti be hivatását. Nemzedékek hosszú sora, az egyház hierarchikus tagozódásában fontos szerepet betöltő rangos személyiségek, a lelkipásztori küldetést egy életen át hűségesen vállaló papok, igaz hazafiak, kitűnő nevelők nőttek fel, és érlelődtek pappá e falak között.



Az egri szeminárium háromszáz éves történelméből talán az utolsó ötven év hozott legtöbb változást. Politikai akarattól papnevelő intézetek kapui csukódtak be, s azok, amelyek megmaradhattak otthonul szolgáltak a szomszéd egyházmegyék kispapjainak is. Később már a kedvezőbb politikai változások megteremtették azt a lehetőséget, hogy intézményünk megnyissa kapuit a határon túlról érkezők előtt is. Így az itt tanuló növendékek számára azáltal is kinyílt a világ, hogy azok a magyar ifjak, akik szívükben

Szent István örökségét hordozzák – de a történelem eseményei a határon túlra ragadták őket –, ezután értékeiket behozhatják ezen ősi falak közé.

A szeminárium számunkra elsősorban valóban papnevelő intézet, de már az alapításakor az volt a szándék, hogy ne csupán papnak készülők nevelődjenek e falak között, hanem olyan „nemes ifjak is”, akik ugyan nem a szorosán vett teológia tanulása által, de elkötelezett világiként, szintén Isten népének szolgálatát kívánják vállalni.

A háromszáz éves évforduló megünneplésekor elmondhatjuk, hogy a legutóbbi évtizedben valósult meg ez az alapítói szándék. A papképzés mellett, a világi hívek oktatásának szolgálatában is tevékenykedik az intézmény. A hittanárképzés mellett, főiskolánkban és szemináriumunkban a hozzátartozó Továbbképző Központ keretein belül, a felnőttképzés sok-sok területe bontakozik ki. A lelkigyakorlatok, továbbképzések, konferenciák, lelkeségi mozgalmak találkozási, mind-mind azt a célt szolgálják, hogy az evangélium világossága beragyogja az emberi szíveket, s meghozza a felismerést, hogy az egyház valóban mi vagyunk.”

(részlet Csizmadia István rektornak, a könyvhöz írt előszavából)

**Megrendelhető a Főiskola címén:
3300 Eger, Foglár Gy. u. 6.; T.: 06-36-312-916.**

DOLHAI LAJOS

Összefüggések a szentségi üdvrendben

A szentségi üdvrend elnevezés önmagában is utal arra, hogy a szentségek nem egymástól független, önálló kegyelmi eszközök (vö. KEK 1076). Tehát nemcsak gyakorlati, hanem teológiai szempontból is vizsgálnunk kell a szentségek között meglévő tartalmi, lényegi összefüggéseket.

Sajnálatos módon az elmúlt évszázadokban háttérbe szorult a szentségek közti viszony vizsgálata. A kézikönyvek megelégedtek annak megállapításával, hogy a szentségek végig kísérik az embert élete folyamán: az életkornak, az életkörülményeknek megfelelően adják a kegyelmet és segítik a hívő embert az üdvösség felé vezető úton. A beavató szentségek kiszolgáltatása időben is elkülönült egymástól, és elfelejtődött, hogy ez a három szentség nemcsak történeti okokból kapcsolódott egymáshoz, hanem azért is, mert mind a három Krisztus húsvéti misztériumában részesít bennünket egyre tökéletesebb módon. Sajnálatos módon a többi szentségek közti kapcsolatot csak praktikus szempontok alapján tárgyalta a pasztorális teológia. Legfeljebb azt volt szokás megemlíteni, hogy az Eucharisztia lényegileg különbözik a többi szentségtől, hiszen ebben a szentségben a megdicsőült Krisztus nemcsak kegyelmével, hanem valóságosan is jelen van.

Szentségtani kérdésekben még napjainkban is meghatározó a Tridenti Zsinat szemléletmódja. Ez zsinat a reformátorokkal szemben kijelentette, hogy 7 szentség van, „nem több és nem kevesebb” (DS 1601), de azt is fontosnak tartotta megjegyezni, hogy ezek között a szentségek között az azonosságok mellett vannak különbözőségek. A szentségekről szóló határozat 3. kánonjában ezt olvassuk: „Ha valaki azt állítaná, hogy a hét szentség egymás közt úgy egyenlő, hogy semmilyen szempontból sem különb egyik a másiknál: legyen kiközösítve” (DS 1603).¹ Nyilvánvaló, hogy amikor a zsinat felsorolta a hét szentséget, akkor ezeket nem akarta egyenlővé tenni, hiszen mindegyik szentségnek van valami specifikuma a szentségi üdvrendben. A zsinati atyák ismerték, ha mást nem a hagyományos megkülönböztetést: különbséget kell tennünk a sacramenta maiora (keresztség és Eucharisztia) és a sacramenta minora (a többi szentség) között. A szentségek régebbi és mai felosztása önmagában is utal a szentségek közti összefüggésekre, de krisztológiai, ekkleziológiai és liturgikus szempontokkal is rámutathatunk a szentségek benső összefüggésére.

a) *Krisztus húsvéti misztériuma, e misztérium világmegújító kegyelme látható, érzékelhető módon jelen van az Egyház misztériumaiban, vagyis szentségeiben.* Az Egyház maga is misztérium, quasi szentség (vö. LG 1), hiszen az oikonomia, a mysterium salutis szerves ré-

¹ A kijelentést, mint alapvetet latinul így szokás idézni: „sacramenta magis disparia quam paria sunt”.

sze, annak történeti folytatója, jele és eszköze. Az igaz, hogy az Egyház szentségi életén belül megkülönböztetünk hét szentséget, az egyes szentségek sajátosságai miatt, de sokkal fontosabb az, hogy mindegyik ugyanakkor a misztériumnak a kinyilvánítása, s ezek kiszolgáltatása az Egyház lényeges életmegnyilvánulásai közé tartozik.

b) Minden szentség alapja a keresztség, illetve a keresztség kegyelmi hatása: Krisztushoz kapcsoljuk az életünket, a Szentlélek által újjászületünk, és egy új élet részesei leszünk. Tehát a szentségi üdvrend alapja a keresztségben létrejött *Krisztushoz való kapcsolódásunk, illetve Krisztushoz való hasonulásunk*. Mindegyik szentség is a keresztségre épül, ami azt jelenti, hogy a szentségek a keresztségben létrejött valóságot egyre tökéletesebbé teszik, vagy szükség esetén megújítják. A keresztség után a bérmálás hasonlóvá tesz Krisztushoz abban, hogy mi is a Lélek erejével akarunk tanúságot tenni az Atyáról. Az Eucharisztia, mint áldozat részesít Krisztus áldozati sorsában. A bűnbánat bevon bennünket Krisztus elégtételébe. A betegek kenete megadja azt a krisztusi vonást, hogy a betegség és a halál az Atya akaratára való igent mondás legyen. Az egyházi rend Krisztus papságában részesít, a keresztyén házasság pedig jelenlővé teszi Krisztus és Egyház misztériumjellegű kapcsolatát.

c) A szentségek összetartoznak, hiszen általuk maga a megdicsőült Krisztus működik az emberben, és *mindegyik ugyanazt a krisztusi életet akarja létrehozni, erősíteni és tökéletesíteni bennünk*. A Lumen Gentium szerint „a titokzatos testben Krisztus élete árad szét a hívőkben, akik a szentségek által titokzatos és valóságos módon egyesülnek a szenvedő és megdicsőült Krisztussal” (LG 7). Krisztus szándéka szerint az Egyház úgy alakította ki a szentségi üdvrendet, hogy az embert egész életútján végigkísérjék. Ily módon a szentségek adják meg a keresztyén élet tartalmát és struktúráját azzal, hogy már itt a földön részesítik őt Isten életében. Aquinói Szent Tamás szerint² a szentségek hetes száma is arra utal, hogy harmónia van a természetes és a természetfeletti élet között: ahogyan a természetes életnek vannak fázisai és szükségletei, ugyanúgy a kegyelmi életnek is. A szentségek végigkísérik az ember életét, és életünk minden jelentősebb fordulóját megszentelik.

1. AZ EUCHARISZTIA, A SZENTSÉGI ÉS AZ EGYHÁZI ÉLET KÖZÉPPONTJA

Az Eucharisztia a szentségi üdvrend kiemelt eleme (vö. sanctissimum sacramentum). A hagyományos szentségtanok a miérte adott magyarázatban megelégedtek annak megállapításával, hogy a többi szentségben csak kegyelmével van jelen Jézus, az Eucharishtiában pedig megdicsőült testi-lelki valóságában is megjelenik. Nyilvánvaló, hogy más szempontokkal is rámutathatunk az Eucharisztia elsőbbségére.³

² Aquinói Tamás ebből a meglátásból kiindulva válaszolt arra a kérdésre, hogy miért éppen ezt a hét szentséget rendelte Krisztus. Szerinte a szentségek természetfölötti rendje harmóniában van a természetes rend alapvető szükségleteivel (születés, növekedés, megújítás, stb.), vö. S. Theol. III,65,1; S. Contra. Gent. IV,58. Ugyanez az érvelés megjelenik a Tridentinum katekizmusában is, vö. Cath. Rom., II,1,20.

³ Vö. GRILLO, A., *L'eucaristia al centro del settenario sacramentale. Declino e ripresa di un assioma sistematico*, in: *Corso di teol. sacramentaria*, 2 (szerk.: A. Grillo – M. Perroni – P. Tragan), Queriniana 2000, 65.

Az Egyház hitének mai, teljesebb megfogalmazásával főként a II. Vatikáni Zsinat dokumentumaiban találkozunk: „*A szent Eucharisziával kapcsolatban áll, reá irányul a többi szentség, valamint minden más egyházi szolgálat és az apostolkodás is. Hiszen az Eucharisziában benne van az Egyház egész kegyelmi gazdagsága: maga Krisztus, a mi húsvéti bárányunk és élő kenyérünk*” (PO 5). A zsinati megfogalmazás ismételten hivatkozik Aquinói Szent Tamásra, akitől származik az Eucharisztia primátusának klasszikus kifejtése. Szent Tamás pedig jelentős mértékben átveszi és idézi Pszeudo Dionüsziosz Aeropagita gondolatait⁴, aki az 5. században *Az egyházi hierarchiáról* c. művében a szentségek hierarchiájával is foglalkozik, és kijelenti, hogy az „Eucharisztia a szentségek szentsége” (3,1). A nagy skolasztikus, amikor felteszi a kérdést: Vajon az Eucharisztia a legfőbb szentség-e? (III,6.65,a.3), négy szempont kifejtésével válaszol:

- a) Az Eucharisztia a kereszténységbe való beiktatódás csúcsa, a tökéletességek a tökéletessége, minden szentségnek a beteljesedése (STh III,q.75,a.1);
- b) a többi szentség kiszolgáltatásához viszonyítva az Eucharisztia megünneplése szertartások csúcsa (STh III,q.65,a.3 és q. 63,a.6);
- c) ha a kereszttség a sorrend és előkészület szempontjából meg is előzi az Eucharisziát, a felvevő irányultsága és vágyai alapján az Eucharisztia megelőzi a kereszttséget (STh III,q.73,a.5, ad quartum);
- d) az Eucharisztia szükségességét is igazolhatjuk, bár másféle módon mint a kereszttség és a többi szentség fontosságát (STh III,q.65,aa.3s; q.73,a.3, corpus).

A kérdések megválaszolásában az „angyali doktor” lényegében 3 szempontot hangsúlyoz:

1. Az Eucharisztia a legfontosabb szentség, mert benne lényegileg jelen van Krisztus, a többi szentségben pedig csak kegyelmével, 2. a többi szentség az Eucharisziára mint a szentségi élet legfőbb céljára irányul; 3. a rituális szempont: a többi szentséget legtöbbször az Eucharisztia megünneplése közben szolgáltatja ki az Egyház, tehát ezek is az Eucharisztia által válnak teljessé. Végeredményben krisztológiai, szakramentális és liturgikus szempontból támasztja alá az Eucharisztia kiemelkedő szerepét. Gondolkodásmódja és érvelése évszázadokon keresztül meghatározta a katolikus teológia érveit.

A közelmúltban a tanítóhivatali megnyilatkozások inkább ekkleziológiai szempontból tárgyalják az Eucharisztia többi szentséghez viszonyított elsőbbségét. Az Eucharisztia a szentségi és liturgikus élet középpontja lett, hiszen „az Egyház hozza létre az Eucharisziát és az Eucharisztia építi az Egyházat”⁵ II. János Pál pápa közelmúltbeli enciklikája kezdő szavai szerint „Az Egyház az Eucharisziából él”.⁶ Az enciklika szerint „ez az igazság nemcsak a hit mindennapos tapasztalata, hanem összefoglalóan tartalmazza az Egyház misztériumának lényegét” (1. p.). Az Egyház a kezdetektől fogva és lényege szerint eucharisztikus közösség. A kenyértörés, az Eucharisztia ünneplése kezdettől fogva az Egyház liturgikus életének középpontja volt (ApCsel 2,42). Az Egyház a szentmise megünneplése közben is kinyilvánítja misztérium jellegét. Abban a hitben ünnepli az Eucharisziát, hogy általa bekapcsolódunk Krisztus kereszttáldozatába,

⁴ Két idézet: STh III,q.5,a.3.; és q.63,a.6.

⁵ AGUSTINUS, *Contra Faustum*, 12,20.

⁶ Vö.: *Ecclesia de Eucharistia* enciklika, 2003.

valóban jelen van az ő áldozati teste és vére, s hogy a keresztény közösség ezzel várja Krisztus második eljövetelét (1Kor 11,26).

Napjaink gondolkodásmódját főként a II. Vatikánum kijelentései határozzák meg. A *Lumen Gentium* és a *Sacrosanctum Concilium* szerint az Eucharisztia individuális és közösségi szempontból is csúc és forrás (culmen et fons), hiszen „az Eucharisztia a keresztény élet forrása és csúcspontja” (LG 11; SC 10). „Az Eucharisziából él és növekszik állandóan az Egyház” (LG 26) és „az Eucharisztia tökéletesíti az Egyházat” (AG 39) „Az Eucharisztia jelzi és megvalósítja az életközösséget Istennel, valamint Isten népének egységét, melyek által az Egyház önmaga. Az Eucharisziában egyszerre jelen van annak a történelemnek a csúcspontja, amely által Isten Krisztusban megszenteli a világot; valamint az istentisztelet csúcspontja, melyet az emberek a Szentlélekben adnak meg Krisztusnak és általa az Atyának”.⁷

II. János Pál pápa a kommunió egyháztanból kiindulva így érvel: 1. „Az Eucharisztia az összes szentség csúcspontja, mert a Szentlélek hatására az Egyszülött Fiúval való azonosulás által tökéletesen megvalósítja a kommuniót az Atya Istennel” (34. p.); 2. „az eucharisztikus közösség egyházi kommuniója közösséget jelent a saját püspökével és a római pápával” (39. p.), 3. Az Eucharisztia megeremti a kommuniót és nevel a kommunióra” (40. p.). Ezeket a gondolatokat kívánja majd elmélyíteni a XI. Általános Püspöki Szinódus (2005. okt.) is melynek témája: „Az Eucharisztia: az Egyház életének és küldetésének forrása és csúcspontja”.

2. A BEAVATÓ SZENTSÉGEK

Az ősegyházban a három beavató szentséget egyszerre, legtöbbször húsvét éjszáján szolgáltatták ki a felnőtt katekumeneknek. A neofiták, miután elfogadták az evangéliumot és vállalták az új életformát, megkeresztelkedtek: fogadták a Szentlélek ajándékát, a közösség élő tagjai lettek az Eucharisztia vétele által. Elég hamar nyilvánvalóvá lett, hogy a keresztény életbe való részesedés három szentség által megy végbe: a kereszttség az új élet kezdete, a bérálás annak megerősítése, az Eucharisztia pedig a kegyelmi élet tápláléka. Tudatában voltak annak, hogy „a kereszttség csak kezdet és kiindulás, és mindenestül a Krisztuban való élet teljességének megszerzésére irányul” (UR 22).

Elsőként *Tertullianus* (160-240) mutatott rá a három beavató szentség kiszolgáltatásának helyes sorrendjére és a köztük lévő lényegi összefüggésre:

*„A testet megmossák, hogy a lélek megszabaduljon,
a testet megkenik, hogy a lélek megszentelődjék,
a testet (keresztel megjelölik), hogy a lélek megerősödjék,
a testet kézrátétellel beárnnyékolják, hogy a lelket a Szentlélek megvilágosítsa,
a test Krisztus testével és vérével táplálkozik,
hogy a lelket Isten gazdaggá tegye.”⁸*

⁷ CdR, *Eucharisticum mysterium*, instr 1967, 6. pont.

⁸ *De resurrectione carnis*, 8,3.

Történeti okokból kifolyólag később a három szentség kiszolgáltatása elvált egymástól, de a teológia ennek ellenére is mindig rámutatott ezen szentségek közötti lényegi összefüggésekre. Ezt láthatjuk a gyermekkeresztelés jelenleg érvényben lévő szertartáskönyvének a bevezetőjében is.⁹ Az összefüggés teológiája röviden a következő: Akik megkeresztelkednek, a víz és a Szentlélek által új teremtménnyé lesznek: minden bűnük bocsánatát elnyerve a sötétség hatalmából megszabadulnak és a fogadott fiúság állapotába kerülnek és az Egyház tagjai lesznek. Akiket pedig elnyerik a Szentlélek ajándékait a bérmálásban, azok tökéletesebben hasonulnak Krisztushoz, eltelnek a Szentlélekkel, hogy a világban tanóságot tegyenek Krisztusról. Végül az Eucharisztia lakomájában részesülnek, amely jele és eszköze az Egyház egységének. A szentmise áldozatban Krisztus megváltó áldozatához kapcsolják áldozatukat és a hit által részesülnek a megváltás kegyelmeiben. Így működnek közre abban, hogy a Szentlélek tökéletesebb kiadásával az egész emberi nem eljusson Isten népének közösségébe. A kereszténységbe való beavatás három szentsége tehát úgy kapcsolódik össze egymással, hogy teljes nagykorúságra vezet a Krisztusban hívőket, akiknek küldetésük van az Egyházban és a világban.

Egyházunk legújabb (1992) katekizmusa szerint: *„A részvétel az isteni természetben, amelyet Krisztus Urunk kegyelme ad meg az embereknek, bizonyos analógiát tartalmaz a természetes élet eredetével, növekedésével és fönntartásával kapcsolatban. A keresztségben új életre született hívőket a bérmálás szentsége megerősíti és az Eucharishtiában pedig az örök élet kegyelmeit kapják. Így a keresztény beavatás szentségein át a hívők egyre többet kapnak az isteni élet gazdagságából és előrehaladnak a szeretet tökéletessége felé.”*¹⁰

Tertulianustól kezdődően a teológusok az egyes szentségek hatásaiból kiindulva mutattak rá a beavató szentségek közti összefüggésre. Ez a szemléletmód azonban pasztorális okok miatt izoláltan vizsgálta az egyes szentségeket. Manapság másféle módszerrel is találkozunk. Az egyik legismertebb módszer, amely az egyházatyákat és a liturgikus szövegeket követi, és üdvtörténeti összefüggésben szemléli a szentségeket. Egy-egy szentség jelentőségét akkor értjük meg legjobban, ha látjuk az ószövetségi előképeket, az újszövetségi beteljesülést, továbbá a szentségek Egyházban betöltött szerepét, amely következik az előbbiekből. A szentségek szimbolizmusa és sajátos hatékonysága is összefüggésben van azokkal az üdvtörténeti eseményekkel, amelyek létüket érthetővé teszik. Egyházunk legújabb katekizmusa is ezt a módszert ajánlja.¹¹ Ahogyan a keresztségben Krisztus halálában és feltámadásában részesülünk, ugyanúgy a krizma Krisztus Jordánban kinyilvánuló messiási küldetésének részesésévé tesz. Ez a párhuzam – az egyházatyák tanításában – egy másikra is utal: a pünkösöd az Egyház számára olyan esemény, mint az Egyház fejének, Krisztusnak a Jordán folyónál látható teofánia. A leszálló Szentlélek beiktatja Jézust az ő messiási küldetésébe. A pünkösdi lélekkiváradás nyomán az Egyház megkezdje küldetésének teljesítését. Ahogyan Jézus életében összefügg a Jordán folyóban való megkeresztelkedés a Szentlélek által felkenetés, és az ő küldetésének elkezdése, ugyanúgy a keresztény ember életében is a keresztség és a bérmálás. Ezek a párhuzamok alkalmasak arra, hogy üdvtörténeti szinten is megvilágítsuk a keresztség és bérmálás összefüggését.

⁹ *Ordo Baptismi Parvulorum, Praenotanda, 1*; Az OICA bevezetőjében is ugyanezt a szöveget olvashatjuk.

¹⁰ VI. PÁL, *Divinae consortium naturae* kezdetű apostoli konstitúció, in: OICA, Praenotanda, 1.

¹¹ Vö. Mind a három szentséget elhelyezi az üdvrendben, KEK 1217; 1286, 1333.

3. A GYÓGYULÁS SZENTSÉGEI

A kegyelmi élet nem szünteti meg az élet természetes adottságait. A hitből fakadó keresztény élet mint minden élet természete szerint veszélyeztetett. Megmarad a kísértés és bűn lehetősége, biológiai oldalról pedig a betegség jelenthet állandó fenyegetettséget. Az apostol szerint ezt az életet „törékeny cserépedényben” (2Kor 4,7) hordozzuk. Az új, istengyermeki életet a bűn meggyöngítheti, sőt még meg is semmisítheti. A testi-lelki szenvedések, a betegség és a halál közelsége is megpróbálja hitünket.

Az evangéliumokban Jézus Krisztus úgy jelenik meg, mint testünk és lelkünk orvosa: ő, aki a béna embernek megbocsátotta bűneit és visszaadta neki testi egészségét, azt akarta, hogy az ő Egyháza a Szentlélek erejében folytassa az ő gyógyító és üdvözítő művét saját tagjai között is. Ez a célja a gyógyulás két szentségének, melyek a bűnbocsánat szentsége és a betegek kenete. Ez a két szentség a láthatatlan gyógyulás látható jele.

A II. Vatikáni Zsinat ismételten hangsúlyozza a gyógyulásnak a kiengesztelődés szentségén keresztül megvalósuló aspektusát. Az *Ordo Poenitentiae* bevezetésében a következőt olvassuk: *a gyónó „elnyeri a betegségének megfelelő gyógyszert”* (64. p.). Ugyanez a teológiai jellegű bevezető kijelenti: *„Nem csak a kár különböző, és sokféle, amely a bűn következménye az egyén és a közösség életében, hanem a bűnbánat üdvös, gyógyító hatása is”* (7. p.). A bűnös, megsértve Istenhez fűződő szeretetkapcsolatát, nemcsak Istennek okoz fájdalmat, hanem önmagának is. Legtöbbször nem csupán lelki sérüléseket szenved ettől, hanem pszichés, sőt néha testi zavarokat is, melyek szintén nem csupán a bűnös saját életére hatnak ki, hanem családjá, plébániája életére is. Éppen ezekről a következményekről mondja az Egyház: ezek a „bűn sebei”.

Az Egyház a feloldozás szövegében is kifejezésre juttatja a gyógyulás minkét szempontjának, a bűn és az általa okozott seb gyógyulásának szükségességét: *„Az Egyház szolgálata által bocsásson meg neked (Isten), és adj meg a békét”*. A megbocsátás, a szabadulás a bűntől, tehát az Isten fűződő kapcsolat gyógyítását szolgálja; a béke a bűn által okozott seb gyógyítására, vagyis az önmagunkhoz és másokhoz fűződő kapcsolatunk – és elég gyakran emlékeztünk – gyógyulására is szolgál.

A betegek gyógyulása az Újszövetség egyik lényeges üzenete. Jézus nem tartja fenn magának az Atyától kapott hatalmat, hanem átruházza azt tanítványaira. Lk 10,9-ben így szól tanítványaihoz: *„menjtek... gyógyítsátok meg a betegeket, s hirdesétek: közel van hozzátok az Isten országa!”* Márk evangéliuma még általánosabban fogalmaz: *„Akik hisznek, azokat ezek a jelek fogják kísérni: ... ha pedig betegekre teszük a kezüket, azok meggyógyulnak”* (Mk 16,17). Jakab apostol levele (5,15kk) arról tanúskodik, hogy az Egyház megértve Jézus szándékát kezdettől fogva kiszolgáltatta a betegek szentségét, hogy ezáltal segítsen a betegeken. Sajnálatos módon évszázadokon keresztül a betegek szentsége utolsó kenet, vagyis a haldoklók szentsége lett. A II. Vatikáni Zsinat azon fáradozott, hogy újra világossá tegye ennek a szentségnek az eredeti értelmét. A megújított szertartás bevezetőjében ezt olvashatjuk: *„Ez a szentség biztosítja a betegnek a Szentlélek kegyelmét, amely az egész embert segíti az üdvösségre”* (6. p.). *Felszítja Istenbe vetett bizalmát, megerősíti a gonosz lélek kísértéseivel és a halálfélelemmel szemben, úgy, hogy bajait nemcsak elviselni képes erős lélekkel, hanem azokat le is küzdheti és így, ha ez lelkének üdvösségére válik, egészségét is visszaszerezheti* (vö. 6. p.). Ez a szöveg a

zsinat utáni liturgikus reformból ered, lényegében újra tartalmazza mindazon elemeket, amelyeket már Jakab levelének 5. fejezetében megtalálunk. Nem kizárólag az ember lelki gyógyulásáról van szó, s nem is kizárólag testi egészségről; az egész ember, a test, a psziché és a lélek gyógyulásáról, végső soron az egész ember teljes egységének helyreállításáról van szó, mert ezt az egységet valamely részterületen megzavarta a betegség. A beteg megkenése után imádság is igazolja állításunkat: „Meváltó Jézusunk! Orvosold sebeit, bocsásd meg bűneit. Szüntesd meg minden testi-lelki fájdalmát. Add vissza teljes egészségét, hogy irgalmad által felépüljön és munkájához visszatérhessen.”¹²

Az egész ember helyreállítása eredeti egységében és harmóniájában a Szentlélek műve. De Isten Szentlelke számára is mintegy feltétel az, hogy a beteg beismerje bűneit, hogy bűnbánatot tartson, hogy ezáltal Isten megbocsáthassa e bűnöket és meggyógyíthassa a beteget. A feltétel tehát az ember nyitottsága. Ezt fontos tudni a szentség kiszolgáltatásához. A beteg a szentség felvétele előtt gyakran szükségét is érzi bűnei megvallásának, hiszen a Jézushoz történő megtérés nélkül nem lehet szó gyógyulásról, legalábbis nem az egész ember meggyógyulásáról.

Az egyházatyák és egyes teológusok többen voltak olyanok, akik az Eucharisziát, mint viaticumot „a gyógyulás szentségei” közé is besorolták. Az Eucharisztia „a halhatatlanság orvossága, ellenszer a halál ellen, hogy meg nem haljunk, hanem mindörökké éljünk Jézus Krisztusban” – mondta Antióchiai Szent Ignác.¹³

4. A KÖZÖSSÉG SZOLGÁLATÁNAK SZENTSÉGEI

Az egyházi rend szentsége és a házasság elsősorban nem az egyén megszentelődését, hanem a közösség javát szolgálják. A papszentelésben elkötelezi magát a pap az evangélium és az Isten országa szolgálatára. A házasságban a férj és a feleség elkötelezik magukat egymás és az Isten országa szolgálatára. A papság és házasság annak az Egyháznak az épülését szolgálja, amely kezdettől fogva mint eucharisztikus közösség létezik. Ezek a szentségek az egyén üdvösségéhez is hozzájárulnak, de ezt az emberek szolgálatán keresztül teszik. Az Egyházban sajátos küldetést adnak és Isten népének állandó gyarapodását szolgálják. Egyházunk legújabb katekizmusa szerint: „E szentségek révén azok, akiket a keresztség és bérmlás már fölszentelt a hívek egyetemes papságára, sajátos fölszentelésben részesülhetnek. Azok, akik részesülnek az egyházi rend szentségében, arra kapnak fölszentelést, hogy Krisztus nevében „Isten ígéje és kegyelme által az Egyház pásztorai legyenek” (LG 11). A maguk során „a keresztyény házastársak, hogy méltó módon betöltsék állapotuk földadatait, egy külön szentségből nyernek megerősítést és fölszentelést” (GS 48,2).

Az Egyház ősi hagyománya szerint a papot atyának is szoktuk szólítani. Ez a megszólítás arra akar utalni, hogy az Egyház közösségében kétféle atyaságot lehet megkülönböztetni: biológiai és lelkit. Ez azt is jelenti, hogy a keresztyény házastársak, mint Isten munkatársai az élet továbbadásának hivatását vállalják, a papok pedig a lelki, il-

¹² A betegek kenete kegyelmi hatásairól bővebben: DOLHAI, L., *A betegek kenetének hatása az új Ordo szerint*, in: *Teológus az Egyházban* (Gál F. Emlékkönyv), Márton Áron Kiadó 1995, 437-451.

¹³ Ef 20,2

letve kegyelmi élet megszületésének nélkülözhetetlen eszközei. A két szentség közül a házasság az, amely két személyt szentel meg, és természetesen az általa alapított családot; az egyházi rend viszont a papság kötelékébe vagy más szóval a presbitérium közösségébe kapcsolja bele a felszentelteteket. Mindkettő arra törekszik, hogy alakítsa és bővítse Isten népét, mindkettő Krisztus jegyesi szolgálatának jele az Egyházban.

Az egyházi rendnek szociális jellege van: az evangélium hirdetéséért, a többi szentség kiszolgáltatásáért van. Felvevője nem a saját üdvösségére, hanem az egyházi közösség megszentelésére kapja küldetését és a küldetés teljesítéséhez szükséges lelki hatalmat. Így a papok Krisztus egyetlen papságában részesednek, hogy Isten egész népét megszenteljék, tanítsák és vezessék. A II. Vatikáni Zsinat különösen is hangsúlyozza, hogy a „*hívek általános papsága és a szolgáló, azaz hierarchikus papság egymáshoz van rendelve*” (LG 10). A *szolgálati papság a hívek általános papságát szolgálja és valamennyi keresztény hívő keresztelési kegyelmének kibontakozását mozdítja elő*. Tehát egyike azon eszközöknek, amelyekkel Krisztus szünet nélkül építi és vezeti Egyházát. A papi szolgálat szociális jellege különösen is megmutatkozik a liturgia végzése közben (SC 33), amikor Isten elé terjeszti az Egyház imádságát és bemutatja az eucharisztikus áldozatot (LG 10). A papnak gondoskodnia kell a rábízott közösség életéről. Mint az egyházközség pásztora, a pap e közösségért van és él; érte imádkozik, tanul, dolgozik és áldozza fel magát (vö. PDV 22-23. p.). Az a kegyelem, amit a papok szentelésükkor kapnak nemcsak maguk számára, hanem az egész Egyház számára is ajándéknak tekinthető.

A keresztény házasság a megkeresztelt férfinak és nőnek olyan közössége, amely természeténél fogva a házaseleket javát, az élet továbbadását a gyermekek nevelését, sőt az egész Egyházat is szolgálja. Sőt Aranyaszájú Szent János szerint a házasság „az Egyház misztikus képmása”.¹⁴ Ezért „a II. Vatikáni Zsinat a családot ősi kifejezéssel így nevezi: *Ecclesia domestica*”, családegyház (KEK 1657), „a keresztény élet első iskolája” (GS 52), amely az Egyháznak is éltető alapsejtje. Továbbá itt valósul meg leginkább a családapa, az édesanya, a gyermekek és valamennyi családtag kereszttségben kapott általános papsága „a szentségek vételekor, az imádságban, a hálaadásban, a szent élet tanúságtételében, a vállalt önmegtágadásban és a tevékeny szeretetben” (LG 10). A *Lumen Gentium* fejti ki leginkább a házasság szentségének közösségi, illetve ekkleziológiai vonatkozásait. „*A keresztény hitvestársak szentségi házasságukkal látható jelei és részesei is a titoknak: Krisztus és az Egyház egységének és termékeny szeretetének; a házasság szakramentális erejével pedig kölcsönösen életszentségre segítik egymást a házasesetben, a gyermekek vállalásában és nevelésében, és ezért életük állapota és szerepük alapján saját ajándékuk van az Isten országában*” (LG 11).

5. A BŰNTŐL VALÓ SZABADULÁS SZENTSÉGEI

A teológia a Szentírás és az Egyház hagyománya alapján tanítja, hogy a bűnbánat szentsége mellett bizonyos esetekben más szentségeken keresztül is elnyerhetjük bűneink bocsánatát. A keresztységnek és a szentáldozásnak is van bűnbocsátó hatása, sőt feltételesen még a betegek kenete által is elnyerhetjük bűneink bocsánatát (Jak 5,15).

¹⁴ *In Epistulam ad Colossenses*, PG 62, 387.

A bűnbocsánat szentsége és a betegek szentsége azt a valóságot akarja megújítani bennünk, ami a keresztség révén lett a mienk: az új élet Jézus Krisztusban.

a) *A keresztség és a bűnbánat szentsége*

A keresztség és a bűnbocsánat szentsége közötti benső, lényegi kapcsolat nyilvánvaló. A nikaia-konstantinápolyi hitvallásban is megvalljuk, hogy hisszük „az egy keresztséget a bűnök bocsánatára”. Már Péter apostol is a bűnbocsánatot mondta a keresztség első hatásának pünkösdi beszédében (ApCsel 2,38). A teológia szerint ez az áteredő bűn és minden személyes bűn bocsánatát jelenti. Mindkét szentség a megtérésnek és az Istennel való kiengesztelődésnek a szentsége. A bűnbánat a keresztségben végbement folyamatnak és a keresztségi kegyelemnek a megújítása; de nagyon keveset mondunk, ha csak a katekizmusok válaszát ismételtetjük, amely szerint a szentgyónásban Isten visszaadja, illetve növeli bennünk a keresztségben elnyert megtelítő kegyelmet.

Az Egyház mindig tudatában volt a két szentség lényegi összefüggésnek. Az egyházatyák írásaiban¹⁵ a bűnbánat szentségének néhány elnevezése is erre utal. Alexandriai Kelemen a bűnbánatot második keresztségnek nevezte el (*secundus baptismus*). Tertullianus a bűnbánat szentségét „*paenitentia secunda*”-nak¹⁶, az első, a keresztségben történt bűnbánat utáni második bűnbánatnak tartja. Ágoston megismételhető keresztségről (*iterabilis baptismus*) beszél. Nazianzoszi Gergely szerint a bűnbánat „*baptismus laboriosus*”¹⁷, azaz keserves, küzdelmes keresztség. Mindkét szentség a megtérés szentsége. A keresztség az első és alapvető megtérés helye. A keresztségben kapott új élet azonban nem szüntette meg az emberi természet gyengeségét. Ezért szükség van a második megtérésre is. Szent Ambrus azt mondja a két megtérésről, hogy az Egyházban „ott van a víz és a könnyek: a keresztség vize és a bűnbánat könnyei”¹⁸.

