SAPIENTIANA
14
2021/2

SAPIENTIANA
14
2021/2

SAPIENTIA
SZERZETESI HITTUDOMÁNYI FŐISKOLA

SAPIENTIANA

A SAPIENTIA SZERZETESI HITTUDOMÁNYI FŐISKOLA FOLYÓIRATA

LUKÁCS LÁSZLÓ SCH.P.
Az isteni irgalmasság fölfedezése korunkban

SOMOS RÓBERT
Órigenész az eucharisztiáról

PAPP MIKLÓS
A lelkiismeret fogalma az ortodox etikában

SIPOS KATALIN
Közeledés Istenhez a teológiai erények útján
Sziénai Szent Katalin tanításában

GARAI DÁVID PÉTER
Bálint Sándor a boldoggá avatás küszöbén

DEÁK VIKTÓRIA HEDVIG OP
Újrakezdés, reform, megújulás:
a szerzetesrendek újraindulásának
történeti-teológiai olvasata

14 2021/2

LÁSZLÓ LUKÁCS SCH.P.	The Discovery of Divine Mercy in Our Time
RÓBERT SOMOS	Origen on the Eucharist
MIKLÓS PAPP	The Concept of Conscience in Eastern Orthodox Moral Theology
KATALIN SIPOS	Towards God by Way of the Theological Virtues in the Teaching of Saint Catherine of Siena
DÁVID PÉTER GARAI	Beatification Nearing for Sándor Bálint (1904-1980)
VIKTÓRIA HEDVIG DEÁK OP	Reform and Renewal: a Historical-Theological Reading of the Restart of Religious Orders in Hungary

ISSN 2060-3231
20212
9 772060 323207
800 Ft

Kiadja a Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola

Főszerkesztő: Tóth Beáta
Felelős kiadó: Fehérváry Jákó OSB
Szerkesztőbizottság: Deák Hedvig OP, Lukács László Sch.P., Papp Miklós,
Szatmári Györgyi, Szeiler Zsolt, Tőzsér Endre SP,
Várnai Jakab OFM

A szerkesztőség címe: 1052 Budapest, Piarista köz 1.
Levélcím: 1364 Budapest, Pf. 235. Telefon: +36-1-486-44-26
E-mail: editor.sapientiana@sapientia.hu

Olvasószerkesztés és tördelés: Vida Márta

Nyomdai munkák: printpix.hu

Nyomtatott kiadás: ISSN 2060-3231
Online kiadás: ISSN 2732-0103

Megjelenik évente kétszer: júniusban és decemberben

Előfizethető a Sapientia Főiskola könyvtárának címén:
1052 Budapest, Piarista köz 1.
Levélcím: 1364 Budapest, Pf. 235.
Telefon: (+36-1) 486-44-26
E-mail: biblio@sapientia.hu
http://www.sapientiana.hu

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

Szerzőink figyelmébe

1. A folyóirat szakmailag lektorált. Minden beérkezett írást kettős anonim lektorálás alapján fogadunk el közlésre. A gondos elbírálás érdekében a lektorálási folyamat egy-két hónapot vesz igénybe.
2. A kéziratokat elektronikusan, Word-formátumban a következő e-mail címre kérjük: editor.sapientiana@sapientia.hu. Bővebb információ a követelményekkel kapcsolatban a http://www.sapientia.hu/ honlapon található. Recenziós könyvpéldányokat a Sapientiana 1364 Budapest, Pf. 235. címre kérjük küldeni.
3. Csak olyan írást fogadunk el, amely máshol még nem jelent meg, vagy más magyar folyóiratban nincs folyamatban a publikálása.
4. Az írások terjedelme 20.000–50.000 leütés szóközzel együtt, a lábjegyzeteket is beleszámítva (esetenként hosszabb írást is elfogadunk).
5. Minden íráshoz kérünk egy rövid tartalmi összefoglalót angol vagy magyar nyelven (maximum 800 leütés szóközzel együtt), és öt – a tartalomra vonatkozó – kulcsfogalmat, amelyek lehetővé teszik az internetes keresést.
6. Times New Roman betűtípust, 12-es betűméretet, szimpla sortávolságot és lábjegyzeteket használjon.
7. Kiemeléseket lehetőleg csak idézőjellel, dőlt betűvel vagy kiskapitálissal alkalmazzon, ne legyen a szövegben aláhúzás vagy félkövér betű.
8. A hivatkozásokat az alábbi minta alapján formázza meg. Amennyiben a hivatkozott irodalom rendelkezik DOI azonosítóval, a hivatkozás után tüntesse fel azt az alábbi módon. (Javasolt keresők: http://search.crossref.org/; http://www.crossref.org/guestquery/. A címet beírva megtudhatjuk, hogy tartozik-e hozzá DOI azonosító).

   (i) Walter Kasper: *Jézus a Krisztus,* Vigilia, Budapest, 1996, 111.
   (ii) Bagyinszki Péter Ágoston – Mészáros Lukács – Szeiler Zsolt: Kozmogenezis: Szaktudományos és vallási szempontok a világegyetem eredetével összefüggésben, *Acta Pintériana* 3 (2017) 71–91. doi: 10.29285/actapinteriana.2017.3.71.
   (iii) Jean Duplacy: Hit, in Xavier Léon-Dufour (szerk.): *Biblikus teológiai szótár,* Szent István Társulat, Budapest, 1986, 496–508.

Sapientiana

14. évfolyam 2021/2

TARTALOM

Tanulmányok

LUKÁCS LÁSZLÓ SCH.P.
Az isteni irgalmasság fölfedezése korunkban 1

SOMOS RÓBERT
Órigenész az eucharisztiáról 18

PAPP MIKLÓS
A lelkiismeret fogalma az ortodox etikában 35

SIPOS KATALIN
Közeledés Istenhez a teológiai erények útján
Sziénai Szent Katalin tanításában 57

GARAI DÁVID PÉTER
Bálint Sándor a boldoggá avatás küszöbén 75

Szerzetesség

DEÁK VIKTÓRIA HEDVIG OP
Újrakezdés, reform, megújulás:
a szerzetesrendek újraindulásának történeti-teológiai olvasata 84

Recenziók

ANDRÁS SZABOLCS
Kurt Koch: Megfontolások az ökumenéről 107

THORDAY ATTILA
Rod Dreher: Szent Benedek válaszútján.
Túlélési terv egy kereszténység utáni világban 109

SZEILER ZSOLT
Rik van Nieuwenhove: Thomas Aquinas and Contemplation 111

JAKAB KRISZTINA FRANCISKA
Ferdinand Ulrich: Virginitas foecunda.
Krippe und Kreuz – fruchtbare Jungfräulichkeit 113

GÁJER LÁSZLÓ
Vető Miklós: Isten és ember. Filozófiai tanulmányok 115

BUZA PATRIK
Gánóczy Sándor:
Megélni halálunkat. Keresztény megfontolások 117

KÉK EMERENCIA
Ferenc pápa: Földanyánk.
A környezetvédelmi kihívás keresztény olvasata 119

BAKOS GERGELY OSB
Szoboszlai-Kiss Katalin: Alvó demokrácia –
Kormányzásról, törvényről, erkölcsről Homérosztól Szókratészig 122

Főiskolánk életéből
2021. július–december 124

DOI: 10.52992/SAP.2021.14.2.1 *Sapientiana* 14 (2021/2) 1–17.

Az isteni irgalmasság fölfedezése korunkban

Lukács László Sch.P.

Abstract
In different periods of history there are certain important theological and spiritual ideas characterizing the theology and spirituality of actual Church life, e.g. the "discovery" of Eucharistic worship in the 13th century. The main point of the present article is that the leading idea of our age is the discovery of divine mercy. The paper gives an account of how the popes of the last decades developed and fostered the cult of divine mercy, culminating in the prophetic vision of Pope Francis. Pope John XXIII, who convoked the Second Vatican Council, offering the medicine of mercy, followed by Paul VI, the "Pope of Dialogue", John Paul II, the "Pope of Mercy", Benedict XVI the "Theologian of Mercy", and in our day Pope Francis, the "Prophet of Mercy."

Keywords: *age of divine mercy, Pope John XXIII, Pope Paul VI, Pope John Paul II, Pope Benedict XVI, Pope Francis, "prophet of mercy".*
Kulcsszavak: *az isteni irgalmasság kora, XXIII. János pápa, VI. Pál pápa, II. János Pál pápa, XVI. Benedek pápa, Ferenc pápa, „az irgalmasság prófétája".*

Az egyház spirituális és pasztorális, sőt teológiai és liturgikus életében is a századok folyamán különböző szempontok kerültek középpontba, ahogyan például a 13. században az Eucharisztia tisztelete az Úrnapja ünnepének kialakulásával, a 17. században pedig a Jézus Szíve-tisztelet az elsőpénteki nagykilenced gyakorlatával. Hasonló folyamat játszódik le a mi korunkban is: megjelent az irgalmasság teológiája és lelkisége, és fokozatosan uralkodóvá válik az egyházban. Ezt a feltételezést próbáljuk igazolni, úgy, hogy XXIII. János pápától napjain-

Lukács László Sch.P., teológus, a Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola alapító rektora, a *Vigilia* folyóirat főmunkatársa és korábbi főszerkesztője; lukacs.laszlo@sapientia.hu

kig nyomon követjük az egymást követő pápák tevékenységét az irgalmasság misztériumának feltárásában és elterjesztésében.[1]

1. A zsinat pápája – XXIII. János

Az irgalmasság „fölfedezése" Szent XXIII. János pápa nevéhez fűződik, bár utalást találunk rá már XII. Piusz pápának a II. világháború alatt írt *Mystici corporis Christi* kezdetű körlevelében is. A pápa ezekkel a szavakkal fejezi be enciklikáját:

> „Villámló felhők tornyosulnak az égen, nagy nehézségek törnek az egész emberiségre és az Egyházra is, bízzuk hát magunkat és mindenünket az Irgalmasság Atyjára, és könyörögjünk hozzá: »Kérünk, Urunk, tekints erre a te családodra, melyért a mi Urunk Jézus Krisztus nem átallotta magát kínzói kezébe adni, és a kereszt gyötrelmeit vállalni«."[2]

XXIII. János, a „jó pápa" alig néhány hónappal megválasztása után, 1959. január 25-én, Szent Pál megtérésének ünnepén a Falakon Kívüli Szent Pál-bazilikában a jelenlévő bíborosok és a világ általános meglepetésére „remegő szívvel, alázattal, de határozottan" bejelentette, hogy egyetemes zsinatot hív össze. A jelenlévő bíborosok a szokásos éljenzés helyett döbbent csöndben hallgatták szavait.[3] A pápa haladéktalanul meg is kezdte a munkát: előkészítő bizottságokat hozott létre, júniusban pedig kiadta első enciklikáját *Ad Petri cathedram* címmel, amelyben vázolta pápaságának programját:

> „Testvérnek hívnak bennünket, és valóban testvérek vagyunk. […] Az üdvösség, amelyben reménykedünk, elsősorban a szeretet hatalmas kiáradása. […] Ez a

[1] Az irgalmasságról írt könyvében Walter Kasper joggal állapítja meg, hogy a teológia régebben szinte teljesen elfeledkezett az isteni irgalmasságról, a dogmatikai kézikönyvek alig tettek róla említést, pedig az irgalmasság központi helyet foglal el a kinyilatkoztatásban. Vö. Walter Kasper: *Irgalmasság,* Új Ember, Budapest, 2014, 18.

[2] *XII. Pius pápa apostoli körlevele Jézus Krisztus Misztikus Testéről és abban Krisztussal való kapcsolatunkról,* Szent István Társulat, Budapest, 1943.

[3] Vö. Otto Hermann Pesch: *Das Zweite Vatikanische Konzil (1962–1965),* Echter, Würzburg, 1993, 47.

> drága remény késztet arra, hogy egyetemes zsinatot hívjunk össze. […] Ez az esemény az igazság, az egység és a szeretet csodálatos megnyilvánulása lesz."[4]

A zsinatok a századok során dogmatikai, morális vagy jogi kérdésekben hoztak döntéseket, az ott megfogalmazott kánonok pedig kötelező érvényűvé váltak az egész egyház számára, annyira, hogy a kánonok záradéka szerint: aki nem fogadja el őket, „legyen kiközösítve", „anathema sit". XXIII. János pápa nem ilyen zsinatot álmodott meg. Bár karizmatikus alakját számos legenda és anekdota veszi körül, mégis egyértelműen kirajzolódik, hogy mit várt a zsinattól. Szándékait két kifejezés foglalja össze a legtalálóbban: *aggiornamento* – az egyház belső megújulása, párbeszédben a világgal. Másrészt – a korábbi zsinatok gyakorlatától eltérően – nem doktrinális vagy éppen jogi határozatokat várt a zsinattól, hanem a lelkipásztori szempontokat tartotta fontosnak: „*pasztorális zsinatot*" tervezett, ahogy a zsinatot előkészítő bizottságoknak jelezte: „teljes szívvel arra törekedjenek, hogy az egyház életét megerősítsék, tekintetbe véve napjaink adottságait és elvárásait".[5]

A dokumentumokat előkészítő bizottságok munkáját a pápa maga irányította, s ennek a célnak az érdekében többször radikálisan átszervezte őket, nem kevés ellenállásba is ütközve azok részéről, akik a korábbi zsinatok eljárásrendjét próbálták volna alkalmazni. A pápa azonban hajthatatlanul végigvitte az elgondolását, és így a zsinat elé tárgyalásra kitűzött dokumentumok többszörös átdolgozás után már valóban egy pasztorális zsinatot készítettek elő. 1962. október 11-én a zsinatot megnyitó beszédében kijelölte annak irányvonalát: „A múltban az egyház a legnagyobb szigorral ítélte el a tévedéseket, ma viszont Krisztus jegyesének inkább az irgalmasság orvosságát kell alkalmaznia, mint a szigor fegyverét." (7.) „Irgalmasan és jóságosan közeledik az elszakadt testvérekhez is." (8.)[6]

Hogy a pápa mennyire átérezte a nap történelmi jelentőségét, bizonyítja az a beszéd, amellyel dolgozószobája ablakából aznap este megszólította a Szent Péter téren egybegyűlt tömeget, amikor odaérkezett az a hatalmas fáklyás felvonulás, amely a Colosseumtól indult:

---

[4] XXIII. János pápa: *Ad Petri cathedram. A szeretet sugallta igazság, egység és béke,* OMC, Bécs, 1961.

[5] Otto Hermann Pesch: i. m., 64.

[6] Allocutio Ioannis PP. XXIII. in sollemni SS. concilii inauguratione. Die 11 Octobris mensis a. 1962. [2021. 11. 23.] https://www.vatican.va/content/john-xxiii/la/speeches/1962/documents/hf_j-xxiii_spe_19621011_opening-council.html

> „Fiacskáim, hallom a hangotokat. Az enyém csak egyetlen hang, ám magába foglalja a teljes világ hangját; itt jelen van az egész világ. Azt mondhatnánk, hogy még a Hold is sietett ezen az estén – nézzétek csak, ott fönt! – hogy megnézze ezt a látványosságot. […] Egy testvér szól most hozzátok, aki a mi Urunk akaratából lett atya: atyaság és testvérség és Isten kegyelme. […] Testvérek vagyunk. […] Ma reggel olyan látványosságra került sor, amelyet még a négyszáz évnyi történelemmel bíró Szent Péter-bazilika sem szemlélhetett soha. […] Hazatérve ott találjátok majd a gyermekeket; simogassátok meg gyermekeiteket és mondjátok: »Ez a pápa simogatása«. […] Megkezdődik a zsinat, és nem tudjuk, mikor ér majd véget."[7]

Maga az irgalmasság szó nem fordul elő ugyan a zsinati dokumentumokban, ha azonban végigtekintjük a négy konstitúció által megrajzolt gondolati ívet – a *Dei verbum*tól a *Lumen gentium*on és a *Sacrosanctum concilium*on át a *Gaudium et spes*ig[8] –, akkor egyértelművé válik, hogy Isten jósága hogyan határozza meg az egyház életét, új távlatot nyitva az egyház és a világ kapcsolatában. Lehet-e ennél megindítóbban megfogalmazni a teremtés isteni tervét (mint ahogy a *Dei verbum*ban olvashatjuk): „Istennek a maga jóságában és bölcsességében úgy tetszett, hogy kinyilatkoztatja önmagát, és tudtunkra adja akaratának szent titkát (vö. Ef 1,9), mely szerint az embereknek Jézus Krisztus, a megtestesült Ige által a Szentlélekben útjuk nyílik az Atyához, és az isteni természet részesei lesznek (vö. Ef 2,18; 2Pt 1,4). E kinyilatkoztatással a láthatatlan Isten (vö. Kol 1,15; 1Tim 1,17) szeretetének bőségéből mint barátaihoz szól az emberekhez (vö. Kiv 33,11; Jn 15,14–15), és társalog velük (vö. Bár 3,38), hogy meghívja őket a saját közösségébe." (DV 2.)

Isten szeretetének ez a kiáradása az egyházban folytatódik: „Az örök Atya […] elhatározta, hogy az embereket fölemeli az isteni életben való részesedésre". (LG 2.) „Az egyetemes Egyház úgy jelenik meg, mint »az Atya, a Fiú és a Szentlélek egységéből eggyé vált nép«. (4.) „Törvénye az új parancs, hogy úgy kell szeretnie, ahogyan maga Krisztus szeretett bennünket." (9.) Benne „minden rendű és állapotú krisztushívő meghívást kap a keresztény élet teljességére és a szeretet tökéletességére". (40.)

---

[7] *Visszaemlékezés egy korszakalkotó beszédre*. Magyar Kurír, 2014. április 26. Az eredeti felvétel videóval: 1962. október 13. [2021. 11. 23.] https://www.magyarkurir.hu/hirek/visszaemlekezes-egy-korszakalkoto-beszedre-videoval

[8] A zsinati dokumentumok lelőhelye: *A II. Vatikáni Zsinat dokumentumai*, Szent István Társulat, Budapest, 2000.

Isten szeretete viszont arra sürgeti az egyházat, hogy váljék ennek a szeretetnek eszközévé a világ szolgálatában. A *Gaudium et spes* konstitúció az egyháznak az emberiséggel vállalt compassióját foglalja össze: „Az öröm és remény, a gyász és szorongás, mely a mai emberekben, főként a szegényekben és a szorongást szenvedőkben él, Krisztus tanítványainak is öröme és reménye, gyásza és szorongása, és nincs olyan igazán emberi dolog, amely visszhangra ne találna szívükben." (1.) Az emberiség szolgálatának ez az Istentől kapott feladata is a vele való párbeszédben gyökerezik: „Az emberi méltóság lényeges része az Istennel való közösségre szóló meghívás. Az ember kezdettől fogva párbeszédre hivatott Istennel, ugyanis csak azért létezik, mert Isten szeretetből megteremtette és szeretetből létben tartja […]." (19.)

Az hamar világossá vált, hogy a zsinat nem fejeződik be egyetlen ülésszak alatt. Ezért XXIII. János pápa 1962. december 8-án lezárta az első ülésszakot. Beszédében áttekintette az ülésszak történetét. Felidézte a kezdeti tapogatózásokat, az elért eredményeket, köztük a liturgikus konstitúció elkészültét, majd bejelentette a következő ülésszak kezdetének időpontját. Optimizmusa töretlen: „[…] a Szent Egyház szilárd hittel, rendíthetetlen reménnyel, a szeretetben különösen buzgó, új, fiatalos erővel virágzik".[9] A pápa 1963. június 3-án meghalt, utóda Montini bíboros lett VI. Pál néven. Az új pápa rögtön megválasztása napján bejelentette rádióüzenetében: a megkezdett zsinatot folytatják az első ülésszakon már kialakult módon.

2. A dialógus pápája – VI. Pál

VI. Pál még a második ülésszak megkezdése előtt kiadta első enciklikáját *Ecclesiam suam* címmel.[10] A pápa „minden jóakaratú embert" megszólít, s rögtön az alcímben jelzi, hogy az egyház helyét akarja meghatározni a mai világban. Hiszen a kettő – egyház és világ – egymásra utalt: fontos az emberi társadalomnak, de nagy feladata az egyháznak is, hogy „találkozzanak, kölcsönösen megismerkedjenek és egymást szeressék". Az egyház és a világ kapcsolatában – írja – volt időszak, amikor az egyház nagyhatalmi pozíciót élvezett, de elő-

[9] Allocutio Ioannis PP. XXIII. prima SS. Concilii periodo exacta die 8. decembris mensis a. 1962. [2021. 11. 23.] https://www.vatican.va/content/john-xxiii/la/speeches/1962/documents/hf_j-xxiii_spe_19621208_closing-i-period.html

[10] Vö. Kránitz Mihály (szerk.): *Az Egyház küldött. VI. Pál apostoli műve,* Szent István Társulat, Budapest, 2009, 135. Az *Ecclesiam suam* enciklikát Kránitz Mihály fordította.

fordult az is, hogy elzárkózott a világtól. A pápa három szóban foglalja össze, hogyan látja az egyházat és annak feladatait napjainkban: megújulás – szolgálat – párbeszéd. Szembesíti egymással „az egyház ideális képét, úgy, ahogyan Krisztus látta, akarta és szerette", „azzal a valóságos képpel, amelyet az egyház ma felmutat". Ebből fakad a megújulás, „a hibák kijavításának" „türelmetlen" vágya. (12.) – Az elmúlt években számos visszaélést feltártak az egyház életében. Ennek láttán lehet botránkozva beszélni az egyház bűneiről – más oldalról nézve viszont éppen a megtisztulás biztató jelei is mutatkoznak bennük. Az enciklika első részében a pápa megerősíti elődjének kettős célkitűzését: a zsinat legyen *lelkipásztori,* és szolgálja az egyház belső megújulását az *aggiornamento* szellemében. Mindehhez azonban hozzátesz egy „harmadik magatartást, amelyet a katolikus egyháznak a történelmi pillanatban fel kell mutatnia". (60.) Az egyetlen járható út a pápa szerint: párbeszédet kezdeni a világgal, amelyben él. A dialógus fogalma itt jelenik meg először hivatalos egyházi fórumon, majd kap polgárjogot a zsinaton is. „Az egyháznak párbeszédre kell lépnie azzal a világgal, amelyben él. Az egyház szó, az egyház üzenet, az egyház dialógus". (67.) Ez azonban nem valami reklámfogás vagy ismeretterjesztés. „A párbeszédnek természetfölötti eredete van, s magának Istennek tervében is ott van." (72.) „Az üdvösség párbeszéde az isteni kezdeményezés jóságából jött létre: »Ő (Isten) előbb szeretett minket« (1Jn 4,19), és ránk tartozik, hogy párbeszédet kezdeményezzünk az emberekkel, anélkül, hogy várnánk hívásukra. Az üdvösség párbeszéde az isteni szeretetből és jóságból indult el." (74–75.) Az enciklika ezután azt részletezi, hogy milyennek kell lennie ennek a párbeszédnek, majd koncentrikus körökben felvázolja, hogy kikkel kell párbeszédet kezdeményezni. A legtágabb körben az egész emberiség, aztán egyre szűkebb körökben a többi vallás, majd az összes keresztények, végül a katolikus egyház tagjai. Azt kívánja, hogy minden szinten „testvéri beszélgetésben" folytatódjék a „mennyei Atyával való beszélgetés".

Hogy a dialógus ne maradjon csupán jámbor óhaj, a pápa 1964-ben különböző bizottságokat hoz létre. Ezek elnevezése és elhelyezkedése a pápai dikasztériumok között az idők folyamán többször változott, mégis jól jelzik a dialógus irányait. A Keresztény Egység Titkárságát még XXIII. János pápa hozta létre, ehhez jöttek hozzá: A Vallásközi Párbeszéd Pápai Tanácsa, A Nemhívőkkel folytatott Dialógus Pápai Tanácsa, a Nem Keresztények Titkársága, a Kultúra Pápai Tanácsa.

Az emberiség fejlődéséről ad átfogó képet VI. Pál *Populorum progressio* kezdetű enciklikája is.[11] A sorok mögött feltűnik az üdvösség párbeszéde mint az igazi fejlődés feltétele:

> „Isten terve szerint mindenki arra születik, hogy növekedjék, mivel Isten minden egyes ember életét valamely hivatás betöltésére rendelte." (15.) „Az emberi személy ilyen értelmű növekedése azonban nem az egyén szabad döntésének van alávetve. Ahogy ugyanis minden teremtett dolog a Teremtőre irányul, úgy az ésszel bíró teremtménynek is az a kötelessége, hogy Isten mint elsődleges valóság és mint a legfőbb jó felé irányítsa életét. Ezért az emberi személyiség növekedését kell kötelességeink foglalatának tekinteni. […] Az ember arra van rendelve, hogy végleges beteljesedését önmagán túl érje el. Az ember az életet adó Krisztusba oltva a növekedés minőségileg új fokozatára jut el, arra, ami túllépi az ember természeti lényegét: ez adja meg élete legnagyobb teljességét, ez a legmagasabb és végső cél, amire az ember növekedése irányul." (16.) „Az egység Krisztus szeretetében mindannyiunkat meghív, hogy vegyünk részt gyermekként az élő Isten, mindenek Atyja életében." (21.) „A teljes értelemben vett humanizmus az, amit elő kell mozdítani. […] Kizárólag az a humanizmus valóságos humanizmus, amely a végtelen Istenre irányul, felismerve azt a közös rendeltetést, amelyre hivatottak vagyunk, s amely az emberi élet valóságos eszméjét adja meg. Vagyis az ember egyáltalán nem a legfőbb mértéke saját magának, hanem csak akkor válik azzá, aminek lennie kell, ha túllép önmagán, Pascal mélységesen igaz szavai szerint: »Az ember végtelenül túlszárnyalja az embert.«" (42.)

A pápa ezután felvázolja a „súlyosan beteg világ" kórképét. Az *Ecclesiam suam* enciklikára utalva sürgeti a kultúrák dialógusát, a párbeszédet a nemzetek között, a rászorulók, kisemmizettek szeretetteljes befogadását, a mindenkit átfogó testvéri szeretetet, az egység és az összetartozás civilizációjának felépítését. „A béke új neve: a haladás" – írja. „A béke napról napra, állandó munkával épül, ha közben szemünket a világ Isten akarta rendjére szegezzük, amely rend Isten ugyanazon akaratából, az igazságosság tökéletesebb formáját követeli az emberek között." (76.)

[11] VI. Pál pápa: *Populorum progressio (1967) kezdetű enciklikája,* Magyar Katolikus Püspöki Konferencia, Budapest, 1967. (ford. Dér Katalin)

3. Az irgalmasság pápája – II. János Pál

Az irgalmasság teológiáját II. János Pál dolgozza ki *Dives in misericordia* kezdetű enciklikájában.[12] Hogy éppen az isteni irgalmasságot választja pápasága vezérfonalává, abban óriási szerepe lehetett Szent Maria Faustyna Helena Kowalskának, az Irgalmasság Anyja Nővérei Kongregáció tagjának. Fausztina nővér (1905–1938) rövid élete során számos látomásban részesült. Ezek során egyszer azt kérte tőle Jézus, hogy fessék meg a képét úgy, ahogyan a látomásban megjelent előtte.[13] A kép számos változatban készült és terjedt el világszerte.

Fausztina nővér így írja le egyik látomását:

> „Ó, Örök Szeretet, szent képed megfestését kéred. S feltárul előttünk irgalmad forrásának mélye. Ki e sugarakhoz járul, azt megáldod, az éjfekete lelket hófehérre váltod. Ó, édes Jézus, irgalmad trónusát állítottad itt fel, hogy vigasztald és gyámolítsd a bűnös embert. Megnyitott Szíved tiszta forrás – belőle Vigasz árad a megtört szív sebére. E kép iránti tisztelet és dicsőítés az emberi lelkekben soha meg ne szűnjék! Isten irgalmasságát minden szív dicsérje, most és mindenkor, örökkön-örökké."[14]

„Az örökkévalóságban minden lélek irgalmamról és szeretetemről fog gondolkodni. Az Irgalmasság ünnepe bensőmből származik. […] Azt kívánom, hogy ünnepélyesen tartsák meg a húsvét utáni első vasárnapon. Az emberiség nem talál békét, míg irgalmam forrásához nem folyamodik."

Karol Wojtyla krakkói érsekként is minden reggel fölkereste a nővérek kolostora mellett azt a kápolnát, amelyben az Irgalmas Krisztus kegyképét elhelyezték, hogy a kép előtt imádkozzék. Ő indította el Fausztina nővér boldoggá avatásának folyamatát, majd 1993-ban immár pápaként a Vatikánban boldoggá avatta, s egyben elrendelte, hogy a húsvét utáni vasárnap legyen az isteni irgalmasság ünnepe. A jubileumi, 2000. évben aztán szentté avatta Fausztina nővért. 2002 augusztusában még utoljára elment Krakkóba, hogy fölszentelje az Irgalmasság bazilikáját. „Azt akarjuk, hogy ez az új szentély az isteni irgalmasság tiszteletének világközpontja legyen – nyilatkozta útja elején. Szóvivő-

---

[12] II. János Pál pápa *Dives in misericordia kezdetű enciklikája*, Szent István Társulat, Budapest, 1981.

[13] Vö. Boldog Faustyna Kowalska nővér: *Napló. Az Isteni Irgalmasság üzenete,* Isteni Irgalmasság Alapítvány, Eger, 2001, 19.

[14] Uo. 21.

je, Navarro Valls pedig már új kultúrantropológiát emlegetett, az egyház új programjáról beszélt. „Isten irgalmas. Ezért az embereknek is irgalmasnak kell lenniük egymás iránt, […] ebben a formulában rejlik a béke kulcsa, a világ reménye."[15]

A *Dives in misericordia* enciklika szabályos teológiai traktátus az irgalmasságról. Bemutatja az irgalom kinyilatkoztatását az Ószövetségben, majd az evangéliumban: az igazságosság és a szeretet összekapcsolását nevezi irgalomnak. „A szeretet mindannyiszor irgalommá változik, valahányszor át kell lépnie az igazságosság rögzített szabályát." (36.) Isten irgalmassága a húsvéti misztériumban tárul fel teljes valóságában: „az igazságosság a szeretetre épül, a szeretetből következik, és arra irányul". (44.) Az enciklika második része a mi világunkat, a korunkat fenyegető veszedelmeket mutatja be, köztük az igazságosság eltorzulásait. Az egyháznak ebben a világban „kell vallania és hirdetnie az isteni irgalmat a maga teljes igazságában" (74.), „beoltani az életbe az irgalom misztériumát". (91.) Végül az irgalmas szeretet emberi gyakorlására szólít fel. (84.) VI. Pálra hivatkozik: „a szeretet kultúráját" kell felépíteni; hozzáteszi azonban a II. Vatikáni Zsinaton használt kifejezést: „emberségesebbé kell tenni a világot". (89.) Az egyház legfontosabb feladata, „hogy hirdesse és beoltsa az életbe az irgalom misztériumát". (92.) Feszültségekkel terhes korunkban különösen fontos, hogy „könyörögjünk Istenhez az irgalomért századunk embere számára!" (100.)

2000, a jubileumi szentév rendkívüli alkalmat adott II. János Pálnak, hogy az egyház megújulását sürgesse. VI. Pál arról írt *Ecclesiam suam* kezdetű enciklikájában, hogy az egész emberiséget átöleli Isten terve, és az üdvösség dialógusa különböző szinteken folyik. (56.) II. János Pál hároméves előkészületet hirdetett meg a jubileumi évre *Tertio millennio adveniente* című apostoli levelében.[16] Az első évben Krisztust, a másodikban a Szentlelket, a harmadikban pedig az Atyát állította az egyház figyelmének középpontjába. Így írt az Atya évéről:

> „Isten atyai szívének szeretetétől indítva keresi az embert. Az egész keresztény élet olyan, mint egy nagy zarándoklat az Atya háza felé, akinek föltétlen szeretete minden nap megnyilvánul az összes emberek, s főleg a »tékozló fiú« felé. Ez

[15] Michael Hesemann – Arturo Mari: *II. János Pál. Örökség és karizma*, Szent István Társulat, Budapest, 2014, 86sk. (ford. Diós István)

[16] *Tertio millennio adveniente.* II. János Pál *apostoli levele a harmadik évezred küszöbén a püspökökhöz, a papokhoz és a hívekhez a 2000. év jubileumának előkészítéséről,* Magyar Katolikus Püspöki Konferencia, Budapest, 1994.

a zarándokút átöleli a személy bensőjét, s onnan árad a hívő közösségre, s végül az egész emberiségre." (49.)

A pápa létrehozott egy szakértőkből álló bizottságot is azzal a céllal, hogy dolgozzák ki az adott év teológiai hátterét. Az irgalmasság szempontjából az Atyáról szóló harmadik téma jelenti számunkra a legtöbbet. Nincs rá módunk, hogy teljes terjedelmében ismertessük a teológiai bizottság dokumentumát „Istenről, az Irgalmasság atyjáról".[17] Néhány szempontot mégis érdemes kiemelni. A tanulmány az Ószövetségből a zsoltárokra hivatkozik, amelyeknek vissza-visszatérő fordulata, hogy „az Úr irgalmas és jóságos". Majd Jézusról beszél, akinek személyében, életében, halálában és feltámadásában Isten irgalma nyilvánul meg. Egész életének mottója lehet: „Irgalmasságot akarok, nem áldozatot" (Mt 12,7). A tanulmány ezután érdekes fordulatot vesz: hiányosságként említi, hogy léteznek ugyan különféle „teológiák" (például a remény teológiája, felszabadítási teológia), de nincs teológiája az irgalmasságnak. Külön fejezetben szól Máriáról, aki „az irgalmasság jele" és „prófétája". Részletes teológiatörténeti áttekintést ad arról, hogy a századok folyamán hogyan mutatták be Máriát, „az irgalmasság édesanyját" teológiai traktátusokban, imádságokban, himnuszokban, tisztelete hogyan jelent meg képekben, amint köpenye alá vonja az irgalomért fohászkodókat. Az értékes kötetet a jubileum elmúltával is bizonyára haszonnal forgathatják a téma iránt érdeklődők.

4. Az irgalmasság teológusa – XVI. Benedek pápa

Meglepő talán, hogy Joseph Ratzinger, aki könyvtárnyi írást publikált élete során, pápaként mindössze három enciklikát jelentetett meg. A Hittani Kongregáció prefektusi tisztét is azzal a feltétellel vállalta el, hogy folytathatja saját teológiai munkásságát. Később pápaként is jelentős munkákat írt amolyan „mezei teológusként", tudatosan kitéve magát más teológusok bírálatának. *A Názáreti Jézus*[18] első kötetének előszavában erre utal is: „ez a könyv semmiképpen sem tanítóhivatali aktus, […] így mindenki szabadon ellentmondhat nekem". Ha a pápai enciklikákban az „irgalom" szó betűszerinti előfordulásait

[17] *God, the Father of Mercy.* Prepared by the Theological-Historical Commission for the Great Jubilee of the Year 2000, The Crossroad Publishing Company, New York, 1998.

[18] Joseph Ratzinger (XVI. Benedek): *A Názáreti Jézus,* 1. kötet, Szent István Társulat, Budapest, 2007, 18.

keressük, mindössze néhány alkalommal bukkanunk rá. Valójában azonban az irgalom belső, isteni lényege bontakozik ki előttünk a pápa írásaiban minden eddiginél tágasabb horizontban – ez pedig olyan radikális követelményt támaszt, amilyenre korábban legföljebb a szentek életében találunk példát.

Első enciklikájának XVI. Benedek a *Deus caritas est*[19] címet adta Szent János első levelére hivatkozva. „A szeretet, azáltal, hogy Isten előbb szeretett minket, többé már nemcsak egy »parancsolat«, hanem válasz a szeretetnek arra az ajándékára, amellyel Isten közeledik felénk. […] Szándékom az, hogy a világban fölélesszük az embereknek az isteni szeretetre adott gyakorlati válaszát." (1.) „A szeretet […] az egész létezést átfogja. […] Állandó út a magába zárkózó én-ből az én szabad elajándékozására." (6.) „A Logosz, az Ősértelem – az igazi szeretet egész szenvedélyével szerető szerelmes." (10.) „A bibliai hit lényege: az ember egyesülhet Istennel […]." „A mód, ahogyan Isten szeret, az emberi szeretet mércéje lesz." (11.) „Mi nemcsak statikusan fogadjuk be a megtestesült Logoszt, hanem részeseivé válunk önátadása dinamikájának." (13.) Ennek következtében „a mi akaratunk és Isten akarata egyre inkább egybeesik." (17.)

Az enciklika második része ennek a szeretetnek a gyakorlati következményeit sorolja fel: a fentebb leírt misztikus egyesülés hogyan valósul meg az egyház konkrét szeretetszolgálatában, s ez hogyan kapcsolódik az igazságos társadalmi rendért folytatott küzdelemhez.

A pápa harmadik, *Caritas in veritate*[20] című enciklikája az elsőben felvázolt világképből adódó gyakorlati következtetéseket vonja le. Látszólag elődje szociális enciklikáinak, főleg VI. Pál *Populorum progressio* című enciklikájának érvelését folytatja, valójában azonban továbblép, és a szeretetben jelöli meg az emberiség fejlődésének zálogát.

> „A fejlődésben központi szerepe van a szeretetnek." (19.) „A szeretet az egyház társadalmi tanításának királyi útja." (2.) „Az igazságosság a szeretet első útja, alapfoka, a szeretet viszont felülmúlja az igazságosságot, és teljessé teszi az ajándékozás és a megbocsátás logikájában. […] »Az ember városát« nem csupán a jogok és kötelességek alkotta viszonyok mozdítják elő, hanem sokkal inkább, és még ezt megelőzően, az ingyenesség, azaz az irgalom és a közösség alkotta viszonyok." (6.)

[19] *Deus caritas est.* XVI. Benedek pápa *Az Isten szeretet kezdetű enciklikája.* Szent István Társulat, Budapest, 2007.

[20] *Caritas in veritate.* XVI. Benedek pápa *Szeretet az igazságban kezdetű enciklikája*, Szent István Társulat, Budapest, 2009. (ford. Dér Katalin és Horváth Pál)

A pápa nem csupán átértelmezi és elmélyíti a keresztény szociális tanítást, hanem egy megdöbbentő új szemponttal túllép rajtuk, s ez az ajándék logikája. „A szeretet az igazságban az ajándékozás döbbenetes megtapasztalásával szembesíti az embert. […] Az emberi lény ajándékul teremtetett." (34.) Ez a tény egy új antropológia és egy új társadalom távlatait nyitja meg, „a feltétel nélküli ajándékozás logikáját", „az ingyenesség és a testvériesség" világát. (37, 38.) Erre a meglátásra alapozva fogalmazza meg a pápa a gyakorlatban szinte megvalósíthatatlannak látszó, meghökkentő elvárását: „Az ingyenességnek nincsen piaca, és az ingyenességen alapuló magatartásformákat nem írhatja elő törvény. Mégis mind a piacnak, mind a politikának szüksége van az ajándékozás felé nyitott emberekre." (39.) Enciklikáját a pápa ezzel a mondattal zárja: „A fejlődésnek szüksége van a keresztényekre, akik az imádság gesztusaiban Istenhez emelik a szegényt, akik annak tudatában élnek, hogy az igazság által áthatott szeretet, *caritas in veritate,* amelyből az igazi fejlődés kiindul, nem a mi művünk, hanem ajándékként kapjuk." (79.) Aki elolvassa a pápa írását, szinte rákényszerül, hogy önmagával szembenézve lelkiismeretvizsgálatot tartson.

Hogy pedig az irgalmasság misztériuma egyre jobban elmélyüljön a hívek köztudatában, a pápa elrendelte, hogy három évenként rendezzék meg az *Irgalmasság apostoli világkongresszus*át. Az első kongresszust Rómában tartották 2008-ban, a következőt Krakkóban 2011-ben, majd Bogotában 2014-ben, Manilában 2017-ben. A római kongresszust Christoph Schönborn bíboros készítette elő és vezette le.[21]

5. Az irgalmasság prófétája – Ferenc pápa

Attól a pillanattól fogva, hogy az újonnan megválasztott pápa kilépett a Szent Péter-bazilika erkélyére, és egyszerű „Jó estét!"-tel köszöntötte a téren összegyűlt tömeget, mindig új és új gesztusokkal és szavakkal lepte meg a világot. Ilyen váratlan fordulat volt az is, hogy amikor a megválasztása utáni vasárnapon, 2013. március 17-én az Úrangyala elimádkozása előtt köszöntötte a híveket, egy könyvet ajánlott elolvasásra hallgatóinak: Walter Kasper bíborosnak az irgalmasságról szóló művét.[22] Hozzátette: nem reklámot akar csinálni a

[21] A bíboros az év minden hónapjában katekézist is tartott az irgalmasságról a bécsi Stephansdomban, ennek szerkesztett változata könyvalakban is megjelent. Lásd Christoph Kardinal Schönborn: *Wir haben Barmherzigkeit gefunden,* Herder, Freiburg, 2009.

[22] Walter Kasper: i. m.

könyvnek, de nagyon hálás érte, mert sokat tanult belőle. „Kasper bíboros azt mondta, hogy az irgalmasság mindent megváltoztat, megváltoztatja a világot. Egy parányi irgalmasság is csökkenti a világ fagyos hidegét és sokkal igazságosabbá teszi. Jól meg kell értenünk Istennek ezt az irgalmasságát, az irgalmas Atyát, aki oly türelmes. Gyönyörű ez: az irgalmasság!"[23]

Valójában azonban nem pillanatnyi ötlet indította a pápát erre a váratlan fordulatra. Az irgalmasság misztériuma vezérlő elve volt egész életének. Amikor püspökké szentelték, Jorge Mario Bergoglio Szent Béda Venerabilis egyik homíliája nyomán választott jelmondatot: *Miserando et eligendo.* Béda a vámos Lévi meghívásához fűzi kommentárját: „Amikor Jézus meglátta a vámost, megkönyörülve rajta kiválasztotta őt *(miserando atque eligendo),* és így szólt hozzá: »Kövess engem«" (Mt 9,9). Amikor pápává választották, Ferenc ezt a kifejezést tartotta meg jelmondatul, mintegy összefoglalva benne pápai szolgálatának egész programját.

Megválasztása után Ferenc pápa egyik első feladata lett, hogy a hagyományoknak megfelelően foglalja össze és értékelje a 2012-ben tartott püspöki szinódus ajánlásait. (*Az új evangelizáció a keresztény hit továbbadására* volt a szinódus témája.) Ez alkalmat adott a pápának, hogy – túllépve a szinódus javaslatain – felvázolja saját programját. Így jelent meg 2014-ben az *Evangelii gaudium*[24] kezdetű apostoli buzdítása. Amint már a cím jelzi, az alaphangot az öröm adja meg, amely „az Isten szeretetével való, boldog barátságba átalakuló találkozásból", Isten irgalmasságából fakad. (8.) Az egyház „megtapasztalta az Atya végtelen irgalmasságát", ezért „olthatatlan vágy él benne arra, hogy felajánlja ezt az irgalmasságot". (24.) A pápa Aquinói Szent Tamásra hivatkozik: „Az irgalmasság önmagában az erények között a legnagyobb, ugyanis hozzátartozik a másoknak szóló ajándékozás. […] Isten sajátossága az irgalmasság gyakorlása". (37.)

Ezt követően azonban hangot vált a pápa – vagy éppen itt mutatja meg, hogy az irgalmasság nem valami jámbor érzelem –, és felvázolja a „beteg világ", a politikai és gazdasági élet, a mohó szerzés és gazdagodás, a kíméletlen profitnövelés kórképét. (Sarkos megállapításainak némelyikét utóbb a gazdasági-politikai élet szakemberei, nem alaptalanul, erős kritikával fogadták.)

---

[23] [2021. 11. 23.] https://www.vatican.va/content/francesco/de/angelus/2013/documents/papa-francesco_angelus_20130317.html

[24] *Evangelii gaudium.* Ferenc pápa *Az Evangélium öröme kezdetű apostoli buzdítása,* Szent István Társulat, Budapest, 2014.

A pápa ezután rátér az egyház életének elemzésére. Az alaphangot itt is az irgalmasság örömhíre adja meg: „Az üdvösség, amelyet Isten felkínál nekünk, az ő irgalmasságának műve", a Szentlélek erejével „életünkkel válaszolunk az ő szeretetére". (112.) „Összhangban az Atya nagy szeretettervével […] az egyháznak az ingyenes irgalmasság helyévé kell lennie, ahol mindenki úgy érezheti, hogy befogadják, szeretik." (114.) E felütés után azonban – a világban tapasztalható bajokhoz hasonlóan kíméletlenül kipellengérezi az egyházi életben jelentkező visszásságokat, néhol szinte túl aprólékosan részletezve az egyház tevékenységének különböző területeit. Az utolsó fejezet aztán visszatér a szinódus eredeti témájához, és néhány megfontolást ajánl az új evangelizáció lelkületéről. „Jézus olyan evangelizálókat keres, akik nemcsak szóval, hanem elsősorban az Isten jelenlététől átalakított élettel hirdetik a jó hírt." (259.) „Küldetés vagyok ezen a földön", „a nép szívéhez szóló küldetés." (273.) „Minden személy méltó az odaadásunkra, […] mert minden ember az Úr végtelen gyengédségének tárgya." (274.) Az enciklika befejezésként Máriának, „az evangelizáció anyjának" alakját idézi fel: „Az igazságosságnak és gyöngédségnek, a szemlélődésnek és a mások felé való úton levésnek dinamikája teszi őt az egyház mintaképévé az evangelizáció számára." (288.)

Két nagy enciklikája közül az egyik *(Laudato si')* a természetvédelemmel foglalkozik, a másik *(Fratelli tutti)* az emberek testvéri közösségét sürgeti. Mindkettőre jellemző, hogy látszólag „evilági" témát dolgoz fel, a háttérben azonban ott rejlik Isten szerető irgalmasságának mindent átfogó valósága. A természetvédelemről szóló enciklika[25] szerint „a teremtés Isten szeretettervére utal. […] Csak olyan ajándékként érthető, amely mindenek Atyjának nyitott kezéből származik; olyan valóság, amelyet a minket egyetemes közösségbe hívó szeretet világít meg." (76.) Egy „másik logikába" hív, „az ingyenesség logikájába, az ajándékába, amelyet kapunk és továbbadunk". (159.) Bár nem hivatkozik XVI. Benedek enciklikáira, de nyilvánvaló az idézet forrása: az „ökológiai megtérés […] hálát és ingyenességet foglal magában, vagyis az Atya szeretetéből kapott világ ajándékként való elismerését". (220.) Arra kapunk meghívást, hogy „az egész világot átfogó szolidaritás lelkiségét alakítsuk ki, azt, amely a Szentháromság misztériumából fakad". (240.) A *Fratelli tutti* enciklika[26] részletesen elemzi az irgalmas szamaritánusról szóló példázatot, rávilágítva

[25] *Laudato si'.* Ferenc pápa *Áldott légy kezdetű enciklikája,* Szent István Társulat, Budapest, 2015.

[26] *Fratelli tutti.* Ferenc pápa *Mindnyájan testvérek kezdetű enciklikája,* Szent István Társulat, Budapest, 2021.

az irgalmasság mozgató erejére: „A szeretet teszi lehetővé, hogy egyetlen nagy családot alkossunk, amelyben mindenki otthon érezheti magát. A szeretet tud együttérzést és méltóságot adni". (62.) Ezekben az enciklikákban is megtaláljuk az *Evangelii gaudium*ban már jelzett sajátos ellentétet. Egyfelől kíméletlenül, prófétai hangon ostorozza a világban (és az egyházban) található hibákat, bűnöket, másfelől viszont Isten irgalmas szeretetét tartja a teremtett világ végső okának és céljának.

Van még egy fontos jellemzője Ferenc pápa írásainak. Szinte mindegyik dokumentumban feltűnik az öröm szava (lásd *Evangelii gaudium*, *Amoris laetitia*, *Gaudete et exsultate*). Az Isten ingyenes ajándékából élő ember öröme ez. A *Gaudete et exsultate*[27] apostoli buzdítás címében ugyan az öröm jelenik meg, de már az alcíme jelzi, hogy az életszentségről ír a pápa. Erős felütéssel kezd: „Valamennyien arra kaptunk meghívást, hogy szentek legyünk". (14.) Beszél a keresztény élet „két rejtőző ellenségéről", majd a nyolc boldogságot elemzi. „Irgalmas szemmel látni és irgalmasan cselekedni, ez az életszentség." (82.) A következő fejezet az életszentség modelljét mutatja be. Öt jellemzőjét sorolja fel, ezek között említi – a pápára annyira jellemző módon – az örömet és a humorérzéket. (122.) Az írást akár lelkigyakorlatos elmélkedésnek is felfoghatjuk, amely ahhoz ad segítséget, hogy „az egyházban fokozódjék az életszentség utáni vágy". (177.)

Az ifjúsági szinódus ajánlásait összefoglaló dokumentum, a *Christus vivit* kezdetű apostoli buzdítás mintha kevésbé tudna mit kezdeni a fiatalokkal – éppen Ferenc pápa szellemisége bátorít rá, hogy kritikát kockáztassunk meg egy pápai megnyilatkozásról. Elismétli ugyan a szinóduson fölvetődött fontosabb kérdéseket, az olvasó azonban hiányolja belőle azt az átütő erőt, amit a pápa más írásaiban megszokott.

