

Studia Theologica Transsylvania

Készült



MINISZTERELNÖKSÉG



BETHLEN GÁBOR
Alapkezelő Zrt.

támogatásával

Főszerkesztő / Editor-in-Chief

DIÓSI Dávid (Babeş–Bolyai Tudományegyetem, Kolozsvár)

Társszerkesztő / Associate Editor

BODOR Attila (Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart; ELTE, Budapest)

Rovatszerkesztők / Section Editors

BAKÓ László (Babeş–Bolyai Tudományegyetem, Kolozsvár)

JONICA Xénia (Erdélyi Ferences Gyűjtőlevéltár, Kolozsvár)

Alapító szerkesztők / Founding Editors

KEREKES László (Római Katolikus Érsekség, Gyulafehérvár)

MARTON József (Babeş–Bolyai Tudományegyetem, Kolozsvár)

Szerkesztőbizottság / Editorial Board

ANDRÁS István (Papnevelő Intézet, Gyulafehérvár)

CZAPKÓ Mihály (MKPK Titkársága, Budapest)

HOLLÓ László (Babeş–Bolyai Tudományegyetem, Kolozsvár)

LUKÁCS Imre-Róbert (Babeş–Bolyai Tudományegyetem, Kolozsvár)

OLÁH Zoltán (Babeş–Bolyai Tudományegyetem, Kolozsvár)

PATCH Ferenc (Pontificia Università Gregoriana, Róma)

VIK János (Babeş–Bolyai Tudományegyetem, Kolozsvár)

Nemzetközi Tanácsadó Testület / International Advisory Board

DOBOS András (Szt Atanáz Görögkatolikus Hittud. Főisk., Nyíregyháza)

ECSÉDY Judit (Országos Széchényi Könyvtár, Budapest)

MADAS Edit (Magyar Tudományos Akadémia, Budapest)

MARTOS Levente Balázs (Pázmány Péter Katolikus Egyetem, Budapest)

PUSKÁS Attila (Pázmány Péter Katolikus Egyetem, Budapest)

Peter SCHALLENBERG (Theologische Fakultät, Paderborn)

SZALAY Máttyás (Hittudományi Főiskola, Pécs)

TÓTH Beáta (Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola, Budapest)

TÖRÖK Csaba (Pázmány Péter Katolikus Egyetem, Budapest)

VIZKELETY András (Magyar Tudományos Akadémia, Budapest)

Nyelvi korrektor / Proofreader

BENEDEK Enikő

STUDIA
THEOLOGICA
TRANSYLVANIENSIA

27 (2024)

A *Studia Theologica Transsylvaniensia (StThTr)* a Babeş–Bolyai Tudományegyetem Római Katolikus Pasztorális Teológia Intézetének és a Gyulafehérvári Papnevelő Intézetnek szakmailag lektorált, nyílt hozzáférésű teológiai folyóirata. A folyóirat 2000 óta jelenik meg, 2022-ig féléves, majd attól kezdődően éves periodicitásban a budapesti Jel Könyvkiadó gondozásában. Az interdiszciplináris párbeszéd szellemében a bibliai, történeti, szisztematikus és gyakorlati teológia témakörébe tartozó szaktanulmányok és könyvrecenziók mellett, a teológiával határos tudományágak képviselőinek a kutatásai is rendszeresen helyet kapnak a folyóiratban. 2024-től a folyóirat kiegészült egy doktori disszertációkból, szerkesztett kötetekből és tudományos monográfiákból álló sorozattal (*StThTr Supplementum*) is.

Az elbírálásra szánt kéziratokat a folyóirat weboldalán keresztül lehet beküldeni az alábbi linken: <https://stthtr.com/home/about/submissions>.

Studia Theologica Transsylvaniensia (StThTr) is a peer-reviewed, open access theological journal published by the Department of Roman Catholic Pastoral Theology at Babeş–Bolyai University and the Roman Catholic Theological Institute of Alba Iulia. It has been published since 2000, biannually until 2022, and annually thereafter by Jel Könyvkiadó in Budapest. In the spirit of interdisciplinary dialogue, the journal regularly includes studies and book reviews on biblical, historical, systematic, and practical theology, as well as research from related disciplines. Starting from 2024, the journal is supplemented by a series of doctoral dissertations, edited volumes, and scholarly monographs (*StThTr Supplementum*).

Manuscripts for review should be submitted via the journal's website at the following link: <https://stthtr.com/home/about/submissions>.

Szerzői jogok és licenc / Copyright and Licence

A kötet tartalma a Creative Commons Attribution 4.0 Nemzetközi Licenc feltételei szerint érhető el, amely lehetővé teszi a tartalom megosztását, átdolgozását és felhasználását megfelelő hivatkozás mellett. A szerzők fenntartják a teljes szerzői jogot saját műveik felett, míg a kiadó fenntartja a jogot a művek digitális és nyomtatott formában történő kiadására, terjesztésére, archiválására, valamint hosszú távú megőrzésére.

The content of this volume is available under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 International Licence, which permits sharing, adaptation, and use with proper attribution. Authors retain full copyright over their own works, while the publisher reserves the right to publish, distribute, archive, and preserve the works in both digital and print formats.

Studia Theologica Transsylvaniensia (27) 2024

© 2024 Jel Könyvkiadó, Budapest, Magyarország / Hungary

ISSN (Nyomtatott/Print): 1582-0661

ISSN (Online): 3057-9139

DOI: <https://doi.org/10.52258/stthtr.2024>

Nyomtatott kiadás / Print Edition: <https://www.prosperod.hu>

Online hozzáférés / Online Access: <https://stthtr.com>

Kapcsolat / Contact: office@stthtr.com

Kiadó / Publisher: JEL Könyvkiadó
Felelős kiadó: Babarczi-Györfly Andrea
Készítette a F-16 Press Kft.
Felelős vezető: Molnár Kornél

Tartalom

ESEMÉNY

DIÓSI DÁVID

Laudatio (Arturo Sosa Abascal, jezsuita generális
díszdoktori címének átadása alkalmából) 9

FR. ARTURO SOSA ABASCAL, S.J.

Szinodalitás az Egyházban 14

TANULMÁNYOK

NÉMETH ISTVÁN

„Elpusztítom országod városait”

A Mikeás 5,8–14 elemzése és magyarázata 31

RICHTER MÁTYÁS

Hippói Szent Ágoston az elhunytakért végzett

jámbor gyakorlatokról 45

OROSZ ISTVÁN

Miért és hogyan tanulnak az angyalok?

Az angyalok *Az iskolák alapításának oka* teremtéstörténet
értelmezésében 63

ANDREAS HEINZ

Erőszakmentesség a másként hívőkkel kapcsolatosan

Szent Márton mint az „eretnekek” ügyvédje 83

KAJTÁR EDVÁRD

A szemlélődés liturgikus útján

Adalékok a római egyház liturgikus képtiszteletéhez 103

SOMORJAI ÁDÁM OSB

Születéskorlátozás és civilizációs kérdések 120

BARNA GÁBOR

Bálint Sándor

A tudós, a pedagógus, a példakép 132

SZALAY MÁTYÁS

A halott barát emlékezete

A halál értelmezése Antoine de Saint-Exupéry *A kis herceg*
című művében 155

SZABÓ BALÁZS

A vallási jelenség sajátos vizsgálata

Önfeltárási misztérium, hit és teológia 182

MŰHELY

RESCH ANDRÁS

A templomszentelés liturgiája a Magyar Egyházban
a kezdetektől napjainkig 201

PÁL-JAKAB ORSOLYA – FARKAS JÚLIA

A betegek spirituális szükségletei és a kórházi lelkigondozás
szerepvállalása 224

FORRÁS

AMBRUS LÁSZLÓ

Takácsy Ignác orgonaépítő levele Lönhart Ferenc püspökhöz 247

RECENZÍÓ

BAKÓ LÁSZLÓ

Martin Roos: Moresenae AEcclesiae cor meum
Der Kirche an der Marosch mein Herz 255

FERENCZI SÁNDOR

Kiss Endre: A kolozsvári Szent Mihály-egyházközség
hollandkölcson-ügye 258

PÁZMÁN KATÓ

Kiss Endre (szerk.): Szárnyra kelnek, mint a sasok
Teológiai tanulmányok 262

– Esemény –

Laudatio

Arturo Sosa Abascal,
jezsuita generális
díszdoktori címének átadása alkalmából
a Babeş–Bolyai Tudományegyetemen

DIÓSI DÁVID

Babeş–Bolyai Tudományegyetem / Babeş-Bolyai University
Kolozsvár / Cluj-Napoca (RO)
david.diosi@ubbcluj.ro

Title: *Laudation. On the Conferral of the Honorary Doctorate to Arturo Sosa Abascal, Superior General of the Jesuits, at Babeş–Bolyai University*

Abstract: *This laudation, presented by the Dean of the Roman Catholic Theological Faculty at Babeş–Bolyai University, offers an insightful overview of the life and contributions of Very Rev. Fr. Arturo Sosa Abascal, Superior General of the Society of Jesus. Fr. Sosa's leadership is marked by a steadfast dedication to social justice, interfaith cooperation, and human dignity. This honorary doctorate serves as recognition of both his theological and scholarly achievements and his influential guidance in addressing contemporary issues, such as inequality, peace-building, and ecological responsibility.*

Keywords: *laudation; Arturo Sosa Abascal; Babeş–Bolyai University; doctor honoris causa.*

Reverendissime Domine, Domine Generalis!
Domine Rector Magnifice! Domine Praesidens Magnifice!
Excellentissimi Domini Archiepiscopi et Episcopi!
Illustrissimi Domini Prorectores et Domini Decani!
Reverendissimi Professores! Venerabiles hospites!

In hoc Regno nostro eruditionis instituendaeque in liberalibus disciplinis iuventutis, Collegium societatis Jesu, in Civitate Coloswar erigendum atque construendum statuerimus, [...], cuius maxime decori atque utilitati consultum semper esse cupimus, [...] ut et ornamento et commodo illi sit.

„Elhatároztuk, hogy országunkban, Kolozsvár városában, a tudomány előmozdítása és az ifjúság közt a szabad mestersegek elterjesztése végett a jezsuiták kollégiuma felállíttassék és megépíttessék, azt óhajtva, hogy ennek a városnak mindig is legnagyobb díszére és hasznára váljon, annak ékjévé és előnyére legyen” – olvashatjuk Báthory Kristófnak a kolozsvári magisztrátushoz intézett, 1580. május 5-én kelt levelében. Egy évvel később, 1581. május 12-én, Vilniusban, Báthory István, Lengyelország királya és Erdély fejedelme aláírta a kolozsvári jezsuita kollégium és az *Academia Claudiopolitana* alapítólevelét, amely leszögezi, hogy az itt tanuló fiatalok mind a baccalaureusi, mind a magiszteri, mind a doktori fokozatra előléphessenek, amint ez Itália, Gallia, Hispánia és Germánia akadémiáin jog és szokás szerint történik. Két évvel később XIII. Gergely pápa megalapítja a kolozsvári *Seminarium Pontificium ac Regium*-ot (*Pápai és királyi szeminárium*), amely által lényegében a Szentszék elismerte a már létező kolozsvári jezsuita akadémia egyetemi rangját. „Apostoli tekintélyünknel fogva – olvashatjuk a pápai alapító okiratban – Kolozsvár városában, mely kimagaslik Erdély többi városa közül, egy kollégiumot, azaz szemináriumot állítunk fel [...] hasonlóan a másutt egyéb kollégiumokhoz, szemináriumokhoz, amelyek felállításáról már rendelkezünk Csehország, Lengyelország és Németország területén.” A kolozsvári akadémia már alapításának pillanatától felkerült az európai egyetemek térképére, a szentszéki alapítással pedig a pápai egyetekem eminens sorába.

Az erdélyi első valóságos egyetem alapítói már a kezdetek kezdetén nagyban mertek gondolkozni, mégpedig egy olyan kilátástalan helyzet kellős közepén, amely nem igen kecsegtetett túl sok jóval, reménnyel. A siker kulcsa a jezsuita rend volt. A mintegy négy évtizeddel korábban alapított szerzetesrend frissessége, dinamizmusa, szellemi és lelki átütő ereje meghatározó volt kolozsvári egyetemünk számára. A jezsuita atyák Báthory Istvánt már bécsi fogsága idején (1565–1567) látogatásukkal, vizsgáztatásukkal és lelkesítő szavaikkal lenyűgözték. Már akkor a jezsuita rend szervezetsége tanügyi téren is egyedülálló volt. Az általuk igencsak jól átgondolt, valamint alaposan és figyelmesen kidolgozott központi tanrend lehetővé tette számukra, hogy egy egységes nemzetközi iskola-szervezetet építhessenek ki. Egyetemeik – beleértve a mi újonnan alapított kolozsvári egyetemünk is – nyitottak voltak a nemzetközi kapcsolatokra. Ez kezdettől fogva meglátszik a tanári kar minőségén, hiszen azok Rómából, Vilniusból, Bécsből és Krakóból érkeztek Kolozsvárra. Egyetemünk első rektora – a lengyel származású Wujek Jakab – nemzetközi hírű tudós, aki az első – és mindegy három évszázadon keresztül kötelező érvényben lévő – lengyel katolikus bibliafordítás készítője.

A 17. század elején a tudós jezsuiták távozni kényszerültek Erdélyből, de 1698-ban folytathatták akadémiai tevékenységüket Kolozsváron 1773-ig, a szerzetesrend feloszlataáig.

250 évvel később, 2023-ban itt állunk az ősi jezsuita egyetem utódjának impozáns Aula Magna-jában, és abban az örömben van részünk, hogy tiszteletünk és elismerésünk jeléül *Doctor Honoris Causa* címet adományozhatunk Főtisztelendő Arturo Sosa Abascal jezsuita generálisnak.

Arturo Sosa Abascal 1948-ban született Venezuela fővárosában, Caracasban, 1966-ban lépett be a jezsuita rendbe, 1977-ben pappá szentelték, majd pedig 1982-ben letette az ünnepélyes fogadalmat. Filozófiai és teológiai tanulmányait a caracasi Andrés Bello Katolikus Egyetemen, illetve a római Gregoriana Pápai Egyetemen végezte. 1990-ben politikatudományban doktori fokozatot szerez a Venezuelai Központi Egyetemen, Caracasban. Több fontos vezetői funkciót is betöltött, amelyekből csak hármat szeretnék kiemelni:

1996–2004 között venezuelai provinciális, 2004–2014 között a Táchirai Katolikus Egyetem rektora, valamint 2016 óta jezsuita generális. Tanított a caracasi Andrés Bello Katolikus Egyetemen, a Venezuelai Központi Egyetemen, a Táchirai Katolikus Egyetemen, valamint vendégtanárként a Washingtoni Georgetown Egyetemen. Munkásságának fókuszpontjában a jezsuita lelkiség, az intellektuális apostolkodás, a másokkal való együttműködés, a legkiszolgáltatottabbakkal való szolidaritás – különös figyelmet fordítva a migránsok és a menekültek helyzetére, valamint a megbékélés és a párbeszéd előmozdítása áll.

A jezsuita rend nevelési és oktatási tevékenysége manapság is elismert és megbecsült szerte az egész világon. Jelenleg több mint 3.400 oktatási intézményt és 100-nál jóval több bentlakásos kollégiumot, illetve nevelőközpontot működtetnek a világon. Ezekből több mint 200 felsőfokú intézmény. Kolozsvári egyetemünk több oktatója is neves jezsuita egyetemeken pallérozta tudását és jezsuita szellemiségben nevelkedett. Ez is igazolja, hogy a jezsuita rend nevelési és oktatói tevékenysége nemcsak a dicső múltuk része, hanem a jelenben is világszinten fontos szerepet játszik. A jezsuita nevelés ma is nagy hangsúlyt fektet a szabadság felelős használatára, a diákok és tanárok közötti személyes kapcsolatra, a tanulás olyan örömére, amely lehetővé teszi a hallgatók számára, hogy egész életükben vágyódjanak a tanulásra, hiszen az intellektuális, érzelmi és lelki növekedés életünk egész folyamán folytatódik. Így az értékírányított jezsuita nevelés, amely önmagunk valós ismeretére, szeretetére és elfogadására bátorít, valamint a környező világ valós ismeretét nyújtja, tevékeny életre, mások kiváló szolgálatára készít fel. S habár a jezsuita nevelési és oktatási intézményekben különböző vallásokhoz és kultúrákhoz tartozó egyének vannak, mindannyiuk elé – függetlenül vallási felfogásuktól – Krisztust állítják az emberélet példajaként, akinek életéből és tanításából mindenki ösztönzést meríthet és elköteleződést tanulhat. Egyetemünk is elkötelezett a jezsuita szellemiség ápolásában, sőt mi több, fölötte büszkék vagyunk arra, hogy Románia legnagyobb, legrégebb és legjobban rangsorolt egyetemeiként akadémiai közegben is képviselhetjük a jezsuita nevelési

hagyományt, mégpedig nemcsak történelmi múltunk végett, hanem meggyőződésből is.

Az előbbieken vázolt jezsuita szellemiség legfőbb képviselője Főtisztelendő Arturo Sosa Abascal jezsuita generális. Ezért is méltónak ítéljük Őt a *Doctor Honoris causa* cím elnyerésére. Büszkeséggel tölt el bennünket – az ősi jezsuita egyetem örököseit – hogy a Rómában székelő legfőbb rendi előljárót kolozsvári akadémiai közösségünk tagjának mondhatjuk.

*Reverendissime Domine Generalis! Ad multos annos!
Omnia ad maiorem Dei gloriam!*

Szinodalitás az Egyházban

Latin-amerikai tapasztalatok a szinodalitás útjáról

FR. ARTURO SOSA ABASCAL, S.J.

Jézus Társaságának Általános Kúriája / General Curia of the Society of Jesus
Róma / Rome (IT)
curgen@sjcuria.org

Title: *Synodality in the Church: Latin American Experiences on the Path of Synodality*

Abstract: *This address by Father Arturo Sosa Abascal, S.J., Superior General of the Society of Jesus, delivered at the Academic Act of Conferring the Degree of Doctor Honoris Causa of Babeş-Bolyai University, Cluj-Napoca, on November 17, 2023, reflects on the significance of synodality within the contemporary Church. In the context of the ongoing synodal process inspired by the Second Vatican Council and championed by Pope Francis, Father Sosa examines the synodal journey of the Latin American Church. He defines synodality as “walking together” and emphasizes its importance to both humanity and the Church’s mission. He recounts the Church’s shift in Latin America, driven by a growing desire for a more personalized relationship with God and greater social responsibility. This change fostered the creation of discerning communities, such as the Comunidades Ecclesiales de Base, which embodied the Church’s commitment to engage society, especially in solidarity with the impoverished. The transformation, informed by the teachings of the Gospels, faced challenges under John Paul II’s pontificate due to growing institutionalization and*



differing ecclesial priorities. Father Sosa concludes by highlighting synodality as a fundamental path for the Church in the third millennium, urging a continued commitment to walking together in faith and mission.

Keywords: *synodality; Latin America; pope Francis; mission.*

Az előadás angol nyelven hangzott el 2023. november 17-én, Kolozsvárott, ahol a Babeş–Bolyai Tudományegyetem a Római Katolikus Teológia Kar és a Görögkatolikus Teológia Kar közös előterjesztésére díszdoktori (doctor honoris causa) címet adományozott Arturo Sosa Abascalnak, a Jézus Társasága legfőbb rendi elöljárójának.

*Angolból fordította: Bereczki Gyöngyvér;
Idegennyelvi szaklektor: Dr. Najbauer Noémi.*

Bevezetés

Mély meghatottsággal mondom ezeket a szavakat, hálát adva az Úrnak a sok jóért, amit a Babeş–Bolyai Tudományegyetem, Románia legrégebbi és legtermékenyebb egyeteme által kaptam. Ezt az elismerést a Jézus Társasága nevében veszem át, amely már akkor az egyetemhez kapcsolódott, amikor 1581-ben Báthory István megalapította az Academia Claudipolitana Societatis Iesu-t, az akkori kolozsvári jezsuita kollégiumot. Szívből köszönöm a Római Katolikus Teológiai Kar és a Görög Katolikus Teológiai Kar nagylelkű kezdeményezését.

Ezen jelentős tudományos eseményen közvetlenül a XVI. Püspöki Szinódus Közgyűlésének első ülése lezárása után találkozzunk, mely az *Egy szinodális egyházért: kommunió, részvétel és küldetés* címet viseli, és éppen most ért véget. Szentatyánk, Ferenc pápa az egyház szinodalitásának témáját igen helyesen a szinodalitás jegyében kívánta megközelíteni. Ezért a folyamat három egymást követő szakaszra tagolódott, amelyek lehetővé teszik Isten egész népének aktív részvételét. A szinodusi út 2021 októberében indult az egyházmegyei szintű konzultációval, amelyet egy kontinentális konzultáció és a nemrég véget ért első

egyetemes szintű közgyűlés követett. Mind a laikus szervezetek, mind pedig a megszentelt életet élő férfiak és nők aktívan részt vettek a folyamat minden szintjén és szakaszában.

Mostantól a püspöki szinódus XVI. közgyűlésének második üléséig közös feladatunk, hogy megosszuk a megélt tapasztalatokat, és ezen szakasz lezárásaként előkészítsünk egy olyan folyamatot, amely az egész egyházban különböző módokon folytatódni fog, hogy Isten „együtt járó” népének szinodalitása gyökeret eresszen, felnövekedjen, és bőséges termést hozzon.

A katolikus egyházban jelenleg zajló zsinati folyamat kontextusában – amelyet a II. vatikáni ökumenikus zsinat ekkleziológiája inspirált, és amelyet Szentatyánk, Ferenc pápa támogat – a görögkatolikus és római katolikus teológiai karok professzorai és hallgatói, illetve a tisztelt megjelentek számára röviden felvázolom a mai latin-amerikai egyház szinodális tapasztalatát, saját megtapasztalásom szerint mint latin-amerikai keresztény és jezsuita szerzetes.

A szinodalitás alapvető jelentése

Kezdjük a szinodalitás jelentésének tisztázásával. Amikor a szinodalitásról beszélünk, szem előtt kell tartanunk a szó jelentését. A szinodalitás nem más, mint az „azonos úton együtt járás.” Nemcsak a keresztényekről, hanem minden emberről elmondható, hogy szüntelenül úton van. Nem kizárólag azért járjuk utunkat, hogy elérjük a magunk által kitűzött konkrét célokat, hanem azért is, mert az úton levés létünk és emberi kiteljesedésünk alapja, ugyanis „az emberi létmód a létben való létezés”. Isten „tisztá aktualitás”; mi, akik nem istenek vagyunk, hanem Isten képmása és hasonlatossága, amíg élünk szintén aktualitás vagyunk, de nem tiszta, hanem egymást követő, állandóan ismétlődő aktualitások sorozata. Egyetlen cselekedetünk sem határoz meg minket, és minden soron következő cselekedetünk felboríthatja az előzőt. Ezért nemcsak járnunk kell, hanem a helyes úton kell járnunk, mert vannak

olyan cselekedetek, amelyek ahelyett, hogy emberivé tennének, dehumanizálnak bennünket.

Az alapvető probléma az, hogy a fennálló rend minden eszközzel azokat a cselekvéseket részesíti előnyben, amelyek a rendszer számára hasznos tulajdonságokat fejlesztenek ki, miközben zárójelbe teszi az ember valódi értékét. Más szavakkal élve, a hasznosat értékeli, nem az értékeset: felértékeli a jó és rossz cselekedeteinket egyaránt, feltéve, ha azok „hasznosak.” A legbölcsebb, a legerősebb, a legbefolyásosabb ezért nem feltétlenül a legemberibb, és aki minden cselekedetével saját funkcionalitása fejlesztésére irányul és ebben találja meg az élet teljes értelmét, dehumanizálja magát. Ugyanakkor annak, aki az ember értékeségét választja, vagyis az önmaga horizontális, szabad és nyílt ajándékozása és mások ajándékának befogadása mellett teszi le a voksot, a saját képességeit is fejlesztenie kell. Ha azt állítom, hogy hatékonyan akarok szolgálni, de haszontalan vagyok, mert nem fejlesztettem ki a szolgálathoz szükséges képességemet, akkor hazugság, hogy szolgálni akarok. Világos, hogy emberségesen járni azt jelenti, hogy másokkal együtt járunk a helyes úton anélkül, hogy bárkit is kizárnánk.

Keresztényként mi is szüntelenül úton vagyunk, mert kereszténynek lenni nem más, mint embernek lenni Jézus példája szerint, és legfőképpen követni Őt. Jézus az Út, amelyen járunk kell. Ő, Isten egyetlen és örökkévaló Fia, testvérünké tette magát, hogy testvériségét elfogadva, benne egymás testvéreivé, Isten leányaivá és fiaivá váljunk, és ezekből a kapcsolatokból felépítsük Isten leányainak és fiainak testvéri világát, amely csak a jövő életben fog beteljesedni. Ez Jézus emberi mivoltának útja, és ez az a távlat, amelyet Ő nyit nekünk.

Amíg csak élünk, nyitottak vagyunk: elfogadhatjuk Jézus testvériségét és mások testvériségét, és válaszolhatunk rá vagy nem, esetleg időnként elfogadjuk és máskor pedig elutasítjuk. Az Egyházban a különböző hivatások arra szolgálnak, hogy ezeket a kapcsolatokat minősítsük és a Názáreti Jézusban gyökereztessük, anélkül, hogy abszolutizálnánk őket.

Ahhoz tehát, hogy emberek és keresztények legyünk, szüntelenül együtt kell járnunk másokkal a helyes úton, azon az úton, amely maga Jézus; a gyermeki és testvéri úton, amely csak a halállal ér véget, és amely – attól függően, hogy hogyan élünk – az örök halálba vagy az örök életre vezet.

Ez az együtt járás a szinodalitás alapvető jelentése. Ebből az emberré és kereszténnyé válás testvéri útjából következik a meghallgatás, a beszélgetés, a párbeszéd, a valóságra alapozott tudatos közös döntéshozatal, a problémák együttes és hatékony leküzdése, az eredmények ünneplése, a közös élet, és – mindezek gyümölcseként – a közösség.

Ugyanakkor mindvégig ragaszkodnunk kell ahhoz az igazsághoz, hogy mindezeket a cselekedeteket nem a teljesen konstituált ember hajtja végre, sokkal inkább a fent említett folyamatok segítik elő emberré és kereszténnyé formálódásunkat és családdá válásunkat Isten gyermekeiként.

A téma transzcendenciája

Az egyház mai élete és küldetése szempontjából a téma aktualitása megkérdőjelezhetetlen. Ferenc pápa számára a szinodalitás „az az út, amelyet Isten elvár a harmadik évezred egyházától”. A II. vatikáni zsinat ekkleziológiája által inspirált latin-amerikai tapasztalatok alapján lehetetlen nem egyetérteni ezzel az értékeléssel. Isten azt akarja, hogy az Egyház szinodális legyen: hogy minden keresztény együtt járjon, mint fiak és testvérek. Ha az Egyház nem ilyen, akkor nem a Názáreti Jézus Egyháza, még akkor sem, ha egyébként nagy társadalmi jelentőséggel bíró és kifejezetten hatékony intézményként van jelen.

Az egyházi szinodalitás nehézsége azonban pontosan a szinodalitás szükségességéből fakad. A fennálló rendre ugyanis nem jellemző a szinodalitás. A fennálló rendben csak egyének vannak, akik azokhoz viszonyulnak, akikhez akarnak saját szempontjaik szerint, valamint olyan társadalmi csoportosulások, amelyek a saját hasznukat keresik, mint például a globalizált vállala-

latok. A kapcsolatok másodlagosak, míg a saját előnyök keresése elsődleges.

A latin-amerikai egyház perspektívájából viszont nem egyének, hanem kapcsolatok léteznek, feltéve, hogy azok szabadok, horizontálisak és nyíltan önátadóak. Ez azért van így, mert a legtöbb keresztény jelenlegi elképzelésével ellentétben a mi Istenünk nem abszolutista uralkodó: „az Istenben lévő kapcsolat nem olyan, mint egy szubjektumhoz kapcsolt véletlen; ez maga az isteni lényeg, ezért szubszisztens.” (St. Thomas, Summa Theologica, p I,q 29,a 4) Nem arról van szó, hogy az Atya, a Fiú és a Lélek léteznek és kapcsolatban állnak egymással; ha ez így lenne, akkor három isten lenne. Ami létezik, az a kapcsolat, amely egyszerre megkülönböztet (Atya, Fiú és Lélek) és összetart (egy Igaz Isten). Az Egyházban is a gyermeki és testvéri kapcsolatoknak kell elsőbbséget élvezniük, és nem a tanoknak, a tanításoknak és a rítusoknak vagy az intézménynek és személyiségeinek. Ezt reméli Isten az Egyháztól ebben a harmadik évezredben, és ezt várja el tőle, ugyanis ma nem ez a felfogás uralkodik az Egyházban. Nem arról van szó, hogy ezek a kapcsolatok teljességgel hiányoznak, de még korántsem ezek adják meg Egyházunk alaphangját.

Szinodalitás a latin-amerikai egyházban: újdonságok és előzmények

Miután megállapítottuk, hogy mi a szinodalitás, és hogy milyen fontos a személyek, az egész emberiség, és különösen az egyház számára, vizsgáljuk meg, hogyan van jelen a latin-amerikai egyházban. Először is tisztáznunk kell, hogy a szó ebben a jelentésben és az Egyházra alkalmazva Ferenc pápához kapcsolódó újdonság. Ezért a fogalomra fogunk hivatkozni úgy, ahogyan körülírtuk, a szó használata nélkül.

Ismét hangsúlyoznunk kell, amit az imént az egyetemes Egyházzal mondtunk: a latin-amerikai Egyházban mindig is jelen

volt a szinodalitás, de a II. vatikáni zsinatig nem a szinodalitás adta meg az alaphangot. Még így is meg kell jegyezni, hogy azok, akiket az 1979-ben Pueblában összegyűlt III. Latin-amerikai Püspöki Konferencián a „latin-amerikai egyház alapítóinak” nevezünk – ti. Antón de Montesinostól Toribio de Mogrovejóig, Vasco de Quirogán, Bartolomé de Las Casason és még sokan mások –, példamutató módon éltek meg ezt a valóságot; testvérré váltak az őslakosokkal, és követelték, hogy ne elnyomják őket, hanem méltóságteljesen és testvériesen bánjanak velük. Így kerültek ellentmondásba a kiépülő társadalmi renddel, amely szigorúan aszimmetrikus, és ezért diszkriminatív volt.

Amikor azonban stabilizálódott az az állapot, amit gyarmati rendként jellemezhetünk, az egyházi intézmény olyan berendezkedést fogadott el, amely abszolút megtagadta a szinodalitást (A témát kifejtette a III. General Conference of the Latin American Episcopate, Puebla, Conclusions n°3-13.). Ez a szinodalitást tagadó felfogás a földrajzilag központi helyeken a XVI. század utolsó két évtizedében, a perifériákon pedig a XVII. század harmadik évtizedében bontakozott ki.

A II. vatikáni zsinat előestéjén a latin-amerikai egyházi intézményrendszerben uralkodó felfogás szerint a modern világ az egyház peremén keletkezett, és ebben az értelemben emancipálta magát Istentől, ezért nem tartozik az üdvösség hatókörébe. Következésképpen a koncepció az volt, hogy meg kell menteni magunkat a világtól, azaz a modern világtól és a benne születő köztársaságoktól, különösen, ha azokat liberálisok uralják. Innen származik a párhuzamos intézményesülés javaslata: katolikus oktatás, katolikus szakszervezetek, katolikus gazdasági társaságok, katolikus ünnepek és nyilvános katolikus önkifejezés körmenetek és zarándoklatok formájában, mindezek a nyilvános istentiszteletek mellett. És ami még alapvetőbb, a híveket a tanok megvallása, az előírások teljesítése és a szertartások gyakorlása által szabályozott életmódra szólították fel. Akaraterőre volt szükség a teljes szívvel való megfeleléshez; ugyanakkor a kegyesség gyakorlására is buzdították a híveket, amely által az irányelveknek való megfelelés vágyát a buzgalom olajával szentelték meg.

Isten népének jó része tehát a maga módján és az egyházi intézménytől alapvetően függetlenül élte a kereszténységet, és bár tisztelte azt, és buzgón részt vett az egyház mint intézmény ünnepein, azt mindig a maga módján tette. Az egyházi intézmény ezt a viszonylagos függetlenséget hiányosságként értelmezte, pedig ez a megkérdőjelezett függetlenség pontosan úgy született, hogy a hívók a kereszténységet autentikus egyéneként kezükbe vették és megélték. A legkövetkezetesebbeknek azokat a „lélekben szegényeket” nevezhetjük, akik Istennel élnek és folyamatos párbeszédben állnak Vele, nem szemtől szembe Istennel, hanem mellette. Ezek a keresztények Istennel beszélnek meg mindent, ami történik, és várják a véleményét, a személyesség magas fokát érve el, amely a másokkal való személyes kapcsolataikban is megmutatkozik. Ők képviselik és élik meg hitelesen a szinodalitást.

A bevett irányelvek követésétől Jézus követéséig egy megkülönböztető életküldetésen keresztül

A változás számos olyan személytől eredt, akik elégedetlenek voltak a kereszténység megélésének intézményi módjával. Ezek a hívek úgy érezték, hogy Isten arra kéri őket, hogy személyesebb kapcsolatot alakítsanak ki vele, felelősséget vállalva azokért, akikkel együtt élnek, valamint a tágabb társadalomért. Ez a szellemi pezsgés előtérbe került, és kivívta az egyházi intézményrendszer kritikáját, miközben a keresztényeket hitük más módon való megélésére ösztönözte. Ezért az emberek, amint értesültek a vitákról, és különösen az első dokumentumok megjelenése után, nemcsak felhatalmazva, hanem egyenesen késztetve érezték magukat arra, hogy kifejezzék és megéljék, tisztázzák és megerősítsék mindazt, amit éreztek.

Ahelyett, hogy életüket az intézmény által meghatározott irányelvekhez igazították volna és ezekhez ragaszkodtak volna,

ezen keresztények úgy vélték, hogy mind emberi alkatuk, mind a történelmi helyzet, amelyben éltek, élő kapcsolatokat követel. Ilyen kapcsolatok akkor jönnek létre, amikor megkülönböztetjük az időket, amelyekben élünk, és megítéljük, mit kell tennünk. Így tapasztalták meg azt az Istent, akit Jézus kinyilatkoztatott nekik, és identitásukat, mint az ő követőit. Ezt követelte tőlük abban a pillanatban Jézushoz tartozásuk ténye. Ezt kérte valamikor Jézus a kortársaitól, szembeszegülve a törvény tanítói és a farizeusok által előírt nagyon aprólékos irányelvekkel. A hűségnek kreatívna kellett lennie, egyrészt azért, mert az idők változnak, másrészt azért, mert mi keresztények már nagykorúak vagyunk. Így az Istennel, Jézussal, de az úton lévő keresztény felebarátokkal és általában mindenkivel való személyes kapcsolatok elkezdhettek kibontakozni, szabadon és protokollmentesen.

Ezek a Krisztus-hívók elhagyták azt, amit helyesen „keresztény farizeizmusnak” (Ricoeur, P. „El escrúpulo.” *Finitud y culpabilidad*. Trotta, Madrid 2004, 273–294) nevezünk, hogy Jézust kövessék az életben. Ez a Krisztus-követés egy állandó és embert formáló áramlás, melyben a testvéri és gyermeki kapcsolatok továbbra is személyként határoznak meg minket, és amennyire csak lehetséges, építik Isten leányainak és fiainak testvéri világát, azt a Jézus által meghirdetett és kezdeményezett országot, amely a történelmen túli történelemben fog beteljesedni. Így válik az ember emberré és kereszténnyé egy olyan életben, amely történelmi, a gyermeki és testvéri kapcsolatok és a Jézus-követés életterében, abban a környezetben, amely az Egyház és Krisztus követőinek sajátja.

Az egyház, a közösségek közössége

Jézus követőinek ez az egyetemes közössége, amelyet nem lehet egy szabályozó eszmére redukálni, megkülönböztető közösségek sokaságát hozta létre, amelyek személyes és testvéri felelősséggel élték meg mindazt, amit felismertek.

Mindenekelőtt a *Comunidades Ecclesiales de Base* (egyházi bázisközösségek) virágoztak fel. A nép szívében szövetségre léptek a népszerűek a kevésbé népszerűekkel. Ezen szövetségek nem a nép ősi közösségi létének megnyilvánulásai voltak, hiszen akik vidékről jöttek a városba, elsősorban nem annak civilizációs javaira vágytak, hanem többek közt önmagukat keresték. A bázisközösségek különböztek az erősen aszimmetrikus hagyományos közösségektől, amelyekben minden szabályozott volt és kevés hely maradt azok számára, akik egy sokkal inkább személyes kiteljesedésre törekedtek.

Mivel hozzáállásuk pozitív volt, a bázisközösségek keresztényei nagyon is emberséges társasági életet teremtettek, anélkül, hogy hivatalosan közösségeket alkottak volna. Ezek az emberek úgy jutottak közösségre, hogy konkrét módon ápolták Isten leányainak és fiainak testvériségét, amit a Biblia és különösképpen az Evangéliumok közös imádságos olvasása táplált.

Ezek a közösségek olyan dinamikusnak bizonyultak saját környezetükben, hogy az élet konkrét szeleteinek javítása, valamint környezetük és a társadalom befolyásolása érdekében számos egyesületet hoztak létre. Igazi közösségek voltak, ahol a lelkipásztorok kitartóan érvényre juttatták a szinodalitást, vagyis ahol nélkülözhetetlen hozzájárulásuk a mindenkivel való testvériségen és valódi kölcsönösségen alapult, és nem csupán egyirányú szakértői megnyilvánulásnak bizonyult. Ezek a közösségek a latin-amerikai egyház és az azt alkotó Isten népének újjászülését is eredményezték.

Megtestesülés a társadalomban az elszegényedettek iránti szolidaritásból

A II. vatikáni zsinat után a latin-amerikai egyház kulcsfontosságú felismerésre jutott, miszerint Jézus követése azt jelenti, hogy úgy helyezkedünk el a társadalomban, ahogyan ő tette: a szolidaritásban való megtestesülés által, alulról indulva. Az Egyház a

kárhozatra ítélt világtól való menekülés és a párhuzamos intézményesülés helyett úgy tett lépéseket önmaga megmentése felé, hogy közben hozzájárult a világ megmentéséhez.

A világ ugyanis nem azért veszett el, mert zárójelbe tette az egyházat, hanem azért, mert piramisszerű szerkezete nem fejezte ki sem a horizontális, szabad és nyitott kapcsolatokat, amelyek az emberi személyt jellemzik és felépítik, sem azt a testvériséget, amelynek megteremtésén Jézus fáradozott. Ezért volt szükség az együttműködésre, hogy az elnyomott nép megszabaduljon mind a csüggedéstől, mind a bosszúvágytól, és hogy az elnyomókat is megszabadítsa embertelenségüktől, hogy mindannyian egy olyan hiteles demokrácia felé haladhassunk, amelyben minden ember önálló egyénként, de egyben társfelelősként kapcsolódik a közösséghez.

Azt is el kell mondanunk, hogy a kezdeti időkben a marxizmussal fertőzött környezet egyeseket kirekesztő álláspontokra vezetett, de hosszabb távon a felszabadítás bibliai perspektívája érvényesült, kizárva a gyűlöletet, és magába foglalva az elnyomókat, különösen a tőkét a többi gazdasági és társadalmi szereplővel együtt, mindezt a felettük való uralkodás igénye nélkül.

A szolidaritásban való megtestesülés túlmutat a gazdaságon és a politikán, mindenekelőtt a mindennapi életben és azokban a kapcsolatban valósul meg, amelyek személyként és különösen Jézus követőiként határoznak meg minket. A latin-amerikai keresztények nagyon komolyan vették ezt a feladatot, úgyhogy ez kezdte jellemezni és kiteljesíteni őket, sok gyümölcsöt teremve társadalmuk számára. Míg a régi kiindulópont az volt, hogy megmentsek magukat a világtól, a megtestesülés azt kívánta, hogy behelyezzék magukat a világba, minél mélyebben megismerjék a valóságot, és erős kapcsolatokat építsenek.

Mivel ez a megtestesülés, akárcsak Jézusé, alulról indult, a latin-amerikai keresztények az általános szolidaritást az emberekkel való szolidaritás irányából közelítették meg. Sok szakember vált képessé mindent abból a szempontból látni és megítélni, hogy az hogyan érinti a „legkisebbeket”, mert sokoldalú kapcsolatokat építettek ki velük. Nemcsak segíteni próbáltak az eset-

teken, hanem megbecsülni és értékelni is őket, és így horizontálisan hozzájárultak az előmenetelükhöz. Mindeközben a szegényekkel szolidaritást vállalók is merítettek a szegények sajátos kincseiből: többek közt elsajátították ellenállóképességüket, azt az adottságukat, hogy éljenek, és ne csak túléljenek, hogy együtt éljenek hiányzó életfeltételek ellenére és, hogy szegénységük ellenére bőkezű adakozó legyenek. Számos szolidaritási egyesület született, amelyek nagymértékben javítottak az emberek és az egész társadalom életminőségén.

Külön meg kell említenünk azokat a szerzetesi közösségeket, különösen a női közösségeket, amelyek beilleszkedtek a szegény-negyedekbe, és életük megosztásával egyházi bázisközösségek és szervezetek sokaságát építették ki, köztük számos oktatási központot.

A Szentírásból és különösen az evangéliumokból táplálkozva

Szeretnénk hangsúlyozni, hogy a latin-amerikai egyháznak ezt a folyamatát kezdettől fogva a Szentírás, és hosszú távon különösen az Evangéliumok örökérvényűsége segítette. Isten keze valóban cselekedett, és a bibliaolvasás nagyban segítette az elnyomás feldolgozását.

A Kivonulás könyve és a próféták meghatározóbb hivatkozási alapot jelentettek, mint a politikai tanok, különösen a marxizmus. Lehetséges volt elsajátítani azt, ami bennük érvényes, anélkül, hogy a közösség merev politikai dogmák fogságába esne. Mindez azért valósulhatott meg, mert a Szentírással való kapcsolat annak szorgalmas tanulmányozásán túl az imádságos olvasásra épült.

Fokozatosan minden az Evangéliumokra és rajtuk keresztül Jézus buzgó és aktuális követésére összpontosult. Ez a jézusi alap, ez a Názáreti Jézushoz és nem egy dogmatikus Krisztushoz való kötődés volt a latin-amerikai egyház nagy kincse.

A latin-amerikai egyházatyák és a felszabadítás teológusai

Ebből a folyamatból, amelyet röviden felvázoltunk, szeretnénk kiemelni azokat a különböző országokból származó püspököket, akiket úttörő és rendkívül inspiráló szerepük miatt méltán neveznek „a latin-amerikai egyház atyainak”: Larraín, McGrath, Proaño, Pironio, Angelelli, Helder Camara, Samuel Ruiz, Loscheider, Arns, Alvear, Romero és még sokan mások képesek voltak összegyűjteni a népet, hangot adni nekik, és egyben szószólóikként is szolgálni. Egyértelműen evangéliumi álláspontjukból kiindulva sok ember szolidaritását váltották ki, újjáélesztették és megtestesítették a hitet és megújították egyházaikat, mindezek által hatalmas és lelkesítő örökséget hagyva ránk.

Amit a püspökökről mondunk, azt a teológiáról is el kell mondanunk. Megerősíthetjük, hogy a latin-amerikai teológia mint a latin-amerikai keresztények evangéliumi gyakorlatából fakadó tanítás, pontosan ebben az egyházban születik meg, ezen a kontinensen és ezek között a népek között testesül meg, így válik képessé érzékelni az idők jeleit. Gustavo Gutiérrez, a legrepresentatívabb teológus, aki részt vett a latin-amerikai püspöki kar II. Általános Konferenciáján Medellínben (1968), 1971-ben jelentette meg *A felszabadulás teológiája* című emblemikus művét. Ronaldo Muñoz, Juan Carlos Scannone, Segundo Galilea, Enrique Dussel, José Comblin, Juan Luis Segundo, Leonardo Boff, Carlos Mesters, Ignacio Ellacuría, Jon Sobrino, Víctor Codina, Pedro Trigo és sokan mások, valamint egy új generáció, amelyet Francisco de Aquino Junior neve fémjelez, egy valóban testvéri gondolkodó testületet alkotnak, amely az 1970-es évek óta rendszeresen találkozik. Ők olyan szerves és folyamatosan alakuló gondolatvilágot építettek fel, amelynek lényege egy olyan kereszténység, amely a szolidaritásban megélt valósággal marad mindvégig szinkronban.

Az egyházi lét szervezeti és korszakos akadályai

A latin-amerikai egyháznak ez a fennálló renddel szembeszegülő, de nagyon gyümölcsöző tapasztalata II. János Pál pápasága idején még inkább ellehetetlenült. Ebben az időszakban az egyház paradox helyzetben találta magát: egyfelől jellemezte a médiában való egyetemes jelenlét és a fejlett társadalmi gondolkodás, ugyanakkor struktúrájának növekvő intézményesülése és kommunista-ellenessége miatt képtelen volt megérteni az egyházi alapközösségek társadalomformáló erejét. Az új püspökök, egyházi vezetők és lelkipásztori irányelvek megválasztásában az institutionalista és a tömegmobilizációs tendenciák érvényesültek.

Ráadásul az 1980-as évek közepétől a neoliberális ideológia erősen átítatta a társadalmat, háttérbe szorítva az addig uralkodó elképzelést, amelyet szekularizált kereszténységnek nevezhetünk, mivel a szorgalom, a társadalmi támogatás, az igazságosság és a szolidaritás értékeit tiszteletben tartották, bár nem mindenki gyakorolta. Mindaz, amit a latin-amerikai egyház a II. vatikáni zsinat tanításának alkalmazása érdekében támogatott, „kiment a divatból”. Ezen felül sok, a II. világháború utáni időszakban Európából és Spanyolországból a latin-amerikai kontinensre érkezett szerzetes, valamint egyházmegyes pap utánpótlás nélkül halt meg.

Ezért, bár II. János Pál pápa felismerte az egyházi intézmény negatív irányban történő változását, és azt írta a brazil püspöki karnak, hogy „a felszabadítás teológiája nemcsak időszerű, hanem hasznos és szükséges” (1986. 04. 09.), az újjáalakult latin-amerikai egyházi intézmény nem korrigálta magát, és egyre több volt az ellenséges hang. Bár ez az áramlat, amelynek képviselői nélkülözték a karizmat, főként passzív ellenállást fejtett ki, miközben továbbra is a bázisnak elkötelezett egyház volt a hangadó, Isten népe mégis egyre inkább magára maradt. Ihletett és lelkes vezetés hiányában a közösségek sorvadásnak indultak.

Ki kell azonban mondani, hogy a II. vatikáni zsinat utáni négy latin-amerikai püspöki konferencia – Medellín (1968), Puebla (1979), Santo Domingo (1992) és Aparecida (2007) – záródokumentumai a sok ellentét közepette alapvető folytonosságot mutatnak a szinodalitás tekintetében. Ez a jelenség több mint meglepő, egyenesen csodálatra méltó. Azt jelzi, hogy a kinevezettek többsége, hála Istennek, továbbra is ebbe az irányba halad. Mindebben fel kell ismernünk a Szentlélek állandó működését.

Ferenc pápa példamutatóan képviseli a szinodális kereszténységet, amelyre hosszas személyes fejlődés útján jutott. Szavaival, példájával és a püspökök kinevezésével is legitimálja és rehabilitálja a kereszténység megélésének ezen módját. Ferenc pápa a latin-amerikai hagyomány legjavát képviseli, amely mára az egyetemes egyház tapasztalatával és a szinodalitással mint Isten evangelizáló népének lételemével és impulzusával gazdagodott.

A Jézus Társasága hálával fogadja ezt a rangos díszdoktori címet a Babes–Bolyai Tudományegyetemtől közös történelmünk elismeréseként és annak megerősítéseként, hogy rendünk a továbbiakban is hozzá kíván járulni az egyház szinodális jövőjéhez, amelyben az egyetemi munka egésze és különösképpen a teológiai reflexió nagyon fontos szerepet játszanak.

– Tanulmányok –

„Elpusztítom országod városait”

A Mikeás 5,8–14 elemzése és magyarázata

NÉMETH ISTVÁN

Szent Atanáz Görögkatolikus Hittudományi Főiskola / St Athanasius
Greek Catholic Theological Institute Nyíregyháza (HU)
nemethistvan@dneyem.hu

Title: “I Will Destroy Your Cities”: An Analysis and Explanation of Micah 5:8–14

Abstract: Micah 5:8–14 describes the Lord’s seemingly brutal actions toward His people. Surprisingly, the Lord is not just eliminating the idols but also declaring strong punishment for the horses, chariots, cities, and fortifications. This paper explores the idea that the Lord is not administering a literal punishment to His people but rather performing a purification from idols. These elements may symbolize false religious practices during Micah’s time. The goal of the analysis is to demonstrate how the text of Micah 5:8–14 shows a clear unity, describing, first and foremost, the Lord’s purifying act of His people from idolatry and also the potential defeat of the nations that could cause idolatry in Judah.

Keywords: Micah; idolatry; the actions of God; punishment from the Lord.

Mik 5,8–14 egy jól megszerkesztett prófétai ítélet, ami nem ritka a biblikus irodalomban:¹ az Úr hangját halljuk, aki elég szigorúan, büntető hangnemben lép fel, és érzékenyen érinti a nép életét. Kiirtja a lovaikat, a harci szekereiket, városaikat, erődítményeiket,

¹ Ramsey 1977, 53–58.

és minden olyan dolgot, ami esetlegesen a helytelen kultuszhoz kapcsolódhat: a varázslatokat, a jövendőmondókat, a bálványokat, az emlékköveket, a kezek munkáját és az Aserákat. Vajon Isten miért bünteti azzal a népet, hogy nem csak a bálványimádás eszközeit távolítja el, hanem jelentősen érinti az egész egzisztenciáját is a népnek? Ebben a tanulmányban megvizsgáljuk az Isten első látásra brutálisnak tűnő cselekvésének értelmezését a Mik 5,8-14-ben, amelyben arra is választ keresünk, hogy pontosan milyen okból cselekszik az Úr.

Mik 5,8–14 szövege

⁸*Emeld kezedet magasra ellenségeid fölé, és minden ellenséged megsemmisül.*

⁹*Azon a napon, mondja az Úr, kiirtom lovaiddat, és elpusztítom harci szekereidet.* ¹⁰*Elpusztítom országod városait, és lerombolom erődtémenyeidet.* ¹¹*Kiirtom kezedből a varázslatokat, és nem lehetnek többé jövendőmondóid.* ¹²*Kiirtom bálványaidat és emlékköveidet, és nem borulhatsz le többé kezed munkája előtt.* ¹³*Eltávolítom az Aserákat, és elpusztítom városaidat.* ¹⁴*És bosszút állok haraggal és dühvel azokon a nemzeteken, akik nem hallgattak rám.*

A szöveg behatárolása és üzenete

A szöveg üzenetének megértéséhez előzetesen Mikeás próféta könyvéről is szólni kell,² másrészt a kiválasztott szövegre (Mik 5,8–14) koncentrálnunk, valamint figyelembe kell vennünk a szakasz tágabb kontextusát is.

Könyvének a felirata szerint (Mik 1,1) Mikeás próféta a Kr. e. VIII. században élhetett és tevékenykedhetett, amely kornak prófétái többször kritizálják a társadalmi igazságtalanságokat,

² Ennél a pontnál nem elemezzük bővebben az esetleges kapcsolatokat az elemzett rész és a könyv egésze között, ehhez lásd: Zapff 2020, 178–179.

illetve helytelenítik az igazi istentisztelettől való elhajlást.³ Ez alól Mikeás próféta se kivétel. Tehát olyan kultúrában születhetett meg a könyv egy része, amelyben a próféták leginkább a nép körében megnyilvánuló Istentől való elidegenülési folyamatot kritizálják, valamint hangot adnak annak, hogy az emberek viselkedése egymással nem megfelelő.

A Mik 5,8–14 szöveg olvasásakor az első (8. vers) és az utolsó mondatok (14. vers) némi problémát okozhatnak az értelmezésben, ugyanis a 9–13. versek nagyon hasonlóak egymáshoz mind tematikailag, mind pedig szerkezetükben,⁴ és ezzel egy egyértelmű egységet alkotnak, amely az Úr szavait tartalmazza. Azonban a 8. és a 14. versek nem mutatják ezt a hasonlóságot.

Először is vegyük figyelembe a 8. verset.⁵ Témájában az 5,6–7 versek pozitív jellegét követi, de amíg a korábbi versek Jákob maradékáról beszélnek, addig a 8. versben közvetlen beszédet

³ Említésszerűen meg kell jegyezni, hogy külpolitikai szintéren az asszír fenyegetettség jelentett egyre nagyobb kihívást az ország életében. Zapff 2020, 15–16.; Gignilliat 2019, 76; Mikeás sajátossága, hogy a déli vidékeken, a határterületen születhetett, azonban nem biztos, hogy ezen a területen prófétál, hiszen számos kultikus utalást találhatunk a könyvében, ami azt feltételezi, hogy jól ismeri Jeruzsálemet; de Moor 2020, 44. Természetesen ez még nem zárja ki azt, hogy a stílusára erős hatást gyakoroljon a származási helye, ami határvidék lévén egyfajta erős temperamentumot adott a prófétának.

⁴ Amennyiben a lírai sorokat külön vizsgáljuk meg, úgy szembetűnik, hogy a sorok első részében találjuk az igét és az ige tárgyát minden egyes esetben. A sorok második részben nincs megfigyelhető domináns szerkezet, de az első rész gondolatát fogalmazza meg újból, így a két rész jelentésében párhuzamos egymással, mondhatnánk úgy is, hogy az első részben megfogalmazottakat a második rész nyomatékosítja. Egy példa erre a kapcsolatra a 9. vers: „Kiirtom lovidaidat közüled, és (mi több) elpusztítom harci szekereidet.” Kugel 1981, 57–58. Csak a 9. vers első része (Azon a napon, mondja az Úr) és a 14. vers nem illeszkedik ebbe a szerkezetet. Továbbá, ugyanannak az igének ugyanabban a formában való ismétlése (הכרתו) szintén észrevehető eleme a héber költészetnek, amely különleges ritmust ad az egész szövegnek. Meynet 1998, 215–216. Ez a tény önmagában is világossá teszi, hogy tudatos szerkesztéssel állunk szemben.

⁵ A Biblia Hebraica Stuttgartensia szövege egy petuhát helyez el közvetlenül a 8. vers után, vagyis egy egységnek a végét jelzi, azonban ezt az Aleppói Kódex nem tartalmazza. Azt is meg kell állapítani, hogy a szövegelemzés során a héber Biblia szövegi jelölései nem olyan jelentősek.

találunk, amelyekben az Úr vagy a próféta a néphez szól, és nem találunk utalást benne a maradékról. Az 5,6–7. versek szerkezetileg is különböznek a 8. verstől, mivel az üzenetüket hasonlatokkal fejezik ki, amelyek teljesen hiányoznak a 8. versből. Nemcsak a különbségek fontosak az előző versekkel szemben, hanem az is valószínű, hogy a 8. vers kapcsolódik a 9-14. versekhez, ami bár az eltérő tónus miatt nem mindig azonnal felismerhető, de a szöveg üzenete ezt támasztja alá és a szavak használata is: az 5,9–12 egy szójáték a כרת szógyökkel, amely ige szintén szerepel a 8. versben (יכרתו).⁶

Második lépésként figyelembe kell venni a 14. verset, aminek szerkezete is eltér a 9-13. versekétől,⁷ illetve a 14. versben a figyelemztetés minden olyan nemzet számára kiterjed, amely nem hallgat az Úr szavára és nem korlátozódik Júdára az üzenet. Ezt talán értelmezhetjük egyfajta összefoglalásként is: az Úr megtisztításra vonatkozó terve (5,9-13) nemcsak az ő népére, hanem azokra a nemzetekre is kiterjed, amelyek nem hallgatnak az Úr szavára.⁸

Amennyiben elfogadjuk, hogy a 8. és a 14. vers is ehhez a szövegrészlethez tartozik, a szöveg logikája a következő: a 8. vers Isten népének győzelméről beszél az ellenségei felett,⁹ míg a 9–13. versekben JHVH győzelme kerül bemutatásra a saját népe felett,¹⁰

⁶ Mikeás könyvében ez az ige összesen csak ötször fordul elő, így jelenléte ebben a szakaszban nagyon jelentős.

⁷ Néhány tudós ezen a ponton azt feltételezi, hogy ez a vers egy későbbi hozzáadás egy szerkesztőtől vagy redaktortól. Willis 1969, 355–356. Allen szerint a 9–13. versek leginkább 3+2 ütemre oszthatók, míg a 14. vers egy ünnepélyes 4+4 ütem, bár néhány eltérés is megfigyelhető ebben az állításban. Allen 1976, 356; Andersen és Freedman 2008, 490.

⁸ A második lehetőség az, hogy a 14. vers csak egy hozzátoldás ehhez a szakaszhoz, így a 8–13. versek Júda népére vonatkoznak, és ezen kívül az Úr haraggal és bosszúval fog eljárni minden olyan nemzet ellen, amely nem hallgat a szavára. Smith-Christopher 2015, 182.

⁹ Smith-Christopher 2015, 180.

¹⁰ Waltke másképp értelmezi ezt a szakaszt. Szerinte Mik 5,8 egy imádság az Úrhoz, és a szöveg következő részében az Úr válaszát fogják jelenteni. Vagyis a 8. vers beszélője a nép, aki kéri az Istent arra, hogy avatkozzon közbe, de az Úr kegyetlen módon a saját népének a pusztulását helyezi előtérbe. Waltke 2007, 331. Mik 5,8-ban akár már az Úr hangját vagy a próféta hangját találhatjuk, ami a néphez szól. Az első szó תרם jussív formában van.

majd a 14. versben ismét az Úr győzelméről olvasunk az idegen népek (Isten népének ellenségei) felett. Vagyis az idegen népek (ellenség) képe keretbe foglalja a szöveget. Az Úr dicsőséges győzelméről szól a szöveg, arról, hogy az Isten hogyan győzi le a bálványokat a népe körében és ő maga, valamint a saját népe hogyan tudja megmutatni hatalmát az ellenséges népek felett.

A szöveg értelmezésében jelentős szerepet játszik a bővebb szöveggörnyezete is. A szövegrészlet előtt közvetlenül az a híres mikeási rész található, amelyik a Máté evangéliumban is visszhangra talál, hogy az Úr új dávidi – Betlehemből származó – uralkodót ígér a népének (5,1–5), vagyis egy új kezdet vár a népre. Ebbe szépen illeszkedik az 5,8–14, ami a nép tisztulásáról szól. Tulajdonképpen az Úr saját győzelmét mutatja be és ezáltal ígér új jövőt a népének: új idilli uralkodó kerül a nép élére, megtisztítja az Úr a saját népét és legyőzi az ellenséges népeket, hogy az ő választottjainak a lehető legjobb legyen.¹¹ Illetve a 6. fejezetben szintén egy olyan jelenetet találhatunk, amikor a népét az Úr meghívja arra, hogy tisztuljon a kapcsolatuk: elemezve mindazt, amit az Úr tett az ő népéért. Vagyis a tágabb szöveggörnyezet is alátámasztja a fentebb nevezett értelmezési lehetőséget.

Normál esetben a jussív formát harmadik személyben használják, de néha a második személyben is előfordulhat (J-M. §46.a), és ennek az igei alaknak a jelentése az, hogy egy bizonyos akarat fejez ki (J-M. §114.h). A jussív forma komoly kérdést vet fel: vajon kinek az akarata van itt leírva? A szövegben nincs olyan jel, amely arra utalna, hogy Mik 5,8 imádság lenne az Úrhoz: nem találunk benne például semmilyen megszólítást vagy ehhez hasonló dolgot. Mik 5,6–7-ben a próféta Jákob maradékához beszél és bár már tartalmaz a következő egységhez tartozik a 8. vers, mégis semmi se utal arra, hogy a beszélőben vagy a címzettekben valami változás történne. Mik 5,8 címzettje is lehet Jákob maradéka, a nép, és a beszélő lehet akár az Úr, akár maga a próféta. Tehát kizárhatjuk, hogy a vers imádságként értelmezhető az Úrhoz. Allen is úgy érti ezt a verset, hogy Júda felé irányul, és nem Istenhez. Allen 1976, 355.

¹¹ Cuffey 2015, 238–245.

A szöveg magyarázata

Az 5,9–13. versekben a domináns ige a כרת (*krt*), habár megtalálhatóak más igék is, azonban azok szinte (שמד, נחש, הרס, אבד – *šmd, ntš, hrs, 'bd*) ugyanazt a jelentést hordozzák, mint a כרת. A כרת hifil formáját leggyakrabban a megsemmisítés kifejezésére találjuk a Szentírásban,¹² míg a qal formát a szövetségkötéshez. Feltételezhetjük, hogy Mikeás szövegében az ige választása nem véletlen, hanem utal a JHVH-val kötött szövetségre, amelyet Júda megsértett, és most JHVH meg fog semmisíteni mindent, ami nem fér bele az Isten és az ő népe közötti kapcsolatba.¹³

A felsorolt elemek két kategóriába sorolhatók: vannak olyanok, amelyek a nép feltételezett bűneivel állnak kapcsolatban, mint például a varázslatok, jóvendőmondók, isteni képek, emlékkövek és Aserák, amelyek elpusztításának teológiai okát talán nem szükséges magyarázni. Emellett pedig vannak olyanok, amelyek első pillantásra nem mutatnak kapcsolatot a nép helytelen viselkedésével (lovak, harci szekerek, az ország városai, erődítmények¹⁴),

¹² Koehler és Baumgartner 2000, 500–501. Főként megsemmisítést jelent, amint az jól dokumentált más prófétai műben is, pl.: Zsolt 37,9; 101,8; Iz 29,20; 56,5; Jer 44,11; Ez 14,8; 21,3; Ám 1,5,8; 2,3; Abd 9; Náh 1,15; Szof 3,6; Zak 9,10. A כרת jelentése exkommunikáció is lehet, vagyis a kultikus bűnök miatt elkövetett büntetések következményére is utal ez a kifejezés. Waltke 2007, 320–321. Azonban szerencsésebbnek tartjuk, hogy az exkommunikáció kifejezést nem használjuk a prófétai irodalom elemzésében, annak egyháztörténelmi vonatkozása miatt. Az ige ezen jelentése talán csak annyiban járul hozzá az értelmezéshez, hogy kultikus elemekkel van kapcsolatban ez a szöveg.

¹³ Az Úr közvetlen beszédet intéz a népéhez. Az egyes eltávolításra ítélt dolgok egyes számú ragokkal jelennek meg, és az országra való hivatkozás is egyes számú formában van: vagyis a te lovaidd, stb. fognak elpusztulni.

¹⁴ Ezek valamilyen szinten a hadászattal vannak kapcsolatban. Vagyis az emberi katonai garanciák problémásak lehetnek az Úr és az ő népének kapcsolatában. Waltke 2007, 321. Ez a téma nem szokatlan az Ószövetségben, amint a Hiszkijával kapcsolatos történelmi események során is látjuk, hogy az uralkodót, aki Egyiptom segítségével erős hadsereget épített Asszíria ellen, Izajás próféta határozottan kritizálja. Allen 1976, 357. Izajás könyvében utalásokat is találhatunk arra, hogy hadászati célra utalhatnak a lovak és a harci szekerek (pl.: „Jaj azoknak, akik Egyiptomba mennek le segítségért, lovakra hagyatkoznak, harci kocsikban bíznak, mert sok van azokból, és lovasokban, mert nagyon erősek, de nem tekintenek Izrael

amelyeknek az elpusztítása megdöbbentő. Ez alapján azt lehet feltételezni, hogy az Úr közbeavatkozása nem csupán a helytelen kultikus elemektől való tisztulást szolgálja, hanem valódi büntetés is, mivel ezek a fentebb nevezett pontok is ítélet alá esnek.

Ennek a feszültségnek a feloldására egy hasonló szövegrészletet az Iz 2,6–9-ben találunk,¹⁵ amely megegyező helyzetet mutat Mikeással: a nép bálványimádásba esett, és a próféta feladata az, hogy visszahívja őket az Úrhoz.

„Valóban eltaszítottad népedet, Jákob házáat, mert tele van keleti jövendőmondókkal, jósokkal, mint a filiszteusok, és idegeneknek nyújt kezét. Tele van országa ezüsttel, arannyal, és kincseinek se

Szentjére, és az Urat nem keresik!” Iz 31,1) De ebbe a kontextusba ez a magyarázati lehetőség nem túl jól illeszkedik. Mikeás könyvében ugyanis nincs konkrét jele annak a politikai szituációnak, amelyre Izajás könyvében található utalás. Emellett pedig a Mik 5,8-ban arra lehettünk figyelmesek, hogy a nép az Istentől kap biztatást arra, hogy legyőzze ellenségeit. Ha ilyen biztatást kap, akkor miért lenne problémás, hogy ez a győzelem a lovak és a harci szekerek által megy végbe, vagyis ha néhány verssel korábban maga az Isten biztatja hadászati cselekedetre a népet, akkor egy verssel később miért ítélné el éppen a harci cselekedeteit a népek. Itt talán emiatt is egy másfajta értelmezésre van szükség: a lovak és a harci szekerek nem jelenthetik azt, hogy a nép a saját erejében bizakodik, amivel az Úr haragját kivívja. Smith-Christopher úgy véli, hogy a lovakat és harci szekereket leginkább idegen hadseregek katonai erejének leírására használja a próféta. Talán ebben az esetben JHVH a nemzet ellen beszél, aki Júdára támad, és nem Júda lovai ellen. Smith-Christopher 2015, 180–182. Azonban olyan erős az összefüggés a Mik 5,9–13 között, hogy nehezen elképzelhető, hogy az Úr nem Izraelt érintő dolgokat ítél el, hanem az ő ellenségét kritizálja. Illetve nem utal semmi arra a szövegben, hogy a szöveg címzettjei módosulnának. Ezek alapján talán azt feltételezhetjük, hogy a lovak és harci szekerek képe is beilleszkedik a helytelen vallásgyakorlat jellemzői közé.

¹⁵ A feltűnő hasonlóságok esetlegesen azt a kérdést is felvethetik, hogy a két szöveg milyen kapcsolatban volt egymással és talán egy forrásból származhatnak. Zapff 2020, 184–185. Azonban ez kevésbé bizonyítható, illetve azt is hangsúlyozni kell, hogy vannak eltérések Izajás és Mikeás szövege között, és a szövegeket inspiráló teológiai álláspontok is eltérőek. Pontosabb magyarázat: Zimran 2020, 420–436. Más szövegrészletek is mutatnak hasonlóságot: Jer 51,20–24-ben (ahol ugyanazt a szóépítést használják nyolcszor, hasonlóan Mikeás szövegéhez), Zak 9,10-ben (azonban lehet, hogy ez a szöveg éppenséggel a mikeási rész alapján íródott meg), és egy másik kisebb hasonlóság is található Ám 2,3-ban a téma miatt. De a legjelentősebb összefüggés Iz 2-vel mutatkozik. Hillers 1984, 72–73.

szeri, se száma; tele van országa lovakkal, és nincsen száma szekereinek; tele van országa bálványokkal: kezük művei előtt borulnak le, az előtt, amit ujjaik alkottak. Meghajlik az ember, és megalázza magát a férfi: ne bocsáss meg nekik!” (Iz 2,6–9)

Ebből a szövegből az tűnik ki, hogy a kultikus helytelenségeket kritizálja a próféta, amelyek között szerepelnek a lovak és harci szekerek, vagyis ezek is valamilyen módon kapcsolatban állhatnak a kultusszal,¹⁶ amire részben Mikeás könyvében is találunk utalást a Mik 1,13-ban: „Fogd be a lovat harci kocsid elé, Lákis lakója! Ő volt a kezdete Sion leánya bűneinek; bizony, benned vannak Izrael gonoszságai!”¹⁷ Vagyis az izajási és a mikeási idézet is arra enged következtetni, hogy a lovaknak és a harci szekereknek lehetett kapcsolódása a vallási élethez, vagy legalábbis azokhoz a dolgokhoz tartozhatott, amelyeket az Úr erősen kritizál vallásos környezetben.

A másik kérdés, hogy a városoknak és az erődítményeknek miért kell elpusztulniuk. Ezek esetlegesen hasonló szerepet tölthetnek be a kultuszban, ahogy erre a könyvben is találunk példákat: Mikeás könyvének kezdetén bemutatja ennek célját, ami Szamária és Jeruzsálem jövőjének ábrázolása. Mik 1,6–7-ben világosan látható, hogy a bálványimádás fontos szerepet játszott ezekben a városokban¹⁸, vagyis könnyen előfordulhat, hogy a

¹⁶ Andersen és Freedman 2008, 491.

¹⁷ A mondatban szembeűnő az, hogy a lovak és a harci szekerek párhuzamba vannak állítva Sion bűnével – esetlegesen a helytelen vallásgyakorlattal. Emellett szerencsés megjegyezni, hogy egyes ábrázolások úgy mutatják be a korabeli uralkodókat, mint akik lovon érkeznek és harci szekeret használnak. Zapff 2020, 181. Talán ezen a ponton arra találhatunk utalást, hogy a nép teljes mértékben hasonult a környező országok szokásgyakorlatához és a külső megjelenésében is felvette azokat a formákat, amelyek megtalálhatóak voltak náluk is. Ez a külső hasonlóság megnyilvánulása lehet a belsőben való eltérésnek is.

¹⁸ Andersen és Freedman 2008, 491. „Szamariát romhalmazzá teszem, olyan földdé, ahová szőlőt ültetnek. Lezúdítom köveit a völgybe és feltárom alapjait. Összetöröm minden faragott szobrát, tűzben égetem el minden szerzeményét, és megsemmisítem minden bálványát; mert parázna nő béréből gyűltek azok össze, és parázna nő bérévé lesznek ismét” (Mik 1,6–7). Ebben a szövegrészletben Szamária azonosítása a bálványimádással történik meg. Emellett pedig nem csak a bálványimádás problematikus, hanem a városok

városok említése asszociáció miatt a bálványimádásra is utalhat, nem kizárva ezzel azt, hogy a városok a könyvben a társadalmi igazságtalansághoz is köthetők.

Az erődítményekről Mikeás próféta könyvében nem találunk pontosabb információt. Hogy mit ért alatta, nem részletezi, és nehézséget okoz az is, hogy csak és kizárólag ezen az egy helyen fordul elő a kifejezés a könyvében. Azonban a prófétai irodalomban arra lehetünk figyelmesek, hogy az erődítményekhez szinte minden egyes említéskor az Úr igen negatívan viszonyul és mindig a pusztulásuk vagy a megszegyenítésük kerül előtérbe,¹⁹ vagyis nem ritka az, hogy az erődítmények isteni ítéletben részesülnek: olyan dolgot szimbolizálnak, ami nem kedves az Úr szemében. Amikor a városok és erődítmények pusztulásáról olvasunk, akkor tehát nem az izraeli ember mindennapjait szándékszik romba dönteni az Úr, hanem ezek mind olyan jelentéssel bírnak, ami nem volt kedves az Úr szemében: legyen szó bálványimádásról vagy éppen társadalmi igazságtalanságról. Mik 5,9–13 elsősorban nem az Isten alaptalan és kegyetlen büntetését mutatja be,²⁰ hanem leginkább egy tisztulási folyamatot szeretne szemléltetni, amely elsősorban Júda népére vonatkozik.

Mik 5,11 a כִּשְׁפִים-ről (kšpym) beszél, amelynek jelentése varázslat.²¹ A Bibliában ez a kifejezés mindössze hatszor fordul elő²², nem tudjuk, hogy pontosan miben állhatott a varázslás, de csak idegen nemzetek praktikája volt a varázslat, Júda igaz vallás-

társadalmi és szociális igazságtalanságaira is felhívja a figyelmet a próféta: „akik vérontással építitek Siont, és gonoszsággal Jeruzsálemet” (Mik 3,10). Vagyis a bálványimádás és a társadalmi bűnök együttesen jelentősek a városok életében.

¹⁹ Pl.: Oz 10,14; Iz 17,3; 25,12; 34,13.

²⁰ Rögtön szeretnénk hozzáfűzni, hogy a leírt esemény egyértelműen büntetésként van bemutatva, de mint a későbbiekben is látjuk ez nem egy olyan esemény, amely értelmetlen folyamat lenne, hanem sokkal inkább Júda fejlődését hivatott szolgálni: hogy a vallási és társadalmi korrupciót egyre inkább le tudják vetkőzni.

²¹ Ezen a ponton azt feltételezzük, hogy ez a kifejezés nem a varázslókat jelöli, hanem a varázslatot mint cselekedetet. Koehler és Baumgartner 2000, 503.

