

XVI. évf. 2008/3–4

Communio

NEMZETKÖZI KATOLIKUS FOLYÓIRAT

Hit és gondviselés

- AVERY DULLES • Az isteni gondviselés és az emberi szenvedés titka
- MICHAEL FIGURA • Jézus színeváltozásának teológiai és misztikus jelentése az egyházatyáknál
- HANS MAIER • A rendes és a rendkívüli. – A liturgia és a művészetek közti feszültségről
- VETŐ MIKLÓS • A német idealizmus és a kereszténység
- Pap apja
- SZUROMI SZABOLCS ANZELM • Vallástudomány és a katolikus teológia
- LAUREN PRISTAS • A könyörgés a II. Vatikáni Zsinat misekönyvében – Antoine Dumas és a revízió szempontjai
- JACZKÓ SÁNDOR • Nagy Szent Leó pápasága levelezése és beszédei tükrében
- ADRIAN J. WALKER • Párbeszéd, közösség és (vér)tanúság. Gondolatok az ökumenikus és a vallásközi párbeszéd kapcsolatáról

KÖNYVJELZŐ

- PUSKÁS ATTILA • Rácsodálkozás a lét titkára
- Misztikák – keresztény misztika

COMMUNIO

NEMZETKÖZI KATOLIKUS FOLYÓIRAT

FŐVÉDNÖK
ERDŐ PÉTER

FELELŐS KIADÓ
RÓZSA HUBA

A SZERKESZTŐBIZOTTSÁG ELNÖKE
BOLBERITZ PÁL

A SZERKESZTŐBIZOTTSÁG TAGJAI
PÁPAI LAJOS, TERNYÁK CSABA, BABARCZI-GYÓRFFY ANDREA,
KERESZTY RÓKUS, KUNSZT GYÖRGY, NEMESHEGYI PÉTER,
ROSKA TAMÁS, RÓZSA HUBA, SARBAK GÁBOR,
SÁGHY MARIANNE

FELELŐS SZERKESZTŐ
TÖRÖK JÓZSEF

SZERKESZTŐSÉG
1053 BUDAPEST, PAPNÖVELDE U. 7.
E-MAIL: COMMUNIO@ELLA.HU

ISSN 1217-2456

KIADJA
A COMMUNIO ALAPÍTVÁNY MEGBÍZÁSÁBÓL
A SZENT ISTVÁN TÁRSULAT
FELELŐS VEZETŐ: FARKAS OLIVÉR IGAZGATÓ
TIPOGRÁFIA: KOZKA ETELKA KRISZTINA
KÉSZÜLT AZ EFO NYOMDÁBAN
FELELŐS NYOMDAVEZETŐ: FONYÓDI OTTÓ

ELŐSZÓ

Szinte minden esztendőnek megvan a maga évfordulója, néha több is, csak győzzünk visszatekinteni, múltat idézni, tanulságot levonni, erőt meríteni, s aztán az ünnepléstől gazdagabban tovább haladni a jelen horizontján a jövő, a keresztény emberek számára a végső jövő felé. A helyi egyház más keresztény közösségekkel együtt a Szentírást ünnepli az idén, vagyis Szent Pál apostol egyetemleges ünneplését megelőzve ezzel akarta előmozdítani az Írás iránti tiszteletet, szeretetet. Az Írásokban testesül meg a Szó, az Ige, hogy el lehessen mondani: *et Verbum caro factum est*.

Az idén ünnepeljük a franciaországi Lourdes jelenéseit, 150 éve jelent meg Szűz Mária a pásztorleánynak, és rajta keresztül az e világ szemében kicsinyek kaptak meghívást, a magukat bölcsnek tartók pedig leckéztetést. Isten az ipari forradalom korában is szabad, tehet csodát, visszaadhat egészséget, ha akarja. XVI. Benedek pápa zarándokként ment Lourdes-ba, jelezvén a 150 éve ott történtek fontosságát. „Az ország a szegényeké és a kicsinyeké, vagyis azoké, akik alázatos szívvel elfogadták” – tanítja a Katolikus Egyház Katekizmusa az evangélisták nyomán.

Az egy milliárd hívónél többet számláló Katolikus Egyház felelősei legalább fél évtizeddel előre kigondolják az ünneplendőket évre – hónapra – napra pontosan. De ha a következő években a két évezred gazdag történelméből nem akadna semmi kiemelkedő esemény, akkor sem kell zavarba jönni. Amióta az Ige testté lőn és közöttünk *lakozeik*, van mit ünnepelnünk egész évben: az Ő misztériumait. Vagyis Jézus Krisztus születését, szenvedését, halálát, feltámadását, mennybemenetelét és a Szentlélek eljövételét. Ezért vagyunk gazdagok és rajtunk keresztül az egész emberiség, mert ezek ünneplése egyben szétosztásukat jelenti. Mindehhez nem kell évforduló, úgyis fordul az év.

A *Communio* jelen száma, melyet kezében tart a Tisztelt Olvasó, a maga változatos tartalmával erre a tényre szeretné irányítani a figyelmet. A szerzők föltett szándéka segíteni a tájékozódást az Egyház örök igazságai és a múlt ma által fölvetett gondolatok között. Mindennek mértéke az igazság.

Nem a Pilátus kérdezte *mi*, hanem a *ki*, Aki magáról mondotta: „én vagyok az út, az igazság és az élet.”

A pápa jövőre Afrikába, Angolába utazik, hogy a hittérítés ottani, ötszáz évvel ezelőtti kezdetére irányítsa a katolikusok figyelmét. Az évfordulók folytatódnak, de a fentiekben kifejtettek érvényben maradnak.

A szerkesztőség

AVERY DULLES

Az isteni gondviselés és az emberi szenvedés titka

A rossz realitása mindenki számára tapasztalt tény, ami legélesebben nagy szerencsétlenségekkel, katasztrófákkal kapcsolatban jelentkezik. Az ilyen kritikus pontokon némelyek dühösek lesznek Istenre, mások elveszítik hitüket, miután a hit azt várja el tőlünk, hogy elismerjük Isten mindenhatóságát, vagyis hogy bármilyen katasztrófát megakadályozhatna.

Minden vasárnap a szentmisében megvalljuk az egy Istenbe, a mindenhatóba, az égnek és földnek teremtőjébe vetett hitünket. A *Credo* a bibliai tanítást tükrözi. Isten így szólt Ábrahámhoz: „Én vagyok a mindenható Isten” (Ter 17,1). Ugyanezt mondta Jákobnak is (Ter 35,11). A téma refrénszerűen visszatér az Ó- és Újszövetség könyveiben, egészen a Jelenések Könyvéig, amelyben Isten többször is megerősíti: „Én vagyok az alfa és az ómega (a kezdet és a vég)” - mondja az Úr, az Isten, aki van, aki volt és aki eljő, a Mindenható” (Jel 1,8 illetve 4,8; 15,3; 16,7 stb.).

A bibliai szerzők túlságosan is szoros kapcsolatban voltak az aszályval, áradással, éhínséggel, járványokkal, elnyomással, háborúkkal és deportálásokkal. Egyszer sem utaltak azonban a legkevésbé sem arra, hogy Isten létezésében, jóságában vagy hatalmában kételkednének.

A zsoltáros elismeri, hogy nehezen tudja megérteni a gonoszok jósorát és a szegények és ártatlanok szenvedését (pl. Zsolt 10 és 73). Jeremiás Istenhez panaszkodik: „Miért szerencsések a gonoszok, s miért élveznek békét a hűtlenek?” (Jer 12,1). Habakuk így protestál Istennél: „Miért tekintesz hát e hit-szegőkre, miért hallgatsz, amikor a gonosz elnyeli a nála igazabbat?” (Hab 1,13). Jób is megállapítja, hogy úgy tűnik, a gonoszok büntetlenül maradnak (Jób 21,30–33).

A próféták ezzel a nagy problémával hadakozva keresnek valamiféle értelmet a rosszban. Izrael megpróbáltatásait büntetésként interpretálták, a nép bűneinek megtorlásaként, amely megbánáshoz és jobbuláshoz vezet. Azarja imája Dániel könyvében jól tükrözi a babiloni fogságban élők felfo-

gását: „Igazságos ítéletet hajtottál végre, bármit mértél ránk és Jeruzsálemre, atyáink szent városára. Bűneink miatt mindent igazságos ítélettel mértél ránk” (Dán 3,28).

Ahogy a figyelem a nemzet sorsáról egyre inkább az egyénre terelődött, háttérbe szorult a kollektív vétesség gondolata. A későbbi próféták, mint Jeremiás vagy Ezekiel, biztosították hallgatóikat arról, hogy senki nem kap büntetést mások bűnei miatt. Ez a fajta individualizmus azonban még nehezebbé tette olyan személyek szenvedésének magyarázatát, akik emberi mérce szerint büntetlennek tündek. Jób könyvében jelenik meg ez a probléma a legerőteljesebben. Egy (kétségtelenül fiktív) történetet mesél el egy férfiról, aki Isten törvényét teljesen megtartja, mégis elveszíti családját, vagyonát, egészségét és jó hírnevét. A barátai, akik a próféták morális tanításán nevelkedtek, kifejezik együttérzésüket és megpróbálják őt meggyőzni arról, hogy semmi oka sincs Istennél panaszt tenni, mert Isten végtelenül igazságos. Ebből az következik, hogy bizonyára valamiféle súlyos bűnt követett el, még ha az számára ismeretlen is. Megpróbálnak segíteni neki a lelkiismeretvizsgálatban. Ebben azonban tévednek. Jób szenvedése nem büntetés, ahogyan azt barátai feltételezik. A történet végén Isten őt igazolja.

Akkor Jób miért szenved? A bevezetésből (Jób 1,6–12) kiderül, hogy mindez azért történik, hogy megmutathassa hűségét. A legnehezebb próbák között is, melyekről tudja, hogy nem érdemelte meg, nem kezdi el káromolni Istent. Elismeri, hogy a szenvedés titok, melyet ő, mint teremtmény, nem érthet meg. Isten titkos tervei előtt csak fejet hajthat imádságos némaságban.

A könyv üzenete így szól: Ha Isten megengedi a szerencsétlenséget, akkor arra jó oka van, amely okot az, aki szenved, nem biztos, hogy felismeri. Ezért a hitben alá kell rendelődnie Isten akaratának. Jób szenvedéseit azért engedte meg, hogy próbára tegye hitét és megtisztítsa szeretetét. Jámorsága az igazi Isten-szolgálatból adódjon, Isten saját szuverén jósága okán. Isten bízott Jób készségében a szenvedésre, anélkül, hogy Jób a keserűségnek adná át magát. Miután Jób ezt teljesítette, Isten gazdagon megjutalmazta őt.

Ha a vallásos bölcsességről van szó, úgy Jób egy új csúcspontot jelent és bizonyos szempontból túlmutat azokon a prófétai interpretációkon, amelyek a szenvedést büntetésként értelmezik. Az ószövetségi idők vége felé két másik irányzat is felismerhető, amelyek már az Újszövetségre mutatnak.

Az első fejlődési pont az a felismerés, hogy az élet ezen a világon nem a végső, inkább csak „próbaidő” ahhoz a teljességhez, ami a halál után következik. Dániel, a Bölcsesség és a Makkabeusok 2. Könyve arra tanít minket, hogy a lényeg teljességét nem az emberi történelemben kell keresni, hanem annak vége után. Az utolsó napon Isten megjelenik kinyilatkoztatva dicső-

ségét, hogy visszaállítsa királyságát és a szentek ennek a birodalomnak leszenek tagjai. Dániel szerint az idők végén megjelenik majd Mihály arkangyal és összehívja a halottakat, egyeseket az örök életre, másokat az örökké tartó kárhozatra (Dán 12,2). A Makkabeus mártírok azzal a bizalommal lépnek a halálba, hogy ismét feltámadnak az örök életre, mert követték Isten törvényeit (2Makk 7,9). Salamon bölcsessége pontosan rögzíti, hogy az igazak lelkei Isten kezében vannak (Bölcs 3,1) és az igazak korai halála, még akkor is, ha isteni büntetésnek tűnik, ténylegesen csak átmenet a boldog halhatatlanságba (Bölcs 3,2–9). Azokat, akik a földön türelmesen túrték a szenvedést, a Mennyben gazdagon megjutalmazzák.

A másik áttörés a helyettes vezeklő szenvedés gondolata volt. Izajás könyvének második részében találhatjuk a híres Isten szolgája éneket, melyben egy titokzatos alak, Isten szenvedő szolgája sokak bűneiért megfenyítettetik és olyan alázatosan megy a kivégzőhelyre, mint egy bárány, hogy a megváltás bérét az elhibázott döntésekért megfizesse (Iz 53,1–12). A végén a szolgát felmagasztalják és áldást hoz mindazokra, akikért szenvedett.

Az ószövetségi teológia ezen végső meglátásai nagyon közel vezetnek bennünket az Újszövetséghez, ami azt jelzi, hogy Isten maga is belemerül az emberi történelembe, hogy saját személyében hordozza az emberi bűnök teljes súlyát, így gyógyítva gyökerénél a gonosztságot. Ahogy Isten szenvedő szolgája, úgy veszi magára Jézus az egész emberi nem gyengeségeit és betegségeit, és megfizet minden bűnért (vö. Mt 8,17). Jézus bizonyos mértékig az új Jób, aki egészen a végsőig szenved. A jövődöléseknek megfelelően minden összeesküszik ellene és aláveti magát a legnagyobb megaláztatásnak, fájdalomnak és elhagyatottságnak. Úgy tűnik, a kereszten megismeri az Istentől elhagyatottság érzését és ezzel válik teljessé kétségbeesése. De nem adja fel, bízik Atyjában, aki igazolja őt dicsőséges feltámadása által.

Ahogy Newman bíboros híres prédikációjában, „A mi urunk lelki kínjai a passióban” magyarázza, Jézus lelki kínokat élt át, melyek meghaladták fizikai szenvedését. A passió és Jézus halála a gonosz történetének csúcspontja és egyúttal a megváltás történetének csúcsa is. A legnagyobb bűntény, amelyet Isten ellen elkövettek, egy másik perspektívából tekintve az isteni szeretet és megbocsájtás legszélsőségesebb megnyilatkozása.

Az Újszövetség szerzői távol állnak attól, hogy Jézus szenvedését szégyelljék, sőt több okból is büszkének rá. Először is azért, mert Jézus az egész világ bűneit magára vállalta (1Jn 2,2; 1Pét 1,18–19.). Másodszor: Jézus a türelemmel viselt szenvedés példáját hagyta ránk, melynek követésére a keresztények meghívást kaptak (1Pét 2,21). Harmadszor: a Húsvét titka eltölt bennünket bátorsággal és bizalommal, ahogyan Pál írja a rómaiaknak: „en-

nek az életnek a szenvedései (...) nem mérhetők az eljövendő dicsőséghez, amely majd megnyilvánul rajtunk” (Róm 8,18). Vagy amint a korintusiak bátorítja: „A mostani pillanatnyi könnyű szenvedés ugyanis a mennyei örök dicsőség túlárado mértékét szerzi meg nekünk” (2Kor 4,17). Negyedszer: a keresztények abban a helyzetben vannak, hogy szenvedéseiket üdvösséget hozó célokra használhatják, ahogy Krisztus is tette. Pál leveleiből azt olvashatjuk (2Kor 4,16–18; Fil 3,8; 10–11), hogy szinte várja azokat a szenvedéseket, amiket az Evangélium szolgálatáért el kell viselnie. Ezzel hasonlatossá válik a keresztfeszített Úrhoz. Szinte lángol azután, hogy mindent elveszítsen, hogy részesüljön Krisztus kínjaiban, hozzá ezzel is hasonlóvá válva. Pál arra buzdítja a keresztényeket, hogy tegyék magukévá ezt a magatartást. „Általa jutottunk hozzá a hitben a kegyelemhez, amelyben élünk, és dicsekszünk a reménységgel, hogy az isteni dicsőség részesei lehetünk. De nemcsak ezzel, hanem még szenvedéseinkkel is dicsekszünk, mert tudjuk, hogy a szenvedésből türelem fakad, a türelemből kipróbált erény, a kipróbált erényből reménység” (Róm 5,2–4). „Ő (Krisztus) megvigasztal minket minden szomorúságunkban, hogy mi is megvigasztalhassuk azokat, akik szomorúak, azt a vigasztalást nyújtva nekik, amelyet ő nyújt nekünk. Amilyen bőven kijut nekünk Krisztus szenvedéseiből, olyan bőven lesz részünk Krisztus révén a vigasztalásban is. Mert ha szenvedünk, az a ti vigasztalásokra és üdvösségekre szolgál, ha vigasztalásban van részünk, abból is ti nyertek bátorítást azoknak a szenvedéseknek türelmes elviselésére, amelyeket mi is szenvedünk. Szilárd tehát veletek kapcsolatban a reményünk, hiszen tudjuk, hogy nemcsak a szenvedésben vesztek velünk együtt részt, hanem a vigasztalásból is hozzánk hasonlóan részesültök” (2Kor 1,4–7). Az első Péter-levél is hasonló fogalmakkal szól: „Ehelyett inkább örüljetek, hogy részetek lehet Krisztus szenvedéseiben, hogy dicsősége megnyilvánulása napján majd ujjongva örülhessetek” (1Pét 4,13).

A Szentírás nem ad elméleti megoldást a gonosz problematikájára, de utakat mutat arra, hogy miképpen tudunk elboldogulni a gonoszsággal, s ezzel irányt szab jobb elméletek létrehozásához.

A gonosz, a rossz problémája gyakorlatilag egyidős az emberiséggel. A görög és római antik világ előtt sem volt ismeretlen. Már Krisztus előtt több száz évvel voltak történetírók, akik felhívták a figyelmet a fájdalom és az ínség hasznosságára. Chrysippus érvelése szerint az egyes hibák hozzájárulnak az egész jószágához, vagyis „igazából nem létezik rossz, ha a dolgokat *sub specie aeternitatis*” szemléljük. Marcus Aurelius császár *Elmélkedések* című művében arra a következtetésre jutott, hogy bele kell törődnünk a szeren-

csétlenségekbe, melyek utunkat keresztezik, mert ezek részei egy nagyobb tervnek, mely által Isten az általános jólétről gondoskodik. Véleménye szerint tiltakozásunk jórészt onnan eredeztethető, hogy a dolgokat önmagunkra vonatkoztatva értelmezzük, nem pedig az univerzális értelem álláspontjából. A gonoszság sztoikus elmélete azonban nem vezetett általános megelégedettségre. Epikurosz ezzel teljesen ellentétesen azt vallotta, hogy a világban létező gonoszság csak arra bizonyíték, hogy az istenek nem foglalkoznak az emberi ügyekkel.

Az ősegyház idejében Szent Ágostont annyira kínozza a gonosz problémája, hogy néhány évig csatlakozott a manicheus szektához, ahol azt hirdették, hogy a világot egy gonosz istenség teremtette. Ágoston azonban a Faustus püspökkel folytatott beszélgetés után ráébredt, hogy a manicheusok vezetői nincsenek abban a helyzetben, hogy megválaszolják kérdéseit. Felismerte, részben az újplatonikusok hatására, hogy semmi sem lehet lényege által gonosz. A rossz önmagában nem létezhet, csak egy olyan alanyban, ami jó. Isten a legnagyobb jó, megvesztegethetetlen, azonban a földi jók csökkenthetők vagy növelhetők. Ha az akarat jó, de Isten ellen lázad, akkor cselekedetei gonoszak. Minél inkább gonoszak, annál inkább megbántják Isten akaratát és egyedül csak a teremtménnyel hozhatók összefüggésbe. A gonosz cselekedetekkel az akarat önmagát vásárolja meg és saját magától von meg olyan javakat, amelyeket elérhetne. Művében „Az igaz vallásról” (*De vera religione*) Ágoston kijelenti, hogy minden rossz bűn vagy a bűn következménye.

Aquinói Szent Tamás lényegében Szent Ágostont követi, de alaposabban analizálja a különböző okokat és a rossz különböző fajtáit a *Summa Theologiae*, illetve a *De Malo* című műveiben. Különbséget tesz a morális és a fizikai rossz között és leírja, hogy Isten miként viszonyul ehhez a kettőhöz. Bizonyos rossz dolgokat Isten büntetés céljából okoz, másokat indirekt módon, amikor teremtményeit eszközökként használja fel céljainak eléréséhez, továbbá bizonyos rossz dolgokat egyszerűen azért enged, hogy egy nagyobb jót elérjen (Aquinói Szent Tamás: *Summa Theologiae* I. q. 48).

A rossz problémájáról a XVIII. században is hevesen vitatkoztak. Leibniz *Theodizee* (1710) című művében a rossznak három fajtájáról beszél, ezek: a metafizikai, a fizikai és a morális rossz. Elővezette azt az optimista elméletét, mely szerint a lehetséges világok legjobbjában minden a lehető legjobb módon történik. Az 1755-ös lisszaboni földrengés adott okot Voltaire-nek, hogy nevetségessé tegye ezt a tézist. Miközben elvetette az optimista teológiát, nem sikerült magyarázatot adnia arra, hogy miképpen igazolja a rossz létezését.

David Hume *Párbeszéd a természetes vallásról* című művében még szkeptikusabb szemléletet fogalmazott meg azzal, hogy kétségbe vonta egy mindenható istenség létezését. „Epikurosz régi kérdésére még mindig nincs semmilyen válasz. Ha akarja, de nem képes a rosszat megakadályozni? Akkor nincs hatalma. Ha képes rá, de nem akarja? Akkor gonosz. Ha képes is és akarja is, akkor honnan jön a rossz?”

A probléma új aspektusát veti fel Dosztojevszkij a *Karamazov testvérek* című regényében. Iván Karamazov teszi azt a szemrehányást, hogy Istent magát terheli a felelősség egy olyan univerzum teremtéséért, amelyben az igazságtalanság szörnyűséges aktusai fordulnak elő, mint például a kínzás, a bűntelen gyermekek lemészárlása vagy szadista emberek. Iván érvelése szerint ilyen mértékű rosszat semmiféle jövőendő élet nem tehet jóvá. Bizonyos, hogy Iván nem Dosztojevszkij nézeteit képviseli, mert a vádakra a könyv további részében megpróbál valamilyen módon választ adni.

A XX. században egyes teológusok, mint például a protestáns Jürgen Moltmann és Dorothee Sölle, illetve a katolikus Jon Sobrino és Elisabeth Johnson megpróbálták a szenvedés problémáját csökkenteni azáltal, hogy megmagyarázták, Isten is szenved. Harold S. Kushner rabbi ismert könyvében azt állítja, hogy Isten nem mindenható úr, inkább áldozata és nem elkövetője a szenvedésnek. Ha elismerjük Isten behatároltságát – mondja Kushner, könnyebben szerethetjük és megbocsáthatunk neki. Könyve sok szempontból hasznos, ám Istenről vallott nézetei nem elfogadhatóak, különösen a katolikusok számára, mivel az Egyház következetesen tanítja Isten mindenhatóságát és változatlanóságát.

Jelen tanulmány keretei között nem tudok azon komplex kérdéskörre kitérni, hogy milyen értelemben állíthatjuk Istenről, hogy szenved. Isten szenved emberré lett Fiában, de ekkor Istenként szenved? Ezt a kérdést nyitva hagyva csak az emberi szenvedés problémájára szorítkozom.

Itt az ideje, hogy bibliai és történeti áttekintésünk eredményeire reflektáljunk. Az optimista elmélettel kapcsolatban kijelenthetjük: nem létezik olyan, hogy a világok legjobbika. Minden világ amit Isten teremt, véges és meghaladhatatlan. Nem várhatjuk el, hogy Isten az összes lehetséges világ legjobbját hozza létre, elég hogy egyet teremtett, amely jó.

Isten kauzalitásával összefüggésben segítséget nyújthat a rossz három fajtájának megkülönböztetése. Először is létezik fizikai rossz, mely a büntetés eszközeként szolgálhat. Másodsorban létezik a természeti rossz, amely a fizikai és biológiai törvények szabályszerűségéből keletkezik. Harmadrészt említjük a morális rosszat, vagyis a bűnt.

A büntetés lehet gyógyító vagy viszonzó. Ha Isten büntetést alkalmaz, akkor ezt nyilvánvalóan azon okból teszi, hogy meggyógyítsa a vétkest, vagy hogy támogassa a jóvátételt egy olyan bűnért, amit elkövettek.

A Bibliában és a keresztény irodalomban sokféle történetet találunk, melyek nemzetek vagy személyek büntetéséről szólnak. Ha kinyilatkoztatásunk van arról, hogy ezek ténylegesen büntetések, úgy hittel elfogadjuk azt, de veszélyes lenne partikuláris szerencsétlenségeket saját szabad akaratunkból Isten büntető akaratával azonosítani. Jézus is óva intett ettől.

Második kategóriának a természeti rosszat javaslom, mely a természet szabályszerű „működéséből” keletkezik. A természeti törvények szükség-szerűek, ha rendezett univerzumból beszélünk. Összességében hasznos hatásai vannak ezeknek a törvényeknek, melyek lehetővé teszik számunkra az ésszerű és okos cselekvést. Az ipar és a tudomány fejlődése ezen törvények szabályszerűségén nyugszik.

A halál, még ha bizonyos szempontból rossz is, mégiscsak megakadályozza a világ túlnépesedését. Gyakran halnak meg túl korán emberek véletlenek folytán. Például egy kisgyerek egy más célra irányított fegyver tűzvonalába szaladhat. Az ilyen esetek azonban nem bizonyítják azt, hogy Isten ne lenne jó. A világegyetem rendjét mint nagyobb jót akarva, Isten bizonyos rosszat kivételként megenged.

A fájdalom előkelő helyet foglal el a természeti rosszról szóló irodalomban. A fizikai fájdalom bizonyos szempontból hasznos, mert megóv bennünket attól, hogy ártsunk testünknek. A fájdalom betegségekre hívja fel a figyelmet, mely megfelelő ellenszer keresésére ösztönöz bennünket. Az orvosokat arra ösztökéli, hogy fájdalomcsillapító szereket találjanak fel és ezeket alkalmazzák betegeiken. Az ilyen folyamatokat Isten előrelátó gondoskodásának példáiként említhetjük.

Egy szenvedés és visszásságok nélküli világ kevesebb lehetőséget adna az együttérzésre, a bátorságra, a határozottságra és a segítségnyújtásra. Isten talán teremthetett volna egy olyan világot is, amelyben az erényesek számára nincs szenvedés, ám ez a világ nem lenne egyértelműen jobb annál, mint amiben most élünk.

A filozófiai megfontolásokkal ellentétben a mostani teológusok között létezik egyfajta konszenzus, mely szerint a világ sokkal több visszásságot tartalmaz, mint amennyi egy jótevő Teremtőtől elvárható lenne. A rossznak ezt a túláradását sokan az áteredő bűnnel magyarázzák, mely nem csak az emberi szellemet és akaratot gyöngítette, hanem kihatással volt a természet világára is. Miért engedi Isten, hogy őseink bűne miatt szenvedjünk? Miért engedi a sátánnak, hogy megkísértsen embereket és kínozza őket? Végso-

ron lehet hogy el kell ismernünk, hogy képtelenek vagyunk megmagyarázni annak a rengeteg embernek a szenvedését, akik relatíve jónak és büntetlennek tűnnek. Talán a legjobb, amit tehetünk, hogy Krisztus keresztyére tekintünk, amely bizonyítékul szolgál arra, hogy néha megengedett az igazak szenvedése, de a szenvedés nem az utolsó szó, hanem elvezethet a dicsőségbe.

A rossz harmadik kategóriája a bűn vagyis a morális rossz. Az előzőekkel ellentétben ez teljesen szemben áll Isten akaratával. Nem feltételezhető, hogy Isten a bűnt saját akaratának megvalósítására vagy jó célok elérésének eszközeként akarja. Isten azonban mindenhatóságában megakadályozhatná a bűnt. Miért nem felelős mégsem a bűnök előfordulásáért? A legjobb teológiai magyarázatnak az tűnik, hogy Isten mindenek elé helyezi az emberi akarat szabadságát. Meg akarja nekünk hagyni a választást, hogy szolgáljuk vagy elutasítjuk őt. Ha a gonoszat választjuk, azért nem tehetjük őt felelőssé, hiszen ő csak jót hoz létre. A bűn egy negatív dolog, hátatfordítás a jónak, melyre Isten meghív. Nem lehet Istent felelőssé tenni azért, ha ebben kudarcot vallunk, hiszen itt kizárólag az ember a hibás.

A rossz problémája a fizikai és morális rossz esetén lényegében ugyanaz. Isten közbeavatkozhatna, hogy megakadályozzon valamely katasztrófát vagy emberi hibát, de ezt általában nem teszi. Nyilvánvaló, hogy jelen életünkben a természetes okokat szabadon hagyja munkálkodni. Ha folyamatosan közbeavatkozna azok javára, akik erényesek voltak vagy imádkoztak, akkor olyan világban élnénk, amelyben az emberi felelősség minimálisra csökkenne. Egyáltalán nem nyilvánvaló, hogy a világ jobb hely lenne, ha valamilyen mágikus módon irányítanák. Ha az egész képet láthatnánk, bizonyára jobban értenénk, hogy Isten gondviselésének tervében hogyan illeszkednek egymáshoz az egyes darabkák.

Összefoglalva: arra a következtetésre jutunk, hogy legalább hét féle válasz létezik a szenvedésre. Az első az Isten elleni lázadás, mely ateizmushoz vezethet. A második a filozófiai rezignáltság, mely arra vezet bennünket, hogy a szenvedést bizonyos sztoikus nemtörődomséggel szemléljük. A harmadik a moralizmus, mely a szenvedést a bűnök büntetéseként értelmezi. A negyedik lehetőség, hogy a szenvedés, még ha érdemtelenül is hordozzuk, a türelem iskolája, mely heroikus erényeket éleszt bennünk. Ötödikként Jób fel fogását kell megemlítenünk, aki néma imádságban aláveti magát Isten fölségének. A hatodik az Újszövetségben olvasott magyarázat, bizakodás abban, hogy az életben elviselt szenvedésekért gazdag jutalmat kapunk az elkövetkezendő életben. A hetedik válasz a legteljesebb mindezek közül, a szentek válasza, akik örömmel szenvednek, mert a szenvedés mélyebb egy-

séget teremt köztük és a megfeszített Úr között, és ez lehetővé teszi számukra, hogy részt vállaljanak a helyettes szenvedésben a világ megváltására.

A szenvedésnek tehát lehetnek jó és rossz hatásai. A különbséget az teszi, hogy miként reagálunk rá. Nekünk, keresztényeknek nem adnak kielégítő magyarázatot a filozófiai megfontolások, mégha bizonyos pontig segítségünkre is vannak. Ez Jézus Krisztus konkrét személyén múlik. Krisztus nem lát el bennünket konkrét válasszal, mely rávilágít arra, hogy Isten miért engedi egyesek szenvedését. De élete, halála és feltámadása bizonyosság számunkra, hogy a szenvedés végső soron nem értelmetlen, az emberi szenvedésnek megváltó értéke lehet, ha Krisztus szenvedésével egyesül. Az igazi rossz nem maga a szenvedés, hanem az eltékozolt szenvedés.

Sem a filozófia, sem a teológia nem tudja megfejteni a szenvedés teljes titkát. Az emberi értelemből hiányzik az a képesség, hogy megítélhesse, miért engedi az isteni gondviselés bizonyos bűnök és sorsok létezését. Kushner rabbi nagyon bölcsen megjegyzi, hogy bizonyos vallásos válaszok rosszabb érzéseket keltenek az emberekben. „A szenvedő embernek legtöbbször vizsgálásra, nem magyarázatokra van szüksége. Egy szívélyes ölelés vagy türelmes meghallgatás több szívet tud meggyógyítani, mint a legjobban összeállított teológiai előadás.”

FORDÍTOTTA: SZAX LÁSZLÓ

ÉLETRAJZI ADATOK:

AVERY DULLES S.J., 1918-ban Auburnban (New York) született. Filozófiát, művészetet, teológiát, jogot és irodalmat hallgatott. 1940. 11. 26-án tért át a katolikus hitre. Négy évig szolgált a tengerészethél. Ezt követte egy év pasztorális és aszketikus képzés Münsterben, majd a teológiai tanulmányok Rómában a Pápai Gregoriana Egyetemen, melyet 1960-ban a doktori cím elnyerésével fejezett be. Több amerikai egyetemen tanított. 2001-ben lett bíboros.

MICHAEL FIGURA

Jézus színeváltozásának teológiai és misztikus jelentése az egyházatyáknál

1. JÉZUS SZÍNEVÁLTOZÁSÁNAK ÖSSZEFÜGGÉSEI NYILVÁNOS ÉLETÉNEK MISZTÉRIUMAIVAL

Jézus keresztsége, Isten országának meghirdetése, a Tábor hegyi színeváltozás és az eucharisztia rendelése az utolsó vacsorán egymással olyan belső kapcsolatban állnak, melyet Jézus, Isten és Mária fiának titka fog össze.

Különösen szoros a kapcsolat a keresztség és a színeváltozás között. A keresztség Jézus nyilvános életének kezdetén áll, a színeváltozás Jeruzsálembe vezető utolsó útjának kezdetén. Lukács evangélista számára fontos kiemelni, hogy mind a keresztség mind a színeváltozás közben Jézus imádkozik (3,21; 9,29). Ahogy a keresztségnél, úgy a színeváltozásnál is a felhőkből égi szózat hallatszik, amely Jézusról hirdeti, hogy ő a szeretett vagy kiválasztott fiú, akiben az Atyának kedve telik.

Az egyházatyák óta a keresztséget és Jézus színeváltozását is a háromszemélyű egy Isten kinyilatkoztatásaként értelmezik, mely már az Ószövetségben titokzatos módon elő volt készítve. Mindkét misztériumban a teológiai jelentésen túl döntő antropológiai kijelentések is találhatók, melyet Aquinói Szent Tamás mesterien így foglal össze: A keresztség az ember első újjászületések szentsége (rejtett és egyúttal látható jel), a színeváltozás második újjászületésének sakramentuma. Mindkét alkalommal a háromszemélyű Isten munkálkodik, „mert ahogyan a keresztségben a bűntelenséget adja, melyet a leszálló galamb jelképez, úgy adja a feltámadásban kiválasztottainak az ő dicsőségének tisztánlátását és felfrissülést (*refrigerium*) minden rossztól, melyet a ragyogó felhő jelképez.” Jézus színeváltozása, mint a második újjászületés szentsége az ember megdicsőülésének előképe, mely a keresztséggel veszi kezdetét és az embert olyan szorosan összeköti Istennel, hogy már szinte a jelen életben részt kap az isteni természetből, azonban beteljesülését majd csak a halottak feltámadásában találja meg.

A Katolikus Egyház Katekizmusa (1992/1997) Jézus színeváltozásában Isten országa jövőendő dicsőségének elővételezését (*praegustatio*) látja: „Jézus

egy pillanatra megmutatta isteni dicsőségét (...). Azt is megmutatta: Jeruzsálemben el kell szenvednie a kereszten a halált, hogy bemehessen „dicsőségbe” (Lk 24,26). Mózes és Illés hegyen látták Isten dicsőségét; a Törvény és a Próféták megjövendölték a Messiás szenvedéseit. Jézus szenvedése az Atya akarata; a Fiú Isten szolgájaként cselekszik; a felhő a Szentlélek jelenlétének jele: „Az egész Szentháromság megjelent: az Atya a hangban, a Fiú az emberben, a Szentlélek a fényes felhőben”. (Nr. 555f.)