A világegyház élete szempontjából jelentős esemény volt, hogy Ferenc pápa *Misericordiae vultus* kezdetű bullájával 2015-ben meghirdette az Irgalmasság Rendkívüli Jubileumát, amely 2015. december 8-án, a Szeplőtelen Fogantatás ünnepén kezdődött, és 2016. november 20-ig, Krisztus király vasárnapjáig tartott.

> „A Szentírásban az irgalmasság kulcsfogalom annak kifejezésére, hogy Isten hogyan bánik velünk. […] A keresztény ember irgalmas szeretetének ugyanezen a hullámhosszon kell mozognia." (9.) „Az egyház életének boltozatát az irgal-

[27] *Gaudete et exsultate.* Ferenc pápa *Örüljetek és ujjongjatok kezdetű apostoli buzdítása az életszentségre szóló meghívásról a mai világban,* Szent István Társulat, Budapest, 2018.

masság oszlopa tartja. Ezért egész lelkipásztori tevékenységét át kellene hatnia a hívők felé forduló érzékenységnek." (10.) „Az egyháznak az a küldetése, hogy hirdesse Isten irgalmasságát, az evangélium dobogó szívét." (12.) A jubileumi év arra hív, hogy „ismét fölfedezzük az Atya irgalmas arcát." (17.)

A jubileumi év során a pápa hétről hétre az irgalmasságról elmélkedett, beszédeiben kifejtve az irgalmasság teológiáját, az Ószövetségtől kezdve az evangéliumon keresztül napjainkig. Azonban ennek a tanításnak akár vázlatos ismertetése is meghaladná e dolgozat kereteit.[28]

Mindezeket összefoglalva igazoltnak látszik az egyik ismert vatikáni szakértőnek, Andrea Torniellinek ötlete, aki a pápáról folytatott beszélgetéseit tartalmazó könyvecskéjét ilyen címmel adta ki: *Isten neve irgalmasság*.[29] Tornielli emlékezteti a pápát arra, hogy a Nemzetközi Ifjúsági Találkozón kijelentette: „korunk az irgalmasság kora". A pápa megerősíti akkor mondott szavait: „Egyre erősebb a meggyőződésem, hogy ez az időszak egyfajta kairosz, korunk az irgalmasság kairosza". Végigtekint az irgalmasság eddig megtett útján, XXIII. János pápától VI. Pál pápán keresztül II. János Pál pápáig. Utal VI. Pál pápának a *Gondolatok a halálról* című írására. A pápa egy évvel halála előtt mondta ezeket a megrendítő szavakat:

„Szegény, nyomorúságos, szűkös, ínséges élet, amelynek igen sok türelemre, gyógyulásra, végtelen irgalomra van szüksége. A legjobb szintézist még mindig Szent Ágoston fogalmazta meg: miseria et misericordia. Az én nyomorúságom és Isten irgalmassága. Add, hogy legalább imádhassam azt, aki vagy, végtelen jóságú Isten, a Te édességes irgalmadat kérve, elfogadva és dicsőítve."[30]

Ahogyan már korábban kiadott végrendeletében is írta: „Irgalmasságát az Úrnak mindörökké éneklem".

Hátra van még talán annak igazolása, miért nevezhető Ferenc pápa „az irgalmasság prófétájának". Walter Kasper, aki Ferenc pápa életútját érdeklődő rokonszenvvel kíséri, a róla írt könyvében az irgalmasságot a pápa „kulcs-

[28] Ferenc pápa: *Az irgalmasság arcai. Az irgalmasság rendkívüli szentévében elmondott beszédek,* Új Ember, Budapest, 2016.

[29] Ferenc pápa: *Isten neve irgalmasság. Beszélgetések Andrea Torniellivel,* Helikon, Budapest, 2016.

[30] [2021. 11. 23.] https://www.vatican.va/content/paul-vi/de/speeches/1978/august/documents/hf_p-vi_spe_19780806_meditazione-morte.html

szavának" nevezi.[31] Amint már könyvének címe is jelzi, Ferenc pápa „a gyengédség és szeretet forradalmát" hirdette meg. Kasper áttekinti az irgalmasság „fölfedezésének" történetét, majd így összegzi a pápa életművét: „A gyengédség és szeretet forradalmát szenvedélyesen hirdeti, de erőszak, fanatizmus és harag nélkül".

Kasper szavaihoz talán hozzátehetjük, hogy Ferenc pápa valóban prófétai radikalizmussal pellengérezi ki a világban, de az egyházon belül is az általa meglátott hibákat, visszaéléseket, és kíméletlenül fel is lép ellenük. Nem véletlen, hogy rengeteg rajongója mellett sokan támadják is – egyházon kívülről, de belülről is. A próféták stílusára emlékeztet az is, hogy nemcsak okoskodó érveléssel, hanem látványos jelekkel, gesztusokkal tárja fel Isten üzenetét. Szokatlan gesztusai mindig újra meglepetésekkel szolgálnak: egyik nagycsütörtökön rabok lábát mosta meg, hat férfi mellett hat nőét, köztük egy muszlim nőét is. Egyik első útja Lampedusa szigetére vezetett, hogy a menekültekkel találkozzék. Amikor a papamobilon körbejár a tömegben, magához öleli vagy éppen megcsókolja a feléje nyújtott csecsemőket és kisgyermekeket… A gesztusok mellett pedig egészen sajátos, újszerű kifejezéseket használ, amelyek bejárják a világsajtót sokak örömére, némelyek megbotránkozására: „a gyóntatószék nem kínzókamra", „a püspökök legyenek bárányszagúak", „az egyház tábori kórház" – a felsorolást hosszan folytathatnánk.

*

Dolgozatunk elején azt a hipotézist állítottuk fel, hogy korunk egyházának sajátos ismertetőjegye az isteni irgalmasság: átjárja az egyház spirituális, pasztorális, teológiai és liturgikus életét. Az elmúlt hatvan év történetének áttekintése XXIII. János pápától és a zsinattól napjainkig igazolhatja ezt a föltevést. Ferenc pápa pedig az irgalmasság prófétájaként mindent megtesz azért, hogy valóban ez legyen napjaink egyházának legfőbb jellemzője, sokakat megmozgató eszménye.

[31] Walter Kasper: *Papst Franziskus – Revolution der Zärtlichkeit und der Liebe,* Verlag Katholisches Bibelwerk, Stuttgart, 2015, 123.

DOI: 10.52992/SAP.2021.14.2.18 *Sapientiana* 14 (2021/2) 18–34.

Órigenész az eucharisztiáról[1]

Somos Róbert

Abstract
Discussing the Last Supper Origen emphasizes the symbolic character of the bread and wine in his *Commentary on Matthew.* Bread and wine are nourishments, more precisely, spiritual nourishments, teachings delivered by the Logos-Christ. There is a hierarchy between the bread and wine, because the bread is connected to the ethical level of the teaching available to the Jews and Pagans, while the wine is reserved for the Christians who know the mystery of Jesus. The symbolic character of the Eucharist is not a simple conventional link between the natural nourishment and teaching but the physical bread and wine possess active divine power working according to the plan of providence.

Keywords: *Origen, Eucharist, teaching, symbol, divine power.*
Kulcsszavak: *Órigenész, eucharisztia, tanítás, szimbólum, isteni erő.*

Órigenésznek az eucharisztiáról vallott nézeteit a szakirodalom általában kétféleképpen közelíti meg. Az egyik a történeti megközelítés, amely az áldozat, a hálaadás, a húsvéti áldozat tematikáját dolgozza fel mindenekelőtt, különös tekintettel az ószövetségi előzményekre és azok ama interpretációira, amelyek Órigenészre is hatottak. Robert Daly és Jean Laporte tanulmányai tartoznak ide, amelyek különösen a Philón-hatás tényét emelik ki,[2] és „konceptuális

Somos Róbert a Pécsi Tudományegyetem BTK Filozófia Tanszékének egyetemi tanára, a Patrisztika Központ vezetője, az MTA doktora; somos.robert@pte.hu

[1] Írásom korábbi változata előadásként hangzott el Nyíregyházán 2018. június 7-én, az eucharisztiáról szóló szimpóziumon a Szent Atanáz Görögkatolikus Hittudományi Főiskola és a Magyar Patrisztikai Társaság Debrecen-Nyíregyházi csoportjának szervezésében. A szöveg véglegesítése során segítségemre volt az NKFI 128321 sz. pályázat. Azokat a fordításszövegeket, amelyeknél nem szerepel a fordító neve, én készítettem.

[2] Robert J. Daly: Sacrifice in Origen, *Studia Patristica* 2 (1972) 125–129. Jean Laporte: Philonic Models of Eucharistia in the Eucharist in Origen, *Laval théologique et philosophique* 42 (1986) 71–91. [doi: https://doi.org/10.1111/j.1741-2005.2006.00136.x]

azonosságról", illetve „philóni modellről" beszélnek az órigenészi eucharisztia-felfogás kapcsán.[3] A másik megközelítés, amelynek legkiválóbb képviselője a 2008-ban elhunyt innsbrucki jezsuita professzor, Lothar Lies volt, a szűkebb, teológiai értelemben vett eucharisztia témáját állítja a centrumba, bár természetesen ismeri az előbb említett szerzők műveit, idézi őket, és támaszkodik eredményeikre.[4] Lies életműve összességében is erősen az eucharisztia teológiai jelentőségének felmutatása és annak vizsgálata jegyében értelmezhető,[5] és lévén egyben Órigenész-szakértő,[6] nem meglepő módon ő kínálja a legrészletesebb elemzéseket is az alexandriai mester eucharisztiával kapcsolatos nézeteiről.[7]

Mindkét megközelítés fontos és megkerülhetetlen, bár a „philóni modell" vagy a Philónnal való „konceptuális azonosság" megfogalmazás nyilvánvalóan anakronisztikus a szoros értelemben vett eucharisztia kapcsán, ahogyan az is, ha a tridenti zsinat eucharisztiáról szóló határozata szolgál zsinórmértékül Órigenész álláspontjának értékeléséhez. Az egymástól jól megkülönböztethető két vizsgálati stratégia eredménye ettől függetlenül nagy vonalakban összecseng, ez pedig abban foglalható össze, hogy Órigenész az eucharisztiát erősen spiritualizálja. Mint ismeretes, Philón Tóra-magyarázatai allegorikus jellegűek, és vonatkozik ez a kultikus áldozatról szóló szövegek interpretációira is. Az áldozatokról szólva Órigenész ezeket a philóni magyarázatokat, továbbá az ószövetségi személy- és helynevek philóni interpretációit átveszi. Teszi ezt direkt módon, például az erényekre vonatkoztatva[8] vagy áttranszponálva az áldozat krisztológiai interpretációi során. Ami pedig a teológiai kiindulópontú vizsgálódást illeti, Lothar Lies már az 1978-ban megjelent könyvének címében jelzi ezt az órigenészi spiritualizáló tendenciát: *Wort und Eucharistie bei Origenes. Zur Spiritualisierungstendenz des Eucharistieverständnisses*.

---

[3] Lásd Jean Laporte tanulmányának címét és a 72. oldalt.

[4] Fontosabb, eucharisztiáról szóló munkái: Lothar Lies: *Wort und Eucharistie bei Origenes. Zur Spiritualisierungstendenz des Eucharistieverständnisses,* Tyrolia, Innsbruck, 1978; Lothar Lies: *Bedankte Berufung. Zur eucharistischen Struktur der ignatianischen Exerzitien*, Tyrolia, Innsbruck, 2007.

[5] Lothar Lies: *Eucharistie in* Ökumenischer *Verantwortung,* Styria, Graz – Wien – Köln, 1996. Lothar Lies: *Die Sakramente der Kirche*, Tyrolia, Innsbruck, 2004.

[6] Lásd monográfiáját Órigenész rendszeres teológiai munkájáról: Lothar Lies: *Origenes' „Peri archon". Ein undogmatische Dogmatik,* Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1992.

[7] Eredményeit elfogadja Henri Crouzel: *Origène,* Sycomore, Paris, 1985, 294–298.

[8] Például a „váll" a „munkának" felel meg (*HomLev* VI,3).

Dolgozatomban először arra a kérdésre keresem a választ, vajon van-e egyetlen vagy néhány órigenészi kulcsszövegünk a szűkebb értelemben vett eucharisztiáról. Több ok miatt is fontos az eucharisztiával kapcsolatba hozható szövegek között egyfajta hierarchiát megállapítani, és kulcsszövegeket találni. Egyrészt ez teszi lehetővé az áldozattal kapcsolatos számos, olykor egymásnak ellentmondónak tűnő órigenészi szöveg kezelését. Másrészt látnunk kell, hogy az *eucharisztia* szó *De oratione*-beli definíciója nem igazán visz közelebb a szoros értelemben vett eucharisztia megértéséhez. Ez így szól: „[…] A »hálaadás« pedig az Istentől kapott jótéteményekért imával történő elismerése akár úgy, hogy hálát adunk a kapott nagy adományért, akár úgy, hogy felismerjük nagyságát a jótéteménynek, amelyben részesültünk."[9] Jellemző módon, amikor Órigenész példát keres a hálaadásra a Szentírásban, megvilágítandó az *eucharisztia* kifejezés értelmét, nem a tanítványokkal elköltött vacsorán elhangzott szavakat idézi fel, hanem a Mt 11,25 szövegét: „Áldalak téged, Atyám, menny és föld ura, mert elrejtetted ezeket a bölcsek és okosak elől, és kinyilatkoztattad a kicsinyeknek." A következőt fűzi hozzá: „Az »áldalak« kifejezés ugyanis ugyanazt jelenti, mint a »hálát adok neked«."[10]

Ami a kulcsszövegek kérdését illeti, úgy gondolom, abból kell kiindulni, hogy a szinoptikusoknál tárgyalt utolsó vacsora témája, a szűkebb értelemben vett eucharisztia hol válik külön vizsgálat tárgyává. Ha találunk ezekkel a szöveghelyekkel foglalkozó elméleti vagy kommentáló órigenészi munkát, akkor ezek képezhetik a megfelelő kiindulópontot értelmezésünk számára. Úgy vélem, vannak ilyen szövegek. A legfontosabb a Máté evangéliumához írt, meglehetősen romos állapotban ránk maradt kommentár, valamint a *János-evangélium Kommentár* utolsó könyve.

Ismeretes, hogy a szinoptikusok az utolsó vacsora kapcsán tárgyalják az eucharisztiát, míg János 6. fejezete korábbra teszi magát a vacsorát. Órigenésznek a szinoptikusok közül a Máté-evangéliumról maradt fenn kommentárja, de a görög eredeti 17. könyve csak Máté 22. fejezetéig jut el, és az úgynevezett *Commentariorum Series* a 22.-től a 27. fejezetig bezárólag tartalmazza a latin fordítását, amelynek eredetiségével kapcsolatban nincsenek kétségek.

A János-evangélium 6. fejezetének órigenészi kommentárja nem maradt ránk, a kommentár fennmaradt 13. könyve még a 4. fejezetnél jár, a következő

[9] *De oratione* 14,2. Vanyó László fordítása módosítással (Órigenész: *Az imádságról és a vértanúságról,* Szent István Társulat, Budapest, 1997, 76.)

[10] *De oratione* 14,5. A szövegben az „áldalak" görög megfelelője *exhomologumai,* a „hálát adok" kifejezésé pedig *eukharisztó*.

reánk maradt 19. könyv pedig már János 8. fejezetét tárgyalja. A 32. könyv ugyanakkor elbeszéli a tanítványokkal elköltött utolsó vacsora eseményeit, de – mint ismeretes – itt nincs szó magáról az eucharisztiáról, ezért csak másodlagos információkat szerezhetünk a szövegből. Az utolsó, 39. Lukács-homília nem jut el az evangélium 22,19–20 részig, ahol Lukács az eucharisztiát tárgyalja. Az eucharisztia alapítását bemutató 1Korintusiakhoz írt levél 11,23–25 verseinek órigenészi értelmezése szintén nem maradt fenn a catenák között sem; a 10,6 és a 12,3 közötti szövegek nem állnak rendelkezésünkre.

Természetesen rengeteg utalást találunk az eucharisztiára Órigenész egyéb műveiben is, hiszen szinte az összes ószövetségi kultikus áldozatról szóló szöveget – különösen a Leviták könyvét – Órigenész Krisztus áldozatára vonatkoztatja, továbbá a húsvéttal kapcsolatos szövegek, valamint *Az imádságról* szóló értekezés is a szűkebb vagy tágabb értelemben vett eucharisztiához kapcsolható. Ezekben találunk utalásokat a szoros értelemben vett eucharisztiára is. Ezeken túl a 37. zsoltárhoz írt második homíliában, a Kivonulás könyvéhez, a Számok könyvéhez, Józsué könyvéhez készült prédikációkban, valamint a *Kelszosz ellen* írt vitairatban érinti Órigenész a szoros értelemben vett eucharisztia témáját. Mégis, amennyiben a szövegek között szükséges egyfajta hierarchiát megállapítanunk azért, hogy lássuk, mi is a szűkebb értelemben vett eucharisztiával kapcsolatban a direkt módon ide vonatkozó szöveg és alapgondolat, és mik azok a szempontok, amelyek magyarázzák azt, hogy tényleg ez az alapgondolat, illetve mik képezik a – zenei nyelven szólva – melléktémát, ezeket az egyéb megnyilatkozásokat másodlagos jelentőségűnek kell tekintenünk. Azért kell így tennünk az utóbbiak esetében, mert vagy nem magára a szoros értelemben vett eucharisztia elemzésére irányulnak, és inkább futó megjegyzések, vagy pedig hagyományos nézeteket közvetítenek a hallgatóság felé.

1. A latin nyelvű kulcsszöveg. *Commentariorum Series in Mattheum* 85–86.[11]

Láthatóan a fő forrásunk a *Commentariorum Series,* hiszen ez az egyedüli szövegünk, amely direkt módon magyarázza Jézus Krisztus hálaadó és tanítványainak

[11] *Matthäuserklärung. II. Die lateinische Übersetzung der Commentariorum Series. Origenes Werke* XI. Band. GCS 40. Herausgeben von Erich Klostermann unter Mitwirkung von Ernst Benz, 2. Bearbeitete Auflage Ursula Treu, Akademie Verlag, Berlin, 1976, 196–200.

az emlékezést előíró szavait az utolsó vacsorán. Órigenész idős korában írott műről van szó, ennek is azon részéről, amely csak latin fordításban maradt ránk. Mik ennek a szövegnek a főbb állításai?

1. „Az a kenyér, amelyet az Isten Ige a maga testének mond, a lelkek tápláló beszéde, az Isten Igéből eredő beszéd […]" *(verbum de deo verbo procedens)* és a mennyei kenyérből való kenyér *(panis de pane caelesti).* A gondolatot később megerősíti Órigenész: „Tehát nem azt a kezébe vett látható kenyeret *(panem visibilem)* mondta az Isten Ige a maga testének, hanem az igét (*verbum*), ami misztériuma szerint *(in cuius mysterio)* volt ama megtörendő kenyér."

2. „Az az ital pedig, amelyet az Isten Ige a maga vérének mond, a szívet kiváltképp fölvidító, erős innivaló, amely abban a kehelyben van, amelyről ezt mondja az Írás: *csordultig töltött kelyhed mily fölvidító!*[12] És ez az ital annak az igazi szőlőtőnek a termése, amelyről ezt mondja: *én vagyok az igazi szőlőtő*,[13] és ama szőlőfürt vére, aki a szenvedés borsajtójából kicsorgó italt kínálta fel […]." Itt is történik egy megerősítés: „[…] nem a maga látható vérét mondta annak az italnak *(nec potum illum visibilem sanguinem suum),* hanem az igét, ami misztériuma szerint *(verbum in cuius mysterio)* volt ama kiontásra kerülő ital." És egyfajta költői kérdésként foglalja össze az alaptanítást: „Ugyanis mi más lehetne az Isten Ige teste vagy vére, mint az ige, amely táplál, és az ige, amely fölvidítja a szívet?" Krisztus tehát Logoszként nyilatkozik az utolsó vacsorán – amint azt Lothar Lies is hangsúlyozza[14] –, és a kenyér, illetve vér az Ige szava, tanítása, a Logoszból mint közvetítő Értelemből eredő értelem, értelmes szóbeli tanítás. Szeretném kiemelni, hogy ezen a ponton Órigenész a Zsoltár 22,5 verset idézi: *csordultig töltött kelyhed mily fölvidító!* Az igazi kulcsszöveg azonban a Zsoltár 103,15 a Septuaginta szerint: *bor, amely felvidítja az ember szívét* […] *kenyér, amely erősíti az ember szívét* (οἶνος εὐφραίνει καρδίαν ἀνθρώπου […] καὶ ἄρτος καρδίαν ἀνθρώπου στηρίζει.). Ez a vers Órigenésznek egyik kedvenc fordulata, legalább harminc alkalommal idézi szövegeiben, és szinte mindig a tanítást mint isteni táplálékot jelzi vele. Nyilvánvalóan összekapcsolja ezt János eucharisztiatanításával, hiszen Jézus önmagáról adott nyilatkozatai közül ezeket is idézi a *János-evangélium Kommentár*ja első könyvében: „Ezt is olvastuk: *én vagyok az igazi szőlőtő, Atyám pedig a szőlőműves*, és azután pedig:

[12] Zsolt 22,5. *(Itt és a továbbiakban kiemelés – S. R.)*

[13] Jn 15,1.

[14] Lothar Lies: Die dreigestaltige Eucharistieauffassung nach SerMT 85 u. 86, *Origeniana secunda. Second colloque international des études origéniennes, Bari, 20-23 Septembre 1977*. Textes rassemblés par Henri Crouzel, Antonio Quaquarelli, Ateneo, Roma, (Quaderni di "Vetera Christianorum" 15.) 1980, 205.

én vagyok a szőlőtő, ti pedig a szőlővesszők. Mindezekhez hozzászámlálhatjuk a következőt: *én vagyok az élet kenyere*, sőt ezt is: *én vagyok az éltető kenyér, amely a mennyből szállt le,* és *életet ad a világnak*."[15]

3. A *Commentarium Series* harmadik fő állítása a kenyér és a bor viszonyára vonatkozik. Órigenész úgy találja, hogy fölmerül itt egy kérdés:

> „Miért is nem mondta azt, hogy »ez az én testem, az új szövetségé« ugyanúgy, ahogy azt mondta: *ez az én vérem, az új szövetségé?* Mert a kenyér az az igazságosság igéje, amellyel az étkező lelkek táplálkoznak, az ital pedig Krisztusnak az ő születése és szenvedése misztériuma szerint való ismerete, ennek az igéje. Minthogy tehát Isten szövetsége Krisztus szenvedésének vérébe helyeztetett számunkra, hogy amikor hisszük, miszerint Isten Fia test szerint született és szenvedett, üdvözüljünk, nem pedig az igazságosságba, amelyet önmagában birtokolva, a Krisztus szenvedésében való hit nélkül nem lehetséges üdvözülni, épp ezért csak a kehely kapcsán van erről szó: *ez az új szövetség* kelyhe."[16]

Órigenész tehát itt egy hierarchiát állapít meg a kenyér és a bor között, és úgy tűnik, a kenyér mint táplálék lehet a még nem teljesen keresztény, ám jó erkölcsű ember étke is, a bor viszont a keresztény tanítás fő elemének, Isten Fia megtestesülésének ismerete, ami az üdvözülés feltétele. Ezen a ponton nem világos, vajon „az igazságosság igéje" *(verbum iustitiae)* a zsidó törvényekre utal-e, ezeknek a szellemi értelemben vett betartásukra, avagy arra az igazságosságra, amelynek kezdeményeivel születik minden ember, és e kezdemények ápolása révén eljut egy teisztikus felfogáshoz, egy természetes teológiához. Órigenész – szokásához híven – itt is az Isten felé haladás dinamikus jellegét hangsúlyozza a kenyér és a bor megkülönböztetésével.

2. A görög nyelvű kulcsszöveg. Órigenész: *CommMt* XI, 14.[17]

A második számú kulcsszövegünk a *Máté-kommentár* 11. könyvéből való. A vizsgált vers a Mt 15,11: *nem az teszi tisztátalanná az embert, ami bemegy a*

[15] *CommJo* I,130–131. A János-evangélium eucharisztikus beszédét a *De oratione* 27,4 is a tápláló Ige, azaz a tanítás befogadásaként értelmezi.

[16] Vö. Lk 22,20.

[17] *Matthäuserklärung. I. Die griechisch erhaltenen Tomoi. Origenes Werke* X. Band. GCS 40. Herausgeben von Erich Klostermann, Hinrische Buchhandlung, Leipzig, 1935, 57,17–58,9.

szájába. E kijelentés kapcsán vetődik fel a kérdés, vajon az eucharisztia során elfogyasztott kenyér és bor tisztává teszi-e az embert. Órigenész válasza az, hogy ez nem történik meg automatikusan:

> „Ahogyan nem az étel, hanem a kétség ellenére evő lelkiismerete szennyezi be azt, aki eszik […] és ahogyan a szennyes és hitetlen számára egyetlen étel sem tiszta önmagában véve, hanem az ő szennyes és hitetlen mivolta vonatkozásában az, ugyanúgy *az Isten Igéje és az imádság által*[18] történő megszentelődés sem egyedül az alkalmazott szó révén történik. Ha ugyanis így lenne, azt is megszentelné, aki az Úrhoz méltatlanul eszik,[19] és az étel folytán senki sem lenne beteg, gyengélkedő és halott, pedig valami ilyesmit állít Pál itt: *ezért van köztetek sok beteg és gyengélkedő, és elég sokan meghaltak.*[20] Mármost az Úr kenyere az azt fogyasztó számára akkor hasznos, ha makulátlan elmével és tiszta lelkiismerettel veszi azt át. Így aztán nem az absztinencia miatt – azaz amiatt, hogy egyszerűen nem eszünk – nélkülözünk valamiféle jót, amikor nem eszünk *az Isten Igéje és az imádság által*[21] megszentelt kenyérből, és nem is az evés folytán bővelkedünk valamiféle jóban. A nélkülözés oka ugyanis a rossz és a bűnök, a bővelkedésé pedig az igazságosság és a helyes magatartás […]. Ha pedig *mindaz, ami bemegy a szájba, a gyomorba kerül, aztán meg az árnyékszékre hullik*,[22] *az Isten Igéje és az imádság által*[23] megszentelt kenyér a maga anyagi mivoltában szintén *a gyomorba kerül, aztán meg az árnyékszékre hullik*. A hozzá kapcsolódó imádság folytán pedig *a hit mértéke szerint*[24] válik hasznossá, és teszi lehetővé az elme tiszta pillantását, amely meglátja, mi a hasznos. Ennyit hát a képletes és szimbolikus testről!"

Ez a szöveg Pálnak a Korintusiakhoz írt első levelében, az úrvacsora helyes megünneplése kapcsán megfogalmazott figyelmeztetését hangsúlyozza. Szinte provokatív módon idézi be a Máté 15,17 versében található ama Jézus-mondást, ami az étkezési tilalmak kapcsán az árnyékszéket emlegeti. Órigenész kiemeli, hogy a kenyér és a bor elfogyasztása önmagában nem elégséges feltétele a megszentelődésnek, sőt, még a papnak Jézus Krisztus szavait megismétlő áldása sem elegendő ehhez, hanem a hívő lelkiismeretes imája is szükséges az

[18] Vö. 1Tim 4,5.
[19] Vö. 1Kor 11,27.
[20] 1Kor 11,30.
[21] Vö. 1Kor 8,8.
[22] Mt 15,17.
[23] Vö. 1Tim 4,5.
[24] Vö. Róm 12,6.

üdvös hatáshoz. A hívő önmagára irányuló belátása különböző mértékű lehet, és ennek megfelelően az üdvös hatás is egyénenként különböző. Órigenész a kenyér és a test kapcsán használja „az anyagi mivolt" (κατ' αὐτὸ τὸ ὑλικόν) és „képletes és szimbolikus" (τοῦ τυπικοῦ καὶ συμβολικοῦ σώματος) kifejezéseket. Úgy gondolom, a *CommMtSeries* 85–86 szövegében többször is előforduló „mysterium" *(müsztérion)* kifejezés is a szimbolikus jellegre utal, arra, hogy a cselekedet mélyebb értelme a spirituális értelmezés során bomlik ki.[25] Teológiájával összhangban Isten és a hívő együttműködéseként egyénre szabottan értelmezi Órigenész a megszentelődést. A keresztények nem egyformák, egyesek előrehaladottabbak Isten ismeretében, mások hátrébb tartanak ezen az úton, amely út – reményei szerint – az Istennel való tökéletes eggyé válásban, az átistenülésben csúcsosodik ki. Ez az ideális pozíció teszi lehetővé a folyamatos eucharisztiát, amire a *Contra Celsum* szövege is utal:

> „Ha pedig valaki mindezzel szemben a mi úrnapjaink, a felkészülés napjain, a húsvét vagy pünkösd napján történő dolgokra hivatkozna, erre azt kell válaszolni, hogy aki tökéletes, az mindig a természettől fogva Úr Istenige szavaiban, tetteiben és gondolataiban van, örökké az ő napjaiban él, és folyamatosan ünnepli az úrnapját. Sőt, aki folyamatosan előkészíti önmagát az igazi életre, és eltávolodik a sokakat megtévesztő élvezetek életétől, és nem táplálja a hús-test törekvését, hanem sanyargatja testét és szolgaságba veti,[26] folyamatosan a felkészülés napját ünnepli. Amikor pedig még azt is megértettük, hogy *pászkánkat, Krisztust föláldozták*, és úgy kell ünnepelnünk,[27] hogy az Ige hús-testét esszük, nincs olyan pillanat, amikor nincs pászka, amely »pászka« szó azt jelenti, »sike-

[25] Az Énekek éneke kommentárban (III,8,1), amikor arról van szó, hogy a menyasszony azt kéri, *erősítsetek meg kenetekkel, támasszatok meg almafákkal, mert megsebzett a szeretet* (2,5), Órigenész utal az eucharisztiára: „[…] a menyasszony […] megpillantotta a bor házát, a vendégség és bölcsesség helyét, s ott misztériumának áldozatát és borral vegyített kelyhét, akkor mindezek feletti csodálatában és ámulatában, és mint aki megsebesült, kéri magukat a vőlegény barátait és társait, hogy erősítsék meg […]" (Pesthy Monika fordítása apró változtatással. Órigenész: *Kommentár az Énekek énekéhez*, Atlantisz, Budapest, 1993, 166.) A Rufinus fordításában szereplő *sacramentum* valószínűleg a *müsztérion* megfelelője, amellyel Órigenész arra utal, a bor misztériumának megpillantása okoz ámulatot a menyasszonyban. Az Órigenész munkájáról írt kommentárjában Christopher King kiemeli, miszerint „[…] világos, hogy nem fizikai értelemben beszél a vegyített borral telt kehelyről, hiszen a *kratér* a Vőlegény misztériumát tartalmazza. Jellegének – a benne kevert misztériumnak megfelelően – szelleminek kell lennie." (Christopher King: *Origen on the Song of Songs as the Spirit of Scripture,* University Press, Oxford, 2005, 59.)

[26] Róm 8,6–7, 1Kor 9,27.

[27] 1Kor 5,7; Jn 6,52–56.

res átkelésért bemutatott áldozat«.[28] Gondolatunkkal, minden szavunkkal és összes tettünkkel folyamatosan átkelünk az élet dolgaitól Istenhez, és az ő városába igyekszünk."[29]

A hívők közül számosan – ők azok, akik esetében a test nem áll teljes mértékben a racionális lélek ellenőrzése alatt – nem képesek erre az ideális folyamatos ünnepre. Ezért, mint mondja: „nem akarják vagy nem tudják így tölteni napjaikat, és ezért emlékeztetőül van szükségük az érzékelhető mintákra, nehogy teljesen eltévelyedjenek."[30]

Azt látjuk tehát, hogy az eucharisztiával kapcsolatos legfontosabb órigenészi szövegek az eucharisztia spirituális jellegét hangsúlyozzák. Teszik ezt Pál nyomán a keresztény identitás leegyszerűsített felfogása ellen, amely az eucharisztiából való fizikai részesülés automatikus megszentelő hatását vallja. Emellett Órigenész a görög misztériumokkal szemben is az eucharisztia spirituális jellegét vallja. A keresztényeket érő kannibalizmus vádjával szemben is azt hangoztatja, hogy Jézus szavai, miszerint *ha nem eszitek a testem és nem isszátok a vérem, nem lesz élet tibennetek, mert az én testem valóságos étel, és az én vérem valóságos ital* (Jn 6,53–54), átvitt értelemben veendők.[31] Ezek egyfelől a passióra utalnak – Krisztus vére ontására az emberekért – másfelől Krisztus vérének ivása „nemcsak a szentségek rítusakor" *(non solum sarcamentorum ritu)* történik, hanem máskor is, amikor tanítását magunkhoz vesszük.[32]

3. *János-evangélium kommentár,* XXXII. könyv

Jelentik-e az eddig bemutatott szövegek azt, hogy Órigenész szemében pusztán szimbolikus aktusról van szó? A „szimbolikus" mai értelmében nem. Ennél

[28] Philón is hangsúlyozza azt, hogy ebből kell kiindulni az értelmezés kapcsán. Alexandriai Philón: *Mózes élete,* Atlantisz, 1994, Budapest, II,224.

[29] *Cels* VIII,22.

[30] *Cels* VIII,23.

[31] A kérdésről lásd Elizabeth Ann Dively Lauro: The Eschatological Significance of Scripture According to Origen, *Studia Patristica* 66 (2013) 83–102.

[32] *HomNum* 16,9,2. (SC 442, 262). Hasonlóképpen a 23. homíliában azt hangsúlyozza Órigenész, hogy amíg a zsidók elfogyasztják az áldozati bárányt, addig Krisztus tanításának elsajátítására kell érteni az Ige testének evését, amelyet Jn 6,52 előír. Ez a szilárd étel, amely a Szentháromság valóságát megmutatja és a törvényekben eltakart valóságot felszínre hozza (*HomNum* 23,6, SC 461, 130).

jóval komplikáltabb a helyzet. A *János-evangélium kommentár* 32. könyvében Órigenész az utolsó vacsora témája kapcsán Júdás személyét, a neki adott kenyérdarab kérdését tárgyalja. A szövegből nyilvánvaló, hogy a Júdásnak átnyújtott bemártott kenyérdarab, falat vagy valamiféle isteni erőt tartalmaz, vagy éppen abban különbözik a többi tanítvány számára kiszolgáltatott kenyértől, hogy nem rendelkezik hasonló isteni erővel.

Az utóbbi lehetőség kapcsán ezt mondja Órigenész:

> „Ekkor, a falat után bújt belé a Sátán, aki korábban nem volt képes belébújni, és még azzal egyidejűleg sem, hogy a sugallat az iskarióti Simon fiának, Júdásnak a szívébe került, hogy elárulja Jézust. Szerintem a falat odaadásakor cserébe kellett visszavennie tőle a neki adott magasabb rendű jót, mert méltatlannak bizonyult rá. Attól ugyanis, akinek nincs, *még azt is elveszik, amiről azt gondolja, hogy az övé*.[33] Mivel méltatlannak bizonyult, megfosztatott tehát a szóban forgó magasabb rendű jótól Júdás, és így lett hely ahhoz, hogy belébújjon a Sátán […] amíg a nem bemártott kenyér a tiszta kenyér, amely önmagában véve tápláló, addig a Júdásnak adott falat nem kenyér volt és nem is mártatlan falat, hanem bemártott falat annak számára, akinek a lelkében az Igéből származó, valamennyire belejutó kis darabka képes szétolvadni, hogy a falat után a Sátán belébújhatott."[34]

E szerint az értelmezés szerint az Igéből származó, az isteni előretudás folytán eleve mérsékelten pozitív hatás – ezért van szó bemártott kenyérről és nem a többieknek nyújtott kenyérről – a befogadó rosszasága miatt elenyészik. Mégis, nincs kizárva az a lehetőség sem, hogy a Júdásnak adott kenyérdarab ugyanolyan jó hatású eucharisztikus táplálék, mint amit a többi tanítvány kapott. Ebben az esetben Órigenész szerint nem biztos, hogy Júdás megette a kenyeret. Mint mondja:

> „Júdás talán nem is ette meg, mert a Sátán, amikor belébújt Júdásba, már hamarabb elébe vágva hasznát vette a falatnak, hogy Júdásnak ne szolgáljon javára a Jézus által adott falat. Ez ugyanis a fogyasztója számára hasznot hajtó erővel bírt, az viszont, aki egyszer Júdás szívébe sugallta, hogy árulja el a mestert, attól tartva, hogy a falat fogyasztása következtében a sugalmazó sugallata meghiúsul, és ezért elébe vágva ugyanabban a pillanatban, amikor Júdás elveszi a falatot, belébújt, s akkor, amikor Jézus azt mondja, *amit teszel, tedd meg gyorsan*, Júdás *elvette a falatot, azonnal kiment.* Így aztán nem képtelenség, hogy a

[33] Lk 8,18; vö. Mt 25,29.

[34] *CommJo* XXXII,281–283.

szöveghely kapcsán elmondható a következő is: Ahogyan az, aki méltatlanul eszik az Úr kenyeréből és iszik a kelyhéből, saját ítéletét eszi és issza,[35] – mert a kenyérben és a kehelyben egyetlen magasabb rendű erő van jelen, amely a jobb magatartásúak számára a jót idézi elő, viszont a rosszabbaknak ítéletet okoz – ugyanúgy a Jézus által Júdásnak adott falat is egynemű volt a többi apostolnak eme szavakkal adottal: *vegyétek és egyétek,*[36] de számukra üdvösségül, Júdás számára viszont ítéletül szolgált, minthogy a falat után belébújt a Sátán."[37]

Láthatóan ebben a szövegben is lényegi szerepe van annak, ki milyen érzülettel és verbális megnyilatkozás kíséretében fogyasztja az eucharisztia kenyerét. A *Contra Celsum* egyik megjegyzésében is föllelhető ez a két mozzanat: „Mi a mindenség Teremtőjének adunk hálát, és az adományokért történő hálaadás és imádság kíséretében esszük kenyerünket, úgyhogy ez az imádság révén egyfajta szent testté válik, és megszenteli azokat, akik helyes szándékkal fogyasztják."[38]

Ezek a szövegek mutatják, hogy az eucharisztia kenyere mint anyagi entitás nem egyszerűen semleges jele az Istenigének, hiszen akkor Órigenész nem látna problémát abban, hogy Júdás eszik-e belőle avagy sem. Nem is pusztán úgy részesül tiszteletben a kenyér, mint a kiváló lélek lakhelye, amikor – Órigenész szerint – a kiváló lélek iránti tiszteletet átvisszük a testre mint a lélek hordozójára.[39] Az eucharisztia kenyere isteni erőt tartalmaz. Az isteni erőnek sajátos intenzifikáló hatása van – elősegíti a jó és a rossz megerősödését és megnyilvánulását. Ez a hatás ugyanaz Órigenésznél, mint az isteni gondviselés működése és annak eredménye. Amint a fáraó szívének megkeményítése kapcsán mondja a *Peri arkhón* III. könyvében, a Nap sugárzása egyszerre olvaszt és megkeményít, az eső pedig egyszerre terem jó gyümölcsöt a jó földön és tövist vagy

[35] Vö. 1Kor 11,27–29.

[36] Mt 26,26.

[37] *CommJo* XXXII,307–309.

[38] *Cels* VIII,33.

[39] „Egyébiránt, ha tartózkodunk is néha a húsevéstől, nyilvánvalóan egyáltalán nem a lélekvándorlást és a lélek értelem nélküli állatba bukását vallókhoz, s nem is Püthagoraszhoz hasonlóan tesszük ezt, amikor tartózkodunk hús-testüktől. Amikor ugyanis csak az értelmes lelket tiszteljük, tudjuk, a szokásoknak megfelelően az ő eszközeire irányuló tisztelet áttevődik a sírboltra is. Az értelmes lélek lakása ugyanis megérdemli azt, hogy ne vessük el azt méltatlan módon és úgy, ahogyan ez az értelem nélküli lények esetében történik. Különösen áll ez a kereszténykre, akik meg vannak győződve arról, hogy az a tisztelet, amit azon test irányában tanúsítanak, amelyben egykor értelmes lélek lakozott, visszahárul arra a lélekkel bíró illetőre, aki az ilyen eszköz segítségével szép küzdelmet folytatott." *Cels* VIII,30.

bojtorjánt.[40] Az isteni erő szellemi karakterén kívül azonban van fizikai jellege is. Ez legnyilvánvalóbb módon a csodákban, a rendkívüli eseményekben jelentkezik, de egyszerűbb esetekben is felmutatható. A Sátán, miután belébújt Júdásba, nem maradhatott egy teremben Jézussal Órigenész szerint. Az erő, a *dünamisz* egyben csodás megnyilvánulás, és a ráolvasás csodás hatásához hasonlítja teológusunk a rétegezett üzenetet tartalmazó keresztény igehirdetést.[41] A kor közfelfogásának megfelelően Órigenész szerint is létezik természetes mágia, varázslás. Az isteni erő és ennek hatása hasonlít a természetes mágiára, legalábbis úgy, ahogyan a kutya hasonlít a farkashoz,[42] de az előbbi jellemzője az univerzális jóság, az erényhez való hozzásegítés, a jó gondviselés, szemben a tilalmas mágiával és a varázslással.[43] A csodatevés természetes fizikai folyamatként áll előttünk. Jó példa erre a *János-evangélium kommentár* egy passzusa, ahol Órigenész leírja, hogyan támasztotta fel Jézus Lázárt: „Miután hálát adott az Atyának, erős hangot alkalmazva erőt *(dünamisz)* töltött Lázárba, és az erős hangra azért volt szükség, mert Lázár még tompa hallású volt, s így lehetett kihívni a sírból."[44] Ebben a leírásban megfigyelhetünk egy aktív és egy passzív komponenst. Az isteni erő aktív, az „erős hang" fizikai jelenség, a halott Lázár a teljességgel passzív befogadója az isteni hatásnak. Másutt egy ettől eltérő képpel találkozunk: két isteni aktivitás összetalálkozása történik meg, és a Jézus Krisztusból áradó erő arányos a befogadó képességéhez. Jó példa erre a vérfolyásos asszony esete. A *Párbeszéd Hérakleidésszel* című dokumentumban Órigenész arról szól, hogy az asszony isteni érintéssel érintette meg Jézust, azaz a fizikai érintéssel analóg szellemi érintéssel. „Mivel ilyen érintéssel érintette, ezért Jézus ereje átáradt az ő isteni érintéséhez. Ezért szól így: *Ki érintett meg? Mert*

[40] *Princ* III,9–10.

[41] „Ha azonban a Kelszosz által közönségesnek mondott beszédek kapcsán belátjuk, hogy ezek mintegy erővel telt ráolvasások, és azt látjuk, olyan beszédek, amelyek megszámlálhatatlan tömeget rendezetlen életről felettébb rendezettre térítenek, a jogtalankodót becsületesebb életre, a félősöket és gyávákat olyannyira erős lelkületűekké változtatnak, hogy a szerintük helyes vallás érdekében még a halált is megvetik, akkor hogyan is nem fogjuk joggal csodálni a bennük lévő erőt? Ugyanis azok *tanítás*a, akik ezeket kezdetben hirdették és azon iparkodtak, hogy megalapítsák Isten egyházát, de *igehirdetésük* is, olyan rábeszélő erővel bírt, amely más volt, mint amelyet Platón vagy más filozófusok bölcsességére rábeszélve hirdettek, mert ezek emberek voltak, s nem birtokoltak egyebet, csak emberi természetet. A Jézus apostolai által használt *bizonyítás*t azonban Isten adta, *lélek*től *és erő*től való hitele." *Cels* III,68.

[42] *Cels* II,51.

[43] *Cels* III,33–34; 42, VI, 39.

[44] *CommJo.* XXVIII,52.

éreztem, hogy erő áradt ki belőlem."[45] Az alexandriai teológus részletesebben tárgyalja ezt a kérdést a *Máté-evangélium kommentár*ban: „És talán ahogyan az anyagi dolgok esetében létezik bizonyos dolgokban egyfajta természetes vonzás *(phüsziké holké)* más dolgok irányában, amint a mágnesben a vas iránt, és mint mondják, naftában a tűz iránt, ugyanúgy létezik vonzás az ilyen hitben az isteni erő irányában […]"[46] Eme vonzáselmélet szerint interakciós viszony lép működésbe az isteni erő aktivizálódásakor, és az erő működése olyan, mint a fizikai mozgatás és vonzás, hiszen Órigenész érintésről, tér-időbeli szituációkról, erőcsökkenésről, annak mennyiségi változásáról beszél. Teológusunk gondolatai a mágiáról, a Jézus nevéhez és bizonyos héber tulajdonnevek, szavak és formulák csodás erejéről mind összhangban vannak iménti magyarázataival.[47] Órigenész szerint bizonyos nyelvi formulák képesek hatást gyakorolni a jelentésüktől függetlenül is. „[…] nem a dolgoknak megfelelő jelentések, hanem az artikulált hangok minőségei és sajátosságai rendelkeznek azzal az erővel, ami ezt vagy azt okozza bennük."[48] Az alapeset azonban nem a ráolvasás vagy éppen az a csodás hatás, ami egy passzív – például beteg – személyben konverziót idéz elő, hanem a normál nyelvhasználat, nevezhetjük ezt performatív nyelvhasználatnak, amelyben a szavak jelentése – a szavakat kimondó beszélő szándéka – lényegi tényező. Ez egy aktív, azaz elfogadáson, egyetértésen alapuló együttműködés. A keresztény tanításban rejlő erő tehát legtöbbször – és előrehaladottabb állapotban – a szavak jelentéséhez kapcsolódó jó érzület esetén bizonyul hatásosnak. Jézus szavai – következésképpen az eucharisztia szavai is – erővel teltek, ugyanakkor Órigenész szerint az eucharisztikus lakomában részesülő részéről a helyes érzület szükséges az üdvös hatáshoz.

4. Eucharisztia a homíliákban

A homíliákban találkozunk olyan megfogalmazásokkal, amelyekben az eucharisztia kapcsán Krisztus testéről beszél Órigenész, és ezekben nincs szó olyas-

[45] *Párbeszéd Hérakleidésszel* 19,20–20,3; Lk 8,46.

[46] *CommMt* X,19.

[47] *Cels* I,24–25, V,45. Erről részletesebben: Somos Róbert: Órigenés a nyelv eredetéről és a nevek természetéről, in. D. Tóth Judit – Nagy Levente (szerk.): *„Szóljak bár emberek vagy angyalok nyelvén." Az emberi és angyali létezés kérdései az ókeresztény korban,* Studia Patrum 10., Egyetemi Kiadó, Debrecen, 2021, 107–122.

[48] *Cels* I,25.

miről, hogy a „test" szó átvitt értelemben lenne értendő. A legjellemzőbb a *Harminchetedik zsoltárhoz készült második homília,* amely csak Rufinus latin fordításában maradt ránk. A szövegrészlet a *bánkódni fogok bűnöm miatt* (Zsolt 37,2) verset magyarázza a híveknek a következőképpen:

> „Vajon nyugodt vagy-e, amikor lelked beteg és bűnök súlya kínozza, és vajon megveted-e a poklot, és vajon semmibe veszed-e és kineveted-e az örök büntetést? Jelentéktelen dolognak tartod Isten ítéletét, és semmibe veszed a téged figyelmeztető egyházat? Nem félsz magadhoz venni Krisztus testét és eucharisztiához járulsz, mintha tiszta és rendes lennél, mintha nem lenne benned semmi méltatlanság, és mindeközben úgy véled, elkerülöd Isten ítéletét? Nem emlékszel az Írás szavára, miszerint *ezért van köztetek sok beteg és gyengélkedő, és elég sokan meghaltak*?[49] Miért gyengélkedők? Mert nem ítélik meg önmagukat, nem vizsgálják meg önmagukat, nem értik, mit jelent közösségre lépni az egyházzal, és mit jelent az oly nagyszerű és magasztos szentségekhez járulni. Úgy szenvednek, mint akik láztól szenvednek, akik egészséges ételt esznek, saját vesztüket okozzák. Róluk mondja az Írás, hogy *bánkódni fogok bűnöm miatt*."[50]

A szöveg egyértelműen arról beszél, hogy „Krisztus testét" veszi magához a hívő. Ugyanakkor számos ponton a korábban vizsgált órigenészi szövegekhez kapcsolható ez a homíliarészlet. A vizsgált *CommMt* XI,14-hez hasonló módon, csak éppen nem provokatív formában itt is idézi Pál Korintusiakhoz írt levelét az Úr vacsorájának helyes megünnepléséről, hogy alapos lelkiismeretvizsgálat nyomán lehet csak az eucharisztiához járulni. Megtaláljuk itt a *János-evangélium kommentár* ama megfogalmazását is, hogy az eucharisztikus kenyér fogyasztása „[…] a jobb magatartásúak számára a jót idézi elő, viszont a rosszabbaknak ítéletet okoz".[51] Szó van azonban az „örök büntetés" fenyegetéséről is, amely kapcsán tudjuk, Órigenésznek a mélyebb értelmezése a végső állapotról nincs összhangban vele. Véleményem szerint a homília hallgatóságának szánt épületes megjegyzés ugyanúgy nem a teljes igazságot tartalmazza, mint a „Krisztus teste" fordulat az eucharisztia kapcsán.