²² Pl.: a 2Kir 9,22-ben a varázslat Jezabel jellegzetes tulajdonságai közé tartozik, Iz 47,9.12-ben a káldeaiakat vádolják varázslással, és Náh 3,4-ben azt találjuk, hogy a varázslat Ninivéhez kapcsolódik.

gyakorlatára nem volt jellemző, ezért méltó a kiirtásra. A következő sorban megjegyzésre kerül, hogy jövendőmondók²³ se lesznek Júda területén. Ennek a sornak a szerkezete nem követi a szövegrészlet szokásos formáit, ugyanis egy *yiqtol* formát találunk (לא יהייר־לך – l' yhyw-lk), ez egy jelentős változásnak minősül a szöveg struktúrájában, amire figyelmet kell fordítani. A *yiqtol* széles értelmezési spektrumot képvisel, mert nemcsak a jövőre utalhat, hanem néha különféle modalitásokat is kifejezhet. Ebben az esetben úgy tűnik, hogy deontikus – kötelező jellegű modalitásról lehet szó, tehát JHVH megtiltja a jövendőmondók létezését Júda számára,²⁴ az Úr drasztikus fellépése ezzel a kérdéssel kapcsolatban kiemelendő.

Az istenképek²⁵ és emlékoszlopok²⁶ szinonimaként jelennek meg a szövegben. Az istenkép héberül פסיל (psyl) a פסל (psl). Jelentése: faragni és vágni,²⁷ ami a bálványra utalhat és a Bibliában egyértelmű negatív ítéletet kap.²⁸ Az emlékoszlopokkal más a helyzet. Dokumentált, hogy Júda kultusza is ismeri az emlékoszlopok állításának hagyományát,²⁹ de úgy tűnik, hogy egyértelmű tilalom is létezik az emlékoszlop állítására,³⁰ így ebben a kontextusban feltételezhetjük, hogy bálványokhoz hasonló

²³ A szó, amelyet ezen a ponton használ, az ענן ('nn) poél participium formája, ami azt jelenti, hogy jeleket értelmez és láthatóvá tesz. Koehler és Baumgartner 2000, 857. A MTörv 18,10.14 élesen ítéli el a jósok, jövendőmondók jelenlétét a társadalomban: „Ne akadjon közötted, aki fiát vagy lányát átviszi a tűzön, hogy megtisztítsa, vagy aki jósoktól tudakozódik, aki álmokat s jeleket magyaráz, ne legyen varázsló... Azok a nemzetek, amelyek földjét majd elfoglalod, varázslókra és jósokra hallgatnak: téged azonban másképp teremtett az Úr, a te Istened.” (MTörv 18,10.14). A Júda környékén élő népek követik a jövendőmondókat, ismét egy pogány szokással állunk szemben, de Júda számára ez egyértelműen tilos. A jövendőmondók elítélése Iz 2,6 és 57,3-ban és Jer 27,9-ben is egyértelmű.

²⁴ Gianto 1998, 188–191.

²⁵ Koehler és Baumgartner 2000, 948–949.

²⁶ Koehler és Baumgartner 2000, 620–621.

²⁷ Koehler és Baumgartner 2000, 949.

²⁸ Pl.: 2Kir 17,41; Iz 10,10; 42,8; Jer 8,19.

²⁹ Pl.: Ter 28; 31,13; 35,14; Oz 3,4; Iz 19,19.

³⁰ A legfontosabb helyek: Lev 26,1; MTörv 16,22. A kövek a kánaáni kultusszal is összefonódhattak, mint egy helyi szentély standard elemei. Habár a választott nép hagyományában is találunk olyan helyeket, ahol bevett szokásnak minősült a kövek állítása, ebben az időszakban erősen negatív lehetett ennek a megítélése. Allen 1976, 358.

jelentéssel bírnak. A sor második része ismét egy *yiqtol* formulát tartalmaz, és ebben az esetben is feltételezhetjük, hogy a jelentése mintegy kötelező jellegű: az Úr nem engedi meg, hogy meghajoljanak az emberi alkotások – bálványok – előtt.³¹

A következő elem, ami a bálványimádáshoz kapcsolódik, az Asera (אשרה). Eredetileg Asera istennő az ugariti kultúrából származhat, mint El felesége és az istenek anyja, és az Ószövetségben talán kánaáni hatás következtében jelenik meg Baal társaként. A kánaáni környezetben egy fa vagy fából készült tárgy volt a kultikus jelképe.³²

A bálványimádással, jövendőmondással, isteni képpel, emlékoszloppal, kezek munkájával és Asera kapcsolatos lista után, amelyek tematikailag összefüggenek, ismét a városok említése látható a szövegben, amelyek el fognak pusztulni. Nem tűnik túl logikusnak, mivel a városok említését már megtaláljuk a 10. versben. A Biblia Hebraica Stuttgartensia kiadása egy szövegkritikai problémát feltételez és a צריך (*sryk*) vagy עצביך (*šbyk*) szavak olvasását javasolja. Az első variáns *szükségeset* jelent, ami azonban nem illik a kontextusba.³³ A második *bálványt* jelent és előfordul az Iz 48,5-ben is;³⁴ ez jól illeszkedik a kontextusba, de nem felelkezhetünk meg arról, hogy egyetlen bibliai szövegváltozat sem tartalmazza ezt az olvasatot. Úgy tűnik, hogy ezen a ponton nem kell másik szöveget feltételeznünk. Ha kétszer olvasunk a városok pusztításáról és kiirtásáról, akkor azzal valamire hang-

³¹ Pl.: Jer 25,6; 44,8; Oz 14,4; 2Kir 34,25.

³² Történeti bizonyíték is létezik az Aséra bálványozására, amelyet Júda kultikus bálványimádásában használtak Mikeás korában. A Kuntillet 'Ajrudban talált feliratok szerint JHVH-t Asera társaságában említették a boros edényeken. Jeppesen 1984, 463–464. Hasonló bibliai helyek: 2Kir 17,16; 21,3; 2Krón 15,16, stb. Smith-Christopher 2015, 185.; Waltke 2007, 326.

³³ Clines 2011, 161–162.

³⁴ Holladay és Koehler 2000, 280. Johannes C. de Moor fordítása alapján az itt található szó kapcsolatban lehet egy arab kifejezéssel, ami nemes babért jelent (Laurus nobilis), amelyekből az Ashera istenségnek szánt ábrázolásokat készítettek, ahogy ez valószínűsíthetőleg megtalálható bizonyos ugariti iratokban is. de Moor 2020, 266–268. Talán nem feltétlenül szükséges ennek a képnek a használata, hiszen a valószínűsége is alacsony, hogy a szerző pontosan erre az arab gyökre gondolt ennél a pontnál, illetve az is kérdéses, hogy az ugariti szövegben pontosan erre a növényre utalnak-e, valamint a szöveg értelmet nyer úgy is, ha városokként fordítjuk.

súlyt szeretne fektetni az író. A városok említése keretet biztosít a Mik 5,9–13-nak. Hiszen az egész szöveg a városok pusztításával kezdődött és most még egyszer megtaláljuk ezt a képet – az Úr amikor a bálványoktól való tisztítást végzi, akkor leginkább a városok kerülnek büntetésének célkeresztjébe, élve a metonímia képével: azok az emberek, akik a városokban élnek. JHVH nemcsak a bálványimádással kapcsolatos tárgyakat tisztítja meg, hanem azokat az embereket is, akik ehhez kapcsolódnak, akik a városokban laknak és a bálványimádáshoz közik van. Júda bűne bár nincs megemlítve, de a kiirtandó dolgok a helytelen vallási magatartáshoz kapcsolódnak: a bálványimádásnak, a helytelen kultuszgyakorlatoknak és az Istentől való elfordulásnak véget kell vetni Júdában.

A 14. vers JHVH cselekvésének újabb árnyalatát mutatja. A Mik 5,14 gyakorlatilag JHVH cselekvéseinek második része. Miután megtisztította népét, Júdát, most minden nemzettel fog foglalkozni, akik nem hallották a szavát³⁵ és ezt haraggal és dühvel³⁶ fogja végrehajtani.

Befejezés

A dolgozat elején azt a kérdést tettük fel, hogy az Úr hogyan hajthat végre olyan bosszús cselekedetet, hogy a népének a városait, erődítményeit, lovait és harci szekereit elpusztítja. Az elemzés után láttuk azt, hogy egyrészt a szöveg egysége azt támasztja alá, hogy az Isten a saját dicsőségét akarja elérni, és ennek különböző állomásai vannak: kiirt minden nem helyes dolgot a nép életéből, illetve azok köréből is, akiktől ezeket a nép eltanulhatta. Valamint az elemzés során azt is beláttuk, hogy a lovak, harci szekerek, városok és erődítmények utalhatnak a helytelen vallásgyakorlatra és az Úrnak nem kedves dolgokra,

³⁵ Waltke 2007, 331.

³⁶ A használt kifejezés (bosszú – harag) ebben a kontextusban jogi kifejezésre utalhat, mint amikor egy király újból megbünteti azokat a lázadókat, akik nem ismerték el szuverenitását. Allen 1976, 360.

mint mondjuk a társadalmi igazságtalanságok jelenlétére a népe körében. Tehát a szövegrészlet semmiképpen se Isten alaptalan és haragvó büntetését mutatja be, hanem a nép életében megtalálható helytelen elemek eltávolításáról van szó. Ezzel természetesen nem azt akarjuk feltételezni, hogy a nép konkrét helyzetében ezek az események – amennyiben bekövetkeznének a prófétai ígértetés szerint – ne lennének fájdalmasak és nehezek. De azt jó leszögezni, hogy az Úr tette tulajdonképpen nem alaptalan és nem cél nélküli: a népének a javát szeretné elérni, hogy ismételten a helyes vallásosság és megfelelő emberi kapcsolatok útjára lépjen.

Mikeás próféta írásában Isten megdöbbenő cselekedetével találkozunk, aki nem megbünteti a népét, hanem sokkal inkább megtisztítja, hiszen a pogány népek hatására a nép bálványimádásban és emellett pedig társadalmi igazságtalanságok között élt. Már a 8. versben kitűnik, hogy az Isten biztatja az ő népét, hogy erősítse meg magát és számoljon le az ellenséges népekkel, majd következik Júda megtisztításának lépései, végül pedig az Úr beszámol arról, hogyan fog győzedelmeskedni a pogány népek felett. JHVH nemcsak a saját népével foglalkozik, hanem univerzális bíróként is megjelenik, aki ítéletet mond a többi nemzet felett.

Irodalomjegyzék / Bibliography

- Allen, Leslie C. 1976. *The Books of Joel, Obadiah, Jonah, and Micah*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Andersen, Francis I., és David Noel Freedman. 2008. *Micah: A New Translation with Introduction and Commentary*. New Haven – London: Yale University Press.
- Clines, David J. A. 2016. *The Dictionary of Classical Hebrew*. Sheffield: Sheffield Academic Press – Sheffield Phoenix Press.
- Cuffey, Kenneth H. 2015. *The Literary Coherence of the Book of Micah: Remnant, Restoration and Promise*. New York: Bloomsbury T&T Clark.
- Gianto, Agustinus. 1998. Mood and Modality in Classical Hebrew. In *Israel Oriental Studies XVIII. Past Links Studies in the Languages and Cultures of the Ancient Near East*. Szerkesztette Shlomo Izre’el és Itamar Singer és Ran Zadok, 183–198. Winona Lake: Eisenbrauns.

- Gignilliat, Mark S. 2019. *Micah*. London: Bloomsbury T&T Clark.
- Hillers, Delbert R. 1984. *Micah: A Commentary on the Book of the Prophet Micah*. Philadelphia: Fortress Press.
- Holladay, William L. 2000. *A Concise Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament: Based upon the Lexical Work of Ludwig Koehler and Walter Baumgartner*. Leiden: Brill.
- Jeppesen, Knud. 1984. Micah 5:13 in the Light of a Recent Archaeological Discovery. *Vetus Testamentum* 34:462–466. <https://doi.org/10.2307/1518278>
- Joüon, Paul, és Takamitsu Muraoka. 2006. *A Grammar of Biblical Hebrew*. Roma: Pontifical Biblical Institute.
- Koehler, Ludwig, és Walter Baumgartner. 2000. *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*. Leiden: Brill.
- Kugel, James L. 1998. *The Idea of Biblical Poetry: Parallelism and its History*. New Haven: Johns Hopkins University Press.
- Meynet, Roland. 1998. *Rhetorical Analysis: An Introduction to Biblical Rhetoric*. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- de Moor, Johannes C. 2020. *Micah*. Leuven: Peeters.
- Ramsey, George W. 1977. Speech-forms in Hebrew Law and Prophetic Oracles. *Journal of Biblical Literature* 96:45–58. <https://doi.org/10.2307/3265326>
- Smith-Christopher, Daniel L. 2015. *Micah: A Commentary*. Louisville: Westminster John Knox Press.
- Waltke, Bruce K. 2007. *A Commentary on Micah*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Willis, John T. 1969. Authenticity and Meaning of Micah 5:9–14. *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 81:353–368. <https://doi.org/10.1515/zatw.1969.81.3.353>
- Zapff, Burkard M. 2020. *Micha*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Zimran, Yisca. 2020. Micah 5.9–14 (10–15) and Isaiah 2.6–22: Two Distinctive Perceptions of Idolatry. *Journal for the Study of the Old Testament* 44:420–436. <https://doi.org/10.1177/0309089219862821>

Hippói Szent Ágoston az elhunytakért végzett jámbor gyakorlatokról

RICHTER MÁTYÁS

Pázmány Péter Katolikus Egyetem, Doktori Iskola /
Pázmány Péter Catholic University, Doctoral School, Budapest (HU)
mattrics@gmail.com

Title: *Saint Augustine of Hippo on the Pious Practices in Favour of the Dead*

Abstract: *The Church has always tried to give guidelines – on the basis of catholic faith – regarding the correct and permissible burial customs. In the 5th century, St. Augustine of Hippo also dedicated a treatise specifically to this topic, at the request of his fellow bishop St. Paulinus of Nola, entitled De cura pro mortuis gerenda. The work starts from the fundamental question of whether there is any spiritual benefit to the deceased from the pious practice of being buried near the tomb of a venerated saint. St. Augustine deals first with the theoretical possibility of interceding for the dead, combining the message of Scripture with the tradition of the Church. He then passes to the question of funeral in general: for whom and why is it important that the deceased be buried at all; and if natural law binds us to bury the fellow human beings, what is the point of providing them special burial conditions? In the second part of the work, the author discusses the nature of the contact of the dead with the living, since there were those who argued for the absolute necessity of burial by means of the apparitions of the dead. The author argues, tactfully but forcefully, that the burial of a corpse is important first and foremost for the living, as a human and Christian duty, and that the care for the deceased is essentially spiritual in nature.*

Keywords: *funeral; burial site; care for the dead; intercession; apparitions of the dead.*



Bevezetés

Időről időre felmerül egyházi körökben a kérdés, hogy milyen az a hiteles és igaz végtisztesség, amely egyrészt csorbítatlanul ki tudja fejezni keresztény meggyőződésünket, másrészt amelyet szeretetből meg kell adnunk elhunyt testvéreinknek. A kérdés mindekelőtt az, hogy mit tanít keresztény hitünk, és ennek fényében mi az, ami ténylegesen használ az elhunytaknak a másvilágon, illetve az élő hozzátartozóknak a gyászban; mi az, ami helyes és üdvös, mi az, ami közömbös, és mi az, ami a hitre nézve zavaros és káros.

Talán sokak előtt ismert a haldokló Szent Mónika († 387) kérése a *Vallomások IX.* könyvéből, amikor hazafelé, Afrikába tartva, hajóra várva a Rómához közeli Ostiában azt mondja gyermekeinek: „*Tehát itt temetitek el anyátokat. [...] Földeljétek el bárhol ezt a testet. Ne okozzon nektek gondot. Csak arra kérlek titeket, hogy az Úr oltáránál emlékezzetek meg rólam, akárhol is lesztek.*” (Conf. IX,11,27).¹ Szent Ágoston édesanyjának ezek a szavai az igazi lelki ember felfogását tükrözik, aki nemcsak testi halálban, hanem – már előbb – a lelkében is el tudott szakadni a földi világtól, és emiatt a lélek javára tett szolgálatot helyezi előtérbe, és mindent ennek vet alá. Ebből fakad az is, hogy a halálát követő gondoskodásnak és kegyeletnek is elsősorban lelki természetűnek kell lennie, ami megfelel az elhunyt új állapotának, aki immár kiköltözött a testből. Ennek megfelelően mind a kegyelet, mind a gyászoló szabaddá tudnak válni attól a térbeli kötöttségtől és földi viszonyulástól, amit a lélek eltávozását követően a földi maradványok és a sírhely fizikai jelenléte generálnak és tartanak fenn. Szent Mónika intelme elsősorban meghívás gyermekeinek a személyéhez való új viszonyulásra, amire a feltámadt Krisztusnak Mária Magdolnához intézett szavai is felhívják a figyelmet: „*Noli me tangere!*” – „*Ne érints!*” (Jn 20,17); ezenkívül vigasztalás, hogy a sírhely térbeli távolsága nem jelent akadályt a gyászoló hozzátartozóknak, hogy szeretetük jótéteményét gyakorolják irányába, és a vele való kapcsolatot továbbra is ápolják.

¹ Augustinus 1896, 218–219; Augustinus 1982, 268.

A sírhelynek és magának a végtisztességnek kérdése Szent Ágoston munkásságában a későbbiekben is felmerült. Igaz, itt már nem elsősorban az élő hozzátartozók sírtól való fizikai távolsága, hanem a sírhelynek a szent vértanúk sírjához való közelsége volt a megfontolások alapja. Emiatt 424 táján az idősödő hippói püspök a korabeli hívő kegyeleti szokások értelméről és lelki hasznáról külön is értekezett egy pasztorális és dogmatikus jellegű írásban, mely a *De cura pro mortuis gerenda* címet viseli.² Az írás közvetlen címzettje Szent Paulinus, a közép-itáliai Nola püspöke volt († 431), aki már korábban kikérte Ágoston véleményét arról, hogy van-e lelki haszna az elhunytak abból a jámbor gyakorlatból, hogy egy közismert szentnek a síremléke közelében temetik el (vö. *De cura* 1,1).³ Paulinus maga ugyanis helyesnek ítélte és szorgalmazta az ilyen temetkezést, mivel az szerinte – kifejezve a vágyat a szent segítsége (*opitulatio*) után – beleillik az egyetemes Egyház azon megszilárdult szokásába, hogy imádkozik a halottakért. Ezzel a nolai püspök azt is állítja, hogy az üdvözült lelkek részesei az Egyház közbenjáró szolgálatának, vagyis tevékenyen bekapcsolódnak a földiek elvezetésébe az üdvösségre. A hippói püspök a műnek ebből az alapkérdéséből (*status quaestionis*) kiindulva – körültekintően eljárva és józanságra intve – értekezik általában a temetkezés értelméről, amelynek keretében igyekszik feltérképezni az élők és holtak világának viszonyrendszerét is. Erre szeretnénk a következőkben közelebbi pillantást vetni.

² Augustinus 1900, 619–660. Vö. *Retract.* II,90 (64): „*Librum de cura pro mortuis gerenda scripsi, cum interrogatus litteris fuisset, utrum prosit cuique post mortem, quod corpus eius apud sancti alicuius memoriam sepelitur.*” (Augustinus 1902, 202).

³ Vö. Augustinus 1900, 621–622. Szent Ágoston a bevezetésben leírja, hogy a kérdés lényegében egy Flora nevű, fiát gyászoló, jámbor özvegytől származik, akit Szent Paulinus a fiatalon elhunyt Cynegius édesanyjának példájával akart vigasztalni, aki gyermekét Szent Félix hitvalló bazilikájában temettette el. Florának valószínűleg kérdései merültek fel a gyakorlattal kapcsolatban, ezért a nolai püspök kikérte hippói püspöktársának tekintéllyel bíró véleményét.

A végtisztesség megadásának lelki haszna

A holtakért végzett közbenjárás elvi lehetősége

A téma kifejtésének kezdetén Szent Ágoston felhossa és tisztázní igyekszik a holtakért végzett szolgálattal kapcsolatos azon ellentmondást, ami a 2Kor 5,10-ben gyökerezik: *„Mert mindnyájunknak meg kell jelennünk Krisztus ítélőszéke előtt, hogy mindenki elvegye a bérét, aszerint, hogy jót vagy gonoszt cselekedett testében.”* (vö. *De cura* 1,2)⁴ A hippói püspök a probléma megoldását abban látja, hogy a páli szöveg értelmében hangsúlyozza az ember örök sorsára vonatkozó felelősségét, ami nemcsak közvetlenül, hanem közvetten is elősegítheti vagy megakadályozhatja örök boldogságát. Vagyis a földi életben kell az embernek megteremtenie annak feltételeit, hogy mások hívó gondoskodása lelke javára váljon, amikor már meghalt: *„annak arányában, amit a test révén intéztek, segítik majd őket azok a dolgok, amiket testük (levetése) után jámborul értük végeznek. Vannak ugyanis, akiknek semmit nem segítenek ezek: vagy azért, mert azokért ajánlották ezeket, akiknek olyan rosszak az érdemeik, hogy nem méltóak az ilyen segítségre sem, vagy pedig azokért, akiknek olyan jók, hogy ilyen segítségre nincs is szükségük.”* (*De cura* 1,2)⁵ Tehát a páli hely célja alapvetően az egyén felelősségének hangsúlyozása, és nem a testvéri segítségnyújtás kizárása, aminek befogadása ugyanakkor függ az elhunyt földön szerzett jó feltételeitől. Mindenkinek a testben gyakorolt életvitele (*genus vitae*) határozza meg, hogy használ-e vagy nem, amit érte jámborul tesznek, amikor már meghalt. Ha életében nem tett szert arra az „érdemre” (*meritum*), amihez kapcsolódhat a segítség, hiába kívánja azt halála után. Ezért az Egyház bár mindent megtesz, ami az elhunytaknak hasznára lehet, ez mégsem jelenti azt, hogy ez felülírja a testi életben viselt dolgokat, és mindenki egyaránt élni tud a „kívülről” jövő segítséggel.

⁴ Vö. Augustinus 1900, 622–623.

⁵ Augustinus 1900, 622–623.

Ágoston a halottaknak nyújtott segítség lehetőségének hitbeli alapját – gyakorlatilag a *lex orandi – lex credendi*-elv alkalmazásával – a hagyományos egyházi gyakorlattal erősíti meg (vö. *De cura* 1,3).⁶ Emlékeztet arra, hogy bár a 2Mak 12,43-on kívül az ószövetségi *Szentírás* nem beszél a halottakért felajánlott áldozatról, ez kellőképpen meg van gyökerezve az egyetemes Egyháznak abban az ősi gyakorlatában, hogy a papnak az oltárnál az Úrhoz intézett imái között mindig helye volt az elhunytak Isten irgalmába való ajánlásának (*commendatio mortuorum*). Ezt a gyakorlatot a *Vallo-másokban* édesanyja temetése kapcsán is tanúsítja (vö. *Conf.* IX,11,27.12,32).⁷

A temetkezés haszna a lélek számára

Szent Ágoston ezt követően elmélyíti a halottak javára történő közbenjárás témáját. Az Eucharisziában végzett imádságon túl ugyanis felmerül a kérdés az egyéb gyakorlatok legitimitásával, és különösen is magának a temetésnek a lelki hasznával kapcsolatban. A hippói püspök először is azt vizsgálja meg, hogy mi következik a temetkezés megtörténtéből vagy elmaradásából (vö. *De cura* 2,3–3,5)⁸ A szerző itt a pogány világ felfogásából és annak cáfolatából indul ki. A pogány rómaiak szerint ugyanis az elhunyt lelkének gondja származik abból, hogy holtteste temetetlen marad. Szent Ágoston ezt a pogány álláspontot Publius Vergilius Maro († Kr. e. 19) *Aeneis* c. hőskölteményének szavaira alapozza, amely szerint a temetetlen ember lelke a két világ között vergődik: „*És kiket ott látsz: mind egyedül halt és - temetetlen; / S íme Charón, az a csónakosuk, de csak eltemetettet / Vesz fel a vízre. Mivel meg kellett adni a földnek / Csontjaikat, hogy a gyors ár elvigye lelkük e révből.*” (Vergilius, *Aeneis* 6,327–328; *De cura* 2,3)⁹

⁶ Vö. Augustinus 1900, 623–624.

⁷ Vö. Augustinus 1896, 219.221–222; Augustinus 1982, 268–271.

⁸ Vö. Augustinus 1900, 624–629.

⁹ „*Nec ripas datur horrendas, et rauca fluenta Transportare prius, quam sedibus ossa quierunt*” (Augustinus 1900, 624; Vergilius 1984, 234).

Ágoston költői fikciónak (*figmentum*) nevezi Vergilius sorait, hiszen Krisztus biztosítja a keresztényeket afelől, hogy hajuk szála sem vész el (vö. Mt 10,28–30), és bátorítja őket, hogy ne féljenek azoktól, akik megölik a testet, de többet nem tehetnek (vö. Lk 12,4). Ezután hivatkozik az *Isten városáról* írt művének érvelésére, amit gyakorlatilag átmásol (vö. *De cura* 2,4–3,5; *De civitate* I,12–13).¹⁰ Azért írta e művet, mert a keresztényeket okolták a barbárok betöréséért, Róma 410-ben történt kifosztásáért és – általában véve – a Birodalom hanyatlásáért. Az egyik támadási felületet az szolgáltatta a pogányoknak a keresztények Istene ellen, hogy Krisztus még az övéit sem tudta megvédeni a kínoktól, a haláltól és a méltánytalanságtól. A hippói püspök azt válaszolta, hogy Krisztus a benne hívó lelkeket hitük érdeméért befogadta országába. A temetetlenül maradt holttestekkel kapcsolatban azt mondja, hogy az igazi hit legyőzi a temetetlenül maradás félelmét is, ahogy a vádlatok által szétépett testről is vallja, hogy feltámad. A gyilkosok módszerei nincsenek hatással az eljövendő életre. Örültség lenne azt állítani, hogy jobban kell félni attól, amit a holttesttel tesznek, mint magától a kínzásoktól és a haláltól. Csak az élőben van testi érzék. Igaz, hogy sokakat elföldeletlenül hagytak a keresztények közül, de ez nem érinti az üdvösséget és a feltámadást. Ezután idézi a Zsolt 79,2–3: „*Szolgáid holttestét odavetették eledeliül az ég madarainak, szentjeid húsát a föld vadjainak. Úgy ontották vérüket Jeruzsálem körül, akárcsak a vizet, és nem akadt, aki eltemette volna őket.*” Ez a rész az ellenség kegyetlenségét fejezi ki, ami a zsoltáros és a túlélők szemében botrány, nekik fáj, és nem az elesetteknek. A hippói püspök szembe állítja ezzel a Zsolt 116,5 szavait: „*Becsés dolog az Úr szemében szentjeinek halála.*” A szép temetés elsősorban a földön élőknek megkönnyebbülés, nem az elhunytak. Neki az számít milyen élete volt; máskülönben a díszes temetés előny lenne a gonosznak, a kis temetés pedig hátrány az igaznak. Ez pedig abszurd lenne. A dúsgazdag és a szegény Lázár története mutatja be a valóságot (vö. Lk 16,19sk): az igazi temetésről Isten gondoskodott, amikor az angyalok Ábrahám kebelére vitték Lázárt.

¹⁰ Vö. Augustinus 1900, 625–629; Augustinus 1899, 23–26.

Ezt kinevetik a pogányok, pedig az ő filozófusaik sem törődtek sokat a temetéssel: „Ég földi azt be, kinek nincsen hamvedre a sírnál” (Lucanus, *Pharsalia* 7,819; *De cura* 2,4)¹¹ – idézi Ágoston Marcus Annaeus Lucanus-t († 65). A pogányok tehát oktanul támadták ezzel a keresztényeket.

Ezután, a félreértések elkerülése végett, Ágoston érveket hoz fel a temetés dicséretes gyakorlata mellett (vö. *De cura* 3,5).¹² A temetés viszonylagos értéke nem jelenti azt, hogy el kellene dobni a holttesteket, főleg nem a hívőkét, amely a jócselekedetek eszköze volt a hívő lélek számára. Ágoston összehasonlítással érvel: ha az elhunytak egy ruhája vagy gyűrűje kedves a szeretteinek, mennyivel inkább a teste, mely sokkal szorosabban tartozik hozzánk; nem kívülről, hanem természetileg. Ezután szentírási példákat említ: a pátriárkák utasításokat adtak fiaiknak eltemetésük módjáról, vagy csontjaik átviteléről az Ígélet földjére, mint például József Egyiptomban (vö. Ter 47,30). Tóbitnak angyal tanúsította, hogy Istennek kedve telt abban, hogy gondoskodott népéből való testvéreinek temetéséről (vö. Tób 12,12). Az Úr Jézus megdicsérte az asszonyt, aki temetésének elővételezéseként megkente őt (vö. Mt 26,7–13). Az evangélium pedig megemlékezik a Jézust eltemetők tetteről (vö. Jn 19,38). Ez nem azt jelenti, hogy a holttestek éreznek, hanem hogy az isteni Gondviselésnek ebben a formában is gondja van az emberre, hogy megerősítsen minket a feltámadás hitében. Igazolja azt is, mekkora az élőknek adott jócselekedet értéke, ha Isten a holtak felé nyújtott szolgálatot is ennyire megbecsüli. A prófétai lélekkel adott pátriárkai utasítások még mélyebb jelentést is hordoznak, amire a szerző nem akar ezen a ponton kitérni. Azt mutatja, hogy a szükséges kegyelet hiánya nem töri meg a kitartás és tűrés erényét, nem is irtják ki a kegyeletet. A temetetlen keresztények nem vádolják a még élőket, ha a temetés nem volt lehetséges, de nem is jelenti a holtak büntetését. Ezzel a gondolattal fejeződik be *Az Isten városáról* szóló mű idézése.

¹¹ „Coelo tegitur, qui non habet urnam” (Lucanus 1867, 190; Augustinus 1900, 627).

¹² Vö. Augustinus 1900, 627–629.

A temetkezési hely előnye a hívó lélek számára

A következő szakaszban a temetkezés helyéről értekezik Szent Ágoston: a szent sírja közelségének önmagában nincs haszna, csakis azért, hogy állandóan emlékezteti az élőket, hogy a szent oltalmába akarják helyezni halottjukat (vö. *De cura* 4,6–5,7).¹³ Szép emberi kötelék jele ez a külön gondoskodás; az élők vigasztalása a halottak haszna, mivel a közelében lévő szentre patrónusként tekintenek. Ez a felajánlás tetszőleges szentnek akkor is megtehető, ha nem sikerül fizikailag a szent sírja közelben temetkezni. Ágoston felhívja a figyelmet a sírhely szó eredetére, ami latinul *memoria* vagy *monumentum*, görögül *μνημεῖον*. A sír az emlékezésre, a memóriára hat; a *monumentum* pedig azért állítják, hogy figyelmeztesse az elmét (*moneat mentem*), hogy akiket a halál elragadott a szem elől, a feledés ne ragadjon el a szívből. Az emlékezés visszatér a temetkezés helyére, és a halottal együtt felelevenedik a közelben nyugvó vértanú alakja is, akinek szinte spontán ajánlja oltalmába a földön élő lélek elhunytjának lelkét. Azoknak a halottaknak használ, akik még életükben alkalmassá váltak, hogy ilyen segítséget fogadhassanak. Nem szabad a könnyörgéseket elhagyni, bárhol is legyen a holttest – az Egyház ezt mindig megtette azokért a keresztényekért is, akiknek hozzátartozói már nem élnek. Szent Ágoston szavaival élve: *egyetlen közös, kegyes anyának (pia mater communis) mutatkozik az Egyház*. Imádság nélkül tehát nincs semmi haszna a léleknek abból, hogy teste szent helyen nyugszik.

A temetkezés helye nagyobb szeretetre és áhítatra segíthet az imában. Az említett keresztény édesanya élő hite, hogy a vértanú érdemei segíthetik fia lelkét, már egyfajta imádságnak számít. Nem a szent testének közelsége számít, hanem a pusztá gondolatra újjáéledő anyai szeretet gesztusa, amellyel fiát a szent oltalmába ajánlja. A hippói püspök itt az ima hasonlatával él, amelyet testtartásunkban is igyekszünk követni (pl. térdhajítás, leborulás). Isten a lelket nézi, az embernek van szüksége a külső megnyilvánulásra,

¹³ Vö. Augustinus 1900, 629–633.

hogy elmélyítse és serkentsse belső hódolatát, imáját és alázatát. A léleknek úgy származik előnye a külső megnyilvánulásból, hogy a külső visszatükrözi és megerősíti a lélek igyekezetét. A testi képtelenség nem jelenti azt, hogy a léleknek nincsenek valós törekvései. Hasonlóképpen, a szent hely stimulálja a belső folyamatokat, de ennek hiánya nem jelent akadályt a lelki történések kibontakozásának. Mindegy, hogy hol a test, a lélek számára kell keresni a békét.

A temetés relatív fontossága

A temetés témája kapcsán Szent Ágoston keretes szerkezetben gondolkodik, így tér vissza a temetés teljes elmaradásának problémájához. Caesareai Eusebiosznak († 339) – Aquileiai Rufinusz († 410) révén ekkor már latin nyelven is hozzáférhető – *Egyháztörténetéből* feleleveníti a lyoni vértanúk esetét, akik Krisztus iránti szeretetből mindent feltettek a lélek örök életére és a test feltámasztására. Sokuk testét ugyanis előbb kutyáknak adták, majd maradványaikat elégették, és hamvaikat a Rhone folyó vizébe szórták (vö. *De cura* 6,8; Eusebius, *Eccl. Hist.* V,1)¹⁴. Isten megengedte ezt üldözőiknek, annak bizonyosságául, hogy nem érdemes túlságosan ezzel az élettel és a temetkezéssel foglalkozni, ha a lélek már biztonságban van Istennél (vö. Lk 12,4). A holttestükön esett kár nem akadályozza meg őket abban, hogy teljes épségben támadjanak majd fel.

A hippói püspök ezután igyekszik feltárni a temetés elmaradását kísérő szorongás eredetét, illetve az ehhez kapcsolódó kötelességérzet okát. Rámutat arra, hogy a test iránti kegyelet érzése a természeti törvényből fakad, amit az *Ef* 5,29-ből vett szentenciával támaszt alá: „*A saját testét senki sem gyűlöli*” (vö. *De cura* 7,9).¹⁵ Ezért

¹⁴ Vö. Augustinus 1900, 633–634; Eusebius 1857, 432; Eusebiosz 1983, 200–201.

¹⁵ Vö. Augustinus 1900, 634–636. Érdekes módon Szent Ágoston sehol nem hivatkozik a műben a pogány szerzők tanúságtételére a végtisztesség kötelességének egyetemes, természetbe írt törvényének alátámasztásához, így például talán a leghíresebbre, Szophoklész († Kr. e. 405 k.) *Antigonéjára* sem.

félelmetes annak pusztá gondolata is az ember számára, hogy nem lesz része becsületes temetésben. Ez nemcsak gondolatként, hanem fenyegető ítéletként is megjelenik az Ószövetségben, ahogy azt az idézett példa is mutatja: egy Júdából Bételbe érkező próféta, miután megszegte az Istentől kapott személyes parancsot, azt a büntetést helyezte kilátásba az Úr, hogy nem atyái sírjába fogják eltemetni (vö. 1Kir 13,21–22). Ez fenyítésnek számít, mert amíg él, fáj neki annak tudata, hogy holttestén ez a rendellenes állapot be fog következni. Az Úr azonban halálában nem akarta megbüntetni az embert, mert az oroszlán, ami megölte, nem falta fel, hanem őrködött a holtteste fölött. A próféta pedig, aki félrevezette Istennek ezt az emberét, a saját sírjába temettette az embert, és meghagyta, hogy őt is oda temessék (vö. 1Kir 13,23–32). Így amikor Jozija király († Kr. e. 609) a holtak csontjaival megszenteltelenítette a pogány oltárokat, az Isten embere miatt a próféta sírboltját is békén hagyták (vö. 2Kir 23,15–18). A saját holttestéről gondoskodott az, aki hazugságával félrevezette és megölte Isten emberét, és a saját sírjába temette.

Ezzel szemben a vértanúk megvetették a temetkezés gondját, hiszen leküzdötték az életben szenvedett kínokat is (vö. *De cura* 8,10).¹⁶ Isten megtehetette volna, hogy megőrzi testüket a gyalázzattól, de inkább tanúsította általuk, hogy a feltámadásba vetett hit ezt is kiállja. Viszont az élőket bántotta a méltó temetés hiánya: a természet törvénye miatt azok helyett érezték ezt a fájdalmat, akik haláluk után ezt már nem érezhették.

A *Szentírás* a temetést az irgalmasság testi cselekedeteként dicséri, ami inkább annak használ, aki élőként gyakorolja (vö. *De cura* 9,11).¹⁷ A halottak iránti együttérzés (*compassio*) jeleként dicsérte meg Dávid azokat, akik a csatában elesett Saulnak és Jonatánnak megadták a végtisztességet (vö. 2Sám 2,5–6): amit maguknak szerettek volna, megadták másnak, mert „*a saját testét senki sem gyűlöli*” (vö. Ef 5,29). Érezték azok helyett, akik fájdalmat e világban már nem érezték.

¹⁶ Vö. Augustinus 1900, 636–638.

¹⁷ Vö. Augustinus 1900, 638–639.

Az élők és holtak világának kapcsolata

A holtak megjelenésének kérdése

A temetés fontosságát az elhunyt lélek számára egyesek a halottak megjelenéseivel igyekeztek alátámasztani (vö. *De cura* 10,12).¹⁸ Ezzel a témával – keretes szerkezetben gondolkodva – azt a tágabb kört nyitja meg újra a hippói püspök, amit korábban a Vergilius-idézettel alátámasztott pogány elképzeléssel nyitott meg. Úgy tűnik ugyanis, hogy ezek a visszatérő lelkek annyira ragaszkodtak eltemetésükhöz, hogy ezért álomban fel is tárták holttestük helyét. Ágoston nem utasítja el ezeket a jelenségeket mindenestül, ugyanakkor kétségbe vonja, hogy a lelkek személyesen jelennének meg, hiszen gyakran még élők is előfordulnak az ilyen álmokban, akik erről mit sem tudnak. Ennek megfelelően a holtak is megjelenhetnek álomképként tudtukon kívül. Ha nem pusztán képről van szó, angyal megjelenését is lehet sejteni a jelenség háttérében, amiről a halottnak szintén nem kell tudnia. A holtak megjelenésénél is a temetés elsősorban az élők számára hasznos, akik szívükön viselik nemcsak az elhunyt lelkének, hanem a testének sorsát is. Ez a lehetséges ok összefüggésbe hozható a gyász pszichológiai hatásaival, ami vágyat ébreszt a méltó végtisztesség megadására. A másik lehetséges ok, hogy ezek a jelenségek isteni felhívásul szolgálnak a temetés jámbor szokásának ápolására, ami szintén az élők lelki javát szolgálja. A hippói püspök ugyanakkor felhívja a figyelmet arra, hogy a tévesen értelmezett látomások hamis elképzeléseket eredményezhetnek, mint pl. a Vergilius által leírt, fentebb már említett alvilági törvény, ami szerint a holtak túlvilági szükséglete, hogy el legyenek temetve.

¹⁸ Vö. Augustinus 1900, 639–641.

A holtak megjelenésének természete

Szent Ágoston ezután közelebbről is megvizsgálja a halottakkal kapcsolatos látomások típusait. Ebben az eljárásban alapvetően az vezérli, hogy megcáfolja azt a felvetést, hogy a holtaknak a másvilágon szükségük van testük temetésére, és ezért ők maguk kérik ezt a látomásokban. A hippói püspök ezzel szemben arra akar rámutatni, hogy ezek a látomások jobbra álmokképek, amelyekben nincsenek jelen személyesen a látott személyek, így azok lényegesebbek a látónak, mint a látott személyeknek.

Az első csoportot az álomban történő jelenések alkotják (vö. *De cura* 11,13).¹⁹ Két személyes példával azt akarja bizonyítani, hogy a megjelenő alakok nem feltétlenül személyesen jelennek meg. Az emberek sokszor elfogultak a látomásokkal kapcsolatban: bár az előről tudják, hogy csak képe lehet, a halottat szinte automatikusan valós jelenésnek ítélik. Az első eset, amit elmond, még Milánóban történt, ahol értesült arról, hogy egy halott apa megjelent fiának álmában, hogy megmutassa egy letörlesztett tartozás bizonylatát, amiről fia nem tudott, ezért – aljas módon – újra be akarták rajta hajtani. A másik esetben a Milánóban tartózkodó Ágoston jelent meg egy bizonyos Eulogius nevű, Karthágóban retorikát tanító egykori tanítványának álmában, akinek megmagyarázta Cicero († Kr. e. 43) *Retoricájának* egyik homályos szakaszát. Mivel ő maga erről a valós időben semmit nem tudott, igazolva látja, hogy a halottaknak sem kell személyesen megjelenniük az álmokban. A szerző ezután kitér a neurotikusok és elmebetegék látomásaira (vö. *De cura* 12,14).²⁰ Ezeknek az embereknek ébrenlétükben is látomásaik vannak, mert érzékeik zavartak. Valójában ők is csak képeket látnak, és akiket látnak, mit sem sejtenek erről.

Ágoston végül arról a mély állapotról beszél, amelyben minden anyagi észlelés megszűnik, és az ember látomásokban élőkkal és holtakkal találkozik (vö. *De cura* 12,15).²¹ Ezt mi leginkább a klinikai halál állapotával tudnánk azonosítani. Itt hozza egy Curma nevű

¹⁹ Vö. Augustinus 1900, 641–643.

²⁰ Vö. Augustinus 1900, 643.

²¹ Vö. Augustinus 1900, 644–647.

hivatalnok (*curialis*) esetét a Hippóhoz közeli Tulliense kisvárosból, aki egy betegség miatt napokig tetszhalott volt, és ebben az állapotában látomásai voltak. Miután felébredt, szavai szerint holtan találták a Curma nevű kovácsot (*faber ferrarius*), mivel valójában neki kellett volna távoznia az élők sorából. A szerző hitt volna a látomásoknak, ha nem lettek volna benne élő személyek, köztük ő maga is, aki semmit nem érzékelt a jelenségből, ezért az csak a lélektől független képekből állhatott. Azt nem látta, hogy a való életben éppen hol vannak és mit csinálnak az élő személyek. Bizonyos hasonlóságban látta a dolgokat, ahogy azt is, ahogy a hippói püspök éppen megkereszteli őt. A Paradicsomból azzal küldte vissza egy hang, hogy keresztelkedjen meg, tehát a hang igazolta, hogy a keresztelés még csak látomásban történt meg. Amikor felépült, Hippóban felvétette magát a keresztségre készülők jegyzékébe, és Szent Ágoston, anélkül, hogy személyesen ismerte volna, húsvétkor megkeresztelte. A jelenségről csak két évvel később szerzett tudomást a hippói püspök egy közös barátjuk révén. Később tanúk jelenlétében kihallgatta az embert, és igazolódott előtte az eset. Curma hivatalnok tehát képekben és nem valóságukban látta az élőket.

Az élők és holtak világának elkülönülése

Szent Ágoston a holtakkal kapcsolatos jelenségek kapcsán az angyalok közreműködését valószínűsíti a Gondviselés rendeléséből, mivel a holtaknak nincs hatásköre az élők világában (vö. *De cura* 13,16).²² Itt egyfelől édesanyjára, Szent Mónikára hivatkozik, aki amíg élt, mindig Ágoston nyomában volt, ezért halála után, ha tehetné, egyetlen éjszaka sem hagyná őt nyugton; másrésztől egy boldogabb élet részeseiként a holtaknak sem lenne békéje, mert lehúznák őket a földön élők földi gondjai. A halál elválasztó ereje kapcsán a Zsolt 27,10-re hivatkozik: „*Hisz atyám és anyám is elhagyott, de az Úr fölkarolt engem.*” Ebből a versből arra következtet,

²² Vö. Augustinus 1900, 647–649.

hogy a halálban tényleges az elválás, hiszen még a legközvetlenebb hozzátartozóinknak sincs közvetlen ismerete haláluk után földi dolgainkról, ahogy közvetlenül nem áll hatalmukban beavatkozni sem. Ezt a felismerést igazolja egy egész nép tapasztalatán keresztül az ősatyák viszonylatában, idézve Iz 63,16-ot: „*Mégis te vagy a mi atyánk! Mert Ábrahám nem tud rólunk, és Izrael nem ismer minket.*” A szerző a halottak kiváltságának tartja, hogy nem kell szenvedniük az evilági történések miatt, amit Jozija király példájával szemléltet, aki kegyelemből ígéretet kap arra, hogy nem kell életében látnia Jeruzsálem pusztulását (vö. 2Kir 22,18-20). A halál tehát szabadulást jelent a magunk és mások evilági bajaitól.

Ennek az elkülönülésnek látszólag ellentmond a dúsgazdag története, aki könyörgött Ábrahámhoz, hogy küldje el Lázárt testvéreihez, hogy azok megtérjenek (vö. Lk 16,27–28; *De cura* 14,17).²³ A kérés nem jelent közvetlen tudást, csak távoli feltételezést. Hasonlóképpen, mi is azért imádkozunk a halottakért, mert közelebbit nem tudunk sorsukról. Azt, hogy milyen életet élt Lázár és a gazdag, Ábrahám megismerhette Lázártól, vagy felismerhette végső sorsukból. Így továbbra is érvényben maradhat, hogy „*Ábrahám nem tud rólunk*” (vö. Iz 63,16).

A természet és a természetfeletti adomány megkülönböztetése a szentek közbenjárásában

Szent Ágoston szerint a halottak nem közvetlenül ismerik meg a földi történéseket, de Isten meghagyásából megismerhetik az utánuk jövőktől, angyaloktól vagy Isten Lelkének kinyilatkoztatásából, melyek közül az utóbbi a jövőre is vonatkozhat (vö. *De cura* 15,18–16,19).²⁴ Még a próféták előtt sem nyilvánult meg minden. Szent Pál életében ragadtatott el a mennybe és hallott titkos ígéket (vö. 2Kor 12,2). Sámuel pedig az alvilágból megidézve jövendölte meg Saul király halálát (vö. 1Sám 28,7–19). Jézus, Sirák fia, akinek könyvéről a szerző megjegyzi, hogy nincs

²³ Vö. Augustinus 1900, 649–650.

²⁴ Vö. Augustinus 1900, 650–653.

benne a héber kánonban, arról tanúskodik, hogy magának Sámuelnek a lelke működött a látomásban, és nem az történt, hogy a mágia miatt egy gonosz lélek vette fel az alakját (vö. Sir 46,20). Urunk színeváltozásakor pedig Mózes és Illés beszélgettek Jézus haláláról (vö. Lk 9,30–31). A vértanúk sem saját erejükből, hanem Isten erejéből lépnek közbe. Megbízható tanúk állítják, hogy Szent Félix emberi hasonlóságban is megmutatkozott Nolában a barbárok ostroma idején. Ez isteni beavatkozás volt, mert nem természetes magatartás, ahogy az sem az, hogy a víz borrá váljon (vö. Jn 2,9). Egy dolog a természeti törvény, és más az ezt felülmúló isteni csoda – még akkor is, ha Isten ereje megnyilvánul a teremtményekben. A vértanúk beavatkozása sem jelenti tehát azt, hogy ez természetes képessége a halottaknak, vagyis nem válnak kísértetekké.

Szent Ágoston bevallja, hogy nem tudja, hogyan avatkoznak be a vértanúk: ők maguk mutatkoznak-e meg, vagy pedig nyugalmuk helyén maradnak, ahol általában közbenjárnak az élőkért, és Isten az, aki beavatkozik – akár angyalai révén is –, felmagasztalva vértanúi érdemeit az élők előtt (vö. *De cura* 16,20)?²⁵ Szerinte ennek eldöntése nem adatik meg akárkinek, hanem csak annak, akinek a lelki adományok közül (vö. 1Kor 12,7–11) megadatott a lelkek megkülönböztetésének (*diuudicatio spirituum*) ez a sajátos válfaja. A szerző megvallja, hogy szívesen megkérdezett volna erről egy bizonyos János szerzetest, aki megjövendölte Nagy Theodoszusz császárnak († 395) a polgárháború kimenetelét, és aki megígérte egy asszonynak annak férjén keresztül, hogy meg fog jelenni neki álmában, és meg is jelent az asszonynak, hogy tanítsa őt (vö. *De cura* 17,21).²⁶ A híppói püspök megkérdezné ettől a szerzetestől, hogy hogyan jelent meg az asszonynak álmában: saját lelkével vagy angyali beavatkozással, vagy a prófétaság Lelkével jövendölte meg, hogy ez a látomás be fog következni? Ha az asszony álmában látta a szerzetest annak ígérete szerint, az hasonló lehetett Ananiás esetéhez, amikor Saul látta Ananiást, hogy hozzá jön (és megkereszteli), de Ananiás erről még nem tudott

²⁵ Vö. Augustinus 1900, 653–655.

²⁶ Vö. Augustinus 1900, 655–658.

semmit (vö. ApCsel 9,10–12). Szent Ágoston az isteni beavatkozás függetlenségével kapcsolatban itt azt is megemlíti, hogy Milánóban Szent Gerváz és Protáz vértanúk sírjánál a démonok arra kényszerültek, hogy dicsérjék az akkor még élő Szent Ambrus püspököt († 397), aki erről mit sem tudott.

Szent Ágoston azzal zárja rövidre és fejezi be fejtegetését, hogy bár ő maga nyitott a látomások mögötti lelkek megkülönböztetésére, lehet, hogy a vizsgálódás legfőbb tanulsága, hogy főleg ezekbe a dolgokba túlságosan beleártani magunkat, és nem ér minket kár, ha Isten ezeket a mély dolgokat nem tárja föl előttünk (vö. *De cura* 17,21).²⁷ Ezt a felismerést erősíti meg Sir 3,22 szavaival is: „*Ami nálad magasabb, azt ne keresd, ami erődöt meghaladja, azt ne firtasd! Azzal törődj mindig, amit Isten neked meghagyott, és ne légy kíváncsi többi művére!*”

Befejezés

A záróbeszédként funkcionáló utolsó bekezdésben – amivel mi is lezárjuk elemzésünket – a szerző összegzi fejtegetésének főbb eredményeit (*recapitulatio* – vö. *De cura* 18,22).²⁸ Mindenekelőtt leszögezi, hogy a holtak segítésére nincs jobb a szentmiséáldozatnál, az imádságnál és a jótékonyágnál (*altaris, orationum, elemosynarum sacrificia*), anélkül, hogy elhanyagolnánk a méltó végtisztesség megadását. Ezeket minden megkereszteltért felajánljuk, mert nem tudhatjuk, hogy kinek mi és mennyiben válhat hasznára. Jobb, ha ezek a lelki javak inkább túlaradnak, mint hogy bárkinek is hiányozzanak. Természetes, hogy először a saját szeretteinkért cselekszünk, kiérdemelve, hogy egyszer

²⁷ Vö. Augustinus 1900, 657–658.

²⁸ Vö. Augustinus 1900, 657–659. Maga a levélformában írt értekezés üdvözléssel zárul, melyben Szent Ágoston bocsánatot kér, ha válasza esetleg túl terjengősre sikeredett. Ezt a közlés örömeinek tulajdonítja a szerző. Megkéri Szent Paulinuszt, hogy írja meg véleményét a könyvben foglaltakról, amit egy bizonyos Candidianus áldozópappal (*compresbyter*), feltehetően a nolai püspök küldöttjével küld el neki (vö. *De cura* 19,23 (Augustinus 1900, 659).

majd ezt mások értünk is megtegyék. A végtisztesség önmagában nem jelenti az üdvösség biztosítékát (*praesidium salutis*) az elhunyt számára, hanem ez sokkal inkább az élők kötelessége a természeti törvény alapján (*humanitatis officium secundum affectum*). A keresztények számára a feltámadás hitéről kell tanúskodnia a temetésnek (*fidei testimonium*), mely annak a testnek szól, amely egyedileg és lényegileg hozzátartozik emberi természetünkhöz, és amit egykor megdicsőülten kapunk vissza. Nem tehetünk tehát vele azt, amit akarunk, ha a Gondviselés megadta a méltó végtisztesség lehetőségét. Ez azt jelenti, hogy illő helyen kell eltemetni a földi maradványokat, hogy a sírhely lelki találkozási pont lehessen az élők számára, ahol Istennek ajánlhatják keresztény testvérüket. Ezen túl csak a lélekajánlás (*commendatio*) különleges jeleként és formájaként lehet haszná az elhunytak abból, ha egy közismert szent sírja közelébe temetik, mivel az összekötetés immár csak lelki természetű lehet mind az elhunytak, mind az élők és az elhunyt között. Ez a maradandó kapcsolat és gondoskodás fejeződik ki az imádságban mint a kegyelet lényegi elemében, és a szentmiseáldozatban (*victima sancta*) mint az engesztelés legtökéletesebb formájában (*pretii nostri sacramentum* – vö. *Conf. IX,13,35-37*).²⁹

Irodalomjegyzék / Bibliography

- Augustinus, Aurelius. 1896. *Confessionum libri XIII*. Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum 33, szerkesztette Pius Knöll. Praga – Vindobona – Lipsia: Academia Litterarum Caesarea Vindobonensis.
- Augustinus, Aurelius. 1899. *De civitate Dei libri XXII*. Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum 40/1, szerkesztette Emanuel Hoffmann. Praga – Vindobona – Lipsia: Academia Litterarum Caesarea Vindobonensis.
- Augustinus, Aurelius. 1900. *De cura pro mortuis gerenda liber unus*. Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum 41, 619–660, szerkesztette Ioseph Zycha. Praga – Vindobona – Lipsia: Academia Litterarum Caesarea Vindobonensis.
- Augustinus, Aurelius. 1902. *Retractationum libri II*. Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum 36, szerkesztette Pius Knöll. Vindobona – Lipsia: Academia Litterarum Caesarea Vindobonensis.

²⁹ Vö. Augustinus 1896, 224–226; Augustinus 1982, 274–276.

- Augustinus, Aurelius. 1982. *Vallomások*, fordította Városi István, Budapest: Gondolat.
- Eusebius, Pamphili. 1857. *Ecclesiastica Historia libri decem*. Patrologiae Cursus Completus Series Graeca 20, 9–1316, szerkesztette Jacques-Paul Migne. Paris.
- Euszebiosz. 1983. *Egyháztörténet*, fordította Baán István. Ókeresztény Írók 4, szerkesztette Vanyó László. Budapest: Szent István Társulat.
- Lucanus, Marcus Annaeus. 1867. *Pharsália vagyis A Polgárháboru. Tíz könyvben*, fordította Laky Demeter. Pest: Ráth Mór Bizománya.
- Vergilius. 1984. *Aeneis*, fordította Lakatos István. In *Vergilius összes művei*, 107–407, Budapest: Európa Könyvkiadó.

Miért és hogyan tanulnak az angyalok?

Az angyalok *Az iskolák alapításának oka*
teremtéstörténet értelmezésében

OROSZ ISTVÁN

Szent Atanáz Görögkatolikus Hittudományi Főiskola /
St Athanasius Greek Catholic Theological Institute, Nyíregyháza (HU)
oroszistvanm@gmail.com

Title: *Why and How are the Angels Studying? The Angels in the Exegesis of the Creation in "The Cause of the Foundation of the Schools"*

Abstract: *At the end of the sixth and the beginning of the seventh century, the Cause of the Foundation of the Schools was written at the East Syriac School of Nisibis. Barhadbešabba, the author of the Cause, was a member of the teaching staff at the school and explained the theological importance of learning for the students, almost as a liturgical act. In his argumentation, he drew heavily from the school's curriculum, focusing primarily on the reading of the Bible as a foundational source. Barhadbešabba, while explaining the importance of study, commented on Genesis 1:1–31 as a reading lesson for spiritual beings, particularly for the angels. I intend to examine this narration, which has its roots in earlier ecclesiastical writers like Theodore of Mopsuestia and Narsai. My analysis of the passage on creation presented as a school for angels, I have worked with the first Hungarian translation of the text. The central questions of my study are: why and how do the angels study? What is the underlying theological conviction and purpose of Barhadbešabba in presenting such a fictional narrative in an exegetical school? My study concludes that Barhadbešabba's*



aim was to demonstrate the opportunity and obligation of intellectual beings to attain knowledge of God through the revelation provided by creation.

Keywords: *angels; school of Nisibis; creation; spiritual school.*

Bevezetés

A VI. században virágzó Niszibiszi Iskola (Niszibisz ma Nusaybin Törökországban, a szíriai határnál) egyik legfontosabb szöveg- emléke *Az iskolák alapításának oka*.¹ Addai Scher 1907-es kiadásában az Bet ‘Arbāyā-ból (Niszibisz központú, szászánida majd egyházi közigazgatási terület)² származó Barḥadbešabba-nak, Ḥalwan (a mai Irán területén, az iraki határ közelében) későbbi püspökének tulajdonítja.³ *Az iskolák alapításának oka* a keleti szír skolasztikus irodalomra jellemző *ok (eltā)* műfajba tartozik.⁴ A keleti szír ‘eltā-ba tartozó iratok liturgikus ünnepeket és hitélethez köthető cselekményeket, mint a böjtot és az imádságot magyarázzák elsősorban teológiával foglalkozók számára. *Az iskolák alapításának oka* a tanulás teológiai jelentőségét és megalapozottságát magyarázza a Niszibiszi Iskola tanulóinak, a hit megélésének eseményei és cselekményei közé emelve azt. Barḥadbešabba érvelésében az Iskolában tanított filozófiai és exegetikai ismereteire és történetírásra támaszkodik, ezzel a tanulók buzdítása mellett az akadémiai programba is bevezeti őket. *Az iskolák alapításának oka* a tanulást az értelemmel rendelkező teremtmények feladataként határozza meg, amely által az Istentől kapott képességeik alapján és határain belül saját szabad akaratukból történő beleegyezéssel ismerhetik meg Őt, és tölthetik be helyüket a teremtett világban. Barḥadbešabba érdeklődésének középpontjában az ember tanulása áll, mivel azonban a tanulást, mint az értelmes teremtmények

¹ Barḥadbešabba 1907, 327–397.

² Harrak 2011.

³ Scher 1907, 321–323; modern reflexió a szerzőről: Becker 2008, 11–16.

⁴ A kiadásban és modern fordításban is elérhető ünnepeket tárgyaló *eltā*-k: Edesszai Tamás 2021a és 2021b; Edesszai Kürosz 1974b, 1974c, 1974d, 1974e, 1974f; Ḥenana 1911a; Isai 1911. A kiadásban és modern fordításban elérhető egyéb okok: Edesszai Kürosz 1974a; Išo’yahb 2022; Ḥenana 1911b.

tevékenységét jelöli meg, a „lehatárolt szellemi lényekkel”⁵, az angyalokkal is foglalkozik. Jelen tanulmányomban azt vizsgálom, hogyan helyezi el a szerző az angyalokat érvelésében, amelyben a teremtést és a teremtett világot mint Isten iskoláját értelmezi.⁶

Az angyalok iskolája, vagyis a „szellemi iskola”

Az iskolák alapításának okát a következő nagy egységekre oszthatjuk: bevezetés,⁷ filozófiai rész,⁸ exegetikai rész,⁹ történeti rész,¹⁰ a tanév felosztásának indoklása,¹¹ befejezés.¹² A filozófiai részben Barhadbešabba a teremtmények és elsősorban az ember megismerésének eredetét, lehetőségeit, határait és célját tárgyalja a késő antik filozófia elemeiből merítve.¹³ Az exegetikai részben pedig a Szentírás alapján veszi sorra, hogy hogyan tanítja és vezeti Isten a teremtményeket a teremtésben és az üdvösségtörténetben mint iskolák sorozatában. Az iskolák sorozatában az első a „szellemi iskola” (*eskolā ruḥānāytā*), vagyis az angyalok iskolája, amelyben a szerző a teremtést angyaloknak tartott kurzusként ábrázolja. Az angyalok szerepének vizsgálatához a tanulás fontossága melletti

⁵ Barhadbešabba 1907, 337.13–338.10.

⁶ Barhadbešabba teremtésértelmezése mint az angyaloknak tartott oktatás keltette fel leginkább a kutatók figyelmét a mű történeti utalásai mellett: Theresia Haintahler *Az iskolák alapítása okának teológiai dimenzióját* előtérbe helyező cikkében az angyalokra vonatkozó részre is kitér: Hainthaler 2004, 175–192. Adam H. Becker Barhadbešabba és a korábbi szerzők, az Iskolában exegetikai tekintélynek számító Mopszuesztiai Theodórosz és a korábbi híres Iskola vezető Nárszáj kapcsolatát vizsgálva érinti a témát: Becker 2004, 113–125; Dimitrij Bumazhnov az angyaloknak tartott oktatás értelmezésében a filozófia tanításának exegetikai igazolását látja: Bumazhnov 2016, 177–204.

⁷ Barhadbešabba 1907, 327.1–333.7.

⁸ Barhadbešabba 1907, 333.8–348.3.

⁹ Barhadbešabba 1907, 348.4–375.4.

¹⁰ Barhadbešabba 1907, 375.5–393.3.

¹¹ Barhadbešabba 1907, 393.4–394.7.

¹² Barhadbešabba 1907, 394.8–397.5.

¹³ Becker 2006, 126–154; Perkams 2020, 49–76; Perkams 2021, 355–385.

érvelésben első lépésben az angyalokról szóló rész magyar fordítását közöljük:

Mivel a szellemi erők előrébb valók a teremtésben és kiválóbbak lényegük szerint, Isten tanítást adott nekik, hogy ne essenek abba a hibába, hogy túl sokat képzelnek magukról. Ezért Isten, mintegy érzékelhetetlen világosságból tekereszt írt nekik teremtő ujjával, és ők parancsára hangosan felolvasták azt: *Legyen világosság, és lett világosság!* (Ter 1,3) Mivel pedig világos [értő/ értelmes] értelmük volt, azonnal megértették, hogy minden, ami lett, valaki által lett, és aki kormányoz, valaki más kormányzásából teszi ezt, ebből pedig pontosan felismerték, hogy akitől ezt a tiszteletreméltó természet [világosság] lett, teremtette őket is. Ezért mindannyian együtt, hallható hangon hálát adtak Teremtőjüknek, ahogyan Jób is mondja: *Mikor a hajnalcsillagot teremtettem, minden angyalaim fennhangon kiáltottak és dicséretemet zengték.* (Jób 38,7)

Ahogy nekünk is gyakorlatunk, hogy miután megtanítottuk a gyermeknek az egyszerű betűket [az ábécéből], és ő azokat megismételte, összekapcsoljuk azokat egymással, és ezekből neveket alkotunk, amelyeket [a gyermek] szótagról szótagra olvas, így tanulva meg azokat [a neveket]. Ugyanígy tett az örök Tanító is: miután megismételtette velük [a világosság teremtését], aztán elrendezte [a betűket] az égbolt teremtésének nagy nevéhez, és felolvasta nekik, hogy megértsék, ő mindannyiuk Teremtője, és parancsait követve az Ő akaratát teljesítik. Mivel pedig éles elméjük voltak, gyorsan megkapták tanítását. Hat nap alatt adta át nekik a tökéletes tanítást: a vizek összegyűjtésében és a fák ültetésében, a csúszómászók formálásában, azután az állatok megteremtésében, a világító testek megkülönböztetésében, és a madarak [teremtésében], amíg megértette velük a tízes számot, majd végül megtanította nekik az ember teremtését is. Ettől kezdve rendelkezésükre bocsátotta a látható teremtést, hogy mint betűket állandó váltakozásukban leírva őket szótagról szótagra kiolvassák belőle a mindenség Teremtőjének és Gondviselőjének nevét. Majd útjukra engedte őket és megengedte nekik, hogy földön lévő tágas iskolájában tartózkodjanak. Rájuk bízta a szféránknál nagyobb eszközt, amely az égitesteket mozgatja, hogy abban állandóan örömeiket leljék, és ne ücsörögjenek hasztalan. Sebes szárnyakkal látta el őket, hogy gyorsan szálljanak a tágas ég szekeren, és hogy mint létrán gyorsan fel és alá szálljanak a menny

és a föld között. Szabad akaratot adott nekik, hogy mindent akaratuk szerint vigyenek végbe, megmutatva szeretetüket Mesterük iránt, értünk végzett szolgálatukban, ahogy Pál mondja: *Ők mindnyájan szolgáló lelkek, s azok szolgálatára küldték őket, akiknek az a hivatása, hogy örököljék az üdvösséget* (Zsid 1,14).

Egyikük azonban hanyag volt és nem az Isten által írt nevek szerint olvasta a táblát, és el is felejtette az ebben a könyvben [teremtés] elrejtett ismeretet és túl sokat képzelt magáról; illetve irigyelte kisebb testvére méltóságát, többi irigy testvérével együtt: „Miért nevezte ezt képének a Teremtő? Miért vagyok a szolgálatának igájához kötve, hogy haszontalansággal foglalkozzak, alárendelve neki én: lelki a testihez, erős a gyengéhez, könnyű a nehézhez?” Abban a pillanatban a bölcs Tanító erős csapásokkal ütötte, mivel azonban nem vetette alá magát a nevelésnek, elvette tőle hatalmát és letette rangjából, nagy erővel letaszította a mennyből a földre, a sötétség és por honába, ahol *az engedetlenség fiaiban munkálkodik* (Ef 2,2).

Gábor és Mihály háza társaikkal együtt pedig szorgalmas volt az olvasásban, és nem hanyagolták el az áldott tanulást, ezért [Isten] befogadta és kincstárnokaivá tette őket. Folytonosan előtte állnak és örvendeznek megjelenéseiben, ahogy Dániel is mondja: *ezerszer ezren álltak előtte és tízezerszer tízezen szolgálnak neki*. (Dán 7,10) Kilenc rendre osztotta őket, és kilenc rangot adott nekik. Bár mindannyiuknak egy a lényege (*usiyā*), egyeseket szeráfoknak teremtett, ami „megszentelőt” jelent, másokat őrzőknek [teremtett], mert folytonosan virrasztanak uralma előtt. Egyeseket keruboknak teremtett, ők viszik és ünnepélyesen szállítják isteni jelenlétét (*škintā*), amelyet tűzként öveznek, amely most és mindig erőteljesen ragyog le rájuk. Néhányukat uralmaknak a népek felett és másokat hatalmaknak a királyságok felett, másokat erőknak, mivel képesek teljesíteni parancsát, némelyeket pedig angyaloknak, amely küldöttet jelent. Megint másokat a trónok névvel tisztelt meg, amely méltóságuk nagyságát jelzi. Úgy tűnik, ők kapták a legnagyobb méltóságot mindannyiuk közül. Másokra pedig a fejedelemségek [szó] illik, mert kifejezi mindenek feletti hatalmukat. Röviden nincs közöttük olyan, akit ne tisztelt volna meg valamiképpen tanulásának jutalmául. Így vezette Isten a szellemi iskolát.¹⁴

¹⁴ Barhadbešabba 1907, 348.4–352.4.

Barhadbešabba elbeszélése első olvasásra az Iskolában folyó oktatás fontosságának erőltetett igazolásának tűnhet, amelyben a hétköznapok gyakorlatához keres a szerző párhuzamot már a teremtés aktusában is. A következőkben igyekszünk bemutatni, hogy Barhadbešabba valójában nem az iskolai gyakorlatnak keres üdvösségtörténeti magyarázatot, hanem az angyalok esetében is a tanításról mint a kinyilatkoztatás megismerésének cselekményéről – amelyen üdvösség vagy kárhozat, beteljesedés vagy bukás múlhat – ad magyarázatot hallgatóinak, a hallgatói számára jól ismert hétköznapi fogalmakon keresztül.

A teremtés mint angyaloknak szóló tanítás a korábbi forrásokban

A tanulás mint a kinyilatkoztatás megismerésének folyamata és a teremtés mint angyaloknak szóló tanítás értelmezése az Iskolához kapcsolódó korábbi szerzőknél is megfigyelhető.

Az *iskolák alapításának oka* Mopszuesztiai Theodóroszt mint a szentírásmagyarázat neves képviselőjét, követendő tekintélyt mutatja be az iskola történeti háttérének bemutatásakor.¹⁵ Theodórosz *Teremtés könyvéhez írt kommentárjának* szír nyelvű fordításából fennmaradt töredékben megfigyelhetjük, hogy Theodórosz értelmezésében a szó megjelenése a teremtés aktusában két részre osztja az *ex nihilo* teremtést.¹⁶ A teremtés két részre osztását a Ter 1,3 ihlette, amikor is a világosság teremtésénél az ég és a föld teremtésével ellentétben megjelenik Isten szava: „És Isten szólt legyen világosság” (Ter 1,3). Nézzük, hogyan értelmezi Theodórosz a teremtés két szakasza közötti különbséget:

Az áldott Mózes nem állítja: „mondta Isten”, hanem egyszerűen csak azt: „Kezdetben teremtette Isten az eget és a földet” (Ter 1,1–3). Hiszen Ő egyedül csakis akaratával teremtette ezeket, és nem használt szót,

¹⁵ Barhadbešabba 1907, 378.4–379.15; Becker 2006, 113–125.

¹⁶ Mopszuesztiai Theodórosz 1869, 1–4.

mert nem volt szüksége arra, hogy a saját szavából tanuljon. Később azonban azt mondta [Mózes], hogy a szó megelőzte a teremtő aktust. Ugyanis már jelen voltak azok, akiknek illett a szó által megismerni Teremtőjüket, hiszen Ő természete szerint rejtve volt előttük. Ekkor már a szó az ő akarata szerint megelőzte a [teremtő] cselekedetet. Maga a szó pedig a tanítás volt a láthatatlan, értelmes teremtmények számára, hogy Ő teremtett mindent parancsával. Mielőtt tehát megteremtette őket, nem használt szót. Ezeknek az első dolgoknak [föld, ég, angyalok] a teremtéséhez nem használt szót, a később teremtettekről azonban nem szűnt meg beszélni, mert már szükséges volt, hogy akiket ezzel [teremtő szavával] tanított, a teremtett dolgokban keressenek tanítást. Ezt jelzi Isten az áldott Jóbnak is, amikor azt mondja: „Amikor a csillagokat teremtettem minden angyalaim fennhangon kiáltottak és dicséretemet zengték (Jób 38,7)”.¹⁷

Az ég és a föld teremtését Theodórosz úgy értelmezi, mint az akarat és az értelem tiszta aktusát, mindenféle kommunikáció és címzett nélkül. A Ter 1,3-ban viszont Isten beszél, ami Theodórosz számára feltételezi, hogy e szavaknak van hallgatója. E hallgatók kilétének kérdését úgy oldja meg Theodórosz, hogy az angyalok teremtését az ég és a föld teremtésével egyidejűnek feltételezi. Az ezt követő szakaszát a teremtésnek Isten szavával történő önkinyilatkoztatásként értelmezi, amelynek már tanúi az angyalok. A Ter 1,3 által felvetett problémára keres választ a szír nyelvű *Névtelen kommentár a Teremtés könyvéhez* is:¹⁸

Míg tehát az elsőnek teremtett dolgok esetében nem használt szót, Mózes a később teremtett dolgokról azt mondja, hogy azokat már az isteni szó teremtette. Ezzel azt tanítja nekünk, hogy a szóra, amellyel a dolgok később teremtődtek, még nem volt szükség, mert az Isten által később tanított lények még nem léteztek. Ezek [az angyalok] valójában az éggel és a földdel együtt lettek teremtve...¹⁹

¹⁷ Mopszuesztiai Theodórosz 1869, 4.14–5.7.

¹⁸ Névtelen kommentár, in Overbeck, 74–81.

¹⁹ Névtelen kommentár, in Overbeck, 76.2–7.

A fenti szentírásmagyarázat az angyalok teremtését már egyértelműen a föld és az ég teremtésével együtt feltételezi. A szóval történő teremtést a szerző szintén úgy értelmezi, mint az angyalok számára adott tanítást. Akár a Theodórosznak tulajdonított, akár a névtelen szerzőtől származó szövegben megfigyelhetjük, hogy nem az angyalokon, hanem a teremtés hogyanján van a hangsúly. Az elsődleges kérdés, amire a szerzők a választ keresik, hogy kihez beszél Isten, hiszen önmagához nem beszélhet, ezért az angyalok teremtését a szóval történő teremtés elé helyezik, a szóval történő teremtést pedig mint egy oktatást értelmezik, amely által az angyalok felismerhetik a teremtés Urát.