2. RÖVID KITÉRŐ A SZÍNEVÁLTOZÁS SZINOPTIKUS ÉRTELMEZÉSÉRE

A Jézus színeváltozásáról szóló bibliai tudósításokban (Mt 17,1–9; Mk 9,2–10; Lk 9,28–36) a jelenet először Jézus messiási voltának tanúsítása Isten, a Törvény (Mózes) és a próféták (Illés) által, mely a következő felszólításban csúcsosodik ki: „Őt hallgassátok!”. Ebből bontakozik ki a színeváltozás bibliai jelentése Jézus többi misztériumaival összefüggésben: „Jézus színeváltozásának jelenetét a szinoptikusok teljes egyezőséggel írják le, úgy, mint a csodatetteket”.

Ez az egyezés a következőkben mutatkozik meg: Jézus úton van Jeruzsálembé (Máté és Márk), illetve elindul utolsó útjára a szent városba (Lukács). A jelenet a szinoptikusoknál Péter hitvallása után Fülöp Cezáreájának vidékén (Lukácsnál a hely meghatározása nélkül) történik, Jézus szenvedésének és feltámadásának első jövendölése és az önmegtagadásra felszólítás után. Időpont megjelölés is kapcsolódik hozzá: hat (Mt 17,1; Mk 9,2), illetve mintegy nyolc (Lk 9,28) nappal később Jézus magával viszi Pétert, Jakabot és annak testvérét Jánost egy (magas) hegyre. Ott elváltozik arca (Máténál és Márknál *metamorphusthai*, Lukácsnál heteron *gignesthai*) és ruhája ragyogó fehér lesz. Megjelenik Mózes és Illés vagyis a törvény és a próféták, Jézus velük társalog arról, amit Jeruzsálemben fog véghezvinni. A szinoptikusok megemlítik a ragyogó felhőt is és a belőle szóló hangot, mely felszólítja őket: „Őt hallgassátok!”

A szinoptikusok más-más súlyponttal mutatják be Jézus színeváltozását, amely arra utal, hogy Máté és Lukács Márk evangéliumának eredeti szövegét kibővítették, korrigálták és egyértelműsítették, de lényegében nem változtattak rajta. Számukra a jelenet fontos jel Jézus útján. Megdicsőülés ragyogása nem tűnteti el ember mivoltát, hanem már a feltámadásra utal.

Az evangéliumokban Jézus színeváltozása különösen fontos és egyedi jelenség, amely Jézus istenségét hangsúlyozza. Az apostolok előre megláthatják a keresztre feszített, feltámadott és mennybe felvett Krisztus dicsőségét.

XVI. Benedek pápa is foglalkozik a színeváltozással a Jézusról szóló könyvének 2007-ben megjelent első részében. Kitágítja nézőpontunkat azáltal, hogy Jézus hallgatására vonatkozó égi felszólítást összekapcsolja Mózes Sinai hegyre való felmenésével, ahol a tórát, a tízparancsolatot, mint Isten „útbaigazítását” átvette. A pápa a tórát Jézus felől értelmezi, mert számára Jézus maga a tóra. A színeváltozás ezért meghívás arra, hogy Jézust új Mózesként ismerjük fel és szavainak meghallgatásával törekedjünk Isten útmutatásainak követésére.

A Szentatya egy másik, ritkán említett jelenségre is felhívja a figyelmet: Jézus Pétert, Jakabot és Jánost nemcsak a színeváltozás hegyére viszi magával, hanem az Olajfák hegyére is (Mk 14,33). Az Olajfák hegyi félelem ellenképe lesz a színeváltozás jelenetének.

A XVI. Benedek által tett új hangsúlyok egy gyakran elfeledett igazságra hívják fel a figyelmet: a színeváltozás jelene a szellemi megtapasztalás modelljévé válik, mely felszólítja a hívőket, hogy az aszkézis és a szemlélődés által Isten hegyére, vagyis az istenközelség különleges helyére jussunk.

Ez a gondolat már az egyházatyáknál megtalálható, akik számára Jézus színeváltozásának értelmezésében a teológia, a szellemi megtapasztalás és a misztika összekapcsolódik. Példaként hozzuk Órigenészt Keletről és Poitiers-i Hiláriuszt Nyugatról.

3. ÓRIGENÉSZ ÉS POITIERS-I HILÁRIUSZ JÉZUS SZÍNEVÁLTOZÁSÁRÓL

3.1. Jézus színeváltozása Órigenész Máté-magyarázatában

A nagy alexandriai a csak töredékben megmaradt Máté-magyarázatában foglalkozik Jézus színeváltozásával. Ebben a munkájában is megfigyelhetjük, hogy minként építi fel exegéziseit. A szöveg irodalmi értelmének, melyet történeti értelemnek is nevez, valós jelentést tulajdonít. Nem véletlenül nevezik ezért Órigenész filológusnak. Az irodalmi értelem a forrása és előfeltétele a szellemi vagy allegorikus értelemnek. Órigenész először a bibliai jelenet irodalmi jelentését magyarázza, ezután tér rá a szellemi értelmére. Jézus színeváltozásának jelenetében a filológus és teológus.

Jézus színeváltozásnak irodalmi, szellemi és misztikus exegézise kapcsán Órigenész a következő megállapításokat teszi.

Először azon gondolkodik el, vajon mit jelent, hogy hat nappal később (tehát Péter hitvallása után hat nappal) Jézus Pétert, Jakabot és Jánost felviszi egy magas hegyre és elváltozik előttük. Leginkább a hatos szám foglal-

koztatja. Azért érzi különösen fontosnak a hat napot, mert a látható világ hatnapos teremtésére utal. A hat nap keretébe beletartoznak a látható (*ta blepomena*) és az időbeli (*proskaira*) dolgok. Jézus színeváltozása annak válik láthatóvá, aki képes ezen határok átlépésére a láthatatlan (*ta me blepomena*) és örök (*aionia*) isteni valóságba.

„Ha közülünk valaki szeretné, hogy Jézus magával vigye és elvezesse arra a magas hegyre, hogy csak maga láthassa színeváltozását, akkor legyen kész a hat napot átlépni. Ne azt szemlélje, amit eddig nézett, ne a világot vagy még inkább azt szeresse, ami benne van, ne törődjön semmiféle világi vágy-gyal, mely vágyak a testből vagy a test szerinti dicsőségből fakadnak.”

Miután Órigenész leszögezi a színeváltozás hegyére való felmenetel minden keresztény számára érvényes szellemi jelentését, tovább részletezi a magyarázatát.

Órigenész tisztában van azzal, hogy olvasói kérdéseket fognak feltenni. Mikor változott el Jézus (*metamorphote*) azok előtt, akiket felvezetett a magas hegyre, ha azok már isteni alakjában (*in forma Dei*) látták (*ophthe*), melyben emberré válása előtt volt? Azon tanítványok számára, akik lent maradtak csak a szolgál-alak (*forma servi*) maradt, míg a három tanítvány számára, akiket magával vitt, nem a szolgál-alak, hanem csak az isteni alak lett? Órigenész legelőször arra mutat rá, hogy Máté és Márk evangélista számára nem általánosságban fontos Jézus színeváltozása, hanem hogy a nevezett tanítványok előtt történt ez. A két evangélista ezen hozzáfűzése Órigenész számára szellemi-intellektuális (*pneumatikos*) értelemmel bír: „Ennek megfelelően azt fogod mondani, hogy lehetséges az, hogy Jézus egyesek előtt elváltozott, mások előtt ugyanebben az időben nem változott el, hanem szolgálai alakban maradt.”

A kérdés akkor válik világossá, ha meggondoljuk azokat az előfeltételeket, amelyek Órigenész számára fontosak ahhoz, hogy megvilágítsa Jézus színeváltozását. Ehhez tartozik, hogy nem ragadhatunk le a szellemi-lelki élet (*kato / deorsum*) mocsarában, ahol Jézus csak „hús szerint” (*kata sarka*), szolgálai alakban ismerhető fel, hanem a három tanítvánnyal nekünk is fel kell mennünk arra a magas hegyre. Itt már Jézust nem „hús szerint” ismerik fel, hanem mint Logost, aki Isten (*theologoumenon / Deus verbum*). Előttük zajlik Jézus színeváltozása, nem azok előtt, akik lent maradtak.

Miért ragyog Jézus arca mint a nap a színeváltozás alatt? Órigenész ennek okára úgy derít fényt, hogy megvizsgálja ezen titok jelentését az akkori tanítványok és minden idők keresztényei számára. Jézus arca azért ragyog mint a nap, hogy láthatóvá váljék: a keresztények a fény gyermekei.

De nem csak Jézus maga változott el a három tanítvány előtt, hanem ruhája is vakítóan fehér lett. A ragyogó fehér ruha Órigenész számára több-

rétegű teológiai és szellemi jelentést hordoz. Egyrészt a Jézus színeváltozásáról szóló evangéliumi részek rejtett beszédstílusára utal, mely azt mutatja előre, hogy egyszer minden színeváltozásra rendeltetik. A ruha nem csak a három tanítvány előtt válik ragyogóvá, hanem Mózes, azaz a törvény és Il-lés, vagyis a próféták előtt is. Ezáltal válik Órigenész szerint bizonyossá Jé-zus istensége.

Ezután rátér annak elemzésére, amit Péter javasolt a hegyen a színeválto-záskor: „Uram, jó nekünk itt lennünk. Ha akarod, csinálók itt három sát-rat...” Legtöbbször azt szokták ezzel kapcsolatban még vizsgálni, hogy Márk még hozzáfűzi: „Nem is tudta, mit mond...” Lukács hasonlóan ezt ír-já: „Nem tudta ugyanis, hogy mit mond...” Ha Péter ebben a helyzetben mondott valamit, anélkül, hogy tudta volna, mit is mond, akkor ez Órigenész számára *kat' exstasin* (*per excessum mentis*) beszéd. Ezzel új elemként belép az ekstázis fogalma. A misztikában az egyházatyáktól napjainkig az ekstáz-ist Isten és a lélek *unio mystica* útján előmozdító jelenségként értelmezik. Ez az ekstázis a lélek, szellem gyümölcse, mely Pétert arra indította, hogy ezeket a szavakat mondja. De vajon melyik szellemről van itt szó? Az írás-tudó számára nem jöhet számításba az a megoldás, hogy a Szentlélekről le-het itt szó. Az okot a János evangéliumban találja, ahol az áll, hogy még a Lélek akkor nem volt megadva (*esekenai*), mert Jézus még nem dicsőült meg (Jn 7,39).

Ha nem a Szentlélek, mint harmadik isteni személy volt itt jelen, aki Pé-tert olyan kijelentésre indította, ami felülmúlja értelmének horizontját, ak-kor ki? Órigenész mindenesetre a sátánt látja ebben. Rögtön Péter hitvallása után, mint már említettük, Jézus először beszél szenvedéséről és feltámadá-sáról. Péter azonban le akarja beszélni arról az útról, amely a kereszthez ve-zet. Ő azonban helyreutasítja: „Távozz tőlem sátán! Botrány vagy nekem...” (Mt 16,23). Órigenész biztos benne, hogy magyarázatának olvasói nem mind fogják osztani véleményét ebben a kérdésben, sőt kifejezett támadásként ér-tékelik majd az ellen a Péter ellen, akit Jézus éppen nem sokkal előtte (Mt 16,17) boldognak mondott. Ám mindazok, akik úgy gondolják, hogy Péter és a többi apostol Krisztus szenvedése előtt szabadok voltak minden idegen szellemtől, azok gondolják végig azt, hogy akkor miként menthette meg őket Krisztus a gonosz ellenségtől és válthatta meg „drága vére” (1Pét 1,19) árán, vagy mondják meg, miért nyomta el Pétert és társait az álm (Lk 9,32).

A sátán Jézus számára annyiban okoz bosszúságot, hogy el akarja őt térí-teni a minden ember számára üdvöt hozó szenvedéstől. A jószándék álarca mögé rejtőzve akarja megakadályozni Jézust abban, hogy lemenjen a színe-változás hegyéről az emberek közé és magára vállalja a halált őértük. Jézus

csak maradjon Mózes és Illés a hegyen és rendezkedjenek be a Péter által javasolt három sátorban. Órigenész számára egyértelmű, hogy a sátán beszélt Péteren keresztül, aki nem is tudta, mit mond (*per eum, qui nesciebat loquebatur*). A három sátor szavait Órigenész rossz kifogásnak tartja, ezért is írják az evangélisták, hogy nem tudta, mit is beszél.

Miután nem fogadták el Péter ajánlatát, Isten a ragyogó felhőben egy jobb és nagyszerűbb sátrat mutatott nekik. Ahogy Isten a pusztai vándorlás idején ragyogó felhőben népe előtt haladt, úgy takar be a felhő új sátorként mindenkit, aki a színeváltozás hegyén van. A ragyogó felhőben kinyilvánul az „atyai erő” (*patrike dynamis / virtus paterna*), bár Órigenész felismeri ebben a Szentlelket, sőt a „mi megváltónkat” is, a szeretett Fiút, akiben a Mennyei Atyának kedve telik. A ragyogó felhő, vagyis Isten nagyszerűségének jelene mindent betakar: Jézus igaz tanítványait (*tous Iesou gnesious methetas*), az Evangéliumot (Jézust), a Törvényt (Mózes) és a Prófétaikat (Illés). Krisztus fénye az Evangéliumban ragyog fel, de az ószövetségi Törvényből is sugárzik. A hang a felhőből azt mondja Mózesnek és Illésnek: „Ez az én szeretett Fiam, akiben kedvem telik, őt hallgassátok!” (Mt 17,5). Órigenész szerint a színeváltozás hegyén beteljesül az ószövetségi nép két legnagyobb alakjának vágya: Isten fiának látása és az ő szavainak hallgatása.

Az Istennel való találkozás egyúttal *mysterium fascinosum* és *mysterium tremendum*. Órigenész kiemeli a három tanítvány félelmét is a jelenség alatt. Ennek a félelemnek oka a Kivonulás könyvében olvasható: „De arcomat nem láthatod, mert nem láthat engem ember úgy, hogy életben maradjon.” (Kiv 33,20). Jézus arcának ragyogásától és az égi hang szavainak dicsőségétől megvakítva a három tanítvány a földre veti magát és megalázkodik, mintha nem tudnák elviselni a Logosz fényét. Órigenész fontosnak tartja, hogy amikor ismét felnéznek, már csak Jézust látják. Ezt úgy értelmezi a jelenet összefüggésében, hogy Mózes (a Törvény) és Illés (a Próféta) az Evangéliumban Jézussal eggyé váltak. Jézus mint az új Mózes és az ószövetségi próféciák beteljesülése az egyetlen, akire a tanítványoknak tekinteniük kell. Mózes és Illés, „akiket láttak és Jézussal beszéltek, eltávoztak oda, ahonnan jöttek”. Hogy honnan jöttek és hova mentek, arra Órigenész csak utalást tesz: „Talán Jézus szavait továbbadni azoknak, akik még nem tapasztalták jötteteit”. Ide kapcsolódik Máté Evangéliumából az a titokzatos mondat (Mt 27,52) az elhunyt szentek (*corpora sanctorum*) testeiről, akik Jézus feltámadása után kikeltek sírjaikból és bementek a szent városba, Jeruzsálembe és ott többeknek megjelentek.

A színeváltozás után, lefele a hegyről Jézus ráparancsolt a tanítványokra, hogy ne beszéljenek a történetekről addig senkinek, „amíg az Emberfia fel

nem támad a halálból” (Mt 17,9). Órigenész szerint ennek az az oka, hogy Jézus nem szerette volna, ha dicsőségét még halálának és feltámadásának dicsősége előtt elhíreszteljék.

3.2. Jézus színeváltozása Poitiers-i Hiláriusz Máté-kommentárjában

A Máté-kommentár Hiláriusz püspök (ca. 310–367) korai műveinek egyike, 353 és 356 között írta, mielőtt Kisázsiába száműzték. Ez az első, majdnem teljes egészében megőrzött Máté-kommentár a nyugati világból.

„Bizony mondom nektek: az itt állók közül némelyek nem hálnak meg, amíg nem látják az Emberfiát, amint eljön országában” (Mt 16,28). Ez az idézet adja a keretet Hiláriusz számára Jézus színeváltozásának magyarázatához. A színeváltozás a jövő előképe, mert az Emberfia a színeváltozás hegyén úgy mutatkozik, mint ahogyan majd eljön. Hiláriusz arra is emlékeztet minket, hogy ugyanaz a három tanítvány van ott Jézussal, mint akiket az Olajfák hegyére is magával visz: „Természetesen emlékeznünk kell arra, hogy nem másokat vitt magával, hanem azokat, akiknek az Isten országába jutó Emberfia már megmutatkozott azon a hegyen, ahol együtt volt Mózes-sel és Illéssel és körülvette őt örök dicsőségének ragyogása. Az ok, amiért akkor így volt, ugyanaz, mint most.” Hiláriusz számára a Tábor hegy és az Olajfák hegye közötti szoros kapcsolat abban is megmutatkozik, hogy a színeváltozás, mint már említettük, a szenvedés és a feltámadás első megjövendölése után, illetve Jézus önmegtagadásról és „utódlásról” szóló szavai után következik. Hiláriusz szerint a színeváltozás erősítette a Jézus feltámadásába vetett reményt az apostolokban.

A Máté-evangélium színeváltozásról szóló jelenetének döntő teológiai és szellemi értelmét Hiláriusz így foglalja össze: „A hang a felhőből arra utal, hogy Jézus a Fiú, a szeretett, akiben az Atyának kedve telik és akire hallgatni kell, vagyis hogy ő megbízható példaképe (*auctor*) a tanításoknak. Ő az, aki példamutató cselekvése által igazolja, hogy a világ elvesztése, a keresztség vállalása és testi halál után az égi ország dicsősége következik a halottak feltámadásából.” Az égi hangtól megriadt és földre borult tanítványokat Jézus ismét felemeli, de ekkor már csak őt látják, aki előbb Mózes és Illés között állt. Az ószövetségi nép két fontos alakja a színeváltozás hegyén Hiláriusz számára kettős jelentéssel bír: egyrészt a jövőt ábrázolják (*futuri forma*), másrészt igazolják a jelenség hihetőségét (*facti fidem*). Hiláriusz, aki ismerte Tertullianusz műveit, itt átvette a nagy karthágói egy gondolatát: Jézus színeváltozása, Mózes és Illés látható jelenléte Tertullianusz szerint bizonyítékok

a halál utáni életre (*De resurrectione mortuorum*). Mózes a feltámadt test képében, Illés viszont az el nem halálozott test képében, hiszen őt Isten magához vette, anélkül, hogy a halált elszenvedte volna. Jézus színeváltozásának bizonyossága a tanítványok által már feltételezi a Szentlélekkel való teljességet. Hiláriusz legfontosabb művében (*De Trinitate*) is utal Jézus színeváltozására.

4. JÉZUS SZÍNEVÁLTOZÁSÁNAK ÜZENETE

Jézus színeváltozásának üzenetét könnyen összefoglalhatjuk. Az egyházatyákat olvasva ez nem más, mint Pál apostolnak a Filippiekhez írt levele részletének kifejtése: „Ugyanazt a lelkületet ápoljátok magatokban, amely Krisztus Jézusban volt. Ő Isten formájában volt, és az Istennel való egyenlőséget nem tartotta olyan dolognak, amelyhez föltétlenül ragaszkodnia kell, hanem kiüresítette magát, szolgai alakot öltött, és hasonló lett az emberekhez. Külsőjét tekintve olyan lett, mint egy ember. Megalázta magát és engedelmeskedett mindhalálig, mégpedig a kereszthalálig. Ezért Isten felmagasztalta, és olyan nevet adott neki, amely fölötte van minden névnek, hogy Jézus nevére hajoljon meg minden térd a mennyben, a földön és az alvilágban, s minden nyelv hirdesse az Atyaisten dicsőségére, hogy Jézus Krisztus az Úr” (Fil 2,5–11).

Jézus tanítványainak és végső soron minden Istenben hívőnek Jézus színeváltozása a remény jele, hogy egyszer mi is mindannyian részesülhetünk az ő dicsőségében.

FORDÍTOTTA: SZAX LÁSZLÓ

ÉLETRAJZI ADATOK:

MICHAEL FIGURA, 1943-ban Gleiwitzben született, Mainzban, Rómában és Freiburgban hallgatott teológiát, 1969-ben szentelték pappá. 1986–1996 között a Német Püspöki Konferencia Hittani Bizottságának titkára. 2000-től plébános Bingen-Dietersheimben.

HANS MAIER

A rendes és a rendkívüli

A liturgia és a művészetek közti
feszültségről

Olyan művek, mint Bach „h-moll miséje”, a „Missa solemnis” Beethoventől, Mozart, Berlioz, Bruckner misekompozíciói úgy tűnik, túllépnek a liturgia és a templomtér keretein. Nehezen sorolhatóak a szokásos, hagyományos kategóriákba. Némelyik egyszerűen túl hosszú a liturgikus használatra. Találó ezért a vicc attól a pápától, aki egy pápai misén a Szent Péter székesegyházban a kórus véget nem érő hiszekeggyének „non erit finis” (nem ér véget) énekére állítólag a következőt válaszolta: „Nem lesz vége?” Vége lesz! És az oltárhoz lépve kitárta kezeit: „Az Úr legyen veletek.”

A liturgia és a művészetek egy olyan terület, ahol régóta ellentétek vannak. Egyrészt a liturgia mint az „Isten előtti játék” (Romano Guardini) gyakorolta a művészetekre a legerősebb befolyást, a nyelvre, énekre, építészetre, képre, szoborra. A nyugati művészettörténet nagy része csak úgy tárható fel, ha a liturgiát és annak szabályait belevonjuk. A liturgia eredetében művészi vonásokat hordoz. Egy szellemi dráma beszélő, éneklő és cselekvő szerepekkel. A piros betűkkel nyomtatott megjegyzések a liturgikus könyvekben (innen származik a rubrika kifejezés) rendezői útmutatóként szolgálnak. A liturgia szabályossága tartást és irányt ad a művészeteknek, amelyek átveszik annak sokrétű be- és felosztását és felhasználják az összegyűjtött figurákat, helyeket, példákat, mint eszköztárat, új tanulmányokhoz és alakokhoz. Ez egy elbűvölő története a cselekvésnek és egy egymásra hatásnak, ami itt kibontakozik, nyugaton erősebben mint keleten, a katolikus (később anglikán és luteránus) világban inkább mint a reformátusok és a szabadegyházak művészileg kopárabb vidékein.

Azonban ezzel egyidejűleg az egyházban kialakuló és terjedő művészetek egyre inkább szétfeszítik az adott rendszerek határait. Egyre inkább követik saját belső törvényeiket és gyakran elválnak a liturgikus eseményektől, már csak növekvő hosszúságuk és összetettségük miatt is. Ez egy önmegvalósításra, autonómiára való törekvés, néha kifinomult formában. Így tudják a

16. század ügyes zeneszerzői az utcai nótákat, profán, sőt obszcén dallamokat a polifon szövegbe becsempészni, hogy az iskolázatlan fül nem ismerheti fel minden további nélkül. Ennek egy heves vita a következménye a miséáldozattal való visszaélésről. A Trienti Zsinaton több egyházatya követelte a polifónia (többszólamúság) tilalmát a szentmisében. Szerencsére ez nem következett be, de a zsinat nyomatékosan kéri az új kompozícióknál az átláthatóságot, egyszerűséget és a szöveg érthetőségét. Szigorú előírások fékezik meg a szubjektívizmust, mely a templomtérben kezd terjedni.

A modern korban, a 19. és 20. században is vannak ilyen konfliktusok. Egyrészt ebben az időben tovább önállósul a zene, esztétikussá válik, a művészet gyakorlásának egy formájává, melynek szüksége van egy különleges előkészítésre és professzionális előadásra, a templomokban is. A bécsi klaszika már nem elégszik meg a néppel mint értelmezővel, a népi énekek egyszerűen dallamos és antifonális formáival. Ez a művészet nem olyan, amiben mindenki részt vehet, ehhez szükség van speciális kórusra, zenekarra, szólistákra és karmesterre, akik ezeket a zenei darabokat elő tudják adni. Ennek azonban az a következménye, ha egy nagy zeneművet a templomban tökéletesen akarnak előadni, hogy a templomi közösség áhítatos és mozdulatlan művészeti publikummá válik. Felvetődik a kérdés, hogy az ember misére megy vagy egy koncertet hallgat meg. Az ember mint szent nép, egyház, vesz részt a misén vagy úgy megy a templomba, mintha koncertterembe menne, operaházba, hogy halljon és lásson valamit, miközben az aktív részvétel messzemenően eltűnik és a szent cselekményből már csak egy passzív megérintődés, csekély lelki felemelkedés marad meg.

Nem csoda, hogy mindenekelőtt a 19. században az ellentétek kiéleződnek: az egyik oldalon a liturgikus irányzat képviselői (akiket a Cecília Szövetség reformerei támogatnak) ragaszkodnak a megfelelő egyszerűséghez és a misekompozíciók érthetőségéhez. Arra törekszenek, hogy a hívők a szentmisén legalább minimális mértékben résztvevők és ne csak áhítatos nézők és hallgatók legyenek. A másik oldalon a liturgiába nem integrált zenei darabok egyre inkább a profán és szekularizált területre, az operába és a koncertterembe tevődnek át. Brahms „Német requiemje” példa erre, melynek ősbemutatója bár templomban volt, később azonban már csak koncerttermekben csendült fel. És mi a helyzet Liszt, Bruckner, Janacek és Sztravinszkij misekompozícióival? Vajon nem élnek-e a mai napig kettős életet mint egyházi és koncertdarabok, sajátos környezet nélkül?

És mi a helyzet ebben az összefüggésben a modern egyházi zene kulcsfontosságú művével, Beethoven Missa solemnisével? Még a nyugati misekompozíciók történetéhez tartozik a kórusral és a szólistákkal szemben fel-

állított technikai követelmények ellenére? Felhasználható a teljesen egyszerű szentmise liturgiájában? Vagy ez a mű magányos példája a templomtól távoli áhítatnak, egészen személyes, a szerzőnek már egy nem a liturgiához kötött vallomása?

A drezdai zenetudós Gerhard Poppe átfogó tanulmányban fejtette ki Beethoven Missa solemnisének recepcióját.¹ Az eredmény meglepő. Nemcsak abból a szempontból, hogy Beethoven második miséjét a szerző halála utáni évtizedekben sokkal többször szólaltatták meg, mint ahogy eddig feltételezték. Ezt a művet – ahogy Poppe bebizonyítja – minden további nélkül templomban nagymisé is előadták. A kortársak tehát nem úgy vélték, hogy ez a zenemű a szentmise kereteit meghaladja. Beethoven sem állította ezt a Missa solemnisszel kapcsolatos megjegyzéseiben. Az az elképzelés, hogy Beethoven ezt a misét a koncerttermeknek szánta, későbbi értelmezés, amelyet később Theodor W. Adorno is képviselt.² Beethoven, a magányos zseni egyszerűen nem írhatott teljesen szokványos liturgikus művet templomi használatra. A hagyományos Beethoven képbe (alkalmazkodni nem képes zseni, szabadvallású szellem, panteista) nehezen illett bele ez a mű. És ahogy Poppe rámutat, a zeneművészet mind a mai napig a recepciótörténet árnyékában marad.

A történelem iróniája, hogy a cecilianizmus helyreállító törekvése, lényegesen hozzájárult ahhoz, hogy létrejött ez a hamis vélemény, a recepcióesztétika máig is tartó téves értelmezése. A Cecilia Szövetség és szószólói háttározottan elutasították e mű integrálását a liturgikus gyakorlatba. Ezzel váratlan fordulatot idéztek elő a már időközben meghonosodott Beethovenról alkotott képben. Azáltal, hogy megtagadták Beethoventől a liturgiába való befogadást, megerősítették azt a szekuláris előítéletet, hogy zenéje zseniális alkotás, mely teljességgel meghaladja a templom és a mise kereteit.

Mi lett volna, ha Beethoven ezt egészen komolyan és szó szerint értette volna, amikor 1822-ben így írt Ferdinand Riesnek: „Legnagyobb művem egy nagy mise”? És mi lett volna, ha ő a Missa solemnist teljesen magától értetődően a templom és nem a koncertterem számára komponálta volna? Háromnegyed órás előadási idejével semmiképpen sem volt túl hosszú a li-

¹ GERHARD POPPE, *Festhochamt, sinfonische Messe oder überkonfessionelles Bekenntnis? Studien zur Rezeptionsgeschichte von Beethoven Missa solemnis (ortus-studien)*, Beeskow 2007.

² THEODOR W. ADORNO, *Verfremdetes Hauptwerk*. Zur Missa Solemnis, elsőként a Norddeutsche Rundfunk mutatta be 1957. december 16-án; kiadva: Neue Deutsche Hefte (1959), 886–897.

turgikus használatra, ahogy sok előadás mutatja a 19. században, különösen Pozsonyban.

Összefoglalva: az egyházi zene nagy művei (ahogy az egyházi építészeté, szobroké és képeké) néha nehezen illeszkednek bele a megszokottba és áthagyományozottba. Mint rendkívüli alkotások látszólag szemben állnak a rendessel, mint a liturgia mércéjével. De képzeljük el egy pillanatra, ha nem lennének ilyen művek, akkor hiányozna nekünk a belátás abba, „amire az embernek szüksége van” (Goethe) és nem tudnánk azt sem, milyen hatalmas, soha véglegesen meg nem határozható tartalmakkal kell feltöltődnie a liturgiának, amely nem más, mint Isten dicsőítése. E kettő nem minden további nélkül oldható fel egymásban: az időt áthidaló formák létezése és a szellem kiszámíthatatlan betörése, a liturgikus rend szerkezete és a saját törvényének engedelmeskedő művész. Ez a harc azonban nem veszélyes: Karl Lehmann ezt joggal hasonlítja Jákobnak az angyallal való küzdelméhez. „Az ember, mint alany, az ő viszonylagos önállóságában küzdhet Istennel. Isten azonban megáldja és óvja őt. Ez az igazi autonómia születése a radikális hitből.”³

FORDÍTOTTA: SZABADOS RÉKA

ÉLETRAJZI ADATOK:

HANS MAIER, 1931-ben született, 1962–1987: a politikatudományok professzora Münchenben, 1970–1986: bajor kultuszminiszter, 1988–1999: a müncheni Guardini Tanulmányi Központ vezetője, a Communio társkiadója.

³ KARL LEHMANN, *Autonomie und Glaube*, in: Ders. / Hans Maier (Hg.) *Autonomie und Verantwortung. Religion und Künste am Ende des 20. Jahrhunderts*, Regensburg 1995, 11–22 (das Zitat 22).

A német idealizmus és a kereszténység¹

A német idealizmus egyike a filozófia történet hat nagy iskolájának. A másikkak az antik filozófia, a középkori skolasztika, a klasszikus racionalizmus, az angol empirizmus és a fenomenológia. Előadásom röviden és lényege szerint mutatja be ennek az iskolának a fő irányvonalát és a négy nagy képviselőjét a kereszténységhez való viszonyukban. Azután meg próbálom megmutatni néhány fő vonalát a szisztematikus-spekulatív kísérleteknek, amelyekkel a német idealizmus saját potencialitáit bontakoztatja ki a keresztény kinyilatkoztatás tartalmával kapcsolatban. E filozófiai iskola sajátossága abban áll, hogy nem „kívülről” tekinti a kereszténységet, hanem úgy, mintha az a gondolkodás immanens, belső lehetőségeit tartalmazná, és jelelné meg. Hogy pontosabban körvonalazzam a lehetőségeit az így felfedett struktúráknak, előadásom harmadik részében vázolni fogom a német idealizmus négy nagy képviselőjének a pozícióit három témát – a vallásos megismerés, a krisztológia és a rossz eredete – illetően.

A német idealizmus alapvető inspirációját röviden be lehet mutatni e kifejezés két szaván keresztül. „Idealizmus” az alany, az idea tárggyal szembeni elsőbbségét jelenti. A „Német” pedig az idealizmusnak azt a történeti alakját jelöli, amely az alanyt transzcendentális alannya emeli. Egy „kritikából”, tehát a megismerő képességek korlátozottságából indul ki, de végül az ész tartalmainak egy időig soha nem ismert kiterjesztését valósítja meg. Az iskola négy nagy képviselője: Kant (kritikai idealizmus), Fichte (etikai idealizmus), Hegel (abszolút idealizmus), Schelling (objektív vagy esztétikai idealizmus). Ez a fiatal Schellingre vonatkozik, mert a késői Schelling műve, a mitológia és a kinyilatkoztatás filozófiája, mintegy az abszolút idealizmus önkritikájának is felfogható.

¹ A Magyar Tudományos Akadémia kültagi székfoglaló előadása 2008. május 15-én. A szöveg megőrzi az előadás szóbeli formáját.

Ami a kereszténységhez való viszonyukat illeti, három a négy gondolkodó közül – Kant a kivétel – teológusként indult. Kant életrajzírói szerint nagy tisztelettel viseltetett a kereszténység iránt: elment a kápolna ajtajáig, de nem ment...be rajta Kant levezeti Isten létét és a lélek halhatatlanságát mint posztulátumait a gyakorlati észnek. Isten létezése és a lélek halhatatlansága alapvető elvei a morális racionalizmusnak, a morális intelligibilitásnak. Ezzel szemben Kant gondolkodásában a vallásnak nincsen semmilyen autonómiája, nem más végső soron, mint valami „alkalmazott” erkölcsiség.

Fichte, aki teológiahallgató volt, egész filozófiáját úgy tekinti, mint Szent János evangéliuma bevezetésének spekulatív kommentárját. De visszautasítja a dogmatikus tartalmak elemzését és odáig megy, hogy kijelenti: aki olyan Isten-fogalmat hirdet, amely akár csak a legcsekélyebb részletben is független a mi morális emberi természetünktől, az soha nem ismerte Istent.

Hegel egy kritikus és eléggé vallásellenes fiatalság után, megalapítja a spekulatív dogmatikát. Vissza akarja adni a német népnek a metafizikát, amelyet elvettek tőle és ugyanakkor vissza akarja adni a keresztényeknek a dogmatikát, amit a szegyenkező és gyáva teológusok elhallgattak vagy minimizáltak.

Schelling medítál a kereszténység történelmi jellegén, próbálja levezetni a mitológia igazságát, és ő is kidolgoz egy spekulatív dogmatikát, amely ugyan kevésbé kiegyensúlyozott és teljes, mint Hegelé, de fontos szerepet játszik az ő filozófiai rendszerében. Tegyük hozzá ehhez azt is, hogy Schelling hívó, vallásos ember volt, elnöke az Erlangeni Biblia-egyesületnek: nemcsak a dogmatika érdekelte, hanem az egyház „élete” is.