Az eucharisztia és a szellemi értelemben történő evés Krisztus testéből, ivás Krisztus véréből gondolata jelenik meg a *Tizenötödik zsoltárhoz készült első homília*ban. A gondolatmenet záró mondata, amely jelzi, Krisztus számára étel és

[49] 1Kor 11,30.
[50] *HomPs* 37,2,6. (SC 411, 320), Zsolt 37,19.
[51] *CommJo* XXXII,309.

ital az Atya, mutatja, nem a transzszubsztanciáció értelmében van szó evésről és ivásról:

> *„Az Úr az Üdvözítő örökrésze és az ő kelyhe* része. Mi pedig az Üdvözítőt isszuk és az Üdvözítőt esszük. Az Ige ugyanis élő kenyér, amely az égből szállt le,[52] az *igazi szőlőtő*.[53] És nyilván nem arról van szó, hogy mivel esszük őt és az ő hústestét – amire ekként szólít fel minket: *ha nem eszitek a hústestemet*[54] – és mivel isszuk az ő vérét – ha egyszer engedelmeskedünk szavának: *ha nem isszátok a véremet*,[55] nem lesz élet bennetek – mintha bármi kárt szenvedne tőlünk az Üdvözítő. Az Ige ugyanis minden részében tökéletes marad, még ha esszük is őt, és minden részében tökéletes marad, még ha isszuk is őt. Ahogyan tehát ő a mi ételünk és italunk – és *ez az én vérem, az új szövetségé*[56] – és önmagáról mond ígéretet: *nem iszom ebből, amíg az újat nem iszom veletek az Isten országában*,[57] ugyanúgy az ő étele és itala az Atya."[58]„Krisztus teste" hasonlóképpen kapcsolódik is és nem is az eucharisztiához egyéb homíliarészletekben. Ilyen szövegek a következők:[59]

> *Homíliák a Leviták könyvéhez* 13,3
> „Ha a Leviták könyvének ezeket az előírásait[60] a misztérium nagyságára vonatkoztatod, rájössz, hogy annak a megemlékezésnek hatalmas az engesztelő hatása. Ha arra a kenyérre alkalmazod, amelyik az égből szállt alá, és életét adja ezért a világért,[61] megérted, hogy ő az a kitett kenyér, akit Isten rendelt a hit által való engesztelésül az ő vérében.[62] És ha arra a megemlékezésre gondolsz, amelyről az Úr mondja: *Ezt cselekedjétek az én emlékezetemre,*[63] akkor belátod, hogy egyedül ez az a megemlékezés, amely megadja az embereknek az Istennel való kiengesz-

[52] Jn 6,51.
[53] Jn 15,1.
[54] Jn 6,53.
[55] Jn 6,53.
[56] Mt 26,28.
[57] Mt 26,29.
[58] HomPs 15,1,9.
[59] A következő szövegek kapcsán köszönettel tartozom Heidl Györgynek, aki rendelkezésre bocsátotta az eucharisztia témáját érintő Órigenész-homíliák szövegrészleteinek kéziratos fordítását.
[60] Vö. Lev 24,5–9.
[61] Vö. Jn 6,33.
[62] Vö. Róm 3,25.
[63] 1Kor 11,25.

telődést. Ha nagyobb gonddal emlékezel meg az egyházi misztériumokról, a törvény előírásaiban felismered az eljövendő igazság előképét."[64]

Homíliák a Kivonulás könyvéhez 13,3
„Ti, akik részt szoktatok venni az isteni misztériumokon, tudjátok, hogy amikor az Úr testét magatokhoz veszitek, mekkora gondossággal és tisztelettel övezitek, nehogy egy darabka is a földre hulljon a megszentelt adományokból. Vétkesnek tartjátok magatokat, mégpedig joggal, ha belőlük bármi is hanyagságból leesik. Ha a testét méltán vigyázzátok ekkora gonddal, miért lenne kisebb bűn a hanyagság Isten Igéjével kapcsolatban, mint testével?"[65]

Homíliák a Számok könyvéhez 7,2
„Azelőtt a felhőben és tengerben rejtett módon volt jelen a keresztség, most viszont a maga közvetlenségében újjászületés a vízben és Szentlélekben. Akkoriban a manna rejtett módon volt eledel, most pedig a maga közvetlenségében valódi étel Isten Igéjének teste, amint ő maga mondta: *Az én testem valódi étel, és az én vérem valódi ital*."[66]

Homíliák Józsué könyvéhez 2,1
„Amikor látod, hogy a pogányok eljutnak a hitre, és felépül az egyház, az oltárokon nem állatok vérét hintik szét, hanem *Krisztus drága vérét*[67] szentelik meg; amikor látod, hogy a főpapok és leviták nem bikák és kosok vérét szolgáltatják ki, hanem a Szentlélek kegyelme által Isten igéjét, akkor meg kell állapítanod, hogy Mózes után Jézus vette át és kapta meg a fővezérséget, de nem az a Jézus, aki Nave fia, hanem az a Jézus, aki Isten Fia."[68]

Ezekre a homiletikus szövegekre is jellemző, hogy nem az eucharisztia kapcsán fölvetődő kérdéseket tárgyalják, ezért alaposabb órigenészi vizsgálat számára nem kínálnak lehetőséget. Ezek is a hívők erkölcsi és vallási épülését célzó szövegek, amelyek nem tükrözik világosan Órigenésznek azt az elméleti állás-

[64] *HomLev* 13,3. (SC 287, 208.) (ford. Heidl György)
[65] *HomExod* 13,3. (SC 321, 386.) (ford. Heidl György)
[66] *HomNum* 7,2. (SC 415, 174.), Jn 6,56. (ford. Heidl György)
[67] Vö. 1Pt 1,19.
[68] *HomJos* 2,1. (SC 71, 116.) (ford. Heidl György)

pontját, miszerint az Ige testéről és véréről mint tanításról van szó az eucharisztiában, amelynek valóságos isteni erőt tartalmazó szimbóluma a kenyér és a bor. Utalások ezek, amelyeket többféleképpen is lehet magyarázni. A *Hetedik homília a Számok könyvéhez* és a *Második homília Józsué könyvéhez* szövegében Krisztus teste és vére vonatkozhat az Isten igéjére mint tanításra. Részben ezért is tekintem másodlagos jelentőségűeknek ezeket a homíliaszövegeket a kommentárokhoz képest. Mindenesetre fontos kiegészítések ezek az eucharisztiáról szóló órigenészi elgondolás felfejtése szempontjából, mert fölhívják a testi és szellemi valóság összetartozására és liturgikus szempont jogosultságára a figyelmet.

DOI: 10.52992/SAP.2021.14.2.35 *Sapientiana* 14 (2021/2) 35–56.

A lelkiismeret fogalma az ortodox etikában

Papp Miklós

Abstract
The idea of conscience is a key concept in both Western and Eastern theologies. Beyond fundamental similarities in content, the specific accents in Eastern Orthodox theology are also worth considering. Here, the phenomenon of conscience is never simply treated as an ethical, philosophical or psychological entity, but the patristic, liturgical and spiritual dimensions are also an essential part of the discussion, which is in this manner always theonomous. Instead of a law-centered approach, Orthodox theology is personalistic and liturgical: conscience is the sanctuary of an encounter with God. It is God's gift, yet it needs training within an ecclesial setting with the help of prayer, the theology of the fathers, Christian ascetic practices, the affective ethics of the liturgy, the contemplation of icons and the recital of Church hymns.

Keywords: *conscience, liturgy, fundamental option, spirituality, Eastern Orthodox theology.*
Kulcsfogalmak: *lelkiismeret, liturgia, alapdöntés, spiritualitás, keleti ortodox teológia.*

A lelkiismeret kulcsfogalma a teológiai etikának mind a keleti, mind a nyugati kereszténységben. Napjainkra az etika már nem egyszerűen „bűnmorált" jelent (ahol fő cél a bűnök kerülése), nem is „kötelességetika" (ahol kötelességtudatból tesszük a jót), hanem „életvezetés a Szentháromság boldogító közösségében". Az etika pozitív szemlélete került előtérbe: nem egyszerűen élni valami ellen, hanem az életet vezetni, építeni, műalkotásként (ikonként) megalkotni. Ebben *az életvezetésben kitüntető jelentősége, „pilótafunkciója" van a lelkiismeretnek*. Minden ember számtalan képességgel rendelkezik: az életidőnk, testi-szellemi képességeink, humán- és anyagi lehetőségeink, egyéni és közösségi erőfe-

Papp Miklós, görögkatolikus pap, a Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola Morálteológia Tanszékének és Családteológiai Intézetének vezetője; papp.miklos@sapientia.hu

szítéseink mind-mind hatalmas lehetőséget jelentenek, ám ha rossz a pilóta, a képességeinket rossz irányba fogja vezetni, ahogy a hajót a kicsiny kormánylapát. Így a pilóta nem lehet akármilyen állapotban. A morálteológia ezért tartja elsőrangú feladatának, hogy jól definiálja a lelkiismeretet, komplexen vizsgálja meg a működését, s interdiszciplináris módon kutassa a lelkiismeret nevelhetőségét, zavarainak gyógyítását.

A keleti teológia szereti őrizni a holisztikus látásmódot, szereti „az egyetlen teológia" keretében tárgyalni az antropológiai és az etikai témákat is (melynek fontosságáról Nyugaton a Nemzetközi Teológiai Bizottság is beszél[1]). Ennek előnye, hogy jobban őrzi az egyetlen, holisztikus szemszöget, s állandó a belső sürgetés a részterületek koherenciájára. Védi a valóság egységét, nem engedi egymástól elszakadni a dogmatikát, az etikát, a spiritualitást, a liturgiát. Azonban így kevesebb fény jut a konkrét, történelmi, egyedi problémákra. Napjainkra a pasztorális szükség, a tudományok differenciálódása, a morális kihívások megkerülhetetlenné tették, hogy a keleti egyházak is megszólaljanak például bioetikai, szociáletikai kérdésekben is. Így egyre több tanulmány jelenik meg etikai témákban, melyek a patrisztikus és a keleti hagyományokra támaszkodva igyekeznek válaszolni a modern kor kérdéseire. Amikor a keleti teológusok etikai témákról beszélnek, a nyugati keresztény hallgató egyrészt *nagyon ismerős gondolatokkal* találkozik: a keleti teológiai etika, még ha más terminológiával is, de nagyon hasonló gondolatokra jut, mint a zsinat utáni nyugati morálteológia. Persze nem meglepő, ha az etikai csúcsbelátások nagyon is hasonlítanak, hiszen ahogy például nincs keleti vagy nyugati lopás, hanem lopás van, úgy az etikai csúcsbelátások is nagyon közel vannak egymáshoz. Másrészt a nyugati olvasó számára nagyon frissnek is tűnnek a keleti teológia etikai gondolatai: *meglepő frissesség árad a patrisztikus teológiából*. A nyugati modern-posztmodern elme hozzászokott a természet- és humántudományos gondolkodásmódhoz, s meglepően jól esik számára a patrisztikus irodalom holisztikus, teonóm gondolkodása, melyek pazar gazdagságából ma is lehet érvényes igazságokat „lehívni".

Amikor az ortodox etika kutatni akarja a lelkiismeretet, akkor egyrészt el akar határolódni a lelkiismeret mindenféle babonás értelmezésétől, melyek a

[1] A nyugati kereszténységben a Nemzetközi Teológiai Bizottság is aktuálisnak tartotta a felhívást: nincsenek „teológiák" (feminista, biblikus, politikai, liturgikus stb.), hanem egyetlen teológia van. Bár léteznek módszerek és megközelítésmódok, de óvni kell a teológia egyégét. Nemzetközi Teológiai Bizottság: *A teológia ma: távlatok, alapelvek, kritériumok,* Szent István Társulat, Budapest, 2013, 75.

lelkiismeret *irracionális,* sőt, démoni-mitológiai értelmezését vallják. Még napjainkban is van frontja ennek a küzdelemnek… Másrészt az ortodox etika elégtelennek tartja a lelkiismeretnek a pusztán humántudományos definiálását is, mintha annak csak etikai, pszichológiai, szociológiai síkja lenne. Az ortodox etika hagyományosan ragaszkodik a *lelkiismeret teonóm értelmezéséhez*. Még ha a humántudományok vizsgálják is a lelkiismeret jelenségeit (és zavarait), akkor sem lehet a lelkiismeretben jelentkező feltétlenséget, kötelező erőt csak a pszichológiai szuperego vagy a szociológiai közfelfogás elméletével magyarázni. A teológia ragaszkodik ahhoz, hogy a lelkiismeret nem pusztán evilági, praktikus, gyakorlati ész, hanem az Istennel való találkozás helye. Mind a görög „szüneidészisz" (συνείδησις), mind az orosz „szoveszty, szoznanyije" (совесть, сознание) őrzi az ősi felfogást: a lelkiismeret „együtt-tudást" jelent, ahol nemcsak a más emberekkel való együtt-tudásról van szó (a jóra és a rosszra vonatkozóan), hanem az Istennel való együtt-tudásról is. A lelkiismeret tehát nemcsak etikai, hanem vallási fogalom is.

1. A jó teremtés – a lelkiismeret adomány

Az ortodox teológusok a lelkiismeret „adomány" jellegét hangsúlyozzák: a teremtéskor az embernek az istenképiséggel adatott az az erkölcsi képesség, hogy az önálló akaratát (αὐτεξούσιον – autexuszion) meghatározza, valamint az az etikai érzék, hogy az eseményeket etikai kategóriákban értelmezze, és személyes felelősséget érezzen a tetteiért. A lelkiismeret ilyen Istentől kapott adomány, jó indítás, tudás minden ember számára. Dórotheosz apát[2] azt írja, hogy Isten az ember teremtésekor beléhelyezett valami *istenihez hasonló képességet,* ami megvilágítja az elmét, és így képes megkülönböztetni a jót a rossztól, s ezt hívja lelkiismeretnek. Neapoliszi Leontinosz[3] is nekünk adományozott *tehetséges tanárnak* tartja, aki tanácsot ad minden jó iránti engedelmességre és minden gonosz elkerülésére. Szent Feofan püspök[4] szerint Isten a maga mindentudásából egy részt megosztott az ember lelkiismeretével. S ebbe beleírta az ő szentségére, igazságosságára, jóságára való meghívásának követelményeit is, azt a feladatot, hogy az ember ügyeljen ezek megvalósítására, és ítélje el ezek megsértését.

---

[2] Abbas Dorotheos: *Doctrinae Diversae 3,1,* Herder, Freiburg, 2000.

[3] Derek Krueger: *The Life of Symeon Sali,* University of California Press, Berkeley, 1996, 22.

[4] Феофан Затворник: *Что есть духовная жизнь*, Сибирская Благозвонница, Москва, 2021, 9.

Amikor az ortodox teológia védi a teremtés jóságát, többek között Alexandriai Kelemenre támaszkodik, aki szerint a lelkiismeret mint adomány lesz a *helyes élet alapja,* mert segít a jót és a rosszat megkülönböztetni.[5] Erkölcsi kérdésekben hangsúlyozza az ember erkölcsi szabadságát, önállóságát is, de az Istentől való függőségét is. Krisztus evangéliumának a hívása minden emberre irányul, s erre a helyes válasz az engedelmesség. Mivel az egész földkerekség Istenhez tartozik, ezért az *igazság és a jóság a Biblián kívül is megtalálható, például a platonizmusban, a sztoicizmusban, az ember lelkiismeretében*. Kelemen szemben minden világmegvető gnoszticizmussal-dualizmussal vallja: Isten mindent a mi örömünkre teremtett, szabad örülni a házasságnak, a bornak, a szerény jólétnek, persze sohasem hedonistán. Kelemen nem rigorista, de nem akar laxista sem lenni: figyelmezteti a keresztényeket, hogy aki állandóan a törvényszerűség határán él, az könnyen át is lépi a határt, könnyen esik törvénytelenségbe. Az élet Isten jó ajándéka, ezért elveti a sztoikus felfogást, miszerint az öngyilkosság heroikus tett lenne, s ezzel óvja a keresztényeket is a megfontolatlan vértanúságtól. Bár Alexandriai Kelemen szereti a teremtett világ jóságát, de azt is állítja: aki szeretne eljutni Isten szemlélésére, annak uralnia kell természetes vágyait.[6] Az ember teremtményi függősége miatt önmagában vak, rászorul a kegyelem megvilágosítására, enélkül nem látja a maga igazi természetét és lényegét. *A lelkiismeretnek is ezért nem tud túl nagy autonómiát tulajdonítani,* mintha a lelkiismeret szinte isten lenne az emberben. Az ember legfontosabb kötelessége az, hogy a mennyei Atya gyermeke legyen, s hogy Krisztus követésében találja meg a Teremtő eredeti szándékát.

A keleti teológiára és spirituális irodalmára máig nagy hatással van Órigenész, lelkiismerettana is fontos az etika számára. Órigenész a sztoikus etikusok filozófiáját és a teremtés teológiáját egységben látva kijelenti: *minden ésszel megáldott ember rendelkezik erkölcsi ítélőképességgel*. A Teremtő minden ember szívébe elültette törvényei magját. Ha pedig a bűnök eltaposták és elfonnyasztották azt az emberben, az evangélium célja éppen az, hogy a velünk született lelkiismeretet helyes fejlődésre vezesse. Az evangélium és a természetes erkölcs között a jól nevelt embereknél nem állhat fenn semmilyen ellentét. A megváltás egy máris rendelkezésünkre álló, velünk született képességet teljesít be.[7] A totális romlottság ideológiája ezért egy gnosztikus tévedés. Egy teljesen rom-

[5] *Sztrómateisz* 1,1; *Protreptikosz* 99,3–100,2.

[6] *Quis dives salvetur* 41; *Paidagogosz* 2,14,3; *Sztrómateisz* 7,7.

[7] *Contra Celsum* I, 4; *Contra Celsum* III, 40; *Homiliae Jeremiam* 14,10; *Commentarii in epistulam ad Romanos* 8,2.

lott embert nem érdemes korholni, nevelni. Ehhez csatlakozva később Philón vigasztalóan fogalmazza meg: a lelkiismeret-furdalást tekinthetjük Isten pedagógiájának is, aki nem mond le rólunk. Órigenész túlcsordulóan hisz abban, hogy az ember nem romlik meg véglegesen, még Júdás sem romlott meg teljesen.[8] A velünk született értelem és lelkiismeret szolgáltatják azokat a kritériumokat, amelyekkel az ember a kinyilatkoztatást fel tudja fogni, s a Biblia olvasása közben tudja megítélni, hogy „mi méltó Istenhez". Persze nem képviselte azt a nézetet, miszerint az „okos értelem" lenne a legfelsőbb belső ítélő fórum, függetlenül az isteni útmutatástól. Órigenész számára *Krisztus élete* és misztikája *a teljes morális élet alapja:* tanítása, élete nemcsak az értelemnek szól, hanem van etikai tartalma is. Sok pogány él tiszteletreméltó életet, sokan jók, de ezt a jóságot nem Istentől származtatják, hanem a saját vagy tanáraik eredményének tartják. Az Újszövetség azonban aláhúzza: *Isten minden jónak a forrása,* s ezt Órigenész is megerősíti a pogányok jósága mögé nézve.[9] Órigenész szerint könnyebben meghallják a keresztény hitre hívó szót azok, akik előtte a jó lelkiismeretük alapján viszonylag helyesen éltek, akiknek viszont rossz a lelkiismeretük, és bűnösen élnek, azok nehezebben hallják meg, bár ez sem kizárt. Így tehát még a hitre jutás előtt elismeri *a jó lelkiismeret* és a jó életvitel fontosságát. A nagy író a későbbi korokat is inspiráló képeket használ a lelkiismeretre: Isten szava nyílvesszőként érinti meg az ember lelkiismeretét, amikor az felismeri bűnösségét. A lelkiismeret az ember bensőjének a hangja, ami által Isten szól az emberhez, Isten szívünkbe írt szava. A lelkiismeret vádja olyan, mint egy kínzó féreg a szív szegletében, mint korbács, mint tövis, mint a hóhér legfájdalmasabb tüze. A pokol tüzének a lelkiismeret furdalását tartja, ami szétbomlasztja a lélek harmóniáját.[10] A lelkiismeretnek mindig engedelmeskedni kell, ahogyan a vértanúk tették,[11] akik a szenvedő Krisztussal való egyesülésük folytán a keresztény élet teljességét valósítják meg. Olykor olyannak mutatja a lelkiismeretet, mint ami szellem, őrzőangyal bennünk. *A lelkiismeret lehetőség arra, hogy a lélek legmagasabb része, a pneuma megszólaljon*.[12]

---

[8] *Contra Celsum* II, 11.

[9] *Commentarii in epistulam ad Romanos,* 9,24; *Contra Celsum* III, 65.

[10] *Homilia in Psalmum,* 1,2; *De principiis,* 2,10,4–8; *Commentarii in epistulam ad Romanos* 7,18; *Homiliae Jeremiam* 16,10; *Homilia in Exodum,* 7,6; *Homilia in Psalmum* 38, 2,7; *De principiis,* 2,10,4; *Commentarii in epistulam ad Romanos,* 9,23.

[11] *Homilia in Numeri,* 10,2.

[12] *Commentarii in epistulam ad Romanos,* 2,9; *De principiis,* 2,10,7; *Commentarium in evangelium Matthaei* 57.

A patrisztikus kor atyái közül kiemelkedik Aranyszájú Szent János, aki szavaival és egész életével is igyekezett az evangélium etikai következtetéseit prédikálni. Ádám kapcsán arról elmélkedik: az ember autodidakta módon tanulta az erényt a lelkiismerete által. Ha Ádám a bűn elkövetése után elbújt, honnan tudta, hogy bűnt követett el – hiszen nem volt sem Tóra, sem Mózes. Ábel pedig munkája gyümölcsét áldozta fel az Úrnak – honnan tudta, hogy jó imádkozni, jó áldozatot bemutatni? Aranyszájú szerint mind Ádámnak, mind Ábelnek a „veleszületett lelkiismeret adott utasításokat". A jó és a rossz tudása már beültetett az emberi természetbe. Generációnként visszafelé lépegetve ki lehet mutatni, miszerint mindenki örökölt egy tudást az előzőektől: de a legelső emberek honnan tudták a jót, ha nem a lelkiismeretükből? Az emberi törvényhozók is a törvényeket „abból a törvényből vették át, amelyet Isten adott az embernek a teremtés kezdetén".[13] Tisztelet és dicsőség a zsidóknak (akiknek van Tórájuk) és a görögöknek (akiknek van természeti törvényük). János tehát meg van győződve arról, hogy a teremtés kezdetén Istentől az ember *adományként jó lelkiismeretet kapott,* melynek van egy tudása az erkölcsi jóról.

Aranyszájú a tízparancsolat kapcsán is utal a lelkiismeret természetes erkölcsi törvényére: amikor azt a parancsot kapjuk, „Ne ölj!", akkor nem kapunk magyarázatot, hanem csak tiltást. A lelkiismeret már tudja, hogy a halál rossz dolog. Ám amikor a sabbath törvényéről szól – „a hetedik napon ne dolgozz" –, hozzátesz egy magyarázatot, „mert Isten is megpihent a hetedik napon". *Életünk legfontosabb parancsai (ne ölj, ne törj házasságot, ne lopj) nem kapnak magyarázatot, mert a lelkiismeretében az ember már eleve tudja, hogy az rossz.* Isten a lelkiismeretünkbe adott egy velünk született erkölcsi tudást a jóról és a rosszról.[14] Az sem véletlen, hogy a lelkiismeret a paráznaság miatt nagyobb szégyent érez, mert eleve tud a parázna bűnök súlyosságáról.[15] A polgári pogány törvényhozók is a lelkiismeretbe írt törvényből tudják, hogy bűn a gyilkosság, a lopás.

A konstantinápolyi főpap beszédeiben utal Pálra, aki szintén a lelkiismeretbe írt törvényekről tanúskodik (Róm 2,14). Isten a teremtéskor *elfogulatlan és igazságos bírót* helyezett minden emberbe – azaz a lelkiismeretet. Érdemes bizalmat szavazni a lelkiismeret ítéletének: „A lelkiismeretben megfelelő tanítónk van, nem szabad megtagadni magunktól az ebből fakadó segítséget."

[13] *Ad populum Antiochenum homiliae,* 2. hom. 4.
[14] Uo. 12. hom. 3.
[15] *In epistulam I ad Corinthios argumentum et homiliae,* 17. hom 1.

„Nyisd meg a lelkiismereted ajtaját, és nézd az elmédben ülő bírót."[16] A lelkiismeretes önvizsgálat azért fontos, hogy jóakaratúan a Bíróhoz igazítsuk magunkat. Szükséges a személyes bűnök kikutatása, senki sem mondhatja: „nem tudtam", hiszen *a lelkiismeret egy tanító, akit a Teremtő mindenkinek megadott*.[17] A pogányok szerint a lelkiismeret nem Isten hangja, hanem pusztán szokás, a poliszban élők közfelfogása. Velük szemben János hangsúlyozza: a lelkiismeret mindenkit megrettent a halál előtt. A pogányoknak és az eretnekeknek is meg kell állniuk az utolsó ítélet előtt: ennek elővételezésére helyezte belénk Isten a lelkiismeretet. Az elkövetett gonosz tett miatt a lelkiismeret keserű marad, mardossa az embert:

> „Amennyiben valakinek érzelme és értelme van, akkor számára már az is a poklot jelenti, ha kizáratik Isten szeme elől; de mivel ezt sokan nem érzik súlyosnak, ezért fenyeget Isten tűzzel. Tulajdonképpen nem akkor kellene bánatosnak lennünk, amikor megbüntetnek, hanem amikor vétkezünk. […] De annyira nyomorult felfogásúak vagyunk, hogy ha nem lenne pokol, nem egykönnyen indulnánk jó tettre. Tulajdonképpen már csak ezért is kellene, hogy legyen poklunk, ha másért nem, azért is megérdemeljük, mert jobban féljük, mint Krisztust. […] Ha Krisztust úgy szeretnénk, ahogy kellene, felismernénk, hogy a pokolnál is rosszabb a szeretett személyt megbántani. Mivel azonban nem így szeretjük őt, a büntetés nagyságát sem ismerjük fel, ami abban rejlik. És ez az, amit én a leginkább fájlalok és megkönnyezek."[18]

Ez *a lelkiismeret-furdalás tulajdonképpen Isten hívása*: ezáltal hív a kiengesztelődésre, a megtérésre. Meglepő Jánosnál olvasni a Kantnak tulajdonított istenérveket: *a csillagos ég felettünk, a morális törvény bennünk és a lelkiismeret olyan utak, melyek odavezetnek az igaz istenismerethez.*[19] A rossz lelkiismeret minden nap gyötör, „szüntelen vádló", aki nem ámít, és akit nem lehet ámítani. A ki nem engesztelődött lelkiismeret levertséget, szomorúságot, csüggedtséget okoz. A bűn az embert vakká teszi, olyanná, mint a részeg, aki nem veszi észre, hogy milyen ocsmány bűzt áraszt.[20] Ezzel szemben aligha van olyan jó érzés,

[16] *Expositiones in Psalmos,* 14, 7,9; *Homilia in Genesim* 54,1; *In epistulam II ad Corinthios argumentum et homiliae* 9,3.

[17] *Homilia in Genesim* 54,1.

[18] *In epistulam ad Romanos homilia* 5,5.

[19] *De Anna sermones,* 1,3.

[20] *Homilia in Genesim,* 17,1; *In Lasarum homilia* 4,4; *De Anna sermones* 1,3; *In epistulam ad Romanos homilia,* 11,5.

mint a jó lelkiismeret, különösen a szorongattatás idején.[21] Bár a Törvény és a lelkiismeret is vádol, mégsem tudnak megbocsátást közvetíteni,[22] ám Krisztus meghívja a fáradtakat, betegeket. Amint szükséghelyzetben az emberek menedéket keresnek az egyháznál, úgy a beteg lélek is keresi az orvost, hogy bevallja bűnét, és könnyítsen lelkiismeretén. Ezért keressük Krisztust, a gyógyítót. Mivel a megbocsátás nem egyszerűen elengedés, szükség van helyreállításra, jóvátételre is: ezért szükséges az alamizsna, a jótékonykodás.[23] Minden este lelkiismeretvizsgálatot kell tartani, hogy milyen gonosz tetteket, szavakat, gondolatokat követtünk el. Ennek az önvizsgálatnak különösen a nagyböjt a kedvező ideje,[24] ezért lesznek János nagyböjti beszédei különösen aszketikusak. Aranyszájú dicsőíti Istent azért is, mert más segítséget is adott: például az együttérzés képességét. Minden sértettség, bűn ellenére is van bennünk kölcsönös szeretet embertársaink iránt.[25] Persze Rousseau is beszél a „részvét"[26] fontosságáról, hogy ne csak a verseny, az önfenntartási küzdelem határozza meg a társadalmat – ám ő ezt a „puszta természetből" veszi, az állatok viselkedésében látva egy meghunyászkodást-megkegyelmezést, s minden etikai erényt ezen „szánalom" érzéséből vezet le – míg Aranyszájú szerint a Szentháromság szeretetéből ered, s nem puszta érzelem, hanem aktív cselekvés.

Aranyszájú szerint a teremtést beteljesítő Krisztus nem tanít olyat, ami meghaladja az emberi természetünket, hanem azt erősíti meg, ami már előzőleg beíratott a lelkiismeretünkbe. Igen elgondolkodtatóan utal Jézus tanítására: „Amit akartok, hogy veletek tegyenek az emberek, ti is tegyétek velük! Ez a törvény és a próféták" (Mt 7,12). Aranyszájú szerint az „amit akarsz" a fontos, abban benne van a törvény. „Akarod, hogy jót tegyenek veled? Tégy jót másokkal. Nem akarsz megsértődni? Te se sértegess."[27] Ha az ember figyel a bensőjében az „amit akarsz" indíttatásaira, tudja, hogyan éljen jól. Ám mégsem egyszerűen Kant kategorikus imperatívuszáról van szó („Cselekedj úgy, hogy akaratod maximája mindenkor egyszersmind általános törvényhozás el-

[21] *In epistulam ad Romanos homilia,* 12,7; *In epistulam II ad Corinthios argumentum et homiliae,* 3,1.

[22] *Expositiones in Psalmos* 42.

[23] *In epistulam II ad Corinthios argumentum et homiliae,* 4,13.

[24] *Catecheses ad illuminandos,* 8,18; *Expositiones in Psalmos,* 4,8; *In Mattheum homiliae,* 42,4; *Homilia in Genesim* 11,2.

[25] *Ad populum Antiochenum homiliae,* 13. hom. 3.

[26] Jan-Jeacques Rousseau: *Értekezés az emberek közötti egyenlőtlenség eredetéről és alapjairól,* Helikon, Budapest, 1978, 113.

[27] *Ad populum Antiochenum homiliae,* 13. hom. 3.

veként érvényesülhessen."[28]), azaz nem egyszerűen az akaratnak a horizontális kiterjesztése lebeg szellemi szemei előtt (cselekedj úgy, ahogy szeretnéd, hogy mindenki cselekedjen), hiszen az akarat nemcsak a többi ember akaratával van kapcsolatban, hanem Istennel is. A Jézus által emlegetett „amit akarsz" nem pusztán „a tiszta ész és tiszta akarat" síkján működik, hanem ez az akarat az Istentől tudással megajándékozott, azaz megáldott akarat. Az „amit akarsz" nem pusztán horizontálisan kémlel, nem statisztikailag számol, hanem bízik önmaga és a másik ember megáldott, jó akaratában. Az „amit akarsz" nyilván megelőzi a leírt törvényt, valamint túl is szárnyalja a leírt törvényeket, hiszen azok sohasem meríthetik ki a szív bőségét vagy a szituációk változatosságát. A nyugati etikában majd erre alapoz az „egzisztenciális etika" (Karl Rahner, Franz Böckle), ami a leírt esszenciális etikán túli legsajátabb cselekvési lehetőségeket keresi, a leírt parancsokon túli mindig „nagyobb igazságot".

Az ortodox etika tehát megkülönbözteti az ajándékokat (donatum) és az azokkal való élést, azok szabad használatát. Nagy Szent Bazil szerint *Isten jó adományai a parancsok és az ezek megtartásához szükséges erő,* ami a teremtéssel az ember számára kezdettől adott. Ha az ember helyesen bánik ezzel az erővel, akkor az erényes élethez vezet; ellenben, ha visszaél vele, a gonoszhoz csábít. A gonoszság nem más, mint a jó adományok helytelen és Isten parancsa elleni használata; az erény ellenben azok jó lelkiismeretű és Isten parancsának megfelelő használata.[29] Bár a Teremtő kezéből jól kerülünk ki, beültette a természetünkbe az erény tudását, de az abban való tökéletesedést az akartunkra hagyta. Isten legnagyobb jótette a számunkra, hogy a lelkiismeretünket és az akaratunkat *a tett előtt erényre hajlította*. Az ember lelkiismerete nem üres lap (Hume, Freud, empirizmus), és az akarata sem egyszerűen semleges, nem egyforma eséllyel hajlunk a jóra és a rosszra (dualizmus), hanem alapvetőbben a jóra hajlunk, mivel az Isten az embert „jónak" teremtette: „És látta Isten, hogy mindaz, amit alkotott, nagyon jó volt" (Ter 1,31). Isten tehát bőséges adományokat adott: lelkiismereti *tudást* és a jó megvalósításához *erőt*. A lelkiismereti tudás és a megvalósításra irányuló akarat egymást segítik: a tudás önmagában nem elég, akarni kell megvalósítani, az akaratnak pedig a lelkiismeret diktálja, hogy mit is tegyen.

[28] Immanuel Kant: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése. A gyakorlati ész kritikája. Az erkölcsök metafizikája,* Gondolat, Budapest, 1991, 138.

[29] Nagy Szent Bazil: *Regulae fusius tractatae* 2,1.

2. „*A lelkiismeret találkozóhely a Jóval*" – Stanley Harakas[30]

Stanley Harakas, görög származású pap és teológiai professzor az USA-ban és a görögországi teológiai fakultásokon is úttörőnek számít abban, ahogy a patrisztikus és ortodox teológiai források alapján a keleti etikáról beszél. A lelkiismeret definiálásánál az ortodox etika sohasem elégedik meg a puszta etikai (horizontális) definícióval, hanem ragaszkodik annak a vertikális-transzcendens dimenziójához is. A teológia Krisztus üdvözítő művében ismeri az „objektív" oldalt, ahogy azt Krisztus prófétaként, királyként, főpapként megvalósította. Panaiótisz Demetrópulosz[31] úgy mondja: az ortodox etika számára *Krisztus és az apostolok a fundamentális etikai vonalak,* melyek irányt szabnak a hívők mindennapi erkölcsi gyakorlatának. *Ezek a vonalak olyanok, mint a hit végleges, tévedhetetlen és visszavonhatatlan dogmái, mivel ezek is (mint a hit dogmái) kinyilatkoztatáson alapulnak, Krisztustól erednek, a Szentírás tanúskodik róluk, az egyház pedig őrzi őket*. A keresztény etika tehát nem eszmei ideákhoz orientálódik, nem valami magas, absztrakt elvek felé tart, éppen ellenkezőleg: Krisztus embersége felé orientálódik. Az ortodox etika nem távoli elérendő célt mutat fel, hanem Krisztus által már megvalósított, megélt etikát, amelyről van tapasztalatunk. Krisztus földre szállt embersége mutatja a legmagasabb szintű etikai modellt, amit nemcsak tanított, hanem meg is élt. Az ortodox etika tehát egyrészt felmutatja az etika objektív oldalát (Krisztust, a parancsait, az értékeket), de ugyanúgy hangsúlyozza a „szubjektív" elsajátítás fontosságát a hívők lelkében. Maga Isten *az „objektív jó", a legfőbb Jó.* Feltárja igazságait a teremtésben és a kinyilatkoztatásban, de *csak „külsők" maradnak, amit az embernek szabadon kell „bensővé"* tenni. Ehhez fontos találkozni Istennel, meghallani az ő igazságait, tapasztalatokat szerezni ezekről az elvekről, belátni ezek élettel való mély kapcsolatát. Ahol ez történik, azt hívjuk lelkiismeretnek. A lelkiismeret az a hely, eszköz, esemény, ahol az ember *bensővé teszi és alkalmazza ezt az isteni jót a saját életére vonatkozóan*. Harakas így mondja: „a lelkiismeret *találkozóhely* a Jóval", s majd onnan a jóság átültetése az egyéni, a speciális, a társadalmi életünkre. Az objektív jónak személyessé kell válnia, nem akar külsődleges-idegen (heteronóm) lenni, hanem belülről akarja az ember életét átformálni. Izgalmas módon a II. Vatikáni Zsinat is „belső szentélynek" nevezi a lelkiismeretet, ahol

[30] Stanley Harakas: The Centrality of Conscience in Eastern Orthodox Ethics, *The Greek Orthodox Theological Review* 23 (1978/6) 131–144.

[31] Panayotis Demetropoulos: Orthodoxe christliche Ethik, in Karl Hörmann (Hrsg.): *Lexikon der christlichen Moral,* Tyrolia, Innsbruck, 1976, 1244–1254.

az ember teljesen Isten elé áll (GS 16), ahol Isten elbűvöli az embert, s elbűvöltségből lesz jó. A lelkiismereti döntés tehát *teonóm, misztikus és perszonális esemény* lesz, nem pusztán etikai alapelvek racionális alkalmazása a konkrét élethelyzetre.

Krími Szent Lukács püspök úgy írja:

> „A lelkiismeret Isten csendes hangja, amelyet mindenki érez a szívében. Ez egy kegyelmes hang, amely jóváhagy minden jó cselekedetet és szót, elítéli a rosszindulat és a gyűlölet minden megnyilvánulását, minden hazugságot. […] A szívben sok húr van, még egészen vékonyak is, melyek minden jót és rosszat finom érzékenységükkel megéreznek, és hangot adnak a gonosz és hazug elleni tiltakozásuknak. A szív és annak finom húrjai által kommunikálunk magával Istennel az imádságban és a felajánlásban, és a húrokban gazdag szívünkön keresztül beszél hozzánk a lelkiismeret halk hangja. […] Bár sokan lebecsülik a szelíd hangot, a szívünk ajtaján szelíden kopogtató Krisztust, ő mégsem félelemből akar engedelmességet, hanem az ő akarata iránt érzett mély hit és szeretet által. […] A lelkiismeretet sokak szerint csak a közvélemény amaz hangja ébreszti, amely elítéli a rosszat, bátorítja a jót. De Istenem! Milyen primitív ez a magyarázat, mennyire mentes minden mélységtől!”[32]

Ha Isten a legfőbb jó, s majd az ő jóságát akarjuk átültetni az életvezetésünkre, akkor *a lelkiismeret elsőrangú feladata a legfőbb Jó, Isten megismerése*. A jó életvezetés onnan indul, hogy Isten *fiaiként* élő kapcsolatba lépjünk a Szentháromsággal. Ez egyrészt Isten ajándéka: Krisztus megtestesülése, feltámadása és a pünkösd után egy test lehetünk, s a Lélek vezetésével mondhatjuk, „Atya”. Ám ahhoz, hogy Istent Atyánk ismerjük el, szükséges a saját erőfeszítés is. Nüsszai Szent Gergely fontosnak tartja a saját fáradozást is: „Látod, milyen nagy előkészületre van szükségünk? Milyen életmódra? Milyen sok és milyen óriási fáradozásra, hogy *lelkiismeretünk* az őszinteség ilyen fokára eljusson, hogy meg tudjuk kockáztatni, Istent »Atyának« nevezni?”[33] A bizánci Liturgiában máig utalást találunk erre a bátorságra a Miatyánk imádsága előtt: „méltass minket, Urunk, hogy bizalommal, elítélés nélkül bátorkodjunk téged, mennyei Isten, Atyánknak nevezni”. Ahhoz, hogy Istent Atyánk ismerjük fel és szólítsuk

[32] Georgij Maksimov: Gewissen (art.) in Bertram Stubenrauch – Andrej Lorgus (Hrsg.): *Handwörterbuch Theologische Antropologie,* Herder, Freiburg, 2012, 330–335. Лука Крымский (Войно-Ясенецкий): О совести, in *Избранные праздничные и великопостные проповеди,* Лепта Книга Подробнее, h. n., 2011.

[33] Nüsszai Szent Gergely: *De Oratione Dominica* 2,3.

meg, szükség van a lelkiismeret erőfeszítésére és megfelelő életmódra, s mindez majd gyümölcsözően *visszahat*: valóban fogunk tudni etikailag Isten fiaiként viselkedni. Izgalmas módon a római katolikus Klaus Demmer morálteológus is arról beszél: a lelkiismeret elsőrangú feladata Istennel találkozni, hiszen a mindennapi kategoriális ismereteket a transzcendens ismeret teszi lehetővé, a mindennapi választásokat a transzcendens alapvető döntés. A lelkiismeret feladata tehát a napi életvezetés, de ez előtt, magasabb szinten a lelkiismeret elsőrangú feladata Isten megismerése, a vele való találkozás, mert majd annak igazsága és szeretete ültetődik át a mindennapi etikai döntések síkjára.[34]

Stanley Harakas finoman osztályoz: a „jó"-val a lelkiismeret három szinten foglalkozik:

1. jónak lenni,
2. dönteni a jó mellett,
3. a jót cselekedni.

A jónak „lenni" a létezés síkjára utal: ki kell alakítani azokat az erényeket, jóra való készséget, melyek stabilitást adnak az életmódnak. Akik a jóban „léteznek", akik stabilan „élik" a jót, azokat nevezzük szenteknek, krisztusinak, tisztességes embereknek. Az érett, művelt lelkiismeret ebből a létszerű állapotból működik, és hozzájárul a folyamatos növekedéshez az átistenülés (theószisz) útján.

A második szinten a lelkiismeret a jó döntést támogatja: működik a tettet megelőzően, kísérően és utólag is bírálóan. A „megelőző lelkiismeret" (προηγουμένη συνείδησις) a döntés előtt figyelembe veszi a helyzet tényeit, a szándékot, a következményeket, a végső célhoz igazodást, a cselekvés helyes menetét. Megelőzően bíztat a jóra, és óv a rossztól. A „párhuzamos, kísérő lelkiismeret" (συνοδεύουσα συνείδησις) a tettet folyamatában kíséri, bíztatja, illetve fékezi. Az „utólagos lelkiismeret" (ἐπομένη συνείδησις) utólagosan bírál: a jó tett után belső békével tölt el, elégedettséget és nyugalmat ajándékoz, ám a bűn után elítél, bűntudatra és bűnbánatra indít.

A lelkiismeret működésének harmadik szférája a jó megcselekvése: a lelkiismeret a jó cselekvésére indít, hogy a jó melletti elköteleződés ne csak belső „elméleti" döntés legyen, hanem valós cselekvés. Stanley Harakas szerint a filozófiai etikában sok az elmélet és elvont, a keresztény etika ellenben fontosnak tartja a konkrét cselekvést, a jó megvalósítását. A köznapi beszédben is mondjuk: „a lelkiismeretem visz a cselekvésre, rávett a tettre, kényszerít rá". Mindezek a lelkiismeret mozgató *erejét* tükrözik: miután megtörtént a jó

[34] Klaus Demmer: *Fundamentale Theologie des Ethischen,* Herder, Freiburg, 1999, 189–196.

melletti döntés, a lelkiismeret erkölcsi nyomást is helyez a személyre, hogy cselekedje is meg a jót. A nyugati morálteológia is hangsúlyozza a differenciát és az összetartozást: a jó melletti alapdöntésből (optio fundamentalis) származnak a jó kategoriális döntések. A jó melletti alapdöntés tartalmat és dinamikát ajándékoz a mindennapi tetteknek, a mindennapi tettek pedig visszahatnak, és stabilabbá teszik az alapdöntést. Klaus Demmer szerint az alapdöntés és a kategoriális döntések között kölcsönhatás (perichorézis) működik: egyik erősíti (illetve bűn esetén gyöngíti) a másikat, egyik a másikban tárul fel.[35]

3. A lelkiismeret nevelése

Az ortodox teológusok bár isteni eredetűnek tartják a lelkiismeret adományát, de nem azonosítják közvetlenül Isten hangjával. Egytelen szerző sem meri egy az egyben azonosítani a lelkiismeret hangját Isten hangjával, mert az csak adomány, és azt fejleszteni, tisztítani kell. Harakas értékeli a lelkiismeretnek a családok, a közösségek, a társadalom, a kultúra általi nevelését, de hangsúlyozza, hogy mindez nem elég önmagában: *szükség van a lelkiismeret vallásos nevelésére is, ami az egyház kereteiben és aszketikájában valósulhat meg.* A szabadság helyes használatával a lelkiismeret fejlődhet (tanulás, önfegyelem, közösség), de éppen ezek hanyagolásával stagnálhat vagy el is torzulhat. A jó, tiszta, igaz lelkiismeret hozzájárul a személy szellemi és erkölcsi fejlődéséhez, egyre inkább megvalósítja istenképiségét. Az átistenüléshez (theószisz) aktív, erős, érzékeny lelkiismeretre van szükség. Hogyan lehet fejleszteni a lelkiismeretet?

Az egyházatyák közül Aranyszájú Szent János volt az, aki korát megelőzve beszélt a pedagógia, a nevelés művészetének fontosságáról.[36] „Van-e nagyobb dolog, mint irányítani az ifjak lelkét és alakítani erkölcseiket?"[37] Amikor a „lélek" neveléséről beszél, az tulajdonképpen magába a foglalja a lelkiismeretet is. A pogány, babonákkal tűzdelt korszellemmel szemben meg kell védeni a fejlődő gyermeket, s ez elsősorban nem is a rabszolga nevelők dolga, hanem a szülőké, a családé, az egyházé. A keresztény apa elsőrangú feladata, hogy jó keresztényt neveljen a gyermekeiből, Krisztus atlétáját.[38] Nem a nemzés tesz igazán ugyan-

[35] Uo. 185–220.

[36] Bara Zoltán: *Aranyszájú Szent János pedagógiája,* Aeternitas, Gyulafehérvár, 2011.

[37] *In Mattheum homiliae,* 60.

[38] *Vidua eligatur,* 10.

is apává, hanem az erkölcsös nevelés.[39] Ha pedig a szülők nevelőt is fogadnak, csak olyat szabad, aki morális és lelki szempontból kifogástalan, akik szép, erkölcsös életre vezetnek. Az *erkölcsös nevelés elmulasztása súlyos bűn,* aki nem neveli meg a gyermekét, rosszabb, mint a gyermekgyilkos: ugyanis nemcsak a testet, hanem a lelket is romlásba taszítja.[40] Isten előtt majd felelünk a gyerekeink lelkéért, üdvösségéért. A nevelésnek megvan a maga ideje: ahogy csak a puha viaszba lehet a pecsétgyűrűt belenyomni, a hideg és megkeményedett viaszba már nem, úgy a nevelésnek is megvan a maga ideje a fogékony gyerekkorban és ifjúkorban, a jó megszokás ekkor tud belső törvénnyé nemesülni.[41] Az erényre nevelés formát ölt, és kitörölhetetlenül megkeményedik a lélekben. Váljon a család kis-egyházzá, az otthon pedig templommá a napi imádsággal, a papok látogatásával, a Szentírás olvasásával. A lélek alakításához elégtelen az antik filozófia, a pogány tudományok, a buja színház; sokkal fontosabb a Szentírás, a keresztény hittan, a szerzetesekkel való találkozás, a jó egyházi közösség, a keresztény művészetek, a zsoltárok közös éneklése, a vértanúk példája. Különösen fontos a „Doctor eucharistiae" címmel kitüntetett főpap szerint a *rendszeres szentáldozás:* amikor az Eucharisztiát kézbe vesszük, igazából maga Krisztus vesz kézbe minket, és megajándékoz Szentlelkével. Szentáldozás előtt meg kell magunkat vizsgálni: a legnagyobb áldás, ha tiszta lelkiismerettel tudunk áldozni. A szentáldozáshoz a bűn lemosása után, tiszta lelkiismerettel jó közeledni.[42] Természetesen a lelkiismeret ügye nemcsak családi ügy, hanem az egész társadalomra, a szociális életre is jelentős hatással van: Aranyszájú szorgalmazza a segítő egyletek, kórházak, szociális segítő intézmények alapítását, és a politikában való tudatosabb részvételt.[43] Prédikációiban sohasem hagyta nyugton a gazdagok és a vezetők lelkiismeretét, élő lelkiismeret-furdalás volt a számukra – később száműzték is a kényelmetlenné váló főpapot.

A korabeli (és a mai) ember számára nagy érték az öröm, az élvezet és kerülendő rossz a szenvedés. A korabeli sokszínű hedonizmussal szemben Aranyszájú kiemeli, hogy mi a legnagyobb öröm: bár az erények gyakorlása fáradságos, de a lelkiismeretnek emiatt mégis olyan nagy öröme van, ami nem vethető össze a földi javakkal (egészség, tisztelet, gazdagság), semmi sem édesebb, mint

[39] *Epistulam II ad Corinthios argumentum et homiliae,* 15,3.

[40] *Adversus vituperatores vitae monasticae* 2,3.