Az a gondolat és elnevezés is ismételten megjelenik az egyházatyáknál, hogy a bűnbánat: „*tabula post naufragium*”¹⁹, vagyis a keresztség után olyan segítség, mint a hajótörötteknek a mentődeszka. Ez a gondolat még a Trentói Zsinatnak a bűnbánatról szóló tanításába is bekerült (DS 1702), sőt Luther is szívesen idézte az egyházatyák ilyen jellegű kijelentéseit.²⁰ Kezdetben Luther kezdetben még ragaszkodott a bűnbocsánat szentségéhez, de a keresztséghez kapcsolódó sajátos teológiai értelmezésben. Szerinte a bűnbánat vagy a gyónás nem más, mint „*reditus ad baptismum*”, illetve „*recordatio baptismi*”.²¹ „A megtérés nem más, mint visszafordulás a keresztséghez”.²²

¹⁵ Lásd VORGRIMLER, H., *Busse und Krankensalbung*, in: HDG IV/3. Freiburg 1978.

¹⁶ *De paenitentia*, 7,12; Tertullianus másik jellegzetes kifejezése a „*secunda planca salutis*” (az üdvösség második deszkája): *De paenitentia*, IV,2; XII,9, idézve DS 1542.

¹⁷ NAZIANZOSZI G., *Oratio*, 39,17.

¹⁸ *Epist.* 41,12.

¹⁹ TERTULLIANUS, *De paenitentia*, 12; de Szent Jeromosnál is találunk hasonló megfogalmazást: „*secunda post naufragium miseris tabula*” (*Ep.* 130,9:CSEL 56,189).

²⁰ Vö. *A Nagy Káté*, 4. rész.

²¹ Másik gyakran emlegetett kifejezése: „*regressus ad baptismum*”, „*Weg und Rückkehr zur Taufe*”, vö. WA 6,501.572; *A Nagy Kátéban* így fogalmaz: „A megtérés tehát nem más, mint visszafordulás és visszatérés a keresztséghez, azért, hogy újra tegyük és gyakoroljuk azt, amit előbb elkezdtünk, de aztán abahagytunk.”, vö. *Luther Márton négy hitvallása*, Budapest 1996, 243.

Ez a szemlélet vezetett oda, hogy a reformáció egyházaiban eltűnt a bűnbocsánat szentsége. Ha a bűnbánat minden hatása kifejthető és levezethető a keresztségből, akkor nincs létjogosultsága a bűnbocsánat szentségének.²³

Nyilvánvaló, hogy keresztség utáni metanoiának vannak egyedi sajátosságai, amelyek feltárása a teológia feladata. Az egyházatyák „keserves keresztségnek” nevezték, hiszen ez a szentség mindig feltételezte a bűnbánó különleges együttműködését. A zsinat óta leginkább az ekkleziológiai vonatkozást hangsúlyozzuk, de egyetérthetünk Scheffczykkel abban, hogy a krisztológiai szempontokról sem feledkezhetünk meg. A hit és a keresztség által már Krisztushoz kapcsoltuk az életünket. A bűnbánattartásban pedig Krisztus melletti döntésünket megújítjuk abban a világban, mely a bűn világa. Ha felfedezzük ezt az összefüggést, akkor manapság is „a gyónásban a keresztségen alapuló Krisztushoz tartozás büntől fenyegetett világunk körülményei között való növekedésének és érésének szentségi ajándékát ismerhetjük fel, mely keresztény életünk nélkülözhetetlen segítője.”²⁴

A katolikus teológia a két szentség közötti különbözőséget²⁵ is hangsúlyozza. A különbözőség a szentségi jel természetéből adódik. A különbséget látjuk már a szentségi jelben szereplő személyekben is. A keresztségben a szentség felvevője a megtérő/bűnbánó ember, aki Krisztus érdemére bűnbocsánatban részesül, a gyónásnál pedig a keresztség után bűnbeesett keresztény akar visszakerülni a keresztség által elnyert kegyelmi állapotába. A bűnbánat szentségében a szentségi jelet a bűnbánó és a gyóntató együtt hozzák létre, a bűnbánó cselekedeteinek (bánat, bűnbevallás, elégtétel) lényeges szerepe van a szentségi jelben, a keresztség esetében a megtérő ember szerepe nem annyira hangsúlyozott, hiszen a „víz és a Szentlélek által” születünk újjá. A keresztség szentségét nem lehet megismételni, a bűnbánat szentségének lényege éppen a megismételhetőség. A bűnbánat szentségének, sajátos kegyelme az is, hogy ebben a szentségben is megnyilvánul a keresztség szentségi karaktere, a hívek keresztségben gyökerező általános papsága, mégpedig aktív módon. Általános papságuk révén a hívők a szentségnek nem csupán passzív alanyai, hanem szereplői is, hiszen együttműködnek létrejöttében. Együttműködésük abban áll, hogy „töredelmes szívvel az Egyház ítélete alá vetik bűneiket” (PO 5).

b) Az Eucharisztia és a bűnbocsánat²⁶

Már az evangéliumokban is megtaláljuk az utalásokat az Eucharisztia büntől tisztító hatására. Ez a hatás explicit módon is meg van fogalmazva az Eucharisziát megalapító igékben, a borral kapcsolatban: „Igyatok ebből mindnyájan, mert ez az én vérem, az új szövetségé, amelyet sokakért kiontok a bűnök bocsánatára” (Mt 26,28). Csak Máté teszi hozzá, hogy a „bűnök bocsánatára”. Így még jobban kiemeli Jézus halálának,

²² Nagy Káté, IV,4.

²³ Luther érvelése: „A keresztség ható erejével és jelentésével magában foglalja a harmadik szentséget, amit megtérésnek neveztek el, ami valójában nem más, mint a keresztség.” (Nagy Káté, IV,74)

²⁴ Uo. 66. old.

²⁵ A reformátorokkal szemben, főként Luther sajátos tanítása miatt, ezt a kérdést a zsinat kiemelten is tisztázta, vö. XIV. ülés, 1551, A bűnbánat és a keresztség szentségeinek különbözősége: DS 1671-1672.

²⁶ A téma kifejtése bővebben megtalálható: DOLHAI L., *Az Eucharisztia és a bűnbocsánat szentsége*, in: Teológia, XXXV (2001/1-2) 11-24.

életáldozatának engesztelő jellegét. Márk szövege (14, 24) nem beszél a bűnök bocsánatáról, de implicit módon tartalmazza ugyanazt a gondolatot, amikor így fogalmaz: „ez az én vérem, ... amelyet sokakért kiontok”. Mert a „vér kiontása sokakért” kifejezés emlékeztet bennünket Isten szolgájának (Ebed Jahve) engesztelő halálára, aki áldozatul adja életét a bűnösök sokaságáért, akiknek bűnterhét hordozza (Iz 52, 13-53, 12). Jézus kiontott vére üdvösség és bűntől való szabadulás „sokaknak”, illetve mindenkinek. A *Zsidókhöz írt levél* tanítása szerint Jézus az Újszövetség főpapja, aki élete feláldozásával tökéletes áldozatot mutatott be Istennek (vö. Zsid 9,11-14). A szentmiseáldozat Krisztus megváltó szenvedését jeleníti meg. Az Egyház újra felajánlja Istennek, Krisztus érettünk adott testét és bűneink bocsánatára kiontott vérére, az egész világ üdvösségéért. A szentmisében Krisztus maga van jelen, mint „kiengesztelődésünk áldozata”.²⁷ Tehát a szentmise áldozatjellegéből is következik az Eucharisztia bűnbocsátó hatása.²⁸

A liturgikus szövegek és az egyházatyák írásai arról tanúskodnak, hogy az Eucharisztia megünneplésének is van bűnbocsátó hatása. A szentmise, az Istennel való kiengesztelődés sajátos, megismételt megünneplése. *Erre utalnak kiemelten az átváltoztatás szavai, de a szentmise egyéb részeiben*²⁹ is kifejezésre jut a kiengesztelődés és bűnbocsánat gondolata. A IX. századtól kezdődően megjelentek³⁰ a szentmisében a bűnbánati jellegű részek. Kiemelten említésre méltók az olyan áldozás előtti és utáni imádságok, amelyek emlékeztetnek a tisztulás valóságára. Nemcsak a nyugati egyház liturgiája, hanem a keleti liturgiák is igazolják állításunkat.³¹ Így például Aranyszájú Szent János liturgiájában az áldozás előtti imádságban (Hiszem Uram és vallom...) nemcsak a valóságos jelenléte vallják meg a hívek, hanem azért is imádkoznak, hogy ezt a szentséget méltóan vegyék magukhoz „bűneik bocsánatára és az örök életre”.

Az egyházatyák is általában a liturgiából kiindulva gondolták át az Eucharisztia teológiáját. Már Szent Jusztinosz nemcsak „hálaadás”-nak tekinti az Eucharisztia megünneplését, hanem olyan áldozatnak, ami a lelket megtisztítja minden gonoszságtól.³² Órigenész az egyik homíliájában kijelenti, hogy bűneink bocsánatát elérhetjük a szentmiseáldozat, az alamizsna és a kölcsönös megbocsátás által is.³³ Jeruzsálemi Szent Cirill az Eucharisztia ünneplését a „kiengesztelődés áldozatának” (thüszia hilaszmu) nevezi, és kijelenti: „bűneinkért feláldozott Krisztust ajánljuk fel, amivel magunkért és értük (elhunytakért) is megengeszteljük az emberszerető Istent”.³⁴ Aranyszájú Szent János is egyértelműen fogalmaz: „Krisztus feláldozva van jelen az oltáron, hogy téged a világmindenség Istenével kiengeszteljen”.³⁵ A nyugati egyházatyák közül szinte csak Szent Ambrus említi az Eucharisztia bűnbocsátó hatását.³⁶

²⁷ Lásd a szentmise III. kánonjában: „haec hostia nostrae reconciliationis”.

²⁸ ARANYSZAJÚ SZENT JÁNOS, *Homilia in Hebr.* 17,3

²⁹ Vö. *I sacramenti. Teologia e storia della celebrazione* (Anamnesis 3/1), Marietti, Roma 1986, 153-188; FALSINI R., *Penitenza ed Eucaristia: atteggiamenti penitenziali nella messa*, in: RPL 5 (1968) 458-465.

³⁰ JUNGSMANN, J., *De actu paenitentiali infra Missam inserto conspectus historicus*, in: Eph. Liturgicae 80 (1966) 257-264; *A szentmise*, Prugg Verlag, Bécs 1977, 161-162

³¹ Vö. OBBÁGY L., *Bűn és megbocsátás a keresztény Kelet liturgiájában*, in: Teológia, 22 (1988/1) 37-41.

³² Vö. *Párbeszéd a zsidó Triphonnal*, XLI, 1.

³³ *In leviticum Homiliae*, vö. in: KARPP, H., *La penitenza*, Torino 1975, 154.

³⁴ *Cath. myst.*, 5,10.

³⁵ *De prodit. Judae hom.* 2,6.

³⁶ *De Sacramentis*, 4,28; 5,17; *Exameron*, 5,91. *De Patriarchis*, 9,39;; *Exp. In Psalm 1118*; ÁGOSTON, *Ep.* 54.

A két szentség közötti kapcsolatról a Tridenti Zsinat két összefüggésben is tárgyalt. 1551-ben, a XIII. ülészakon, amelyen a zsinat az Oltáriszentségre vonatkozó határozatokat foglalta össze, a 11. kánonban kijelenti, hogy „azok, akiknek lelkiismeretét halálos bűn nyomja, még ha tökéletesen meg is bánták, ha van gyóntató, szükségképpen előtte végezzenek szentségi gyónást” (DS 1661). A zsinat nem akarta kijelenteni, hogy a szükségesség isteni jogon alapul; megelégedett annak állításával, hogy Egyházunk szokása alapján ez nyilvánvaló (ecclesia consuetudo declarat, DS 1647). A szokás alapja a Szent Pál-i figyelmeztetés: „vizsgálja meg magát mindenki” (1Kor 11,28). Ugyanakkor már ez az ülészak is megemlíti azt, hogy az Eukarisztia „*orvosság, amely kigyógyít bennünket a mindennapi vétkektől és megőriz bennünket a halálos bűnöktől*” (DS 1638). A szentmise áldozat jellegéről tanítva (XXII. sess.) a zsinat kijelenti, hogy a szentmisének „engesztelő” értéke is van (DS 1753), sőt részletezve is rámutat arra, hogy „*ezen áldozattal az Úr kiengesztelődik, megadja a kegyelem és a bűnbánat adományát, elengedi a vétkeket és a legnagyobb bűnöket is*” (DS 1743). Ez utóbbi megfogalmazás igen jelentős, hiszen azt állítja, hogy az Eucharisztia által az Isten megbocsátja bűneinket, nemcsak a bocsánatos bűnöket, hanem még a „legnagyobb bűnöket is”. Ennek ellenére a zsinat elutasítja Cajetanus túlzó következtetéseit, és kijelenti, hogy halálos bűn esetén a tökéletes bánat nem elégséges előkészület (vö. DS 1661). Tehát a katolikus egyházban az Eucharisztiaiban való részesedés nem alternatívája a bűnbocsánat szentségének.

Már a klasszikus magyarázat szerint sem veszélyezteti az Eucharisztia bűnbocsátó hatása a bűnbánat szentségét, illetve a szentségi gyónást. Az igaz, hogy az Isten irgalma az Eucharisztia által is megbocsáthatja bűneinket, de csak tökéletes bánat esetében. A zsinat kifejezetten is kijelenti, hogy „a kiengesztelődést nem szabad kizárólag a tökéletes bánatnak tulajdonítani a szentség vágya nélkül, mely benne van a tökéletes bánatban” (DS 1071). A megoldást tehát az ún. vágyszentségről (*votum sacramenti*) szóló tanítás adja meg. A tökéletes bánat csak a szentség utáni vággyal együtt adja meg az embernek az Istennel való kiengesztelődés kegyelmét. A tökéletes bánat a bűnbánat természetéből kifolyólag szükségképpen a szentgyónás elvégzése felé irányítja az embert. Az utóbbi gondolat hangsúlyozására elő is írja az Egyház, hogy akinek a tökéletes bánat, illetve általános feloldozás útján bocsátották meg súlyos bűneit, alkalomadtán (egy éven belül) köteles mielőbb egyéni gyónáshoz járulni.³⁷

Alszeghy Zoltán szerint „a bűnbánat szentsége és az Eucharisztia a megbocsátás ajándékában részesít, de nem, mint két párhuzamos út, hanem mint a kettő organikus egysége.”³⁸ „A folyamatos megtérés egyszerre több szentség kegyelmi ajándéka, anélkül, hogy bármelyik is feleslegessé válnék.”³⁹ J. M. Tillard szerint⁴⁰ szentgyónás által nekünk ajándékozott kiengesztelődés *elővételezése* az Eucharisztia szentségi kegyelmének, az Eucharisztia pedig *tökéletessé teszi* azt az Istennel és keresztény testvéreinkkel létrejött kommuniót, amelyet már megtapasztaltunk és megünnepeltünk a bűnbánat szentségében. Az Eucharisztia szentségi jelének megfelelően *Isten jelenlétét és*

³⁷ CIC 960 és 963. kánon; OP 34.

³⁸ *Confessione dei peccati*, in: Nuovo dizionario di Teologia, Ed. Paoline, Roma 1979, 181.

³⁹ ALSZEGHY Z., *Jegyzetek az általános feloldozásról*, in: Teológia 7 (1973/4) 199.

⁴⁰ Vö. *Leucharistie, purification, de l'Eglise pèlerinante*, in: *Nouvell-Revue Theologique*, 84 (1962) 449-475; *Pénitence et eucharistie*, in: *La maison-Dieu*, 90 (1967, 2) 103-131.

működését emeli ki, aki Krisztus húsvéti áldozata által, ami az Egyházban jelenvalóvá válik, megszabadít a bűntől és kiengesztel magával minden embert. A bűnbánat szentsége szentségi jelének természete szerint a bűnbánó keresztény ember szerepét: a megtérésre és a bűn elleni elköteleződésre való készségét hangsúlyozza ki. Ez a magatartás találkozik a megbocsátás és a kiengesztelődés ajándékával, amit az Atya Jézus Krisztus által, az Egyház közösségében, a húsvéti áldozat erejében ajánl fel nekünk.

6. A KERESZTSÉG ÉS A BETEGEK SZENTSÉGE

A betegek kenete és a bűnbánat szentségének kapcsolatát gyakran szoktuk elemezni, hiszen mindkét szentség a „gyógyulás szentsége”. Sajnálatos módon a betegek szentségét más szentségekhez viszonyítva nem szoktuk tárgyalni, pedig vizsgálhatom, illetve vizsgálnom kell például a betegek kenetének viszonyát a keresztséggel, a bérnálással és az Eucharisziával is.

Pál apostol tanításában a keresztség egyik hatása az, hogy a keresztség általa Krisztus öltjük magunkra és Krisztushoz hasonlóvá válunk. A betegek kenetének felvevőjében ez a hasonlóság elmélyül, hiszen a szentség felvevője szakramentális módon hasonul a szenvedést és halált is vállaló Krisztushoz. A keresztség a betegek kenetének eszkatológikus dimenzióját jelzi. *A keresztség a kegyelmi élet kezdete, a betegek kenete pedig az eszkatológikus élet kezdete. A keresztény ember hasonulása a szenvedő, meghaló és feltámadt Krisztushoz legezisztenciálisabb módon a betegségben, illetve a betegek szentségének felvételekor valósul meg.* Ha a betegek kenetét a keresztséghez kapcsolom, illetve ennek a két szentségnek a kapcsolatát vizsgálom, akkor a következő összefüggéseket fedezhetem fel:

- a) Minden szentség alapja a keresztség, illetve a keresztség kegyelmi hatása. Pál apostol megfogalmazásában az evangélium lényege a megfeszített és feltámadt Krisztus. Aki hisz benne, az közeledik feléje, de csak a keresztség által ölti magára halálának és feltámadásának misztériumát, amely által egy új élet részese lesz. Minden szentség ebből a valóságból indul ki, és minden szentség ennek a valóságnak valamelyik szempontját hangsúlyozza, illetve tökéletesebben fejezi ki.
- b) A keresztség a keresztény élet kezdete, amikor meghalunk Krisztussal, és vele együtt feltámadunk, azonban minden kezdet a végre, a beteljesülésre irányul. *A szentkenet a keresztség eme kegyelmi hatásainak a beteljesülése, hiszen a betegek szentsége abban segít bennünket, hogy a húsvéti misztérium a mi életünkben valóság legyen.*
- c) A szentkenet a keresztség szentségi hatásai közül tökéletesebben szimbolizálja a szenvedése és halála által bennünket megváltó Krisztushoz való hasonulást, hiszen a fizikai és lelki szenvedés által egzisztenciálisan is átéljük azt, amire a keresztség szimbolikus formában emlékeztet bennünket.
- d) Ha a szentkenet kapcsolatban van a keresztséggel, akkor nyilvánvaló, hogy a bérnálás és az Eucharisztia is kapcsolatba hozható a szentkenettel. Az Eucharisztia Krisztus megváltó áldozatába kapcsol be bennünket, amikor a szentmisében megemlékezünk Krisztus szenvedéséről és haláláról, a szentkenetben viszont nemcsak

emlékezünk a megváltó szenvedésre, hanem egzisztenciális módon egyesülünk Krisztus szenvedésével saját és az egész Egyház javára. Így a szentkenet egzisztenciális módon megújítja és megerősíti bennünk azt, amit a keresztségben és az Eucharisztia megünnepléseiben megtapasztaltunk.

- e) Az Eucharisztia a megváltó szenvedés anamnézise, a szentkenet az anamnézisnek az anamnézise. A szentkenet kiegészíti az Eucharisztia megünneplését, hiszen most egy szentség segítségével újjáéled az Egyház egyes tagjaiban: nemcsak valami sajátos kegyelmet ad, hanem egyúttal előkészít a viaticum vételére, amit a szentkenet után szoktunk kiszolgáltatni. Az Eucharisztia az örök élet záloga, elővételezése. Ha az Eucharisziát ünneplem, Krisztus misztériumát hirdetem, de amikor a szentkenet után ünneplem, a viaticum formájában, akkor egzisztenciálisan ünneplem saját húsvétomat. Az Eucharisztia a húsvéti misztérium megünneplése. A szentkenet az én személyes húsvétom megünneplése.

GÁRDONYI MÁTÉ

Az első itáliai szemináriumok jellegzetességei

A TRIENTI ZSINAT ÉS AZ ELSŐ SZEMINÁRIUMOK

A Trienti Zsinat korának kutatói az utóbbi évtizedekben kitüntetett érdeklődéssel fordultak a papnevelés reformjának témája felé, hiszen a pápai kúria és a papi kongregációk mellett leginkább a szemináriumok járultak hozzá a katolikus megújulás sikeréhez. Korábban az egyháztörténészek figyelmüket elsősorban a Zsinat harmadik ülészakán, 1563-ban elfogadott úgynevezett szeminárium-dekrétum – az egyházi rend szentségéről szóló határozat 18. kánonja – előzményeinek, keletkezési körülményeinek és főbb célkitűzéseinek szentelték.¹ Joggal, hiszen ez a rendelkezés írta elő az új típusú papnevelő intézetek felállítását, egyúttal megfogalmazott bizonyos szempontokat a katolikus reform papi ideáljára vonatkozóan.²

Nem kevésbé fontos azonban azt a kérdést felvetnünk, hogy a zsinati atyák által felvázolt ideál miként realizálódott a gyakorlatban, vagyis hogy milyen jellegzetességei voltak az első szemináriumok pedagógiai programjának és hétköznapi életének. E témával az utóbbi években leginkább olasz történészek – és nemcsak a szűken vett egyháztörténet művelői – foglalkoztak, abból a felismerésből kiindulva, hogy a szemináriumok által közvetített műveltség és erkölcsi követelményrendszer nemcsak a papságra gyakorolt hatást, hanem rajtuk keresztül a hívekre, lényegében az egész társadalomra is. A katolikus megújulás – városokban és falvakban egyaránt – ugyanis nem csupán a hitélet megerősítését tűzte ki célul, hanem a hívek erkölcsének és szokásainak javítását, valamint a műveltségi színvonal emelését is. A disciplinamentonak ne-

¹ A szeminárium-dekrétum szövege: *Concilium Oecumenicorum Decreta*. (G. Alberigo et alii) Bologna, 1973. 750-753.

Értékelése: JEDIN, H., *L'importanza del decreto tridentino sui seminari nella vita della Chiesa*. in: *Seminarium* 15(1963) 396-412. – SCADUTO, M., *Seminari e collegi. In margine al centenario tridentino*. in: *La Civiltà Cattolica* 115(1964) II. 343-352. – TÜCHLE, H., *Das Seminardekret des Trienter Konzils und Formen seiner geschichtlichen Verwirklichung*. in: *Tübinger Theologische Quartalschrift* 144(1964) 12-30. – JEDIN, H., *Das Leitbild des Priesters nach dem Tridentinum und dem Vaticanum II*. in: *Theologie und Glaube* 60(1970) 102-124. – DIANICH, S., *La teologia del presbiterato al concilio di Trento*. in: *La Scuola Cattolica* 99(1971) 331-358. – MARCOCCHI, M., *Il concilio di Trento e l'istituzione del seminario (1563)*. in: *Annali di storia dell'educazione e delle istituzioni scolastiche 7: I seminari nell'Europa moderna 1563-1789*. (M. Marcocchi – L. Pazzaglia) Brescia, 2000. 13-20.

² A téma összefoglalása: GÁRDONYI M., *A papi élet reformja a Trienti Zsinat korában*. Budapest, 2001. – GÁRDONYI M., *A papság reformja a Trienti Zsinaton*. in: *Teológia* 33(1999) 108-114.

vezett társadalmi folyamat előmozdítója pedig helyi szinten az alsópapság volt, amely egyre inkább a szemináriumokból került ki. Ugyanakkor a vidéki szemináriumok nemcsak a szűken vett papképzést szolgálták, hiszen a környék nemessége szívesen taníttatta bennük eleve világi pályára szánt fiait is. A szemináriumok oktatási programjának vizsgálata így hozzásegítheti a kutatót a helyi elit műveltségi viszonyainak feltárásához. Az utóbbi évek olasz kutatásai azonban nemcsak a félsziget egyes régiói-ra vonatkozó szakirodalmat gazdagították, hanem néhány szempontból új megvilágításba helyezték a korai szemináriumokról eddig rendelkezésre álló ismereteinket.

A SZEMINÁRIUMOK KLERIKUSI JELLEGE

A papnevelés történetével foglalkozó hagyományos szemléletű munkák – így Maurilio Guasco két, összefoglaló jellegű műve – a szemináriumok alapítását a Trienti Zsinat szeminárium-dekrétumának közvetlen következményeként tárgyalják, s mindenekelőtt azt emelik ki, hogy az anyagi, politikai, személyi nehézségek dacára a Zsinat szándéka szerint alakult ki a papképzés egységes struktúrája és gyakorlata.³ Ez a tétel a szemináriumok fejlődési irányát tekintve mindenképpen igaz, ám az első szemináriumok esetében árnyaltabb a kép. Ezek az intézmények ugyanis, szemben a Zsinat határozott szándékával, nem kizárólag klerikusi jellegűek voltak, s még hosszú ideig – legalább a XIX. század elejéig – a papság nem elhanyagolható hányada továbbra is a püspöki szeminárium falain kívül készült fel a papszentelésre. Vagyis a korai szemináriumok társadalmi hatását nemcsak a Zsinaton felvázolt ideál fényében, hanem szociológiai megközelítésből, és a hétköznapi életbe bepillantást engedő dokumentumok alapján is vizsgálnunk kell.⁴

Sok kisebb, vidéki szeminárium esetében leginkább anyagi oka volt a világi növendékek felvételének az alsóbb (grammatikai) osztályokba, mivel az így befolyt tandíj kiegészítette azt az összeget, amit a szegény papnövendékek számára létrehozott alapítványok biztosítottak. De az is a jelenség magyarázatául szolgál, hogy a helyi elit a szemináriumi képzéstől szolid intellektuális alapot remélt és kapott gyermekei számára. A klerikusi jelleg részleges felfüggesztése alapján kedvező következménnyel járt, hiszen így a szemináriumok a világiak felé is közvetítették az elmélyültebb vallásosságot és ennek teológiai hátterét, vagyis a klerikusok és laikusok közös képzése a katolikus megújulás hatékony eszközévé vált. De nemcsak vidéken találkozunk e kettős jellegű intézményekkel, hanem az Örök Városban is: 1566-ban, egy évvel alapítása után a Seminario Romanóban 70 papnövendék mellett 50 konviktor is élt, sőt tíz évvel később 53 klerikusra 100 – elsősorban nemesi származású – világi ifjú jutott.⁵ Bár a korai

³ GUASCO, M., *La formazione del clero: i seminari*. in: Storia d'Italia, annali 9: La Chiesa e il potere politico dal medioevo all'età contemporanea. (G. Chittolini – G. Miccoli) Torino, 1986. 629-715. – Uő, *La formazione del clero*. Milano, 2001.

⁴ TOSCANI, X., *Recenti studi sui seminari italiani in età moderna*. in: Annali di storia dell'educazione e delle istituzioni scolastiche 7: I seminari nell'Europa moderna 1563-1789. (M. Marcocchi – L. Pazzaglia) Brescia, 2000. 281-307.

⁵ Il Seminario Romano. Storia di un'istituzione di cultura e di pietà. (L. Mezzadri). Cinisello Balsamo, 2001. 31-32.

szemináriumokról fennmaradt jelentésekben és vizitációs jegyzőkönyvekben számos olyan – elsősorban fegyelmi jellegű – problémáról olvashatunk, amely a két eltérő motivációjú csoport együttéléséből adódott, a későbbi papság és a helyi vezető réteg közös nevelése összességében pozitív hatással volt a katolikus reform folyamatára. Igaz ez akkor is, ha a vegyes képzés tulajdonképpen nem felelt meg a zsinati dekrétum normáinak.

Ha azt vizsgáljuk, hogy a papság mekkora része került ki a szemináriumokból, s hányan jutottak el más úton a papszentelésig, ugyancsak érdekes adatokat találunk. Toscanában például még 1809-ben is az 1759 papnövendékből 688 lakott csak szemináriumban, és 1071, vagyis 61 % szemináriumon kívül. De Rómában sem lehetett más a helyzet, mert még a XVIII. század elején is, amikor pedig a római egyházmegyének mintegy 3000 papja volt, a szemináriumokban csak 180 egyházmegyés növendék lakott. Azt a lehetőséget, hogy a papságra a szemináriumon kívül is fel lehetett készülni, a Trienti Zsinat dekrétuma is nyitva hagyta, hiszen a püspököket elsősorban azért kötelezte egyházmegyei szemináriumok felállítására, hogy ott a szegény növendékek számára biztosítsanak ingyenes tanulási lehetőséget, nem kizárva természetesen a tehetősebbek gyerekeit, akiknek viszont fizetniük kellett. A püspöki szeminárium melletti párhuzamos lehetőségek fennmaradását mutatja, hogy még a XVIII. században is léteztek plébániai iskolák klerikusok képzésére, például Rómában a S. Agata dei Goti templom mellett.⁶ A tehetősebb nemesek és polgárok gyermekei pedig egészen X. Piusz papnevelési reformjáig, vagyis a XX. század elejéig felmentést kaphattak a bentlakás alól, s csak a szemináriumi tanórákat látogatták.

Ezen adatok alapján Carlo Fantappiè vitatja azt a közhelyszámba menő tézist, hogy a szemináriumok a katolikus reform legfontosabb közvetítői voltak az alsópapság felé.⁷ Ha ez a kétely statisztikai alapon el is fogadható, azért arra is érdemes felfigyelnünk, hogy az egységes szemináriumi képzés hiánya inkább negatív következményekkel járt. Luigi Mezzadri a plébániai vizitációs jegyzőkönyvek fényében joggal állapítja meg, hogy ugyan a klérus létszáma a katolikus újjáéledés időszakában jelentősen emelkedett (Milánóban például 1550 és 1650 között kétszeresére – miközben a lakosság száma alig valamivel nőtt –, Salernóban pedig ugyanezen időszakban a papok száma megháromszorozódott), a papság műveltségi színvonala és fegyelme csak lassan mutatott javulást.⁸ Nem lehet tehát csodálkozni azon, hogy amikor 1848-ban a buzgó lelkipásztor és rendalapító, Antonio Rosmini publikálta híres művét „Az Anyaszentegyház öt sebéről”, ebben a szükséges reform egyik első lépéseként még mindig a papképzés színvonalának emelését jelölte meg.⁹ A papok műveltségének emelésére irányuló törekvés azonban nem mondható tipikusan katolikus jelenségnek, hiszen a konfesszionalizáció tipikus példjaként hasonló folyamat ment végbe a reformáció egyházaiban is. Nem véletlen, hogy a probléma nagyobb hangsúllyal jelent meg a fe-

⁶ PELLICCIA, G., *I seminari e i centri di formazione del prete romano nel Cinque e Seicento*. in: *Ricerche per la storia religiosa di Roma* 7(1988) 95-134.

⁷ FANTAPPIÈ, C., *Problemi della formazione del clero nell'età moderna: il caso toscano*. in: *Il Diritto Ecclesiastico* 90(1994) 64-79.

⁸ MEZZADRI, L., *Storia della Chiesa tra medioevo ed epoca moderna*. 3 voll, Roma, 2000-2001. III. 151-172.

⁹ DE GIORGI, F., *Il problema della riforma del clero e l'origine delle „Cinque piaghe”*. in: *Il 'gran disegno' di Rosmini. Origine, fortuna e profezia delle „Cinque piaghe della Santa Chiesa”*. (M. Marcocchi – F. De Giorgi) Milano, 1999. 55-93.

lekezeti „frontországokban”, ahol a sajátosan katolikus papi identitás elengedhetetlen követelménye lett a hívekénél, illetve a rivális felekezet lelkipásztorainál magasabb képzettség. Igaz, ez a törekvés magával hozta a hívektől való hangsúlyosabb elkülönülést is.

A „BORROMEO-FÉLE” PAPNEVELÉSI MODELL

A Trienti Zsinat szeminárium-dekrétuma csak az új típusú papnevelés alapelveit rögzítette, amit azonban nem volt könnyű átültetni a mindennapi gyakorlatba. Ezért az első szeminárium-alapító püspökök kézenfekvő modelleket kerestek, amiket a szerzetesrendek és az új papi kongregációk, elsősorban pedig a Jézus Társasága nevelési tapasztalatai kínáltak.¹⁰ A Zsinaton résztvevő egyik jezsuita, Juan de Polanco egyik leveléből kiviláglik, hogy a püspökök a Társaság kollégiumait „valódi és legkiválóbb szemináriumoknak” tartották, és sokan közülük kinyilvánították, hogy szívesen bíznák jezsuiták vezetésére a felállítandó papnevelőket.¹¹ A hízegő nyilatkozatok ellenére azonban a rend II. Általános Gyűlése 1565-ben elvetette a püspöki papnevelő intézetek átvételét, s csak abban az esetben ajánlotta azt a generálisnak, ha biztosítva látja az anyagi függetlenséget, a rend teljes szabadságát a vezetésben, valamint a szemináriumok felvállalása nem megy a már működő kollégiumok kárára.¹² Ezért a jezsuita pedagógia az első püspöki szemináriumokra inkább csak közvetett hatást gyakorolt, bár még e határozat elfogadása előtt, illetve azzal közel egy időben a rend elvállalta két fontos szeminárium, a római és a milánói vezetését.

A Trienti Zsinatot szerencsésen bezáró IV. Piusz pápától (1559-1565) még a zsinat alatt kérték a püspökök, hogy hozzon létre Rómában egy „minta-szemináriumot”. A pápa végül csak részben tett eleget a kérésnek, mert az 1565-ben megnyílt Seminario Romano nem az eredetileg tervezett „nemzetközi szeminárium”, hanem a római egyházmegye papnevelő intézete lett.¹³ A szeminárium vezetését IV. Piusz a jezsuitákra bízta, de már az előkészítés fázisában számos nehézséggel kellett megküzdeniük az atyáknak: az Örök Városban röpiratok terjedtek a jezsuiták újabb térnyerését kárhóztatva, a klérus pedig élénken tiltakozott az ellen, hogy jövedelmük arányában hozzájáruljanak az intézmény fenntartásához úgy, ahogy azt a pápa elrendelte.¹⁴ Sőt, Giacomo Savelli bíboros, római vikárius és a szeminárium protektora csak nehezen talált olyan templomot a Városban, ahol az ifjú klerikusokat szívesen fogadták volna liturgikus szolgálatra. Emellett – amint az atyák beszámolóiból kiviláglik – a Collegium Germanicum válogatott növendékeinek neveléséhez képest komoly nehézséget jelentett az alacsony sorból származó római fiúk megrendszabályozása. Ezért többször fel-

¹⁰ GÁRDONYI M., *A jezsuiták hatása a papnevelés reformjára a Trienti Zsinat korában.* (sajtó alatt: *A magyar jezsuiták küldetése a kezdetektől napjainkig* című konferencia kötetében)

¹¹ Monumenta Paedagogica Societatis Iesu. (L. Lukács) 3 voll, Roma, 1965-1974. III. 342-343.