Fogalmibb módon így lehetne jellemezni a négy bölcselő pozícióját: Kant még féllábbal a felvilágosulás korában áll, apologetikát folytat és nem látja át teljesen a saját vallási gondolataiban rejlő potencialításoknak. Kant és Fichte végső soron még a „természetes teológiát” képviselik annak a hagyományos formájában, amely nem gondol még a vallásos kijelentések, a dogmák immanens, fogalmi levezetésére, és ezt a pozíciót megerősíti a hagyományos protestáns bizalmatlanság a spekuláció, főleg az arisztotelészi filozófiából származó fogalmi építmények iránt. Ez a szituáció radikális változáson megy át Hegelnél és Schellingnél. Részben a romantikus fordulat rehabilitálja a pozitív adottat, ami a kereszténység állításai, tézisei iránti szimpátiát von maga után. Másrészt pedig megjelennek az abszolút idealizmus spekulatív lehetőségei, amelyek fontos helyet adnak a keresztény *tartalmaknak*.

I. A TRANZSCENDENTÁLIS ALANYTÓL AZ ABSZOLÚT IDEALIZMUSIG

Hogy a posztkantianus idealizmus képes volt létrehozni ennyire fontos szisztematikus konstrukciókat a keresztény tanítások területén, ezt azzal lehet magyarázni, hogy a felvilágosodással való külső szakítás egy még mélyebb szakításra, a régi hagyományos racionalizmussal való szakításra épült. Ezt először az alany fogalmának a megújításából kiindulva lehet megmutatni. A német idealizmus a szubjektivitásnak egy olyan filozófiája, amely számára az alany sem nem az empirikus-relatív alany mint Hume-nál, sem pedig egy, az Istennel közvetlen folytonosságban lévő misztikus-ontológikus alany. Legalábbis ami a kezdeteket illeti, vagyis Kantot, az alany se nem isteni, se nem istenként tisztelt, hanem teljesen véges és emberi. Ugyanakkor viszont ez az emberi alany a priori érvényességgel olvassa és értelmezi a világot. E világ törvényei és realitásai csak jelenségek, semmit sem mondanak a magukban való dolgokról, viszont működési területükön teljesen érvényesek. Anélkül, hogy isteni eredetűek, vagy ontológikusak lennének, az értelem törvényei túlmennek a tapasztalaton (még akkor is, ha csak egy immanens világban érvényesek), ami azt jelenti, hogy ha a filozófia beszél a vallásról, akkor belülről, az alany gondolat-lehetőségeiből lehet és kell beszélnie.

Ez az immanentizmus, amely lehetővé teszi, hogy a fogalmi tartalmakat, mint a transzcendentális szubjektivitás tartalmait vezessék le, mélyül majd el az abszolút idealizmusban. Pontosabban: a hegeli gondolkodásban az alany igazsága mint „fogalom” válik egyetemessé. A noetikus tartalmak már nem csak egyszerűen momentumai egy a priori alanynak, hanem magának a fogalomnak a momentumai lesznek. A fogalomká átalakult transzcendentális alany lesz végül a Szellem és a noetikus tartalmakat úgy fogják fel mint a Szellem szükségszerű és legitim produkcióit. A kereszténység akkor úgy jelenik meg mint a Szellem egy terméke, mint szükségszerű produktuma.

II. EGY ÚJ VISZONY A FILOZÓFIA ÉS A KERESZTÉNYSÉG KÖZÖTT

Ebben a perspektívában a kereszténység témái és tézisei a priori, szükségszerű igazságokká válhatnak, ami teljesen megváltoztatja a velük szembeni hagyományos álláspontot. Egy külső, apologetikus megközelítés helyett egy belülről induló, immanens deduktív megközelítés jelenik meg. Más részről pedig, hála az új materiális lehetőségeknek, a keresztény tartalmak érthetőségének formális lehetőségei ki fognak tudni bontakozni. Míg a klasszikus filozófia nem volt képes kezelni a kinyilatkoztatott tartalmat, ez lehetővé vá-

lik a metafizika kiszélesítése által. A kereszténység egy történelmi vallás és a dogmák, amelyeket vall, megfogalmazhatatlanok, ha a történelmet nem veszi birtokba a filozófia. A klasszikus filozófia viszont történelmietlen, nem ismeri (sőt elítéli és elveti) azokat a lényeges kategóriákat, amelyek lehetővé teszik a történelmet. A klasszikus filozófia azt gondolja, hogy a részlegessel nem foglalkozhat a tudomány és az időt privativ szemszögből nézi. Az időt csak egy abszolút állandótlan elfolyásnak látja, melynek lényege a pillanat; ennek a felfogásnak a számára a dolgok egymásra következése érthetetlen. A legjobb esetben az időbeliség nélkülöz minden racionális érvényességet, a legrosszabb esetben szemben áll mindennemű stabilitással és jelentéssel, értelemmel. Ennek az a következménye, hogy a történelem semmi módon nem lehet tárgya egy fogalmi gondolkodásnak. Ebben az esetben azonban, miután a szabadság a rugója és a motorja az emberi történelemnek, az időbeliség és a szabadság közötti kapcsolat megfoghatatlan. A klasszikus metafizikában a szabadságnak lehet ugyan érvényessége morális szempontból, de különben nem különböztethető meg az esetlegességtől. Ez a metafizika szükségszerűség-hívó, nem tudja felfogni a szabadságot, mert nem fogja fel az *újságot*. Ez a metafizika *ancilla theologiae* akar lenni, de meg kell tagadnia a természetét, hogy becsületesen funkcionálhasson, mint „a Kivonulás (Exodus) metafizikája”. Vegyük ezt szemügyre közelebbről három példán keresztül: a) Krisztus „bolondság a görögök szemében és botrány a zsidóknak”, mert ő egy *részleges* létező és a részleges csupán egy leredukált visszfénye az egyetemesnek; b) az üdvtörténet az értelem kibontakozása az időben, azonban a klasszikus metafizika szemében a jelentésnek, a fogalomnak semmi köze nincsen a tartamhoz; c) az üdv drámája (úgy a közösségi mint az egyéni síkon) a bűnnel, mint háttérrel játszódik ; miután azonban a bűn a szabadság gyümölcse, és a szabadságnak nincs tényleges ontológiai státusza, a rossz is megmagyarázhatatlanná válik. Ez vezet azokra a gyakran abszurd és nyomasztó magyarázatokra, hogy a rossz nem-lét vagy pusztá hiány. Természetesen a rossz nem úgy „létezik”, mint ahogyan Isten „van”, de azért csak van különbség egy kulcslyuk és Krisztus sebei között...

A skolasztikus filozófia vért izzadott, hogy kiegészítse ezt a spekulatív deficitet és nem véletlen, hogy ezért az egyházatyákhoz fordult, akiknek szimbolikus-metaforikus előadásmódja kiegészítheti a skolasztikus absztrakciókat. De a modern filozófia, a német idealizmus máshogyan – és szerintem jobban – alkalmas a teológiában való felhasználásra. Ahogyan Bergajev mondta: Aquinói Szent Tamás bizonyára jobb keresztény volt, mint Hegel, de a kereszténységről jobban lehet *gondolkodni* Hegelen keresztül. A német idealizmus rehabilitálta az időt Kanttal, aki az időt, mint az alany

érzékelésének (Sinnlichkeit) a priori formáját fogja fel. Egy új státust ad a szabadságnak, amely mintegy „leválik” a létről, a praktikus ész elsőbbségén át Kantnál és Fichténél és a metafizika talpkövévé válik. Az idő apriorizálásával és a szabadság metafizikai újramegalapozásával az út megnyílt a történetfilozófia felé és főleg egy új értékelésére a pozitívumnak. Azelőtt a filozófia a pozitívumot úgy látta, mint az egyetemes valamilyen tisztátalan és megkisebbedett letükröződését. Most viszont úgy tekintik, mint az egyetemes szükségszerű megnyilvánulását. Ilyen körülmények között a kereszténység kaphat egy filozófiai értelmezést. Továbbá a többi vallások nem kell, hogy úgy jelenjenek meg mint az egyedüli szükségszerű vallás tisztátalan és kontingens kinövésai, hanem mint szükségszerű és teljesen jelentéssel bíró lépései egy fejlődésnek, amelynek a kereszténység a csúcspontja.

A német idealizmus tehát lehetővé teszi egy új interpretációját a kereszténységnek, amennyiben a filozófia már nem kívülről jövő apologetika, hanem a kereszténység belső és szerves újragondolása. Természetesen mindez nem veszélytelen: főleg azért, mert annak ellenére, hogy kézzel-lábbal védekezik az ellen, hogy egy külsőleges apologetikának tartsák, a filozófia engedhet az apologeták szokásos kísértéseinek, mármint, hogy túl sokat akarja bizonyítani. Ha az immanens levezetés a keresztény hit tételeit az ész szükségszerűvé, fogalmivá teszi, Isten szabadsága és a kegyelem ingyenessége veszélybe kerülnek.

Miután kifejeztem ezt a lényegi fenntartást a különböző gnosztikus elhajlásokkal szemben, bemutatom a négy nagy idealista gondolatait a már jelzett három témával – nevezetesen a vallásos megismeréssel, krisztológiával és a rossz eredetének a problémájával – kapcsolatban.

III. VALLÁSOS MEGISMERÉS, KRISZTOLÓGIA ÉS A ROSSZ KÉRDÉSE

Kant

A. Ami a vallásos megismerést illeti, kétségtelen vannak olyan szövegek, ahol Kant beszél a vallásos megismerés bizonyos fokú autonómiájáról, például, amikor ki akarja vonni a bibliai teológiát a filozófiai fakultás esetleges cenzúrája alól. Végso soron azonban ő nem fogad el egy *sui generis* vallásos ismeretet. Isten létezése és a lélek halhatatlansága, a természetes teológia e pillérei, csak posztulátumai a gyakorlati észnek, az ő hivatásuk csupán abban áll, hogy lehetővé tegyék az erkölcsiséget, ami a legfőbb érték és a legfőbb igazság. A kereszténység dogmáinak pedig nincsen saját státusa, nem

rendelkeznek egy sajátos fogalmisággal. Még akkor is, amikor Kant megpróbál megmagyarázni olyan témákat, mint a Szentírás, az egyház, mindig az „alkalmazott” gyakorlati filozófia keretében nézi őket. Például, a Szentháromság úgy, mint spekulatív tézis minden értéket nélkülöz, mert nincsen morális hordereje.

B. Ami a krisztológiát illeti, a kanti tanítás bizony itt is elég szegényes. Igaz, hogy vannak nagyszerű sorok, Isten egyszülött Fiáról, amelyet a Zsidókhoz írt levél inspirál. Azonban úgy, mint fogalom az ész számára, a Fiú csupán archetípusa az Istennek tetsző emberiségnek, a tökéletes ember fogalma a gyakorlati, morális tudatnak.

C. Ami azonban a rossz kérdését illeti, itt Kant óriási újítást végez, elvetve a felvilágosodás optimizmusát. Igaz, hogy minden történelmi jellegű magyarázata az eredeti bűnnek kizárt, viszont megjelenik a gyökeres rossz gondolata, a bukás ideájában megtestesülve. Ez a bukás minden emberben megtörténik, függetlenül mindennemű empirikus tényezőtől és ezért minden ember felelős, mert a bukás úgy értelmezendő, mintha közvetlenül, saját akaratunk által buktunk volna el, egy a bukást közvetlenül megelőző állapotából az ártatlanságnak. Ami azt jelenti, hogy az ember állandóan olyan helyzetbe viszi magát szabadon, amelyben többé nem szabad. Kantot itt az eredeti romlottság ideája inspirálja, ami egy rést nyit az ő moralista páncélján. Mindent meg kell tennünk, hogy megérdemeljük az üdvösséget, de amikor mindazt, amit meg tudunk tenni, megtettük, mindig marad egy érdemtelen ségi állapot. „Amikor mindent megtettünk, lehet, hogy Isten kipótolja a mi szegénységünket...” Úgy tűnik, hogy ez az egyedüli passzus az ő egész munkásságában, ahol a szabadság nem önmagára alapul és így megnyitja a lehetőségét egy levezethetetlen isteni helyettesítésnek.

Fichte

A. Az ő szemében a vallásfilozófia a tudat a priori vallásos tartalmainak a tanulmányozása és semmi más. Fichte megveti a hivatásos teológusokat és visszautasít mindent, ami a pozitív valláshoz tartozik. Az ő gondolatvilágában Isten csupán a kapcsolat a szellemek, a lelkek között, ő alkotja a morális rendet, tehát hiányzik nála a Kantnál még megőrzött transzcendencia. Fichte nem rendeli a vallást a morál alá, inkább feloldja benne.

B. A krisztológia itt az abszolútum önkinyilatkoztatásának sémáján belül értendő, anélkül, hogy valamilyen módon is lehetne az Istenség életét és működését teoretikusan, a tiszta elméleti ész által megfogalmazni. Amit

Szent János prológusa az Igének nevez, Fichte „itt-lét”-nek vagy Isten „Megjelenésének” hív, de egy szakadékot nyit az Abszolútum és annak megjelenése, Isten és az Ő Igéje között. Az Igét úgy kell felfogni, mint ami Istent hitelen képviseli, de nem létezik semmi lehetőség ennek a leszámazásnak (*filiation*) és az abból következő dualitásnak a magyarázatára.

C. Fichte hevesen és a leghatározottabban elveti az eredeti bűn fogalmát, ezzel szemben erősen hangsúlyoz valamilyen „gyökeres rosszat”, amelyet ő úgy fog fel, mint egy hajlamot a lustaságra, a tétlenségre. Az embernek, hogy megvalósítsa az ént, hivatása legyőzni mindazt, ami *nem-én* benne, de ugyanakkor őbenne is van egy hajlam a nem-énbe való visszazuhanásra. A rossz ez a „másik”, ez a lustaság, amely állandóan és megátalkodottan küzd bennünk, hogy keresztesse és meghiusítsa törekvéseinket a kötelesség megtételére, a jóra.

Hegel

A. Ebben a bölcseletben a vallásos megismerés teljesen igazolt és bebizonyított. Miután a dogmákat úgy kell érteni, mint a Szellem (*Geist*) kibontakozásának az egyes momentumait, a dogmatika, mint olyan fogalmi igazolást nyer: a Szentháromság, a megtestesülés, az eredeti bűn az ész nagy és központi igazságai. Ugyanakkor, ha a vallás egy szükségszerű formája is a Szellem létének, csak egy másodlagos formája annak: csupán reprezentációja a fogalomnak. A „Lélek tanúbizonysága »nem más, mint a mi lelkünk tanúbizonysága«. Végső soron, ha a vallás egybe is esik a tartalmat illetően a filozófiával – csupán a filozófia előkészítése, *praeparatio philosophiae* – alacsonyabb színvonalon mutatja azt, ami magasabban fog megjelenni a fogalom világában, a filozófiában.

B. Ami a krisztológiát illeti, az érett Hegel, a nagy művek szerzője, meg van győződve Krisztus istenségéről és a Kereszt üdvözítő hatalmáról. De ez az „ökonómia” egy spekulatív teológia keretében értendő. Krisztus, a történelemben megtestesült valóságos történeti személy, egyben, mint a Szentháromságnak második személye, egy *momentuma* a fogalomnak. A Szellem élete azon momentumának felel meg, ahol a Szellem, a *Geist kilép magából*, az exteriorításba lép. Így Krisztus halála a tagadás tagadása, a halál halála, tehát a Kereszt tartalmazza a Feltámadást, az belőle következik. (Ami azt jelenti, hogy az Atya műve itt eltűnik, miután a Fiú feltámadása mintegy levezethető a Szellem, a *Geist* logikájából). Miután a kinyilatkoztatás, a manifesztáció a Szellem egy szükségszerű *momentuma*, a megtestesülés egy egyszeri jelenség ugyan, de úgyis értelmezhető, mint egy egyetemes jelenség.

C. Hegel számára az eredeti bűn a „legmagasabb spekulatív misztériuma a kereszténységnek”. Az eredeti bűn a természetes *mivolta*, a *naturalitás*ra utal, amelyen az ember – aki természetként lett teremtvé – nem tud közvetlenül túllépni. A természet alkotja eredetileg az embert, de neki kötelessége felülmúlni azt, ahelyett, hogy megtorpanna annál, és beérné vele. Az ember az eredeti bűnben születik, de el kell, hogy hagyja ezt, hogy lehessen, élhessen a Szellem igazságában.

Schelling

A. Itt a késői Schellingről lesz szó, akinek a pozitív filozófiája először a mitológia filozófiája, azután pedig a kinyilatkoztatás filozófiája. A mai előadásomban nem akarom érinteni a kinyilatkoztatás filozófiáját, amelyben Schelling valóban mintegy túltelment az idealizmuson. Ami a mitológiát illeti, Schelling érdeme ennek a fogalmi levezetése. Ennek a levezetésnek két nagy célja van: „igazolni” az emberiség vallásos tudatát és azután megmutatni a pogányság és a kereszténység közötti folytonosságot. Mint az első a nyugati kultúrában, a mitológiát nem úgy tekinti, mint egy önkényes képzeletvilág termékét, hanem mint ami kifejez egy igazságot, egy értelmet. Ha pedig ez így van, akkor az átmenet a pogányságtól a kereszténységig úgy fogható fel, mint egy explicitálás, megvalósulás. Azok a kategóriák, azok a tanok, amelyek a pogányságban csupán immanens tartalmak, noetikus realitások, a kereszténységben valóságossá és történelmivé válnak. A pogányság tanításai csak, mint transzcendentális konstrukciók értelmezhetőek, míg a kereszténységben ezek valóságos és transzcendens igazsággá válnak. Schelling késői filozófiája egy kísérlet a tisztán fogalmi és a valóságos és szabad abszolútum dualitásának a végiggondolására a vallás síkján, az Istenség témájában. Az ő szemében a kereszténység *ténye*, annak történelmileg beteljesült misztériumai bizonyítják, hogy az abszolútum valóban szabad, cselekedik szabadon.

B. Krisztus az alapköve a pogányságnak ugyanúgy, mint a kereszténységnek, tehát *kulcs* az emberiség történelmi tapasztalata egységének megérthetéséhez. Schelling kidolgozza a kozmikus Megváltó elméletét, aki végigkíséri a teljes emberi tudatot és aki a mitológia és a történelem tévelygésein és vándorlásain keresztül megváltja az emberiséget. Az ő számára a pogányság vége, a nagy Pán halála, Krisztus születését jelenti, ahol Isten jelen van nemcsak fogalmilag, hanem személyesen.

C. A kozmikus Krisztust Schelling úgy értelmezi, mint Isten válaszát egy idő-előtti vagy inkább időnkívüli bukásra. A horizontja Isten implikáltságának a világban a Logoszon keresztül, a schellingi teóriája a rossznak egy le-

hetőségből, egy potenciából kiindulva, amely a *mássághoz* van kötve. Az, hogy Isten az Ige által belépett a Világba, horizontként szolgál a rossz schellingi magyarázatának ; a rossz egy, az alteritáshoz, a mássághoz kötött lehetőség. Isten nemcsak lét, hanem élet is. Azonban, hogy legyen élet, ahhoz kell mozgás, levés, mint a háttere az Isten sajátos másságának. Isten, mint minden igazi személyiség magában őriz egy mást és ez a más benne, magyarázza meg azt, hogy van „más” kívül is. Ami pedig az embert illeti, hogy valóban más lehessen, mint Isten, ahhoz nem elég, hogy ontológikusan különböző legyen, mert az még mindig egy folytonosságot jelentene. Egy valódi másságot a szabadság tesz csak lehetővé, mert egyedül a szabadság engedi meg, hogy egy teremtmény ne pusztán különböző legyen, hanem egészen más is. A valódi különbség viszont a rossz lehetőségére utal, ami az igazi gyökeres lehetősége másnak lenni, mint Isten, elsősorban azért, mert a rossz megvalósítása nem jöhet máshonnan, mint a teremtménytől. Krisztus a válasz a rossz „megszületésére”: vele illetve benne a teremtmény különbözőségének a teljességét ennek a különbözőségnek a princípiuma, a második isteni személy vállalja el.

KONKLÚZIÓ

Az elmondottak szerint a német idealizmus kedvező „*terepnek*” mutatkozik a keresztény dogmatika újragondolására, sőt – az idealisták ezt így hitték – a kereszténység újragondolására, újramegfogalmazására. És ez azért van így, mert a kanti és posztkantianus gondolkodás lehetővé teszi az idő, a másság, az újság, a szabadság gondolati megközelítést, amellyel új tárgyakat ad a filozófiai reflexiónak. Mindezek a fogalmak a kereszténység által jelentek meg a gondolat-történetben. Azonban ez nem volt elég és a német idealizmus volt az a bölcséleti mozgalom, amely ezen az antik és a középkori bölcsélet által nem eléggé kidolgozott dimenzióit a filozófiának mintegy kézbevette és kifejlesztette. Ez részben a metafizikának a keresztény kinyilatkoztatás tartalmáig, részben pedig a keresztény dogmatikának a saját, de idáig nem megjelent, nem explicitált, spekulatív implikációi felé történő kiterjeszkedéséhez vezetett. Ahogyan Heidegger írja: a német idealizmus az a filozófia, amely „a Kant által megtett, Descartes-on túlmenő transzcendentális lépéssel igyekszik a transzcendentális apercepció *ego cogito*-ját abszolút módon elgondolni, és amely egyben az abszolútumot a keresztény dogmatika irányából fogja fel és értelmezi...”

Pap apja

Egyik fiunk pap. Három gyermekünk közül a legidősebb, kilenc éve lett föl-szentelve. A Karizmatikus Megújulás egyik közösségének tagja és részt vesz az *Institut de prêtre* munkájában. Pappá szentelése óta gyakran megtörténik, ha társaságba megyünk, vagy valamelyik egyházi összejövetelre, feleségemet így mutatják be: pap édesanyja. Ennek az asszonynak – mondják – pap fia van... Tisztelettel tekintenek rá és rokonszenvvel: milyen öröm olyan fiú anyjának lenni, aki az Úr föl-szentelt szolgája. Milyen érdem őt föl-nevelni, imádkozni érte, hogy képes legyen felismerni és meghallgatni a Hívást... Ami az apát illeti – vagyis engem –, róla alig beszélnek. A feleségem felé irányuló, helyeslő tekintetből nekem is jut valamennyi, de időnként úgy érzem, ki vagyok zárva ebből a mini-aureolából, ami a pap anyjának fejét övezi; mintha én nem is léteznék. Pontosabban: mintha nekem semmi szerep nem jutott volna abban, ami a papi hivatás, az Úrnak szentelt életállapot. Mintha egyedül az anya adott volna életet ennek a kiválasztott gyermeknek... Mint-ha egyedül az anya munkálkodott és imádkozott volna huszonöt-harminc éven át, ami nélkülözhetetlen egy leendő pap nevelése során. Fizikai és lelki gondoskodással vehette körül, s imádkozhatott, hogy megtörténjen és gyümölcsöző legyen a szeretet misztériumával teli találkozás, ami leárad; s ami fölszáll, az őt meghívó Szóra-Igére feleletül adott szó találkozása.

Ennek a frusztráltságnak és sértődöttségnek az érzése – mintha az apa hozzájárulása az Úr szőlőjében végzett munkához megkérdőjeleződne – arról tanúskodik, hogy az elismerésre való emberi törekvésben ott van egy jó-kora adag hiúság, önszeretet, enervált csalódottság; de úgy vélem, ez az elégedetlenség elvezethet egy jogos kérdés föltevéséhez: az apa és az anya szerepének különbözősége a fiuk hivatásával fennálló kapcsolatban, és ezen keresztül elmélyült számvetés a pap szüleinek a helyzetéről.

Az oly különböző viszonyulás, amit a keresztények tanúsítanak a pap anyja és apja irányában, bizonyára a keresztény közösség vallásos szokásaira és elképzeléseire támaszkodik, ám mélyebb és állandóbb forrásokból is táp-

lálkozik, amelyek túlmutatnak egy régió vagy ország, társadalmi osztály vagy annak adott csoportja vallásosságán. Szociológiai „tény”, hogy a nő „vallásosabb” mint a férfi, s főként ő a „gyakorlóbb”, a „jámborabb”. Még az olyan vallásokban is – mint például a hinduizmus, ami kevés szerepet juttat neki a kultuszban – a nő az, aki a jámborság támasza és hordozója, aki megőrzi és fenntartja a rítusokat és a vallásos szokásokat, amelyek a vallási életet biztosítják. Az a tény, hogy ez mennyire igaz a kereszténység, s nevezetesen a katolicizmus számára, tapasztalati nyilvánvalóság. Az angolszász országokban vagy méginkább Lengyelországban a férfiak és nők vallásgyakorlása közötti különbség kétséget kizáróan nem nagy, de a latin országokban, ahol a katolikusok többsége él, a nők vallásgyakorlása mérhetetlenül nagyobb, mint a férfiaké. Gondoljunk csak a derék portugál, spanyol vagy olasz férfiakra, akik a templommal szembeni kávéházban mulatják az időt, mialatt feleségük a misén „asszisztál”. Ami az egykor gyarmati Brazíliát illeti, egy utazás során láttam, hogy bizonyos templomok sekrestyéi pompás bútorzattal vannak berendezve: megmagyarázták, hogy a férfiak itt várakoztak, mialatt feleségeik a templomban ájtatoskodtak... Amint egy mai tréfa mondja: azért nem szabad a nőket pappá szentelni, mert akkor egy férfi sem lesz a misén.

A nők vallásosságának nagyobb intenzitása empirikus oka annak, hogy az anya szerepét fontosabbnak tartják fia hivatásának megszületésében. Márpedig itt nem csupán statisztikai megfigyelésekről van szó. Értéktételben, fogékonyságban is különbség áll fenn a férfi és a nő között. Az Egyház mindig tisztában volt az anya központi, sajátos szerepével, ami a gyermek vallási és erkölcsi nevelését illeti, nem lehet tehát azon csodálkozni, ha a katolikusok a gyermek hivatásának kibontakozásában az anya szerepét fontosabbnak és nagyobbra tartják, mint az apáét.

Túl a tényszerű, majd hogyanem szociológiai megfigyeléseken, a két szülő kölcsönös szerepén gyermekeik hivatásának elfogadásával kapcsolatban, túl a „statisztikai” megállapításokon, valójában föl lehet vázolni néhány éles különbséget a hivatás misztériumának megközelítésében. Ha az apa jobban tudatában van a mérhető, közösségi hatású tetteknek, az anya jóval nyitottabb a kifejezetten lelki valóságok felé. Attól a naptól kezdve, hogy a legidősebb gyermekünk hivatásának reménye kezdett szárba szökni, örültem annak a gondolatnak, hogy pap lehet, de ugyanúgy boldog lettem volna, ha „csak” a szerzetesi hivatás érlelődik lelkében. A liturgiát celebrálva a pap központja az Egyház minden cselekedetének; letéteményese a szentségi hatalomnak, amit Krisztus adott az ő Egyházának. Kétséget kizáróan, a szerzetesek és szerzetesnők imádsága is semmi máshoz nem hasonlítható hozzájárulás az egyházi élethez, annak táplálásához, és mégis – legalább ahogyan én kezdet-

ben láttam a dolgokat – az én beleegyezésem halványabb lett volna, örömmöm mérsékeltebb, ha ő egy szemlélődő szerzetesrendbe akart volna belépni, mint amit éreztem fölszentelése előtt, kilátással az Eucharisztia általa történő celebrálására. Én soha nem akartam pap lenni, tehát nem valami elrejtett vágyról volt szó, mert fiam követi az én utamat; nem arról szólt az egész, hogy benne, általa találom meg azt, amit nekem magamnak lehetett, kellett volna tennem. Ellenkezőleg, szüntelenül éreztem azt az örömet – és alázatosan bevallom -, büszkeséget, hogy a fiam, a fiunk az emberi „foglalkozások” legszebbjét választja, valamennyi földi tevékenység közül a legfontosabbat, a leglényegesebbet.

Az öröm és büszkeség érzésén túl, amit az apa érezhet fia hivatása miatt, érdemes szemrevételezni a saját, külön hozzájárulását a fiatal ember pap-ságra törekvésének megszületéséhez és kibontakozásához. Kétségtelenül kisgyermek korban az anya jelenléte, szerepe általában erősebb, intenzívebb, mint az apáé, de nem kell elfelejteni, hogy ez egy fiú, fiatal férfi, aki a papi szolgálat felé irányítja lépteit. Menyire fontos, hogy megnyíljon apja felé, férfiként ossza meg férfivel az álmait és terveit. A fiúk olyan társadalomban élnek, amelyben a vallást nagyon sokszor csak a nők dolgának tartják; a férfi hasznosabb és hatékonyabb dolgokkal foglalkozik. A fiatalember eltervezi, hogy az egyházi szolgálatnak szenteli magát, vagy az őt körülvevő világnak, döntése (az előbbi mellett) tűnhet anakronisztikusnak és haszontalannak. Ilyen helyzetben az apa „hozzájárulása” (nem beleegyezés értelmében!) mintegy pótolhatatlan: fia választását helyeselve, az összehasonlíthatatlan árat fölismervén, hiteles támogatást nyújthat fiának, amikor az olyan utat készül választani, ami szembeszáll a társadalom értékítéleteivel.

Az apának tehát van szerepe, egyedi szerepe, hogy segítsen fiának felelnie a Hívásra. Lehetne folytatni ennek magyarázását, elemezni ezt a szerepet a hivatás fia által történő elfogadásával kapcsolatban; lehetne vagy kellene hangsúlyozni mindannak fontosságát, amit ő és csakis ő képes adni, hogy gyermeke hűséges maradjon a kimondott igenjéhez. Márpedig, amikor mindez megfogalmazódik és papírra kerül, be kellene ismerni, hogy az apa sajátos „hozzájárulása”, bármennyire fontos is, mindig valami levezethetetlen marad, nem lehet pontosan leírni, alávetni „fenomenológiai” elemzésnek. Ellenkező esetben személyes érdemként lehetne föltüntetni és megfordítva, ki lehetne követelni, függetlenül egy helyzet sajátos adottságaitól. De minden apa léte egyedi, egyetlen. És az ebben részt vevő egyének nem kibebítható páratlanságától eltekintve az atyaság maga is bonyolult helyzet. Mindenek után, az atyaság kevésbé világos realitás marad, kevésbé egyértelmű, mint az anyaság! Manapság válságban van az atyaság, de nem rejt-e ma-

gában folytonosan egy olyan egyértelmű jelentést, olyan vitathatatlan igazságot, mint az anyaság? Az anyaság áttetszőséggel rendelkezik, a testi kapcsolat magától értetődőségével, ami a születés előtti, magzati állapot, és ezt meghosszabbítják a közelség gesztusai, amelyek közül a szoptatás kiemelkedik. Az apa kezdettől szeparáltan, mindig bizonyos távolságban, „távolabb” van a gyermektől. Az anyai szeretet közvetlenül a biológiai belsőbből fakadó gyöngédségből táplálkozik; az apai szeretet kevésbé közvetlen, a „felvállalt”, az „akart” nagyobb szerepet kapnak. Az apa legnagyobb „tárgyilagossága” a gyermek irányában a szigorúság, amit a kezdetektől érvényesítenie kell és ez az ő helyzetét nehezebbé teszi. Mégis, ez a kevésbé élő-élénk természetesség az atyaságnak előnye lehet, kevésbé közvetlenül érzelmi szinten, egyfajta szabad nagylelkűség gyakorlását segítheti, szolgálhatja. A férfi, aki eredetileg nemigen vágyott gyermekre, kiteljesült szabadsággal vállalhatja föl szerepét a szülő-gyermek kapcsolatban. Mi több, ha a kapcsolatnak és a szabadságnak ez a fontos eleme hagyományosan értve az apai foglalatosságok eredeténél is ott van, ami a gyermek, a fiú előkészítését illeti a társadalmi életre; a keresztény apaság misztériuma megváltoztatja a dolgok ezen természetes rendjét és az apát arra indítja, hogy saját előrelátó, alkotó szabadságát átváltoztassa készenléti és támogató szabadsággá. A keresztény ember számára az apai modell csak Szent József lehet és ennek az apaságnak a misztériuma csak a háttérbe vonulással, visszahúzódással egyenértékű. Tiszteljük Szűz Mária jegyesét, de az egyetlen, amit tudunk róla, az az, hogy meg kellett változtatnia terveit és elfogadni helyükbe Annak¹ terveit, „akitől származik minden atyaság az égben és a földön” (Ef 3,14).

Az apának és az anyának megvan a maga sajátos szerepe, egyedi hozzájárulása a pap-fiú hivatásának születésénél, de végső soron, minden különbözőségén túl osztoznak a pap-szülők helyzetében. Ebből a közös helyzetből kiindulva kell szembesülni a külvilág reagálásával, mindazzal, amit az emberek mondanak és ismételnék fiuk választása tárgyában. Feleségem és én reménykedve figyeltük idősebb fiunk hivatásának kiteljesedését és végtelen öröm töltött el bennünket, amikor elhatározását velünk közölte. És ekkor fájdalmas tapasztalatokra is szert tennünk. Számos barátunk lelkes keresztény, az Egyház „militánsai”, gyakorló hívők, missziós elkötelezettségűek. Azt hittük, hogy megoszthatjuk velük örömünket. Márpedig sokszor kétely, szkepticizmus, részvét, szomorúság fogadta az örömhírt. Elmondtuk bará-

¹ JEAN VANIER, *Joseph époux de Marie*, La Ferme-Diffusion, Trosly-Breuil, 2002. p. 32.

tainknak, amit a kártevőkről szeretnünk volna szétkiabálni. Ők szomorú, döbrent arccal hallgattak bennünket. Tényleg jól meggondolta ez a fiatalember? Nem ringatja magát illúzióba? Elég érett az ilyen elköteleződéshez? Mire várjon? – szeretnünk volna visszakérdezni. Várjon, hogy döntését megváltoztassa és intellektuális képességeinek megfelelő, „tisztességes” pályára lépjen, ahelyett, hogy az annyira hálátlan hivatás veszélyeinek és nehézségeinek tegye ki magát...

Természetesen volt olyan is, aki kitörő örömmel hallgatta híradásunkat fiunk áldozópapi hivatásáról. Egyesek vidám „irigységükről”, igazi „féltékenységről” beszéltek; és újra meg újra elmondták, milyen boldognak kell lennünk, hogy – főként ezekben a nehéz időkben – Jézus Krisztus Egyháznak adhatunk papot. Családapák, családanyák, ismerősök beszéltek idősebb fiunk üdvös választásáról, mások gyermekei hitének szolgálatáról. Családunk közeli, de távolabbi tagjai is elégedetten gondoltak a jövő boldog liturgikus eseményeire, amikor az unokafivér adja össze a jegyeseket, egy nagybácsi keresztel...