Nárszajt a hagyomány a Niszibiszi Iskola alapítójának és jelentős iskolavezetőnek tartja,²⁰ akitől jelentős számú mű, 84 *memra* (metrikus homília) maradt fenn.²¹ Nárszaj teremtésről írt *memra* sorozatában is megjelenik az értelmezés, amely szerint az angyalok a teremtésen keresztül tanulják meg, hogy Isten teremtette a világot és hogy hol a helyük a világban. A niszibiszi tanító azonban nem csupán Isten önközlésének a felismerését mutatja be a tanítás analógiáján keresztül, hanem sokkal inkább a hétköznapi életből vett képek alapján, hasonlatként ábrázolja:

Mint egy íróvesszővel könyvet írt elméjükbe, / így tanítva őket a teljes teremtésről szóló írásokkal. // Mint tanító állt előttük mutatva / és ismételve nekik az általa elrejtett dolgok jelentésének erejét. // Mint képet festette le szemük elé a világot, / majd felállította őket, hogy szorgalmasan elmélkedjenek rajta. // Mint a királyok királynak palotáját építette fel a teremtést, / és behívta őket, hogy szemlélhessék királyi palotájának szépségét. // Megtanította nekik a látható dolgokon keresztül milyen hatalmas az Ő lényege, // hogy ne zaklassák fel magukat vitatkozva elrejtett [természetén] // rejtve maradt előttük, és nem ismerték meg fenségének nagyságát, / hanem a teremtett dolgokban, egyikben a másik után. // Mint tanító paran-

²⁰ Barḥadbešabba 1907, 384.1–387.3; Barḥadbešabba 1913, 588–615.

²¹ Nárszaj *memra*i nagyrészt még nem kerültek kiadásra és fordításra, bővebb információk: Butts, Heal és Brock 2021, 142.

csolt gyülekezetüknek / és vezette el őket elrejtett szeretetének tanításához.²²

Nárszáj 61. *memrájában* a kinyilatkoztatás megismertetésének és megismerésének a folyamatát a teremtesen keresztül a hétköznapi iskolai gyakorlatból kölcsönzött képpel magyarázza. A 64. *memrájában*, amely szintén a teremtéstörténetet magyarázza, egy *Az iskolák alapításának okában* is előforduló hasonlatot is olvashatunk: „Ő pedig [Isten] új könyvre tanította őket, amelyet még nem ismertek // mint mi a gyermekeket, betűk helyett az Ő teremtő szavát írta, / Így tanítva meg őket a világosság létezésére”. Ebben a *memrájában* Nárszáj korábban kifejezetten iskolának (*bet yulphānā*) nevezi a teremtést az angyalok számára, ahol megtanulhatják, hogy Isten a Teremtő.²³ Hasonlóan, mint Theodórosznál, Nárszáj esetében is a teremtéstörténet magyarázatában találkozhatunk a tanulással mint a kinyilatkoztatás megismerésének folyamatával. A szóval történő teremtést mindkét szerző mint Isten kinyilatkoztató, tanító cselekedeteit értelmezi, amelyek értelmezésükben hallgatóságot, címzettet feltételeznek. Theodórosz a tanítás analógiájára támaszkodik a teremtéstörténet magyarázatában, amelynek fogadói az angyalok. Nárszájnál szintén az angyalok a szóval történő teremtés hallgatói. A megismerés folyamatát azonban Nárszáj nem egyszerűen tanításként magyarázza, hanem sokkal inkább tanításként ábrázolja.

A teremtés mint angyaloknak szóló tanítás *Az iskolák alapítása okának teológiai szövegkörnyezetében*

Az iskolák alapításának oka exegetikai részének kezdő szakaszát – amelyet magyar fordításban közöltünk – vizsgáljuk a szöveg és a közvetlen iskolai források ismeretében. Amint arra már

²² Nárszáj 1968a, 578.

²³ Nárszáj 1968b, 644.

korábban utaltunk, a teremtéstörténet angyaloknak szóló tanításként való magyarázatát egy episztemológiai bevezetés előzi meg.²⁴ Barhadbešabba a tanulás szentírási alapjának ismertetése előtt az értelemről (*madd ā*) értekezik, amelynek feladata, hogy az őt körülvevő valóságot mint olvasótáblát olvassa, és így jusson el az Istenről szóló ismeretre: „Mint egy táblára, Ő ráírta és megalakította az összes látható testet, hogy az (az értelem) olvashassa őket, és ezekből megismerhesse e tanítás okát [Istent].”²⁵ A teremtés hat napjának, mint egy olvasó kurzusnak az ábrázolása ennek az arisztotelészi filozófiában megjelenő ismeretelméleti gondolatnak a teológiai kifejtése. A „egyszerű betűk” (*āttute pšitte*) kifejezés használata a „teremtésről szóló olvasó kurzusban” valószínűleg támaszkodik Euagriosz Pontikosznak szír nyelvterületen, a VI–VII. században olvasott és kommentált teológiájára. A szír nyelven két verzióban fennmaradt *Gnosztikus problémákban* ezt olvashatjuk: „Ahogyan mi megtanítjuk a gyermekeket, hogy kövessék az ábécé betűit a táblán, ugyanígy tanítja Krisztus az értelemmel bíró lényeket, hogy bölcsességét a testi természetben nyomon kövessék (S1: a testi természet betűit olvassák).”²⁶ Ahogyan Becker is megjegyezte, ez az elképzelés a görög filozófia területéről ered, ahol a világot a legegyszerűbb fizikai elemekből, τὰ ἀπλᾶ στοιχεῖα-ból állónak tekintik ez pedig sugallhatja azt a képet, hogy a világ írásként van összerakva, mivel a στοιχεῖα szó egyszersmind betűt is jelent.²⁷ A teremtés folyamatát szemlélve az az értelemmel bíró teremtmények feladta, hogy Istent mint a mindenség Urát felismerjék és szolgálják.

Az angyali rendek hierarchiája az isteni kinyilatkoztatás engedelmes befogadásának eredménye. Minden engedelmes angyal rangot kapott annak megfelelően, hogy mennyit értett meg a kinyilatkoztatásból. Érdemes megjegyezni, hogy Barhadbešabba csak az angelológia azon elemeit választja ki, amelyek a tanulás fontosságának témájához kapcsolódnak: az isteni kezdeményezés,

²⁴ Barhadbešabba 1907, 333.8–348.3.

²⁵ Barhadbešabba 1907, 345.1–3.

²⁶ Euagriosz 1958, 121–122.

²⁷ Becker 2006, 131–134.

Isten megismerése a teremtésben való kinyilatkoztatás által, az angyalok engedelmessége miatt a rangokban megnyilvánuló jutalom, az engedetlenség és hanyagság miatti bukás. Nárszáj a 64. *memrájában* az angyalok egyik feladataként az emberek tanítását jelöli meg.²⁸ Az angyalok által az embereknek adott, eredetileg Istentől származó tanítás továbbadása teljesen hiányzik a teremtés oktatásáról szóló elbeszélésből. Ehelyett a hamis tanítás, amely Isten tanításával szemben áll, és amelyet a Sátán a bukott angyalokkal folytat, többször is visszatérő elem *Az iskolák alapításának oka* elbeszélésében.²⁹

Barhadbešabba teremtés értelmezésében az anglyaltannak és az episztemológiának különböző elemeire támaszkodik, hogy Istennek a teremtésen keresztül történő önközlésének megismerését, mint kötelező érvényű feladatot jelölje meg. Barhadbešabba a „szellemi iskoláról” szóló elbeszélésében nem egyszerűen egy ideális iskola példáját mutatja be.³⁰ A tanulás feltételeiről és indítékairól szóló „filozófiai részben” Barhadbešabba hangsúlyozza, hogy két kategóriája van az értelemmel bíró teremtményeknek: az angyalok és az emberek.³¹ Barhadbešabba számára az értelem (*maddā*) teszi lehetségessé az Istenről szóló és az üdvösséghez szükséges ismeret megszerzését. Mivel Barhadbešabba alapvető célja a tanulás teológiai alapjainak bemutatása a diákok számára, mindkét értelmes teremtmény esetében vizsgálja, milyen módon és mértékben juthatnak el Isten ismeretére, illetve, hogy mi a következménye az elérhető ismeret megszerzésének. A teremtés pedig az a keret, amelyben Isten megismerteti magát mindkét kategóriába tartozó értelmes lényvel. Az angyalok a teremtés megfigyelése közben kapják meg a szükséges ismeretet Istenről, mintha egy Istenről szóló kurzuson vennének részt, amelynek végén egy „záróvizsgát” kell tenniük, amely az emberek szolgálata. Az angyalok pedig annak megfelelően oszlanak két

²⁸ Nárszáj 1968b, 668.

²⁹ Barhadbešabba 1907, 347.5–9; 353.7–354.5.

³⁰ Becker 2004, 185–188.

³¹ Az angyalokat szellemiként (*ruhānā*) az embereket lelkiként, pszichikaiként (*napšānā*) jelöli meg: Barhadbešabba 1907, 338.8–10.

csoportra a bukottakra és a jó angyalokra, hogy engedelmessé-
nek-e, átmennek a vizsgán vagy sem. Az angyalokról szóló elbe-
szélés elsődleges célja tehát az Isten megismerésének folyamatát,
vagyis a tanulást mint az értelmes lények összességére, az angya-
lokra is kiterjedő feladatot mutatja be. A következő pontban ennek
tükrében vizsgáljuk tovább *Az iskolák alapításának okának* angyal
képét.

Az iskolák alapításának okának tanítása az angyalokról

Angyali rendek Az iskolák alapításának okában

Az „exegetikai rész” első szakasza, amelyet a tanulmány elején
idéztünk, a Ter 1,1-31-et magyarázza az iskolai hétköznapiokból vett
képekkel. *Az iskolák alapításának oka* az angyaloknak szóló tanítás
elfogadását és megértését mint egy vizsgát mutatja be, amelyen
a hanyag diákokként bemutatott Sátán és követői megbuktak, a
szorgalmas és engedelmes diákként bemutatott Gábor és Mihály
arkangyal és követőik pedig megszerzett ismeretük szintje alapján
kaptak rangot és feladatokat.

Bár a teremtést Barhadbešabba az angyalok számára a terem-
tésről szóló leckeként értelmezi, és bemutatja az angyalok funk-
cióit és hierarchiáját is, a fent idézett szakasz elsősorban nem
angyaltani értekezés, hanem sokkal inkább a kinyilatkoztatás
megismerésének lehetőségeit vizsgálja a Szentírás alapján,
teológiai szempontok mentén. Az angyalok bukásának és rang-
jainak tárgyalásában az elsődleges hangsúly Isten szavának
helyes megértésén és elfogadásán áll, amelyet Barhadbešabba
a világ teremtése óta létező feladatként jelöl meg. Nézzük meg,
hogyan tárgyalja ebben az értelmezési keretben az angyalok
rendjeit *Az iskolák alapításának oka*.

A Barhadbešabba által felsorolt angyali rendek a következők:
szeráfok (*srāpe*), őrzők (*ire*), kerubok (*krube*), uralmak (*marute*),

hatalmak (*šultānā*), erők (*ḥayle*), angyalok (*malke*), trónok (*mawtbe*) és fejedelemségek (*arkaws*).³²

A különböző angyali rendek felsorolása a Szentírásan alapul: a kerubot (*krubā*) említi a Ter 3,24;³³ a szeráfokat (*srāpe*) az Iz 6,1-4;³⁴ Dán 4,13-17 az őrzőt (*irā*);³⁵ a Kol 1,16-ban további angyali rendek szerepelnek: trónok (*mawtbe*), uralmak (*marute*), fejedelemségek (*arkaws*) és hatalmak (*šultānā*).³⁶ Az Ef 1,21-ben is különböző angyali rendek felsorolását találhatjuk: fejedelemségek (*arkaws*), hatalmak (*šultānā*), erők (*ḥayle*) és uralmak (*marute*).³⁷ Az 1Pét 3,22 szintén három rendet sorol fel: angyalok (*malke*), hatalmak (*šultānā*) és erők (*ḥayle*).³⁸

Az *iskolák alapításának okáiban* azonban az angyali rendek sajátos hierarchia szerint szervezett rendszerét látjuk. Barḥadbešabba nemcsak felsorolja az angyalok különböző rangjait, hanem rövid értelmezést is fűz a nevükhöz. Az angyalokig (*malke*), vagyis az első hét rend felsorolásáig úgy tűnhet, hogy a Pseudo-Dionüsziosz által ihletett hagyományos hierarchikus felsorolást olvashatunk *a maiore ad minus* sorrendben. A trónok Barḥadbešabba-nál azonban, ahogy a szövegből is kiderül, nem a nyolcadik, az *a maiore ad minus* hierarchikus sorrendben: „Megint másokat a trónok névvel tisztelt meg, amely méltóságuk nagyságát jelzi. Úgy tűnik ők kapták a legnagyobb méltóságot mindannyiuk közül.”³⁹ Az *iskolák alapításának okáiban* a trónok valójában magasabb rendűek a többi rendnél. Egyedül a fejedelemségek (*arkaws*) néven említett rend áll felettük: „Másokra pedig a fejedelemségek illik, mert kifejezi mindenek feletti hatalmukat.”⁴⁰ A fejedelemségek (*arkaws*) szó úgy tűnik, hogy az arkangyalokra utal. Az angyali rendeket tárgyaló szakasz elején Mihály és Gábor a jó angyalok képviselőiként, a

³² Barḥadbešabba 1907, 351.3–352.4.

³³ Kiraz és Juckel 2019, 18.

³⁴ Kiraz és Juckel 2012, 28.

³⁵ Kiraz és Juckel 2015, 40.

³⁶ Kiraz és Walters 2013, 82.

³⁷ Kiraz és Walters 2013, 34.

³⁸ Kiraz, King és Walters 2016, 40.

³⁹ Barḥadbešabba 1907, 351.13–352.2.

⁴⁰ Barḥadbešabba 1907, 352.2–3.

többiek felsőbbrendű vezetőjeként szerepel. Barhadbešabba-nál a jó angyalok azok, akik Gábor és Mihály vezetése alatt állnak, vagyis szószerinti fordításban, akik Gábor és Mihály házához tartoznak (*d-bet Gabriyel w-Mikāyel*).⁴¹ A kilenc angyali rend csúcsán a fejedelemségek, azaz az arkangyalok állnak, majd a trónok következnek. Mivel Barhadbešabba utoljára a két leghatalmasabb angyali rendet említi, lehetséges, hogy az első hét nem *a maiore ad minus* hanem fordítva a *minore ad maius* sorrendben következnek. Az *iskolák alapításának okában*, vagy a szerző egyszerűen nem ragaszkodott a rendek közötti hierarchia teljes ismertetéséhez? Ez sajnos nem derül ki a szövegből. Ha azonban az első felvetés az igaz, akkor az angyalok hierarchiája csak a rendek kilences számában hasonlít Dionüsziosz Areopagitész *A mennyei hierarchiájáról*-ban található rendszeréhez.

Angyali rendek korábbi szerzőknél

Az angyali rendek hierarchiája hosszú teológiai reflexió eredménye. Nem áll módunkban itt bemutatni az angyaltan teljes ókori történetét. Tanulmányunk ezen részében *Az iskolák alapításának oka* teológiai érvelésének megértéséhez szükséges visszatekintést teszünk korábbi, a Niszibiszi Iskolában minden valószínűséggel ismert szerzőkre.

Efrém a különböző csoportok (angyalok, kerubok, szeráfok, szolgák, mennyei erők és trónusok) közötti hierarchiát az Istenről való tudásuk szintje szerint mutatja be.⁴² Efrém hitről szóló himnuszciklusának ötödik *madraša* (tanító himnusza) így tesz említést az angyalok ismeretszerzéséről mint tanulásról:⁴³ „Ha az angyalok szeretnének / a Fiúról tanulni / akkor a kérdést / a felettük levőknek teszik fel. / A leghatalmasabbak is / a Lélek akaratából kapnak tanítást. / Ahogyan az angyaloknak [vannak] rangjai / [úgy vannak] az angyalok kérdéseinek is. / Nincs köztük, aki bármire / törekedni merne, / ami meghaladja helyzetét.”

⁴¹ Barhadbešabba 1907, 351.3.

⁴² Tuschling 2007, 154–156; 169–171.

⁴³ Efrém 1955, 17.

Efrém szerint az angyalok rangjuknak megfelelően tanításként férnek hozzá az isteni misztériumokhoz, és a felettük álló rendtől kapják az Istenről való tudást. A IV. században tehát már jelen van a szír nyelvű teológiában a gondolat, hogy az angyali rendeket az Istenről szerzett ismeretük foka és az ahhoz szükséges képességük különbözteti meg egymástól.

Az a gondolat, hogy a tudás foka hierarchikusan osztja fel a mennyei lényeket, és hogy a magasabb rendek tanítják az alacsonyabbakat, kifejtésre kerül Dionüsziosz Areopagitész *A mennyei hierarchiáról* című művében is.⁴⁴ *A mennyei hierarchiáról* az a Rešaʿynai Szergiosz fordította először szír nyelvre a VI. század első felében, akinek irodalmi tevékenységét Barħadbešabba ismerte és a „filozófiai részben”, bizonyíthatóan támaszkodik is rá.⁴⁵ Feltételezve, hogy Barħadbešabba ismerte *A mennyei hierarchiáról* szír fordítását, mondhatjuk, hogy annak felosztását alkalmazza? Ennek megválaszolásához a még kiadatlan szír fordítású *A mennyei hierarchiáról*-ra hivatkozunk a *Sinai ms. 52 syr.* kézirat alapján. *A mennyei hierarchiáról* 6.2-ben kilenc rend szerepel, három hierarchiába csoportosítva: 1. trónok (*mawtbe*), szeráfok (*srāpe*), kerubok (*krube*); 2. hatalmak (*šultānā*), uralmak (*marute*), erők (*ħayle*); 3. arkangyalok (*rabbe malke*), angyalok (*malke*), fejedelemségek (*arkaws*). Ez a felsorolás bár mutat hasonlóságot a Barħadbešabba által bemutatott hierarchiával, jelentős különbségeket is megfigyelhetünk. Számunkra sokkal inkább tűnik Barħadbešabba felsorolása az efrémi elgondolás és a fordításokban érkezett modernebb angyaltani tanítások szintézise eredményének.

Jelentős különbség akár az efrémi, akár a pseudo-dénesi elgondolás és Barħadbešabba angyaltani megközelítése között, hogy míg előbbieket szerint a magasabb rangú angyalok tanítják az alacsonyabb rangúakat Isten megismerésére, ez a tanulással kapcsolatos hierarchia hiányzik *Az iskolák alapításának okából*.

⁴⁴ Dionüsziosz 1976, 114–117. Szír fordításban: Ms. 52 syr di Sinai., 61va–62.vb. Illetve: Dionüsziosz 1976, 123–129. Szír fordításban: Ms. 52 syr. di Sinai, 64va–65.vb.

⁴⁵ Perkams 2020, 60–76.

Barhadbešabba szerint a rangokat Isten aszerint ajándékozza, hogy milyen tudományos teljesítményt nyújtottak, vagyis milyen tudásszintet értek el az angyalok: „Röviden nincs közöttük olyan, akit ne tisztelt volna meg valamiképpen tanulásának jutalmául. Így vezette Isten a szellemi iskolát”.⁴⁶ *Az iskolák alapítása okának* elbeszélésében az angyalok egyedül Istentől tanulnak, nincs utalás arra, hogy a magasabb rangúak tanítanak az alsóbbrendűeket. Ennek oka, hogy Barhadbešabba a tanulást mint a kinyilatkoztatás megismerésének folyamatát akarja bemutatni hallgatóinak/olvasóinak, amelyhez a bűnbeesés előtt akár az angyaloknak, akár az embereknek közvetlen hozzáférése volt Isten jóvoltából.⁴⁷

Befejezés

A „szellemi iskoláról” (*eskolā ruhānāytā*) szóló elbeszélés első olvasásra talán túlságosan is fantáziadúsnak tűnik. Különösen meglepő lehet ezt egy magát magasfokú szentírásmagyarázó iskola képviselőjének tartó szerző tanévnyitó beszédében olvasni. Barhadbešabba azonban saját maga adja meg az értelmezési kulcsot, a teremtésről szóló elbeszélést megelőző „filozófiai részben”. Tanulmányomban igyekeztem *Az iskolák alapításának okán* belül található információkon kívül a korábbi szerzőknél megtalálható teremtésértelmezések bemutatásán keresztül is kontextusba helyezni Barhadbešabba elbeszélését. Ebben az elbeszélésben az angyalok a szóval történő teremtés hallgatói és szemlélői, akik ezen keresztül szereznek ismeretet Istenről. Ez a gondolat megjelenik az Iskolával összefüggésbe hozható korábbi szerzőknél is, mint Mopszuesztiai Theodórosz és

⁴⁶ Barhadbešabba 1907, 352.3–4.

⁴⁷ Barhadbešabba elbeszélésében az első emberpár, Ábel, Noé, Ábrahám, és a kőtáblák első átadásáig Mózes és a választott nép is közvetlenül Isten tanulóiként tőle kapják a kinyilatkoztatást fokozatosan, ezt az állapotot állítja helyre és viszi beteljesülésre Jézus Krisztus és bízva tanítványaira a kinyilatkoztatás teljességét. Barhadbešabba 1907, 348.4–375.4.

Nárszáj. A „szellemi iskoláról” szóló elbeszélés forrásainak bemutatása után annak teológiai üzenetét vizsgáltam. Barhadbešabba elsősorban nem angyaltani értekezést folytat, hanem a kinyilatkoztatás megismerésére vonatkozóan magyarázza a teremtéstörténetet. Az angyalok lehetőségei Isten megismerésére vonatkozóan elsősorban azért érdeklik, mert teljes képet akar adni arról, hogy az értelmes teremtmények képességet, lehetőséget és feladatot kaptak arra, hogy megismerjék Istent a kinyilatkoztatásból. Egyes angyalok bukását, más angyalok kilenc rendben történő szolgálatát is azért tárgyalja, hogy a kinyilatkoztatás megismerésének, illetve annak hiányának a következményeire hívja fel figyelmet. Mivel pedig az angyalok, csakúgy, mint az emberek, értelmes teremtmények, akiknek kötelessége a kinyilatkoztatáson keresztül megismerni Istent, rájuk nézve is következménye van a kötelesség teljesítésének vagy elmulasztásának. A „szellemi iskoláról” szóló elbeszélés elsődleges céljának bemutatását szolgálták az angyalokra vonatkozó információik, mint a bukásuk vagy felemelésük vizsgálata az Iskolában esetlegesen ismert források bevonásával.

Barhadbešabba a Ter 1,1-31-ben olvasható elbeszélésének értelmezését elsősorban a korábbi teremtésmagyarázatokra és angyaltani okfejtésekre alapozta, amelyhez kora filozófiai ismeretéből is beemelt egyes elemeket. Mindezeket elbeszéléssé formálva igyekezett a tanulásra mint teológiai fontosságú, az üdvösség szempontjából jelentős folyamatra felhívni a Niszibiszi Iskola hallgatóinak figyelmét.

Irodalomjegyzék / Bibliography

- Barhadbešabba, ‘Arbaya. 1913. Egyháztörténelem. In *Barhadbešhabba Arbaia. La seconde partie de l’histoire ecclesiastique*, szerkesztette és fordította François Nau, 496–631. *Patrologia Orientalis* 9/5. Paris: Firmin-Didot.
- Barhadbešabba, ‘Arbaya. 1907. Az iskolák alapításának oka. In *Mar Barhadbešhabba ‘Arbaya de Halwan, Cause de la fondation des écoles*, szerkesztette és fordította Addai Scher, 327–397. *Patrologia Orientalis* 4/4. Paris: Firmin-Didot.
- Becker, Adam H. 2004. Bringing the Heavenly Academy Down to Erath, in *Heavenly Realms and Earthly Realities*. In *Late Antique Religions*, szer-

- kesztette Ra'anan S. Boustan és Annette Yoshiko Reed, 174–191. Cambridge: Cambridge University Press.
- Becker, Adam H. 2006. *Fear of God and the Beginning of Wisdom. The School of Nisibis and Christian Scholastic Culture in Late Antique Mesopotamia*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Becker, Adam H. 2008. *The Sources for the History of the School of Nisibis*. Liverpool: Liverpool University Press.
- Bumazhnov, Dimitrij F. 2016. Eine exegetische Rechtfertigung des philosophischen Unterrichts an der theologischen Schule von Nisibis? Die Erschaffung der Welt nach Barḥadḥšabba 'Arbaya. In *Zwischen Exegese und religiöser Praxis. Heilige Texte von der Spätantike bis zum Klassischen Islam*, szerkesztette Peter Gemeinhardt, 177–204, Tübingen: Mohr Siebeck.
- Butts, Aaron M., Kristian S. Heal és Sebastian P. Brock. 2021. *Clavis to the Metrical Homilies of Narsai*. CSCO.Sub. 142. Louvain: Peeters.
- Dionüsziosz, Areopagitéusz. 1976. A mennyei hierarchiáról. In *Denys l'Aréopagite. La Hiérarchie céleste*, szerkesztette és fordította Gunther Heil, René Roques és Maurice de Gandillac. Sources chrétiennes 58. Paris, Cerf. Szír fordításban: Hozzáférés: 2024. 10. 01. <https://www.loc.gov/resource/amedmonastery.00279386632-ms/?sp=1&st=slideshow#slide-66>
- Edesszai Kürosz. 1974a. A böjt oka. In *Six Explanations of the Liturgical Feasts by Cyrus of Edessa. An East Syrian Theologian of the Mid Sixth Century*, szerkesztette William F. Macomber, 1–42. Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium. Scriptorum Syri 155. Louvain: Secretariat du Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium..
- Edesszai Kürosz. 1974b. A Nagycsütörtök oka. In *Six Explanations of the Liturgical Feasts by Cyrus of Edessa. An East Syrian Theologian of the Mid Sixth Century*, szerkesztette William F. Macomber, 43–69. Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium. Scriptorum Syri 155. Louvain: Secretariat du Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium.
- Edesszai Kürosz. 1974c. A Nagypéntek oka. In *Six Explanations of the Liturgical Feasts by Cyrus of Edessa. An East Syrian Theologian of the Mid Sixth Century*, szerkesztette William F. Macomber, 70–99. Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium. Scriptorum Syri 155. Louvain: Secretariat du Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium.
- Edesszai Kürosz. 1974d. A Húsvétvasárnap oka. In *Six Explanations of the Liturgical Feasts by Cyrus of Edessa. An East Syrian Theologian of the Mid Sixth Century*, szerkesztette William F. Macomber, 100–136. Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium. Scriptorum Syri 155. Louvain: Secretariat du Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium.
- Edesszai Kürosz. 1974e. A Mennybemenetel oka. In *Six Explanations of the Liturgical Feasts by Cyrus of Edessa. An East Syrian Theologian of the Mid Sixth Century*, szerkesztette William F. Macomber, 137–159. Corpus Scriptorum

- Christianorum Orientalium. *Scriptores Syri* 155. Louvain: Secretariat du Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium.
- Edesszai Kürosz. 1974f. A Pünkösöd oka. In *Six Explanations of the Liturgical Feasts by Cyrus of Edessa. An East Syrian Theologian of the Mid Sixth Century*, szerkesztette William F. Macomber, 160–187. Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium. *Scriptores Syri* 155. Louvain: Secretariat du Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium.
- Edesszai Tamás. 2021a. A karácsony oka. In *Thomas of Edessa's Explanations of the Nativity and Epiphany*, szerkesztette és fordította Ute Possekel és J. F. Coakley, 62–142, Oxford: Oxford University Press.
- Edesszai Tamás. 2021b. A Vízkereszt oka. In *Thomas of Edessa's Explanations of the Nativity and Epiphany*, szerkesztette és fordította Ute Possekel és J. F. Coakley, 144–216. Oxford: Oxford University Press.
- Efrém. 1955. Himnuszok a hitről, 5. In *Des Heiligen Ephraem des Syrsers Hymnen de Fide*, szerkesztette Edmund Beck, 16–24. Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium. *Scriptores Syri* 73. Louvain: Secretariat du Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium.
- Euagriosz Pontikosz. 1958. Gnosztikus problémák. In *Les six centuries des "Kephalaia Gnostica" d'Évagrie le Pontique*, szerkesztette Antoine Guillaumont, 5–264. *Patrologia Orientalis* 28/1. Paris: Firmin-Didot.
- Hainthaler, Theresia. 2004. Die verschiedenen Schulen, durch die Gott die Menschen lehren wollte, In *Syriaca II, Beiträge zum 3. deutschen Syrologen-Symposium in Vierzehnheiligen 2002*, szerkesztette Martin Tamcke, 175–192, Münster: LIT.
- Harrak, Amir. 2011. Beth 'Arbaye. In *Gorgias Encyclopedic Dictionary of the Syriac Heritage: Electronic Edition*, szerkesztette George Anton Kiraz. Hozzáférés: 2024. 10. 01. <https://gedsh.bethmardutho.org/entry/Beth-Arbaye> 2024. 10. 01.
- Henana, Adiabene. 1911a. A Pünkösöd péntek (Aranypéntek) oka. In *Henana d'Adiabène, Cause du Vendredi d'Or*, szerkesztette és fordította Addai Scher, 53–67. *Patrologia Orientalis* 7/1. Paris: Firmin-Didot.
- Henana, Adiabene. 1911b. Az imádság oka. In *Henana d'Adiabène, Cause du Vendredi d'Or*, szerkesztette és fordította Addai Scher, 53–71.
- Isai. 1911. A vértanúk oka. In *Isai le Docteur. Traité sur les Martyrs*, 15–52. *Patrologia Orientalis* 7/1. Paris: Firmin-Didot.
- Išo'yahb, Arzon. 2022. A Háromszorszent oka, szerkesztette és fordította, Mar Awa III. In *Hugoye: Journal of Syriac Studies* 25/1:85–136.
- Kiraz, George A., és Andreas Juckel, szerk. 2012. *The Syriac Peshiṭta Bible with English Translation. Isaiah*. Piscataway: Gorgias Press.
- Kiraz, George A., és Andreas Juckel, szerk. 2015. *The Syriac Peshiṭta Bible with English Translation. Daniel*. Piscataway: Gorgias Press.
- Kiraz, George A., és Andreas Juckel, szerk. 2019. *The Syriac Peshiṭta Bible with English Translation. Genesis*. Piscataway: Gorgias Press.

- Kiraz, George A., és J. Edward Walters, szerk. 2013. *The Syriac Peshiṭta Bible with English Translation. Galatians–Philemon*. Piscataway: Gorgias Press.
- Kiraz, George A., Daniel King és J. Edward Walters, szerk. 2016. *The Syriac Peshiṭta Bible with English Translation. Hebrews and the General Catholic Epistles*. Piscataway: Gorgias Press.
- Nárszaj. 1968a. Memra 61. In *Homélie sur la création*, szerkesztette és fordította Philippe Gignoux, 556–581. *Patrologia Orientalis* 34/4. Paris: Firmin-Didot.
- Nárszaj. 1968b. Memra 64. In *Homélie sur la création*, szerkesztette és fordította Philippe Gignoux, 638–671. *Patrologia Orientalis* 34/4. Paris: Firmin-Didot.
- N. N. 1865. Kommentár a Teremtés könyvéhez. 1865. In *S. Ephraemi Syri, Rabulae Episcopi Edesseni, Balaei, Aliorumque Opera Selecta*, szerkesztette J. Josephus Overbeck, 74–81, Oxford: Clarendon.
- Perkams, Matthias. 2020. Ostsyrische Philosophie. Die Rezeption und Ausarbeitung griechischen Denkens in der Schule von Nisibis bis Barhadbsabba. In *Griechische Philosophie und Wissenschaft bei den Ostsyrern: zum Gedenken an Mār Addai Scher (1867-1915)*, szerkesztette in Matthias Perkams és Alexander M. Schilling, 49–76, Berlin: De Gruyter.
- Perkams, Matthias. 2021. Die Reisen des Intellekts in der Ursache der Gründung der Schulen des Barhadbsabbā (um 600). In *Seelenreise und Katabasis Einblicke ins Jenseits in antiker philosophischer Literatur. Akten der 21. Tagung der Karl und Gertrud Abel-Stiftung vom 30. Juli bis 1. August 2018 in Tübingen*, szerkesztette Irmgard Männlein-Robert, 355–385. Berlin – Boston: De Gruyter.
- Scher, Addai. 1907. Introduction. In *Patrologia Orientalis* 4/4, 319–325, Paris: Firmin-Didot.
- Mopszuesztiai Theodórosz, 1869. Kommentár a Teremtés könyvéhez. In *Theodori Mopsuesteni, Fragmenta Syriaca e Codicibus Musei Britannici Nitriacis*, szerkesztette Eduard Sachau. Leipzig: Engelmann.
- Tuschling, Ruth M. M. 2007. Angels and Orthodoxy. A Study in their Development in Syria and Palestine from the Qumran Texts to Ephrem the Syrian. Tübingen: Mohr Siebeck.

Erőszakmentesség a másként hívókkal kapcsolatosan

Szent Márton mint az „eretnekek” ügyvédje

ANDREAS HEINZ

Universität Trier / Trier University
Trier (DE)
heinza@uni-trier.de

Title: *Non-Violence Towards Those of Different Beliefs: Saint Martin as the “Advocate of Heretics”*

Abstract: *Saint Martin, renowned throughout Europe, owes his swift rise to fame primarily to his admirer and acquaintance, Sulpicius Severus, and his various writings on Martin. The letters, dialogues, and hagiography present an ascetic bishop who, in addition to his social sensitivity, dared to step into the political turmoil of his time when necessary. Martin twice travelled to the imperial court in Trier, attempting to prevent the persecution of the Priscillianists by appealing directly to the emperor, fundamentally advocating non-violent solutions. The article provides insight into the uniquely evolving relationship between state and church, as well as the bishops’ quarrels with one another in an era when Christianity was already a quasi-state religion. As a result, the emperor dealt with ecclesiastical matters as state affairs whenever it suited his interests. In the history of liturgy, Martin is also noted because the first recorded instance in the West of anointing the sick with holy oil is linked to him.*

Keywords: *Saint Martin; Sulpicius Severus; Trier; Priscillianists; ascetic; relationship between state and church; non-violence.*



Bevezetés

Márton az egyház egyik ragyogó csillaga, akit az egyházon kívül is sokan példaképként tisztelnek. Születésnapján, november 11-én a Rajna-völgyben – és más német vidékeken, sőt más országokban is – Márton-napi felvonulások formájában emlékezünk meg köpenye megosztásának híres jelenetéről. E történetben egy daliás, nagyon fiatal, talán tizennyolc éves császári tiszt lovagol Amiens városkapuja felé. Odaérve meglátja a téli hidegben vacogó koldust. A Szent Márton életrajzát megíró Sulpicius Severus († 420 körül) azt is megemlíti,¹ hogy a segítségért könyörgő koldus mellett már sok ember elment, félrenézve, ott hagyva a hidegben reszkető szegény embert. És akkor jön Márton. Megáll. Úgy érzi, mintha éppen a Gondviselő bízna rá e koldust: ez az „ő szegénye”, akit semmiképp sem hagyhat magára. Márton kivonja kardját. Kettévágja gyönyörű, vörös tiszti köpenyét – amelyre minden bizonnyal igen büszke volt –, s a felét odaadja a koldusnak, aki így végre védekezhet a hideg ellen. Márton nem törődik azzal, hogy néhány ott lézengő ember – ma azt mondanánk rájuk: a kukkolók – kineveti őt tettéért, illetve azért, mert így elég furán festett a fél köpenyben.

Fontos tudatosítanunk magunkban: Márton ekkor, e szíve rendelte cselekedete idejében még nem volt megkeresztelve. Ám a keresztségre már jelentkező katekumenként ismerhette Krisztus szavát: „Bizony mondom nektek, amit e legkisebb testvéreim közül eggyel is tettetek, velem tettétek.” (Mt 25,40) Nem sokkal az Amiens

¹ Lásd *Vita s. Martini*, 3. fejezet. Az életrajz és Márton levelezésének mérvadó kiadását – részletes kommentárokkal – Fontaine (1967–1969) készítette el. Halm (1866) kiadásában az életrajzon (109–137) és a három levélen – Ep. ad Eusebium (138–141), Ep. ad Aurelium diaconum (142–145) és Ep. Bassulae parenti (146–151) – kívül megtalálható a három dialógus is (152–216), valamint az a világkrónika, amelynek utolsó, az akkori jelent tárgyaló fejezeteiben pár új információt olvasható Mártonról (47–51. fejezetek: 100–105). E Mártonról szóló írásokat Bihlmeyer (1914) beuroni bencés fordította németre.

kapujában történtek után Márton megkeresztelkedett.² Felhagyta a katonai szolgálattal, hiszen keresztényként nem akar a császár fegyvereiben járni, hanem új urának, Krisztusnak a szolgálója lesz.

Sulpicius Severus, valamint az ő Mártonról szóló műveinek a sajátosságai

Bár az előbbi Márton-történetet olvasva néhányan legendáról és jámbor kitalációról beszélnek, de a köpeny kettévágása nem mese. Ismerjük a történet elbeszélőjét, és megbízhatunk benne. Mindazonáltal Sulpicius Severus, e késői római szerző nem volt modern értelemben vett életrajzíró, biográfiaszerző, hanem inkább hagiográfusnak nevezhetnénk, hiszen Mártonról szóló műveiben egy szentnek az életét akarta élénk állítani. Márton püspök, ez az aszketikus és karizmatikus, szerzetesből püspökké lett férfiú a 4. század utolsó negyedében állt a tours-i egyház élén. Sulpicius Severus meg kortársai számára isteni erővel (*virtus*) megáldott, csodatevő isteni férfiú (*vir Dei*) volt.³ Márton személye tehát nem kitaláció, ő nem valamiféle mesefigura, ráadásul Sulpicius Severus kortársa volt Mártonnak, aki nemcsak hallott Mártonról, hanem személyesen ismerte is őt, találkozott vele, beszélgettek egymással. Sulpicius Severus osztotta Márton aszketikus eszményeit.

² A keresztény iniciáció galliai gyakorlatához Márton püspöksége idejében lásd Heinz 1999, 61–76, különösen 63–68; utánnnyomás: Heinz 2010, 39–56. Kleinheyer (1989, 57–77) a Niceai zsinat korától az ötödik századig tekinti át a keresztény iniciáció megünneplését.

³ Az „Isten embere” (latinul *vir Dei*) kifejezés a Mártonról szóló Sulpicius Severus-írások hatására lett a középkori hagiográfia egyik kulcsfogalma; vö. Angenendt 1990, 98f. A Márton-életrajz és a többi Mártonról szóló írás történeti értékéről folyó vitához lásd: Fontaine 1967–1969, 171–210; továbbá Stancliffe 1983.

Ki volt hát e hagiográfus, aki nélkül Márton püspökről bizony szinte semmit sem tudnánk? Messze születtek egymástól, szinte a Római Birodalom két ellentétes pólusán: Márton Keleten, Pannóniában, a mai Magyarország területén született,⁴ míg Sulpicius Severus Nyugaton, Akvitániában.⁵ Utóbbi Bordeaux-ban, az Atlanti-óceán partján járta ki a retorika felsőbb osztályait, Gallia legjelentősebb későlatin költőjének, Ausoniusnak a lábainál tanulta.⁶ Ausonius villámgyors és meredek politikai karriert futott be a trieri császári udvarban I. Valentinianus (364–375) és Gratianus császár (375–383) uralkodása alatt. Sulpicius Severus pedig Bordeaux-ban működött sikeres, tisztelt ügyvédként; felesége konzuli és helytartói családból származott, vagyis a felső tízezerből. Felesége korai halálát követően Sulpicius Severus elkezdett érdeklődni kora aszketikus mozgalmairól. Támogatást kapott mindehhez Nolai Paulinus püspöktől († 431), akivel egykoron együtt tanultak retorikát Bordeaux-ban, és aki megkezesztelkedően komoly keresztény életet kezdett élni. Hasonló eszmények kötötték össze Sulpicius Severust anyósával is, az időnként Trierben időző gazdag Bassulával. A Mártonról szóló különböző írások szerint Bassula nagy tisztelője volt a tours-i „*vir Dei*”-nek, akiről vejétől, Sulpicius Severustól bőséges információval rendelkezett.⁷

Sulpicius Severus felkereste Marmoutier-ben, a Tours kapujai előtt fekvő aszkétatelepen a nép által már akkor nagyon tisztelt szerzetespüspököt, majd élvezte annak vendégszeretét. Márton mint jó lelkiatya azt a tanácsot adta Sulpiciusnak, hogy éljen az evangéliumi tanácsok szerint, utalva Nolai Paulinusra, aki mindenét eladta, a befolyt pénzt szétosztotta a szegények között, és az Úr követésének az útjára lépett. Sulpicius Severus azonban kevésbé radikális úton akarta megvalósítani az aszketikus élet-

⁴ Savaria, ma a magyarországi Szombathely.

⁵ Alapvető tájékoztatásul lásd Ramos-Lissón ³2000, 1110.

⁶ Vö. Jones et al. 1971, 140; Silvan 1993; Heinen 1996, 175–202.

⁷ Vö. Ep. Bassulae parenti.

eszményt: hasonlóan gondolkodó társaival együtt elvonult egyik akvitániai birtokára, Pimuliacumba.⁸

Márton a legtöbb püspöktársától eltérően nem a városban lakott, hanem a szerzetestestvéreivel közösen folytatott egyszerű életet részesítette előnyben a város falain kívül. Sulpicius Severusra a marmoutier-i személyes találkozás Mártonnal olyan nagy hatást tett, hogy elhatározta, különböző írásművekben kezdi el terjeszteni Márton jó hírét. Az első ilyen munkája a *Vita sancti Martini* volt, amelyet még Márton halála (397) előtt befejezett, és minden bizonnyal 396-ban meg is jelentetett.⁹ Ezt az életrajzt Sulpicius – már Márton halálát követően – három olyan levelével egészítette ki, amelyek Márton életének további csodás eseményeiről számolnak be.¹⁰ Ezek közül a harmadikat Severus anyósának, az akkor Trierben tartózkodó Bassulának írta: Márton haláláról és fényes, 397. november 11-én Tours-ban zajló temetéséről számol be.¹¹ E napon, november 11-én („*dies depositionis*”) van ma az egyházban Márton liturgikus emléknapja.¹² Sulpicius Severus a későbbiekben még ragyogóbbra akarta színezni Mártonról festett képét, úgyhogy írt egy dialógus formájú művet is,¹³ amelyben két Márton-tisztelő szerzetes meséli el egymásnak emlékeit a nagy példaképről, leginkább Márton csodatevő erejére térve ki. Nyilvánvaló Sulpicius Severus szándéka e művel: nagyobbnak akarja láttatni Mártont még az akkori keresztény világban leginkább tisztelt egyiptomi sivatagi atyáknál is.¹⁴

⁸ Vö. 6. jegyzet.

⁹ Ramos-Lissón (2000, 1110) szerint a kiegészített mű viszont csak 400 után jelent meg.

¹⁰ Lásd 1. jegyzet.

¹¹ Vö. 6. jegyzet.

¹² A II. vatikáni zsinat (1962–1965) után átdolgozott egyetemes római liturgikus naptárában november 11. tours-i Márton püspök „*memoria obligatoria*”-ja; a német egyház helyi naptárában e nap „ajánlott emléknap”.

¹³ Lásd 1. jegyzet.

¹⁴ Lásd főleg az első dialógust (Halm 1866, 152–180); német nyelven: Bihlmeyer (1914, 70–102) fordítását. Az Európában igen sokra becsült egyiptomi szerzetesség legfőbb alakja Remete Szent Antal volt. Az ő eredetileg görög nyelvű életrajzának latin fordítása Márton tours-i tartózkodásának idején már ismert volt Gallia akkori fővárosában, Trierben. A *Vita Antonii* nyugati

A betegekkel törődő Márton

A köpeny kettévágásnak a jelene jól példázza azt, hogy Márton érzékeny volt a szegények helyzetére. Eddig azonban nem igazán figyeltünk fel arra, hogy elsőként Márton püspökkel kapcsolatban olvasni arról, hogy a betegek megkenésére olajat használt, megerősítendő és meggyógyítandó őket.¹⁵ Sulpicius Severus meg volt győződve arról, hogy Márton rendelkezett a beteggyógyítás karizmájával; a „*vir Dei*”-nek ezt a „*virtus*”-át egy Trier városában történt esemény kapcsán mutatja be.¹⁶

Püspöki székhelyéről, a Loire menti Tours-ból, a messzi frank vidékről Márton püspök 384-ben felutazott a Mózél partján fekvő Trierbe, Gallia akkori fővárosába, ahol trónbitorlóként (*usurpator*) éppen Magnus Maximus (383–388) császár székelt.¹⁷ Semmit sem ír Sulpicius Severus arról, Márton miért éppen ugyanabban az évben ment el Trierbe, amikor Milánóból Ambrus püspök is felutazott oda.¹⁸ Minket most alapvetően a halálosan beteg trieri kislány meggyógyításának a jelene érdekel.

A kislány teljesen béna, fekszik, valószínűleg kómában van. A tehetetlenül az ágya körül álldogáló rokonok felkészültek közeli halálára. Amikor az apa meghallja a hírt, hogy Márton püspök a városba érkezett, odasiet hozzá, könyörögve neki, jöjjön el kislányához és áldja meg őt, hogy újra egészséges legyen. Rövid ellenkezés után Márton elmegy hozzájuk, belép a beteg szobájába.

fogadtatásához lásd: Brunert 1994, 17–26. Trier városában feltételezhetően már Gratianus császár uralkodásának az idején (375–383) is működött szerzetesek aszketikus csoportja; vö. Heinen 1996, 217–228.

¹⁵ Ehhez és a következőkben tárgyaltakhoz lásd még: Heinz 1997, 271–287. A Márton-írások sok helyen számolnak be arról, hogy főhősük mily kitüntetett figyelemben részesítette a betegeket.

¹⁶ Lásd *Vita S. Martini*, 6. fejezet. Vö. Fontaine 1967–1969, 286–289 (1. kötet: szöveg és fordítás); 808–832 (2. kötet: kommentár); Halm 1866, 125; Bihlmeyer 1914, 38f. Fontaine-nel egyetértve szerintünk is Márton első trieri utazása idején történt mindez, 384-ben.

¹⁷ Vö. Heinen 1996, 203–205.

¹⁸ Ambrus ekkor tért vissza első alkalommal szülővárosába, Trierbe, ahol ő (valószínűleg 339-ben) a vele azonos nevű *praefectus praetorio Galliarum* fiaként jött a világra; vö. Fischer 1984, 132–135; Heinen 1996, 204–205.

Először az ilyenkor bevett szokásos eszököhöz, az állhatatos imához nyúl: teljes testével a földre borulva imádkozik. Majd olajat kér, megáldja azt, és a szent olajat (*sanctus liquor*) a kislány szájába önti. Erre a lány rögtön beszélni kezd. Ez követően Márton imádság kíséretében megkeni a beteg tagjait a szent olajjal, mire az élet lassan visszatér a kislányba, aki mindenki szeme láttára felegyenesedik, s végül biztosan megáll saját lábán.

Sulpicius Severus elmond egy másik gyógyítástörténetet is: ott Márton püspök egy néma kislányt gyógyít meg Chartres-ban,¹⁹ újfent az általa előtte megáldott szent olajat használva. Márton hagiográfusának e beszámolója a betegek kenetének első nyugati említései, Márton pedig az első, aki a szent olajat használva gyógyít betegeket.²⁰ A szent püspök a betegekről gondoskodva a Jakablevél alapján járt el: „Beteg valamelyiktek? Hívassa el az Egyház elöljáróit (a Biblia szóhasználatában: *presbyteros ekklesiae*), és azok imádkozzanak fölöttem, s kenjék meg olajjal az Úr nevében. A hitből fakadó ima megszabadítja a betegeket, és az Úr talpra állítja. Ha pedig bűnöket követett el, bocsánatot nyer.” (Jak 5,14–15)

Erőszakmentesség az „eretnekekkel” szemben

Az egyháztörténet legsötétebb fejezetei közé tartoznak azok, amikor másképp gondolkodókat és másképpen hívőket elítéltek és kivégeztek. Az egyház hatalmasai és a félrevezetett nép számos alkalommal eretnekként, tévtanok terjesztőjeként, szakadárként vagy akár az ördög szövetségeseiként bélyegzett meg eltérően gondolkodókat vagy olyanokat, akiknek a figyelemfelhívó megjegyzései kellemetlenek voltak az érintettek számára. E megbélyegzés következménye gyakran bírósági ítélet és kegyetlen kínzás

¹⁹ Vö. Halm 1866, 199–200. (*Dialogi* III, 2); Bihlmeyer 1914, 126. Lásd még: Fontaine 1966–1969, 830–832 (2. kötet); Heinz 1997, 276.

²⁰ Fontaine 1967–1969 (2. kötet), 828: „Cette technique de guérison par administration d’huile bénite apparait sans doute dans notre texte pour la première fois en Occident.”

lett, majd a biztos halálnak való kiszolgáltatás. Ijesztő és igen-igen szégyenletes vérfoltok húzódnak végig az évszázadokon, amely nyomok kezdete egészen addig visszanyúlik, midőn tekintélyre és hatalomra tett szert a kereszténység a Római Birodalomban.

A bűn vádjával illetett keresztények elleni első, szintúgy keresztények által előmozdított halálos ítéleteket éppen Márton korában, 385 vége felé Trierben hajtották végre – az ún. priscillianusok vezetőin.²¹ A kard általi nyilvános lefejezést a következőkön hajtották végre: a Hispániából származó Priscillianus, akit követői Avila (Abula) püspökének választottak meg, valamint Felicissimus és Armenius klerikusok, a költő Latronianus, valamint Euchrotia, egy bordeaux-i rétor felesége. Ez volt az az egyháztörténelem első „szakadár/eretnek”-kivégzése.

A Trierben zajló per idején a milánói Ambrus püspök és a tours-i Márton püspök éppen e Mózsel-parti császárvárosban időzött, más-más okból. Egyikük sem értett egyet Priscillianus tanításával, elutasították túlzó aszketikus elvárásait. Ám mindketten ellenezték azt is, hogy Priscillianus és követői vád alá kerüljenek, mert féltő volt, hogy a bíró halálos ítéletet fog hozni – mint ahogyan meg is történt. „Ambrus és Márton annak tudatában utaztak el Trierből, hogy intenzív közbenjárásuk Magnus Maximus császárnál meghozza a várt eredményt, elhárul a halálveszély fenyegetése a priscillianusok feje fölül. Ám csalódnia kellett a két püspöknek: elutazásuk után a priscillianusok ellenfelei újabb támadásba lendültek, ezúttal sikeresen.” (Heinen). A priscillianusokat halálra ítélték és kivégezték. De hogyan történhetett meg mindez Ambrus és Márton tiltakozása ellenére?

A priscillianus mozgalom

Az Ibériai-félszigeten a negyedik század utolsó évtizedeiben elhárapózott egy túlságosan szigorú jámborsági irányzat, amelynek kezdeményezője és vezetője a laikus keresztény Priscillianus

²¹ Vö. Heinen 1996, 205–208; Giradet 1984, 35–52.

volt,²² akit később követői megválasztottak Avila város püspökének.²³ A mozgalom egyre csak terjedt. 380-ban Zaragoza városában zsinatot tartottak, amelyen akvitániai püspökök is részt vettek. A zsinati küldöttek leginkább a priscillianizmussal foglalkoztak, mert az aszketikus mozgalmat leginkább a – testetlenes, dualista és rigorózusan szigorú – manicheizmushoz közeli irányzatnak látták. Diocletianus császár (284–305) óta a Római Birodalomban a manicheizmus követői egy bünszervezet jogilag is üldözendő tagjainak számítottak. A Zaragozában összegyűlt püspökök személy szerint Priscillianust ugyan nem ítélték el, de annál inkább a követőinek tulajdonított túlzó aszketikus gyakorlatot.

Ám az ügynek ezzel nem lett vége. A hispániai püspökök közül egyesek tovább ütötték a vasat, legfőképpen két luzitániai püspök: Emerita (Merida) püspöke, Hydatius, valamint Ossonoba (Faro) püspöke, Ithacius. Ők azon voltak, hogy az államhatalom segítségével számoljanak le Priscillianusszal. Ezért manicheizmussal vádolva őt, a Trierben székelő császár elé vitték az ügyet, aki ekkor Gratianus (375–383) volt.²⁴ A hozzá eljuttatott vádirat a következőket olvasta Priscillianus fejére: manicheizmus, szabálytalan püspökszentelés, kárt okozó mágia (*maleficium*). Utóbbi különösen veszélyes volt a vádlott számára, lévén a mágiával felidézhető démoni erőkről mind a pogányok, mind a keresztények meg voltak győződve, és mert a római jog szerint halálbüntetés járhatott azért, ha valaki polgártársaira, az államra vagy a császárra varázslással bajt hoz. E vádra Priscillianus védekezéssel válaszolt, és talán mert voltak befolyásos szószólói is a császári udvarnál, az ügy elhalt, és Gratianus császár nem foganatosított semmiféle ítéletet a vádlottal szemben.

Az ügy azonban nemsokára váratlan fordulatot vett, Priscillianus kárára. Államcsíny történt ugyanis: a Britanniában állomásozó római csapatok Magnus Maximust kiáltották ki császárnak

²² Vö. Brennecke ³1999, 599–601 (szakirodalommal).

²³ Minden bizonnyal csak a 380-as Zaragozai zsinat után.

²⁴ Gratianus és apja, I. Valentinianus császár uralkodásának az ideje volt „a római Trier utolsó virágkora”, vö. Heinen 1996, 173–177.

usurpatorként,²⁵ majd az ezt követő csetepaték során Lyonban 383-ban meghalt a jog szerinti császár, Gratianus. Ezzel Magnus Maximus lett a Római Birodalom nyugati felének az uralkodója, trieri székhellyel. Mivel az új császár nem sokkal korábban keresztelkedett meg, ezért meg akarta mutatni, ő mily szigorú védelmezője az egyháznak és az igaz hitnek – ezzel biztosítva be magának Gallia püspökeinek a támogatását.

Nemsokára tehát Magnus Maximus elé került a priszcilliánusok elintézetlen ügye, merthogy Ithacius püspök eljuttatta hozzá az időközben Avila püspökévé választott és felszentelt Priscillianus esetének iratait, melyekben ugye manicheizmussal és mágiával vádolták meg őt. Ráadásul galliai püspökök egy ekkortájt Bordeaux-ban összeülő zsinata elítélte a priszcilliánusokat, vezetőiket pedig kiátkozta. E zsinati döntés ellen tiltakozást nyújtott be a császárnál Priscillianus, mire őt és a többi vádlottat Trierbe rendelték az ügy további tisztázására. Mivel azonban ők exkommunikáltként ki voltak zárva az egyházból, ezért az állami jog szabályai vonatkoztak rájuk.

Ezt követően a császári udvarban leginkább a püspökök mozgatták a vezető priszcilliánusok ügyének a szálait, főleg Ithacius, akinek – a hasonlóan gondolkodó püspökökkel összefogva – sikerült megszereznie a helyi trieri püspöknek, Brittónak a támogatását is.²⁶ Ambrus és Márton püspök már korábban megfogalmazott tiltakozása nem érte el hatását. Az ügy tárgyalását átadták a pretoriánusok prefektusának, Evodiusnak, Trier legmagasabb rangú római tisztviselőjének. A kezdődő per „a késő római állam könyörtelen büntetőjoga” (Heinen) szellemében zajlott: a kínzások révén kicsikart vallomásokra alapozva meghozták

²⁵ Vö. 18. jegyzet.

²⁶ Bonosiuszt követően Britto lett Trier városának nyolcadik püspöke. Biztosan tagja volt a 374-ben a Rhône-völgyi Valence-ban üléselő zsinatnak; a priszcilliánusok ügyében ő is a halálbüntetést szorgalmazó püspökök közé tartozott. Vö. Binsfeld 2003, 59–63. A trieri dómnak Luxemburgi Balduin érsek által 1345-ben érvénybe léptetett *Liber ordinarius*-a szerint Britto püspök szerepel a trieri egyházmegye szentjei között; emléknapja május 6-a. Vö. Heinz 2019, 53–56.

a priscillianus-ellenes püspökök által várt halálos ítéletet, amelyet 385-ben Trierben végre is hajtottak.

Ezt követően megindultak a Priscillianus követői elleni csatolt perek is. A császári rendőrség azt kapta parancsba, hogy kutassák fel Hispániában a gyanús személyeket, és öljék meg a mozgalom követőit. Amikor 386-ban Márton püspöknek hallomására jutott ez, újfent vette a fáradságot, és megint nekivágott a Tours-ból Trierbe vezető hosszú útnak, el akarván érni a császárnál a priscillianusok elleni intézkedések visszavonását. Sulpicius Severus részletesen beszámol erről az útról:²⁷ nem pusztán Márton álláspontját írja le világosan a vitatott ügyben, hanem látványosan bemutatja az akkori politikai viszonyokat is, valamint láttatja a galliai püspöki karon belüli széthúzást. A Dialógusoknak ezt tárgyaló része (11–13. fejezet) beszédesebb minden összefoglalónál, úgyhogy a következőkben hosszán idézem a művet:²⁸

„Maximus császár, ez az egyébként jószándékú ember, akit tanácsaik révén a főpapok tévútra tereltek, Priscillianus kivégzése után Priscillianus vádlóját, Ithacius püspököt, valamint további elvhu társait (az ő nevüket nem szükséges felsorolnom) császári karhatalommal védelmezte, nehogy valaki felrója neki, hogy ténykedésének eredményeképpen halálra ítélték ezt az embert – akármilyen fajta volt is ő. Időközben Mártonnak sok szorult helyzetben lévő ember súlyos ügye miatt az udvarba kellett mennie, ahol aztán az egész égháború viharfellege rászakadt.

A Trierben összegyűlt püspököknek a városban kellett maradniuk, és minthogy Ithaciusszal együtt vettek részt az áldozatban, osztoztak vele együtt az ügyében is. Amikor hírül vitték nekik Márton váratlan érkezését, elvesztették bátorságukat, fejetlenség és félelem lett úrrá rajtuk. A megelőző napon indítványukat elfogadva a császár úgy határozott, hogy teljhatalommal felruházott tribunusokat küld Hispániába, hogy felkutassák az eretnekeket, és akiket megtalálnak, azokat megfosszák életüktől és javaiktól. Afelől senkinek nem volt

²⁷ Vö. Halm 1866, 201–202. (*Dialogi* III, 11–13).

²⁸ Apró módosításokkal Bihlmeyer (1914) fordítását követjük; lásd még: Heinen 1996, 210–213. A magyar nyelvű Sulpicius Severus-idézeteket Dejszics (2016) magyar fordításából hozzuk (a tanulmány fordítója).

kétsége, hogy a szentek nagy seregét is el fogja pusztítani ez a vihar, minthogy nemigen tettek különbséget az emberek egyes csoportjai között – csak ránézés alapján döntöttek el, hogy valakit inkább sápadtsága és öltözéke, semmint hite alapján eretneknek tartanak vagy sem. A püspökök tudták, hogy ezzel egyáltalán nem fog egyet-érteni Márton, mégis rossz lelkiismeretükben az volt a legnagyobb gondjuk, hogy amikor megérkezik, esetleg nem vállalja majd velük az oltár közösségét – minthogy ekkor biztosan lesznek olyanok, akik, miután így kinyilvánította tekintélyét, az ő szilárd határozottságát fogják követni.

Tanácsot tartanak hát a császárral, és abban maradnak, hogy a magister officiorum hivatalnokait küldik elébe, akik megtiltják neki, hogy a város közelébe jöjjön, hacsak ki nem jelenti, hogy tiszteletben tartja az ott időző püspökök békéjét. Márton ügyesen túljárt az eszükön, és megígérte nekik, hogy Krisztus békéjével jön majd hozzájuk. Végül is éjszaka érkezett a városba, és a templomba sietett,²⁹ egyszerűen, hogy imádkozzon. Másnap a palotába ment. Számos ügye mellett, amelyek felsorolása hosszú volna, (...) legfőbb kérése az volt, hogy ne küldjék ki a tribunusokat élet és halál feletti hatalommal Hispániába. Márton ugyanis szentül azon aggódott és fáradozott, hogy az igaz keresztények mellett, akikre most ez a zaklatás lesújtott volna, magukat az eretnekeket is megmentse. A császár első és másnap ravaszul bizonytalanságban hagyja emberünket. (...)

Mindeközben azok a püspökök, akikkel Márton nem vállalta az oltár közösségét, ijedten a császárhoz futnak, és panaszt tesznek emiatt az előítélet miatt; azt hangoztatják, hogy mindannyiuk társadalmi megítélése szenved súlyos csorbát, ha most még Márton tekintélye is hozzájárul annak a Theognitusnak a csökönységéhez, aki egyedülként ítélte el a nyilvánosság előtt a püspökök eljárás módját; azt mondják, hogy nem is lett volna szabad beengedni Mártont a városba; most már nem egyszerűen védelmezi az eretnekeket, hanem bosszút áll értük; és semmit sem értek el Priscillianus kivégzésével, ha Márton most megkezdi érte a bosszúhadjáratot. Végül

²⁹ Ez a templom, ahová Márton bement imádkozni, kétségkívül a trieri püspöki templom, a dóm, amely a Nagy Konstantin császár († 337) által megkezdett egyházi központnak a bazilikája volt. Gratianus császár alatt befejezték e központnak a négyzet alaprajzú központi épületét; ennek római kori falai a mai napig is részben állnak, olykor 25 méteres magasságukig. E témához lásd Weber 1989, 147–155.

aztán sírva-jajgatva csúsznak-másznak, a császári hatalom beavatkozásáért könyörögnek, hogy lépjen fel erejével ezzel az egy emberrel szemben. Kis híja volt, hogy rá nem kényszerítették a császárra: juttassa Mártont az eretnekek sorsára. A császár viszont, túlzott engedékenysége miatt, bármennyire is lekötöleztette volt a püspököknek, azt nagyon jól tudta, hogy Márton hitével, életszentségével és csodáival messze felette áll a többi halandónak.

Más módot eszel ki, hogy meggyőzze. Először is titkon hivatja, és nyájasan szólítja meg: jogosan ítélték el az eretnekeket, és jobb volt, hogy a nyilvános bírósági eljárás során, semmint a püspökök elleneséges fenekedése nyomán hozták az ítéletet; ennél fogva Mártonnak nincs semmi oka, hogy elutasítsa az oltár közösségét Ithaciusszal és párthíveivel; Theognitus inkább gyűlölettől, semmint valódi okoktól vezérelve szakított velük, és ő az egyetlen püspök, aki elhátarolódott az ezekkel való közösségtől (*communio*), a többi püspök semmi hasonló felforgató döntést nem hozott. Sőt mi több: a néhány nappal korábban tartott püspöki szinódus kijelentette, hogy Ithaciust nem találja vétkesnek. Mivel Mártont nem hatották meg az érvek, az uralkodó haragra gerjedt, és elviharzott onnan. Rövidesen kirendelték a gyilkosokat azok ellen, akik érdekében Márton közbenjárt.

Amikor erről Márton tudomást szerzett, éjnek évadján beront a palotába. Megígéri, hogy vállalja az oltár közösségét a püspökökkel, csak adjon kegyelmet a császár, és hívják vissza az egyházak kiirtására Hispániába küldött tribunusokat. Maximus késlekedés nélkül megad mindent. Másnapra volt kitűzve Felix püspök³⁰ szentelése, ezé a kétségkívül igen szent életű férfié, aki megérdemelte volna, hogy jobb időkben legyen főpap. Ezen a napon részt vett Márton a szent áldozat közösségében. Jobbnak tartotta ugyanis, hogy egy órára engedjen, semmint lemondjon azokról, akik nyakán már ott a kard. Azt azonban, hogy e közösségvállalást aláírásával is megerősítse, a püspökök, bármennyire is erőlködtek, nem tudták kicsikarni tőle. Másnap azonban nagy sietséggel távozott. Amidőn hazafelé tartott

³⁰ Brittót követően Felix (386–398) lett Trier városának kilencedik püspöke, aki kezdeményezte vértanú trieri püspökelődje, Paulinus (cc. 347–358) földi maradványainak hazaszállítását Frígiából (a mai Nyugat-Törökországból). Mivel Felix a priscillianus vitában Ithacius partján állt, ezért Ambrus és Márton megtagadta vele a *communio*t; ez vezetett az ún. Felix-féle skizmához. E témához lásd: Binsfeld 2003, 65; Bonosus, Britto és Felix személyéhez lásd: Pauly 1969, 24–26.

az úton, szomorúan sóhajtozott amiatt, hogy – még ha csak egyetlen órára is – részese lett a gonosztevők közösségének.”

Az evangélium fényében tekintve a Sulpicius Severus által leírtakra, jó pár zavaros dologra lelhetünk. Egy évszázaddal Márton kora előtt – a diocletianusi üldözések idején – elképzelhetetlen lett volna az, hogy állami bírósághoz forduljanak püspökök hitbéli kérdésben. Csakhogy immár az állam legfőbb vezetője, a császár maga is keresztény lett, és így a kereszténység rálépett az államvallás útjára. A gyakran a felsőbb társadalmi rétegekből származó püspökök fontos támaszai voltak a „keresztény” császárnak, és ezzel valamiképp részévé váltak a „rendszernek”. Márton galliai püspöktestvérei közül jó páran lenézték azokat az aszkétákat, akikkel a tours-i püspök együtt élt: sápadt arcuk és szegényes ruházatuk miatt az „udvari püspökök” – no meg az államhatalom – könnyen rájuk foghatta, hogy közülük van az aszkéta priszcilliánusokhoz. Nem volt tehát légből kapott Márton abbéli félelme, hogy az üldözési hullám és a tisztogatási akció igazhitű keresztényekre – és az ő szerzeteseire – is lecsaphat.

A kegyetlen ítéleteket hozó bíráknál is jobban viszolygott Márton galliai püspöktársaitól, ráadásul nem is csupán a priszcilliánus perek óta. Márton nem feledkezett meg arról, hogy egykoron Tours-ban az ő püspökké választására és felszentelésére összegyűlt szomszédos püspökök mennyire megbotránkoztak az ő külsején – hisz a többiek szemében kopott köpenye és gondozatlan haja miatt Márton nem illett a birodalom püspökeinek fényes sorába –, leginkább pedig azon, hogy éppen ezt a szerzetest akarta a nép püspöknek. Ha hihetünk Sulpicius Severus beszámolójának, akkor Márton durva szövésű tunikában és fekete szerzetesi köpenyében (*amphibalus*) lépett oda az oltár elé, és a nagy püspöki trónus, a „kathedra” helyett egy egyszerű sámlin ült.

Márton püspök ekkor ment fel életében másodszor a császári udvarba, az állami rendőrség üldözései elől akarván megmenteni

keresztény testvéreit. Márton teljesen biztosra vette: Ithacius püspök és a többi, vele Trierben egy követ fújó püspökkolléga bűnös, ők az üldözés igazi mozgatói. Bár Priscillianus és az ő mozgalmanak a vezetői Márton szemében is „eretnekek” voltak, de ennek ellenére Márton szerint egyetlen embert sem szabad megöly téves meggyőződése miatt sem üldözni, pláne nem megölni. Ez volt az az ok, amiért nem akarta Márton vállalni az „udvari püspökökkel” az asztalközösséget.

A Márton által került püspökök pedig joggal féltek mindennek a kitudódásától. És bár addigra a püspökök Magnus Maximus császár előtt már *persona non gratá*vá tették egyetlen ellentétes véleményen levő püspöktársukat, Theognitust, mégis jogosan féltették tekintélyüket és „presztízsüket” attól, ha a nép által igen tisztelt Márton püspök nyilvánosan megtagadja velük az asztalközösséget. Ezért aztán minden erővel azon voltak, hogy rávegyék Mártont a koncebrálásra.

Ekkortájt volt esedékes a nemrég elhunyt trieri Britto püspök utódjának a megválasztása és felszentelése. Botrány lett volna abból, ha Felix püspök szentelési istentiszteletén Márton megmakacsolta volna magát, és nem koncebrál a többi püspökkel. Márton végül csak azzal a feltétellel vállalta a koncebrálást, hogy a császár biztosította neki: visszavonja minden rendeletét a priscillianus mozgalom követőivel kapcsolatban. Márton így végül aztán ezen egy alkalommal együtt misézett a többiekkel, ám arra már nem volt hajlandó, hogy ezt a – tulajdonképpen kikényszerített – koncebrálását a *communio* tartós újrafelvételeként értelmezze, és mindezt aláírásával is szentesítse. Márton inkább villámgyorsan hazautazott. Még útközben fülébe jutott, hogy hamis ígéretekkel áltatták őt az udvarban: a rendőrségi akciókat nem állították le, az üldözés folyik tovább.

Az ügy komoly egyházpolitikai hullámokat vetett. Skizma lett abból, hogy a trieri püspökök – mind az elhunyt Britto, mint utódja, Felix – Ithaciusnak és az ő követőinek a pártját fogva támogatták a véres üldözéseket. Ezért Siricius pápa (384–399) Rómában és Ambrus (373–397) Milánóban megtagadta az asztalközösséget

a trieri Felixszel. A római, milánói és trieri helyi egyházak vitáját majd csak a Torinói zsinat rendezte 398-ban.³¹

Záró gondolatok

Márton hitélete nem a háromságos Isten trinitárius dogmáján alapult. Természetesen hitt a hármasság Istenben, de szívének legmélyén leginkább az emberré lett Istenfiú, Jézus Krisztus lakozott, és szerzetestársaival együtt e Názáretinek a nyomdokain szeretett volna járni. Ez az Istenfiú a földön a kisemberek Istene volt – Heinrich Heine szavát idézve: „a nép szerény Istene” –, nem pedig az udvari pompa kedvelője, különösen nem a páncélos, vérszomjas császári katonaké. A Szentföld poros és köves útjain baktató emberbarát Istenfiú az isten- és emberszeretetről prédikált, és közel álltak szívéhez a szegények meg a betegek. Magatartásában nyoma sem volt az önösségnek: életének forrása az önzetlen és előítéletek nélküli szeretet volt.

A tours-i szerzetespüspök erre a „kisemberek Istenére” figyelt. Ezért nem akart püspökként egy városi palotában rezideálni, hanem továbbra is szerzetestestvérei egyszerű életét élte. Koldusi egyszerűségben járta egyházmegyéjét. Amikor egyszer szokásos kopott, fekete köpenyében gyalogolt az egyik út mellett, megijedtek tőle az arra járó magas rangú császári tisztviselő kocsijának a lovai – mire az utasok jól elnászpángolták a csavargónak vélt Mártont, nem is sejtve, hogy Tours püspökét ütlegetik.³² Hosszabb útra indulva Márton mindig számaron ment, míg püspöktársai fényes paripákon közlekedtek. Utóbbiak tehát a tours-i szerzetespüspökkel ellentétben élvezték a császár által nekik adott privilégiumokat, tetszelegve az államhatalom támogatásában.

³¹ Vö. Binsfeld 2003, 63. A torinói zsinatnak az időpontja – és ebből következően a skizma fennállásának a hossza – vita tárgyát képezi: a kutatók közt alapvetően a 398. év a zsinat elfogadott időpontja, de többek felvetik a jóval későbbi 417-t is.

³² Halm 1866, 199–200. (*Dialogi* III, 3); Bihlmeyer 1914, 166.

Nagy Konstantin (306–337) és a milánói ediktum (313) óta a Római Birodalomban a keresztény vallás nem pusztán elismert és egyenrangú vallás volt, hanem egyre közelebb került az uralkodókhoz, akik privilégiumokkal kezdték elhalmozni az egyházat. Az államhatalom és a püspökök közeledtek egymáshoz, egyfajta partneri kapcsolat alakult ki köztük. A püspökök így már nem pusztán a helyi egyházak képviselői voltak, hanem állami funkciókat is betöltöttek. E szövetség végül oda vezetett, hogy I. Theodosius császár (379–395) államvallássá tette a kereszténységet. 381-től kezdődően a császár hozta meg a törvényeket azon „eretnekek” ellen is, akik keresztény hitükben eltértek a nicea-konstantinápolyi hitvallástól.³³

Az államhatalomhoz való közelségnek voltak ugyan előnyei, ám igen sok veszéllyel is járt. Márton korában éppen a priszcillianusok elleni per mutatott rá e veszélyre: ahol a kereszténység államvallássá lesz, ott a másként gondolkodókat vagy másként hívókat peremre szorítják, megbélyegzik, és hamarosan üldözni is kezdik, amennyiben nem adják be derekukat vagy nem engednek a kényszernek. Így tehát az államvallás ellenfelei gyorsan a császári trónnak, azaz az államnak az ellenségeivé lesznek, ami egyet jelent azzal, hogy az oltárnak, az egyetlen államilag elismert törvényes vallásnak az ellenségeiként tekintenek rájuk – majd kiadják és feljelentik őket. Ezzel pedig létrejön a trón és az oltár, a világi és az egyházi hatalom közötti „szentségtelen szövetség”. Ez az államhoz való közelség számos esetben a keresztény tanítás tisztaságát is veszélyezteti. Hosszú távon torzítja a vallás lényegét az, ha túl sok állami privilégiummal halmozzák el: az egyháznak az állam által fizetett és körüludvarolt szolgálói könnyen az állam érdekeinek a képviselőivé válnak. Az elvilágiasodás elhomályosítja és megrövidíti a keresztény igazságot. Veszélybe került a keresztény hit ártatlansága.