¹² Monumenta Paedagogica Societatis Iesu. (L. Lukács) 3 voll, Roma, 1965-1974. III. 9-10.

¹³ PASCHINI, P., *Le origini del Seminario Romano.* Città del Vaticano, 1933. – PELLICCIA, G., *La preparazione ad ammissione dei chierici ai santi ordini nella Roma del secolo XVI.* Roma, 1946. – Il Seminario Romano. Storia d'un istituzione di cultura e di pietà. (L. Mezzadri) Cinisello Balsamo, 2001.

¹⁴ Monumenta Paedagogica Societatis Iesu. (L. Lukács) 3 voll, Roma, 1965-1974. III. 367-368.

merült a rend részéről, hogy lemond a szeminárium vezetésének megtisztelő, ám igen sok konfliktussal járó feladatáról, ám végül mégis jezsuita kézben maradt az intézmény.

Carlo Borromeo (Borromei Szt. Károly, Milánó érseke: 1560-1584), IV. Piusz pápa unokaöccse, a „trienti püspökideál” szintén a jezsuitákra bízta az 1565-ben megnyitott első milánói szeminárium irányítását.¹⁵ Ez magától értetődőnek tűnt, hiszen az ifjú bíboros-nepos éppen a jezsuita atyák hatására „tért meg”, azaz lemondva kúriai pozíciójáról kézbe vette egyházmegyéje irányítását. A szeminárium ügyében azonban igen hamar nézeteltérés alakult ki közte és a rend között, ami abból eredt, hogy a bíboros tudatosan felvállalta a Tridentinum által ráruházott püspöki felelősséget, s ennek alapján teljes felügyeletet kívánt gyakorolni a szeminárium felett. Mivel jogi szemlélete és gyakorlatiassága minden apró részletre kiterjedt, a jezsuiták viszont, mint önálló kongregáció nem voltak hajlandóak lemondani autonómiájukról, az érsek inkább az általa alapított egyházmegyei kongregációra (Szent Ambrus Oblátusai) bízta a papnevelde vezetését. Borromeo szemináriumában együtt éltek a fiatalabb és idősebb növendékek, a házi iskola azonban csak a két grammatikai és a két humanisztikus osztályt ölelte fel, mert a filozófiai és a teológiai kurzust az idősebb papnövendékek a jezsuita kollégiumban (Brera) látogatták. A bíboros a szeminárium nevelési programját illetően is megtartotta a jezsuita elveket, bizonyos helyi sajátosságokkal.¹⁶

Mivel a legtöbb szeminárium-alapító püspök a félszigeten, de az Alpokon túl is a milánói szeminárium szabályzatát tekintette mintának, joggal beszélhetünk „Borromeo-féle” papnevelési modellről, aminek azonban jezsuita gyökerei kétségtelenek. Ugyanakkor a püspökök papnövendékeik képzését előszeretettel bízták más papi kongregációkra, jelesül a szomaszkaiakra és az oratoriánusokra is. A milánói minta nyomán létrejött szemináriumokban a teológiai stúdium felölelte a dogmatikát, a morálist, a szentírást, a kánonjogot és a homiletikát, a kisebb egyházmegyei intézményekben azonban a képzés csak a dogmatikára, a morálisra és kevés liturgikára korlátozódott. A jezsuita vezetésű iskolákban viszont olaszt, görögöt és latint is tanítottak. A „Borromeo-féle” szemináriumok által közvetített papi ideál igen gyakorlatias, már-már bürokratikus vonásokat mutatott, hiszen a leendő plébánosok elé a lelkiismeretes hivatalvezetést, az egyház javainak gondos kezelését, az iskolaügy kézben tartását és az erkölcsök felügyeletét állította követelményként.

A „Borromeo-féle” papnevelési modell további fontos jellegzetessége akkor tűnik elő, ha az intézmény struktúráját összehasonlítjuk a XVII. századi francia gyakorlattal. Az úgynevezett École française megteremtői a helyi alapítású papi kongregációk voltak, mindenekelőtt a szulpiciánusok, az eudisták, az oratoriánusok, a doktrináriusok és a lazaristák.¹⁷ E szemináriumoknak két típusa terjedt el: voltak belső iskolával vagy egyetemmel mellett létesült kollégium-szerűek, s voltak olyan konviktus-szemináriu-

¹⁵ RIMOLDI, A., *Le istituzioni di s. Carlo Borromeo per il clero diocesano milanese*. in: *La Scuola Cattolica* 93(1965) 427-458.

¹⁶ DELL'ORTO, U., *L'educazione nel seminario maggiore di Milano nella testimonianza di due Zibaldoni del Settecento*. in: *Annali di storia dell'educazione e delle istituzioni scolastiche* 7: *I seminari nell'Europa moderna 1563-1789*. (M. Marcocchi – L. Pazzaglia) Brescia, 2000. 131-166.

¹⁷ MEZZADRI, L., *San Vincenzo de'Paoli e i seminari*. in: *Annali di storia dell'educazione e delle istituzioni scolastiche* 7: *I seminari nell'Europa moderna 1563-1789*. (M. Marcocchi – L. Pazzaglia) Brescia, 2000. 89-111.

mok, ahol csak a szentelésre készítették elő a jelentkezőket néhány hónap alatt. Ebben az esetben a szeminárium feladata arra szorítkozott, hogy begyakoroltassa a klerikusokkal a papi funkciókat, illetve megalapozza erényes és egyházas életüket. A francia szemináriumokban alapvetően kollektív vezetés érvényesült, négy igazgatóval (superior, két professzor, ökonómus), a superior pedig, mint a monasztikus rendekben az apát, lelki ügyekben is atyja volt a növendékeknek. Ezzel szemben a „Borromeo-féle” modellben a rektor és a többi előjáró között hierarchikus viszony állt fenn, illetve a fegyelmi és a lelki ügyeket szigorúan különválasztva kezelték (fegyelmi előjárók – spirituális).

A milánói mintát követő szemináriumok egyes részletkérdésekben továbbfejlesztették az átvett státútumot. Carlo Bescapè novarai püspök 1594-ben pedagógiai megfontolásból két részre osztotta szemináriumát, így külön közösséget alkottak a 12-19 éves növendékek (i piccioli), és a filozófia-teológia hallgatói (i grandi), ami előfutára lett a kis- és nagyszemináriumok általánosan elterjedt modelljének.¹⁸ De olyan példát is találunk, amely a trienti papnevelés intézményes jellegét személyesebb vonásokkal kívánta oldani: a később szentté avatott Alessandro Sauli, előbb a korzikai Aleria (1570-1590), majd rövid ideig Pavia püspöke Szent Ágoston mintájára maga köré gyűjtötte klerikusait, s a közös asztal, imádság, meditáció, valamint a pasztorális problémák megosztása révén próbált egységes szellemű papságot nevelni. A legtöbb esetben azonban a püspökök megelégedtek a zsinati határozat egyszerű végrehajtásával, anélkül, hogy ők maguk különösebb invencióval rendelkeztek volna a papnevelés terén. Jó példa erre Fulvio della Corgna kardinális, Perugia püspökeként Borromei Szt. Károly kortársa, aki egyáltalán nem tekinthető „trienti szellemű” főpásztornak, inkább tipikusan reneszánsz karriert futott be, mint III. Gyula pápa unokaöccse. A Trienti Zsinaton jelen sem volt, mégis pártfogolta a jezsuitákat, letelepítette őket székvárosában, egy évvel a zsinat bezárása után pedig kötelességszerűen hozzálátott a határozatok végrehajtásának, így a szeminárium megalapításának.¹⁹

A SZEMINÁRIUM, MINT SAJÁTOS ÉPÍTÉSZETI FELADAT

Az új típusú papnevelő intézetek felállítása a püspököket számos gyakorlati jellegű probléma elé állította. Ezek közül az egyik az volt, hogy milyen építészeti megoldások felelnek meg leginkább a speciális pedagógiai követelményeknek.²⁰ A zsinati dekrétum ebben a kérdésben nem bocsátkozott részletekbe, pusztán azt írta elő, hogy a szemináriumnak az egyházmegye spirituális központja, a székesegyház közelében, vagy más alkalmas helyen kell lennie.

¹⁸ NEGRUZZO S., *I seminari novaresi dell'età moderna*. in: *Annali di storia dell'educazione e delle istituzioni scolastiche 7: I seminari nell'Europa moderna 1563-1789*. (M. Marcocchi – L. Pazzaglia) Brescia, 2000. 43-59.

¹⁹ LUPI, M., *Il modello formativo nel seminario di Perugia in età moderna*. in: *Annali di storia dell'educazione e delle istituzioni scolastiche 7: I seminari nell'Europa moderna 1563-1789*. (M. Marcocchi – L. Pazzaglia) Brescia, 2000. 61-88.

²⁰ MARCHEGIANI, C., *Struttura e immagine del seminario tridentino. Indicazioni sull'edificio dalle origini al Settecento*. in: *Rivista di storia della Chiesa in Italia 51(1998) 73-107*.

Nem sokkal a Trienti Zsinat berekesztése után, 1565-ben jelentette meg Rómában – Carlo Borromeonak ajánlva – a Zsinat egyik spanyol résztvevője, Lérida későbbi püspöke, Miguel Tomás Taxaquet „Disputationes” című munkáját, amelyben többek között a szeminárium ideális beosztásával is foglalkozott. Abból indult ki, hogy az új intézménynek nem egyszerűen egyházi kollégiumként kell funkcionálnia, hanem két korábbi épülettípust, a nyilvános városi iskolát és a zárt kolostort kell egyesítenie. Elgondolása szerint akár régi épületet alakítanak át, akár újat építenek, mindenképpen figyelembe kell venni, hogy egyrészt a városból bejáró növendékek könnyen bejuthassanak az épületbe, másrészt biztosítani lehessen a papnevelésnek a zsinati határozatban igényelt elkülönítését. A prelátus javaslatának értelmében e két célt úgy lehetett együttesen megvalósítani, ha a ház földszintjén, a bejárathoz közel alakították ki a tágas és oktatásra alkalmas termeket, míg az emeleten helyezték el a kolostori életre emlékeztető 20-20 ágyas hálólhelységeket (dormitorium), ahol a prefektusok is együtt éltek a növendékekkel. Taxaquet azt is fontosnak tartotta, hogy a magasabb előjárók is bent lakjanak az épületben, s hogy a fizető diákok és az ösztöndíjasok ugyanolyan elbánásban részesüljenek. Megemlítette még, hogy az épület célszerű egy tágas udvar köré rendezni, amely alkalmat nyújt a növendékeknek a rekreációra. Mivel traktátusában más helységeket nem említett, feltételezhetően ezeket is a kolostorok mintájára képzelte el.

Az első építész, aki kéziratban maradt „Discorso d’architettura” című munkájában a szeminárium témájával foglalkozott, a Carlo Borromeo szolgálatában álló Pellegrino Tibaldi volt. Őt elsősorban az a probléma érdekelte, hogy Milánó régi városszerkezetébe miként lehet beilleszteni az új eszményeknek megfelelő püspöki városrészt. A kihívás a funkcionalitáson túl mindenekelőtt a katolikus megújulás reprezentációs igényében és a reneszánsz, illetve barokk várostervezés követelményeiben jelentkezett, továbbá abban a törekvésben, hogy az egyházi épületegyüttest határozottan elkülönítsék a világi funkciójú házaktól. Ennek jegyében Tibaldi részben megvalósult terve építészeti egységbe kívánta szervezni a székesegyházat, a püspöki palotát, a kánoni házat és a szemináriumot. Ami Tibaldinak a szemináriumra vonatkozó elképzelését illeti, azt egyrészt meghatározták az adottságok – az első papnevelő intézet céljára ugyanis az érsek 1566-ban a humiliátusok volt kolostorát adta át – másrészt a terv a funkciókat és az alapbeosztást tekintve lényegében megegyezett Taxaquet imént ismertetett modelljével. Tibaldi azonban egyéb helységeket is felsorolt, többek között az étkezőhelyiséget (refektórium, salone, cenacolo), a konyhát, a betegszobát (infirmaria, valetudinarium) és a növendékek büntetésére szolgáló házibörtönt (carcer). Fontosnak tartotta továbbá, hogy az intézményhez ne csak udvar, hanem tágas kert (viridium) is tartozzon.

Az eddigiéknél részletesebb előírásokat tartalmazott, hiszen már gyakorlati tapasztalatokra épült Milánó szentéletű püspökének a szeminárium számára írt szabályzata (Institutiones). A korábban ismertetett helységeken kívül a Borromeo-féle statútum említette még a refektórium mellett elhelyezkedő téli melegedőt (calefactorium), illetve a könyvtárat (bibliotheca), amit a bíboros azért tekintett nélkülözhetetlennek, mert a növendékek „a nép tudósai lesznek” (qui Doctores populorum futuri sunt). A közös hálólhelyiséget Borromeo nevelési szempontból igen fontosnak találta, olyannyira, hogy a kolostorok vizitációja alkalmával minden egyes esetben visszaállította azt a

szerzetesek számára is. A szeminárium hálótermeihez mellékhelység és a napközbeni foglalkozások terme is csatlakozott. Az előljárók az épületben laktak, igaz, külön szobáik voltak. A szabályzatban szó esett a személyzet hálólhelységeiről is (dormitoria famulorum). Az istentisztelet két helyen folyt, a házikápolna (oratorium) az egyéni ájtatosságra szolgált, míg a szemináriumhoz kapcsolódó templomban (ecclesia seminarii) készülhettek fel a növendékek későbbi nyilvános papi ténykedésükre. Külön itáliai érdekesség, hogy a szemináriumhoz vidéki villa is tartozott, ahol a papnövendékek közösen töltötték el a hosszabb-rövidebb szüneteket.

Az első itáliai szemináriumok bemutatott sajátosságai rávilágítanak arra, hogy a Trienti Zsinat papnevelési reformja a szeminárium-dekrétum elfogadásával korántsem volt „kész”. A zsinati határozatot, amely alapjában reális célkitűzéseket tartalmazott, alkalmazni kellett a helyi adottságokhoz, bizonyos kompromisszumokat kellett kötni a működőképesség érdekében, továbbá ki kellett alakítani az egyházmegyes papság nevelésének leghatékonyabb modelljét. Ezért a trienti szeminárium-dekrétum jelentőségét akkor értékelhetjük igazán, ha nemcsak a szövegben megfogalmazott ideálra vagyunk tekintettel, hanem a gyakorlati megvalósítás körülményeire is.

KOCSIS IMRE

Isten kegyelme és a Szentlélek Pál apostol megigazulástanában

A dogmatikai kézikönyvek és a katekizmusok általában külön pontban foglalkoznak a Szentlélek kegyelemközvetítő szerepével¹, sőt a „Szentlélek kegyelme” kifejezést is rendszeresen használják.² A keresztény teológiában tehát szoros a kapcsolat a kegyelemtan és a pneumatológia között.

Am ha Szent Pál leveleinek szóhasználatából indulunk ki, meglepődve kell megállapítanunk, hogy az apostol sohasem használja együtt, szorosan egymáshoz kötve, a kegyelemnek megfelelő görög főnevet (χάρις) és a Szentlelket jelölő megnevezéseket (Isten Lelke, Szentlélek, Lélek). Míg Isten és Krisztus gyakorta szerepel a χάρις forrásaként, illetve birtokosaként (főleg a levelek elején és végén található áldáskívánságokban), ez a Szentlélekre vonatkozólag nem mondható el. A páli levelekben egyszer sem fordul elő a „Szentlélek kegyelme” kifejezés, és olyan megfogalmazások sem találhatók, melyek a kegyelmet a Szentlélektől származtatnák.

Ebből a tényállásból persze túl elhamarkodott volna arra következtetni, hogy Pál teológiájában a kegyelem és a Szentlélek között semmiféle kapcsolat nincs. Hiszen a kegyelem valósága nemcsak a χάρις főnévvel juthat kifejezésre, hanem más, vele rokon vagy összefüggő szavakkal: szeretet, béke, élet, kegyelmi adomány (χάρισμα), megszentelődés, igazság, megigazulás. Ezek a kifejezések pedig a páli levelekben is gyakran szerepelnek együtt Szentlelket jelölő megnevezésekkel (vö. Róm 8,10; 14,17; 15,30; 1Kor 6,11; 12,4-11). Emellett persze az is megfontolandó, hogy közvetett formában a χάρις is összefüggésbe hozható a Szentlélekkel. A Róm 6,14-ben például Pál a „törvényt” és a „kegyelmet” állítja egymással szembe. Más helyeken viszont a „törvény” és a „Lélek” (Gal 5,18), illetve a „betű” és a „Lélek” (Róm 2,29; 7,6) szembeállítás található. Ugyancsak tanulságos a Gal 5,4-5-ben olvasható érvelés: „Elszakadtatok Krisztustól, akik a törvényben kerestek a megigazulást, kiestetek a kegyelemből. Mert mi a Lélek által, hitből várjuk a megigazulás reményét.” Azok, akik az ószövetségi törvényt tekintik az üdvösség alapjának „kiestetek a kegyelemből”, míg a Krisztusban hívők „Lélekben” élve várják a megigazulás teljességét. A „kegyelem” és a „Lélek” kifejezések ezen a helyen gyakorlatilag párhuzamosak.

¹ Vö. például: A. GANOCZY, *Aus seiner Fülle haben wir alle empfangen. Grundriß der Gnadenlehre*, Düsseldorf 1989, 269-275.

² Vö. például a Katolikus Egyház Katekizmusának alábbi megállapításait: „A Szentlélek kegyelmének első műve a megtérés” (KEK 1987). „A Szentlélek kegyelme megadja nekünk Isten igazságosságát” (KEK 2017).

A χάρις és a Szentlélek kapcsolatát azonban legfőképpen az a tény tanúsítja, hogy mindkettő meghatározó szerepet tölt be a megigazulásban. Ezzel kapcsolatos álláspontját Pál a Róm 1-8-ban fejt ki a legrészletesebben. Ám mielőtt ennek ismertetésébe kezdenénk, szabadjon röviden az előzményekről is szót ejtenünk: arról, hogy az Ószövetségben és a judaizmus irataiban miként jelenik meg a kegyelem és a Szentlélek a bűntől való megszabadítás összefüggésében.

Előzmények: a kegyelemre való rászorultság és Szentlélek megújító tevékenysége az Ószövetségben és a judaizmusban.

A PRÓFÉTAI IGEHIRDETÉS

Témánk szempontjából mindenekelőtt Jeremiás és Ezekiel igehirdetése emelhető ki. Az a tény, hogy a megtérésre való felszólításuk eredménytelen maradt, az ember bűnös voltának és a bűn természetének mélyebb megértéséhez vezette őket. Jeremiás nyíltan kimondja, Ezekiel csak sejteti, hogy a bűnre való hajlam alapvetően meghatározza az ember természetét. A bűn annyira beleívódott az ember valóságába, hogy saját magára hagyatva nem képes letérni a gonoszság útjáról, és Istennek tetsző módon élni (vö. Jer 13,23; 17,1.9; Ez 20,30). Ezt az áldatlan helyzetet egyedül Isten tudja megváltoztatni, aki a bűnös segítségére siet: irgalmas szeretetből megbocsát neki, sőt belső világát – „szívét” mint akarati-döntési központot – is átformálja. A „szív” megújításáról Jeremiás könyvében több ígélet is szól (Jer 24,7; 31,33; 32,39). Közülük az új szövetséget meghirdető jövendölés a leghíresebb, amelynek lényege: Jahve az izraeliták szívébe írja majd törvényét (Jer 31,33). Ezen belső megújulással kapcsolatban Isten Lelkéről nem történik említés. Annál hangsúlyosabb viszont, hogy Jahve újjáalkotó cselekvésének indítéka az ő jóindulata és kegyelme (vö. Jer 24,6-7; 31,2-3; 32,37-41).

Isten Lelkének az emberi benső radikális átformálásában betöltött szerepéről Ezekiel ír: *„Új szívet adok nektek, és új lelket adok belétek; elveszem testetekből a kőszívet, és hússzívet adok nektek. Az én lelkemet adom belétek, és gondoskodom róla, hogy parancsaim szerint járjatok, s törvényeimet megtartsátok és megcselekedjétek”* (Ez 36,26-27; vö. 11,19). Ebben az ígéletben az Isten akarata szerinti életet éppen az Istentől ajándékba kapott Lélek biztosítja. Feltűnő viszont, hogy Jahvét ezen megújító cselekvés során nem a választott nép iránti könyörület és szeretet vezérli, hanem az a szándék, hogy önmaga nevét megszentelje, vagyis szentségét nyilvánosan megmutassa (vö. Ez 36,22-23).³

A prófétáknál részben különálló szempontok (Isten kegyelme; belső megújulás; a Lélek adománya) szép szintézist alkotnak az 51. zsoltárban, amely a kutatók szinte egyhangú véleménye szerint a prófétai igehirdetés, nevezetesen Jeremiás és Ezekiel üdvösség hirdetésének hatása alatt áll.⁴ A zsoltár elején Isten irgalmáért esedezik az imádkozó, mégpedig mindazokat a kifejezéseket felhasználva, melyek az ószövetségi

³ A „szentség” persze nem független a szeretettől, hiszen az Óz 11,8-9 szerint Jahve szentsége („mássága”) éppen az ő irgalmában mutatkozik meg.

⁴ A kommentárokon kívül vö. G. BOHLE, *Die Frage der Läuterung im Alten Testament*, Budapest 1998, 257-258.

szóhasználatban a kegyelem valóságát jelölik.⁵ Ám nemcsak bűnbocsánatot és bűntől való megtisztulást kér. Annak tudatában, hogy saját erőből nem képes véglegesen szakítani a vétkekkel, radikális belső megújulásért folyamodik az Úrhoz: „Tiszta szívet teremts bennem, Isten, s az erős lelket újítsd meg bensőmben! Színed előtt ne vess el engem, szent lelkedet ne vond meg tőlem!” (Zsolt 51,12-13). A zsoltáros voltaképpen azért könyörög, hogy az Úr teremtsse őt újjá: „erős lelket” hozzon létre benne, vagyis tegye szilárdá gondolkodásmódját és akaratát, hogy ne ingadozzék többé magatartásában, hanem határozottan teljesítse Isten törvényét. Az „erős lélek” az emberben csakúgy jöhet létre, ha Isten saját „szent lelkével” támogatja őt. Egyedül a szent Istentől ajándékba kapott belső erő képes az embert megtisztítani, és Isten szolgálatára alkalmassá, vagyis szentté tenni.

A QUMRÁNI IRATOK

A Biblián kívüli (szövetségeközi) iratokban mind a kegyelem, mind a Szentlélek valósága megjelenik, de a kettő szorosabb összekapcsolása voltaképpen csak a qumráni iratokban figyelhető meg.⁶

A qumráni közösség úgy tekintette önmagát, mint szent maradékot, amelynek tagjait Isten a hűtlenné vált Izraeltől elkülönítette, s egyben megtisztította és az új szövetség részesévé tette. A kiválasztás és a megszentelés kizárólag Isten kegyelméből történt, hiszen önmagától az ember nem képes igazzá válni: „(A hús-ember) aljasságban leledzik az anyaméhtől kezdve, és bűnös hitelenségben öregkoráig. Tudom, az igazság nem az emberfiaké” (1QH 4,29-30). „Hiszen a te irgalmadra támaszkodom, és kegyelmed tömegére; mivel Te megbocsátod az aljasságot, és megtisztítod az embert bűneitől igazságosságodban” (1QH 4,36-37; vö. 1QH 16,12).⁷

Figyelemre méltó, hogy Isten kegyelmének megnyilvánulásai között a Lélek adománya is megtalálható: „*anyám (hasától fogva) jóindulattal bántál velem, és annak mellől kezdve, aki fogant engem, mindig velem volt kegyelmed... Szilárd állhatatossággal támogattál engem; szent szellemeddel gyönyörködtél bennem, és (vezetél engem) mindmáig*” (1QH 9,30-32). „Köszönetet mondok neked, Uram, erőd nagysága és csodáid sokasága miatt... Engem, szolgádat, kegyesen elláttál a tudás szellemével, hogy... utáljam az aljasság minden útját” (1QH 14,23-25). „...megkegyelmeztél hát nekem irgalmad szellemével” (1QH 16,9). Hangsú-

⁵ Az alábbi három kifejezésről van szó: 1. A „chanan” ige a feljebbvalónak az alárendeltek iránti jóindulatú, könyörületes és kegyes magatartását jelöli. Ebből az igéből származik a „chēn” főnév, amelyet a Septuaginta mindig a χαρις formában fordít. 2. A „chesed” alapvetően jóindulatot, baráti lelkületet jelöl, amely többnyire spontán módon, különböző formákban nyilvánul meg. 3. A „rachamím” a „rechem” (anyaméh) többes számú alakja, amely együttérzésből fakadó irgalmat jelent. Vö. W. ZIMMERLI, Art. χαρις (Altes Testament), in: ThWNT IX, 366-377.

⁶ A rabbinista irodalomban többször is megjelenik az a gondolat, hogy a kiválasztás, a szövetség, s maga a Tóra Isten kegyelmének (jóindulatának és irgalmának) a megnyilvánulása, sőt arról is szó esik, hogy a törvény megtartása csakis Isten segítségével történhet. Ám a Szentlélek, aki alapvetően prófétálásra képesítő Lélek, nem az erényes élet kiindulópontja, hanem annak jutalma. Isten Lelkének megtisztító és átforgató tevékenységét – Ez 36 szellemében – a rabbik a végidőre hirdették. Vö. KOCISIS I., „Isten elküldte Fiának Lelkét.” A Szentlélek Pál apostol tanításában, Budapest 2003, 22-28.

⁷ Vö. még az alábbi megnevezéseket is: „Tetszés választottai (1QS 8,6); „tetszésének minden fia” (1QH 4,33).

lyos az is, hogy az Istentől ajándékozott Lélek az erényes élet forrása és biztosítéka. A Szentlélek egyrészt biztos támaszt nyújt a gonosszal szembeni küzdelemben, másrészt Isten akarata szerinti életre képesíti a hívőket: „Köszönöm neked, Uram, hogy támogattál engem erőddel; szent szellemedet árasztottad rám, hogy ne botladozzak. Megerősítettél engem a gonoszság csatái előtt és azok csapása alatt” (1QH 7,6-7).⁸

A KEGYELEM ÉS A SZENTLÉLEK A RÓMAIAKHOZ ÍRT LEVÉLBEN

Megigazulás kegyelemből

A megigazulásról szóló fejtegetéseinek kiindulópontjaként Pál, meglehetősen kiélezett formában, a bűnös volt egyetemességét hangsúlyozza, hogy minden kétséget kizáróan nyilvánvalóvá váljék: a kegyelemre és a megváltásra mindenki rászorul. Bűnösök a pogányok, mert bár megvolt a lehetőségük arra, hogy felismerjék Istent a teremtett világból, nem használták azt ki: ismeretük az emberi bölcselkedés szintjén maradt, s nem adták meg az Istennek járó hódolatot és imádatot (Róm 1,19-23). Ám bűnösök a zsidók is, akik ugyan dicsekszenek az Istentől kapott törvénnel, de nem tartják meg (Róm 2,21-24).

Mivel az ember, nemzeti és vallási hovatartozástól függetlenül, alapvetően bűnös, egyedül Krisztus megváltása következtében a hit által nyerheti el a bűnbocsánatot és a megigazulást. Ezt a meggyőződését Pál a Római levél egyik kulcsfontosságú szakaszában, a 3,21-31-ben fejt ki. Témánk szempontjából a 23-24. versekre érdemes külön figyelmet szentelni: „Mert nincs különbség: mindnyájan vétkeztek, és nélkülözik Isten dicsőségét, s így ingyen, az ő kegyelméből igazulnak meg a megváltás által, amely Jézus Krisztusban van.” A zsidók és a pogányok között nincs különbség sem a bűn, sem a büntől való megszabadulás tekintetében. A bűn következtében mindannyian nélkülözik a dicsőséget, amelyet a zsidó hagyomány szerint Ádám a teremtéskor kapott, de engedetlenségével elvesztett.⁹ Ugyanakkor a megigazulás is mindnyájuk számára ugyanabban a formában történik: nem érdemek alapján, hanem kizárólag Isten kegyelméből kifolyólag, Isten kegyelmi tetteinek következtében.¹⁰

A megigazulásról szóló részben itt jelenik meg először a χάρις főnév, amellyel kapcsolatban – figyelembe véve a 4-5. fejezetek tartalmát is – két szempontot emelhetünk ki. Mindenekelőtt az ingyenesség gondolata hangsúlyos¹¹, amelyet Pál azzal is nyoma-

⁸ A qumráni szövegeket FRÖHLICH IDA fordítása (*A qumráni szövegek magyarul*, Piliscsaba 1998) alapján idézzük. A héber *ruach* főnevet a fordító következetesen a „szellem” szóval adja vissza.

⁹ Az egyik apokrif iratban (Mózes apokalipszise, 20) Ádám így panaszodik a paradicsomból való kiűzés után: „meg lettem fosztva a dicsőségtől, amely körülvettem.”

¹⁰ Pál megigazulástanát bővebben az újszövetségi teológiák ismertetik. Pl. L. GOPPELT, *Az Újszövetség teológiája*, 2. Budapest 1992, 116-128; J. GNILKA, *Theologie des Neuen Testaments*, Freiburg 1994, 77-107; P. STUHLMACHER, *Biblische Theologie des Neuen Testaments I*, Göttingen 21997, 327-348; SZÉKELY J., *Az Újszövetség teológiája*, Budapest 2003, 199-211. Vö. még KOCSIS I., *Szent Pál tanítása a megváltásról*, Jeromos füzetek, 33. szám (1998) 9-16 és 34. szám (1998) 4-16.

¹¹ Erre a szempontra Pál a levél hátralevő részében többször is nyomatékosan felhívja a figyelmet: „Márpedig aki tetteket visz végbe, annak a bért nem kegyelemből számítják be, hanem a tartozás kiegyenlítéséért.”

tékosít, hogy a szóban forgó főnevet a δωρεάν határozószóval kapcsolja össze, melynek jelentése: ingyen; ellenszolgáltatás, fizetés nélkül. Az apostol ezáltal félreérthetetlenül hozza tudomásunkra: a hívő minden előzetes teljesítmény nélkül, szabad és ki nem érdemelt juttatásként részesedik a megigazulásban.

A másik szempont a bűnnel való szembenállás. Míg a bűn mindenkit megfosztott Isten dicsőségétől, addig „Isten kegyelme”, amely Jézus Krisztus megváltásában, azaz kereszthalálában nyilvánul meg, minden hívő számára megigazulást eredményez. A kegyelem tehát a bűn „ellenszere”, sőt U. Wilckens kifejezését használva: „bűnnel szembenálló hatalom” („Gegenmacht gegen die Sünde”).¹² „Ezért Pál ott, ahol a zsidó hagyomány Isten irgalmáról, jóságáról és türelméről beszél, a χάρις szót részesíti előnyben. A kegyelem a hatékonyságot tekintve összehasonlíthatatlanul erőteljesebb és radikálisabb, mint az irgalom, amelyet az ószövetségi hagyományban a bűnösök maguk számára kértek. A kegyelem eszkatologikus üdvözítő hatalom, amellyel Isten minden ember bűnét eltörölte.”¹³

A megigazultak állapota: szabad út a kegyelemhez – Isten szeretete a szívünkben

A kegyelem Pál felfogásában nemcsak a megigazulás alapja, hanem a megigazultság biztosítója is. Erről a Róm 5,1-11 szakaszban van szó, amelyben a megigazult ember helyzetét mutatja be az apostol, mégpedig úgy, hogy közben mind a múltra, mind a jövőre kitekintést tesz.

A megigazulás első „gyümölcsként” a „békét” (εἰρήνη) említi, amely nem lelki egyensúlyt jelent itt, hanem az Istennel való békét. Ez nemcsak a korábbi, az ember engedetlenségéből fakadó ellenséges viszony (10. v.) megszűnését foglalja magában, hanem egy új, félelemtől mentes gyermeki kapcsolatot is, amely által a hívő – életének minden helyzetében – Istenhez mint Atyához fordulhat (vö. Róm 8,14-16). Erről az új kapcsolatról szól a 2. vers: „Őáltala (Jézus) szabad utunk van a hitben a kegyelemhez, amelyben állunk...” A „szabad útként” fordított főnév (προσαγωγή) voltaképpen „odajáru-lást”, „odalépést” jelent. A kifejezés a templomi szertartásrend szóhasználatából való: a templomba való bemenetelre, mint Istenhez való járulásra vonatkozott. Érdekes, hogy szövegünkben a „kegyelemhez való járulásról” van szó. A kegyelem mintegy Isten szentélyeként („Sanctissimum Gottes”¹⁴) jelenik itt meg, amelybe azonban nemcsak egyes kiválasztottaknak, hanem minden hívőnek szabad belépési joga van.

Feltűnő a kegyelemmel kapcsolatos másik megjegyzés is: „kegyelem, amelyben állunk”. A perfectum alak (ἔστηκαμεν) egyértelművé teszi, hogy a jelen helyzet Isten múltbeli, megigazulást eredményező cselekvésének eredménye: a megigazultság állapotát Isten Jézus Krisztusban megnyilvánuló hozzánk fordulása és megváltó tette által

téseként (Róm 4,4). „De ha kegyelemből, akkor már nem a tettek fejében, különben a kegyelem már nem volna kegyelem” (Róm 11,6).

¹² U. WILCKENS, *Der Brief an die Römer I*, Zürich ²1987, 189.

¹³ Uo. A χάρις főnév ószövetségi használatához vö. H. CONZELMANN, Art. χάρις, in: ThWNT IX, 377-393. K. BERGER, Art. χάρις, in: EWNT III, 1095-1102. A páli kegyelemtan részletesebb tárgyalását és kiértékelését nyújtja M. THEOBALD, *Die überströmende Gnade. Studien zu einem paulinischen Motiefeld*, Würzburg 1982.

¹⁴ WILCKENS, *Römer*, 289.

nyertük el. Ugyanakkor Isten kegyelmes jóakarata, amely a múltbéli cselekvésben megmutatkozott, azóta is – mint a hívőt fenntartó és megtartó erő – folyamatosan hatékony.