A fiunk hivatására, szentelésére és szolgálatára vonatkozó megjegyzések fontosak és érdekesek, főként mert velünk jobban megértették az elfogadott hivatáshoz való kapcsolatunkat, ami az idők folyamán változott, kiteljesedett. Fiunk választásától, elhatározásától olyan boldogok voltunk, hogy valójában alig gondolkoztunk azon, milyen is a mindennapokban a pap szüleinek a helyzete. Személy szerint én két nagy, előre nem látott dologgal szembesültem. Egyrészt ujjongtam attól, hogy ő pap lesz, *persona Christi*, de nem vettem számot egy másik dologgal. Fiunk *szerves* és pap lesz. Tudtam, hogy ettől fogva nem tartozik hozzánk úgy, mint annakelőtte, de arra nem gondoltam: ő a választott közösségben új családra lel. Egyrészt be kell vallanom, én a papságot kizárólag ontológiai síkon közelítettem meg. A diakónus, miután fölszentelték, rövidesen pap lesz és az marad. Nem gondoltam messzebbre, tovább, nem sokat gondolkoztam azon, miként fogja megélni papságát: főként az egyházi rend eltörölhetetlen karaktere lebegett a szemem előtt, ám nem töprengtem azon, hogy ez az ontológiai helyzet-állapot az idővel szükségszerűen kifejezésre jut. Tudtam, hogy fiam jó úton van ahhoz, hogy pap legyen, ám azon nem töprengtem, miként fogja szolgálatát nap mint nap megélni és gyakorolni.

A szülők szerepe, magatartása, cselekvése fiuk hivatásának „kihordása” alatt folytatódik abban a feladatkörben, amelyet ők a fölszentelt fiú esetében fognak betölteni. A fiú a család tagja marad, és itt némi különbség van az egyházmegyes pap és a szerzetes pap között. A szerzetes pap természetesen továbbra is kötődik a vér szerinti családjához, sőt évek során ezek a kapcsó-

latok erősebbekké válhatnak, ám ott lesz a közössége, a fogadott család, amely ily vagy oly módon gyakran párhuzamos szerepet fog játszani a vér szerinti családdal. Az egyházmegyes papot illetően, legyen bár sarokköve egy plébániai közösségnek, „egyedül” élve a cölibátus szent és sérthetetlen fegyelmében, érzelmileg rászorulhat szüleine. És jó, ha sikerül a kapcsolatát megőrizni fiú- és lánytestvéreivel, unokatestvéreivel, sőt a tágabb család minden tagjával.

Mindig lehetett hivatkozni családjá, szülei fontosságára a pap egyensúlyának, boldogságának megőrzése tárgyában, és ez a feltöltekezés, kapcsolat nem egyoldalú. A pap nem csak kap a szüleitől, hanem ad is a szüleinek. Szent József mindent Jézusnak adott, de kapott is tőle... A pap fiúval történő találkozások az öregedő szülők életének nagy pillanatai, az ő saját lelki feltöltődésük drága percei; fölbecsülhetetlen ez a hozzájárulás az ő keresztény és egyházi életük folytatásához. Márpedig minden keresztény hívőnek, s egészen különleges címen a pap szüleinek szükségük van egy rájuk szabott lelkipásztori gondoskodásra. Az ellenkezés és a bánat, amit fiuk választása miatt elszenvedhettek, nem tűnik el egyik pillanatról a másikra. Mi több, még egy eredetileg örömteli beleegyezésen, támogatáson is támadhatnak hajszalrepedések, kételyekkel, keserűségekkel kísérve. Azt sem kell szem elől téveszteni, hogy az apa és az anya különböző szerepe a fiuk hivatásában visszahathat az ő párkapcsolatukra, házaseletükre: a férj és feleség szembekerülhetnek egymással, a gyermek döntése nézeteltérés forrása lehet. Az Egyház mindig őrködött, hogy papjait olyan gondos lelkipásztori bánásmódban részesítse, amely segíti őket nehéz feladatuk teljesítésében; és papszolgáinak szülei irányában is kiemelt gondossággal biztosítja ezt a lelkipásztori szolgálatot.² Ez az utóbbi lelkipásztori szolgálat megkülönböztetetten jó lelki befektetés, mert áttételesen hat a papoknak kijáró lelkipásztori gondoskodásra, miközben ők az egyházi terheket viselik.

A pap anyja és apja végső soron tovább is hozzájárulnak fiuk válaszához, amelyet a Hívásra ad, azután is, hogy a feleletet-választ az Egyház megpecsételte. Továbbra is segítik a papot a neki juttatott talentum kamatoztatásában. Nem csak egyszerű anyagi és erkölcsi támogatásról van szó; türelmesen meghallgatni gondjait-bajait és pulóvert kötni neki. A diakónus pontos, meghatározott cselekedet által lett pappá, ám neki a kezdeti kegyelmet gyümölcsöztetni kell jövendő egyházi küldetése során. A szülők rá figyelése, tá-

² Franciaországban létezik a Papok, Szerzetesek, Apácák Szüleinek Nemzeti Szövetsége, amelynek évnegyedes folyóirata: *Le lien*, és legtöbb egyházmegyében csoportja működik, egy lelkipásztor irányítása alatt.

mogatásuk újra kinyilvánítása, szünet nélküli aktualizálása hozzájárul a fölszentelt pap által kimondott igen megújításához, megerősítéséhez, ami lehetővé teszi az akadályok legyőzését és az újabb kihívásokra megfelelő válaszadást. Ez az odafigyelés természetesen magától értetődőnek tűnik, hiszen logikus folytatása a régi kapcsolatnak. Mégis, a helyzet adottságai többé nem ugyanazok. A szülőtől gyermekig tartó régi kapcsolatnak ezentúl magában kell foglalnia az egyházi rend misztériumát. Az, akinek én apja vagyok Isten és emberek előtt az Egyház akaratából Jézus Krisztus kegyelme révén atya lett számomra...

Időnként találkozom olyan emberekkel, akik bár gratulálnak ahhoz, hogy pap apja vagyok, de nem tudják megállni, hogy föl ne tegyék a kérdést: mégis, nem sajnálja, hogy fia cölebsz és ennél fogva nem lehetnek unokái? Ilyen helyzetben többféle választ lehet adni, de rendszerint megelégszem annak közlésével, hogy a többi gyermekünknek köszönhetően vannak unokáink. A pap életének teljes odaajándékozása által Őt reprezentálja, aki az Élet és aki fölszentelt szolgája családjának életet ad, túlsorduló bőséggel... Bizony nagy öröm az unokák serege, de van egy másik, nagyon különböző, de nagyon nagy öröm, ha az ember fia *in persona Christi* cselekszik. A híres francia lelkiíró, Bérulle bíboros mondta a papoknak: olyanok vagytok, mint Szűz Mária, aki egy nap Isten Fiának adott életet, ti, ti is minden nap lehozzátok Őt az oltárra az Eucharishtiában.³ Legyünk boldogok, hogy világra hoztunk gy fiút azok közül, akik Isten Fiát elhozzák a világba.

FORDÍTOTTA: TÖRÖK JÓZSEF

ÉLETRAJZI ADATOK:

VETŐ MIKLÓS a magyar forradalom menekültje, filozófiaprofesszor a poitiers-i egyetemen (Franciaország). Utolsó publikációi: *De Kant à Schelling I–II*, Grenoble, 1998–2000; *Le Mal*, Parizs, 2000, *Fichte*, Paris, 2002; *La naissance de la volonté*, Paris, 2002. magyarul: *Simone Weil vallásos metafizikája*, ford. Bende József, L'Harmattan, Budapest, 2003.

³ PIERRE DE BÉRULLE, *Oeuvres Complètes* 4, Paris, 1996, p. 324.

Vallástudomány és katolikus teológia*

A vallástudomány tartalmi jelentésének magyarázatáról többfajta megközelítés ismert. A „Religionwissenschaft” és a „theologia” egymáshoz való kapcsolatát különböző szempontokból lehet vizsgálni. A következőkben nem a felvilágosodás nyomán meghonosodott fogalmi ellentétből indulunk ki, amely megkülönbözteti a vallási meggyőződéstől független vallástudományt és a meghatározott vallási közösség hitvallásához kötődő teológia tudományát. A vallástudomány nézetünk szerint, az ember *Szentséggel* való kapcsolatát, egyéni és közösségi megvallásának sajátosságait és annak intézményes formáit vizsgálja.¹

1. A VALLÁS

A vallás léte az emberiséggel egyidős, amelynek alapvető jellegzetessége tehát a *Szentséggel* való kapcsolatkeresés.² A vallásos meggyőződés az emberi személy természetes tulajdonságai közé tartozik, amelyben tudatosan, vagy reflektálatlanul felismeri a *Szentséggel* való belső és személyes kötődést. Ennek a kötődésnek a kifejezésére, illetve az ebből fakadó lelkiismereti kötelezettségek megvalósítására, különféle vallások születtek a történelem folyamán, az adott kor, földrajzi hely, embercsoport egyéni kultúrájának megfelelően. Az Ószövetséggel megjelent a kinyilatkoztatott vallás, amely a *Szent* saját maga által feltárt vallási ismeretére épít. A kereszténység meggyőződése szerint pedig az Egyházban maga a Teremtő lépett gondoskodó kapcsolatra az emberiséggel, Fia által, aki mint Megváltó helyreállította az Isten és az ember között, az isteni törvény megszegésével megromlott kapcsolatot.³

* A tanulmányt az OTKA K 73574-es számon támogatta.

¹ ELIADE, M., *Die Religionen und das Heilige*, Salzburg 1954. 27.

² OTTO, R., *A szent. Az isteni eszméjében rejlő irracionális és viszonya a racionálishoz*, Budapest 2001. 18–21. KIRK, G. S., *A mítosz*, Budapest 1993. 24–57.

³ SZUROMI SZ.A., *Bevezetés a katolikus hit rendszerébe*, Budapest 2008. ³ 13–14.

2. A VALLÁSTUDOMÁNYOS IGÉNNYEL VIZSGÁLÓ MÓDSZER

Minden tudományos elemzés a vizsgálat tárgyának megfelelő módszert igényel, másképp mind a tárgy leírása, mind a következtetések helytelenek, azaz a valóságtól különbözőek lesznek. Amennyiben tehát az egyes vallások tudományos vizsgálatát akarjuk elvégezni, vizsgálati módszerünket nem szakíthatjuk el az adott vallási meggyőződéstől. Nyilvánvaló, hogy más módon elemezhetők azok a vallások, melyeknek történelme már lezárult, mint azok a vallások, irányzatok, melyek élő közösségekben mindmáig léteznek. Hozzá kell azonban tennünk, hogy még a lezárult történelemmel rendelkező vallásokra vonatkozó tények föltárása is folyamatosan módosítja a róluk *kialakított képet* (vö. pl. az ókori kelet vallásai). A jelenleg is létező vallások kritikus elemzései pedig folyamatosan arra készítetik a vallástudomány egyes ágainak képviselőit, hogy lépésről lépésre módosítsanak a *vizsgálati módszereken és eszközökön*. Az egyes vallások tudományos igényű leírásában éppen ezért van sajátos szerepe a terepkutatásnak. Ez jelenti egyfelől az adott vallás megnyilvánulásának helyén végzett alapvető vizsgálatokat; másfelől az adott vallás tanításának, belső szabályrendszerének, valamint a *Szenthez* való viszony kultikus kifejezésének a meghatározott kulturális környezetben való értelmezését. A vallást tudományos igénnyel vizsgáló módszernek tehát az adott vallásban megnyilvánuló hitre is, mint alapvető forrásra kell reflektálnia.

3. A VALLÁSTUDOMÁNY

A vallási jelenségek kritikus tanulmányozása és rendszerezése számos szempont és eszköz felhasználásával történhet. Az ún. „Religionwissenschaft” művelésének történetében láthatjuk mind a történeti, szociológiai, pszichológiai, vagy földrajzi megközelítésnek a példáit⁴, de ugyanígy beszélhetünk a vallások strukturális, funkcionális feldolgozásáról és a terepkutatás módszerének alkalmazásáról.⁵ Ezek a módszerek jelentősen hozzájárultak a különböző vallások összehasonlíthatóságához és a vallásos jelenségek csoportosításához. Azonban bármennyire is figyelemreméltó adatokkal gazdagítják az ember *Szenthez* fűződő kapcsolatáról és az ebből fakadó egyéni és társadalmi következményekről kialakított képünket az említett eszközök, még-

⁴ *Theologische Realenzyklopädie*, XXIX. 62.

⁵ TARNAY B., *Vallástörténet keresztény szemmel*, Pannonhalma 1995. 11–17.

sem állíthatjuk, hogy az ilyen módon feltárt és rendszerezett ismeret megfelelő magyarázattal tud szolgálni az egyes vallások belső sajátosságainak maradéktalan megértéséhez. Éppen a 19. századtól tudatosan művelt vallástudomány legnagyobb klasszikusainak eredményei mutatják, hogy a külső objektivitás igényével fellépő vallástudomány megfigyelései mennyire relatívak, és kötődnek a vizsgálat korához, helyéhez, eszközéhez; sőt, a vizsgálatot végző személyéhez.⁶ A vallás – Gál Ferenc megfogalmazásával élve – a belső szellemi állásfoglalásnak, azaz a hitnek a kifejezése.⁷ Ezért álláspontunk szerint, csak az a vallástudomány tekinthető objektívnek, amely azonosulni tud a vizsgált vallási meggyőződés belső tartalmával. A „külső objektivitás” legfeljebb segédtudományi szinten kezelhető (vö. vallásfilozófia, vallástörténet, vallás-fenomenológia, vallásszociológia, valláslélektan, vallásstatistika, stb.).

4. A KATOLIKUS TEOLÓGIA ÉS A VALLÁSTUDOMÁNY

A teológia elnevezés Istenről való beszédet jelent, amely a teremtet világra és az isteni kinyilatkoztatásra reflektálva fejt ki álláspontját.⁸ A fentiekben már említett más – a *Szenttel* és a vallással – foglalkozó tudományoktól eltérően, a teológia nemcsak tisztán történelmi, lélektani, vagy szociológiai nézőpontból vizsgálja a hit jelenségét, hanem a természetes észtt meghaladó isteni kinyilatkoztatásra és annak megismerhetőségére is választ keres.⁹ Azaz ténylegesen „hittudomány”, amely a hit által megvilágított ész útján vizsgálja sajátos tárgyát. A teológiát a szenttudományok közé sorolja a katolikus Egyház¹⁰, amelyek művelése során nemcsak a kinyilatkoztatásból felismert

⁶ VAN DER LEEUW, G., *A vallás fenomenológiája*, Budapest 2001. 19–23, 214–216.

⁷ GÁL F., *Katolikus hittételek*, Budapest 1960. 5.

⁸ VÖ. GRATSCH, E. J. (ed.), *Principles of Catholic Theology*, New York 1981.

⁹ MÜLLER, G., *Katolikus dogmatika. A teológia tanulmányozásához és alkalmazásához*, Budapest 2007. 15.

¹⁰ IOANNES PAULUS II, Const. Ap. *Sapientia christiana* (15 apr. 1979): AAS 71 (1979) 469–499; vö. „Sapientia christiana, quam ex divino mandato Ecclesia docet, Christifideles continuo incitat ut humanas res atque navitates in unam vitalem synthesesim colligere studeant cum religiosis bonis, sub quorum ordinatione omnia in Dei gloriam atque ad integram hominis perfectionem, corporis animique bona complectentem, mutuo nexu componuntur. (...) Quare Ecclesia Christi Bonum Nuntium ita ad omnes usque ordines generis humani afferre nititur ut singulorum hominum, et omnium universim, conscientiam convertere valeat, atque eorum opera et incepta, ac totam eorum vitam necnon omnem, in quo ipsi versantur, socialem ambitum Evangelii luce perfundere. (...) AAS 71 (1979) 469–470.

igazságok logikus kifejtését kell követni, hanem a tanítóhivatal iránymutatását is.¹¹ Éppen ezért, a szent tudományokat nem azok tárgya teszi „szentté” (vö. Isten, Isten és az ember viszonya, az ember viszonya a másik emberhez a kinyilatkoztatás fényében), hanem a tárgyával párosuló sajátos módszer.¹² A katolikus teológia művelését ennek alapján nem lehet elszakítani a tanítóhivatallal való egységtől, hiszen ez a hivatal Krisztus tanítói feladatából részesült és azt valósítja meg.

A katolikus teológia több szakterületen is felhasználja a hagyományos értelemben vett vallástudományok eredményeit. Az Ó- és Újszövetség irodalom és hagyománytörténetének a feltárásához, valamint exegéziséhez alapvető segítséget nyújtanak a vallástudomány megállapításai. Itt elsősorban az ókori keleti kortárs vallások jellegzetességeinek, továbbá az államról és a királyságról kialakított nézetüknek a vallás-fenomenológia és vallástörténet által leírt elemeit említjük.¹³ Az olyan exegézis azonban – ahogy arra XVI. Benedek pápa is rámutatott¹⁴ –, amelyből hiányzik a teológia, nem vezethet helyes eredményre. Érdemes példaként az Ószövetségben megjelenő történelemszemléletre utalnunk. A bibliai őstörténet sajátosan is mutatja a történelmi etiológia jellegzetességeit, mellyel a szerző a jelenben meglévő hitbeli meggyőződésből kiindulva, a saját korához kötődő kifejezésmóddal írja le a múlt eseményét.¹⁵

A keresztény bölcsélet is épít a vallástudomány – különösen a vallásfilozófia és vallás-fenomenológia – megfigyeléseire, hiszen a különböző vallásokban megjelenő istenfogalom megfelelő háttere az Isten és ember között fennálló személyes viszony megértésének. A keresztény bölcsélet meggyőződése szerint a filozófiai istenfogalom nem áll ellentétben a hit által és a kinyilatkoztatásból megismert Isten-fogalommal, sőt azt az emberi értelem számára világosabbá teszi.¹⁶ Nyilvánvaló az is, hogy a teológia tudományos műveléséhez letisztult filozófiai ismeretre van szükség, amely megalapozza a kinyilatkoztatásból származó Isten-fogalom értelmi megközelítését.

Az egyháztörténelem természetesen elsősorban a katolikus Egyház történetével foglalkozik, amely azonban nem pusztán az Egyházzal kapcsolatos

¹¹ GAGNEBET, M.R., *La Nature de la théologie spéculative*, in *Revue Thomiste* 44 (1938) 1–39, 213–255, 645–674.

¹² Vö. ERDŐ P., *Egyházjog* (Szent István Kézikönyvek 7), Budapest 2005. 217.

¹³ RÓZSA H., *Üdvösségközvetítők az Ószövetségben*, Budapest 2001. 5.

¹⁴ XII. Püspöki Szinódus, 2008. október 14-i ülése (Vatikán).

¹⁵ RÓZSA H., *Az Ószövetség keletkezése*, I. Budapest 1995. 143–146.

¹⁶ BOLBERITZ P., *Isten, ember, vallás a keresztény filozófiai gondolkodás tükrében*, Budapest 1981. 134–137.

történeti tények egymásutániségának leírását és ok–okozati kapcsolatba való elhelyezését jelenti. Mivel egyben teológiai tudományról is van szó, így az egyháztörténelem az Egyházat Krisztus által alapított, személyéhez és tanításához kötődő újszövetségi népként értelmezi, és így történetét a kinyilatkoztatás fényében, az üdvösségtörténet részeként fogja fel.¹⁷ Ennek kifejtése során az egyháztörténelem érinti azokat a vallásokat, és tanításukat, amelyekkel az egyes korszakokban az Egyház valamilyen kapcsolatba került (vö. pl. iszlám), vagy a kereszténység egységének felbomlásával önálló vallási közösségekké alakultak (ld. egyes keresztény felekezetek). A keresztény vallási közösségek tanításának tartalmi megvilágítása azért is fontos, mert számos egyháztörténeti esemény és forrás csak ezeknek a fényében értelmezhető. Itt nyilván szintén fontos szerep jut, mind az egyes vallások és felekezetek saját önértelmezésének, mind a vallástudomány – például az összehasonlító vallástörténet és vallásszociológia – által kifejtett tényeknek.

Az egyháztörténethez hasonlóan a dogmatörténet is történelmi szempontból közelíti meg tárgyát, ami az Egyház tanító tevékenysége. Mivel az egyes dogmatikus állásfoglalások – vagyis az Egyház hitbeli meggyőződésének a Szentírás és szenthagyomány alapján, egy konkrét teológiai kérdésben, végleges formában való rögzítései – a meghatározott kor, körülmény, gondolkodásmód és nyelvi környezet keretei között felmerülő problémákra született hivatalos válaszok, így azok történetisége nyilvánvaló adottság.¹⁸ A dogmatörténetnek ezért figyelembe kell vennie a történelem, az egyháztörténelem – és más teológiai tudományok –, de a vallástörténet eredményeit is.

5. A KATOLIKUS TEOLÓGIA MINT VALLÁSTUDOMÁNY

A II. Vatikáni Zsinat (1962–1965) előtti *demonstratio catholica*, illetve *apologetica* célja az volt, hogy világos és logikus érvekkel fejtse ki az Egyház Istentről, Krisztusról, az emberről és az Egyházzal szembeni tanítását, amely a más keresztény felekezetekhez tartozókat, vagy a nem keresztényeket is meggyőzheti a katolikus hitigazságokról. Az I. Vatikáni Zsinat (1869–1870) az Isten megismerhetőségére vonatkozó egyházi álláspontot összefoglalva rögzítette, hogy Isten léte a természetes ész világánál felismerhető¹⁹, amely erkölcsi köteles-

¹⁷ TÖRÖK J., *Egyetemes egyháztörténet*, II. Budapest 1999. 331.

¹⁸ VANYÓ L., *Az ókeresztény-kor dogmatörténete 787-ig*, I. Budapest 1988. 2–3.

¹⁹ *Conc. Vaticanum I*, Sessio III (24 apr. 1870), Cap. III. *De revelatione*: Eadem sancta mater ecclesia tenet et docet, Deum, rerum omnium principium et finem, naturali humanae rationis lumine e rebus creatis certo cognosci posse (...). *Conciliorum oecumenicorum decreta*, Bologna 1973.³ 806.

séget is eredményez a felismerő személy számára. Ez azt is jelenti, hogy a katolikus Egyház Isten létét bizonyíthatónak tartja, abból a közvetett ismeretből, amellyel az emberiség rendelkezik. Együttal biztosan állítja, hogy létezik úgynevezett hívő tapasztalat Istenről, amelyet a megkeresztelkedett ember a kinyilatkoztatásból, azaz a Szentírásból és a szenthagyományból merít.²⁰ Ez az a tapasztalat, amit csak az adott vallás meggyőződésének belső tartalmával való azonosulás révén tud értelmezni a vallást – itt a katolikus vallást – vizsgáló ember. A katolikus teológián belül megkülönböztetett fundamentális teológia célja éppen ennek a tapasztalatnak a bemutatása, és a többi teológiai szaktudomány további következtetéseinek a megalapozása. A fundamentális teológia azonban nemcsak a katolikus vallás alapvető jellegzetességeit mutatja be, az Egyház céljának, a lelkek üdvössége előmozdításának szempontjából, hanem kritikus módon foglalkozik a különböző vallási közösségek tanításával, a katolikus teológia tanításához való viszonyukban.²¹ Ehhez a vallástudományok teljes panorámájának az eredményeire támaszkodik, de nem hanyagolja el a kinyilatkoztatáson nyugvó hitből fakadó ismeretet, és annak az emberi értelem által rendezett összefüggéseit. A nem katolikus, vagy nem keresztény vallási közösségek üdvösség művében betöltött helyének a vizsgálata pedig, kifejezetten a teológia területéhez tartozó kérdés, amint arra a II. Vatikáni Zsinat és a Katolikus Egyház Katekizmusa is utal. A katolikus Egyház ennek alapján úgy tekint a többi vallásra, hogy ami azokban igaz és jó, az előkészület a kinyilatkoztatásra, és annak ajándéka, „(...) aki megvilágosít minden embert (...)”.²² Sőt, azt is tanítja, hogy maga az Isten, „(...) egyedül általa ismert utakon (...)” elvezetheti a kinyilatkoztatást saját hibájukon kívül nem ismerő embereket a hitre, így akik „(...) őszinte szívvel keresik Istent, és a kegyelem hatására teljesítik a lelkiismeretük szavában fölismert akaratát – Krisztus megváltó tetteire tekintettel – elnyerhetik az örök üdvösséget.”²³ Ebből az álláspontból következik a XII. Püspöki Szinódus 2008. október 13-i ülésének meglátása, amely kitérve a más vallásokkal való párbeszéd előmozdítására, nemcsak a zsidósággal és az iszlámmal, hanem a buddhizmussal, a hinduizmussal, a konfucianizmussal való dialógust is említette, kiemelve belőlük néhány figyelemre méltó, a kereszténységhez közel álló elemet, mint például a monasztikus

²⁰ AUER, J., *Il mistero di Dio* (Piccola dogmatica cattolica 2), Assisi 1982. 31–146.

²¹ KRÁNITZ M., *Alapvető hittan I. Kinyilatkoztatás, vallás, vallások*, Budapest 2000. 36.

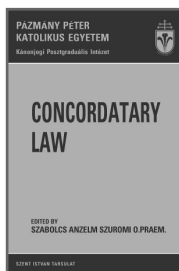
²² A Katolikus Egyház Katekizmusa, n. 843; vö. *Lumen gentium*, n. 14.

²³ *Lumen gentium*, n. 16; A Katolikus Egyház Katekizmusa, nn. 846–848.

élet, a zárandoklatok és a család értékéhez való ragaszkodás. Mindennek tükrében, a fenti értelemben, magát a katolikus teológiát is vallástudománynak nevezhetjük.

KÖVETKEZTETÉS

A „Religionwissenschaft”, és annak egyes ágai, tehát képesek arra, hogy egy adott vallás egyes elemeit és összefüggéseit vizsgálják, valamint rendszerezék, azonban az adott vallás lényegére vonatkozóan nem képesek – az egyedi sajátosságokat elméleti szinten feldolgozó – választ adni. A katolikus vallás elemeinek teljes feltárására adekvát módon így csak a katolikus teológia vállalkozhat, amely előtt a vallási ismeret leglényegesebb forrása, maga a katolikus hit, nem marad rejtve. A fentiekben bemutatott megfontolások alapján ehhez hasonlóan kell vélekednünk más felekezetek és vallások önértelmezéséről is.



CONCORDATARY LAW

EDITED BY SZABOLCS ANZELM SZUROMI O.PRAEM.

A Kánonjogi Posztgraduális Intézet Institutiones sorozatának legújabb kötete a felnövekvő nemzedék számára ad ismertetést az állam és az egyház kapcsolatának különböző területeiről, angol nyelven. Történelmi példákkal, elemzésekkel, esettanulmányokkal.

312 oldal, puhafedeles. Ár: 4000 Ft

SZENT ISTVÁN TÁRSULAT

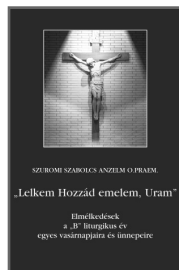
SZUROMI SZABOLCS ANZELM

„LELKEM HOZZÁD EMELEM, URAM”

Elmélkedések a „B” liturgikus év
vasárnapjaira és ünnepeire.

120 oldal, puhafedeles. Ár: 1100 Ft

SZENT ISTVÁN TÁRSULAT



A könyörgés a II. Vatikáni Zsinat misekönyvében

Antoine Dumas és a revízió szempontjai¹

A VI. Pál pápa által bevezetett új misekönyvet már számos tudományos cikk elemezte, a misekönyvet kialakító felülvizsgálati határozatokkal azonban eddig még nem foglalkoztak. Ez bizonyos fokig érthető is. A II. Vatikáni Zsinat olyan átfogó egyházreform, hogy a döntéseihez vezető határozatokat lehetetlen egytől egyig megvizsgálni. Több mint harminc évvel az új misekönyv promulgálása után tehát gyerekcipőben jár annak vizsgálata, milyen viszonyban áll a II. vatikáni „új rítus” a nyugati hagyománnyal.

Miért fogadtak el egy imát, és miért rostáltak ki egy másikat? Miért teték le a voksukat egy szövegvariáns mellett, és miért vetették el a másikat? A döntéshozó folyamatot jól példázza a liturgikus év első könyörgése, Advent 1. vasárnapjának collectája.² Az új misekönyv egy adventi áldozás utáni könyörgéssel (*Gelasianum vetus* 1139) helyettesíti a régit,³ ráadásul úgy, hogy

¹ A tanulmány megírását a washingtoni II. János Pál Kulturális Központ „Intercultural Forum for Studies in Faith and Culture” szekciója támogatta. A Caldwell College tanulmányi szabadságot adott, mely lehetővé tette, hogy a cikkhez kutatásokat folytassak és befejezzem a munkát. Mindkét intézménynek hálával tartozom.

² Vagyis azt, hogy egy adott mise könyörgését egy másik mise teljesen más könyörgésével helyettesítenek, és az elfogadott változatot javított formában terjesztik.

³ Cuthbert JOHNSON–Anthony WARD, „The Sources of the Roman Missal (1975),” *Notitiae* 22 (1986): 468 idézi a *Liber Sacramentorum Romanae Ecclesiae ordinis anni circuli*-t, ed. Leo Cunibert Mohlberg, Leo Eizenfoefer, Peter Siffrin (Rome: Herder, 1960). Ez a Chelles-ben 750 táján másolt *Codex Vaticanus Reginensis* 316 kritikai kiadása, amit „régí” gelasiusi sacramentariumnak neveznek (*Gelasianum Vetus* = GeV). A kézirat egy 628–715 között készült római könyv egyedüli másolata, cf. Cyril VOGEL, *Medieval Liturgy: An Introduction to the Sources*, tr. William STOREY–Neils RASMUSSEN (Washington, D. C.: The Pastoral Press, 1981), 64–70. *Gelasianum Vetus* a legrégebbi, de nem az egyetlen kódex, mely tartalmazza ezt a könyörgést. Eugene MOELLER–Ionanne Maria CLÉMENT, *Corpus Orationum*, t. 4, *Corpus Christianorum Series Latina*, 160A (Turnholt: Brepols, 1993), 71–72, n. 1006-ben 12 más kódexet idéz, melyek tartalmazzák ezt a könyörgést az adventi misében az áldás után (*collecta super populum*). A könyörgést az 1970-s misszálé alkalmazza először közös imaként.

az ősi ima szövegét módosítja, értelmét megváltoztatja.⁴ Azt az imát helyezték át egyik helyről a másikra, melyet ezerkétszáz éve folyamatosan használt a keresztény egyház Advent 1. vasárnapján.⁵ Advent 1. vasárnapjának collectája – változatlan formában – Advent 1. hetének péntekjére helyeződött át.

Miért volt erre szükség? Az egyházi könyörgések kimeríthetetlen kincsestárából miért épp ezt az adventi könyörgést módosították a reformerek? Miért ez a könyörgés lett az új misekönyv első áldozata?⁶ Miért kellett megváltoztatni szövegét? Miért kellett félresöpörni egy ezerkétszáz éves hagyományt? A döntéshozói mechanizmus egy sor kérdést vet fel – és itt csak egyetlen imáról van szó! A szakértők döntéseinek kimerítő vizsgálata megszorozná a kérdések számát.

A reformerek nem hagytak ránk semmiféle írásos indoklást, hogy egyes esetekben miért döntöttek úgy, ahogy. Cuthbert Johnson és Anthony Ward szerint

„A Congregatio⁷ levéltárában őrzött iratok az egyes határozatokról nem egyformák, az egyes munkacsoportok⁸ (*coetus*) munkamódszere, érintettsége vagy

⁴ GeV 1139: “Da, quaesumus, omnipotens Deus, cunctae familiae tuae hanc voluntatem in Christo filio tuo domino nostro venienti in operibus iustis aptos occurrere, et eius dexteræ sociati, regnum mereantur possidere caeleste” [Mindenható Isten, add meg az akaratot gyermekeidnek az eljövendő Krisztusban, hogy tetteikben megigazultakként találkozzanak vele, tedd őket méltókká arra, hogy jobbján foglaljanak helyet és birtokolják a Mennyei Királyságot] *Missale Romanum* (1970): “Da quaesumus, omnipotens Deus, hanc tuis fidelibus voluntatem, ut, Christo tuo venienti iustis operibus occurrentes, eius dexteræ sociati, regnum mereantur possidere caeleste” [Mindenható Isten, add meg az akaratot gyermekeidnek Krisztusban, aki immár eljövendő, hogy igazságos tetteket vigyenek véghez annak reményében, hogy találkozzanak vele, a jobbján foglaljanak helyet és birtokolják a Mennyei Királyságot]. A gelasiusi könyörgés akaratért könyörög Krisztusban, mely képesítene a Krisztussal való találkozásra és arra, hogy igaz tetteket hajtsunk végre. Az 1970-es collectio nem beszél akaratról Krisztusban és nem említi a személy átalakulását. A két könyörgés teológiája és antropológiája más, és eszkatologikus szempontból sem egészen azonosak.

⁵ Eugene MOELLER–Ionanne Maria CLÉMENT, *Corpus Oratorium*, t. 4, *Corpus Christianorum Series Latina* 160C, (Turnholt: Brepols, 1994), 242, n. 2875b felsorolja azt a 39 kódexet a 8.-tól a 16. századig, melyekben Advent első vasárnapjának collectája hasonló környezetben jelenik meg, mint az 1962-es collecta. Néhány misekönyvben Advent első vasárnapját “az Úr születése előtti negyedik vasárnapnak” hívják. Cf. Placide BRUYLANTS, *Les Oraisons du Missel Romain text et Histoire*, vol. 2 (Louvain: Centre de Documentation et d’Information Liturgiques, 1952), n. 546.

⁶ Advent első vasárnapjának collectáját nem az új lectionarium alapján választották ki és tették az új misekönyvbe. A misekönyv és a lectionarium egymástól függetlenül keletkezett: Franco BROVELLI, “Le Orazioni del Tempo di Avvento e di Natale,” in Aa. Vv., *Il Messale Romano del Vaticano II: Orazionale et Lezionario*, vol. 1, *Quaderni di Rivista Liturgica*, N. S. n. 6, (Turin: Elle di ci Leumann, 1984), 128, n. 115]. Azt a példabeszédet, melyre a collecta utal, Mt 25:31ff, az új lectionarium szerint Krisztus király ünnepén, az egyházi év utolsó vasárnapján olvassák fel az A évben.

⁷ Congregatio de Cultu Divino et Disciplina Sacramentorum.

⁸ JOHNSON, *Sources of the Roman Missal* (1975), 454.

távolsága miatt különbözők. Ne feledjük, hogy minden egyes szöveg felülvizsgálatára szakértőket kértek fel, akik egész életükben ezeket a szövegeket tanulmányozták. Ezért nem volt szükség részletes írásos magyarázatokra: miután nagy vonalakban felvázolták a zsinat szándékát, a szakértők azonnal belefogtak a válogatásba és felülvizsgálatba, amit kartársaik tökéletesen megértettek. A levéltári anyag újat nem tartalmaz. Amit közölni lehet, azt mind közzétették.”

A könyörgés felülvizsgálatának szempontjait Annibale Bugnini foglalta össze 1966-ban a liturgikus reformról írt művében. Ezek a következők:

1. A könyörgések szövege ne ismétlődjön.
2. A szövegromlásokat javítsák ki.
3. a) A lokális vagy történeti eseményekhez kötődő megemlékezéseket, melyek jelentősége már nem érthető a mai egyetemes Egyház számára, hagyják ki a könyörgésekből. b) a könyörgéseket a mai keresztény élet szabályaihoz és követelményeihez kell igazítani.
4. A misekönyvben szereplő, vagy most beiktatandó valamennyi imának meg kell őrizni sajátos, egyedül rá jellemző irodalmi formáját.
5. A római misekönyv könyörgéseit az Atyához kell intézni.
6. A antologikus válogatás (centonizáció) módszerével létrehozott szövegeket be kell illeszteni az új misekönyvbe.⁹

Az általános irányelvekre az alábbiakban még visszatérünk. Itt csak arra hívlak fel a figyelmet, hogy ezek alapján nem világos, miért kellett Advent első vasárnapjának collectáját helyettesíteni a jelenlegivel, és miért nem lehetett helyettesíteni valami mással. Az irányelvek ellentmondanak a döntésnek, hiszen csak azt írják elő, hogy romlott szövegrészeket ki kell javítani (2. pont), vagy olyan imákat helyettesíteni, melyeket meghaladott az idő vagy olyan utalásokat tartalmaznak, melyek már nem érthetőek (3. pont).