Ambrus, Milánó püspöke (373–397) mind származása, mind politikai pályája alapján izzig-vérig római polgár volt,³⁴ és milánói

³³ Vö. Lippold 2000, 1421. Az egyháznak és az egyházi tisztségviselőknek a konstantini kortól kezdődő privilégiumairól lásd Rist 2006, 51–61.

³⁴ Vö. Heinen 2002, 194–211.

püspökként II. Valentinianus császár (375–392) udvara számára számos kényes diplomáciai küldetést elvállalt. Neki azonban sikerült áthidalnia a szakadékot a császárhoz való lojalitás, illetve az evangélium iránti hűség között, úgyhogy a priscillianusokkal kapcsolatos vitában szembeszállt a Maximus császár által elrendelt halálos ítélettel. Más esetekben pedig Ambrus éppen az egyház szabadságának a védelmezőjeként lépett fel: milánói püspökként volt bátorsága ahhoz, hogy az akkor szinte teljhatalmú I. Theodosius császárt a tesszalóniki vérengzés (390) után nyilvános egyházi vezeklésre kötelezze;³⁵ máskor pedig megtagadta az asztalközösséget (*communio*) azokkal a püspökökkel, akik nem eléggé világosan határolódtak el az állami önkény megnyilvánulásaitól.

Márton nem azon püspökök közé tartozott, akik a hit és az egyházi élet kérdéseiben az államhatalom támogatását keresték. Az, hogy kétszer is felutazott Trierbe Magnus Maximus császárhoz, annak volt köszönhető, hogy az „eretnekek” elleni harcba püspöktársai bevonták az állami szerveket is. Márton tehát azért járult a császár színe elé, hogy elejét vegye valami nagyobb bajnak. Autentikus keresztény álláspontja maradandó értékű: bármily téves meggyőződést vall is valaki, az illetőt nem szabad üldözni, különösen pedig megölni nem.

Németből fordította: Németh Attila

³⁵ Vö. előző jegyzet; Jacob ³1993, 495–497.

Irodalomjegyzék / Bibliography

- Angenendt, Arnold. 1990. *Das Frühmittelalter*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Bihlmeyer, Pius. 1914. *Die Schriften des Sulpicius über den hl. Martin, Bischof von Tours*. Bibliothek der Kirchenväter 20. Kempten-München: Verlag der Jos. Kösel'schen Buchhandlung.
- Binsfeld, Andrea. 2003. Geschichte des Bistums Trier von den Anfängen bis zum Ende des 4. Jahrhunderts. In *Im Umbruch der Kulturen. Spätantike und Frühmittelalter*, szerkesztette Heinz Heinen, 59–63. Trier: Rheinisches Landesmuseum.
- Brennecke, Hanns Christof. 1999. Priscillian. Priscillianismus. In *Lexikon für Theologie und Kirche*, 8. kötet, 599–601. Freiburg: Herder.
- Brunert, Maria-Elisabeth. 1994. *Das Ideal der Wüstenaskese und seine Rezeption in Gallien bis zum Ende des 6. Jahrhunderts*. Beiträge zur Geschichte des Alten Mönchtums und des Benediktinertums Münster 42. Münster: Aschendorff Verlag.
- Dejcsics Konrád, szerk. 2016. *Szent Márton. Élete. Levelek. Dialógusok*. Pannonhalma: Bencés Kiadó.
- Fischer, Balthasar. 1984. Ist Ambrosius wirklich in Trier geboren? In *Vivarium. Festschrift Theodor Klauser zum 90. Geburtstag*, szerkesztette Ernst Dassmann és Klaus Thraede. Jahrbuch für Antike und Christentum – Ergänzungsbände 11. Münster: Aschendorff Verlag.
- Fontaine, Jacques, szerk. 1967–1969. *Sulpice Sévère: Vie de saint Martin*. 1–3. kötet. Sources chrétiennes 133–135. Paris: Cerf.
- Giradet, Klaus Martin. 1984. Kaiser, Ketzler und das Recht von Staat und Kirche im spätantiken Trier. *Kurtrierisches Jahrbuch* 24:35–52.
- Halm, Carl, szerk. 1866. *Sulpicii Severi libri qui supersunt*. Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum 1. Wien: C. Geroldi Filium Bibliopolam Academiae.
- Heinen, Heinz-Günther. 1984. *Die Lateranische Annales*. Trier: Rheinisches Landesmuseum.
- Heinen, Heinz-Günther. 1986. *Das spätantike Trier und seine Bischöfe*. Trier: Rheinisches Landesmuseum.
- Heinen, Heinz-Günther. 1996. *Frühchristliches Trier. Von den Anfängen bis zur Völkerwanderung*. Trier: Rheinisches Landesmuseum.
- Heinen, Heinz-Günther. 2002. Der heilige Ambrosius. Umprägung eines Römers durch das frühe Christentum. *Trierer Theologische Zeitschrift* 111: 194–211.
- Heinz, Andreas. 1997. Die Krankensalbung im spätantiken Gallien. Das Zeugnis der Martinsschriften des Sulpicius Severus (um 400). *Trierer Theologische Zeitschrift* 106:271–287.

-
-
- Heinz, Andreas. 1999. Bischof Martin von Tours (370/71–397) und die Liturgie seiner Zeit. *Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte* 18:61–76.
- Heinz, Andreas. 2010. *Lebendiges Erbe. Beiträge zur abendländischen Liturgie- und Frömmigkeitsgeschichte*. Pietas Liturgica Studia 21. Tübingen – Basel: A. Francke Verlag.
- Jacob, Christoph, ³1993. *Ambrosius v. Mailand*. In *Lexikon für Theologie und Kirche*, 1. kötet, 495–497.
- Jones, Arnold Hugh Martin, John Robert Martindale és John Morris, szerk. 1971. *The Prosography of the Later Roman Empire*, 1. kötet, Cambridge: Cambridge University Press 1971.
- Kleinheyer, Bruno. 1989. *Sakramentliche Feiern I. Die Feiern der Eingliederung in die Kirche*. Gottesdienst der Kirche 7,1. Regensburg: Pustet.
- Lippold, Adolf. 2000. Theodosius, Kaiser. In *Lexikon für Theologie und Kirche*, 9. kötet, 1421. Freiburg: Herder.
- Pauly, Ferdinand. 1969. *Aus der Geschichte des Bistums Trier. Die Bischöfe bis zum Ende des Mittelalters*. Veröffentlichungen des Bistumsarchivs Trier 18. Trier: Bistumsarchiv.
- Ramos-Lissón, Domingo. 2000. Sulpicius Severus. In *Lexikon für Theologie und Kirche*, 9. kötet, 1110. Freiburg: Herder.
- Rist, Josef. 2006. Gottesgeschenk oder Sündenfall? Realität und Mythos der sogenannten Konstantinischen Wende. In *Konstantin der Große. Der Kaiser und die Christen. Die Christen und der Kaiser*, szerkesztette Michael Fiedrowicz, Gerhard Krieger és Winfried Weber, 31–67. Trier: Paulinus.
- Silvan, Hagith. 1993. *Ausonius of Bordeaux. Genesis of a Gallic Aristocracy*. New York: Routledge.
- Stancliffe, Clare. 1983. *St. Martin and his Historiographer. History and Miracle in Sulpicius Severus*. Oxford: Oxford University Press.
- Weber, Wolfgang. 1989. Die Anfänge des Trierer Domes. *Trierer Theologische Zeitschrift* 98: 147–155.

A szemlélődés liturgikus útján

Adalékok a római egyház liturgikus képtiszteletéhez

KAJTÁR EDVÁRD

Pázmány Péter Katolikus Egyetem /
Pázmány Péter Catholic University Budapest (HU)
e.kajtar@gmail.com

Title: *Through the Liturgical Path of Contemplation. Additions to the Liturgical Image Veneration of the Roman Church.*

Abstract: *The new Rituale Romanum, published after the II. Vatican Council, formulated new theological and spiritual aspects for Catholics following the Roman Rite in its blessing liturgy prepared for the blessing of holy images or statues. These aspects are new to the extent that they significantly changed the structure and texts of the blessing rituals known/used until then, and to the extent that these ritual actions follow tradition, that held in 787 teaching of the II Universal Council of Nicaea on the veneration of the images of the Lord and the saints is being updated. This study revolves around the theologically rich and questionable liturgy of the blessing of images.*

Keywords: *icon; blessings; Rituale Romanum; second council of Nicaea; mystery of the incarnation; contemplation and liturgy.*

Bevezetés

Egy témát jól ismerő olvasó szeme könnyen megakad, ha az addigi olvasmányai, kutatásai alapján megismert igazságok rendszerében fellelhető tartalmi mintázattól nagyon eltérő, ám mégiscsak a témával kapcsolatos információra bukkan. E felfedezések rendszerint igen termékenyen hatnak a kutatóra, hiszen kritikai nyomás alá helyezik az addigi ismereteit, és ezzel mintegy rákényszerítik őt arra, hogy egyrészt árnyalja a témájáról addig megismert tudását, másrészt arra inspirálják őt, hogy folytassa kutatásait a témában, „ásson mélyebbre” annak megismerésében. Így voltunk ezzel mi is, amikor kezünkbe vettük 2022-ben a Magyar Katolikus Püspöki Konferencia megbízásából a Magyar Liturgikus és Egyházzenei Intézet által összeállított *Szentelések és áldások* című liturgikus kiadványt.¹ Ez a kis méretű liturgikus könyv – ahogyan azt a Püspöki Konferencia által összeállított *Bevezetésben* olvassuk – a 2012-ben magyar nyelven megjelent, szentszéki mintakiadást (*editio typica*)² követő *Áldások Könyve*³ „kicsinyített”, lerövidített, a liturgikus gyakorlatban talán jobban kezelhető változata (lenne). E zárójel is azért indokolt, mert mint azt e tanulmányban látni fogjuk, ez a könyv valójában nem az ÁK egy variánsa, hanem egy olyan áldó liturgiákat tartalmazó kötet, amely nemcsak a hatályos (és használható!) *Áldások Könyvéből* lett kivonatolva, hanem máshonnan is, és pont ez a „vegyes eredet” az, amely az ÁK-ben közölt áldástológia mintázatától való szembeötlő eltéréseket hordozza. Ez a markánsan más teológiai szemléletmód mutatkozik meg e két, egyformán (!) hatályos magyar áldó liturgiát tartalmazó könyvben a Krisztusnak, illetve a szentek képeinek megáldási liturgiájának szövegeiben. A két kötetben az ezzel a liturgiával kapcsolatban megfigyelhető teológiai különbség annyira erős, hogy mindez megérdemelt egy részletes vizsgálatot – ennek eredményeit foglalja össze e dolgozatunk.

¹ *Szentelések és áldások*, a továbbiakban SZÁ.

² *De Benedictionibus*, a továbbiakban DB.

³ *Áldások Könyve*, a továbbiakban ÁK.

Egy későn érkező, de nem elkésett liturgikus könyv – az *Áldások Könyve*

Amikor 1984-ben a Szentszék megjelentette a *Rituale Romanum* áldó liturgiákat tartalmazó *De Benedictionibus* című kötetét, a legtöbb új (tehát a II. vatikáni zsinat után megjelent) liturgikus könyv már régóta használatban volt, sőt voltak olyanok is, mint például a *Missale Romanum* vagy a *Liturgia Horarum*, amelyek addig már több kiadást is megértek, vagy készült az új, második kiadásuk.⁴ A Zsinatot követő változások/változtatások már 15-16 éve ismertek voltak, a liturgikus szemléletváltás már jó ideje *in actu* volt, amikor ez a könyv megjelenik. 1984-re tehát kikristályosodtak a gyakorlatban is azok a liturgikus elvek, amelyek az áldó liturgiák részei is lettek. Ezek jobbára formai, rituális újítások, mint például (a teljesség igénye nélkül):

- az áldás nemcsak egy ima elmondása a megáldandó személy vagy tárgy (tárgyi valóság) előtt/felett, majd keresztrajzolás rá (arra), szenteltvízhintés és kész;
- hanem az áldást kérő ima elmondása előtt minden áldáshoz találunk igeliturgikus részt is, amelyről túlzás nélkül kijelenthetjük, hogy a zsinat utáni megújulásnak mintegy az „egyenruhája”, hiszen az igeliturgia minden szentségi és szentelményi rítus szerves része lett;
- az igeolvasás és esetleges homília/katekézis (!) után a jelenlévők bevonásával elimádkozott egyetemes könyörgések következhetnek;
- ezt követi az áldó imádság, amely rendszerint hosszabb szövegezésű, mint amit az addigi *Rituale Romanum* tartalmazott;
- és igen nagy újdonság az is (ha nem a legnagyobb!), hogy egyes áldó liturgiákat laikusok is végezhetnek (például otthon, családi körben).

⁴ A *Missale Romanum* első kiadása (*editio typica*) 1970-ben, a második (*editio typica altera*) 1975-ben jelent meg; a *Liturgia Horarum* első kiadása (*editio typica*) 1977-ben jelet meg, a második (*editio typca altera*) 1987-ben jelenik majd meg, tehát a *De Benedictionibus* megjelenésekor (1984) már szerkesztették azt.

Az 1984-ig⁵ használt áldó rituálékhoz képest e laikus szemmel is megfigyelhető változások tényleg „forradalmiak”, de legalább ennyire radikálisak az egyes áldó imádságokban megjelenő teológiai is jelentős eltérések az addigi, nevezzük így, „tridenti” Rituálé szövegeihez képest. Ennek, mint ahogyan azt a *Bevezetésünkben* is említettük, egyik legszembetűnőbb példája a képek megáldásának liturgiája. De hát mi is történt ott?

Az ÁK képmegáldó liturgiája és elődeinek teológiai hibás szentkép-fogalma

A római liturgiában 1984-ig (2012-ig) a tridenti zsinat után, annak rendelkezésére 1624-ben megjelent – és néhány kiegészítéstől és kisebb változástól eltekintve a II. vatikáni zsinatig intakt – *Rituale Romanum* tartalmazta az egyes áldásokat, így a szentképek megáldásának a szertartását is.⁶ E kötet helyett a magyar nyelvterületen, az ezzel sokban rokon *Rituale Strigoniense* (a neve magyarul is használatos: *Esztergomi Rituálé*) is használatban volt (sokszor a római könyvet teljesen kiváltva) – a szentképek megáldásának rítusa ebben teljesen ugyanaz, mint a Római Rituáléban.⁷ Ezek felhasználásával a Magyar Katolikus Püspöki Kar az Országos Liturgikus Tanács által 1980-ban megjelentette magyar nyelven a *Szentelések és áldások a Rituale Romanum alapján (Ideiglenes használatra)* című kiadványt,⁸ amelyben a szentképek megáldásának magyar szövege a RR1624-ben található latin szöveg szó szerinti fordítása. Az ideiglenességre való hivatkozás a már készülő új DB és a majd abból megszülető ÁK megjelenéséig és hatályba lépéséig

⁵ Itt az áldások hivatalos latin szövegére és rítusára gondolunk, mert nyilvánvaló, hogy e latin kötetnek aztán elkészültek a nemzeti nyelvű fordításai, amelyek ezt követően jelennek majd meg – a magyar Áldások Könyve például csak 26 év múlva, 2012-ben.

⁶ Az általunk használt változata: *Titulus IX, Caput IX, 15: Solemnis benedictio imaginis*, in RR1624.

⁷ Az általunk használt változata: *Titulus VIII, Caput 34: Benedictio Imaginum*, in *Rituale Strigoniense*, 380.

⁸ A továbbiakban: *Ideiglenes*.

tartó időszakra utal. Mint említettük, 2012-ben megjelenik az *ÁK*, amely a *DB* hiteles és a Szentszék által validált magyar változata; a kötet egy teljesen új szentképmegáldó rítust (pontosabban rítusokat) közöl, új szerkezetben, új szövegekkel. Ezt a kötetet rövidíti le a 2022-ben megjelenő *SZÁ*, amelyben a szentképek megáldása mind a rítus szerkezetében, mind annak szövegeiben (egyetlen áldószövegében!) az *RR1624* Ideiglenes magyar változatának a szó szerinti újra közlése. A szentképek megáldásának liturgiájában az *SZÁ* tehát, noha tíz évvel későbbi, visszalép az *ÁK* liturgiájához képest, azzal nem egyező. E kötet szerkesztői, mint látni fogjuk, talán nem értették meg, hogy az *ÁK* nemcsak a rítus szerkezetében több/más (hosszabb – ez kritikai szempont volt a *SZÁ* megalkotásában), mint például az *Ideiglenes*, hanem a benne közölt imák teológiája is (nagyon) más.

Miért és miben áll ez a visszalépés? Tárjuk fel tehát e problémát, hiszen a két liturgikus szemléletmód közötti teológiai különbség, mint látni fogjuk, hatással van az Egyház megélt hitére. A kérdéses liturgiák szövegei magyar szövegfordítása megfelelő, így nem tűnik szükségesnek, hogy a vizsgált rítusokat a latin eredetjük alapján elemezzük.

Ami első látásra is egyértelmű: az *ÁK* más rítust hoz, ha Jézus Krisztus képét áldja meg az Egyház, mást, ha a Szent Szűz képét áldja meg, és egy harmadikat, ha egy szent képét áldja meg. Jelen tanulmányunkban csak a Krisztus-képek valóságára fókuszálunk, hiszen az itt feltárt valóságok elegendőek lesznek a Szűzanya és a szentek képével kapcsolatos teológia megértéséhez is.

A keresztség és a szertartást vezető (püspök vagy pap) szokásos köszöntését követően a celebráns kateketikai jellegű intellemmel fordul a jelenlévőkhöz. Ezt követően felolvas egy szentírási szöveget, amelyet rövid homília követ. Következnek tehát a misében szokásos formát követő Egyetemes könyörgések, utána pedig az ünnepélyes áldó könyörgés, amelynek van egy rövid változata is. Az imát ének kíséretében tömjénezés követheti, és következik a szertartás lezáró áldás és elbocsátás. A Mária és a szentek képei megáldásának ugyanez a szerkezete, csak – értelemszerűen – a szövegek tartalma más.

Helyezzük most egymás mellé a két áldás áldóimáját:

A Szentelések és áldások áldóimája (33. oldal)	Áldások Könyve áldóimája Jézus Krisztus képének megáldásakor (395. oldal/999. szám)
<p>Könyörögjünk. Mindenható örök Istenünk! Te helyesnek tartod, hogy szentjeid képmását szobrok vagy festmények alakjában elkészítsük. Így valahányszor testi szemünkkel képmásukra tekintünk, cselekedeteikről elmélkedve szent életük példájának követésére buzduljunk. Kérünk, áldd + meg ezt a képet (szobrot, feszületet), amelyet szent Fiadnak (a Boldogságos Szűz Máriának, a mi Urunk Jézus Krisztus Anyjának – szent N.-nek) tiszteletére és emlékezetére készítettünk. Add kegyelmedet, hogy aki ez előtt a kép (szobor, feszület) előtt Fiadat (a Boldogságos Szűzet, dicső apostolodat, szentedet, vértanúdat) könyörögve kéri és tiszteli, az ő érdemeiért nyerjen oltalmat a földön, és örök dicsőséget a mennyben. Krisztus, a mi Urunk által. Ámen.</p>	<p>Áldunk Atyánk, az emberi nem jóságos kedvelője, te Igédet elküldted a világba, hogy az érintetlen Szűztől testet öltve üdvözítőnk és elsőszülött testvérünk legyen, hozzánk mindenben hasonló, a bűnt kivéve. Krisztusban nekünk adtad a szentség legfőbb példáját: Őt, a Gyermeket tiszteli az Egyház, aki bölcsőben látva az esendő kisdedet, a mindenható Istent imádjá. Amikor arcát szemléli, a te jóságos arcodat látja, és szájából az élet igéit merítve bölcsességeddel telik el. Amikor szerető szíve mélységét kutatja, lángra gyújtja a Szentlélek tüze, amit ő az újjászületésre áraszt. Ha isteni vére bíborában tekinti, drága vérét tiszteli, amitől maga is fehér lesz. Mikor pedig Krisztus föltámadásának örvend, a Jegyes dicsőségének előízében osztozik.</p> <p>Esdve kérünk tehát Urunk, hogy Krisztusnak ezt a képét tisztelő híveid ugyanazt érezzék, ami Jézus Krisztusban is megvolt, és akik a földi ember képét viselik, egykor a mennyeiét is magukon hordozzák. Legyen Atyánk számukra Fiad az út, amelyen járjanak, ő legyen a szívüket megvilágító igazság, az élet, amelyből táplálkoznak. Ő legyen számukra a fény, amely eloszlatja az út árnyát, a szikla, ahol a fáradtak megpihennek, a kapu, amelyen át az új Jeruzsálembé juthatnak. Aki él és uralkodik mindörökkön-örökké. Ámen.</p>

Hol vannak az előre jelzett hibák? Az ÁK szövege sokkal hosszabb, mert hosszabb és kidolgozottabb a szerkezete is, sőt, mondhatni klasszikus liturgikus retorikával készült:⁹

- Az Atya áldó, dicsőítő megszólítását (*invocatio*) követően,
- az imádkozó közösség megvallja az Atya értünk és nekünk elküldött Fiában való üdvözítő hitét;
- aki testet öltött, vagyis emberi szemmel látható alakot öltött, és aki így önmagában a láthatatlan Istent láthatóvá, szemlélhetővé tette.
- E krisztológiai jellegű emlékezés (*anamnészis*) adja az Egyház számára a kérése igazságát (*petitio*): a látott, szemlélt, és az itt jelen lévő képen/szoborban ábrázolt Krisztushoz alakulhasson ő maga is, vagyis ő, az Egyház (és benne az egyes hívő) is legyen Jézus-képpé, Jézus-ikonná (a hívő ikonizációja);
- de nem Jézustól elválasztva: hanem ezen ábrázolás által folyamatosan tudatosítva a Vele való segítő, támogató, szeretető egységben (*doxologia*).

Soroljuk fel, tehát a teológiai problémás pontokat, és most még minden különösebb reflexió nélkül!

A SZÁ szövegének krisztológiai problémái:

- A Jézust Krisztust ábrázoló képek/szobrok teológiaiilag – úgy tűnik – egyenrangúak a Szűzanyát vagy a szenteket ábrázoló képekkel/szobrokkal.
- A szöveg azt sugallja, hogy Jézus élete és példája a kegyelem rendjében mintha egyenértékű lenne a Szent Szűz és a szentek életével és példájával;
- valamint az ebből fakadó érdemeik is az őket kérők számára ugyanolyan hatékony védelmet adnak a földön, és ugyanúgy dicsőséget szereznek a mennyben: tehát Jézusé ugyanúgy, mint a Szent Szűzé vagy a többi szentté – hiszen a szöveg egymás mellé teszi őket ebben (is).

Ez nyilvánvalóan nem lehet igaz. Az ÁK kivételével az eddig használt latin és magyar liturgikus könyvekben nincs jelen

⁹ Ehhez ld. Augé 1988, 476–480.

ez a differencia, és ez komoly hiba. Mintha a római egyháznak mindegy lenne, hogy kit/mit ábrázol, és azt miért teszi... Pedig nem mindegy!

A SZÁ szövegének hagiográfiai-kultikus problémái (Avagy mi is a szentképek meglétének, és a hozzájuk kötődő kultikus tevékenységnek, tiszteletnek a célja az Egyház életében, lelkiségében?):

- Az ima szövege szerint az Úr helyesnek tartja a szentek képmásának elkészítését. De ezt honnan tudjuk? Mire hivatkozik ez az ima, amikor ezt állítja?
- A testi szemeinkkel való képre/szoborra tekintés csak a szent életéről és tetteiről való elmélkedés miatt van (mintegy annak elindítója)? A szent életén, tettein elmélkedni kell, hogy az ezekben megfigyelt példa követésére buzduljunk: ez érthető. De csak ezért nézzük ezt az ábrázolást (a szentet magát)? Egy szent jelenléte a hívő ember életében „csak ennyi” lenne?

Az itt felsorolt problémák nem egy 1980/2022-es magyar kiadvány problémái pusztán, hiszen a tridenti RR és a hozzá illeszkedő RS is (amelyek e két magyar variáns eredeti szövegei) ezt az egyetlen, nevek behelyettesítésével átalakítható áldó imát hozza. Az ÁK „más liturgiája” tehát nemcsak kikerüli e teológiai problémás helyzetet, hanem azzal, hogy három liturgiává szedi szét a három „szentkép-kategóriát”, és az áldó ima krisztológiai tartalmát is elmélyíti – mondhatni – nemcsak a „helyére teszi”, korigálja a római egyházban az addigi liturgikus és spirituális képkultúrát, hanem ezzel mintegy létrehívja a római egyház eddig csak nyomokban létező „ikon-teológiáját” és „ikon-lelkiségét” is.¹⁰

¹⁰ A bizánci egyház ikonkultúrájához és képteológiájához képest Róma egyházából ez a valóság csak nagyon töredékesen és csak kateketikai és egyházművészeti célzattal volt jelen. Erről még lesz szó.

Elindulás egy római stílusú (rítusú!) liturgikus ikonteológia útján

Első lépés: Egy „elfelejtett” zsinati hitvallás
újrafelfedezése

Lex orandi legem statuat credendi – írta Aquitánai Proszper híres *Indiculus*ában.¹¹ A liturgia ugyanis hitvallás, vagyis az Egyház hitigazságainak feltárulkozása, megjelenése. Amit az Egyház hisz, azt ünnepli, éli a liturgiájában is. A liturgia tehát, főleg annak a szövegei – mivel azokban az Egyház a hitét mondja ki – az Egyház a hitből fakadó, hittől vezérelt mindennapjainak, életvitelének a mintázatát is meghatározza. A liturgia a hitnek életté, „gyakorlattá” alakításában az Egyház első számú „eszköze” – és ez igaz a Krisztus-ábrázolások liturgikus iránymutatására is. Van, ugyanis a római egyháznak is saját ikonteológiája; ennek alapvonásai – mint azt fent röviden áttekinthettük – a Krisztus-ábrázolás liturgiájából nyerhetők ki. Melyek tehát a római „stílusú” ikontisztelet alapvető sajátosságai? Mielőtt felvázoljuk ennek legfontosabb elemeit, át kell röviden tekintenünk a II. Nikaiai Egyetemes Zsinatnak (dátuma: 787) a Krisztusnak és a szenteknek a képeivel kapcsolatos tanítását (sőt, hitvallását!), hiszen ezt Róma egyháza is elfogadta/elfogadja. Azért is kell mindezt megtennünk, mert amint azt itt látni fogjuk, a II. Nikaiai Zsinat után, két év híján, 1200 évvel megjelenő *De Benedictionibus* „kép-tana” pontosan ezeket az elveket ülteti át a római egyház liturgikus gyakorlatába. A képekről szóló nikaiai tanítás/hitvallás a zsinati dokumentum elején található, és a görög ὄρος, „meghatározás, definíció” fejezetcímmel ellátott, viszont kánonszámmal nem jelölt szövegtörzsében kerül kifejtésre. A zsinati szöveget a *Conciliorum Oecumenicorum Decreta* című gyűjteményes kötet kritikai kiadásában megjelent (laponként három hasábos kiadásban, vagyis görög, latin és olasz nyelven közölt) változat szerint elemeztük.¹²

¹¹ Ld. DH 246.

¹² COD 133–137.

A zsinati képteológia hangsúlyos elemei:

- A Krisztust, Szűz Máriát és a szenteket ábrázoló képek célja kultikus, vagyis az irántuk érzett hitvalló szeretet és tisztelet kifejezésének segítése.
- Az ábrázolt személyek között is hierarchikus különbség van, és a profán emberábrázolásokhoz mérten is e képek magasabb rendűek.
- A kép az evangélium hagyományos közlési módja az Egyházban, az evangélium hirdetésének eszköze, annak mintegy megjelenítése. A képi ábrázolás „nem szavakkal történő” (ἀγράφως) lemásolása, „lenyomata” ugyanannak, amiről az evangélium szól (εικονικῆς ἀναζωγραφήσεως ἐκτύπωσις). A kép az Egyházban, tehát, nem az evangéliumi elbeszélés merő ábrázolása (vagyis több mint *biblia pauperum!*), hanem annak megjelenítése: a kép tehát ugyanúgy közöl (és nemcsak megmutat!), és ugyanazt közli, mint a szó.
- A Krisztus-képek az Ige megtestesülésének megjelenítései, tehát nem Jézus-portrék. A megtestesülés: az Ige, a Szó fizikailag is tapasztalható, érzékszervekkel beazonosítható valósággá („képpé”) is vált. Egyértelmű tehát, hogy a Jézus-ikonok mások, többek (!), mint a Szent Szűz vagy a szentek képei.
- A kép csókolása, az előtte való leboruló hódolat az ábrázoltnak szól, és nem a képnek, mint tárgynak. A képpel jelzett (megjelenített) személyek közül csak a megtestesült Ige, Jézus Krisztus kap imádó hódolatot, az isteni természete okán (λατρεία – ἡ πρόπει μόνῃ τῇ θεῖα φύσει), a Szent Szűz és a szentek csak vallásos tiszteletben részesülnek (τιμὴν ποιῆσθαι).
- A megtestesült, emberré lett Ige láthatóvá tételének, vagyis a képe megfestésének (az ő megjelenítésének) célja: 1) a látott-nézett-szemlélt isteni személy iránti szeretetvágy felindítása; 2) és e szellemi és lelki tevékenység által a Szemlélthez alakulás akarása, az arra való készség kifejezése. Ez az Egyházban a kép általi szemlélődés értelme. Ez nemcsak

egy belső mechanizmus (pszichológiai kérdés), hanem elsősorban egyfajta sajátos hitbéli transzformáció, hozzáalakulás az „ősképhez” (πρωτότυπος), vagyis a láthatatlan isteni Igéhez, mégpedig azon Szentlélek „rejtett műve” által, aki az Isten Fiát Mária anyasága által láthatóvá tette (általa lett a Fiú Mária méhében emberré). Az ikon alkotója tehát a Szentlélek által látja és láttatja a megtestesülés misztériumát, és az ikon szemlélője (nézője) pedig a Szentlélek kinyilatkoztató cselekvésének engedelmeskedve fogadja be önmagába a megtestesült Fiút, és így egész lényével hozzá alakul.

A II. Nikaiai Egyetemes Zsinat ezerkétszázadik évfordulóján, 1987-ben, II. János Pál pápa *Duodecimum saeculum* kezdetű apostoli levelével emlékezett meg.¹³ E dokumentumban a pápa nem csak összefoglalta a nikaiai képteológia máig hangsúlyos pontjait, hanem azok érvényére hivatkozva mintegy meghívta a római egyházat a saját ikon-spiritualitása kialakítására. Ehhez:

- a) mindenekelőtt meg kell haladni a képekkel/szobrokkal kapcsolatos, Nagy Szent Gergely pápa óta hangsúlyozott, kateketikai-funkcionális szemléletet: igen, e képi ábrázolások célja az is, hogy segítsék a hit elmélyítését (*biblia pauperum*),¹⁴ de ezek, főleg Krisztus képei/szobrai egy ennél mélyebb hitbéli tevékenységre is meghívják a szemlélőt.
- b) Az Egyház ugyanis elsősorban azért ábrázolja képekben/szobrokban Krisztust, mert „meg van győződve arról, hogy a Jézus Krisztusban kinyilatkoztatott Isten megváltotta és megszentelte a testet és az egész érzékelhető világot, vagyis az embert a maga öt érzékszervével, hogy lehetővé

¹³ A levél eredetije: Ionannes Paulus pp. II, *Epistula apostolica Duodecimum saeculum ad universos ecclesiae catholicae episcopos duodecimo expleto saeculo a concilio Nicaeno II celebrato*, 4 decembris 1987; in AAS 80 (1988) 241–252. Mi itt e dokumentum latin–olasz kétnyelvű kiadásából dolgozunk: II. János Pál pápa 1997.

¹⁴ „Pictura in ecclesiis adhibeatur ut hi qui litteras nesciunt saltem in parietibus videndo legant, quae legere in codicibus non valent” – *Epistula ad Serenum Massiliensem*, in *MGH Gregorii I papae Registrum Epsitularum*, II, Lib. IX, 208, p. 195.

tegye számára, hogy »teremtőjének képmására állandóan megújuljon« (Kol 3, 10)¹⁵. A képkultusz célja Isten „belső megtapasztalása”, vagyis, hogy az ember szíve „belülről ismerje meg azt, akit a képeken ábrázolni merünk, Jézus Krisztust, Isten emberré lett Fiát, »aki ugyanaz tegnap, és ma és mindörökké« (Zsid 13, 8)¹⁶.

- c) Ezek mentén nem túlzás azt állítani, hogy a képekhez kapcsolható szemlélődő (belső) ima gyakorlata az imádkozó embert magát is ikonná teszi, hiszen így őbenne is felragyog a Szentlélek által a megtestesült Ige arca.

Második lépés: a „szent-kép” liturgikus vitalizálása, „aktiválása”

II. János Pál apostoli levelében a vallásos képtisztelet liturgikus helyzetét – a bizánci egyház hagyományos ikonteológiájára hivatkozva – az Isten igéjének hatásmechanizmusához hasonlítja: „Ahogyan a fizikai könyvek olvasása segít az Úr élő szavát felfogni, ugyanígy a festett kép kihelyezése lehetővé teszi nézés által az üdvösség misztériumaihoz való közeledést az azt szemlélők számára”¹⁷. E tekintetben különösen is hangsúlyos az ÁK rituális igénye arra, hogy Krisztus Urunk és a szentek képeinek megáldásában is legyen mindig helye az ige liturgiájának. Az ikon ugyanis – és ez Róma egyházának liturgikus, művészeti és

¹⁵ Ecclesia „sibi persuasit Deum in Iesu Christo revelatum carnem revera redemisse ac sanctificasse una cum universo aspectabili mundo, id est, hominem quinque instructum sensibus, ut is esse possit «qui renovatur in agnitionem secundum imaginem eius, qui creavit eum» (Kol 3, 10)” – *Duodecimum saeculum*, 9; in EV 10/1382.

¹⁶ Cor hominum „ut interior ipse cognoscatur, quem exterioribus nos effingere audemus figuris, Iesus Christus, Filius Dei, homo factus »heri et hodie idem, et in saecula« (Heb 13, 8)” – *Duodecimum saeculum*, 12; vö. II. János Pál pápa 1997, 2390.

¹⁷ „Perinde ac librorum materialium lectio sinit vivens Domini percipi Verbum, item omnino pictae imaginis exhibitio contemplantibus permittit ut per visum ad salutis perveniant mysteria” – *Duodecimum saeculum*, 10; vö. II. János Pál pápa 1997, 2384.

spirituális hagyományában a kora-középkortól konstans elem – „szavakkal festett valóság”:

- az Isten igéje „leplezi le”,
- és az áldás szavai teszik azt „élő misztériummá” az azt hittel szemlélő ember szívében.

Ez utóbbi egyértelműen megmutatkozik az ÁK három képmegáldó liturgiájának áldó imádságában, különösen azok lehangsúlyosabb részében, a *petitio*-ban:

Krisztus-kép megáldásának <i>petitio</i> -ja	A Mária-kép megáldásának <i>petitio</i> -ja*	Egy szent képe megáldásának <i>petitio</i> -ja**
Esdve kérünk tehát Urunk, hogy Krisztusnak ezt a képét tisztelő híveid ugyanazt érezzék, ami Jézus Krisztusban is megvolt, és akik a földi ember képét viselik, egykor a mennyieit is magukon hordozzák.	Szent Atyánk, könyörögve kérünk, hogy híveid, akik a Boldogságos Szűznek ezt a képét elkészítették, oltalma alatt örök biztonságban legyenek, és szívükbe vessék, amit szemükkel megtekintenek.	Engedd kérünk, hogy az Úr nyomában járva és szent N. példáját szemlélve eljussanak a teljes nagykorúságra, Krisztus korának tökéletes mértékére.

Az áldó liturgia az ikont (legyen az kép vagy szobor – Róma hagyományában mind a kettő ikon!) tehát az ember Krisztus-ikonná alakulásának szolgálatába állítja: a Krisztus-kép/szobor felrajzolja/megfaragja ennek kontúrjait, a szent képe/szobra a kivitelezés (korszak-, kultúra-, érzékenység- és ízlés-függő) stílusát adja, a Mária-kép/szobor pedig „bekeretezi” azt. A három ikon-kategória közötti különbség, tehát nemcsak teológiai, hanem spirituális-praktikus jellegű is – ezt nem lehet elégszer hangsúlyozni.

A szemlélődés ikonja „igei eredetű”, vagyis „telve van szavakkal”; a hozzá kötődő szemlélődő imádság – mint általában a szemlélődés – éppen ezért nem igényel szavakat, az alapvetően a szív (gondolattalan és szó-talan) csendjének imája. E lelkület Jób hitbéli útjának a dinamizmusa szerint alakul, vagyis „a hallásból a látásba”: „Eddig szóbeszédből hallottam felőled, most pedig saját szememmel látlak!” (Jób 42, 5)

* ÁK, 400, 1013. szám.

** ÁK, 407, 1027. szám.

Harmadik lépés: újra gondolni a szakrális művészet jelentőségét (ars sacra)

A bizánci egyházban a szakrális művészet mindig liturgikus is, vagyis nincs attól elvonatkoztatott „szent művészet”. A hívek otthonában lévő ikonok a szent liturgiából és annak ikonjaiból „hazavitt darabkák”. Róma egyháza különbséget tesz ugyan a liturgikus művészet, és az attól „külön életet élő” szakrális műalkotások között, de fel kell fedezzük, hogy minden szakrális művészeti alkotás végső értéke és igazi mélysége a liturgiához rendellen táruul fel, mert

- 1) a liturgia a szakrális művészet „csúcsa és forrása” is.¹⁸
- 2) Ha egy szakrális jellegű művészeti alkotás nem is kap helyet a liturgia terében vagy egy (bármilyen) liturgikus cselekményben, attól még identitását a liturgiával „összhangban” kapja meg.¹⁹ A szakrális képzőművészet alkotásainak liturgikus megáldása ezt az igazságot hordozza.
- 3) A szakrális művészet elsődleges célja²⁰ is az „Isten dicsőítése és az ember megszentelése”.²¹ E dicsőítő jelleget a képek megáldásának rituáléja is hangsúlyozza, amikor az áldó liturgia zsolozsmával való összekapcsolására ad lehetőséget.²²

¹⁸ Ld. a II. vatikáni zsinat *Sacrosanctum Concilium* kezdetű liturgikus konstitúciójának 10. pontját.

¹⁹ *Sacrosanctum Concilium*, 13. pont.

²⁰ *Sacrosanctum Concilium*, 122–124. pontok.

²¹ *Sacrosanctum Concilium*, 10. pont.

²² Ld. ÁK 390. oldal, 989. pont (a rítushoz csatolt *Bevezető megjegyzések* hatodik pontja).

Zárógondolat: A liturgia szemlélődő műfaj is

„A keresztény ikon újrafelfedezése segít felhívni a figyelmet arra is, hogy sürgősen reagálni kell az életünket a reklámokban és a tömegmédiában megjelenő sokféle kép elszemélytelenítő, olykor lealacsonyító hatásaival szemben; (az ikon) valójában egy olyan kép, amely egy láthatatlan Másik tekintetét hozza elénk, és hozzáférést biztosít a spirituális és eszkatologikus világ valóságához” – írja II. János Pál pápa az ikon (kép/szobor) ma különösen is szükséges gyógyító (!) valóságáról.²³ A „megszentelt képhez” kötődő kultusz (liturgia) és lelkiség (spiritualitás) a keresztény élet nem nélkülözhető valóságai: sem keleten, sem nyugaton. A személyes imaélet, és abban a szemlélődő imádság és a liturgia ugyanis kölcsönösen átjárják egymást, egyik feltételezi a másikat.²⁴ Éppen ezért a szemlélődés igen alkalmas formája (és a leginkább „energetizáló” formája) a liturgikus cselekményen való „tudatos, tevékeny és gyümölcsöző részvételnek”, vagyis annak a jelenlétnek, amelyet az Egyház kér a liturgikus cselekményeken részt vevő hívőktől.²⁵ A képekkel való csendes, „néző” imára ma igazán nagy szüksége van a vizuális/képi ingerek és információk cunamijában vergődő, és ezért elmélyülten figyelni egyre nehezebben tudó mai embernek, mert

- először is e „passzív, néző ima” dinamizmusa lelassítja a liturgikus cselekményen való részvételének szubjektív, belső ritmusát, sebességét;

²³ „Nova haec fere imaginis christianae detectio adiuuabit etiam ut conscii homines fiant quam sit necesse vehementer agere contra ipsa effecta, quae personam humanam exinaniant saepiusque deiciant, illarum multiplicium imaginum, quae vitam nostram afficiant in nuntus publicis communicationisque socialis instrumentis. Nam imago illa est quae aspectum in nos Auctoris invisibilis dirigit aditumque nobis ad res recludit spirituales et eschatologicas.” – *Duodecimum saeculum*, 11; in EV 10/2389.

²⁴ *Sacrosanctum Concilium*, 12. pont.

²⁵ *Sacrosanctum Concilium*, 11. pont.

- ez pedig segít neki a lehető legteljesebben megnyílni a liturgikus cselekményeket átjáró krisztusi jelenlétre.²⁶

Az „emberré lett Úr nézéséhez szokott szem”, vagyis a szemlélődés kegyelmi lehetőség, hogy a liturgikus cselekményeken is megláthassuk és megtapasztalhassuk az Istent.²⁷ A képek így feltáru-
ló ajtókká lesznek; az előttük/velük imádkozó, szemlélő valójában „váró ember”: vár, hogy beléphessen oda, ahol már „nem tükörben, homályosan látunk, hanem színről színre” (1Kor 13, 12), és közben „hasonlókká leszünk” a Szemlélt Úrhoz, mert „látni fogjuk őt úgy, ahogyan van” (1Jn 3, 2).

Irodalomjegyzék / Bibliography

- II. János Pál pápa. 1997. Duodecimum saeculum. Epistula apostolica (1987). In Enchiridion Vaticanum 10: 2363–2390. Bologna: EDB.
- A Katolikus Egyház Katekizmusa. A latin mintakiadás fordítása.* 2013. Budapest: Szent István Társulat.
- Alberigo, Giuseppe, et al., szerk. 1991. Conciliorum Oecumenicorum decreta. Bologna: EDB.
- Áldások könyve.* 2012. Budapest: Szent István Társulat.
- Augé, Matias. 1988. Eucologia. In *Nuovo Dizionario di Liturgia*, szerk. Domenico Sartore és Achille M. Triacca. Cinisello Balsamo: Edizioni San Paolo.
- De Benedictionibus. Rituale romanum ex decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Ioannis Pauli II promulgatum.* 1984. Vatikán: Libreria Editrice Vaticana.
- Denzinger, Heinrich, és Peter Hünermann, szerk. 2004. Hitvallások és az Egyház Tanítóhivatalának megnyilatkozásai. Bányterenyé – Budapest: Örökmécs Kiadó – Szent István Társulat.

²⁶ *Sacrosanctum Concilium*, 7. pont.

²⁷ Lásd erről a Katolikus Egyház Katekizmusának a szemlélődésről írt egyik pontját: „Jézus tekintetének fénye megvilágosítja szívünk »szemét«; megtanít arra, hogy mindent az Ő igazságának és emberek iránti együttérzésének fényében lássunk. A szemlélődő ima Krisztus életének misztériumaiban kezdődik. Így tanulja meg az »Úr belső ismeretét«, hogy jobban szeresse és kövesse Őt.” (2715. pont)

-
- Rituale Romanum Pauli V pontificis maximi jussu editum aliorumque pontificum cura recognitum atque ad normam codicis juris canonici accomodatum Ssmi D. N. Pii papae XII auctoritate ordinate et auctum.* 1954. Vatikán: Typis Polyglottis Vaticanis.
- Rituale Strigoniense seu formula agendorum in administratione sacramentorum ac ceteris Ecclesiae publicis functionibus.* 1909. Regensburg: Pustet.
- Sacrosanctum Concilium. Konstitúció a szent liturgiáról.* 2000. In *A II. Vatikáni Zsinat dokumentumai*, szerk. Diós István. Budapest: Szent István Társulat.
- Szentelések és áldások.* 2022. Budapest: Szent István Társulat.
- Szentelések és áldások a Rituale Romanum alapján (Ideiglenes használatra).* 1980. Budapest: Országos Liturgikus Tanács.

Születéskorlátozás és civilizációs kérdések

SOMORJAI ÁDÁM OSB

Pannonhalmi Bencés Főapátság /
Benedictine Pannonhalma Archabbey Pannonhalma (HU)
arpadsomorjai@gmail.com

Title: Birth Control and Questions of Civilization.

Abstracts: In his doctoral thesis of 1987 reached at Alfonsian Academy, Pontifical Lateran University, Rome, Italy, Author has dealt with question of birth control in rural communities in Hungary before 1945. In Hungary, birth control practices were exercised generally in regions that had stagnated in their development. The system of equal inheritance in Hungarian villages (cf: each child inherits the same amount) did not stand the test of time, unlike in the Swabian villages, where, according to the experience of many centuries, the Norman system of inheritance. In this thesis, based on the results of domestic research on the birth limitation practices in the villages of Ormánság, Sárköz, etc., he came to the conclusion that the way to overcome material and economic scarcity is not to narrow the horizon of the future, but on the contrary, to confront it, to consciously take on the future and fight for it. The paper deals with the evolution of the question in modern societies, in the West as well as the East and states that a civilizational change was the case. The conclusion puts the question whether the Churches have some responsibility and ability to act.

Keywords: birth control; abortion; rural communities in Hungary; questions of civilization.



Nemzedéknyi idő után újraolvasom doktori értekezésemet, amelyet 1987 novemberében Rómában védtem meg, a Pápai Laterán Egyetemhez akkreditált Alfonsiana Akadémián. A népi írók munkásságának hatása alatt voltam, akik falukutató szociográfiajukban fölfedezték az egykézű magyar falvakat. Római professzoraim (a svájci Robert Koch, az ír Sean O’Riordan és a bajor Bernhard Häring, hogy csak doktori kézvezetőmet és opponenseimet nevezem meg, mind redemptorista szerzetesek) csodálkoztak azon, amit elmondtam, novum volt számukra, hogy falusi közösségek körében népességhatároló praktikák jelentkeztek. Számukra a kérdés a modernitással jelentkezett, a svájci, az ír, a bajor falusi társadalmakban ez nem volt megfigyelhető.

Ezek hazánkban általában olyan vidékeken voltak, amelyek fejlődésükben megrekedtek, mint az Ormánság, Sárköz és más területek, így nem volt más lehetőségük a családi vagyoni átörökítésére, mint a születésszám korlátozása. A magyar falvak egyenlő osztatú örökösödési rendszere (értsd: minden gyermek ugyanannyi örököl) nem állta ki az idők próbáját, ellentétben a sváb falvakéval, ahol sok évszázad tapasztalata szerint bevett dolog volt a normann eredetű törzsöröklés, amely szerint a legidősebb fiú örökölte a teljes családi vagyont, a gyermekeket már fiatalon – életkoruknak megfelelő – munkára fogták és a fiatalabbakat valamely mesterségre oktatták, vagy papnak, tanítónak, értelmiséginek tanították. Többek között ez volt a szociológiai, néprajzi jelenség oka, hogy gyakori volt a németajkú (sváb) papi hivatás, több, mint a magyar ajkú családok körében.¹ A gyermeklétszám korlátozása nem hagyatkozott az isteni Gondviselésre, amint ezt már napjainkban is tapasztalhatjuk.

Értekezésemben az ormánsági, sárközi stb. falvak születéskorlátozási gyakorlatát a hazai kutatás eredményei alapján vizsgálva arra a következtetésre jutottam, hogy az anyagi, gazdasági szűkösséget nem a jövő horizontjának beszűkülése fogja leküzdeni,

¹ Hasonlóképpen sok a szláv nemzetiségű a papi hivatások körében, legalábbis a katolikusoknál. Itt ellenkező a szociológiai alapfeltétel: a szegény sokgyermekes családok ontották a papi és szerzetesi hivatást, a kedvesnővéreket is.

hanem éppen ellenkezőleg, az ezzel való szembeszállás, a jövő tudatos vállalása és az érte való küzdelem. A disszertáció német nyelvű alapszövege a Hamburgi Katolikus Akadémia kiadásában jelent meg,² magyarul csak összefoglalás áll rendelkezésre,³ ezen túl pedig egy német nyelvű rövid ismertetés.⁴

A védést követően első lelkesedésemben úgy gondoltam, hogy ez olyan összetett és aktuális, sőt sürgető erővel jelentkező téma, amihez kutatócsoportot vagy kutatóintézetet kellene létrehozni. Pius Engelbert OSB,⁵ a Szent Anzelm Egyetem bencés rend- és egyháztörténeti professzora, később Gerleve apátja, aki húsz évvel később, 2007-ben a Szent Anzelm Prímásapátság levéltárosaként utódom lett, magánbeszélgetésben kijózanított: otthon az apátoknak a védést követően vagy tanárra van szüksége, vagy miséző papra, vagy más beosztást adnak, hogy a monostor működőképes maradjon. Így az intézet megalapításának gondolatáról le kellett mondjak, abban bizakodva, hogy majd másnak eszébe jut. Végül is nem a bencés szerzetesek feladata, hogy megoldják a születéskorlátozás kérdéseit, vannak erre hivatott intézmények, mint pl. egyetemek vagy minisztériumok, netán parlamentek vagy kormányok.

A téma – természetesen – ismételtén foglalkoztatott. Előbb, amikor a Pápai Szent Anzelm Egyetemen erkölcteológiai kurzust tartottam és a házasság céljairól alkotott felfogást elemeztem,⁶ majd amikor a Vatikáni Államtitkárság német nyelvű szekciójában dolgoztam és ilyen minőségemben hozzáfértem a friss német nyelvű újságokhoz. Ekkor figyeltem fel a *Humanae Vitae* enciklika harmincadik évfordulója körül kialakult vitára, amely profétainak

² Somorjai 1990.

³ Somorjai 1988, ill. uó. 1996a, 69–83.

⁴ Somorjai 1995a.

⁵ Karl-Heinz Pius Engelbert (1936–2024), 1956-tól bencés Gerleve apátságában (Münster egyházmegye, Németország), 1962-től rkat. pap, 1966 teológiai doktor, 1981–1999 között egyháztörténelem professzora a Szent Anzelm Pápai Egyetemen és a Pápai Szent Gergely (Gregoriana) Egyetemen. 1991-ben Gerleve-ben perjel, 1999–2006 között apát, ezt követően 2013-ig ismét a Szent Anzelm Pápai Egyetemen. Történelmi munkái közül magyarul megjelent: Engelbert 2004.

⁶ Somorjai 1995b, ill. uó. 1996a, 106–113.

minősítette ezt a sokat kritizált pápai megnyilatkozást.⁷ Majd több népszerűsítő közlésben is visszatértem a kérdésre.⁸

Egyházam közben lépett és más témát adott nekem, hiszen a szentté avatási ügyekben kellett sokak által megnemértéssel övezett tevékenységet folytatnom.⁹ Itt egyik vonatkozó megfigyelésem az volt, hogy az amerikai követség félrabságában az abortusz-statisztikákról a párt napilapjából tájékozódó hercegprímás tehetetlenségében arra kényszerült, hogy ezekkel az adatokkal az amerikai elnököket és a római pápákat ostromolja, pedig őt azért nevezte ki Róma, hogy a helyszínen, a hazai egyház hitbéli és erkölcsi kérdéseiben illetékesként hirdesse az egyház tanítását és szervezze a karitást. Ezt a feladatot véleményem szerint jobban teljesítette a lengyel egyház, Stefan Wyszyński prímás vezetésével.¹⁰

Meg kell jegyezzem, hogy amikor erről beszéltem, azzal az ellenvéleménnyel találkoztam, hogy ne hasonlítsam össze egy negyvenmilliós (lengyel) és egy tízmilliós (magyar) nemzet lehetőségeit. Megdöbentett a vélemény mögötti tudatlanság, hiszen éppen erről volt szó. Tudnivaló, hogy a II. világháború után a megtizedelt lengyel nemzet népessége a húszmillió körül mozgott, ez növekedett fel (az országhatárok között) a mostani nem egészen negyvenmillióra. Ehhez egyáltalán nem hasonlítható a stagnáló és fogyó magyar anyanyelvű népesség helyzete. Ilyen alapon a magyarországi népességnek legalább húszmilliónak kellene lennie. – Ez a jelenség is arra utal, hogy a demográfiával csínján kell bánni és nem lehet csak úgy játszani a számokkal, annak történetiségét is ismerni kell.

⁷ Somorjai 1999, ill. uő. 2022a 111–128.

⁸ Somorjai 1994a, ill. uő. 1996a, 97–105. Továbbá Somorjai 1994b, ill. uő. 2022a. kötetbe, 71–80. – Somorjai 1995c, ill. uő. 2022a, 81–97; Somorjai 2000, ill. uő. 2022a kötetbe, 25–26.

⁹ A kérdésre lásd összeállítáomat: Somorjai s. d. – Ezek értékeléséhez lásd újabban Somorjai 2024.

¹⁰ Somorjai 2023a.

Utóbb a budapesti apostoli nunciusok jelentéseiből készült válogatás kétnyelvű kiadásával foglalkoztam,¹¹ illetve a vatikáni államtitkársági történeti levéltár inventáriumaiával¹² és az ott korábban folyó magyar kutatásokkal,¹³ továbbá bencés rendtörténeti kutatásokkal.¹⁴ A téma iránt azonban folyamatosan fennmaradt érdeklődésem, emiatt foglalkoztatott a történelmi demográfia kérdéskör¹⁵ és a gazdaságtan is,¹⁶ lévén a kérdés rendkívül összetett, civilizációs horderejű.

Spontán és szándékos abortusz, fogamzásgátlás

1956 júniusától kezdve az egykori szocialista országokban a szándékos abortusz (abortus procuratus) állami propagálása és megszervezése mérhetetlen károkat okozott, a demográfiai károkon túl (a gyermekek számának és arányának csökkenése, az idősek számának növekedése, a nemzeti összlétszám stagnálása vagy újabban már csökkenése) legtöbb kárt a lelkekben hozta: alapvetően megváltozott az utódokhoz való viszony. Ma már elfogadott, hogy vállalásról, gyermekvállalásról beszélünk, pedig valamikor Isten áldását fogadtuk. A spontán, a nem szándékozott abortusz minden korban, így manapság is előfordul, az erkölcszociológusok érdeklődése eredetileg az iránt fordult, hogy ilyen esetekben az édesanya lelkiismeretfurdalását hogyan lehet enyhíteni, más szavakkal: mennyiben felelős érte. Ettől alapvetően eltér a „procuratus”, azaz az akart, szándékozott, továbbá, a XX. század derekától, a népesedés szabályozására

¹¹ A három nuncius (Lorenzo Schioppa, Cesare Orsenigo és Angelo Rotta) jelentéseinek ötkötetes kiadása a „Nunciusi jelentések” sorozatban, lásd: Somorjai 2020a; Somorjai 2021; Csíky 2022; Somorjai 2022b; Somorjai 2022c.

¹² Interneten: Somorjai 2020b; Somorjai 2022c; Somorjai 2022d; Somorjai 2022e.

¹³ Somorjai 2016.

¹⁴ Bencés rendtörténeti tanulmányaim c. fejezet in: Somorjai 2023b, 281–316.

¹⁵ Somorjai 1994c, ill. uő. 1996a 84–96.

¹⁶ Somorjai 1994d, 1994e, ill. uő. 1996a, 117–138. – Somorjai 1996b, ill. uő. 2022a, 95–98.

alkalmazott állami eszköz, amelyet a kormányzat előbb ugyan tiltott, majd nem csupán tűrt, hanem támogatott is. Ennek méreteit most nem óhajtjuk elemezni, mert van róla bőséges demográfiai irodalom.¹⁷

A nyugati társadalmak két évtizedes késéssel zárkóztak fel ehhez a jelenséghez, a hetvenes években, amikor megjelent a fogamzásgátló tabletta. Ennek alkalmazása volt az egyik fő téma az erkölcssteológiában is, mert ennek elterjedésével és alkalmazásával párhuzamosan, mintegy korrekívumaként jelentkezett a megfogamzott élet kioltása.

Ezzel ellentéte folyamat a harmadik világ népességrobbanása, amely jelenséget a demográfiai átmenet elmélete már jól leírta az európai népességszám alakulását vizsgálva.¹⁸ Elterjedt vélemények szerint a Föld népessége két-három nemzedéken belül éri el a legmagasabb létszámot, attól kezdve várhatóan csökkenni fog. (Ha egyáltalán...)

A népességkorlátozó praktikák következményei

A kérdéssel kapcsolatosan viszonylag hamar felhívták a figyelmet arra, hogy szándékozott abortuszt követően az édesanyának az egészségügyi problémákon túl pszichés problémái is jelentkezhetnek, de akkor nem hívta fel senki a figyelmet arra, több évtized elteltével további egészségügyi komplikációk léphetnek fel, így a mellrák vagy hasonló megbetegedések. Jelenleg az a lelkipásztori tapasztalat, hogy a többgyermekes édesanyák hosszabb ideig élnek, míg az egy-két gyermekeseknél 65-70 éves életkor környékén gyakori az emlőrák és már hasonló komplikáció. Arra sem hívták fel korábban a figyelmet, hogy a fogamzásgátló hormonok a maguk természetes útján távoztak a női szervezetből

¹⁷ A teológiai irodalom területén említsük meg a következő irodalmi tételt: Glóner 1997.

¹⁸ Egyfajta összefoglalását lásd Somorjai 1994c.

ugyan, de beépülnek a környező világba és a táplálékfelvétellel együtt a férfi szervezetbe is, amelyben egyre inkább okozói a férfi meddőségnek. Legújabbán a mikroműanyag káros hatásairól értesülünk, amely a táplálékfelvétellel olyan helyre kerül a férfitestben, ahol akadályozza a nemzést. – Szabályozni akartuk a természetet és kiderült, hogy környezetünk mérgezésével saját magunk egészségét károsítjuk.

Ezen az úton a nyugati társadalmak zavartalanul tovább haladnak, újabbán Franciaországban bevették az alkotmánybamint reprodukciós alapjogot, és napi szinten halljuk, hogy számukra az jelenti a megoldást, hogy importálni vélik a munkáskezet. A kérdéssel kapcsolatban számomra emblematikus egy német tanárbarátom vélekedése 2015 táján. Azzal érvelt a migránsok befogadása mellett, hogy a II. világháborút követően a szovjetek és a kelet-európai kormányzatok által kitelepített németek millióit fogadták be és integrálták a német társadalomba. Ellenvetésemre, hogy ők azonos nyelvű és kultúrájú, valamint vallású népcsoportok voltak, akiknek munkaetikája a szorgalmas németekével azonos és egzisztenciális helyzetükben is osztoztak, hiszen a háborúban mindenüket elveszítették, így egy totális háború elvesztését követően a honi lakossággal együtt romjaiból kellett felépíteniük mind az országot, mind saját családjaik egzisztenciáját, nos, elgondolkodott. Ma már látjuk a kedvezőtlen tapasztalatokat.

Korábban nem hívták fel a figyelmet arra, hogy a XIX. század végén megjelenő, majd általánossá váló öregségi nyugdíj akkor működik, ha van elegendő munkáskéz. Most pedig mindenütt azt halljuk, hogy veszélyben a nyugdíj, mert nincs elég ember, aki megdolgozzék érte. Azt mondhatjuk, hogy az atyák ették a szőlőt és az unokák fogai vásznak bele? (Ez 18,18) Hiszen voltak nemzedékek, amelyek azt hirdették: nem kell a gyermek, és a nyugdíjrendszer egyenesen őket jutalmazta, hiszen ketten kerestek, nem költöttek az utódnevelésre, és mégis kapták a nyugdíjat... Öregségükben azonban nem voltak boldogok, mert az hiányzott családjukból, amiért nem tettek erőfeszítést: az élet. A nyugdíj bevezetése nem pótolja az utódokat, egy élet munkáját, szeretetét,

közös élményeit, az időskori támaszt, az unokákat. Most már azt is hozzátehetjük, hogy szemük láttára uralkodik el egy másfajta nép, másfajta nyelvek, másfajta erkölcsök utcáikon és tereiken, sőt lépcsőházaikban.

És az egyház?

A kérdéssel foglalkozó erkölcssteológusok individuál-etikai horizonton vizsgálták a kérdést. Individuális etika és duáletika egyszerre, mert csak a „család”-ban gondolkodtak, két ember (duo) szövetségére és annak egyediségére (oszthatatlanság, individualitás). Nem tudatosították, mindmáig nem tudatosítjuk azt, amit a néprajzosok, szociológusok és a családtörténészek egyaránt hirdetnek: ennek a neve „nukleáris kiscsalád”, amely áll: apa, anya és gyermek hármasságából. A megelőző korokban a nagycsalád volt az alapvető egység, egy háztartásban élt három (négy) nemzedék, a család mint alapegység őrizte a technikák tudományát, amelyet átadtak nemzedékről nemzedékre, az idősebbeknek volt akkor is több idejük és foglalkoztak az unokákkal, manapság pedig teli vagyunk boldogtalan idősekkel, akik szenvednek attól, hogy nincs unoka, vagy ha van, alig láthatják.

Valamikor a gazdaságetikában a teológusok emlegették a generatív szolidaritást, amely a nemzedékek közötti szolidaritás: ingyen kaptam az életet és örömmel adom tovább azt. Támogattam szüleimet, amikor idős korba kerültek és remélem, hogy gyermekeim közül legalább egy támogatni fog, ha tehetetlen leszek. – Most ezt felváltottuk egy közelebről nem definiált egyetemes szolidaritással, mintha a szolidaritásnak, jegyzi meg egy barátom, aki nem is végzett erkölcssteológiai tanulmányokat, nem lennének kisebb körei: előbb vagyok szolidáris saját családommal, saját településemmel, saját nemzetemmel, és csak utána az egész világgal. Nem, most azt kívánják, hogy az egész világgal legyek szolidáris, olyan kultúrák gyermekeivel, akik tömegesen árasztják el életvilágunkat, és nem vállalják ezt a szolidaritást a befogadó

országokkal. Ellenkezőleg, amilyen mértékben növekszik a létszámuk, könyörtelen agresszivitással lépnek fel és nyomják el az őket befogadó óslakosságot, amely, ha teheti, elmenekül saját habitatjából.

Vajon időben észrevette-e az erkölcteológia és az egyházi tanítóhivatal, hogy itt civilizációs kérdésről van szó, nem csupán a nukleáris kiscsalád problémájáról? Vajon időben reagált-e a teológiai szociáletika arra, hogy a kormányok az emancipáció ürügye alatt kiszolgáltatottá tették az asszonyokat, újabb munkaerőt vontak ugyan be, azon az áron, hogy az asszonyok munkaerejét többszörösen kizsákmányolták? Időben reagáltunk-e arra, hogy a nukleáris családok magukra vannak hagyatva a munkába járás, pénzkeresés és a gyermeknevelés problémakörével, az idős nemzedékek pedig unokáiktól távol élnek, nem tudtak besegíteni nevelésükbe, és mellőzve érzik magukat? Vajon észrevettük-e, hogy a népességszám átmeneti növekedésével párhuzamosan, a lakótelepi lakások méretének központi szabályozásával a pártok és kormányok kifejezetten arra ösztönöztük az egyes családokat, hogy utódaik számát az adott lakásviszonyokhoz szabják, a reklámokkal és más ösztönzőkkel pedig arra készítettük őket, hogy presztízskiadásokba verjék magukat? Az étellel kapcsolatos igények felfokozódtak, mindenki úgy akar élni, ahogy a múltban királyok, hercegek és grófok sem éltek, és habzsoló életmódunkkal feléljük életvilágunkat.

Vajon felfigyeltünk-e arra, hogy a nukleáris kiscsalád azon túl, hogy már szinte az egyetlen létforma, átmeneti jelenség a szingliélet felé, és mindez a tömegkommunikáció totális diktatúrája alatt tengeti látszatszabadságát és folytatja lehetőségeit meghaladó életvitelét? Nem kellene-e újra és újra figyelmeztetni az embereket, hogy szerényebben is lehet, sőt kell élni, és nem adjuk-e ki a kezünkől ezt a lehetőséget is, hogy az egyházzal, a hittellel szembenálló erők diktálják ezen a téren is a közerkölcsöt?

Az egyház számára magasra van felütve a labda, hiszen a világ fogalmi zavarban él, kevesek manipulálják a többséget. Talán jó lenne rendet tenni a szolidaritás és a civilizációs problémák

kérdéskörében. Egy nemzedék alatt eljutottunk odáig, hogy civilizációnk a megsemmisülés határára került. Vajon látjuk-e, hogyan lehet ezt a tendenciát megfordítani?

Irodalomjegyzék / Bibliography

- Csíky Balázs, szerk. 2022. *Dai Rapporti del nunzio apostolico in Ungheria S. E. Mons. Angelo Rotta, Parte I: 1930-1939 – Angelo Rotta magyarországi nuncius politikai jelentéseiből, I. rész: 1930–1939*. Szerkesztette Somorjai Ádám OSB. Fordította Korompai Eszter. Nunciusi jelentések 3/1. Budapest: METEM.
- Engelbert, Pius. 2004. *A Római Szent Anzelm Bencés Kollégium. Az első száz év rövid története (1888–1988)*. Rendtörténeti Füzetek 8. Pannonhalma: Pannonhalmi Főapátság.
- Glóner Rózsa. 1997. *Halál helyett az élet kultúrája. Abortusz és eutanázia*. Erkölcssteológiai füzetek 5. Róma: k.n.
- Somorjai Ádám.
1988. Születésszabályozás – egyke. In *Személy, házasság és család. Erkölcssteológiai, pszichológiai, szociológiai, egyházi és pedagógiai szempontok*, szerkesztette Szabó Ferenc, 157–173. Róma: Ugo Detti.
1990. *Geburtenbeschränkung in Bauernfamilien Ungarns (ca. 1750–1945). Ein moral-theologischer Beitrag zur Geschichte der Kontrazeption in einer vorindustriellen Gesellschaft*. Hamburg: Katholische Akademie.
- 1994a. Gondolatok a keresztény családok mai helyzetéről hazánkban, a teológus szemével. In *Az élet és szeretet bölcsője*, szerkesztette Harrach Péter és Somorjai Ádám, 51–59. Budapest: Püspökkari Családpasztorációs Bizottság.
- 1994b. Hit, család, gyermek. *Magyar Élet* 11 (2): 1–4.
- 1994c. Népesedési kérdések a történeti demográfiai és újabb egyke-kutatások fényében. Társadalomtörténeti hipotézis. *Hitel* 7: 36–46.
- 1994d. Gazdaság és erkölcs keresztény szemmel. *Teológia* 28: 29–34.
- 1994e. Gazdaságtikai kérdések. *Teológia* 28: 160–165.
- 1995a. *Geburtenbeschränkung in Bauernfamilien. Ungarische Erfahrungen ca. 1750–1945*. *Folia Theologica* 6: 197–214.
- 1995b. A házasság céljairól alkotott szemlélet alakulása századunkban. *Teológia* 29: 37–41.
- 1995c. Az abortuszról egy kandidátusi értekezés nyomán. Jobbágyi Gábor: A méhmagzat életjoga. *Teológia* 29: 52–54.
- 1996a. *Kutatóárkok. Válogatott tanulmányok 1988–1995*. Budapest: Püski.
- 1996b. „Az élelmiszer elég volna – az elosztás rossz”. A család és a demográfia Európában. *Új Ember*, november 3: 1; 6.

1999. Fordul a szél? Német sajtóvisszhangok a Humanae Vitae 30. évfordulója kapcsán avagy VI. Pál pápa prófétai enciklikájának újraolvasása. *Teológia* 33: 51–59.
2000. Az élet védelmében. Felhívás a magyarországi keresztényekhez. *Keresztény Élet*, február 27: 1.
2016. Magyar vonatkozású kutatások a Vatikáni Államtitkárság Történeti Levéltárában. *Levéltári Szemle* 66 (3): 45–57.
- Somorjai Ádám, szerk.
- 2020a. *Dai Rapporti del primo nunzio apostolico in Ungheria S. E. Mons. Lorenzo Schioppa 1920-1925 – Lorenzo Schioppa első magyarországi nuncius politikai jelentéseiből 1920–1925*. Fordította Korompai Eszter. Nunciusi jelentések 1. Budapest: METEM.
- 2020b. *A Vatikáni Államtitkárság Államközi Kapcsolatok Szekciója Történeti Levéltárában őrzött dokumentumok olasz nyelvű inventáriumának hungarika anyagai, 1939. február 10.–1948. december 31*. Budapest: METEM.
2021. *Dai Rapporti del nunzio apostolico in Ungheria S. E. Mons. Cesare Orsenigo 1925-1930 – Cesare Orsenigo magyarországi nuncius politikai jelentéseiből 1925–1930*. Fordította Korompai Eszter. Nunciusi jelentések 2. Budapest: METEM.
- 2022a. *Civilizációról civilizációra. Hitéleti írások 1988–2021*. Pannonhalma: Bencés Kiadó.
- 2022b. *Dai Rapporti del nunzio apostolico in Ungheria S. E. Mons. Angelo Rotta, Parte II: 1938-1945 – Angelo Rotta magyarországi nuncius politikai jelentéseiből, II. rész: 1938–1945*. Fordította Korompai Eszter. Nunciusi jelentések 3/2. Budapest: METEM.
- 2022c. *A Vatikáni Államtitkárság Történeti Levéltára hungarika anyagainak inventáriuma. Harmadik periódus: X. Piusz és XV. Benedek pápasága. 1902. szeptember 3. – 1922. január 22. Válogatás. Vatikáni Államtitkárság Történeti Levéltárának inventáriumai 3*. Budapest: Magyar Nemzeti Levéltár.
- 2022d. *A Vatikáni Államtitkárság Történeti Levéltára hungarika anyagainak inventáriuma Negyedik periódus: XI. Piusz pápasága. 1922. február – 1939. február 10. Válogatás. Vatikáni Államtitkárság Történeti Levéltárának inventáriumai 4*. Budapest: Magyar Nemzeti Levéltár.
- 2022e. *A Vatikáni Államtitkárság Történeti Levéltára hungarika anyagainak inventáriuma. Ötödik periódus: 1939. február 10. – 1948. december 31. Válogatás. Vatikáni Államtitkárság Történeti Levéltárának inventáriumai 5/1*. Budapest: Magyar Nemzeti Levéltár.
- 2023a. Mindszenty József (1945–1975) és Stefan Wyszyński (1948–1981) bíboros prímási szolgálatának eltérő mozzanatai. *Magyar Egyháztörténeti Vázlatok* 35: 147–151.
- 2023b. *Számvetés. Válogatott írások a történelem területéről 1984–2022*. Budapest: Napkút Kiadó.

2023c. *Rapporti di Angelo Rotta nunzio (Ungheria) e di Andrea Cassulo nunzio (Romania) dopo il primo e secondo lodo di Vienna, 1939-1941 – Angelo Rotta magyarországi és Andrea Cassulo romániai nuncius jelentései az első és második bécsi döntést követően, 1939–1941.* Fordította Korompai Eszter. Nunciusi jelentések 3/3. Budapest: METEM.

2024. A Mindszenty vita újabb fordulata. *Valóság* 66 (3): 114–118.

Bálint Sándor

A tudós, a pedagógus, a példakép

BARNA GÁBOR

Szegedi Tudományegyetem / University of Szeged
Gál Ferenc Egyetem / Gál Ferenc University
gaborbarnadr@gmail.com

Title: *Sándor Bálint: The Scientist, the Teacher, the Foregoer*

Abstract: *Sándor Bálint (1904-1980), the ethnographer, was a highly educated teacher of classical languages, literary history, music history, history, architecture, geography, church history, liturgical history, ethnography and folklore. His professional philosophy was to make peasant education part of national culture. He was the developer and the greatest researcher of the approach and method of religious ethnography in Hungary. The study summarizes his life, religious ethnography and pedagogical work. The study summarizes his life, reviews his major religious ethnographic works, his works on the birthplace Szeged and the Great Hungarian Plain, and his pedagogical work. Finally, it introduces the Christian humanist whose beatification is in process.*

Keywords: *Sándor Bálint; religious ethnography; pedagogy; beatification process; Szeged.*

Bálint Sándor nagy műveltségű, a klasszikus nyelvekben, irodalomtörténetben, zenetörténetben, történelemben, építészetben, földrajzban, egyháztörténetben, liturgiátörténetben, néprajzban és folklorisztikában járatos pedagógus volt. E tárgyakat komplex szemlélettel oktatta mind a főiskolán, mind az egyetemen. Szakmai életfilozófiája abban fogalmazható meg, hogy a paraszti műveltséget a nemzeti kultúra részévé tegye.