[41] *Epistulam I ad Timoteum homiliae* 9,2.

[42] *Epistulam I ad Corinthios argumentum et homiliae,* 28. I. *In Mattheum homiliae,* 53, 15; hom 75, 24; hom 10,3.

[43] Bara Zoltán: *Keresztény társadalomszemlélet Aranyszájú Szent János műveiben,* Aeternitas, Gyulafehérvár, 2011, 103.

a jó, nyugodt lelkiismeret. Aranyszájú minden testi élvezetnél és fájdalomnál magasabbra értékeli a lelkiismeret örömét, illetve fájdalmát: a *legörömtelibb élvezet az ember számára a jó lelkiismeret, mint ahogy a leggyötrőbb szomorúság is a rossz lelkiismeret.* Aki megőrzi istenfiúságát, az boldogabban él, mint aki koronát visel. A jó lelkiismeret nem szerez nagy birodalmat és sok pénzt, sem asztali örömöket, sem pompás ruhákat, mégis, akinek jó a lelkiismerete, az rongyos ruhákban és éhezve is boldog.[44] Aranyszájú szerint ugyanazon bűn megítélése függhet a körülménytől, az elkövetőtől és a lelkiismeretétől is. Aki lelkiismeretében ismeri Ura akaratát, az súlyosabban vét. Ezért a legnagyobb szomorúság az Isten előtti lelkiismeret-furdalás.

Azt is tudja, hogy az emberi lelkiismeret is *fejlődésnek* van alávetve: ahogy Pál tudja tisztelni a frissen megtértek „gyönge lelkiismeretét", úgy ma is tudni kell a belátásban való fokozatos előrehaladásról, Krisztus miatt ne sértsük meg a gyöngék lelkiismeretét.[45] Ehhez fontos *a lelkiismeret napi vizsgálata és az elöljárók, hittestvéreink lelkiismerete* is. Nagy Szent Bazil azt írja a szerzeteseknek: „Amikor eltelt a nap, elalvás előtt mindenki vizsgálja meg a lelkiismeretét a szívével."[46] Aranyszájú is buzdít: lépjünk be önmagunkba, vizsgáljuk meg a tetteinket és felelősségünket.[47] Szent Innokentyij[48] mondja: ha tisztán tartanánk a lelkiismeret belső tükrét, ami Isten igazságát és jóságát tükrözi, akkor Isten akarata közvetlenül feltárulna, és minden külső tanító nélkül is tudnánk, hogy mit kell tennünk. Sajnos a lelkiismeret elveszítette a tisztaságát a bűn miatt, melyet az ősszülők és mi magunk is elkövetünk. Minden bűn csak homályosítja a lelkiismeretet, így már nem látjuk tisztán a bűneinket és teendőinket. Ezért szükségünk van bűnbánatra és *külső tanítókra* is. Szent Feofán itt egy megkülönböztetésről beszél: van, aki lelkiismeretében akaratlanul letéved Isten útjáról, és tévútra jut. S van, aki bűneivel és szenvedélyeivel szándékosan deformálja a lelkiismeretét. A lelkiismeret hangja halk, önmagában gyönge a törvények teljesítésére rábeszélni. Ha a lelkiismeret akadályba ütközik (például erős szenvedélybe), akkor a hangját már egyáltalán nem lehet hallani, s így az ember bűnös a lelkiismerete tehetetlenségéért, gyöngeségéért. Az ember lelkében nemcsak a lelkiismeret hangja van, hanem sok hajlam, szokás, szen-

[44] *Epistulam I ad Corinthios argumentum et homiliae,* 22. hom. 4.; *In epistulam ad Romanos homilia,* 6. hom. 1,5.

[45] *Epistulam I ad Corinthios argumentum et homiliae,* 20. hom. 4. és 5.

[46] *Ascetica* 1,5.

[47] *In epistulam ad Romanos homilia,* 5,6.

[48] Georgij Maksimov: *Gewissen,* i. m., 330–335, Иннокентий Херсонский: *Слово в солвычегодском соборе,* k. n., Санкт-Петербург, 1908.

vedély is, a bűnös ember már nem is tudja, mire hallgasson. Az összezavart lelkiismeret olyan, mint az összetört tükör, már nem tükrözi pontosan, hogy mit is kellene tennünk. A zavar oka és következménye sokszor az egoizmus, az önkény, az Istentől való eltávolodás. A zavart lelkiismeret aztán hárításként inkább másokat kezd megítélni, jóllehet, önmagunk megítélésére kaptuk. Ám aki megtért Istenhez, annak a zavart lelkiismeretét megvilágítja a kegyelem fénye, és helyreáll eredeti ereje.[49] Ám Isten mellett fontosak a jó lelkiismeretű emberek is: Cyprianus megvallja, hogy a lelkiismeret megítélése egyedül Istenre tartozik, de jónak tartja, ha a *hittestvérek* is jóváhagyják a fontos tetteket.[50] Egészen meglepő, Szent Jeromos milyen sokszor kikel azok ellen, akik bizonyos ügyekben (például szerzetesi döntés) vagy bűnökben (például házasságtörés, meddőséget okozó italok, öngyilkosság) arra hivatkoznak: „elég nekem az én lelkiismeretem". Mintha túl könnyen hivatkoznának a saját lelkiismeret elégségességére, és Jeromos nagy hévvel ki akarja őket mozdítani ebből.[51]

Napjaink teológusa, Harakas mindenekelőtt a „megkülönböztetés képességének" kiművelését tartja fontosnak. A lelki fejlődésben az erőseket jellemzi ez a képesség: „A tökéletesnek viszont, aki gyakorlattal megfelelő érzéket szerzett a jó és a rossz megkülönböztetésére (diakrísziszis), szilárd eledel való" (Zsid 5,14). A keleti atyák sokszor minden erény atyjának tekintik a megkülönböztető képességet, ami persze nemcsak etikai, hanem spirituális, teológiai kategória is. Damaszkuszi Péter úgy írja: mindenben szükségünk van a diakrísziszre, hogy folyamatosan meg tudjuk ítélni az élet minden tevékenységét. A diakríszisz olyan belső fény, ami segít megvilágítani a tudást, az időt, a gyöngeséget, a testet, a szenvedést – azaz az élet minden területét. Aki imádkozik, elmélkedik, a teológiával foglalkozik, az elérheti ezt az erényt és minden más erényt is.[52]

Harakas a lelkiismeret nevelésében beszél a liturgia „emotív etikájáról", ami finomabb és érzelemmel teljesebb, mint a direkt és racionális etika. Az etika nyelve általában a „kell", ám a liturgia nem ezt a nyelvet használja. Az egyenes etikai parancs – „Ne csináld!" – túl direkt lehet, a „kell" beszédmód olykor erőszakos, tolakodó is tud lenni. A liturgia nyelvezete más: nem használ direkt felszólításokat, és az egész embert szólítja meg. A liturgián a jó erényeket szenvedélyesen dicsérjük, a bűnt elszántan elvetjük, a tömjén és a dallamok a szívig hatolnak, az ikonok szemléltetik a vértanúk és a szentek erényeit. A liturgián

[49] Феофан Затворник: *Начертание*, k. n., Москва, 2008, I.
[50] Cyprianus: *Epistolae* 30. 1.
[51] *Epistolae* IIa, 22. IIb. 117.
[52] *Φιλοκαλία, Οικος, Ἀθήνα*, 1957, 66–67.

nem racionális meggyőzést találunk, hanem a jó ünneplését, s a jó magától akar felemelni, megtisztítani, megerősíteni. A liturgia sokszor narratív: a himnuszok, a szent költemények olykor nem direkt szólítanak fel valamilyen erkölcsi cselekvésre, hanem megérintik az egész embert. Harakas szerint *a liturgia a résztvevő hívőt emeli olyan érzelmi állapotba, hogy képes legyen meghallani a neki szóló erkölcsi imperatívuszt*. Fontos itt megjegyezni: a liturgia nem egyszerűen emelkedett érzelmi állapotot akar (üres emotivizmus), hanem az igazsághoz, a tartalomhoz akar felemelni. A liturgia nem direkt erkölcstanóra, mégis a keleti teológia *a liturgiát is az etika forrásának tekinti*. Vallja, hogy a legfőbb jó felé nem egyszerűen racionálisan törekszünk, hanem előzetesen *megtapasztaljuk* a legfőbb Jóságot a liturgián, különösen az Eucharisztiában. A *liturgia tehát elsősorban azt mutatja meg, hogy ki az Isten, s vele szemközt ki az ember és közösségei – és majd ennek következményeként nyer megfogalmazást az etika*. A liturgia feltár, a „van"-t veszi körül csodálattal; azt ünnepli, ami-aki igazán van: feltárja a Szentháromság szeretetét, s annak tükrében az ember lényegét és a beteljesülő világot. Aztán ebből a magas szintű „van"-ból következik a „kell" (amit az empirikus Thomas Hobbes sohasem értett meg).

Harakas egy tanulmányában a nagyhét énekeit[53] veszi szemügyre etikai szempontból. Példáját követve érdemes megfigyelni néhány himnusz[54] etikai hangsúlyait és a művészi kifejezésmódot (szemben egy száraz paranccsal):

> „Tapsoljunk, hívek, összhangzóan, vigyünk *erényágakat* mi is, mint a gyermekek Krisztusnak, s lengessük neki az Istennek *tetsző cselekedetek* kendőjét, s fogadjuk be magunkba őt titokzatosan."
>
> „Vigyük, testvérek, az *erények* ágait Krisztus Istennek, aki emberségével önként jön, hogy érettünk szenvedjen, és istensége erejével mindnyájunknak *szenvedélymentes* életet adjon."
>
> „Mit lustálkodsz, szerencsétlen lelkem? Miért jár még mindig időszerűtlenül világi gondokon az eszed? Miért a mulandó dolgokkal foglalkozol? Már itt van az utolsó óra, és el kell költöznöd innét! *Józanodj*, amíg még időd van rá, és kiáltsd: Vétkeztem ellened, Üdvözítőm, de azért *ne vágj ki engem*, mint terméketlen fügefát, hanem könyörülj rajtunk, kegyelemes Krisztus, és mi félelemmel hangoztatjuk: Bárcsak ki ne zárnának Krisztus menyegzős csarnokából!"

[53] Stanley Harakas: The Holy Week Bridegroom Services, *St. Valdimir's Theological Quarterly* 46 (2002/1) 23–61.

[54] *Triódion. Görögkatolikus imádságok nagyböjtre,* Szent Atanáz Görögkatolikus Hittudományi Főiskola, Nyíregyháza, 1992.

„Körülvetted magadat kendővel, és megmostad tanítványaid lábait, Krisztus Istenünk. Moss le a mi lelkünkről is minden *bűnös gondolatot*, és végy körül *lelki kötelékkel*, hogy megtegyük parancsolataidat, és magasztaljuk jóságodat!"

Olvasva ezen liturgikus himnuszokat, beláthatóvá válik: mennyivel inkább emelik az emberi lelket a jó felé az ilyen strófák, mint egy hideg és tömör erkölcsi parancs. A „Ne tégy rosszat!" száraz felszólításnál mennyivel művésziebbek ezek a himnikus költemények, milyen érzékenyen ragadják meg az ember lelki állapotát, mennyivel szemléletesebbek a képek által, milyen belső motivációs mozgást indítanak el a fokozásokkal és az ellentétekkel. Ráadásul hozzá lehet képzelni a dallam, a zene és a tömjén felemelő lágy dinamikáját. Ekkor értjük meg, mit is akar Harakas azzal állítani, hogy a liturgia is normatív, művészien emel a jóság felé.

4. A lelkiismeret furdalása, zavara

Az ortodox antropológia a bűnbeesést kevésbé tragikusan látja, mint például a protestáns teológia. Isten jó teremtése, az embernek adott ajándékai a bűnbeesés után is megmaradnak (nem romlanak meg teljesen), bár a bűntől sebet kaptak. *A lelkiismeretnek a feltétlenül a jóra hívó hangja megmaradt, de annak gyakorlati átültetésében már lehetnek zavarok*. A lelkiismeret zavara „légnemű", „szubjektív" dolognak tűnik, ám mégis óriási zavarokat képes okozni. A lelkiismeret megzavarásával kapcsolatban az ortodox etika is megkondítja a vészharangot. Geórgiosz Mantzarídisz[55] szerint *kíméletlenül hegemóniára jutott a gazdasági gondolkodás, ami a lelkiismeretet is eltorzítja*. Mindent a gazdasági fejlődés céljainak vetünk alá: a vallásos, a kulturális és a családi életet is, pedig *a puszta vegetatív jólét, gazdagság borzasztóan alacsony színvonal az istenképű emberi élet számára*. Az ember félretolja a lelkiismeret hangját, a kollektív öntudatát, a társadalmi tradícióját – és mindent a gazdasági szempontoknak rendel alá. Ez az ember leredukálása, szellemi rokkantsága. Mindenféle családi, szociális, ökológiai katasztrófa már csak következmény: az ember lelki zavarának a következménye. A lelkiismeret zavara egyáltalán nem légnemű dolog.

[55] Georgios Mantzaridis: *Grundlinien christlicher Ethik,* EOS Verlag, St. Ottilien, 1998, 120.

A lelkiismeret jó alakításában, a tisztaságra való törekvésben Cassianus[56] szerint mindenekelőtt maradjunk alázatosak és *éberek:* ne bízza el a lelkiismeret önmagát azért, mert a korábbi tisztasági küzdelmekben győzött, hiszen jönnek újabb kísértések. Ne váljon elbizakodottá a lelkiismeret akkor sem, ha nem vádolja magát súlyos bűnnel: senki sincs ugyanis bűn nélkül, s lehetnek bűnök, melyek elkerülik a saját lelkiismeret figyelmét, de nem az Istenét. Szent Innokentyij szerint a lelkiismeret nemcsak arra való, hogy a törvényeket felismerjük, és etikusan éljünk, hanem a lelkiismeret a legelső eszköz minden nép számára minden korszakban, ami megtérésre és Istenhez vezet. „A lelkiismeret a legelső és legsürgetőbb hívás minden más hívás előtt a menny felé, ha ez nem lenne, minden más hívás fölösleges lenne." [57] Azaz a lelkiismeret az *állandó hívás* és az *állandó megtérés* fóruma, amely képes megelőzni a nagy zavarokat. Emlékezni kell Hitvalló Szent Maximosz tételére: az emberi lelket, a gondolatokat folyamatosan meg kell tisztítani.[58] Ehhez aszkézisre, önzetlen szeretetre s mindenekelőtt imádságra van szükség.

A lelkiismeret éberségének, működésének jele a lelkiismeret-furdalás. Annak a jele, hogy tudunk a jobb élet lehetőségéről. Tudunk a meghívottságunkról, az erkölcsi törvények színvonalától való elmaradásunkról, a szituáció uralásának lehetőségéről, a másként cselekvés szabadságáról, sőt, tudunk Isten tekintetéről. A lelkiismeret-furdalás ennek a többlettudásnak a hídja. Méniatész Szent Illés[59] püspök *a lelkiismeret-furdalás miatti szenvedést a szülés fájdalmaihoz* hasonlítja: ahogy a nő a szüléskor fájdalmat érez, de aztán örömet, úgy a lelkiismeret-furdalás is szomorúságot okoz, de abból lehet majd öröm. Még ha kívülről senki semmit sem mond, belülről akkor is érezzük a vádat, és ez a belső vád a lélek legsúlyosabb büntetése. Anthony Bloom[60] szerint a bűneink meglátásakor szomorúságot érzünk, de egyben örömet is kellene éreznünk: Isten *megtisztel* azzal, hogy végre lássuk a bűneinket. Lát bennünk annyi erőt, fantáziát, hogy nem omlunk össze bűneink láttán, hanem felül tudjuk múlni a bűnös életvitelünket. Zadonszki Szent Tyihon[61] püspök a lelkiismeret furdalását, a

[56] Cassianus: *Collectiones patrum,* 4. vita 15 és 22. vita 7, CPL 512.

[57] Georgij Maksimov: *Gewissen,* i. m., 330–335; Иннокентий Херсонский: *Иесус Христос,* k. n., Санкт-Петербург, 1901.

[58] Hitvalló Szent Maximosz: *Capita de charitate,* Centuria 3,42–43.

[59] Georgij Maksimov: *Gewissen,* i. m., 330–335; Ηλιας Μηνιατης: Λόγος στην τρίτη εβδομάδα της νηστείας, Θεςςαλονικη, 2012.

[60] Anthony Bloom: *Elmélkedések,* Szent Atanáz Görögkatolikus Hittudományi Főiskola, Nyíregyháza, 1989, 99–118.

[61] Georgij Maksimov: *Gewissen,* i. m., 330–335; Тихон Задонский: *Нравоучительные слова,* k. n., Санкт-Петербург, 1803, 16.

lelkiismeret fájdalmát az utolsó ítélettel veti össze: ahogy a lelkiismeretünk már most Isten törvénye alapján ítél meg minket, úgy majd az utolsó ítéleten Isten teljes törvénye alapján, a teljes látás alapján is a lelkiismeretünk ítél el. Ahogy semmi sem tud olyan nyugalmat adni, mint a békés, igaz lelkiismeret, úgy semmi sem lesz olyan fájdalmas, mint a lelkiismeret elítélése. Egyiptomi Szent Makáriosz[62] szerint a lelkiismeret ítélete olyan, mint egy *előrehozott utolsó ítélet*. A hangja nem téved, a bűnt azonnal elítéli, és ítélkezése egész életünkben folytonosan tart. Ahogy a fogathajtó személye irányítja, indítja vagy állítja le a fogatot, úgy az emberi szív sokféle természetes gondolatát is az elme és a lelkiismeret vezeti, valamint fel is ébreszti a szívben alvó jó természetes gondolatokat. Az embernek azt az igazságot kell követnie, ami a „belső emberben" van jelen, ahol Krisztus ítélőszéke áll, ahol a belső makulátlan szentély van.

A lelkiismeret teljes elnyomásáról érzékenyen írnak a lelki atyák. A Biblia nyomán Órigenész[63] is beszél a bűn által megrontott, gonosz, gyönge, bálványimádó lelkiismeretről. A rossz lelkiismeret nem vezet theósziszhoz, sőt, válhat egészen megkövesedetté, megkeményedetté, súlyos bűnösöknél olykor szinte megszűntnek látszik. Dórotheosz apát így írja le a helyzetet: amikor a lelkiismeretünk azt mondja, „tedd meg ezt", és mi nem tesszük, akkor újra figyelmeztet, s ha akkor is elnyomjuk, akkor lassan elveszti a bátorságát, hogy jelezzen. Lassan „eltemetjük a lelkiismeretet", elveszítjük az érzékenységet a dolgok iránt, s olyanná válik az ember, mintha nem is lenne lelkiismerete.[64] Aranyszájú szerint a gonosz lelkiismeret valóban félelmetes, mert képes elaludni, már nem furdalni.[65] Ankürai Neilosz atya szerint a gonosz lelkiismeret „képzett a védekezésben […] és már nem képes vádolni".[66]

Az ortodox teológia azonban bízik a jó teremtésben: a lelkiismeret deformálódhat, megkeményedhet, csöndben is lehet, de nem tűnhet el végleg. Az emberiség azon ajándéka, ami Istentől származik, képtelen teljesen eltűnni. Szent Innokentyij[67] püspök úgy tanítja: a lelkiismeret nincs teljesen a saját hatalmunkban. Az istenképiség által ugyanis részesedünk Isten igazságaiból, s ez a tudás elnyomhatatlan hanggá, bíróvá válik bennünk. Khresztosz Androútszosz, görög teológus hangsúlyozza: a lelkiismeret *a személy teljes lelki képessége*,

[62] Makariosz: *Homiliae spirituales,* 15. és 38.
[63] *Homiliae Jeremiam* 6,2.
[64] *Doctrinae diversae* 3,1.
[65] *Ad populum Antiochenum homiliae,* 5,3; *Commentarii in epistulam ad Romanos* 12,7.
[66] *Peristeria,* 12,8.
[67] Georgij Maksimov: *Gewissen,* i. m., 330–335. Иннокентий Херсонский: *Лекции*, Харьк, 1860.

nem elszigetelt képesség. Az érzelmek, az akarat mind osztoznak a lelkiismeret tapasztalatában. A jó tettek után elér az az öröm, béke, boldogság, amit akkor érzünk, amikor megtettük a kötelességünket. De elér a rossz utáni fájdalom, szorongás, gyötrelem is.[68] Szent Innokentyij püspök szerint innen érthető, hogy a lelkiismeret miért nem nyomható el teljesen: mivel a teljes emberre vonatkozik, érinti az értelmi és az érzelmi dimenzióját is. A bűnös sokszor elnyomja a lelkiismeret értelmi oldalát a maga bűnösen okoskodó magyarázataival, de *nem tudja elnyomni a lelkiismeret érzelmi oldalát* – az sokkal komplikáltabb, csak azok a súlyos bűnösök képesek erre, akiknek meg van bélyegezve a lelkiismeretük (1Tim 4,2).

A lelkiismeret zavarainál Harakas felhívja a figyelmet: éppúgy gond a *hiperaktív lelkiismeret* is. Ez a kazuisztika extrém műveléséből fakad, ami az etikai normákat aprólékosan, a kötelességeket aggályosan, a körülményeket szőrszálhasogatóan vizsgálja. Az ilyen etika egyre inkább legalista, jogi karakterű lesz. Ennek sok oka lehet. Talán túl hangsúlyossá válik a szigorúan a kötelességekre figyelő deontológiai szemlélet, ami túlhangsúlyozza a konkrétumokat, szemben az erényetikai szemlélettel, ami az egészre koncentrál. Talán túl szorongó, aggályos az ember lelkiismerete, nem tudja átvenni Isten nagyvonalúságát. Talán kompenzál a lelkiismerete: valamilyen fontos területen nem hoz nagy döntést, és az élet kisebb területein akar görcsösen megfelelni. Harakas szerint arra is figyelni kell, hogy a túlzottan aggályoskodó (skrupulista) gyóntatás is képes ezt kiváltani, ha az embernek minden kis hibájával azonnal vissza kell térnie meggyónni azt. A nyugati kereszténységben is fontos felidézni ezt a szempontot: olykor mintha felnéznénk a végletesen szigorú rigoristára, mintha az katolikusabb lenne. Pedig Harakasszal szólva talán hiperaktív lelkiismerete van, ami egyértelműen zavart okoz a saját és mások életvezetésében is.

5. Összefoglalás

Összefoglalóan elmondhatjuk, hogy az ortodox és a katolikus lelkiismerettan is Isten *jó adományának* tartja a lelkiismeretet, ami a szívünkbe ültetett jó tanító, megvesztegethetetlen bíró, s ez a jó adomány a bűnnel sem tud teljesen megromlani. Mindkét teológiai szemlélet ki akarja szabadítani a lelkiismeret fogalmát abból a szerepből, mintha csak napi szinten irányítaná erkölcsi döntéseinket. A keleti és a nyugati teológia hangsúlyozza: *a lelkiismeret első dolga*

[68] Χρηστος Ανδρουτσος: *Συστημα Ηθικησ*, Ρηγοπουλου, Αθήνα, 1964.

magasabb szinten az alapdöntés a jó mellett, Isten mellett – s majd ezt ülteti át a gyakorlati ész különböző utakon a mindennapi kategoriális cselekvés síkjára. A keleti és a nyugati gondolkodás is felhívja a figyelmet a lelkiismeret fejlődésének (és pedagógiájának) fontosságára, illetve a lelkiismeret furdalásának, zavarainak következményeire.

Amit a keleti teológia talán jobban hangsúlyoz: a lelkiismeret beágyazottságát az egyházi életbe. Hangsúlyt kap a liturgia „emotív etikája", ami az egész embert helyezi az egész Igazság elé, ráadásul nem érvelően, racionálisan, hanem sokkal komplexebb és művészi módon. A keleti teológia különösen védi a lelkiismeret teonóm jellegét, Isten színe előttiségét: a lelkiismereti döntés egy esemény, az Istennel való perszonális találkozás eseménye, s ebben fontos a külső segítőkkel – papokkal, lelkivezetőkkel, sztarecekkel – való személyes találkozás. A lelkiismereti döntés nem egyszerűen absztrakt igazságelvek lefordítása autonóm racionális mérlegeléssel, hanem fontos az imádság, az egyházi lelkivezetőkkel való beszélgetés, a szentségekben való részesülés, az ikonok szemlélése s mindenekelőtt az Istennel való együttdöntés.

DOI: 10.52992/SAP.2021.14.2.57 *Sapientiana* 14 (2021/2) 57–74.

Közeledés Istenhez a teológiai erények útján

Sziénai Szent Katalin tanításában

Sipos Katalin

Abstract
Pope Paul VI. declared St. Catherine of Siena and St. Theresa of Avila to be Doctors of the Church, breaking by this act a long tradition in a twofold way: first, because they were the first two female Doctors of the Church; second, because Catherine of Siena became the first and so far only Doctor who is a lay person. In this study, we shall examine St. Catherine's account of the three theological virtues in the *Dialogues*. The questions we shall ask are: what has Catherine to say concerning our ability to know the love of God? How is the gift of the fear of God connected to hopefulness? What are the stages of growth in love?
The *Catechism of the Catholic Church* stresses that the three theological virtues prepare us for an essential relationship with the Holy Trinity. Therefore, a careful examination of the teachings of such a highly praised Saint is of great importance.

Keywords: *Saint Catherine of Siena, theological anthropology, theological virtues, growth in holiness, Dialogue.*
Kulcsszavak: *Sziénai Szent Katalin, teológiai antropológia, isteni erények, életszentségben való növekedés, Dialógus.*

1. Bevezetés

VI. Pál pápa 1970-ben felvette az egyháztanítók közé Sziénai Szent Katalint és Avilai Nagy Szent Terézt, kétszeresen is megtörve ezzel az addigi tradíciót:

Sipos Katalin katekéta, a Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola 2021-ben végzett hallgatója; siposkatalin94@gmail.com

ők ketten voltak ugyanis az első női egyháztanítók, emellett Szent Katalin az első és eddigi egyetlen, aki világi hívő. Ebben a tanulmányban az ő gondolatait fogjuk megvizsgálni a három isteni erényről.

Mit ír Szent Katalin Isten szeretetének megismerhetőségéről? Hogyan kapcsolódik az Isten félelmének ajándéka a reménységhez? Melyek szerinte a szeretetben való növekedés egymást követő fokai? Ezekre és még további, a témához kapcsolódó kérdésekre keresem a választ ebben a tanulmányban.

A katekizmus hangsúlyozza, hogy a három isteni erény felkészíti az embert arra, hogy élete kapcsolatban legyen a Szentháromsággal. Ennek a témának a jelentőségét nehéz lenne túlbecsülni, érdemes tehát egy, az egyház által is kiemelt szent tanítását megvizsgálni ebben a témában.

Szent Katalin a középkor domonkos rendi misztikus szentje (Siena, 1347. március 25. – Róma, 1380. április 29.), intuitív alkatú misztikus, aki a gondolatait képekben fogalmazza meg. Sienában, egy egyszerű családban született szülei huszonötödik gyermekeként. Hatévesen egy látomás hatására szüzességi fogadalmat tesz, majd tizenöt évesen belép a domonkos harmadrendbe a mantelláták közé. Az általa írnokokon keresztül írt *Dialógus*[1] a lélek misztikus párbeszéde Istennel, amelyben a lélek kérdéseket tesz fel, és ezekre Isten válaszol. Szent Katalinnak a három isteni erényről szóló gondolatait is ezen a művén keresztül fogjuk megvizsgálni.

A sienai misztikus a *Dialógus*t a halála előtt két évvel, 1378-ban fejezte be. Ebben a könyvben négy kéréssel fordul Istenhez: először önmagáért imádkozik, majd az egyház megújulását kéri, harmadjára az egész világért könyörög, és végül az isteni gondviselést kéri általánosságban, egy esetre pedig különösen is.[2] E kérések mentén tanítja őt az Isten az ember méltóságáról és céljáról, a bűnről és az erényről, az ember hivatásáról és boldogságának forrásáról.

A *Dialógus* négy részből áll, felépítése a következő:

- Bevezetés: Szent Katalin négy kérése (önmagának, az egyházért, a világért, majd a gondviselés kérése a lelkiatyja és egy bűnös lélek számára), végül önfelajánlása (1–2. fejezet).

[1] Sziénai Szent Katalin: *Dialógus,* Szent István Társulat, Budapest, 1983. (ford. Csertő György)

[2] Ez az eset, amiért Katalin külön imádkozott ekkor: Niccolo di Tuldo perugiai fiút koholt vádak alapján ítélték el, aki az ítélet hallatán tehetetlen haragjában Isten ellen fordult. Katalin hatására végül megtért a kivégzése előtt. Vö. Sziénai Szent Katalin: *Dialógus,* i. m., 139. fejezet, 254.

- A Mennyei Atya megválaszolja a négy kérést (3–20. fejezet).
- A válaszok bővebb kifejtése (21–165. fejezet).
- Konklúzió: a könyv summázása, végén Istent dicsőítő ima (166–167. fejezet).[3]

A könyv hangvétele bensőséges, hiszen egy beszélgetést ír le az Istent szerető lélek és az őt szerető Isten között. A műben Isten válaszol Szent Katalin kéréseire, és ilyenkor Katalin Istent egyes szám első személyben szólaltatja meg. A szerző sok hasonlatot használ, és képekben fejezi ki magát, amelyek eredetiek és könnyen megjegyezhetők, mert az akkori emberek által nap mint nap látott dolgok az alapjai (a szeretet fája, a nap mint Isten jelképe, az erények hídja, fogadó, lámpás stb.).[4]

2. Szent Katalin teológiai antropológiája

Ahhoz, hogy pontosan megértsük Szent Katalin isteni erényekhez kapcsolódó gondolatait, érdemes megvizsgálni az általa képviselt antropológiát: mi az ember létének célja, hogyan érheti azt el, milyen eszközök segítik ebben, és egyáltalán ki ő Isten számára?

Szent Katalin a személyt mindig az Istennel való viszonyában vizsgálja, és kihangsúlyozza a személy méltóságát: Isten szeretetből a saját hasonlatosságára teremtette őt, beleszeret a saját alkotásába, és az angyalok testvérévé teszi, boldogságára vágyik. Így ír erről egy levelében Viscontinak, Milánó urának:

> „Vedd észre, hogy mielőtt te szerettél volna, már szeretve voltál; mert Isten önmagába tekintve szerelmese lett teremtménye szépségének, és e kimondhatatlan szeretetének tüze arra késztette – és ez volt egyetlen célja –, hogy örök életet adjon a léleknek, és boldoggá tegye őt abban a végtelen jóban, amit Isten önmagában birtokol."[5]

[3] Benedict Ashley: *Guide to Saint Catherine's Dialogue* [2020. 11. 06.] https://motherofmercychapter.com/Library/Dialog%20of%20Catherine%20of%20Siena%20Ashley%20Guide.pdf

[4] Cheryl Forbes: The Radical Rhetoric of Caterina Da Siena, *Rhetoric Review* 23 (2004/2) 121–140, 131. [doi: https://doi.org/10.1207/s15327981rr2302_2]

[5] Sziénai Szent Katalin: *Levelek*, Szent István Társulat, Budapest, 1983, 78. (ford. Csertő György)

A teremtett dolgokat is azért hozta Isten létre, hogy az embert szolgálják és támogassák különböző szükségleteiben.[6] A lélek ezért Istennek dicsőítéssel, hálával és teljes szeretettel tartozik, és egész lényével, minden képességével Istenre kell irányulnia. Arra teremtetett, hogy Istent tegye meg a céljává, hogy Istenhez hasonlóvá váljon és hasonlóan szeressen: olyan legyen, mint egy fa, amelynek gyökere az alázatosság földjébe van elültetve, oldalhajtása az igaz megfontolás, veleje pedig a türelem. Ez a fa az erények illatos virágait virágozza sokféle illattal és a kegyelem gyümölcsét termi a felebarát számára.[7] Az ember azonban megtagadta ezt, és az Istent megillető dicsőítést és szeretetet önmagának akarta adni – ennek következménye, hogy a test és a lélek is megromlott, lázadozik, és az örök kárhozatot érdemli. Isten azonban kimondhatatlanul szereti és meg akarja menteni az embert. Ezért az Atya elküldte Jézust, hogy út legyen az ember számára az Atyához. Ő a híd, amelyen keresztül az Atyához juthatunk, ő a fogadó a hídon, amelyben megpihenhetünk, és ahol saját testét és vérét adja nekünk. A híd kövei pedig az erények, amelyekre Jézus példát adott nekünk.

Már Szent Ágoston is Isten megismeréséhez és élvezetéhez köti a boldogságot, és Isten ismeretéhez önmaga megismerésén keresztül jut el. Aquinói Szent Tamás – a Szent Katalint egy évszázaddal megelőző domonkos rendi egyháztanító – szerint az ember célja a boldogság, amit az Istennel való szeretetkapcsolatban talál meg, akivel az erények útján egyesül.

Szent Katalin követi a két szent tanítását, és ő is az Istennel való egyesüléshez köti a boldogságot. Ez az öröm csak a mennyben lesz teljes, ugyanakkor már itt a földön is azok a boldogabbak, akik az erények útján járnak, mert ők sok vigasztalást találnak, és már előre ízlelik a mennyország előízét. Egyik hasonlatában Szent Katalin az erényes élet útját a hídon való járáshoz hasonlítja, míg a bűnös életet a híd alatt való járáshoz:

> „A híd útja annyi örömet ad a rajta járóknak, hogy minden keserűségük örömmé és minden terhük könnyűvé lesz. A test sötétségében élnek ugyan, de megtalálják a világosságot; halandók ugyan, de örök életet találnak azáltal, hogy a szeretet érzületével és a hit világosságával ízlelik az örök Igazságot. Ez az örök Igazság ígéri, hogy megenyhíti azokat, akik értem fáradoznak, mivel Én hálás és elismerő vagyok, és igazságosan megadom mindenkinek azt, amit az igazságban megérdemel: ezért minden jó jutalmat és minden rossz büntetést kap. Nyelved

[6] Sziénai Szent Katalin: *Dialógus*, i. m., 26. fejezet, 64.

[7] Uo. 10. fejezet, 38.

> nem volna elég elbeszélni, füled meghallani, szemed meglátni azt az örömet, melyet az talál, aki ezen az úton jár, hiszen a jót ízleli és abban részesedik […].”[8]

Szent Katalin emberről alkotott elképzelésén Szent Ágoston hatása érezhető: átveszi Ágoston hármas felosztását a lélek képességeiről és az azokhoz kapcsolódó erényekről.[9]

A lélek három képessége e szerint a felosztás szerint az emlékezet, az értelem és az akarat. Az értelemhez a hit erényét kapcsolja, amelynek világosságánál az értelem Istent teszi a törekvései céljává, és őt szemléli. Az emlékezőképességhez a hála kapcsolódik, amely által az emlékezet eltelik Isten jótéteményeinek emlékével. Az akarathoz kapcsolódik a szeretet, amely által az akarat egyesül Isten akaratával, Istent szereti mindenek fölött, és a felebarátot szeretetben szolgálja.

Amikor a három képesség, az emlékezet, az értelem és az akarat egymásra hatásáról beszél, Szent Katalin a lelket egy városhoz hasonlítja. Ez a város fallal van körülvéve, több kapuja is van, amelyek közül a három legfontosabb az akarat, az értelem és az emlékezet. Ezek közül az akarat az, amely fölött, ha akarjuk, mindig hatalmunk van, és ez őrzi a többi kaput. Ennek őre a szabad megfontolás, aki eldönti, mit enged be a kapun, és mit nem. Isten megengedi, hogy a többi kaput döngessék, ám az akarat csak a személy beleegyezésével tárul ki. Ha ez kitárul – mondja Katalin –, az összes többi ajtón is bevonul az ellenség, és az értelem megtelik világosság helyett sötétséggel, az emlékezet pedig megtelik az ellene elkövetett jogtalanságok emlékével, amely a lélekben gyűlöletet ébreszt. Az ilyen személy eltelik erényekkel ellenkező gondolatokkal. Ha ezek a kapuk megnyílnak, ahelyett, hogy a személyt Istenben és az erényekben őriznék, akkor megnyílnak a test érzékei is, és megromlanak a cselekedetek, hiszen a lélekből fakad a cselekedet.[10]

Ezzel ellentétben, ha a lélek három képessége Isten vonzása alá kerül, akkor az akarat bezárul az önszeretet számára, és megnyílik az Isten dicsőségének vágyára és szeretetére, valamint a felebarát szeretetére, az értelem bezárul a világ élvezetei, hiúságai és nyomorúsága számára, és megnyílik az Igazság felé, az emlékezet bezárul az érzéki emlékezés számára, és megnyílik Isten jótéte-

[8] Uo. 28. fejezet, 67.

[9] Michael B. Hackett OSA: The Augustinian tradition in the mysticism of St. Catherine of Siena, in Frederick Van Fleteren – Joseph C. Schnaubelt – Joseph Reino (eds.): *Collectanea Augustiana. Augustine, Mystic and Mystagogue,* Peter Lang, New York, 1994, 493–512.

[10] Uo. 144. fejezet, 265.

ményeinek emlékezetére. Így a lélek olyan, akár egy hangszer, amely jól van húrozva, és édes dallamot játszik, ami Istenhez vezeti a benne nem hívőket is.[11]

Szent Katalin többször beszél arról is, hogy az emberek milyen szoros kapcsolatban élnek egymással: senki nem tudja a saját lelkének szőlőjét úgy gondozni, hogy közben a szomszédét ne gondozná. Az egyes erényeket csak a felebarát közreműködésével gyakorolhatjuk: egyesek erényes élete példa a körülötte lévőknek, imáival és jócselekedeteivel szolgálatára van a másiknak, és gondoskodik a másikról, amennyire az a másik üdvösségét szolgálja.

3. A három isteni erényről

A továbbiakban a három isteni erényről lesz szó, mielőtt azonban rátérnénk ezek vizsgálatára külön-külön, nézzük meg, hogy miért is hívják ezeket istenieknek.

Szent Katalin *Dialógus*ában nem találunk külön részt, ami a három isteni erényről szólna, csak más témák tárgyalása során kerülnek elő ezek az erények, emiatt rövid magyarázatként Aquinói Szent Tamás *Summa Theologiae* című művének megfelelő részeit fogom alapul venni.

Szent Tamás Katalin előtt bő száz évvel élt domonkos rendi egyháztanító, akinek hatása a középkori teológiára meghatározó. Szent Katalin többször is említi a *Dialógus*ban világító mécsesként, amely megvilágítja az egyház testét.[12] Szent Tamás a *Summa Theologiae* második fő részének első felében tárgyalja az erények különböző fajtáit: ezek az értelmi, erkölcsi (azon belül a sarkalatos) és isteni erények. Az isteni erényeket úgy különíti el az értelmi és erkölcsi erényektől, hogy míg az előbbiek az ember természete szerintiek, és az emberi képességekkel megszerezhető természetes boldogságra irányulnak, addig az isteni erényeknek Isten a tárgyuk, általuk irányulunk megfelelően Istenre és a természetfeletti boldogságra.[13] Erre a fajta tökéletesebb, Istennel való egységből fakadó boldogságra az ember csak Isten segítségével képes eljutni, önnön erejéből nem.[14] Ez a boldogság az a tökéletes jó, amely után nem vágyódunk

[11] Uo. 147. fejezet, 274.
[12] Uo. 144, 203, 298.
[13] *STh* I-II, q. 62. a. 2.
[14] Stephen Wang: Aquinas on Human Happiness and the Natural Desire for God, *New Blackfriars* (2007/1) 322–334, 331. [doi: https://doi.org/10.1111/j.1741-2005.2006.00136.x]

már semmire, hiszen ha lenne még mire vágyódnunk, nem lenne az elért jó tökéletes és hiánytalan.[15] Ez a tökéletes és végtelen jó pedig nem más, mint az Isten. Ahhoz, hogy létünk céljához, Istenhez közeledhessünk, szükségünk van tehát a három isteni erényre, a hitre, reményre és szeretetre. Ez a három erény már a földi életben is közösségbe von Istennel, amely aztán az örök üdvösségben teljesedik be.

Az isteni erények tehát olyan belénk öntött készségek, amelyek által a természetfelettire irányulunk. Szent Tamás antropológiájának vizsgálatakor láthatjuk, hogy ő az erényeket a lélek egyes *potentiájához* köti, amely által ezek a lelki képességek helyesen működnek, megfelelően a céljukra irányulva. Ezek az erények is a lélek egyes képességeihez kapcsolódnak: a hit az értelemhez, a remény és a szeretet pedig az akarathoz. Ezeknek az erényeknek a jellemzői, hogy a tárgyuk Isten, egyedül Isten önti belénk azokat, csak a Szentírásban található isteni kinyilatkoztatás miatt tudunk róluk, Isten az okuk, céljuk és beteljesedésük. Az isteni erények természete lényegileg meghaladja az emberi természetet, de részesedés szerint az ember igy részesévé válik az isteni természetnek, miként a fa is részesedik a tűz természetében, ha meggyújtják.

Így ír ezekről Szent Tamás:

> „Ámde e kettő (az értelem és az akarat) nem képes a természetfeletti boldogságra irányulni. Az 1Kor 2 szerint ugyanis »[…] szem nem látta, fül nem hallotta, ember szívébe fel nem hatolt, amit Isten azoknak készített, akik őt szeretik«. Ezért mindkettőt illetően szükséges volt, hogy az emberhez valami természetfeletti járuljon, ami őt a természetfeletti célra irányítja. Először az emberi értelemhez járulnak bizonyos természetfeletti elvek, amiket az ember Isten fényében fog fel. Ezek a hihető hitigazságok, a hit tárgyai. Másodszor pedig az akarat a természetfeletti célra egyrészt a szándék indulata szerint irányul, amely törekszik arra, mint amit lehetséges elérni, ami a reményhez tartozik, másrészt egyfajta szellemi egyesülés által, aminek a révén a természetfeletti célhoz hasonul, és ez a szeretet által megy végbe."[16]

Szent Tamás keletkezés szerinti sorrendbe rendezi az isteni erényeket. Ez a sorrend pedig a következő: első a hit, majd a remény és végül a szeretet. Ennek az az oka, hogy a törekvés csak arra tud irányulni, amit az értelem elé helyez mint a törekvés tárgyát. Az értelemhez a hit erénye kapcsolódik, tehát a hit lesz az

[15] Uo. 322.

[16] *STh* I-II, q. 62. a. 3.

első teológiai erény. A hitet követi a remény, mivel az ember azt szereti csak, amit a maga javának fog fel. Szükségünk van tehát a reményre, hogy Istent a magunk javának ismerjük fel, ezután vagyunk képesek rá, hogy szeretettel rá irányuljunk.[17]

Nézzük meg tehát közelebbről ezt a három isteni erényt! Vizsgálatuk során a keletkezés szerinti sorrendben fogunk haladni.

4. A hitről

Szent Katalin a hit erényét az értelemhez kapcsolja. Az értelmet egy szemhez hasonlítja, amelyet a kegyelem világít meg:

> „Látod tehát, hogy az értelem szeme a kegyelem által egy beléárasztott természetfölötti világosságot kap, amely fölötte áll a természetes világosságnak: általa a doktorok és a többi szentek felismerték a fényt a sötétségben, így a sötétségből fény lett."[18]

Enélkül a fény nélkül az ember olyan, mint az, akinek a szemét egy kendővel takarták el – nem képes az értelmét a legtökéletesebben használni, az ugyanis a kegyelem által „képes" lenne Istenre. Szerinte a hit célja, hogy a lélek láthassa Isten iránta való szeretetét:

> „Ó, drága leányom, nyisd fel az értelem szemét, hogy meglásd szeretetem mélységét. Nincs olyan értelmes teremtmény, akinek a szíve ne oldódna fel a szeretet érzületétől."[19]

Isten azért áraszt el minket a hit világosságával, hogy felismerjük az irántunk való szeretetét, és ezáltal vágyakozást ébresszen bennünk önmaga iránt:

> „Krisztus tehát oly módon vonzott magához mindeneket, hogy megmutatta irántatok való kimondhatatlan szerelmét, hiszen az ember szívét mindig vonzza a szeretet. Nem mutathatott volna nagyobb szeretetet, aki életét adta értetek.

[17] *STh* I-II, q. 62. a. 4.
[18] Sziénai Szent Katalin: *Dialógus,* i. m., 85. fejezet, 145.
[19] Uo. 111. fejezet, 193.

> És az embert nagy erővel vonzza ez a szeretet, feltéve, hogy nem áll ellent nagy tudatlanságában, hanem engedi vonzani magát."[20]

A hit tehát az az erény, amely az embert elsődlegesen Istenre irányítja, és ez a kegyelem által történik meg, amely által láthatjuk, hogy Isten mennyire szeret minket, és vágyik a szeretetünkre. Ez a megismerés indítja fel a vágyat a viszontszeretésre. Szent Katalin a hit erényét, annak dinamizmusát rendkívül affektíven közelíti meg: a lélek, amely a hit világosságánál felismeri Isten szeretetét a saját emberi méltóságában és Jézus érte ontott vérében, ennek a hatalmas szeretetnek a viszonzására vágyik, és ez lendíti Isten felé.

Szent Katalin szerint, amikor egy személy eljut az érteleme használatára, ha gyakorolja az erényeket, akkor megőrzi a hit világosságát, és gyümölcsöt terem a felebarát számára: mint az asszony, aki gyermeket szül a férjének, ő is erényeket szül Jézusnak, aki az ő lelkének szeretett férje. Annak a hite halott és nem érdemszerző, aki nem cselekszi a szeretet cselekedeteit. Az ilyen emberről így ír Szent Katalin Istent megszólaltatva:

> „Nem szeret engem, s mivel nem szeret, nem szereti azt sem, akit én szeretek, azaz felebarátját, és nem találja örömét abban, hogy a nekem tetsző dolgokban, azaz az igaz és királyi erényekben tevékenykedjen."[21]

Istennek az tetszik, ha látja bennünk az erényeket, nem azért, mert akkor hasznosak vagyunk a számára – hiszen mi nem tudunk hasznot hozni neki –, hanem mert akkor megjutalmazhat minket önmagával, aki maga az örök élet.[22] Szent Katalin szerint ugyanakkor minden jó jutalmat nyer, még az a jó is, amit kegyelem nélkül hajtunk végre (tehát a halálos bűn állapotában, szeretet nélkül), de a kegyelem nélküli jótettek nem értékesek az örök életre. Ezekért itt a földön ad az Isten jutalmat úgy, hogy egy szolgáját imádságra indítja azért a személyért, vagy időt kap még a megtérésre, vagy mulandó javakat, ugyanis az isteni jóság minden kicsi jót viszonozni akar. Ha azonban az ilyen személy nem tér meg, nem kapja meg az örök élet jutalmát.[23]

---

[20] Uo. 26. fejezet, 64.

[21] Uo. 46. fejezet 90.

[22] „A ti javatok miatt tetszenek nekem az erények, mert így van, amiért megjutalmazzalak benneteket önmagammal, aki az örök élet vagyok." Sziénai Szent Katalin: *Dialógus,* i. m., 46. fejezet, 90.

[23] Uo. 46. fejezet. 90.

Szent Katalin a hit növekedéséhez, az Istennel való egységhez kapcsolja a tisztulást. A szemünket Isten érzületén kell tartanunk, az emlékezetet pedig megtöltenünk Isten szeretetének emlékével.[24] A tiszta szívből pedig helyes élet és jócselekedetek fakadnak.

A szív tisztulása egyszerre feltétele és következménye is az Istennel való kapcsolatnak. Az istenfélelemről szóló részben láthatjuk majd, hogy annak a legalsó fokán lévő személy először elsősorban arra törekszik, hogy megszabaduljon a bűneitől és rossz szokásaitól, tehát egy nagyon intenzív tisztulási szakaszon megy át. Ez a tisztulás segíti abban, hogy később a személy örömét lelje az Istenben. Ebben a kapcsolatban előre haladva lesz a lélek egyre tisztább attól függően, hogy milyen mértékben egyesült Istennel.

5. A reményről

Az isteni erények között keletkezési sorrendben a második a remény. Szent Tamás szerint csak ennek a birtokában vagyunk képesek Istent helyesen szeretni, mert csak azt tudjuk szeretni, amit elérhetőnek tapasztalunk, és a saját javunknak fogunk fel.

Szent Katalin a remény erényéről is többször ír a *Dialógus*ban. Szerinte a remény úgy születik meg egy emberben, hogy a hit világosságánál szemléli Jézus drága Vérét:

> „Mindezeken túl megadtam a remény enyhületét annak az embernek, aki a szentséges hit világosságával szemléli a Vér váltságdíját, amelyet érte fizettek, s amely szilárd reményt és bizonyosságot ad neki üdvössége felől."[25]

Emellett Szent Katalinnál a remény nagyon erősen kapcsolódik a gondviseléshez: Isten minden helyzetben gondot visel az egyén üdvösségére, és megad mindent, ami szükséges hozzá, így az embernek mindig van oka a reményre. A gondviselés a világ kezdetétől jelen volt, és jelen is marad, és soha nem hagyja el azt, aki valóban remél Istenben. [26]

Az életben viselt nehézségek is a gondviselés eszközei:

[24] Uo. 100. fejezet, 174.
[25] Uo. 136. fejezet, 249.
[26] Uo. 136. fejezet, 250.