⁹ Ezt a felsorolást a következő munkacsoport-feljegyzésből vettem: *De Missali* n. 27, 186-os jegyzet, 1966 szeptember 19, p. 2–4 és addendum, p. 1. Annibale BUGNINI, *La Riforma Liturgica* (1948–1975) (Rome: CVL Edizione Liturgiche, 1984), 393 beszámol arról a találkozóról, melyen a követendő irányvonalat elfogadták. Bugnini ezeket az elveket másképp nevezi és az ötödiket kihagyja, mert célja nem az alkalmazott elvek szó szerinti ismertetése, hanem annak érzékeltetése, hogy az 1966 őszi találkozón a munkacsoport csak az elvek elfogadásáig jutott el, nem vitatta meg a *Coetus* 18bis által felülvizsgált szöveget. Bugnini ezzel megelőlegezi a tárgyalás kimenetelét. A *Consilium* döntéseit lásd: International Commission on English in the Liturgy (ICEL), Washington, D. C. Köszönöm Bruce HARBERT atyának és Mr. Peter FINN-nek, hogy hozzáférhetővé tették számomra az ICEL-ben található munkacsoport-feljegyzéseket.

A *de tempore* könyörgésekre tett eredeti javaslat megtartja az 1962-es rendet és Advent első vasárnapjára változtatás nélkül a régi collectát írja elő, GeV 1139-et pedig jelentéktelen változtatással Advent negyedik hetének csütörtökére helyezi.¹⁰

A felülvizsgálat alapelvei nem követelték meg, hogy Advent első vasárnapjának könyörgését megváltoztassák. Ez arra utal, hogy a felülvizsgálat elvei gyakorlat közben módosultak, vagyis a döntéshozói folyamat során alakultak ki.

Tanulmányom négy, egymással összefüggő célja, hogy bemutassa, kikből állt és hogyan dolgozott a liturgikus munkacsoport; miket jegyzett fel a könyörgéseket felülvizsgáló személy; a hivatalos feljegyzések és korabeli beszámolók alapján rámutasson, hogy a felülvizsgálat alapelveit menet közben módosították; rávilágítson e módosítások mibenlétére.

I. A HÁTTÉR

A liturgia reformját a II. Vatikáni Zsinat *Sacrosanctum Concilium* című dokumentuma jelentette be.¹¹ 1964 január 25-én VI. Pál pápa *motu proprio*ban tette közzé, hogy különleges bizottságot rendelt ki, melynek feladata a liturgikus reform előírásainak életbeléptetése.¹² Az új bizottságot „a szent liturgia

¹⁰ 186-es feljegyzés, p. 5 és 11. Ebben GeV 1139 így szerepel: “Da, quaesumus, omnipotens Deus, cunctae familiae tuae hanc voluntatem, Christo filio tuo domino nostro venienti in operibus iustis aptos occurrere, ut eius dexteræ sociati, regnum mereantur possidere caeleste” [Add meg kérünk, mindenható Isten, egész családnak az akaratot, hogy találkozzon az eljövendő Krisztussal, megigazuljon igaz tetteiben, és így joga legyen jobbján ülve birtokolni a Mennyei Királyságot]. Csak két változtatás van: *et* helyett *ut*, és *in* helyett vessző a *voluntatem* után. Az *et* csak a GeV 1139-ben található meg. Az *et* helyett *ut* jelzésével a felülvizsgálók a többi kódexvariáns tanúságát vették figyelembe és ezzel a gelasiusi szakramentárium nyilvánvaló hibáját javították ki. Azzal, hogy az *in* helyett vesszőt tettek a *voluntatem* után, a Bibliothèque Nationale *codex lat.* 12051 10. századi kódexének 1642-os Ménard által kiadott reprintjét követték. A GeV 1139 1966-ban javasolt változata megfelel az ima egy létező, bár egyedi fomájának. A misekönyv felülvizsgálói tehát figyelemreméltó kritikai ismeretekről és ugyanakkor önfegyelmről tettek bizonyosságot, amikor az ima egy változatát javasolták 1966-ban, de nem írták át az imát. 1970-ben azonban, amikor a misekönyv megjelent, a modern kiadók jelentősen megváltoztatták az imát (lásd a 4. jegyzetet). A zsinati jegyzetek semmit nem árulnak el arról, miért írták át az imát és miért tették Advent első vasárnapjára.

¹¹ Sacrosanctum Oecumenicum Concilium Vaticanum II, *Constitutiones Decreta Declarationes*, vol. 1 (Civitas Vaticana: Vaticanum Typographium, 1967), 3–54.

¹² Sacram Liturgiam, *Acta Apostolicae Sedis* 56 (1964): 140: “peculiarem condimus Commissionem... cuius praeceptuae erunt partes, ut ipsius Constitutionis de sacra liturgia praecepta sancte perficienda curet.”

reformtanácsának” nevezték.¹³ Az új liturgikus könyveket ez az *ad hoc* bizottság szerkesztette, nem a zsinati atyák.

A bizottság tagokból, szakértőkből és tanácsadókból állt. Csak a tagok rendelkeztek érvényes szavazattal, és ők feleltek a döntésekért és a határozatok elfogadásáért. Három kivétellel mindegyikük püspök volt.¹⁴ A liturgikus könyvek átvizsgálásának emberfeletti munkáját tanácsadók végezték, akik kis munkaközösségekben (*coetus*) dolgoztak.¹⁵ A munkaközösségek 5-7 tanácsadóból, egy előadóból és egy titkárból álltak. A tanácsadók nézték át a munkát, mielőtt átadták a tagoknak.¹⁶ Minden munkaközösségre más feladatot bízta. A 18b *coetus* feladata volt a könyörgések és praefatiók felülvizsgálata. Tanulmányom ezzel a munkaközösséggel foglalkozik.

A munkaközösségek előadói (*relatores*) szervezték a munkát és adták át írásban az elkészült előterjesztéseket (*schemata*) a *coetus* tagjainak. A *schemata* a következőket tartalmazta: egy jelentést arról, hogyan halad a munkaközösség a feladatával; a tagok által előterjesztett procedurális döntéseket; a munkaközösség által már átnézett liturgikus szövegeket.¹⁷ A fenti hat pont a 18b *coetus* tagjainak 1966. őszi szavazását tükrözi a munkaközösség előadója által felterjesztett kérdésekre.¹⁸

A szentmise könyörgéseiért felelős munkaközösségnek két előadója volt: Placide Bruylants, aki 1966 októberében váratlanul meghalt,¹⁹ és Antoine Dumas.²⁰ A zsinat után Dumas a VI. Pál pápa által 1969-ben létrehozott

¹³ Consilium ad Exsequendam Constitutionem de Sacra Liturgia.

¹⁴ Consilium ad exsequendam Constitutionem de Sacra Liturgia, *Elenchus membrorum – consultorum – consiliariorum coetuum a studiis* (Vatican: Typis Polyglottis Vaticanis, 1964), 9–14 negyven tagot sorol fel, ebből 37 bíboros vagy püspök. Nem püspök: Benno Gut, bencés primás apát; Ferdinand Antonelli, a Propaganda Fide vezetője; Julius Bevilacqua lelkipásztor.

¹⁵ *Coetus* csoportot, munkaközösséget jelent latinul.

¹⁶ A zsinat felépítésére és munkamódszerére lásd BUGNINI, *La Riforma Liturgica* (1948–1975), 60–64, 71–78; Bernard BOTTE, *Le Mouvement Liturgique: Témoignage et Souvenirs* (Paris: Desclée, 1973), 156; Pierre-Marie Gy, *The Reception of Vatican II Liturgical Reforms in the Life of the Church* (Milwaukee: Marquette University Press, 2003), 8–10; Consilium ad exsequendam Constitutionem de Sacra Liturgia, *Elenchus membrorum – consultorum – consiliariorum coetuum a studiis*, 7–8, 39–51.

¹⁷ A felülvizsgált misekönyv részeit egy szövegben bocsátották a tagok elé. Az 1966. szeptember 19-én kelt Schema n. 186, De Missali n. 27, tartalmazza a javasolt *de tempore* könyörgéseket, az 1968 október 7-i Schema n. 319, De Missali n. 56, pedig a szentekhez intézett könyörgéseket.

¹⁸ Három kérdést (4–6) szavazás előtt átfogalmaztak: Schema n. 186, De Missali, n. 27, Szeptember 19, 1966, addendum, p. 1.

¹⁹ BUGNINI, *La Riforma Liturgica* (1948–1975), 394: Bruylants 53 éves korában szívrohamban halt meg 1966. október 18-án.

²⁰ Ibid., 393 és 393, n. 10. Bugnini könyvének angol fordításában hibásan áll, hogy Bruylants-t André Rose váltotta fel: *The Reform of the Liturgy* (1948–1975) Collegeville, Minn.: The Liturgical Press, 1990), 397, n. 10.

„Szent Istentiszteleti Kongregáció” (*Congregatio de Cultu Divino*) tagja lett,²¹ ahol a latin szentmisével foglalkozott, beleértve a liturgikus szövegek átnézését és előkészítését.²² A zsinat feloszlata után VI. Pál számos zsinati résztvevőt irányított át ebbe a bizottságba.²³

1971-ben Dumas egy tanulmányban adta közzé, milyen elvek szerint szerkesztették meg az új misekönyv könyörgéseit.²⁴ A tanulmányt az alábbiakban teljes terjedelmében közöljük. Bármilyen furcsa legyen harminc évvel megjelenése után újraközölni egy cikket, hat okból is szükség van erre. Először is a tanulmány tekintélye miatt. Olyan ember írta, aki személyesen részt vett a döntéshozatalban, melyeket ismertet. A tanulmány páratlanul adatgazdag és tömör: nem lehet rövidíteni anélkül, hogy valamit ki ne hagynánk belőle. Jól mutatja, hogy a munkaközösség nem egyszerűen irányelveket léptetett életbe, hanem hirtelen döntött igen kényes és a hit dolgát közvetlenül érintő kérdésekben. Dumas meglepő őszinteséggel fejezi ki személyes véleményét, amiből kiderül, hogy ezek is hatottak a döntéshozatalra. A tanulmány egyben remek korrajz is, ez is újraközlése mellett szól.

II. A TANULMÁNY

Antoine Dumas O.S.B.: Az új római miserend könyörgései

A római misekönyv szövegének felülvizsgálatát a II. Vatikáni Zsinat határozata alapján a liturgikus tanács végezte el. A munka öt évig tartott, eredményét 1970-ben tett közzé a Szent Istentiszteleti Kongregáció (*Congregatio de Cultu Divino*).

A felülvizsgálat hosszú és nehéz munkáját egyszerű alapelvek irányították, melyeket a hatalmas mennyiségű szöveg átnézésekor mindig szem előtt tartottak. A római misekönyv szövegei a századokon át rendetlenül és rendszertelenül gyülemlettek fel, különösen ami a *sanctorale* könyörgéseit és a régi votivmiséket illeti. A II. Vatikáni Zsinat előírásai egyedülálló alkalmat

²¹ 1971-ben Dumas a „Szent Istentiszteleti Kongregáció tagjaként” (*membre de la S. C. du Cult Divin*) jegyzi magát. Az 1971-es *Annuario Pontificio*-ban az *Officiali Minori di III Grado* között szerepel.

²² *Sacra Rituum, Acta Apostolicae Sedis* 61 (1969): 299–301.

²³ Az 1966-os *Elenchus membrorum – consultorum – consiliariorum coetuum a studiis*, 53–59 és az 1971-es *Annuario Pontificio* összehasonlításából kiderül, hogy 28 átfedés van a kettő között.

²⁴ *Les oraisons du nouveau Missel. Questions Liturgiques* 25 (1971): 263–270.

nyújtottak a misekönyv egységének helyreállítására: maradjon hű a római szellemhez, azaz legyen világos, tömör, józan, de tegyen eleget a modern kor kívánalmainak is.

Bármily korlátolt határok között mozog is tanulmányunk, tanulságos szempontokat nyújthat az új misekönyv megértéséhez. Különböző példakon szeretném bemutatni, hogyan választottuk ki a könyörgéseket a régi és új szövegek közül, milyen elvek irányítottak a felülvizsgálat során, milyen mértékben és hogyan alkalmaztuk ezeket az elveket.

A felülvizsgálat elvei

1. Igazság

Az Egyház imáinak, melyekben a nép szólítja meg Urát és Istenét, akit lélekben és igazságban imád, mindenekelőtt igaznak kell lennie. Igaznak kell lennie Istent és az isteni titkokat illetően, és az embereket, kapcsolataikat, szükségleteiket, a szentmisét és az emberek által tisztelt szenteket tekintve is. Az igazság tisztelete a következőképpen nyilvánul meg:

A) A SZÖVEGBEN

Amennyiben a misszálé szövege megromlott a századok során, mindig a legjobb tanúk segítségével állítottuk helyre. A Húsvétvasárnapi felajánlási imában például a felesleges *et pascitur* (tápláltatik) helyett a 470-es gelasiusi szakramentárium alapján helyreállítottuk a *renascitur* (újjaszületik) formát.

B) A SZÖVEGEK TERMÉSZETÉBEN

Gondot fordítottunk arra, hogy a szövegeket valódi funkciójuk szerint helyezzük el a szentmise rendjében. A *collecta*, a szentmise fő könyörgése, mint ahogy neve is mutatja, megtartja ünnepélyes Szentháromságos befejezését; a felajánlási ima a felajánlott ajándékok bemutatását zárja anélkül, hogy összemosódna a szentmiseáldozat bemutatásával, és kiemeli az eucharisztikus imát; a szentáldozás utáni ima az eucharisztia ajándékaiból való részesezésért könyörög. E két utóbbi könyörgés a szentmiseáldozattal függ össze, ezért nem szerencsés itt egy szentet dicsérni vagy túlságosan kiemelni annak közbenjárói szerepét, hogy ne homályosítsuk el a szentmiseáldozat hatékonyságát. A *sanctorale* könyörgéseiben sok efféle javítást végeztünk, melyek nemcsak a szöveg stílusát érintették, hanem a szöveg használatát is: a szövegeket gyakran máshová, megfelelőbb helyre tettük át. Így például Gyümölcsoltó Boldogasszony (március 25.) áldozás utáni imája, a csodaszép *Gratiam*

tuam kezdetű szöveg Advent negyedik vasárnapjának collectája lett, egy rövid Rózsafüzér Királynéja befejezéssel.

A szövegjavítás nemegyszer helyreállította a szöveg eredeti jellegét. A Húsvét utáni keddi áldozás utáni könyörgésben a *reparet* (helyreállítsa) helyett *preparet* (előkészítse) került és a könyörgés a Pünkösdi előtti szombat reggelre tevődött át, a felajánlásra.

A nagybőjti *super populum* könyörgésekből helyreállítás után collecták lettek. Ennek megfelelően a fennmaradt *super populum* könyörgésekből autentikus, a keresztény népért mondott könyörgés lett.

C) TÖRTÉNETI IGAZSÁG

Akárcsak az egyházi kalendárium felülvizsgálói, a misekönyv felülvizsgálói is szívfájdalom nélkül törölték a szövegek legendás elemeit: Szent Skolasztika galambját, Szent Raymond tengeri hőstetteit, Aranyszavú Szent Péter csodás választását.

D) AZ IHLET ÉS A STÍLUS IGAZSÁGA

Itt túl sok példát lehetne felsorolni, ezért néhányat megemlítek a második részben is. A könyörgésekből töröltük a „be nem tartott böjtöket” és az „el nem sírt könnyeket.” A felsőfokot és a túlzó névmásokat könyörtelenül ki-dobtuk, még akkor is, ha latinságuk megfelelő volt.

A horizontális dimenziót szem előtt tartva a liturgikus szövegeket megnyitottuk az emberi dolgok iránt, melyekre a mai egyház különös gondot fordít. Nem azonnal emelkedünk a földről az égbe: az emberi testnek nagy szerepe van földi utunkon Isten felé. A liturgikus ima segít megérteni, hogy Isten királysága itt a földön szerény emberi valóságokból teremődik meg.

A szentek litániáiból töröltük szentségük túlzó igazolását és azokat a nagy tetteket (alapítások, csodák, stb.), melyek sokukra jellemzőek, hogy jobban kiemelhessük a szent személyiségét, az Egyházban betöltött szerepét és azt a gyakorlati példát, melyet a mai embernek ad. Az új misekönyvet ebben a szellemben javítottuk ki.

Az ősi liturgiai hagyomány szerint illőbb a Fiú által az Atyaistennek címezni imáinkat. Kevés kivétellel valamennyi könyörgést ennek megfelelően javítottunk.

E) TEOLÓGIAI IGAZSÁG

Néhány ritka esetben javításokat kellett eszközölni a teológiai igazság pontosabb kidomborítása érdekében is. A Húsvét utáni péntek titkos imája például eddig az újonnan megkereszteltek bűneiért mutat be áldozatot, mintha

a keresztség nem mosta volna tisztára őket a bűntől. Ezért a szöveget kijavítottuk (*renatorum expiatione peccati* helyett *renatis gratanter*) és az új misekönyvben Húsvét utáni csütörtökre tettük.

2. Egyszerűség

Igazság és egyszerűség kölcsönösen feltételezi egymást. Ipari technológiák uralta, egyre bonyolultabbá váló életünkben ezek az értékek vonzzák kortársainkat, akik nagyobbra értékelik a római művészet egyszerűségét a barokk mesterkéltség eleganciájánál. Az Egyház imáinak egyszerűnek kell lennie eszmeiségében és stílusában egyaránt, hogy úgy szálljon fel Istenhez, mint a lélegzet. Az ima életfontosságú cselekedet, mely szívbeli imádatot, hálát, könyörgést és megbánást visz Isten elé. Az imának tehát ismétlés és köntörfalazás nélkül a lényegre kell törnie, és azoknak a szabályoknak kell engedelmeskednie, mint a jó szentbeszédnek: tudja, hogy mit akar mondani, tudja, hogyan akarja mondani, és tudjon megállni, miután elmondta.

Következésképp néhány újabb imát jelentősen lerövidítettünk (például Szent Jeanne de Chantal könyörgését) és eltöröltük a szentbeszéd-jellegű könyörgéseket (Jézus Szent Neve ünnepén az áldozás utáni könyörgés nem szerepel az új misekönyvben), melyek néhány modern nyelvben érthetetlenek vagy unalmasak.

A szigorú egyszerűség, melyhez ragaszkodtunk, nem jelent elszegényítést. Elég összehasonlítani a régi és az új misekönyvet, hogy lássuk, az új misekönyvben sokkal több és sokkal változatosabb szöveg van. Ez különösen a hétköznapi könyörgésekre és a gyászmisékre igaz, de a különböző alkalmazásokra (*ad diversa*) tartott új misékre is áll, melyeket most igen nagy szöveg-gazdagság és változatosság jellemez. Ez a gazdagság megfélemlíti azokat, akik még nem szoktak hozzá új liturgia szabadságához, de megfelel azoknak a papoknak, akik figyelemmel követik imaközösségeik igényeit.

3. Lelkipásztori figyelem

Ez a II. Vatikáni Zsinat vezérelve, és ez irányítja mindazokat, akik az Egyház szolgálatában azon dolgoznak, hogy beilleszék a modern civilizáció fejlődésébe. A liturgikus megújulás folyamatában az igazság és egyszerűség szolgálatát kezdettől elengedhetetlennek tartották, hogy a szövegeket és rítusokat a modern mentalitással összehangolják. A könyörgéseknek a mai ember felfogását kell kifejezniük úgy, hogy megtartsák a hagyományt is, melybe beleíródnak és melynek folytatói.

A felülvizsgálat során különösen tiszteletben tartottuk a lelkipásztori igényeket. Bármilyen angyali is az ima, ha tudomást sem vesz a földről, nem lehet igaz, legalábbis addig, ameddig földi körülményeink fennállnak. Ezt az elvet alkalmaztuk az *ad diversa* misékre, melyek realizisztikus témái (béke és igazság, fejlődés, munka, evangelizáció, társadalmi felfordulás) az emberi, gazdasági és társadalmi valóságból fakadó új könyörgések megalkotását igényelte a szerkesztőktől.

A lelkipásztor igazságérzete és a nyájáról való gondoskodása vezetett bennünket, amikor vasárnapra tartották fenn a doktrinálisan gazdag, de egyszerűbb könyörgéseket, és hétköznapiakra a bonyolultabb imákat. A Vízkereszt utáni és a Pünkösd utáni vasárnap könyörgéseit, melyeket antipelagiánus megfontolások vagy bűnbánati elvek alakítottak ki, a Nagyböjt idejére vittük át, mert jobban illenek oda.

A latin könyörgéseket átnézve sosem feledkeztünk meg azok nehéz munkájáról, akik a latin imákat modern nyelvekre fordítják. Ezt a kényes kérdést másutt már részletesen megvizsgáltam:²⁵ sok régi szöveg gyakorlatilag lefordíthatatlan, ezeket sajnálkozás nélkül félretettük.

A felülvizsgálat szempontjai

1. A szövegek kiválasztása

A) A RÉGI MISEKÖNYV IMÁINAK MEGTARTÁSA

Amennyiben nem ütköztek az említett elvekkel, megőriztük a régi misekönyv imáit egy az egyben, vagy megfelelőbb helyre téve őket. Azokat, melyeket helyükön tartottunk, a legjobb forrás szerint kijavítottuk. Ez történt a Húsvétvasárnapi *collecta* esetében (Gel 463).

Esetenként a szavak átrendezése jobb latin *cursus* (olvasatot) eredményezett:²⁶ bár néhányan ezt túlzott igényességnek érezték, a szakértők megkövetelték.

B) RÉGI FORRÁSOK FELHASZNÁLÁSA

Nagy Szent Leó és Gelasius pápa szakramentáriumából merítettünk, kevésbé Gergely pápáéból. Az adventi misékben sokat kölcsönöztünk a ravennai

²⁵ „Pour mieux comprendre les textes du Missel romain,” *Notitiae* 54 (1970): 194–213.

²⁶ *Cursus* = a hangsúlyos és hangsúlytalan szótagok váltakozása a latinban a könyörgés végén.

tekercsből (például Advent harmadik vasárnapjának collectája), mert ezek imái jellegükben ideillők és a hétköznapiakra is felhasználtuk őket. A VIII. századi gelasianusi szakramentáriumokból, különösen az angoulême-iből, érdekes és odaillő imákat vettünk át.

C) MÁS LITURGIKUS FORRÁSOK FELHASZNÁLÁSA

Rikábban más forrásokat is használtunk, inkább jelzésszerűen: a bergamói és mozarab szakramentáriumokat, a gót misekönyvet, a bobbioi misszálét, a vizigót *orationale*-t. A *de Vintimille* párizsi misekönyv, még ha nem is használták soha, rengeteg új imát inspirált, különösen az evangéliumi szentek esetében (apostolok, Mária Magdolna, a Szűzanya szülei), hála a sok kitűnő bibliai idézetnek. Lyon, Toulouse, Belgium, a domonkos rend, Japán és Észak-Amerika is sok figyelemreméltó szöveget szállított a *sanctorale* összeállításához. Ezekből szükségszerűen átvettünk: Poitiers miserendjéből a Szent Hilariushoz, az angol misekönyvből a Becket Szent Tamáshoz, a tarasconi misekönyvből a Szent Mártához intézett könyörgést.

Az V. Piusz féle misekönyv egyes szövegei azért tűntek el, mert vagy a szentmiséket (kántorböjtök, vigiliák, nyolcadok), vagy a szenteket törölték a kalendáriumból. A legszebb könyörgéseket azonban ezekből is megtartottuk és más misékbe illesztettük bele. Néhány óhatatlanul feledésre ítélt kifejezést is sikerült megmenteni azáltal, hogy új imákba illesztettük, például: alexandriai Szent Katalin collectájából az *ad montem qui Christus est* kifejezést a Kármelhegyi Boldogasszony könyörgésébe.

2. Átalakítás

Az igazság kritériuma számos könyörgés átalakítását követelte meg. Sok szövegben „ég és föld” éles ellentétben áll egymással, innen eredt a régi misekönyvben sokat emlegetett ellentétpár: *terrena despicere et amare celestia* (megvetni a földi dolgokat az égiek szerelméért). A gondolat érthető, de gyakran helytelenül fordítják. Úgy kellett átalakítani a szöveget, hogy megfeleljen az igazságnak, a modern felfogásnak és a zsinati direktíváknak. Így például Advent második vasárnapján az áldozás utáni imába a *sapienter perpendere* (bölcsen mérlegelni) került a félreérthető *despicere* (megvetni) helyébe.

A mai ember érzékenységet sértő szövegeket kijavítottuk, de figyelembe vettük a szöveg struktúráját és a mondat lejtését. Nagyböjt második szombatjának titkában (ez Nagyböjt harmadik vasárnapjának felajánlási imája lett), a nehezen értelmezhető *non gravemur externis* (ne nehezedjen ránk mások bűne) kifejezést az evangélium szellemének jobban megfelelő *frater-*

na dimittere studeamus (törekedjünk felebarátaink bűneinek megbocsátására) kifejezéssel helyettesítettük.

A mondat felépítését gyakran megváltoztattuk, negatív értelmű szövegeket pozitívrá cseréltünk. A húsvéti idő negyedik vasárnapjának áldozás utáni könyörgésében a Jó Pásztorra utaló szöveget (Gel 272) átírtuk: *diabolica non sinas incursione lacerari* (ne engedd, hogy ördögi támadás érjen bennünket) helyett *in aeternis pascuis collocare digneris* (hívj meg minket örök legelőidre). A Pünkösöd utáni 11. vasárnap *nostrae fragilitatis subsidium* (gyarlóságunk támasza) szövegét áttettük az évközi 10. vasárnapra, felajánlási imaként, a következő szöveggel: *nostrae caritatis augmentum* (szeretetünk növelője).

A legszebb imákkal is előfordul, bár szigorú válogatás után megtartottuk, kijavítottuk és a lehető legjobb helyre tettük őket, hogy még ekkor sem felelnek meg tökéletesen a célnak. Ezekben az esetekben további módosítással éltünk. Jellemző eset a Húsvétvasárnapi collecta: ennek a szövegnek a gergelyi misszáléban eltorzított alakját, ami V. Piusz misekönyvébe is belekerült, a legjobb tanú, a gelasiusi szakramentárium (Gel 463) szerint kijavítottuk, de ennek ellenére kétszer ismétlődött benne az utalás a halálra. Úgy gondoltuk, hogy a Húsvét örömét jobban kifejezzük, ha az *a morte animae* (a lélek halálától) kifejezést helyettesítjük az *in lumine vitae* (az élet fényében) kifejezéssel.

A nagyszombati húsvéti vigilia könyörgéseiben a harmadik olvasmány után „az egyiptomi szolgaság” helyett „a fáraó alatti szolgaságot” tettünk, ezt azt hiszem, mindenki megérti, miért. A keresztény vezetőkért mondott könyörgésekben szintén érthető okokból változtattunk a szövegen: Szent Henrik császár ünnepén a *culmine imperii* (főhatalom) kifejezést a *cura regiminis* (a kormányzás gondja) kifejezéssel helyettesítettük, Szent Lajos király ünnepén a *terreno regno* (földi királyság) helyett *terreni regiminis cura* (földi kormányzás gondja) szöveget illesztettük be, ami más szempontból láttatja ugyanazt a valóságot.

Sok könyörgést vittünk át az egyik miséből a másikba, mert oda jobban illett. Az a túlaradó öröm, mellyel a régi misekönyv Szent Bertalanhoz, egy másodrendű apostolhoz könyörög (a római bazilikák és városnegyedek védőszentjeinek ünnepére általában jellemző a túlcorduló lelkesedés), jobb helyen van Szent Péter és Pál főapostolok collectájában, mert az ő ünnepük az egyetemes Egyház örömét fejezi ki.

3. Új szövegek

A misekönyv átnézőit szigorú, de építő szempontok vezették, amikor kirosztáltak ősi és gyönyörű szövegeket, melyeket a mai világban alkalmazhatatlanoknak találtak. Új szövegeket is írtak: ezek jól felismerhető formában megjelennek a 82 praefatióban, összhangot teremtve régi és új között, és egységes jelleget adva az új misekönyvnek.

A) CENTONIZÁCIÓ

A liturgikus szövegek antologikus válogatása révén vált lehetővé, hogy mérítsünk az ősi imakincsből, és hagyományos római szellemben, de új formában mutassuk be őket. Advent 1. vasárnapjának áldozás utáni imáját például a veronai szakramentárium 173 és 1053. könyörgéséből állítottuk össze; december 22 felajánlási könyörgését a veronai szakramentárium 666, 1261 és 146-os könyörgéséből; a hamvazószerdai felajánlási könyörgés: gelasiusi szakramentárium 106 és bergamói szakramentárium 454; az áldozás utáni ima Nagyböjt 5. vasárnapján: gelasiusi szakramentárium 332 és 330.

B) BIBLIAI SZÖVEGEK ÁTTÉTELE A LITURGIÁBA

Isten igéje természetes módon válik az Egyház imájává. A bibliai szövegek átvételét inkább a praefatiókban, mint a könyörgésekben alkalmaztuk. Néhány példa: Nagyböjt 1. vasárnapján az áldozás utáni ima: Mt 4, 4 és Jn 6, 51; az apostolokért és az újszövetségi szentekért mondott könyörgések.

C) PATRISZTIKUS SZÖVEGEK ÁTTÉTELE A LITURGIÁBA

A patrisztikus szövegeket nehezebb észrevenni, mint a biblikus szövegeket. Különösen Nagy Szent Leó szentbeszédeiből vettünk át sokat a könyörgésekbe: Nagyböjt 3. szerdájának collectája (Sermo 4, 2); Mennybemenetel (Sermo 73); 27. évközi vasárnap (Sermo 63); március 25 (123. levél). Szent Ágostontól is kölcsönöztünk: Szent Ágoston ünnepén a felajánlási könyörgésben (*In Iohannem* 26, 13); és áldozás után (Sermo 57, 7). Szent Hilarius-tól Szent John Fisher és Morus Tamás ünnepének collectáját (*De Trinitate* 6, 20 és *In Psalmos* 144, 17). Szent Polikárp imáját a szent ünnepének könyörgéseként építettük bele a misébe.

D) EGYHÁZI SZÖVEGEK ÁTVÉTELE A LITURGIÁBA

Jóllehet az egyházi tanítóhivatal stílusa eltér a római liturgia stílusától, a II. Vatikáni Zsinat legfontosabb tanításait beleépítettük a szentmisébe, hogy táplálják az Egyház imáit. Ezek ihlették az *ad diversa* könyörgések 46 formuláját: ima az egyházért (A év): *Ad gentes* 2, *Gaudium et spes* 45; a mise első collectá-

ja (B év): *Lumen gentium* 9, *Gaudium et spes* 40; könyörgés a pápáért (A és B év): *Lumen gentium* 20 illetve a püspökért (A év); az evangelizációért: *Ad gentes* 15 (A év), *Ad gentes* 1 (B év). Borromeo Szent Károly ünnepén a könyörgés VI. Pál pápa megnyitóbeszédéből idéz, ami 1963-ban bevezette a zsinat második ülését.

E) ÚJ SZÖVEGEK

Olyan esetekben írtunk új könyörgéseket, amikor a régi misekönyv szövegei nagyon gyengék voltak, vagy nem volt megfelelőjük a régi szakramentáriumokban (Szent Család ünnepe, Szent József, Jézus Szent Neve). A régi misekönyvben nem voltak könyörgések a következő misékre: Urunk megkeresztelkedésének három könyörgése; misék a keresztények egységéért; *ad diversa* könyörgések; az egyház papjaiért; a világiakért, stb.

Végeredményben új szövegnek tekinthetők azok is, melyeket teljesen átírtunk, noha eredeti témájukat megtartottuk (Jézus Szentséges Szíve, Krisztus Király).

Összegzés

A misekönyv felülvizsgálatát és átalakítását irányító elvek és módszerek rövid bemutatása után – ezek a praefatiókat éppúgy érintették, mint a könyörgéseket – lássuk, milyen eredményekkel járt munkánk. Liturgikus folyóiratokban már foglalkoztunk az új misekönyv külső formai jegyeivel, de a változtatások valódi eredményeit mindenki a maga számára fogja leszűrni.²⁷

Munkánkat számos kritika érte. A legszigorúbb bírálatokból az derül ki, hogy a bírálók nem ismerik a szöveget, amit bírálnak. Kisebb, lényegtelen hibák bizonyára előfordulnak az új misekönyvben, de számunkra lényegesebb, hogy az új misekönyvet a fentebb kifejtett elvek fényében olvassák, tanulmányozzák és mindenekelőtt imádkozzák. Csak így derül ki, hogy az új misekönyv híven tükrözi a II. Vatikáni Zsinat elveit: közelebb hozza az Egyház imáit a mindennapi emberekhez, és lehetővé teszi a szabad választást, sőt módosítást.

²⁷ A. Dumas: "Le Missel romain 1970," *Paroisse et liturgie* 4 (1970): 291–296; *Rivista Liturgica* 1 (1971), *Ephemerides Liturgicae* 1970), *La Maison-Dieu* no. 105 (1971). A misekönyv egésze még komoly tudományos feldolgozásra vár. Ezek a tanulmányok teremthetik meg a liturgiai katekizist, melyet a keresztény hívek és lelkipásztoraik egyaránt igényelnek.

III. A FELÜLVIZSGÁLAT FELÜLVIZSGÁLATA

Dumas utal „régí szövegek” felhasználására, de arról nem beszél, milyen elvek alapján válogatták ki és helyezték át a könyörgéseket. Csak annyit árul el, hogy a felülvizsgálat során figyelemmel voltak a szövegek „valódi funkciójára.” Eredeti kérdésünkre tehát, hogy miért tették át Advent 1. vasárnapjának könyörgését Advent 1. hetének péntekjére, nem válaszol, annyit azonban kihámozhatunk tanulmányából, hogy miért lett az áldozás utáni imából könyörgés,²⁸ és miért vittek át vasárnapi imákat hétköznapra.²⁹ Legfőképp arra hívja fel a figyelmünket, hogy a felülvizsgálat során számos könyörgést úgy változtattak meg, hogy az egyáltalán nem következik a 186-os schema előírásaiból.

A tanulmányból kiderül, hogy a 186-os schema előírásait a 186-os *coetus* munkálatai során felülírták. Ezt furcsamód megerősíti Dumas 1968-as előadói jelentése a 186-os *coetus* tagjainak, melyet így kezd: „Az 1966-os őszi ülészen a Dom Placide Bruylants által előterjesztett elveket (186-os schema *de missali* 27) elfogadták az atyák.”³⁰ Dumas ezután felsorolja az irányelveket, melyek azonban nem egyeznek a Bruylants által elővezetett és a tagok által megszavazott elvekkel. Az új irányelvek felülírták a régieket. 1966 és 1968 között azonban semmiféle köztes döntésről nem maradt feljegyzés.