Az az elképzelés, hogy a χάρις „szférájában” szilárd támaszra találtunk, amely „állva” tart bennünket, valószínűleg azzal a hellenista-zsidó felfogással függ össze, miszerint Isten a „Szilárdan Álló” (ὁ ἑστῶς), aki nincs alávetve a teremtmények változásainak, s akiben az emberi lelkek is nyugalomra találnak.¹⁵ A „kegyelemben állás”, vagyis Isten kegyelmes jóindulatának állapotszerű birtoklása, szilárd reményt biztosít arra vonatkozólag, hogy a hívő, gyengeségei ellenére, a végítéleten is állni fog. Erre vonatkozik a Róm 14,4-ben olvasható figyelmeztetés: *„Ki vagy te, hogy kárhoztasd más szolgáját? Urának áll vagy bukik; bizonyára állni fog, mert Istennek van hatalma, hogy fenntartsa.”*

Érdekes, hogy a szóban forgó szakasz következő verseiben (Róm 5,2b-5) is a jövőre, az üdvösség beteljesedésére irányul a figyelem. Pál ezzel kapcsolatban – egy rövid erénykatalógust követően – a remény fontosságát hangsúlyozza, amelynek alapja Istennek Szentlélek által belénk „árasztott” szeretete: *„a remény pedig nem engedi, hogy megszegyenüljünk, mert Isten szeretete kiáradt (szó szerint: kiöntetett) szívünkbe a nekünk adott Szentlélek által”* (Róm 8,5).

Pál gyakorta beszél a Szentlélekről mint Isten első adományáról (vö. Róm 8,23; 2Kor 1,22; 5,5), valamint a Szentlélek „szívekben” (illetve a hívek bensejében) való lakásáról (vö. Gal 4,6; Róm 8,26; 1Kor 3,16; 6,16).¹⁶ Szövegünkben azonban a hangsúly nem annyira a Lelken van, hanem Isten szeretetén, amelyet a Szentlélek közvetít számunkra. Figyelemre méltó, hogy Isten szeretetéről a 8. versben is szó van: *„Isten azzal bizonyítja irántunk való szeretetét, hogy abban az időben, amikor még bűnösök voltunk, Krisztus meghalt értünk.”* Isten szeretete Jézus Krisztus engesztelő halálában mint az ellenségszeretet felülmúlhatatlan példája nyilvánult meg. S ez a szeretet egész személyes adottsággá válik azáltal, hogy a Szentlélek mint a „fogadott fiúság Lelke” újra meg újra tudatosítja szívünkben, hogy Isten gyermekei és örökösei vagyunk (Róm 8,14-17). Elmondhatjuk tehát, hogy Isten a Szentlélek által tart meg minket szeretetében, ugyanakkor a Szentlélek az, aki Isten szeretetét folytonosan tanúsítja számunkra, s annak bizonyosságáról (vö. Róm 8,39) belsőleg győz meg minket.

Kétségtelen, hogy a kegyelem és a szeretet szorosan összefüggenek. Mindkettő egy múltbéli eseményben nyilvánult meg, s mindkettő a jelenben is meghatározza a hívő keresztény életét. Bár Pál más szempontokat hangsúlyoz velük kapcsolatban – a kegyelem úgy jelenik meg, mint külső megtartó erő, a szeretet pedig úgy, mint az ember „szívét”, vagyis gondolkodási-döntési központját átható és meghatározó elem –, nem kétséges, hogy egyazon valóságról van itt szó. Hiszen, miként U. Wilckens találóan megfogalmazza: *„A kegyelem nem más, mint Isten szeretetének az ereje.”*¹⁷ A keresztények a szeretetnek mind az intimitását, mind pedig a hathatóságát a Szentlélek által tapasztalják meg.

¹⁵ PHILÓN, *Post Cain*, 23.

¹⁶ Vö. KOCSIS, *„Isten elküldte”*, 56-63.

¹⁷ WILCKENS, *Römer*, 292.

A kegyelem uralma alatt

A megigazulásról szóló fejtegetés hátralevő részében Pál a hívők életében bekövetkezett nagy változást uralomváltásként értékeli. A bűn uralmát a kegyelem uralma váltotta fel: „amint a bűn halált hozva uralkodott, úgy uralkodjék a kegyelem is a megigazulás által az örök életre a mi Urunk, Jézus Krisztus által” (Róm 5,21). Ez az uralomváltás, miként Ádám és Krisztus tipologikus szembeállításából kiderül, „Krisztus kegyelmén”, vagyis Krisztus megváltást eredményező kegyelmi tettein alapul (Róm 5,15). Az egyes hívők szempontjából a bűn uralmi hatásköréből a kegyelem hatáskörébe való átmenet a keresztségben valósul meg. Az apostol erről a Róm 6-ban szól. A megkeresztelt ember „a kegyelem alatt” (6,14) „él Istennek Jézus Krisztus által” (Róm 6,11), vagyis létét Isten közelsége és a feltámadt Krisztussal való életközösség határozza meg. Ez az új élet új életformával jár együtt: a keresztesen immáron nem a bűnnek, hanem az „igazságnak” (δικαιοσύνη) szolgál, aminek a „gyümölcse” a megszentelődés, végső célja pedig az örök élet (6,22).

Feltűnő, hogy a Róm 6-ban Pál egyáltalán nem tesz említést a Szentlélekről, holott más szövegekben a keresztségben végbemenő nagy változást egyértelműen a Szentléleknek tulajdonítja (vö. 1Kor 6,11; 12,13). Ám a 8. fejezetben, amely a megigazulásról szóló fejtegetés csúcspontjának tekinthető, éppen a Szentlélek működését állítja a figyelem középpontjába. Itt válik világossá, hogy a keresztség által elnyert új életet Isten Lelke közvetíti – aki egyúttal Krisztus Lelke is –, s az új életnek megfelelő új életformát is Ő teszi lehetővé. A Lélek ugyanis a megkeresztelkedettekben „lakik” (Róm 8,9), s belülről motiválja és készíti őket a jóra.¹⁸

Érdekes, hogy Pál felfogásában a bűn uralmából való megszabadulás a törvény uralmából való szabadulást is maga után vonja: „Mert a bűn nem fog uralkodni rajtatok, hisz nem vagytok már a törvény alatt, hanem a kegyelem alatt” – olvassuk a Róm 6,14-ben. Ennek a mondatnak háttérében az a páli szemlélet áll, miszerint a bűn a törvény által jutott uralomra, illetve tartja fenn uralmát. Ezzel kapcsolatos álláspontját a 7. fejezetben fejti ki az apostol. Érvelésének részletesebb ismertetésére itt nincs lehetőség.¹⁹ Ám néhány szempontot mégiscsak szükséges kiemelni, hogy megérthessük: mit is jelent az, hogy a törvényt a kegyelem váltja fel. A 7. fejezetben Pál egyértelműen állítja, hogy a törvény „szent” és „jó”, sőt „lelki”, vagyis Istentől való és hitelesen fejezi ki Isten akaratát. Ám a bűnnel szemben gyengének bizonyul (8,3), vagyis nem segít annak megtartásában, amit előír, illetve tilt. Mivel a törvény nem ad erőt az embernek arra, hogy a rosszat elkerülje, a tiltással valójában a bűnös kívánságokat szítja és erősíti. Azalatt pedig, hogy a bűnt mint bűnt leplezi le (Róm 7,13), a felelősséget visszavonhatatlannal a vállunkra rakja, s a kikerülhetetlen ítélet tudatát erősíti bennünk. Ebben az értelemben állítja Pál a 2Kor 3,6-ban: „a betű öl”. A „betű” (γράμμα) találóan juttatja kifejezésre, miben áll a törvény gyengéje: csupán külső valóság, amely a bűnös emberrel, illetve az emberben lakó „bűnnel” (Róm 7,17) szemben nem tudja eredeti funkcióját betölteni: nem tud életet adni.

¹⁸ A 6. és a 8. fejezet kapcsolatának részletesebb kifejtéséhez vö. L. DE LORENZI (szerk.), *Battesimo e giustizia in Rom 6 e 8*, Roma 1974.

¹⁹ A kommentárokon kívül vö. H. HÜBNER, *Das Gesetz bei Paulus*, Göttingen ²1980; H. RÄISÄNEN, *Paul and the Law*, Tübingen ²1987; M. LIMBECK, *Das Gesetz im Alten und Neuen Testament*, Darmstadt 1997, 115-128.

Krisztus megváltó halála, illetve a benne való szentségi részesedés ettől a gyengének bizonyuló és a bűnnek alávetett törvénytől is megszabadít, hogy „a Lélek újdonságában szolgáljunk, ne a betű elavult módján” (Róm 7,6). A törvényt felváltó kegyelem tehát nem más, mint a hívőt belsőleg megújító és Isten szolgálatára képesítő Szentlélek. Ám a 8. fejezetből kiderül, hogy a Lélek újdonsága nem teljes törvéynélküliséget jelent, sokkal inkább azt, hogy Lélek tölti be a törvény szerepét.²⁰ Erre vonatkozik a Róm 8,2-ben olvasható „élet Lelkének törvénye” kifejezés, amelynek megértéséhez figyelembe vehetjük Jeremiás és Ezekiel fentebb említett jövendöléseit.²¹ Jeremiás szerint az „új szövetség” lényege az lesz, hogy Isten az ember szívébe írja majd törvényét (Jer 31,33). Ezekiel pedig új lelket ígér: Isten a saját Lelkét helyezi az emberbe, s így teszi őt alkalmassá arra, hogy parancsai szerint éljen (Ez 36,26-27). A szívbe írt törvény, illetve az ember bensejében lakó Lélek szorosan összefüggenek. Isten a Lelkének adományozásával írja a törvényt a szívbe. A Lélek, aki lakást vesz a megkereszteltben, áthatja a szívet mint akarati és döntési központot, és Isten akaratának megfelelő életmódra hangolja az embert, sőt ehhez a szükséges segítséget is megadja. Éppen ezáltal tudja elérni azt, amire a törvény önmagában nem volt képes: életet ad (vö. 2Kor 3,6).

Figyelemre méltó, hogy a Róm 8,4 szerint Krisztus megváltásának célja, hogy a „törvény rendelése beteljesedjék bennünk, akik nem test szerint, hanem Lélek szerint élünk”. Érdekes, hogy Pál itt „rendelkezés”-ről és nem rendelkezésekről beszél. Ennek oka az lehet, hogy az apostol számára a törvény egy parancsban, a szeretet parancsában összefoglalható (vö. Gal 5,14; Róm 13,8-9). Arra is felfigyelhetünk, hogy a „beteljesedni” ige szenvedő alakban áll (πληρωθῆ = beteljesedjék), amely Istenre utaló szenvedő szerkezetként (passivum divinum) értelmezendő. Ebből következik, hogy a törvény rendelkezésének, vagyis a szeretetnek megvalósítását Isten teszi lehetővé számunkra a Szentlélek által (természetesen szabadságunk teljes tiszteletben tartásával). A szeretet parancsába „sűrített” törvény tehát a Lélek által éri el célját.

ÖSSZEGZÉS

Pál kegyelemről szóló tanítása több ponton is – főleg az emberi lét gyökeréig hatoló bűn mibenlétét, a kegyelem ingyenességét, valamint Isten Lelkének hatékony közvetítő szerepét illetően – összhangban áll a prófétai igehirdetéssel és a qumráni közösség felfogásával. Persze a különbség is szembevetőd. Ez már Pál egyetemes szemléletében is megmutatkozik: abban, hogy az ő teológiájában a belső megújulást eredményező megigazulás nemcsak a választott népre vonatkozik (mint Jeremiásnál és Ezekielnél), s főleg nem egy szent maradékra Izraelen belül (mint Qumránban), hanem mindenkire, bármiféle megkülönböztetés nélkül. Ám a páli megigazulástan legfőbb sajátossága a Krisztus-központúság. A bűnös igazzá válását lehetővé tevő kegye-

²⁰ A Róm 7 és 8 közötti szoros kapcsolat bővebb ismertetését nyújtja: L. DE LORENZI (szerk.), *The Law of the Spirit in Rom 7 and 8*, Rome 1976. A Róm 8 elemzéséhez a kommentárokon kívül vö. KOCSIS, „Isten elküldte”, 140-164.

²¹ Vö. S. LYONNET, *Études sur l'épître aux Romains*, Roma 1990, 231-241. A szóban forgó kifejezés másfajta értelmezéséhez vö. E. LOHSE, *Exegetische Anmerkungen zu Röm 8,2*, in: *Neues Testament und christliche Existenz* (FS. H. Braun), Tübingen 1973, 279-287.

lem nem általános értelemben vett jóindulat, nem is olyan kegy, amely a kiválasztáson és a szövetségen alapul, hanem Istennek Jézus Krisztus engedelmes életében és kereszthalálában feltárló és hatékonyra (megváltó erővé) váló hozzánk fordulása. S a Lélek, aki ezt a kegyelmet számunkra belsőleg megtapasztalhatóvá teszi, Isten Lelkeként egyben Krisztus Lelke is. Éppen azért, hogy magának Krisztusnak Lelke lakik bennünk, jön létre a feltámadt Úrral való életközösség. A Lélek által tartozunk Krisztushoz, Ő pedig a Lélek által él bennünk (vö. Gal 2,20; Róm 8,3).

Ezek alapján érthető, hogy Pál számára a megigazulás célja sem ugyanaz, mint a próféták vagy a qumráni közösség szemléletében. Ez utóbbiak szerint az Istentől jövő hatékony segítség a mózesi törvény egészének maradéktalan betartására irányul. Pál felfogásában viszont „Krisztus törvénye” (Gal 6,2) a mérvadó, amely nem új törvénygyűjtemény, hanem az a Krisztus életpéldájában feltárló követelmény, amelyet a Szentlélek belülről tudatosít a hívők számára.²² Éppen ezért a Szentlélek által irányított igaz élet nem más, mint Krisztushoz való hasonulás (Fil 3,10) s az ő „képmására” való alakulás (2Kor 3,18). Krisztus Lelke alapvetően arra ösztönöz, s azt teszi lehetővé, hogy a keresztyén Krisztus példáját követve, Krisztus „érzülete” (Fil 2,5) szerint gondolkodják, cselekedjék és vállalja a szenvedést, s ezáltal életformája megfeleljen annak az új létnek, amelyet a keresztségben ingyenes adományként kapott.

²² Ez persze nem jelenti azt, hogy az ószövetségi törvényt minden szempontból túlhaladottnak kellene tekinteni. D. ZELLER (*Der Brief an die Römer*, Regensburg 1985, 156.) jogosan jegyzi meg: „Als Heilsvormächtnis ist das Gesetz in Christus abgeschafft (vgl. 2Kor 3,14; Gal 2,18), aber als Ausdruck des göttlichen Heiligungswillens wird es für die Gerechtfertigten erst richtig in Kraft gesetzt (3,31).” „Darin (= Gesetz Christi) ist der Kern der atl. Willenskundgabe Gottes bewahrt.”

Folia theologica

Megjelenik évente. Tudományos tanulmányokat közöl neves külföldi és hazai szerzőktől, kizárólag nagy nyugati nyelveken (angol, francia, német, olasz, spanyol), a Hittudományi Kar keretében művelt szakterületekről. A tanulmányok után minden kötetben könyvismertetések és hírek találhatóak a Fakultás életéből. Szerkesztő: Erdő Péter.

Megrendelhető:

ÚJ EMBER-MÁRTON ÁRON KIADÓ,

H-1035 Budapest, Kórház u. 37.

Tel.: (36-1) 368-9527, Fax: (36-1) 368-9869

Előfizetési díj: külföldről: 16 USD/év

Magyarországról: 400 Ft/év

PERENDY LÁSZLÓ

Tatianosz és a keresztény szerzetesség kezdetei

Egyháztörténelmi kézikönyvek gyakran kötik a szerzetesség kezdeteit – konkrétan az egyiptomi szerzetességét – a Decius-féle üldözéshez (250-51), amelynek elmúltával sok keresztény maradt a sivatagban. A sivatagban maradás indokaként szinte közhelyként kerül elő az a kijelentés, hogy a sivatag magányában lelkük üdvösségének munkálását inkább lehetségesnek tartották, mint a hellenizált nagyvárosokban, ahol több veszély és kísértés leselkedett rájuk. A sivatagba való menekülésről már Euszebiosz is beszámol Alexandriai Dionüszioszt idézve.¹

Az egyik leggyakrabban használt patrisztikai kézikönyv szerzője, Johannes Quasten is ehhez a korszakhoz és Egyiptomhoz köti a keresztény szerzetesség kezdeteit, amikor tömören így fogalmaz: *Monasticism is a creation of Christian Egypt.*² Kétségtelen, hogy Athanasziosz korszakalkotó műve, a *Vita Antonii* is hozzájárult ahhoz a közmegegyezéshez, amely Egyiptomhoz és a III. század közepe utáni időszakhoz köti a szerzetesség kialakulását.

Elgondolkodtató azonban, hogy a szerzetességgel kapcsolatos irodalomban milyen kevés szó esik Tatianoszról, erről a – valljuk be – obskurus szerzőről, akinek enkratizmusát inkább szoktuk a gnosztikus mozgalmakkal kapcsolatba hozni, mint a keresztény szerzetesség kezdeteihez kötni. Pedig – mint látni fogjuk – a címben szereplő kapcsolatteremtés Tatianosz és a keresztény szerzetesség között sokkal megalapozotabbnak bizonyul, mint ahogyan első pillantásra gondolnánk. Mindenesetre érdemes megfontolni néhány elgondolkodtató tény, amelyek talán közelebb vihetnek bennünket a keresztény szerzetesség gyökereinek feltárásához.

A korai keresztény szerzőkkel, köztük Tatianossal kapcsolatos, sokszor tudományosan hangzó vélekedések és közhelyek felülvizsgálata érdekében mindenekelőtt érdemes megismerkednünk ennek a Keletről Rómába származott keresztény tanítónak az életével, életérzésével, érdeklődési körével és műveivel, már amennyire összerakható egy rendkívül hiányos mozaik azokból a töredékekből, amelyek egyik-másik keresztény szerző írásaiból előbukkannak, illetve saját műveiből kivehetők.

Tatianoszt leginkább az úgynevezett görög apologétákhoz szokták sorolni. Életéről viszonylag sokat tudunk, legalábbis többet, mint a korszak számos más szerzőjéről. 120 tájékán (vagyis Traianus uralkodásának végén vagy Hadrianus uralkodásának

¹ *Egyháztörténelem*, 6,42.

² J. QUASTEN, *Patrology*, Vol. III., Westminster-Maryland 1994, 146.

kezdetén) született pogány szülőktől, mégpedig – ahogyan ő mondja – Asszíriában. Ez alatt a név alatt ez idő tájt általában az Eufrátesztől keletre fekvő vidéket értették. Köztudott, hogy ez a régió éppen akkoriban cserélt ismét gazdát, hiszen Hadrianus biztonságosabbnak vélt határok mögé vonta vissza légióit, feladva ezzel elődje merész keleti hódításait. Nem lehet kétséges, hogy a viszonylag rövid időn belül bekövetkezett határmódosítások jelentős mértékű népességmozgást idéztek elő, amivel természetesen együtt járt az eszmék áramlása is. A keleti *limes* – ha egyáltalán nevezhetjük annak a szó klasszikus értelmében – pedig továbbra is igencsak átjárható maradt.

A két nagy birodalom és kultúrkör határán született Tatianosz egyike volt azoknak, akik inkább a római, mint a pártus birodalomban próbáltak szerencsét. Értesülünk azonban arról is, hogy római letelepedése előtt retorikai, filozófiai, valamint történelmi tanulmányokat folytatott és sokat utazott, mégpedig minden bizonnyal nemcsak a Római Birodalom határain belül. Arról is tudunk, hogy utazásai során különböző misztériumokba avatták be, tehát nemcsak széleskörű filozófiai ismeretekre tett szert, hanem jártas volt több vallás hitvilágában is. Egy-két utalásból arra lehet következtetni, hogy egy ideig katonáskodott is. Egyesek nem tartják kizártnak, hogy ennek során messze keletre is eljutott, talán Indiába is. Számos honfitársához hasonlóan azonban végül hosszabb időre Róma városában telepedett le.

Már ebben az időben jelentős szír kolónia volt a nyugati birodalom fővárosában, tehát bizonyos fokig otthonosan érezhette magát. Szír kereskedők egyébként sok más helyen is megfordultak a birodalomban, a szírek gazdagságáról és befolyásosságáról pedig például Juvenalistól értesülhetünk, aki amiatt kesereg, hogy Antiokhia folyója, az Orontész immár a Tiberiszbe folyik, vagyis a szírek szinte elárasztják a fővárost. Tatianosz talán abban bízott, hogy a második szofisztika idején olyan kelendő rétorok egyikeként valamelyik dúsgazdag római polgárnál talál állást. Hogy ez sikerült-e neki, arról nem értesülünk, azt viszont tudjuk, hogy intellektuális és spirituális útkeresése végén a szintén Keletről, mégpedig Szamariából származó Jusztinosz tanítványa lett.

Kereszténnyé válását elősegíthette még az a Rómában szerzett tapasztalata is, hogy sok becsületesen gondolkodó ember nem hitt már a régi istenekben, amelyek kultusza sokszor került kapcsolatba különböző immorális és belső ellentmondásokat rejtő mitológiai rendszerekkel.

Tatianosz igen nagyra becsülte római mesterét, akinek az igazság megtalálását köszönhette. Valószínűleg az ő irányításával, tehát már keresztény szemmel olvasta a próféták könyveit, köztük Mózeséit. Mesteréhez hasonlóan ő is többször hangsúlyozza, hogy az ősi és romlatlan igazság letéteményeseinek tekintette őket. Saját beszámolója szerint akkor tért meg, amikor az Írásokban rálelt erre, az immár nem töredékes igazságra.

Később neki is akadtak tanítványai. Tudjuk, hogy egyik tanítványát Rhodonnak hívták és nem kizárt, hogy Alexandriai Kelemen is megfordult tanítványi körében.³ Vizsgálódásunk szempontjából az is fontos információ, hogy mesteréhez hasonlóan Tatianosz is összetűzésbe került Markionnal, aki ebben az időben tanítóként, exegétaként és egyházalapítóként már jelentős támogatottsággal rendelkezett Rómában. Ha ez így történt, akkor még rejtélyesebb az a tény, hogy Tatianosz valamikor később sza-

³ *Strom.*, I., 1,322.

kított a hivatalos római egyházzal, legalábbis forrásaink erről próbálnak meggyőzni bennünket.

Mikor történt ez a sajnálatos esemény? Epiphanosz azt állítja, hogy Tatianosz már 150 környékén szakított a római egyházzal⁴, de Euszebiosz alapján⁵ a közgondolkodás 172-t tartja a valószínűbb dátumnak, hiszen Jusztinosz csak 165 tájékán szenvedett vértanúhalált, márpedig éppen Euszebiosz nyomán többen úgy vélik, hogy Tatianosz csak csodált mestere halála után térhetett rossz útra. Tatianosz maga említi, hogy Jusztinosz ellensége, a cinikus populárfilozófus Kreszcensz ellene is áskálódott, de más forrásokból tudjuk, hogy ő maga nem szenvedett vértanúhalált, ellentétben a filozófus mártír más tanítványaival.⁶

Bizonytalan időpontban tehát, de végül is távozott Rómából és szülőföldjén, talán Szeleukeia Ktesziphonban, a régió központjában iskolát alapított. Rómából való távozását az is indokolhatta, hogy Antoninus Pius halála után sokat romlott a keresztények helyzete, amelyet Jusztinosznak és néhány tanítványának sorsa is illusztrál. Döntésében az is befolyásolhatta, hogy szülőföldje már nem állt római fennhatóság alatt, ráadásul itt valamiféle támogatásra és megértésre bizonyára számíthatott.

Élete hátralevő részéről, továbbá halálának körülményeiről nincsenek forrásaink. Abban azonban biztosak lehetünk, hogy szülőföldjén is intenzíven tevékenykedett. Erre abból következtethetünk, hogy az általa alapított iskolának hatása letagadhatatlan, elsősorban Szíriában, ezen belül főleg Antiokhiában, sőt Ciliciában és Pisidiában is. Erről a jelentős hatásról ismét Epiphanosztól értesülünk, aki viszont arról is beszámol, hogy az ő idejében (IV. század vége, V. század eleje) már nem létezett ez az iskola.

Kevés konkrét adat van arra nézve, hogy hatása milyen formában nyilvánult meg, bár valószínűsíthető, hogy nem doktrinális tartalmú művei, hanem elsősorban evangéliumharmóniája, a *Diatesszaron* révén. Nem tudjuk, hogy ez a mű eredetileg görögül vagy szírül íródott-e. Ha görög volt az eredeti, akkor is biztosra vehető, hogy a szír változat is igen korán megjelent. Az sem elképzelhetetlen, hogy maga Tatianosz fordította le a görög eredetit. Fontosságának ékes bizonyítéka, hogy maga Szír Szent Efrém (†373) írt hozzá kommentárt, bár sokatmondó, hogy szerzőjét nem említi név szerint, talán éppen a szerző eretnekgyanus volta miatt. Küroszi Theodoréosztól pedig arról értesülünk, hogy a Khalkedoni Zsinat (451) után saját egyházmegyéjében 200 példányt gyűjtetett be, tehát igen elterjedt lehetett még az V. században is.

Molly Whittaker, Tatianosz egyik neves fordítója egyébként úgy véli, hogy a *Diatesszaron* azért maradhatott fenn (legalábbis fordításokban), mert gyakorlati, mégpedig liturgikus haszna volt, másik műve, az *Oratio ad Graecos* pedig amiatt, mert sok bizonyítékot hozott fel a kereszténység ősi eredete mellett.⁷ A művek gyakorlati hasznán túl azért is elfogadottabb lehetett Tatianosz szír környezetben, mert a szír kereszténységre mindig is jellemző volt az aszkézisre való törekvés, ezért az „otthoni” közegben Tatianosz enkratizmusa bizonyára nem föltétlenül keltett gyanút és visszatetszést,

⁴ *Panarion*, I.,3,46.

⁵ *Krónika*, XII.

⁶ *Acta Iustini*.

⁷ M. WHITTAKER (ed.), *Tatian: Oratio ad Graecos and Fragments*, Oxford 1982, x.

mint a római egyházban, illetve például éppen Ireneusz számára, aki sokat küzdött a gnoszticizmussal.

Művei közül tehát kettő maradt fenn teljes terjedelemben, bár a *Diatesszaron* csak fordításokból rekonstruálható. Az *Oratio ad Graecos* (*Beszéd a görögök ellen*) című, általában apológiának tekintett művét talán már Rómában megírta, bár némelyek inkább Görögországot (A. von Harnack) vagy Szíriát tartják valószínűbbnek. Nemcsak Küroszi Theodoréosztól, hanem számos más forrásból is tudjuk, hogy evangéliumharmóniáját, amelyben a negyedik evangélium időrendi keretébe helyezi a szinoptikus evangéliumok elbeszéléseit, egészen az V. századig elterjedten használták a szír liturgiában. Ez a tény jól szemlélteti, hogy századokon át mekkora tekintélye volt szerzőjének mint biblikus teológusnak és exegetának.

A többi művéből legfeljebb fragmentumok vannak a birtokunkban. Rhodontól tudunk például arról, hogy írt egy *Problémák* című könyvet, amelyben az Írások homályos és rejtett értelmű helyeit elemzi. Eusebiosz arról is tud, hogy „arra vetemedett, hogy az apostol egyes szavait megváltoztassa azzal az ürüggyel, hogy kijavítja a mondat szerkezetet.”⁸ Ugyancsak Eusebiosz számol be arról, hogy „rengeteg írást hagyott maga után”.⁹ Tatianosz maga tesz említést egy könyvről, amelyet az állatokról írt. Arról is értesülünk tőle, hogy tervezte egy istentani kérdésekkel foglalkozó mű megírását. Alexandriai Kelemen pedig idéz egy műből, amelynek a címe: *περὶ τοῦ κατὰ τὸν Σωτῆρα καταρτισμοῦ* (*A Megváltó szerinti tökéletesség válásról*).¹⁰

Elveszett műveinek listája is mutatja tehát széles körű érdeklődését. Exegézis, dogmatika, történelemtudomány, természettudományok egyaránt szerepelnek kedvenc kutatási területei között. De apologetikai jellegű művéből az is kitűnik, hogy szerette fitogtatni gazdag műveltségét és több diszciplina területén tekintélyként igyekezett feltüntetni önmagát, ami miatt többen neheztek is rá és nagyképűséggel vádolták. Tehát még bírálói sem tagadhatták le több tudományág területén megnyilvánuló tájékozottságát. Jellemével kapcsolatos vádjai is tulajdonképpen – közvetve ugyan – tudását bizonyítják, amely szinte már enciklopédikusnak mondható.

Személyével kapcsolatban azonban az a legvitatottabb kérdés, hogy eretnek volt-e kezdettől fogva, illetve Jusztinosz halála után eretnekké vált-e. Eusebiosz, Epiphaniosz és Jeromos az enkratiták sektájának alapítójaként tartják számon. A jelek szerint azonban ez az információ kizárólag Ireneuszra vezethető vissza, mégpedig Eusebiosz olvasatában. Az ő beszámolója szerint ugyanis Ireneusz állítólag ezt írta Tatianoszról:

«Ennek a tévelynek a vezetője – azt mondják – Tatianosz volt, akinek a csodálatos Jusztinoszról szóló szavait kissé korábban idéztem, melyek beszámolnak róla, hogy a vértanú tanítványa volt. Ezt pedig kifejti Ireneusz az eretnekségek ellen írt művének első könyvében, amikor is így ír egyszerre róla és eretnekségéről: „A Szatorninosztól és Markióntól származó, enkratitáknak nevezettek a házasságtól való tartózkodást hirdették, elutasítva Isten ősi teremtését, és nyugodtan vádolva azt, aki a férfi és a nő nemet emberek létrehozására alkotta, és bevezették az általuk 'élőknek' nevezett (ételektől) való tartózkodást, s így nem adtak hálát a mindent teremtő Istennek, és tagadták az elsőnek teremtett ember üdvösségét. Ezt találták tehát ki most, amikor bizonyos Ta-

⁸ *Egyháztörténelem*, IV., 29,6.

⁹ *Egyháztörténelem*, IV., 29,7.

¹⁰ *Strom.*, 3,81.

tianosz vezette be először ezt a káromlást. Jusztinosz hallgatója volt, és ameddig vele együtt volt, semmi ilyesfélét nem hangoztatott, Jusztinosz vértanúhalála után azonban elfordult az egyháztól, feltette magában, hogy ő mester, és olyan felfuvalkodottá vált, mintha külön lenne másoknál. Sajátos jellegű iskolát alapított, ahol is a Valentinosz tanítványaihoz hasonló, bizonyos láthatatlan *aiónok*at eszelt ki és a házasságról azt hirdette, hogy romlás és paráználkodás, amint Markión és Szatorninosz tanították, és önmagától helyezkedett szembe Ádám üdvösségével.”¹¹

Ezekhez a megállapításokhoz Epihaniosz csak annyit tesz hozzá, hogy a szekta tagjai az Eukharisziához csak vizet használtak.

Eretnek volt-e tehát Jusztinosz tanítványa vagy esetleg eretnekké vált-e nagytekintélyű mesterének vértanúhalála után? Doktrinális kérdésekkel részletesen foglalkozó művei közül egyedül az *Oratio* maradt fenn. Ennek alapján nehéz lenne biztosra venni, hogy tényleg eretnek volt. Ebben a műben valóban mindvégig hangsúlyozza a *gnószisz* fontosságát, de ezt akár Alexandriai Szent Kelemenről is elmondhatjuk. Számos gnosztikustól eltérően azonban Tatianosz nem emleget közvetítő *aionok*at és ebben a művében a *Démiurgosz*t sem állítja szembe a transzcendens Istennel, mint ahogyan más gnosztikusok tették, sőt még az ósanyagot is kizárólag Istenre vezeti vissza.

A tőle fennmaradt rövid fragmentumokból már némileg más kép bontakozik ki, igaz, hogy ezek a rövid szövegrészletek éppen bírálóinak írásaiban bukkannak fel. Origenész például nehezményezi, hogy a *Genezis* „Legyen világosság”-át *optativus*nak fogja fel, vagyis az Istennek alárendelt *Démiurgosz* könyörgésének tekinti.¹² Origenészhez hasonlóan már Kelemen is helytelenítette a *Szentírás* exegézisében megnyilvánuló eretnek nézeteit, kronológiai adatait azonban mindketten pontosnak és megbízhatónak tartják.

Létezik azonban egy olyan fragmentum, amely könnyen más megvilágításba helyezheti Tatianosz alakját, nevezetesen kétségessé teheti eretnek voltát. A fragmentum alapos vizsgálatának másik következménye az lehet, hogy Tatianosz gyakran emlegetett, túlzottnak mondott aszketizmusa is más kontextusba kerül. Erre a fragmentumra még James Rendel Harris hívta fel a figyelmet.¹³ Ő számol be arról, hogy ezt az Efrém neve alatt fennmaradt örmény nyelvű töredéket 1841-ben publikálták latin fordításban.

Harris részletesen ismerteti a töredék kutatásának történetét. Tőle értesülünk arról, hogy Georg Mössinger még 1876-ban, *Evangelii concordantis expositio* című művében ismerteti ezt a töredéket, amely Markion ellen irányul, sőt az ő mestereit és tanítványait is támadja. Francis Crawford Burkett kimutatja, hogy a szerző stílusa nem jellemző Efrémre. Erwin Preuschen veszi észre, hogy kivonat van benne Markion *Pro-evangéliumának* előszavából.¹⁴ Valójában ezt az előszót és a benne rejlő nézeteket támadja az Efrém neve alatt fennmaradt mű szerzője. Preuschen véleménye szerint az örmény szöveget szírből fordították, a szírt pedig görögből. Preuschen megpróbálta rekonstruálni a görög eredetit. Véleménye szerint a traktátus 165 és 200 között született, tehát valamikor a Jusztinosz halála utáni évtizedekben. Később Joseph Schäfers nézte át az

¹¹ *Egyháztörténelem*, IV., 29. (BAÁN ISTVÁN fordítása)

¹² *De oratione*, 24, 237. p.

¹³ J. R. HARRIS, *Tatian: Perfection according to the Saviour*, in: *Bulletin of the John Rylands Library*, 8 (1924) 15-51.

¹⁴ *Eine altkirchliche antimarcionitisch Schrift unter dem Namen Ephräms*, 1911.

egész fordítást. Véleménye szerint valaki két új traktátust adott hozzá az eredeti Markion-ellenes íráshoz. Erre abból lehet következtetni, hogy két ponton változott az anyag, a stílus és a szóhasználat, tehát valószínűleg a szerző is. Az elsőben kivétel nélkül „a mi Urunk”, a másodikban ismételten „a Megváltó” kifejezés szerepel.

A velencei, örmény nyelvű kéziratban a három traktátus címei a következők:

- i. Markion ellen, aki azt állítja, hogy nem létezik evangélium
- ii. Az evangélisták példabeszédeinek kifejtése
- iii. Az Úr második eljövételéről

Harris véleménye szerint Schäfers okfejtése alapján a második címe lehetne akár ez is: „A tökéletességről, Jézus tanítása szerint”. Ez a cím pedig már szinte megegyezik Tatianosznak Alexandriai Kelemen által említett, elveszett művének címével: „A tökéletességről, a Megváltó szerint”.