Életrajzi vázlat

Bálint Sándor 1904. augusztus 1-jén, Vasas Szent Péter napján született Szeged-Alsóvároson, Szeged paraszti városrészében, paprikatermelő parasztcsaládban. Édesapja korai halála után édesanyja egyedül nevelte és taníttatta fiát. Rokonságán keresztül belülről ismerte meg az alsóvárosi paraszti társadalmat és azt a hagyományos életmódot, amelynek később kutatója lett.¹

Az elemi és a polgári iskola elvégzése után a piarista atyáknál érettségizett. Ez az iskola döntő szerepet játszott néprajzi érdeklődésének kialakulásában. A *kegyes oskolából* kinőtt népelet iránti érdeklődés legfontosabb képviselői Dugonics András, Csaplár Benedek, Kálmány Lajos, a bunyevác Antunovich Iván, Pintér Sándor, a zsidó Löw Immanuel voltak.² Az ő munkásságukat vitte tovább maga Bálint Sándor is, és folytatták többen a 20. században. Bálint Sándort a két világháború között formálódó vallási néprajz máig legkiválóbb művelőjének tartjuk.

Bálint Sándor Szegeden végezte az egyetemet, amely az impériumváltás miatt Kolozsvárról menekült és költözött a Tisza parti városba.³ A Ferenc József Tudományegyetemen hallgathatta még az idős Herrmann Antal (1851–1926) néprajzi előadásait, akinek fontos szerepe volt a magyarországi néprajz intézményesülésében is. 1929-ben nyílt meg a szegedi Ferenc József Tudományegyetemen az ország első néprajzi tanszéke Solymossy Sándor (1864–1945) vezetésével. Solymossy az általános etnológia kérdései iránt is érdeklődő folklorista volt. Fő kutatási területe a mese és

¹ Bálint 1994.

² Dugonics András (1740–1818) piarista szerzetes, író, egyetemi tanár (1774). – Csaplár Benedek (1821–1906) piarista szerzetes, történész. – Kálmány Lajos (1852–1919) római katolikus pap, folklorista, Szeged és az egykori Dél-Magyarország folklorjának kutatója. – Antunovich Iván (János) (1815–1888) római katolikus lelkipásztor, választott püspök (1876), a katolikus bunyevácok (= katolikus vallású délszláv csoport Dél-Magyarországon) vallásos életének leírója. – Pintér Sándor (1841–1915) ügyvéd, néprajzi és régészeti kutatásokat végzett Észak-Magyarország területén a palóc népcsoport körében. – Löw Immanuel (1854–1944) főrabbi, orientalista. Vö.: Bálint 1976, 25.

³ Minker 2003.

a hitvilág kutatása volt. Az ő intézetében volt díjtalan gyakornok, majd 1933-tól díjtalan tanársegéd Bálint Sándor, akit 1934-ben a szellemi néprajzból, *Az alföldi magyarság néprajza, különös tekintettel Szeged népére* tárgykorben magántanárrá habilitált.⁴ Habilitációs bírálatában Solymossy hangsúlyozta, hogy a vallási élet kutatásával Bálint Sándor új kutatási távlatokat nyit a néprajz és a folklorisztika számára. S valóban: a két világháború között formálódó vallási néprajznak Bálint Sándort máig legkiválóbb művelőjének tartjuk. Ugyanebben az időben – de még a habilitációja előtt – nagyon határozottan kifermálódott Bálint Sándor Szeged-kutatási terve is. Ezt tudományos programként és tervként először 1930-ban publikálta a *Népünk és Nyelvünk* hasábjain. S mi, utódok tudjuk, életének ez a másik nagyon fontos eredményeket felmutató területe.⁵

Bálint Sándor 1931–1945 között a szegedi katolikus tanítóképzőben tanított. Nagyhatású pedagógus volt. Tanítványai a legnagyobb szeretettel, tisztelettel és elismeréssel szólnak róla. Oktatói karrierje is gond nélkül egyenesen haladt. Az 1939/1940-es tanévben, Györffy István (1884–1939) professzor halála után, folklórt adott elő a budapesti egyetemen. 1940-ben előad a Kolozsvárra visszaköltözött Ferenc József Tudományegyetemen, és megpályázta a néprajzi tanszék vezetését – sikertelenül. 1942-ben ismét pályázik Kolozsvárra, pályázata ekkor is sikertelen maradt. 1944-ben nyilvános rendkívüli egyetemi tanári kitüntetést kapott. Nyilvános rendes egyetemi tanárrá pedig 1947-ben nevezték ki a szegedi néprajzi tanszékre. 1945–1947 között a politikai közéletbe is bekapcsolódott, s a Demokrata Néppárt országgyűlési képviselője lett. Ennek visszahatását az 1948-as kommunista hatalomátvétel után egész további életében megszenvedte.

A kommunista hatóságok Bálint Sándortól 1951–1956 között világnézeti okok és korábban vállalt politikai szerepvállalása miatt megvonták a *venia legendi*-t, eltiltották a tanítástól, s fizetésé meghagyásával az Egyetemi Könyvtárba osztották be munkára. Csak az 1956. október 23-i forradalom után, 1957 januárjától

⁴ Barna–Juhász–Pusztai 2004.

⁵ Bálint 1930.

vehetett ismét részt az egyetemi oktatásban. Nyugalma azonban nem sokáig tartott. Hosszú rendőrségi megfigyelés után, koholt vádak alapján 1965-ben felfüggesztett börtönbüntetésre ítélték, és 1966. február 1-én nyugdíjba kényszerítették. Kényszernyugdíjaztatása nagy veszteség volt a tanszéknek, az oktatásnak egyaránt, s nagyon nehéz anyagi helyzetbe sodorta a professzort is. A kialakult helyzet jól példázza az akkori világ teljes és irracionális átideologizálását, a józan észnek ellentmondó tudományellenességét is. Kahler Frigyes és Velcsov Márton összegyűjtötte rendőrségi megfigyelésének és perének iratanyagát. Szomorúan tanulságos olvasmányok.⁶ Talán peréről írta naplójába: „Rettenetes dolgok történnek körülöttem és mintha nekem semmi közöm nem lenne hozzájuk. [...] Az embernek nehezebb esik már a kommentár is. A sopánkodások és megállapítások humanizmusa alulmarad és szégyenkezik a rémségek láttára.”⁷

Bálint Sándor 1980. május 10-én autóbaleset következtében Budapesten hunyt el. Ennyi élete vázlata. Alsóvárosi temetése a ferences templomból – hiszen a hatóságok nem engedélyezték felravatalozását a Művelődési Palotában – 1980 tavaszán a polgári értékrend melletti és a szocialista diktatúra elleni néma tüntetés volt.

Vallási néprajzi munkássága

Kiterjedt életművében fontos helyet foglalnak el a vallási néprajzi munkái. A népi vallásosság kutatásában úttörő volt Magyarországon. Úgy ítéljük meg, hogy e tárgykörnek európai összehasonlításban is egyik kiváló kutatója, szakértője lett.

A vallásos élet kutatásával kapcsolatos tudományos álláspontja és szemlélete fokozatosan bontakozott ki. Egy konferencián 1929-ben arra hívta fel a figyelmet, hogy ki kell terjesztenie a kuta-

⁶ Kahler 2002., Velcsov 1995. – A Velcsov Márton által kigyűjtött periratokat az ügynökjelentésekkel kiegészítve Péter László újra kiadta. Péter 2004.

⁷ Bálint é. n. 21.

tásokat „az Alföld intenzívebb vallástörténeti kutatására, mint az alföldi parasztkultúra egyik fontos tényezőjére. Kutatni kellene, van-e a magyar lélekben ősi vallási örökség, ázsiai hagyomány, továbbá azt, hogy akár protestáns, akár katolikus szempontból micsoda módosulást, lokális szint mutat az univerzális katolikus vagy protestáns princípiumhoz képest. Kutatnunk kellene az eretnekségek mivoltát, mint az alföldi magyar lélek spirituális kereséseinek megnyilatkozásait.”⁸ A vallás kutatását tartja a „legelnyagoltabb, legtitikzatosabb, mindenesetre a legösztönzőbb [...] legtöbb sikerrel biztató” területnek. A vallástörténet és szellem-történet keretében rámutatott Szegednek és a Dél-Alföldnek határjellegére, ahol a nyugati és a keleti kereszténység találkozik, ahol jelen van a reformáció és a katolikus megújulás is.⁹

Bálint Sándor a mindennapok keresztény vallásosságának kutatását tartotta fontosnak, s nemcsak magyar, hanem európai összefüggéseket feltáró értelmezésüket. Kár, hogy a népi vallásossággal foglalkozó munkái csak magyarul jelentek meg, így azokat a világ nem ismerhette meg. Ez volt az „anyai öröksége”, mondja életrajzában. Valóban, az özvegy édesanyjával élő gyermek Bálint Sándor még láthatta, élhette, tapasztalhatta az Alsóváros paraszti közösségében egy gyökereiben a 17–18. századra visszanyúló, sajátos törvényű, önálló és önellátó, templomon kívüli vallásgyakorlás utolsó lobbanását. Fontos szerepe volt ebben a közösségi vallásgyakorlásnak, a búcsújárásnak, a szóbeliségnek, egy másfajta, egy – sokáig középkoriasnak nevezett, de igényként ma ismét visszatérő – egységes világlátásnak. Ennek vezetői a „szentemberek”, laikus énekvezetők, énekszerzők, előimádkozók, társulati szervezők voltak.

Szülőhelyének és gyermekkori élményeinek hatására fordult tehát a vallásos élet kutatása felé Bálint Sándor. Ebben a törekvésében erősítették meg őt a német néprajz felől érkező hatások.¹⁰ *Népünk ünnepei. Az egyházi év néprajza* című, első jelentősebb összefoglalásában 1938-ban Bálint Sándor kifejti a népi vallásos-

⁸ [n. n] 1930, 268.

⁹ Bálint 1930, 184–187.

¹⁰ Péter 1974.

ságról és a vallásos néprajzról szóló elvi felfogását. A népi vallásosság gondolati alapját a sajátos népi lelkiség jelenti, amelynek „a világgal szemben való magatartása elsősorban érzelmi”. Nem alacsonyabb rendű, hanem más, mint a művelt osztályoké. „A világ és az élet az ő számára is izgató rejtély, amelyet ... ő is meg akar érteni és magyarázni. Értelmező kísérlete ... lényegét kereső ... mindenütt a nagy összefüggéseket keresi ... a világgal szembeni magatartása szubjektív”, a hagyomány közvetítette normákat elfogadja.¹¹ A (magyar) nép vallásos élete a keresztény hitre áttéréskor átalakult. Az egyház a vallásosságnak és a világnézetnek kategorikus igényével lépett fel, az élet egészét megszentelte, „a kultusz szolgálatába állította”.¹² „A népi vallásosság művészi kompozíció... A kereszténység tételes tanításait nem is egyoldalú erkölcsi okulásban, hanem főképpen artistikus képzetekben fogja fel.”¹³ Végző summázatként azt mondja, hogy „a népi vallásosság nem elvi megfontolások, fogalmi szubtilitások szövedéke, (...) hanem sokkal inkább élet, amelyben főképpen a szív érzelmei találják kedvüket”.¹⁴

A vallási néprajz szerinte a néprajz rendszerében szemléleti és módszertani önállósággal rendelkezik. Különböző tudományok metszéspontjain létrejött sajátos, külön tudományszak.¹⁵ „Feladata annak vizsgálata, hogy a néplelek hogyan reagál a katolikus előírásokra,”¹⁶ ezek hogyan valósulnak meg a helyi gyakorlatban. Az egyház „a megkeresztelt népek ősi hagyományait ... nem irtotta ki, ... hanem átalakította, megszentelte.”¹⁷ A korábbi jelenségek survival-jelenségekké váltak.¹⁸

¹¹ Bálint 1938, 7–9.

¹² Bálint 1938, 10.

¹³ Bálint 1938, 12.

¹⁴ Bálint 1938, 12–13.

¹⁵ Bálint 1938. 14. A jegyzetben itt Hans Koren (1936) és Georg Schreiber (1933) művére, valamint a magyar Schwartz Elemérre (1934) és Karsai Gézára (1937) hivatkozik. A német és az osztrák kutatás mindvégig nagyon erősen hatott a magyarországi kutatásokra.

¹⁶ Bálint 1938, 14.

¹⁷ Bálint 1938, 14–15.

¹⁸ Bálint 1938, 10.

A liturgia felőli megközelítés megmaradt Bálint Sándor későbbi munkáiban is. Arra volt kíváncsi már évtizedekkel ezelőtt is, hogy az inkulturáció hogyan zajlott és zajlik, hatására milyen vallási kultúra formálódik ki, annak milyen történeti rétegei vannak, s ezek hogyan működnek.

A *Népünk ünnepei* első nagyobb fejezetében a vallásos közöséget, a kultuszt, a megszentelt időt és a teret mutatja be. A vallási jelenségeket tehát a tér, az idő, és a társadalom koordinátaiban és történetiségében értelmezi. Szemléletét fenomenológiainak is nevezhetjük.¹⁹ A könyv második részében az egyházi év néprajzát, azaz a karácsonyi, húsvéti és pünkösd-i ünnepkör katolikus ünnepi szokásait ismerteti. Több ponton utal azonban a protestáns, a középkori és a közép-európai összefüggésekre is.

A vallásos népelet tanulmányozása több új felismerésre vezette Bálint Sándort. Ilyen volt a néprajztudomány egyik legvitatottabb elméleti kiinduló kérdése, a nép fogalmának meghatározása. A népen Bálint Sándor már az 1930–1940-es években sem csak a parasztságot értette, hanem tágabban definiálta, s minden társadalmi réteget és csoportot ide sorolt, amennyiben azok egy közösségi jellegű kultúrával rendelkeztek. A *népünk ünnepei* című könyvében, 1938-ban még elsősorban a parasztságról ír, de egy évtizeddel később már rögzíti felfogását, hogy „a »népelet« hordozója nemcsak a parasztság, a földműves osztály, a falusi nép, bár hagyománytiszteleténél fogva jelentős szerepe van bizonyos jellegzetességek fenntartásában. Alig lehet tehát vitás, hogy akik ugyanabban a földrajzi és gazdasági, történelmi és szellemi környezetben élnek, azok az esetleges társadalmi, anyagi, sőt politikai különbségek ellenére is bizonyos, legalább is virtuális közöséget alkotnak, hiszen egyazon nyelvet (tájszólást) beszélnek, emberi konvenciórendszerük, az ízlésükben, táplálkozásukban,

¹⁹ Ezen a szemléleten alapult a szegedi Néprajzi Tanszéken 1999-től elindított és a bolognai rendszer bevezetéséig, 2006-ig sikeresen működő, Bálint Sándor törekvéseit talán legközvetlenebbül folytató „vallási néprajzi specializáció” oktatási rendje. Ezt a képzést teljesítő hallgatók legtöbbször ma a szakterület elismert kutatója!

viseletükben, szórakozásaikban megnyilatkozó stíluskészségük többé-kevésbé azonos, mindennapi életükben és ünneplő magatartásukban az egyéni, foglalkozásbeli szellemi eltérések mellett is van valami egyezés, azaz egyképpen, vagy legalább hasonlóan reagálnak.”²⁰

A búcsújárás történeti gyökereinél ugyan utal a középkori egyéni zarándoklatokra, a kényszerzarándoklatokra, a búcsújárást barokk formájában elsősorban közösségi jelenségnek tartja. A búcsújáró helyek világának Bálint Sándor több tanulmányt szentelt élete során.²¹ A szegediek radnai búcsújárásnak ismertetése után²² 1939-ben foglalta össze a búcsújárás néprajzi tanulmányozásának szempontjait,²³ addig ismert adatait. Az 1930–1940-es években hosszú cikksorozatban mutatta be a magyarországi búcsújáró helyeket.²⁴ Ezt követően 1944-ben adta közre a *Boldogasszony vendégségében* című könyvét a Kárpát-medence fontosabb máriás kegyhelyeiről. A rövidre fogott ismertető az egyes búcsújáró helyek nagyon találó, értelmező, lélektani szempontú leírásai. A könyv illusztrációi először hívták fel a figyelmet a kegyhelyekhez kapcsolódó kisgrafikai ábrázolások gazdagságára.²⁵

S bár Bálint Sándor mindvégig hangsúlyozta a „népi kultúra”, a „népi vallásosság” közösségi jellegét, éppen ő volt az, aki e vallásosság egyéni ihletéseit, e vallásosság szervező egyéniségeit, a „szentembereket” elsőként vizsgálta, sajátos világukat és személyiségüket bemutatta. Az *Egy magyar szentember, Orosz István önéletrajza* című könyve nemcsak a vallási néprajzban számít úttörőnek és alapvetőnek Magyarországon, hanem pl. az élettörténetek, életrajzok kutatásában is fontos. Nagy történeti távlatú bevezető

²⁰ Bálint 1987, 8. E gondolatokat Bálint Sándor 1947–1948-ban írta le, csak évtizedekig nem jelentek meg nyomtatásban, de kéziratban terjedve hatottak.

²¹ Lásd válogatott bibliográfiáját!

²² Bálint 1936.

²³ Bálint 1939.

²⁴ Lásd bibliográfiáját: Péter 1974; Gyuris 2007.

²⁵ Bálint 1944a.

írásában mutatja meg e vallásos embertípus középkori, s a korai újkorai licenciátusi²⁶ hagyományig visszanyúló gyökereit.²⁷

Neki köszönhetjük az imádságokat elemző első szaktanulmányt is még 1937-ből.²⁸ A népi vallásosság paraliturgikus világának, a búcsújárásnak, a szentiszteletnek vizsgálatával Bálint Sándor kitágította a kutatás tematikai határait, értelmezési kereteit.

Tanulságos ebből a szempontból az 1944-ben *Sacra Hungaria* címmel közreadott tanulmánykötete. Ebben tizenkét írást jelentetett meg három fejezetbe sorolva.²⁹ A *magyar katolikus múlt*ről szólva főleg a Mária-tisztelet hazai történetét és nemzetközi kapcsolatait ismertette a Napbaöltözött Asszony, a Loretoi Boldogasszony és a Czestochowai Szűzanya példáján. A *magyar katolikus táj* című fejezetben a búcsújárás tájszervező erejét, valamint a szegedi, tágabban a dél-magyarországi és a Rozsnyó (ma Rožnava, Szlovákia) környéki vallásos életet mutatja be történeti gyökeiben.

Egy termékeny évtized lezárása volt Bálint Sándor életében a vallási néprajzi kutatások magyarországi történetéről 1948-ban megírt kutatástörténeti áttekintése. Mint minden összegezés, Bálint Sándor írása nemcsak az elmúlt idők munkájának összefoglalására alkalmas, hanem éppen ennek segítségével rá tud mutatni az elvégzendő feladatokra, a hiányokra is. Tematikusan éppúgy, mind módszertanilag. Tanulmánya sokáig kéziratban maradt, s csak 1987-ben jelent meg.³⁰ Írása elején részletesen kifejti ismét, hogy a „néprajzi vizsgálat ... nem szorítkozhat a hagyományörzőnek nevezett osztályok kutatására ... az egész társadalom vallásos megnyilatkozásait kell figyelembe vennünk”.³¹ Elvi alapvetésként leszögezi, hogy a vallásos népeletet az élet szerves egészében és egyetemességében kell vizsgálni. Abban az egyetemességben, amely történetileg a felvilágosodás koráig

²⁶ Juhász 1921.

²⁷ Bálint 1942.

²⁸ Bálint 1937.

²⁹ Bálint 1944b.

³⁰ Bálint 1987.

³¹ Bálint 1987, 8–9.

fennállt, amikor sem az egyes felekezetek, sem az egyes társadalmi osztályok között nem volt „a hitnek külső megvallásában ... akkora stílusbeli és fokozati különbség”.³² A néprajz induktív kutatási módszereit elfogadva hiányolja, hogy nem kísérelte meg „akár a társadalmi valóság, akár pedig a világkép pontos felmérését és szabatos értelmezését”.³³ A vallási néprajz szemléletét és kutatási módszertanát erősen szintetikus jellegűnek tartja. Összegezi a diszciplína gyökereit, a német kutatási példákat, s a legfontosabb hazai eredményeit. A tanulmány jól megmutatja a vallási néprajz integráló szerepét. A gyökereknél megemlíti az etnológiai/antropológiai vallás- és néphitkutatást. Majd bizonyos súlypontokat választ áttekintéséhez: a liturgiátörténetet és az egyháztörténetet tartja a legfontosabb segéd tudománynak. A vallásos népköltészet világánál nemcsak az orális hagyományt, hanem a népi Biblia-élményt, a populáris könyvkultúra, az imádságok és imakönyvek, énekeskönyvek vizsgálatát is fontosnak tartja. Ezek hordozói, az ún. „szentemberek” a vallásos élet szervezői és jeles alakjai. A vallásos élet áthatja a tárgyi világot is. Ezért fontosnak tartja a művészettörténeti, ikonográfiai vizsgálatokat, a szakrális szimbolika, a vallásos tematikájú sokszorosított kisgrafikai alkotások elemzését.³⁴ Az összegzést részletes bibliográfia zárja.

Nagyobb vallási néprajzi munkák kiadását a második világháború, majd az azt követő kommunista/szocialista ideológiai diktatúra sokáig megakadályozta, késleltette. De kisebb írások egész sorát írta meg az egyházi sajtóban a vallásos élet különböző jelenségeiről.³⁵ Az 1950–1960-as években Bálint Sándor legfontosabb könyvei a szegedi dialektusról, Szeged művelődéstörténetéről jelentek meg.³⁶ Az 1960-as években, a néphit fejezetek megírásával, bekapcsolódott előbb Orosháza, majd pedig Tápé monografikus néprajzi kutatásába.³⁷

³² Bálint 1987, 9–10.

³³ Bálint 1987, 12.

³⁴ Bálint 1987, 14–38.

³⁵ Péter 1974. passim

³⁶ Bálint 1957; Bálint 1959.

³⁷ Bálint 1965; Bálint 1971b.

Bálint Sándor nagy összegző munkája, a *Karácsony, húsvét, pünkösd* és az *Ünnepi kalendárium I-II.* az 1970-es években jelent meg. Ezt élete főművének tarthatjuk. Felvonultatása hatalmas néprajzi, folklorisztikai, művelődéstörténeti, egyháztörténeti, irodalomtörténeti, heortológiai, teológiai, liturgiátörténeti, zene-történeti és nyelvészeti ismereteinek. S mindezt történeti és közép-európai összefüggésekben, kitekintéssel a román, szerb, horvát, szlovén, szlovák, cseh és osztrák anyag ismeretében. A mű a magyarországi könyvtárak egyik legkeresettebb könyve, fontos oktatási kézikönyv is. A korabeli viszonyokra jellemző, hogy kiadására a katolikus egyház kiadója vállalkozott csupán. A *Karácsony, húsvét, pünkösd* című kötet a nagy ünnepek, s a tőlük függő ünnepek hagyományvilágát tekinti át, a mindennapi életbe bekerült liturgikus és paraliturgikus jelenségeket. Az *Ünnepi kalendárium* két kötete pedig az egyházi év rendjében, de hónapok szerint veszi sorra Mária és a szentek ünnepeit. Az egyes ünnepek leírásait széles körű forrásfeltárás és értelmezés alapozza meg. Mindenütt bemutatja az ünnep kialakulásának történeti adatait, a vonatkozó legendákat, apokrif és irodalmi hagyományokat, a liturgia és a szerzetesség szerepét. Áttekinti a patrocíniumkutatás, a településtörténet, az ikonográfia eredményeit. Részletesen leírja az ünnephez kapcsolódó imádságokat, a kódexek, a populáris irodalom, a népénekes könyvek adatait. Nem feledkezik meg a szentelményekről, a hiedelmekről, a paraliturgikus szokásokról, a táplálkozási hagyományokról sem.³⁸

Szeged reneszánsz kori műveltsége című könyvben Bálint Sándor a 15–16. századi Szeged gazdaságtörténeti és társadalomtörténeti képét, s ennek kulturális vetületét rajzolta meg.³⁹ Szemléletesen ábrázolta a helyi kolostori műveltséget, a külföldön tanuló szegedi diákok révén meghonosodó egyetemi és literátus műveltséget, majd pedig a reformáció, a hódoltság és a hatására bekövetkező szegedi diaszpórák szerepét. Elsőnek elemezte a nándorfehérvári

³⁸ Bálint 1973; Bálint 1977.

³⁹ Bálint 1975.

diadal⁴⁰ után meghalt Kapisztrán Szent János újlaki (ma Ilok, Horvátország) sírjánál lejegyzett mirákulumtörténetek szegedi vonatkozásait.⁴¹ S mindezt lenyűgözően hatalmas háttérismerettel végzi. Ez az interdiszciplináris, egyes tudományterületek határait átszelő, szintetizáló szemlélet ma is modern, példamutató és követhető.

Ugyanez mondható el a *Szeged-Alsóváros* című könyvről is, amely már halála után jelent meg. A munka alcíme: *Templom és társadalom*. A szerző ebben a könyvében Szeged földműves városrészének történetét, életének mindennapjait, vallásos kultúráját a ferences kolostorral és templommal szoros összefüggésben elemzi. A ferencesek jelenléte és sajátos lelkisége sok területen meghatározta nemcsak a városrészt, hanem az egész város és a környék spirituális kultúráját. Ez különösen jól tetten érhető a helyi búcsújáró kultuszban. A szeged-alsóvárosi ferences templom ugyanis búcsújáró hely Szűz Mária tiszteletére. Búcsús ünnepe, Havi Boldogasszony (augusztus 5.) révén ugyanis sok száz kilométeres körzet vallásos életét összefogta, szervezte. A munka az első magyar kegyhelymonográfiának is tekinthető.⁴²

Szegedről és környékéről szóló kutatásainak summázata a Móra Ferenc Múzeum Évkönyvében megjelent *A szögedi nemzet* címmel három vaskos kötete. Ennek harmadik kötete szintén posztumusz munkaként jelent meg 1980-ban.⁴³ Ebben összegzi a város vallásos népeletére vonatkozó korábbi kutatásait. A szerző megállapításai szerint legjobban az ünnepek szokásaiban mutatkozik meg a szegedi táj sajátossága, egységes vallási világa. Ezt *Az esztendő természeti és liturgikus rendje* című nagy fejezetben írta meg. Bemutatja a hét napjaihoz kapcsolódó hiedelmeket, rítusokat, vallási hagyományokat. *A hitélet népi hagyományairól* szólva

⁴⁰ Nándorfehérvárnál (ma Belgrád) a török ellen vívott győztes csata 1456. július 22-én 50 évig tartotta fel a török terjeszkedést. III. Callixtus pápa a csata előtt, 1456. június 29-én elrendelte a déli harangszót a keresztény seregek megsegítésére. A győztes csata után pedig egyetemessé tette Urunk színeváltozása ünnepét (augusztus 6.). Barna 2021.

⁴¹ Később ezt minden részletében elemezte Fügedi Erik. Fügedi 1981.

⁴² Bálint 1983.

⁴³ Bálint 1976, 1978, 1980.

hangsúlyosan beszél a szakrális építményekről, terekről. Bemutatja a vallási élet irányítóit, a pap és a szerzetes alakját, valamint a laikus vallási vezetőket (énekes emberek, énekszerzők, gyógyítók, búcsúvezetők). Adatgazdagon írja le a helyi búcsús ünnepet, a vallásos társulatokat, valamint a szegedi emberek által látogatott búcsújáró helyek világát. Bálint Sándor munkásságának eredményeképp Szeged népi vallásossága jól ismert.

Bálint Sándor fontosnak tartotta kutatási eredményeinek népszerűsítését is. Ezért sokat írt már az 1930-as évektől kezdve helyi és országos újságokba. Ezért nagyon várta *A hagyomány szolgálatában* című könyve megjelenését, amely szintén posztumusz műként jelent meg. Olyan dolgozatokat válogatott a könyv népi hitéletet bemutató fejezetébe, hogy azokon keresztül megmutassa a vallási néprajz tematikai és módszertani sokszínűségét, gazdagságát. Egy falu hitvilágát, egy laikus vallási énekszerzőt, a patrocíniumok és a lokális kultuszok, valamint a liturgia és a néphagyomány összefüggéseit, szólásaink történeti gyökereit ismertető írások valóban elérték céljukat.⁴⁴

Tragikusan váratlan halála előtt tervezte a búcsújárásról és a hét szentség néprajzáról szóló munkáinak megfogalmazását. A magyarországi búcsújárás művelődéstörténetéről, európai kapcsolatairól szóló munkát Bálint Sándor hagyatékának felhasználásával e sorok írója fogalmazta meg *Búcsújáró magyarok* címmel.⁴⁵ A másik téma mindmáig feldolgozóra vár.

A vallási kultúra vizsgálatának keretében is nagyon sok Szegedre jellemző jelenséget tárt fel, illetőleg tágabb országos, közép-európai, európai összefüggésbe illesztve értelmezte azokat. Különösen egy-egy szokásnak, a búcsújárásnak, a búcsúvezető és énekszerző, társulatalapító szentemberek (Engi Tüdő Vince) működésének ismerhetjük meg jól szegedi, Szeged környéki vonatkozásait. Bálint Sándornak a Móra Ferenc Múzeumban lévő hagyatékából közzétett hatalmas vallási ponyvagyűjteménye számos szegedi énekes és imádságos ponyvának, egyúttal a régi

⁴⁴ Bálint 1981.

⁴⁵ Bálint – Barna 1994.

szegedi nyomdák emlékének őrzője. Ezzel már át is léptünk másik fontos kutatási területére.

Szeged és a Dél-Alföld kutatója

Bálint Sándor szülővárosának, a szegedi kirajzásoknak és az alföldi életnek kutatását „apai örökségének” mondta. Erős érzelmi kötődését, elkötelezettségét nem is akarta véka alá rejteni, ám ez nem befolyásolta módszertanilag megalapozott tudományos szemléletét. Természetesen meg lehet kérdezni, hogy az érzelmi kötődés nem megy-e az elvárt tárgyyszerűség, a tudományosság rovására? Meggyőződésünk szerint nem. Az érzelmi kötődés pedig nagy ösztönző erő nemcsak a feltáró munkában, hanem az értékőrzésben és az ismeretek továbbadásában is. Ez a felfogás hatott az 1920-as években tanulmányait végző és a világra eszmélődő Bálint Sándorra, aki e szemlélet alapján dolgozott egész életében.

1980-ban írott önéletrajzi vallomásában maga így írt erről: „Alkalmam nyílt a szegedi katolikus tanítóképzőben való elhelyezkedésre (1931–1945). Ma úgy mondanám »honismereti szemlélettel« magyart, történelmet, földrajzot tanítottam. Gondosan ügyeltem, hogy az egészből művelt, korszerű, népben gyökerező magyarságélmény legyen.” E szemléletnek Bálint Sándor számára két alappillére volt: a történetiség és egy térbeli, társadalmi egyidejűség. „Az ember immanens életének és kultúrájának ugyanis nemcsak időbeli tartama, de térbeli kiterjedése is van. Az emberiség és a nemzet tagjai nemcsak mint nemzedékek élnek egymás után, hanem mint kortársak egymás mellett” – írta *Néprajz és nevelés* című tanulmányában. Szegedi kutatásai és tanári működése mindvégig ezt a „korszerű, népben gyökerező magyarságélményt” szolgálták.⁴⁶

Bálint Sándor nagyon jól ismerte a Város (mindig nagybetűvel írta!) és a Dél-Alföld könyvészetét, általában a magyar és latin nyelvű irodalmat, amelynek számos korábbi évszázadokból

⁴⁶ Bálint 1934.

származó, Szegedre vonatkozó emlékét maga tárta fel és elemezte. Részben ezekből, részben néprajzos elődei munkáiból, jórészt pedig saját gyerekkorában átélt alsóvárosi élményeiből, valamint évtizedeken keresztül folytatott néprajzi gyűjtéseiből származott az a hatalmas és sokrétű forrásanyag, amiből megírhatta Szeged művelődéstörténetét. Több száz Szegedről szóló publikációját Péter László és Gyuris György összegezte.⁴⁷

Nincs mód most ebből minden, mégoly fontos szegedi, vagy dél-alföldi vonatkozású tanulmányának bemutatására. Érdemes azonban kiemelni a – mindmáig szegedi sajátosságként számon tartott – *szegedi papucsról*⁴⁸ és a *szegedi paprikáról*⁴⁹ szóló írását. Vaskos *Szegedi szótárának* két kötetében⁵⁰ közölt sok ezer szócikke nemcsak a sajátos szegedi tájnyelv, hanem a Város sok évszázados művelődésének valóságos enciklopédiája. Még arra is kiterjedt a figyelme, hogy jelezze a még élő, vagy a már kihalt tájnyelvi kifejezéseket. A *szegedi népelet* című kis könyvében⁵¹ először foglalta össze a nagy elődök (Dugonics András, Kálmány Lajos, Tömörkény István, Cserzy Mihály, Kovács János, Reizner János), és a maga három évtizedes kutatásának eredményeit. A könyv minden egyes tematikus fejezetében évszázados fejlődési, változási folyamatokat vázol.

Szeged városa című könyve⁵² elsősorban építészettörténeti monográfia (e témakörnek nagy értője volt!), ám egyúttal Szeged ezeréves művelődéstörténetének a magyar művelődéstörténet egészébe illesztett leírása is. A Szerző történeti korok és stílusirányzatok alapján rendezte mondanivalóját, ám belőle egy alföldi magyar város mindennapjainak sok évszázados története bontakozik ki. Ez a munka szép példája Bálint Sándor enciklopédikus műveltségének.

⁴⁷ Péter 1974., Gyuris 2007. – A bibliográfia máig bővül. Magam is több tétellel gazdagítottam Gyuris György gyűjtését, jelezve, hogy talán még több Bálint Sándor írás lappanghat különböző időszaki kiadványokban.

⁴⁸ Bálint 1955.

⁴⁹ Bálint 1962.

⁵⁰ Bálint 1957.

⁵¹ Bálint 1958.

⁵² Bálint 1959.

A néprajz és a nyelvészet, s annak számos ága (névkutatás, csoportnyelvek vizsgálata), de különösen a dialektológia, sokáig szoros kölcsönhatásban működött. Ez megmutatkozik nemcsak a már említett szegedi tájszótárban, hanem akkor is, amikor közzétette az *1522. év tizedlajstrom szegedi vezetékneveit* (ebben felbukkan már a Bálint családnév), vagy a szegedi tanyavilág helyneveit⁵³, vagy pedig – Dugonics után – a *szegedi példabeszédeket és jeles mondásokat*⁵⁴. Szeged *reneszánszkori műveltsége* című könyve⁵⁵ az életmű méltatásakor általában háttérbe szorul. Pedig e munka nagy eredménye a 15–16. századi Szeged feltárható gazdaságtörténeti és társadalomtörténeti rajza. Szemléletesen ábrázolja a helyi kolostori műveltséget, a külföldön tanuló szegedi diákok révén idehaza meghonosodó egyetemi és literátus műveltséget, majd pedig a reformáció, a hódoltság és a hatására létrejövő szegedi diaszpórák szerepét. S mindent lenyűgözően hatalmas szakirodalmi háttérismerettel végzi. Ez a tudományközi, valamint az egyes tudományterületek határait is átszelő, egységben látó szemlélet modern, máig példamutató és követendő. Ugyanez mondható el a *Szeged-Alsóváros. Templom és társadalom* című könyvről⁵⁶ is, amely e városrész történetét és életének mindennapjait, vallási kultúráját a ferences kolostorral és templommal való szoros összefüggésben, s nagy történeti távlatban elemzi. A munka egyúttal első kegyhely-monográfiánk is. Évtizedekkel korábban, a *Boldogasszony vendégségében* című „lelki útikönyvében”⁵⁷ nagy beleérzéssel fogalmazta meg a Havi Boldogasszony kultuszának, szeged-alsóvárosi ferences kegyhelyének lelkiségtörténeti jelentőségét, amely „az örök Szegedet tükrözik: katolicizmusnak és magyarságnak, népnek és magányos egyénnek időfeletti inspirációját, kultikus teljességét Mária szerelmében, valami különös magyar platonizmus ígézetében”.

⁵³ Bálint 1963a, 1963b.

⁵⁴ Bálint 1972.

⁵⁵ Bálint 1975.

⁵⁶ Bálint 1983. Kár, hogy a másodpéldány alapján publikálták, míg a Bálint Sándor által javított első példány Hamvas István akkori plébános hagyatékában maradt.

⁵⁷ Bálint 1944.

*A szegedi nép*⁵⁸ elsősorban néprajzi szempontú összefoglalója mintegy előrevetíti az egy évtizeddel később három kötetben megjelentetett *A szögedi nemzet* című szintézisét.⁵⁹ Ebből a Város és kirajzásainak, a szögedi nemzetnek település- és társadalomtörténetét, 19–20. századi művelődésének rajzát ismerhetjük meg. A több ezer oldal terjedelmű mű összefoglalása Bálint Sándor egy életen át szeretettel végzett néprajzi, helytörténeti, honismereti kutatásainak. A szülőváros kultúrtörténetére posztumusz könyvében, *A hagyomány szolgálatában* című könyvének *A szegedi világ* című fejezetében még visszatér. Tanulságos, ahogy a kötetbe válogatott írások sokszínű tematikával átfogják a 18–20. századot, az irodalom, a magyar nóta (Dankó Pista), a zene, a népmesék és a paprikatermesztés világát. Egy másik fejezetben pedig (*Emberék és művek*) jobbra szegedi elődeinek munkásságát mutatta be.⁶⁰

Tudósi működésének ez a területe tehát elsősorban szeretett szülővárosához, Szegedhez és a történeti Dél-Alföldhöz kötötte Bálint Sándort, annak kultúráját nemcsak belső összefüggéseiben és évszázados távlatban, hanem európai kapcsolataiban is szemlélte. A Város mellett ezt a nagytájat: Csongrád, Békés és Csanád megyét, a Bánságot és Bácskát, a temesközi és a homokhátsági szegedi kirajzásokat is vizsgálta. Mert ez együtt a „szögedi nemzet”. Bálint Sándor kutatásai nyomán így vált Szeged és a szegedi nagytáj (paraszti) múltja és kultúrája egyik legjobban ismert tájegységünké és kitáji kultúrájává.

⁵⁸ Bálint 1968.

⁵⁹ Bálint 1979–193.

⁶⁰ Bálint 1981.

A pedagógus

Életművének pedagógiai szeletét eddig még senki sem elemezte,⁶¹ jóllehet Bálint Sándor magát elsősorban pedagógusnak tartotta. Ehhez lehetőséget kapott nemcsak a főiskolai és egyetemi katedrán, hanem újságok és folyóiratok hasábjain is. Pedagógiai elveiben maig sok korszerű és követendő elgondolás rejlik.

A néprajznak, a honismereti szemléletnek az oktatásban és nevelésben integráló szerepet tulajdonított. „A tanterv csak többé-kevésbé szintelen keretet, általános irányelveket ad, amelyek az egész ország népiskoláira nézve érvényesek, illetőleg kötelezőek. [...] helyi tanterveket kell kidolgozni” – írja a *Néprajz és nevelés* című tanulmányában.⁶² „Győzzük le ezáltal is a gyermek természetes húzódozását, keltsük föl benne az érdeklődést, tegyük tudatossá mindazon konkrét adottságokat, élményeket és tapasztalatokat, amelyek környezetével kapcsolatosak, és amelyek céljainkat szolgálhatják. Helyi tanmenet kidolgozása azonban megint csak lehetetlen néprajzi tudás nélkül.”

„A néprajz tudománya a néplelket, népéletet a maga organikus teljességében és összes vonatkozásaiban akarja megismerni. Nem elégedhetik meg tehát egyes kiragadott, még olyan érdekes részletekkel sem, folyton a nagy összefüggéseket, a jelenségek mögött rejtőzködő lényegyet kell szem előtt tartania. [...] az új tanítónemzedék figyelmét a szülőföld meghatározó erejére, döntő élményére ráirányítania.”⁶³ Bálint Sándor tudatosította, hogy a gyors és erőteljes társadalmi változások hatására a népi kultúra hagyományozása mindinkább az iskola feladatává válik. De nem önálló „néprajzi tárgy” tanítására gondolt, hanem a néprajzi szemlélt beépítésére a történelem, irodalom, ének, rajz, gazdasági ismeretek, vallásos nevelés (hittan) körébe.⁶⁴

⁶¹ Kivétel Virágné Juhász Nyitó Klára: *A néprajz tárgyai a tanítóképzésben* című PhD-dolgozata (Debrecen, 2012), amely taglalja Bálint Sándor ezzel kapcsolatos elképzeléseit.

⁶² Bálint 1934.

⁶³ Bálint 1934.

⁶⁴ Bálint 1937.

Érezte, hogy „[...] a mi korunknak legsúlyosabb, szinte gyógyíthatatlan problémája az a gyökértelenség, amibe a modern civilizáció, az ipari és közlekedési forradalom juttatta az emberiséget. [...] Igazán ott érdemes élnie – akár falu, akár város, akár egy tanyai környezet vagy a főváros legyen az –, ahol csakugyan otthon érzi magát, és emberségében a legbiztosabbnak és legteljesebbnek ismeri magát. És ez nem jelent – hangsúlyoznám – nem jelent bezárkózást, elidegenedést, hanem egyszerűen: még abból a biztos emberi-szülőföldi pozícióból táplálkozik, amin az ember áll és él, és így talán még biztosabban és még nagyobb szeretettel fogja megközelíteni azt a világot is, ahol nem érzi magát olyan otthonosan, ahol nem fordul meg olyan sűrűn.”⁶⁵

A tudós és a keresztény humanista

Tudósi hitvallása abban fogalmazható meg, hogy a paraszti műveltséget a nemzeti kultúra részévé kívánta tenni. Mai szóhasználatával úgy is mondhatnánk, hogy a helyi értékeket beemelni a nemzeti értékek közé. Hasonlóan Bartók Bélához, akinek egy 1925. április 2-i szegedi koncertje erősítette meg a 21 éves fiatalembert életfeladata felismerésében és vállalásában. Bálint Sándor a kultúrát történeti, nemzeti és európai összefüggéseiben, társadalmi egységben látta, tudományközi és honismereti szemlélettel vizsgálta és értelmezte. Ebben máig példamutató számunkra. A honismeret Bálint Sándor nézeteiben magába foglalja a helyi tudás és értékek tudatos ápolását, az egészséges nemzeti (ön) tudat ébrentartását, az értékőrző kezdeményezések támogatását és a bennük való részvételt. Röviden: a szülőföld szeretetét. Ezért erős érzelmi kötődéssel végezte Szeged és a szegedi nagytáj kutatását. Vagy ahogyan a róla készült filmben Trogmayer Ottónak szép metaforával megfogalmazta: Szegeden két abszolútum van, a Tisza és az alsóvárosi ferences templom. Mindkettő felelősségre int és kötelez. A szülőföldhöz – írja: „... ragaszkodnunk illik. Itt

⁶⁵ Idézi Csapody 2004, 145.

vannak a temetőink, itt éltek az őseink, küzdöttek nehezen, de mégis helytállóan. Ezzel a szögedi világgal kezdtem foglalkozni, hogy másokba' is tudatosá váljak az a nagy szülőföldélmény. Az anyanyelv mellett a legnagyobb ajándék, amit az embőr egyáltalában kaphat.”⁶⁶ Úgy vélte, hogy aki talentumokat kapott a Teremtőtől, az felelős azoknak a közösség érdekében történő felhasználásért.

Naplójában azt írta: „...a néprajzi kutatásban, a néprajzi szemléletben elmaradhatatlan és elhagyhatatlan tényező a humánus. Szóval az európai népkultúrák például a természetes helyi különbségek ellenére is olyan testvérségben élnek egymással, amit csak mondjuk egy néprajzi kutató lát be, vagy mondjuk egy jó, intuitív lelkületű költő, vagy nem tudom én, pszichológus, hogy itt miről van szó. Itt az örök emberinek a kifejezéséről van szó.”⁶⁷

Saját élete példájával, írja: „Szerettem volna az embereket és diákokat az égi posztulátumokra döbenteni. Nem lehet rajtuk segíteni: a szeretetet gyöngeségnek érzik. Megvetik, miközben elepednek utána.”⁶⁸

Bálint Sándor több alkalommal publikált idegen nyelven a magyar népszokásokról.⁶⁹ Halála után német nyelven jelent meg néhány tanulmánya.⁷⁰ Emlékének, munkásságának több tanulmánykötetet szenteltek a szerzők, szerkesztők.⁷¹ Megírták életrajzát.⁷² Született több életrajzi visszaemlékezés is.⁷³ Kéziratos hagyatéka, gazdag tematikus könyvtára és szakrális tárgygyűjteménye a szegedi Móra Ferenc Múzeumba került.

⁶⁶ Rónai 2001, 52.

⁶⁷ Idézi Csapody 2004, 160.

⁶⁸ Bálint 1997, 12.

⁶⁹ Elsősorban a Nouvelle Revue de Hongrie (1932–1944) hasábjain. Lásd bibliográfiájában, Gyuris 2007. passim

⁷⁰ Bálint 1994; Bálint 2000.

⁷¹ A nem teljes felsorolás: Bartha 1980., Barna 1982., Tüskés szerk. 1986., Lackovits 2000., Csapody 2020., Miklós 2024.

⁷² Ifj. Lele 1996; Csapody 2013.

⁷³ Rónai 2001.

Boldoggá avatási eljárása

Bálint Sándor halálának negyedszázados évfordulója alkalmából, 2005. május 11-én kiadott körlevelében Gyulay Endre (1930–2024) akkori szeged-csanádi megyés püspök ismertette az elhunyt életrajzát és egy-egy imádságot közölt a néprajztudós boldoggá avatásáért és pártfogásáért. „Isten- és emberszeretete kimagasló volt – olvasható a püspök körlevelében. – Sokan emlegetik, sokan tisztelik. Sokak kérésére indítottam el boldoggá avatási ügyét. Kérem, hogy imádkozzanak ennek sikeréért, hogy példaképül állíthassuk a magyar szentekkel és boldogokkal együtt magyar testvéreink elé.”

Az ügy egyházmegyei szakaszának lezárása után, 2007-ben a teljes peranyagot Rómába terjesztették fel a szentté avatási ügyekkel foglalkozó vatikáni hivatalnak. Ezzel egyidőben a megyés püspök kinevezte az ügy római posztulátorává (ügyvivőjévé) Ruppert József Rómában dolgozó piarista atyát. Segítségével a szükséges vizsgálatok után a Szegeden fölvetett anyag alapján 2012 őszére elkészült az a több száz lapos irat (*Positio super vita, virtutibus et fama sanctitatis*), amely Bálint Sándor élet-szentségét bizonyítja élete, írásai és a Szegeden kihallgatott tanúk vallomása alapján. A Positio-t a sajtó nyilvánossága előtt 2013. április 10-én adta át Ruppert József a megyés püspök Kiss-Rigó Lászlónak. Ferenc pápa 2021. május 22-én elismerte Bálint Sándor életszentségét.

Irodalomjegyzék / Bibliography

Bálint Sándor.

1930. Szegedi problémák. *Népünk és Nyelvünk* II. évf. 184–187.

1934. *Néprajz és nevelés*. Szeged.

1936. Szegediek búcsújárása Radnára. *Ethnographia* XLVII. 315–318.

1937. Népünk imádságai. *Regnum Egyháztörténeti Évkönyv*. Budapest, 19–47.

1937a. Tanítóképzésünk reformja és a néprajz. *Ethnographia* LVIII. 107–114.

1938. *Népünk ünnepei. Az egyházi év néprajza*. Budapest.

1939. Adatok a magyar búcsújárás néprajzához. *Ethnographia* L. 193–200.

1942. *Egy magyar szentember. Orosz István önéletrajza.* Budapest.
- 1944a. *Boldogasszony vendégségében.* Budapest.
- 1944b. *Sacra Hungaria.* Budapest.
1955. *A szegedi papucs.* Szeged.
1957. *Szegedi szótár I–II.* Budapest.
1958. *A szegedi népélet.* Szeged.
1959. *Szeged városa.* Budapest.
1962. *A szegedi paprika.* Akadémiai Kiadó, Budapest. 1963a *A szegedi tanyavilág benépesülése helyneveinek tükrében. Néprajzi dolgozatok 9.* Szeged.
- 1963b. *Az 1522. évi tizedlajstrom szegedi vezetéknevei.* Budapest.
1965. Néphit, in: *Orosháza néprajza*, Nagy Gyula szerk. Orosháza, 576–588.
1968. *A szegedi nép.* Gondolat, Budapest.
- 1971a. *A szegedi kegyes iskola Vigilia*, február, 104–106.
- 1971b. Népi hitvilág, in: *Tápé története és néprajza*. Ilia Mihály és Juhász Antal szerk. Szeged, 629–642.
1972. *Szegedi példabeszédek és jeles mondások.* Budapest.
1973. *Karácsony, húsvét, pünkösd.* Budapest.
1975. *Szeged reneszánsz kori műveltsége.* Humanizmus és reformáció 5. Budapest.
- 1976-1980. *A szögedi nemzet. A szegedi nagytáj népelete. I–III. A Móra Ferenc Múzeum Évkönyve 1974/75–2.* Szeged.
1977. *Ünnepi kalendárium I–II.* Budapest.
1981. *A hagyomány szolgálatában. Összegyűjtött dolgozatok.* Budapest.
1983. *Szeged-Alsóváros. Templom és társadalom.* Budapest.
1987. *A magyar vallásos népélet kutatása.* In: *Vallási néprajz 3.* Budapest, 8–66.
1994. *Essays on religious ethnology: commemorations on the 90th anniversary of the birth of Sándor Bálint.* *Acta Ethnographica Hungarica Vol. 39. Nr-s ¾.* 243–402.
1997. *Breviárium.* Összeállította és sajtó alá rendezte Csanálosi Lilla. Szeged: Mandala Kiadó.
2000. *Die Verehrung des Heiligen Johannes von Nepomuk in alten Ungarn.* *Acta Ethnographica Hungarica* 48:109–120.
- Bálint Sándor – Barna Gábor. 1994. *Búcsújáró magyarok.* Budapest.
- Barna Gábor, szerk. 1982. *Csépa. Tanulmányok egy alföldi palóc kirajzás népéletéből I–II.* Eger – Szolnok.
- Barna Gábor. 2021. *Urunk színeváltozásának ünnepe – A nándorfehérvári diadal emlékezete a katolikus egyházban.* In *A déli harangszó Magyarországon és a Nagyvilágban*, szerkesztette Visy Zsolt, 61–65. Budapest: Zrínyi Kiadó.
- Barna Gábor, Juhász Antal és Pusztai Bertalan. 2004. *A néprajz szegedi műhelye.* Szeged: Néprajzi és Kulturális Antropológiai Tanszék.
- Bartha Elek. 1980. *A hitélet néprajzi vizsgálata egy zempléni faluban.* Debrecen.
- Csapody Miklós. 2004. *„Nehéz útra keltem...” Beszélgetések Bálint Sándorral.* Szeged: Bába Kiadó.

- Csapody Miklós. 2013. *Bálint Sándor (1904–1980). Életrajz*. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- Csapody Miklós. 2020. *Szakralitás és esztétikum. Bálint Sándor és a művészetek*. Szeged: Bálint Sándor Szellemi Örökségéért Alapítvány.
- Fügedi Erik. 1981. Kapisztránói János csodái. *Századok*, 847–887.
- Gyuris György. 1990. Bálint Sándor-levelek. In: *Szegedi Műhely 29. évfolyam*, 1–4. szám, 96–122.
- Gyuris György. 2007. *Bálint Sándor munkássága*. Budapest–Szeged.
- Juhász Kálmán. 1921. *A licenciatási hagyomány Magyarországon*. Budapest.
- Kahler Frigyes. 2002 *III/III-as történelmi olvasókönyv 2*. Adalékok az emberi jogok magyarországi helyzetéhez az 1960-as években. A „gondolat és szólásszabadság”. Kairosz Kiadó, Budapest.
- S. Lackovits Emőke. 2000. *Az egyházi esztendő jeles napjai, ünnepi szokásai a bakonyi és Balaton-felvidéki falvakban*. Veszprém.
- ifj. Lele József. 1996. *Az Úr készen találta őt. Bálint Sándor élete*. Szeged.
- Miklós Péter. 2024. *Kereszténység, demokrácia, magyarság*. Szeged: Bálint Sándor Szellemi Örökségéért Alapítvány.
- Minker Emil. 2003. *Szeged egyetemének elődei*. Szeged.
- [n. n.]. 1930. A Szegedi Alföldkutató Bizottság Néprajzi, Társadalomrajzi, Nyelvészeti és Irodalmi Szakosztályának közleményei. *Népünk és Nyelvünk* 1930. (1929) I. évf. 265–268.
- Péter László. 1974. *Bálint Sándor munkássága. Bibliográfia*. Szeged.
- Péter László. 2004. *A célszemély Bálint Sándor*. Szeged: Bába és társa.
- Rónai Béla. 2001. *Bálint Sándorra emlékezem*. Pécs.
- Tüskés Gábor. 1986. A népi vallásosság kutatása Magyarországon. Tudománytörténeti áttekintés. In: Tüskés Gábor szerk. „Mert ezt Isten hagyta...” *Tanulmányok a népi vallásosság köréből*. Budapest. 18–62.
- Tüskés Gábor, szerk. 1986. „Mert ezt Isten hagyta...” *Tanulmányok a népi vallásosság köréből*. Budapest.
- Velcsov Márton. 1995. *Paleae sunt*. Bálint Sándor pere. Kézirat, Szeged.

A halott barát emlékezete¹

A halál értelmezése Antoine de Saint-Exupéry A kis herceg című művében

SZALAY MÁTYÁS

Pécsi Püspöki Hittudományi Főiskola
Theological College of Pécs,
Pécs (HU)
vezeto.szakkollegium@pphf.hu

Title: *Remembering the Deceased Friend: The Interpretation of Death in Antoine de Saint-Exupéry's The Little Prince*

Abstract: *Through a close reading of The Little Prince by Saint-Exupéry, I explore phenomenologically the phenomenon of death. My basic assumption is that the meaning of death becomes accessible only within a narrative context which has a love relationship, in this case, friendship, at its centre. The narrative of The Little Prince offers specific guidelines on how to interpret death. The finitude of human life is presented as the background for a meaningful life, a life in which it is possible to have personal encounters and friendship with others as well as loving them with real devotion. Secondly, I will examine the meaning of death as an event. In The Little Prince, the author claims that the two fundamental qualities of human existence are loneliness and rootlessness. Death as an event has a radically different meaning for the rootless and homeless, lonely 'grown-ups', and, on the other hand, for those having a meaningful life due to having recognized their inner orientation. While for the former, death is already in life an effective and irresistibly destructive force, for*

¹ A jelen elmélkedést tragikus hirtelenséggel elhunyt barátom, Artur Mrowczynski-Van Allen professzor családjának ajánlom.



those who are able to give themselves away lovingly and therefore live a life directed towards the ultimate meaning, death is at least not separate from life. Moreover death can be seen in terms of a constitutive part of life as a meaningful whole. Thirdly, death manifests itself as a mystery of life that can only be revealed in retrospect, i.e. only through memory. The memory of a departed friend is both disturbing and hopeful in its infinite richness, if we bear in mind that the ultimate function of memory is conversion. Conversion is triggered by the new meaning memory offers us by a radical reassessment of the „whole of life“. Genuine friendship has a unique power of consolation due to the fact that the deceased friend can be present in our lives even more intensely, more clearly, provided we are ready to follow the existential truth revealed in the memory of his devoted love.

Keywords: Friendship, Death, Memory, Hope, Meaning

Antoine de Saint-Exupéry könyve, *A kis herceg* minden kétséget kizáróan klasszikus mű. Nem azért, mert szinte a világ összes nyelvére lefordították, milliók ismerik és szeretik, hanem mindekelőtt azért, mert megkapó egyszerűséggel mély értelmű és igaz gondolatokat fogalmaz meg az élet nagy kérdéseiről. Ez utóbbiak közé, mint amilyen a barátság és a szerelem örök misztériuma is, sokszor egy tragédia erőszakosságával odafurakszik a földi élet végének értelmét, vagyis a *halál* mibenlétét firtató kérdés is.

A halál, a másik elvesztése kiszakít bennünket a köznapi gondjaink szorításából, s a reflexió új lehetőségével ajándékoz meg. Nem ritkán éppen a földi lét végességének megtapasztalása indít el bennünket azon az úton, mely elvezet a 'honnan jöttünk és hova megyünk?' misztériumához. Ez utóbbi kérdések olyan elmélyült töprengésre készítetnek bennünket, melynek révén az élet egésze, az élet mint olyan tárulhat fel, s bomolhat ki előttünk a maga személyes értelmében. Ezért 'szembesülni a végességgel' meghatározó élmény minden igaz boldogságra törekvő, vagyis a bölcsességben növekedni kész személy életében, s az értelmes és teljes élet előfeltétele.²

² Elég, ha e kérdést illetően felidézzük Platón „Phaidon” című dialógusát, melyben kifejti, hogy a valódi filozófia nem más, mint felkészülés a halálra. (Platón 1984. 64a, 1032; 67e. 1038) E gondolat persze csak abban az esetben

A *kis herceg* kétségkívül bölcseleti mű, amennyiben lépésről lépésre végigkalauzol bennünket a bölcsességhez vezető úton.³ Ezért aligha meglepő, hogy nagy figyelmet szentel a halál kérdésének. A különböző bolygókat bejáró, s egyre érettebbé váló kis herceg kalandjai persze könnyen elterelhetik figyelmünket arról a sokatmondó tényről, hogy az elbeszélő én valójában eltávozott kis barátjára emlékezve eleveníti fel találkozásukat, a közös élményeket és beszélgetéseiket. Saint-Exupéry elbeszélését beragyogja a bölcsesség derűje, miközben egészen áthatja a gyász józan fájdalma és a megnyugvás iránti vágy.

E bölcs kis könyv éppen az elbeszélés sajátos körülményeit tekintve mintha mindenekelőtt arra tanítana: amikor elveszítjük egyetlen értő barátunkat, el kell mélyedünk a fájdalom szakadékaiban, hogy biztos alapra leljünk abban, ami e viszonyt értékessé és értelmessé tette számunkra, s így enyhét hozhat a szív keservére.⁴ Ahhoz tehát, hogy ne csak átérezzük, de meg is értsük, sőt bölcseletesen ragadhatjuk meg, mit jelent a barát elvesztése, nyomába kell erednünk az elvesztéssel tovaszökő értelemnek, vagyis fel kell fednünk emlékeinkben, mit jelentett számunkra e

táru fel előttünk teljes mélységében, ha hozzátesszük: az igazi filozófia nem akármilyen halálra hivatott felkészíteni bennünket, hiszen annak belátásán alapul, hogy nincs dicsőbb, mint másokért adni életünket. A filozófus ezért egyszerre küzd azért, hogy Rilke szavával, a saját halálát halja – vagyis teljes méltósággal, s ne értetlenül és személytelenül, mint akárki és bárki haljon meg, és hogy halála másokért bemutatott áldozta és tanúságtétel lehessen. Csejtei Dezső munkássága kiemelkedő jelentőségű a halál bölcseleti megértéséhez. Ld. Csejtei 2002.

³ Ld. Különösen Rafael Tomás Caldera filozófiai igényű elemzését, mely a nyitott egzisztencia kialakításához vezető minden fontosabb lépést sorra vesz. Ld. Caldera 2009.

⁴ Egyaránt ezt az utat járja be mind Cicero, mind Montaigne, a barátság két fontos ismerője. Mindkettőjük filozófiai elmélkedését a barátság természetéről a barát elvesztése ihlette. Az itt olvasható gondolatmenet e példákban kiindulva éppen azt igyekszik körbejárni, mennyiben köszönhető a barátság és halál összefüggésének, hogy a barátság természetéről épp az ilyen fájdalomtól átjárt és szeretettől átítatott művek szólnak leghitelesebben. Ld. Cicero 2019; Montaigne 2013.

barátság.⁵ Ezen emléknymokat követve pedig jó eséllyel arról is képet alkothatunk, hogyan nyilvánul meg a barátság mint elhivatás arra, hogy kiteljesedjünk a szeretetben.

A barát elvesztésének élményéből kiindulva a halál olyan sajátos értelme tárulhat fel előttünk, melyből a barát szomorú hiánya ellenére is vigaszt és erőt meríthetünk. Saint-Exupéry *A kis herceg*ben egyebek mellett erre is nagyon finoman rátapintott. Gondolatainak megértéséhez bizonyára hozzájárul, ha ellenpontként felidézünk, hogy a 20. századi filozófia nagy hatású művében, a *Lét és idő*ben Martin Heidegger a másik halálát olyan inautentikus tapasztalatként írja le, mely mintegy elfedi saját halálunkat, vagyis megnehezíti, hogy hitelesen szembenézzünk saját végességünkkel.

Heidegger összetett és az emberi végességet középpontba állító elemzésében joggal hívja fel a figyelmünket arra, hogy korunkban a halál mindennapi tapasztalata azt sugallja, a halál mindig másvalaki, pontosabban az arctalan 'bárki és akárki' személytelen halála.⁶ A halál éppen mivel túl közeli, s mindennapos, mi több, banális tényként tárul elénk, könnyen elveszíti valódi értelmét és személyes jelentőségét, s furcsa módon távoli valósággá válik a szemünkben. Nem egyszer pusztá látványossággá silányul, s bizonyos ábrázolásai minden méltóságától megfosztják a haldoklót; máskor meg az ipari méreteket öltött pusztítás, s az tömeges halál embertelen képei kérdőjelezi meg személyes jellegét. Az akárki és bárki halála akár banális, akár sokkolóan tömeges jelenségként ugyanazt erősíti bennünk: a halál személytelen baleset, filmszakadás; az élet brutális és értel-

⁵ A barát elvesztése ezért legalábbis lehetőséget kínál az egzisztenciális öneszmélésre és kiutat kínál abból, amire Barcsi Tamás elemzésében a halál elfedéseként hivatkozik, s amit Seneca így fogalmaz meg: „Naponta szemünkbe ötlük ismerős és ismeretlen halottak temetési pompája, de mi rá sem hederítünk, s véletlenségnek minősítjük azt, aminek bekövetkezését nekünk az egész élet szüntelen hirdeti.” in: Seneca 1967, 87. Ld. továbbá: Barcsi 2015.

⁶ Ennek ismert irodalmi példázata Tolsztoj 1995.

metlen, végső ténye, mely tovább elemezhetetlen: csak ennyi, és semmi több.⁷

Az igaz barátság és szeretetapasztalat esetében azonban mindennek ellenkezője érvényesül: a barát mint másik énünk (alter ego) elvesztése a maga kendőzetlen valóságában tárja fel előttünk saját végességünket, így szívünkben kongatva meg a vészharangot,⁸ nagyon is képes arra, hogy ráébresszen bennünket földi életünk elodázhatatlan felelősségére és megkérdőjelezhetetlen méltóságára.⁹ Mi több, a szeretett barát révén a halál a maga valódi, nyers és objektív valóságában mutatkozhat meg előttünk. Noha személy szerint nem minket érint (ez lehetőséget teremt tárgyilagosabb szemléletére), megjelenése mégis egész valónkat megrázza; úgy is fogalmazhatunk: a legközelebbiről szemlélhetjük anélkül, hogy belehalnánk. Nézzük tehát elsőként, mi a barátság, mi az a szeretetkapcsolat, melyben a lét végessége különös éles-séggel vetődik fel!

⁷ Ld. Sartre 2006, 627.

⁸ Ld. ennek kapcsán Heidegger elemzését az együttlét fogalmáról (Mitsein), in: Heidegger 1959, § 25–27. Heidegger elismeri, hogy a jelenvalólét mint együttlét lényege szerint mások kedvéért »van« (254. o.), mi több, megkülönbözteti egymástól a gondoskodás kétféle, tulajdonképpeni és ezzel ellentétes formáját. Ez utóbbit úgy jellemzi, mint amikor mintegy beugorva a másik helyére, átvállaljuk a gondját. Miközben azonban a másik személyt tehermentesítjük, függőségbe kényszerítjük és uralkodunk rajta. (252. o.) „Ezzel szemben fennáll a lehetősége egy olyan gondozásnak, amely [...] inkább a másik egzisztenciális létképességét illetően elébeugrik annak, nem azért, hogy levegye a válláról a gondot, hanem hogy ezt mint voltaképpeni gondot visszaadja neki. Ez [...] hozzásegíti a másikat ahhoz, hogy a maga számára gondjában áttekinthetővé és a gond számára szabad legyen.” (252. o.) E gesztus Heidegger sajátos értelmezésében inkább a halálhoz való szabad előrefutáshoz segíti a másikat, de nem következik belőle az a tapasztalat, amire a barátságban kerül sor, s ami valódi felszabadítást hoz: ígent mondani az élet ajándékára.

⁹ A másik halála kiemelkedően releváns a saját halál megértését illetően. E felismerés a kiindulópontja Levinas Heidegger-kritikájának és Marcel kiérlelt, a Sartre-i antropológiával való szembesülést követő halál felfogásának. Ld. Levinas 2000; Marcel 1959.

Mi a halál?

Végesség mint az értelmes élet hátere

A halál az egész elbeszélésben igen hangsúlyosan jelen van. Először is a történések sötét hátereként jelenik meg a pilóta állandó aggodalmában, hogy életét veszti a sivatagban rekedt gépe miatt. Amióta csak a Föld nevű bolygóra érkezett, a kis herceget is folyton megkísérti a halál gondolata, s ehhez kapcsolódóan az egyedüllét érzése. A halál tehát nem csupán egy konkrét esemény, hanem a véges földi lét tudataként minden történés egzisztenciális értelmében konstitutív módon jelen van. Mi több, éppen a halál elkerülhetetlensége, s itt-tartózkodásunk határoltsága az, ami minden eseményt eleve megismételhetlenné és egyszerivé tesz, s így különös *jelentéssel* s *jelentőséggel* ruházza fel.

Érdemes kiemelni: a halál nem sajátos értelemmel (Sinn) ruházza fel az eseményeket, hanem különös jelentéssel (Bedeutung) és jelentőséggel (Bedeutsamkeit). A dolgok és események ugyanis önmagukban már rendelkeznek egy bizonyos értelemmel, s ezt a halál sem változtatja meg, legfeljebb felfedi. A halál mindazonáltal kijelöli az események alapvető jelentésösszefüggését, mely a születés és halál szélső pontjai között feszülő temporális íven helyezkedik el. Az emberi lét végessége így más fényt vet az eseményekre, s megváltoztatja azok jelentőségét és szubjektív jelentését, tehát azt, amit gazdag magánvaló értelmükből fel tudunk fogni.¹⁰ Ennyiben persze a halálhoz való viszonyunk önazonosságunk felfedezésének és meghatározásának egyik abszolút viszonyítási pontja; noha – tegyük hozzá sietve – nem az egyetlen, s koránt sem a legfontosabb. Végzetes tévedés ugyanis azt gondolni, hogy életünk elsősorban és mindenekelőtt 'halálhoz

¹⁰ Király (2003, 19) megfogalmazásában: „A meghalásként értett halál tehát az emberi lény létének az egyik – talán legfőbb – metafizikai faktuma, és pontosan ennek a felvázolásának és körvonalazásának kell ezért a vele kapcsolatos összes többi tapasztalat fenomenológiai leírását és hermeneutikai értelmezését is vezérelnie!”

viszonyuló lét' (Sein zum Tode),¹¹ s innen nyerné értelmét. A *kis herceg* nagyszerűsége egyebek mellett abban rejlik, hogy igen ékesszólóan cáfolja az emberi sors, a *conditio humana* e tragikus félreértelmzését, rámutatva, hogy az emberi élet értelmessége nem a meghalás művészetében (ars moriendi) teljesedik ki, hanem a szeretetben, vagyis önmagunk elajándékozásában. Kicsit előre szaladva a gondolatmenetben talán szerencsés itt emlékeztetni arra, hogy a kis herceg még a halált is a rózsája iránti szeretetből vállalja: ahhoz igyekszik haza, akiről felfedezte, hogy egyedüli a számára.

A halál mint esemény

A halál azonban nemcsak a földi történések fontos háttereként van jelen a műben, hanem konkrét eseményként is.¹² Mint esemény pedig elsősorban félelmet kelt bennünk és szomorúvá tesz, hiszen el kell szakadnunk szeretteinktől, barátainktól, s mindattól, amit a földi életben megismertünk és megszerettünk. A szorongás pillanataiban úgy tűnhet, a halál visszatérés abba az *egyedüllétbe*,

¹¹ Heidegger így fogalmaz a *Lét és idő* című könyvben: „A halállal a jelenvalólét a maga legsajátabb létképességében áll küszöbön önmaga számára.” (429. o.) Máshol még hozzáteszi: „Ekképp a halál mint legsajátabb, vonatkozás nélküli, meghaladhatatlan lehetőségként mutatkozik meg... A halálhoz viszonyuló lét mint a lehetőségbe való előrefutás teszi csak lehetővé ezt a lehetőséget, és teszi azt mint olyat hozzáférhetővé” (447), ld. Heidegger 1989.

¹² Az epikureusok tagadják, hogy a halál valóban életeseménynek tekinthető. Értelmezésük szerint „amíg vagyunk, nincs a halál, amikor a halál bekövetkezik, már nem vagyunk”. E gondolat megjelenik Senecánál, Montaigne-nál és később Schopenhauer halál-felfogásában is. (Ld. Schopenhauer 2001, 213–218) E gondolatban van némi igazság, hiszen egy eseményhez lényegszerűen hozzátartozik, hogy *visszatekintve* beilleszthető legyen az élet eseményei közé, s ezt a halálról csak akkor állíthatjuk, ha az élet fogalmát kiterjesztjük a földi életen túlra. Előretételezve azonban a halál kétségkívül eseményszerű, s végső, lezáró jellegénél fogva kiemelkedő jelentőséggel bír. Anélkül, hogy személyesen viszonyulnánk a halálhoz mint olyan jövőbeli lehetőséghez, mely bármikor bekövetkezhet és lezárhatja az életfolyamatot, nem lehet tulajdonképpen értelemben saját életünk. Ld. erről Scheler (1933) halálirányelmény fogalmát.

mely a kis herceget is rögvest elfogta, amint megérkezett a földre. A halál mint életesemény valóban úgy kerül elénk, mint elszakadás mindenkitől, akit megszerettünk a földi életben, s mint az eredeti egyedüllét létformája. Amint látni fogjuk azonban, a kis herceg számára – éppen földi élményeinek, barátságainak hatására – azonban a halál csak átvezet a magányosságon, de nem jelent végső elhagyatottságot. Éppen az átvezetés lehetőségének és természetének megértéséhez kellett korábban tisztáznunk, hogyan mutatkozik meg az *eredeti egyedüllét* mélyén a felbonthatatlan közösség (*communio*). Akik ugyanis a *lélegzondozás* gyakorlata révén szert tettek egyfajta ontológiai önismeretre, azok előtt nem kétséges, hogy sohasem teljesen elhagyatottak: az *egyedülvalóság* hamis létlehetőség, hiszen a magába szállt lélek nem némaságra kárhoztatott, hanem végtelen beszélgetésben él a *belső emberrel* (*homo interior*).¹³

Noha a halál nem dönti végső és engesztelhetetlen magányba az embert életünk végső eseményeként, kétségtelenül kiemel bennünket a mindennapi világ értelemösszefüggéséből, és eltávolít a körülöttünk lévő emberektől; közeledtével a világ, melytől búcsúzunk, elszürkül, s hirtelen elhalkulnak körülöttünk a beszélgetések. Miután felkészítette a szomorúságra a pilótát, és vizsgálatást kínált neki a hiányára, a kis herceg is elvonul, hogy egyedül legyen a rókával. Egész földi életünkben érdemes szem előtt tartani, hogy a végső pillanatban magunknak kell szembenézni a halállal. A *memento mori* mély igazságai közül ez talán a legbecsesebb: hiába kísérelhetnek el imáikkal, szeretetükkel mások is, végső soron senki sem vállalhatja át helyettünk e végső utazás fáradságait, keserűségét és szenvedéseit.¹⁴ Aki mások mögé bújva és világi szerepeinek álarcai mögé rejtőzve tevékenykedett és gondolkozott (mint Tolsztoj

¹³ Ld. Szent Pál megkülönböztetését az *exō anthrōpos* és *esō anthrōpos* között. Különösen érdekesek e tárgykörben Szent Ágoston és Hildegard von Bingen gondolatai. Ld. különösen Ratherius 1976, Sc.III, 8, 8, 440–441; továbbá: Szent Ágoston 2013, különösen a X. könyv.

¹⁴ A halál kétségkívül olyan esemény, amelyet tekintve mindenki helyettesíthetetlen. Ebből azonban nem következik, amit Heidegger úgy fogalmaz, „csupán a haldokló mellett lehetünk, vele nem”. (Heidegger 2001, 47§, 278) Levinas helyesen emeli ki, hogy igenis közösséget vállalhatunk a haldok-

nagyszerűen megrajzolt hőse, Ivan Iljics¹⁵), e különös pillanatban minden látszólagos védelemtől megszabadul, s meztelenül, vagyis az emberi lét póroságával kell megválaszolja a szívszorító kérdéseket: van-e élet a halál után, volt-e bármilyen transzcendens értelme az életének? A halál végzetes és abszolút személyes eseményként tehát nemcsak másoktól választ el, hanem kiemelve bennünket az akárki és bárki világából azon szerepeinktől is megfoszt, melyeket úgy aggattak ránk, vagy anélkül vettünk fel, hogy értelmüket elsa-játítottuk volna.