²⁸ Az 1966-ban jóváhagyott „4. felülvizsgálati irányelvek” előírták a szövegek eredeti irodalmi műfajának megőrzését. Bruylants előterjesztésében azt a megdöbbentő kijelentést tette, hogy „sok könyörgés és praefatio elvesztette eredeti irodalmi műfaját. A liturgikus könyvekben helytelenül használták őket.” [Schemata 186, p. 3: „In permultis orationibus et praefationibus, valde cito, sic dictum ‘genus literarium’ proprium deperditum est. Immo, ab initio earum apparitionis in libris liturgicis, non semper recte adhibentur”]. Bruylants szerint a felajánlási könyörgések, melyek nem említik szó szerint az ajándékokat, vagy az áldozás utáni könyörgések, melyek nem említik részvételünket az áldozatban, vagy a *super populum* könyörgések, melyek nem kérik Isten áldását a népre, nem felelnek meg műfajuknak [ibid.]. Itt nem tudunk azzal a kérdéssel foglalkozni, hogy GeV 1139 tényleg collecta-e (hiszen 1970 előtt nem volt az), illetve hogy a felülvizsgálók a *super oblata, post communionem* és *super populum* könyörgések tartalmát és szótárát sokkal szűkebbre szabták, mint a tradíció. Ez a kérdés azonban igen jelentős és komoly figyelmet érdemel. Bruylants és Dumas megállapításai és maga a misekönyv azt sugallja, hogy a könyörgés szűkkeblű, funkcionális felfogása uralta a felülvizsgálatot.

²⁹ Dumas tanulmányából kiderül, milyen elvek diktálták, hogy Advent 1. vasárnapjának könyörgését hétköznapra tegyék át 1962-ben. Az új könyörgést összehasonlítva a régivel („Excita, quaesumus, Domine, potentiam tuam, et veni: ut ab imminetibus peccatorum nostrorum periculis, te mereamur protegente eripi, te liberante salvari”) nemcsak a régi doktrinális gazdagsága és világossága tűnik ki. Az új könyörgés hangja és lényege is más. Érdemes lenne megvizsgálni, hogy a felülvizsgálók hogyan értelmezték saját elveiket.

³⁰ Schema n. 319, *De Missali*, n. 56, 1968. október 7, p. 2: „In sessione Consilii, quam habuimus autumno anni 1966, haec principia quae Dominus Placidus Bruylants exposuit ad dirigendum opus recognitionis Orationum Missalis (Schema n. 186, *De Missali* 27) a Patribus probata sunt.”

A módosított irányelvek szerint ki kell javítani a megromlott szövegeket és meg kell újítani a könyörgéseket. Noha nem tudjuk, mikor és hogyan került sor e két szempont beiktatására, azt jól láthatjuk, milyen változtatásokkal jártak. Lássuk tehát, mit is jelentett a könyörgések aktualizálása.

1. A könyörgések modernizálása

Dumas tanulmányának legfontosabb kérdése a könyörgések modernizálása. Az imáknak igaznak kell lenniük sugalmazottságukban, stílusukban, egyszerűségükben és lelkipásztori funkciójukat tekintve. Mindez a modernizálás szükségességét veti fel. De hogyan merült fel egyáltalán a modernizálás gondolata a felülvizsgálat során?

Bruylants 1966 október 6-14 között a *consilium* hetedik közgyűlésén így tette fel a kérdést:

„Egyetértenek-e az atyák azzal, hogy azokat a helyi vagy történelmi jelentőségű eseményeket, melyek értelme elmosódott az egyetemes egyház számára, kihagyjunk a könyörgésekből? Egyetértenek-e azzal, hogy a könyörgéseket a mai keresztény élet kérdéseire alakítsuk?”³¹

A tagok jobb tájékoztatása érdekében Bruylants hozzátette: „vannak olyan könyörgések, melyek elvesztették jelentőségüket, vagy már nem felelnek meg a mai keresztény élet normáinak.”³² Mindkét esetet példákkal illusztrálta. A jelentőségüket veszített könyörgésekre Bruylants egy nagybőjti könyörgést idézett, mely Szent Kozmáról és Damjánról emlékezik meg.³³ A *schema* első és második feljegyzése között Bruylants megváltoztatta a példázatait arról, hogy mely könyörgések nem tükrözik a mai keresztény ember érzéseit.³⁴

³¹ Schema n. 186, De Missali n. 27, September 19, 1966, p. 3: “Placetne Patribus: a) ut ex orationibus tollatur memoria eventum, localium vel historicorum, quae momentum suum amiserunt pro Ecclesia universali hodierna? b) placetne vobis ut, in casu, accomodentur orationes institutis vitae christianae hodiernae?”

³² Schema n. 186, p. 2: “nonnullae orationes, quae momentum suum historicum amiserunt, vel non amplius conformes sunt normis vitae christianae hodiernae.”

³³ Ibid. Az ima a Nagyböjt 3. hetének csütörtökjén szerepel az 1962-es misekönyvben.

³⁴ Gy, *The Reception of Vatican II*, 10 szerint “általános szabály volt, hogy a *relatores* csak azt terjeszthették a bíborosok és püspökök elé, amit korábban az előadók tanácsa jóváhagyott.” A bíborosok és püspökök alatt a zsinati atyák értendők. Az első változatot (Schema n. 156, De Missali, n. 20 Addenda, 1966 április 30) 1966 tavaszán bocsátották a *relatores* elé, a másodikikat (Schema n. 186) pedig ugyanez év őszén. Bugnini, *La Riforma Liturgica (1948–1975)*, 393 leírja a doku-

Először egy nagyböjt hétfői könyörgést idézett, mely a húsevéstől való tartózkodásról szól.³⁵ A tagoknak benyújtott szövegben viszont már „a legtöbb nagyböjti könyörgést” említi.³⁶ Bruylants szerint az 1962-es misekönyv nagyböjti könyörgései nem felelnek meg a *Sacrosanctum Concilium* 109. pontjának, mert a keresztségre való utalások majdnem teljesen hiányoznak és a bűnbánatot úgyszólván kizárólag a hústól való tartózkodáshoz kötik.³⁷ Miután ezeket elmagyarázta, Bruylants feltette az idézett két kérdést a tagoknak. Formálisan, technikai nyelven fogalmazott: *ecclesia universalis* és *instituta vitae christianae*. A szokásokat, előírásokat, szabályzatot jelentő *instituta* a katolikus élet kötelező előírásaira vagy szokott gyakorlatára utal. Bruylants tehát csak azt kéri, hogy a szokatlanná, érthetlenné vált kifejezéseket rostálják ki, melyek már nem érthetők az egyetemes egyház számára, és változtassák meg azokat az imákat, melyek időközben elavult szokásokat vagy törvényeket feltételeznek.

Dumas 1968-as jelentésében így beszél a modernizáció szükségességéről:

„Az obskurus helyi vagy egyedi eseményekre és elavult történeti megemlékezésekre utaló részeket, melyeket korunk egyháza már nem ért, ki kell venni az imákból. A könyörgéseket a mai keresztény élet szükségleteihez kell szabni.”³⁸

mentumot és azt állítja, hogy 1966. október 6–14 közt a 7. közgyűlésen vitték a zsinatni atyák elé. A tagok ezen az ülésen vitatták meg a könyörgésekkel kapcsolatos irányvonalat. Schema n. 186 ICEL-ben lévő példányon jól látszanak a tagok szavazatai és kézzel írott aláírásai.

³⁵ Schema n. 156, addenda, p. 2: “quando in feria II eiusdem hebdomadae Quadragesimae oramus: ‘sicut ab escis carnalibus abstinemus.’” Bruylants ezzel azt akarja kiemelni, hogy Nagyböjt hétfőin a katolikusok már nem böjtölnek. Az ima Nagyböjt 3. hétfőjének collectája az 1962-es misszáléban.

³⁶ Schema n. 186, p. 2: “Pro alteris, exemplum magnae partis orationum Quadragesimae sufficiet.”

³⁷ Schema n. 186, p. 2–3: “Nam, memoria et praeparatio baptismi, quae secundum Constitutionem de sacra Liturgia (n. 109, a) *prima indoles* sunt huius temporis, fere omnino absunt. Quoad *secundum indolem*, characterem nempe poenitentialem, patet quod in orationibus fere unice de ieiunio loquiter et non sufficienter tractatur neque de spiritu poenitentiae in genere, neque de praeparatione mysterii paschalis” A *Sacrosanctum Concilium* n. 109-ban ez olvasható: “Duplex indoles temporis quadragesimalis, quod praesertim per memoriam *vel* praeparationem Baptismi et per poenitentiam fideles, instantius verbum Dei audientes et orationi vacantes, componit ad celebrandum paschale mysterium.” Bruylants már hierarchizálja a két szempontot, míg a *Sacrosanctum Concilium* 109 egyforma jelentőséget tulajdonít nekik. *Sacrosanctum Concilium* 109 kiemeli, hogy a keresztségre és bűnbánatra többet kell utalni a liturgiában és a katekézisben. Valószínűleg arról van szó, hogy Bruylants pontatlanul idézte a *Sacrosanctum Concilium* idevágó szövegét, nem arról, hogy a tagok így akarták így megfogalmazni a határozat szövegét.

³⁸ Schema n. 319, De Missali, n. 56, October 7, 1968, p. 2: “Ex quibusdam Orationibus tollantur mentiones factorum localium et particularium, necnon memoriae historicae quae omne pondus et officium in Ecclesia nostri temporis amiserunt. Quae Orationes tamen accommodentur necessitatibus hodiernae vitae christianae.”

A „mai egyházból” „korunk egyháza” lett, a „mai előírásokból vagy szokásokból” pedig „mai élet szükségletei.” Az objektív megfogalmazásból (előírások, szokások) szubjektív lett (szükséglet). Bruylants megfogalmazása mechanikus szövegjavításokat, Dumas finomhangolást feltételez.

Bár az 1968-as szöveg szerint csak az obskurus helyi vagy egyedi események és elavult történeti megemlékezések igénylik, hogy a mai egyház életének megfelelően átalakítsák, Dumas 1971-es tanulmányában kijelenti, hogy minden könyörgést átnézték korunk szükségletei szerint. A speciális esetekre javasolt eljárásból általános gyakorlat lett.

Miért terjesztették ki ezt a gyakorlatot? Erről a schemata nem beszél. További tudományos és lelkipásztori vizsgálatot igényel az is, hogy a 186-os coetusnak sikerült-e az eredeti szövegekben szereplő szent gondolatokat világosabban, a modern ember számára érthetőbben kifejezni.³⁹

2. Hiányos vagy romlott szövegű könyörgések

A munkálatok során a hiányos vagy romlott szövegű könyörgésekre vonatkozó elvek is módosultak. 1966-ban Bruylants a következő kérdést tette fel: „Beleegyeznek-e az atyák, hogy ezeket [a filológiai vagy teológiai] hiányos vagy romlott szövegű könyörgéseket] újraserkesszük vagy szükség esetén kijavítsuk?”⁴¹ Bruylants türelmesen elmagyarázza a tagoknak, hogy itt nem a szövegek „archaizálásáról” van szó, vagyis a régebbi szövegeket nem preferálják csak azért, mert régebbiek.⁴² Arról semmit sem mond, hogy ere-

³⁹ Matias Augé, „Le Collete del Proprio del Tempo nel Nuovo Messale,” *Ephemerides Liturgicae* 84 (1970): 275–276, szerint a II. vatikáni zsinat atyái nem akarták megreformálni a könyörgéseket, de végül azért változtatták meg őket, mert hiányosságaik jobban szembetűntek a *Sacro-sanctum Concilium* 21b pontja alapján és annak fényében, hogy a zsinat a nemzeti nyelvek mellett döntött a latin helyett. SC 21b a következőket szögezi le: „Qua quidem instauratione, textus et ritus ita ordinari oportet, ut sancta, quae significant, clarius expriment, eaque populus christianus, in quantum fieri potest, facile percipere atque plena, actiosa et communitatis propria celebratione participare possit” [A megújulásnak ezen folyamatában szükséges, hogy az egyházi szövegeket és rítusokat úgy alakítsuk át, hogy világosabban fejezzék ki a szentet és a keresztény nép aktívan részt vehessen bennük valóban közösségi jellegű szertartásokon].

⁴⁰ Schema 186, p. 2: „de lectionibus mendosis, sub aspectu philologico vel theologico.”

⁴¹ Ibid.: „Placetne Patribus, ut, sensu quo modo de his locuti sumus, textus orationum recognosca[n]tur, vel in casu, emende[n]tur?”

⁴² Ibid.: „Non agitur hic de aliquo archaeologismo, quo lectio antiquior, ipso facto melior aestimaretur. Sed quibusdam mutationibus textus antiqui, sub aspectu theologico vel pastoralis, reapse imminuti vel corrupti sunt.”

deti, vagy legrégebbi formájukban kellene helyreállítani a szövegeket. Csak annyit kérdez, hogy az atyák szeretnék-e javítani ezeket a szövegeket.⁴³

Bruylants okkal ódzkodott a teológiai archaizálástól, hiszen XII. Piusz pápa 1947-es *Mediator Dei* enciklikájában ezt határozottan elítélte. A pápa a korábbi liturgikus gyakorlathoz visszatérőket azokhoz hasonlította, akik az új dogmák és törvények helyett a régieket akarnák feléleszteni.⁴⁴ Bár XII. Piusz csak a rítusok, szertartások és szokások esetében ítélte el az archaizálást, ezt a szövegekre is lehetett vonatkoztatni.

A régiség kultusza azért téved, mert nem tesz különbséget valódi fejlődés és káros romlás között, hiszen a régiség felmagasztalása ürügyén minden változást félresöpör. Bruylants megfogalmazása kontextusát tekintve feltételezi, hogy a zsinati atyák különbséget tesznek a hagyomány által fenntartott szövegek és a romlott vagy hiányos szövegek között. Dumas 1968-as megfogalmazásában azonban már arról van szó, hogy „a romlott szövegeket eredeti formájukban (*pristinam formam*) kell visszaállítani.”⁴⁵ *Pristinus* egyaránt jelenthet „előbbi,” „régí,” „ősi,” vagy „korai” formát, de ebben az esetben mindenképpen arról van szó, hogy eredeti, vagy legkorábbi jó formájukban kell visszaállítani őket. Dumas nem veti el az archaizálást olyan egyértelműen, mint elődje. Hogyan értelmezték a felülvizsgálat során ezt az elvet? Ebből kiderülhet, hogy a *pristinam* kifejezés használatának mi a jelentősége.

Dumas tanulmánya három ponton világít rá arra, hogyan kezelték a hiányos szövegeket a felülvizsgálat során. Először is leszögezi, hogy a hiányos szövegeket a legjobb forrás szerint javították, és erre az új misekönyv Húsvétvasárnapi felajánlási könyörgését hozza például. 1570 előtt⁴⁶ a könyörgés három különböző formában volt használatos titkos imaként a felajánlás felett⁴⁷ Húsvét nyolcadában.⁴⁸ Öt kódexben szerepel az a forma, melyet a felülvizsgálat során kiválasztottak: *renascitur et pascitur* (újjaszületik és táplál-

⁴³ Két példát hoz fel, ahol a szövegromlás a teológiai értelmet is megváltoztatta.

⁴⁴ „*Mediator Dei*,” *Acta Apostolicae Sedis* 39 (1947): 546–547. XII. Piusz elődje, VI. Piusz álláspontját ismétli, aki 1794-es „*Auctorem fidei*” bullájában ítélte el a régiség felértékelését.

⁴⁵ Schema 319, p. 2: „*Textus corrupti recognoscantur et corrigantur ad pristinam formam.*”

⁴⁶ A trienti reform eredményeit először az 1570-es római misekönyvben nyomtatták ki, utoljára 1962-ben. A II. Vatikáni Zsinat misekönyve 1970-ben jelent meg először.

⁴⁷ A jelenlegi felajánlási könyörgést (*super oblata*) korábban csendben imádkozta a pap, ezért nevezték titkos imának (*secreta*). A régi szakramentáriumokban a könyörgést hol *secreta*, hol *super oblata* néven említik. Az ICEL szakramentáriumban „felajánlás feletti imának” nevezik.

⁴⁸ Eugenio MOELLER–Ioanne Maria CLÉMENT, *Corpus Oratorum*, t. 8, *Corpus Christianorum Series Latina* 160 G (Turnholt: Brepols, 1994), 104–105, nn. 5186a, 5186b, and 5186c.

tatik).⁴⁹ E kódexek közül négy VIII. századi, egy X. századi.⁵⁰ Az 1962-es misekönyvben, melyet a felülvizsgálat során kijavítottak, *et pascitur et nutritur* (táplálja és éteti) szerepel. A IX. és XVI. század között hat kódexben *pascitur et nutritur* szerepel.⁵¹ A VIII–XVI. század között negyvennyolc esetben szerepel a *nascitur et nutritur* (születik és él) szerkezet.⁵² Amikor felülvizsgálták a könyörgés szövegét, a legrégebbi kódex tanúságát fogadták el.⁵³ Az, hogy ez a legjobb szöveg tanú-e, túlmegy ennek a tanulmánynak a keretein. Két dologra azonban érdemes felhívni a figyelmet. Az egyik az, hogy a *renascitur* (újjaszületik) és a *nutritur* (tápláltatik) szavak alanya az Egyház, amiről nem szokás úgy beszélni, mint amely újjaszületik Krisztus áldozata vagy a szentmiseáldozat által.⁵⁴ A másik az, hogy a felülvizsgálat során elfogadott verzió az egyetlen, melyet a Trienti Zsinat előtt sem használtak – utoljára a X. században van nyoma!

⁴⁹ Ezt a könyörgést leszámítva a „renascitur et pascitur” kifejezés nem szerepel a *Patrologia Latina*ban, legalábbis nem ebben a nyelvtani formában.

⁵⁰ MOELLER and CLÉMENT, *Corpus Orationum*, t. 8, p. 104, n. 5186a. Az lvi–lxi-ik lapon Moeller abc rendben felsorolja az összes kéziratot.

⁵¹ *Pascitur et nutritur* gondolatpárhuzamot fejez ki, melyben az első felerősíti a másodikat. Ezt a könyörgést leszámítva a szerkezet pontosan ugyanilyen nyelvtani formában hétszer fordul elő a *Patrologia Latina*ban: 74: col. 989C (az ördögöt táplálja és éteti az ember halála; 165: col. 495A (az ember lelkét táplálja és éteti Isten Igéje); 174: cols. 527A ms 534A (az ember életét táplálja és éteti a felebarát szeretete); 184: col. 751B és 189: col. 1743D (az egyházat nap mint nap táplálja és éteti a kereszten meghalt Krisztus); 195: col. 1142B (az embert táplálja és éteti a szemlélődés).

⁵² MOELLER–CLÉMENT, *Corpus Orationum*, t. 8, p. 104, n. 5186. Nem számítva a könyörgést, a *nascitur et nutritur* szerkezet hétszer szerepel a *Patrologia Latina*ban: 68: col. 71B és 176: col. 743C (az érző teremtmény megszületik és él); 94: col. 177B (a szentségek, melyben az Egyház születik és él Krisztusban); 113: col. 189B (a törvény születik és él); 122: col. 611D (Krisztus a hit méhéből születik és él); 207: col. 982A (a nagy nyomor és tisztátalanság, melyben az ember születik és él.) Megint csak azokat a formákat idéztem, ahol pontosan ugyanilyen nyelvtani szerkezetben jelenik meg a kifejezés.

⁵³ GeV 470.

⁵⁴ Inkább azt mondjuk, hogy az Egyház Krisztus áldozatából, vagy átszürt oldalából született (Jn. 19,34). A *renasci* [újjaszületni] ige 2,030 alkalommal fordul elő különböző alakokban a *Patrologia Latina*ban, ebből csak öt említi az Egyház újjaszületését (PL 26: col. 952D; 38: col. 1074; 120: col. 1092C; 164: col. 259C és 165: col. 1309), és csak egy köti az Egyház újjaszületését Krisztus áldozatához (PL 120: col. 1092C, Radbertus kommentárja Jeremiás Sírálmainak ötödik könyvéhez: Krisztus menyasszonya nemcsak újjaszületik Krisztus átszürt oldalából, hanem gazdagabbá is lesz, mert ő az élet forrása számunkra. A *renasci* ige három esetben ótestamentumi szövegek allegorikus értelmezésekor bukkan fel, eszerint az Egyház előképe Izrael (PL 26: col. 952D; 120: col. 1092C; 164: col. 259C) vagy az Édenkert (165: col. 1309), ezért megelőzi Krisztus születését. Ebben az esetben mondhatjuk, hogy az Egyház újjaszületik – ahogy az Egyház értelemben vett Izrael a Pészach és a kivonulás során, úgy az Egyház Krisztus halála és feltámadása során születik újjá. Csak egy szöveg, Szent Ágoston *Sermo* 215 *In reditione symboli* [A hitvallás átadása] nem használja ebben az értelemben az allegóriát: PL 38: col. 174.

A felülvizsgálat során e mondat legrégebbi szövegtanúját fogadták el, nem az egész könyörgést. A szövegben van egy másik változtatás is, melyet Dumas nem említ. A szerkesztők az *immolamus* (feláldozzuk) igét az *exsultantes offerimus* (örvendezve felajánljuk) kifejezéssel helyettesítették, noha ezt semmiféle szöveghely nem támasztja alá.⁵⁵ Azaz a könyörgés egy sorát a legrégebbi tanú szerint helyreállították „ősi formájában”, a többi részét pedig kéziratos hagyomány nélkül egyszerűen átírták.⁵⁶

Dumas arról is beszél, hogy a felülvizsgálat során igyekeztek helyreállítani az imák „igazi jellegét.” Miszerint döntötték el, hogy mi volt ezen imák „igazi jellege”? Régiségük alapján? Vagy más nyilvánvaló evidencia alapján? Példánk két kérdést vet fel: a szöveg és a használat kérdését. A szöveg két különböző formában jelenik meg: *praeparet* – *reparet*. A *praeparet* formát az áldozat feletti titkos imaként használták, a *reparet* mindig az áldozás utáni imában szerepelt.⁵⁷

A kéziratos hagyományban a következőket találjuk:

1. az 1570–1969-ig használt római misekönyvben a *reparet* Pünkösdi nyolcadának keddjén áldozás után jelenik meg, a *praeparet* alak egyáltalán nem szerepel.

2. 1570 előtt:

A. A *reparet* alak 46, VIII–XVI. századi misekönyvben szerepel áldozás utáni imaként. Ebből 39 szerint Pünkösdi nyolcadának keddjén áldozás után mondták a IX–XVI. század között.⁵⁸

B. A *praeparet* alak két VIII. századi misekönyvben szerepel titkos imaként a Pünkösdszombat felajánlás fölött.⁵⁹ Ezenkívül egy magánhasználatra készült római formulagyűjteményben is megvan, melyet sosem használtak misekönyvként. A benne lévő imákat 400–650 tájára datálják.⁶⁰

⁵⁵ Az *immolare* [feláldozni] ige az ima 58 változatában szerepel: ötvenszer *immolamus*, nyolcszor *immolata* alakban: MOELLER–CLÉMENT, *Corpus Oratorium*, t. 8, p. 104–105, nn. 5186a, 5186b, 5186c.

⁵⁶ A II. Vatikáni Zsinat előtt ezt a könyörgést sohasem használták Húsvétvasárnap.

⁵⁷ MOELLER–CLÉMENT, *Corpus Oratorium*, t. 5, *Corpus Christianorum Series Latina* 160D (Turnholt: Brepols, 1994), p. 152–153, n. 3338a, 3338b. Moeller abc sorrendben közli a kéziratokat (p. lvi–lxi).

⁵⁸ Ibid., p. 152–153, n. 3338b.

⁵⁹ Ibid., p. 152, n. 3338a.

⁶⁰ Ibid., p. 152, n. 3338a: Ver 223. A kódex az ún. veronai szakramentárium (Verona, Biblioteca capitolare, codex 85 (olim 80), amit Leoninum-nak is hívnak. Nem úgy épül fel, mint a liturgikus könyvek. Cyril Vogel, *Medieval Liturgy*, 38–45 leírja a kéziratot és összefoglalja a tudományos véleményeket. Kritikai kiadása: Leo Cunibert Mohlberg, Leo Eizenhöfer, Petrus Siffrin, eds., *Sacramentarium Veronense* (Rome: Casa Editrice Herder, 1956).

C. A *praeparet* – *reparet* forma csak egyetlen VIII. századi misekönyvben szerepel ugyanezen a helyen.⁶¹

A felülvizsgálat során tehát a legrégebbi szövegtanúkat fogadták el, ráadásul olyan formában, melyet a hagyomány nem tartott fenn, hanem elvetett. A VIII. század után a könyörgés nem szerepel *praeparet* formában és nem használják titkos könyörgésként egészen addig, míg a II. Vatikáni Zsinat nem támasztja fel. Mivel a legtöbb kézirat által fenntartott hagyomány szövegével semmi baj nincs, különösen sajnálatos, hogy Dumas egy szót sem szól arról, miért vetették el ezt a formulát.⁶²

A szövegromlással kapcsolatos szerkesztői elvekről szólva Dumas megemlíti, hogy még tökéletesen helyreállított szövegek sem elégtették ki teljesen a bizottságot és ezeket is gyakran áthelyezték. Például a Húsvétvasárnap collectát hozza fel, melynek szövegét a gelasiusi szakramentárium alapján restaurálták. Ezt az 1962-es misekönyvben szereplő húsvéti könyörgést Bruylants is romlottnak tartotta, ennek kapcsán kérdezte meg a bizottság tagjait, hogy beleegyeznek-e a szövegromlások kijavításába.⁶³ Bruylants a gelasiusi szakramentáriumban megőrzött formájában idézi a könyörgést, de nem említi, hogy a szöveg ne lenne megfelelő.⁶⁴ A186-os schema *orationes*

⁶¹ Ibid., p. 152–153, nn. 3338a and 3338b. Prágai szakramentárium, Metropolitni Kapitoly, codex O.83, nos. 128, 2 és 130, 3: *praeparet* Pünkösðvasárnap titkos ima, *reparet* Pünkösð nyolcadának keddjén áldozás utáni ima.

⁶² A könyörgés szövege a következő: “Mentes nostrae, quaesumus, Domine, Spiritus Sanctus divinis *reparet/praeparet* sacramentis, quia ipse est omnium remissio peccatorum” [Kérünk, Urunk, hogy a Szentlélek újítsa meg *reparet/* /készítse elő *praeparet* lelkünket isteni titkaid által, hogy megbocsássa bűneinket. A hagyomány bölcsen szavazott a *reparet* mellett, mert ez jobban illik a könyörgés szövegéhez, mely a Szentlelket a bűnbocsánat forrásának ábrázolja. Ezért csak áldozás után lehet mondani, mert az ima azért könyörög, hogy a szent titkok bizonyos módon legyenek hatékonyak.

⁶³ Schema 186, p. 2. Az 1962-es szöveg: “Deus, qui hodierna die, per Unigenitum tuum, aeternitatis nobis aditum, devicta morte, reserasti, da nobis, quaesumus, ut vota nostra, quae praeveniendo aspiras, etiam adiuvando prosequere”. Mary Gonzaga Haessly, *Rhetoric in the Sunday Collects of the Roman Missal: with Introduction, Text, Commentary and Translation* (Saint Louis: Manufacturers Printery, 1938), 4 szerint (Haessly nem ismeri a collecta korábbi formáját) az 1962-es szöveg doktrinális vita eredménye: “A megelőző kegyelem és a segítő kegyelem szerepét hangsúlyozó húsvéti collecta az 5–6. századi egyház kegyelemről folytatott vitájának lenyomata.” Annak vizsgálata, hogy a könyörgés megváltoztatása a II. vatikáni zsinat által szövegromlást okozott-e azáltal, hogy a keresztény igazság hirdetését és védelmét célzó könyörgéseket megváltoztatta, túlfeszítené e tanulmány kereteit.

⁶⁴ GeV 463: “Deus, qui hodierna die, per Unigenitum tuum, aeternitatis nobis aditum, devicta morte, reserasti, da nobis, quaesumus, ut qui resurrectionis dominicae sollemniam colimus, per innovationem tui Spiritus a morte animae resurgamus” [Istenünk, ma egyetlen Fiad halálával, aki legyőzte a halált, megnyitottad számunkra az örökkévalóság kapuját, add, kérünk, hogy a Szentlélekben való megújulásunk által feltámadjunk a lélek halálából].

de tempore részében a Húsvétvasárnapi könyörgés azonos a gelasiusi szakramentáriumban olvasható könyörgéssel.⁶⁵ Itt újabb példáját látjuk annak, hogy a felülvizsgálat során a legrégebb kódex szövegét keverték egy teljesen új szöveggel, és annak is, hogy a felülvizsgálat határait a munkálatok során kitágították.

Mindezek alapján úgy látszik, hogy a felülvizsgálók kritikátlanul elfogadták a legrégebbi szöveget, melyet aztán furcsamód saját, újonnan alkotott szövegeikkel egészítettek ki. A archaizálás szándéka nyilvánvalóan kiderül a bizottság titkára, Bugnini összefoglalásából: „a szövegeket az eredeti alapján kell átnézni, helyre kell állítani jelentésüket és teológiai értelmüket, mely az idők során megváltozhatott.”⁶⁶ Bugnini az „eredetit” akarja visszaállítani, és nemcsak a hiányos vagy romlott szövegek esetében. Ráadásul azt is feltételezi, hogy minden módosítás értelemváltozást eredményez. Ha valóban így gondolkodott, akkor esetében tényleg archaizálásról van szó. Ez az archaizálás további vizsgálatot igényel. Ha a zsinaton tényleg az történt, hogy egyes szövegeket csupán régiségük miatt preferáltak, akkor szembesülnünk kell azzal a ténnyel, hogy a jelenlegi liturgikus könyörgések nem veszik figyelembe az a fejlődést, ami a közbeeső századok során végbement.

ÖSSZEGZÉS

A II. Vatikáni Zsinat reformjaiig a római misekönyv imái úgy épültek egymásra, mint egy régi város kövei: nemcsak régi és új kövek voltak benne, hanem minden kő, amit időközben raktak egymásra a századok. Minden épületnek, utcának, emlékműnek megvolt a maga helye a nagy egészben. Évek során épületek, néha egész negyedek eltűntek, mások épültek helyükre. A város arculata azonban nem változott, mert jellegét minden építész tiszteletben tartotta és belátta, hogy szépségét éppen sokfélesége adja. A római misekönyv Bruylants által javasolt kétféle revíziós program nem változ-

⁶⁵ Schema n. 186 tartalmaz felülvizsgált *de tempore* könyörgéseket. A felülvizsgált könyörgéseket a Schema n. 319 tartalmazza, melyet Dumas 1968-ban terjesztett elő. Az 1970-es *Missale Romanum*-ban szereplő könyörgések azonban egyik schemát sem követik. Nem tudtam meghatározni, hogy mikor és miért került sor további revíziókra, de az tény, hogy a 18bis *coetus irata*iban nincs rájuk utaló jel. A *Consilium* schemata teljes listája megtalálható Piero Marini in “Elenco degli ‘Schemata’ del ‘Consilium’ e della Congregazione per il Culto Divino (Marzo 1964-Luglio 1975),” *Notitiae* 18 (1982): 448–539 cikkében.

⁶⁶ Bugnini, *La Riforma Liturgica* (1948–1975), 393: “di rivedere i testi sugli originali, restituendo la pienezza di significato, anche teologico, qualche volta alterato.”

tatta volna meg városunk arculatát, mert az csak az idők viharában megtépázott szerkezetek kijavítását és az ablaküvegek megtisztítását célozta.

Dumas tanulmányában ezzel szemben egy új város építését írja le. Az új misekönyv szerzői csak azokat a részeket, vagy a részek részeit vették át a régiből, ami nekik tetszett; vagy elfogadták őket, ahogy voltak, vagy átépítették őket, hogy beilleszkedjenek az új alaprajzba; mindennek betetőzése-képp pedig a kiválasztott részeket újakkal egészítették ki. Dumas nem tér ki az új város alaprajzára, az azonban kiderül, hogy a „modern mentalitást” tartották szem előtt, és csak egyetlen építési vállalkozó volt, a *consilium*.

Dumas esszéjében az a legdöbbenetesebb, hogy nyíltan feltárja, mekkora szabadságot élveztek a revizorok az új könyörgések megalkotásakor. Írásának fényében erősen megkérdőjelezhető állítása, miszerint a felülvizsgálat folyamán tekintettel voltak a régi misekönyv jellegére, hiszen ezt egyetlen példával sem támasztja alá. Tanulmánya azt tárja fel, milyen gavallérosan bántak a zsinaton a hagyománnyal, hiszen tökéletesen elfogadhatónak tartja, hogy egy adott kor emberei átpergessék kezük között kétezzer év felhalmozott kincseit és saját koruk nézetei szerint szétválasszák a búzát az ocsútól. Láttuk, hogy a revizorok a legrégibb könyörgéseket is skrupulusok nélkül átalakították.

A liturgikus reform lényege, hogy időről időre áttekintik a szövegeket, megvizsgálva, hogy megfelelnek-e koruknak. De soha ezelőtt egyetlen reformer sem változtatta meg a könyörgések szövegét. A II. Vatikáni Zsinat előtti liturgikus reformok hagyománytiszteletét mi sem bizonyítja jobban, mint a fennmaradt kéziratok sokasága, melyek azt mutatják, hogy az újabban bevezetett ünnepek új imáit leszámítva az 1962-es misekönyv imái több mint ezer év óta használatban voltak, anélkül, hogy szövegüket valaha is megváltoztatták volna.⁶⁷ Legrégibb szakramentáriumaink csak a VIII. századig mennek vissza, de ennél ősbibb imákat is megőriztek számunkra.

⁶⁷ T. à K. REILLY, “The Sunday Collects,” *Ecclesiastical Review* 51 (1914): 75–190, különösen p. 183: “A régi veronai, gelasiusi, gergelyi szakramentáriumokat áttekintve megilletődünk a vasárnapi könyörgések ősiségén, amihez a karácsonyi, vízkereszi és mennybemeneteli könyörgéseket igazítottuk. A sok viszontagság dacára, amin a szakramentáriumok és az egyház szokásai is átmentek, ezek az imák érintetlenül őrződtek meg számunkra a századokon át: olyanok, ahogyan először leírták őket.” (Idézi Mary Gonzaga Haessly, *Rhetoric in the Sunday Collects of the Roman Missal*, 6). Placide Bruylants, *Les oraisons du Missel Romain: texte et histoire*, vol. 2 (Louvain: Centre de Documentation et d’Information Liturgiques, 1952) felsorolja a kéziratokat, melyekben az 1962-es misekönyv imái szerepelnek, és különböző változataikat. A könyörgések variánsai nem azt jelentik, hogy egy-egy imát szándékosan átszerkesztettek vagy megváltoztattak. A különböző formák a hagyomány különbözőségéből adódnak. Mint láttuk, Húsvét nyolcadának *super oblata* vagy titkos imája *pascitur et nutritur* és *nascitur et nutritur* formában a Trienti Zsinat előtt nyolcszáz éven át töretlenül használatban volt.