Reménykedhetünk tehát abban, hogy megtaláltuk Tatianosz elveszettnek hitt traktátusát a tökéletességről, vagyis a tökéletességre törekvésnek a Megváltó szerinti útjáról. Kelemen egyébként azért idézi Tatianoszt, mert vitatkozik a házaseletről vallott nézeteivel. A vita tárgya *1Kor 7,5*, ahol az apostol megtartóztatást javasol közös megegyezéssel (ἐκ συμφώνου): „Ne tartózkodjatok egymástól, legfőljebb közös megegyezéssel egy időre, hogy az imádságnak éljetekek.” Kelemen úgy tünteti fel, hogy Tatianosz alapvetően markionita álláspontot foglal el ebben a kérdésben. Ez a vád azonban valószínűleg nem eléggé megalapozott Tatianosz szemben, hiszen semmi nyoma nincs annak, hogy az önmegtartóztatást Tatianosz valamennyi keresztény köteletségévé tette volna, mint ahogyan ezt Markion elvárta. Egyáltalán, miért kellene feltételeznünk, hogy Tatianosz azonosult volna a gnosztikus véleményekkel, amikor bizonyított tény, hogy vitába szállt Markionnal, az *Oratióban* pedig elutasította a metafizikai dualizmust?

A mű minden jel szerint nem az egész keresztény közösség részére fogalmaz meg elvárásokat, hanem egy szűkebb tanítványi kör számára ad regulát. Feltételez egy korábbi, kereszténység előtti „tökéletes” életformát, amely a Megváltó tanítása szerint alakítandó. Ennek az életmodellnek az legfontosabb elemei így foglalhatók össze:

- celebsz életforma;
- önmegtartóztatás ételben, italban, tehát egyfajta szegénység;
- tanítványi körhöz, iskolához való kapcsolódás, ahol a mester az előljáró szerepét tölti be és segít a *gnószisz* megszerzésében;
- fellépés a hellenizmus szekularizmusával szemben;
- az Írások tanulmányozása és olyan fajta exegézise, amely egy szűk csoportot, tanítványi kört céloz meg, és nem erőlteti magát az egész keresztény közösségre, tehát nem a teremtett világ értékét tagadja.

A felsorolt jellemzők tagadhatatlanul a szerzetesi életforma legfontosabb elemei. Ezért megkockáztatom azt a véleményt, hogy a keresztény szerzetesi életforma, „a Megváltó szerinti tökéletesség” legfontosabb jellemzőit már Tatianosznak és az általa alapított „iskola”-nak (szerzetesközösségnek?) tevékenységében felismerhetjük, tehát a keresztény szerzetesség kezdeteit az általánosan elfogadottnál csaknem egy évszázaddal korábbra datálhatjuk.

De térbeli szempontból is módosítanunk kell Johannes Quasten idézett kijelentését. Egyiptomtól keletebbre kell mennünk, Indiához közelebb, mégpedig szír, tehát semita és nem kopt környezetbe. Ennek a kulturális és vallási *milieu*nek számos megnyilvánulása, aszketizmusának bizonyos elemei bizarrnak tűnhettek és a Teremtő megvetésének vádját vonhatták magukra Ireneusz és Róma részéről. Egyetlen forrásunk Tatianosz eretnek voltáról azonban valójában Euszebiosz idézett műve. Egyértelmű azonban, hogy ő *Nestorius ante Nestorium*-ot kiált, mégpedig – ügyesen – Ireneuszra hivatkozva, aki a gnoszticizmus ismeretében a legnagyobb tekintélynek számított. Az Euszebiosz utáni források már nem tekinthetők függetleneknek, tehát valójában nem számos, egymástól független forrásunk van Tatianosz eretnek voltáról, hanem egyetlen, mégpedig igen részrehajló, éppen ezért nyilvánvalóan megbízhatatlan forrás. Euszebiosz egyébként talán azért is támadja Tatianoszt, mert püspökként felügyeleti jogot igényelt magának a szerzetesek felett. Többé-kevésbé ariánus lévén, bizonyára az is bosszantotta, hogy az ilyenfajta közösségek felléptek a hellenizmusban rejlő szekularizáció ellen.

Véleményem szerint megkockáztathatjuk azt az állítást, hogy Tatianoszt mint jelenséget nem az „eretnek vagy sem” kérdésének szemszögéből kell értékelnünk. Sokkal inkább azt kell elismernünk, hogy letagadhatatlanul fontos, talán úttörő szerepet játszott a szerzetesi életforma keresztény talajba való átültetésében. Keletről hozott minták alapján tanítványaiból közösséget alakított, amely nagy szerepet játszott a jellegzetes szír lelkiség megformálásában. A Tatianosz által alapított közösség számára a „Mégváltó szerinti tökéletesség” mintája Krisztusnak és apostolainak úton levő közössége. Ennek a közösségnek tagjai Isten országának szolgálatában vállalták a celebsz életformát, az ételtől-italtól való megtartóztatást, a mester vezetői tekintélyének elfogadását, valamint Mózes és a próféták sajátos exegézisét, amelyből az evangéliumok nőttek ki.

A COMMUNIO NEMZETKÖZI KATOLIKUS FOLYÓIRAT

Nyolcadik éve jelenik meg magyarul, tájékoztatva a teológiát művelőket és az érdeklődőket a világegyház teológiai életéről, színvonalas, egyházhű tanulmányok fordításaival. Előfizethető egy évre 500,- Ft-ért a szerkesztőség címén, ahol az előző évfolyamok számai is megrendelhetők. Megvásárolható Budapesten a Márton Áron kiadó és az Ecclesia boltjában, Kecskeméten a Korda könyvkereskedésében, Nyíregyházán a Hittudományi Főiskola könyvesboltjában.

A Communio folyóirat **kapható számainak** tartalma:

- | | |
|------------------------------------|------------------------------------|
| 1994. 1. Hit a teremtésben | 3. Veni Sancte Spiritus |
| 2. Európa lelkesége | 4. Vedd a Szentlelket |
| 3. Isten irgalmassága | 1999. 1. Az Atya éve |
| 4. Isten örök Fia | 2. Isten az Atya |
| 1995. 1. Isten és ember szenvedése | 3. Clementissime Pater... |
| 2. Istenről beszélünk | 4. Fides et ratio |
| 3. Hiszem a test feltámadását | 2000. 1. Kettős millennium |
| 4. Idő és öröklét Ura | 2. Az erősség erénye |
| 1996. 1. Isten és császár | 3. Az irgalmas Atya szentsége |
| 2. Egyház és fiatalság | 4. Szentháromság és Eucharisztia |
| 3. Isten és emberek műve | 2001. 1. Szentháromság és Egyház |
| 4. Istennek adott válasz | 2. A liturgia lelke |
| 1997. 1. Jézus csodái | 3. A hit és megjelenései |
| 2. A remény nem csal meg | 4. Emlékezés és megbékélés |
| 3. Tedd ide kezed | 2002. 1. Jézus misztériumai |
| 4. Krisztus az idők teljessége | 2. Misztériumaidban Téged talállak |
| 1998. 1. Szentlélek éve | 3. Boldogok és szentek |
| 2. Gál Ferenc emlékezete | 4. Tíz esztendő |

Címünk: **Communio Alapítvány**, 1053 Budapest, Papnövelde u. 7.

ROKAY ZOLTÁN

Egy orvos az etikáról, Istenről és a vallási türelemről

(John Locke †1704. X. 28.)

1. LOCKE ÉLETE ÉS MŰVEI

Amíg Kant halálának 200. évfordulójáról, nem utolsó sorban a nagyszámú publikációnak köszönhetően, a széleskörű nyilvánosság is tudomást szerzett¹ és a teológia is reflektált rá², ugyanez nem mondható el John Locke halálának 300. évfordulójáról.

Locke 1632-ben született. A beltoni Westminster School-ban latint, görögöt, hébert és arabot tanult. 1652-ben az oxfordi Christ Church College-ban mindenekelőtt az éppen kibontakozó vegyészeti és orvostudomány tanulásának szenteli magát.³ 1660 után görögöt és retorikát tanít. A retorikáról később lesújtó véleménye van: „Szemmel látható, hogy az emberek mennyire szeretnek csalni és megcsaltni, amikor a retorikának, a tévedés és megtévesztés e hatalmas eszközének kinevezett professzorai vannak, azt nyilvánosan tanítják, és mindig nagy elismerésnek örvendeznek.”⁴

1665/66-ban diplomáciai küldetést vállal Kleve-ben, titkárként, a brandenburgi választófejedelemnél. Visszatérve megismerkedik Shaftesbury-vel, aki őt támogatja, s aki révén megismerkedik a politika, pénzügy, közgazdaság és gyarmatosítás kérdéseivel,

¹ A legérdekesebbnek tartom a Kant-év termékei közül a königsbergi filozófus életének elbeszélését 6 CD-n. Spiegel, 2004. Gelesen von Frank Arnold; R. SCHAEFFLER, *Zum 200 Todestag von Immanuel Kant*. Stimmen der Zeit, 2/2004, 86.

² VLADIMÍR KMEC, I. Kant „Je dobre, že nevieme, ale že vieme, že Boh je.” Cirkevné Listy, Liptovský Mikuláš. 4/2004(CXXVIII)16; WERNER TRUTWIN, *Das Evangelium vom Reich der Vernunft*. In: „Christ in der Gegenwart”, 2004 (56) 6.45; 7.53; Locke-ról: HARALD SCHÖNDORF SJ, *John Locke. Klassiker des empirischen und liberalen Denkens*, In: Stimmen der Zeit (129) 2004, 675.

³ Ezzel kapcsolatban l. mindenek: KENNETH DEWHURST, *John Locke, Physician and Philosopher: A Medical Biography*. Welcome Historical Medical Library, London 1963; – Helvetius elégedett lehet Locke-kal, hiszen elméletét azon filozófusok tapasztalatára építi, akik orvosok voltak, s név szerint említi Galenust, Hippokratészt és Descartes-ot. (Vö. *Der Mensch eine Maschine*. Leipzig 1909, 18 köv.) – Locke az értekezésben I,397. elbeszéli egy páciens magatartását egykori operátorával szemben.

⁴ JOHN LOCKE, *Értekezés az emberi értelemről*. Ford. Dienes Valéria, Akadémia kiadó, Budapest 1979 (továbbiakban: *Értekezés*) II,117 köv. A retorika aktualizálását illetőleg megemlítem: Chaim Perelmann nevét; SZARKA ISTVÁN, *A retorika teológiai használatának lehetőségei*. In: *Lelkipásztor*, 72. évf. 1997/1.6. valamint: Századveg Politikai Iskola hírlevele, 2004.

s aki nagymértékben befolyásolja Locke politikai nézeteinek alakulását. 1675-1679-ig Franciaországban tartózkodik, főleg asztmája miatt. (A franciaországi tartózkodás és Descartes álláspontja éppúgy befolyásolja empirista ismeretelméleteinek kialakulását, mint előtte Hobbes-ét, utána pedig Hume-ét).⁵ Visszatért Angliába, ahol az 1690-es évektől neves szerző lett, s különböző politikai kérdésekről vitatkozott. Mint mecénása, Shaftesbury, aki két ízben is megjárta a Towert, 1683-ban Locke is Hollandiába távozott. 1688-ban innen visszatérve 1704. X. 28-án halt meg.

Locke művei közül megemlítjük: *Értekezés az emberi értelemről* (Essay concerning Human Understanding) 1689-1690⁶; *Levél a vallási türelemről* (Epistola de tolerantia) 1689⁷; *Két értekezés a kormányzatról* (Two Treatises of Government) 1689⁸; *An Examination of P. Malebranche's Opinion of Seeing All Things in God*⁹; *The Reasonableness of Christianity* 1695¹⁰.

2. A MEGISMERÉS, A SZUBSZTANCIA, A VELÜNK SZÜLETETT IDEÁK ÉS A LÉLEK KÉRDÉSE

Locke nemcsak amatőrként foglalkozott orvostudománnyal, amint ezt Descartes tette, hanem műtétek irányításához is értett.¹¹ Descartes-tal ellentétben, akit az új orvostudomány a mennyiség felé irányított és szubsztanciátánát egybekapcsolta a velünk született ideák tanával¹², addig Locke elvetette a velünk született ideákat¹³ és elkeseredett harcot vívott a szubsztancia ideája ellen, amelynek velünk született ideának kellene lennie, amelyről azonban senki sem tudja megmondani, hogy mi?¹⁴ Az *Értekezés az emberi értelemről* című írás első kiadását sokan elítélték, anélkül, hogy elolvasták volna. Ha ugyanis Locke-kal nem fogadjuk el a velünk született ideákat, akkor alig marad valami az Istenre, erkölcsre, lélekre vonatkozó ideákból.¹⁵

Mivel a szubsztancia ideája nem lehet meg bennük sem érzékelés, sem észlelődés útján, velünk született ideának kellene lennie. Ám azt kell tapasztalnunk, hogy épp a szubsztanciáról nincs világos ideánk (idea clara et distincta), amilyennek az idea illatának kellene lennie. Ebből Locke azt a következtetést vonja le, hogy a szubsztancia szóval nem jelölünk egyebet, mint „egy nem tudjuk minek” a bizonytalan feltételezését. A gondolkodó szubsztancia önmagában nem létezik, mert valóban nem lehetne

⁵ Vö. RICHARD TUCK, *Hobbes*. Atlantisz 1993, 18. köv., főleg 41; DAVID HUME, *Értekezés az emberi természetről*, Gondolat, Budapest 1976, ford. Bence György, 609. köv.; uo. Utószó: Ludassy Mária, 843. köv.

⁶ Magyar fordítás, I. 4. láb.

⁷ Magyar ford. Halasy-Nagy József. Filozófiai írók tára Új folyam, XXXIV. Újra kiadva Akadémiai kiadó. Budapest 1982 (latin-magyar) Előszó: Raymond Klibansky.

⁸ Magyar ford. (In: JOHN DUNN, *Locke*. Atlantis, Budapest 1992, 11. old. „Második értekezés”) *Értekezés a polgári kormányzat eredetéről...* Ford.: Endreffy Zoltán. Gondolat kiadó, Budapest 1986.

⁹ Nincs magyar fordítása.

¹⁰ Nincs magyar fordítása.

¹¹ Vö. DUNN, 16.

¹² Vö. JÖRG SPLETT, *Technik-Ethos*. In: *Stimmen der Zeit*, 1. 1986. 29.

¹³ Vö. *Értekezés* I,47. köv. II,224. – Helvetius Locke fáradságának negyedét sem vette volna, hogy ez ellen az „agyrémm” ellen küzdjön. (Vö. Helvetius 31)

¹⁴ Vö. *Értekezés*, I,80;

¹⁵ Vö. *Értekezés*, I,327 köv.

megindokolni miért egyesül hol ezzel, hol azzal a testtel. Önmagunk azonosságának tudatára önmagunk érzékei, gondolkodása, akarata, cselekedetei által jutunk.¹⁵ A személy azonossága a „személy”-ből, mint jogi kifejezésből származik, amely cselekvő alanyokra alkalmazható. A személy a maga jelenlegi létéből az elmúltra csupán a tudat révén terjed ki, ezzel válik érdekeltté és felelősségre vonhatóvá.¹⁶

Mivel sem velünk született ideáink nincsenek, sem a szubsztancia ideájának nincs létjogosultsága, az ideáknak mint a megismerés elemeinek a tapasztalatból kell származniuk, mégpedig észrebevés útján. Bármilyen idea legyen az elmében, az vagy jelenlegi, tényleges észrebevés, vagy volt tényleges észrebevés, és úgy létezik az elmében, hogy emlékezéssel újból tényleges észrebevéssé tehető. Ez Locke híres „tabula rasa” tétele:

„Tegyük fel tehát, hogy az elme, ahogy mondjuk, fehér lap, amelyre semmi sincs írva, ideák nélkül való. Hogyan telik meg?... Erre egyetlen szóval felelek: tapasztalásból; ezen alapul minden tudásunk; és végeredményben ebből ered.”¹⁷ Az ideákhoz absztrakció (elvonatkoztatás) vagy asszociáció (képzettársítás) útján jutunk el. Locke tagadja az ideákon túl és ezektől független „ideák hordozóját”, mint önálló szubsztanciát. Az ideák aggregációjának, tömörülésének oka négyféle lehet: azonosság vagy különbség, koegzisztencia, reláció, reális létezés. Ezek az aggregációkon túl nem létezik még valami, a tapasztalattól független idea.¹⁸

Ha nincsenek velünk született ideák, létezik-e Isten ideája mint ilyen? Nos, Locke tagadólagos választ ad ezen kérdésre, s érvel hozzá fel a gyermekeket, akik a neveléstől függetlenül nem tudnak Istenről, és a kínaiakat. Az ott tevékenykedő misszionáriusok és maguk a jezsuiták, a kínaiak vagy magasztalói is megegyeznek abban, hogy a tudósok szektájának, amely Kína régi vallását tartja, minden tagja ateista.¹⁹

Ha lennének velünk született ideák, azok elsősorban a logikai alapelvek lennének. Viszont a tapasztalat azt mutatja, hogy a gyermekek előbb tudják, mi az édes és a keserű, mint ahogy az ellentmondás elvéről tudomást szereznének.²⁰

3. ISTEN ÉS ISTENÉRV

Locke kitart amellett, hogy abból, hogy nem fogadja el a velünk született ideákat, s így a szubsztanciát sem, nem következik, hogy tagadná Isten létezését, megismerhetőségének és létének bizonyíthatóságát.²¹ Locke megállapítása, hogy saját létezésünkről intuitív módon, Isten létezéséről bizonyítás útján, egyéb dolgok létezéséről érzékelés révén veszünk tudomást. A tapasztalat győz meg arról, hogy saját létezésünkről intuitív tudásunk van, és hogy tévedhetetlen észrebevésünk van arról, hogy vagyunk. Eről győz meg gondolkodásunk, okoskodásunk, érzékelésünk.²²

¹⁶ Vö. *Értekezés*, I,342. köv.

¹⁷ *Értekezés*, I,91; a „tabula rasa” az ókorban kedvelt kifejezés.

¹⁸ Vö. *Értekezés*, I,323. köv.

¹⁹ Vö. *Értekezés*, I,72.

²⁰ Vö. *Értekezés*, I,3.

²¹ Vö. *Értekezés*, II,235. köv.

²² Uo.

Igaz, hogy Isten nem adott nekünk velünk született ideát önmagáról, de ellátott bennünket elménkben olyan képességekkel, amelyek folytán nem maradhatunk róla való képzet nélkül. Locke abból indul ki, hogy önmagunk létében nem kételkedhetünk. S amilyen evidens saját létezésünk, olyan nyilvánvaló Istené is, akinek létezésére saját létünkéből és annak kontingens, függő voltából következtetünk. Mint valóságos lényt nem hozhatta létre a nem valóság, vele egyenértékű valóság sem és alacsonyabb rendű valóság sem. Tehát léteznie kell valaminek, aminek nincs kezdete. Isten ideája azonban nem lehet ennek bizonyítéka, mert vannak, akik nem rendelkeznek ezzel az ideával. Akik pedig rendelkeznek, azoknál nagyon eltérő, vagy rosszabb, mintha nem volna ideájuk.²³ Ezért nem Isten ideája az ő létének bizonyítéka, hanem gondolkodó volta, hiszen nem gondolkodó nem hozhat létre gondolkodót. Isten csak gondolkodó lény, mert nem anyagi, s mivel nem anyagi, örökkévaló.²⁴

Isten bőségesen ellátott bennünket mindazokkal az eszközökkel, amelyeknek a segítségével felfedezhetjük és megismerhetjük őt, amennyiben ez létünk céljához és boldogságunk érdekében szükséges. Istent misztériumjellege miatt tagadni, önmagunk túlértékelését jelentené. Ha nem tudjuk megérteni saját véges elménk műveleteit, akkor ne ütközzünk meg azon, hogy nem tudjuk megérteni annak az örökkévaló, végtelen elmének műveleteit, aki mindent alkotott, kormányoz, és akit az egek egei sem tudnak befogadni.²⁵

S mi lesz azokkal, akiknél ezek a bizonyítékok hiányoznak? Locke ezt válaszolja: „Az életfeltételek megteremtése senkit sem emészt föl annyira, hogy ne legyen ráérő ideje a lelkére gondolni, és a vallási kérdésekben tájékozódni.”²⁶

4. A KINYILATKOZTATÁS ÉS A KERESZTÉNYSÉG ÉSSZERŰSÉGE

Locke szerint az ész és a hit tartománya egymástól független. Az ész tevékenysége nem más, mint tételek és igazságok bizonyosságának vagy valószínűségének felismerése, amelyekhez az elme természetes képességével jutunk. A hitre viszont nem levezetés útján jutunk, hanem Isten tekintélye alapján, amely a kinyilatkoztatás igaz voltát garantálja. A kinyilatkoztatás nem tartalmazhat olyan új ideát, amely az érzékelés által ne lenne meg az elmében. Eszerint a vallás (hit, kinyilatkoztatás) és az értelem viszonya háromféle lehet:

- a hit megfelel az értelemnek (ebben az esetben a viszony problémamentes);
- a hit ellentmond az értelemnek (az ilyen viszonyt el kell vetni);
- a hit meghaladja az értelmet (amennyiben ez a hit a kinyilatkoztatáson alapul, el kell fogadni).²⁷

Spinozához hasonlóan, aki ugyanabban az évben született, amelyben Locke, s akivel ugyan Locke személyesen nem találkozott, de írásait ismerte, Locke szerint is

²³ Vö. uo. I,76. köv. II,238. köv.

²⁴ Vö. uo. II,245.

²⁵ Vö. uo. I,171.

²⁶ Uo. II,327.

²⁷ Vö. DUNN, 102. köv.

sürgető feladat a kinyilatkoztatás kritikája az ész részéről.²⁸ Ennél sürgetőbb már csak annak bizonyítása volt, hogy egyedül a keresztény kinyilatkoztatás képes feltárni az emberiség egésze számára az emberek morális kötelezettségét. Az ún. „természeti törvényt” soha senki nem bizonyította a maga teljes valóságában. Locke elméletének lényege, hogy megmutassa, az embernek elegendő oka van arra, hogy úgy éljen, amint azt a kereszténység tanítja, nem pedig hogy hogyan kell élni.²⁹

5. A VELÜNK SZÜLETETT ELVEKTŐL FÜGGETLEN ETIKAI ÉRVELÉS

Locke szerint az erkölcsi magatartás normái nem velünk született törvények, hanem a tapasztalattól származnak. Ez pedig: a kellemes, a természeti törvény és a közvélemény. Nem létezik a társadalmi normáktól független erkölcs, mondja Locke társadalmi-politikai tapasztalatai alapján.³⁰ Cselekedeteinket mindig az abszolút érték követelményének és a konkrét lehetőségek ésszerű összeegyeztetésének kell irányítania.

Az erkölcsi ideák és a valóság között (értékek és tények) nincs szakadék, mivel az erkölcsi ideák maguk jelentik a valóságot, amelyről beszélünk. Így az etikai érvek bizonyíthatók. Mivel azonban az etikai ideáknak nincs érzékek által szolgáltatott, kézzelfogható mércéje, az erkölcsi ideák sok zavart is előidézhetnek.³¹

Az erkölcsan éppen úgy bizonyítható, mint a matematika. Azon dolgok pontos és valóságos lényege, amelyeket az erkölcsi szavak fednek, tökéletesen megismerhető. Ha valaki az erkölcsan felé ugyanolyan pártatlansággal fordul, mint más tudományok felé, el fogja fogadni annak bizonyíthatóságát. Azokat a „hátrányokat”, amelyek abból a körülményből származnak, hogy nincsenek érzékelhető jegyeink, amelyekkel az erkölcsi ideákat rögzíthetnénk, jórészt azzal orvosolhatjuk, hogy meghatározásokkal rögzítjük őket.³¹ Tehát sok függ a szavak, meghatározások helyes használatától. Ezzel kapcsolatban érdemes meghallgatni, mit mond Locke a filozófia nyelvéről.

6. A FILOZÓFIA NYELVE

Volt alkalmunk megismerni Locke álláspontját a retorikával kapcsolatban. Szerinte sok tévedés a beszédbeli finomkodásból, valamint a szavak helytelen használatából és alkalmazásából származik. Ezt azonban gyógyítani lehet. Ahogyan a kereskedőknek, szerelmeseknek, szakácsoknak és szabóknak megvan a maguk szótára, amellyel rövid úton elintézik mindennapi ügyeiket, úgy a filozófusoknak is hasonlóképpen kellene eljárniuk, ha törődnének a megértéssel és a maguk világos megértetésével.³² Locke az alábbi „gyógyszereket” ajánlja a helytelen szóhasználat gyógyítására:

²⁸ Vö. DUNN, 102.

²⁹ Vö. DUNN, 103.

³⁰ Vö. *Értekezés*, I,349.

³¹ Vö. uo. II,166.

³² Vö. uo. II,125.

- ne használjunk szavakat a hozzájuk fűzött képzet (idea) nélkül;
- a módozatok esetében világos és határozott ideákat kell kapcsolnunk a szavakhoz (pl.: igazságosság); világos és megfelelő ideákat kell kapcsolni a szubsztanciákhoz (szubsztancia alatt itt Locke az egyes létezőt érti; a neveknek alkalmazkodni kell a dolgokhoz);
- olyan ideákra kell alkalmazni a szavakat, mint amilyenekre a közhasználat alkalmazza (a szavak nem képeznek magántulajdont, hanem közjót, mivel a közlés eszközei és mértékei);
- különbözőképp érthető szavak esetében meg kell mondani, milyen értelemben használjuk a jelen összefüggésben.

7. A TORZSZÜLÖTTEK KÉRDÉSE

Thomas Hobbes a törvényeknek oly nagy szuverenitást tulajdonított, hogy Arisztotelész és a filozófusok helyett általában, a törvényekre ruházta annak eldöntését, hogy egy torzszülött emberi lény vagy sem.³³ Locke az erkölcs kötelező voltaival kapcsolatban beszél a torzszülöttekről, mondván: annak eldöntése, hogy egy lény torzszülött-e, a természettudósokra tartozik. Az erkölcs szempontjából a következőt lehet mondani: Amennyiben egy lény képes általános és elvont ideák képzésére és ennek jelét tudja adni, úgy ezt a lényt kétségtelenül kötelezik az erkölcsi törvények is. A torzszülötteknek vagy az emberek, vagy az állatok közé történő szükségszerű besorolása azon a tévedésen alapszik, hogy az ember és az állat valóságos lényegükkel szétválasztott két fajt jelent, amelyek közé más faj nem is iktatható. Locke elveti azt az érvet, hogy a torzszülöttek és a csecsemők azért nem emberek, mert lehetetlen, hogy valami legyen is, meg ne is legyen (vö. Parmenidész és az eleaták, valamint a megariaiak érvelését). A kizárt harmadik elve a maga feltételei és az ezekből adódó fenntartások mellett érvényes.³⁴

8. LEVÉL A TOLERANCIÁRÓL

Az Anglián belüli politikai változások, amelyek a vallási tolerancia, illetve az egyházak („anglikán” és presbiteriánus) legitimitásának problémáját újból és újból felvetették, s amelyet Locke saját bőrén is tapasztalt, valamint hollandiai tartózkodásának tapasztalatai alapján írja ezt a „levelet”. Hollandiában ugyanis arminiánus teológusokkal és fiatalabb hugenottákkal ismerkedett meg, s ez azt a meggyőződést eredményezte Locke-ban, hogy az európai protestantizmus érdekei szorosan összefüggnek a politikai szabadság kérdésével.³⁵ Locke maga is tanúja volt az arminiánusok és a reformá-

³³ Vö. TUCK, *Hobbes* 79.

³⁴ Vö. *Értekezés*, II,184; 224.

³⁵ Vö. DUNN, 24.

tusok vitájának, ismeri Bayle írásait a lelkiismeretről és az azok ellen irányuló reakciókat.³⁶

Házigazdájánál, Veen orvosnál, aki maga is remonstráns, sőt Arminius unokájának férje, megismerkedik Philippe de Limborch-val, a hollandiai Goudában, 1689-ben, név nélkül megjelent *Epistola de tolerantia* című művét (az angol fordítás még ugyanabban az évben megjelent) neki szenteli. A címlapon ez olvasható: „Ad Clarissimum Virum T.A.R.P.T.O.L.A. scripta a P.A.P.I.O.L.A.” A rejtjeleket csak Locke halála után fejtették meg: „Theologiae Apud Remonstrantes Professorem Tyrannidis Osorem Limburgium Amstelodamensem” (Az amszterdami Limborchnak, a remonstránsok teológiaprofesszorának, a tyrannisz gyűlölőjének); a másik „rebus” megfejtése: „Pacis Amico, Persecutionis Osore, Ioanne Lockio Anglo” (A béke barátjától, az üldözés gyűlölőjétől, az angol Locke Jánostól). Limborch beismerte, hogy ő a címzett, Locke egy, 1704. szeptember 15-én kelt végrendeletéhez csatolt függelékben beismeri, hogy ő a levél szerzője.³⁷

Az értekezésben, Locke a lefőbb érvet a vallási türelemre nézve az emberi értelem természetéből vezeti le: „Mert hol van az az ember, aki cáfolhatatlan birtokában van az igazságnak, mindarról, amit vall és a hamis voltáról annak, amit elítél? Vagy merre-e valaki azt mondani, hogy alaposan megvizsgálta mind a maga véleményét, mind a többi emberét?”³⁸ A levélben nem hangsúlyozza az ismeret kritikai vizsgálatának szükségességét. A kérdést politikai szempontból vizsgálja. A kérdés: Mi a polgári kormányzat illetékessége a vallás tárgyában, amennyiben egyházon szabad és önkéntes társulást értünk?³⁹ Locke megállapítja, hogy senki sem hozhatja fel ürügyül az üldözésre és kegyetlenségre a keresztény állam iránt érzett gondosságát. Az üdvösség szükségességére nem lehet senkit kényszerrel rávezetni. Ezért ezt az állam senkire sem kényszerítheti rá. Azonban ennek a toleranciának is vannak határai – kivált, amikor intoleranciával találja szemben magát. Noha nem lehet előírni, hogy a polgárok csak azt az orvosságot fogyasszák, amely a Vatikánban, vagy a genfi patikában készült, a felsőbbbségnek nem szabad túrnie a személyek négy csoportját:

1. azokét, akik olyan dogmát vallanak, amely szemben áll és ellenkezik az emberi társadalommal, vagy azokkal a jó erkölcsökkel, amelyek szükségesek a polgári társadalom fenntartásához;
2. mindazokat, akik önmaguknak vallási alapon polgári ügyekben olyan kiváltságokat követelnek, amelyek másokat nem illetnek meg, s így ezekkel szemben türelmetlenséget követelnek az államtól;
3. mindazokat, akik olyan egyházhoz tartoznak, amely ipso facto megköveteli, hogy más uralkodó alattvalói legyenek (=katolikusok);
4. mivel Isten léte szigorúan bizonyítható és így minden erkölcs alapja, az állam nem tűrheti az ateistákat, mivel ezeket semmilyen eskü nem kötelezi, s nem is tartanak igényt vallási türelemre, mivel vallástalanok.⁴⁰

³⁶ Vö. RAYMOND KLIBANSKY, in: *Levél...* 9. köv.

³⁷ Uo. 16.

³⁸ Vö. *Értekezés*, II,277. köv. Vö. J. LOCKE, *Tanulmány a vallási türelemről*, (ford. Halasy Kun József, Stencil, Budapest 2003).

³⁹ Vö. KLIBANSKY, 26.

⁴⁰ Vö. *Levél...* 107. köv.

A vallási türelem alapja, hogy minden ember, aki vallásosnak tartja magát, Istennek tetsző életet éljen, amely kizár minden türelmetlenséget és erőszakot. A politikai szempontból közömbös vallási kérdésekben a polgári hatalom nem dönthet, mert nem tartozik rá. Ám a vallásgyakorlás magában véve nem hitbéli, hanem gyakorlati kérdés, s a jó keresztényeknek azt kell tenniük, amit a hatalom képviselője mond. (Ennek az álláspontnak az volt a történelmi háttere, hogy egy presbiteriánussá lett anglikán templomból kidobták a karingeket, amelyeket azután az anglikánok visszacsémészték.)⁴¹

9. LOCKE ÉRTÉKELÉSE ÉS HATÁSA

Mint láthattuk, Locke-nak nem voltak illúziói a ma is gyakran emlegetett toleranciát illetően. Noha bírálta, sőt tagadta a Descartes-féle velünk született ideákat, nem volt szkeptikus, relativista vagy agnosztikus. Isten megismerésének lehetőségét, sőt kötelező voltát szilárdan állította. Így az erkölcsi elveket is. Mások véleményének tiszteletben tartása, önmagunk vizsgálatából és tudatlanságunk beismeréséből kell, hogy származzon. Az igazságot együtt kell keresni: „Tudom, hogy létezik a hamissággal szembeállítható igazság, melyre rá lehet bukkanni, ha az emberek akarják, s melyet érdemes is keresni, mert nemcsak a legértékesebb, hanem a legkellemesebb dolog is a világon.”⁴²

Kant, aki 100 évvel később halt meg, úgy értékeli az orvos Locke teljesítményét, mint „az emberi értelem valamely fiziológusát.”⁴³ Más helyen azt mondja: „a híres Locke-nak köszönhetjük, hogy megnyitotta az utat, amely az egyes megismeréstől az általános fogalmakhoz való felemelkedés felé vezet.”⁴⁴ Kant magáévá tette Locke szándékát, hogy felkutassa az emberi tudás eredetét, bizonyosságát és terjedelmét.⁴⁵ Ám Kant, aki tudvalevőleg az empirizmust és a racionalizmust akarja egymással „kibékíteni”, mindkettőt bírálva, Locke-ot is bírálja, miután ez csak fogalmakat képzett a tapasztalatból, s nem mutatta ki a tapasztalattól függő alapfogalmak érvényességét. Amivel Kant semmi esetre sem ért egyet, az Locke állítása, miszerint Isten létezését és a lélek halhatatlanságát épp oly evidensen be lehet bizonyítani, mint valamely matematikai tételt.⁴⁶

Locke kontingenciából merített istenérve egyiknek bizonyult az „időálló” istenérvek közül, különösen a XX. század második felének katolikus teológiájában, amely oly szívesen veszi kiindulópontnak az emberi kontingencia tapasztalatát.⁴⁷

Locke fiziológus hajlama megmutatkozott Szent Pál apostol leveleinek boncolgatásában is, amelyen élete végéig dolgozott.⁴⁸

⁴¹ Vö. DUNN, 37.

⁴² DUNN, 105.

⁴³ I. KANT, *A tiszta ész kritikája*, A. IX.; M. P. Thompson (Kiad.) *John Locke und/and Immanuel Kant. Historische Rezeption und gegenwärtige Relevanz*. Duncker & Humblot 1991.

⁴⁴ Uo. A 86.