> „Az első világot nem szabadítottam meg attól, hogy sok szorongattatás töviseit teremje, s az ember így mindenben lázadást találjon. Ez nem gondviselés nélkül történt, és nem a károtokra, hanem nagy gondviseléssel és a javatokra, azért, hogy elvegyem az embertől a világba vetett reménykedést, önmagam, az ő célja felé irányítsam és siettessem, s így legalább a zaklatások kellemetlenségei miatt szabadítsa meg szívét és érzületét a világtól."[27]

A remény elsődleges tárgya tehát Isten, a vele való egyesülés az üdvösségben. Szent Katalin *Dialógus*ában ez a gondolat – a remény örök üdvösségre való kizárólagos irányultsága – hangsúlyosan jelenik meg. Senki sem szolgálhat két úrnak: az ember vagy Istenben remél, és ezért őt szolgálja, vagy önmagában és a világban, és akkor azt szolgálja, de a kettő együtt nem lehetséges:

> „Amíg az ember önmagában és a világban remél, nem remél bennem, mert a világ, azaz az ember világi vágyai gyűlöletesek számomra […] hiszen a világban és bennem nincsen semmi közös. Az a lélek azonban, aki tökéletesen bízik bennem, és egész szívvel és teljes érzületével nekem szolgál, szükségszerűen és azonnal elveszíti a világba vetett reményt, azaz azt a reményt, amelyet saját törékenységébe vetett. "[28]

A sienai misztikus a „valamiben remélni" kifejezést úgy érti, hogy attól a valamitől várja a személy a boldogságát, ami az ő reményének a tárgya. Ha a személy a hit által tisztán lát, akkor a reményét Istenbe veti. Ha a személy nincs megvilágosítva a hit által, akkor még nem fogta fel, hogy minden jót, így a boldogságát is Istentől kell várnia és benne megtalálnia.[29]

Szent Katalin beszél arról, hogy mi minden segítheti még az egyént az üdvössége felé. Az egyik a többi ember közbenjárása. Erről azt mondja, hogy minden embernek kötelessége imádkozni általában az emberiségért és a körülötte élőkért, valamint hogy erre Isten (aki az elsődleges ok) indítja azt, aki a közbenjárást végzi. Az angyalok szintén Isten parancsára segítenek minket az üdvösség útján: őriznek és szent sugallatokat adnak nekünk.[30]

A reménnyel ellenkező bűnök a kétségbeesés és a vakmerőség. Szent Katalin szerint a kétségbeesett ember tévesen azt gondolja, hogy az ő bűne nagyobb,

[27] Uo. 141. fejezet, 257.
[28] Uo. 136. fejezet, 250.
[29] Uo. 141. fejezet, 256.
[30] Uo. 120. fejezet, 209.

mint Isten jósága és irgalmassága. Emellett az ilyen személy csak a maga kárát fájlalja, de az Isten ellen elkövetett megbántást nem, ezért kárhozatra jut:

> „A boldogtalan kétségbeesésében irgalmamat veti meg, mert a bűnét nagyobbnak tartja, mint az én jóságomat és irgalmasságomat. Aki pedig ebbe a bűnbe esett, nem bánkódik és nem érez fájdalmat megbántásom miatt, ahogy kellene. Fájlalja a maga kárát, de az ellenem elkövetett megbántást nem, ezért kapja az örök kárhozatot."[31]

Azt állítja az ilyen személyről, hogy ha bánkódott volna Isten megbántása miatt, és reménykedett volna Isten irgalmasságában, megtalálta volna azt, mert Isten irgalmassága nagyobb, mint az összes bűn, amit bárki elkövethet.[32]

A vakmerőséggel kapcsolatban még arra hívja fel a figyelmet a sienai misztikus, hogy az ember nem képes azt megtenni, hogy ne változzék: vagy növekszik az erényben, vagy a bűnös életben. A vakmerő ember nem halad előre az erényben, mert nem tartja szükségesnek, hogy erőfeszítéseket tegyen, ezért hátrafelé halad, és távolodik tőle.[33]

Amennyiben valakiben a remény helyesen irányul Istenre, kialakul benne az istenfélelem ajándéka. Akiben hatékonyan működik a Szentlélek ezen ajándéka, az fél attól, hogy Istent megbántja, és hogy tőle elszakad. Ennek négy fokozata jelenik meg Szent Katalinnál.

Az első állapotban levőket a világ szolgáinak nevezi. Aki ebben az állapotban van, az a rossztól, fájdalomtól való félelmében eltávolodik Istentől. Fél, hogy elveszíti, amije van, és hogy nem lesz az övé, amire vágyik.[34]

A második a szolgai félelem: az ilyen személy fél a büntetéstől, ezért kezdi el gyakorolni az erényeket. Azt mondja Szent Katalin a szeretet ezen fokáról, hogy nem érdemszerző, de ez a kiindulópontja az emberben a helyes istenfélelem kialakulásának.

A harmadik a gyermeki félelem: akiben ez kialakul, az fél az Istentől való eltávolodástól. Azért kerüli a bűnt a gyermeki félelemmel rendelkező személy, mert nem akar elszakadni Istentől. Azt írja az ilyen emberekről Szent Katalin,

[31] Uo. 132. fejezet, 238.
[32] Uo.
[33] Uo. 49. fejezet, 95.
[34] Uo. 47. fejezet, 93.

hogy elveszítik önmagukat, nem rettennek el a szenvedéstől, sem a saját vigasztalásuk elvesztésétől.[35]

A sienai misztikus még egy köztes fokot említ meg a gyermeki félelem és a szolgai félelem között, ez pedig a béres lelkületű ember, aki nemcsak a büntetéstől való félelmében kerüli a bűnt, hanem a jutalom érdekében teszi a jót is. Az ilyen ember szeretete azonban még nem gyermeki, mert nemcsak Isten szeretetéért cselekszik vagy nem cselekszik, hanem az Isten által adott jutalom reményében. Amennyiben elveszíti ezt a jutalmat (például örömet, lelki békét), megzavarodik, és sokszor a jutalom hiánya miatt abbahagyja erénygyakorlatait is. Szent Katalin szerint először az emberben kialakul a szolgai félelem, utána megízleli a személy az örömet s a hasznot Istenben. Ennek hatására kialakul a béresszeretet, majd ez a szeretet fiúivá növekszik.[36]

Ezzel kapcsolatban megjegyezzük, hogy Aquinói Szent Tamás szerint az istenfélelem legkisebb foka, a szolgai félelem is a Lélektől van, hiszen a bűn elhagyására motivál, tehát jó.[37] A szolgai félelem létezhet együtt a szeretettel, ugyanis mindkettő a Szentlélek ajándéka. Ezen felül a gyermeki félelemmel rendelkező személy is fél a bűn büntetésétől, tehát az Istentől való elszakadástól,[38] a szeretet növekedésével ugyanis nem szűnik meg a félelem, de a szolgai félelem szolgalelkűsége eltűnik.[39] Az istenfélelem ajándéka tehát segít minket az Istennel való egység fenntartásában.

6. A szeretetről

Végezetül harmadik isteni erényként a szeretetet vizsgáljuk meg, a hithez és a reményhez hasonló módon. A keletkezés szerinti sorrendben ez a harmadik, hiszen „csak aki ismer, az szeret”,[40] és csak azt szereti, amiben reménykedik, mert a maga javának véli.[41] Elérkeztünk tehát a harmadik isteni erényhez, amely a legkiválóbb erény, mert magát Istent éri el.[42]

---

[35] Uo. 77. fejezet, 132.
[36] Uo. 60. fejezet, 108.
[37] *STh* II-II, q.19.a4.
[38] *STh* II-II, q.19.a6.
[39] *STh* II-II, q.19.a10.
[40] *STh* I-II, q. 27.a.2.
[41] *STh* I-II, q. 62. a.4.
[42] *STh* II-II, q. 23. a.6.

Szent Katalin a szeretetet az érzülethez és az akarathoz köti. A szeretetet inkább érzületnek írja le: ez az az érzület, ami a saját akaratunk megtagadására, Isten akaratának magunkévá tételére és az erények gyakorlására serkent.[43] A szeretet Istennel való egyesítő hatását is az érzülethez köti.[44] Máskor azonban a szövegkörnyezetből érthető, hogy a szeretet alatt akarati tevékenységet is ért.[45] Szent Katalinnál a szeretet tárgya ugyanúgy elsődlegesen az Isten. Jellegzetesen Szent Katalin-i azonban a gondolat, ahogyan ő ennek a szeretetnek a megfoganását leírja: ez pedig a helyes istenismeretben és önismeretben történik. A lélek ebben a helyes önismeretben felismeri, hogy minden érdemtelensége ellenére Isten a teremtéskor hatalmas méltósággal ruházta fel, és mindig szeretettel veszi körül, és a szeretettségének ez a tapasztalata arra készteti, hogy viszontszeresse Istent, aki ennyire szereti őt. Szent Katalin a szeretetet teszi meg az erény alapjának, és a szeretet nélküli cselekedeteket nem nevezi önmagukban sem jónak:

> „Mondtam már, hogy minden jót és minden tettüket a felebarát közvetítésével teszik az emberek. Jót cselekedni ugyanis csak az irántam való szeretetben vagy a felebarát szeretetében lehet: ami nem szeretetben történt, az nem lehet jó cselekedet akkor sem, ha a külső tett erényes volt."[46]

A *Dialógus*ban többször is hangúlyosan megjelenik a gondolat, hogy az Isten iránti szeretet a felebarát szolgálatában kell, hogy megnyilvánuljon. Ennek az oka, hogy a felebaráti szeretet és az Isten iránti szeretet egy és ugyanaz:

---

[43] „[…] mindent a jó és a tetszés színezete szerint szeret az érzület és lát az értelem" Vö. Sziénai Szent Katalin: *Dialógus,* i. m., 51. fejezet, 98.

[44] „Úgy tűnik, erről beszélt Krisztus, amikor így szólt: Aki szeret engem, megtartja szavamat, és én kinyilatkoztatom neki magam, és egy lesz velem, én meg ővele. Több helyen is találunk hasonló szavakat, melyekből láthatjuk, hogy Ő – aki az Igazság – és a lélek a szeretet érzülete által egy másik Krisztussá egyesül." Vö. Sziénai Szent Katalin: *Dialógus,* i. m., 1. fejezet, 21. „Lássad tehát, hogy Igazságom az igazat mondta ezekkel a szavakkal: Aki szeretni fog, egy valóság lesz velem, mivel ha követitek az Ő tanítását, a szeretet érzülete által egy valóság lesztek vele." Vö. Sziénai Szent Katalin: *Dialógus,* i. m., 62. fejezet, 110.

[45] „Lásd meg azokat, akik a szeretet – sok igaz és királyi erénnyel ékesített – menyegzős ruhájába öltöztek, és ezen erények által egyesültek velem a szeretetben. S ezért ha azt kérdeznéd tőlem: kik ezek? – azt felelném: Ők az én hasonmásaim, mert elvesztették és megtagadták saját akaratukat és magukra öltvén az én akaratomat, egyesülnek velem, és hasonlóvá lesznek hozzám." Vö. Sziénai Szent Katalin: *Dialógus,* i. m., 1. fejezet, 21.

[46] Sziénai Szent Katalin: *Dialógus,* i. m., 145. fejezet, 269.

> „Ha a szeretet által megfogant benne az erény, hamarosan világra hozza azt a felebarátja felé: máskülönben nem is volna igaz, hogy megfogant benne. Ha igazságban szeret engem, biztosan hasznára lesz a felebarátjának. És ez nem is lehet másképp, hiszen az irántam való szeretet és a felebarát szeretete egy és ugyanaz a valóság: amennyire engem szeret a lélek, annyira szereti a felebarátot, mert az iránta való szeretet tőlem való."[47]

A tökéletes szeretetben élő ember egyik ismertetőjele, hogy hűségesen szolgál felebarátjának annak hálátlanságától függetlenül, hiszen a másik szeretésében nem a maga javát keresi. Az ilyen személyben a megfeszített Jézus a példájuk – mondja Katalin –, aki nem hátrált meg az emberek hálátlansága és sértegetései miatt sem, és nem szállt le a keresztről a fájdalom és gyalázat ellenére sem.[48]

Ennek a másik felé forduló alázatos szeretetnek az ellenkezője a helytelen önszeretet. Szent Katalin ezt tartja minden bűn princípiumának.[49] Ez a fajta rendetlen szeretet fájdalmat, zavart és elszigeteltséget okoz annak, aki nem hajlandó kivetkőzni belőle. Az ilyen személyek pont amiatt szenvednek, mert az a céljuk, hogy elkerüljék a szenvedést. Akiben ez megfogant, az nemcsak nem szereti a felebarátját, és közömbös a jelenléte, hanem árt is:

> „Ha az ember nem teszi a jót, abból az következik, hogy a rosszat teszi. S kinek teszi ezt a rosszat? Mindenekelőtt önmagának, aztán a felebarátnak. Nem nekem, akinek nem tud ártani; hacsak nem annyiban, hogy én a magaménak számítom, amit mások ellen követett el."[50]

A *Dialógus*ban szintén sokszor megjelenik a bűnös személyekhez való helyes hozzáállás. A szeretetben élő ember a bűnt elkövető iránt részvétet érez, és imádkozik a bűnösökért Istenhez. Nem méltatlankodik mások felett, és nem alkot ítéletet mások fölött.[51] Ha meg is bántják, a bűnre mindig a megfelelő erénnyel válaszol: az igazságtalanságra türelemmel, a haragra szelídséggel és jósággal, az irigységre és jogtalan ellenszenvre szeretettel.[52]

Így az Istent szerető lélek olyanná válik, mint egy hangszer, ami jól van felhúrozva, és édes dallamot játszik, amit mindenkinek hallania kell, és ez sokszor

[47] Uo. 7. f., 34.
[48] Uo. 77. f., 133.
[49] Uo. 7. fejezet, 34.
[50] Uo. 6. fejezet, 32.
[51] Uo. 100. fejezet, 173.
[52] Uo. 8. fejezet, 35.

horogra akasztja a bűnösöket is.[53] Isten megteheti azt, hogy más közbenjárására megnyitja a keményszívűeket, és lelkük zárját feltöri: megerősítheti az akaratukat, és arra hangolhatja a teremtményeit, hogy akarják azt, amit önmaguk akarata szerint nem akarnának.[54]

Ez a fajta imádságos és erényes szeretet azokra jellemző, akik az Istenhez való közeledésben már előre haladtak, nem pedig a kezdőkre. Szent Katalin is tisztában van azzal, hogy a szeretetben növekedni kell, és ír is ennek a mikéntjéről, valamint a szeretet egyes fokairól.

Szent Katalin sokat foglalkozik a szeretetben való növekedéssel, nála ez központi téma, amit a *Dialógus* különböző fejezeteiben más és más hasonlattal ír le. Ő is három fokot különböztet meg a szeretetet gyakorló motivációja szerint, és ezeket többféleképpen is megnevezi. Ezek a megnevezések a következők: az Istenhez vezető híd három lépcsője, amelyek a keresztre feszített Jézus lábai, szíve és szája,[55] máshol szolgai, baráti és fiúi szeretet,[56] megint máshol az erény útján való tökéletlen, tökéletesebb és igen nagy tökéletességű járás.[57] A fokozatok vizsgálatának alapjául most a szolgai, baráti és fiúi szeretet hasonlatát vesszük.

Szent Katalin szerint a szolgai szeretetben élő személy igyekszik a bűnt elkerülni, de ennek még nem az az oka, hogy szereti az Istent, hanem az, hogy fél a bűnért járó büntetéstől. Ez az oka annak, hogy kiveszik belőle a vícium[58] szeretete.[59] Ha kitart ebben a szolgai szeretetben, akkor felér a következő fokra, ami a baráti szeretet. Az ebben élők már ízlelik Isten édességét, és megfogan bennük az erény szeretete, de Istent még nem önmagáért szeretik, hanem azért a haszonért, ami együtt jár az Isten szeretetével. Ha azonban a haszon és az édesség nem követi az erényes tettet, gyakran elcsüggednek:

> „Tudd meg tehát, hogy amikor az én szolgám tökéletlenül szeret engem, inkább a vigasztalást keresi – melynek kedvéért szeret –, mint engem. Ez abból a tényből lehet meglátni, hogy felháborodik, amikor hiányzik a lelki vagy az időleges vigasztalása."[60]

[53] Uo. 147. fejezet, 274.
[54] Uo. 134. fejezet, 244.
[55] Uo. 26. fejezet, 64.
[56] Uo. 63. fejezet, 111.
[57] Uo. 59. fejezet, 106.
[58] A vícium bűnös készséget jelent, a rossz cselekedetekből kialakuló készség a rossz elkövetésére. (vö. *A Katolikus Egyház katekizmusa,* Szent István Társulat, Budapest, 2002, 1865.)
[59] Sziénai Szent Katalin: *Dialógus,* i. m., 78. fejezet, 135.
[60] Uo. 67. fejezet, 119.

Szent Katalin szerint ez az attitűd még nem tökéletes, hiszen jelen van benne a rendetlen önszeretet, az ilyen személyből még hiányzik a tökéletes, fiúi szeretet. Javasol azonban orvosságot is erre az állapotra, méghozzá az imádságot:

> „A léleknek tehát férfiasan fel kell serkentenie magát ezzel az édesanyával, az imádsággal.[61] Ezt teszi az a lélek, aki bezárkózott az önismeret házába, és eljutott Isten barátságára és a fiúi szeretetre. Ha nem így tenne, megmaradna az állandó lanyhaságban és tökéletlenségben, és szeretete csak akkora lenne, amennyi haszna és az öröme bennem és a felebarátjában."[62]

Szent Katalin szerint a következő fokra, vagyis a fiúi szeretetre csak kevesen jutnak el.[63] Isten, hogy a lelket tökéletesítse, visszavonul az érezhető vigasztalással, de nem a kegyelemmel. Ilyen időszakban fontos a kitartó és szüntelen imádság.[64] A tökéletes szeretetben élő lélek meggyűlöli saját érzékiségét és a vigasztalások feletti örömeit, és ezáltal szert tesz a türelem erényére.[65] Békéje és nyugalma van, mert az akarata halott, és egyesült Isten akaratával. A lélek a lehető legtökéletesebben és minden akadály ellenére szeret. Az embereket csak Istenért szereti, ezért nem türelmetlen.[66]

7. Távlatok

Vizsgálatunk során láthattuk tehát, hogy bár a *Dialógus*ban nincsen külön fejezet Szent Katalin antropológiájáról, sem a három isteni erényről szóló gondolatairól, azokat mégis megtalálhatjuk némi kutatás során a műben. A szent e három erényt gyakorlati szempontból közelíti meg, tisztázza azoknak helyes irányultságát, valamint a hozzájuk kapcsolódó bűnöket vagy a bennük való nö-

[61] Szent Katalin az imádság alatt nemcsak a szóbeli vagy benső imát érti, hanem a felebaráti szeretet cselekedeteit is: „Állapotának megfelelően és szent akaratának ösztönzése szerint mindenkinek munkálkodnia kell a lelkek üdvösségéért. Amit a felebarát üdvösségéért szóval vagy cselekedettel tesznek, az annyi, mint imádság; csak fel ne hagyjanak azzal az imádsággal, amit a kellő időben el kell végezni." Sziénai Szent Katalin: *Dialógus,* i. m., 66. fejezet, 119.

[62] Uo. 66. fejezet, 119.

[63] Uo. 57. fejezet, 105.

[64] Uo. 63. fejezet, 112.

[65] Uo. 73. fejezet, 126.

[66] Uo. 76. fejezet, 131.

vekedés módját. Mindhárom erényről oly módon beszél, hogy az egyszerűen érthető és befogadható legyen, és célja, hogy vágyat keltsen azok gyakorlására.

Szent Katalin stílusa magával ragadó és motiváló, az Istennel való szorosabb kapcsolatra ösztönöz, és eszközöket, útmutatást is ad annak realizálására.

A sienai szent több helyen is ír a tökéletes szeretetben élőkről, az egyik leggyönyörűbb hasonlata a *Dialógus* 119. fejezetében található. Ez egy hat oldal hosszú fejezet (az egyik leghosszabb), amelyben a sienai misztikus a tökéletes szeretetben élők erényeit írja le, és szinte tapintható az a kitörő öröm és elégedettség, amit ezeket az embereket szemlélve érez. Ebben a fejezetben Istent a naphoz hasonlítja, akihez a tökéletes szeretetben élők egészen hasonlatossá válnak. A tökéletes lelkek ebben az állapotban:

> „átveszik a nap tökéletességét és – mivel magukra öltöttek engem, s a lélek képességei megteltek velem, az igazi Nappal –, úgy tesznek, mint a nap. A nap melegít és világít, és melegével termővé teszi a földet […].
>
> Melegükkel sarjadásra késztetik a terméketlen lelket, megvilágosítják őket a tudomány világosságával, s miközben elűzik a halálos bűnök és a sok hitetlenség sötétségét, újra rendezik azok életét, akik rendetlenül éltek a bűnök sötétségében és a fagyban, mert meg vannak fosztva a szeretettől. Igazán olyanok, mint a nap, mert a nap tökéletességét tőlem, az igazi Naptól vették, a szeretet érzülete által ugyanis egy valóság lettek velem […],
>
> A szent Egyház javáért és üdvösségéért, valamint a szentséges hit terjedéséért buzgólkodva igaz türelemmel vetették magukat szorongatások tövisei közé, és vállaltak minden veszedelmet: és így az alázatos és szüntelen imádság, s az epedő vágyakozás illatos tömjénfüstjét árasztották […].
>
> Nyelved nem volna elég elbeszélni az erényeiket, s értelmed szeme nem volna elég, hogy meglássa a gyümölcsöt, amit ők nyernek az örök életben, s amit mindazok meg fognak kapni, akik az ő nyomdokaikat követik. Drágakövekként állnak színem előtt, mert én összegyűjtöttem fáradalmaikat és a világosságot, melyet maguk körül az erény illatával együtt sugároztak a szent Egyház misztikus testében."[67]

Ez a fejezet célként is lebeghet a szemünk előtt, egyfajta életprogramot adva a hitét mélyen megélő keresztény ember számára.

Úgy vélem, hogy ezt a könyvet nagy haszonnal forgathatja mindenki, aki törekszik az Istennel egyesült, neki tetsző életre.

[67] Uo. 119. fejezet, 203–207.

DOI: 10.52992/sap.2021.14.2.75 *Sapientiana* 14 (2021/2) 75–83.

Bálint Sándor a boldoggá avatás küszöbén

Garai Dávid Péter

Abstract
This article explores the life of a lay person, Sándor Bálint (1904-1980), who lived an exemplary Christian life and whose process of beatification is currently underway. As a renowned professor and researcher of religious ethnography, a devoted politician, as well as a faithful Christian, Bálint served his country and every person he met with persistent and humble love. His life can be seen as a true realisation of the teaching of the Second Vatican Council concerning sainthood and the role of lay persons in the Church and society.

Keywords: *Sándor Bálint (1904-1980), religious ethnography, sainthood, social role of the laity, Eucharistic spirituality.*
Kulcsszavak: *Bálint Sándor, vallásnéprajz, életszentség, világi krisztushívők szerepe a társadalomban, eucharisztikus lelkiség.*

Bálint Sándor (1904–1980) szegedi paprikatermesztő családban született. Édesanyja egyedül nevelte fiát férje korai halála után.

A szegedi piaristáknál érettségizett. Már egyetemi tanulmányai alatt nagy érdeklődést mutatott a néprajz, a nyelvészet, a művészettörténet és a zene iránt. A szegedi táj néprajzi, vallásnéprajzi örökségének kutatója, a magyar szakrális néprajz hazai úttörője lett. A szülőföldje szókincsét szótárba gyűjtötte. Pedagógus, könyvtáros, majd 1933-tól egyetemi tanár.

Házassága Németh Sárával, bár krízisekkel terhelt, de mégis példaértékű. A 20. század szélsőségek felé hajló politikai áramlatai között is a szűk, de igaz úton maradt, a keresztény értékek képviselője lett a Parlamentben.

Gyakorló katolikusként napi áldozó, emiatt tanári katedrájától megfosztották. A kommunista diktatúra éveiben megfigyelték, később kényszernyugdíjazták.

Garai Dávid Péter, a Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola katekéta-lelkipásztori munkatárs szakán 2020-ban végzett hallgató; david.peter.garai@gmail.com

1. Bevezető

Bálint Sándor boldoggá avatási ügye az elmúlt évben − mely egyben halálának 40. évfordulója is volt − új szakaszába lépett. A Szeged-Csanádi Egyházmegye elkészítette, majd átadta a Szentszéknek azt a *Positio*t, mely tartalmazza Bálint Sándor életrajzát és a vele kapcsolatos tanúvallomásokat.

Életútja példaértékűen tükrözi a II. Vatikáni Zsinat tanítását a világi krisztushívők tanúságtételével kapcsolatban. A világban, társadalmi szerepvállalásaiban Bálint Sándor hivatásként élte meg keresztény hitét, a zarándok egyház közösségével együtt vállalta az életszentség útját. Maga is sokszor ténylegesen zarándokolt, gyűjtötte és tanulmányozta a keresztény hittől ihletett néprajzi örökségünket. Ha egy szóval akarnánk megragadni hivatását, akkor azt mondhatnánk, hogy hivatása a *jelenlét* hivatása volt. A jelenben élt, bár néprajzkutatóként a múltat, a történelmet is jól ismerte, szülőföldjének, a szegedi tájnak földjéhez, népéhez ezernyi szállal kötődött. A 20. század szélsőséges eszmei áramlatainak ellenállva ideálja a krisztusi ember maradt.

Bálint Sándor életének bemutatása során főként saját naplójára,[1] Barna Gábor előadására,[2] ifj. Lele József visszaemlékezéseire[3] és Csapody Miklós könyvére[4] támaszkodom. Bálint Sándor néprajzkutató, a *szakrális néprajz* hazai úttörője. Alakjának sokszínűsége rendkívüli. Tisztelhetjük benne a művelt egyetemi tanárt, a kutató etnográfust, a felelősségét átérző politikust, a házasságában kríziseken átment, de szeretetében megmaradó férfit,[5] a haza-

[1] Bálint Sándor: *Breviárium,* Mandala, Szeged, 1997.

[2] Barna Gábor: *A „legszögedibb szegedi" Bálint Sándor*. A Szegedi Tudományegyetem Néprajzi Tanszékének szervezésében elhangzott előadás (2018. 11. 21.), Szegedi Tudományegyetem archív anyaga [2020. 04. 16.] https://u-szeged.hu/szabadegyetem/legszogedibb-szegedi/legszogedibb-szegedi-190307?objectParentFolderId=44076

[3] Ifj. Lele József: *„Az Úr készen találta Őt". Bálint Sándor élete,* Korda, Kecskemét, 1996.

[4] Csapody Miklós: *Bálint Sándor élete és politikai működése 1904–1980,* Korona, Budapest, 2004.

[5] Bitó Józsefné visszaemlékezése Bálint Sándor feleségéről, Németh Sáráról és kettejük kapcsolatáról: „Hogy mennyire szerette Sárát, azzal is bizonyította, hogy szó nélkül útjára engedte, és harag nélkül emlegette, amikor már elment. Sára fiút szült attól a férfitől, akivel elment. Ő ezt is – hallgatólagosan – tudomásul vette. Édesanyja halála után a neki oly drága emlékű alsóvárosi szülőházat eladta, hogy Sárát segíthesse, aki Pesten egyedül nevelte a fiát. Később Sára betegeskedett, és Sándor bácsi úgy vette magához Sárát a fiával együtt, mintha tegnap mentek volna el, és ma hazajöttek." In Ifj. Lele József: *„Az Úr készen találta Őt",* i. m., 76. „Most tíz esztendeje, hogy mindent Sárának akartam adni, de minden nálam maradt. Óh szegény gazdag, aki folyton el akarod magadat ajándékozni, de mindig

szeretetet a hétköznapok szolgálatában megélő honfitársunkat és nem utolsó sorban a kapott kincsekkel jól gazdálkodó sáfárt, a „legszögedibb szegedit".[6]

Személyiségének egyik jellemző vonása, hogy a problémákat, helyzeteket tudta tárgyilagosan vizsgálni, ez később a politikai szerepvállalása során segítette, hogy ne sodródjon az épp aktuális szélsőséges áramlatokkal.[7] Ugyanakkor az embert és az emberi élet egészét misztériumként csodálta, ezt a készségét a hit értékes talentumának tekinthetjük.[8]

2. Életrajzának főbb állomásai

1904-ben, amikor egy szeged-alsóvárosi paprikatermesztő családban Bálint Sándor megszületett, szokásaiban és életmódjában az I. világháborúig még élt az a parasztpolgári agrár társadalom, melyet Móricz Zsigmond és Móra Ferenc regényeiből, Tömörkény István novelláiból, valamint Juhász Gyula verseiből ismerhetünk. A *szögedi nemzet,*[9] a tanyavilág életének minden rétegét feltárta. Tanulmányt írt a szegedi paprikáról,[10] Szeged környékének művészettörténetéről és a hétköznapi életet átszövő vallásos népi megnyilvánulásokról, melyek főként a katolikus hitből nyerték inspirációikat. A *Szegedi szótár*ban összegyűjtötte a szegedi táj jellegzetes kifejezéseit is.[11] Talán legtöbbet idézett írása

megmaradsz magadnak. Világgá akarsz indulni, és nem akarod elhinni, hogy a világot a szívedben hordozod. Meg akarod a szerelmet hódítani, és nem látod, hogy már régen a királya vagy." Bálint Sándor: *Breviárium,* i. m., 1997, december 26-ai bejegyzés, 51.

6 Barna Gábor: *A „legszögedibb szegedi" Bálint Sándor*. A Szegedi Tudományegyetem Néprajzi Tanszékének szervezésében elhangzott előadás, i. m.

7 Koroncz László: „Édesanyja tanult embert akart belőle nevelni, de sokkal többet kapott fiában a Gondviseléstől. […] A piaristáknál szigorú nevelésben részesült. Az édesanyjától örökölt szelídségét, feltétlen szolgálatkészségét és alázatosságát itt fejlesztette olyanná, amilyennek mi megismerhettük: szerénynek és mégis szigorúan tárgyilagosnak, amely egész életén át egyik fő erénye maradt." In ifj. Lele József: *„Az Úr készen találta Őt",* i. m., 13.

8 „Szemlélődő természet vagyok, […] aki folyton nem is az életet, hanem a létet méregeti." In Bálint Sándor: *Breviárium,* i. m., 22.

9 Bálint Sándor: *A szögedi nemzet,* 1–4. A szegedi nagytáj népélete, in A Móra Ferenc Múzeum évkönyvei 1974–1983.

10 Bálint Sándor: *A szegedi paprika,* Akadémia Kiadó, Budapest, 1962.

11 Bálint Sándor: *Szegedi szótár,* 1–2., Akadémiai Kiadó, Budapest, 1957.

egy trilógia, a *Karácsony, húsvét, pünkösd* és az *Ünnepi kalendárium* kétkötetes gyűjteménye.[12]

Az egyetemi gyakornoki évek alatt kezdett el komolyan gyűjteni, azaz kezdte összeszedni a szegedi táj szellemi, társadalmi, néprajzi és vallási örökségét. Helyettesítő tanárként kezdi pályáját, földrajztankönyvet ír, mellette ifjúsági könyvtár vezetője, majd 1933-tól az egyetemen tanár, illetve a szegedi katolikus tanítóképzőben tanít 1931–1945 között magyart, történelmet, földrajzot.

Az 1930-as évek a katolikus megújulás időszaka volt, melynek hazánkban emblematikus alakjai: Prohászka Ottokár püspök, valamint Majláth Károly Gusztáv gróf erdélyi püspök, aki a *Regnum Marianum* megalapítója volt, valamint Kanter Károly esztergomi kanonok, az eucharisztia nagy apostola:

> „Szegeden, a püspöki és egyetemi várossá emelkedő korábbi parasztvárosban sugárzó szellemi élet bontakozott ki. A népi íróktól kezdve Sík Sándorig és Bálint Sándorig Szeged adott otthont a néppel azonosulni tudó magyar értelmiségnek."[13]

P. Kerkai Jenő SJ ifjúsági missziójának köszönhetően alakulnak meg a KALOT-[14] és a KALÁSZ-mozgalmak,[15] melyekben Bálint Sándor is részt vett, ezzel megalapozta későbbi politikai aktivitását.

A II. világháború végén, amikor a szovjet csapatok bevonultak Szegedre, tanítványai Bálint Sándortól vártak iránymutatást, hogy mitévők legyenek a kétségbeejtő helyzetben:

> „Fiatalok, akik állásfoglalást várnak tőlem. Nehezen akarják megérteni, hogy nem változott semmi. A feladat most is ugyanaz: az életnek önmagunkkal való megszentelése. Csak egyet akarhatunk most is, hogy a látszatokkal szemben a

[12] Bálint Sándor: *Karácsony, húsvét, pünkösd. A nagyünnepek hazai és közép-európai hagyományvilágából,* Szent István Társulat, Budapest, 1973. Bálint Sándor: *Ünnepi kalendárium,* 1–2., Mária-ünnepek és jeles napok hazai és közép-európai hagyományvilágból, Neumann Kht., Budapest, 2004, mek.oszk.hu [2020. 04. 16.] http://mek.oszk.hu/04600/04657/html/unnepikii0028/unnepikii0028.html

[13] Balogh Margit: *A KALOT és a katolikus társadalompolitika 1935–1946*, MTA Történettudományi Intézete, Budapest, 1998. Társadalom és művészettörténeti tanulmányok 23, 32, in Csapody Miklós: *Bálint Sándor élete és politikai működése 1904–1980*, Korona, Budapest, 2004, 55.

[14] Betűszó: *Katolikus Agrárifjúsági Legényegyletek Országos Testülete*.

[15] Mozaikszó: *Katolikus Leánykörök Szövetsége.*

lényeget segítsük a kereszt dicsőségéhez. Értsük meg, hogy az élet elsősorban boldog áldozat és csak a legvégén kötelesség."[16]

Bálint Sándor 1945-ben a Keresztény Demokrata Néppárthoz csatlakozott. A kisgazda listán jut be a parlamentbe, később a Demokrata Néppárt képviselője. 1949-ben lemondott képviselőségéről, mivel a kommunisták megpróbálták a Mindszenty-ellenes propagandához felhasználni. A dilemma abban állt, hogy a katolicizmust haladásellenesnek, a haladást meg egyházellenesnek állította be a kommunista diktatúra, így a „senki két úrnak nem szolgálhat" elve alapján a legjobbak dilemma előtt álltak. „Bálint Sándor pedig valóban csak egy Urat szolgált, és amikor válaszúthoz ért, fölhagyott a politizálással."[17]

Hívő, sőt napi áldozó volt és maradt egyetemi tanárként akkor is, amikor ezért 1950–1956 között megvonták tőle a tanítási engedélyt. Így ellenségei tanúskodnak arról, hogy személyében maguk is megtapasztalták azt az erőt, mely már jelenlétével is átformálni képes környezetét, épp ezért nem engedhették, hogy fiatalokat neveljen. A mellőzés megpróbáltatás és egyben kegyelem is volt. Így maradt ideje kutatni, írni, néprajzi gyűjteséket végezni. 1957–1965 között újra taníthatott, míg egy kölcsön adott könyv miatt hat havi felfüggesztett börtönbüntetést nem kapott, majd kényszernyugdíjazták.

Tanári pálya, politikai szerepvállalás, néprajzi kutatás és mély vallásos meggyőződés hogyan fér meg egymás mellett egy személyiségen belül? Ehhez széles rálátás és egységesítő szintézis szükséges. Bálint Sándor gyerekként megtapasztalta azt a parasztpolgári létet, mely hétköznapi realizmusán túl ösztönösen hajlott erre a lét egészét egységben látó szintézisre. A szekularizáció hatására átformálódott gondolkozás az emberi lét egységét széttörve már nem látja olyan egységesnek a lét szintjeit. Külön képes értelmezni az élet jelenségeit, a tudományágak részterületeinek sajátos törvényszerűségeit feltárva analizál. A tudományágak mintájára az életet is ilyen részterületekre bontja szét, míg a vallásos meggyőződés egy elszigetelt tortaszelet lesz csak az élet nagy egészéből.

„A maga módján a nép is iparkodik a lét nagy misztériumaira feleletet adni. A világ és az élet az ő számára is izgató rejtély, amelyet a költőkhöz és filozófusokhoz hasonlóan ő is meg akar érteni és magyarázni. Értelmező kísérlete egyszerű, a lényeget kereső, de naivságában is költői. Nem egyoldalú, mint a tudománynak merőben racionalisztikus magyarázata. Bár a nép éles megfigyelő, mégsem merül el a részletekben, mindenütt a nagy összefüggéseket igyekszik

[16] Bálint Sándor: *Breviárium,* i. m., 78.

[17] Csapody Miklós: *Bálint Sándor élete és politikai működése,* i. m., 249.

> megpillantani. Ezzel függ össze a népköltészetnek, népművészetnek a stilizációra való hajlandósága is, amely voltaképpen a szemlélet realizmusában gyökerezik. A paraszt »a természet ölén« a »valóságok« között él, és mégsem naturalista. Felsőbbséges megfigyelő erejével mindenütt megtalálja a lét titokzatos ritmusát, a formát, amely a dolgok életét adja meg. E stilizáló készség természetesen analízisellenes, az ismeret és élmény maximuma, amelyik mindent elhagy, ami a képzetek tisztaságát és mélységét megzavarhatná."[18]

Bálint Sándor kutatása, gyűjtése révén rávilágított arra a gazdag szakrális néprajzi örökségre, mely bőséges tárgyi és szellemi hagyatékban maradt ránk, tanúskodva az előttünk járt nemzedékek vallási meggyőződéséről, mely az élő hit lenyomatait hagyta maga után az élet különböző területein. Az egyéniséget elismerni, azt egy kollektív összetartozástudat gondolati horizontján szemlélni; az autonómiát és közösséget gondolati harmóniába hozni képes az a keresztény hit, mely kultúránk alapja. „A magyarság, ha meg akar maradni ezen a földön, hivatása: a syntesis. Ezt teljesíti Szt. István országa: népeket, kultúrákat összebékített, sajátosságait megtartva. Ha fennmarad a magyarság, a kereszténységnek köszönheti."[19] Ezt az egyensúlyt állandó veszély fenyegeti mind a kollektivizmus, mind az individualizmus részéről. Bálint Sándor egy erdélyi körútja után így ír erről: „Itt érzem különösen, hogy az együttélés lényege, a társadalom lelke nem a kompromisszum, hanem a harmónia. […] az életnek felmagasztalt egyszerűsége, a kollektivizmusnak és az autonómiának bölcs egyensúlya."[20]

Bálint Sándor is egységes személyiség, s személyiségének egysége életszentségét igazolja. Kedves pályatársa és barátja, Erdélyi Zsuzsanna ezt fogalmazta meg visszaemlékezésében: „Vannak tudósok, akik szakmailag kiválóak, de emberi életük kifogásolható. Bálint Sándornál ez a két dolog tökéletes, rá oly jellemző egyensúlyban volt."[21] A jelentések nagy mennyisége mutatja, hogy végig megfigyelték. Csapody Miklós *Bálint Sándor élete és politikai működése* címmel írt könyve rendszeresen utal ezekre, illetve idézi a megfigyelések, házkutatások anyagát. Csapody például egy Laurence Olivier fedőnevű besúgó rendhagyó jelentését is hozza egy lábjegyzetben: „Óriási műveltségű ember. Becsületes, igaz katolikus, sőt egy méterrel még a jó katolikus felett van. Nem csinál be-

[18] Bálint Sándor: *Népünk ünnepei,* Szent István Társulat, Budapest, 1938, 4.
[19] Csapody Miklós: *Bálint Sándor élete és politikai működése 1904–1980*, i. m., 78.
[20] Uo. 59.
[21] Ifj. Lele József: *„Az Úr készen találta Őt",* i. m., 56.

lőle titkot, hogy vallásos, és mindennap ott van a dómban, sőt naponta áldozik."[22] Az ellenséges megfigyelések ellenére Bálint Sándornak megmaradt igaz humanizmusa, emberszeretete, melyet környezete sokszor naivitásának tudott be, de nem volt más, mint a napi áldozások gyümölcse. Az 52. Nemzetközi Eucharisztikus Kongresszus évében kiemelhetjük, hogy Bálint Sándor is az eucharisztiából táplálkozva nyerte el a lelki erősség kegyelmét. P. Békési István jezsuita ezzel kapcsolatban így nyilatkozott: „Pár lépésre lakott a Fogadalmi templomtól, ott volt minden reggel a misszéléjával a reggeli szentmisén. […] A liturgiának, az egyház ismeretének kevés nagyobb szakértője volt az országban, mint ő."[23]

3. Az életszentség fogalma

A II. Vatikáni Zsinat tanítása szerint az életszentségre való törekvés minden megkeresztelt ember hivatása. „Szentnek kell lennünk; a modern ember hivatott rá. »Egyetlen szomorúság van az életben, hogy nem akarunk szentek lenni.« […] A legjobb dologról ne feledkezzünk meg. A katolicizmus nem világnézet, párt, emberi magatartás, hanem ezen túl a királyi ember lakomájára is hivatalosak vagyunk."[24] A liturgia nyelvén fogalmazva: a húsvéti gyertya fényét vagyunk hivatva tovább sugározni a környező sötétségben. Bálint Sándor e szimbolika felhasználásával írja: „Elhagyatottságom ijesztő boldogságában, a sötét könyörtelen fényében meglátom magamat is, aki szent lehetnék, mert kegyelmet és hatalmat kaptam az éjszaka felmagasztalására."[25] Bálint Sándor ebben a képben egyszerre ragadja meg a megajándékozottság boldogságát, mely személyes egyesülés Krisztussal, a világ világosságával, de kifejezi a missziós küldetést is a világosság kiárasztására.[26]

---

[22] Csapody Miklós: *Bálint Sándor élete és politikai működése 1904–1980,* i. m., 497.

[23] Uo. 498.

[24] Bálint Sándor: *Alkossunk új embert.* Naplófeljegyzéseiből; Csapody Miklós: *Bálint Sándor élete és politikai működése 1904–1980*, i. m., 78.

[25] Bálint Sándor: *Breviárium,* i. m., 14.

[26] „Az anyagtalan világ különösen a fény felé tájékozódik mint a lélek-Isten szimbólumához: »az Isten világosság, és nincs benne semmi sötétség« (1Jn 1,5); az Isten »megközelíthetetlen fényességben lakozik« (1Tim 6,16). János evangélista szerint »az Ige volt az igazi világosság, amely minden embert megvilágít« (1,9), Lukács szerint »a pogányok megvilágosítására« jött (2,32). Jézus maga mondta: »Én vagyok a világ világossága« (Jn 8,12; 9,5)."

Az egyházzal mint okos szűzzel való együttvirrasztás, reményteljes várakozás a Vőlegényre, az örök menyegzőre. Az ajándékba kapott időről élete vége felé így vall naplójában:

> „Életemből hét szabbatév már elmúlt. Itt a jóbel, nincs már messze a szabadulás. Látom már, Uram, hogy az idő, amelyet a világnak szántam, a Te ajándékod volt: nekem adtad, értem alkottad. Nem a világé, hanem kettőnké lesz már mindörökké."[27]

Krisztus jelenlétét ismerte fel, de ugyanígy felismerte, hogy az ajándékba kapott idő a világban való jelenlétre hív.

A világi krisztushívők szerepének jelentőségét a II. Vatikáni Zsinat szellemében Szent II. János Pál pápa a *Christifideles laici* apostoli buzdításában emelte ki. A kenyér és bor, tágabban értelmezve az egész világ konszekrálását az eucharisztiában maga Krisztus valósítja meg, de nem az ember közreműködése nélkül. Az áldozópapság kiemelkedő szolgálata által válhat jelenvalóvá az isteni örök áldozat. A világi hívek általános papsága arra hív meg, hogy az eucharisztiában részesülve, azzal egyesülve *(communio),* maguk is „átváltozva" átváltoztassák életüket, és krisztusivá alakítsák az emberi élet minden rétegét. Krisztus misztikus testének egysége születik meg ezáltal. Így lehet jelen a szentségi színekben az Úr életében részesülő hívő által az emberi élet társadalmi vonatkozásaiban is Krisztus. Az eucharisztikus élet, a Krisztussal egyesült élet vonásai fedezhetők fel Bálint Sándor életében.

4. Befejezés

Tudományos, néprajzi kutatásaiban mélyre eresztette gyökereit különösen szülőföldje múltjába, de nem futamodott meg a jelenlét felelőssége elől a kor viszontagságai ellenére sem. Megbecsülte a számára jelenlevőt, a környezetet, a népet, az adottságokat és személyeket, tanári és közfeladatait. Életének kenyerét a krisztusi szolgálat szeretetében törte meg, hogy szétossza tanítványai, pályatársai és népe számára.

Pákozdi István: *A Bárány menyegzője. A római katolikus liturgia és a szimbólumok,* Tihanyi Apátság Kiadó, Tihany, 2010, 147.

[27] Bálint Sándor: *Breviárium,* i. m., 62.

A hívő ember a tettek embere kell, hogy legyen. Bálint Sándor is az volt, tanított, írt, politikai és közfeladatait lelkiismeretesen ellátta, mégsem lett az emberi aktivitás „áldozata". Tudott szemlélődni, megállni, ünnepelni. Befogadni Isten jelenlétét a pillanatokban. Önmagában, személyében vált a személyes Isten jelenlétének ikonjává, azaz szentté a világban:

> „Szívünkben az Isten országa, és mi mégis a világban keressük. Nem hisszük el, hogy a világ nem a munkánkkal, hanem magunkkal válik teljessé: Isten először nem azt akarja, hogy dicsőségét hirdessük, hanem hogy mi legyünk az Ő dicsősége."[28]

[28] Bálint Sándor: *Breviárium,* i. m., 70.

DOI: 10.52992/SAP.2021.14.2.84 *Sapientiana* 14 (2021/2) 84–106.

Újrakezdés, reform, megújulás: a szerzetesrendek újraindulásának történeti-teológiai olvasata*

Deák Viktória Hedvig OP

Abstrack
This paper aims to study the past thirty years of the history of religious orders in Hungary from the point of view of history and theology: from 1990 onwards the re-organization of religious life in Hungary had started, after 40 years of dispersion by the Communist state. The essay seeks to answer questions concerning the results of such restart of religious life: the restart was realized but did the reform happen too? Which models of religious life shaped the revival of consecrated life in Hungary? How the reform intended by Vatican II had an effect (or not) on it? What kind of theological questions should have been answered for a successful restart?

Keywords: *theological identity of religious life, charisms, Vatican II, renewal, religious orders in Hungary.*
Kulcsszavak: *a szerzetesi élet teológiai önazonossága, karizma, II. Vatikáni Zsinat, megújulás, a szerzetesség története Magyarországon.*

1990-ben és az azóta eltelt évtizedekben a magyarországi szerzetesség számára nem pusztán az Istennek szentelt élet materiális kereteinek újraszervezése volt a feladat, hanem a szerzetesi élet belső megújítása is, válaszolva a szerzetesi élet önazonosságát érintő kihívásokra. Tanulmányomban arra keresem a választ, mik voltak ezek a kihívások, és sikerült-e az újraindításnak ez a szempontja; milyen szerzetesi modellhez nyúltak vissza a rendek, és vajon az 1950-es állapottal való folytonosság volt-e ebben a domináns.[1] Tehát nem a szerze-

Deák Viktória Hedvig OP, domonkos szerzetesnő, a rend magyarországi elöljárója, a Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola Dogmatika Tanszékének tanára; deak.hedvig@sapientia.hu
*Köszönöm a *Sapientiana* anonim lektorának észrevételeit a szöveggel kapcsolatban.

tesrendek 1990-es vagy 2020-as helyzetét szeretném kimerítő módon elemezni, és arra sem vállalkozom, hogy az újraindulás óta eltelt harminc év itthoni szerzetességtörténetét megírjam. Inkább arra keresem a választ, hogy milyen történeti tényezők alakították az 1990-es újraindulást, és milyen kérdések befolyásolták a szerzetesi élet önazonosságát és a megújítás sikerességét. Leegyszerűsítve alapkérdésünket: az újraindulás megtörtént, de mennyiben valósult meg reform és megújulás?

1. Szerzetességtörténeti előzmények

1.1. A jozefinizmus következményei

Először röviden szeretném bemutatni azokat a történelmi tényezőket, amelyek a szerzetesi élet újraindulását annyiban befolyásolták 1990–1991-ben Magyarországon, hogy nagy mértékben meghatározták, milyen modellekhez, eszményekhez nyúltak vissza a magyar szerzetesek az újrainduláskor, és milyen elvárásokkal találkoztak az egyház és a társadalom részéről. Ezek közül nem egy a távoli múlt eseménye volt.