A halál állandó közelsége azonban nem feltétlenül idéz elő kiüt-talan magányt, nem gátolja meg, hogy másokkal, szeretteinkkel, barátainkkal talán minden eddiginél szorosabb közösséget alakítsunk ki. Ahogy megfoszt a külső ballasztoktól, felszabadító, hogy leválasztja rólunk külső szerepeinket; a földi élet véges-ségén, korlátolt értelmén átszüremkedik a dolgok és viszonyok valódi értelme. Mi több, a halál szelíd, békés és reményteli arcát fordítja felénk, amikor az élet végpontjáról visszanezve szokatlan élességgel kirajzolódik élettörténetünk mint rendezett és meghatározott értelemmel bíró egész. E tapasztalat nemcsak megsztható másokkal, barátainkkal, akik még az élet kacska-ringós útjait tapossák, hanem egy, a halállal bátran szembenező ember *tanúságtételén* keresztül minden eddiginél szorosabb közösséget is teremt velük. A halállal kibékült értelmes életet élők összefonódása a bizalom és remény közössége is – valódi *communio personarum* –, mely áthatol a halálfélelemtől magá-nyossá vált szív reménytelenségén.

Miközben tehát a halál elválaszt az akárki és bárki világtól, az igazi szeretetközösséget nem bomlasztja szét, sőt megerősíti köte-lékeit, hiszen feltárja a véges lét álarca mögött megbúvó végtelen értelmet, s a reményteljes emberi sorsközösséget. Az önmegva-lósítást előtérbe helyező életet folyton beárnyékolja az elkerülhetetlen halál. Ezért radikálisan új perspektívát tár fel, amikor valaki

lóval, és elkísérhetjük. Ez a tapasztalat segít megvilágítani és értelmezni saját halálunkat, melyről másképpen nem szerezhethünk konkrét tapasztalatot. Ld. Levinas 2000.

¹⁵ Ld. Tolsztoj 1995.

másokért áldozza az életét; a halált és a végességet illetően az én számára transzcendens értelem ugyanis ekkor tör fel legtisztábban: „Nagyobb szeretete senkinek nincs, mint aki életét adja barátaiért!” (Jn 15,13) Az ilyen tettek világosan tanúskodnak arról, hogy az emberi lét végessége nem semmisíti meg, s még csak meg sem kérdőjelezi, hanem ellenkezőleg, kiteljesíti és egyértelműsíti a szeretetaktusok értelmét.

Saint-Exupéry szövege azért is olyan magával ragadó, mert e mély értelmű igazságot ábrázolja mesteri módon: a kis herceg halála nem áll ellentétben földi életének alapvető értelmével, mely az igaz s odaadó szeretet lehetőségének keresése s természetének vizsgálata. Miután rádöbbsent arra, hogy a rózsája minden rózsánál különlegesebb, a halál számára immár nem az élet megsemmisítése, hanem e földi élet kiteljesedésének lehetősége egy érettebb s tökéletesebb szeretetben. A kis herceg számára így a halál lényegében visszatérés oda, ahol a gyökerei vannak, ahol igazi szerepre lelt a rózsájával.

Tette szemben áll a halál mint fenyegetés és tragédia hétköznapi, vagy mondjuk úgy, felnőtt felfogásával, s ellentétes azzal a menekülő életmóddal, ami általában az embereket jellemi: „*Viszi, sodorja őket a szél. Nagy baj nekik, hogy nincs gyökerük.*” (18. fejezet, *A sivatagi virág*)

A *kis hercegben* az elbeszélő szerint az emberi lét két alapvető tulajdonsága a *magányosság* és a *gyökértelenség*. A magányosság elkerülhetetlen mindazok számára, akik képtelenek önmagukat odaajándékozva másokkal megosztani életüket. Amint fentebb láttuk, az ilyen embert belülről emészti a magány, vagyis eredeti egyedüllétét elviselhetetlen elhagyatottsággként éli meg, anélkül, hogy felfigyelne a lélek csendjében felcsendülő belső hangra. Az efféle magányosságot nem enyhítheti mások társasága, legjobb esetben is csak eltereli a figyelmet a lélek tragikus állapotáról, melyben a halál maga az engesztelhetetlen és végtelen magány birodalma.

A gyökértelenség – a felnőttek második jellemzője – végső soron ennek egyenes következménye, hiszen aki magányos, annak otthona sincs a világban. Bárhova utazzon is, mindig csak

önmaga útitársa, s mindenhol csak önmaga reménytelenséget árasztó tükörcépével találkozik. A gyökértelen embernek a halál is csak fokozza otthontalanságát, hiszen úgy értelmezi azt, mint a senkiföldjére, a semmi birodalmába vezető utazást.

Az otthon értelme, megélhető valósága a szeretett másikkal való együttlétből bontakozik ki. Az otthonosság, a valóság ismerős, megszokott, kényelmes szeglete, ami biztonságot ad és minden részletével ránk van szabva, hamar szertefoszlik, ha nem a szeretet időtlenségében vert gyökeret. A kis herceg számára ezért vált saját bolygója 'származási vagy lakóhelyből', vagyis a számtalan csillag egyikéből valóságos otthonná, amikor felismerte, nem a honvágy, hanem a rózsája iránti szeretet hívja haza. Az otthon ennyiben minden szellemi és valóságos utazás, minden idegen-tapasztalat abszolút viszonyítási pontja. Amit otthonnak nevezünk tehát nemcsak külső tér tereptárgyakkal, hanem egy olyan különleges értelemösszefüggés is, melyhez képest minden más, minden új élmény elnyeri sajátos besorolását, s amelyhez viszonyítva minden idegen értelem feltárulva előttünk potenciálisan otthonossá alakul, s az életvilágunk részévé válik. Akinek nincs otthona, minthogy nem alakított ki olyan szeretetviszonyt, amelyben otthonosan érzi önmagát, hiszen befogadták, annak érthetetlen és elképzelhetetlen a megérkezés – mind a földi életben, mind a földi életet elhagyván.

Mindezek fényében talán érthető, miért állítható, hogy éppen az otthon fogalma felől értelmezhető a kis herceg sajátos távozása a Földről. Erről az utazásról a kis herceg maga is azt mondja, csak hasonlít a halálra. Nem egyszerűen távozik a földi életből, hanem vissza is tér az otthonába. Mielőtt azonban visszatérését pontosabban elemeznénk, térjünk vissza a gyökértelenség gondolatához!¹⁶

A gyökértelenség – a felnőttek azon jellemzője, mely lényegileg befolyásolja a halálról alkotott elképzeléseiket – azonban nemcsak *otthontalanságot*, hanem *tartalmatlan életet* jelent. A kis herceg

¹⁶ Különösen érdekes e tekintetben Simone Weil meggyökeresedés-elmélete. Ld. Weil 2014

tanúsága szerint az ilyesfajta emberi lét minden cifrasága, dísze, kívánatos kincsei ellenére is lényegében sivatagi világ, minden pillanatban betemetheti a sárga homok. A homokszemként pergő étellel szemben, mely megérkezésekor kerül a szeme elé, a kis herceg utazása olyan sorsfordító eseményeket foglal magában, mint a sivatagi kút felfedezése. E gyermeki lény éppen eredendő egzisztenciális nyitottsága miatt a másakra s a világra, sőt még a sivatagra is képes olyan gyermeki csodálattal nézni, mely természetes módon bukkan a csodára kerekés kútra a sivatagban.¹⁷ Az életmentő kút persze maga a szeretet ajándéka, hiszen a pilóta iránt érzett barátságból születik, s ennek keretében magasztosul különös eseményből a barátság, két sors rejtélyes összekapcsolódásának szimbólumává.

A halál, mely elválaszthatatlan földi létünkötől, a felnőttek szemszögéből, akik hiába keresnek kapaszkodót a mérhető és hasznos dolgok világában s a tovaszálló élvezetekben, nem más, mint a gyökértelenség netovábbja. Akik csupán a hasznosság (uti) és az élvezet (frui) fonalaival¹⁸ úgy kapcsolódnak az élethez, hogy az lényegi formában nem vezet el a másik (emberi vagy isteni) személyhez, azok számára a halál valóban e szálak elvágását jelenti. A halál mint esemény ebben az összefüggésben mintegy leválik és elkülönül az élet többi eseményétől, azoknak még csak nem is lezárása, betetőzése, hanem pusztá végpont.

A halál persze csak akkor tűnik pontszerű és megsemmisítő eseménynek, ha maga az emberi élet is végső soron tartalmatlan, vagy legalábbis önmagán túl semmilyen, időtlen értelemmel bíró valóságra nem utal. Az, hogy egy életet tartalmasnak tartunk, nem annyira a különös, kalandok és életesemények függvénye; a valódi, mélységi tartalom akkor bukkan elő, ha az illető képes felfedezni az események közötti rejtett összefüggést. Az élet minden pillanatban kimeríthetetlenül gazdag értelemmel bíró eseményekkel ajándékoz meg bennünket, ez az értelem azonban rejtve marad az előtt, akinek értelemkereső pillantását – a vágy és közvetlen beteljesedés szegényes dialektikájának elvei szerint

¹⁷ Ld. de Exupéry 2024, 25. fejezet

¹⁸ Ld. Szent Ágoston 2013, X. könyv.

– csak önmaga megvalósításának szűkös szempontjai határozzák meg. Az ilyen élet darabjaira hullik, s elveszik a két ellentétes állapot feszültségében: beteljesedett saját vágy csalóka, pillanatnyi boldogsága, és csalódott vágy pillanatnyi fájdalma, szomorúsága változtatja egymást, anélkül, hogy maga az élet valódi, ajándék-szerű értelme kibomolhatna előttünk.

Ez utóbbi jobbra akkor tárul fel és nyer intellegibilis formát, ha tapasztalatainkat egyetlen végső horizontra vonatkoztatva értelmezzük, vagyis ha életünket egy bizonyos irányba tartó utazásként fogjuk fel. A kis herceg számtalan bolygót látogatott végig, míg megvilágosodott előtte életének e sajátos értelme. Ez ösztönözte arra, hogy visszatérjen a rózsájához, vagyis elfogadja és viszonzni kívánja a rózsza tökéletlen szeretetét.

A tartalmas életet jellemző határozott törekvéssel, hogy szeretettel szolgáljunk valakit, szembeállítható a szétszórtság.¹⁹ Ez jellemző az egyes bolygókon lakó felnőttekre, akik éppen mivel végtelenül magukba fordul emberek, mind elvesznek egy sajátos tevékenységben, s ezért tulajdonképpen nem találkoznak kedves látogatójukkal. Alapvető beállítódásuk éles ellentéte a kis herceggel, akinek utazása és különösen földi kalandjai egyetlen célt szolgálnak csupán: barátokra lelni. Önmaga elajándékozásának vágya világosítja meg a kis herceg értelmét, az segít felismernie az egyes események közötti összefüggést, hogy a szeretet fonálára fűzi fel az események gyöngyeit. Végső soron ezért lehetséges, hogy a halálhoz hasonló utazása számára nem az élet megsemmisülését, hanem szeretetben való kiteljesedését jelenti.

A felnőttek számára a halál megsemmisülés, mi több, a halál megsemmisítő ereje már a világban létezve is számtalan formában kifejezésre jut. Az elmúlásban, az öregedésben, az elválásban, a betegségben és fájdalomban mind a halál megsemmisítő ereje tör felszínre. Ezért igyekeznek a felnőttek görcsösen fiatalnak és egészségesnek maradni, mint akik minden pillanatban kívánatosak és készek az élvezetre. Különös módon e félelemtől indítatva sietnek folyton, hogy aztán egy-egy intenzív élvezetnek

¹⁹ Ld. Szent Ágoston 2013, X. Könyv, defluxus kifejezése.

köszönhetően legyen idejük megfelelkezni az időről, mely éppen ilyenkor szökik el előlünk leginkább.

Összefoglalóan azt láthatjuk tehát, hogy a halál mint esemény, radikálisan más értelemmel rendelkezik a gyökértelen és otthon-talan, magányos 'felnőttek', s másfelől azok számára, akiknek élete – fölismerve annak belső irányultságát – tartalmaz. Míg az előbbiek számára a halál már az életben is ható és ellenállhatatlan megsemmisítő erő, addig a szeretetben magukat átadni képes és ezért a végső értelemre irányuló életet élő emberek számára a halál legalábbis nem válik el az élettől, s annak mint értelmes egésznek konstitutív része.²⁰

A halál mint rejtély

A halál eseménye mindazonáltal mindkettejük, tehát a magányos és gyökértelen felnőttek és a gyermeki, tiszta lélekkel bíró szeretettől tartalmaz életű személyek számára egyaránt rejtélyes esemény. E rejtély természetének megértéséhez nézzük most részletesebben a kis herceg találkozását a halált jelképező kígyóval:

„– Furcsa jószág vagy, vékony, mint az ujjam...

– De bármilyen király ujjánál hatalmasabb – mondta a kígyó.

A kis herceg elmosolyodott.

– Nem mondhatnám, hogy nagyon hatalmas vagy, hiszen még lábad sincs... utazni se tudsz.

– De nincs az a hajó, amelyik messzebbre bírna vinni, mint én – mondta a kígyó.

Azzal mint egy aranypánt, a kis herceg bokájára tekeredett.

– Akit én megérintek, azt visszaadom a földnek, ahonnet származik – mondta. – Te azonban tiszta vagy, és egy csillagról jöttél.

A kis herceg nem felelt.

²⁰ A klasszikus hagyomány halál-felfogásának sarokpontja, hogy bölcselkedni annyi, mint megtanulni meghalni. Ld. Montaigne 2013, 92, illetve Cicero 2004, 48.

– Olyan gyöngö van ezen a gránit Földön, hogy megesik rajtad a szívem. Ha egy szép napon majd nagyon visszavágyol a bolygódra, segíthetek rajtad. Mert én...

– Ó! – mondta a kis herceg. – Értem, nagyon is értem. De miért beszélsz mindig rejtélyekben?

– Valamennyit megfejttem – mondta a kígyó.” (17. fejezet, *A kígyó*)

A kis herceg találkozása a kígyóval, vagyis első szembenézése a halállal drámai jelenet. E találkozásra egy szimbolikus térben, a sivatagban kerül sor, mely gazdag értelemmel bír: nincs emberi forgatag, zaj, csak az egyedüllét, csönd, a semmi uralta embertelen világ. A kis herceg meg is jegyzi: „– Itt a sivatagban olyan egyedül van az ember. – Nincs kevésbé egyedül az emberek közt sem – mondta a kígyó.” (17. fejezet, *A kígyó*) A halál közelsége tehát az *eredeti egyedüllét* fentebb leírt valóságára emlékeztet bennünket, melyet jobbra eltakar előlünk számtalan földi viszonyunk. A találkozás a halállal ezért felszínre hozza igazi énünket, és megmutatja a viszonyok valódi természetét.

A kígyó minden királynál hatalmasabbnak tartja magát. Olyan lényként tűnik fel, aki elsősorban hatalommal rendelkezik, méghozzá olyan hatalommal, melynek semmi és senki sem állhat ellen. A halál látszólag bármit, bármilyen értéket képes megsemmisíteni. A halállal szemben még a kis herceg is végtelenül gyengének tűnik, egy nádszál csupán. Tiszta, gyermeki lényé azonban még a kígyót is meghatja, sőt szinte megszelídíti. A jelenet szimbolikája csak a keresztény hagyomány összefüggésében tárul fel igazán. Eszerint a kígyó a bűn szimbóluma, s a paradicsomból való kiűztetésünk óta az ember örök ellensége, mely a földön, a porban csúszik és gyanútlan ember bokájába mar, míg Éva sarjai a fejét tapossák, nos, e kígyó a kis hercegnek aranypántként tekeredik a bokája köré. A tisztaszívű kis herceget, aki az égből jött és oda is tér vissza, a halál nemcsak ékszerként ékesíti fel, hanem egyenesen segítségére siet, hogy hazatérhessen. A kis herceg ugyanis nem fél a kígyótól, nem retten meg tőle, nem is tér ki előle, inkább magaveti alá magát szelíden és megadással a halálnak. Ugyanolyan

személyes érdeklődéssel és lefegyverző őszinteséggel viszonyul hozzá, mint az utazása során megismert bármelyik személyhez. Tisztaságának köszönhetően, amivel mindenkire eleve jóindulattal tekint, s lelki szegénységének hála, amivel a rózsáján kívül semmihez sem, még puszta életéhez sem ragaszkodik, a halálhoz is másként viszonyul.

A halál persze számára is rejtélyes, az segíthet felfedni a természetét, amit a kígyó árul el róla: hasonló az utazáshoz. Jóllehet a kis herceg számára nem utolsó út, hanem hazatérés, azért az otthon viszontlátásának reménye a búcsúzás és az elválás kényszerűségével párosul: „*Aki hagyja, hogy megszeliđítsék, az a sírás kockázatát is vállalja vele.*” (25. fejezet) Akinek helyén van a szíve, azt jobban izgatja a halált követő élet rejtélyeinél, hogyan vigasztalja barátait, szeretteit a távozásával járó elkerülhetetlen veszteség miatt. Éppen ezért a halál rejtélye nem a távoli sötét árnyak kémlelésére szólít fel, hanem egészen más feladatot rejt magába: valódi vigaszt kínálni a hátrahagyottaknak. A következő fejezetben ezért a halál és barátság kapcsolatára igyekszem fényt deríteni.

Hogyan kapcsolódik a barátság a halálhoz? – Emlékezet

Montaigne így fogalmaz: „*Akik kiérdemelték barátságomat és elismerésemet, egy percre sem veszítik el attól, hogy nincsenek többé.*”²¹ De vajon vigaszt nyújthatnak-e az emlékek barátunk távozása után? Legyőzheti-e a barátság felidézése a halál megsemmisítő erejét? A kérdésre adandó válaszhoz két dolgot kell tisztáznunk. Halál és barátság viszonyának meghatározásához először azon kell eltöprengenünk, hogy éppen e két dolog teszi az embert egyedivé: a halállal való szembenézés és a másik szeretete. Másodszor, az emlékezet azon különös aktusát kell górcső alá vennünk, amellyel felidézük eltávozott barátunkat.

²¹ Montaigne 2013, 237.

Fentebb már elemeztük, miként szólít el és emel ki minket a végességgel való szembenézés a mindennapi élet, az életvilág értelem-összefüggéseiből. Noha jobbra tudomásunk van a halálról, csak ritkán kerül hangsúlyosan előtérbe saját halandóságunk. Mi több, még e tapasztalat is könnyen elnyomható; a halál személyre szóló meghívója sokszor elkeveredik mindazon szerepek között, melyeket ránk osztott az élet, vagy magunkra vettünk. Még amikor tudatosítjuk magunkban halandóságunkat s e gondolat révén feltáruuló szakadék mélyére pillantunk, akkor is csak kiszakadunk a bárki és akárki viszonyrendszeréből, de még nem vetjük meg a lábunkat egyéni sorsunk, sajátos (el)hivatásunk tevékeny megélésének talaján.²² Az egyéni sors megélése más, eredetibb forrásból táplálkozik.

Ahhoz, hogy visszataláljunk e forráshoz, azt a kérdést kell feltennünk, vajon mely aktusban tárul fel leginkább az ember teljes és egyéni valója, mi tesz leginkább tanúbizonyságot helyettesíthetlenségünkről és egyedi valóságunkról? A válasz a fenti elemzés második szakaszában körvonalazódik: a szeretet mint önmagunk elajándékozásának aktusa.

A másik iránti szeretet egyfelől az egész emberi személy legtisztább és legteljesebb kifejezése, másfelől ennek az egyedi személynek a tulajdonképpeni megnyilvánulása. Egyrészt olyan önkifejezés, mely magában foglalja az emberi lélek minden fakultásának együttműködését, másrészt teljesen egyéni módon személyes aktus, mely mintegy a lélektől a másik lélekig járja be a felismerés, elismerés és önátadás útját.

A szeretet kétségtelenül nem csak érzelmi kifejezés: ami megalapozza a másik iránt fellobbanó szenvedélyt, s az érzelmi válasz egyéb formáit, az végső soron az emlékezet képessége. Az emlékezet, vagyis egy tudattartalom megtartásának képessége nélkül ugyanis még azt sem tudhatnánk, hogy a másik személy azonos önmagával. A másik iránti szeretetünk nem csak az adott pillanatban előttünk álló másokra vonatkozik; azon alapul, amit a másiktól valamilyen bármily rövid múltban már megta-

²² Gondoljunk csak arra, milyen abszurd lenne azt állítani, hogy a kis herceg egyéni sorsának megélése a kigyóval való találkozásnak köszönhető.

pasztaltunk. A szeretet persze még az emlékezetet megelőzően előfeltételezi a másik személy mint olyan *észlelését*. Az észlelés (németül Wahr-nehmung, vagyis egy igazság befogadása) nem csupán értelmi aktus; a másik értékének felismerése és elismerése azonban már kifejezetten az intellektus, az értelem fakultásához tartoznak. Noha az ennek nyomán kialakított szeretetválasz egy spontán felébredő beállítódásból indul ki, mint lelki tevékenység korántsem önkéntelen, hanem az akarat fakultása alá tartozik. A valódi érzelmi válasz a másik szeretetreméltó lényére tehát már mindig több, mint spontán fellobbanó beállítódás; az értelmi felismerésen alapuló és a szabad akaratból fakadó aktus.

A szeretet tehát az emberi fakultások mindegyikét érinti. Nemcsak arról van azonban szó, hogy a szeretetben a lelki képességeink valamilyen szinten érvényesülnek, hiszen ez számos más komplex aktusról elmondható, hanem hogy e képességek éppen a szeretet révén érvényesülnek legtisztább és legteljesebb mértékben. Így a szeretett személy megidézésekor *az emlékezet lényegének legjavát adja, azt a lényegi tartalmat, amihez egész lényünk kötődik*. A másik személyének észlelése maga az észlelés legtisztább formája, melyben a valóság legmélyére hatolunk. A szeretett személy lényének megismerése ugyanakkor az intellektus mesterműve is, hiszen itt magát a minket körülvevő valóság legfőbb alkotóelemeit, a magánvaló értékeket ajándékként ismerhetjük fel azon különös és éles figyelemnek hála, melyre a másik személye tesz képessé bennünket. A szeretet-fogadalma, az örök elköteleződés a másik személye iránt ugyanakkor olyan elhatározás, mely az akaratot saját határainak, az egyáltalán még akarható határaitra juttatja el, miközben persze maga az akarat már mindig is a jó és a szép akarata. Mindezek fényben azt mondhatjuk, a szeretet valóban a teljes emberi személy kifejezése, azonban nemcsak azért, mert benne kiteljesedik az emberi természet, vagyis az ember beteljesíti eredendő hivatását, hanem azért is, mert a szeretet minden egyéb aktussal szemben úgy közelít a valóság felé, hogy az abban teljességgel érvényre juthat, és nem szenved semmilyen korlátozást. Elég, ha arra gondolunk, hogy mindenféle emberi ismeret mindig is valamely

sajátos szempontból tekint a tárgyára, míg a szeretetben az aktus intencionális tárgya minden szempontot meghaladóan önmagában és önmaga által nyilvánul meg, vagyis ajándékként tárul fel a szerető szemlélődő pillantása előtt.

Amikor a szeretet aktusában teljes emberi lényem megnyilvánul, azzal egyszersmind egyedi mivoltom is a legteljesebb kifejezést nyeri. Először is azért, mert én vagyok, akit a másik megszólított. A pilótához lép oda a kis herceg különös kérésével, hogy rajzoljon neki egy báránykát. A találkozásban rejülő megszólítás kétségkívül személyes, ennek, és csakis ennek az embernek címezték; éppen ez különbözteti meg a találkozást a személyek minden egyéb, véletlen érintkezésétől. Másodszor azért is a szeretet a legszemélyesebb aktus, mert az minden másnál jobban igényli önmagam meghaladását a másik transzcendenciájának irányában. A másik tökéletlen és minden közelségében is távoli személyét szeretni mindig emberpróbáló feladat, mely ugyan a legszebb, de talán éppen ezért a legnagyobb áldozatokkal is jár. A másik személyt szeretve ugyanis fel kell emelkednünk, vagy éppen le kell hajolnunk hozzá; bárhogy is, de mindig meg kell haladnunk önmagunkat, hiszen olyan tökéletes, vagyis feltétlen és határtalan odaadást vár el tőlünk, akár csak mi őtől. Harmadszor a szeretet azért is a legszemélyesebb emberi aktus, mert mint szerető személy helyettesíthetetlenek vagyunk, hiszen szeretetünk éppen arra a másokra irányul, aki szabad akaratából nekünk tárta fel önmagát, s így csak és kizárólag az mi saját nézőpontunkból látható így és így – még ha természetesen mindaz, ami látszik, önmagában másoknak is megnyilvánulhat, csak éppen máshonnan tekintve, és máshogy. A szeretetviszonyban éppen mivel a másokra mint erre és csak erre a személyre irányuló szeretetaktusok szövedéke, mindkét fél helyettesíthetetlen. Negyedszer a szeretet azért is a legszemélyesebb tevékenység és önkifejezés, mert a szeretet önmagam elajándékozásának aktusa. A szeretetben ugyanis, megnyílván a másik előtt és feltárva, ki vagyok valójában, a másik boldogságért tevékenykedve lényegében nem egyéb javakat, mint szerető önmagam ajánlom fel.

Hátravan még annak vizsgálata, mire irányul a szeretetaktus, így ugyanis beláthatjuk, milyen szerepet játszik az emlékezés a barátságban. A válasz látszólag egyszerű: a kis herceg szeretete szerelemként a rózsára, és a barátság értelmében a rókára irányul. Érdekes azonban pontosabban is szemügyre vennünk, kit rejt, vagyis milyen tudattartalom és valóság bújik meg a 'rózsa' és a 'róka' kifejezés mögött. Mindaz, amit a róka jelent a kis herceg számára, emlékek soraként jelenik meg; ezek az emlékek pedig nem mintegy zárványként léteznek a tudatában, hanem millió és millió szállal kapcsolódnak mindahhoz, ami a kis herceg maga: a róka értelme már ott van abban is, ahogyan a kis herceg a barátságról, a szőlőről, a megszelídítésről, mi több, a pilótáról, s főképp ahogyan a rózsájáról gondolkodik. A kis herceg oly módon átalakult a rókával való barátsága révén, hogy a róka immár elválaszthatatlan saját személyétől. A barátság bizonyos értelemben éppen ezt jelenti: noha nem mosódnak el a határok köztem és a másik személye között, vagyis senki nem kebelezi be a másikat (ez nem barátság, hanem pl. lelki élősködés), mégis a barát nem pusztán külső valóság számomra, hanem olyasvalaki, akit egyfelől belülről ismerek, másfelől akinek a személyéhez kapcsolódó beállítottságokat, világlátását, gondolkodását és életformáját bizonyos megkötésekkel a magaménak mondhatom, hiszen a másik révén átalakulva váltam azzá, aki vagyok.

Az emlékezet tehát, mely itt nemcsak az egyes tudattartalmak felelevenítésének képességét jelenti, hanem annak képességét is, hogy ezen élmények értelmének a mélyére hatolunk, mindezenelőtt éppen azon események felidézését jelenti, melyekben a másik kifejezetten egyéni létében nyilvánult meg számomra. Az emlékezet tehát nemcsak bizonyos tudattartalmak megőrzésének és adott esetben a tudat elé tárásának képességét jelenti, hanem mindenelőtt azt, hogy a megélt számtalan esemény meghatározott értelemösszefüggések szerint felszínre hozza a tudattartalom egyedi lényegét, melyben aztán újra és újra elmélyedhetünk, és ami továbbgondolásra és elsajátításra hív meg bennünket. Maga az emlékezés ennyiben a múlt olyan jelenvaló tétele, ami egy feltáru-
ló értelem kiválasztásra, lényegszemléletre és új össze-

függések felfedezésére késztet. Az emlékezet végső funkciója a megtérés, tehát az, hogy az emlékek újonnan felkínálkozó értelme az egész élet radikális átértékelésére ösztönözzön.

A barát személyét illetően ez különösen azon események és tapasztalatok kapcsán van így, melyek révén személye egyedi és személyes létében tárul fel előttem, amikor tehát a másik mint ingyenes és személyre szóló adomány mutatkozott meg előttem. Jó példa erre a sivatagi kút keresésének jelenete, melyben a kis herceg különös személye talán minden más szöveghehlyénél, emléknél világosabban ajándékként mutatkozik meg. E fejezet nem hagy kétséget afelől, hogy a barátságban felvillanó értelem az egész világnak radikálisan más értelmet ad: ahol a pilóta a kis herceggel jár, ott nincs szomjúság, mert a sivatagban is kerekesebb kutak állnak, és zenélő láncsal hozzák fel a vizet a vödörök. Az világ, amely tartalmazza e lehetőséget, egész másként épül fel és működik mint az, amelyikben efféle csoda lehetetlen. A kis herceg talán éppen azért különös irodalmi szöveg, mert szinte egészében ezen ajándék-momentumok felidézésének módszerét és elveit követi. Így válhat a barát és a barátság *homenage*-ává.

Az eltávozott barát emlékezete

Az eltávozott barátira emlékezni lényegében a barátság ajándékainak felidézése, hiszen azon gesztusokat emeljük ismét a szívünkhöz (németül emlékezni „er-innern”), amelyekben a másik hasonlíthatatlan egyedisége egy, az önazonosságunkat tekintve meghatározó jelentésben tárult fel előttünk. Az emlékezet éppen ezért rituális cselekedet, s előfeltételezi azt, amit a róka megszelídítésnek nevez. Ez biztosítja ugyanis, hogy a másik személye, lelkének változásai láthatóvá váljanak számunkra azon finom hálón keresztül, melyet a megszokott mozdulatok fonnak köré, s amely a legkisebb elmozdulásokat is hűen közvetíti felénk. A rituálé olyan viszonyítási pontokat képez, melyek rögzítik a közös élet értelmességét, s így szavatolják közösségi lényem önazonosságát. A megszelídítés nyomán kialakuló normalitás

legfőbb szerepe azonban mindenekelőtt az, hogy érzékennyé tegyen bennünket barátunk minden olyan cselekedetére és szándékára, melyben a szeretete nekünk szóló értelemmel ajándékoz meg bennünket, mely tehát személyesen a mi javunkat szolgálja.

Miben áll azonban pontosan a másik ajándéka? A regényben a két barát, akik a sivatagban egymásra találhatnak, vagyis a kis herceg és a pilóta egyaránt keresnek valamit, valamit, amiről maguk sem tudják pontosan, hogy micsoda. Visszafelé tekintve persze már könnyebb megneveznünk, mi hiányzott az életükből. A kis herceg egy olyan barátira vágyott, akit magával vihetne a saját bolygójára, ezért minden kertelés nélkül egy báránykát kér a pilótától. Tudjuk azonban, hogy nemcsak egy bárány hiányzott az életéből, hanem a baráti szeretetre való képesség is. A rókával kötött barátsága után, melyben főképp tanult és hallgatott, lehetőséget ad számára, hogy gyakorlatot szerezzen a barátság másik fő szerepében is, és barátját immár bölcsen vezesse annak saját java felé. A pilótának sem voltak barátai a hátrahagyott és távolinak tűnő világban, legfeljebb ismerősei. Szinte már el is felejtette, mit jelent gyermeki-baráti módon gondolkodni. A kis herceg mindenekelőtt abban segít neki, hogy kiutat találjon a felnőttek számító világából egy igazibb valóságba. Beszélgetésük során tehát ki-ki a maga tudott vagy rejtett egzisztenciális kérdése iránti érzékenységgel igyekszik befogadni a másikat, elkötelezve magát a másik javának kutatása és szolgálata mellett. Noha baráti viszonyulásuk és tevékenységük középpontjában a másik boldogsága áll, barátjukra vonatkozó emlékeik jó része természetesen azon értelem köré csoportosul, amelyet éppen a másik révén, az általa megtapasztalt új és tágasabb valóságban fedeztek fel és sajátítottak el. A barát ajándéka ezért mindig bölcséleti jellegű, a személyes hivatásunk szerinti jó élet nyer általa formát. Fentebb amellet érveltünk, hogy a jó barát, amennyiben egy mélyebb szeretet létlehetőségét tárja fel előttünk, valamiképp mindig bölcs is. Egyfelől mert talán tényleg a helyes életre törekvő és ezért a bölcsességet kedvelő személy, másfelől mert képes az általa felfedezett és megélt értelemről és értékről

azt közvetíteni felénk, ami legjobban szolgálja megtérésünket és teljes átlényegülésünket.

Olyan értelemről van szó, amelynek köszönhetően a teljes valóság látképe is megváltozik azáltal, hogy egy bizonyos dolog (a búza színe, a nevető csillagok) valósabb, tartalmasabb értelme sejlik fel a barát szeretete révén; ez az átfogó újdonság, a szeretet által feltárt egyfajta új kozmikus rend a másik távollétében is velünk marad. A barátság mint hűség a valóság megmutatkozó, személyesen releváns mélyrétegéhez ezért a másik távollétében is kötelez, a barát emléke ugyanis egyúttal annak jelenvalóvá tétele is, akivé a másik révén váltam, s aki autentikus valómban vagyok.

Az elhunyt barátra emlékezni ezért mindig lélekemelő, hiszen általa saját transzcendens énünk, vagyis önmagunk még el nem sajátított transzcendens értelméhez kerülhetünk közel, ahhoz az értelemhez, mely éppen a barátság révén, a barát közvetítésével tárult fel előttünk, s ami ma is életfeladatként mutatkozik meg előttünk. Talán ez lehet az igazi értelme Cicero meghatározásának, miszerint a barát egyfajta *alter ego*, vagyis másik énünk; amikor a barát halálával különös erővel tudatosodik bennünk saját végeségünk, az egyúttal arra is késztet bennünket, hogy tudatosabban és odaadóbban éljük saját hivatásunkat.²³

A halott barát reményteljes jelenléte

Derrida így fogalmaz barátja, Emmanuel Levinast búcsúztató írásában: „A halál semmiképpen nem a megsemmisülés, nem a nemlét vagy a semmi, hanem a *válasz hiányának* bizonyosfajta megtapasztalása a túlélő által.”²⁴ A barátok számára a halál nem jelenti a barát végleges elvesztését. A barátság éppen azt jelenti

²³ Derrida Levinas halála kapcsán pontosan írja le, hogyan jelenthet küldetést az élők szolgálatára a barát halála: „Az Isten-hozzád a másikat a léten túl üdvözli, ott, amit a léten túl a dicsőség szó jelent. Az Isten-hozzád nem létezési folyamat: a megszólítással a másik emberhez irányítódom, akinek révén e megszólítás jelentéssel bír, a közel lévőhöz, akit féltennem kell.” In Derrida 1997, 50.

²⁴ Derrida 1997, 47.

ugyanis, hogy a másik személyre irányuló szeretetünk nem a másik jelenlétére, hanem a múltat, a jelenlétet, mi több, a múlt alapján elképzelhető jövőjét is meghaladó valóságára vonatkozik. Nem azt, pontosabban nem csak azt szeretjük, akit megtapasztaltunk, mert akkor szeretetünk csak nosztalgikus és öncélú vágyakozás, s nem a másik boldogságának akarása, s még csak nem is azt szeretjük, aki ezen túl éppen most itt van előttünk, hiszen így amint eltávolodna tőlünk, úgy kellene csökkenni ez iránt érzett szeretetünknek is. Az igaz szeretet nyitott kell legyen a másik jövőjére, mi több, nemcsak a múltból levezethető jövőre, hanem arra a radikális újdonságra is, amire a szeretetteljes remény vonatkozik. Amikor megszeretünk valakit és nyitottá válunk rá, várakozással tekintünk gyökeres átformálódására, arra a változásra, amire emberileg a másik sajátos korlátai miatt szinte képtelen lenne. A barátok azonban hitelt adnak a másoknak, vagyis begyakorolják azt a nyitottságot, amely megengedi, hogy barátunk nélkülünk és sokszor a jóság számunkra meglepő és váratlan szempontjai szerint keresse a javát és boldogságát. Gabriel Marcel szerint ez a nyitottság alakul át a halálon is átívelő és kreatív hűségé.²⁵ Megtanuljuk nem féltetni a másikat a mégoly gyökeres változástól sem, mely esetleg elidegeníti tőlünk, mert már megismertük azt a belső ént, ami nem változik benne, ami akár beláthatatlan utakat találva kifejlésre vár. A birtokolni kívánó szeretetet átveszi a másik szabadságának igenlése, felismerve, hogy a másik számunkra transzcendens és távoli lénye nem kevésbé valóságos és szeretetreméltó. Szent Tamás a következőképpen fogalmaz: „Ad perfectionem igitur amicitiae honesti pertinet ut aliquis propter amicum interdum abstineat etiam a delectatione quam in eius praesentia habet, in eius servitiis occupatus.”²⁶

Még a barát hön áhított és boldogító jelenlétéről is lemondhatunk, ha az a másik javát szolgálja. Távollétében világossá válhat számunkra, hogy szeretetünk iránta nem függ jelenlététől;

²⁵ Marcel, 1967, 228.

²⁶ „Az őszinte barátság tökéletességéhez hozzátartozik, hogy valaki a barátja kedvéért egy időre lemond a jelenlétében érzett örömről, hogy neki szolgáljon.” *De Caritate*, 11, ad 6m, Az idézetet innen vettem: Daniel OLS 1995, 323. (Saját ford.)

értelmes dolog távollétében is szeretnünk. Éppen ezért mondhatja a róka a kis hercegnek: *Jól csak a szívével lát az ember, ami igazán lényeges, az a szemnek láthatatlan.* A barátság éppen az a létforma, melynek révén ez a jelenléten túli lényeglátás leginkább elsajátítható, és kirajzolódik előttünk.²⁷ Aki képes nemcsak rátekinteni a barátjára, de szemlélődve közelíteni is hozzá, adódásának csodájához, személyiségének egyedi alakján keresztül felfedezhet valamit lényének rejtett, transzcendens értelméből, mely ugyan a múlt időben bomlik ki előttünk, de amin mégsem fog az idő.

Túlzás talán azt állítani, hogy a baráti szeretetet ilyen értelemben sajátos, tapasztalati érv a lélek halhatatlansága mellett; ez túl súlyos állítás, mely további, a lélek természetére és a halhatatlanság fogalmára vonatkozó vizsgálódást igényelne. Tagadhatatlan azonban, hogy a baráti szeretet különleges, Gabriel Marcel kifejezésével metafenomenális²⁸ időtapasztalat, hiszen mindaz, amit a másik szeretete révén mint igazságot, szépséget, egységet és valóságot megismertünk, arról azt is beláttuk, nem enyészik el. Mi több, a barát előtt még halandó emberi alakjában is feltárult a személy olyan egyedi valósága, mely többet igényel tőlünk időleges elismerésnél: teljes, időkorlátoktól mentes odaadást, szeretetet kíván. Akit barátként megszerettünk, arról állíthatjuk: olyan egyszeri csoda, ami nem szűnhet meg létezni.²⁹ Ha azonban ez így van, akkor a halál utáni élet több pusztá feltételezésnél, s az új találkozás és teljesebb együttlét tapasztalatilag is megalapozott reményét hordozza.

²⁷ Vö. Grassi 2000, 142–158

²⁸ Ld. Marcel 1959, 202–203. A szeretet tárja fel a másik igazi arcát, mely meghaladja a fenomenalitást (métaphénoménal). A kreatív hűség e tapasztalathoz nem nélkülözi az erkölcsi drámát, hiszen egyfelől tagadható és ezzel öncsalássá válhat, másfelől könnyen a másik már-már bálványimádó csodálatává fokozódhat.

²⁹ Ahogyan Gabriel Marcel fogalmaz: „Nous sommes là à l'entrée d'un chemin au bout duquel la mort apparaît comme épreuve de la présence”. (Marcel 1959, 79) A halál tehát próbára teszi azt a tapasztalatot, ahogyan a szeretet révén felfedeztük, elismertük a másik jelenlétét, melyhez most húnek kell maradnunk. E jelenlét nem fizikai és érzékileg verifikálható természetű, hanem egy transzcendens valóság nehezen tapintható és mégis valóságos világlása: jelenvalóság.

Irodalomjegyzék / Bibliography

- Barcsi Tamás. 2015. Mit jelent megtanulni meghalni? Seneca és Montaigne halálfel fogásáról. *Nagyerdei Almanach* 6/1: <https://docplayer.hu/20042536-Barcsi-tamas-mit-jelent-megtanulni-meghalni-i-seneca-es-montaigne-halal.html>
- Cicero, M. T. 2019. *De Amicitia, Scipio's Dream*. Glasgow: Good Press
- Cicero. 2004. *Tusculumi eszmecsere*, ford. Vekerdi József. Budapest: Allprint.
- Csejtei Dezső. 2002. *Filozófiai metszetek a halálról*. Budapest: Attraktor, Pallas.
- Daniel OLS. 1959. „La sainteté hominicaine”. In *Sanctus Thomas de Aquino. Doctor Hodiernae Humanitatis*. Roma: Pontificia Accademia di S. Tonnaso Studi Tomistici, Libreria Editrice Vaticana.
- De Exupéry, Antoine. 2024. *A kis herceg*, fordította Rónay György. Budapest: E-Kitap Projesi & Cheapest Books.
- Derrida, Jacques. 1996/4-1997/3. Istenhozzád. (Gyászbeszéd-Esszé). Múlt és jövő.
- Grassi, Martin. 2000. Gabriel Marcel: La Metafísica ante la Muerte. *Aoristo - International Journal of Phenomenology, Hermeneutics and Metaphysics* 1: 142–158.
- Heidegger, Martin. 1989. *Lét és idő*, ford. Vajda M. et al. Budapest: Gondolat.
- Király V. István. 2003. *A halál és a meghalás tapasztalata-Metafizikai és alkalmazott filozófiai odatekintés (kilenc szemszúrásban)*. Budapest: Közdok.
- Levinas, Emmanuel. 2000. *God, Death, and Time*. Stanford: Stanford University Press.
- Marcel, Gabriel. 1959. *Présence et immortalité* (Journal métaphysique 1938-1943, et autres textes). Paris: Flammarion.
- Marcel, Gabriel. 1967. *Essai de philosophie concrete*. Paris: Gallimard.
- Montaigne, Michel de. 2013. A barátságról. In *Esszék I-III*, fordította Csordás Gábor. Pécs: Jelenkor.
- Montaigne, Michel de. 2103. *Esszék I–III.*, ford. Csordás Gábor, Pécs: Jelenkor.
- Platón. 1984. Phaidón, fordította Kerényi Grácia, In *Platón összes művei I*. Budapest: Európa.
- Ratherius, 1976. In *Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis XLVI, Ratherii Veronensis Opera Minora*, szerkesztette Peter L.D. Reid. Turnhout: Brepols Editores.
- Sartre, Jean-Paul. 2006. *A lét és a semmi*, fordította Seregi Tamás. Budapest: L'Harmattan Kiadó.
- Scheler, Max. 1933. *Tod und Fortleben*. Berlin: Der Neue Geist Verlag.
- Schopenhauer, Arthur. 2001. A halálról, fordította Bánóczi József. In *Filozófiai etűdök a végességre*, szerkesztette Csejtei Dezső. Veszprém: Veszprémi Humán Tudományokért Alapítvány.
- Seneca. 1967. Polybius vigasztalása. In *Vigasztalások*, fordította Révay József. Budapest: Magyar Helikon.

- Szent Ágoston. 2013. *Szent Ágoston vallomásai*, Budapest: Szent István Társulat.
- Tolsztoj, Lev Nyikolajevics. 1995. Ivan Iljics halála In *Három halál*, ford. Szöllősy Klára. Szentendre: Interpopulart.
- Tomás Caldera, Rafael. 2009. *A nyitott egzisztencia. A kis herceg olvasóinak*, fordította Szalay Mátyás. Budapest: Kairosz.
- Weil, Simone. 2014. *L'Enracinement: ou Prélude à une déclaration des devoirs envers l'être humain*. Paris: Flammarion.

A vallási jelenség sajátos vizsgálata

Önfeltáró misztérium, hit és teológia

SZABÓ BALÁZS

Pécsi Tudományegyetem / University of Pécs,
Pécs (HU)
szabo.balazs@pte.hu

Title: *A Specific Examination of the Religious Phenomenon: Self-Revealing Mystery, Faith and Theology*

Abstract: *This paper aims to facilitate interreligious dialogue by identifying a key element present within religious traditions, which facilitates meaningful Christian engagement. It begins with an analysis of the Second Vatican Council's document *Nostra Aetate*, which serves as a foundation for understanding authentic religious encounters. These encounters, particularly those involving hierophany and theophany, represent moments when divine revelation intersects with human life, highlighting the active presence of the divine. For such encounters to occur, individuals must be open and receptive to these divine expressions, promoting a faith that is grounded in existential trust and belief. This faith, in turn, forms the cornerstone of how one understands their existence and their relationship to the divine. The paper also touches upon the dynamic relationship between religious reflection, or theology, and philosophy, with an emphasis on how faith precedes theological constructs. This prioritization of faith is essential for anyone engaging in interreligious dialogue. In conclusion, I explore how the articulation of foundational religious experiences within theological frameworks plays a vital role in furthering understanding across different faith traditions.*

Keywords: *religion; dialogue; theophany; phenomenology; trust.*



Bevezetés

A vallási párbeszéd napjainkban egyre nagyobb jelentőségre tesz szert. Azonban ennek valódi előmozdítása nem kis feladatot jelent a dialóguspartnerek számára. Szükség van ugyanis hozzá a találkozás őszinte gesztusának megtételére. Másrészt tisztában kell lenni a voltaképpeni céllal is, azaz a kommunikáció szándékával, irányultságával – vagyis azzal, hogy egyáltalán miért is teszünk meg ilyen lépéseket. Harmadrészt pedig szükség van az egyes vallási hagyományok világára való, ha nem is feltétlenül akadémiai szintű és részletességű, de metafizikai mélységű rálátásra, melyet a kereszténység esetében mindig a kinyilatkoztatás mint alapvető vezérfonál mentén kell megvalósítani. Következésképp vallásközi párbeszéd nem bontakoztatható ki egy tetszőleges, ha tetszik neutrális pozícióból, ugyanis maguk a vallási hagyományok már eleve egyfajta keretet biztosítanak, szabnak meg a diskurzus résztvevői számára. Ennek nyomán jogosan vethető fel a következő kérdés: remélhető-e egyáltalán az, hogy valódi párbeszéd bontakozik ki az egyes vallások – szempontunkból pedig különösen is a kereszténység és a többi vallási hagyomány – között? Azt hiszen, a válasz igenlő, melynek rövid kifejtése jelen tanulmány célja; hozzátéve, hogy mivel neutrális álláspont nem képzelhető el, így olyan szempontot kell találni, amely úgy veszi figyelembe az embert, mint aki csak az isteni valóság felől érthető meg igazán. Ebből már minden bizonnyal sejthető, hogy a továbbiakban lényegét tekintve a fentebb említett harmadik követelménnyel, a metafizikai-vallás-fenomenológiai kérdéskörrel foglalkozom.¹

¹ E helyütt szeretném megjegyezni, hogy a keresztény szemléletmódból fakadóan nem gondolkodhatunk és tehetünk úgy, mintha az eredményes párbeszéd pusztán a felvázolt tényezőktől függenne. Vagyis sikeres dialógus nem mechanikusan bontakozik ki, hanem ahogy az összes létmozzanatoknak, ennek is Isten a lehetőségi feltétele – azaz csak egy Istenre „tekintő” helyzetből képzelhető el mindennek a megvalósulása. Amint Pál írja: „Nem számít sem az, aki ültet, sem az, aki öntöz, hanem csak a gyarapodást adó Isten. Az ültető és az öntöző egyek, el is nyeri mindegyik a jutalmát fára-

Ezek után hadd idézzem a katolikus vallásközi párbeszéd tekintetében központi jelentőségű *Nostra Aetate* kezdetű zsinati dokumentum alábbi szakaszát:

Korunkban, amikor az emberi nem egysége napról napra szorosabbá válik és sokasodnak a különböző népek közötti kapcsolatok, az Egyház fokozott figyelemmel veszi szemügyre, milyen kapcsolata legyen a nem keresztény vallásokkal. Mivel feladata, hogy az emberek, sőt a népek közötti egységet és szeretetet ápolja, most elsősorban azt veszi fontolóra, ami az emberekben közös és közösségre vezeti őket.

Az összes nemzet ugyanis egy közösség, közös az eredetük, (...) ugyanaz a végső céljuk is, tudniillik Isten. (...)

Az emberek a különböző vallásoktól várnak választ az emberi lét rejtélyeire, melyek ma épp úgy, mint régen, a szíve mélyén nyugtalanítják az embert: mi az ember? Mi az élet értelme és célja? Mi a jó és mi a bűn? Honnan ered a szenvedés és mi a célja? Melyik út vezet az igaz boldogsághoz? Mi a halál, az ítélet és a halál utáni megfizetés? S végül mi az a végső és kimondhatatlan misztérium, mely átöleli létünket, melyből eredünk, s mely felé tartunk?²

A fenti passzus arról tanúskodik, hogy az Egyház már a 20. század derekán eljutott arra a felismerésre, miszerint a nem keresztény vallási hagyományokkal elengedhetetlenül dialógust kell folytatnia. Mindezt pedig azért teszi, mert „feladata, hogy az emberek, sőt népek közötti egységet és szeretetet ápolja”. Mindez még világosabbá válik akkor, ha figyelembe vesszük a *Lumen Gentium* dogmatikus konstitúció első sorait, amely kiemeli a minden emberért érzett felelősséget, hiszen Krisztus az összes nép és nemzet világossága;³ majd így folytatja: „Mivel pedig az Egyház Krisztusban mintegy szentsége, azaz jele és eszköze az Istennel való bensőséges egyesülésnek és az egész emberi nem

dozásához mérten. Istennek vagyunk ugyanis munkatársai” (1Kor 3,7–9). A tanulmányban minden szentírási utalás, idézet Gál et al. (2015) bibliafordításából származik.

² Diós 2000b, 399.

³ Diós 2000a, 141.

egységének, a korábbi zsinatok nyomában járva híveinek és az egész világnak jobban ki akarja nyilvánítani a maga egyetemes természetét és küldetését. Korunk sajátos körülményei sürgőssé teszik az Egyháznak e feladatát, hogy a társadalmi, technikai és kulturális kapcsolatokban egymáshoz egyre közeledő emberek Krisztusban is megtalálják a teljes egységet.⁴

Az Egyház tehát a maga katolikus dimenzióját emeli ki akkor, amikor az „egész világért” kíván tevékenykedni akár a párbeszéd révén, akár más módon. Az Egyház ugyanis „Krisztusban mintegy szentsége” a valódi egységnek. Figyelemre méltó az is, hogy az utóbbi zsinati irat is hivatkozik a szociokulturális „szövet” egyre sűrűbbé válására, arra, hogy a kapcsolatrendszer a globalizáció révén mindinkább közel hozza azokat is, akire évszázadokkal korábban távoliként tekinthettünk. A *Nostra Aetate* szintén erre hívja fel a figyelmünket. A hivatkozott dokumentum azt is érzékelteti, hogy a kapcsolatfelvételnek az üdvtörténeten belül létezik egy természetes alapja, nevezetesen a „közös eredet”. Nem belebocsátkozva a *mono-* és *poligenizmus* vitájába, azt mégis meg kell említenünk, hogy antropológiai szempontból az emberiség valóban közös eredettel bír, hiszen az ember *capax Dei*, azaz Istenre fogékony (*gen. obj.*) létező. Ebből adódik, hogy a természetes, antropológiai kapcsolat egyben a természetfelettől áthatott, hiszen Isten az, aki az embert létbe hívta, megszólította (lásd Gen 2,7; Jer 1,5; Zsolt 139,13–15). Így pedig Isten minden ember és szociokulturális entitás végső célja is, amely a vallásközi párbeszédet eszkatologikus távlatba helyezi. Pontosan emiatt állítható, hogy bizonyos mértékig minden vallási hagyomány az emberi egzisztenciát hordozó, illetve annak mélyén megnyilvánuló transzcendens mozzanat egyfajta kifejeződése. Olyan megnyilvánulása, mely egyebek mellett az „emberi lét rejtélyeire” keresi a választ, még ha ezt nem is tudatosítja, explikálja. Ezzel a törekvésével „a végső és kimondhatatlan misztérium” erőterében létezik, mely titok – a zsinati dokumentum szerint – létünk eredete és célja.

⁴ Diós 2000a, 141.

A bevezetés elején felvázolt gondolataimat némileg pontosítva, konkretizálva, írásomban e „kimondhatatlan titkot”, illetve a vele szembeni emberi alapmotívumot szeretném – a terjedelmi korlátokat szem előtt tartva – vallásfenomenológiai szempontból körüljárni. Ezt egyrészt két kiváló szerző segítségével hívásával kívánom megtenni, akik egyike Rudolf Otto, másika pedig Mircea Eliade. Azt hiszem, hogy ezen személyek munkássága segíthet a vallásközi párbeszéd megalapozásában, hiszen a magát közlő misztérium kérdésköréhez olyan módon közelítenek egyes műveikben, amely erre módot ad. Másrészt a vallásfenomenológiai reflexió körébe be szeretném vonni a létbizalom kérdését is, amely a titok „megpillantását” illetően meglátásom szerint elengedhetetlen, és Otto, valamint Eliade nézeteit szervesen kiegészíti.

A misztérium valósága

A titok mibenlétét, annak a mély valóságát Rudolf Otto *A Szent* főcímet viselő művén keresztül szeretném ebben az egységben megközelíteni. Kétségtelen, hogy a szerző a *szent* megjelölést a vallásfenomenológiai elemzése középpontjába állítja, így az már munkája elején megjelenik.⁵ Otto így fogalmaz: „Az, hogy valamit mint »szentet« ismerünk meg és ismerünk el, elsősorban az értékelés sajátos kategóriája, amely *ily módon* csak a vallás területén fordul elő. Ez azonnal kihat ugyan más területekre is (...), maga azonban nem valami másból származik. Találunk benne egy teljesen sajátos, csak erre a fajtára jellemző tényezőt, amely a fenti értelemben vett racionalitáson kívül esik, és amely kimondhatatlan (...), amennyiben *fogalmi* megközelítéssel teljesen hozzáférhetetlen.”⁶

Vagyis a szent tapasztalata egy másra vissza nem vezethető valóság, amelyet az ember képes „felismerni és elismerni”. Egy

⁵ Otto 2001, 15.

⁶ Otto 2001, 15.

olyan alapkategória, amely aztán áthat más tapasztalati és eszmei mozzanatokot. Ugyanakkor a fogalmiságot meghaladva nyilvánul meg, ilyen módon nem racionális. Emiatt sokkal szerencsésebbnek tartom a transzracionális, mint a szerző által alkalmazott irracionális⁷ megjelölést. Amiről tehát itt szó van, az úgy alapoz meg mindent, hogy maga megalapozhatatlan.

Később Otto a szent fogalmakkal nem megragadható (meta) fogalmát kapcsolatba hozza a vallásokkal, mikor az alábbi jegyzi meg: „Amiről beszélünk és amint szeretnénk valamennyire megjelölni, vagyis éreztetni, az benne él *minden* vallásban, mint azok legbelső lényege, s nélküle a vallások egyáltalán nem léteznének.”⁸

Eszerint a szent az egyes vallási jelenségek és tartalmak igazi centruma. Ezen vallásoktól pedig az emberek a leglényegesebb létkérdésekre, sőt létrejéteyekre várnak választ, ahogy azt a fent idézett *Nostra Aetate* mondja. Minden bizonnyal azonban ezek a kérdések már eleve csak azért vethetők fel, mert az ember lényé legmélyén *homo religiosus*, így azok már eleve a szenttel való találkozáseseeményből fakadnak.

Jogosan juthatnak e ponton eszünkbe Pál apostol szavai: „²⁹Vajon csak a zsidóké az Isten, s nem a pogányoké is? Bizony a pogányoké is. ³⁰Ugyanaz az Isten teszi megigazulttá a hitből a körülmetéltet éppúgy, mint hite által a körülmetéletlent.” (Róm 3,29–30)

Isten tehát nem sajátítható ki, nem birtokolható, ugyanakkor nincs elzárva senki elől sem. Azt hiszem, az egyik leginkább adekvát tapasztalat a titok előtti megrendültséggel írható le, amely majdhogynem a „színe elé” viszi azt, aki átéli.⁹ Arról van szó, amit Péter és az ő társai átéltek a Lk 5,1–11 szakasza szerint; valamint amit az üres sírtól távozó asszonyok tapasztaltak a Feltámadotról szerzett értesülésük kapcsán (lásd Mk 16,1–8). Az elsőben azt olvassuk ugyanis, hogy Pétert „a szerencsés halfogás láttán társaival együtt félelem töltötte el” (Lk 5,9); a második

⁷ Otto 2001, 11–14.

⁸ Otto 2001, 16.

⁹ Otto 2001, 22–23.

egység pedig a feltámadás első tanúit illetően így szól: „kijöttek a sírból és elfutottak, mert félelem és szorongás vett rajtuk erőt” (Mk 16,8).

Azt hiszem, a fentiekben vázolt megközelítés- és szemléletmód olyan bázist nyújthat, amely a vallásközi párbeszédet képes termékennyé tenni. Arra mutat rá, hogy a vallásos értékek és hasonlóságok gyökerében maga Isten áll. Ez a látásmód támpontot tud továbbá adni a vallásos lét, életforma lényegisége kapcsán is, amelyből olyan anyagi és szellemi struktúrák, alkotások szülehetnek, melyek a *szent* által megragadott ember önmagán túli lehetőségeit állítják elénk. Már ezen a ponton láthatóvá válik tehát, hogy nem pusztán arról van szó, miszerint a diskurzív-rationális szinten folytatunk párbeszédet, hanem sokkal inkább arról, hogy a saját autentikus vallási hagyományunk kontextusából, mintegy „atmoszférájából” merítve kell igyekeznünk a közös tapasztalat mélyére tekinteni. Itt azonban nem szabad megállni, hanem tovább szükséges mélyíteni az eddigieket újabb vallásfenomenológiai megfontolásokkal.

A szent Eliade szerinti vallásfenomenológiai aspektusa

Eliade nem követi Otto útját, hiszen ő nemcsak az értelmileg megközelíthetetlen *mysterium tremendumot*, a megnevezhetetlen, közönséges tapasztalaton túli „egészen mást” állítja *A szent és a profán* című ismert munkája középpontjába, hanem a szentet mint olyat, méghozzá mint megnyilvánulót.¹⁰ Ez utóbbi kapcsán különösen figyelemre méltóak, elgondolkodtatóak Eliade sorai: „(..) [A] vallások története, a legkezdetlegesebbektől a magasan kifejelettekig – nagyszámú hierophániából, vagyis szent valóságok megnyilatkozásából áll. Töretlenül folytonos út vezet a legegységibb hierophániától (például a szent megnyilvánulásától valamilyen tárgyban, kőben vagy fában) a legmagasabb rendű hierophániáig

¹⁰ Eliade 2014, 7–8.

(a keresztény ember számára Isten Jézus Krisztusban való megtestesüléséig). Mindig ugyanazzal a titokzatos folyamattal állunk szemben; az »egészen más«, nem a mi világunkhoz tartozó valóság olyan tárgyakban nyilatkozik meg, amelyek »természetes«, »profán« világunk szerves alkotórészei.”¹¹

Vagyis a szerző szerint a közönséges tapasztalati világegészen belül az isteni valóság képes egyes entitások révén megnyilvánulni, pontosabban, ezeket az önkinyilvánítás eszközeivé tudja tenni, de úgy, hogy „egészen más” volta nem vesz el, nem oldódik fel a profanitás szférájában. Ugyanakkor a szent „hordozója” is valamilyen értelemben „egészen mássá” válik, anélkül persze, hogy asszimilálna az isteniben.¹² Ezek a megállapítások a vallások között egy olyan kapcsolódási pontot jelentenek, amelyek ismét a misztérium mélysége irányába, mint „közös eredet” felé mutatnak – újfent felidézve a *Nostra Aetate* dokumentum gondolatvilágát. Ugyanis a vallásos létnek elemi motívuma, hogy egy szakrális egészben, kozmoszban éljen,¹³ vagyis a megnyilvánuló isteni valóság erőterében.

Az iménti vallásfenomenológiai törekvés, szemlélet ugyan lehetőséget ad a közös pontok emlegetésére, mégsem szabad figyelmen kívül hagyni, hogy Jézus Krisztus nem csaupán egy isteni megnyilvánulás a többi között, hanem olyan centralitás, akiben minden kinyilatkoztatás összegződik – mint valamiféle unikális „ősképben” – (lásd Zsid 1,1–3; Kol 1,15) méghozzá fundamentális módon, hiszen Jézus Krisztus a világ alapja, az Atya autentikus kifejeződése (lásd Jn 1,1–18). Következésképpen minden egyes olyan szándék, amely a kereszténység relativizálására törekszik – mondjuk a korszellem jegyében –, valójában a többi vallás ellen is vét, hiszen az a tapasztalat, felismerés, amely azokat hordozza, nem függetleníthető a Jézus Krisztusban mint üdvtörténeti középpontban megnyilvánuló Istentől, tehát a szentnek a legteljesebb „artikulációjától”. Mindezek fényében úgy értékelhetjük az eddigiekben leírtakat a vallásfenomenológia szemszö-

¹¹ Eliade 2014, 8–9.

¹² Eliade 2014, 9.

¹³ Eliade 2014, 10.

géből, hogy a kinyilatkoztatás tagolt, hierarchizált valóság, így egyrészt az egyes vallások egymással nem tetszőlegesen felcserélhetőek, helyettesíthetőek, másrészt azok csakis a teljesebb, sőt legteljesebb isteni megnyilvánulás felől értelmezhetőek helyesen. Ez az interpretációs vállalkozás, szándék viszont vallásos hitet kíván, valamint annak valamiféle megfogalmazását feltételezi, amely továbbvezet bennünket a dolgozat következő egységére.

Hit és értelem vallásfenomenológiai jelentősége

Meglátásom szerint maga a létbizalom, a hit is egy olyan mozzanat, amely bármely dialógus tekintetében – így a vallásközi párbeszéd szempontjából is – megkerülhetetlen. Ugyanis bizalmi reláció nélkül az élet válik lehetetlenné, aki pedig erre törekszik, az önnön létfeltételeit ássa alá. Ez a létbizalom ahhoz a titokhoz kötődik, „mely átöleli létünket” – hogy ismét a már többször citált zsinati dokumentum szavaival éljek. Utóbbi azonban egy mély ismeret is egyben, melyre a továbbiakban kívánok rámutatni. Már ezen a ponton előrebocsátom, hogy a létbizalom vagy hit egyben egy megismerési módozat is, amely a „velem szembenálló”, az általam tapasztalt valóság autonómiájának „mértékétől” függ. Minél kevésbé autonóm valami, azaz minél inkább a természet körébe sorolható, annál inkább képes a természetes értelem „birtokba venni” azt. Ha viszont a természetén túli mozzanat „felerősödik”, akkor már a természetfeletti értelem – azaz a hit – is szükséges a megismerés során.¹⁴ Emiatt ebben az egységben ki kell térnem a hit és megismerés viszonyára is.

Az igaz ismeret lehetőségességének kérdése tekintetében Weissmahr hosszasan foglalkozik az én- vagy öntudatban megnyilvánuló és megragadható transzcendentális tapasztalattal, amely a feltétlenség közvetlen, azonban nem tematikus, nem kifejtett megta-

¹⁴ Stein 2009, 9–15.

pasztalását adja.¹⁵ Tehát nem teoretikus ismeretről van szó, hanem Szemjon L. Frank kifejezésével élve, *élő tudásról*,¹⁶ másként szólva olyan *élettevékenységről*, amely nem pozitív, sematikus és elvont, hanem az *elkötelezettséghez* és *normativitáshoz* kötődik.¹⁷ A megismerésnek ez a mozzanata egyben azt is jelenti, hogy az egyes létező, továbbá a létező nem választható el, hanem a létkontextus különbözősége, „más” volta és a létező önazonossága bizonyos tekintetben összekapcsolódik, analógiás értelemben egybeesik, de anélkül, hogy egyik a másikat felszámolná, asszimilálná.¹⁸

Mielőtt a hit és megismerés kapcsolatára reflektálnék, elsőként a heideggeri meglátásokat vizsgálom meg a szerző vallás-fenomenológiai megfontolásait illetően. Ezek a megállapítások, mint látni fogjuk, egyéb „hozadékkal” is rendelkeznek, mert nemcsak hogy továbbvisznek a vizsgálódásaim tekintetében, hanem a teológiával és a vallásos lét valóságával kapcsolatban is támpontul szolgálnak. Heidegger szerint ugyanis a teológia a hitből, mint a hívő ember lényegi diszpozíciójából ered, ennek fogalmakkal történő kifejezése.¹⁹ Azonban a hit túl van minden teoretikus rendszeren, lényegét tekintve a hívő személy sajátos létéhez tartozó beállítódás.²⁰

Elfogadhatjuk-e, amit Heidegger fejteget? Vagyis a hit mint élettevékenység tényleg csak a hívő, vallásos ember jellegzetessége? A válasz ugyan a fentiekből már részben sejthető, de annak érdekében, hogy megalapozottabb feleletet adhassak, további vizsgálat tárgyává fogom tenni azt, hogy egyáltalán mit is jelent a hit. Ennek kapcsán rögtön le szeretném szögezni, hogy mindaz, aki olyan „olcsó”, illetve klisészerű megállapításokat tesz, miszerint „ahol a tudás véget ér, ott kezdődik a hit”, meglátásom szerint helytelenül vélekedik, és tudás alatt szinte minden esetben valami elvont, a (modern) tudományos standardoknak megfelelő ismeretet ért. Azonban a tudomány minden érdeme ellenére első-

¹⁵ Weissmahr 1978, 57–77.

¹⁶ Szombath 2009, 201–202.

¹⁷ Weissmahr 1978, 78–103.

¹⁸ Weissmahr 1978, 107–109, 123–140.

¹⁹ Fehér 2020, 48.

²⁰ Fehér 2020, 48.

sorban csak korlátozott és absztrakt ismeretet képes nyújtani.²¹ A szóban forgó hibás vélekedés mégis elárul valamit abból, hogy a bizalom nem ebben a redukcionista irányban keresendő, hanem a szabadság alapélményében.

Azt gondolják ugyanis egyesek, hogy mindaz, ami kiszámítható, vagy legalábbis formális keretek közé szorítható és ilyen módon kontrollálható, biztos ismeretről tanúskodik. Vagyis az igaz ismeretet a szabadság „kiszorításával” kívánják elérni. Nem lehet viszont tagadni, hogy az öntudatos létezők (nevezetesen az emberek) valamilyen fokú szabadsággal kétségekívül bírnak, így nem redukálhatók pusztán „külsődleges” folyamatokra, szétfeszítve ezzel a tudományos kereteket. Hiszen ha levezethetők volnának, ez esetben egyáltalán nem lennének képesek reflektív módon önmagukra tekinteni, mert teljesen feloldódnának a világfolyamatokban. A szabadságot viszont egyáltalán azért ismerhetjük fel, mert a reflektált önátélésben közvetlen tapasztalatunk van arról, hogy mit jelent szabadnak lenni.

Következésképp a transzcendentális tapasztalat hordozza a szabadság azon alapélményét, amelyet identitásunkon keresztül ragadhatunk meg. Az identitásnak ez az aspektusa ugyanis az a létmozzanat, mely nem redukálható semmiféle világfolyamatra, így a kontingens létkontextus egyetlen részmozzanatára sem. Mindez viszont nem jelenti az ember izoláltságát, hiszen saját egyedülálló mivolta a létkontextussal együtt nyilvánul meg. Sokkal inkább úgy értendő, hogy ami a transzcendentális tapasztalatban megragadható, tehát az ember önnön létének lehetőségfeltételét adó feltétlen valóság, az alapozza meg az igazi önazonosságát.

Ezek alapján az identitástapasztalatban megragadható a személyes szabadság, valamint az önmeghatározási képesség. Ennek megfelelően a hit vagy bizalom a valóságban megnyilvánuló személyes szabadsággal szembeni alapvető beállítódás.²² Olyan

²¹ Weissmahr 1978, 8–9, 85.

²² A hit a „másik” személyes megismerésében eminens módon tapasztalható meg (Weissmahr 1978, 103–106). (Ez utóbbit kifejezetten is hangsúlyozni kívánja a *perszonalizmus*.)

egzisztenciális diszpozíció, amely alól egyikünk sem kivétel. Ezenkívül az eddigiekből már az is világos kell hogy legyen, miszerint a hit, valamint a transzcendentális tapasztalat lényegükénél fogva elválaszthatatlanok egymástól. Tehát az igaz ismeret lehetőségi feltétele egyben rámutat az ember világra való *nyitottságára*,²³ illetve létbizalmára, hitére. Ilyen módon maga a hit kifejezi a szellemi vagy szubjektumlét első- és felsőbbségét a pusztán tárgyiasult valósággal szemben – amire Jézus többször is ráirányította hallgatói figyelmét.²⁴ Ennek tükrében a hit heideggeri megközelítése leszűkítő értelműnek tűnhet, ezért megállapítása is némi korrekcióra szorul, ugyanis a vallásos ember hite osztozik az ember általános létbizalmában, ugyanakkor annak sajátos artikulációja.

A létbizalom motívumát illetően ezen a ponton szintén Heideggert hívom segítségül, oly módon, hogy kapcsolódóm a szerző hermeneutikai megfontolásához.²⁵ Mivel rávilágítottam a hitnek és a megismerésnek mint élettevékenységnek az egységére, ezért merem azt állítani, hogy a nem tematikus megér-

²³ Pannenberg 1998, 8

²⁴ Szombath 2009, 230

²⁵ Heidegger (2019, 173) *magnum opus*ában a hermeneutika kapcsán így ír: „A jelenvalólét mint megértés lehetőségekre vetíti ki létét. Ez a lehetőségekhez visszanyúló megértő lét maga is egy lenni-tudás, mégpedig azáltal, hogy e feltárult lehetőségek visszahatnak a jelenvalólétre. A megértés lehetősége rendelkezik a megformálás saját lehetőségével. A megértés megformálását nevezzük értelmezésnek. Benne a megértés megértőn sajátítja el azt, amit megért. Az értelmezésben a megértés nem valami mássá, hanem önmagává válik. Az értelmezés egzisztenciálisan a megértésen alapul, és nem az utóbbi származik az előbbiből. (...) A megértés a jelenvalóság feltárultságaként mindig a világban-benne-lét egészére vonatkozik. A világ minden megértésén veletjtjük az egzisztenciát és megfordítva. (...) Minden értelmezésnek, amely hozzájárul a megértéshez, már eleve meg kellett értenie az értelmezendőt.” Tehát az értelmezés előfeltétele a megértés (Fehér 2020, 49). A megértés és értelmezés dinamizmusa arra mutat rá, hogy mindig már valami eleve megértett kerül kifejtésre, megvilágításra az értelmezés során, ezek azonban nem egymástól elhatároltan, hanem egymást átjárva vannak jelen. Nem arról van szó, hogy a létkontextusban – ha tetszik létegeszben – álló véges létezői részmozzanat implicit létmegértése az időben megelőzi az értelmezést, hiszen mindig is egy értelmezett világban találjuk magunkat – a világ sosem teljesen idegen. Sokkal inkább az a helyzet, hogy a megértés az értelmezés lehetőségi feltétele.

téshez és az értelmezés „hermeneutikus köréhez” kapcsolódóan a teológia a burkolt, azaz nem kifejtett – vallásos – létbizalomnak az explikálása, hiten alapuló artikulációja.²⁶ Vagyis: „A teológia a hitből nő ki, s a hit kiépüléséhez hozzájárulva, döntő módon visszahat rá. Hit és teológia: éppoly kevésbé függetleníthető egymástól, mint fakticitás s annak hermeneutikája.”²⁷ A hit mint bizalomteli komolyanvétel – különösen egy személyre irányult – olyan tett, amely ellehetetlenít, aláás minden elbizonytalanító kételyt. A bizalom egzisztenciális eseménye kontextust, összefüggésrendszert teremt, amely aztán a továbbiakban interpretációs közegként működik.²⁸ E közeg viszont sosem statikus, hanem a létezés mozgása, dinamikája révén változik, ennek nyomán újabb és újabb „jelentésárnyalatokat” adva az értelmezetteknek. Vagyis a kiinduló heideggeri megállapítással végső soron egyet lehet érteni, ám csak úgy, ha tekintetbe vesszük a fentebb írtakat is.