⁴⁵ Vö. LOCKE, *Értekezés*, I,23.

⁴⁶ Vö. uo. A 854. köv.

⁴⁷ Utoljára WISSMAHR BÉLA SJ, *Filozófiai istentan*, Távlatok. Bécs-Budapest-München 1996, 58.

⁴⁸ Vö. DUNN, 84. valamint: *Értekezés*, I,171, ahol Szent Pált ihletett filozófusnak nevezi.

Nem lenne célszerű nosztalgikusan gondolni arra az ideális „filozófus államra”, amelyben az orvosok filozófusok, a filozófusok pedig orvosok lesznek. Biztos azonban, hogy olyan kérdésben, mint a test és lélek viszonya és egy lehetséges filozófiai antropológia kérdésében, jó ha a filozófusok, ma, az interdiszciplináris kutatás korában, kikérik orvoskollégáik véleményét.⁴⁹

Amit a filozófia mindig tanulhat az orvostudománytól, az a sebészet gondossága, és hogy saját feladatát oly mértékben komolyan veszi, mint az orvostudomány a maga dolgát.⁵⁰

⁴⁹ A kérdéstről I. H. GOLLER SJ., *A „test-lélek probléma” a pszichológiában*. In: *Mérleg*, 99/3. 276.

⁵⁰ A Locke-ra vonatkozó magyar nyelvű publikációk közül Dienes Valéria fordításán és Klibansky előszaván túl említést érdemel SEL. P., *Sensista és subiectivista-e Locke?* In: *Bölcseleti folyóirat*, 1901.75; PALÁRGYI M., *Locke*. Magyar Filozófiai Társaság Közleményei, 1904.34; VARGA J., *A tulajdonságok tanáról a Locke-féle bírálat alapján*, Debrecen 1917.

SZENT JEROMOS KATOLIKUS BIBLIATÁRSULAT KIADVÁNYAI

1066 Budapest, Teréz krt. 28. I/6. sz.; Telefon: 1/332-2260; Fax: 1/312-2478

Nyitva: hétfőtől csütörtökig 9-17-ig.

honlap: www.biblia-tarsulat.hu; email: jeromos@biblia-tarsulat.hu

KÁLDI-NEOVULGÁTA BIBLIA	2600.-
Belső egyházi terjesztésre (a Bibliatársulatnál kp-ért -30%)	1820.-
KÁLDI-NEOVULGÁTA BIBLIA kisebb méretű (11 x 17 cm)	2600.-
Belső egyházi terjesztésre (a Bibliatársulatnál kp-ért -30%)	1820.-
ÚJSZÖVETSÉG és ZSOLTÁROK (10,5x16 cm)	1400.-
Belső egyházi terjesztésre (a Bibliatársulatnál kp-ért -25%)	1050.-
CIGÁNY-MAGYAR ÚJSZÖVETSÉG a Neovulgáta alapján	2600.-
JEROMOS BIBLIAKOMMENTÁR I-II-III. KÖTET	22.000.-
Belső egyházi terjesztésre (a Bibliatársulatnál) I+II+III. kötet	19 000.-
Kötetenként is megvásárolható:	
I. kötet: Az Ószövetség könyveinek magyarázata	7000.-
II. kötet: Az Újszövetség könyveinek magyarázata	6000.-
III. kötet: Bibliikus tanulmányok	6000.-
Opálény-Balázs: KONKORDANCIA (Újszövetségi szövegmutató szótár a SZIT-i fordításhoz) (2. kiad. 1999)	2000.-
Pollák Kaim: HÉBER-MAGYAR SZÓTÁR	2800.-
Tarjányi Béla: ÚJSZÖVETSÉGI ALAPISMERETEK 1. kötet	780.-
Tarjányi Béla: ÚJSZÖVETSÉGI ALAPISMERETEK 2. kötet	780.-
Tarjányi Béla: TALÁLKOZÁSOK (Evangéliummagyarázatok I.)	680.-
Tarjányi Béla: PÉLDABESZÉDEK (Evangéliummagyarázatok II.)	900.-
Tarjányi Béla: CSODÁK (Evangéliummagyarázatok III.)	880.-
Tarjányi Béla: ÖRÖMHÍR MÁRK EVANGÉLISTA SZERINT	
1. rész (a Mk 1,1-15. magyarázata) (Budapest, 1998)	980.-
Kocsis Imre: „Isten elküldte Fiának Lelkét” (A Szentlélek Pál apostol tanításában)	840.-
Székely János: Az Újszövetség teológiája	1960.-
SZENTÍRÁSMAGYARÁZAT AZ EGYHÁZBAN (Bibliikus írások 1. 1998)	480.-
Mócsy Imre S.J.: MI A BIBLIA? (A néhai bibliikus professzor legendás sorsú bibliikus szakkönyveinek egyike) (Bibliikus írások 2. 1998)	420.-
Tarjányi Béla: BIBLIKUS TEOLÓGIA - Tanulmányok (Bibliikus írások 3. 1998)	560.-
Gyürki László: A BIBLIA FÖLDJE (Bibliikus írások 4. 1998)	420.-
Mócsy Imre S.J.: AZ EVANGÉLIUMOK HITELESSÉGE (Bibliikus írások. 5. 2001)	640.-
Jacob Kremer: 2. KORINTUSI LEVÉL (Stuttg. Kiskomm. 8. kötete)	520.-
Walter Radl: GALATA LEVÉL (Stuttgarteri Kiskommentár 9. kötete)	440.-
Bernhard Mayer: FILIPPI LEVÉL, FILEMON LEVÉL (Stuttg. Kisk. 11. kötete)	420.-
Otto Knoch: 1. ÉS 2. TESSZALONIKI LEVÉL (Stuttg. Kiskomm. 12. kötete)	380.-
Paula-Angelika Seethaler: 1. ÉS 2. PÉTER LEVÉL,	
JÚDÁS LEVÉL (Stuttg. Kiskomm. 16. kötete)	580.-
MŰBŐR BIBLIA BORÍTÓ	1750.-

Saját kiadványainkból 20 példány feletti vásárlás esetén 30 % engedményt adunk.

Postai megrendeléseket is szívesen teljesítünk!

SZENTMÁRTONI MIHÁLY S.J.

A papi identitás kialakulásának főbb állomásai

Előadásomat szeretném két bevezető gondolattal kezdeni. Az első igazság, amit szeretnék állandóan szem előtt tartani az, hogy a papi illetve szerzetesi hivatások kérdését nem szabad, mert nem lehet, csak lélektani vagy szociológiai szinten tárgyalni, hanem számításba kell venni annak természetfeletti, kegyelmi valóságát is. A papi hivatás titok (misztérium) és megmarad annak az elhivatott számára is, ezért nem lehet csupán racionális úton megközelíteni, hanem szívvel kell közeledni feléje, és tiszteletteljes magatartást igényel.

A második gondolat a mai lélektannak egyik fontos megfigyeléséből fakad: minden emberi valóság dinamikus folyamat: az érettség nem állapot, hanem dinamikus menetelés az egyre megfontoltabb döntések felé; az életszentség nem állapot, hanem dinamikus haladás a tökéletesség felé; az önazonosság nem állapot, hanem saját énünk hiteles megalapozottsága utáni állandó kutatás. Mi tulajdonképpen az identitás, az önazonosság? Legegyszerűbben úgy mondhatnánk, hogy az identitás válasz arra a kérdésre: „Ki vagyok én?”. Ez minden emberre egyaránt érvényes kérdés, de ugyanakkor nincsen rá egyetemes, örökérvényű válasz. Mindenkinéki saját magának kell kialakítania önazonosságát éspedig egy életen át. Amikor papi identitásról beszélünk, akkor ez az alapkérdés csak egy szóval bővül: „Ki vagyok én, mint pap?”. Ez a tény jogosít fel bennünket arra, hogy lélektani szempontból is tanulmányozzuk a papi identitás kibontakozásának állomásait. Ezt a folyamatot nagy vonalakban három szakaszra lehet felbontani: az identitás megalapozása, az identitás begyakorlása és az identitás megszilárdítása.

ELSŐ SZAKASZ: A PAPI IDENTITÁS MEGALAPOZÁSA

A papi identitás alapjait a kiképzés időszaka alapozza meg, amely magában foglalja a szemináriumi képzést és nevelést, szerzeteseknél a noviciátust, a teológiai tanulmányok éveit, egészen a végső elkötelezettségig, amikor a fiatal pap „munkába áll”. Ezt az időszakot jellemzi a *kezdő lelkiesség*, a lelki élet begyakorlása s eközben az alapbeállítottság igen gyakran önközpontú, (énközpontú): a fiatal saját magával foglalkozik, igyekszik megfontolni döntésének hitelességét, alakítja jellemét, keresi jellegzetes lelki stílusát, stb.

E szakasz célja egy új mentalitás kialakítása, nevezetesen a hit, a szerzetesség, illetve a papság mentalitása. A mentalitás egy beidegződött reakció, melynek összetevői egy jellegzetes gondolkodásmód, érzelmi viszonyulás és viselkedési stílus adott helyzetekben.

A hit mentalitásához mindenképp először szükséges a hit ismerete. A mai fiatalok gyakran hiányos hittant kaptak, nem ismerik az alapvető hitigazságokat sem. A *Katolikus Egyház Katekizmusát* rendszeres olvasmánnyá, szinte kötelező tantárggyá kellene tenni még, vagy főként a seminaristák számára is, amelyből vizsgáznak, bizonyos tartalmakat fejből megtanulnak, stb. A hit mentalitása akkor alakult ki, amikor az ember képes az életet, az Egyházat és saját magát a hit fényében látni.

A hit mentalitásába tartozik az egyházas mentalitás is, amelyhez szükséges az egyházi dokumentumok ismerete. Ezen a téren elég nagy a hiányosság: alig olvassuk az enciklikákat, pápai leveleket, pedig pontosan azok tükrözik az Egyház aktuális állapotát.

A papi élet mentalitásához szükséges a papság teológiájának, valamint az adott egyházmegye történetének ismerete. Ebben nagy segítség a szentek illetve más ismert paptestvérek élete. Azt hiszem, hogy mindnyájan mostohán viselkedünk múltunk nagyjai iránt.

Az első szakasz alapvető erénye az evangéliumi szellem. A papi élet egyetlen hiteles indoklása csak az evangélium lehet. Ehhez olvasni és ismerni kell az Írásokat. Szükség van biblikus kurzusokra, egzegézisre már a noviciátusban, illetve a szemináriumban, mert ma eléggé nagy a karizmatikus bibliaolvasás kísértése: „nyissuk ki a Szentírást és lássuk, mit üzen...” Ez lehet játék, néha talán babona is, de ritkán komoly hozzáállás. A rendszeres olvasáson túl igen hasznos a „lectio divina”, amely figyel a bibliai szövegek közötti nagy összefüggésekre.

Az első szakasz alapvető lelki eszköze a személyes lelki élet, beletalálás egy jellegzetes lelkiségi stílusba. Ennek támpontjai, illetve mindennapi „üzemanyaga”: a rendszeres elmélkedés, a rendszeres lelkiismeret-vizsgálat, a rendszeres lelki olvasmány, amely ebben a szakaszban elsősorban a szentek és más nagyok élete legyen, mivel a fiatalnak példaképekre, utánozható modellekre van szüksége.

A személyes lelkiségi stílusba való beletalálás gyakorlatilag az erényekben mutatkozik meg. Az erény nem más, mint „habitus bene faciendi”, azaz szokássá vált, begyakorolt jóra való készség. (KEK 2655). Ha ezt elemekre bontjuk, akkor megkapjuk a szemináriumi képzés pedagógiai módszereit és eszközeit. Alapvető módszer a begyakorlás, a tréning, az edzés. A nevelői eszközök gyűjtőfogalma pedig a *fegyelem*. Különösen fontos a mai fiatal papjelöltekkel begyakoroltatni három tevékenységet:

- *Rendszeresség a lefekvésben és felkelésben*: lehetőség szerint mindig ugyanakkor lefeküdni, de különösen a reggeli felkelés a fontos; történjék ez csengőre; ennek aszketikus ereje abban rejlik, hogy az ember nem rabja az álmoságnak, hanem ura alvásának. Egyébként is kár, hogy sok szemináriumból, szerzetesi közösségből kitiltották a csengőt; volt annak nemcsak figyelmeztető, hanem közösségi mentalitást formáló szerepe is.
- *Rendszeresség evésben, ivásban*: csak meghatározott időpontokban és helyeken eszünk, mindent megesszünk válogatás nélkül; ennek aszketikus ereje abban rejlik, hogy az ember nem rabja éhségének, hanem ura táplálkozási módjának. A mai fo-

gyasztói társadalomban tudni kell ellenállni a reklám erejének is, amely leginkább élelmiszereket kínál, és pedig eléggé gyanús logikával: „egyen sokat, esetleg állandóan, mert mindezek olyan dolgok, amelytől nem hízik meg...” Úgy gondolom az ellenkező logika emberibb: „együnk kevesebbet, de jól tápláló ételeket”.

- *Munkafegyelem*: lelkiismeretesen végezni a feladatokat anélkül, hogy az ember munkába menekülne, vagy rabjává válna a munkájának („workalcoholic”). Ügyelni kell a kiegyensúlyozott élet négy hordozó pillérére: munka, pihenés, barátság, ima. A munkára való nevelés azt is jelenti, hogy meg tudjuk szervezni munkánkat. A pihenéssel kapcsolatban megfontolandó a szervezet ritmusainak valósága: szükségünk van és mondanám szent kötelességünk, az évi pihenés, vakáció, kikapcsolódás (ha lehet, legjobb „elmenni” a megszokott munkahelyről), a havi „kirándulás”, a heti „szabadnap”, a mindennapi „rekreáció”. Ez utóbbival kapcsolatban: a rekreáció nem TV-nézés, hanem együttlét a közösség tagjaival. Barátainkért magunk vagyunk felelősek, ezért súlyos mulasztás elfelejteni barátunk születés- vagy névnapját.

E három „beidegződött” viselkedésnek „életmentő” szerepe lehet a későbbi papi életben, nevezetesen, amikor a fiatal pap kikerül egy olyan plébániára, ahol nincs szakácsnője vagy más kisegítője. A papi élet stresszt kiváltó tényezői közé tartozik az is, ha a pap nem táplálkozik rendszeresen, ha nem mozog, ha nem alszik eleget, ha elhanyagolja testi, pszichikai és lelki egészségét.

Külön szeretnék reflektálni a kiképzési idő, különösen a noviciátusi illetve szemináriumú időszak *imagyakorlatára*. Mindenekelőtt szükség van alaposabb bevezetésre az imaéletbe: ott, ahol közösen mondják a Zsolozsmát, jó lenne kifejtetni az egyes részek történelmi eredetét (pl. válaszos részek, himnuszok szerepe, stb.), megtanítani a fiatalokat elmélkedni; a szentmise szerkezeti és történelmi ismeretében, valamint a jelképes cselekedetek, mozdulatok és ruhadarabok megértésében is nagyok a hiányosságok. Az imának is be kell idegződnie, szokássá kell válnia, a szó pozitív értelmében, mert később, amint látni fogjuk, a formális imára már alig jut idő.

Külön fejezetet érdemel a *hallgatásra való nevelés*. Erről a múltkoriban konferenciát tartottam a jezsuita kúriában, és érdekes dolgokra tudtunk felfigyelni, pl. arra, hogy a hallgatás belső aktív magatartás; ha valaki vasárnap egész nap lőt-fut, igyekszik bepótolni az elmulasztott levelezést, akkor ez nem hallgatás, hanem belső ordítózás! A hallgatás művészetét szintén be kell gyakorolni; ezt volt hivatott szolgálni a szemináriumokban a hallgatás szabálya. Érdemes lenne újra megfontolni, mit lehetne tenni ennek érdekében.

A főnti megfontolások lélektani háttere az a tény, hogy a szerzetesi illetve papi élet nem olyan valóság, amelyben hivatkozni lehetne a „spontaneitásra”. Nem magától értetődő valóság a cölibátus, a közösségi élet, a rendszeres imaélet. Korábban talán eltúloztuk a „beidomítás” fontosságát; a baj az volt, hogy sokszor nem voltunk képesek megmagyarázni egy szokás, vagy gyakorlat értékét, pozitív oldalát. Ma eltúlozzuk a spontaneitásra való hivatkozást, aminek viszont nincs antropológiai fedezete.

Hivatkozhatunk azonban egy lelki-lélektani valóságra is. Ha az identitás válasz arra a kérdésre, hogy „Ki vagyok?” akkor ez a válasz három szinten történik. Lelki szinten az ember azt kutatja, ki ő Isten szemében; a pap ezzel valahogy békében van; ha

hiszi, hogy Istentől kapta papi hivatását, elfogadja azt is, hogy élete értékes. Társadalmi, azaz a szerepek szintjén a választ a környezet adja meg: „Hogyan látnak engem az emberek?” A mai társadalomban a pap képe sokat módosult. Valamikor „jelentős közéleti személyiség” volt, ma viszont sokan peremjelenségnek veszik, akinek nincs jelentős társadalmi szerepe. Végül az identitásnak van egy harmadik vetülete is: „Hogyan látom én saját magamat?” A pap önmegebecsüléséről van szó. Lélektani szinten igen fontos, hogy a pap elfogadja önmagát, mi több, szeresse önmagát! Ennek kifejezője, ha a pap vigyáz egészségére, táplálkozására, külső megjelenésére.

Az első szakasz pozitív kimenetele a „papi mentalitás”. Ahhoz, hogy ezt a tételt jobban megértsük, hasznosak lehetnek Erik Erikson pszichológus elemzései a fiatalokri identitászavarokról.

Elkésett identitás. A nyugati, fogyasztói kultúrában igen gyakori jelenség, hogy a fiatal nem tanulja meg, hogy mindennek ára van. Mindent könnyen megkapnak, mindent meg lehet venni, nem tudnak vágyakozni valami után, amit most még nem kaphatnak meg. Megmaradnak a szülői otthon biztonságában, nem sietnek a nősüléssel, nem sietnek az egyetemi tanulmányokkal, nem választanak pályát, stb. Ezeknél nemritkán később, elkésve, elemi erővel kitör a serdülőkori válság és kb. negyven éves korban kezdenek el kamaszként viselkedni. Ezek szoktak a fiatalabbak lázadó vezéréivé válni, akik másokat is rombolásra biztatnak.

Legyen szabad e pontnál megemlíteni egy gyakori hibát a szemináriumi nevelésben: vannak nevelők, előljárók, lelki vezetők, akik azonnal tökéletes kispapokat akarnak látni a szeminaristákban, ezért nem tűrnek kisebb-nagyobb serdülőkori csínyeket, virtuskodásokat, kilengéseket. Ez talán korábban gyakoribb volt kisszemináriumokban, vagy noviciátusokban, amikor még sok hivatásunk volt és igen fiatal növendékeket kellett emberré formálni. Ma idősebb korban kezdődik a szemináriumi képzés, ezért még kevésbé szabad a nevelőnek arra törekednie, hogy mindent ellenőrzés alatt tartson. Az elfojtott serdülőkori kilengési igény szokott később elkésett kamaszkori viselkedés formájában kitörni.

Elhúzódtott serdülőkor, a „bajuszos kamaszok”, ma gyakran popsztárok, akik már az ötvenen is jóval túl vannak, de akik sohasem váltak felnőtté. Nem kötelezik el magukat semmi mellett, minden csak ideiglenes, keresés, próbálkozás.

Feláldozott serdülőkor. Gyakori eset olyan fiataloknál, akiknek nem volt alkalmuk gyermekkorukat játszva megélni, mert a szülők túl korán valamilyen teljes idő- és erőbefektetést igénylő tevékenységre kényszerítették őket: zene, sport, stb., amiért valamiképpen átugrották a serdülőkort és koravénekké lettek.

Adjuk hozzá még mindehhez a kiscsalád jelenségét, illetve a testvérek hiányát, aminek esetleg a fegyelem elviselésének nehézsége lehet egyik következménye; az apa hiánya is okozhat problémákat, nemcsak elváltak esetében, hanem esetleg az apai szerep hiányáról lehet szó, aminek esetleges következménye a tekintély elfogadásának nehézsége.

Adekvát identitás. Az önazonosság megalapozásának ideális kimenetele az adekvát identitás, amely azt jelenti, hogy a fiatal beépítette személyiségének szerkezetébe a felnőttkor jegyeit: a kitartást, a nagylelkűséget és a célra irányuló viselkedést, és ezáltal képessé válik elkötelezni magát házasságra vagy szerzetesi-papi hivatásra.

Mindezek után nem nehéz felvázolni szintén négy papi identitást:

1. A „*kamasz papok*”, akik negyvenévesen is úgy hiszik, hogy igen fiatalok, farmernadrágba öltöznek, és hosszú haját viselnek, amit leginkább úgy indokolnak meg, hogy „modernnek” és közel akarnak lenni a mai fiatalokhoz. Ettől persze nem lesznek fiatalabbak, esetleg nevetségesebbek, és a fiatalok aligha látnak bennük követhető példát. Gyakori jelenség, hogy fiatal pap, alig néhány évvel a szentelés után elhagyja hivatását és megnősül.
2. Az „*öreglegény papok*” érzelmileg éretlenek, akik nem képesek felvállalni a papi élet terhét és felelősségeit, ezért vagy betegségbe menekülnek, vagy a magánéletbe zárkoznak. Ezek az ún. bébi-nyugdíjasok, akik hobbijuknak élnek.
3. A „*koravén papok*”, vagy az örökös szeminarista papok, akik sohasem merték megkérdőjelezni hivatásukat, vagy kételkedni benne. Úgy éljük meg őket, mint „koravéneket”, akik korukat meghaladó komolyságot ill. életstílust kényszerítenek magukra. Rómában egyre gyakoribb látvány a jellegzetes papi reverendába, mi több köpenybe és karimás kalapba öltözött fiatal pap!
4. A *hiteles papi identitást* viszont jellemzi a végleges elkötelezettség, a papi erények és lemondások pozitív felvállalása (pl. a cölibátus nemcsak kényszeredetten elfogadott állapot, hanem nagyra becsült érték), valamint a papi mentalitás, amely, mint már említettük, lényegében az evangéliumi és egyházi szellemet tükrözi vissza.

MÁSODIK SZAKASZ: A PAPI IDENTITÁS BEGYAKORLÁSA

A hivatás mint karizma nem (csak) a személynek ajándékozott kegyelmi ajándék, hanem mások szolgálatára kapott küldetés. A formális kiképzés befejeztével egy új szakasz kezdődik a lelki kibontakozásban: az aktív apostoli időszak. Most már minden a szolgálatra irányul, nincs már sok idő a formális imára, ezért szükség van egy olyan lelki életre, amit a „mindennapokba testesült” lelkiségnek nevezhetnénk. Az alap-beállítottság a másokra irányuló lelkiség, pro-egzisztencia, küldetésre összpontosuló lelkiség. A küldetés úgy jelenik meg a tudatban, mint kötelesség, mint szolgálat és mint a megszentelődés útja.

Ahhoz, hogy az ilyen identitástudat kialakuljon, alapvető, hogy az ember teljesen, maradéktalanul azonosuljon hivatásával. Ennek mutatója a belső szabadság, azaz, hogy már nem aggódik saját magáért, nem fél a fáradságtól, nem bíbelődik egészségével, stb., hanem másokért éli életét és végzi küldetését. Szükséges hozzá a szilárd hit és a lelkesedés. E lelkiséget jellemzi továbbá a Gondviselésbe vetett bizalom, Krisztusra irányuló imaélet és kreatív szeretet.

A papi identitás szempontjából e szakasz pozitív kimenetele a „papi életstílus”, amit jellemez a küldetésstudat, a felelősségtudat, a másokra való irányultság és a „full-time” mentalitás. P. Zulehner teológus megkülönböztet négy ilyen papi stílust:

- 1.) A *hagyományt őrző pap*, aki életre szólóan elkötelezte magát a szolgálatra. Saját magát Jézus Krisztus papjaként éli meg, és ez adja meg életének értelmét. Bárhol

szükség van papra, vagy papi szolgálatra, ő szívesen ott van. A modern életstílustól idegenkedik és az Egyházat is igyekszik attól megóvni. A II. Vatikáni Zsinatot esetleg fenntartással fogadja, mivel úgy hiszi, túlságosan ellazult az egyházi fegyelem. Legfontosabb tevékenységének a szentségek kiszolgáltatását tartja. A pápához való hűség jellemzi és a nyilvánosság előtt állandóan papi öltönyt visel.

- 2.) *A mai kor kihívásaira figyelő pap*, aki Isten emberének tartja magát, de aki nyitott az idők jelei felé. Ez a pap a hagyományos és a modern papi életstílus között ingázik: figyel az evangéliumra, de a modern kultúra jelenségeire is. Saját magát hídépítőnek látja evangélium és kultúra között, hívők és hitetlenek között, stb. Ha kell, bátran kiáll mások jogaiért.
- 3.) *Az emberekhez közel álló pap*, akik hisz papi küldetésében, de saját magát úgy éli meg, mint aki egy a hívei között. Nagyra értékeli a világiakkal való együttműködést, fontosnak tartja magánéletét is, amikor lazítani tud, azaz teljesen normális emberként él.
- 4.) *A közösség modern vezetője* olyan pap, akit az Egyház tevékenysége iránti mély felelősségtudat ihlet. Papságát a közösség érdekében kapott karizmaként értelmezi. Nagyra értékeli az egyéneket, mindenki véleménye érdekl, fontosnak tartja a plébániai tanácsot. Közel akar lenni az emberekhez, ezért sok időt szentel másoknak, látogatja híveit.

Bármelyik is legyen az aktív pap identitásstílusa, közös vonása az, hogy hisz papságában, azt már nemcsak úgy értelmezi, mint személyes döntést, hanem mint Istentől neki szánt feladatot és küldetést.

HARMADIK SZAKASZ: A PAPI IDENTITÁS MEGSZILÁRDÍTÁSA

A harmadik szakasz leginkább egybeesik az időskorral, de nem szükségszerűen. Ez a beérés ideje. Az ember alap-beállítottsága az Istenre való irányultság, jellemzője az állhatatosság, feladata az élet szintézise, erénye a szeretetben való meggyökerezettség. Mindez megmutatkozik az alázatosságban és a pozitív világnézetben: „Érdemes volt élni, papnak, szerzetesnek lenni, lemondani a családról, vállalni a cölibátust, stb.”. Az identitás e fokozatának szegletköve a mindennapok misztikája: az ilyen pap Isten jelenlétében él, tudja vállalni a magányt, és tudja, hogy Isten feltétel nélkül szereti őt.

A harmadik szakasz pozitív kimenetele a papi (misztikus) lelkiség. Ahelyett, hogy elméletileg feszegetnénk ennek a papi arcélnak ismertetőjegyeit, álljon itt egy irodalmi példa: Victor Hugo híressé vált papi alakja, akinek a Mons. Myriel nevet adta. (Vö. HUGO V., *A nyomorultak*, Magyar Helikon, 1964, 59 skk.). A püspök nagy szegénységben él, önmagát és mindenét az emberek szolgálatába állítva. Kapuja mindig és mindenkinek nyitva áll, így kerül majd be hozzá a volt bűnöző Jean Valjean is, akinek lelkét megveszi a gonosztól. Íme, e nagy jellemű püspök néhány olyan tulajdonsága, amely jellemző a misztikus lelkiségre.

1. *Belső énjében szabad.* Döntéseiben és viselkedésében nem hajtja semmi kényszer. Éppen innen kifolyólag az ilyen emberek nem ritkán merész elhatározásokra képesek, olyanokra, amelyek elképesztenek, esetleg megbotránkoztatnak. Msgr. Myriel nem fél felkeresni az erdőben lakó öreg zsványt, hajlékába fogadni a volt gályarabot, felcserélni püspöki palotáját a kórház rozoga épületével, és még ezer más „furcsaságot” megengedni magának.
Ha viszont valós példát keresünk erre a papi típusra, akkor akaratlanul is Boldog XXIII. János pápa jut eszünkbe, akinek idős kora ellenére volt bátorsága összehívni a II. Vatikáni Zsinatot, ami egyeseket megörvendeztetett, másokat viszont megbotránkoztatott.
2. *A világba és az emberekbe vetett bizalma határtalan.* Olyan ember ő, aki elfogadja a világot és az embereket olyanoknak, amilyenek, nem lázad Isten ellen, nem kérdezi, hogy miért teremtette ilyennek a világot. Victor Hugo így jellemzi a püspököt: „Magasztos jóindulattal rendelkezett, amely nemcsak az emberekre, hanem alkalomadtán az élettelen tárgyakra is kiterjedt. A püspök egész életében sohasem ismerte a megvetést. Elnéző volt a teremtés minden műve iránt.”
Ha életből ellesett példát keresünk, akkor esetleg hivatkozhatunk az idős Agostino Bea bíborosra, aki törhetetlen optimizmusával a modern ökumenizmus úttörője lett.
3. *Hisz az emberek jóságában* olyannyira, hogy néha talán a naivitás határáig jut. Ez a hit tükröződött vissza Msgr. Myriel viselkedésén, amikor megvendégelte Jean Valjeant, aki magáról sem hitte, hogy maradt benne valami emberség.
Ha újabb kori valós példa után kutatunk, akkor az idős VI. Pál pápa jut eszünkbe, aki a Vörös Brigádok embereihez írt levelében, amelyben Aldo Moro szabadon bocsátásáért fordult hozzájuk, térden állva kérte őket, hivatkozva a bennük élő emberségre, hogy ne ontsanak több ártatlan vért.
4. *Emberközelségben él.* Életében kevés a szisztéma, a program, a szigorú napirend, úgy, ahogy Hugo jellemezte Msgr. Myrielt: „Nem az elvont rendszerben, hanem a jó cselekedetek sokaságában kereste a lényegét.” Ilyen alapmagatartásból következik az, hogy tud megértően, őszintén együtt érző lenni. Msgr. Myriel tudott hosszú órákat ott ülni szóltanul a férj mellett, aki elvesztette imádott feleségét, az anya mellett, aki halott gyermekét siratta.

Életből ellesett példaként legyen szabad felidézni itt egy nagyszerű honfitársunk, rendtársam alakját, aki életének utolsó napjáig sohasem zárta be sem szobája ajtaját, sem nagy papi lelkének nyitottságát mások előtt: Alszeghy Zoltán atya, akit mindenki csak úgy ismert, mint „Zoli bácsit”. Emberközelsége három módon jutott kifejezésre: nagyon sok lelkigyakorlatot tartott; legendává vált „anyai jósága”, amellyel évekig ápolta súlyosan beteg barátját és rendtársát Maurizio Flicket; végül minden este az ő szobájában volt egy félórás rekreáció olasz rendtársai részére, amelyeken én is részt vehettem és megcsodálhattam Zoli bácsi meleg emberi melegségét.

ZÁRÓSZÓ

A papi identitás kérdése tulajdonképpen nem az, hogy „Ki vagyok?“, hanem „Miért vagyok az, aki vagyok?“, azaz Miért lett valaki pap? Amint a „Ki vagyok?“ kérdésre három szinten lehetséges válaszolni, ugyanúgy a „Miért?“ kérdés is megválaszolható három szinten.

Az első szint: A papi életet lehet úgy felfogni, mint *életpályát*, amelyet az ember azért választ, mert tetszik neki, és mert úgy gondolja, ezáltal lesz képes a legjobban kiaknázni azokat a talentumokat, amelyeket Isten adott neki (hasonló módon, ahogy valaki az orvosi pályát választja). Ez lehet nemes gondolat, és tényleg szükség van arra, hogy a pap szeresse munkakörét, de ha hivatástudata csak ezen az alapokon nyugszik, nem lesz képes hordozni identitása épületét. Mert ha valaki csak önmaga miatt lett pap, azaz hogy megvalósíthassa önmagát, vagy hogy bármiféle anyagi vagy szellemi előnyt biztosítson magának, pl., hogy tanulhasson, hogy anyagilag bebiztosíthassa jövőjét, vagy könnyítse családjá anyagi gondjain, akkor sohasem lesz megelégedett, mert a papi élet nemcsak siker és öröm, hanem néha gond és teher is.

A második szint: A papi életet lehet úgy értelmezni, mint *szolgálatot*, mint társadalmi státust (analóg módon a más humanitárius segélyszolgálatokkal). Ez az elem szintén fontos a megelégedett papi élethez, hiszen a pap tényleg a másokért élő és dolgozó ember, de nem elegendő. Ha valaki ugyanis csak az emberek miatt lett pap, azaz, hogy legyen neki társadalmi státusa, hogy elfogadják, esetleg, hogy felnézzenek rá, akkor hamar kiábrándul, mert az emberek néha hálátlanok, mi több, gonoszak is tudnak lenni.

Harmadik szint: A papi élet egyetlen tartós alapja a *hívás*-, illetve *küldetéstudat*. Ezen a szinten a pap úgy látja saját hivatását, mint Istentől kapott meghívást, vagyis tudatosan benne, hogy hivatását nem ő választotta, hanem Isten választotta ki őt. Ennek következtében nem ura, hanem szolgálja hivatásának, nem ő birtokolja a papságát, hanem papsága birtokolja őt. Evangéliumi képekben kifejezve ez a hivatástudat akkor alakul ki, amikor a pap magára alkalmazza Jézusnak apostolaihoz intézett meghívását: „Jöjj, kövess engem!“, valamint a rájuk bízott küldetést: „Menjete az egész világra és hirdessétek az evangéliumot!“. Csak az ilyen alapokra épített identitás képes dacolni azokkal az elkerülhetetlen nehézségekkel, amelyekkel a papnak szembe kell néznie a modern világban.

FELHASZNÁLT IRODALOM

- ASCHENBRENNER G., „*The Presumption of Priestly Permanence*“, *Human Development*, 19 (1998) 2, 38-44.
- BROCKERT S., *Du sollst dich lieben. Das neue Menschenbild der Positiven Psychologie*, München, 2002.
- CLENDENEN A., „*On Promise Making, Leave-Taking, and Becoming*“, *Review for Religious*, 58 (1999) 5, 500-514.

- CREA G., *Stress e burnout negli operatori pastorali*, Bologna 1994.
- CRISTANTIELLO P. D., „*The Self Seeker: Seminary Applicant Characteristics Requiring Caution*”, *Seminary Journal*, 8 (2002) 2, 26-31.
- DEASE D. J., ED., *The Priest and Stress*, U.S. Cath. Conference, Washington 1982.
- FABER E. M., „*Suchen, was den Einsatz lohnt. Priesterausbildung in heutigen Kontext*”, *Geist und Leben*, 74 (2001) 2, 120-130.
- KENEL M. E., „*Emerging Adulthood and Vocational Decision*”, *Human Development*, 22 (2001) 4, 13-19.
- PITTAU G. - SEPE C. (Edd.), *Identità e missione del sacerdote*, Roma 1994.
- RONCO A., „*Formazione umana di basi del futuro pastore*”, in: DAL COVOLO E. - TRIACCA A. M., (ed.), *Sacerdoti per la nuova evangelizzazione*, Roma 1994, 163-169. pp.
- ZULEHNER P., *Priester im Modernisierungsstress*, Ostfildern 2001.
- ZULEHNER P., *Priester in heutiger Kultur*, Ostfildern 2001.