A magyar szerzetesség történetében nem az 1950-es volt az első feloszlatás, hiszen előzményként gondolhatunk a török uralom és reformáció hatásaira és a szerzetesi élet újjászervezésére a 17–18. században, illetve arra, hogy a kommün 1919-ben már államosította az egyházi iskolákat és a rendházakat, és csak idő hiányában nem sikerült a szerzetesi élet teljes betiltását véghezvinnie. Utóbbinál jóval jelentősebb, máig érzékelhető hatást gyakorolt azonban a szerzetességre a II. József (1780–1790) alatti részleges feloszlatás, annak előzményei és utóhatásai. A felvilágosult abszolutizmus és a jurisdikcionalizmus az egyház és benne a szerzetesség funkcióját annak társadalmi hasznosságában, népnevelő képességében látta. Ebbe az elgondolásba nem fért bele a tisztán szemlélődő vagy a monasztikus élet, de a koldulórendek léte sem, továbbá a központosított rendek viszonylagos – szellemi és jogi – autonómiája, a liturgia

[1] Érdekes párhuzamokat kínálhat a Jézus Társasága 41 évig tartó feloszlatása 1773 és 1814 között. Frappánsan fogalmazza meg a feloszlatás előtti és a helyreállítás utáni Társaság identitására, annak folytonosságára vagy diszkontinuitására vonatkozó kérdéseket Thomas Worcester: A Restored Society or a New Society of Jesus?, in Robert A. Maryks – Jonathan Wright (eds.): *Jesuit Survival and Restoration. A Global History 1773-1900*, Brill, Leiden – Boston, 2014, 13–33 c. tanulmánya. [doi: https://doi.org/10.1163/9789004283879_003]

közös végzése mint a szerzetesség feladata sem. A reformok jegyében Mária Terézia már 1770-ben fixálta a koldulórendek létszámát, fia, II. József pedig 1782-ben az ún. „haszontalan" rendeket beszüntette. Ez 140 házat és 2298 férfi és női szerzetest érintett.[2]

A megmaradt rendek, kolostorok számára is végzetes volt a helyzet: mivel a Rómával való kapcsolat tilos volt, ezért minden kívülről jövő reform elképzelhetetlen volt. Ennek következtében a koldulórendek elveszítették szerzetesi önazonosságukat: állami hivatalnokok lettek állami fizetéssel; a szerzetesi ruhát nem hordták, és a közös élet addig megszokott gyakorlataival is felhagytak (közös ima, közös étkezés, klauzúra). Legfőbb munkaterületük a tanítás és a plébániai lelkipásztorkodás lett. Ez utóbbi is sok esetben a szerzetesi élet kereteitől való mentességet hozta, vagyis tovább közelítette a férfi szerzetesi életformát a világi papi felé. Ezt a tendenciát erősítette egyes monasztikus, illetve kanonoki rendek (bencések, ciszterciek, premontreiek) visszaállítása 1802-ben, amikor a visszaállítás feltétele az volt, hogy iskolákat vállalnak. Az iskolák fenntartásához birtokadományokat is kaptak, valamint idővel vállalniuk kellett a tanári pályával kapcsolatos állami követelményeket (tanári vizsga, állami egyetem látogatása).[3] Ezzel együtt a jozefinizmus hosszabb távú következményei megmaradtak: egyháztani szempontból a szerzetesi élet egyfajta funkcionalista olvasata, amelyből az is következik, hogy az egyház működhet, létezhet szerzetesek nélkül. A szerzetesi élet önazonosságát tekintve pedig egyfajta aktivizmus lett az örökség, ahol a szerzetes „értékét" a tevékenysége adja meg, a szemlélődő élet, az imádság helye marginális marad. A férfi szerzetesi élet modellje a világi

[2] Ugyanakkor II. József telepítette le Budán a Betegápoló Erzsébet Nővéreket. Lásd Hermann Egyed: *A katolikus egyház története Magyarországon 1914-ig*, Aurora könyvek, München, 1973, 369–375, illetve Meszlényi Antal: *A jozefinizmus kora Magyarországon, 1780–1848*, Stephaneum Nyomda R.T., Budapest, 1934. A feloszlatás konkrét adatairól lásd Velladics Márta: A II. József korabeli szerzetesi abolíció statisztikája, *Századok* 133 (1999) 1259–1278.

[3] A tanító rendek önazonosságával kapcsolatban érdekes dokumentum Hubert Hansen SVD apostoli vizitátor jelentése 1929-ből, in Somorjai Ádám: *Visitatio apostolica institutorum vitae consecratae in Hungaria 1927-1935*, Pannonhalmi Főapátság, Pannonhalma, 2008, 162–169. Ez alapján az látszik, hogy a tanítórendek helyzete a 20. század elejére nem sokat változott a jozefinizmus óta. E rendek tagjainak identitását a tanári lét adja, gimnáziumi tanári státusz szerint élnek, öltözködnek, a szerzetesi közös élet kötelezettségeinek (teológiai tanulmányok, klauzúra, közös ima) minimálisan tesznek eleget.

pap vagy a professzor lett, aki önálló fizetéssel, egzisztenciával rendelkezik.[4] A magyarországi szerzetességben így egészen a 20. századi reformtörekvésekig, illetve a pálos rend itthoni újraletelepedéséig (1934)[5] szinte teljesen hiányzott a férfi monasztikus, szemlélődő élet. Más európai országokhoz viszonyítva a női szemlélődő élet aránya is nagyon csekély maradt.[6]

1.2. A 19. századi megújulás – reformok és az apostoli rendek felvirágzása

A Szentszék és a Habsburg Monarchia között 1855-ben megkötött konkordátum tette lehetővé a szerzetesi reformok elkezdését. Európa más országaiban ezeket a francia forradalom következményei indokolták, itthon azonban a jozefinizmus következményeinek felszámolása volt a cél. A reformok sarokpontja a közös élet, a *vita communis perfecta* és a szerzetesi fegyelem, az ún. reguláris obszervancia helyreállítása volt, és Róma – IX. Piusz pápa és a rendek főelöljárói – jelentős szerepet játszottak bennük, amennyiben ezeket elindították, ösztönözték.[7] Itthon és külföldön is nagy szerepet játszottak bennük olyan karizmatikus, kiváló szervezőkészséggel megáldott egyéniségek, mint Prosper

[4] Így 1919-ben az érintett piaristák több mint fele aláírta azt a nyilatkozatot, mely szerint elhagyják a rendet, világiak lesznek, és a Tanácsköztársaság szolgálatába lépnek, hogy ezáltal megtarthassák tanári állásukat. Lásd Szakál Ádám: A magyar piaristák a Tanácsköztársaság idején, in Forgó András (szerk.): *A Piarista rend Magyarországon,* Rendtörténeti konferenciák 6., Szent István Társulat, Budapest, 2010, 185–200.

[5] A sarutlan karmelita atyáknak egyetlen kolostora volt Győrött, 1896-ban alapítják a következőt.

[6] Ez utóbbi olyan tényezője a magyar szerzetességnek, amely lényegében a középkor óta változatlan. A középkorra, mivel akkor női apostoli szerzetesi élet nem létezett, a női kolostorok Nyugat-Európához mért kisebb aránya volt jellemző itthon. Lásd F. Romhányi Beatrix: *Kolostorok és társaskáptalanok a középkori Magyarországon,* Pytheas, Budapest, 2000.

[7] Az egyik legfontosabb itthoni reform a ferenceseké volt, lásd erről Orosz Lóránt: A ferencesek Leó-féle uniója az osztrák-magyar Kapisztrán Szent János Rendtartományban, in Őze Sándor – Medgyesy S. Norbert (szerk.): *A ferences lelkiség hatása az újkori Közép-Európa történetére és kultúrájára,* Pázmány Péter Katolikus Egyetem BTK – METEM, Budapest – Piliscsaba, 2005, 364–374; uő: *L'Iter giuridico dell'unione leonina dei frati minori nella provincia austro-ungarica di „S.Giovanni da Capestrano" (1897-1899): studio storico-giuridico,* Roma, Pontificium Athenaeum Antonianum, 2001. A szerzetesi reformokról lásd még Hubert Jedin (a cura di): *Storia della Chiesa VIII/2, Liberalismo e integralismo tra stati nazionali e diffusione missionaria 1830-1870.,* Jaca Book, Milano, 1977, 348–353.

Guéranger[8], akinek a solesmes-i bencés kongregáció megszületése köszönhető, vagy Henri-Dominique Lacordaire, a híres szónok, akinek érdeme a domonkos rend újjászületése először Franciaországban, aztán több európai országban.[9] Ezek a szerzetesi reformok hosszú időt, esetenként évtizedeket vettek igénybe, mielőtt látható gyümölcsük termett volna, és gyakran – különösen itthon – radikális következményekkel is jártak, amennyiben a reformmal egyet nem értők közül sokan elhagyták a szerzetesi életet.[10]

Magyarországot nem érintették a 19. századi feloszlatások, melyeket már a liberalizmus eszméi ihlettek Franciaországban vagy Németországban. Elért azonban itthonra is a szerzetesség történetének egy másik fontos modern kori mozzanata: a francia forradalom után egy generáció alatt az Istennek szentelt élet eddig sosem látott újjászületése. A régi, nagy múltú rendek új életre kelésével párhuzamosan a női szerzetesi élet addig sosem látott felvirágzása következett be: aktív apostoli kongregációk egész sora jött létre. Egy-egy inspirált fiatal nő köré társak gyűlnek, és egy konkrét apostoli célra új közösségeket hoztak létre. Némelyik ezek közül világszerte elterjedt (például a Szent Szív Társaság – Sacré Coeur), de sok közülük megmaradt egyházmegyei keretek között. A kor adottságai (a földrajzi távolságok, a kommunikáció nehézségei) és az egyházi jellegzetességek (alapító püspök vagy pap személyisége) hozzájárultak a női szerzetesi élet töredezettségéhez.[11]

Itthon a 19. század második felében a püspökök szinte versengtek a női rendek alapításában, letelepítésében. A női apostoli életforma sikere akkora

[8] Róla lásd Prosper-Louis-Pascal Guéranger, in Guerrino Pelliccia – Giancarlo Rosa (a cura di*): Dizionario degli Istituti di Perfezione,* vol. 4, Paoline, Roma, 1977, 1467–1471.

[9] Lacordaire-ről lásd Bernard Bonvin*: Lacordaire Jandel. La restauration de l'Ordre dominicain en France après la Revolution écartelée entre deux visions du monde*, Cerf, Paris, 1989; Anne Philibert: *Henri Lacordaire,* Cerf, Paris, 2016. A szerzetesi élet megújulásáról a 19. században lásd Jesus Alvarez Gomez: *Historia de la vida religiosa, III*, Publicaciones claretianas, Madrid, 1990, 503–546.

[10] A jezsuita rend visszaállítása kapcsán lásd Paul Shore: The Years of Jesuit Suppression, 1773–1814: Survival, Setbacks, and Transformation, *Brill Research Perspectives in Jesuit Studies* 2 (2020/1) 1–117. [doi: https://doi.org/10.1163/9789004423374_002] és Jonathan Wright: From Immolation to Restoration: The Jesuits, 1773–1814, *Theological Studies* 75 (2014) 729–745. [doi: https://doi.org/10.1177/0040563914548651] tanulmányai bemutatják, a megváltozott egyházi-társadalmi környezet hogyan hatott a jezsuita rend tevékenységére és küldetéstudatára, és hogyan merültek fel azok a kérdések, hogy mihez kell visszanyúlni a múltból.

[11] Lásd Hubert Jedin (a cura di): *Storia della Chiesa VIII/1, Tra rivoluzione e restaurazione 1775–1830*, Jaca Book, Milano, 1977, 247–251.

volt, hogy ennek eredményeképpen a szerzetességen belül a nők aránya ekkor növekedett meg. A Szeretet Leányai Társulata (Vincés Nővérek) 1852-ben telepedett le, és ők lettek 1950-re a legnagyobb létszámú női rend itthon. Hozzájuk hasonlóan számos apostoli tevékenységű új közösség telepedett le, akik elsősorban tanító és szociális tevékenységet végeztek.[12] A férfi rendek esetében hasonló folyamatok figyelhetők meg, de a létszámokat tekintve sokkal kisebb arányban.[13] Több női rendnek létrejött a magyarországi változata, vagy ugyanazon rend kétfelé szakadt ága is megtelepedett itthon (például Kalocsai Iskolanővérek, Megváltós Nővérek), de születnek szép számmal önálló magyar alapítások is a 19. és 20. században.[14]

A két világháború közötti időszakra a további töretlen, intézményekben, házakban és tagokban történő gyarapodás volt jellemző. Így 1920-ban 26 női rendnek 3288 tagja volt 232 házban, 1927-ben 29 női rend volt 4772 taggal 288 házban, 1948-ben pedig 41 női rend, 8956 fő 454 házban. Ez a vizsgált időszakra nézve (1920–1948) 272 százalékos növekedést jelent.

Hasonlóképpen alakultak az adatok a férfi rendek esetében. 1930-ban 19 férfirendnek 1450 tagja volt 112 házban, 1948-ban pedig 23 rendnek volt

---

[12] Magyar változatuk a Szatmári Irgalmas Nővérek, Hám János szatmári püspök alapítása 1842-ben. További apostoli női rendek letelepedési dátumai: Notre Dame Női Kanonokrend – 1851, Pécs; Szegény Iskolanővérek – Temesvár, 1858; Kalocsai Iskolanővérek – 1860, Kalocsa; Isteni Megváltó Leányai – 1863, Sopron [magyar ága kivált, Legszentebb Üdvözítő Leányai néven lett önálló kongregáció]; Szent Keresztről Nevezett Irgalmas Nővérek, 1865; Isteni Szeretet Leányai Budapest, 1870; Szent Szív Társaság, 1883, Budapest; Jó Pásztor Nővérek – 1892, Budapest; Isteni Üdvözítő Nővérei – 1899, Budapest; Ferences Mária Misszionárius Nővérek – 1900, Budapest; Mária Reparatrix Nővérek – 1901, Budapest; Szegények Kis Nővérei – 1905, Budapest; Jézus Isteni Szívéről Nevezett Kármelita Nővérek – 1907, Budapest. Lásd *Magyar Katolikus Almanach,* Szent István Társulat, Budapest, 1927, 257–266.

[13] 1896-ban a keresztény iskolatestvérek, 1898-ban a lazaristák, 1913-ban a szaléziak, 1916-ban a verbiták, 1920-ban a kalazantinusok, 1924-ben a Mária iskolatestvérek telepedtek le. Lásd *Magyar Katolikus Almanach*, i. m., 208–256.

[14] A 19. században: 1894-ben az Assisi Szent Ferenc Leányai (a svájci közösség magyar ága), 1868: Árpád-házi Boldog Margitról Nevezett Domonkos Nővérek. A 20. században (1950-ig): Szociális Missziótársulat, Szociális Testvérek Társasága, Jézus Szíve Társasága (Népleányok), Szervita nővérek, Annunciáták, Szűz Mária Társasága, Ferences Szegénygondozó Nővérek, Szent Benedek Leányai, Krisztus Király Nővérek, Regista Nővérek, Egyházközségi Nővérek, Premontrei Nővérek, Bazilita Nővérek, Jézus Szíve Nővérek Társasága, Ciszterci Nővérek Regina Mundi Apátsága.

2429 tagja 157 rendházban, ez 167 százalékos növekedés a vizsgált időszakban.[15]

1950-ben a következőek voltak a létszámadatok: 23 férfi, 40 női rend, 2582 férfi, 8956 női szerzetes, 182 és 452 rendház.[16] A legnagyobb létszámmal a következő női rendek bírtak (1948-as adatok): vincés nővérek – Szeretet Leányai Társulata (1470 fő), Kalocsai Iskolanővérek (1331), Isteni Megváltó Leányai (1078), Szatmári Irgalmas Nővérek (561), Szent Keresztről Nevezett Irgalmas Nővérek (1943-as adat szerint 446). A legnagyobb létszámú férfi rendek pedig a következők voltak: bencések (317), ferencesek (két rendtartomány: 222+296), jezsuiták (410), piaristák (254).

2. Az újraindulás kihívásai

Az 1990-es helyzet összetettségét, nehézségeit, kérdéseit jól leírják Várszegi Asztrik OSB, akkori esztergomi segédpüspök szavai:

> „Az első összehívott szerzetesi konferencia örömébe azonban már beleszőtte szálait a gond, a kétség: hogyan tudunk egy lépést is tenni, amikor nincsenek meg az alapvető feltételek, melyek az induláshoz szükségesek, hogyan vállalhatjuk őszbe csavarodott fejjel az út, a kezdés nehézségeit. Mi lesz a teendőnk, ott folytassuk-e, ahol abbahagytuk, vagy valami egészen újat kell kezdenünk? A gondok sokféleségében lassan kirajzolódnak a valós esélyek és az esélynélküliségek körvonalai. Az első lelkesültségben megtett lépések után jöttek a józan vagy inkább kijózanító hétköznapok, nyomasztóan hatott az evangéliumi bölcsesség: elébb ülj le és vess számot, ellenfeled kétszerannyi seregével szembe tudsz-e szállni

[15] Az adatokról lásd Gergely Jenő: *A Katolikus Egyház története Magyarországon 1919–1945*, Pannonica, Budapest, 1999, 177–179; 190–191. Uő: *A katolikus egyház Magyarországon 1944–1971*, Kossuth, Budapest, 1985, 236–240; uő: *Az 1950-es egyezmény. A szerzetesrendek feloszlatása Magyarországon,* Vigilia, Budapest, 1990, 353–368. Hervay Ferenc: Szerzetesrendek, in *Magyar Katolikus Almanach II. A magyar katolikus egyház élete 1945–1985*, Szent István Társulat, Budapest, 1988, 157–198.

[16] Lásd Borsodi Csaba: A szerzetesrendek feloszlatása, működési engedélyük megvonása 1950 nyarán, *Magyar Egyháztörténeti Vázlatok* 12 (2000/1–4) 183–210. Gergely Jenő adatai ettől eltérnek, lásd uő: *A katolikus egyház Magyarországon 1944–1971*, i. m., 236–240. Ott 1948-as adat: 23 férfirend, 157 rendház, 2429 tag, 44 női rend, 9036 tag, 580 rendház.

a magad feleannyijával, illetve a magad gyengeségével? Mi az, amit meg kell őriznünk, mi az, amit el kell vetnünk? Képes-e megújulásra a megnyesett fa?"[17]

1990-ben, az újrainduláskor a következő létszámadatok ismertek a későbbi szerzeteselöljárói konferencia iratanyagából: ekkor 810 férfi szerzetes és ezen belül 77 jelölt, novícius volt 21 rendben, 2812 nővér, ezen belül 167 jelölt, novícia 46 női rendben.[18] Az újrainduló rendek átlagéletkora 70 év fölött volt. Voltak olyan rendek is, amelyek 1990-ben nem indultak újra. Ezek a Notre Dame de Sion-rend, a Regista Nővérek, a Szegények Kis Nővérei, a Krisztus Királyról Nevezett Népművelő Testvérek Társasága, a Kalazantinusok és a borsodpusztai ciszterci monostor: általában kis létszámú, nem sokkal 1950 előtt alapított vagy letelepedett közösségekről van szó, illetve olyanokról, amelynek tagjai jórészt külföldiek voltak, és a negyven év szétszóratás alatt nem maradt itthoni jelenlétük. Fontos megjegyezni, hogy olyan közösségek is voltak – ha nem is nagy számban –, amelyek a szétszóratás évei alatt keletkeztek vagy érkeztek Magyarországra.[19]

Az újraindulás első évei heroikusnak mondhatók. Az időszak kihívásai – a nyomasztó materiális nehézségeken (az anyagiak, a megfelelő közösségi tér hiánya stb.) túl – több tényezőnek voltak köszönhetők. A negyvenéves kényszerszünet miatt azok, akik még 1950 előtt aktív szerzetesek voltak, jórészt hetvenes éveik elején jártak a 90-es években. Közülük sokan már nem voltak egészségi állapotuk miatt alkalmasak arra, hogy a közösségi életre vállalkozzanak. Továbbá a közös élet elkezdése biztos egzisztenciájuk feladását jelentette negyven év önálló élet után úgy, hogy a jövő körvonalai eléggé bizonytalanok voltak, és 1990–1991-ben még nem lehetett biztosan tudni, meddig tart a hirtelen jött szabadság, nem lesz-e visszarendeződés.[20] Amint maguk az elöljárók

[17] Várszegi Asztrik: A szerzetesek szolgálata, *Teológia* 24 (1990/1) 2–6, 2.

[18] A Magyarországi Szerzeteselöljárók Konferenciáinak Levéltára (=MSzKL), Szerzetesi Konferenciák és közös intézmények (=I.), FSZK és MRK közös ügyei (=3.), Férfi és női szerzetesrendek létszámadatai (=c.) Férfi és női szerzetesrendek létszámadatai 1990 (=I.3.c.1.). Rend alatt itt a megszentelt élet összes intézményét, az apostoli élet társaságait és olyan új közösséget értek, amelyek megszentelt élet intézménye akarnak lenni.

[19] Előbbire példa a Boldogasszony Háza Ciszterci Monostor és a Magyarok Nagyasszonya Társaság speciális esete, utóbbira pedig a Jézus Kistestvérei férfi, illetve női szerzetesközösség.

[20] Berkecz Franciska SSS, az MRK akkori elnökének 1996-os jelentése szerint 1990-ben még csak a szerzetesnők 15 százaléka élt rendházban, 1996-ban pedig mintegy a 40 százalékuk. MSzKL I. Magyarországi Rendfőnöknők Konferenciája (MRK) (=2.), Vegyes ügyek (=3.), MRK történeti összefoglaló (=I.2.3.3.) Beszámoló 1997.

megállapították, az 1950-ben fiatal rendtagok körében pedig az elvilágiasodás veszélye nagyobb volt, és közülük kevesen vállalták a közös életet. Bátrabbak voltak azok, akik 1950-ben már régebb óta voltak szerzetesek.[21] További nehézséget jelentett, hogy a közösségi életbe visszatérő rendtagok addigi feladatköreiket is megtartották, ez is akadályozta a közösség alakulását. Sok esetben az újraindításkor egyszerűen az addig önálló életformának a „behozatala" történt meg a visszaadott falak közé. Különösen a férfirendek esetében volt így, mivel a szétszóratás évei alatt belépett rendtagok általában egyházmegyés papként működtek korábban: így ezt az életformát vitték be a közösségbe is. Hiányzott egy olyan középgeneráció, amely át tudta volna hidalni a belépő fiatalok és az idősek közötti szakadékot.

A kezdést – érthető módon – gyakorlati szempontok uralták: elsődlegesen az ingatlanok és intézmények visszaszerzésének kérdése, hiszen megfelelő hely nélkül nem lehet szerzetesi életet élni, utána pedig az alkalmas apostoli terület megtalálása. Ez – különösen a női rendek esetében – nem kevés nehézségbe ütközött. A tevékenység megválasztása és az intézmények visszaszerzése terén erős külső elvárások érvényesültek különösen a régi nagy tanítórendek irányában, igen gyakran az öregdiákok részéről.[22] Sőt úgy tűnhetett, az akkori magyar társadalom szinte minden szociális probléma megoldását az egyháztól, illetve a szerzetesektől várta.[23] Ez és a szerzetesek felé megnyilvánuló „hasznossági szempont" óriási teherként nehezedett az újrakezdést vállalókra.

[21] Ahogyan az egyik elöljáró megfogalmazta, a közösségi élet újrakezdése egy új hivatást jelentett. MSzKL I. Szerzetesi konferenciák és közös intézmények 2. Magyarországi Rendfőnöknők Konferenciája (MRK) 2. Általános iratok (=I.2.2.) Válaszok a *Lineamenta* kérdéseire, 16. Lásd továbbá 5, 9. [Az összegzés és a részletes válaszok a női elöljárók válaszait képezik a IX. rendes püspöki szinódus *Lineamenta* dokumentumára. A férfi rendek részéről ilyen összegzés nem található].

[22] Amint Kerekes Károly OCist zirci főapát megfogalmazta 1990-ben egy, a ciszterci öregdiákoknak mondott, írásban megjelent beszédében: szeretnének mindent visszaszerezni, ugyanakkor türelemre van szükség, hiszen nem lehet expressz módon monasztikus közösséget létrehozni. MSzKL I.3. Szerzetesrendek újraindulása (=a.), Férfi szerzetesrendi dossziék (=4.) Ciszterciek (=I.3.a. 4.4.). Kerekes Károly beszéde, Budapest, 1990. január 16.

[23] Erről tanúskodik a Takács Nándor OCD székesfehérvári püspökkel, a Magyar Katolikus Püspöki Kar szerzetesi referensével készült interjú, *Teológia* 24 (1990/1) 25–30, 29. „Miután nyilvánosságra jutott a rendek működésének lehetősége, egyre-másra jöttek a kérések, igények. Kórházak: betegápolókat, műtősöket – tanácsok: szociális gondozókat, védőnőket – tanácsi szervek: óvodákba óvónőket, dajkákat; általános iskolákba tanítókat, tanítónőket, tanárokat; középiskolákba nyelvtanárokat – ugyancsak tanácsok óvodát, általános iskolát

Így az újraindulást sok tekintetben irányíthatta egyfajta nosztalgia: a feloszlatás kényszerű negyven éve mintegy zárójelbe tehető, és vissza lehet térni az 1950-es állapothoz, amely ebből a távolságból sok szerzetes számára aranykornak látszott: létszámaiban, intézményrendszerében, társadalmi elismertségében biztos státusznak örvendő egyház és benne szerzetesség jellemezte.[24] Ebből következően számos férfi és női rend követte azt a stratégiát, hogy minden 1950-ben (vagy 1948-ban) működő intézményét visszaigényelte, abban bízva, hogy az új hivatások gyorsan és nagy számban fognak érkezni, így ezeket az intézményeket a régi módon, szerzetesi munkaerővel lehet majd működtetni. Megszólaltak ugyanakkor óvatosságra intő hangok is, például Takács Nándor OCD püspök, aki 1990 márciusában, a női elöljárók gyűlésén arra bíztatta az elöljárókat, hogy az intézmények működtetése esetében inkább több rend fogjon össze, és kevesebb helyen induljanak újra, hiszen nem lehet minden intézményt visszaigényelni.[25]

A társadalmi helyzetből is adódóan ekkor még nem kerültek elő új tervek, addig ki nem próbált apostoli tevékenységek. Új apostoli tevékenységként a női rendek esetében a lelkipásztori kisegítés (esetleg üres plébániák ellátása) merült fel meglepő gyakorisággal.[26] Ez érthető, hiszen a szétszóratás évei alatt sok kolostorból elűzött szerzetesnő kapott valamilyen egyházi kisegítő állást – ez volt tehát az ismerős út, és több esetben a női rendek is üres plébániákon kezdték újra a közös életet. A férfirendek esetében a 90-es évek nagy kérdése a rendi templomok, plébániák visszavétele, működtetése volt, hiszen elsősorban ott akartak letelepedni, ahol korábban templomuk volt. Itt is inkább az 1950-es tevékenységgel való folytonosság volt a vezérfonal. A sok válasz, ami arra vonatkozott, hogy az újraéledő rendek leginkább a lelkipásztori kisegítést

és középiskolát teljes átvételre ajánlottak fel – drogosok, alkoholisták gondozására munkatársakat, családgondozókat, cigány lakossággal foglalkozókat – kollégiumokhoz nevelőtanárokat keresnek. Hihetetlen nagy az igény, az elvárás. Ez egyben megdöbbentő látlelet a magyar társadalom mai helyzetéről. Szinte S. O. S. kiáltás valamennyi igény, mely azt mutatja, hogy az egyházban és élő szervezeteiben látják, érzik azt a lelki és szellemi erőtartalékot, amely kisegíti a társadalom e rétegeit a mélypontról."

[24] Az 1950-es állapot restaurálásának veszélyeire hívta fel a figyelmet már 1995-ben Berkecz Franciska SSS. Lásd uő: Szerzetesrendek újraindulása Magyarországon, *Távlatok* 22 (1995/2) 177–191; 182–183.

[25] MSzKL I.2. Értekezletek, gyűlések iratai (=I.2.1.) 1990. március 20-i ülés jegyzőkönyve.

[26] MSzKL I.3.a. Női szerzetesrendek (=I.3.a.5.) 1990, épületigények leadása Takács Nándornak. Például a Vizitációs Nővérek, Szatmári Irgalmas Nővérek, Szent Benedek Leányai nyilatkoztak így többek között.

látják feladatuknak, egyfelől érthető, másrészt mutatja a szerzetesi identitás gyengeségét.

A fenti helyzetnek egyik következménye volt, hogy alkalmatlanokat is felvettek, vagy sokakat igen gyors és felszínes szerzetesi képzés után munkába állítottak. Az újraindulás első éveit szinte minden rendben sok belépő jellemezte, akik közül rendkívül kevesen maradtak meg a szerzetesi életben. A 2000-es évtől kezdve pedig a hivatások számának drasztikus csökkenése következett be.

A szerzetesi élet minősége szempontjából a legfontosabb lépést a közösségi élet ismételt megteremtése jelentette. A korábbi szerzetesi újraindulások és reformok történetét tekintve ez volt a központi, ugyanakkor a legnehezebb feladat is. Ha megvizsgáljuk a történelmi előzményeket, minden szerzetesi reform sarokpontja a közös élet újrabevezetése volt, hiszen ez magába foglalta a vagyonközösséget, így a *vita privata* kizárását, ugyanakkor a közös imádságot és gyakran a közös apostoli tevékenységet is. Így történt ez a régi rendek 19. századi reformja során is, és a nehézségek is hasonlók voltak – a korábbi biztos egzisztenciáról való lemondás jelentette a legnagyobb problémát. De érdekes párhuzamot kínál a Jézus Társasága 1814-es visszaállítása is, amikor a tapasztalat szintén az volt, hogy kevesen vállalták a még élő rendtagok közül újra a közös életet.[27]

Így nem meglepő, hogy Jérôme Hamer bíboros, a Szerzetesi Kongregáció bíboros-prefektusa a közös élet helyreállítását szorgalmazta leginkább, mint az újraindulászkor aktuális feladatot, amikor 1990-ben a magyar szerzetesekhez szólt.[28] A Szentszék azonban rugalmas volt a gyakorlati megvalósítás tekintetében, mert nem kényszerítették az 1950 előtt fogadalmat tett tagokat a visszatérésre. Ők a szétszóratás alatt a világi intézmények életformáját élték a gyakorlatban (evangéliumi tanácsok szerinti élet világi körülmények között, közösség nélkül). Így kinek-kinek a szabad választására lett bízva, visszatér-e a rendjébe. Ez mindenképp szerencsés döntés volt.[29]

A fentiek nyomán az újraindulás első évtizedének programja a kolostorok, intézmények visszaszerzése, az anyagi alapok megteremtése volt, és a gyakorlati

[27] Lásd Paul Shore: *The Years of Jesuit Suppression, 1773–1814,* i. m., 88. [doi: https://doi.org/10.1163/9789004423374_002]

[28] MSzKL I.3.a. Takács Nándor OCD püspök az MKPK szerzetesügyi referense levelezése és iratai (=I.3.a.1.) Hamer bíboros beszéde a magyar szerzetesekhez, 1990. november 16.

[29] Az FSZK Állandó Bizottságának ülésén már 1992-ben felmerült, mi a teendő azokkal a rendtagokkal, akik nem kívánnak visszatérni a közösségi életbe. MSzKL I. Férfi Szerzeteselöljárók Konferenciája (FSzK), Értekezletek, gyűlések iratai (=I.1.1.) FSzK ÁB 1992. január 28-i ülés jegyzőkönyve.

szempontok, a munkaterület kérdései domináltak. A külső és belső elvárások sok ízben olyan dinamikákat indítottak be, amelyek nem váltak a szerzetesi élet minőségének javára: mivel a régi ingatlanokat, intézményeket csak konkrét funkcióra lehetett visszaigényelni, ez eleve bizonyos kényszerpályát jelentett, és a feladatok túlvállalásához vezetett. A társadalom és az egyház is – jozefinista alapokon – a szerzetességben elsősorban az aktivitást, a társadalom számára is hasznos munkaerőt látta, és ez a szerzetesi önértelmezésben is hangsúlyos volt. Így nem meglepő, hogy olyan kérdések, amelyek a szerzetesi identitást, a szerzetesi élet specifikumát a többi életállapothoz, akár a papi hivatáshoz képest, a közösségi életet, a karizma kérdését, a lelki életet érintették, nem kerültek előtérbe, nem kaptak figyelmet. Ezek a hiányosságok csak évekkel később érezték negatív hatásukat.[30]

3. A 2020-as helyzet a számok tükrében[31]

3.1. Az itthoni helyzet

1990 és 2020 között a magyarországi szerzetesi élet teljes mértékben átrendeződött. Ha a számokat nézzük, 2020-ban 764 női és 539 férfi szerzetes volt Magyarországon 62 női és 33 férfi rendben, összesen 213 rendházban.[32] Időközben 1990-hez képest az egyházjogi formák is gazdagodtak, így ebben benne vannak a mozgalmak megszentelt életű tagjai (például Mária Műve – Fokolár), a megszentelt élet új formái (például Verbum Dei Közösség), és azok a közösségek, amelyek egyházmegyei jogú, krisztushívők hivatalos társulásaként majd a megszentelt élet intézményeivé kívánnak válni.

[30] Hasonló véleményt fogalmazott meg a közösségi élet építésének hiányosságairól Várnai Jakab OFM, az FSzK akkori elnöke 1999-es beszámolójában, amely a rendszerváltás után eltelt első évtizedről fontos forrás. Lásd uő: A közép-kelet európai szerzetesség zarándokútja, in *Magyarországi Rendfőnöknők Konferenciája, Zarándokúton az Atya háza felé,* MRK, Budapest, 2000, 32–43.

[31] A 2020-as helyzethez alapvető forrás a két szerzeteselöljárói konferencia közös kiadványa a magyarországi rendekről: Mészáros Anett – Radnai Kinga (szerk.): *A remény emberei. Szerzetesek Magyarországon*, Magyarországi Szerzeteselöljárók Konferenciáinak Irodája, Budapest, 2020.

[32] Az MSZKI adatbázisa alapján, 2020. december 31-i adat.

Ebben az időszakban (1990–2020) 22 közösség telepedett le itthon külföldről (15 női, 7 férfi), akik azóta is jelen vannak. Ezek közül kevés az olyan rend, amely nemzetközi rendként már létezett 1950 előtt is (ilyen például a kamilliánusok férfi és női ága, vagy az Isteni Üdvözítő Társasága / Szalvatoriánusok, a Segítő Nővérek Kongregációja), inkább a 20. század második felében létesült rendekről (például Krisztus Légiója, Szeretet Misszionáriusai) vagy a megszentelt élet új formáiról (Das Werk, Verbum Dei stb.) van szó. Vannak olyan közösségek is, amelyek újraindultak ugyan 1990-ben, azóta azonban megszűnt magyarországi működésük (8), illetve 7 olyan rend is van, akik 1990 után jöttek Magyarországra, azóta azonban elmentek, vagy megszűnt az itthoni jelenlétük. Rendkívül érdekes jelenség, hogy 1990 óta 12 új közösség alakult itthon (4 férfi, 8 női, továbbá két női pedig már meg is szűnt).

Így a ma működő 95 közösség közül csak 18 férfi és 36 olyan női rend van, amelyek 1950 előtt is jelen voltak már Magyarországon. E 36 női rend létszáma 530 fő – vagyis arányaiban az összes szerzetesnő 70 százaléka tartozik ezekbe a közösségekbe, míg az újonnan alapított vagy betelepült rendekbe tartozik 234 fő – ez a szerzetesnői összlétszám 30 százaléka (29 rendre). A férfiak esetében 499 férfi szerzetes a tagja annak a 18 rendnek, amelyek itthon léteztek 1950 előtt (92 százalék), míg a többi 40 rendtag oszlik meg a többi 15 rend között. Mindez abból a szempontból lehet érdekes, hogy mutatja egyrészt a szerzetesi élet töredezettségét Magyarországon (sok, de gyakran kis létszámú rend), másrészt azt, hogy mennyire nehéz egy külföldön keletkezett közösségnek itthon gyökeret vernie. Következménye ez talán annak is, hogy itthon a kommunizmus évtizedei alatt Magyarország jórészt kimaradt azokból a teológiai, egyházi, spirituális folyamatokból, amelyekre az új közösségek építenek.

A magyar szerzetesség képe tehát teljesen átrajzolódott, bár a férfi és női rendeket illetően eltérő módon. A férfi rendek közül azok, amelyek 1950 előtt is jelentős létszámúak voltak (és amelyek a kommunizmus alatt is – bár korlátok között, de – legálisan működhettek), továbbra is a legnagyobbak, bár sokkal kisebb létszámmal; a női rendek esetében viszont azok a nagy létszámú, nem ritkán ezer fő feletti női rendek, amelyek sokrétű nevelési, oktatási, szociális tevékenységükkel, intézményeikkel meghatározóak voltak 1950-ben, mára létszámban és intézményrendszerben is rendkívül lecsökkentek.[33] A férfirendek-

[33] Lásd erről Rauscher Dóra: A női szerzetesség ma Magyarországon, in *A szerzetesség jelene és jövője*, Sapientia Füzetek 13, Vigilia, Budapest, 2008, 89–101. 1994-ben ugyanazok a férfi rendek voltak a legnagyobb létszámúak, amelyek 2020-ban is (ferencesek, piaristák, jezsuiták, bencések, szaléziak), a női közösségek esetében más a helyzet. 1994-ben a

hez hasonlóan a női szerzetesi intézmények közül is a legnagyobb az egyetlen fel nem oszlatott női rend, a Boldogasszony Iskolanővérek, de az összes női közösséget nézve legnagyobb létszámú a Szociális Testvérek Társasága. Érdekes fejlemény az is, hogy míg 1950-ben kb. 18 szerzetes jutott egy rendházra, ma 6, vagyis a létszám sokkal nagyobb arányban csökkent, mint a szerzetesházak száma; ez azt jelenti, hogy a szerzetesi közösségek mérete is lecsökkent.[34]

Újabb összehasonlításra ad lehetőséget a tagok és az intézmények számának összevetése is. 1948-ban, az iskolák államosítása előtt 11500 férfi és női szerzetes összesen 609 intézményt tartott fenn plébániák nélkül (18 szerzetesre jutott egy), addig 2020-ban 1303 szerzetes körülbelül 170 intézménynek volt a fenntartója (szintén plébániák nélkül). Vagyis 7,5 szerzetes jut egy intézményre, míg 1948-ban ennek több mint kétszerese. Elgondolkodtató szám akkor is, ha figyelembe vesszük, hogy a laikusok bevonása terén óriási változások történtek.

További rendkívül feltűnő változás a férfi-női szerzetesi létszámarány drasztikus módosulása 1990 és 2020 között. 1950-ben, amikor 2582 férfi és 8956 női, vagyis 11538 szerzetes volt, ez az arány 22-78 százalék volt. A jelenlegi adatok szerint (2020. december 31.) a női szerzetesek aránya 58 százalék, a férfiaké 42 százalék. A női szerzetesség létszámarányának drasztikus csökkenését jelzi az is, hogy 1990 óta a szerzetesnők létszáma 2812-ről 764-re csökkent (73 százalékos csökkenés), míg a férfi szerzeteseké 810-ről csökkent 564-re (30 százalékos csökkenés). Ez köszönhető többek között annak is, hogy az utánpótlás körülbelül ugyanannyi számszerűen a férfi és női rendekben, ami viszont azt jelenti, hogy a női rendeké arányaiban sokkal kisebb.[35]

3.2. Kitekintés az egyetemes egyházra

A létszámok ilyen alakulása az elmúlt harminc évben és ezen belül a női szerzetesség nagyobb arányú csökkenése olyan jelenség, amely illeszkedik a nemzetközi folyamatokba. 1965 és 2015 között a férfi szerzetesek száma 330.000-ről

legnagyobb létszámúak voltak: az Isteni Megváltóról Nevezett Nővérek, a Vincés Nővérek, a Kalocsai Iskolanővérek, a Szatmári Irgalmas Nővérek, a Miasszonyunkról Nevezett Szegény Iskolanővérek (mai nevükön Boldogasszony Iskolanővérek). 2020-ban: a Szociális Testvérek Társasága, a Boldogasszony Iskolanővérek, a Domonkos Nővérek, a Jézus Szíve Társasága (Népleányok), az Isteni Megváltóról Nevezett Nővérek. Lásd Berkecz Franciska SSS: *Szerzetesrendek újraindulása Magyarországon,* i. m., 184–185.

[34] A valós szám ennél kisebb, mivel sokan nem rendi közösségben élnek.

[35] Az 1994-es vonatkozó adatokat lásd Berkecz Franciska SSS: *Szerzetesrendek újraindulása Magyarországon,* i. m., 184.

200.000-re csökkent az egyetemes egyház szintjén, 40 százalékkal, és ha ezen belül a különböző típusokat nézzük (monasztikus rendek, kongregációk, kanonokrendek stb.), akkor a legjelentősebb a csökkenés, 66 százalék, a szerzetes testvérekből álló rendekben. A szerzetesnők száma világszinten 1965 és 2015 között 1 millióról 532 ezerre csökkent. Az egyházmegyés papok száma eközben 1970 és 2018 között nézve világszinten növekedett, 270.924-ről 281.874-re.[36]

Ha az európai adatokat nézzük, még élesebb a kép: 1990-ben Európában 107.762 férfi szerzetes, 334.573 szerzetesnő és 155.670 egyházmegyés pap volt. Ugyanezek a számok 2012-ben: 75.172, 198.536, 132.375. Vagyis a férfi szerzetesek létszámának csökkenése 30 százalékos, a szerzetesnőké 40 százalékos, míg az egyházmegyés papoké csak 15 százalékos volt. Nyilvánvalóan a számok csak egy szempontját jelentik a teljes képnek, de mindenképp további reflexiót igényel az a tény, hogy vajon miből fakad a szerzetesség és ezen belül a női szerzetesség vonzerejének ilyen mérvű csökkenése – különösen úgy, hogy az egyházmegyés papság létszáma nem változik hasonlóképpen. Ezen adatok alapján úgy tűnik, hogy az egyházi hivatásokon belül a papi hivatás az, amely a legvilágosabb identitással, „érthetőséggel" rendelkezik, és legkevésbé igaz ez a szerzetesnővéri hivatásra. Az adatok alapján a férfi szerzetesi élettel kapcsolatban is az tűnik fel, hogy a szerzetespapi élet az, ami nagyobb vonzással és erősebb identitással, láthatósággal rendelkezik, mint a laikus szerzetesi hivatás.[37] Európai szinten arra számíthatnánk, hogy Közép- és Kelet-Európát kevésbé érintik ezek a változások, de ez nincs így: a szerzetesnői hivatások csökkenése már Lengyelországban is érzékelhető.

Messzire vezetne, ha a nyugat-európai változások okainak elemzésére vállalkoznánk, hiszen ez összefügg demográfiai változásokkal (születésszám csökkenése), a II. Vatikáni Zsinat utáni krízissel és az ebből fakadó sok kilépéssel. Az azonban bizonyos, hogy a szerzetesi életnek az a képe, amelyet a 19. századi újraéledés, a sok apostoli tevékenységű rend születése határozott meg, eltűnőben van.

[36] Az adatokra lásd Ángel Pardilla: *La realtà della vita religiosa. Analisi e bilancio di cinquant'anni (1965-2015) e prospettive,* LEV, Città del Vaticano, 2016, illetve Alessandro Perrone: Le prospettive per affrontare le sfide della vita consacrata in Europa, Conferenza all'Assemblea generale dell'UCESM, Roma, 2016. [2021. 11. 25.] http://ucesm.net/cms/wp-content/uploads/Relazione-P.-A.-Perrone.pdf

[37] Egyes nagy, laikusi férfi rendek létszámcsökkenése 1965 és 2015 között a 80 százalékot is elérte. Lásd Ángel Pardilla: *La realtà della vita religiosa*, i. m., 179–211, 258.

4. Újraindulás *versus* reform és megújulás?

1990-ben és az azóta eltelt évtizedekben tehát a magyarországi szerzetesség nemcsak az újraindulás kérdésével szembesült, hanem a szerzetesi élet belső megújításának feladata is előtte állt. Ha a magyar egyháztörténet korábbi szerzetesi újraindulásainak példájára tekintünk, akkor szembetűnő különbség az, hogy a korábbiakban a szerzetesség önazonosságát is nagyban befolyásoló egyházi változások nem zajlottak. Esetünkben viszont a szétszóratás éveire esett a II. Vatikáni Zsinat, amely célul tűzte ki a szerzetesi élet megújulását, és elrendelte annak reformját, azzal együtt, hogy reflektált az egyházra és annak a világgal való kapcsolatára. Így még húsbavágóbb volt az a kérdés 1990-ben, hogy az újrainduló rendek milyen szerzetesi modellhez nyúltak vissza; mennyire voltak tudatában a megújulás és reform szükségességének;[38] történt-e reform és megújulás, és milyen modell szerint. Természetesen ezek a kérdések érintették azokat a rendeket is, amelyek addig legálisan működhettek. A következőkben azokat a zsinat nyomán keletkezett kérdéseket szeretném összegezni, melyekre az újrainduló szerzetesrendeknek válaszolniuk kellett.

4.1. Az identitás kérdése

A szerzetességgel foglalkozó zsinati szövegek több kérdést is felvetettek a szerzetesi élet mibenlétére, önazonosságára, a szerzetesi élet megújulására és az intézmények karizmájára vonatkozóan.[39] A szerzetesi élet mibenlétét, egyházban való helyét illetően a *Lumen gentium* dogmatikai konstitúció volt a legfontosabb. A dokumentum, amely az egyház történetében először helyezte el az egyházról szóló tanításon belül a szerzetességet, egyszerre állította egyfelől minden megkeresztelt meghívását az életszentségre (LG 32), és azt, hogy minden keresztény hivatás alapja a keresztség, ugyanakkor pedig azt, hogy az evangéliumi tanácsokra tett fogadalommal megszentelt élet Krisztus szorosabb követése,

[38] A rendek önértelmezésének érdekes dokumentuma a *Vigilia* folyóirat 1997. évi 9. és 10. száma, amelyben a rendek rövid beszámolója olvasható akkori állapotukról, továbbá az 1994-es rendes püspöki szinódus *Lineament*ájára adott válaszok 1993-ból a női rendek elöljáróitól.

[39] A szerzetesi élet teológiai identitásának kérdéséről magyarul lásd: Paolo Martinelli: A megszentelt élet teológiájának kulcskérdései ma, in *A szerzetesség jelene és jövője,* Sapientia füzetek 13, Vigilia, Budapest, 2008, 25–52.

teljesebb neki szentelődés, teljesebb hasonulás az engedelmes Krisztushoz – az életszentségre való törekvés kitüntetett helye.[40]

Nehézséget jelentett azonban, hogy a zsinati szövegek a média közvetítésével és értelmezésében jutottak el a katolikusokhoz is, magukat a szövegeket viszont kevesen olvasták. Így vonhattak le könnyen olyan következtetéseket, amelyeket a zsinat nem szándékolt (mint például, hogy az egyház már nem tesz különbséget az életállapotok között[41]). Így sok szerzetes a 70-es években arra jutott a média által tálalt zsinat alapján, hogy a szerzetesi élet többé már nem bír a korábbi fontossággal az egyházban, vagy elvesztette értelmét, létjogosultságát.

A Tanítóhivatal a tanításnak ezt a belső feszültségét, ti. a szerzetesi élet kiválóságának és minden megkeresztelt életszentségre való meghívásának együttes tanítását kifejezett módon nem oldotta fel. A kommunió-egyháztan egyik fontos dokumentuma, a *Christifideles laici* kezdetű apostoli buzdítás 55-ös pontja új perspektívát adott ennek a kérdésnek, amikor az életállapotok komplementaritásáról beszélt, vagyis arról, hogy az életállapotok közötti különbség nem szétválasztást vagy versengést jelent, hanem a különböző életállapotok kölcsönösen gazdagítják egymást. A *Vita consecrata* kezdetű apostoli buzdítás pedig az „objektív kiválóság", a „teljesebb konszekráció" kifejezést használta a szerzetesi életre (VC 30, 32).[42]

A zsinati tanításnak itt olyan belső feszültségével találkozunk, amely a továbbiakban széttartó értelmezéseknek adott helyet. Bár a szerzetességről szóló irodalom a zsinat óta eltelt évtizedekben látványosan bővült, mégis viszonylag kevés az olyan kísérlet, amely a szerzetesi élet, a szerzetesi fogadalmak teológiáját a teológiai antropológiába ágyazva mutatja be, és választ ad az olyan kérdésekre, mint például: Ha minden megkeresztelt meghívást kapott az életszentségre, akkor miben áll és hogyan fogalmazható meg a megszentelt élet

[40] Lásd LG 42, 44, 46.

[41] A „média zsinata" és a „zsinati atyák zsinata" párhuzamáról lásd XVI. Benedek pápa búcsúzó beszédét a római egyházmegye klérusához 2013. február 14-én, in Diós István – Csaba Györgyné (szerk): *XVI. Benedek pápa megnyilatkozásai 2. Pápai dokumentumok 2005–2013,* Szent István Társulat, Budapest, 2018, 733–741.