A reformerek széleskörű szabadsága és a reformok nagy száma miatt a módosításokat tudományos vizsgálat tárgyává kell tenni. Dumas tanulmánya alapján fel kell tennünk a kérdést, hogy a *concilium* munkája sikeres volt-e, tiszteletben tartotta-e a keresztény hagyományt, és hű maradt-e a katolikus liturgikus örökséghez?

Dumas tanulmánya legalább annyit elárul a korszemletről, mint a liturgia reformjáról. A *concilium* működését se nem helytelen, se nem tiszteletlen kritikai bírálat tárgyává tenni. A posztmodern korban jobban látjuk, milyen volt az a modernizmus, ami kialakította az új római misekönyvet és jobban meg tudjuk ítélni, hogy az új misszálé tükrözi-e azt a megbízást, amit a zsinati atyák kaptak: „az egészséges hagyomány alapján kell átnézni a szövegeket és a mai körülmények és szükségletek szellemével megtölteni.”⁶⁸ Nem az új misekönyv érvényességét kérdőjelezzük meg — az egyházi elismerés révén érvényessége nem kétséges. Azt a kérdést azonban joggal feltehetjük, hogy az új misekönyv ugyanolyan jól fejezi-e ki azokat a misztériumokat, melyek közlésére megalkották, mint elődje. Ezzel a kérdéssel tudósoknak és lelkipásztoroknak egyaránt foglalkozniuk kell.

FORDÍTOTTA: SÁGHY MARIANNE

ÉLETRAJZI ADATOK:

LAUREN PRISTAS teológiát tanít, Caldwell College, New Jersey, USA.

⁶⁸ *Sacrosanctum Concilium*, n. 4: “caute ex integro ad mentem sanae traditionis recognoscantur et novo vigore, pro hodiernis adiunctis et necessatibus, donentur.”

JACZKÓ SÁNDOR

Nagy Szent Leó pápasága levelezése és beszédei tükrében

Az utóbbi időben egyre több utalás történik Nagy Szent Leó személyére és gondolataira. Ezek közül az egyik legjelentősebb megemlékezés a 2008. március 5-én tartott pápai katekézis. XVI. Benedek pápa gondolatait az egyházatyákról szóló sorozatában az egyháztanító alakjához fűzte: „Ahogy a hagyomány által az őt illető jelző sugallja, valóban az egyik legnagyobb pápa volt, aki valaha is megtisztelte a római széket, és nagyon sokat tett, hogy megerősítse annak tekintélyét és hatalmát.”¹

Az egykori pontifex a pápák kronológiai sorában a 47. helyet foglalja el. Főpásztori szolgálatát az ókori egyház életében az egyik leghosszabb és legjelentősebb uralkodásként tartják számon. A korszak, amiben a pápa élt, meglehetősen bonyolult volt. Az állandó barbár betörések és az elhúzódó társadalmi válság arra készítette Róma püspökét, hogy a világi és politikai életben is szerepet vállaljon. Békét kötött Attilával és az általa vezetett hunokkal, akiknek betörései súlyos csapásokat mértek Itália északi részére. Róma vandál pusztítását ő sem tudta feltartóztatni, de kérésére Geiserich a szabad rablást csak két hétre engedélyezte. A megállapodás értelmében a fosztogatók megkímélték a Szent Péter-, a Szent János- és a Szent Pál-bazilikát, ahová a megrémült lakosság menekült. Nagy Szent Leó 21 évi pápaság után 461-ben halt meg. Tevékenysége mintaszerű és követendő példa lett utódainak.

XIV. Benedek pápa 1754. október 15-én a *Militantis Ecclesiae* kezdetű bullával iktatta az egyháztanítók sorába.² XXIII. János pápa elődje halála 15. centenáriumának alkalmából az *Aeterna Dei Sapientiae*³ enciklikával emlé-

¹ XVI. BENEDEK, *Katekézis Szent Leóról*, Róma 2008. március 6. lásd:

benedict_xvi/audiences/2008/documents/hf_ben-xvi_aud_20080305_en.html

² Már Cassiodorus „doctor apostolicus”-ként tartja számon. Vigilius pápa egy 554-ben kiadott rendelkezésében „tam praeclarus pontifex atque doctor”-ként említi egykori elődjét.

³ *Acta Apostolicae Sedis* (AAS), 53 (1961), 785–803.

kezett meg az egykori kiváló egyházfőről. „Ahogy az Egyházban Szent Ágostont a kegyelem doktorának, s miként Szent Cirillt a megtestesülés doktorának, úgy Szent Leót mindenekelőtt az Egyház egysége doktorának tartjuk”⁴ – méltatja a dokumentum az egyháztanító érdemét. Nagy Szent Leó nem csak Krisztus isteni és emberi természetét jellemző unió őrzője, hanem az Egyház egysége doktora is. Tevékenységének köszönhetően Róma a doktrína és a praxis meghatározó pólusává válik a nyugati kereszténység életében. Teológiájának tanítása érvényesül a monofizitizmus visszaszorításában és a khalkedoni dogma megfogalmazásában. Leveleiben, beszédeiben a krisztológiai hitigazságok pontos jelentésének hangsúlyozásán kívül még egy nagy visszatérő témája van: a helyi egyházak közti kapcsolat elmélyítése Róma vezető szerepe mellett. A történelmi egyházak közti párbeszéd ezért kanyarodik vissza az egységkeresés útján dogmatikai és ekkleziológiai örökségéhez egyaránt.

SZÜLETÉSI IDEJE, SZÁRMAZÁSA

Nagy Szent Leó pontos születési dátumát nem ismerjük. A meglévő források születését életpályája alakulása alapján egyöntetűen a 4. század végére teszi. A fiatalkorából fennmaradt életrajzi adatok hitelessége erősen vitatott, mivel nagyrészt a későbbi korok pápa-eszményének jegyeit hordozzák. Származásával kapcsolatos tudományos vélemények és elképzelések meglehetősen szerteágazóak. Születési helyéről élénk vita folyik, az egyes életrajzok között jelentős eltérés állapítható.

A pápák életét röviden összefoglaló *Liber Pontificalis* tartalmaz vele kapcsolatos utalásokat, míg egyes eseményekre saját leveleiből és beszédeiből lehet következtetni. Élettörténetéhez két kortársa, Tiro Prosper Aquitanus és Gennadius nyújtanak még értékes közléseket.

A legkorábbi vélemények szerint a pápa a mai Toscanában látta meg a napvilágot. A tuscolumi eredet a *Liber Pontificalis* egyik szövegrészének értelmezéséből indul ki: *Leo, natione Tuscus, ex patre Quintiano*,⁵ vagyis a pápa toscanai, édesapja Quintianus. A középkorban több város is versengett a pápa születési helyének megtisztelő címéért. A vetélkedésből az észak-etrúriai Volterra városa került ki győztesen.

⁴ AAS 53 (1961) 787–788.

⁵ L. DUCHENSE, L., (ed) *Le Liber Pontificalis*, Texte, introduction et commentaire I, Párizs 1886. 238.

Róma városa is törekedett arra, hogy Leó pápához minél szorosabban kapcsolódjon. Római származását először Aquitanus, a pápa egyik barátja említi *Chronicon* című művében, amikor Rómába való visszatéréséről és felszenteléséről beszél: *Leo diaconus legatione publica accitus et gaudenti patriae presentatus ... episcopus ordinatur*. Erre enged következtetni a pápa 31. levele, amelyben azt írja Pulcherina császárnőnek, hogy nem hagyja el a *patriam et sedem apostolicam*. Csizmazia Placid, a pápa életrajzának kiváló ismerője szerint „a római eredet így helytállónak bizonyul, bizonyosnak mégsem tekinthető, mert hiszen a „patria” szót nem kell feltétlenül szorosabb értelemben „szülőhelynek” vennünk.”⁶

A legújabb kori kutatók egyöntetűen szintézisre törekvő álláspontra helyezkednek. Véleményük szerint a toscaniai születést vagy származást követték a római évek. Az egyik legérdekesebb hipotézis G. Hudon nevéhez kapcsolódik, aki H. Manoir kutatása alapján azt állítja, hogy a pápa a IV. század végén Toscanában született, és az akkori politikai zavargások miatt családjával együtt Rómába költözött az V. század elején.⁷ Ettől a megállapítástól annyiban tér el G. Zannoni véleménye, hogy Leó már eleve Rómában született toscaniai eredetű családban.⁸

PÁLYAFUTÁSA

Pápasága előtt fontos hivatalokat töltött be Rómában. I. Celestinus pápa (422–432) a feltűnően jó képességű ifjút a római egyház alszerpapjává szentelte. Leó intelligenciája és nyugodt hangvétele már diakónus korában kitűnt az eretnek tévedésekkel való polémiák során. Meggyőzően és logikusan érvelt, nyitott volt az ellentétes tanítás megismerésére is. Irodalomtörténeti szempontból megkérdőjelezhetetlen szerepe volt abban, hogy Joannes Cassianus massiliai apát 430-ban papírra vetette a nesztoriánusok elleni művét, a *De incarnatione Christi contra Nestorium haereticum* című könyvét. Tárgyi tudása és diplomáciai érzéke miatt Sixtus pápa kinevezte fődiakónusának. Tekintélyének növekedését jelzi, hogy Alexandriai Kürillosz az ő közbenjárását kérte a pápánál, hogy védje meg Juvenalisz jeruzsálemi püspök túlkapásaival szemben.

⁶ P. CSIZMAZIA, *Nagy Szent Leó beszédei*, Budapest 1942. 11.

⁷ HUDON, G., *Léon le Grand (saint)*, in *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique* IX, (ed.) M. VILLER. Párizs 1936. col.597.

⁸ ZANNONI, G., *Leone I, Magno*, in BS, VII, col.1232.

Tárgyalókészsége nemcsak a pápa környezetében, hanem a császári udvarban is közismert volt. A császár kényes diplomáciai feladatra kérte meg, hogy közvetítsen békét Aetius katonai főparancsnok és Albinus szenátor között Galliában. Míg Leó küldetését végezte, III. Sixtus pápa halálos ágyán kijelentette, hogy utódjául szeretett fődiakonusát látni a legszívesebben. A pápa végakarátát az egyöntetű szavazás szinte késedelem nélkül megerősítette a konklávéban. Nemcsak a klérus, hanem a római nép is örömmel látta a fiatal diplomatát Péter apostol utódjának. Az örök város, a zajongások és pártütések színhelye – ahogy a *Chronicon*ból megtudhatjuk – *mirabile pace et patientia*⁹ várta az új főpapot. A választás után 40 nappal, 440. szeptember 29-én a diakonust ünnepélyesen pappá szentelték és Péter apostol örökébe lépett.

Az *Imperium Romanum* decentralizációjából és gyengeségéből eredő politikai instabilitás ellensúlyozásaként a pápa látványosan törekedett Róma központi tekintélyének megerősítésére. A pápa szerint a béke nemcsak az Egyház javainak szükséges, hanem egyben a birodalom stabilitásának és nyugalmanak is záloga. Theodosius császárnak írt egyik levelében így fogalmaz: „az egyetemes Egyháznak és az ön birodalmának is előnyére válik, ha egyetlen Istent, egy hitet, az ember üdvösségének egy misztériumát vallja az egész világ hitvallása.”¹⁰ A 44. levelében megkéri a császárt, hogy elődei szokása szerint a császárság virágzása érdekében vigyázzon a keresztény emberekre. Majd hozzáteszi végső, de talán leghatásosabb érvnek: „Védje meg az Egyház háboríthatatlanságát az eretnekek ellen, hogy az Úr jobbjá megvédje az ön birodalmát.”¹¹

Leó pápa 461. november 10-én halt meg. Kívánsága szerint az ősi Szent Péter-bazilika oszlopcsarnokában helyezték örök nyugalomra. Sírja többszöri áthelyezést élt meg. Sergius pápa egy különös jelenés hatására költöztette át a sírt. A bazilika átépítése során 1607-ben került sor a második ünnepélyes áthelyezésre. 1715-ben, az utolsó áthelyezés alkalmával került végső nyughelyére a Colonna-kápolnába. Síremlékén az Attilával való találkozást örökítették meg az utókor számára. Nemcsak funkcionális, hanem szimbolikus jelentést is tulajdonítható annak, hogy a hajdani pápák közül a péteri primátus jellegzetes képviselőjét temették először Szent Péter sírja mellé.

⁹ J. P. MIGNE, *Patrologia Latina* (P.L.), Paris 1881. 51,599A.

¹⁰ Ep. 69.

¹¹ Ep. 44.

Liturgikus tiszteletében osztozik Kelet és Nyugat, melynek egységéért annyit fáradozott. A görög és római liturgia egyaránt mindmáig megüli ünnepét. Emléknapiját Rómában eleinte június 28-án, Péter-Pál vigíliáján ünnepelték, mert I. Sergius pápa ezen a napon helyeztette át ereklyéit. Később a galliai egyház április 11-i dátumát követték. A római liturgikus kalendárium 1969-ben visszahelyezte megemlékezését november 10-re, temetése napjára. Kelet mindmáig hálás a pápának, hogy Eutükhésszel¹² szemben megvédte az igaz hit egységét.¹³ A keleti egyház február 18-án kéri égi pártfogását, külön himnuszban dicsóíti az egyházfőt.¹⁴

A PÁPA MŰVEI

Nagy Szent Leó a pápaság történelme során az első római pápa, akinek művei nagy terjedelemben maradtak fenn. Teológiai nézeteit könnyen és világosan tudta kifejtetni. Prédikációit jó értelemben vett egyszerűség és érthetőség jellemzi. Stílusán látszik a diplomáciai nyelvezet és fogalmazás. Műveit és tanítását az őt követő korok is nagy becsben tartották. Krisztológiai összegzésére különböző korok szerzői és zsinatai egyaránt hivatkoztak.¹⁵ Beszédeinek gyakorlati hasznosságát és felhasználhatóságát Hrabanus Maurus ismerte fel először, majd Rheimsi Hincmar és Alcuin is többször idézte gondolatait. A középkori zsinatok közül a 675-ös toledói, a 794-es frankfurti és a 800-as aquisgranai zsinat utal az egyházdoktor soraira vagy megfogalmazásaira.

A XV. századtól a XVIII. század második feléig 80 különböző leói gyűjtemény került kiadásra. Ezek specifikus témájú levél vagy beszéd gyűjtemények, vagy teológiai tanítását összefoglaló kiadványok. P. Quesnel válogatta először össze műveit, és készítette el az első kritikai szempontok alapján készült kiadást 1657-ben, amit többször is utánnyomtak.¹⁶ A kötethez csatolt

¹² A monofizita tanok jellegzetes képviselője, aki a császári udvarban jelentős karriert futott be.

¹³ P. SANTINI, *Il primato del Romano Pontifice in Santo Leone Magno*, Grottaferrata 1936. 33–78.

¹⁴ „Ὁρθοδοξίας ὁδηγέ, εὐσεβείας Διδάσκαλε καὶ σεμνότητος, τῆς οἰκουμένης ὁ φωστὴρ, τῶν ὀρθοδόξων θεόπνευστον ἐγκαλλώπισμα, Λέον σοφέ, ταῖς διδασχαῖς σου πάντα ἐφώτισας, λύρα τοῦ Πνεύματος-Πρέσβευε Χριστῷ τῷ Θεῷ σωθῆναι τὰς ψυχὰς ἡμῶν.” in: *Μήναια του ολου ένιαντου*, 1896. 612.

¹⁵ L. CASULA, *La Christologia di san Leone Magno*, Milano 2000. 27.

¹⁶ Magyar vonatkozása miatt megemlítjük P. Quesnel kiadásának magyar újrányomásait: Sancti Leonis Papae I. cognomento Magni Opera Omnia, editio prima in Hungaria, 2 kötet, Tyrnaviae 1766-67. (de! Quesnel jegyzetei nélkül), Sancti Leonis Papa Cognomento Magni Sermones ad populum habiti, Jaurini 1768.

állítólagos gallikán-janzenista fennhangokat is megütő jegyzete miatt hamarosan indexre került. Pótlására a Ballerni testvérek 1753–1757 között koruk színvonalát meghaladó kutatómunkájuk eredményeként kinyomtatták mindmáig használatos három kötetes kiadásukat, ami tartalmazza a pápának tulajdonított későbbi műveket is. J. P. Migne nagyrészt ezt a kiadást vette át Patrológia sorozatába, és kiegészítette a kutatók újabb megállapításaival. Nagy Szent Leó összegyűjtött művei végül Antoine Chavassee gondozásában jelentek meg 1973-ban a *Corpus Christianorum* hasábjain.

Az utókor előszeretettel kölcsönözte Leó pápa tekintélyét a hiányzó auktoritás megerősítésére. Az ő nevét viseli a római liturgia imádságainak legrégebbi gyűjteménye, a *Liber Sacramentorum Romanae Ecclesiae*, amit néha egyszerűen csak *Sacramentarium Leonianum*-ként tartanak számon. A *Sacramentarium*ban szereplő különböző imaformákat 440 és 450 között egy ismeretlen gyűjtő gyűjtötte össze.¹⁷ Stílusa iskolát teremtett a következő századok számára. Kifejezésmódja, fogalmazása nemcsak a latin egyházra hatott, hanem a XI–XIV. század íróinak is követendő mintát adott.

Ránk maradt írásait két csoportba bonthatóak: levelek és beszédek. Leveleiben egyházfegyelmi és politikai kérdéseket tárgyalt meg püspökökkel és császárokkal. Prédikáció a legfontosabb teológiai tanításokat tartalmazták közérthető módon.¹⁸

LEVELEI

Levélgyűjteménye J. P. Migne kiadásában 173 episztolát foglal magába. Eből ténylegesen 143 származik a pápától, 30 neki címzett és 20 apokrifnek tekinthető. Szinte az összes irat datált, így kronologizálásuk nem okoz nehézséget. Levélgyűjteményének teljes kritikai kiadása nem készült el, mivel leveleinek sokszori átírását nehéz nyomon követni. Az egyházdoktor levelei megerősítik prédikációinak tanítását, fellebbentik a fátylat a pápa habitusáról, gondolkodásáról és intézkedéseiről.

Pápaságának első évtizedében a nyugati provinciák – Itália, Gallia, Hispania, Mauritánia, Illíria – egyházi ügyei kötötték le idejét. Az V. század folyamán szinte mindenütt megszűnt a császárság mesterséges katonai határa. A törzsek és eszmék fokozatos áramlása felkavarta az amúgy sem homogén római társadalmat. A népvándorlás következtében meglazult a fegyelem a

¹⁷ VANYÓ, L. *Az ókeresztény egyház és irodalma I*, Budapest 1980. 853.

¹⁸ Vö. W. BLÜMER, *Rerum Eloquentia*, Frankfurt 1990. 98–127.

papság és a nép körében egyaránt. Ennek következtében az eretnek tanok látványosan terjedtek.

A manicheusok a vandál pusztítás elől menekülve Itáliában és főleg Rómában telepedtek le, itt próbáltak közösségekbe szerveződni. Állam és társadalomellenességük miatt Diocletianus császártól kezdve szigorú intézkedésekkel sújtotta őket a római polgári joghatóság. A pápa 7. levelében a manicheizmus akut veszélyeire figyelmeztette itáliai püspökeit. Leó a diokletianusi rendelkezésre hivatkozva állami segítséget kapott az eretnekség visszaszorítására.

Majd Anasztasziosz teszaloniki érsek, túlbuzgó illyriai legátusa okozott neki bosszúságot. A pápa szokásos mértéktartó keménységével tanácsolta neki, hogy kíméletesebben bánjon a megtérő bűnösökkel: *„többet ér a javítandóknak a jó szándék, mint a szigorúság, többet ér a buzdítás, mint az indulat, többet ér a szeretet, mint a hatalom.”*¹⁹ A galliai püspökök elhamarkodott döntéseit is korrigálta, moderálta büntetési szokásaikat, mivel *„nagyobb büntetésekor némiképpen vonakodva és részvétellel kell a lelkeket megítélni.”*²⁰ Majd Hilarius arles-i püspök hierarchikus túlkapásai ellen emelte fel szavát. Hilarius metropolitai jogkörét szabadon kezelve zsinatot hívott össze Caliodonius besançoni püspök letételére. Hilarius önkényeskedő eljárása miatt Proiectus galliai püspök is panaszlevéllel fordult a pápához. A metropolita Proiectus betegsége alatt más személyt szentelt püspökké ugyanarra a székre. A helyzetet súlyosbította, hogy a metropolita nem volt hajlandó megjelenni a pápai idézésre. III. Valentinianus császár 445. június 6-án kiadott rendelkezésében figyelmeztette Hilariust, hogy tevékenysége a császár föntségét is sérti. Kijelentette, ha valakit a római pápa ítélőszéke elé rendelnek, ennek ellenére vonakodik megjelenni, akkor a tartományi kormányzó akár erőszakkal is kényszerítheti az utasítás végrehajtását.

A pápa a legfontosabb egyházfegyelmi kérdések között beszélt a püspökök ordinációjáról,²¹ a szentelések időpontjáról,²² a klérus tevékenységéről,²³ a papság házasságáról,²⁴ a tartományi zsinatokról,²⁵ az eretnek klerikusok

¹⁹ „Plus tamen erga corrigendos agat benevolentia, quam severitas, plus cohortatio, quam commotio, plus caritas, quam potestas.” in: Ep. 14,1.

²⁰ „in magni reatus ultionem invitus et dolens quodammodo debet inferre animus inducantis” in: Ep. 10,8.

²¹ Ep. 12., 14., 167.

²² Ep. 9.

²³ Ep. 9., 12.

²⁴ Ep. 4., 12., 14., 167.

²⁵ Ep. 14., 16.

rekonciliációjáról,²⁶ a keresztség időpontjáról,²⁷ a laikusok²⁸ és a klerikusok penitenciájáról²⁹ és a katonai szolgálatról.³⁰

BESZÉDEI

Beszédeinek stilisztikai szépségük mellett különös jelentőséget ad az a tény, hogy Nagy Szent Gergely (†604) előtt ő az egyetlen pápa, akitől ilyen hatalmas terjedelmű gyűjtemény fennmaradt. Chavasse kritikai kiadásában³¹ 97 többnyire rövidebb terjedelmű beszédet tartalmaz, melyek a liturgikus év ünnepein hangzottak el. Szövegkritikailag teljesen hitelesnek 96 műve mondható, mivel a 83. szermő nem más, mint a 3. és a 4. beszéd összefűzése, melyben csak a bevezető mondat új.

A pápa legszívesebben azokon az ünnepeken beszélt, melyek alkalmat nyújtottak a kor vitatott krisztológiai problémáinak fejtegetésére. Így Krisztus születésének, megjelenésének és szenvedéseinek ünnepein mondott homíliái az Egyház féltve őrzött irodalmi kincsei közé tartoznak. Krisztus ünnepein kívüli beszédei közül kiemelkednek trónra lépésének évfordulóján mondott homíliái, valamint a főapostolok ünnepein elhangzott prédikációk, melyek főleg a primátus kérdését tárgyalják.

A szövegek terjedelme messze elmarad a görög atyák prédikációitól, vagy akár Szent Ambrus püspök homíliáitól. Gondolatai rendkívül kidolgozottak, és könnyen érthetőek. Arra lehet következtetni, hogy a pápa megőrizte és gondozta műveit, mivel a dogmatikus tárgyú leveleibe többször beillesztett több évvel előbb elmondott beszédeiből vett hosszabb, szó szerinti idézeteket is.³² Ránk maradt szentbeszédeinek nagyobb része Eutükhész fellépése előtti időből származik. Később a pápa prédikációs aktivitása jelentősen csökkent az egyházpolitikai gondok és talán idősebb kora miatt, de nem szűnt meg. A *lectionariumok*, az éjjeli zsolozsmánál használatos olvasmányokat tartalmazó kódexek bizonyultak a beszédek legmegbízhatóbb forrás-

²⁶ Ep. 159., 166.

²⁷ Ep. 16., 168.

²⁸ Ep. 108., 159., 167., 168.

²⁹ Ep. 167.

³⁰ Ep. 167.

³¹ Ellenben Ballerini kiadása 96 beszédet tartalmaz.

³² Vö. A *Tomusban* szerepel a Serm. 21,2, a Serm. 22,1-2. a Serm. 24,3 és a Serm. 4,2 egyes részletei

sának. A két legrégebbi *lectionarium* a VIII. századból való, a római Szent Fülöp és Szent Jakab bazilikában használták. A két kódex³³ a fennmaradt beszédek közel egyharmadát tartalmazzák.

LEÓ ÉS A PRIMÁTUS KÉRDÉSE

Jól ismert tény, hogy a kora keresztény kor írásos emlékei az Egyház struktúrájának szimbolikus értelmezését helyezik előtérbe, míg a formai meghatározást³⁴ nem erőltetik.³⁵ Egy-egy vidék a saját kulturális örökségéből fakadó teológiát művelt. A helyi egyházak életében az egymás közötti *communio* figyelhető meg, amely virágzóan élteti a jogi és teológiai gondolkodást. Kelet és Nyugat patriarchátusainak viszonya a korai keresztény korban az apostolok utódainak kollegialitásán alapult.

Leó pápa szellemi öröksége közül a római szék elsőségéhez fűződő nézetei a legismertebbek. A korábbi pápák nem haboztak akkor, amikor a római egyház kettős apostoli eredetéről volt szó. A főapostolok tisztelete elválaszthatatlan volt egymástól. Nagy Szent Leó pápa műveiben figyelhető meg először, hogy Szent Pál szerepe és tekintélye fokról-fokra elhalványodik Péter mellett, „míg apostoltársa a római szín egyetlen és kizárólagos alakjává válik.”³⁶ Maga az egyháztanító is tisztában volt azzal, milyen nagy a távolság az ő primátus elképzelése és a korabeli egyház gyakorlata között, amely inkább a püspöki testület regionális vagy egyetemes egyetértésén alapult, nem pedig egy egyedüli „péteri” központhoz való alkalmazkodáson. Leó pápa ekkleziológiájában ezt az árnyalt, de ugyanakkor jelentős változtatást a keleti teológia főleg a Cyprianus által fémjelzett egyházképtől való eltérésként értelmezi, míg Nyugaton a római egyház vezető szerepének megnyilvánulásaként tartják számon. „Ezeket a részegyházakat az apostolok utáni időben elsősorban nem Róma püspökének joghatósági és kormányzati hatalma, hanem a „főapostol tekintélye,” különösen pedig a püspökök testületi összetartozásának és közösségük elválaszthatatlan egységének tudata fogta egybe. A közös felelősség, amelyet az univerzális Egyházért, annak hitbeli és

³³ Vat 3835. és Vat 3836.

³⁴ Természetesen a pasztorális levelek, valamint a *Didakhé* és a 3. századból származó *Traditio Apostolica* is értékes információkat tartalmaznak, de ezek helyi közösségekre és helyi situációkra vonatkoznak.

³⁵ Vö. J. MEYENDORFF, *The Byzantine Legacy in the Orthodox Church*, New York 1982. 45.

³⁶ JALLAND, op.cit. 64.

szervezeti megbonthatatatlanságáért éreztek, ez volt az egység alapvető biztositéka.”³⁷ A világegyház egyre inkább Péter tisztségéhez és székéhez kapcsolódott.

A 309-es elvirai zsinaton verbális megfogalmazást nyert Róma eddigi vezető szerepre hajló szándéka. A zsinat az „*in quo prima cathedra constituta est episcopatus*” megfogalmazással szentesítette ezt a tendenciát. A jogi forma végeredményben kánonilag tisztázta azt, amit az egyházi hagyomány mindig is elfogadott, hogy Róma püspökét elsőbbség illeti meg. Az elsőség hangsúlyozása és mibenléte nagyrészt az aktuális pápa karakterétől függött. A vezető szerepre való törekvés az ezt követő időben kissé elhalványul, majd Siricius pápa egyik levele 386-ban ébreszti fel püspökségének hegemoniáját.³⁸ Nyugaton sem egyértelmű még ekkor, hogy Péter különleges helyzete miben nyilvánul meg. Ambrus, milánói püspök Mt 16,18 értelmezésében Órigenész örökségét követve azt tartotta, hogy Péter elsőbbsége nem a rangban, hanem a hitvallásban volt, elsősége a hitnek, s nem a rendnek volt.³⁹ A korábbi pápák is a Péternek adott ígéletben látták az Egyház isteni biztositékát. Nagy Szent Leó ezt a gondolatot meghaladva, az ígélet letéteményesének az Egyházat, első sorban a római széket tartotta. Péter székéhez fordul az egész világ, Péter székét pedig a mindenkori pápa tölti be. Ennek megfelelően Róma képe „*caput universalis ecclesiae*”-ként jelent meg lelki szemei előtt, s ez a vízió élesen megkülönböztette elődeitől. „*Per auctoritatem beati Petri apostoli*” tevékenykedett, ami minden döntését és gondolatát átjárta.

Az a tény, hogy Róma a világbirodalom fővárosa, önmagában nem biztositja az Apostoli Szék elsőségét, mint a khalkedoni 28. dogma téves értelmezése sugallja. Nagy Szent Leó szerint nem ebben rejlik Róma kiemelkedő szerepének magyarázata, sokkal inkább a mártírok, Szent Pál és különösen is Szent Péter tevékenységében. „*Úgy gondolom – prédikálta Leó pápa egyik bemutatkozó homiliájában –, hogy a legáldottabb Szent Péter tiszteletteljes megbecsülése és hű szeretete nem áll távol ettől a közösségtől, akinek a tisztelete összegyűjtött titeket, nem hagyta cserben imáitokat. Örvendezik ragaszkodásotoknak, szívébe zárja a közösségek tiszteletét, az Úr saját rendelkezései iránti figyelmeteket, méltányolja az egész Egyház kiválóan szervezett szeretetét, amely*

³⁷ TIMKÓ, I., *Keleti kereszténység, keleti egyházak*, Budapest 1971. 79–80.

³⁸ „*per quem et apostolatus et episcopatus in Christo coepti exordium*” in: Siricius, *Epistula* 5,1 in: PL 13.

³⁹ AMBRUS, *De Incarnatione* 4,33.

*Péter székében Pétert illeti meg a pásztor oly szeretete által, amely örökség alábbvaló személyemben sem válik langyossá.*⁴⁰

Annak ellenére, hogy az apostolok ugyanazt a hatalmat kapták, Leó szerint mégis Péter megelőzi őket. Krisztus szenvedésének éjszakáján mindnyájuk hűsége mérlegre került, ekkor Jézus egyedül Péterért imádkozott külön. A pápa miután idézi a Lk 22,31–32-t, magyarázatként hozzáteszi: „Közös volt a félelmetes kísértés mindegyik apostolnak, és egyaránt rászorultak az isteni védelem segítségére, mivel a kísértő mindnyájukat zaklatta, mindnyájan óhajtották elúzni: az Úrnak mégis Péterre volt különleges gondja, és személy szerint Péter hitéért könyörgött, mintha a többiek állapota biztosabb lett volna. Péterben tehát mindnyájuk bátorságát megerősítette, az isteni kegyelem segítségével úgy irányította, hogy a kitartás, amit Krisztus Péternek átadott, Péter által az apostoloknak is átadasson.”⁴¹ A szöveg nem hierarchikus sorrendről beszél, hanem Péterben mindegyik apostol hite megerősödik, és Péter által így az összes helyi egyház Krisztushoz kapcsolódik.

A következő beszéde is Péter személye és hite körül forog. A templom képe pedig túlmutat a főapostolon és az egyetemes Egyházat szimbolizálja. „Mivel noha sok pásztor gondoskodására bízta juhait, szeretett nyájának őrzését nem hagyta el. Az apostoli oltalmat legfőbb és örök segítségül fogadtuk el, ami soha nem hagyott alább: az alap erősségét, amelyre az egész templom épült, és semmit sem ingott a ránehezedő templomtól. Hitének, amit az apostolok fejedelmében megdicsértek, szilárdsága pedig örök, úgy érvényben marad, amit Péter Krisztusról hitt, ahogy megmarad az, amit Krisztus Péterben alapított”⁴² – hangzik a 3. beszédében. Első pillantásra úgy tűnik, hogy Ambrus értelmezése érvénye-

⁴⁰ „Nec abest, ut confido, ab hoc coetu etiam. beatissimi apostoli Petri pia dignatio et fida dilectio: nec vestram devotionem ille deseruit, cuius vos reverentia congregavit. De vestro itaque et ipse gaudet affectu, et in consortibus honoris sui observantiam Dominicae institutionis amplectitur, probans ordinatissimam totius ecclesiae charitatem, quae in Petri sede Petrum suscipit, et a tanti amore pastoris nec in persona tam imparis tepescit heredis.” in: Sermon. 2,2.

⁴¹ „Commune erat omnibus apostolis periculum de tentatione formidinis, et divinae protectionis auxilio pariter indigebant, quoniam diabolus omnes exagitare, omnes cupiebat elidere; et tamen specialis a Domino Petri cura suscipitur, et pro fide Petri proprie supplicatur, tamquam aliorum status certior sit futurus, si mens principis victa fuerit. In Petro ergo omnium fortitudo munitur, et divinae gratiae ita ordinatur auxilium, ut firmitas, quae per Christum Petro tribuitur, per Petrum apostolis conferatur.” in Sermon. 4,3.

⁴² „Quoniam etsi multis pastoris curam suarum ovium delegavit, ipse tamen dilecti gregis custodiam non reliquit. De cuius principali aeternoque praesidio etiam apostolicae opis munimen accepimus, quod utique ab opere suo non vacat: et firmitas fundamenti, cui totius Ecclesiae superstruitur altitudo, nulla incumbentis sibi templi mole lacescit, soliditas enim illius fidei, quae in apostolorum principe est laudata, perpetua est; et sicut permanet, quod in Christo Petrus credidit, ita permanet quod in Petro Christus instituit.” in: Sermon. 3,2.

sül ebben a részben, az Egyház nem a péteri hivatal állandóságán, sokkal inkább a személyes hitén alapul. T. Jalland szerint ellenben ebben a szövegrészben a keresztény hit általános természetéről, s nem a primátus értelmezéséről van szó.⁴³

A római szék tekintélye Péteren keresztül Krisztussal való kapcsolatából táplálkozik, amit a pápa a következő gondolatmenettel igazol: „Megmarad tehát az igazság elrendezése, Szent Péter a szikla elfogadott erősségében állhatatosan kitartva nem hagyta el az elvállalt egyházi kormányzást. A többiek előtt ő oly módon lett felszentelve – amikor sziklának, alapnak neveztetett, a mennyek országa ajtónállójának és a kötés meg oldás döntőbírájának jelöltetett, kinek ítélete megtartja érvényességét a mennyben is –, hogy a misztikus címekből megismerhessük Krisztussal való kapcsolatának jellegét. Krisztus a mai napig hatásosabban teljesíti mindazt, ami Péterre rábízott. Péter feladatának és megbízatásának minden részét végrehajtja, Őbenne és Ővele, és ezek által ő, Péter is megdicsőül. És így, mi ha valamit helyesen teszünk és helyesen rendelünk el, ha valamit is megnyerünk Isten kegyelméből mindennapos esedezésünkkel, ez annak a Péternek a munkájából és érdemeiből adódik, akinek hatalma él, és tekintélye uralkodik az ő székében.”⁴⁴ Ebben a beszéd töredékben jelenik meg legszebben Nagy Szent Leó pápa gondolatmenete, Péter hite és munkája a pápaság intézményének, az egyetemes egyház kormányzásának az alapja.