Studia theologica Budapestinensia

Az 1990 óta megjelenő sorozat a Hittudományi karon oktatott tudományok köréből közöl monográfiákat és segédkönyveket magyarul vagy a teológiában jelentős nyugati nyelveken. Sorozatszerkesztő: Erdő Péter

Eddigi kötetek:

1. Millner, Anton: *Die Gefangenenseelsorge im staatlichen und kirchlichen, Recht*, Bp. 1990.
2. Kuhn, Christian: *Die theologische Begündung des Kirchenrechts in der Münchener Schule*, Bp. 1991.
3. Bauer, Johannes B.: *Az újszövetségi apokrifek*, Bp. 1991.
4. Reisner Ferenc: *Csernoch János hercegprímás és a katolikus egyház szerepe IV. Károly monarchia-megmenetési kísérleteiben*, Bp. 1991.
5. Marton József: *Papnevelés az erdélyi egyházmegyében 1753-tól 1918-ig*, Bp. 1993.
6. Erdő Péter: *Latin-magyar egyházz jogi kisszótár*, Bp. 1993.
7. Muzslay István: *Gazdaság és erkölcs*, Bp. 1993.
8. Czopf Tamás: *Die spezifisch christliche Gotteserfahrung*, Bp. 1994.
9. Somorjai Ádám OSB: *A Pázmány Péter Katolikus Egyetem Hittudományi Karának disszertációi (1863–1993)*, Bp. 1993.
10. *Doctor et apostol. Szent István-tanulmányok*, Szerk. Török József, Bp. 1994.
11. *A családok lelki gondozása. Az Olasz Püspöki Konferencia ajánlása*, Bp. 1994.
12. *Teológus az Egyházban. Emlékkönyv Gál Ferenc 80. születésnapja alkalmából*. Szerk.: Fila Béla, Erdő Péter
13. *Mindszenty emlékezete. Tanulmányok*. Szerk.: Török József
14. Kránitz Mihály: *Origenész élete és az Origenész-kutatás*, Bp. 1995.
15. Ladányi Erzsébet: *Az önkormányzat intézményei és elméleti alapvetése az európai és hazai városfejlődés korai szakaszában*, Bp. 1996.
16. Erdő Péter, Gábor Bertalan, Szalay László: *Latin-magyar-szlovák egyházz jogi kisszótár*, Bp. 1997.
17. Muzslay István SJ: *Az Egyház szociális tanítása*, Bp. 1997.
18. Somorjai Ádám OSB: *Repertorium Bibliographicum Sect. Theologiae Moralis*, Bp. 1998.
19. Udvardy György: *A Biblia a hitoktatásban – A serdülőkor metodológiája*, Bp. 1998.
20. Gudrun Bohle: *Die Frage der Läuterung im Alten Testament*, Bp. 1998.
21. Willi Klinkhammer: *Krankenhausseelsorge im staatlichen und kirchlichen Recht*, Bp. 2000.
22. *Magyar katolikus egyházz jogi bibliográfia 1917–1998*. Bp. 2000.
23. Zoltán Rokay: *Die Quellen der frühen Religionsphilosophie Johann Gottlieb Fichtes*, Bp. 2000.
24. Muzslay István SJ: *Magyar diákok a Leuveni Katolikus Egyetemen (1532–2000)*, Bp. 2000.
25. Tempfli Imre. *A Báthoryak valláspolitikája*, Bp. 2000.
26. *Eschatologie und Jahrtausendwende*. 2. Deutsch-Ungarischer Theologentag Budapest, 3. März 2000. (Szerk: Péter Erdő, Huba Rózsa), Bp. 2000.
27. Gárdonyi Máté: *A papi élet reformja a Trienti Zsinat korában* (sajtó alatt)
28. *A Magyar Katolikus Egyház 1945-től 1965-ig*. Teológiai Tanárok Konferenciája. Bp. 2001. január 29-31. (Szerk: Erdő Péter), Bp. 2001.

Kapható és megrendelhető: **Márton Áron Kiadó**

H–1035 Budapest, Kórház u. 37. Tel.: (1) 368-95-27, Fax: (1) 368-98-69.

SZUROMI SZABOLCS ANZELM O.PRAEM.

Megjegyzések a szentek és mártírok ereklyéinek tiszteletére vonatkozó egyházfegyelem történetéhez

„Isten népe megszentelődésének elősegítésére az egyház a krisztushívők különleges és fiúi tiszteletébe ajánlja a boldogságos, mindenkor szűz Máriát, Isten Anyját, akit Krisztus minden ember édesanyjává tett; az egyház támogatja a többi szentek igaz és hiteles tiszteletét is, mert példájukon a krisztushívők épülnek és közbenjárásuk támogatást jelent számukra.”¹ Ezzel a kánonnal vezeti be a hatályos *Egyházi Törvénykönyv* a szentek, szentképek és ereklyék tiszteletére vonatkozó általános normák sorát.

1. Azokat a személyeket, akik az igaz Istenért áldozatokat vállaltak, és mellette a végsőig kitartottak – még haláluk árán is – az egyházban kezdettől fogva nagy tisztelet övezte, amely kiterjedt az elhunyt személy földi maradványaira és sírjára is. Maguk az apostolok, hithirdetésük és mártírhaláluk, jelentett példát az ókeresztény egyház számára a krisztusi tanítás követésére, akiknek kultusza haláluk után rögtön elterjedt. Az első személy, aki Jézus tanításáért vértanúhalált szenvedett *Szent István* volt, akit éppen ezért „protomartír”-nak neveznek. A keresztényüldözések idején is nagyon sokan tartottak ki a végsőig a krisztusi tanítás mellett, ami egyben a legtöbb esetben a mártírhalált is magába foglalta. Ezeket a hitvallókat, mint Krisztus társait a szenvedésben, közbenjárónak tekintették az örök üdvösségért. Ennek nyomán alakult ki a mártírok *liturgikus kultusza*, amely alapvetően a fellelhető vértanúakták elbeszéléseire épült. Az egyes egyházak összegyűjtötték azon mártírok listáját, akiknek haláláról a liturgiában megemlékeztek. A keresztényüldözések befejeződésével a mártírhalál mellett a hit hősiesség megvallásának és az *aszkezis* gyakorlóinak kultusza került előtérbe. A IV-V. századra a „szentség” fogalma már az Egyház tanítása melletti *kitartást*, az *asketikus életet* és az *Isten közeli imádságot* jelentette (ennek nyomán kezdték el magát a szerzetesi életet a szentségre vezető útnak, a szerzeteseket pedig, mint Isten közelében élőket, szent életet élőként értelmezni).² A korai egyházi rendelkezések tiltották az oltár alá való eltemetést, mivel ott Jézus Krisztus testének és vérének felajánlása folyik, ám a szentség hírében meghalt személyt a szentségének kihirdetése és földi maradványai-

¹ Az Egyházi Törvénykönyv. A Codex Iuris Canonici hivatalos latin szövege magyar fordítással és magyarázattal, (Szerk. ford. és a magyarázatot írta ERDŐ P.), Budapest 2001. 813. 1186. kán.

² SZUROMI SZ. A., *Egyházi intézménytörténet* (Bibliotheca Instituti Postgradualis Iuris Canonici Universitatis Catholicae de Petro Pázmány nominatae I/5), Budapest 2003. 72-75.

nak átvitele után már a IV. századtól az oltár alá temették³ (vö. Szent Ambrus 22. levél, 13).⁴ Az egyházjog a római joghoz hasonlóan tiltotta a már egyszer eltemetett tetem háborgatását, azaz kiásását, részbeni vagy teljes elvitelét, de még érintését is. Ennek ellenére voltak olyan esetek, amikor egyházi engedéllyel mégis sor kerülhetett az exhumációra. Ilyen volt a szenttéavatási eljárás és a szent, illetve ereklyéi annak során történő áthelyezése.⁵

2. A IV. századból maradtak fenn a patrisztikus ereklye tisztelet első jelentősebb teológiai jellegű írásos emlékei Nagy Szent Bazil, Aranyszájú Szent. János, Szent Ambrus és Szent Ágoston tollából⁶, de már a II. századi vértanúakták is tanúskodnak a vértanúk földi maradványainak kultuszáról. A vértanúk, illetve szentek testét vagy testrészét tehát, de tágabb értelemben mindazt, ami ezekkel sajátos kapcsolatban van *ereklyének* nevezzük. Szent Jeromos (347-420) Toulouse-i Vigilantiusszal vitatkozva kifejtette, hogy maga az Isten az, aki a szentek ereklyéin keresztül csodákat visz végbe a közbenjárást kérő hívekért.⁷ Ennek részletes kifejtését többek között Nagy Szent Leó pápánál (440-461) is megtaláljuk.

Az egyháztörténelem egyes időszakaiban fokozatosan finomodott az ereklyékre vonatkozó egyházfegyelem, amely kiterjedt az ereklyék hitelesítésének, őrzésének, nyilvános tiszteletének és elidegeníthetőségük szabályozására, továbbá az ereklyék osztályozására. Már a 343. évi Gangrai Zsinat 20. kánonja kiközösítéssel sújtotta azokat, akik elutasították a mártírok sírjánál végzett szertartásokat⁸, a 401. évi V. Karthágói Zsinat pedig arról rendelkezett, hogy mindazt az oltárt meg kell szüntetni, amelyben nem hitelesített ereklye található.⁹ Fontosnak kell tekintenünk a 675-ben megtartott Bragai Zsinat intézkedéseit, melyek között az ereklyékkel kapcsolatos visszaélésekre vonatkozó normák is megtalálhatók. A 787. évi II. Niceai Zsinat a képrombolókkal szemben kifejezett módon hangsúlyozta, hogy szükséges visszaállítani mindazt az élő hagyományt, amely írott rendelkezésben vagy akár a jogszokás útján az Egyházban a kezdetektől elfogadást nyert. Éppen ezért a templomok felszentelése tekintetében kifejezetten hangsúlyozta a szent mártírok ereklyéinek méltó elhelyezését a templomban, sőt kilátásba helyezte mindazon püspök letételét, aki ereklye nélkül alapít új templomot.¹⁰ Megjegyzendő, hogy a II. Niceai Zsinat kikristályosodott

³ Vö. SZUROMI SZ. A., *A temetésre vonatkozó egyházfegyelem a XII-XIII. században* (Bibliotheca Instituti Postgradualis Iuris Canonici Universitatis Catholicae de Petro Pázmány nominatae III/4), Budapest 2002. 24-25, 84-86.

⁴ MIGNE, J. P. (ed.), *Patrologiae cursus completus. Series Latina*, Paris 1844-1864 (továbbiakban: PL) 16. coll. 1064-1065.

⁵ Vö. SZUROMI SZ. A., *A temetésre vonatkozó egyházfegyelem*, 191-202, 207-210.

⁶ Vö. *Teologische Realenzyklopädie*, Hrg. von G. KRAUSE-G. MÜLLER, Berlin-New York 1977skk. 29. 69-72.

⁷ VALERO, J. B., *San Jerónimo, Epistolario I* (Biblioteca de Autores Cristianos 530), Madrid 1993. 608-614.

⁸ *De his qui collectas quae fiunt in martyrum commemorationibus, execrantur*. Si quis superbiae usus affectu conventus abominatur, qui ad confessiones martyrum celebrantur, et ministeria quae in eis siunt, simul cum eorum memoriis, execratur, anathema sit. PL 67. col. 160.

⁹ *Altaría, in quibus corpora vel reliquiae martyrum non esse probantur, ab episcopis eiusdem loci destruantur*. Ans. 5. 14. THANER, F. (ed.), *Anselmi Collectio Canonum una cum Collectione Minore*, II. Oeniponte 1915. 236.

¹⁰ Conc. Nicaenum II (787) *Terminus*: Eos ergo qui audent aliter sapere aut docere, aut secundum scelestos haereticos ecclesiasticas traditiones spernere, et novitatem quamlibet excogitare, vel proicere aliquid ex his quae sunt ecclesiae deputata, sive evangelium, sive figuram crucis, sive imaginalem picturam, sive sanctas reliquias martyris; (...) *Conciliorum oecumenicorum decreta*, Bologna 1973.³ (továbbiakban: COD)

egyházfegyelmi rendelkezéseinek megszővegeződésében kiemelkedő szerep jutott Damaszkuszi Szent János (+750) teológia álláspontjának¹¹, amely Isten ajándékeként fogja fel a szentek, mint Isten barátainak maradványait. Az ereklyék így nemcsak magukat a szenteket, hanem az üdvösséget is szimbolizálják.

3. A mártírok és szentek ereklyéinek a nyilvános tiszteletére vonatkozó előírások a szenttéavatási eljárásban a XI-XII. században érvényre juttatott központosításnak köszönhetően lényeges szigorításon mentek keresztül, amelyre elsődlegesen a visszaélések elkerülése miatt volt szükség. Erről tanúskodik a középkor legkiemelkedőbb joggyűjteményében, a *Decretum Gratiani*-ban (1140) olvasható ereklyékkal kapcsolatos egyházfegyelem.¹² III. Sándor pápa (1159-1181) 1170-ben, VII. Gergely szándékának megfelelően, úgy intézkedett, hogy senki sem jogosult szenttéavatási eljárást az Apostoli Szentszék tekintélye nélkül lefolytatni.¹³ III. Ince pápa (1198-1216) pedig 1200-ban szintén a pápa sajátos jogaként említette a szenttéavatási jogot.¹⁴ Ilyen előzmények után az 1215. november 11-30-ig ülésező IV. Lateráni Zsinat 62. kánonja leszögezte, hogy csakis a pápának van joga az új ereklyék tiszteletének engedélyezésére, a régi ereklyékkal való kereskedést pedig megtiltotta.¹⁵ Hozzá kell tennünk, hogy a *Decretales Gregorii IX* 1234-ben történt kihirdetésének köszönhetően, melybe mind III. Sándor *Audivimus* kezdetű levele¹⁶, mind pedig a IV. Lateráni Zsinat rendelkezése bekerült,¹⁷ a XIII. század végére letisztult a szenttéavatási eljárás lefolyása és az ereklyekultusz gyakorlata.¹⁸ A már a modern kor idejének kezdetét jelentő Trienti Zsinat (1545-1563) huszonötödik szesszióján közösen tárgyalta a szentek ereklyéinek és a szentképek tiszteletének témáját.¹⁹ A szentek élő tagjai voltak Krisztusnak és így jutottak el az életből az örök élet dicsőségébe. Közbenjárásukra számos ajándékkal áldja meg Isten a hívőket, akik a szentekhez fordulnak és a Krisztushoz, illetve az üdvösséghez való ragaszkodásukat imádságokkal és más vallásos cselekményekkel fejezik ki a szentek

137. vö. Conc. Niceanum II (787) c. 7: *Quod templa noviter sine reconditis sanctorum reliquis dedicata oporteat suppleri.* (...) Sicut enim venerabilium imaginum vultum abstulerunt ab ecclesia, ita et alios quosdam mores deseruerunt, quos et oportet renovari, et secundum scriptam et non scriptam legislationem denuo detineri. Quotquot ergo venerabilia templa consecrata sunt absque sanctis reliquiis martyrum, definimus in eis reliquiarum una cum solita oratione fieri positionem. Et si a praesenti tempore inventus fuerit episcopus absque lipsanis consecrare templum, deponatur, ut ille qui ecclesiasticas traditiones transgreditur. COD 145.

¹¹ Vö. HÖFER, J.-RAHNER, K. (Hrsg.), *Lexikon für Theologie und Kirche*, Freiburg i. Br. 1957-1965. ² 5. 1023-1026.

¹² FRIEDBERG, A. (ed.), *Corpus Iuris Canonici*, I. Lipsiae 1879. 1300-1301. vö. D. 1. 26. de cons.

¹³ *Regesta Pontificum Romanorum ab condita ecclesia ad annum post Christum natum MCXCVIII*, ed. JAFFÉ, P. - WATTENBACH, G. curaverunt LOEWENFELD, S. [JL]-KALTENBRUNNER, F.[JK]-EWALD, P.[JE], II. Lipsiae 1888. ² JE 13546 (8767, 9260), 355. PL 200. coll. 1259-1261.

¹⁴ *Bullarum diplomatum et privilegiorum Sanctorum Romanorum Pontificum collectio*, ed. F. GAUDE, Augustae Taurinorum 1858. III. 174-176.

¹⁵ C. 62. Cum ex eo quod quidam sanctorum reliquias exponunt uenales et eas passim ostendunt, christianae religioni sit detractum saepius, ne detrahatur in posterum, praesenti decreto statuimus, ut antiquae reliquiae amodo extra capsam non ostendantur nec exponantur uenales. Inuentas autem de nouo nemo publice uenerari praesumat, nisi prius auctoritate Romani pontificis fuerint approbatae. (...) COD 263.

¹⁶ X 3. 45. 1.

¹⁷ X 3. 45. 2.

¹⁸ Vö. KRÖTZL, C., „Prokuratoren, Notaren und Dolmetscher: Zu Gestaltung und Ablauf der Zeugeneinvernahmen bei Spätmittelalterlichen Kanonisationsprozessen“ in *Hagiographica* 5 (1998) 119-140.

¹⁹ Conc. Tridentinum (1545-1563) Sessio XXV (3-4 dec. 1563) *De invocatione, veneratione et reliquiis sanctorum, et de sacris imaginibus*. COD 755-756.

maradványai és képei előtt. Ez méltóságot ad az ereklyéknek, amelyek tiszteletére így minden krisztushívő kötelezett. A zsinat megfogalmazása szerint, aki ugyanis elutasítja a szentek ereklyéinek kultuszát, azaz végső soron a szentek közbenjáró szerepét, az magát az Egyházat utasítja el. Ugyanitt találjuk a Trienti Zsinat azon rendelkezését is, hogy új ereklyék, továbbá új csodák elfogadása csakis a megyéspüspök által lefolytatott vizsgálat és hitelesítés után lehetséges. Ehhez a püspöknek szükséges kikérnie teológusok és más szakértők véleményét is.

4. V. Szixtusz pápa (1585-1590) *Immensa Aeterni Dei* kezdetű konstitúciójával 1588. január 22-én a *Ritus Kongregációra* (S. Rituum Congregatio) bízta a szenttéavatási ügyek intézését, amelynek illetékessége kiterjedt az ereklyékkel kapcsolatos kérdésekre is.²⁰ Ilyen probléma volt az ereklyék templomi kihelyezésének a lehetősége. 1660-ban a S. Rituum Congregatio arra a kérdésre, hogy azokban a templomokban, melyekben boldoggá avatott személyekről zsolozsmát végeznek, vagy misét mutatnak be lehetséges-e kihelyezni azok ereklyéit, igenlően válaszolt.²¹ Ehhez a témához kötődött XIII. Kelemen pápa (1758-1769) rendelkezése, amelyben előírta, hogy csakis olyan ereklyék részesülhetnek nyilvános tiszteletben, amelyek eredete hitelt érdemlően bizonyított és erről megfelelő, bíboros vagy püspök által kiállított okirat is tanúskodik.²² 1669-1904-ig önálló kongregáció foglalkozott a búcsúk és az ereklyék ügyével, amely újra visszakerült a Ritus Kongregáció kompetenciájába X. Piusz pápa 1904. évi kúria reformjával. Ugyanebben az évben, március 19-én, adta ki a pápa *Arduum sane munus* kezdetű motu proprioját, amely számos előzmény után megindította az egyházjog kodifikációját.²³ A latin Egyház jogának első kodifikációja nem új jog alkotását jelentette, hanem az addigi jog szisztematikus, leegyszerűsített és általánosan alkalmazható feldolgozását.²⁴ Ennek eredményeként látott napvilágot *Codex iuris canonici*, amelyet XV. Benedek pápa 1917. május 27-én a *Providentissima Mater Ecclesiae* kezdetű apostoli konstitúcióval hirdetett ki. A jogalkotó megtartva a liturgia területére vonatkozó egyházfegyelem hagyományos felosztását, közösen tárgyalta az ereklyéket a szentek és a szentképek kultuszával.²⁵ A *Codex* továbbra is az Apostoli Szentszéknek, a bíborosoknak, a megyéspüspöknek, illetve eseti pápai felhatalmazásra eljáró személyeknek tartotta fenn az ereklyék hitelesítésének jogát²⁶, továbbá külön kitért a relikviák elidege-

²⁰ *Congregatio quinta pro sacri ritibus et caeremoniis*, §. 1. (...) Diligentem quoque curam adhibeant circa sanctorum canonizationem festorumque dierum celebritatem, ut omnia rite et recte et ex patrum traditione fiant, et ut reges et principes eorumque oratores, aliaeque personae, etiam ecclesiasticae, ad Urbem Curiamque Romanam uenientes, pro sedis Apostolicae dignitate ac benignitate honorifice more maiorum excipiantur, cogitationem suscipiant seduloque prouideant. (...) *Bullarum diplomatum et privilegiorum*, VIII. 989-990.

²¹ S. Rituum Congregatio, declar. 17 apr. 1660: (4) An in Ecclesiis, in quibus Officium et Missa de Beatis recitari ac respective celebrari possunt, liceat eorum Reliquias exponere? (...) Ad 4. «Affirmative» GASPARRI, P.-SERÉDI, I. (ed.), *Codicis iuris canonici fontes*, I-IX. Roma 1923-1939. VII. 897.

²² Clemens XIII, const. *Inter multiplices*, 11 dec. 1758 §§ 5-7. GASPARRI, P.-SERÉDI, I. (ed.), *Codicis iuris canonici*, II. 578-579.

²³ ERDŐ P., *Az egyházjog forrásai* (Bibliotheca Institutii Postgradualis Iuris Canonici Universitatis Catholicae de Petro Pázmány nominatae I/1), Budapest 1998. 237-239.

²⁴ STICKLER, A. M., *Historia iuris canonici latini I. Historia fontium*, Roma 1950. 371-384.

²⁵ Lib. III: *De rebus: De cultu divino*, tit. XVI: *De cultu Sanctorum, sacrarum imaginum, et reliquiarum* (cc. 1276-1289.).

²⁶ CIC (1917) c. 1283 §. 1.

nítési tilalmára.²⁷ Azon ereklyék templomi tisztelete, amelyek nem rendelkeznek ilyen hitelesítő irattal nem megengedett, ha pedig utólag igazolódott a hamis eredet, úgy megfelelő körültekintéssel kell eltávolítani a templomból. Ilyenkor gondosan kell ügyelni a botrány elkerülésére.²⁸ Az 1281. kánon 2. §-a alapján kiváló ereklyének minősül a Szent Kereszt és Krisztus szenvedéséhez kötődő egyéb ereklyék, továbbá a szentek vagy boldogok teste, feje, karja, keze, szíve, nyelve, lábszára és a vértanú testének az a része, amelyet megkínóztak.²⁹ Az ereklyék nyilvános kultuszával kapcsolatos az a norma, mely az oltárra való ereklyetartóban történő kihelyezésről, illetve a körmenetben való körülhordozásról intézkedik. Itt szükséges megjegyeznünk, hogy az 1287. kánon 3. §-a a szentek ereklyéivel szemben tiltja a boldogok maradványaival végzett körmeneteket és csakis azon templomokban engedélyezi az ilyen relikviák oltárra való kihelyezését, ahol az adott boldog tisztelete hivatalosan elismert.

5. A hatályos Egyházi Törvénykönyv eltekint az ereklyék osztályozásának és hitelesítésének szabályozásától.³⁰ Az új Codex átveszi a II. Vatikáni Zsinat (1962-1965) *Sacrosanctum concilium* kezdetű, szent liturgiáról szóló konstitúciójának megfogalmazását, mely szerint: „A hagyománynak megfelelően tiszteljük az Egyházban a szenteket, tiszteletben tartjuk ereklyéiket és képeiket is.”³¹ A szentek, szentképek és ereklyék tisztelete jelentőségének általános hangsúlyozásán túl (vö. 1186. kánon) az 1190. kánon kifejezett formában tilalmazza az ereklyék eladását, fenntartva az engedély megadásának a jogát a kiemelkedő ereklyék tekintetében az Apostoli Szentszéknek³², amely tilalom megszegése egyházilag büntetendő.³³ Továbbra is érvényben van az az ősi szabály, hogy a szilárd oltárok alá vértanúk vagy más szentek ereklyéit szükséges elhelyezni (vö. 1237. kánon 2. §) a liturgikus könyvek előírásainak megfelelően.

A Római Kúria szerveit és működését II. János Pál pápa 1988. június 28-án a *Pastor Bonus* kezdetű apostoli konstitúcióval újra rendezte, amely a Szenttéavatási Ügyek Kongregációjának hatáskörébe sorolta az ereklyék hitelesítését, illetve az őrzésükkel kapcsolatos ügyeket.³⁴

Látható tehát, hogy a szentek és ereklyéik, illetve képeik tiszteletének kánoni szabályozása szorosan kötődik az Egyház üdvösségről és az Egyházban működő kegyelmi eszközökről vallott dogmatikai álláspontjához. Az egyházfegyelmi alapelvek a szentek relikviáinak tekintetében az ókeresztény kortól töretlen hagyománnyal rendelkeznek, amelyet a hatályos egyházjog a 'régijogban' kikristályosodott sajátosságok alapján kezel.³⁵

²⁷ CIC (1917) c. 1289 §§. 1-2.

²⁸ CIC (1917) c. 1284.

²⁹ Vö. pl. BÁNK J., *Kánoni jog*, I. Budapest 1960. 334-335.

³⁰ CIC (1983) cc. 1186-1190. vö. ERDŐ, P., „Die Reliquienverehrung im Kirchenrecht” in *Folia Theologica* 9 (1998) 83-88. különösen 86-88.

³¹ Conc. Vaticanum II (1962-1965) *De liturgia*, Cap. V. De anno liturgico 111: Sancta iuxta traditionem in ecclesia coluntur, eorumque reliquiae authenticae atque imagines in veneratione habeantur. (...) COD 839.

³² CIC (1983) c. 1190 §. 2.

³³ Vö. CIC (1983) c. 1377.

³⁴ II. János Pál, Ap. Const. *Pastor Bonus*, 1988. VI. 28. Art. 73-74. AAS 80 (1988) 878-879.

³⁵ Vö. CIC (1983) c. 6 §. 2.

KÖNYVSZEMLE

TARJÁNYI ZOLTÁN

Az erkölcsi erények (Morálteológia III.)

Szent István Társulat, Budapest 2004, 158. old.

Tarjányi Zoltán a 2001-es tanévtől vezeti az Erkölcssteológiai tanszéket Boda László professzor utódaként. A nemzedékváltás egyúttal az oktatás területén is újat hozott, a saját jegyzetsorozat megkezdésével. A most megjelent „Erkölcsi erények” című kötet az ún. „sarkalatos erényeket” elemzi. Tarjányi professzor már licentia és doktori dolgozatában is morálteológiai kérdésekkel foglalkozott (A tökéletességre törekvés monasztikus intézményes formáinak teológiai alapja, 1975; A II. Vatikáni Zsinat és a monasztikus engedelmeségi koncepció, 1977). A Pázmány Péter Katolikus Egyetem Hittudományi Kar hallgatói számára írt jegyzet három nagy fejezetben bontja ki az erkölcsi erényekről szóló tanítást.

Az első fejezet (7-23. old.) először a klasszikus filozófia gondolkodóitól és elsősorban Szókratésztól indul ki, bár az emberi magatartást is érintő preszokratikus Hérakleitosz töredékei is megfelelő alapot és kiindulási pontot jelentenek. A filozófusok (Szókratész, Platón, Arisztotelész) erényekkel kapcsolatos gondolatai az emberi cselekvés elemzése szemszögéből kerülnek átfogó módon bemutatásra. Ezt követően az ókori görögökhöz közelítve az epikureus (Epikurosz), a sztoikus (Zénon, Seneca, Epiktétosz, Marcus Aurelius) és az újplatonikus (Philon, Plotinosz) szemléletmód utalásai következnek, tekintettel a keresztény gondolkodókra is.

Időrendben a Szentíráshoz eljutva, az óés az újszövetség erényfelfogás kifejtése zárja az első fejezetet.

A második fejezet (24-71. old.) hét pontban a teológia történetében helyezi el a sarkalatos erényeket, kezdve Jézus evangéliumi erkölcsiségétől, az egyházatyákon és az egyház jelentős teológusain át egészen napjainkig. Kiemelkedő rész Szent Ágoston és Aquinói Szent Tamás erényértelmezése. Az előbbinél az erény a szeretet helyes rendje (ordo caritatis) és az igazi boldogságra irányul, míg az utóbbinál az erény jó cselekvőkészség (virtus est habitus operativus bonus), mely a legfőbb jó (Summum Bonum), vagyis Isten felé törekszik, ezért a szeretet az összes erény alapja és hordozója. A nyolcadik alpont összegzi az előzőeket, kiemelve a Katolikus Egyház Katekizmusa (1992) definícióját (Az erény állandó és szilárd készség a jó megtételére) és II. János Pálnak az erkölccstannal kapcsolatos enciklikáját (Veritatis splendor, 1993), ahol megjelenik, hogy az igazi jóhoz való természetbeli hasonlóság többek között a sarkalatos erényekben is gyökerezik (VS 64).

A harmadik, egyben utolsó fejezet (72-153. old.) a négy sarkalatos erény tartalmi áttekintését nyújtja. Az okosság, az igazságosság, a bátorság és a mértéktartás/mértékletesség négyese kiegészül az alázat erényének magyarázatával. Mind az öt esetben megközelítőleg azonos rend-

szerben és sorrendben bontja ki a jegyzet a szorosán vett tanítást (Arisztotelész értelmezése, biblikus alapok, teológiai hagyomány és a modern teológia). A kifejtés rendkívüli erénye, hogy a klasszikus teológia (latin) kifejezéseit tudatosan használó jegyzet, szabatos megfogalmazásban tárgyalja az erények teológiáját, mégis a jelen kérdésfeltevéseit szem előtt tartva, kortárs teológusok véleményeinek ismertetésével, végig ébren tartja az olvasó figyelmét.

Tarjányi Zoltán erkölcszociológus bemutatkozása első jegyzetének közreadásával

megszólítja a Hittudományi Kar hallgatóit, de a hitüket megismerni vágyó világi hívőknek is hasznos és értelmes olvasmányt kínál. Azoknak pedig, akiknek szintén az erények kutatása a kedvenc területük, a jegyzet végén található bibliográfia (155-158. old.) bőséges eligazítást nyújt. A megjelent jegyzetet követően, az erkölcszociológiai sorozat további köteteit is várják teológusok és hitüket elmélyíteni kívánó Krisztus követő keresztények.

Kránitz Mihály

Könyvek Theodor W. Adorno 100. születésnapja alkalmából (1903. 09. 11.)

Mint várható volt a szerzők és kiadók „emlékművet állítottak” a kritikai elmélet (kritische Theorie), köznyelven „frankfurti iskola” (Frankfurter Schule) sokat vitatott képviselőjének 2003-ban, 100. születésnapja alkalmából. A (zsidó származású) szociológus-filozófus-zeneszerző 1949/50-ben tér vissza az ÉAEÁ-ból Németországba, ahol Frankfurtban folytatja tevékenységét Max Horkheimerrel. Az 1960-as egyetemista „felfordulások” („revolució”) nagymértékben hozzájárultak hírnevéhez. 1969-ben halt meg. Adorno álláspontját (s az jellemző az egész kritikus elméletre) felületesen a következőképpen írhatjuk körül: a valóság a társadalmi praxis elidegenedett eredménye. Ezt a valóságot teljes egészében meg kell változtatni. Hogy ennek hogyan kell történnie, arra nézve eltérő nézetek vannak a frankfurti iskolán belül. Adorno szerint az elméletileg nem közvetíthető, szimbolikus és anticipatorikus cselekvéssel történik: ez teoretikus magatartás, vegyis maga, a kritikus teória, amelynek tudatképzést és változtatást, „Bewußtseinsbildung und

werändereung”-ot kell eredményeznie; az esztétikus magatartás, amelynek a valóságot – beleértve az embert –, át kell járnia, s végül, mivel ez a kettő nem megvalósítható, mivel a totalitás megváltoztatásáról lenne szó, a patetikus magatartás, a tehetetlenség elfogadása. Hogy ez hogyan valósul meg, arra nézve nem lehet sem normákat, sem kritériumokat felállítani. Ezért az ilyen humanitás kísérlet, s egyszersmind szimbólum. (Vö. HANS CZUMA, S. J., *Technokratie-Fortschritt-Emanzipation. Die kritische Theorie der „Frankfurter Schule”*. In: *Zeitschrift für Katholische Theologie*, 1973, 133. főleg 153. köv. Éles bírálat: GÜNTER ROHRMOSER, *Das Elend der kritischen Theorie*, Rombach, Freiburg 1970, főleg 11-52.).

Adorno születésének 100. évfordulójára a frankfurti Suhrkamp-Verlag adta ki a legtöbb publikációt (érthető, hiszen Adorno művei a Suhrkampnál jelentek meg annak idején). Adorno főművei négy kötetben; STEFAN MÜLLER-DOHM, *Adorno. Eine Biographie* (1032 old.), REINHARD PABST, *Theodoro W. Adorno. Kindheit*

in Amorbach (293 old. fényképanyaggal); WOLFRAM SCHÜTTE, *Adorno in Frankfurt* (416 old. számos illusztrációval); *Theodor W. Adorno levelei szüleinek* (576 old. színes illusztrációrésszel); *Th. W. Adorno és Max Horkheimer levelezése I. (1927-1937, 608 old.)*; „So müßte ich ein Engel und kein Autor sein” (akkor nem szerzőnek, hanem angyalnak kellene lennem. Adorno levelezése Peter Shurkamp-pal és Siegfried Unseld-del. 650 old.); Adorno-Archiv: *Adorno. Eine Bildmonographie.* (312 számos, eddig publikálatlan képpel); valamint ADORNO, *Minima Moralia* és *Vorlesungen über Negative Dialektik* újrakiadása.

A VISCHER VERLAGNAL, *Detlev Claussen* *Theodor W. Adorno. Ein Letztes Genie* (478 old.), a müncheni Deutsche Verlagsanstaltnál pedig LORENZ JÄGER, *Adorno. Eine politische Biographie* c. monográfiája jelent meg (318 old.).