Látni kell tehát a megismerés és a hit – így a filozófia és a teológia – kapcsolatát, és azt is, hogy a „filozófia éppúgy nem tud a létmegértés mögé visszamenni, ahogy a teológia a hit mögé”.²⁹ Ezenkívül arra is szükséges rámutatni, hogy a hit a szabadág olyan alapmozganata, amelyet az összes emberi tett alátámaszt (hiszen az ember hit nélkül pont úgy nem képes élni, ahogy remény nélkül sem), emiatt annak kétségbevonása magában a tagadás aktusában eleve ellentmondást hordoz. A teológia azonban okvetlenül másodlagos a vallásos hithez képest, utóbbinak „mindössze” reflektált magyarázata olyan módon, amely tekintettel van az ember időbeli létére, valamint az időben megnyilvánuló isteni önközlésre is – azaz narratív természetű. Így a hit tematikus kifejtésének „kísérlete” arra az önmagát feltáró misztériumra figyel, amely a közvetlen léttapasztalattal sosem ellentétben, hanem összhangban áll.

²⁶ Fehér 2020, 49.

²⁷ Fehér 2020, 50–51.

²⁸ Ilyen interpretációs közeg a keresztény – és adott esetben más vallási – közösségnek az isteni önfeltárlásból táplálkozó vallásos léte is.

²⁹ Fehér 2020, 57. Sőt szenttamási értelemben a filozófia függ a hittől, így a teológiával való kapcsolata sem kérdéses – „létmegértés” és a „hit” összekapcsolódik (Stein 2009, 13).

Következésképp igazi teológia nem lehetséges a feltétlen isteni valósággal való személyes ismeret, valamint ismertség egzisztenciális „kalandja” nélkül.

Természetesen maga a reflexió mindössze a valóság részleges megragadására képes, így előfordulhat a részletszemponatok egyoldalú, a további szempontokat figyelmen kívül hagyó, azokra kevésbé nyitott hangsúlyozása.³⁰ Ez pedig teoretikus, sőt végeredményben normatív *tévedés*hez vezethet, amelyért mindennek előtt a téves értékrendi irányultság, bizonyos esetekben pedig a kulturális és társdalami kontextus felelős.³¹ Mindennek óvatosságra, illetve alázatra kell intenie a teológia művelőit, továbbá a vallásközi párbeszéd résztvevőit is, ezenkívül a nyitottság folyamatos fenntartására szükséges őket ösztönöznie.

Nem másról van tehát szó, minthogy a hit nyitottságán alapuló valódi, hiteles – mondhatjuk azt is, hogy párbeszédképes – teológia az értelmezésnek és megismerésnek egy olyan normatív alapmozzanata, amely alapvetően a szeretet jegyében áll. Hogy ezt még inkább megalapozzam, a következő sorokat idézem: „Aki ismeri és teljesíti parancsaimat, az szeret engem. Aki szeret engem, azt

³⁰ Weissmahr 1978, 91–93. Alapvetően minden pillanatban már egy értelmezett valósággal szembesülünk (Weissmahr 1978, 91), ha tudatosítjuk ezt, ha nem. Abban az esetben, ha tudatosan interpretálunk valóságmozzanatokot, ehhez támpontot nyújt az átfogó világnézetünk (Weissmahr 1978, 81). Az értelmezés azonban visszahat valóságsszeméletünkre, így az értelmezendő objektumok is eltérő kontextusba kerül(het)nek. (Mindez persze mit sem változtat a kifejthetetlen tapasztalatunk feltétlenségén, és ezzel együtt azon, hogy a személyes önmeghatározás képessége – a szabadság – állandóan jelen van minden döntésünkben, amely alól az interpretáció sem kivétel).

³¹ Weissmahr 1978, 91, 94–95. Vegyük figyelembe, hogy valójában nem létezik nem elkötelezett, semleges megismerés, ezért a tévedés valóban mindig normatív jellegű is. Bármilyen tevékenység, beleértve még a legabsztraktabb szellemi erőfeszítést is, értékvezérelt. Fontos látni továbbá, hogy a hangsúlyeltolódás már eleve egy téves értékelési és értékrendi irányultságból fakad, abból, hogy a szempontok jelentőségének meghatározása nem alkot harmonikus egészet – egyes részleteket túl-, míg másokat alulértékelünk. (Ez pedig arra figyelmeztet minket, hogy sosem okolhatjuk pusztán a körülményeket egy helytelen döntésért, különösen, ha tekintetbe vesszük az identitásban rejlő önmeghatározási képességet is. Tehát tévedéseit tekintve végeredményben senki sem a „körülmények áldozata”).

Atyám is szeretni fogja. Én is szeretni fogom, és kinyilatkoztatom magam neki. (...) Az az én parancsom, hogy szeressétek egymást, amint én szerettelek benneteket.” (Jn 14,21; 15,12) Másként fogalmazva, az istenszeretet kontextusában valósul meg a kinyilatkoztatás autentikus eseménye, a Jézus személyével való – burkolt vagy nyílt – találkozás, amely a valóság leglényegét tárja fel (lásd Jn 14,6). A bizalom és a szeretet alapmozzanata helyez tehát bele abba az összefüggésbe, amely a helyes megértés és párbeszéd alapfeltétele.

Konklúzió

Dolgozatom célja, hogy röviden, ugyanakkor sajátos módon, jól meghatározott szempontok mentén körbejárja a vallás – ha tetszik –, a vallási jelenség témáját a *Nostra Aetate* zsinati dokumentum egyes megállapításaiból kiindulva. Az említett szempontok a szent misztériuma és az ehhez kapcsolódó létbizalom voltak.

Az ember eredete és célja szerint Istenre hangolt, így kétségtelen, hogy nemcsak lehetséges, hanem szükséges is a vallásközi párbeszéd, melyért erőfeszítéseket tenni feladatunk. Ez utóbbi viszont kizár minden fölényes felsőbbrendűséget, és megköveteli az alázat és a megrendültség gesztusát, tudva azt, hogy Isten szándéka az emberek üdvössége és igazságismeretük növelése: „³Ez jó és kedves üdvözítő Istenünk szemében, ⁴aki azt akarja, hogy minden ember üdvözljön és eljusson az igazság ismeretére.” (1Tim 2,3–4).³² Mindez pedig egyszerűen nem lehetséges akkor, ha

³² A fenti bibliai iratból idézett rész kiegészíthető az alábbi zsinati szakasszal, amely kulcsfontosságú újszövetségi gondolatokat összegez (vö. 2Pt 1,4; Róm 5,12–21; Kol 1,12–13), lényegében megismételve a *Nostra Aetate* azon megállapítását, miszerint az ember saját kiteljesedését, egzisztenciájának értelmét és célját Istenben találhatja meg: „Az örök Atya bölcsességének és jóságának teljesen szabad és titokzatos terve szerint teremtette az egész világot, elhatározta, hogy az embereket fölemeli az isteni életben való részesezésre, s amikor Ádámban elbuktak, nem hagyta el őket, hanem Krisztusra, a Megváltóra való tekintettel »aki a láthatatlan Isten képmása és az egész

figyelmén kívül hagyjuk az identitást meghatározó vallástörténeti hátteret, valamint örökséget, nem utolsósorban pedig azt a létezésben elfoglalt helyzetet, melyben a párbeszédben érintett felek osztoznak.

Szándékom szerint tehát e mostani munkám az említett közeledés megalapozásához való tiszteletteljes hozzájárulás jegyében született; továbbá – az előbbivel szoros összefüggésben – a létezésben, Istennel szemben elfoglalt pozíció bizonyos mértékű megvilágítására törekedett. Pontosan ebből fakadóan szerettem volna többszörösen is, más-más nézőpontból rámutatni arra a helyzetre, amelyben az ember – akár tud róla, akár nem – találja magát, nevezetesen az isteni titok létbizalmat igénylő vonzásának alapszituációjára, illetve tudatos elköteleződést követően az ebből létrejövő teológiák világában.

Ez egyben jó kiindulópont lehet annak a megalapozása szempontjából is, hogy noha a közös eredet és cél okán a szent tapasztalata, az isteni világosság megjelenhet az egyes vallásokban, de – a metaforánál maradva – ennek a fénynek az ereje már korántsem azonos mindenütt. Tehát kétségtelenül van egy normatív rend a vallásokkal illetően, ezért bármilyen relativista hozzáállás nemcsak, hogy elfogadhatatlan, de egyben komoly vétség a vallásokkal szemben. Egyszóval reményemet fejezem ki az iránt, hogy a dolgozatom tartalma lehetőséget teremt arra, hogy bizalmon és szereteten alapuló lépéseket tehessünk „az igazi világosság, amely minden embert megvilágosít” (Jn 1,9), a szent legteljesebb megmutatkozása és az erre alapozott vallásközi párbeszéd irányába.

teremtés elsőszülötté» (Kol 1,15) mindig segítséget nyújtott az üdvösséghez. Az Atya az összes választottat öröktől fogva »előre ismerte és arra rendelte őket, hogy Fiának képmását öltse magukra, hogy Ő legyen az elsőszülött a sok testvér között» (Róm 8,29).” Lásd Diós 2000a, 141.

Irodalomjegyzék / Bibliography

- Gál Ferenc, Gál József, Gyürki László, Kosztolányi István, Rosta Ferenc, Szénási Sándor és Tarjányi Béla, ford. 2015. *Biblia. Ószövetségi és Újszövetségi Szentírás*. Budapest: Szent István Társulat.
- Diós István, szerk. 2000a. Lumen Gentium. Dogmatikus konstitúció az Egyházzól, fordította Kelemen Vendel. In *A II. Vatikáni Zsinat dokumentumai*, szerkesztette Diós István, 109–207. Szent István Kézikönyvek 2. Budapest: Szent István Társulat.
- Diós István, szerk. 2000b. Nostra Aetate. Nyilatkozat az Egyház és a nem keresztény vallások kapcsolatáról, fordította Horváth Lóránt és Kovács József. In *A II. Vatikáni Zsinat dokumentumai*, szerkesztette Diós István, 391–404. Szent István Kézikönyvek 2. Budapest: Szent István Társulat.
- Eliade, Mircea. 2014. *A szent és a profán*, fordította Berényi Gábor. Budapest: Helikon Kiadó.
- Fehér M. István. 2020. *Filozófia, történet, értelmezés. Hermeneutikai tanulmányok (2000–2020)* 2. Budapest: L'Harmattan Kiadó.
- Heidegger, Martin. 2019. *Lét és idő*, fordította Vajda Mihály, Angyalosi Gergely, Bacsó Béla, Kardos András és Orosz István Osiris Társadalomtudományi Könyvtár. Budapest: Osiris Kiadó.
- Otto, Rudolf. *A Szent. Az isteni eszméjében rejlő irracionális és viszonya a racionalitáshoz*, fordította Bendl Júlia. Osiris könyvtár – Vallástörténet. Budapest: Osiris Kiadó.
- Pannenberg, Wolfhart, 1998. *Mi az ember? Korunk antropológiája a teológia fényében*, fordította Boros István, Gáspár Csaba László, Váradai Mónika és Magyar István. Egyházfórum Könyvei. Budapest: Egyházfórum Kiadó.
- Stein, Edith. 2009. Husserl fenomenológiája és Aquinói Szent Tamás filozófiája. Egy összehasonlítási kísérlet, fordította Szalay Mihály. In *Mi a fenomenológia? Szöveggyűjtemény a realista fenomenológiához*, szerkesztette Szalay Mihály és Sárkány Péter, 7–35. Paideia Könyvek. Budapest: Jel Kiadó.
- Szombath Attila. 2009. *A feltétlen és a véges. A szabadság metafizikai rendszerének alapvonalai*. Budapest: Kairosz Kiadó.
- Weissmahr, Béla. 1978. *Bevezetés az ismeretelméletbe*. Teológiai Kiskönyvtár I/2. Róma: Teológiai Kiskönyvtár Szerkesztőbizottsága.

– Múhely –

A templomszentelés liturgiája a Magyar Egyházban a kezdetektől napjainkig

RESCH ANDRÁS

Pápai Liturgikus Intézet, Doktori Iskola /
Pontifical Liturgical Institute, Doctoral School
Róma / Rome (IT)
andras.resch@anselmianum.com

Title: *The Rite of Dedication of a Church in the Hungarian Church from Its Beginnings until Today*

Abstract: *Liturgy is theology. The best way to understand the Church's teaching on the role of the church building, its connection with the Church as the body of Christ, and with Christ himself, is to examine the Rite of Dedication of a Church. The historical analysis shows that the liturgy, thus theology itself underwent constant changes and transformations along the course of the two millenia of the Church. It welcomed new elements, transformed old ones, persistently shifting the rite's theological focus. In the Church's beginnings, from a theological point of view, a church building was not even needed to celebrate the sacred mysteries. From the high Middle Ages until the middle of the XX. century, the church building appears as a sacred place, cleansed from demonic influence, sanctified by God. After the II. Vatican Council deepened the understanding of the liturgy and regained the Church's biblical ecclesiology, the Rite of Dedication of a Church had to change to reflect that theology: the importance of the Spiritual Church which is built from living stones, as well as her relationship with Christ.*

Keywords: *dedication of a church; medieval liturgy; liturgy of the II. Vatican Council; liturgy in Hungary; liturgical theology.*



Bevezetés

A templomszentelés egyike azon liturgiáknak, mellyel a legtöbb hívő sose találkozik – sajnálatos módon, mert a rítus beszédesen fejezi ki az Egyház, vagyis a hívő közösség, Krisztus misztikus testének misztériumát, Fejével való kapcsolatát, a liturgia és a templom épületének szerepét. E teológia megismeréséhez két rítust vizsgálunk részletesen: egyet a XI. századból, a Magyar Egyház megszervezésének idejéből, mert a legtöbb ma is álló templomunk ezzel az *ordóval*, vagy valamely későbbi változatával van felszentelve, illetve az aktuálisat, amivel napjainkban találkozhatunk, ha új templom épül, vagy jelentős felújítás után „újraszentelik” a templomot.¹

A liturgia latin neve a legkorábbi fennmaradt liturgikus könyvektől a középkoron (túlnyomórészt, de nem kizárólagosan) át napjainkig *dedicatio ecclesiae*.² A név jelentőségére még visszatérünk, egyelőre annyit, hogy jelen tanulmányban a magyarul bevett „templomszentelés” mellett szinonimaként használjuk a „dedikációt” is.

Templomszentelés az első évezredben

Az alábbiakban vázlatosan áttekintjük a templomszentelés rítusának, teológiájának alakulását az első évezredben, hogy érthető legyen az értett középkor liturgiája, mellyel a Magyar Egyház a X–XI. században találkozott, amit átvett.

Az újszövetségben világosan megjelenik, hogy az istentisztelethez nincs szükség templomra mint „szent helyre”. Jézus a

¹ A Gyulafehérvári Egyházmegyében 2020 óta négy templomszentelés volt: ebből a kiskászonai templom újonnan épített, Szamosújváron és Lemhényben jelentős renoválás után lettek újraszentelve a templomok, míg a dévai Szent Antal templomot elkészültekor nem szentelték fel. Ez úton is köszönjük SER Kovács Gergely érsek úrnak ezen információkat.

² Mohlberg 1965, LXXXVIII, LXXXVIII, XCI; Andrieu 1963, 124; Ordo Dedicacionis Ecclesiae et Altaris (1977)

szamariai asszonynak azt mondja, rövidesen se a Jeruzsálemben, se a Garizim hegyén álló templomokban nem fogják imádni az Atyát, hanem majd lélekben és igazságban (Jn 4,20–24). Pál azt írja a korinthusi közösségnek, „az Isten temploma ti vagytok, (...) és szent ez a templom” (1Kor 3,16–17), míg Péter arra buzdítja a hívő közösséget, hogy élő kövekként épüljenek Krisztusra alapozott lelki házzá (1Pét 2,4–6). A közösségek a III. század közepéig jellemzően magánházakban jöttek össze.³

Innentől ismeretesek olyan épületek, amelyeket templomoknak⁴ nevezhetünk, amennyiben a keresztény liturgia ünneplésére szánt épületek. Az első „templomszentelésről” szóló leírás a IV. századból, Caesareai Euszébiosztól maradt fenn. Ebben úgy tűnik, a rítus pusztán az eucharisztia ünnepléséből állt, minden bizonnyal az alkalomhoz illő olvasmányokkal, könyörgésekkel és énekekkel.⁵ Innentől kezdenek kialakulni a dedikáló szertartások, melyek különböző elemek megjelenésével (szentek ereklyéinek elhelyezése, krizmával megkenés, vízzel lemosás, kapunyitás, kereszt rajzolása a padlóra)⁶ egyre gazdagodnak mind szimbólumokban, mind teológiában. Ezzel együtt fokozatosan az épített templom kerül a figyelem középpontjába, átvéve a lelki templom, az Egyház helyét.

Az első évezred utolsó harmadában a liturgiára nagy hatást gyakoroltak a különböző megtérített népek, melyek sokszor nem voltak elégségesen evangelizálva, így sajátos lelkiségük, mentalitásuk mellett időnként a kereszténységgel ötvöződő pogány hiedelmeiket, babonáikat is magukkal hozták az Egyházba. Így a dedikáció rítusába gall területen a VIII–IX. században sok sajátos teológiájú helyi elem került be, melyet aztán átvett a német földön

³ Calabuig 2000, 334–337.

⁴ Az egyház kerülte a templom (*templum*) név használatát, mert a pogány szentélyeket hívták így (Calabuig 2000, 346).

⁵ Baán 1983, X, 3.; Calabuig 2000, 338.

⁶ Az egyes elemek nem a rituális szekvenciában elfoglalt helyük, hanem az időbeli megjelenés szempontjából vannak sorba állítva (Calabuig 2000, 339–345).

szerkesztett *Pontificale Romanum-Germanicum* (PRG), rajta keresztül pedig Rómába is eljutott az átalakult rítus.⁷

Templomszentelés Magyarországon a XI. században

Jóllehet a Szentszék egészen az újkorig nem adott ki központilag egységes, kötelezően használandó liturgikus könyveket, a PRG sikerének és gyors elterjedésének köszönhetően mégis kialakult az érett középkorban egy Európa-szerte népszerű templomszentelési liturgia, melynek egy verzióját itthon már a XI. század végi Esztergomi Benedikcionáléban⁸ (EB) megtaláljuk. Bizton állíthatjuk, hogy a frissen szervezett Magyar Egyház templomait is ezzel a liturgiával, vagy variánsaival szentelték fel.

Az EB dedikációs rítusa nagyban követi a PRG-féle liturgiát, csak kisebb, elsősorban énektételekre, egyes elemek sorrendjére, ismétlésére vonatkozó eltéréseket találunk.⁹ A liturgia maga két jól elkülöníthető részből áll: az első a szentelést megelőző éjszaka a templomhoz közeli sátorban végzett virrasztás és zsolozsmázás az oltárba helyezendő ereklyék jelenlétében,¹⁰ majd a második rész másnap a szűkebb értelemben vett templomszentelés. Lévén a liturgia komplex, hosszú, szövegekben és variánsokban gazdag, jelen tanulmányban csak a fontosabb, jellemző elemeket ismergetjük, elemezzük.

Az éjszakai virrasztást követő dedikálási liturgiát három fő egységre bonthatjuk, ezek a templom birtokba vétele, megtisztítása, majd megszentelése.

⁷ Righetti 1959, 511.

⁸ Józsa és Földvály 2014.

⁹ A különbségek felsorolását ld. Földvály 2014, 73–74.

¹⁰ Erre az EB csak az első rubrikában utal: a püspök és a klérus odamegy a sátorhoz, ahol az ereklyékkal előző éjszaka vigiliát tartottak (EB 1).

A templom birtokba vétele

A püspök a sátonnál szenteltvizet készít, két imát mond, majd az ereklyékkel átvonul a templomhoz.¹¹ Odaérve kívülről háromszor körüljárva azt, szenteltvízzel meghinti a falakat. A templom kapujához érve minden alkalommal megállva imádkozik, majd a zárt ajtón bekopogva a templomban levő diakónussal folytat párbeszédet a 24-es zsoltárt sorait idézve: „Emeljétek föl fejeteket, kapuk, ősi kapuszárnyak, tárujlatok, hadd vonuljon be a dicsőség királya!”¹² A templomból, a zárt ajtón keresztül kiszólva visszakérdez a diakónus: „Kicsoda ez a dicsőség királya?” A püspök mindhárom alkalommal másik zsoltársorral válaszol: „Az Úr, a hatalmas és erős. Az Úr, a harcban verhetetlen // Az erős Úr, a hatalmas Úr // Az erős Úr, Ő a dicsőség Királya.” A harmadik körbejárás, szenteltvízzel hintés, imádság és párbeszéd után a diakónus belülről kinyitja az ajtót, amin a püspök képviselőként bevonul a „dicsőség királya”.¹³ A rítus alapvető értelme tehát, a külső megtisztítás mellett, hogy az Úr eljön, hogy birtokba vegye lakhelyét.

Amint a püspök beér a tizenkét gyertyával kivilágított templomba, a liturgia legtalányosabb rítusát végzi, miszerint a főhajó padlójára szórt hamuba¹⁴ a négy sarkot összekötve egy nagy X-et ír a pásztorbot végével, majd az X szárai mentén felírja először a görög, majd a latin ábécét. A rítus nem csak ma hangzik enigmatikusán, úgy tűnik, már az első évezred végén nehézséget okozott a magyarázata. A PRG-hez kapcsoltak egy valószínűleg IX. századi kommentárt, mely lépésről lépésre magyarázza a dedikáció liturgiáját.¹⁵ A kommentár időnként a jelekből, cselekményből világosan levezethető teológiát hoz, máshol viszont meglehetősen elvonatkoztat ezektől, erősen allegorikus. Ez utóbbi annak a jele,

¹¹ EB 1–11.

¹² A benedikcionálé latin szövegeket tartalmaz, a közölt fordítások a sajátjaink.

¹³ EB 12–20.

¹⁴ Az EB pusztán annyit mond, hogy a padlóra kell írni; mindazonáltal a kiszórt hamu volt a bevett szokás (Righetti 1959, 515).

¹⁵ *Quid significant duodecim candelae?* PRG, XXXV.

hogy a liturgia egy-egy elemének közvetlen, eredeti értelme már homályba merült, így a magyarázó az allegória eszközéhez nyúlt, hogy értelmet találjon a cselekménynek.¹⁶

Az ábécé rítusának történeti vizsgálata az egész liturgiára nézve tanulságos: hogy alakul egy elem, módosul az értelme és az általa kifejezett teológia. Ami a templom négy sarkát átfogó X felírásának eredeti értelmét illeti, a kutatók szerint a római korban földmérési jelről lehetett szó, ami az épület helyének kijelölését, később Krisztus (X mint *khí*) általi birtokbavételét jelentette. Idővel felírták mellé a görög ábécé első és utolsó betűjét, hiszen Krisztus az alfa és az ómega (Jel 21,6), ezt követte aztán az egyenletesen elosztott teljes ábécé, majd ugyanígy a latin is.¹⁷ A *Quid significent* magyarázata több rétegből áll. Az ábécé először az egyszerűség szimbólumaként szerepel: ahogy Pál kezdetben tejet, nem szilárd eledelt adott a híveknek (1Kor 3,1–3), úgy a gyerekek is először az ábécét tanulják, majd a szótagokat, szavakat, ahogy az Isten családjában is vannak egyszerűbbek, akik boldogok a hitigazságok alapvető rendjével. A magyarázat központi részében a templom négy sarka az egész világot jelenti, ahova eljutott a hit hirdetése. A sarkokat összekötő vonalak keresztet formálnak, mert az evangéliumi tanítás Krisztus keresztje. A hirdetésnek pedig az ábécé rendjét kell követnie: ne legyen benne semmi keveredés, tévedés, bonyolultság, őrizze az evangéliumi tanokat.¹⁸ A IX. századra tehát már minden bizonnyal homályba veszett a rítus valószínűsíthető eredeti értelme, alakulásának ismerete, így a magyarázó a számára ismert végeredményből kiindulva az allegória eszközével keresett annak értelmet.

¹⁶ Vö. Righetti 1964, 60–63.

¹⁷ Cerasoli 1931, 477.

¹⁸ PRG, XXXV, 15–18.

A templom megtisztítása

Miután az Úr bevonult hajlékába, birtokba vette azt, folytatódik a kint megkezdett megtisztítás. A rítusból és imákból világosan kirajzolódik a kor elképzelése: az épületet, mielőtt alkalmas lenne a szent cselekedetekre, meg kell tisztítani, biztosítani, hogy a gonosznak ott ne legyen hatalma. Ez a rituális lemosás a *lustratio*, mely során a püspök az ún. Gergely-vízzel¹⁹ (víz, só, hamu és bor elegye) bőségesen meghinti az oltárt, majd háromszor körbejárva az egész templomot is. A víz készítésekor minden egyes elem bekeverésekor másik könyörgést mond a püspök, illetve közben egy-egy olyat is, ami magának a *lustration*nak az értelmét fejt ki: „... hogy ahová szent nevedet hívva hintjük, onnan messze űzessen el a tisztátalan lélek minden fertőzése, és méltóztassék (...) a Szentlélek jelen lenni”.²⁰

A víz és só a szenteltvíz szokásos elemei, a hamu és bor jelenléte annál érdekesebb. A hamut kísérő ima azt kéri, „ahogy Mózes az Úr rendelése szerint a tehén hamujával meghintve megszentelte a népet (Szám 19), úgy legyél most te exorcizálva”, űzessen el az ördög onnan, amit majd meghintenek a hamuval. Az ima második fele a niniveiek Jónás igehirdetésére történő bűnbánattartására emlékeztet (Jón 3,5–6), és kéri, hogy mindenki, aki majd a templomba jön, a keresztség újjászületése által szabaduljon meg a test makulájától.²¹ A könyörgés sajátos elegye a templom rituális megtisztításának, exorcizálásának, és a hívek lelki tisztulásának, bűnbánatának. A borhoz kapcsolódóan két könyörgés van, mindkettő a *lustration*ról beszél, egyik se tartalmaz olyan utalást, ami megmagyarázná a bor jelenlétét. Az első ima ismét ördögűző jellegű: „...hogy [a templomból] a sötétséget űzze el, a világosság áradjon ki, a vad ellenségnek semmilyen hatalmat ne adjon,

¹⁹ A gyakorlattal Nagy Szent Gergely pápa egy levelében találkozunk először, innen a név (Cerasoli 1931, 477). A *lustratio*-t eredetileg csak azon ritka esetekben alkalmazták, amikor pogány szentélyt alakítottak át keresztény templommá, később minden templomszentelésen helyet kapott (Righetti 1959, 508).

²⁰ EB 36.

²¹ EB 34.

hanem legyen az Isten háza, és az ellenség benne semmi ártalmat ne tehessen.”²²

A második a Szentlélek kiáradását kéri az elegyre, a templom és az oltár megszenteléséhez.²³ A Gergely-vízzel az oltár és a templom összetett rendet követve kerül megtisztításra.

A templom megszentelése

Miután a templom megtisztult, mintegy ki lett véve a gonosz hatalma alól, alkalmas arra, hogy kiemeltessék a profánból, és az isteni dolgokra legyen szentelve. A templomépületet, oltárt, tabulát²⁴ számos könyörgéssel, szent olajjal és krizmával való megkenéssel, tömjénezéssel szentelik fel. Külön rítusok tartoznak a templomépülethez, oltárhoz és tabulához.

A templomépület felszentelését két könyörgés, és egy prefációszerű²⁵ imádság szolgálja. A két könyörgés meglehetősen hasonlít a mai áldó formulákra, miszerint a templomról beszélve valójában a templomba jövők számára esd kegyelmeket:

...áraszd ezen imádság házára kegyelmedet, hogy mindenki, aki itt segítségül hív, érezze irgalmad segítségét (...), hallgasd meg szolgálid imáit, füleid legyenek [figyelmesek] éjjel-nappal ezen ház fölött (...), és minden embert, aki ebbe a házba téged imádni jön, fogadd békével, nézz rájuk kegyesen. (...) Az ezen lakóhelyen könyörgőket támogasd és véd meg, kegyesen hallgasd meg, örök védelemmel őrizd, hogy

²² EB 38.

²³ EB 39.

²⁴ „A tabula az a kőlap, amellyel az oltár közepén lévő és az ereklyéket, valamint a tömjénzemeket és az Oltáriszentség darabkáit befogadó mélyedést (*sepulcrum vagy confossio*) befedik” (Szaszovszky 2013, 62).

²⁵ Az ima formája nagyban hasonlít egy mai eucharisztikus imák prefációjára, az elején a püspök és nép közötti párbeszéddel (*Az Úr legyen veletek! / És a te lelkeddel...*), majd bevezetéssel (*Valóban méltó és igazságos, illő és üdvös...*). Ezt követően azonban nem a megszokott embolizmus, majd a „szent vagy” bevezetése következik, hanem a felszentelést kérő imádság.

mindig örömmel, és a te vallásodban örvendezve örökre megmaradjanak a Szentháromság megvallásában és a katolikus hitben.²⁶

A könyörgések egyfajta individualisztikus-vallásos mentalitást tükröznek: templomba járó, könyörgő, imádó, kérő emberekről szól, nem az Isten népéről, az Egyházzal, aki a liturgiát ünnepli. Ezen kérések után a prefációszerű ima kifejezetten a templom felszentelését kéri:

Az Úr legyen veletek... Valóban méltó és igazságos (...) Ó, boldog és szent Háromság, aki mindent megtisztítasz, tisztává teszel és felékesítesz... Ó, Istennek boldog és szent karja, aki mindent meg+szentelsz, mindent meg+áldasz, mindent gazdagítasz. Ó, Szentek Szentje, Isten: alázatos tisztelettel kérjük irgalmadat, hogy ezt a templomot alázatos szolgálatunk által a szent és győzedelmes kereszt, és szent N. tiszteletére meg+tisztítani, meg+áldani, fel+szentelni és a felszentelés termékenységevel mindig [eltölteni] méltóztassál...²⁷

Itt tehát az épület Istennek ajánlása és szakralizálása, a profánból kiemelése a központi kérés, különböző igék halmozásával, egyfajta fokozatossággal kifejezve. Koherensen szerkesztett ima révén az invocációban az Isten azon tevékenységét hangsúlyozza, amit aztán a petícióban kér (megtisztítás, megszentelés, megáldás).

Az épületet megszentelő imát az olajokkal való megkenések követik. A püspök szent olajjal keresztet rajzol az oltár közepére és négy sarkára, a következő szavak kíséretében: „Szenteltessék meg ez az oltár az Atya, a Fiú és a Szentlélek nevében”.²⁸

Az oltár olajjal való megkenése már az első évezred közepén megjelent. Az egyházatyáknál maga Krisztus az oltár, hiszen az életét saját teste oltárán áldozta fel. A görög Krisztus szó jelentése felkent, így természetesen adta magát az oltár olajjal való felkenése, hogy jobban kifejezze a Krisztussal való kapcsolatot.²⁹ Itt, az első

²⁶ EB 46–47.

²⁷ EB 48.

²⁸ EB 51.

²⁹ Calabuig 2000, 342–343.

megkenéskor még nem erről van szó: az ószövetségi énekek magához az oltárhoz, mint a kultusz épített eszközehez hoznak párhuzamokat: „Jákok követ állított emlékül, és olajat öntött rá // Megfogadta az Úrnak: Ez valóban szent hely és én nem tudtam” (Ter 28,18.16); „Mózes oltárt állított az Úrnak, Istennek”³⁰ (Kiv 24,4). Ezt követően a püspök krizmával ken keresztet az oltárra, az ezt kísérő ének utal Krisztusra: „Felkent az Úr az öröm olajával társaid közül” (Zsolt 45,8 vö. Mt 13,18–21). Az oltár után a püspök keresztet rajzol tizenkét helyen a templom falaira is: „Szenteltessek meg ez a templom az Atya, a Fiú és a Szentlélek nevében”, a következő ének kíséretében: „Megszentelte az Isten a sátrát, mert ez az Úr lakhelye...” (Zsolt 46,5). Közben egy másik pap az oltárt körbejárva folyamatosan tömjénezik.³¹

Az olajjal való kenéseket az oltárt és tabulát megszentelő formulák követik. A püspök először is intellemmel fordul a közösséghez: „Kérjük, kedves testvéreim, a Mindenható Atya kegyelmét, hogy ez a lelki áldozatnak szentelendő oltár szenteltessek meg [ezen] áldással...” Az intellemm után jön a prefációszerű szentelő ima:

...[ez az oltár] találjon nálad tetszésre, mint az, melyet Ábrahám, a hit atyja, üdvösségünk előképekét fiának feláldozására készülve állított, amit Izsák nagyságod előtt felavatott, amit Jákok, az Urat nagyszerű látomásban látva emelt. Az itt felajánlottakat szenteld+meg, a ráhelyezetteket áldd+meg, a meg+áldottakat oszd szét. Egyházad [templomod] neve legyen örök, az asztal legyen kész a mennyei és lelki lakoma számára. Te, Urunk, száddal megáldva a ráhelyezett adományokat, mindannyiunknak add meg, hogy a belőlük való részesedés által elnyerjük az Örök Életet.³²

Az ima két ószövetségi párhuzamot hoz az oltárhoz, és bár elhangzik az előkép szó, ezek a templom oltárával nem az előképbeteljesülés, hanem a pusztá hasonlóság kapcsolatában vannak.

³⁰ EB 52–54.

³¹ EB 55–59.

³² EB 62.

A záró rész kéri a szentelés hatékonyságát, hogy Krisztus áldozatát mindig bemutathassák, hisz ez az Örök Élet záloga.

A harmadik prefációszerű ima a tabula szentelését szolgálja, a kockakövet Krisztussal hozza párhuzamba: „...Aki ide áldozatát hozza, Tőled kapjon jutalmat, őáltala, aki a Szepletkő, és Szikla, mely emberkéz [érintése] nélkül vált le, és a mi Urunknak hívatatnak.”³³

A templomi ingatlan megszentelése után az ingóságok következnek. Formulákat találunk a szolgálattelvők ruháinak, a különböző tárgyakkal, díszeknek, papok ruháinak, kelyheknek, paténáknak megáldására, megszentelésére.³⁴

A szentelési aktus az ereklyék oltárba helyezésével zárul. A gyakorlat az ókorig nyúlik vissza, amikor a vértanúk sírjai fölé először oltárt, síremléket, majd templomokat emeltek. Később a többi, vértanú sírjához nem köthető templom oltáraiba is ereklyéket helyeztek. A gyakorlat teológiája világos: a vértanúk, szentek életáldozata Krisztus oltáron jelenvalóvá váló áldozatának közvetlen folytatása, lényegileg kapcsolódnak össze.³⁵ Az eucharisztia ünneplése ugyanez a meghívás minden keresztény számára: „Ő tegyen minket neked szentelt örök áldozattá, hogy elnyerhessük az örökséget választottaiddal” (III. Eucharisztikus ima).

Az ereklyéket tehát az oltárba helyezik, három darab tömjénnel, illetve három konszokrált ostyával együtt. Ez utóbbi, mai szemmel meglehetősen furcsa, és kijelenthetjük, helytelen gyakorlat angol eredetű lehet, ahol nem álltak rendelkezésre vértanú ereklyék; később széles körben átvették.³⁶ Az ereklyékkal való bánásmód, illetve a rítus szóhasználata a temetési szertartásra utal: az éjszakai zsolozsmázás a halottvirrasztás párhuzama, az oltárba való helyezés pedig a temetésé.³⁷

³³ EB 68.

³⁴ EB 70–87.

³⁵ Chengalikavil 1989, 70–71.

³⁶ Righetti 1959, 509. A rítusból a XII. században eltűnik a konszokrált ostya eltemetése, marad az ereklye és a három tömjendarab.

³⁷ Righetti 1959, 507, 511.

A szentelési rítusokat az eucharisztia ünneplése követi, ami így külön liturgiaként áll, nem organikus része a dedikálásnak. A templomszentelési ordó egészét, annak értelmét nézve, a templomot birtokba vette az Úr, megtisztította, felszentelte, így miután az épület és a szakrális eszközök alkalmassá váltak a szent cselekedetekre, misét ünnepelnek benne. Az EB előírja továbbá, hogy nyolc napon át „nyilvános” misét ünnepeljenek a templomban.

Konklúzió

Az EB templomszentelési liturgiája hosszú, komplex rítus, mind az imákat, mind a cselekményt tekintve. Beszédes példa a számos formulára a szenteltvíz készítése, mely öt különböző könyörgést tartalmaz: a só exorcizálásával, majd megáldásával kezdődik, ezt követi a víz exorcizálása, majd annak megáldása, egy rövid fohász kíséri a két elem összekeverését, végül egy újabb ima található az elegy megáldására.³⁸ A szentelő imáknál általában két-három könyörgés, intelem majd prefációszerű formula található. A cselekmények hosszát, összetettségét illetően háromszor kell körbejárni a templomot kívül, a liturgia elején, majd háromszor benn, a *lustratio* alatt. Meg kell kenni az oltárt olajjal, öt keresztet rajzolva rá, majd hasonlóképp krizmával is, ezt követően a falakat, majd a tabulát ugyanúgy kétféle olajjal. Az oltárral végzendő rítusokat, ide értve az ereklyék elhelyezését is, minden mellékoltárral el kellett végezni, ez nagy templomok esetében akár tíz-húsz oltárt és ismétlést is jelenthetett. A liturgia olyan hosszú és megterhelő volt, hogy előfordult, a püspökök egyszerűen nem szentelték meg a templomokat, akár saját székesegyházukat se.³⁹

³⁸ EB 3–8.

³⁹ A gyakorlat nem feltétlenül XI. századi és magyar, ám mivel a liturgia egészen 1961-ig nem változott jelentősen, folyamatosan fennállt az elhagyás veszélye (Calabuig 2000, 358).

Bizonyos rítusok az évszázadok alatt annyit változtak, hogy eredeti értelmük elveszett, szimbólumok helyett allegóriákká váltak, nem téve lehetővé adott cselekmény spontán megértését.

Látható volt, hogy a szövegek többször ószövetségi modelleket használnak, melyek nem az előkép-beteljesülés logikáját követik, megmaradnak közvetlen párhuzamnak. Ennek elődleges oka, hogy az újszövetségi teológia nem tette szükségessé a templomot mint szent helyet, így amikor azok mégis megjelentek, a rítushoz az ószövetség kínált modelleket. Ahogy viszont az épített templom került előtérben, lassan háttérbe szorult az újszövetség élő kövekből épült lelki temploma, annak teológiája. Ezzel párhuzamosan a könyörgésekben sem az Egyház, a közösség jelenik meg, hanem egyének, vallásos emberek, akik imádkozni, kérni jönnek a templomba.

A templomszentelési liturgia további alakulása

Ahogy a PRG nem mintakiadás volt, mégis meglehetősen széles körben elterjed, az utódai is hasonló utat jártak be. A XII. századi pontifikáléban kis változtatásokkal még kidolgozottabb lesz a PRG-féle templomszentelési liturgia. A római kúria XIII. századi pontifikáléjának dedikációja szorosán követi elődjéét, hozzáfűzve az alapkö megáldásának rítusát. A század végén Saint-pourçaini Durandus eredetileg saját egyházmegyéjének szerkesztett pontifikálét a római kúria verziójából kiindulva, de idővel akkora sikere lett, hogy a nyomtatott *Pontificale Romanumok* is ezt vették alapul.⁴⁰ A késő középkori Magyarországon is megtaláljuk a Durandus-féle könyveket, ahogy a „magyar variáns” szöveg-tanúit is.⁴¹

Az 1485-ös, első nyomtatott pontifikálétól egészen 1961-ig csaknem változatlan maradt a dedikáció liturgiája. A X. század óta

⁴⁰ Chengalikavil 1989, 76–77.

⁴¹ Ezek tételes összevetését ld. Szaszovszky 2013, 85–101.

a templomszentelés *ordója* 1961-ben, még a II. vatikáni zsinat előtt változott meg a legnagyobb mértékben, amikor a Rítus Kongregáció kiadta az *Ordo ad Ecclesiam dedicandam et consacranda* liturgikus könyvet. Ebben, miközben a fő liturgikus elemek megmaradtak, a rítus egyszerűbb, átláthatóbb lett, hogy az ünneplés ne rőjön túlzott terhet a püspökre és jobban érthető legyen az emberek számára. Az 1961-es liturgia meglehetősen rövid életű volt, hiszen a zsinat után 1977-ben jelent meg az azóta is érvényben levő rendtartás, az *Ordo dedicationis Ecclesiae et altaris* (ODEA).⁴²

Az aktuális templomszentelési rítus

A II. vatikáni zsinat után az a szerencsés helyzet állt elő, hogy világos, átgondolt teológia mentén egyszerre lehetett úgy alakítani a liturgiát, hogy az pontosan fejezze ki az Egyház hitét.

Teológiáját tekintve az Egyház újra felfedezte az újszövetség biblikus teológiáját, miszerint Krisztus az újszövetség igazi és tökéletes temploma (*Templum*), összegyűjtött népe az Egyház (*Ecclesia*), Isten élő kövekből épült temploma (*Templum*). Az épített templom (*Ecclesia*) a közösség, az Egyház látható jele, és *alkalmas hely* a misztériumok ünneplésére.⁴³ A liturgia ünnepléséhez tehát az szükséges, hogy az Egyház, az élő kövekből épült templom Krisztus nevében összejöjjön, nem az pedig az, hogy egy épület valamely rítusok által előzetesen „tisztává”, „szentté”, „kultuszkésszé” legyen téve.⁴⁴

Ezen teológia, hittartalom kifejezéséhez a liturgia továbbra is a dedikáció hagyományos elemeit használja fel, ám sokszor új értelemmel látva el azokat. A legfontosabb változás, hogy az egész szentelés az eucharisztia ünneplésében kapott helyet, mivel ez az

⁴² Chengalikavil 1989, 77–78.

⁴³ ODEA 1–3.

⁴⁴ Az Egyház természetesen feltételezi, hogy az újonnan épített templom méltó, díszes (kulcsszó a nemes szépség, szemben az üres pompával) és alkalmas hely a szent misztériumok ünneplésére. ODEA 3; SC 122, 124, 128.

egyetlen valódi dedikáló rítus:⁴⁵ a többi csak illusztrálja, magyarázza, mi történik.

Bevezető rítusok

A zsinat után az eucharisztia ágyazott liturgiák saját részei jellemzően a bevezető rítusoknál, illetve az igeliturgia végén, a homília után található, így van a templomszenteléssel is.

A püspök és a hívek lehetőleg egy közeli templom előtt, vagy másik alkalmas helyen gyülekeznek, ahol a köszöntés után a püspök a következő formulával fordul a hívekhez:

Kedves testvéreim, örömmel jöttünk össze, hogy az Úr áldozatát ünnepelve felszenteljük [*dedicandam*] az új templomot [*ecclesiam*]. Vegyünk részt áhítattal ezeken a szent szertartásokon, hallgassuk hittel az Isten ígését, hogy ez a mi közösségünk, amely a keresztség által született újjá, és Krisztus áldozatából nyert tápláló erőt, lelki templommá növekedjék, és összegyűlve az oltár körül gyarapodjék az égi szeretetben.⁴⁶

E rövid intelem frappánsan összefoglalja a liturgia teológiájának központi részét: az új templom az eucharisztia ünneplésével kerül dedikálásra. Fontos az Egyház, vagyis a keresztségben született közösség aktív, gyümölcsöző részvétele,⁴⁷ Isten ígéjének hallgatása, hiszen ezekből táplálkozik, növekszik a közösség lelki templommá. Az intelem túlmutat a dedikálás eseményén, az Egyház megvalósulását célozza.

A püspök, koncelebránsok, szolgálattevők és hívek, vagyis az Egyház közösen vonul az új, még üres és zárt templom kapujához.

⁴⁵ ODEA 15.

⁴⁶ ODEA 30. Az ODEA magyar szövegei a kiadó és dátum nélküli, egyházi belső használatra készült kéziratból származnak. Zárójelbe az eredeti latin kifejezések kerültek ott, ahol fontosnak tűnt a latin és magyar közötti különbség kiemelése. Az azonosíthatóság miatt a hivatkozások a latin ODEA számozását követik.

⁴⁷ A hívek aktív részvétele a liturgia lényegéből fakad, ahogy a Zsinat hangsúlyozza: SC 11, 14, 30.

Odaérve a templomot építő közösség képviselője ismertetheti az épület sajátosságait, majd átadja a kulcsokat a püspöknek, aki röviden buzdítja az új templomban szolgáló papokat.

Ezt követően a püspök intelmére („Az Urat magasztalva lépjetek be a templom kapuján, és énekelve vonuljatok hajlékába”) a 23-as zsoltárt énekelve vonulnak be a templomba.⁴⁸ Az EB-ben is hasonló elemekkel találkoztunk, mégis más értelemmel, hangsúlyokkal: ott a körmenet célja a templom megtisztítása volt, itt a hívő közösség útja, hogy birtokba vegye templomát. Ott a püspök dialógusa és bevonulása az Úr bevonulását jelképezte, aki birtokba veszi házát, itt Krisztus misztikus teste az, aki bevonul, hogy egyesüljön a Fővel.⁴⁹

A templomba beérve a püspök megáldja a vizet, mellyel „Bűnbánatunk jeléül és keresztségünk emlékezetére” hinti meg a gyülekezetet, valamint a templom oltárát és falait. A meghintés végével a püspök rövid fohászban kéri, hogy a „Szentlélek kegyelme tisztítsa meg lakóhelyének templomát, ami mi vagyunk”.⁵⁰ Az EB-ben található *lustratio*, a démoni befolyástól, a sátán hatalmától megtisztító szertartás tehát bűnbánati, illetve a keresztségre, Krisztusra emlékeztető aktussá alakult.⁵¹ A templom megtisztításának középkori gondolata előjön a zárófohászban, hangsúlyozva, hogy a tisztítandó templom mi vagyunk, nem az épített ház.

Igeliturgia és a dedikációt illusztráló rítusok

A mise a glória és *collecta* után a szokott módon az olvasmányokkal folytatódik, előtte egy rövid, ám annál kifejezőbb rítussal: a püspök felmutatja az olvasmányos könyvet, és a következő intelmet mondja: „Istennek ez a háza visszahangozza mindig az

⁴⁸ ODEA 34.

⁴⁹ Calabuig 1977, 405–406.

⁵⁰ ODEA 48–50. Ez utóbbi fohász a magyar kéziratban nem szerepel.

⁵¹ Ennek tükrében kevésbé szerencsés az oltár és a falak meghintése, mert bár a hagyományból ered, a bűnbánati-keresztségi kontextusban nem világos, mit fejez ki (Chengalikavil 1989, 80).

Ő igéjét, amely feltárja előttetek Krisztus titkát és üdvösségünkön munkálkodik az Egyházban.”⁵² A II. vatikáni zsinat nem győzi hangsúlyozni Isten igéjének fontosságát,⁵³ ami már a püspök első intelmében megjelent. Ezzel a rövid rítussal újra kiemeli, hogy Isten Igéje hatékony, üdvösségszerző. Egyes szerzők ezt a rövid rítust az olvasmánnyal (Neh 8,2–4.5–6.8–10) mintegy az ambó felavatásának is tekintik, melyet az igehirdetés helyeként a zsinattal nyert vissza az Egyház.⁵⁴

Az olvasmányok hirdetése, a püspök homíliája, majd hitvallás után elmarad a hívek könyörgése, itt kap helyet a dedikáció liturgiájának nagyobb blokkja. Ez a mindenszentek litániájával kezdődik: a zarándok Egyház együtt könyörög a megdicsőült Egyházzal, kéri, amint a püspök a litánia végén összefoglalja, hogy „...Ez az épület, amelyet neved tiszteletére szentelünk, legyen az üdvösség és a kegyelem háza, ahol a keresztyén nép egybegyűl, hogy lélekben és igazságban imádjon, és (fel)épüljön a szeretetben.”⁵⁵

A megdicsőült Egyház segítségül hívását követheti az ereklyék oltárba helyezése. Láttuk a gyakorlat mély teológiai értelmét, a korábbi visszásságok miatt a rítus itt mégis opcionális, már nem kötelező, hogy az oltárba ereklye kerüljön. A fő kritérium az ereklye, mint jel valódisága.⁵⁶ Az ereklyék elhelyezéshez nem kapcsolódik könyörgés, azt a 15. zsoltár éneklése kíséri, mely nagyszerűen magyarázza a rítust („Uram, ki lakhat sátradbán? Ki

⁵² ODEA 53.

⁵³ SC 24, DV 21.

⁵⁴ Calabuig 2000, 369. A II. vatikáni zsinat előtti misében a pap az oltárra tett misekönyvből olvasta fel az olvasmányt és evangéliumot.

⁵⁵ ODEA 60. Az utolsó tagmondat fordítása a sajátunk, a latint követve: „...ubi christianorum plebs, in unum conveniens, te adoret in spiritu et veritate et se aedificet in caritate.” Ezzel szemben a magyar kézirat szövege átalakítja az alapvető kérést, az Egyház (fel)épülését: „...hogy lélekben és igazságban imádjon és egyre jobban szeressen téged.”

⁵⁶ Az ODEA 5 hármas kritériumot fogalmaz meg: 1, Az ereklye mérete legyen alkalmas arra, hogy felismerhető legyen, hogy (egy szent) testéből van, valamint egy ereklyében ne legyenek különböző szentek maradványai összekeverve; 2, győződjenek meg róla, hogy az ereklye valódi; 3, az ereklyét az oltárba, a tabula alá kell elhelyezni.

tartózkodhat szent hegyeden? Az, aki szeplőtelenül jár, és igazságot cselekszik, aki igazat gondol szívében..." Zsolt 15,1b–2).⁵⁷

Miután a hívő közösség a szentekkel együtt kérte, hogy a templom a kegyelem háza legyen, ahol az Egyház a szeretetben növekszik, majd elhelyezte az oltárba valamely szent ereklyéjét, következik a dedikáló ima (*Præx dedicationis*; a magyar kéziratban: felszentelő ima). A XI. században látott három felszentelő prefáció helyét egy ima veszi át, abból a meggyőződésből kiindulva, hogy a templom épülete és az oltár elválaszthatatlan egységet alkot.⁵⁸

Az ima a bevezetés és lezárás között két fő részre, és egy központi kérésre osztható. A megszólítás után leszögezi, mi a liturgia fő célja: „hívő néped ma ünnepélyesen örökre neked szenteli (*tibi dicare*) az imádságnak ezt a házát". Ezt követően az első főrészben biblikus képekkel, utalásokkal mutatja be az Egyház misztériumát:

E templom [*aedes*] jelképezi az Egyházat, amelyet Krisztus megszentelt saját vérével... Boldog az Egyház, Isten hajléka az emberek között, élő kövekből emelt templom, mely mint sziklaalapra, az apostolokra épült, és benne Jézus Krisztus a szegletkő... a Bárány dicsősége örökre fénylik benne, és visszhangzik a boldogok hálás éneke.⁵⁹

A Krisztus-Egyház-templom kapcsolatát kifejtő első főrész után következik az ima központi kérése:

Most esengve kérünk tehát, Urunk, az ég minden áldásával [*sanctificatione*] árszd el ezt a templomot [*ecclesiam*] és az oltárt, hogy szent hely maradjon mindenkor, és az oltár Krisztus áldozatára állandóan készen álljon.⁶⁰

⁵⁷ ODEA 61.

⁵⁸ Calabuig 1977, 427.

⁵⁹ ODEA 62.

⁶⁰ ODEA 62.

A kérés szerkezetében és szóhasználatában is epikletikus,⁶¹ ha nem is direkt epiklézis. A „mennyei megszentelés kiírása” a Szentlélek megszentelő tevékenysége, melyet az ima azért kér, hogy a hely szent (Istennek lefoglalt) maradjon, készen az eucharisztia ünneplésére.

Az ima második főrésze a templomban végzett liturgiáról, az imént hívott Szentlélek erejében működő szentségek ünnepléséről szól, melyek által születik, táplálkozik, Krisztushoz kapcsolódik, megvalósul az Egyház. Így szó van a bűnbocsánat szentségéről, és gyümölcseiről: „Az isteni kegyelem árja mossa le itt az emberek vétkeit, hogy fiaid, Atyánk, meghaljanak a bűnnek, és újjászülessenek az örök életre.” Az eucharisztiairól: „Az oltár asztala köré egybegyűlt híveid itt ünnepeljék a Húsvét szent titkát, és táplálja őket Krisztus Igéje és testének vétele.” Végül az imát petíciók zárják, megjelölve az emberi élet végcélját is:

A szükségét szenvedők itt segítségre leljenek, az elnyomottak igazi szabadságra jussanak, s az istenfiúság méltóságát öltse magára minden ember, míg a mennyei Jeruzsálembe boldogan el nem érkezik.⁶²

Az ima biblikus-liturgikus ihletettséggű új kompozíció, de számos eleme megtalálható a XI. századi prefációkban (a központi kérés, Krisztus mint szegletkő, a bűnök bocsánata, záró kérések). Gazdag képekkel fejezi ki az Egyház misztériumát, a templom szerepét, a benne ünnepeendő liturgia gyümölcseit.

A dedikáló rítusokat az oltár és falak krizmával való megkenése, megtömjénezése, végül a templom kivilágítása zárja. A megkenés a korábbi liturgiához képest egyszerűsödött, egyszersmind erősödött a jel mivolta: csak krizmával történik, az oltárra a korábbi öt helyre kell kiönteni (*effundit* – nem keresztet rajzolni), dicséretes (*laudabiliter*) az egész oltárlap megkenése a kiöntött olajjal.

⁶¹ Calabuig 1977, 429. Szóhasználat alatt elsősorban a latinban szereplő *sanctificatione* („áldásával”) és *perfundere* („áraszd el”) szavakat értjük. A magyar szóválasztással („áldásával”) gyengül az epikletikus jelleg.

⁶² ODEA 62.

Így a krizmával való túlcorduló, bőséges felkenés nagyszerűen fejezi ki a túlradó megszentelő kegyelmet:⁶³ „Az oltárt és a házat (...) szentelje meg erejével az Úr, hogy látható jelként hirdesse Krisztus és az Egyház titkát.”⁶⁴

Ezt követően a falakat tizenkét, vagy ha alkalmasabb, négy helyen kell krizmával kereszt alakban megkenni. Az oltárra kitett tartóban tömjént égetnek, majd a püspök megtömjénezi az oltárt, segítői pedig a híveket és a templomteret. A gesztust a püspök szavai kísérik: „Imádságunk, mint a tömjénfüst szálljon eléd, Istenünk, és amint ezt a házat betölti a tömjén illata, ugyanúgy járja át az Egyházat Krisztus evangéliumának szelleme [*Christi fragrantium*]”⁶⁵

A második rész a latin eredetiben nem az evangélium szelleméről, hanem Krisztus jó illatáról beszél (vö. 2Kor 2,14–15),⁶⁶ mely összekapcsolja az oltáron égő tömjént, mint az Istennek tetsző jó illatú áldozat jelét (pl. Ter 8,20–10), a valódi áldozattal: Krisztus áldozatával, ami az oltáron lesz bemutatva, és a hívek életáldozatával, amit Krisztuséhoz kapcsolódva bemutatnak.⁶⁷ A magyarban található „evangéliumának szelleme” széttöri a kapcsolatot a rítus és szavak között, elvész az oltár-tömjén-jó illatú áldozat-Krisztus-közösség közötti kapocs.

A dedikációs rítusok záróakkordja az oltár és a templom kivilágítása. A gazdag, kifejező rítusok elvégzése után itt az ideje, hogy „Krisztus világossága fényeskedjék az Egyházban, hogy minden

⁶³ Annál fontosabb a jel tiszteletben tartása: Manuel Nin OSB Görögország bizánci rítusú katolikus exarchája, egyetemi professzor elmondása szerint, amikor XVI. Benedek pápa a barcelonai Sagrada Família dedikálásakor szent krizmával bőségesen megkente az oltárt, megjelent négy sekrestyés tisztítószerezrel és törlőkendővel, mintegy „visszavonva” a liturgikus jelet az értékes oltárterítő védelme érdekében. Valószínűleg szerencsésebb lett volna egy-két plusz réteg egyszerűbb terítő oltárra borítása, mint a jelentőségteljes rítus annullálása.

⁶⁴ ODEA 64.

⁶⁵ ODEA 66–67.

⁶⁶ „De hála legyen Istennek, aki mindig diadalra segít minket Krisztusban, és az ő ismeretének jó illatát minden helyen elterjeszti általunk! Mert Krisztus jó illata vagyunk az Istenért azok közt, akik üdvözülnek, és azok közt is, akik elvesznek”

⁶⁷ Calabuig 1977, 436–438.

nép megismerje a teljes igazságot.”⁶⁸ A rövid mondat frappáns foglalata annak, amit a II. vatikáni zsinat az Egyház missziójáról tanít.⁶⁹

Innen az eucharisztia a szokott módon folytatódik az adományok körmenetével, az oltár előkészítésével. Az áldozás után lehetőség van a tabernákulum megáldására, mely egy rövid könyörgésből és az Oltáriszentség elhelyezéséből áll.

Konklúzió

Az ODEA liturgiája, jóllehet alapvetően a hagyományos elemeket alkalmazza, azokat egyszerűsíti és más teológiát fejez ki velük. Ezt elsősorban azzal éri el, hogy másikkal kíséri a gesztusokat, melyeket időnként szintén átalakít. Az *ordó*ban találunk új rítusokat is, ilyen a liturgia elején a templom bemutatása és a kulcsok átadása, vagy az igeliturgiát megelőző, Isten Igéjének fontosságát hangsúlyozó rövid szertartás.

Bár láttuk, hogy a középkorban erős volt a szakralizáló jelleg, az Egyház eredeti, és újra felfedezett szándéka szerint dedikálásról, lefoglalásról, elkülönítésről van szó, mellyel a közösség kifejezi, hogy az épületet véglegesen a liturgia ünneplésére szánja. A magyar „templomszentelés” kifejezés tehát abban a bibliai-kultikus értelemben veendő, melyben a szentet Istennek lefoglaltnak, elkülönítettnek értelmezzük,⁷⁰ nem pedig valami magasabb rendű, a profánnal szemben álló minőségnek, ami alkalmassá teszi az épületet a szent misztériumok ünneplésére.

⁶⁸ ODEA 70.

⁶⁹ Calabuig 1977, 440.

⁷⁰ Haag 1989, 1660–1661.

Záró megfontolások

Az EB és ODEA liturgiáját, azok teológiáját összevetve könnyen látható, miért szükséges, hogy minden kornak meglegyen a saját liturgiája: a liturgia az Egyház hitét, teológiáját fejezi ki, ami azonban kétezer év alatt nem volt mozdulatlan, gipszbe öntött: a megértés, hangsúlyok, kifejezésmódok folyamatosan változtak, koroktól, népektől, kultúráktól függően. Így lehet, hogy a dedikáció szempontjából eredetileg legjelentősebb rítus, az eucharisztia a templomszentelés kontextusában idővel annyira elveszti jelentőségét, hogy Durandus pontifikáléjában már opcionális az ünneplése. Ellenkezőleg, egy annak idején csak speciális esetekben alkalmazott rítus, a *lustratio* fokozatosan kötelező lesz, és mind a könyörgések számát, azok teológiáját, mind a gesztus kivitelezését tekintve jelentős szerepet kap a liturgián belül. Az ábécé felírásánál láttuk, egy rítus idővel annyira átalakulhat, hogy elvesz eredeti értelmét, miközben nem kínál egyértelmű új jelentést.

A liturgia korokon átívelő fejlődése végső soron nem állandó jobbá válást, tökéletesedést, vagy ellenkezőleg, folyamatos romlást jelent, sokkal inkább alakulást mind formájában, mind tartalmában. A II. vatikáni zsinatot követő liturgiák hatalmas értéke, hogy az ünnepelt hittitkokat az Egyház kétezer éves hagyományának mély ismeretében gyökerezve, a zsinat teológiájának megfelelően fejezik ki. Így az elmúlt korok liturgiáival összevetve, minden erényével és gyengeségével együtt ez a liturgia a legalkalmasabb arra, hogy napjaink embere számára kifejezze azt, amit az Egyház hisz és ünnepel.

Irodalomjegyzék / Bibliography

- II. Vatikáni Zsinat. 1963. Constitutio De Sacra Liturgia «Sacrosanctum Concilium (4 decembris 1963)». *Acta Apostolicae Sedis* 56:97–134.
- II. Vatikáni Zsinat. 1964. Constitutio Dogmatica De Ecclesia «Lumen Gentium (21 novembris 1964)». *Acta Apostolicae Sedis* 57:5–71.

- II. Vatikáni Zsinat. 1965. *Constitutio Dogmatica De Divina Revelatione* «*Dei Verbum* (18 novembris 1965)». *Acta Apostolicae Sedis* 58:817–835.
- Andrieu, Michel, szerk. 1963. *Le Pontifical Romano-Germanique du dixième siècle. vol 1. Le texte*. Studi e Testi 226. Vatikán: Biblioteca Apostolica Vaticana.
- Baán István. 1983. *Euszebiosz egyháztörténete. Ókeresztény írók 4*. Budapest: Szent István Társulat.
- Calabuig, Ignazio M. 1977. L'«*Odo Dedicacionis Ecclesiae et Altaris*». *Appunti di una lettura. Notitiae* 13:391–450.
- Calabuig, Ignazio M. 2000. The Rite of the Dedication of a Church. In *Handbook for Liturgical Studies vol 5. Liturgical Time and Space*, szerkesztette Anscar J. Chupungco, 333–379. Collegeville: The Liturgical Press.
- Cerasoli, Leone Mattei. 1931. *Dedicazione*. In *Enciclopedia Italiana di scienze, lettere ed arti. Vol. 12*, szerkesztette Giovanni Gentile és Calogero Tumminelli, 476–477. Roma: Istituto Giovanni Treccani.
- Chengalikavil, Luke. 1989. La dedicazione della chiesa e dell'altare. In *Anàmnesis. Introduzione storico-teologico alla Liturgia vol. 7. I Sacramentali e le Benedizioni*, szerkesztette Ildebrando Scicolone et al, 65–109. Genova: Marietti.
- Földvály Miklós István. 2014. *Az Esztergomi Benedikcionále. Irodalom és liturgia az államalapítás-kori Magyarországon*. Műhelytanulmányok 1. Budapest: Argumentum Kiadó.
- Haag, Herbert. 1989. Szent. In *Bibliai Lexikon*, szerkesztette Herbert Haag, fordította Ruzsiczky Éva, 1660–1666. Budapest: Szent István Társulat.
- Józsa Attila és Földvály Miklós István, szerk. 2014. *Benedictionale Strigoniense. 1075–1100, Zagrabia, Knjižnica Metropolitana MR 89. Monumenta Ritualia Hungarica 3*. Budapest: Argumentum Kiadó.
- Mohlberg, Leo Cuniber és Eizenhöfer, Leo és Siffrin, Peter, szerk. 1968. *Liber Sacramentorum Romanae Aeclesiae ordinis anni circuli (Sacramentarium Gelasianum)*. RED Series Maior: Fontes 4. Róma: Herder.
- Righetti, Mario. 1959. *Manuale di Storia Liturgica vol. IV. I sacramenti – i sacramentali*. Milano: Ancora.
- Righetti, Mario. 1964. *Manuale di Storia Liturgica vol. I. Introduzione generale*. Milano: Ancora.
- Sacra Congregatio Pro Sacramentis Et Cultu Divino. 1977. *Ordo dedicationis ecclesiae et altaris. Pontificale Romanum ex Decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II Instauratum Auctoritate Pauli pp. VI Promulgatum*. Typis Polyglottis Vaticanis.
- Szaszovszky Ágnes. 2013. *A veszprémi pontifikále templomszentelési ordója. Doktori értekezés*. Budapest: kézirat.

A betegek spirituális szükségletei és a kórházi lelkipozás szerepvállalása

PÁL-JAKAB ORSOLYA

Babeş-Bolyai Tudományegyetem – Vallás, Kultúra, Társadalom Doktori Iskola /
Babeş-Bolyai University – Doctoral School Religion, Culture, Society
Kolozsvár / Cluj-Napoca (RO)
orsolya.dani@ubbcluj.ro

FARKAS JÚLIA

Pécsi Tudományegyetem – Egészségtudományi Doktori Iskola /
University of Pécs – Doctoral School of Health Sciences
Pécs (HU)
farkas.julia@ptf.hu

Title: *The Spiritual Needs of Patients and the Role of Hospital Pastoral Care*

Abstract: *In this research, our main aim was to identify the spiritual needs of patients and to find answers to the question of whose responsibility it is to respond to spiritual needs in health care. The research questions were explored qualitatively through literature analysis. We attempted to explore the origins of the terms related to the questions under investigation in relevant, earlier published literature. The research questions were explored in the light of current literature. As a result of the research, the following conclusions were reached: the scientific discourse on spiritual needs presupposes a multidimensional anthropology, whereby human beings are understood in the complexity of several dimensions of existence, including the spiritual dimension. The spiritual dimension and the consideration of spiritual needs are hallmarks*



of holistic and patient-centred care, reflected through interdisciplinary approaches. The spiritual needs of the person include: the need for connection, the pursuit of peace, the search for meaning and purpose, the relationship with transcendence and the need for religious exercise. They are all part of the spirituality of the person, manifestations of a spiritual dimension that is universal. Responding to spiritual needs emerges initially in nursing literature, and then in the field of spiritual care. Hospital pastoral care givers and hospital chaplains recognise their role in providing spiritual care, thus becoming part of the interdisciplinary team, and their competence extends to responding to the spiritual needs of patients, health care workers and relatives.

Keywords: *multidimensional view of the human person, spiritual needs, spiritual care, hospital spiritual care, holistic care.*

A személy spirituális dimenziójának antropológiai alapjai

A személyek spirituális szükségleteiről való tudományos diskurzus olyan antropológiai megközelítést feltételez, amely holisztikusan, több létdimenzió mentén értelmezi az embert: számol annak spirituális dimenziójával is, a fizikai és pszichés létdimenziók mellett. Erre az antropológiai megközelítésre kiváló példa Viktor E. Frankl dimenzionál-ontológiai koncepciója¹. A harmadik bécsi pszichoterápiás iskola megalapítója nem csupán a harmadik bécsi iskola, azaz a logoterápia és egzisztenciaanalízis megalkotója, hanem az alábbiakban bemutatott háromdimenziós emberkép szószólója is.²

A frankl-i dimenzionál-ontológiai koncepció szerint³ az ember egyszerre testi, pszichés és spirituális/szellemi létező, akit e három létdimenzió kölcsönösen meghatároz. Frankl hangsúlyozta, hogy az emberi létezés sokkal több, mint pusztán pszichológiai

¹ Lukas 2011, 20–24; Frankl, 1997, 40–43.

² Pál-Jakab 2024, 21–37.

³ Lukas 2011, 20–21; Pál-Jakab 2024, 25.

jelenségek összessége: az ember szellemi lény.⁴ Frankl szerint „a személy a transzcendencia felől fogja fel önmagát. Mi több, az ember csak annyiban ember, amennyiben önmagát a transzcendencia felől érti meg. [...] A transzcendencia felszólítását a lelkiismeretben hallhatja meg.”⁵ A szellemi/spirituális dimenziót Frankl *noétikus síknak* nevezi, amely magában foglalja az emberi élet mélyebb értelmének keresését és a lelkiismeret hangját, amely irányt ad az egyén életének és cselekedeteinek.⁶

A frankl-i egzisztenciaanalízis alapvető elgondolása szerint az ember nem pusztán a körülményei áldozata, hanem feladatokat kap az élettől, amelyek túlmutatnak a hétköznapi megéléseken. Frankl gondolata szerint „az életet feladatként kell látni”. Az emberi létezés mélyebb rétegeiben található feladatok azonban nem csupán belső elhatározásból erednek, hanem egy magasabb, transzcendens szinthez kapcsolódnak: „Vannak emberek, akik... egyidejűleg egy olyan szintet is megélnék, amelytől a feladat származik, megélik azt az »instanciát«, amely a feladatot adja. A feladatot így megbízásként élik meg, s az élet egy transzcendens megbízót mutató transzparenciában jelenik meg.”⁷

A spirituális/szellemi dimenzió antropológiai megközelítései azt is magába foglalják, hogy a spirituális/szellemi dimenzió jelenléte nem annak függvénye, hogy az egyén vallásos-e vagy sem, illetve mi a vallási hovatartozása.⁸ Ahhoz, hogy megértsük a spirituális szükségleteket, először tisztáznunk kell a személy spirituális dimenziójának fogalmát. A multidiszciplináris megközelítés alkalmazásával konstruktív párbeszéd alakulhat ki a keresztény antropológia és az egészségügyi ellátás emberképe között. Azt vizsgáljuk, hogy különböző tudományterületek miként tekintenek az emberre, és hogyan értelmezik annak spirituális dimenzióját. Ezt a fogalmat vallásos és teológiai értelemben is megközelíthetjük, vagy szekuláris nézőpontból indulhatunk ki.⁹

⁴ Leontiev 2016, 277–290; Sárkány 2023, 189.

⁵ Frankl 2006, 59–70; Szoliva 2014, 45–54.

⁶ Lukás 2011, 20–24;

⁷ Frankl 1997, 81.

⁸ Monod et al. 2010, 271–282.

⁹ Oldnall 1996, 139.

A vallásos megközelítések tartalmazzák a lélek fogalmát, amely minden ember jellemzője, és az egyént gondolkodó, érző, erkölcsi, kreatív lényé teszi, amely képes értelmes kapcsolatot teremteni Istennel és másokkal.¹⁰ A zsidó-keresztény megközelítés egyik lényeges kiindulópontja az *imago Dei* koncepció,¹¹ amely magába foglalja az Isten képmására való teremtettség teológiáját. A bibliai emberképben több megnevezéssel próbálják megragadni azt, ami az embert emberré teszi, és ami őt Istennel összekapcsolja. A szemita hagyományban az egyik ilyen kifejezés a „nefes”, amelyet gyakran léleknek fordítanak a magyar nyelvben (a görögben pszükhé-nek), de ezt a kifejezést nem a testi valóságtól elkülönítve kell értelmezni, mert ez az „egész, eleven embert” jelöli.¹² A keresztény teológiában a teremtés tanít az ember örök céljáról, az emberi élet halálon túli beteljesedéséről, az egész ember feltámadásáról.¹³

Másfelől a szekuláris megközelítés – különösen az egészségügy területén – a spiritualitást gyakran a belső béke, az értelem és célkeresés, valamint az élet értelmének megtalálása szempontjából vizsgálja. A szekuláris nézőpont szerint a spirituális dimenzió az ember létezésének azon aspektusa, amely túlmutat a fizikai és pszichológiai szükségleteken, és amely a kapcsolódás igényét jelenti a világmindenséghez, a transzcendenciahoz vagy egy magasabb erkölcsi rendhez, továbbá egy világnézethez.¹⁴ Mindkét megközelítés egyetért abban, hogy a spirituális dimenzió alapvető része az emberi létezésnek, de a hangsúly a vallásos megközelítés esetében az Istenhez való kapcsolatban, míg a szekuláris felfogásban az egyén értelmi, érzelmi és kapcsolati szükségleteinek kiteljesedésében rejlik.

A fenti megközelítések alapján megfigyelhető, hogy a holisztikus szemlélettel együtt a „spiritualitás”, „spirituális dimenzió”, „szellemi sík” és „transzcendencia” fogalmi egyre inkább átván-

¹⁰ Oldnall 1996, 139.

¹¹ Grenz 2001, 165–185.

¹² Sattler-Schneider 1996, 171–173.

¹³ Kessler 1996, 409–469.

¹⁴ Puchalski et al. 2009.

dorolnak a hagyományosan filozófiai, teológiai és antropológiai keretek közül a pszichológia, az orvostudomány és az egészségügyi ellátás tudományos diskurzusaiba is. Tanúi lehetünk annak, hogy a fogalmak átvételével párhuzamosan hogyan épül be fokozatosan a spiritualitás és a személy spirituális dimenziójával folyó munka a betegek holisztikus ellátásának gyakorlatába, támogatva ezáltal a komplex, testi-lelki-szellemi egységként értelmezett ember mélyebb megértését és támogatását a betegség okozta krízis helyzetekben.

A többdimenziós emberkép és a spiritualitás interdiszciplináris megközelítésben

A többdimenziós antropológiai elméleteket kutatva azt láthatjuk, hogy számos szakterület kísérletet tesz egy olyan emberkép felvázolására, amelyben a személy spirituális dimenziója is megjelenik.

A holisztikus ellátás szakirodalmában a spirituális dimenzió egyre nagyobb figyelmet kap, ahogy azt Lavorato és kollégái szakirodalmi áttekintésében is láthatjuk.¹⁵ Ők az adatgyűjtés során összesen 214 tanulmányt azonosítottak a „spiritualitás” és „pszichiátriai ápolás” MeSH (Medical Subject Headings) kifejezések kombinációjával, majd ezek mentén összesítették és meghatározták azokat a fogalmakat, amelyek a multidimenzionális emberkép leírására szolgálnak. A kutatás során az alábbi három módját azonosították be az emberi lét különböző dimenzióinak meghatározására: a) fizikai/biológiai, szociális, pszichológiai és környezeti; b) bio-pszichoszociális és spirituális; vagy c) test, elme és lélek egysége.¹⁶ A holisztikus szemléletek terén Lavorato munkacsoportja ugyanakkor azt is hangsúlyozza, hogy a spirituális dimenzió nem csupán az egyén belső világára vonatkozik,

¹⁵ Lavorato 2018, 2323–2333.