[42] Ennek a kifejezésnek a történetéről és jelentéséről lásd Maurizio Bevilacqua: A szerzetesi konszekráció. Értelmezési nézőpontok a tanítóhivatali dokumentumokban és a teológiai reflexióban, *Sapientiana* 12 (2019/) 97–117; illetve Deák Hedvig: A szerzetesi konszekráció teológiai alapjai, in Várnai Jakab (szerk.): *Útjelzők. Teológiai tanulmányok a szerzetességről,* L'Harmattan – Sapientia, Budapest, 2020, 41–69. Természetesen ez a kifejezés sem mentes a problémáktól, hiszen joggal lehet állítani azt, hogy már a keresztség is konszekráció.

sajátossága? Miért jó, miért a teljesebb emberi életre vezető út a szerzetesi élet, hogyan segítenek a fogadalmak nagyobb szabadságra, több szeretetre? A megszentelt élet teológiai antropológiai megalapozása választ ad a fogadalmak *mi-ért*jére, és az evangéliumi tanácsokat, a szerzetesi életet a keresztény életbe, Isten és ember kapcsolatának a dinamikájába ágyazza be, és nem egyfajta különleges kötelezettségként, egyfajta heroizmusként, a morálisba utalja, mint ahogyan azt az újkori teológia tette.[43]

Ha hiányzik a szerzetesi életnek olyan teológiai megalapozottsága, amely világos önazonosságot, ennek az életállapotnak a szépségéről és fontosságáról való személyes és közösségi meggyőződést ad, és amely átadható a képzésben, hivatásgondozásban, akkor ez nemcsak a szerzetesi hivatás vonzerejét csökkenti, hanem a helyi egyházon belül is gyengül a szerzetesi élet jelentősége. Elengedhetetlen a szerzetesi életnek egy olyan fajta „romantikája", amelyet például remekül kifejezett a *Hétlépcsős hegy*, Thomas Merton jól ismert önéletrajza, mely generációknak közvetítette a monasztikus élet vonzását.[44]

4.2. A szerzetesi élet aggiornamentója: alkalmazkodás, de mihez?

A szerzetesi élet korszerű megújításának *(accomodata renovatio*) gyakorlati kérdéseivel a *Perfectae caritatis* dekrétum foglalkozott, amely két elvet fogalmazott meg erre vonatkozóan (PC 2): „az állandó visszatérést minden keresztény élet forrásaihoz és a (szerzetes) intézmény eredeti szellemiségéhez", illetve „az intézmény alkalmazkodását a kor megváltozott körülményeihez". A szerzetesi élet megújítását célzó korábbi egyházi intézkedésektől annyiban tért el ez az iránymutatás, hogy míg korábban a reform az eredeti szerzetesi fegyelemhez való visszatérést jelentette, ez a dokumentum hozzátette a korhoz való alkalmazkodást is. Ez a zsinati felhívás azonban egy olyan időszakban érte a szerzeteseket a nyugati világban, melyet a szexuális forradalom, a diáklázadások és az egyházon belül a hatvanas évek későbbiekben naivnak bizonyult optimizmusa határozott meg a modern világ (a „kor") és az egyház kapcsolatát illetően. Az

[43] A teljesség igénye nélkül a legjelentősebb ilyen kísérlet Hans Urs von Balthasar: *Christlicher Stand* című műve (Johannes, Einsiedeln, 1977). A megszentelt élet teológiai megalapozásának kérdéséhez lásd Paolo Martinelli: *Vocazione e forme della vita cristiana. Riflessioni sistematiche,* EDB, Bologna, 2018. Illetve magyarul Deák Hedvig: Az evangéliumi tanácsok sorrendjének értelme és miértje, *Sapientiana* 7 (2014/1) 107–125; uő: A szerzetesi élet teológiája, *Vigilia* 80 (2015/10) 722–731.

[44] Itthon főként Puskely Mária különböző művei szolgálták ezt a célt.

egyház a világ dialóguspartnerének látta magát, és Isten országának építése, a keresztény remény azonosnak tűnhetett a technológiai haladással.[45]

A világ és egyház viszonyának felfogását erőteljesen befolyásolta az isteni kegyelem és az emberi természet viszonyának megváltozott látásmódja is. Az újkor katolikus teológiája ezt a kettőt éles szétválasztásban látta: az isteni kegyelem, a természetfeletti, teljesen ingyenes ajándék, az ember nem formálhat rá igényt. Így azonban fennáll a veszély, hogy a természetfeletti elveszíti relevanciáját az emberségünk szempontjából. A 20. század több híres teológusa, mint Henri de Lubac, Karl Rahner és Edward Schillebeeckx foglalkoztak ezzel a kérdéssel annak jegyében, hogy a természetfelettinek, a kegyelemnek a jelentőségét felmutassák az emberség szempontjából. A katolikus teológiának ezt a központi kérdését messzire vezetne most behatóbban tárgyalni. Témánk szempontjából azonban lényeges megjegyezni, hogy a 60-as években azok a teológiai kísérletek kaptak nagy nyilvánosságot, és tettek szert népszerűségre, amelyek ezt a kérdéskört radikálisan újragondolták, és a természetes és természetfeletti közötti különbségtételt sem tartották meg: a világot a megtestesülés úgy alakította át, hogy az egész teremtett világ a kegyelem helye szentségi formában. Vagyis kegyelem és természet nem különböztethető meg, a megtestesülés miatt nincs értelme a szentet elhatárolni a szekuláristól, profántól.[46] Ezeknek a gondolatoknak óriási hatásuk lett például a szentségtanra, a liturgiára stb., de a szerzetességre is. A szerzetesség viszonyát a világhoz hagyományosan a „fuga mundi" jellemezte, vagyis elhatárolódás a világtól. Ha azonban a világ minden megkülönböztetés nélkül azonos a szenttel, és a kegyelem helye, akkor nincs értelme attól – akár láthatóan is – elhatárolódni, hanem a megtestesülés logikája szerint a szerzetességnek is a világban kovászként való jelenlét, megközelíthetőség lesz a hivatása.[47]

[45] Ennek veszélyére a fiatal zsinati teológus, Joseph Ratzinger már 1966-ban figyelmeztetett a *Gaudium et spes* kapcsán, lásd uő: *Theological Highlights of Vatican II*, 2009[2], Paulist Press, New York – Mahwah, 226–229.

[46] Lásd erről Uwe Michael Lang: *Signs of the Holy One. Liturgy, Ritual, and Expression of the Sacred,* Ignatius, San Francisco, 2015, 43–62.

[47] Például a szerzetesi ruha viselésének érvei és ellenérvei a világ és az egyház, a természet és a kegyelem viszonyának gyakorlati leképezéseiként is felfoghatók. Joseph Ratzinger / XVI. Benedek pápa több művében is kísérletet tesz a *szent* keresztény értelmének feltárására a deszakralizáció ellenében, lásd például *A Názáreti Jézus,* 2, Szent István Társulat, Budapest, 2011, 65–83, uő: Az Úr közelségének jelenvalósága a hétköznapokban. Az Eucharisztia tiszteletének és szakralitásának kérdéséhez, in Joseph Ratzinger / XVI. Benedek pápa: *Isten közel van hozzánk,* Szent István Társulat, Budapest, 2015, 94–96, illetve uő: *A liturgia szelleme,* Szent István Társulat, Budapest, 2002, 49 skk.

Így a gyakorlatban a megújulás – amelynek megvalósítása rendkívüli sietséggel zajlott – legtöbbször az akkori kor vélt vagy valós igényeihez való alakulásban merült ki az életstílust, mentalitást illetően. Ez az *aggiornamento* gyorsan lezajlott, és az addigi életformával való szinte teljes szakításban állt, kellő reflexió nélkül elavultnak minősítve a szerzetesi élet számos olyan elemét is, amely sok évszázados aszketikus hagyományon alapult. A szabad világban a szerzetesi élet reformja a zsinat után tehát a törés, új kezdet, újraalapítás jegyében zajlott. A megújulásnak az az eleme, mely a keresztény élet forrásaihoz és az eredeti szellemiséghez való visszatérést szorgalmazta, és amely energiát, időt, reflexiót és fájdalmas döntéseket kívánt volna, gyakran nem történt meg.

4.3. A karizma kérdése

A *Perfectae caritatis* szorgalmazta továbbá a szerzeteknek az eredeti szellemiséghez való visszatérését. Ez a felszólítás rendkívül aktuális volt, gyakran azonban ebből csak a karizma történeti kutatása valósult meg sokszor elfeledkezve arról, hogy egy adott rend hagyománya nem azonosítható az alapító történetkritikai vizsgálata alapján kapott képével. Problémát okozott az is, hogy különösen a 18–19. században keletkezett női apostoli közösségek esetében ez a karizma nagyon esetlegesnek bizonyult, különösen, amikor egy közösség egy szakadásnak vagy történelmi nehézségeknek köszönhette a létét. Itt kvázi újraalapításra lenne szükség. Ez a körülmény hozzájárult a megszentelt élet egyfajta homogenizálódásához is az elmúlt ötven évben, vagyis amikor sok, különösen női apostoli rend élete hasonlatossá lett egymáshoz, illetve a világi intézményekéhez.[48]

Nehezítette a visszatérést az eredeti karizmához az is, hogy különösen az apostoli közösségek 19. századi rendkívüli sikere miatt gyakran nem volt világos karizma és apostoli feladat, szolgálat megkülönböztetése, mivel gyakran egy közösség válaszul született egy, az adott korszakra jellemző társadalmi jelenségre. Ebből a szerzetesi életnek a funkcionalista megközelítése következett, amikor az identitást a plébániai munka, a tanítás stb. adja. Itthon a karizmáknak ez a fajta „gyengesége" könnyen kombinálódott a jozefinista örökséggel, és

[48] Lásd erről Várnai Jakab: Szerzetességünk ma, *Vigilia* 62 (1997/9) 669–673; itt 669–670.

nem egy esetben oda vezetett, hogy a karizma egyszerűen az 1950-es állapotot jelentette.[49]

További kihívás az eredeti szellemiséghez való visszatérésben a karizma „spiritualizálása". Egy intézmény karizmája szimbólumok, gesztusok, a közös élet, egyéni és közös imádság rítusainak gazdag örökségéből áll. A zsinat előtt mindez gyakran megmerevedett, és megtartásuk formálissá lett; a zsinat utáni megújulás évtizedei viszont a legtöbb esetben arról szóltak, hogyan lehet ettől az örökségtől megszabadulni. Ez a szakítás azonban nem hozott megoldást,[50] amennyiben ezeket nem sikerült mással helyettesíteni, hiszen a karizma konkretizálásának hiánya a szerzetesi élet minőségét negatívan befolyásolja. Vagyis a hagyománynak egy olyan újraélesztésére van szükség, amely az alapító tapasztalatának újraélését, újrafogalmazását igényli, és ami lehetővé teszi az alapító karizma, lelkiség megtestesítését, a mindennapokba való beleültetését, „aprópénzre váltását". Ez kreativitást igényel. Amint az egyik magyarországi női elöljáró 1993-ban megfogalmazta, a mai fiatalok „nem a régit akarják, hanem az eredeti szellem új megfogalmazását".[51]

4.4. A zsinati recepció itthon

Hogyan reagált a magyar szerzetesség a fenti kihívásokra? Magyarországon a zsinati recepció természetesen a kommunizmus miatt egyedi módon zajlott le.[52] A nyugat-európai országokhoz hasonlítható folyamat több okból sem volt

[49] Várnai Jakab: Szerzetességünk ma, i. m., 672: „A rendalapító karizmáját újabb és újabb nemzedékeknek adjuk át. A hozzánk érkező fiatal nemzedék az alapítóra kíváncsi, az eredeti eszményre, és sokszor mit adunk nekik? Az 1950 előtti helyzetünket és az elmúlt negyven év tapasztalatát."

[50] Ezekről a folyamatokról lásd Albert DiIanni: *Religious Life as Adventure. Renewal, Refounding, or Reform?,* Alba House, New York, 1994. Joseph M. Becker SJ: *The Re-Formed Jesuits. A History of Changes in Jesuit Formation During the Decade 1965–1975*, vol. 1., k. n., San Francisco, 1992.

[51] MSzKL I.2.2. Válaszok a *Lineamenta* kérdéseire, 16.

[52] Erről a recepcióról lásd Gárdonyi Máté: Magyar teológusok útkeresése a szocializmus évtizedeiben, *Vigilia* 72 (2007/11) 749–758, itt 754, uő: A *Magyar Katolikus Egyház önértelmezése* a *pártállam idején,* Vigilia 69 (2004/2) 25–32. Lásd továbbá Gárdonyi Máté: Teológiai szempontok a magyar katolikusok kommunizmus alatti történetéhez, in Török József – Tusor Péter – Tóth Krisztina (szerk.): *Katolicizmus Magyarországon a II. vatikáni zsinat korában. Tanulmányok és inventárium,* MTA-PPKE 'Lendület' Egyháztörténeti Kutatócsoport, Budapest, 2015, 13–25, és Fejérdy András: *Magyarország és a II. Vatikáni Zsinat 1959–1965*, MTA Történettudományi Intézete, Budapest, 2011, 244–251.

lehetséges. A kommunista, illetve szocialista rendszer egyházpolitikája itthon már maguknak a zsinati dokumentumoknak a széles körben való elterjesztését is gátolta, ha teljesen nem is akadályozta meg.[53] Hiányoztak a teológia tudományos művelésének infrastruktúrái, a hittudományi karok, a külföldi teológusok műveinek ismerete, a könyvek, a megfelelő könyvtárak. Így már a zsinatot megelőző teológiai folyamatok sem juthattak el Magyarországra (például a *nouvelle théologie* szerzői és művei).

Itthon a zsinat utáni teológiát uraló feszültségek is csak rendkívül szűrt formában érkeztek meg, alig jelentkezett a zsinat utáni teológiai irányzatokat meghatározó progresszív-konzervatív feszültség. Többek között azért is volt így, mert az ÁEH azt tartotta megengedhetőnek és politikai szempontból üdvösnek, ha itthon egyfajta „centrista", középutas irányzat érvényesül. Azt is csak néhány, az állam által is engedélyezett magyar teológus szólaltathatta meg. Az ÁEH egyébként a „progresszív" oldalt látta itthon támogatandónak, amely a párbeszédet, a világra való nyitást, az evilági valóságok pozitív értékelését szorgalmazta, és ez az itthoni publikációkban is tükröződött.[54] Szintén nem nyílt lehetőség a szekularizáció kritikájára sem, sőt a magyar teológiai irodalom – mintegy megideologizálva a szocializmus által kényszerített szekularizációt – annak kedvező hatásait, szükségességét emelte ki.[55] Érdekes jelenség, hogy szinte az egyetlen kortárs teológus, akinek műve megjelenhetett magyarul, igaz, csak 1983-ban, Karl Rahner volt. Itthon tehát a nyomtatott sajtóban csak a zsinat progresszív narrációja volt elérhető. Az első olyan mű, amely a zsinatról magáról és az utána zajlott eseményekről ettől jelentősen eltérő képet rajzolt, Joseph Ratzinger interjúkötete volt *(Beszélgetés a hitről),* amely 1990-ben látott napvilágot.[56]

Ilyen körülmények között kellett a magyar szerzetességnek az újraindulással együtt az eltelt évtizedek teológiai kihívásaira is válaszolnia, amelyek 1989–90-től mintegy sűrítve érkeztek meg: hirtelen negyven év változásait kellett feldolgozni és egyúttal el kellett végezni azt a reflexiós folyamatot is, hogy a zsinat

[53] A zsinat dokumentumainak első összesítő kiadása csak 1975-ben jelenhetett meg.

[54] Ennek egy esetét elemzi András Fejérdy: La lettre du cardinal Ottaviani et la réception du Concile Vatican II en Hongrie, in Christian Sorrel (ed.): *Renouveau conciliaire et crise doctrinale. Rome et les Églises nationales (1966-1968*), LARHRA, Lyon, 2017, 339–348. [doi: https://doi.org/10.4000/books.larhra.5080] Példának hozza, ahogyan Mihelics Vid a *Vigilia*ban 1967-ben értékelte Ottaviani bíboros levelét a zsinat utáni teológiai problémákról (Eszmék és tények. A teológiai pluralizmus és az egyházi tantóhivatal, *Vigilia* 32 (1967/1) 39–44.)

[55] Lásd Gárdonyi Máté: Magyar teológusok útkeresése a szocializmus évtizedeiben, i. m., 758.

[56] Vigilia, Budapest.

kérte megújulás mit érint, hogyan alkalmazandó. Annyiban azonban szerencsésnek volt mondható az itthoni helyzet, hogy a magyarországi szerzetesség a kommunizmus és a vasfüggöny miatt jórészt „kimaradt" a zsinat világegyházi recepcióját kísérő olyan mozzanatokból, mint a 70-es évek kilépési hullámai, az erőszakos szekularizáció, a naiv optimizmus a megújulást illetően, amely a világhoz való sietős alkalmazkodásban látta a reform lényegét. Továbbá természetesen a feloszlatott rendek tagjai is olvasták a zsinati dokumentumokat, foglalkoztak a szerzetességet érintő zsinati dokumentumokkal, a *Perfectae caritatis*-szal és a *Lumen gentium*mal, és több rendben gondolkodtak is (titokban) ezek alkalmazásáról anélkül, hogy ezekben a szövegekben a múlttal való törést láttak volna.[57]

A nemzetközi rendek magyar tartományai látszólag könnyebb helyzetben voltak a megújulás véghezvitelét illetően, hiszen esetükben a rend egésze átment már a szabályok megújításának folyamatán, így úgy tűnt, itthon csak az volt a feladat, hogy ezeket átvegyék. De ebből az átdolgozási folyamatból – és egyáltalán a megújulás igényéből is – az itthoni rendtagok jórészt kimaradtak, és amit a külföldről hazaérkezett rendtagok képviseltek, az gyakran kelthetett megütközést, értetlenséget és okozott a közösségeken belül feszültséget. Így legtöbbször a nyugati, nemzetközi modellek átvétele anélkül történt meg, hogy az oda vezető utat végigjárták volna.

Az újraindulás körülményei tehát nem tettek lehetővé szerves fejlődést, hanem bizonyos szempontból kényszerpályát jelentett az elvett ingatlanok és intézmények túlméretezettsége és ezáltal az 1950-es állapottal való folytonosság igénye. Az aktuális helyzet nyomása miatt sokszor nem volt idő és lehetőség – néha talán igény sem – a zsinati szövegeken alapuló nyugodt reflexióra a szerzetesi identitásról és a karizma aktualizálásáról, továbbá arról, hogy mi az, ami a karizmából, rendi hagyományból állandó elem.[58] Egy ilyen reflexió és az abból születő válaszok azóta sem vesztettek aktualitásukból, annál is inkább, mert a gyümölcsöző hivatásgondozásnak ez lehetne az alapja.

[57] Az itthon legálisan működő rendeknek pedig el kellett végezniük a zsinat által kért megújítást. Hogy ez hogyan valósulhatott meg a pannonhalmi bencések esetében a kommunista egyházpolitika szorításában, arról lásd Petes Róbert: Szerzetesi megújulás Pannonhalmán a II. Vatikáni Zsinat fényében. Az 1969–1971-es rendi nagykáptalan, in Dénesi Tamás – Boros Zoltán (szerk.) *Bencések Magyarországon a pártállami diktatúra idején III.* Bencés Kiadó, Pannonhalma, 2018, 7–27.

[58] Hasonlóra hívta fel a figyelmet 1999-ben Várnai Jakab a Közép- és kelet-európai női szerzeteselöljárói konferenciák találkozóján, lásd uő: *A közép-kelet európai szerzetesség zarándokútja*, i. m., 36.

Kurt Koch: Megfontolások az ökumenéről

Pannonhalmi Főapátság Közhasznú Alapítvány, h. n., 2021, ford. Mártonffy Marcell

Kurt Koch bíboros személye nem szorul bemutatásra, elég megemlítenünk róla, hogy az 1950-ben Svájcban született teológus 2010-től a Keresztény Egység Előmozdítása Pápai Tanácsának elnöke. Ez a tény nagy mértékben erősíti jelen kötet értékét, hiszen mondhatni, első kézből kapunk információt a felekezetközi párbeszéd jelenlegi helyzetéről, illetve a katolikus egyház ökumenizmussal kapcsolatos álláspontjáról. Tulajdonképpen tanulmánygyűjteményt tartunk kezünkben, de a szakszerű szerkesztésnek köszönhetően az olvasó számára egységes, összefüggő fejezetekkel tagolt mű érzetét kelti a kiadvány. A tanulmányok alapját a Pro Oriente Alapítványnál tartott előadások szolgáltatták. Ez a szervezet nagy szerepet vállalt az ortodox-katolikus párbeszéd előmozdításában. Német nyelven 2020-ban adták ki *Gottes Freude und Freude an Gott. Perspektiven heutiger Glaubensverantwortung* címen a bíboros tanulmányainak gyűjteményét, amelynek magyar nyelvű fordítását Mártonffy Marcell készítette el. A magyar változat 2021-ben jelent meg a Pannonhalmi Főapátság Közhasznú Alapítvány kiadásában 175 oldalon.

Az ökumenikus párbeszédről szóló művek, tanulmányok gyakori hibája, hogy ideális képet vázolnak fel a keresztény egységről, miközben a valós helyzet ismertetését kerülik, és elmarad az eszmék és a tények összevetése. A katolikus egyház szemléletét ebben a kérdésben jelenleg talán épp Kurt Koch ismerheti leginkább, hiszen a párbeszédért felelős pápai tanács vezetőjeként napi szinten láthatja az egységelmélet és gyakorlat közötti viszonyt. Bár az első oldalak olvasásakor az az érzésünk támad, hogy a bíboros is főleg elméleti, teológiai bevezetőt kíván adni az ökumenizmusról, azonban hamar szembesülünk azzal a ténnyel, hogy a szerző nagyon is reálisan látja a helyzetet. Felvázolja egy-egy adott téma rendszeres teológiai alapjait, áttekinti egyháztörténeti vonatkozásait, majd komoly realizmussal szembesít a jelenlegi helyzettel. Ez tekinthető a könyv legnagyobb erényének. Egy másik erőssége Kurt Koch tanulmányainak, hogy legalább akkora figyelmet szentel a (prekhalkedóni és khalkedóni) ortodox egyházakkal folytatott párbeszéd ismertetésének, mint a nyugati protestánsokkal fenntartott ökumenikus kapcsolatoknak. Ezt azért érdemes megjegyezni, mert szintén gyakori hiányosság a magyar nyelven megjelenő ökumenikus összefoglalókban, hogy az ortodoxia csak mellékszálként jelenik meg bennük. Az érdemek felsorolásánál mindenképp ki kell még emelni, hogy külön színfoltjai a műnek azok a személyes beszámolók, ahol Kurt Koch a dialógus tapasztalatairól beszél, így rápillanthatunk az ökumenikus találkozások belső folyamataira is.

Az ökumenizmus iránt érdeklődő olvasó vagy akár tanulmányai kezdetén álló egyetemi hallgató bevezető jegyzetként is olvashatja a jelen könyvet, hiszen a közérthető nyelvezettel megírt tanulmányok, fejezetek egyaránt szolgálnak teológiai megalapozással, történeti visszatekintővel, az álláspontok bemutatásával. Mindehhez azt is hozzá kell tennünk, hogy elsősorban a katolikus olvasó érezheti magát megszólítva, Koch mindvégig a katolikus egyház álláspontját mutatja be, és ennek megfelelően értékeli a múltbeli eseményeket, egyházszakadásokat és a jelenlegi folyamatokat. A jelenkori magyar szakirodalomra, egyháztörténeti kiadványokra jellemző, hogy óvatosan fogalmaznak az olyan történelmi eseményekről, mint a nagy egyházszakadás vagy a reformáció. Kurt Koch kikerüli ezt a magatartást, és markánsan kifejti álláspontját ezekről a kérdésekről, ami talán erősnek, né-

hol megdöbbentőnek tűnhet egy protestáns felekezetű olvasónak.

Különösen keményen fogalmaz a szerző a neoprotestáns közösségekkel kapcsolatban, hiszen értékelése szerint agresszív missziót folytatnak, amihez társul egy meglehetősen problematikus teológiai álláspont is. A siker túlhangsúlyozásával, a spontaneitás érzésével meg tudják szólítani korunk emberét, így mára a pünkösdi mozgalmak a második legnagyobb keresztény közösség lenne a katolikus egyház után, de valójában egymással is rivalizáló kis csoportok összessége. Mindezen tények megnehezítik a velük folytatandó ökumenikus párbeszédet, de tulajdonképpen nincs is ilyen folyamat, hiszen a pünkösdi, evangelikál közösségek elzárkóznak a történelmi egyházakkal folytatandó dialógustól. Ezen a téren meglehetősen borúlátó a bíboros álláspontja, de fenntartja a reményt, hogy a jövőben kialakulhat a párbeszéd a katolikus egyház és a kis közösségek között is.

A khalkedóni ortodox egyházakkal (az 1054-es szakadás következtében elvált dél-kelet-európai ortodox egyházakkal) folytatott párbeszédben is részben megfeneklettek a tárgyalások, hiszen az 1990 után újra szabadságot nyert görögkatolikus egyházakra prozelitákként, uniatistaként tekintenek az ortodoxok. Így az utóbbi évtizedek tárgyalásai főleg a prozelitizmus és a misszió kérdését érintették. XVI. Benedek és Ferenc pápa sokat tett azért, hogy az ortodoxiával folytatott ökumenikus párbeszéd új lendületet kapjon, ezért remélhetőleg sikerül a jövőben tovább lépni. Koch értékelése szerint ebben a viszonyban a primátus, a helyi egyház és a szinodialitás alkotja a legfontosabb tárgyalandó témákat.

Meglehetősen optimista Koch a prekhalkedóni (monofizita: kopt, örmény, etióp, szír stb.) ortodox egyházakkal folytatott tárgyalások kapcsán, hiszen az elmúlt században sikerült tisztázni a 451-es egyetemes zsinat krisztológiai fogalomrendszerével kapcsolatos értelmezési nézeteltéréseket, így sorra születtek a szentségekben való egységre felhívó közös nyilatkozatok. Hasonló, mértéktartó optimizmus jellemzi a lutheri evangélikus és a kálvini református egyházakkal folytatott párbeszédet is, hiszen az ökumenikus mozgalom eddigi legnagyobb eredménye az 1999-ben kiadott közös augsburgi nyilatkozat a megigazulásról. Ennek az eredménynek a fényében Koch azon az álláspontonvan, hogy elkerülhető drámaként tekinthetünk a történelmi protestáns egyházak létrejöttére, amelyek már abban a korban sem feleltek meg Luther szándékának. Azonban az ide vonatkozó fejezetek nem érintik az evangélikus és más protestáns egyházakban az utóbbi évtizedekben bekövetkezett egyháztani és szervezeti változásokat (például a női papságot), így még megválaszolásra vár, hogy ezen új fejlemények milyen hatással vannak a felekezetközi dialógusra.

Kiemelkedő jelentőségű a könyv utolsó fejezete, amely a vértanúságban való egységről beszél, hiszen ezzel a témával meglehetősen ritkán találkozunk a szakirodalomban. Koch igyekszik két közkeletű tévedést megcáfolni: egyrészt, hogy csak a római korban üldözték volna a keresztényeket, másrészt, hogy a keresztények megérdemlik a szenvedést a kétezer éves múlt során felhalmozott bűnökért. Bár Krisztus nem várja el, hogy mindannyian „vörös vértanúk" legyünk, azaz életünkkel fizessünk a hitünkért, de az üldözöttekkel való szolidaritás minden keresztény feladata felekezettől függetlenül. Max Josef Metzger példáját állítja elénk a szerző, aki a két világháború között sokat tett az ökumenikus ideál megvalósításáért, majd ezért a végső áldozatot is vállalta a náci munkatáborban.

Összességében az egyik legérdekesebb és leginkább olvasóbarát könyvet tartjuk kezünkben, amely az utóbbi időben megjelent magyar nyelven az ökumenizmusról. Ez a szerkesztők munkáját is dicséri, akik egységes szerkezetbe foglalták össze Kurt Koch tanul-

mányait. Bár minden kérdésre nem kapunk választ, de egy olyan pillanatképre nyerünk rálátást, amely segít eligazodnunk a felekezetközi párbeszéd szövevényes összefüggéseiben. Az olvasó tájékozódását elősegíti a szakszerű magyar fordítás is, amely Mártonffy Marcell munkáját dicséri, aki a közép-európai irodalom és a teológia szakértőjeként hiteles és közérthető nyelven tette elérhetővé Koch bíboros munkáját.

András Szabolcs

Rod Dreher: Szent Benedek válaszútján. Túlélési terv egy kereszténység utáni világban

Osiris, MCC, Budapest, 2021

A szerző kiléte és munkássága a magyar közéletet is nagyon foglalkoztatja. Számos vitát, interjút közölt vele a közelmúltban több médiafelület. Hagyományosan jobboldali politikai szemléletet képvisel, ezért sokan úgy tekintik, mint a kereszténységét nyíltan vállaló politikust, írót.

Rod Dreher 1967-ben az USA Louisiana államában született, metodista családban nevelkedett, 30 évesen megházasodott, s feleségével három gyermeket nevelnek. 2001-ben katolizált, ám az amerikai katolikus egyházban később tapasztalt visszaéléseken maga is megbotránkozott, és 2015-ben a keleti ortodox egyházba lépett. Számos publikációja közül a 2017-ben megjelent *The Benedict Option* című műve tette őt híressé szerte a nyugati világban. Gondolatai közel egy évtizeden át érlelődtek „The American Conservative" néven megjelent blogbejegyzésein. A szerző meglátásai mind a szekuláris, mind a vallásos sajtóban visszhangra találtak. Már az eltelt néhány év alatt is rengetegen idézték, mert aktuális, radikális, sőt kereszténységünk szempontjából gyakran húsbavágó kérdéseket feszeget a maga lelkes stílusában.

Időszerű problémát fejteget, hiszen a nyugati civilizáció valóban válaszútra érkezett. Vitathatatlan tény, hogy a keresztény hagyományokra épülő társadalmak alapvető megújulásra szorulnak. A kezünkben levő kötet a bevezetést követően 10 fejezetre oszlik, majd a 330. oldaltól a szerző végkövetkeztetését olvashatjuk. Gondolatainak kiindulópontja a nyugati világot ért súlyos spirituális és kulturális válság. Ennek mibenlétéről a „Vízözön" című fejezetben ír, majd „A válság gyökerei" címmel írt 2. fejezetben annak történetét tárja fel. A 14. századtól lépésenként mutat rá, hogyan veszítette el a Nyugat embere a felsőbb tekintély iránti érzékét, és ennek következtében hogyan hullt a társadalom atomjaira napjainkig. Zygmunt Bauman szociológus szavaival élve A „cseppfolyós modernitás" korát éljük, amikor a korábbi szilárd értékek szertefoszlottak a nyugati társadalomban. „A nyugati világ úgy él, mintha Isten nem létezne" – idézi XVI. Benedek pápát. „Az veszett el számunkra, ami összeköt bennünket egymással" (83.). A dekadens társadalom könnyen kiábrándítja az embert, hiszen individualizmusának mindenek fölé emelésével és támogatásával automatikusan és szó nélkül elvonja tőle, amire születésénél és teremtésénél fogva igénye és jogosultsága van: szorult helyzetében, örömében vagy bánatában magának a közösségnek a támogatását. Dreher könyvének az egyik legnagyobb értéke, hogy a benedeki opción keresztül újra felmutatja, hogy az ember közösségi lény, a keresztény ember kétszeresen az: közösség nélkül nincs kereszténység.

A kötet fordítója, *Bakos Gergely OSB* utószavából megtudhatjuk, hogy a szerző alapvető gondolata *Alasdair MacIntyre* méltán nevezetes erkölcsfilozófiai tanulmányát fejtegeti tovább, melyet a *The Benedict Option* című könyvében alaposan kifejt. A skót filozófus párhuzamot von az 5. században már szétesőfélben levő

Római Birodalom erkölcsi és társadalmi helyzete és korunk válsága között, sőt arra is rámutat, hogy annak idején a Szent Benedek reguláját követő monasztikus szerzetesek mutattak valós alternatív útvonalat, amely kivezetett a kor válságból. Ez a gondolat ragadta meg Rod Drehert, s motiválta arra, hogy az észak-amerikai keresztények válságos helyzetét és pesszimisztikus jövőképét megrajzolja. Szerzőnk, aki sokáig pártpolitikai színtéren is elkötelezett volt, sokak számára meglepő aktuális párhuzamokat hoz, pontosabban az elmúlt évek politikai fordulatainak hátterébe enged betekintést. Nem tussolja el kiábrándulását, s ez indítja új utakra.

Könyvének harmadik fejezetét arra szánja, hogy megmutassa, mit tanult a mai bencésektől. Nem volt rest, felkereste Szent Benedek szülővárosát, az itáliai Nursiát, hogy az ottani Benedek-rendi szerzetesek között hosszabb időt töltsön; az ősi Regulát tanulmányozta, és a szerzetesekkel beszélgetett. Vele együtt fedezzük fel a Regulában megőrzött bölcsességet, amely nem a kiváltságosoknak, hanem a mindennapi küzdelmekben élő Krisztuskövetőnek ad útmutatást. Miközben a szerzetesközösség életéről olvasok, magam is elgondolkodom azon, hogy milyen lelkülettel végzem mindennapi munkámat, az imádság átjárja-e egész napomat, minden cselekedetemet. Szerzőnket megérinti a monostorban megtapasztalt közösségi lét, ahol minden fontos döntést együtt kell meghozniuk, figyelembe véve társaik érdekét. A vendégszeretetről nemcsak a Regulát idézve olvasunk, hanem konkrét megvalósulásában is láthatjuk. A könyv e fejezete olyan lelki olvasmánynak minősül, ahol egy lényeglátó idegenvezető kísér a Regula ösvényein járva. De mielőtt még azt kérdeznénk a könyv szerzőjétől, hogy ha ilyen hitelesnek látja a bencés szabályzat szerinti életet, miért nem maradt ott akár harmadrendi szerzetesnek, ő maga lép tovább és vezeti olvasóját e szavakkal: „Hogyan viszszük ki a bencés bölcsességet a monostorból, s hogyan alkalmazzuk a 21. századi világi élet kihívásaira?" Majd így folytatja: „A bencés spiritualitás arra tanít, hogy szeretettel és türelemmel kezeljük a világot, s alakítsuk át – amint a Szentlélek átalakít minket. Szent Benedek válaszútja a Regula erényeiből merít annak érdekében, hogy a keresztények másképpen álljanak hozzá a közélethez, egyházhoz, családhoz, közösséghez, neveléshez, munkájukhoz, szexualitáshoz és a technológiához" (117.). Következetesen és átfogóan megy végig a Regula által nyújtott biztonságos közeg bemutatásán, és próbálja ennek gyakorlatát a hétköznapokba, e világba átültetni. Jól strukturált, összefoglaló munka, látszik, hogy tapasztalaton alapszik. Mindenképp továbbgondolásra késztet saját életmódunkkal és kereszténységünkkel kapcsolatban, és rávilágít annak hiányosságaira.

A korábbi felismerések fényében a 4. fejezetben a kötet szerzője az „újfajta keresztény közéletről" értekezik. Az USA-beli politikai játszmákból kiábrándulva azt vallja, hogy „a növekvő és megállíthatatlan széttöredezés korszakában" a vallásos konzervatívok – akik közé önmagát is sorolja – a hatalmi pozíciók keresésénél jobban járnának, ha „virágzó szubkultúrákat" építenének (127.). Meggyőződése szerint a kultúra visszanyeréséért és megújításáért nem az egyházon kívül, hanem azon belül kell dolgozni. Attól óv, hogy a mai tömegtársadalom fősodra *(mainstream)* magával ragadja a keresztényeket, hiszen ahogy fogalmaz: „spirituális halált jelent együtt haladni a fősodorral". A nyugati világ keresztényének azért kell visszahúzódnia, hogy – miként Szent Benedek korában a monostorok közössége és a körülöttük élő világi keresztények – ma is alternatív társadalmat tudjon kiépíteni, hogy így bensőleg és a támogató közösség által megerősödve szolgálhasson másokat. Ehhez pedig a családokat, az egyházi közösségeket és az iskolákat kell megerősíteni, és a vendégszeretet

hálózatait kell kiépíteni. Könyvének további fejezeteiben Dreher ezekről ír, de immár nem elméleti megfontolásokat, hanem saját döntéseinek következményeit fogalmazza meg, és mintegy pasztorálteológiai útmutatást ad.

A keresztény közösségépítésről „A keresztény falu eszméje" című fejezetben szól. Dreher hitelessége abban áll, hogy saját családi életét is ebbe az irányba mozdította el. A templomot nem fogyasztói élményként kezeli, hanem élete központjának tekinti.

Hazánkban is kardinális kérdés az oktatás mibenléte. Tudjuk, hogy az iskolák világa meghatározza a következő nemzedék életét. Szerzőnk, aki blogja segítségével sok szülővel került kapcsolatba, széleslátókörűen és meszszemenően látja az amerikai ún. „nyilvános iskolákban" folyó oktatás és nevelés hiányosságait és buktatóit, ugyanakkor óva int attól is, hogy a keresztény iskolákat idealizálja. Sajátos szempontjait érdemes megfontolni, ám szükséges a magyar viszonyokra adaptálni.

Kategorikus szemléletében, amely végigkíséri a könyv mondanivalóját, benne van a kereszténység radikalizmusának magja, ám „a hagyományos", „ortodox", „konzervatív" szavakat sok helyen a jó és igaz jelzők szinonimájaként használja, ami az értékek és az értékelés összemosását és gyakran leszűkítését is jelentik.

Végül összefoglalóan azt mondanám, hogy Rod Dreher prófétai ihletettségű művét legszívesebben azoknak ajánlanám, akik készek azt közösségi megfontolás tárgyává tenni. Alkossunk olvasókört arra, hogy a kötet fejezeteiben olvasottakat alkalomról alkalomra kisközösségben átbeszélgessük. Jó esetben nemcsak az aktuális kihívásokat ismerhetjük fel, hanem közösségi válaszlépést is tehetünk!

Köszönet illeti a kiadót, amely szép kiállítású, ízlésesen tördelt, jól olvasható kötetet adott az olvasó kezébe. Elengedhetetlenül hasznosnak bizonyulnak a fordító, Bakos Gergely OSB által adott lábjegyzetek, amelyekkel a magyar olvasó számára segítséget ad az amerikai olvasó számára evidens kifejezések megértéséhez.

Thorday Attila

Rik van Nieuwenhove: Thomas Aquinas and Contemplation

Oxford University Press, Oxford, 2021

A *Sapientiana* folyóirat főszerkesztője hívta fel figyelmem a könyvre, amiért hálás vagyok neki. A munka szerzője Rik van Nieuwenhove, jelenleg az angliai Durham Egyetem tanára, számos kitűnő középkori teológiával foglalkozó monográfia szerzője *(Introduction to Medieval Theology, Introduction to the Trinity, The Theology of Thomas Aquinas, Jan van Ruusbroec. Mystical Theologian of the Trinity)*. Publikációit áttekintve meggyőződhetünk róla, hogy a szemlélődés témája legalább tíz éve foglalkoztatja, joggal várjuk tehát, hogy a belga származású katolikus teológus egy kiérlelt, átgondolt munkát nyújt át olvasásra.

Annak dacára, hogy Tamás az emberi élet célját Isten szemlélésében határozta meg, más nagy témákhoz képest kevesebb teret szentelt a földi szemlélődés leírásának. Egyes kutatók egyenesen úgy vélték, e téma egyáltalán nem volt fontos számára. Mások iróniával jegyzik meg, hogy a *doctor angelicus* számára a kontempláció a tudományos munkával, magával az írással esett egybe. A téma a Tamás-kutatásban is mostohán kezelt. Ha az utóbbi fél évszázad vonatkozó monográfiáit akarjuk összeszámolni, alighanem egy kezünk is elég lesz hozzá. A szerző vitába száll e közkeletű elképzelésekkel, igazolva, hogy Tamás életének különböző szakaszaiban újra és újra visszatér ehhez a fontos témához, és kidolgozza a szemlélődés filozófiai és teológiai vonatkozásait, monográfiája pedig azt ígéri, képes orvosolni a szakirodalom egyoldalúságait. A szerző helyesen látja meg a problémát: Tamás szemlé-

lődés-koncepciója filozófiai, etikai és teológiai problémákat egyaránt érint, s ez bizony kihívás elé állítja a módfelett specializált akadémiai kutatást.

Nieuwenhove széles terepbejárást folytat a kontempláció fogalmának feltárásáért. Áttekinti a fogalom episztemológiai (ismeretelméleti) alapjait (2.), a transzcendentálék problémáját (3.), a rendi kontextust (4.), Tamás teológia- és hitfelfogását (5.), a szeretet és a szemlélődés összefüggését (6.), a Lélek ajándékait (7.) és a végső boldogság témáját (8. fejezet). Már a fejezetek puszta felsorolása is alighanem ambivalens érzéssel tölti el a legtöbb olvasót. Egy ötletes, újszerű bevezetést tartunk kezünkben Aquinói Szent Tamás egész gondolkodásához? Melyik fejezetet kell elolvasnom ahhoz, hogy megtudjam, mi is a szemlélődés valójában? Melyik fejezetbe szökött és rejtőzött el az eredeti téma? Ezek a kérdések nem alaptalanok. Nem gondolom például, hogy a transzcendentálék ismerete nélkül ne lehetne megérteni, mi is a szemlélődés Tamásnál. Ám el kell ismerni, a szerző ügyesen fogja kézen olvasóját, és figyelemreméltó szakértelemmel és érdekfeszítő módon kalauzolja végig a tamási gondolkodás legkülönbözőbb területein.

Arról, hogy miben is áll a szemlélődés Tamásnál, leginkább az első fejezetből tájékozódhatunk. A kontempláció eszerint az igazság – kiváltképp az isteni igazság – szemlélése. A latinban a *consideratio* szó szerepel, ami világossá teszi, hogy e „meghatározás" reménytelenül tág, így a szemlélődés kifejezés számos dolgot jelenthet. Jelölheti (a) a bölcseleti és teológiai szemlélődést, (b) a Lélek ajándékai révén elmélyült keresztény életet, (c) legtágabb értelemben azonos a tevékenységtől való szabad visszavonulással *(vacare),* az Istennek szabadon odaszánt idővel, végül jelentheti a túlvilági szemlélődést is (d). Előbbi három úgy viszonylik az utóbbihoz, mint a tökéletlen boldogság a tökéleteshez. Ez a sokrétűség követeli meg, hogy a monográfia egyrészt megkülönböztesse egymástól a szűkebb értelemben vett spekulatív szemlélődést (a) és a tág értelemben vett szemlélődést (b-c), másfelől rámutasson a szemlélődés egyfajta „ideális", a többi jelentésréteget egységesítő jelentésére, amennyiben az az értelem egyszerű intuíciója *(simplex intuitus intellectus)*. Tamás nyilvánvalóan ettől az alapjelentéstől várta, hogy képes egységesíteni a széttartó, evilági és túlvilági jelentésrétegeket.

Rik van Nieuwenhove bátor, kritikus szellemű szerző. A fejezetek többsége önálló megközelítéseket kínál, melyek nemegyszer bevett szakirodalmi pozíciókat, elfogult meggyőződéseket igyekeznek felszámolni. Kritikáit felkészülten, érvekkel meggyőzően alátámasztva adja elő. Az egész könyvben vissza-visszatérő elem például, ahogyan Tamás „karizmatikus" értelmezőivel szemben újra és újra vitába szál. Ezek azok a ma is népszerű megközelítések, melyek a Lélek ajándékairól írt sorai alapján affektív értelmezést kívánnak adni hit- és teológiafelfogásának. A szerző meggyőzően mutat rá Tamás intellektualizmusára és arisztotelészi axiomatikus tudományfelfogására, hogy bemutassa, miként állt ellen a hit és a teológia affektív felfogásának. Amellett érvel, hogy Tamás fokozatosan lazított a teológia („teológiai szemlélődés") és a Lélek ajándékainak kapcsolatán. Korai álláspontja ugyanis abból a meggyőződésből eredt, hogy a tudományok alapelveinek evidenseknek kell lenniük, ezt az evidenciát pedig egyedül a Lélek különleges kegyelme tudja megteremteni a teológia esetében. Később azonban, amikor rátalál a tudományok arisztotelészi modelljére, már nem tartja a teológia kutatásához elengedhetetlennek a Lélek ajándékait, hisz más tudományok sem képesek saját alapelveik evidenciáját biztosítani. A tágabb értelemben vett (nem spekulatív) szemlélődés tárgyalásba vonásával azonban a dolgok kétségkívül összetettebbé válnak. Tamás ajándékokról szóló traktátusai ugyanis a belga teológus szerint „demokrati-

zálják" a kontempláció antik fogalmát. Szemben ugyanis a tanulást igénylő spekulációval, a Lélek az „egyszerű hívőt" is megajándékozza a szemlélődés intuitív, misztikus módjaival.

Konklúzió gyanánt szabadjon néhány kérdést intézni a műhöz. Az olvasás után egyértelművé válik majd, hogy pontosan milyen tevékenységet értett Tamás szemlélődésen? – Nem. Ez azonban, azt hiszem, nem a monográfia hibája. Talán tévedek, de mintha Tamás túlságosan sokféle, széttartó hagyományt kívánt volna egyben tartani a fogalom segítségével. Érdemes végigolvasni a munkát? – Bizony az! A szerző alapos és széleskörű terepismerete, a bemutatott tágas perspektívák garantálják, hogy minden olvasója tanulhat valamit a vezetésével bejárt úton.

Szeiler Zsolt

Ferdinand Ulrich: Virginitas foecunda. Krippe und Kreuz – fruchtbare Jungfräulichkeit, Schriften VI.

Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg, 2021

Ferdinand Ulrich (1931–2020), az Universität Regensburg 1996-ban emeritált filozófiaprofesszora életének utolsó előtti évében, 2018-ban különleges karácsonyi elmélkedéssel ajándékozta meg első körben barátait, majd halálát követően a német egyházat. A könyv a Johannes Verlag Einsiedeln gondozásában látott napvilágot a filozófus írásai sorozatának hatodik köteteként: mindössze 95 oldal, melyet a szerkesztők – Stefan Oster Passau-i püspök és Georg de Nicolo – egy 20 oldalas, megvilágító erejű előszóval vezetnek be. Nemcsak a szöveg keletkezésének fordulatos történetével ismerkedhet meg az olvasó, hanem első benyomást is szerez a regensburgi mester alapvető intuícióiról, gondolkodói stílusának és nyelvezetének eredetiségéről. Ráadásképp a kicsiny kötet színes nyomtatásban eleveníti elénk azt a 15. századi, francia zsolozsmáskönyvből származó Szentcsalád-miniatúrát is, amely szerzőnket a kontempláció folyamán ihlette, s amit képeslap formájában kapott 2017 decemberében. További szép ajándék a szerkesztők részéről Ferdinand Ulrich kétoldalas, kézzel írt válaszlevelének közzététele, mely sorok a *Virginitas foecunda* gondolatcsíráit őrizve létrehozzák a személyes jelenlét, a személyes párbeszéd erőterét. Krippe und Kreuz, jászol és kereszt: a teremtett lét üdvtörténetének kiemelkedő pillanatai és egyedülálló terei. Egyfelől az isteni szeretet termékeny szüzességének jegyét hordozzák, másfelől elénk tárják a Szentcsalád s majd az egyház egzisztenciájában megvalósuló választ is, mely emberi, teremtett szeretet analóg módon ugyan, de szintén szűz és termékeny egyszerre.

A hazánkban kevésbé ismert szerzőt a '60-as évek elejétől elszakíthatatlan szálak fűzték Hans Urs von Balthasar, svájci irodalomtudós teológus munkásságához. Ez utóbbi nézetei a keresztény metafizika lehetőségéről és feladatairól elsősorban a Ferdinand Ulrich-hal való párbeszédben kristályosodtak ki. Ösztönző jelenléte a teljes életművet áthatja: kezdve a *Trilógia* nyitányától, az *Alak szemléléséről* (1961) valamint a *Glaubhaft is nur Liebe* (1963) karcsú, teológiai programadó írásától a teológiai esztétika, dramatika és logika vaskos kötetein át, kifejezetten vagy búvópatakszerűen, el egészen az *Epilog* (1987) bravúrosan tömör záróakkordjáig. Sőt, a posztumusz megjelent elmélkedéssorozata: *Ha nem lesztek olyanok, mint ez a gyermek* (1988) – mely értelmezhető Hans Urs von Balthasar szellemi öröksége kompendiumaként – hármas fókusza révén több ponton is rezonál a *Virginitas foecundá*val. A svájci teológus ugyanis röpke munkájában szintén jászol- és keresztközelben szemlélődik, amikor Jézus gyermekségtapasztalatáról ír, a Szűzanya alakjában rámutat a gyermekség maradandó jegyére, illetve hosszan fejtegeti a megváltott ember istengyermeki hivatásának eredendő-

ségét. Bármilyen kérdés kerüljön figyelmük középpontjába, mindketten a létnek mint szeretetnek az intuitív, transzcendentális és ősképi tapasztalatából indulnak ki, másfelől szüntelen Isten önmagát feltáró, önkiüresítő, mindig nagyobb Szeretetének igézetében gondolkodnak.