Néhány nappal Adorno temetése után 30 fiatalabb tanítvány úgy nyilatkozott, hogy minél monumentálisabb a sírkő és dagályosabb a tisztelet, amelyet „nemet mondani tudó” sírjára gördítenek, annál biztosabb, hogy feszítőerejét egyszer s mindenkorra eltemessék. Nos, **Stephan Müller-Dohm** monográfiája már magában ilyen súlyos sírkőnek tekinthető (1032 old.!). A szerző hat évig dolgozott művén, s pusztán a jegyzetek 150 oldalt, a bibliográfia 40 oldalt tesz ki. Ami az életrajzi részt illeti, Dohm tartja magát Adorno nézetéhez, az egyént és az életkörülményeket illetően, ugyanakkor nem akar és nem is tud a távolságtartás pátozának kísértésébe esni (12 old.) – a szerző tisztában van vele, hogy a „dialektika” – szó nem hozza felszínre mindazokat a kincseket, amelyeket Adorno sokoldalú műve magában rejtget, ám szeretné a „kincskeresőket” kutatásra buzdítani, amely kutatásnál a látható örökséghez kell tartani magukat. Ennek legkézzelfoghatóbb

momentuma az azonosságkényszer és a restriktív ész-kritika, amely a mikrológus irodalomkritikában, a zene- és irodalom-elemzésben, valamint a tájékoztató eszközök kritikájában a legkézzelfoghatóbb (719 old.). Szem előtt kell tartani azt is, hogy Adorno éppen a szélsőségek által látja megvalósulni a közvetítést („Vermittlung” – 740 old.). Arra a kérdésre, hogyan lehetne Adorno „filozófiáját” továbbvezetni, ami korabeli kritikusok véleménye szerint azzal a veszéllyel fenyeget, hogy Adornonak a „gondolat hőségé” stilizálják, másrészt, aki saját rendszerének romjai között fogva maradt, mert nem tudta gondolatait az elnyomottak felszabadításának szolgálatában aktivizálni, s amely kérdéshez Dohm véleménye szerint még Herbert Marcuse sem tudott érdemben hozzászólni, nos, erre a kérdésre Dohm válasza, hogy Habermas az, aki az Adorno-féle kritika megalapozásának felvetésével tovább gondolja Adorno filozófiáját (739). (N. B. Habermas már 1967-ben más utakon járt – ha nem is Adornótól, de az Adorno által ihletett egyetemistákétól eltérően –, amikor „baloldali fasizmust” vetett szemükre, ami az egyetemistákat felháborította. Vö. ... *existentiell stolperud durch die Welt... Der Musiker Frank Wolff im Gespräch mit Ruth Führer und Peter Noller.* In: *Kritische Theorie und Kultur – Suhrkamp.* Frankfurt, Main 1989, 85. old.)

Detlev Claussen, legfontosabb feladatának tekinti monográfiájában, hogy az Adorno-mítoszok által behálózott gondolkodó alakját eredeti szövegek segítségével, hiteles valóságában mutassa be. Egyetért Max Horkheimerrel (!), akinek véleménye szerint Adorno az utolsó genie, noha az aktivisták elfordultak Adornótól, s a művében megálmodott akadémiai világ a múlté. A nagy művek váratlanul magukra. Claussen Schüttele Frank-

furt – Homage-ához hasonló Frankfurt iránti szerelmi vallomással zárja művét.

Lorenz Jäger Adorno-könyve: nézete szerint Adorno kritikai álláspontja nem helytelen, de már kialakulásakor időszerrűtlen volt, s egy fikcióból élt, miután Adorno nem vett részt az ötvenes évek fejlődésében, sem a zenei, sem a színházi, sem a képzőművészeti életben. Élesen bírálja Jäger Adorno társadalomfogalmát, amely Adorno szerint „tabula rasa” (244. old.), s ebből egyedül a megváltoztatás következhet. Jäger véleménye szerint Adorno szociológiája az „ellenségeskedés fenomenológiájává” kövült, amely éppúgy cserbenhagyta a tüntető egyetemistákat, mint mesterüket. Ugyanígy bírálja Jäger Adorno ontológia-előadásait, amelyet Adorno úgy értelmezett, mint a reakció és a haladás harcát, amennyiben a heideggeri anakronisztikus, „erdő mögötti” (feltehetőleg utalás Heidegger schwarzwaldi kunyhójára) helytelen filozófiájával szembeállítja a modern, racionális, transzparens, városi filozófiát. (Adorno legélesebb Heidegger-bírálata a „Jargon der Eigentlichkeit”-ben található; kérdés azonban, vajon mi rejlik Adorno legalább olyan skurilis „jargon”-ja mögött, mint amilyen Heideggeré, s ennek melyek a végső következményei?) Jäger véleménye szerint Jaques Derridára († 2004. 10. 08.) kellett várni, hogy Heidegger tényleges teljesítménye értelmes vita tárgyát képezhesse (255).

Akihez valaha akárcsak kósza hírek is eljutottak Adornoról, hiányolni fogja a közte és Max Horkheimer közötti kapcsolat részletesebb ismertetését és értékelését. Ezek figyelmét szabadjon felhívni a Golo Mann – affaira és Lorenz Jäger cikkére a Frankfurter Allgemeine Zeitung-

ban (1999, Nr. 237. kedd, október 12., lásd 49. old.): „*Heiliger Dankgesank eines Genesenen an die Dialektik*” (Egy meggyógyult szent hálaéneke a dialektikához).

(A liverpooli egyetem Gerard Delanty kiadó 4 kötetbe gyűjtve adja ki a legkíválóbbnak ítélt angol nyelvű Adorno-tanulmányokat. Tervezett határidő: 2004 áprilisa. A szerzők között szerepel HELLER ÁGNES, *The Positivist Dispute as a Turning Point in German Post-War Theory*. I. kötet, 3. rész.)

Végül megkérdézheti valaki: Mi köze a teológiának Adornohoz? A válasz: az 1970-es években a teológia vállalta, hogy szembesüljön a negatív dialektikával és a frankfurti iskola stílusával. Az idézett Czuma-tanulmányon túl, itt megemlíthetjük WALTER KERN S. J., *Hegel, Marx und die Frankfurter Schule* c. írását (Stimmen der Zeit, 186/1970, 217.) ANNEMARIE GETHMANN – SIEFERT, *Theologische Perspektiven im marxistischen Humanismus* (Orientierung 1970, 223.) és evangélikus részről TRAUOGOTT KOCH – KLAUS KODALLE, *Negativität und Versöhnung. Die negative Dialektik Th. W. Adornos und das Dilemma einer Theorie der Gegenwart*, in: Philosophisches Jahrbuch 78(1971)378. Külön magára vonta a teológia figyelmét M. HORKHEIMER, *Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen*. Ein Interview mit Kommentar von H. Gumnior (Stundenbücher 97) Hamburg 1970.

Rokay Zoltán

Mariazell és Magyarország. Egy zarándokhely emlékezete.

Szerkesztette Farbaky Péter és Serfőző Szabolcs,

Budapest 2004. (Kiállítás a Budapesti Történeti Múzeum Kiscelli Múzeumában.

2004. május 28. - szeptember 12.)

Korunk embere éppúgy vizuális bealítottságú, mint a középkoré, vagy barokk koré: nem éri be a turini szent lepel látásával, hanem azon rózsákat is szeretné kezébe venni, azokban gyönyörködni, azok illatát élvezni, amelyeket a szent hagyomány szerint az apostolok találtak Mária elszenderedésének helyén a Nagyszony mennybevételekor. Nos, ez az élvezet – ha átvitt értelemben és áttételes formában is – megadatik a műértő és teológiában jártas olvasónak éppúgy, mint a „laikusnak”, ha kezébe veszi a Kiscelli Mariazell-kiállítás 556 oldalas, nemzetközi katalógusformátumú emlékkönyvét. A könyv 61 kül- és belföldi szerző huszonhét, monográfiának is beillő írását tartalmazza, s számtalan többszínnyomású kép gazdagítja, amelyek összeválogatása és kivitele egyaránt a szerzők és szerkesztők, mint az igényes technikai kivitelezés felelőseinek ízlését dicséri. Itt nem vállalkozhatunk az egyes írások ismertetésére – netán bírálatára –, mert csak maga a leírás egy újabb vaskos kötetet töltené meg. A kötet első része (a 298. oldalig) Mariazellel kapcsolatos tanulmányokat tartalmaz a képtiszteletről, a zarándoklatokról, a kegyhelyről, kegytemplomról, a kegyhely magyar vonatkozásairól (Nagy Lajos, Eszterházy Pál, Szelepcsényi György), majd Mariazell kisugárzásáról a környező országokra és a kiscelli trinitárius kolostorról és templomról, mint a kultusz „végcéljáról”. A második rész a kiscelli tematikusan felépített kiállítás katalógusát tartalmazza (298-539). A kötetet a benne használt rövidítések jegyzéke, személy- és helynév-mutató zárja. Az érté-

kes írások élén Várszegi Asztrik püspök, pannonhalmi főapát bevezető gondolatai és Marosi Ernő akadémikus megnyitóbeszédének szövege áll. Teológiai szaklapról lévén szó, Török József teológiai professzornak *A képtisztelet története* című munkáját kell elsősorban megemlítenünk, amely fontossága alapján a kötet elejére került. Érdekfeszítő elbeszélés ez arról, hogyan igyekezett a kereszténység kezdetektől fogva elkerülni a „túlzott állékliség és a túlzott anyaghoz kötöttség” csapdáját (vö. 23.). A tanulmány nagy erénye, hogy a történelmi-kronológiai ismertetés párhuzamosan halad a teológiai reflexióval. A tanulmány hitelessége mellett szól a 33 tételes jegyzet-apparátus, amelyben éppúgy megtaláljuk az egyházatyák nevét, mint a legmodernebb francia és német szerzőkét. Provokatív Kerny Terézia – Serfőző Szabolcs tanulmányának címe és tartalma: Nagy Lajos „törökök” elleni csatája. Egy legendakonstrukció eredete. Ismerve a csata történelmi ténylegességének képviselőit, a vita aligha tekinthető lezártnak.

A katalógust tartalmazó rész a mariazei Schatzkammer-képtől a kisnyomtatványokig és kegyérmekig minden idevágó anyagot felölel. A Regio Mariana-szakasz W. Salgó Ágnes, a celli szentképek színpompás palettája pedig javarészt Szilárdffy Zoltán szakértelmét dicséri. – „A betű öl, a lélek, ami élte.” Az ide vetett szürke betűk aligha engednek valamit sejteni a δοξα θεου-ból, amit a kötet visszatükröz.

„Zeller”

ROTTERDAMI ERASMUS

A keresztény özvegy

Máriához, Magyarország és Csehország egykor messze földön ismert királynéjához

Fordította és a jegyzeteket írta: Babics Zsófia.

Jel Könyvkiadó, Budapest 2004.

Johan Huizinga, a kiváló Erasmus-monográfus ezt mondja a *De vidua Christiana*-ról: „Később következik a *de Vidua Christiana*”, miután előzőleg elmondja, hogy 1526-ban írja Aragóniai Katalin, Mária nagynénje számára az *Institutio christiani matrimonii* morális értekezését. A magyar fordítás, amely kiválóan visszaadja Erasmus humanista latinságát, Erasmus írásának kezdeményezőjeként Henckel Jánost jelöli meg (akit ugyanezen írás végén „különleges kegyességű férfinak” nevez Erasmus), hivatkozva ennek Erasmus-hoz írt levelére. Mint valódi humanistához illik, Erasmus nem csak az evangéliumi és általában a bibliai asszonyok példáját hozza fel, hanem az ókor kiváló özvegyeit, például a Gracchus-ok anyját, valamint a keresztény Paula remete asszonyt is, aki először a természet parancsának tett eleget, s csak miután felnevelte gyermekeit, telepedett le Betlehemben. Ez nemcsak a humanisták hozzáállását tükrözi a természetes feladatok szépségével szemben, hanem egyben eszünkbe juttatja Szent Jeromost is, aki Erasmusnak a jelen műben is példaképe. Erasmus elsődleges célja (azon túl, hogy a királyné kegyeit megnyerje) a „bonae litterae.”

Aquinói Tamás és Scotus csak tanítanak, de nem hatnak az érzelmekre. Ám a pusztán érzelmekre hatni akaró olvasmánynál is résen kell lenni, a „dogmatikai zúrvar” elkerülése végett. Erasmus elég kíméletes, midőn feltételezni engedi a királynét, mi a követendő Judit történetéből. Akik az újraraházasodással kerülnek el a tüzet, esendőségük tudatában, dicséretet nem kapnak, csak megbocsátást (ám azokat a szüzeket sem illeti dicséret, akik a szabad élet érdekében nem házasodnak). Mária meghallgatta Erasmus „tanácsát”. (Az özvegy királyné kegyeit Luther is igyekezett megnyerni. Megelőzte Erasmus-t, és négy vigasztaló zsoltárt intézett hozzá: 37., 62., 94., 109. Ezek 1996-ban jelentek meg magyar fordításban: Magyar Luther Könyvek 5. Fordította és a bevezető tanulmányt írta: Böröcz Enikő. Előszó: Jutta Hausmann. További lehetőség lesz Luther és Erasmus összehasonlítására, ha Erasmus *De libero arbitrio*-jának magyar fordítását egybe tudjuk majd vetni Luther *De servo arbitrio* című művének magyar fordításával.)

Rokay Zoltán

JACQUES DERRIDA

74 éves korában 2004. október 8-án egy párizsi kórházban pankreász-rákban meghalt Jacques Derrida. 1930-ban Algériában született katolizált zsidó értelmiségi családban. Tizenkilenc éves korában költözött át Párizsba. Élete végéig a francia École des Hautes és az észak-amerikai University California és a New York University állandó előadója volt. Több magyar hallgatója volt, több ízben járt Magyarországon. Művei folyamatosan jelennek meg magyar fordításban. Magyar fordítói és szakértői közül említést érdemel Boros János, Csordás Gábor, Gyimesi Tímea és Orbán Jolán. Derrida a „marcangoló ideológiakritika és a pozitivismus által megbénított korban” lép fel (vö. HENNING RITTER, *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 2004. 10. 11. Nr. 237. S. 29), minden „filozófiatörténeti előzmény” nélkül (noha Husserlre hivatkozik kezdetben). Minden könyve különálló, eredeti darab, inkább műalkotás, mint értekezés. A németek hálásak Derridának Heidegger újraolvashatóságáért (vö. RITTER – H. LUDWIG OLLIG, *Theodor W. Adorno im Spiegel neuer. Biographien*. In: *Stimmen der Zeit* 2004/ 67), akit a frankfurtiak kritikája igyekezett a nyilvánosság előtt lejáratni. Vállalkozása, amelyhez újra és újra hozálát, a klasszikus metafizikával való megbirkózás, nyelvi megfigyelés, lingvisztikai eszközök segítségével. A „dekonstrukciót”, amellyel Derrida „penelopei tevékenységét” (így Ritter) jellemezni szokás, s a Heidegger-féle destrukció folyamatos változatának tekinthető, nem lehet pragmatikusan megragadni. A szövet-szöveg (Text) fölfejtése és újraszövése ez.

A „Platón patikája” (magyar ford. Pécs 1998: A disszemináció, 61. köv.) franciául

először Tel Quel 32-33. számában jelent meg 1968-ban. Platón Phaidroszának interpretációját tartalmazza az írásbeliség és szóbeliség, a vélemény és az igazság, Iszokratész és Platón (Szókratész) szembeállításának szempontjából. Iszokratész a Szofisták elleni beszédében (ő maga is szofisták tanítványa volt) az írás, a betűk rögzítettségét hangsúlyozza a szavakkal szemben; a betűk mindig ugyanazt a jelentést őrzik, amint mindig ugyanazokat a betűket használjuk ugyanazokhoz a tárgyakhoz. Derrida rámutat, hogy Platón ellenséges magatartása az írással és Iszokratész álláspontjával szemben Platón felelőletes olvasásából származó következtetés. Platón meg akarja menteni az írást, s vele Derrida az írás játék-jellegét. 2002. november 23-26. között Torontóban az American Academy of Religion és a Society of Biblical Literature által rendezett konferencián a *Mysterium tremendum és a halál ajándéka a Márk-evangéliumban* címmel Derrida előadást tartott. Ebben kiemeli a kifinomult és kevésbé kifinomult kapcsolat jelenlétét a platóni és keresztény tradícióban. A halál, mint *mysterium tremendum* Derrida szerint sokszor felbukkan a Márk-evangéliumban. Számos rész tartalmaz elfojtott utalásokat, kaotikus elgondolásokat, de ezek az egész szöveget áthatják. A szöveg két kulcsa: a színváltás és az üres sír. Ami a keresztény terminológiában a dicsőségben testesül meg, az a platóniban a jóban. A halál titka Derrida szerint orgiasztikus és démoni. Úgy mutatkozik meg, mint ismeretlen, s úgy beszélünk róla, mint erkölcs-telenségünk szükségszerű terhéről. Derrida szerint a márkí szövegek számos kérdésre választ adnak. Az eredeti, sőt

önkényes Márk-interpretáció, éppúgy, mint Iszokratészé, a szöveg/szövet újrafejtését és újraszövést igényli; ezt az újrafejtést, a fejtés elhalasztását, amitől mindig különbözni fog, el fog térni (differre) a másik, jelöli Derrida a „difference” szóval, amelynek legelterjedtebb magyar megfelelője az „elkülönböződés”. Mind az iszokratészi betűk, mind a Márk-szöveg újrafejtése és szövése mint penelopei feladat: tremendum. A halál mindig különbözni fog az élettől, halasztás és haladék csak a halálig lehetséges.

(További irodalom: ORBÁN JOLÁN, *Derrida írásfordulata*, Jelenkor, Pécs 1994; HART, K., *Jacques Derrida*. In: *The Postmo-*

dern God. 159. Carlton, Victoria, Australia 2004⁷ (1991¹); DIONYSIUS HALIKARNASSUS, *De antiquis oratoribus*, ném. ford. Friedrich Schlegel. In: *Attisches Museum*. 1. köt. 3. füz., 127.; GEEL, H., *Historia critica Sophistarum qui Socratis aetate Atheni floruerunt*. Trajecti ad Rhenum, Trier 1823; PHILOSZTRATOSZ, *Bioi szofisztón*, 503-506.; JAMES M. ROBINSON, *Messiasgeheimnis und Geschichtsverständnis*. Kaiser, München 1989; DÓKA ZOLTÁN, *Márk evangéliuma*, Budapest 1996.)

Rokay Zoltán

LADOCSI GÁSPÁR

A Jézus Krisztus-jelenség a gnosztikus irodalomban (Litteratura Patristica 1.)

Jel Könyvkiadó, Budapest 2004, 137 pp.

Ladocsi Gáspár risinio-i címzetes püspök, az Esztergom-budapesti Főegyházmegye segédpüspöke kedvelt előadója az egyháztörténelem, keresztény művészet, illetve művelődéstörténet körében szervezett tudományos szimpóziumoknak, gyűjteményes köteteknek. Sőt, a szakmai közönség mindig nagy figyelemmel fogadja azoknak a nehéz dogmatikai és dogmatörténeti kérdéseknek a letisztult elemzését, amelyeknek a Szerző eddigi cikkeinek jelentős részét szentelte.

A jelen kötet eredetileg habilitációs dolgozatnak készült, mely 1983-ban került benyújtásra az akkori Pázmány Péter Római Katolikus Hittudományi Akadémián. Ladocsi professzor azóta alaposan átdolgozta a mű anyagát az elmúlt két évtized gnosztikus kutatás eredményeinek beépítésével. A könyv tíz nagyobb egysé-

get ölel fel. A főtémákat a gnoszticizmus fogalmának és időszakának általános jellemzése vezeti be (15-31.). A gnózis hirdetése már II. századtól fogva megtalálható volt a korai egyház igehirdetésével párhuzamosan. A gnosztikus mesterek olyan misztikus tapasztalatról beszéltek, amely messze meghaladja az apostolok által kifejtett tanítás hitelét és választ ad a rossztól való megszabadulás kérdésére. A gnosztikusok számára ideális környezet volt tehát Jézus Krisztus megváltó művének a hirdetése, amelyhez kötődve sokkal erőteljesebben tudták kifejteni saját megváltástanukat. A szerző röviden összegzi a gnoszticizmus világát feltáró forrás- és teológiatörténeti kutatásokat, összevetve a filozófiatörténet és a vallástörténet legújabb eredményeivel (16-19). Ebből egyértelműen kitűnik számunkra, hogy a

gnoszticizmus egyik ága kötődött csak a kereszténységhez, és valójában egy korábbi, illetve a keresztény tanítástól független szellemi irányzatról van szó, amelynek egyes ágai nemcsak a platóni Timaiosz kozmológiai nézeteit, hanem a keresztény tanokat is erőteljesen felhasználták. Ezek a csoportok a világot teljes mértékben a rossz művének tekintették, ahogy azt a testet is, amelybe, mint börtönbe zárva él az emberi lélek. Megkülönböztették a legfőbb istenséget azoktól a szellemektől és démonoktól, akik az anyagi világot, mint az alapvetően 'rossz' hordozóját létrehozták. Ezért volt szükségük az 'Ismeretlen Istenről' szóló tanításra, mint ellenpólusra. A rossztól való megváltónak így különleges szerep jut a gnosztikus filozófiában, aki/ami lehet maga a tudás, mitologikus alak, vagy konkrét emberi személy (akár Jézus Krisztus) [vö. 22-23.]. A gnoszticizmus tehát jóval összetettebb szellemi áramlat, mint valamely keresztény elképzelésből kiinduló tévtanítás (vö. eretnokség) és kapcsolatai mind a keleti szinkretizmushoz, a hellenizmushoz, a manicheizmushoz, mind pedig a zsidó-keresztény fogalomvilághoz is kötődnek.

A bevezető után a szerző bemutatja, hogy milyen szerepet töltött be Jézus Krisztus a gnosztikus irodalomban (33-38.), illetve eszmevilágban (39-45.), majd önálló fejezetet szentel Krisztus preegzisztenciájának (47-59.). Tudjuk nagyon jól, hogy nem minden gnosztikus szekta beszélt Jézusról mint megváltóról, ha pedig igen, álláspontjuk doketista jellegű volt (azaz, hogy Jézus teljesen szellemi természetű lény volt.). Ezzel szemben viszont ismert az Egyház meggyőződése a Fiúról, aki az Atyával egylényegű, azaz, hogy a Szentháromság személyei nincsenek egymásnak alárendelve. Ez egyér-

telmű kifejezésre jut a 325-ben megtartott Nikaiai Zsinaton, mindazokkal szemben, akik a szubordinacionizmust vallják. Ladocsi professzor behatóan ismerteti az új-platonista filozófia isteni kiáradás elképzelésének Krisztus tulajdonságaira való átvételét és az ennek nyomán felépített különböző gnosztikus szisztémákat (49-59.). Ebből fakad a megtestesülés képzetlensége, mint az anyaggal, azaz a rossz princípiumával való érintkezés. A megváltás, mint már utaltunk rá, nem érintette a gnosztikusok szerint az anyagot, mivel annak a sorsa a pusztulás (61-72.). Láthatóak azok a tendenciák a gnózis tanításában, amely az általuk hirdetett titkos tudás jellegzetességeit Krisztussal kapcsolatosan is előtérbe állítják. Így a Jézustól származó tanítás a gnosztikus iratokban, mint a Tamás-evangéliumban, csak szűk körben hangzik el, mellőzve a nagyszámú hallgatóságot (73-88.).

A szerző nemcsak a korai, III-VII. századi gnosztikus irányzatokat elemzi, de kitékintést ad a középkori hasonló mozgalmakra is (vö. bogumilok). A XX. század végének és a XXI. század elejének egyes szellemi és vallási áramlatainak végigtekintve, megdöbbenve állapíthatjuk meg a gnosztikus elképzelések újra és újra felbukkanó voltát. Ladocsi Gáspár püspök-professzor mértékadó módon mutatja be ennek a sajátos és összetett gondolkodásmódnak a korai történetét, úgy, hogy mindig érzékelteti annak eltérését a katolikus tanítástól, amelynek Krisztus-képe és megváltásról alkotott felfogása az Egyház mindennapi életében, nem rejtett forrásból, hanem magából Jézus Krisztus tanításából, az általa alapított szentségekben keresztül, az Egyház szolgálata által láthatóvá válik.

Szuromi Szabolcs Anzelm O.Praem.

ÓRIGENÉSZ

A princípiumokról (Catena-Fordítások 5), I-II

(Szerk. SOMOS Róbert)

Paulus Hungarus-Kairosz Kiadó, Budapest 2003. pp. 235 + 197

Magyarországon az 1970-es évek végétől, különösen a tavaly nyáron elhunyt Vanyó László professzornak köszönhetően, fellendült a patrisztikus kor irodalmi emlékeinek kutatása, elemzése, illetve a hozzáférhető legjobb szövegkiadások alapján magyar nyelvre történő átültetése. Ennek a fordítói tevékenységnek köszönhető *Ókersztény írók* sorozata, amely eddig tizennyolc kötetet jelentetett meg, továbbá az *Egyházatyák beszédei* sorozatban megjelent fordítások. De itt szükséges megemlíteni az *Atlantisz Kiadó* sorozatában (vö. *Az isteni és az emberi természetről I-II*, Budapest 1994), vagy a *Pécsi Tudományegyetem Patrisztikai Központja*, a *Paulus Hungarus* és a *Kairosz Kiadó* együttműködésében napvilágot látó „Catena” sorozatot is. Ez utóbbi legújabb kötete Órigenész kiemelkedő művének a *Peri arkhon*-nak fordítását tartalmazza.

Órigenész (184-254), a III. századi patrisztikus teológia legmeghatározóbb alakjának munkássága szinte áttekinthetetlen. A *Patrologiae cursus completus. Series Graeca* sorozat hét kötetben közli műveit (PG XI-XVII), a Lipcsében kiadott és kritikáinak nevezhető *Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte* pedig tizenkét vaskos kötetben gyűjti össze görögül fennmaradt munkáit. Számos műve csak Aquileiai Rufinus (†410) latin fordításában maradt az utókorra. A *Peri arkhon*, vagy latinosan *De principiis* című művében a gnoszticizmussal szemben rendszerezte Órigenész a keresztény teológiai tanítást, különös tekin-

tettel a jó és a rossz világon belüli problémájáról. A mű az úgynevezett allegorikus, vagy más néven pneumatikus egzegézis egyik legszebb emléke (vö. „alexandriai iskola”), mellyel a szerző Philón gondolatvilágától vezetve értelmezte az Szentírás szövegét és annak különböző jelentéseiről beszélt. A *Peri arkhon*-ban feltett, az akaratszabadság és a határtalan isteni szeretetből kiinduló kérdés, nevezetesen, hogy van-e lehetőség a bukott angyalok számára, akik tisztán szellemi lények, a megtérésre, komoly teológiai vitákat kavart és hozzájárult a mű Damasus pápa (366-384) általi elítéléséhez. Talán éppen Órigenész módszere, lenyűgöző biblikus ismerete és teológiai problémaérzéke miatt művei komoly befolyással voltak minden kor teológiai életére.

A *Princípiumokról* I-IV könyvének teljes szövege most látott először napvilágot magyar nyelven, bár részfordítások már léteztek (vö. I.: *Az isteni és az emberi természetről*, I. Budapest 1994. 77-139. [ford. jegyz. Vidrányi Katalin]; IV. 1-3.: *Hermetikiai Füzetek* 16, Budapest 1996. [ford. jegyz. Pesthy Mónika]). A SOMOS Róbert által szerkesztett és előszóval ellátott két kötetet PESTHY Mónika (IV. könyv), KRÁNITZ Mihály (III. könyv) és SOMOS Róbert (I-II. könyv) fordította. Az előszó (5-18) rövid tájékoztatást ad Órigenész tevékenységének jelentőségéről, a konkrét mű szöveg hagyományáról és utóéletéről, továbbá a fordítás céljáról. Órigenész e kiemelkedő és sok vitát kiváltó munkájának kiadását talán jól kiegészíthette volna

egy alapos, a mű kapcsán felmerülő filozófiai és teológiai problémákat tárgyaló tanulmány, vagy a művel foglalkozó fontosabb szakirodalom (20-21) között néhány magyar nyelvű összefoglaló (vö. *Az isteni és emberi természetről*, I. Budapest 1994. 9-76 [FRENYÓ Z., *Bevezetés*]; VANYÓ, L., *Az ókeresztény egyház és irodalma* [Ókeresztény írók I], Budapest 1988. 370-382, 398-425, 770-771) szerepeltetése. Órigenész minden mondata mögött a kortárs görög filozófiában otthonos, az Ószövetség használatban lévő különböző szövegeinek változatait (héber, Aquillasz fordítása, Szümmakhosz fordítása, Septuaginta, Theodotion) ismerő és értelmező személyt kell látnunk, akinek gondolkodása alapvetően biblikus és teológiai jellegű. Éppen ezért talán szerencsésebb lett

volna néhány helyen a jegyzetekben bővebb megvilágítást adni a tárgyalt teológiai kérdésnek, bár igaz, hogy ez aránytalanul megnövelhette volna a kiadás terjedelmét. A fordítás szemmel láthatólag igyekezett következetesen érvényesíteni a filológiai elveket, amelyeknek következtében azonban néha nem teljesen tiszta a teológiai tartalom.

A Catena sorozatban megjelent, immár magyarul is olvasható *Peri arkhón* minden bizonnyal tovább segíti az ókeresztény kor teológiai és filozófiai gondolatvilágának megértését, de egyúttal tovább gazdagítja a magyar irodalmat a patrisztika örökségével.

Szuromi Szabolcs Anzelm O.Praem.

A JEL Könyvkiadó ajánlata

ÚJ KÖNYVEK:

MERVAY M.: A szekták a gyermekvédelem szempontjából	1390 Ft
ROTTERDAMI ERASMUS: A szabad döntésről	1180 Ft
CSANÁD BÉLA: A keresztény nevelés általános alapjai (Szülők nevelők könyvespolca 10)	850 Ft
PÁLOS M. P.: Utazás térben és időben (a Miasszonyunk rend története)	1450 Ft
F. BÖCKLE: A morálteológia alapfogalmai (A keresztény lelkiismeret és nevelése) (ETK 1)	1150 Ft
Erkölcsteológiai Tanulmányok 3. A törvény	1080 Ft
CSEPEŰ, LAPU, GONGYOLA (mondókák és dalok gyermekeknek és nevelőknek)	2800 Ft
SZENT AMBRUS: A szentségekről; A misztériumokról (Bev. tanulmánnyal) (Ó. Öröks. 8)	1400 Ft
BIRHER NÁNDOR-SZABÓ ADRIEN: Az élet és túlélés erkölcsi-jogi kérdései	1350 Ft
Az egyházatyák beszédei - Karácsony (Óker. Öröks. I.)	680 Ft
Az egyházatyák beszédei - Húsvét (Óker. Öröks. II.)	1350 Ft
Az egyházatyák beszédei Szűz Mária ünnepekre (Óker. Öröks. III.)	950 Ft
A III-IV. század szentjei (Ókeresztény Örökségünk V.)	950 Ft
Isten a szeretet (Válogatás Szent Maximosz műveiből) (ÓÖ. VI.)	970 Ft
Kortárs szentek, kortárs szentekről (Ókeresztény Örökségünk VII.)	950 Ft
BOCK, S.: A bibliai Izrael története	980 Ft
BOLBERITZ PÁL: A metafizika alapjai	970 Ft
BOLBERITZ PÁL: Bevezetés a logikába	690 Ft
BOLBERITZ PÁL: A keresztény bölcsélet alapjai	3450 Ft
BOLBERITZ PÁL: A megismerés és értelmezés filozófiája	1190 Ft
DOLHAI LAJOS: Az ókeresztény egyház liturgiája	850 Ft
DOLHAI LAJOS: Bevezetés az ökumenizmusba	760 Ft
DOLHAI LAJOS: A liturgia teológiája	1620 Ft
Erkölcsteológiai Tanulmányok 1. (ETT sorozat)	780 Ft
Erkölcsteológiai Tanulmányok 2. (ETT)	940 Ft
FRENYÓ ZOLTÁN: Krisztológiai és antropológiai kérdések az óker. gondolkodásban	780 Ft
GYURKOVICS M.-EISENBARTH K.: Isten gyermekei vagyunk	510 Ft
JÁKI SZANISZLÓ: Eszközadta üzenet (Értekezés az igazságról)	1100 Ft
JÁKI SZANISZLÓ: Newman kihívása	2100 Ft
JÁKI SZANISZLÓ: A szoltárok imádkozása	1950 Ft
KECSKÉS PÁL: A keresztény társadalomszemlélet irányelvei	750 Ft
KECSKÉS PÁL: Az erkölcsi élet alapjai	1220 Ft
KEMPIS TAMÁS: Krisztus követéséről (Pázmány Péter fordítása)	1740 Ft
KOCSIS IMRE: A hegyi beszéd	930 Ft
KORHERR, E. J.: A valláspedagógia fejlődéslélektani alapjai	950 Ft
KORHERR, E. J.: Hogyan tanítsunk imádkozni...	950 Ft
Latin-magyar szoltároskönyv	850 Ft
LIGUORI SZENT ALFONZ: A Jézus Krisztus iránt való szeretet gyakorlása	1100 Ft
LUCIANI, A.: A hitoktatás művészete	560 Ft
NAGYMIHÁLYI GÉZA: Krisztus-ikonok szóban és színben	1300 Ft
NIGG, W.: Nagy szentek élete I. (Assisi Szent Ferenc, Avilai Szent Teréz, Vianney Szent János)	1360 Ft
P. RANWEZ: A kisgyermek vallási nevelése	560 Ft
RÓZSA HUBA: A világ és az emberiség eredete a Bibliában	1100 Ft
RÓZSA HUBA: Mi a Biblia?	850 Ft
SZÁNTÓ KONRÁD: Egyháztörténelem	1100 Ft
TILLMAN, K.: Hogyan beszéljünk ma Istenről a családban?	480 Ft
STRUPPE, U.: Bevezetés az Ószövetségbe	1450 Ft
VANYÓ LÁSZLÓ: Az ókeresztény egyház irodalma (I.)	1850 Ft
VANYÓ LÁSZLÓ: Az ókeresztény egyház irodalma (II.)	1800 Ft
VANYÓ LÁSZLÓ: Az ókeresztény művészet szimbólumai	1800 Ft
VANYÓ LÁSZLÓ: Az egyházatyák Bibliája és az ókeresztény exegézis módszere...	1680 Ft
Hetvenes-Bibliás és patrisztikus tanulmányok (Örökségünk Kiadó)	980 Ft

Könyveink kaphatók a katolikus könyvesboltokban (Ferenciek tere 7-8.)

Postai megrendelést is teljesítünk!

A JEL Könyvkiadó címe: 1118 Bp. Előpatak u. 35. Tel/Fax: 319 15 28.

A **TEOLÓGIA** folyóirat megjelenik évente kétszer:
júniusban és decemberben.

A 2004. évi példányonkénti ár: 390 Ft,
előfizetőknek 360 Ft.

Külföldre a postaköltséget külön felszámítjuk!

Előfizetési díj egy évre 720 Ft. Előfizetés a JEL Könyvkiadón
keresztül, az OTP XI. ker. Irinyi J. u. körzeti fiók
11711041-20901848 sz. csekkszámára vagy postautalványon.

**A Teológia előfizetésekkel kapcsolatos leveleket kérjük
a JEL Könyvkiadó címére küldeni:**

1118 BP. ELŐPATAK U. 35. TEL/FAX: 319 15 28.