¹⁶ Uo.

hanem kapcsolatban áll a humorral, a szocializációval, a kulturális koncepciókkal és az egészséggel.

A többdimenziós szemléletre építve Canda a *Spirituality in Social Work* című könyvében¹⁷ továbbfejlesztette a spiritualitás fogalmát a szociális munka számára, integrálva olyan vallásos és filozófiai elemeket, mint az értékek, hit és különböző tevékenységek. Ezek olyan összetevők, amelyek „arra ösztönzik az embereket, hogy az értelem és cél keresésével alakítsanak ki kapcsolatokat önmagukkal, másokkal, a környező világgal, valamint saját identitásuk alapjaival”¹⁸. Canda és Fowler egyaránt hangsúlyozzák, hogy a spiritualitás és a hit nem pusztán az élet egyik részterülete, hanem a személyiség egészének átfogó irányultságát jelenti. Ennek megfelelően a hit építőelemei – mint például a meggyőződések, értékek és a tanító történetek¹⁹ – strukturáló erőként hatnak, alakítva jellemünket, döntéseinket és mindennapi tevékenységeinket, beleértve a munkánkat is.²⁰

Az egészségtudomány emberszemléletében is megjelent a többdimenziós emberkép: eszerint az embert biológiai, pszichológiai, szociális és spirituális dimenziók összessége jellemzi.²¹ McKee és Chappel cikke, a ‘Spirituality and Medical Practice’ mintegy bevezeti a spiritualitás fogalmát és indokolja annak relevanciáját az orvosi praxisban.²² Szembetűnő, hogy az egészségügy és a pszichológia tudományos diskurzusaiban kezdték a spiritualitást a vallásoktól függetlenül tárgyalni, amelynek okát egyes szakirodalmak abban látják, hogy ezeken a szakterületeken kevésbé kidolgozottak a vallás és vallásosság definíciói.²³ Oldnall szerint – aki megközelítésében épít Stoll és Dugan²⁴ kutatásaira – a szekularista (általa humanistának nevezett) felfogás a spirituális dimenziót nem az Isten fogalmán keresztül értelmezi, hanem

¹⁷ Canda 2012.

¹⁸ Canda 2012, 43.

¹⁹ Fowler – Dell, 2006.

²⁰ Canda 2012.

²¹ Angol nyelven gyakran BPSS-modellnek rövidítik.

²² McKee – Chappel 1992, 205–208.

²³ Oldnall 1996, 138–144.

²⁴ Stoll 1979; Dugan 1987.

a személy tudatosan vagy tudattalanul választott értékrendjén keresztül, amely az élet legfőbb fókuszává válik, és/vagy amely köré az élet szerveződik. Ezt a fajta értékekre való irányulást Oldnall összekapcsolja a Maslow-féle önmegvalósítási folyamattal, amely az egyént egy spirituális keresés felé ösztönzi.²⁵ Ennek fényében azt mondhatjuk, hogy a spirituális dimenzió nem vallásos értelmezése legfőképpen olyan emberi képességeket helyez a fókuszba, mint az értékek felismerése, az értékekre való irányulás – amelyet Frankl a személy öntranszcendencia képességének nevez.²⁶

A spirituális dimenzió fentiekben ismertetett megközelítése párbeszédbe állítható Thomas Luckmann vallásszociológus tág vallás fogalmával. Kathrin Städler röviden így foglalja össze Luckman koncepcióját: a vallást az önreflexió és az öntranszcendencia lehetőségének tekinti.²⁷ Luckmann felfogásában a transzcendencia nem feltétlenül Istenre vonatkozik, hanem mindent jelöl, ami meghaladja a közvetlen emberi tapasztalatot. A vallást – tisztán antropológiai szempontból – magánjellegűnek, világinak, belsőnek és individualistának értelmezi. Luckmann szerint mindez az egyén saját identitását és értelmezési rendszerének felépítését szolgálja.²⁸ Más szerzők szerint a spiritualitás leginkább a kapcsolatiságban értelmezhető, azaz az én, a mások és az Istennel való összekapcsolódásban, és ehhez társulnak olyan kulcstémák, mint az értelem, a remény, a kapcsolat, a hit/hitrendszerek.²⁹

A fentiek alapján látható, hogy a spirituális dimenzió mibenlétét nem lehet csupán egyetlen tudományterület (például teológia, egészségügy, szociológia vagy pszichológia) felől

²⁵ Oldnall 1996, 139.

²⁶ Barcsi és Farkas 2023.

²⁷ Städler 2010–2012, 4.

²⁸ Uo.

²⁹ Dyson et al. 1997, 1183–1188.

értelmezni, átfogó megértéséhez interdiszciplináris megközelítésre van szükség.³⁰

Oldnall például a spirituális dimenziót az emberi találkozással és az értelemadással kapcsolatos aspektusokkal hozza összefüggésbe, amelyek mind vallásos, mind szekuláris/humanista perspektívából értelmezhetők, ugyanakkor egyik megközelítésre sem szűkíthetők le teljes mértékben. Így szerinte a személy spiritualitása olyan képességekkel függ össze, mint egyrészt az emberi léttel kapcsolatos elemek befogadása és adása (érintés, a meghallgatás, az elkötelezett jelenlét, a szeretet és a bizalom, remény, ölelés, sírás, szenvedés), valamint olyan aspektusok, amelyek az emberekben értelmet keltenek – zene, irodalom, humor, tánc, művészet.³¹

A különböző szakterületek antropológiai megközelítéseinek összekapcsolására hívja fel a figyelmet Vik János, amikor rávilágít arra, hogy Viktor Frankl antropológiája „teljes mértékben

³⁰ Az egyik valószínű oka annak, hogy a spirituális dimenzióra sokáig nem került nagy hangsúly az egészségtudományok antropológiájában, valamint hogy a holisztikus gondozást szem előtt tartó ápolási elméletek közül sem mindegyik terjed ki a spirituális gondozás fontosságára, hogy a spiritualitás nem mérhető könnyen. Oldnall szerint a spiritualitás alulreprezentáltsága az ápolási elméletekben egyrészt azzal magyarázható, hogy a számszerűsíthetőségének hiánya veszélyeztetheti az ápolás tudományként való elismerését, ugyanakkor maga a spiritualitás fogalma is nehezen megragadható, ezért 1996 előtt inkább az ápolás esztétikájának és intuitív jellegének részeként sorolták be. A spiritualitás tehát azért maradt ki a tudományos diskurzusokból, mert nem mérhető, ezáltal tudományos kritériumok mentén nem bizonyíthatók az ezzel kapcsolatos kijelentések, hipotézisek. Oldnall 1996, 139–140. „A spiritualitás nem tekinthető »tudományosnak«, és nincs konkrét és mérhető bizonyíték a létezésére, ami sok tekintetben az eszkatológiai terület szubjektivitásának köszönhető, amely állítólag befolyást gyakorol az ember spiritualitására, és végső soron befolyásolja az egyénnek a létezéssel és az élet értelmével kapcsolatos felfogását.” A szerző saját fordítása, vö. „Spirituality may be perceived as not being ‘scientific’ and lacking concrete and measurable evidence for its existence due, in many respects, to the subjectivity of the eschatological domain, which is said to exert influence on a person’s spirituality and ultimately affects the individual’s perception regarding existence and the meaning of life.” Oldnall 1996, 141.

³¹ Oldnall 1996, 139.

kompatibilis a bibliai emberképpel”.³² A szerző tovább feloldja a frankl-i pszichoterápia által képviselt, ún. „világi spiritualitás” és a „keresztény spiritualitás” látszólagos elhatárolódását, hidat teremtve ezáltal a keresztény teológia, a pszichológia és az orvostudomány megközelítései között: „Azt mondhatjuk tehát, a frankl-i logoterápiában képviselt értelemorientált életvitel, amely – többek között – a remény elvét eleveníti fel a mi világunkra vonatkozólag, és éppen ezért »világi spiritualitásnak« nevezhető, minden további nélkül összeegyeztethető az autentikus keresztény spiritualitással. Hiszen a fenntartások nélkül őszintén élt világi élet – Karl Rahner értelmében – már maga is egy darabka jámbor életet jelent.”³³

Összegzésként megállapíthatjuk, hogy a spirituális dimenzió interdiszciplináris megközelítése elengedhetetlen, különösen a kórházi lelkigondozás területén. Amikor a spirituális dimenzióról folytatunk tudományos párbeszédet, fontos, hogy a teológiai szempontok mellett az orvostudományi, pszichológiai és szociológiai megközelítéseket is figyelembe vegyük. A Viktor Frankl által kidolgozott háromdimenziós emberkép alkalmazása azért különösen előnyös, mert ismert és elfogadott a fent említett tudományterületek képviselői számára, ugyanakkor teljes mértékben összhangban van a bibliai emberképpel.³⁴ A Frankl-i antropológia jól integrálható a keresztény kórházi lelkigondozás elméleti keretébe, és segítheti az interdiszciplináris párbeszédet a betegek, hozzátartozók és egészségügyi dolgozók spirituális szükségleteiről.

Mit értünk spirituális szükségletek alatt?

Az orvostudomány felismerte, hogy az ápolás során a betegek teljes személyiségére kell összpontosítani. Számos szakirodalom ezért külön kiemeli, hogy az egészségügyi ellátás során a szoma-

³² Vik 2017, 55.

³³ Vik 2017, 137.

³⁴ Vik 2017, 44.

tikus szinten túl törekedni kell a betegek pszichoszociális, spirituális és vallásos szükségleteinek felismerésére is, valamint ezen igények kielégítésére az ellátás során.

Kutatások sora irányul arra, hogy azonosítsuk a betegek ezen szükségleteit.³⁵ Számos szakirodalomban tesznek kísérletet a szerzők arra, hogy meghatározzák, melyek a személy spirituális szükségletei, hogy beazonosítsák a betegek részéről leggyakrabban előforduló spirituális szükségleteket. Az alábbiakban felsorolunk releváns szakirodalmakban feltérképezett spirituális szükségleteket, annak érdekében, hogy még konkrétabbá tegyük és példákkal támasszuk alá, hogy mit érthetünk ezek alatt:

- *spirituális integritás*: „mint egy alapvető emberi szükséglet”³⁶
- *válaszkeresés*: „az elemi igény, hogy kielégítő válaszokat találjunk az élet, a betegség és a halál értelmére vonatkozó végső kérdésekre”³⁷
- *kapcsolódás*: „az egyén vágya kapcsolódni másokkal, önmagával és Istennel”³⁸
- *vallási gyakorlatokhoz kapcsolódó szükségletek* pl. gyertyát gyújthasson,³⁹ vallási szertartások igénye, imádkozni, olyan emberekkel akikkel azonos a hitük, vallási gyakorlatokban való részvétel, vallásos szövegek olvasása (Biblia, Korán stb.)⁴⁰
- *emberi kapcsolatok és szociális vagy művészi tevékenységek*: a családdal/barátokkal együtt lenni, „nézni, ahogy mások mosolyognak, énekelni/hallgatni inspiráló zenét”,⁴¹ „elmerülni a természet szépségében”⁴²
- *spirituális erőforrásokhoz való hozzáférés*: ima, beszélgetés valakivel spirituális témákról, kérdésekről⁴³

³⁵ Kralova1 – Hlinkova 2019, 1–6.

³⁶ Oldnall 1996, 138–144; Blakeney 2006.

³⁷ Oldnall 1996, 138.

³⁸ Verna 1989.

³⁹ Oldnall 1996, 138–144.

⁴⁰ Oldnall 1996, 138–144.

⁴¹ Hampton 2007, 42–48.

⁴² Hocker 2014, 786–794.

⁴³ Oldnall 1996, 138–144.

- *támogatást kapni egy lelkigondozótól*,⁴⁴ „támasznyújtás a családdal kapcsolatos aggodalmakban”⁴⁵; „a beteg a szorongásának csökkentése és a spirituális jólét céljából”⁴⁶
- *béke* mint egyetemes emberi szükséglet⁴⁷: „lelki megnyugvás keresése”⁴⁸
- különösen fontosok a hosszú távú betegségben szenvedő betegek számára⁴⁹: „remény keresése: félelmek leküzdése, lelki megnyugvás keresése”⁵⁰; „beszélgetés a halálról és a haldoklás élményéről”⁵¹

A lelki és spirituális szükségletek megértését segíti, ha kategorizáljuk, osztályozzuk őket, a rendszerezés hozzájárulhat ezen igények célzottabb és hatékonyabb ellátáshoz is. Karlova például Hatamipour és munkatársai kutatásaira alapozva⁵² négy fő csoportot határoz meg: a) kapcsolódás másokhoz (pl. szociális támogatás és méltányos bánásmód), b) béke (pl. belső nyugalom, megbocsátás és remény), c) értelem és cél (pl. az élet értelmének és céljának megtalálása, életcélok elérése), d) transzcendencia (pl. spirituális hit, imádság, kapcsolat Istennel).

Ezzel szemben Mesquita nyolc csoportba sorolja a betegek spirituális szükségleteit: a) az élet értelmének és céljának megtalálása, b) a betegség értelmének felismerése, c) kapcsolat másokkal, Istennel és a természettel, d) hozzáférés a vallási/spirituális gyakorlatokhoz, e) a fizikai, pszichológiai és spirituális jólét megőrzése, f) a halál és haldoklás kérdéseinek megbeszélése, a rendelkezésre álló idő minél jobb kihasználása, g) függetlenség, autonómia megőrzése, h) méltóságteljes bánásmód, hasonlóan az egészséges emberekhez.⁵³ A kategorizálás tehát lehetővé teszi,

⁴⁴ Bužgová 2014, 685–694.

⁴⁵ Astrow et al. 2007, 5753–5757.

⁴⁶ Kraloval – Hlinkova 2019, 1–6.

⁴⁷ Uo.

⁴⁸ Astrow et al. 2007, 5753–5757.

⁴⁹ Kraloval – Hlinkova 2019, 1–6;

⁵⁰ Astrow et al. 2007, 5755.

⁵¹ Astrow et al. 2007, 5753–5757. Vö. Hocker et al. 2014, 786–794.

⁵² Hatamipour 2015, 61–67.

⁵³ Mesquita et al. 2017, 334–340.

hogy a szakemberek jobban megértsék és felismerjék a különböző spirituális igényeket, ezáltal pontosabban reagáljanak a betegek szükségleteire a holisztikus ápolás során.

Fenti kutatásunk alapján megállapítható, hogy a spirituális szükségletek meghatározása és azok felismerése az egészségügyben alapvető jelentőségű, mivel az emberi létezés mélyebb dimenzióit érinti. Ezek felismerése és megfelelő kezelése a holisztikus ellátás lényeges eleme. Bár a szakirodalom különböző módon közelíti meg a spirituális szükségleteket, a kutatások egyetértenek abban, hogy a kapcsolódás, a békére való törekvés, az értelem és cél keresése, valamint a transzcendenshez való viszonyulás és a vallási gyakorlatok iránti igények a személy spirituális dimenziójában gyökereznek, egyetemesek, minden emberek életében megjelennek különböző formákban.⁵⁴ Ezek az igények az emberi személy spirituális dimenziójának megnyilvánulásai, ezek figyelembevétele még a legnehezebb körülmények között is fontos, hiszen alapvető emberi szükségleteknek minősülnek.⁵⁵ Viktor Frankl logoterápiás megközelítése szerint az értelmes élet iránti vágy olyan alapvető szükséglet, amely, ha nem teljesül, komoly, jelentős konfliktusokhoz, pszichoszomatikus megbetegedésekhez vezethet. Az ilyen állapotot nevezte Frankl egzisztenciális vákuumnak,⁵⁶ amely abból fakad, hogy a személy nem látja életének értelmét.

A háromdimenziós emberkép a gyógyításban azt eredményezi, hogy a holisztikus ellátás válik céllá, így a gyógyítás interdiszciplináris teammunkában történik (orvos és ápoló, klinikai pszichológus, lelkigondozó).⁵⁷ Ezáltal az egészségügyi ellátás páciensközpontúvá válik, hiszen a teljes személyre vannak tekintettel, annak egyéni szükségleteire is. Monod és munkatársai kijelentik: Az egészségügyi ellátás holisztikus megközelítésének előmozdítása érdekében egy olyan integratív ellátási modell szükséges, amely

⁵⁴ Puchalski et al. 2014; Monod et al. 2010.

⁵⁵ Frankl 1997; Eskigülek – Kav 2024.

⁵⁶ Frankl 2002.

⁵⁷ Pál-Jakab 2024, 21–37.

figyelembe veszi a beteg spirituális dimenzióját.⁵⁸ Ezen szakirodalmakból kitűnik, hogy spirituális dimenzió figyelembevétele a holisztikus ellátás és a páciensközpontúság fontos tényezője. A holisztikus ellátás szerint az egészségügyi ellátásnak nem csak a betegek fizikai szükségleteivel, hanem az érzelmi, szociális, egzisztenciális és spirituális szükségletekkel is foglalkoznia kell, ezt a különböző területek szakemberei együtt valósíthatják meg, interdiszciplináris teammunka által.⁵⁹

A spirituális szükségletek kielégítése az egészségügyi rendszerben alapvető fontosságú, mivel közvetlen hatással van a betegek teljes jóllétére. A személyek spirituális szükségletei túlmutatnak a fizikai betegségen, és olyan mélyebb, filozófiai és egzisztenciális kérdésekkel foglalkoznak, mint az élet, szenvedés, halál, vagy a kapcsolatok értelme.⁶⁰ Amikor egy beteg kórházi kezelésre szorul, nemcsak testi állapotával, hanem teljes emberi mivoltával lép be az egészségügyi rendszerbe, amely magában foglalja az érzelmi és spirituális igényeit is.⁶¹ Ugyanez vonatkozik a hozzátartozókra is, akik gyakran intenzív érzelmi reakciókkal és a jövő bizonytalanságával küzdenek. Egy kórházi látogatás ilyenkor nemcsak a fizikai jelenlétről szól, hanem a közös gondoskodás és a remény megteremtéséről is.⁶² Az egészségügyi ellátás során ezért elengedhetetlen, hogy felismerjék a betegek spirituális igényeit és válaszoljanak rá, ugyanis az ilyen jellegű támasznyújtás hozzájárul a beteg holisztikus ellátásához, a személy pácinesközpontú gondozásához,⁶³ ezáltal hozzájárulva jóllétének és életminőségének javításához.⁶⁴

⁵⁸ Monod et al. 2010, 271–282.

⁵⁹ Kraloval – Hlinkova 2019, 1–6.

⁶⁰ Farkas és Barcsi 2024.

⁶¹ Sulmasy 2006.

⁶² Eskigülek – Kav 2024.

⁶³ Puchalski et al. 2014.

⁶⁴ Canada 2023, 360–369.

Kinek a feladata a spirituális szükségletek felismerése és az erre való válaszadás?

Az előző fejezetek rávilágítottak arra, hogyan jelenik meg a személy spirituális dimenziója a különböző szakterületek ember-szemléletében, valamint arra is, mit értünk spirituális szükségletek alatt. A szakirodalmakban konszenzus tapasztalható azon a téren, hogy e szükségletek figyelmen kívül hagyása ellentétes a betegek érdekeivel, és sértheti a holisztikus ellátás és páciensközpontúság alapelveit.⁶⁵

Az egészségtudományi szakirodalmakban megfigyelhető, hogy a spiritualitás kérdései és a betegek spirituális szükségleteire való válaszadás elsőként az ápolás elméleti szakirodalmaiban jelenik meg, majd fokozatosan kialakul a spirituális gondozás szakterülete és az ehhez kapcsolódó feladatkörök. Ugyanakkor továbbra is felvetődik a kérdés, hogy mely szakmák, intézmények vagy egészségügyi szereplők feladata a spirituális szükségletek felismerése és az erre való válaszadás? Jelen alfejezetben ezeket a kérdéseket járjuk körbe.

A 2000-es évek előtt a betegek spirituális igényeiről szóló tanulmányok jellemzően ápolási szakfolyóiratokban jelentek meg.⁶⁶ Ezek a cikkek a holisztikus ellátás kontextusában tárgyalják az ember többdimenziós természetét, és kitérnek a spirituális dimenzióra és igényekre. Minderre az ápolási elméletek létező aspektusaként tekintenek, ugyanakkor felhívják a figyelmet a koncepció és a fogalom tisztázásának szükségességére.⁶⁷ Al-Fayyadh és munkatársai 2022-ben megjelent tanulmánya arra utal, hogy egyre több ápoláselméleti szakember tartja a spiritualitást az ápolási elméletek központi elemei egyikének és a holisztikus gondozás alapvető szempontjának.⁶⁸ A klinikai tapasztalatok szerint az

⁶⁵ Uo.

⁶⁶ Oldnall 1996, 138–144.

⁶⁷ Uo.

⁶⁸ Al-Fayyadh et al. 2022, 717–723.

ápolók állnak a legközvetlenebb kapcsolatban a páciensekkel, így ők találkoznak leggyakrabban a betegek spirituális szükségleteivel. Mégis felmerül a kérdés: valóban az ápolók feladata-e ezekre az igényekre válaszolni, és ha igen, milyen keretek között kell ezt megvalósítani?

Oldnall 1996-os cikkében kritikával illeti a korabeli ápolási elméleteket, amelyek bár a holisztikus ellátást tűzték ki célul, mégsem vették kellő mértékben figyelembe a spiritualitást: Állítása szerint ez a hiányosság azt mutatja, hogy az ápolói szakma nem nyújt igazán holisztikus ellátást, mivel „a spirituális dimenzió nem kap elegendő hangsúlyt az ápolási elméletekben vagy tantervekben, szemben a fiziológiai, pszichológiai vagy szociológiai aspektusokkal.”⁶⁹ Az ápolók gyakran mutatnak vonakodást a spirituális szükségletekről való beszélgetések során, és visszafogottak, amikor a páciens spirituális támogatásáról van szó.⁷⁰ Oldnall tanulmányában arra a következtetésre jutott, hogy az ápolók tisztában vannak azzal, hogy a betegeknek spirituális szükségleteik vannak, de két okból nem képesek spirituális ellátást nyújtani: Először is, az ápolóképzés nem készíti fel megfelelően az ápolókat a spirituális ellátás nyújtására; másodsor, a spirituális ellátást a kórházi lelkészek feladatának tekintik.⁷¹ Végző soron elmondhatjuk, hogy a spirituális igényekre történő válaszadás ápolói feladatkörbe sorolása elsősorban a kompetencia határok átlépése miatt problémás.

Következtetésként elmondható, hogy a betegek spirituális gondozása, spirituális szükségleteik figyelembevétele és professzionális lelkigondozása ma már nem tartozik az ápolók feladatkörébe, hiszen képzésük erre általában nem terjed ki, és nincsenek a megfelelő kompetenciák birtokában. Mégis fontos, hogy az ápolók tisztában legyenek azzal, hogy a holisztikus ellátás része a beteg spirituális dimenziójának támogatása is. Képesnek kell lenniük arra, hogy fel tudják ismerni a betegek spirituális igényeit, tudják ezt tiszteletben tartani, segítsenek a spirituális igények

⁶⁹ Oldnall 1996,139.

⁷⁰ Lavorato Neto et al. 2018, 2323–2333.

⁷¹ Oldnall 1996, 41.

megvalósulásában, és tudják érzékeny módon összekapcsolni a betegeket a lelki gondozókkal, spirituális gondozókkal, akik ebben illetékesek.

Egy új szakterület, a spirituális gondozás (*spiritual care*) kezd fokozatosan körvonalazódni az egészségtudományi – azon belül a holisztikus ellátással, illetve a palliatív ellátással kapcsolatos – kutatásokban és az ehhez kapcsolódó szakirodalmakban.⁷² A spirituális gondozás pontosan azokat az igényeket célozza meg, amelyek fent körvonalazódnak:

a) a beteg spirituális szükségleteire adekvát választ kell adni a betegellátás során;

b) lehetőleg oly módon, hogy ez a típusú gondozás ne az ápolók feladata legyen;

c) mégis illeszkedjen a beteget gyógyító interdiszciplináris team egészségtudományos keretrendszerébe.

A spirituális gondozás ezek mentén határozza meg magát: „A spirituális gondozás egy nyitás a spirituális dimenzió irányába, ugyanakkor tudomásul vétele a betegek és gondozóik szükségleteinek, lehetőségeinek, erőforrásainak, civil jogainak és a lehetséges spirituális vagy vallásos igényeinek. A spirituális gondozás tolerancia a betegek és a gondozók abbéli kívánsága iránt, hogy a spirituális szükségleteiket és aggodalmaikat ne az egészségügyi ellátókkal kelljen megbeszéljék.”⁷³

Felvetődik a kérdés, hogy ki felelős a betegek és az egészségügyi dolgozók spirituális gondozásáért. Számos szerző a kórházi lelki gondozók és kórházlelkészek tevékenységével kapcsolja össze ezt a feladatot: Klessmann a hat kórházi lelki gondozói irányzat közül egyiknek tekinti a spirituális gondozást mint amerikai irányzatot, amelynek hangsúlyos az antropológiai megalapozottsága.⁷⁴ Fitchett és munkatársai a kórházi lelkészségek és lelki gondozói szolgálatok feladataként azonosítja be a spirituális gondozást.⁷⁵

⁷² Gijssberts 2019, 1–25.

⁷³ Paal et al. 2020, 2303–2313.

⁷⁴ Tésenyi 2018, 36–37. Vö. Klessmann 2008, 350–365.

⁷⁵ Fitchett et al. 2019, 183–206.

A kórházi lelkipozás szerepvállalására, annak közös pontjaira a spirituális gondozással, valamint arra, hogy milyen szükségleteket elégít ki a betegek számára ez a szolgálat, Roser is reflektál. Azt javasolja, hogy értelmezzük a *spiritual care*-t egy olyan átfogó fogalomként, amely magában foglalja a legkülönbözőbb foglalkozásokat és koncepciókat, így az egyházak és a lelkipozás területét is. A lelkipozás feladata lehet, hogy gondoskodjon arról, hogy minden beteg megkaphassa azt a lelki támogatást, amelyre származása, élel szemlélete, kulturális gyökereinek fogva vágyik és szüksége van. A lelkipozó – nemcsak a kórházban, hanem a mindennapi környezetben is – a „semper religiosus” ember spirituális ősigényeinek gondozója lehet ebben a koncepcióban.⁷⁶ Néhány modern kórházi lelkipozói irányzat kifejezetten hangsúlyozza, hogy ez a szolgálat a személyek spirituális dimenzióját célozza meg és kifejezetten spirituális szükségletekre kíván választ adni.⁷⁷

Mi is tulajdonképpen a kórházi lelkipozás feladata? A fentiek fényében megállapíthatjuk, hogy elsősorban a betegek spirituális, valamint részben pszichoszociális szükségleteire való válaszadásra vállalkozik. A szakirodalmak fényében a keresztény egyházak által működtetett kórházi lelkipozásra úgy tekinthetünk, mint állásfoglalás a személy spirituális dimenziója mellett. A kórházi lelkipozói tevékenységet tehát soha nem lehet külön tárgyalni a teljes embertől, aki fele irányul, mintegy elvászta azt az ő szenvedésétől, a spirituális igényeitől. Ezeknek a spirituális szükségleteknek kellene a kórházi lelkipozás céljainak és mércéjének lennie.

A 21. századi tudományos diskurzusban egyre inkább felismerik, hogy nemcsak a betegeknek és hozzátartozóiknak,⁷⁸ hanem az egészségügyi dolgozóknak is szükségük van a spirituális szükségleteik figyelembevételére. Tekintheünk-e úgy a kórházi lelkipozásra, mint a betegek, hozzátartozóik és egészségügyi dolgozók spirituális szükségleteire választ nyújtó

⁷⁶ Roser 2013, 58–76.

⁷⁷ Tésenyi 2018, 35–40.

⁷⁸ Büssing 2021, 397–406.

szolgálatra? Arra következtethetünk, hogy igen: A rogersi, nondirektív kórházi lelkigondozói irányzatok azt vallják, hogy lelkigondozóként a kórházi betegek, hozzátartozóik és az egészségügyi dolgozók lelkigondozói igényei vannak a támasznyújtás fókuszában, tehát azok a spirituális szükségletek, amelyekről a lelkigondozott jelez.⁷⁹

Összegzésként megállapítható, hogy a kórházi lelkigondozó és a kórházlelkész a multidiszciplináris team tagja,⁸⁰ az a szakember, aki kifejezetten a betegek spirituális dimenziójának gondozására hivatott, miközben figyelembe veszi nemcsak a betegek, hanem a hozzátartozók és egészségügyi dolgozók spirituális szükségleteit is.

Irodalomjegyzék / Bibliography

- Al-Fayyadh, Sadeq et al. 2022. Spirituality as a core concept in the theoretical literature of nursing: A comparative overview between Watson & Lovering's perspectives. *Nurs Forum* 57(4):717-723. 10.1111/nuf.12722
- Astrow, Alan. B et al. 2007. Is failure to meet spiritual needs associated with cancer patients' perceptions of quality of care and their satisfaction with care? *J Clin Oncol* 25:5753–5757.
- Ashton, Jenni et al. 2016. How Patients Experience Pastoral Care in a Tertiary Health Care Setting. *Journal of Pastoral Care & Counseling* 70(4):272-280.10.1177/1542305016667954
- Barcsi, Tamás – Farkas, Júlia 2023. Frankl és Yalom a halálról. A logoterápia és az egzisztenciális pszichoterápia halálértelmezésének filozófiai és párterápiás aspektusai. *Kharón - Thanatológiai Szemle* 27(4): 32–49.
- Blakeney, Ronnie Frankel – Charles David Blakeney. 2006. Delinquency: A quest for moral and spiritual integrity. In *The handbook of spiritual development in childhood and adolescence*. 371–383.
- Büssing, Arndt et al. 2021. Spiritual Needs of Patients' Relatives. In *Spiritual Needs in Research and Practice*, szerkesztette Arndt Büssing, 397-406. Cham: Palgrave Macmillan. https://doi.org/10.1007/978-3-030-70139-0_27

⁷⁹ Fitchett – Nolan 2015, 9–10.

⁸⁰ Somosiné Tésenyi 2019, 19–33.

- Bužgová, Radka et al. 2014. Association between unmet needs and quality of life in hospitalised cancer patients no longer receiving anti-cancer treatment. *Eur J Cancer Care* 23:685-694. doi:10.1111/ecc.12181
- Canada, Andrea L. et al. 2023. Assessing the impact of religious resources and struggle on well-being: a report from the American Cancer Society's Study of Cancer Survivors-I. *Journal of cancer survivorship: research and practice* 17/2: 360-369. 10.1007/s11764-022-01226-8
- Canda, E. R. 2012. *Spirituality in social work: New directions*. London: Routledge. 10.4324/9780203047491
- Dugan, Daniel, O. 1988. Essays on the Art of Caring in Nursing: I. The Human Spirit in Stress Management. *Nurs Forum* 23(3):108-117. doi.org/10.1111/j.1744-6198.1988.tb01120.x
- Dyson, Jane et al. 1997. The meaning of spirituality: a literature review. *Journal of Advanced Nursing* 26(6):1183 - 1188. 10.1046/j.1365-2648.1997.00446.x
- Eskigülek, Yasemin, and Sultan Kav. 2024. Effect of logotherapy counseling program on chronic sorrow, dignity, and meaning in life of palliative care patients: a randomized controlled trial. *Supportive Care in Cancer* 32(9).
- Farkas, Júlia – Barcsi, Tamás. 2024. Leisure in Pain: A Logotherapeutic View. *International Forum for Logotherapy* 47(1): 62–80.
- Fitchett, George, et al. 2019. Spiritual care: The role of health care chaplaincy. In *Spirituality, Religiousness and Health*. In *Religion, Spirituality and Health: A Social Scientific Approach*, 4. kötet, szerkesztette Lucchetti Giancarlo et al. Cham: Springer. https://doi.org/10.1007/978-3-030-21221-6_12
- Fitchett, George – Nolan, Steve. 2015. *Spiritual care in practice: Case studies in healthcare chaplaincy*. London: Jessica Kingsley Publishers.
- Fowler, James W. – Dell, Mary Lynn. 2006. Stages of faith from infancy through adolescence: Reflections on three decades of faith development theory. In *The handbook of spiritual development in childhood and adolescence*, szerkesztette Eugene C. Roehlkepartain et al. New York: Sage Publications. 34-45. <https://doi.org/10.4135/9781412976657.n3>
- Frankl, Viktor E. 1997. *Orvosi lélegköndözés. A logoterápia és az egzisztencializmus alapjai*. Budapest: UR Kiadó.
- Frankl, Viktor E. 2002. *A tudattalan Isten*. Budapest: Euroadvice Kiadó.
- Frankl, Viktor E. 2006. Tíz tézis a személyről, In *Értelem és egzisztencia – Előadások és tanulmányok*. Értelmes élet. Budapest: Jel Kiadó, 59–70.
- Gijsberts, Marie-José H. E. et al. 2019. Spiritual Care in Palliative Care: A Systematic Review of the Recent European Literature. *Medical sciences (Basel, Switzerland)* 7:1–25. 10.3390/medsci7020025
- Grenz, Stanley J. 2001. *The social God and the relational self: A Trinitarian theology of the imago Dei*. Westminster: John Knox Press.
- Hampton, Diane M. 2007. Spiritual Needs of Persons With Advanced Cancer. *American Journal of Hospice and Palliative Medicine* 24: 42–48.

- Hatamipour, Khadijeh et al. 2015. Spiritual needs of cancer patients: a qualitative study. *Indian J Palliat Care* 21: 61–67.
- Hocker, Anja et al. 2014. Exploring spiritual needs and their associated factors in an urban sample of early and advanced cancer patients. *European Journal Cancer Care* 23: 786–794.
- Kessler, Hans. 1996. Krisztológia. In *A dogmatika kézikönyve*, szerkesztette Theodor Schneider, 151–469. Budapest: Vigilia Kiadó.
- Klessmann, Michael. 2008. *Seelsorge – Begleitung, Begegnung, Lebensdeutung im Horizont des christlichen Glaubens*, Neukirchen –Vluyn: Neukirchener Verlag.
- Kraloval, Anna – Hlinkova, Sona. 2019. The impact of diagnosis on the psychosocial and spiritual needs of the patients. *SHS Web of Conferences* 68: 1-6. <https://doi.org/10.1051/shsconf/20196802006>
- Lavorato Neto, Gabriel et. al. 2018. Spirituality review on mental health and psychiatric nursing. 2018. *Revista Brasileira de Enfermagem* 71: 2323-2333. doi:10.1590/0034-7167-2016-0429
- Leontiev, Dmitry. 2016. Logotherapy Beyond Psychotherapy: Dealing with the Spiritual Dimension, In *Logotherapy and Existential Analysis*, szerkesztette Alexander Batthany, 277-290. *Logotherapy and Existential Analysis. Proceedings of the Viktor Frankl Institute Vienna 1*, Bécs: Springer. 10.1007/978-3-319-29424-7_24
- Lukas, Elisabeth. 2011. *A logoterápia tankönyve. Emberkép és módszerek*. Kiskundorozsma: Agapé Kiadó.
- Előd István. 1978. *Katolikus Dogmatika*. Budapest: Szent István Társulat.
- McKee – Chappel. 1992. Spirituality and medical practice. *The Journal of Family Practice* 35: 205–208.
- Mesquita, Ana Claudia et al. 2017. Spiritual needs of patients with cancer in palliative care: an integrative review. *Curr Opin Support Palliat Care*; 11(4):334–340. 10.1097/SPC.0000000000000308.
- Monod, Stéfanie et al. 2010. The Spiritual Needs Model: Spirituality Assessment in the Geriatric Hospital Setting. *Journal of Religion, Spirituality & Aging* 22: 271–282. 10.1080/15528030.2010.509987 272.
- Oldnall, Andrew 1996. A critical analysis of nursing: meeting the spiritual needs of patients. *Journal of Advanced Nursing* 23, 138–144. doi:10.1111/j.1365-2648.1996.tb03145.
- Paal, Piret et al. 2020. Spiritual care as an integrated approach to palliative care for patients with neurodegenerative diseases and their caregivers: a literature review. *Annals of Palliative Medicine* 9(4): 2303–2313.
- Pál-Jakab, Orsolya. 2024. A 21. századi kórházi lelkigondozás ismeretelméleti előfeltételei. In *Közelebb hozni a teológiát. Nemzetközi doktorandusz konferencia tanulmánykötete*, szerkesztette Csiszár Klára Antónia, 21-37. Kolozsvár: Presa Universitară Clujeană.

- Puchalski, C., et 2009. Improving the quality of spiritual care as a dimension of palliative care: the report of the Consensus Conference. *Journal of palliative medicine*, 12(10), 885–904.
- Roser Traugott. 2013. Seelsorge und Spiritual Care. In *Handbuch der Krankenhaus-seelsorge*, szerkesztette Michael Klessmann. 58–76. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Sattler, Dorothea – Schneider, Theodor. 1996. Teremtéstan. In *A dogmatika kézikönyve*, szerkesztette Theodor Schneider., 129–247. Budapest: Vigilia Kiadó.
- Sárkány, Péter. 2023. Értelmezőpontú humanizmus. Bevezetés Viktor E. Frankl munkásságába. Budapest, Ursus Libris.
- Somosiné Tésenyi Timea. 2019. Emberhez méltó jelenlét. A lelkigondozás és a hospice kapcsolódásának lehetőségei. *Kharón - Thanatológiai Szemle* 2029/1, 19–33.
- Städler, Kathrin. 2010 – 2012. *Spiritualität in ihrer Bedeutung für das Gesundheits- und Sozialwesen. Eine Literaturrecherche*. Berlin.
- Stoll, Ruth I. 1979. Guidelines for Spiritual Assessment. *The American Journal of Nursing* 79 (9): 1574-1577. doi.org/10.2307/3424688
- Sulmasy, Daniel P. 2002. A biopsychosocial-spiritual model for the care of patients at the end of life. *The gerontologist* 42: 24-33. doi.org/10.1093/geront/42.suppl_3.24
- Szoliva, Gábrriel OFM. 2014. A vallási jelenség és a hit egzisztencialitása. Viktor E. Frankl írásaiban. *Szociálpedagógia* 3–4: 45–54.
- Tanyi, Ruth A. 2002. Towards clarification of the meaning of spirituality. *Journal of Advanced Nursing* 39(5): 500–509.
- Tésenyi Timea: *A kórházi lelkigondozás útkeresése Magyarországon*. Phd értekezés, Eötvös Loránd Tudományegyetem Társadalomtudományi Kar, Budapest.
- Vik János. 2017. *Az élet értelmére irányuló kérdés vonzásában. Tájékoztatói kísérletek a szisztematikusság és spirituális teológia, valamint a logoterápia és egzisztenciaanalízis határmezsgyéjén*. Kolozsvár: Presa Universitară Clujeană.

– Forrás –

Takácsy Ignác orgonaépítő levele Lönhart Ferenc püspökhöz

AMBRUS LÁSZLÓ

Babeş–Bolyai Tudományegyetem – Vallás, Kultúra, Társadalom Doktori Iskola /
Babeş–Bolyai University – Religion, Culture, Society Doctoral School
Kolozsvár / Cluj-Napoca (RO)
ambrus_lszi@yahoo.com

Title: Letter from the Organ Builder Ignác Takácsy to Bishop Ferenc Lönhart.

Abstract: When the organ builder Ignác Takácsy arrived in Transylvania in 1859, exactly in Târgu Mureş, the Catholic Church also had a favored organ builder. Thus, for the first twelve years, he was completely overshadowed by commissions from the Catholic Church. Thanks to friends he had made in the meantime, he did manage to build a few new organs for the Catholics. In order to change this situation, after the change of bishop in 1882, he tried to offer his services to the newly chosen Bishop Ferenc Lönhart and the Diocese of Transylvania, which he governed.

Keywords: organ builder; Roman Catholic Church; Bishop; relationships; competition.

A katolikus vallású Takácsy Ignác orgonaépítő 1859-ben érkezett Erdélybe, Marosvásárhelyre. Az Érseki Levéltárban nincsen nyoma, hogy Haynald, vagy később Fogarasy püspökhöz folyamodott volna szolgálatainak felajánlása végett.

A katolikusok megbízásait illetően Takácsy hátrányból indult, mivel a püspökségnek már megvolt a pártfogolt orgonaépítője Kolonics István személyében. Őt ugyanis maga Fogarasy Mihály – még nagyváradi székesegyházi főesperes-plébánosként – invi-

tálta Erdélybe.¹ Így kiváltságai adódtak a Kézdivásárhelyen letelepedett mesternek, amivel alkalmilag élt is. Míg Kolonics erdélyi munkásságának első tíz évéből 9 új, katolikusok számára készített orgonáját ismerjük, addig Takácsy első tizenkét évéből egyet sem.

1859-től egészen 1882-ig Takácsynak csupán 6 katolikus templomban felállított orgonájáról tudunk, amelyeket többnyire olyan plébánosok rendeltek meg, akik korábban Marosvásárhelyen szolgáltak káplánként vagy gimnáziumi tanárként, és eközben ismerkedtek meg az orgonaépítővel. Elsőként a helyi ferencesek szavaztak neki bizalmat 1871-ben,² majd ugyanabban az évben a gimnáziumi tanárból frissen kinevezett bálványosváraljai plébános.³ 1872-ben Csíkszenttamásra készített orgonát, illetve javított oltárt.⁴ Ezzel ismertté vált a csíki katolikusok körében, így 1873-ban Csíkmadarasról⁵ és Csíkmindszentről is megrendelést kapott új hangszerre. 1881-ben pedig a Marosvásárhelyhez közel fekvő Nagyernyébe készített orgonát.

Míg Takácsy alig 150 kilométeres körzetben kapott néhány megbízást a katolikusoktól, addig a kézdivásárhelyi Kolonics István Erdély-szerte négyszer annyi munkához jutott. Takácsy 1869-ben közel került ahhoz, hogy helyi orgonaépítőként ő építthesse meg Marosvásárhelyen a Keresztelő Szent János-plébánia-templom új orgonáját, ami előmenetelt hozott volna a további pályafutására nézve. Ám a megyegyűlés egy része – hasonlóan a plébánossal és végső soron a püspökkel is – nem adta meg az esélyt a fiatal, addig javarészt kisebbszerű orgonákat építő mesternek, hogy bizonyíthasson, inkább a híresebb Ludwig Mooserre esett a választásuk. Közre játszott az is, hogy a salzburgi orgonaépítőnek – 1869 májusában – sikerült elhítenie a marosvásárhelyiekkel, hogy a 19 változatú orgonát októberre el is tudja készíteni,

¹ Dávid, I. (1996). *Műemlék orgonák Erdélyben*. 24.

² Erdélyi Ferences Gyűjtőlevéltár: A marosvásárhelyi kolostor és templom iratai: *Historia Domus* sz.n.

³ Gyulafehérvári Főegyházmegyei Levéltár Gyulafehérvári Érseki Levéltár: I.1/a, 1871 év, cat 23, Num 3531

⁴ GyFL GyÉL: I.1/a, 1872 év, cat 30, Num 2369

⁵ GyFL GyÉL: I.1/a, 1872 év, cat 30, Num 2144

míg Takácsy azt csak 1870. szeptemberére ígérte.⁶ Viszont Mooser nyilatkozata nem volt több egyszerű versenyfogásnál, hiszen csak 1870. szeptember 30-ra sikerült a munkával elkészülnie.⁷

1882-ben Fogarasy Mihály püspök halálát követően március 30-án Lönhart Ferenc segédpüspök lett az utódja. Az akkor 52. éves Takácsy még érdemesnek vélte felajánlani szolgálatait az új főpásztornak, annak reményében, hogy az addig tapasztalható egyoldalú üzleti versengés ezáltal valamelyest javulhat. Takácsy május 29-én írt levelében megmutatkozik mindaz az oktatás és neveltetés, amit kántor-tanító édesapjától kapott. A kifinomult helyesírás mellett a választékos szavakból felépülő terjengős összetett mondatok rávilágítanak Takácsy udvariasságára és megfontoltságára.

Írásában legelőbb a főpásztor kinevezésének örömteljes fogadtatását fejezi ki, mely által véleménye szerint a sokat hányattatott egyházuk hajóját ismét a legbiztosabb kormányzóra bízták. „Mint hívséges nyájának egyik igénytelen tagja”⁸ – ki hivatásának kellően megfelelően Erdélyben eddig 49 új orgonát a megrendelők teljes megelégedésére készített és számosakat kijavított – legalázatosabb bensőséggel esedezve felajánlotta szolgálatait a kormányzata alatt álló egyházmegyének.

A levélre nem válaszoltak, és úgy tűnik, hogy Takácsy hozzá fűzött reményeit sem váltotta be, ugyanis Gyulafehérvár ezután sem protezsálta őt. Sőt Lönhart püspök rendszeresen rosszállásának adott hangot, amikor a Takácsyt ismerő plébánosok előzetes főpásztori jóváhagyás nélkül léptek vele szerződésre.

1884. május 2-án a marosvásárhelyi születésű Ollé Elek gyimesloki plébános kapott megrovást „hogy Takácsy Ignác orgona készítővel meg másolhatlan szerződésre léptek (...) mielőtt további más orgona készítők u. m. Kolonits István és Nagy Józseffel meg indított értekezés folytán constatáltatott volna, hogy a Takácsy Ignác ajánlata előnyesebb-i”.⁹ Hozzá hasonlóan 1884.

⁶ GyFL GyÉL: I.1/a, 1869 év, cat 30, Num 1524.

⁷ Berekméri et al. 2021, 39.

⁸ GyFL GyÉL: I.1/a, 1882 év, cat 30, Num 1494.

⁹ GyFL GyÉL: I.1/a, 1884 év, cat 30, Num 1361.

június 29-én Murányi Kálmán csíkszentdomokosi plébános is csupán utólag tesz jelentést, hogy „Takácsy Ignác marosvásárhelyi orgona készítővel – kinek becsületességéről s szolid munkájáról nekem, mint egykori marosvásárhelyi gimnáziumi tanárnak volt alkalmam meggyőződést szerezni – szerződésre léptünk”. A főpásztor rosszalta a szabályellenes eljárást, miszerint püspöki jóváhagyás tekintetbe vétele nélkül szerződtek „Takácsi János maros vásárhelyi orgona mesterrel”.¹⁰

Ágoston Lajos szőkefalvi plébános (és küküllői főesperes) 1889. november 12-én a püspök elé terjesztette Takácsy tervét és ajánlatát, engedélyt kérve tőle a szerződéskötéshez. Habár szabályszerűen járt el, Lönhart püspök mégis talált kivetnivalót, ugyanis a marosvásárhelyi mester terveit Fogarasi János énekvezérral felülvizsgálattata, melyek után a hangszer diszpozícióját kifogásolták. Ez talán incselkedés volt, hiszen Takácsyhoz hasonlóan korábban Kolonics István és Nagy József is már több alkalommal épített azonos hangkép szerint orgonákat. A főpásztor csupán az ajánlott változtatások mellett hagyta jóvá a kontraktus megkötését Takácsyval.¹¹

Csató Ferenc tövisi plébános – Takácsy egyik legkedvesebb barátja – volt az egyetlen, aki annak ellenére sem kapott fejmosást, hogy hosszú ideig elhallgatta az orgonaépítő nevét a Főhatóság előtt. Talán azért sem, mert a lelkésznek nagy érdemei voltak abban, hogy a 19. század végén a Hunyadi János által épített kolostortemplom jelentősen megújulhatott. Csató plébános 1889. december 27-én kötött szerződést barátjával, aki 1890-ben egy 6 változatú orgonát készített.¹² 1891 őszén ezt a püspök értesítése nélkül Takácsyval kibővítették 8 változatra.¹³

1892. november 30-án Kolonics hirtelen elhunyt a csíkszatószegei orgona építése közben. Ironikus, hogy a munka befejezésére Takácsy Ignácot kérték fel, aki 1893. június 1-jén át is adta a hang-

¹⁰ GyFL GyÉL: I.1/a, 1884 év, cat 30, Num 1950.

¹¹ GyFL GyÉL: I.1/a, 1889 év, cat 30, Num 4270.

¹² GyFL Gyulafehérvári Gyűjtő Levéltár: VIII, 19/b, 5 dob, 1889-1890, 1889. dec. 27.

¹³ GyFL GyüGyL: VIII, 19/b, 5 dob, 1889-1890, 1891. szept. 7.

szert. Baka János erről úgy fogalmazott, hogy „t. Takácsy Ignác orgona-építész úr működése dicséretre és elismerésre méltó”.¹⁴

Lönhart püspök regnálása alatt eddigi ismereteink szerint Takácsy már nem készített több hangszer az egyházmegye részére. 1900. március 9-én a bözödújfalusiak közölték Majláth püspökkel, hogy „a szerződést az orgona készítésére vonatkozólag Marosvásárhelyi orgona művész Takács Ignác urral 600 frt = 1200 korona értékben” már megkötötték. Az új főpásztor nem akadékoskodott, sőt 300 koronával járult hozzá a költségekhez, meghagyva, hogy „az új orgonát átadás előtt szakértői elbírálás tárgyává kell tenni”.¹⁵

Közölt dokumentum

Gyulafehérvári Főegyházmegyei Levéltár
Gyulafehérvári Érseki Levéltár:
I.1/a, 1884 év, cat 30, Num 1361

Főtisztelendő és Méltóságos Püspök Ur!

A mély örömteljes fogadtatásban részesült bérczes kishazánk közöpette Főtisztelendő Méltóságodnak ő Felsege a magyar apostoli király által Erdély főpásztorává legkegyelmesebben lett kinevezése: ép oly meghatottan rezgé át keblem hurjait azon édes meggyőződés, miszerint IstenőSzentfelsége sokat hányattatott Szentegyházunk hajóját újból oly kormányzóra bizni kegyeskedett, ki azt minden vészközöpette a legbiztosabb révbe vezényelni képes.

E lévén Főpásztorságod alatt tántoríthatlan hitünk adta boldogságunk élvezete, magam is legalázatosabb tisztelettel alólirt, mint hívséges nyájának egyik igénytelen tagja mindnyájunkra egyenlő mérvben kiárasztandó áldásában bár mi csekély mértékben

¹⁴ GyFL GyÉL: I.1/a, 1893 év, cat 30, Num 2083.

¹⁵ GyFL GyÉL: I.1/a, 1900 év, cat 30, Num 1061.

részesülendő: bátor vagyok legmélyebb tiszteletem kifejezése mellett Méltóságod magas kegyéhez folyamodni, legalázatosabb bensőséggel esedezván:

méltóztassék legkegyelmesebb tekintetbevételével azon tényálladéknak, miszerint én hivatásomnak kellően megfelelőleg Erdélyben máris 49. darab uj orgonát az illető egyházmegyék és előljáróik teljes megelegedésére készítettem és számosakat kijavítottam._

tekintettel továbbá arra is, hogy vállalataimnak mindenkor és mindenhol a legpontosabban s a legjutányosabb árak mellett kívántam jóállással megfelelni, - és végül

tekintettel arra, hogy máris 3. teljesen felszerelhető orgona készlete felett olykép rendelkezek, mikép azokat megrendelés esetében bármikor felállítani képes vagyok._

engem Méltóságod kormányzata alatt álló egyházmegyeinek pártólólag felajánlani. Fölszentelt főpásztori kezeit csokolva, legalázatosabb hódoló tisztelettel öröklök

Főtisztelendő Méltóságodnak

Marosvásárhelytt május hó 29-én 1882.

legalázatosabb szolgája
Takácsy Ignác
orgonakészítő.

– Recenzió –

Martin Roos: Moresenae Æcclesiae cor meum

Der Kirche an der Marosch mein Herz

BAKÓ LÁSZLÓ

Babeş–Bolyai Tudományegyetem / Babeş–Bolyai University
Kolozsvár / Cluj-Napoca (RO)
laszlo.bako@ubbcluj.ro

Könyvészeti adatok / Bibliographic Information:

Roos, Martin. *Moresenae Æcclesiae cor meum*:

Der Kirche an der Marosch mein Herz. I–III. kötet.

Budapest: Pytheas Könyvmanufaktúra és Könyvesbolt, 2024.

ISBN 978-615-5741-79-1 (I. kötet); ISBN 978-615-5741-77-7 (II. kötet);

ISBN 978-615-5741-78-4 (III. kötet). 1320 oldal.

Ez a különleges mű Martin Roos, a Temesvári Egyházmegye nyugalmazott püspökének életművét és püspöki szolgálatát foglalja össze. A könyv címe: „*Moresenae Ecclesiae Cor Meum*” – „*A Marosi Egyháznak a szívemet*”, mely nemcsak Szent Gellértra, a Csanádi Egyházmegye első püspökére utal, hanem Martin Roos püspök személyes credója is egyben. A háromkötetes munka nem csupán egy történelmi és teológiai gyűjtemény, hanem mélyen személyes visszatekintés is Martin Roos huszonöt éves püspöki szolgálatára, ezáltal pedig tartalommal is tölti meg az ünnepelt nyugalmazott püspök életrajzi adatait.



A könyv teljes megjelenésében azt támasztja alá, miszerint *forma dat esse rei* (a forma ad a dolognak valóságot.) Az, hogy ennek a munkának a formája ennyire szép, elsősorban püspök úr pontosságát dicséri, de ugyanannyira fontos a Pytheas budafoki Könyvmanufaktúra igényes munkája is.

Martin Roos püspök úr trilógiájának borítója teljesen követi a Diósi Dávid és Bakó László által szerkesztett „*Scribe, doce, praedica!*” ünnepi tanulmánykötet képeit. Így ez a kötet is „csanádi karakterrel” rendelkezik:

- A borítón központi helyen szerepel a régi Csanádi Egyházmegye térképe, melynek szívében Szent Gellért áll. Itt a borítón az ő *Deliberáció* című munkájának az első oldala.
- A bal sarokban Márton püspök úr mellkeresztje (pektoráléja) látható, melynek szívében szintén Szent Gellért ereklyéje található. Egyébként a mellkereszt adja a borító színeit és stílusát.
- A borító hátsó oldalán Falkenstein püspök 18. századi pásztorbotja látható, melyet Márton püspök úr is számtalan alkalommal használt püspöki szolgálata alatt.

A trilógia ugyanúgy hármassal felosztású, mint a püspök úrnak szerkesztett tanulmánykötet. Rövid tartalma a következő:

- Az első kötet, a „*SCRIBE / SCHREIBE*”, történelmi és teológiai írásokat tartalmaz, amelyek az egyházmegye múltját és szentjeit vizsgálják. Külön figyelmet szentel Szent Gellért püspöknek, a Csanádi Egyházmegye első püspökének. Ez a kötet rávilágít arra, hogy milyen mély gyökerei vannak a keresztény hitnek a régióban, és hogyan kapcsolódik a Nyugat és Kelet kereszténysége. Roos püspök úr részletesen bemutatja a Csanádi Püspökség történelmét, és felvázolja, hogyan alakult az évek során, a történelem viharai közepette.
- A második kötet, a „*DOCE / LEHRE*”, Roos püspök úr spirituális és adminisztratív írásait tartalmazza. Ezek között található ökumenikus tapasztalatok, amelyek bemutatják, hogyan lehet különböző keresztény feleke-

zetek között hidakat építeni. Ezenkívül betekintést nyerhetünk a püspöki szolgálat gyakorlati oldalába is, hiszen a kötet részletesen foglalkozik a templomok és plébániák igazgatásával, valamint a papok és hívek lelki vezetésével.

- A harmadik kötet, a „PRAEDICA / PREDIGE”, prédikációkat és beszédeket gyűjt egybe, amelyeket Roos püspök úr különböző ünnepek és események alkalmával mondott el. Ezek a prédikációk nemcsak az ünnepek jelentőségét világítják meg, hanem személyes hangvételük révén betekintést nyújtanak a püspök úr lelkületébe is. Különösen kiemelkedők az ünnepi beszédek, amelyek az egyházi év fontos pillanataihoz kapcsolódnak, mint a karácsony, húsvét és pünkösd.

Ez a könyv egy igazi kincs azok számára, akik szeretnék jobban megérteni a Temesvári Egyházmegye történelmét, és betekintést nyerni egy olyan püspök életébe, aki teljes szívével és lelkével szolgálta az egyházat és híveit. Roos püspök úr munkája emlékeztet bennünket arra, hogy a hit és az egyház iránti elkötelezettség milyen mély nyomokat hagyhat a közösségek életében és magában a történelemben.

Kiss Endre: A kolozsvári Szent Mihály-egyházközség hollandkölcsön-ügye

FERENCZI SÁNDOR

Babeş–Bolyai Tudományegyetem / Babeş–Bolyai University
Kolozsvár / Cluj-Napoca (RO)
sandorferenci@yahoo.com

Könyvészeti adatok / Bibliographic Information:

Kiss Endre. *A kolozsvári Szent Mihály-egyházközség hollandkölcsön-ügye.*

Studia Theologica Transsylvaniensia Supplementum 1.

Budapest – Kolozsvár: Szent István Társulat – Verbum, 2024.

ISBN: 978-963-612-124-2 (Print); ISBN 978-963-612-147-1 (Online).

345 oldal. <https://doi.org/10.52258/stthtr.sup.01>

Kiss Endre doktori dolgozatát 2020. július 1-jén védte meg, amelyről az alábbi tudósítást olvashatjuk: „A holland kölcsön ügye akár egy krimi címe is lehetne, holott ez egy ma megvédett tudományos dolgozat címe.”¹ A National Spaaret Emissie Bank Nijmegen holland pénzintézettől felvett 600 000 holland forintot kölcsön körül kialakult szövevényes és érdekesítő ügynek járt

¹ Bodó Márta, Márton Áron és a holland kölcsön ügye: doktori védés Kolozsváron. Hozzáférés: 2024. 10.17. <https://romkat.ro/2020/07/01/marton-aron-es-a-holland-kolcson-ugye-doktori-vedes-kolozsvaron/>

utána a dolgozat elkészítője. Ez a dolgozat most könyv formájában is megjelent.

A szerző az 1927-ben felvett kölcsönrel kapcsolatban a dolgozatát két főszereplő köré építi fel, amelyek a könyv két fő fejezetét is alkotják. Az első fejezetben a kölcsönt felvevő Hirschler József kolozsvári plébános a főszereplő, míg a második fejezetben a későbbi püspök Márton Áron, akinek sikerült rendeznie a kölcsön körül kialakult áldatlan helyzetet.

A tehetséges és nagy megvalósításokat véghezvivő Hirschler József megítélése szerint a holland kölcsönre a Szent Mihály-egyházközségnek nagy szüksége volt. Azzal érvelt a kölcsön felvétele érdekében, hogy az iskolák helyzete, a tanszemélyzet fizetése és a beépítetlen plébániai területek – amelyeket elvehetnek, ha nem kezdenek velük valamit – mind megkívánják e kölcsön felvételét (55. o.). A kölcsön felvételénél azonban az volt a probléma, hogy a nagy műveltségű apát-plébános, aki a grandiózus megvalósítások embere, teljesen járatlan volt a gazdasági kérdésekben (25. o.). S ugyanakkor megbízott azokban, akik önös érdekeiket is ezzel a kölcsönrel akarták kiszolgálni. Például az egyházközség főgondnoka már az ügy elindulása előtt tudatában volt annak, hogy a saját vállalkozása veszélyben forog, s ezért annak reményében szorgalmazta a holland kölcsön felvételét, hogy annak bizonyos részét saját üzletének megmentésére is felhasználhatja (26. o.). A kölcsön körüli gondok a törlesztések elkezdődésével és az adósságok növekedésével váltak nyilvánvalóvá. A plébánia vezetői ugyanis átmeneti megoldásokat választottak, újabb kölcsönöket vettek fel, ami a megoldás helyett újabb adósságot gerjesztett. A holland kölcsön ügye odáig fajult, hogy eljutott egészen Rómáig is. A Zsinati Kongregáció a nunciatúrán keresztül érdeklődött az ügyről (86. o.). A szerző megjegyzi, hogy ebben az ügyben az egyetlen ember, aki tisztán látott, és aki nagy erőfeszítéseket tett az egyházközség ügyeinek rendezésében, az Gyárfás Elemér szenátor volt (106. o.).

A szerző „oknyomozó” újságíróhoz hasonlóan, lépésről lépésre tárja az olvasó elé a kölcsön körüli történeteket. Egyes alfejezetekben külön tárgyalja azoknak az egyházközségi főgondno-

koknak, illetve a dírekóriumnak a tevékenységét, akiknek hivataluknál fogva is közük kellett, hogy legyen a kölcsönhöz, amely Hirschler József plébános lemondásához vezetett, és aki lemondása után alig néhány hónap múlva, 62 éves korában meghalt. A tragikus véget ért Hirschler József valójában jóhiszemű és valamiképpen ebben a világban mindig idegen ember volt, ahogy Kiss Endre jellemezte (182. o.)

Hirschler lemondása, illetve lemondása után Márton Áron kapott megbízatást az ügyek továbbviteléhez. A könyv második fejezete a holland kölcsönrel kapcsolatos ügyintézését, valamint egyéb lelkipásztori munkásságát taglalja, amelyek olyan eredményesek voltak, hogy a püspöki szék elnyerésére méltóvá tették. Számomra a könyvnek ez a fejezete tűnt érdekfeszítőbbnek. Ebben a fejezetben szembetaláljuk magunkat a jövő nagy püspökkel, az ő sikeres problémamegoldó képességével. A kölcsönügy sikeres rendezése érdekében Márton Áron az egyházmegye főpásztorának hozzájárulásával lassan mindenkit „kikapcsolt”. Schilling Dezső ügyvéd háttértárgyalásaival a holland kölcsönzőktől sikerült kedvező fizetési feltételeket kieszközölnie. És amikor az ügy még nagyobb diszkréciót kívánt – ugyancsak a püspök jóváhagyásával –, minden felelősséget magára vállalva, egyedül intézte a kölcsönügyeket, titkosan bevonva egy megbízható ügyvédet is. Talán ennek a magatartásának a kapcsán feltehető a bizalom kérdése is. De nem szabad elfelednünk azt a tényt, hogy a közel húsz évig húzódó ügy során az adott helyzetben, ismerve az előzményeket, Márton Áronnak nem volt más választása. Márton Áront az ügyek intézésében segítette egyéni adottsága is, hiszen a kapcsolatteremtés, a kommunikáció nagy mestere volt. A cél érdekében, hosszas küzdelem árán sikerült a méltatlan egyéneket lefejtetnie az egyházközségről (34. o.). Mindezek ellenére a kölcsönügy rendezése még éveket vett igénybe. Végérvényesen csak 1945 decemberében zárult le, amikor a hitelezők leküldték a gyulafehérvári püspökségre a törlési engedélyeket (295. o.).

Említésre méltó, hogy Hirschler József esetében is úgy látszik, hogy kísértett a múlt, mivel előtte néhány évtizeddel az elődje, az ugyancsak tehetséges plébános, Veszely Károly (1874–1881)

került nehéz anyagi helyzetbe. Olyannyira, hogy miután el kellett hagynia a kolozsvári plébániát, koldusszegényen érkezett új állomáshelyére, a Gyulafehérvár melletti Borbándra. Mindkettőjüknek az volt a veszte, hogy nem tudták megfelelőképpen megválasztani munkatársaikat. Megbízta olyanokban, akik nem voltak méltók erre a bizalmukra. De azt sem szabad figyelmen kívül hagynunk, hogy mindkettőjük működése idején a társadalomban olyan volt a pénzügyi helyzet, amiben papként nem tudtak eligazodni, és mások tanácsaira voltak szorulva.

A könyv formájában megjelent dolgozatot elsősorban a lelkipásztorkodó papságnak ajánlanám, mivel ennek olvasása közgazdasági vonatkozásban is kiszélesíti a papság látókörét. A holland kölcson ügye óta eltelt közel száz esztendő óta természetesen megváltozott a világ gazdasági „léggöze”, de a gazdasági válságok, az önös érdekek érvényesülése azonban ugyanúgy jelen van, mint annak idején. S figyelmükbe ajánlom a szerző egyik végkövetkeztetését, vagyis azt, hogy az egyházközség pénzt nagy remények kecsegtetésével sem szabad bizonytalan szerencsejátékokra felhasználni. A költségvetés pénzügyi intézését csak hivatalosan, a törvények betartásával szabad végezni (301. o.).

Kiss Endre (szerk.): Szárnyra kelnek, mint a sasok

Teológiai tanulmányok

PÁZMÁN KATÓ

Babeş–Bolyai Tudományegyetem / Babeş–Bolyai University
Kolozsvár / Cluj-Napoca (RO)
pazmankato@gmail.com

Könyvészeti adatok / Bibliographic Information:

Kiss Endre (ed.). *Szárnyra kelnek, mint a sasok:*

Teológiai tanulmányok. Studia Theologica Transsylvaniensia

Supplementum 3. Series Doctorandorum 1. Budapest –

Kolozsvár: Szent István Társulat – Verbum, 2024.

ISBN: 978-963-612-138-9 (Print); ISBN 978-963-612-149-5 (Online).

221 oldal. <https://doi.org/10.52258/stthtr.sup.03.sd.01>

A „Szárnyra kelnek, mint a sasok: Teológiai tanulmányok” című kötet 2024-ben jelent meg a *Studia Theologica Transsylvaniensia* 3. kiegészítő kötetében, amelyben a teológiai kutatómunkájukat végző doktoranduszok tanulmányai olvashatóak.

A gyűjtemény a keresztény gondolkodás történelmi gyökereivel és kortárs kihívásaival foglalkozó meglátások gazdag mozaikját mutatja be. A szerzők mindegyike egyedi nézőpontot képvisel, amely megvilágítja a mai teológia sokrétű természetét, és arra hívja az olvasókat, hogy fedezzék fel a hit, a közösség és a társadalmi kérdések közötti kapcsolódási pontokat. A tanulmánykötet nem csupán teológiai fogalmakkal foglalkozik, hanem



hangsúlyozza a történelmi kontextus és a személyes tapasztalat fontosságát is a hit alakításában. Ahogy az egyes fejezetekbe belemerülünk, a szerzők emlékeztetnek minket arra, hogy a teológia nem pusztán akadémiai törekvés, hanem élő tudományág, amely a hívők lelki szükségleteire igyekszik választ adni, valamint a teológiai megfontolások segítségével a világot teremtő és benne élő Isten jelenlétének mélyebb megértését igyekeznek előmozdítani.

Diósi Dávid dékáni köszöntőjében, melynek címe *A teológus: az „azértis szombaton” fürkészője*, elgondolkodtató felhívással nyitja a kötetet, arra bátorítva a teológusokat, hogy merjenek kilépni megszokott és olykor betokosodott megközelítésből, és váljanak a rácsodálkozás teológusaivá, ezzel megadva a lehetőséget Istennek, hogy olyan arcát is feltárhassa, amellyel eddig esetleg még nem találkoztak. Ez az írás gyönyörűen megadja a gyűjtemény alaphangját, hangsúlyozva a kiszámíthatóságból való kilépés lehetőségét és a nyitottságot a teológiai megfontolások során.

Tóth Krisztián az *Egységes az újszövetségi iratok tanítása az anyagi javakhoz való hozzáállásról?* című tanulmányában az anyagi javakkal kapcsolatos újszövetségi szövegeket vizsgálta. Az 1. századi Palesztina társadalmi gondjainak jól strukturált elemzése segítségével bemutatja, hogy a javakról szóló evangéliumi tanítások miként szolgálhatnak alapul a mai keresztény magatartásnak a gazdasági kérdésekben, főleg a gazdagok és szegények közötti különbséget illetően.

Kozovits Attila a *Szent Gellért tiszteletének története a történelmi csanádi egyházmegye területén* című tanulmányában betekintést nyújt Szent Gellért életébe, kontextusba helyezve tiszteletét a magyar katolikus egyház történelmi narratívájában. Ez a feltárás rávilágít a Csanádi Egyházmegye azon elkötelezettségére, amely a térség első szent püspökének életét és munkásságát megismertetni kívánja a régió híveivel.

Faragó István az *Úrnapi körmenet: az Úrfelmutatás meghosszabbítása* című tanulmányában az Úrnapi körmenet liturgikus gyakorlatába mélyül el, amivel elősegíti az olvasó számára, hogy kapcsolatot fedezzen fel az Eucharisztia ünneplését illetően.

Szócs Csaba a *Márton Áron püspök a magyarfenesi historia domus tükrében (1938–1942)* című tanulmányában az 1940 körüli történelmi eseményeknek az egyházi vezetésre és közösségre gyakorolt hatásán keresztül mutatja be Márton Áron püspök személyét, összpontosítva a püspöknek a magyarfenesi katolikus közösséggel való kapcsolatára.

Obermájer Ervin a *Lelkivezető-lelki gyermek személyes kapcsolódása a gyulafehérvári Papnevelő Intézet és a Pápai Német-Magyar Kollégium horizontján* című tanulmányában betekintést nyújt Macalik Győző és Erős Alfréd közötti kapcsolatrendszerbe a kollegialitás, valamint az alárendeltségi viszony tükrében.

Urbán János Erik OFM a *Hivatás küldetéssel – Ferences identitáskeresés Giacomo Bini OFM generális Assisi Szent Ferenc ünnepére írt leveleiben* című tanulmányában a néhai generális által írt leveleket vizsgálja, amelyeket a II. vatikáni zsinat Perfectae Caritatis dekrétumának tükrében fogalmazott meg, szem előtt tartva a ferences rend identitásának kérdését.

Gál Hunor az *Orgona a másik karzatban – A gyulafehérvári főegyházmegye „hangszervándorlásairól” a 17. századtól napjainkig* című tanulmányában a Dávid István orgonaszakértő által leírt „orgonavándorlás” jelenségével foglalkozik a rendelkezésre álló adatok alapján, miszerint az érsekség területén több mint ötvenszer helyezték át más templomba a hangszereket.

Ambrus László a *Takácsy Ignác (1830–1906) orgonaépítő 60. alkotása Hunyadi János kolostortemplomában* című tanulmányában az orgonaépítő történeti hozzájárulására világít rá, hiányt pótolva az erdélyi egyházzene-történetben. Takácsy Ignác munkásságának középpontba állításával a tanulmány tiszteleg az orgonaépítő személye és munkájának szellemi jelentősége előtt.

Bertalan Tímea *A „közjó” koncepciója és annak missziológiai megközelítése mint egy fenntartható fejlődési vízió alapja* című tanulmányában a társadalmi-gazdasági közjó, az egyetemes közjó és a holisztikus közjó fogalmain keresztül közelíti meg a „közjó” fogalmának egyházi értelmezését, melynek nélkülözhetetlen elemei az emberközpontúság a szubszidiaritás és a szolidaritás.

Mindezt missziológiai perspektívába helyezi és kiemeli a fenntartható fejlődés szempontjait.

Péter Edit a *Pre- és perinatális veszteség hatása a gyógyító, segítő szakemberekre* című tanulmányában az egészségügyi intézményekben dolgozó szakemberekre összpontosít, kiemelve az őket érintő eseményeket és hatásokat a pre- és perinatális gyászt illetően. Felhívja a figyelmet arra is, hogy az ezzel kapcsolatos kutatások jelentősen hozzájárulnának az egészségügyi szakemberek mentális egészségük megőrzéséhez.

Frank Boglárka *A halál megjelenése a közösségi médiában* című tanulmányában a halál és gyász megjelenését vizsgálja a közösségi média színterén. A haldoklás, halál és gyász témakörökről való tabuk nélküli kommunikáció hatást gyakorolhat azok megvalósulására és megélésére. A tanulmányban kiemelten az online gyász és a halál témakörének az online platformon történő megjelenése kerül középpontba.

Kiss Endre *A nagyböjti liturgia két kulcsfontosságú szertartásának spirituális tartalma – Az alleluja-búcsúztatás és a kereszttet letakarásának, illetve leleplezésének lelki üzenete a mai ember számára* című tanulmányában a nagyböjti liturgia két kulcsfontosságú elemét, a címben említett szertartásokat mutatja be úgy, hogy az olvasó ezen szertartások lelki üzenetét mélyebben megérthesse, ezáltal mélyebben meg is élhesse, mindez szilárd alapot biztosít az Istennel való találkozás során.

Az egyes tanulmányokba való szösszenetnyi betekintések bizonyítékkul szolgálnak a kötet sokszínűségét illetően, amelyeket a szerkesztő gondosan az egyes témák és történelmi korok szerint rendezett sorba. A szerzők munkáikkal tanúságot tesznek a témáik iránti elkötelezettségükről, és árnyalt vizsgálódásukkal, kérdésfelvetéseikkel elősegítik a tudományos diskurzust, továbbá hangsúlyozzák az interdiszciplináris megközelítések fontosságát a teológiai tanulmányokban.

Végző soron ez a kötet nem csupán tudományos forrásként szolgálhat számunkra, hanem kibontakozik benne a felhívás a párbeszédre, az elmélkedésre, az elmélyülésre, a törekvésre és

a cselekvésre, amely a mindenkori embernek, ezáltal nekünk is az Istenhez való közeledésünket segíti előre, hogy mi, akik az Úrban bízunk, új erőre kapjunk és szárnyra keljünk, mint a sasok... (vö. Iz 40,31).