Életének 87-ik évében Ferdinand Ulrich a szélesebb olvasóközönség előtti, hosszúra nyúló hallgatását mintegy megtörve újból tollat ragadott. Kontemplációban kiforrott gondolatait betegség okozta szenvedések és erőtlenség dacára, fizikai küzdelmek árán öntötte írott formába. A pőre tény önmagáért beszél. Szellemének utolsó leheletével örökítette meg számunkra a szemlélődésnek és lelkivezetésnek szentelt évtizedek gyümölcseit. Köztudott, hogy a *Johannes Verlag*nál 1998 és 2006 között megjelent, írásait egybegyűjtő kötetek anyagát javarészt az 1980-as évek előtti munkái képezték. A *Virginitas foecunda* létrejöttével titokzatos fordulat rajzolódik ki. Elég egy futó pillantást vetni a névmutatóra, hogy az olvasó megsejtse: a regensburgi mester legteológiaibb alkotását tartja kezében. Az idézett 37 szerző Arisztotelész, Kierkegaard és Pascal kivételével egyházatya, rendalapító szent, misztikus, teológus és költő. Az újszövetségi írásokra is sűrűbben hivatkozik, idéz számos evangéliumi, páli verset, s ami leginkább meglepő és eredeti, a *Jelenések könyv*ének több képét, fejezetét is értelmezi. E teológiai karakter ugyanakkor nem tekinthető törésnek sem az életmű központi témájának, sem Ferdinand Ulrich gondolkodói stílusának szempontjából. A regensburgi filozófus a lét(ezés)nek mint teljesen ingyen áradó és eltékozolt szeretetnek a misztériumát – *Liebe-umsonst, das absolute Umsonst der Liebe* – járja körül a *kreisendes Denken* formájában: legyen szó az ember léttapasztalatáról, valamint a transzcendentálékról korai, 1961-es főművében, a *Homo abyssus*-ban; a keresztény egzisztenciáról mint élet és halál egyeredetű valósulásáról *(Leben in der Einheit von Leben und Tod: Schriften II);* az emberré érlelődés útjairól a mesék bennfoglalt metafizikájában *(Erzählter Sinn: Schriften III);* az emberi szóról (*Logo-Tokos: Schriften IV*); a tékozló fiú példabeszédének nagyszabású filozófiai értelmezéséről, mellyel a Szentírás létközpontú olvasását kívánja feleleveníteni *(Gabe und Vergebung: Schriften V)*. Ugyanez állítható kisebb lélegzetű írásainak és tanulmányainak tükrében is, melyek a modern ateizmus gyökereivel, a gyermeklét metafizikájával, az imával mint teremtményi létünk alapvető aktusával, a szabadság és idő keresztény tapasztalatával, illetve a 20. századi ideológiákkal foglalkoznak. A gondolatok erezetében mindvégig ugyanaz a misztérium lüktet és ölt nyelvi, fogalmi alakot: az abszolút ingyen áradó, eltékozolt isteni Szeretet – valamint emberlétünk, gondolkodásunk megkísértettsége, megszámlálhatatlan spekulatív zsákutcája. Ez egyértelműen észlelhető a *Virginitas foecunda* oldalain is. Figyelemre méltó ráadásul a *Gegenwart der Freiheit* c. 1974-es művének záró fejezete, ahol – *Az új élet: cselekvés a nem-cselekvésben* – bár ontológiai kontextusban, de már megfogalmazást nyer e kései kötet néhány központi gondolata a cselekvés Szent Ignác-i alapelvének dialektikus feloldhatatlansága és spekulatív kimeríthetetlensége kapcsán.

Ferdinand Ulrich nem osztotta fejezetekre könyvét. Egy rövid előzetes megjegyzést követően a Szűz Máriát és ölében a Kisdedet tartó Szent Józsefet ábrázoló miniatúrából indul ki, s majd ahhoz tér folyton vissza, miközben a gondolatok ösvényén csillagtúraszerűen barangol. E szellemi, kontemplatív mozgás a filozófus saját vallomása szerint nyelvileg egymással szoros összefüggésben álló *fragmentumok* füzérét hozta létre. Ezt utólag nem kívánta tudományos módszerességgel rendezni. Szemlélődésének három spekulatív égtája és alapvető dimenziója: a Szentháromságon belüli örök eredések termékeny szeretete; a Szentcsalád léte és szeretettapasztalata; valamint jelen, végidőbeli léthelyzetünk – ám annak nem csupán egzisztenciális és

hitéleti vetületei, hanem társadalmi, gazdasági, tudományos, technológiai és környezetvédelmi összefüggései is. Hogy könnyebbé tegyék az olvasást, a szerkesztők 11 fejezetre bontották a szöveget. Az irányadó fejezetcímek lehetővé teszik, hogy az olvasó azon a ponton kapcsolódjon be, amely leginkább felkelti érdeklődését. A Szentcsalád létének misztériumára való rácsodálkozást követően Ulrich a *Steril egzisztencia?* című fejezetben Szent József „szűzi apaságáról", a „szalmaember" mennyei Atyához, Kisdedhez és Máriáról való viszonyáról elmélkedik a nemzés, az általános értelemben vett gyarapodás, a valódi hatalom és igazi tekintély összefüggésében. Ezt követően nyilván a Szűzanya létének titkát – *Az élő Írás, Isten Igéjének hordozója* – járja körül, akiben maga az ószövetségi Írás ölt testet. E ponton olvasható egy alcímmel kiemelt három oldalnyi szakasz is, a bibliai kinyilatkoztatás kompendiuma, ami Ulrich hitvallásának is tekinthető. A *Diabolikus Pszeudo-Háromság és Pszeudo-Anya* szakaszban a *Jelenések könyv*ének 13. fejezetét magyarázza, a fenevadak létrejöttét állítja párhuzamba az intratrinitárius eredésekkel, majd rávilágít a sátáni áltermékenység és a tárgyiasított, puszta lehetőségnek tekintett „anya-g" (*Mater-ia*) kapcsolatára. A *Pszeudo-Eucharisztia* c. fejezetben szintén az apokaliptikus dimenzió kerül előtérbe, Ulrich a Jel 12 pár mozzanatát aktualizálja. A regensburgi mester megdöbbentő módon tapint rá további hittitkok perverz jelenlétére korunk kontextusában. *Keresztények a szociális humanizmus szolgálatában?* – veti fel a sokrétű kérdést szintén végidőbeli összefüggésben. *A vadállat száma* c. fejezetben a Jel 13,18 versén elmélkedik, rávilágít a 666 által implikált antropológiai perverziókra, melyből korunk számtalan kísértése is fakad. *A keresztre feszített Világosság* fejezettől kezdődően a horizontális látószög újból vertikálissá tágul. Szent Ágostont és Canterburyi Szent Anzelmet idézve Ulrich a Megváltó alakját szemléli, a kereszt eseményén, a Fiú Atyával való kapcsolatán elmélkedik. Ebből fakadóan, a kierkegaardi alapelv mentén az isteni cselekvés misztériumát járja körül – *A szeretet feltételezi azt, amit tesz* – a teremtés, a Szűzanya léte és saját, kegyelemből való újjászületésünk, Isten gyermekeivé érlelődésünk szempontjából. Ulrich megrendítő sorai Jézus utolsó megkísértéséről itt olvashatók. A *Feltétlen szeretet – teremtői termékenység* c. fejezetben a valódi emberi méltóság és szabadság kerül a figyelem középpontjába. A cselekvés Szent Ignác-i alapelvét fogalmazza újra a jánosi teológia által áthatott saját ajándékfilozófiájának fényében. A miniatúrán szereplő állatok, a felnyergelt szamár és az ökör kapcsán elmélkedik továbbá a teremtett világ egészének sóvárgásáról a megváltás, Isten gyermekeinek dicsősége után (Róm 8,18k). Az utolsó két fejezetben – *A Theotokosz és a mi reményünk,* illetve *Az igaz szentírásolvasás* – újból a Szűzanya alakja kerül előtérbe: a kozmosszal és Isten gyermekeinek kommuniójával való kapcsolata, szűzi anyaságának termékenysége, végül mint a Szentírás olvasásának kegyelmi, személyes erőtere. Az ajándékkötetet az Istengyermek imádására hívó egyszerű, telített szavak zárják.

Ferdinand Ulrich könyvét örömmel ajánljuk mindazok számára, akik a hit útján járnak. Segítségünkre van, ha újból egységben szeretnénk látni hitünk cserépedényének szilánkjait, és szeretnénk elmélyedni a keresztény hittitkok személyes, eleven Szövetében, Mária titokteljes létében. A kötet esetleges jövőbeli lefordítása mindenképp gazdagítaná a magyar nyelvű szakirodalmat.

Jakab Krisztina Franciska

Vető Miklós: Isten és ember. Filozófiai tanulmányok

Szent István Társulat, Budapest, 2021

Egy barátom elbeszélése szerint az idős Vető Miklós néhány évvel ezelőtt csatlakozott egy

pasaréti társasághoz, akiket a Chemin Neuf Közösség lelkisége kötött össze, és akik a vasárnapi szentmise után egy kávét szerettek volna inni a környéken. Az egyik helyre betérve Vető szólt, hogy ne maradjanak ott, mert nem jók a fények, így egy másik kávézóba mentek. Ez a rövid anekdota beszédes részlet lehet egy olyan filozófus életéből, aki az igaz bölcsességet kereste. Vető Miklós – éppen a megfelelő fény, az arányok gondos keresése okán – a kortárs magyar keresztény filozófia egyik legfontosabb hivatkozási pontja napjainkban. A most megjelent kötet a szerző válogatott tanulmányait tartalmazza, amely a poszthumusz Stephanus-díj alkalmából jelent meg 2021-ben. A Szent István Társulat és a Stephanus Alapítvány közösen alapított, évente két személynek ajándékozható díját az irodalom kategóriában a magyar származású filozófus halálának évében Vető Miklósnak ítélték.

A könyv különös értéke, hogy a filozófiai szövegeken kívül több életrajzi, illetve önéletrajzi jellegű írást is tartalmaz, így Vető saját 1956-os visszaemlékezéseinek rövid kivonatát, valamint Mezei Balázs *Utószavát*, illetve az ugyancsak általa írt *Életrajzi jegyzet*et, melyek számos személyes részletet árulnak el a filozófus életéből. Jóllehet Vető munkái már az 1980-as évektől megjelentek magyarul – köszönet érte elsősorban Bende Józsefnek –, a mostani tanulmánykötet mintegy *vademecum* vagy *summa* is lehetne, amely ugyanakkor a szerző gondolkodásának megértéséhez szükséges bevezető. Vető élete végén a Magyar Tudományos Akadémia tagja és a Pázmány Péter Katolikus Egyetem díszdoktora volt, tehát a magyar olvasó is bátran magáénak érezheti az életművet, hiszen a szerző – bekapcsolódva az egyház életébe, illetve az itthoni bölcseleti vitákba és szellemi életbe – hazatért a szó legmélyebb értelmében. Jómagam nem egyszer találkoztam vele Erdő Péter bíboros titkáraként, amikor különböző magyarországi útjai során személyes látogatást tett a főpásztornál. A konvertita Gondos-Grünhut László – akinek hatására saját bevallása szerint Vető, az egykori szegedi joghallgató a filozófia felé fordult – írásainak egy magyar nyelvű kötete is egy ilyen alkalommal került hozzám, ráirányítva a figyelmemet erre a töredékesen és részben kiadatlanul maradt életműre. Miközben tehát egy igazi nagyívű gondolkodót ismerhettünk benne, ízig-vérig magyarnak is tudhattuk őt. Fia előadást tartott a Budapesten megrendezett 52. Nemzetközi Eucharisztikus Kongresszuson.

A személyes vonatkozások közül mindenképpen fontos Vető ’56-os szegedi szerepvállalása és az ennek nyomán bekövetkező kényszerű emigráció Szerbián keresztül Franciaországba, hiszen a nyugati szellemi és kulturális klíma teremtette meg a gondolkodásához szükséges megfelelő termőtalajt. Oxfordban Simone Weil vallási gondolkodását dolgozta fel mintegy két évtizeddel annak halála után, miközben műveinek teljes publikálása még folyamatban volt. Ezt a munkát – *Simone Weil vallásos metafizikája* –1971-ben franciául közölte. Talán nem mellékes, hogy Oxfordba Isaiah Berlin támogatásával nyert ösztöndíjat. 1965-től egy évtizedet a Yale-en tanított fiatal házasként az Egyesült Államokba költözve. Franciaországba visszatérve Rennes-ben, majd Poitiers-ben kapott katedrát a nyugdíjazásáig, miközben részt vett a francia katolikus értelmiség nagy vitáiban.

Vető Miklós tanulmányai nem lábjegyzetekkel túlzsúfolt szövegek. Amikor az ember elsőre kezébe veszi őket, nem ijed meg azoktól, mert a személyes hit mélységével és nem a tudományos apparátussal gyakorolnak ránk hatást. Miközben megszólítanak a hit sokunk által megtapasztalt igazságai, melyek igazán csak a lelki életet élő, imádkozó ember számára mutatkoznak meg, észrevesszük, hogy ezek a tanulmányok valójában a legfontosabb filozófiai kérdések hitből fakadó, ám

megdöbbentően széles filozófiai ismeretanyag birtokában történő finom újratárgyalásai. Vető nem egyszer egy hitbeli érv, egy bibliai idézet segítségével oldja fel a megfejthetetlennek tűnő filozófiai problémát, és megoldásai egyáltalán nem felszínesek vagy tudománytalanok, sokkal inkább a hit válaszainak nemes egyszerűségéből született érvek. Óvatosan merem megfogalmazni, hogy ezek a válaszok sokkal inkább a hit, mint a filozófia vagy a teológia érvei. Ez az alkotói bátorság kevéssé a kanonikus iskolák erdejében való önmeghatározásra vagy a bevett válaszokhoz való kényszeres viszony kialakítására ösztönzi őt, sokkal inkább egy lelkiismeretes és derűs töprengésből fakadó reflexió megfogalmazására, amely a jelen kötet tanulmányainak konklúzióiban enyhülést hoz az olvasó lelkébe. Ugyanis a tanulmányok végén legtöbbször heurékaélményünk van.

Vető bekapcsolódott a karizmatikus mozgalomban kibontakozó közösségek, elsősorban az Emmanuel és a Chemin Neuf életébe. Fia, Étienne ez utóbbi közösségben köteleződött el és szentelték pappá. A már az egyetemi évei alatt napi szentmisére járó Vető Miklós részben Simone Weil, másrészt a református Jonathan Edwards gondolkodása révén került közel a hithez. Edwards-szal leginkább a Yale-en foglalkozott. Miközben a német idealizmus és a romantika jelentik szövegeinek leggyakoribb hivatkozási pontjait, körültekintően értékeli és nem egyszer bírálja a neoskolasztika érveit is. Teilhard de Chardin és Gabriel Marcel munkái – melyben biztosan fontos a személyes ismeretség meghatározó élménye – fontos kiinduló pontot jelentenek az írásaiban, miközben Emmanuel Lévinas-t tartotta a század legjelentősebb gondolkodójának. Nem idegen tőle Jacob Böhme miszticizmusa vagy Franz von Baader gnózisa, akiket Schelling és Hegel horizontján emel be a hivatkozásai közé. Keresztény érveit leginkább a Szentírásból meríti, ezen túl pedig az újkori misztikusokhoz, a klasszikus német filozófiához, illetve a kortárs vallásfilozófiához fordul.

A jelen kötet címe *Isten és ember,* jóllehet a tanulmányok legnagyobb része Istennel foglalkozik. Jézus mennybemenetele kapcsán a magasság létfilozófiai meghatározása, a hegeli Szellem bizonyosságának a Szentlélekhez való viszonya, a kenózis és Isten egyetlensége Schellingnél, a kinyilatkoztatás érvényes keresztény meghatározásának filozófiai útja, a rossz vallásfilozófiai diskurzusba való bevonásának lehetősége, a vallás és a filozófia Istene – ezek az Istennel foglalkozó tanulmányok legfontosabb témái. Eközben az emberrel egyetlen tanulmány, a *Ki az ember?* című foglalkozik, amely az egyszeriség és a szabadság szempontjai alapján utasítja el azokat a nézeteket, amelyek akárcsak utalnak arra, hogy az ember mindössze fokozatában különbözik a többi élőlénytől. Ennek ellenére talán mégis az egész kötet az emberről szól. Hiszen a türelmes olvasó önmagát és a világban elfoglalt helyét határozhatja meg pontosabban, amikor a személyes meggyőződésből született tanulmányokat olvassa. Magam kezdő tanárként és járatlan gondolkodóként azt hiszem, ezeknek a szövegeknek a legnagyobb értéke, hogy azok szerzője a személyes gondolkodói szabadság pozíciójából alakította ki keresztény meggyőződésen alapuló válaszait.

Gájer László

Gánóczy Sándor: Megélni halálunkat. Keresztény megfontolások

Pannonhalmi Főapátság Bencés Kiadó, Pannonhalma, 2018, ford. Mártonffy Marcell

Ahhoz, hogy a halált az élet lépéseként ismerjük fel, közelebb kell engednünk magunkhoz, közelebb kell lépnünk hozzá. Vannak, akik

személyes tapasztalataik, hitük alapján, mások klinikai megfigyeléseiket követve jutnak erre a felismerésre. Közöttük Gánóczy Sándor (1928), a Würzburgi Egyetem magyar dogmatikaprofesszora, teológiai művek széles körének szerzője, akit méltó lenne itt, szülőházájában jól ismernünk. Gánóczy Sándor atya személyes tapasztalatai és imádsága alapján osztja meg saját készületét. Kötete reflexió és vallomás: meghívás az életre.

A szerző reflexiója több szálon fut: lélektani, teológiai, spirituális és lelkipásztori szálak ötvöződnek művében. Példáit elsősorban a francia és német kultúrából és társadalomból meríti. Ez néhol eltávolíthatja a hazai olvasótól, de új szemlélettel is gazdagíthatja.

Izgalmas és megérintően személyes a szerző exegézise, hitvallásának alapja. Ahogy Jézus hozzááll saját és a mások halálához, arra vall, hogy Isten szereti az életet, művében minden életteli. A halál hozzátartozik az élethez, és mivel Isten élő, túlléphetünk rajta. Gánóczy kíváncsisággal tekint a folytatásra, a halál utáni találkozásra Istenével.

A húsvéti győzelem perspektívájával az élet összefüggésében tekinthetünk a halálra, és ez nézőpontunk és hozzáállásunk megváltozására vezet: a halál közeledtével a kapcsolatok értéke egyre nő.

Van bocsánat, van gyógyulás és van élet a halált követően. A megbocsátás és a gyógyulás éppúgy a szeretetkapcsolatban születik – ahogy a Krisztust követő halála is. Ha Jézus bizalmával közeledünk saját és a másik ember halálához, akkor ez a másikkal maradásra hív, arra, hogy „elkísérjük" őt, és megosszuk mindazt, amit az élet adott pillanata ad.

A betegek lelkipásztori gondozására tekintve szerzőnk meglepően tartózkodó és szűkszavú, amikor a kórházlelkészek, a kórházban szolgáló papok számára fogalmaz meg ajánlásokat.

Egész elmélkedését áthatja ugyanakkor a vágy és a felismerés, hogy a szenvedő embernek útitársa legyen. Isten közösséget vállaló jelenléte, hogy „népével tart", áttűnik egész zsidó-keresztény közös történetünkön. Ma lelkipásztorkodásunkban újra életadó a kísérő képe és attitűdje.

Amikor Sándor atya saját, betegként átélt élményeiről ír, elsők között említi azt az erőt, amit a meghallgatás jelentett számára. Szempontjaiban a klinikai lelkigondozó saját eszményeire ismerhet.

Fontos és pontos Gánóczy atya etikai és lélektani látlelete a nyugati orvoslásról. A csalhatatlan orvos képe és a belőle fakadó tekintély árnyékában mára sok esetben a technikus feladata jut a gyógyítónak.

Hiteles orvosaiban a szerző az önreflexiót, a bizalmat és a kapcsolatkészséget becsüli mindenekelőtt. Megkapó a megfigyelése, hogy a nők orvosként sokszor figyelmesebbek, türelmesebbek tudnak lenni és nyitottabbak az emberi gyengeségek tekintetbe vételére.

Meghívó és lelkesítő, ahogy arról a bizalmi hálóról, partnerségről és párbeszédről beszél a gyógyítók között, amelybe a beteg maga is beletartozik! A valódi gondozás és gyógyítás számol a kezelések végességével, tájékoztatja a beteget saját gyógyítási folyamatáról, s így helyet és időt ad neki saját halálára való készületében.

Egyes példák, így az őt érintő beavatkozásokról rendelkezni már nem képes beteg mellé álló „bizalmi segítőé" a francia egészségügy sajátja, az élet végének kérdéseivel foglalkozó 2005-ös francia Leonetti törvény egyik megoldása. Magyarországon mindmáig töredékes ennek az életszakasznak az átfogó vizsgálata és az ahhoz kapcsolódó jogi ajánlások megfogalmazása. Az elemzést olvasva egyszerre születik meg a vágy, hogy hazánkban is kapjanak a betegek, a családtagok és a gyógyítók értékelvű fogódzókat, és a kérdés, hogyan juthatunk el ehhez a társadalom párbeszéde útján.

A napjainkban kínálkozó két lehetséges, lényegileg eltérő útként elmélkedi végig a

szerző az eutanáziát, az ember maga kezdeményezte halálát és a palliatív/hospice gondoskodást. Amikor az eutanázia mellett érvelnek, a szabad döntés és a szenvedés elkerülése kap hangsúlyt. Gánóczy rámutat, ebből az érvelésből a kapcsolat és a hit dimenziója is hiányzik.

A palliatív gondoskodást az eutanázia egyfajta ellentéteként mutatja be, mert az utolsó pillanatig az élet, a személy és kapcsolatai állnak a középpontjában, így az egybevág a kereszténység szemléletével.

Milyen a jó halál?

Önmagunk testi és lelki megvalósulásához életünk végső pillanatában juthatunk el, és ez a pillanat új lehetőségeket nyithat meg.

Az agónia küzdelem! A személyiség fejlődésének ebben a végső szakaszában érthető a szenvedés hatása a tudatra, s velejárójaként a beszűkülés. Gánóczy atya meggyőződésessel érvel, hogy a keresztény hit többre hív a szenvedésmentességnél: bizalomra és párbeszédre. Arra, hogy nyitottá és szabaddá váljunk a másik ember és a jövő felé. Élete végét méltósággal akkor élheti meg a készülő ember, ha személye és helyzete nem haszontalan és nem elviselhetetlen, nincs kirekesztve korábbi kapcsolatai köréből. Ehhez nyújthat értő, alkalmas keretet a haldoklók palliatív gondozása, amelynek fontos célkitűzése a fájdalom enyhítése és a tiszta tudat fenntartása.

Vajon kinyitható és a sajátunkká tehető-e ez a szemlélet, amely nálunk jelenleg csak a rákbetegek (egy része) számára elérhető a hospice-palliatív ellátás keretében?

A kötet elmélyülést, többszöri elővételt és belső munkát igényel. A halállal párbeszédet folytató testvér vallomása.

Első gondolatom az volt, hogy a kötetet a gyógyításban dolgozóknak, különösen az orvosoknak és a betegek lelkipásztori ellátását vállalóknak ajánlom, ám valójában mindannyian érintettek vagyunk. Gánóczy atya könyve arra hív és abban ad példát, hogy Istenbe kapaszkodva életünk részeként tekintsünk saját, közeledő halálunkra, és szembenézve vele készüljünk rá, váljunk rá kíváncsivá.

Buza Patrik

Ferenc pápa: Földanyánk. A környezetvédelmi kihívás keresztény olvasata

Szent István Társulat, Budapest, 2020, ford. Tőzsér Endre SP

A jezsuita Jorge Mario Bergoglio már 2013-ban, egyházfővé választásakor világossá tette a Ferenc név felvételével – amellyel egyébként egy majdnem 1100 éves hagyományt szakított meg, miszerint nem valamelyik elődje nevét választotta –, hogy Assisi Szent Ferencet kívánja lelkiségében és tetteiben követni. A 12–13. század fordulóján élő nagy szent nemcsak a béke, a mértékletesség, valamint a szegények iránti elkötelezettségben és szolgálatban elődje és példaképe Ferenc pápának, hanem az Isten által teremtett világ szeretetében és tiszteletében, valamint a vele való törődésben is. Egyáltalán nem véletlen tehát, hogy első társadalmi-szociális témájú enciklikájának, a 2015-ben megjelent *Laudato si'*-nek, mely a világunkban mint közös otthonunkban jelenlevő ökológiai és környezetvédelmi problémákra hívja fel az emberek figyelmét vallási és politikai hovatartozástól függetlenül, Assisi Szent Ferenc *Naphimnusz*ának visszatérő („Áldott légy") sorát adta címül (a teljes *Naphimnusz* az enciklika függelékében olvasható). A körlevél első sorai, valamint 10. pontja az olvasók elé állítja Assisi Szent Ferenc teremtéssel és a környezettel való személyes, szeretetteljes kapcsolatát, mely egyik legfontosabb szempontja a testvérlét ebben a világban. A *Laudato si'* kezdetű enciklika felfogható Ferenc pápa programbeszédeként, melyben rámutat a szegénység és az ökológiai problémák nagy-

mértékű összefüggésére és arra, hogy ezek csak közös összefogással enyhíthetők és szüntethetők meg. Emiatt hivatkozik rá a pápa beszédeiben újra és újra, folyamatosan emlékeztetve a közös cselekvésre mint egyetlen lehetőségre a világméretű környezetrombolás és -szennyezés megállításában.

Jelen mű e szeretetteljes aggódás és féltés, de egyben a Teremtőbe vetett hittel átszőtt gondoskodás és remény jegyében kínál válogatást Ferenc pápa beszédeiből, üzeneteiből, katekéziseiből, homíliáiból és leveleiből. A központi téma a teremtett világgal és az emberekkel való törődés, valamint az emberi élethez méltó körülmények lehetővé tétele minden embernek.

A kötet előszavát Vartholoméosz, Konstantinápoly – Új-Róma érseke és ökumenikus pártiárka jegyzi, aki már a Ferenc pápa 2013-as beiktatási miséjén való részvétellel azt jelezte, hogy készen állt az ökumenikus párbeszédre. A pártiárka felsorolja, hogy ő és a pápa több ima- és béketalálkozón vett együtt részt, illetve több *Közös nyilatkozat*ot adott ki, melyek közül különösen fontosnak tartja a 2017 szeptemberében megjelent, *Isten teremtésének szentségéről és védelmének fontosságáról* szólót. Mint írja, Ferenc pápával tudatára ébredtek annak, hogy az ökumenizmus nemcsak a párbeszédben és a vértanúságban valósul meg, hanem a környezetvédelemben is, vagyis a keresztény életnek és szolgálatnak ki kell terjednie a teremtés átalakításával kapcsolatos feladatokra is. A többi ember és a természet iránti tisztelet feltételezik egymást: csak úgy győzhető le a szegénység, valamint az éhezéstől és a szomjazástól való szenvedés, ha a teremtésről való gondoskodás és az érte végzett imádság folyamatosan az egyház szívében van. Vartholoméosz pátriárka hangsúlyozza: reményre ad okot, hogy Ferenc pápával együtt sok férfi és nő szolidaritására számíthatnak a népek szolgálatában és a bolygó gyógyulásáért végzett örömteli munkában. Az egyházfők alapvető kötelezettségüknek és erkölcsi kötelességüknek tartják, hogy válaszoljanak a világméretű szenvedésre, közös céljuk pedig olyan fenntartható világot örökül hagyni a következő nemzedékek számára, amilyennek maga Isten akarta azt.

A kötet az előszón kívül négy nagy fejezetet tartalmaz. Az „Átfogó látásmód" című első fejezet mintegy felütésként a globális együttműködésre, a munka értékére, valamint a következő nemzedékektől kölcsönkapott föld őrzésének feladatára irányítja rá a figyelmet.

A második fejezet ebből kiindulva egy ívet rajzol fel „Egy korszakos kihívástól a globális lehetőségig" címmel. Itt a pápának azon gondolataival találkozunk, amelyek a jelen helyzetet elemzik, így szóba kerül a környezetszennyezés és az éghajlatváltozás, a biodiverzitás elvesztése, valamint azoknak az embereknek az égető problémái, akiknek az élőhelyére mindezek katasztrofális hatással vannak. A pápa rámutat: a kulturális és környezeti válságot csak új szokások kialakításával, az eddigi fogyasztói szemléletű életmód radikális megváltoztatása segítségével lehet megoldani, ezért szükséges a környezeti nevelés, melyet a családban elkezdve az iskolának, a társadalmi szervezeteknek, valamint az egyháznak kell folytatnia. A környezeti nevelés célja végső soron az, hogy egy olyan új paradigmát terjesszen el az ember, az élet, a társadalom, valamint a környezettel való kapcsolat tekintetében, amely át tudja venni a fogyasztói paradigma helyét az emberek gondolkodásában.

A mű harmadik, egyben leghosszabb fejezete – mint címe („Beszédek, üzenetek, katekézisek, homíliák és levelek") is utal rá, – összesen 12 hosszabb-rövidebb, időrendi sorrendben közölt pápai tanítást tartalmaz. Ezek az alábbi eseményeken hangzottak el: Ferenc pápa első pápai miséje (2013), az egyik általános kihallgatás (2014), a FAO (az ENSZ Élelmezési és Mezőgazdasági Szervezete) konferenciája (2014), a teremtéssel való törődés évenkénti világnapja (2015, 2016, 2018), a

Brazíliában élő egyház 2017-es kampánya, a „Vízhez való emberi jog" című szeminárium (2017), a Vartholoméosz pártiárkával kiadott *Közös nyilatkozat* (2017), a „Víz, mezőgazdaság és élelmezés: építsük a holnapot" munkanap (2018), a „Religions and the Sustainable Development Goals (SDGs): Listening to the Cry of the Earth and of the Poor" Vallások és a fenntartható fejlődési célok [FFC-k]: Meghallani a föld és a szegények segélykiáltását) című nemzetközi konferencia résztvevői számára tartott kihallgatás (2019), valamint a bányaiparról szóló, az Átfogó Fejlődés Dikasztériuma által szervezett találkozó (2019). A pápa rámutat mindarra, amit lélekben és testben meg kell tenni a teremtett világ megmentéséért. Az embernek elsősorban Krisztust fontos megőriznie az életében, a világra úgy kell tekintenie, mint ajándékra, mindebből következően feladata az emberi élet és a bolygó megóvása. Annak jeleként, hogy keresztényként is részt kell venni a jelenlegi ökológiai válság leküzdésében, Ferenc pápa 2015-ben bevezette és szeptember 1-jére tette az „imavilágnapot a teremtéssel való törődésért", csatlakozva ezzel az imanapot már régóta megtartó ortodox egyházhoz, és ökumenikussá téve a közös otthon megőrzéséért folytatott munkát. Ez az imanap lehetőséget kínál a teremtés megőrzésére irányuló személyes hivatás megújítására, valamint a más vallásokkal való együttgondolkodásra és -cselekvésre. Hallva a föld kiáltását, a nem cselekvés vétek, egyedül a lelkiismeret-vizsgálat és a bűnbánat ösztönözhet arra, hogy megszülessen az egyes emberben és közösségi szinten is az elhatározás az élet megváltoztatására. A közös otthonnal való törődés az irgalmasság nyolcadik lelki és testi cselekedeteként segít ebben a változásban, az imádság pedig reményt ad az új utak megtalálására. Látva a globális környezeti problémákat, személyes, társadalmi és ökológiai megtérésre van szükség. Az ivóvízhiánynak, a föld kizsigerelésének és az ökoszisztémák elpusztításának megszüntetéséhez a jelen kizsákmányoló életstílust kell megváltoztatni, hogy megvalósulhasson az az átfogó és fenntartható fejlődés, amelyben megfelelő figyelmet kapnak az emberek, a bolygó, a jólét, a béke és a partnerség, amint azt az ENSZ 2030-ig tartó *Fenntartható Fejlődési Keretrendszere* (2015) javasolja. Ferenc pápa fontosnak tartja, hogy ráirányítsa a figyelmet az őslakosok kiszolgáltatott csoportjaira is mint olyan, a természeti környezettel különleges kapcsolatban levő népekre, akik minden embert a föld szent voltára emlékeztetnek. A fejezetet záró beszéd kiemeli: a jövő számára kell megőrizni a teremtést, a gyermekeinkre, a jövendő nemzedékekre kell lakható bolygót hagyni – ez az a horizont, amit nem szabad szem elől veszíteni.

A negyedik, egyben utolsó fejezet címe rövid, de sokatmondó: „Nagy remény". Ferenc pápának ez a személyes hangvételű írása eddig még nem jelent meg nyomtatásban, utalás sem található azt illetően, hogy a pápa konkrétan ebbe a kötetbe szánta volna ezt a szöveget, vagy egy meghatározott alkalommal elhangzott beszédének leirata. A pápa emlékeztet: a Szentírás tanúsítja, hogy a teremtés Isten ajándéka, mely a teremtéstől kezdve magán hordozza az Atyára utaló nyomot. Radikális kapcsolat van tehát minden létező között, mivel a szerető Isten önmagát ajándékozza a világban, s az embert arra hívja, hogy osztozzon Isten ajándékozó létmódjában. Az embernek hatalmas a felelőssége abban, hogy a jelenlegi válság egyik aspektusaként megjelent az ökológiai katasztrófa, melynek áldozata és szenvedője mindenki, különösen a szegények. A pápa megismétli a korábbi beszédeiben hangsúlyozott újrakezdés fontosságát, amelynek az őszinteség, a bűnbánat, a bűnbocsánat és kapcsolataink újragondolása az útja. Ebben tanítóink a liturgia, amely hálát ad és felajánl Istennek mindent, amit ő az embernek adott és ad, valamint az eucharisztia, melyben Isten Fia eledelül adja magát nekünk, és valódi test-

vérünkké válva minden embert testvérré tesz. Ajándék, bűnbánat, felajánlás, testvériség – ezek a szavak fejezik ki a teremtés látásmódját, de egyben ez a gyógyulás útja is a visszaélések világából azon egyetemes testvériség, a valódi emberi ökológia felé, melyet Assisi Szent Ferenc, az ökológiáért dolgozók védőszentje mutatott az egész emberiségnek. Ez Ferenc pápa nagy reménye korunk számára.

Örömteli, hogy 2019-es vatikáni megjelenése után magyar nyelven is elolvasható Ferenc pápa e fontos műve. A mű tartalmi értékéből nem von le semmit sem, azonban meg kell említeni, hogy néhol előfordulnak a fordításban helyesírási hibák. Furcsán hat a pátriárka Vartholoméosznak fordított neve, amelyet a *Laudato si'* enciklikában még Bartholomaioszként ültetett át magyarra ugyanaz a fordító. A mű értő olvasását nagyban elősegíti a viszonylag nagy betűvel történt szedés, valamint a fejezetek fő- és alcímeinek megfelelő kiemelése.

A *Földanyánk* című mű egészét tekintve a *Laudato si'* kezdetű enciklika legfontosabb gondolatainak összefoglaló ismétléseként hathat (tisztán 128 oldalban), ugyanakkor továbbviszi és kibontja az ökológiáról szóló egyházi tanítást a teremtés egyes aspektusaival foglalkozó konferenciák, előadások alkalmával elhangzott beszédekben. Az egyház társadalmi tanításának sajátossága az, hogy újra és újra el kell ismételni az adott történelmi helyzetre vonatkozóan a legfontosabb útmutatásokat, így a korunkban tapasztalt ökológiai katasztrófák közepette különösen fontos egyre többször ráirányítani az emberek figyelmét a környezeti válságra. Feltételezhetően a magukat katolikusnak vallók közül is csak kevesen olvasnak pápai enciklikákat, de remélhetőleg sokukat és talán más vallású embereket is olyannyira megragad a mű címe és a borító hátoldalán olvasható összefoglalás, hogy a kezükbe veszik majd Ferenc pápa könyvét. Ezáltal a műnek lehetősége lesz betöltenie küldetését, a lelkiismeret felébresztését a környezetvédelmi és egyben teremtésvédelmi válság közepette. Őszinte szívvel ajánlható tehát az elolvasása mindenki számára, aki felelősséget érez szeretteiért, a jövőjükért, rajtuk keresztül pedig a teremtésben mindenkiért és mindenért.

Kék Emerencia

Szoboszlai-Kiss Katalin: Alvó demokrácia – Kormányzásról, törvényről, erkölcsről Homérosztól Szókratészig

Universitas-Győr Nonprofit Kft, Győr, 2018

Dr. Szoboszlai-Kiss Katalin PhD, habilitált egyetemi docens a győri Széchenyi István Egyetemen a Jogelméleti, illetve Jogtörténeti Tanszék oktatója. Filozófiából 2009-ben szerzett doktori fokozatot az ELTÉ-n, 2019-ben jogból habilitált a Nemzeti Közszolgálati Egyetemen. Kutatási területe elsősorban az ókori filozófiatörténet és államelméletek. Jelen kötete, egyúttal habilitációs dolgozata részben korábban megjelent írásait közli, s elsősorban bölcseleti szövegek alapján tekinti át a görög államfejlődést egészen az athéni demokráciáig, illetve annak válságáig. A szerző meggyőződését már szokatlan címválasztása közvetíti: e történet napjainkban is tanulságos, a görög demokrácia hibáiból és erényeiből egyaránt tanulhatunk: „Az athéni demokráciát alvó hagyománynak tekintem, olyan értéknek, amely alvó volta ellenére is hatással van modern világunkra, csupán annyi a teendőnk, hogy megszólaltassuk" (9.). A könyv e hagyományt akarja új életre kelteni, gondolati íve azt kívánja igazolni, hogy a jó állam megvalósulása elsősorban polgárai erkölcsi minőségén múlik.

Az első rész a görög kultúra kezdeteit jelképező Homérosztól a szofistákig viszi el olvasóját. Itt méltán nyernek külön tárgyalást Hérakleitosz mint a görög etikai gondolkodás

„előfutára", valamint a szofisták, akik valóban „kulcsfigurái az európai gondolkodásnak" (10.). Utóbbiak etikai-politikai jelentőségét mutatja, hogy a közügyeket intéző poliszpolgár nevelőiként léptek föl. A második rész két tanulmánya az athéni demokrácia tényleges működését (szabad polgári státusz mint politikai foglalkozás, valamint az intézmények) tárgyalja, utolsó fejezete pedig Szókratész nevezetes perét az athéni demokrácia válságának tüneteként mutatja be. Szoboszlai érdekes megközelítésben bűnbakként értelmezi a filozófust, akinek mások meg nem torolt vétkeiért kellett fizetnie. Fölfogása szerint maga Szókratész átlátta helyzetét, ezért védőbeszédével valójában már filozófiai végrendeletét fogalmazta meg. Az utolsó rész tárgyalja a filozófus mártír közvetlen hatását: külön tanulmány részletezi a kisebb szókratikus iskolákat, a záró írás pedig Platón *Állam*ával foglalkozik.

E kötetben használható segítséget kapunk kézhez az ókori filozófia tanulásához és tanításához. Az összeállítás olykor – egyetlen tanulmányon belül is – ismétlésekbe bocsátkozik. Egyik legtanulságosabb fölvetése Szókratész bűnbakként való értelmezése. Ez nem független a forrásoktól: már Xenophón (*Emlékeim Szókratészről* I.2.) szembeszáll ama váddal, hogy Szókratész két tanítványa, Kritiasz és Alkibiadész sokat ártott az athéni államnak. Mindenesetre a szerző értelmezése platóni forrása átgondolt kezelésével, valamint René Girard mimetikus elmélete segítségével talán erősebben megalapozható volna.

Bakos Gergely OSB

A recenziók szerzői

András Szabolcs teológus, a kolozsvári Babeș-Bolyai Tudományegyetem Római Katolikus Teológia Karának adjunktusa, a Didaktikai Teológia Intézet dogmatika tanára; andras.szabolcs@ubbcluj.ro

Thorday Attila római katolikus pap, teológus, az újszegedi Árpádházi Szent Erzsébet Plébánia plébánosa; attila.thorday@gmail.com

Szeiler Zsolt filozófus, a PPKE-BTK Filozófia Tanszékének adjunktusa, a Szent II. János Pál Pápa Kutatóközpont Katolikus Misztika Kutatócsoportjának vezetője, főiskolánk óraadója; szeiler.zsolt@sapientia.hu

Jakab Krisztina Franciska teológus, a PPKE-HTK-n szerzett teológiai *bakkalaureátust* (2007) majd *licenciátust* (2009); 2006 és 2011 között a HTK Dogmatika Tanszék kiadványainak korrektora, szöveggondozó és szakfordító; *jakab.krisztina@gmail.com*

Gájer László római katolikus pap, teológus, a PPKE HTK 2-es számú Keresztény Bölcseleti Tanszékének vezetője; gajerster@gmail.com

Buza Patrik klinikai lelkigondozó, képző szupervízor, a Budai Irgalmasrendi Kórház Lelkigondozó Szolgálatának vezetője, a Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola Gyakorlati Teológia Tanszékének óraadó oktatója; buza.patrik@irgalmas.hu

Kék Emerencia teológus, a Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola Morálteológia Tanszékének docense; kek.emerencia@sapientia.hu

Bakos Gergely bencés szerzetes, filozófus, a Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola Filozófia Tanszékének vezetője; bakos.gergely@sapientia.hu

2021. július–december

2021. július 16. Tóth Péter SDB, főiskolánk hallgatója örökfogadalmat tesz a Don Bosco Szalézi Társasága (szaléziak) rendjében.

2021. augusztus 7. Egyed Bernadett Rita OP, főiskolánk hallgatója örökfogadalmat tesz az Árpád-házi Szent Margitról Nevezett Szent Domonkos Rendi Nővérek Apostoli Kongregációja rendjében.

2021. augusztus 20. Áder János köztársasági elnök Várnai Jakab ferencesnek, főiskolánk tudományos kutatójának, korábbi rektornak a Magyar Érdemrend tisztikeresztje kitüntetést adományozza „a Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola megalapítása, működtetése és vezetése érdekében végzett tevékenysége, valamint kimagasló színvonalú teológiai oktatómunkája elismeréseként".

2021. szeptember 4. Tanévnyitó Veni Sancte. Főcelebráns Szakál Ádám piarista tartományfőnök.

2021. szeptember 7. Megjelenik a Sapientia Könyvek sorozat 1. kötete: James C. Livingston: *Bevezetés a vallástudományba* címmel, Bagyinszki Péter Ágoston szerkesztésében.

2021. szeptember 18. Radványi Atanáz OFM, Gács Paszkál OFM és Kis Efrém OFM, főiskolánk hallgatói örökfogadalmat tesznek a Kisebb Testvérek Rendjében.

2021. szeptember 25. *Hagyomány és korszerűség. Ünnepi konferencia a premontrei rend alapításának 900. évfordulója alkalmából.* Megnyitó: Fehérváry Örs Jákó OSB a főiskola rektora, Balogh Péter Piusz O.Praem apát. Előadók: Thomas Handgrätinger OPraem emeritus generális apát, Boldvai Márton Bertalan OPraem alperjel, Juhász Katalin Ágnes O.Praem általános főnöknő, Valter Ilona régész, Földváry Miklós egyetemi docens, ELTE, Orbán Csaba Frigyes O.Praem, a gödöllői és csornai harmadrend vezetője, Körmendy Kinga kézirattáros, Kovács Ágnes levéltáros. Moderátor: Kék Emerencia főiskolai docens.

2021. szeptember 25. Megjelenik a Sapientia Füzetek sorozat 37. kötete: Ullmann Péter Ágoston O.Praem. – Vida Márta (szerk.): *Hagyomány és korszerűség. Alapításának 900. évfordulóját ünnepli a premontrei rend.* Konferenciakötet a L'Harmattan Kiadó és a Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola kiadásában.

2021. október 7. Sapientia Társas Kör indul kéthetente csütörtök esténként a közösségi térben a HÖK szervezésében.

2021. október 12. *Teremtésvédőként az Európai Unióban. Hogyan szólhatunk bele civilként az európai ügyekbe?* Naphimnusz Műhely 1. alkalom. Bevezeti Kükedi Zsolt, az Európai Gazdasági és Szociális Bizottság Sokféleség Európája Csoport magyar delegáltja. (A Naphimnusz Teremtésvédelmi Egyesülettel közös program.)

2021. október 14. *„Téged vár a világ!"* Erasmus-nap 2021 a Főiskola Erasmus Irodája és Hallgatói Önkormányzata szervezésében. Köszöntőt mond Fehérváry Örs Jákó OSB rektor. *„Miért jó kicsit külföldön élni?"* címmel kerekasztal-beszélgetés: Fehérváry Örs Jákó OSB, Jackánics Fülöp OFM, Somogyiné Petik Krisztina, Szatmári Györgyi, Tóth Beáta. Online bejelentkezik Vik János, a kolozsvári Babes-Bolyai Tudományegyetem Katolikus Teológiai Karának dékánja.

2021. október 22. Baritz Sarolta Laura OP szerzetesnővér, főiskolánk tanára a Keresztény Társadalmi Elvek a Gazdaságban (KETEG) szakirányú továbbképzés szakfelelőse átveszi az Európai Polgár díjat, amelyet az Európai Parlament adományozott „az emberközpontú gazdaságért, a közösség szolgálatában, a jövő nemzedékéért végzett kiemelkedő szakmai tevékenységének elismeréseként".

2021. október 30. A Sapientia Főiskola oktatói és munkatársai Esztergomba kirándulnak.

2021. november 9. *Aggasztó hírek az IPCC új klímajelentésében…* Naphimnusz Műhely 2. alkalom. Bevezeti Dr. Bartholy Judit, klímakutató, egyetemi tanár, a Magyar Tudományos Akadémia doktora, az ELTE Természettudományi Kar Meteorológiai Tanszékének vezetője. A program a „Magyar Tudomány Ünnepe 2021" programsorozat részeként meghirdetett esemény.

2021. november 10. Könyvbemutató: *Hűség és megújulás – A szerzetesi élet Magyarországon 1950–2000.* Köszöntő: Guba András SP rektorhelyettes, a kötetet bemutatják: Kiss István Didák OFM, Deák Hedvig OP és Gárdonyi Máté.

2021. november 16. Könyvtári Esték. *A lapos földtől a fizetős Facebookig. Az álhírek és hamis tartalmak hálójában.* Előadó Szűts Zoltán média- és digitálispedagógia-kutató. A program a „Magyar Tudomány Ünnepe 2021" programsorozat részeként meghirdetett esemény.

2021. november 20. Sapientia Nap. *A Szó szimfóniája. Isten Igéje vasárnapjának a teológiai horizontjához.* Megnyitó: Fehérváry Örs Jákó OSB rektor, Ba-

gyinszki Ágoston OFM rektorhelyettes, Bernhard A. Eckestorfer OSB a római Szent Anzelm pápai egyetem rektora. Előadók: Martos Levente Balázs (PPKE-HTK), Gyurkovics Miklós (Szent Atanáz GHF), Tóth Beáta (SSZHF), Balázs Jeromos OFM, Kodácsy Tamás (KRE), Krakomperger Zoltán (EHF), Lévai Ádám (PPKE-HTK doktorandusz), Vincze Krisztián (PPKE-HTK), Görföl Tibor (PTE, PPKE-HTK).

2021. november 25. Beszélgetős előadások (Családteológiai Intézet). *Otthon lenni otthon.* Előadók: Somogyiné Petik Krisztina, Asztalosné Elekes Szende, Papp Miklós. Online esemény.

2021. november 26. Könyvbemutató. *A Magyarokról Itáliában 1924–2014; Mons. John Sabo és Mindszenty bíboros; Segnato dalla Corona di Santo Stefano Promotore d'Ungheria Saggi raccolti 1992–2020* című kötetek bemutatója. Köszöntő: Várszegi Asztrik OSB, Vizi E. Szilveszter, a köteteket bemutatja: Pál József, Deák András Miklós, Érszegi Márk Aurél.

2021. november 29. Megjelenik a Sapientia Füzetek sorozat 38. kötete: Perendy László SP – Vida Márta (szerk.): *A patrisztika műhelyéből.* Konferenciakötet a L'Harmattan Kiadó és a Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola kiadásában.

2021. december 1. Könyvbemutató. *Az evangélium szabadságában éljetek! – Ferenc pápa beszédei budapesti és szlovákiai látogatásán* és a *Jöjjetek és lássátok! – A budapesti 52. Nemzetközi Eucharisztikus Kongresszus a képek tükrében* című kötetek ismertetése. Vendégelőadó: Martos Levente Balázs. A köteteket bemutatják: Dejcsics Konrád OSB, Kuzmányi István és Baranyai Béla.

2021. december 7. *Klímacsúcson négy keréken. Civil élménybeszámoló az ENSZ Éghajlatváltozási konferenciájáról.* Naphimnusz Műhely 3. alkalom. Vendégek: Lajtmann Csaba, az Éghajlatvédelmi Szövetség elnöke és Papp Endre, a Magyar Természetvédők Szövetsége kommunikációs munkatársa.

2021. december 14. Könyvbemutató. Reuss András – Görföl Tibor (szerk.): *Úton az egység felé. A római katolikus – evangélikus párbeszéd dokumentumai 1972–2013.* A Vigilia és a Luther Kiadó gondozásában megjelent kötet bemutatója. Görföl Tibor beszélget Erdő Péter bíborossal, esztergom-budapesti érsekkel, Fabiny Tamás evangélikus püspökkel, Reuss András teológus professzorral, valamint Kodácsy Tamás református lelkésszel.