A pápa élete alkonyát beárnyékolta a monofizitizmus térnyerése. Lelki nagyságáról árulkodik az, hogy minden erejével a megbékélést és az egységet kereste az elszakadt egyházakkal. Utolsó levele a forrongó Egyiptom püspökeinek és papjainak szól, melyben az egy pásztorról beszélt: „*ut ... per sollicitudinem caritatis atque doctrinae omnes Christi oves unum se sentiant habere pastorem.*”⁴⁵ Egy évvel a pápa halála előtt Alexandriában is helyreállt a hőn áhított béke és egység.

⁴³ JALLAND, op.cit. 65.

⁴⁴ „Manet ergo dispositio veritatis, et beatus Petrus in accepta fortitudine petrae perservans, suscepta Ecclesiae gubernacula non reliquit. Sic enim prae ceteris est ordinatus, ut dum Petra dicitur, dum fundamentum pronuntiatur, dum regni coelorum ianitor constituitur, dum ligandorum solvendorumque arbiter, mansura etiam in coelis iudiciorum suorum definitione, praeficitur, qualis ipsi cum Christo esset societas, per ipsa appellationum eius mysteria nosceremus. Qui nunc plenius et potentius ea quae sibi commissa sunt peragit, et omnes partes officiorum atque curarum in ipso et cum ipso, per quem est glorificatus, exsequitur. Si quid itaque a nobis recte agitur, recteque discernitur, si quid a misericordia Dei quotidianis supplicationibus obtinetur, illius est operum atque meritorum, cuius in sede sua vivit potestas, et excellit auctoritas. ” in Sermon. 3,3.

⁴⁵ Ep. 173.

ÖSSZEGZÉS

Nagy Szent Leó pápa nagyszerű teológiai és lelkipásztori adottságokkal rendelkezett. Féltő pásztorként és ragyogó diplomataként két alkalommal is megvédte a rábízottak életét. Másfél évezred távlatára megmutatja erőfeszítéseinek maradandóságát, mivel az utókor Nagyként és Szentként tiszteli. Az „*unitas Ecclesiae*,” pápaságának képzeletbeli mottója pedig azóta is az Egyház egyik alapvető szándéka.

„A pápa, mint Péter utóda, akinek az Egyházban egyedülálló a szerepe, különlegesen fontosnak tartotta felelősségét, mert „Jézus csak egy apostolra bízta mindazt, amit minden apostollal közölt,” ahogy Leó pápa hirdette egy prédikációjában (83,2) Szent Péter és Pál ünnepén. A főpásztor figyelmesen, határozottan és világosan gyakorolni tudta ezt a feladatát levelein és követein keresztül, Nyugaton és Keleten különböző körülmények között. Ezáltal megmutatta, hogy a római primátus gyakorlása mennyire szükséges – csakúgy, mint ma – ahhoz, hogy hatékonyan szolgálja a szeretetközösséget, Krisztus egyetlen Egyházának jellemzőjét.”⁴⁶ Péter utódjaként teológiai gondolkodása egyre jobban a főapostol személye körül forgott. Életében, sőt halálában is a lehető legközelebb akart kerülni hozzá, és általa Krisztushoz. A pápa erőfeszítésének köszönhetően a kaotikus körülmények ellenére is egyre jobban körvonalazódni kezdett az Egyház egyetemes, katolikus jellege.

⁴⁶ XVI. BENEDEK, *Katekézis Szent Leóról*, Róma 2008. március 6. lásd: benedict_xvi/audiences/2008/documents/hf_ben-xvi_aud_20080305_en.html

ADRIAN J. WALKER

Párbeszéd, közösség és (vér)tanúság

Gondolatok az ökumenikus és a vallásközi
párbeszéd kapcsolatáról

A *párbeszéd* szó a II. Vatikáni Zsinat (1962–1965) befejezése óta méltán örvendő kiemelt népszerűségnek. A római katolikus gondolkodásban a kifejezésnek három különböző alkalmazásával találkozhatunk.

Először is, beszélünk az Egyházon belüli *ökumenikus* párbeszédről. Ezenkívül, az Egyház részt vesz a vallásközi párbeszédben is. Végül pedig, az Egyház hasonlóképpen párbeszédben áll a kortárs *kultúrával*.

A most következő megfontolások a párbeszéd e három fajtája közti lehetséges összefüggéseket tárgyalják. Különösen pedig ama megállapítást támasztják alá, hogy sokszínű társadalmunkban az Egyházon belüli, vagyis ökumenikus párbeszéd az Egyház igen jelentős hozzájárulását jelentheti a vallásközi párbeszédhez: föltéve természetesen, hogy megfelelően fogjuk föl a párbeszéd természetét.

Hogy megértsük, mi a hiteles párbeszéd, gondosan különbséget kell tennünk két fölfogás között, amelyeket a jelen tanulmányban *szabadelvű*, illetve tulajdonképpen egyházi fölfogásnak fogunk nevezni.

Jelen tanulmányunk szerint a párbeszéd szabadelvű fölfogása előfeltételezi a vallási igazság magánosítását, amely pedig a szabadság és az ész szétválasztásán alapul. E kétszeres tévedés rendkívüli módon lerontja a szabadelvűség sokfelé hangoztatott igényét, hogy sokszínű társadalmunkban kerete, sőt egyetlen lehetséges kerete legyen a kölcsönösen tiszteletteljes vallásközi párbeszédnek.

Tanulmányunk kifejti a párbeszéd egyházi fölfogásának jellemzőit: ellentétben a szabadelvű fölfogással, ez föltételezi mindannyiunk valósághoz tartozását, mégpedig ama valósághoz, amelynek legmélyebb jellemzői pontosan a hozzá tartozó összes ember közösségében kerülnek napvilágra.

Az érvelés súlypontja, hogy ha ragaszkodunk az igazság közösségi természetéhez, és meg is testesítjük azt, a párbeszéd egyházi fölfogása aláássa a szabadelvűség bevallott kételkedését a végső dolgokban.

E fölfogás ugyanakkor a különbségek valódi tisztelete, következőképpen a vallásközi párbeszéd számára biztosabb alapokat nyújt a szabadelvűségnél, amely jellemzően a párbeszéd egyedüli örék kiáltja ki magát.

Ezen összefüggésben a közösség és (vér)tanúság címben jelzett kapcsolata elengedhetetlennek bizonyul ahhoz, hogy a párbeszéd egyházi fölfogása elláthassa e kettős földatott, s ezáltal hozzájárulhasson a valódi vallásközi cseréhez sokszínű kortárs társadalmunkban.

I. KÖZÖSSÉG ÉS (VÉR)TANÚSÁG A PÁRBESZÉDBEN

Közös felelősségünk és elszámoltathatóságunk belülről köti össze személyiségeinket lényegi közösséggé. Ezen igény jelentősége a párbeszéd számára, hogy e lényegi közösséget a beszéd megtestesüléseként éljük meg, amelyet egyszerűen párbeszédnek nevezhetünk.

A párbeszéd szabadelvű fölfogásának bírálata tehát nyilvánvalóan nem jelenti a párbeszéd elvetését, hanem sokkal inkább a párbeszéd elméletileg megalapozottabb és gyakorlatilag is igazabb megvalósításának keresését, amelynek a szabadelvű fölfogással ellentétben vannak arra forrásai, hogy valódi vallásközi kölcsönösséget valósítson meg.

A szabadelvű fölfogás pontosan itt vall kudarcot, azon igénye miatt, hogy a párbeszéd lényegileg semleges folyamat legyen, amelyet nem kormányoz senkinek a végső dolgokra vonatkozó nézete.

Ezen igény ugyanis szükségszerűen maga után vonja a vallási igazság magánosítását, amely valójában hallgatólagosan kormányozza a „folyamatot”, oly módon, hogy kizárja a végső dolgok kérdésének valódi megbeszélését.

A párbeszéd egyházi fölfogása kezdettől fogva tudomásul veszi, hogy teljesen senki sem vonhatja ki gondolkodását mindannyiunknak a valósághoz tartozása alól, mert először is e közös odatartozás már mindenfajta gondolkodásunk állandó előfeltétele.

Hasonlóképpen, e fölfogás elfogadja, hogy egyikőnk sem menekülhet el az elől, hogy belebocsátkozzék az odatartozásunk iránti hűségünk kérdésébe: amely kérdés, minthogy maga az ész végső értelmével kapcsolatos, mélyen vallásos kérdés.

Más szavakkal, a párbeszéd egyházi fölfogása ama fölismerésen alapul, hogy a hűség mindannyiunk valósághoz tartozásának (végső értelemben vallásos) kérdéséhez, a társadalom igazi lényegéhez tartozik.

E fölfogás ama fölismerésen alapul továbbá, hogy a párbeszéd nem válhatik pusztán üres folyamattá, hanem mindannyiunk már létező valósághoz

tartozásának közös kifejezése és megvalósítása kell, hogy legyen, amely tulajdonképpen már most átalakítja egész gondolkodásunkat, beszédünket és cselekvésünket, egyénként és közösségként egyaránt.

A vallás szabadelvű magánosításával az a baj, hogy a „türelem” nevében azt részesíti előnyben, ami tulajdonképpen e hűség (végső értelemben vallásos) kérdésének rendkívül türelmetlen elnyomása.

Természetesen, a szabadelvű fölfogás úgy kísérel meg meggyőző lenni, hogy magát a „türelmetlenség” egyetlen vetélytársának tünteti föl. Ez azonban igen megkérdőjelezhető mesterkedés, amely általában érvelés nélkül föltételezi, hogy a párbeszéd nem képes lényegi igazság megvalósítására anélkül, hogy rögtön meg ne szűnnék valódi párbeszéd lenni.

Valójában kizárólag a létezésünk igazságában megvalósuló lényegi közösségünk az, ami a hiteles párbeszédet biztosítja. E közösség ugyanakkor (a szabadelvűségnél jóval hatékonyabban) a föloldhatatlan viták rendezésében kizár nemcsak mindenfajta viszonylagosságot, hanem bármiféle kényszerítő eszköz használatát is.

Mégpedig nem azért, mintha az igazság tisztán magánügy volna, hanem mert létezésünk igazsága közösségi, s e közösségiség pontosan a párbeszédben jut napvilágra; természetesen azon értelemben, hogy mindannyian megéljük már létező közösségünket az igazságban.

Nézetünk szerint tehát a föloldhatatlan viták rendezésének módszere nem az erőszak, hanem a (vér)tanúság. Ezen összefüggésben a (vér)tanúság személyiségünk átadását jelenti egy türelmes és néha bizony magányos *tanúságtétel* számára.

Ezt pedig a vértanúság pontosan ama ponton teszi, ahol a személyiségünk megnyílik minden más személyiség számára is, különösen akkor, amikor azok lezárják magukat egy nagyobb igazság előtt.

A személyiségek e kölcsönös egymásban rejlőségének titka arra mutat, hogy a párbeszéd egy látszólag önellentmondást jelentő egybeesésből él. Egyfelől ugyanis az alázatos részvételtől táplálkozik a beszélgetés közös keretében.

Másfelől azonban a valóság sajátos megjelenítéséből él, amelynek e közös beszélgetési keret úgyszólván a kikristályosodása. Ezen egybeesést pontosan a (vér)tanúságra készség fejezi ki, mely arra képesíti a párbeszédet, hogy a közösségünk kifejezésévé váljék.

II. AZ ÖKUMENIKUS ÉS A VALLÁSKÖZI PÁRBESZÉD SZABADELVŰ FÖLFOGÁSA

Ideje tehát, hogy röviden szóljunk az ökumenikus és a vallásközi párbeszéd kapcsolatáról. A vallási sokszínűség helyzetében esetleg úgy tűnhet, hogy a vallásközi párbeszéd számára a legjobb fölfogást a szabadelvűség kínálja.

Nos, a szabadelvű fölfogás lényegében úgy értelmezi a párbeszédet, mint különböző felek közti megbeszélés folyamatát vagy eszközét. E párbeszédes folyamat legfontosabb jellemzője a „semlegessége”, mégpedig tekintettel az egyes felek által képviselt igényekre.

Ezen állítólagos semlegességről pedig úgy tartják, hogy mindenki számára lehetővé teszi, hogy részt vegyen a párbeszéd folyamatában; mégpedig a meggyőződésekre vonatkozó előítéletek nélkül, sőt voltaképpen azért, hogy e meggyőződéseket kifejezze – természetesen párbeszédes módon.

Ám ahogy mondani szokták, pontosan itt van a kutya elásva: Vajon tekinthetik-e magukat a vallások olyan „feleknek”, akiket a szabadelvű párbeszéd-folyamat hozott a tárgyalóasztalhoz, anélkül hogy meghamisítanak tulajdon természetüket? A válasz nemleges.

A kérdés lényege az, hogy a szabadelvű párbeszéd-folyamat nem egészen semleges. A semleges folyamat igénye bennefoglaltan éket ver egyfelől a párbeszéd tevékenysége közé, másfelől pedig mindannyiunk valósághoz tartozásának lényegi igazsága közé; ezáltal azonban ez utóbbit hatékonyan száműzi a merő magánérdeklődések területére.

A szabadelvű fölfogás, azáltal, hogy elválasztja a párbeszéd közös beszélgetési keretét a lényegi valóságtól, amelyet kifejez, ez utóbbit egy új lényegi valósággal helyettesíti, amely az előbbin élösködik: mégpedig a szabadelvűség lényegi valóságával.

A szabadelvű fölfogás tehát alkalmatlan arra, hogy valódi vallásközi párbeszédet alapozzunk rá. Inkább a tulajdonképpen egyházi fölfogás az, bármely önellentmondónak is tűnhet esetleg, amely értékesen járulhat hozzá a vallásközi párbeszédhez.

III. AZ ÖKUMENIKUS ÉS A VALLÁSKÖZI PÁRBESZÉD EGYHÁZI FÖLFOGÁSA

Noha nyilván sokkal több érvre volna szükség, mint amennyit ehelyütt módunk van kifejteni, mégis azt mondhatjuk, hogy a vallások, hasonlóan az egyénekhez, belülről nyitottak egymásra, pontosan Istenre irányuló lendületük miatt, amely a valósághoz tartozás legbensőbb magvát alkotja; hiszen mindannyian ennek kifejezésére törekednek, így vagy úgy, különböző sikerrel.

A II. Vatikáni Zsinat (1962–1965) szerint az Egyház az emberiség egységének „szentsége” Istenben. Ez fontos a párbeszéd kérdésköre szempontjából, mert az emberiség egységének szentségi elővételezésével Istenben, az Egyház szentségileg elővételezi az igazság közösségének végidőbeli teljességét, amelyet a hiteles párbeszéd már itt a Földön kifejezni hivatott, mint a közösségünket kinyilvánító beszéd megtestesülése.

Az Egyház, az alázatos részvétel és a sajátos megjelenítés egybeesésében, amely már most elengedhetetlen a párbeszéd természetéhez, ezáltal hozzáférhetővé teszi szentségileg fölépített közösségét mint a párbeszéd egy elemét.

E közösség pedig egyszerre mind sajátosan megjeleníti a párbeszéd végső és legmélyebb jelentését, valamint ama közösségünket az igazságban, amelyet voltaképpen kifejezni és megvalósítani hivatott.

Szükségtelen kijelentenünk, hogy az Egyháznak minden rendelkezésre álló és ésszerű eszközzel hozzá kell ehhez járulnia: de soha nem az erőszakos kényszerítésre, hanem mindig a (vér)tanúságra állva készen.

Az egyházi fölfogás szerint pedig az Egyház reménybeli hozzájárulása a vallásközi párbeszédhez pontosan abban áll, hogy léte és tanúságtétele a párbeszéd egyházi fölfogásának szentségi megtestesítése: ez pedig semmi más, mint az Egyház megélt közössége.

A párbeszéd egyházi fölfogása az Egyház közössége (*communio*); közösség, amely szentségileg már elővételezi a megértés párbeszédes szerkezetének, sőt magának az emberiségnek a végső beteljesítését.

Hasonlóképpen, a római katolikusoknak nem kéne egyszerűen és elharmarkodottan elfogadniuk, hogy a szabadelvű fölfogás (állítólág) semleges párbeszédfolyamata megfelelő eszköz ama közösségünk kifejezésére, mely az Egyháznak is a legmélyebb természetét jelenti, mint az emberiség egységének szentsége Istenben.

Más szóval, a római katolikusoknak el kell kerülniük, hogy kimondottan vagy bennfoglaltan alá vessék magukat ama szabadelvű igénynek, hogy a párbeszéd lényegében egy üres folyamat vagy eszköz, amelyhez ők egy „római katolikus” tartalmat adhatnak, például azáltal, hogy határokat szabnak a teológiai „egyet nem értés” vagy más hasonlók tekintetében.

E hozzáállás nehézsége, hogy a római katolikus tartalmat, amely ekképpen „hozzáadódnék” a folyamathoz, a különböző hallgatólágos, ám lényeges előföltételek már aláásták: tudniillik azon előföltételek, amelyeket a párbeszéd mint lényegileg semleges folyamat szabadelvű fölfogása megkíván.

Valójában a párbeszéd, még eme „semleges” alakjában is, leginkább és kiváltképpen egy olyan valósághoz tartozás előzetes kifejezése, mely áthatja és ezáltal belülről át is alakítja a párbeszédet.

Mindez még inkább igaz ott, ahol a valóság úgy nyilvánult meg, mint „Isten; és Urunk, Jézus Krisztus Atyja”. Mert ekkor nyilvánvalóvá válik, hogy az Egyház közössége a hiteles párbeszéd végérvényes szentségi beteljesítése, amely az észnek a végtelenre irányuló, teremtő és természeténél fogva közösségi kutatásán alapul.

Továbbá, minthogy e kinyilatkoztatás betölti, egyszersmind végtelenül túl is haladja az emberi párbeszéd „természeti” valóságát, a párbeszéd tulajdonképpen egyházi fölfogása nem annyira földhözragadt, hogy ez a római katolikusokat visszakényszerítene a kulturális elzártság védekező elszigeteltségébe.

A párbeszéd egyházi fölfogása, mely végső soron nem más, mint az Egyház megélt közössége, igazából olyan egyetemességet hordoz magában, amely, összhangban a természet és kegyelem teremtő feszültségben álló egységével, valamint az ember létezésének közösségi szerkezetével, képes magába olvasztani mindazt, ami a szabadelvű fölfogásban hiteles értéket képvisel: ez azonban fordítva már egyáltalán nem igaz.

Mindez pedig még egy utolsó kérdést is fölvet: A párbeszéd ezen egyházi fölfogása vajon hűtlen-e a valósághoz? Nem tagadhatjuk, hogy olyan világban élünk, amelyet küzdelem szakít szét: e küzdelem pedig gyakran olyan igazságok föltétlenné minősítéséből ered, amelyek a legjobb esetben is csupán részigazságok vagy féligazságok.

De valójában a párbeszéd melyik fölfogása hűségesebb a valósághoz? Vajon a szabadelvű fölfogás, amely azáltal törekszik a versengő igazságigények küzdelmének föloldására, hogy egyfajta örök békefolyamattá válik (márpedig mindannyian tudjuk, hogy valójában milyen törékenyek is e békefolyamatok)?

Vagy pedig az egyházi fölfogás a hűségesebb, amely, ha minden megbeszélés összeomlik, készen áll arra, hogy magára vegye a küzdelem terhét, és meghaladja azt egy nagyobb, noha szenvedő egységben?

Végül is a készség a (vér)tanúságra az egyetlen erő, mely válságok és szakadások idején egy emberi közösséget igazán összetarthat.

FORDÍTOTTA: NAGYPÁL SZABOLCS

(Békés Gellért Ökumenikus Intézet, Pannonhalma)

ÉLETRAJZI ADATOK:

ADRIAN J. WALKER bölcseletet tanít a házasság és a család tanulmányozására létrehozott *II. János Pál Intézetben*, az Amerikai Egyesült Államokban (USA), Washington városában.

Rácsodálkozás a lét titkára

Balthasari gondolatok
A metafizika terében

H. U. v. BALTHASAR, *A metafizika terében*, 1. Rész: *Ókor, A dicsőség felfénylése*. Teológiai esztétika III/1, Sík Sándor, Budapest 2007, 374 o., 3180 Ft. 2. Rész: *Újkor, A dicsőség felfénylése*. Teológiai esztétika III/2, 604 o., 3480 Ft.

Minden bizonnyal nem tévedünk, ha azt állítjuk, hogy a XX. századi katolikus teológia legnagyobb szabású és legeredetibb vállalkozása a hit misztériumainak újragondolására Hans Urs von Balthasar trilógiája, a teológiai esztétikától a teológiai drámán át a teológiai logikáig nyúló egyetlen monumentális gondolati ív tizenöt testes kötetben. Kétségtelen, hogy e roppant szellemi teljesítményre csak az a Balthasar lehetett képes, akit Henri de Lubac – a katolikus teológia másik nagy csillaga – korunk legműveltebb teológusának nevezett. Öröndetes tény, hogy a Sík Sándor Kiadó jóvoltából a magyar olvasóközönség a kiváló svájci teológus egyre több művét veheti kezébe. A Balthasar teológiai gondolkodásába bevezető (*Krisztus minden felől, Számvetés, Vizsgáljatok meg mindent*), illetve egy-egy részletkérdést tárgyaló kisebb lélegzetű tanulmányok mellett (*Mit szabad remélnünk?*) a trilógia újabb és újabb kötetei látnak napvilágot, melyek Göröl Tibor nagyszerű fordítói és a lektorok gondos munkájának köszönhetően igazi szellemi élménnyel ajándékozzák meg az olvasót. Úgy vélem, a hazai teológiai oktatás számára kiváló lehetőség és egyben feladat a balthasari gondolatvilág alaposabb megismerése és lehetőség szerinti beépítése a teológiai stúdiumokba.

A közelmúltban jelent meg Kiadó gondozásában a trilógia újabb két kötete a *Metafizika terében* címmel. Amint ismeretes, Balthasar a szép, a jó és az igaz transzcendentális léttulajdonságok hármas gyűjtőpontja köré rendezve építette ki teológiáját. Teológiai esztétikájának elsődleges tárgya Isten kinyilatkoztató megjelenésének észrevése, melyet a szerző a bibliai kinyilatkoztatásban tanúsított isteni dicsőség és a metafizika által körvonalazott szépségfelfogás megkülönböztetett s ugyanakkor egymásra vonatkoztatott látó-

szögében fejt ki. A teológiai dramatika a hitben észlelt isteni megjelenésnek a tartalmát vizsgálja, azt, amit Isten szeretetből és szabadon végbevisz a világban, amit megtesz az emberért és az emberrel. A jóság transzcendentális léttulajdonsága itt, a kereszttől drámájáig feszülő Krisztus-eseményen keresztül nyeri el teljes mélységét. Végül a teológiai logika tárgya az isteni cselekvésnek az isteni kifejezőmódja és ennek emberi megértése, az igazság metafizikai és teológiai távlatában.

A *dicsőség felfénylése* (Herrlichkeit) címet viselő teológiai esztétikáját Balthasar két fő egységre tagolja. Az első a „megpillantás tanaként” az önmagát kinyilatkoztató Isten alakjának észrevevéséről szóló fundamentális teológiát vázol. A második az „elragadtatás tanaként” Isten dicsőségének megtestesüléséről és az ebben részesedő ember felemeléséről elmélkedő dogmatikus teológiát körvonalaz az ó- és az újszövetségi tanúságtétel alapján. A megpillantást követi az elragadtatás, a látó hitet a leboruló imádás, a hívő imádást a belső átalakulás a szemlélt Krisztus-alak formájára.

A „megpillantás tanának” első kötete (*Az alak szemlélése*) a szép transzcendentális léttulajdonságának mozzanataira – alak, fény, szükséges arány, teljesség – építve azt mutatja be, hogy a világi szép miként lehet közege az őt meghaladó és egyben magasabb szintre emelő dicsőséges isteni szeretet megjelenésének, mely – paradox módon – teljességgel a megtestesülés alázatában és a kereszttel gyalázatában nyilvánult ki. Balthasar itt Krisztusra és húsvéti misztériumára úgy tekint, mint tökéletes epifániára: a megfeszített és feltámadt Jézus az isteni szeretet feneketlen mélységének a feltárás-elrejtés játékában kinyilvánuló végleges és objektív evidenciával rendelkező alakja, mely az elfogulatlan és a hitre kész szemlélőt a hit látásának szubjektív evidenciájára vezeti el. Krisztus teljes alakját, az evangéliumi tanúságtételből önkényesen egyetlen mozzanatot sem elhagyva csak az látja, aki hisz Jézus tanúságtételének: ő a Lélek által vezetett, az Atyától szeretett és a tőle kapott isteni küldetéséhez mindvégig engedelmes Fiú, ő a szentháromságos isteni szeretet kinyilvánulása. A teológiai esztétika következő részének két kötete (*Teológiai stílusok*) a Krisztusban teljességgel feltárult isteni dicsőség megtapasztalásának és teológiai alakba öntésének sokrétű lehetőségeit mutatja be a keresztény teológia történetéből kiválasztott tizenkét döntő jelentőségű életművön keresztül. Néhány olyan nagyszabású keresztény teológia és világkép körvonalait rajzolja meg, „amely az isteni kinyilatkoztatás dicsóságtól megérintve megpróbálja lényegileg visszatükrözni azt, ami ekképpen rávetül” (TE II=1 11).

A *metafizika terében* két kötetének (Ókor; Újkor) gondolati íve ezzel éppen ellentétes irányban halad. Nem a bibliai kinyilatkoztatásból táplálkozó

keresztény teológiák isteni dicsőségre reflektáló különböző formáival foglalkozik, hanem a lét végső értelmére és alapjára rákérdező metafizikai gondolkodás alakjaiból igyekszik kitapintani a szépséghez s ennek révén az isteni dicsőséghez való viszonyulás módozatait. Balthasar határozottan állítja, hogy a keresztény teológia nem spórolhatja meg magának a metafizikával való párbeszédet. Ha a Krisztus páratlan alakjában végérvényesen és a maga teljessége szerint kinyilvánult isteni szeretet egyetemességének meg akar felelni, akkor a teológia és a keresztény gondolkodás sem lehet más, mint egyetemes-katolikus tágasságú: nyitott arra, hogy a lét végső titkát fűrkésző emberi gondolkodás különböző formáiban – mítosz, vallás, filozófia, költészet – megpillantsa a már a teremtésben felfénylő isteni dicsőség érzékelésének nyomait. Ha a létezők szépségén keresztül már a teremtésben megsejthető annak az isteni dicsőségnek egy-egy sugara, melynek teljessége Krisztusban ragyog fel, akkor a Krisztus-központú teológiának alkalmasnak kell lennie arra, hogy a teremtetett lét titkán gondolkodó metafizikák igaz felismeréseit beépítse magába. Teremtés és megváltás, a lét végső értelmének a szépen keresztül megsejtett metafizikai tapasztalata és a Krisztusban kinyilvánult mélységes isteni szeretet szépségéről nyert keresztény tapasztalat összetartoznak, a keresztény gondolkodásnak ezt a teljességet, az isteni dicsőség megmutatkozásának csorbíthatatlan alakját kell óvnia. Balthasar tudatában van annak, hogy a teológiának e nemes feladatot egy olyan korban kell teljesítenie, melyet Heideggerrel szólva a „lételfeledés”, a lét metafizikai mélysége, végső értelme és szépsége iránti érzéketlenség jellemez. Így a teológiai esztétika magának a metafizikai, azaz a lét titkára ügyelő teljesebb emberi gondolkodásnak is felbecsülhetetlen szolgálatot tesz, amikor a Krisztusban megjelent isteni dicsőség szemlélő észleléséből kiindulva újra érzékennyé válik a teremtetett lét szépségére és megmutatja a lét elveszettnek hitt metafizikai mélységét.

Balthasar nem filozófiatörténetet ír. A szépségben megsejtett lét misztériuma, s annak mélyén az isteni dicsőség iránti fogékonyság látószögéből vizsgálja a nyugati gondolkodás különböző alakzatait a kereszténység előtti, a keresztény s a „kereszténység utáni” korban. Az olvasót meglepheti, hogy az első kötet tekintélyes része nem a filozófia, hanem az ókori mítosz, költészet és vallás létértelmezésével foglalkozik. E tény mögött a szerző tudatos döntése húzódik meg. A keresztény teológia hiányosságának tartja ugyanis, hogy kezdetektől kizárólag a természetes teológiának nevezett filozófiával kezdeményezett párbeszédet, s a mítosz, a költészet, a vallások teológiáját mindelestől elutasította. Balthasar arra vállalkozik, némileg pótolja e mulasztást. A mítoszok képi és elbeszélő teológiájának azon vonásait hangsúlyozza, me-

lyek adott esetben több hasonlóságot mutatnak a bibliai kinyilatkoztatás istenképével, mint az ókori filozófiai teológiáé. Így például kiemeli, hogy a homéroszi eposzokban az istenek és az emberek világa között éles határ húzódik, az istenek személyes vonásokkal rendelkeznek, kapcsolatban állnak a hősökkel, lehet imádkozni hozzájuk, gondot viselnek pártfogoltjaikra, cselekszenek az emberek drámai küzdelmeiben. Hiba lenne mindezt egyszerű antropomorfizmusnak vagy kivetítésnek bélyegezni. Helyénvalóbb észrevenni bennük azt a törekvést, mely Isten transzcendenciáját és immanenciáját akarja megfogalmazni a képi elbeszélés nyelvén, s így valódi párhuzamokat is mutat a bibliai istenképpel. Balthasar a görög sorstragédiákat még jelentőségteljesebbnek tartja. Álláspontja szerint „az egész emberiségre kiható krisztusi esemény valódi, nagyszabású rejtjele éppen a görög tragédia” (TE III/1, 95), mely egyéni sorsokon keresztül ábrázolja az emberi létezés megváltás után kiáltó drámaiságát, s némely szereplőjének magatartásán alkalmasint áttűnik a krisztusi alak egy-egy vonása. „A védtelen szív bátorságával találkozunk itt, amely a filozófiában nincs meg, s amely közvetlenül Krisztusra mutat. Olyan bátorsággal, amely révén az ember eltökéli, hogy a fényt a sötétben ragyogtatja fel, az Istent abban, ami ellentétes vele” (TE III/1, 97). A szerző szemében az isteni dicsőségnek a szépségen keresztül történő megsejtése szempontjából az ókori filozófia nagy alakjai közül is kiemelkedik Platón és Plótinosz, akiknek történetileg is felmérhetetlen hatásuk volt a keresztény esztétika kidolgozásában. Ez érhető tetten a metafizika keresztény korának gondolkodóinál, akik azon iparkodtak, hogy a szépre, a szép fölötti szépre és a hozzá vonzó éroszra irányuló filozófiai reflexió ókori örökségét szervesen beillesszék a világban megjelenő isteni dicsőségről szóló bibliai alapú teológiájukba. Balthasar értékelése szerint a Biblia élő Istenének szabad dicsősége a keresztény gondolkodók közül Aquinói Szent Tamás metafizikájában tükröződik a legteljesebben. Tamásnak úgy sikerült beépítenie filozófiájába a létezők esszenciális szépségét (alak, épség, részek és egész aránya, rend, harmónia, mérték) hangsúlyozó esztétikai örökséget, hogy a világbeli szépség minden formáját a lét (*esse*) és a lényeg (*essentia*) közötti valós különbség és arány viszonyában alapozza meg, mely egyúttal lehetővé teszi annak elgondolását is, hogy a szabadon teremtő Isten a végső eredete a világi szépségnek. Az a tamási tétel, hogy a lét nem azonos Istennel, hanem az isteni jóság hasonlata (*similitudo bonitatis divinae*), melyben minden létező lényegével arányosan részesedik, egyszerre képes filozófiai-lag értelmezni a Teremtő és a teremtmény kölcsönösen szabad viszonyát, valamint a véges teremtménynek a Teremtő jóságából fakadó létbeli jóságát, létezésének ingyenes ajándék mivoltát. A teremtet világ, benne a létezők

szépsége s a rajtuk keresztül felfénylő isteni dicsőség végső soron ezen a jó-ságon és ingyenességen nyugszik.

A *metafizika terében* második kötetében Balthasar bemutatja azt a folyamatot, melynek során a nyugati filozófiában a tamási lételfogás torzulása végbement s vele együtt elnémult az a tétel is, mely szerint a teremtett létben észlelhető az örök jóság és szépség visszfénye. A lét esszencializálása (Duns Scotus, Suarez) megfosztotta a teremtést az isteni dicsőség minden fényétől s előkészítette a csírájában már a nominalizmusban jelentkező pozitivista gondolkodást. Ezt követően három út maradt nyitva a teológia-filozófia előtt. A misztikáé (Eckharttól, a német misztikusokon keresztül Ignácig), melynek azonban nem volt sok mondanivalója a világról; az ókori alapokhoz való visszatérése (Cusanus, reneszánsz, barokk, felvilágosodás, Goethe, Heidegger), mely aligha volt képes megkülönböztetni a sajátosan keresztény dicsőségtapasztalatot a világi széptől; s végül a szellemfilozófiáé (Descartes, Leibniz, Spinoza, Kant, Hegel), mely feltérképezve és a fogalomba gyömöszölve kioltotta a lét fénylő titkát, s helyébe a gondolkodó szellem magasztos létét helyezte, honnét már csak egy dialektikus fordulat kellett a materialista világnézet térnyeréséig.

Balthasar a szellemtörténeti áttekintés után a kötet zárófejezetében a metafizika hivatását s a kereszténységnek a metafizikával szembeni feladatát fogalmazza meg. A svájci teológus szerint a metafizikának nincs más dolga, mint valóban komolyan venni saját alapkérdését: miért van egyáltalán valami és nem inkább semmi? A lét őcsodáján elcsodálkozó kérdés a következő csodálkozó kérdésekre tagolódik nála. Miért létezem én, akinek egyszeri és esetleges létét semmiféle világi okság vagy szükségszerűség nem magyarázza? Miért van a többi létező sokasága, melyek külön-külön és összességükben is esetleges léttel bírnak, akárcsak én? Mi az alapja annak, hogy a létezőktől különböző (létezők feletti) lét lényegiséggel rendelkező létezőkben valósul? A tamási metafizika szellemében Balthasar a következő állításban összegzi válaszát e kérdésekre: A létet ingyenes kegyelemből ajándékozó és azt kizárólag önmagának megtartani nem akaró Isten jóságának teremtményi hasonlata a mindeneket átfogó lét, mely a teremtő Isten dicsőségét sejteti. Így a lét titkára csodálkozó ember metafizikai alapaktusává válik az a szeretet, mely a lét misztériumának mélyén felsejlő isteni szeretetre válaszol. A keresztény szeretet, melyet a Krisztusban teljességgel kinyilvánuló isteni dicsőség ébreszt, a metafizikai szeretetnek ezt az alapaktusát teljesíti be.

A *metafizika terében* nagyszabású gondolati ívét Balthasar a keresztény ember metafizikával szembeni feladatának a kijelölésével zárja: „A keresztény az az ember, akit a hite filozófiai gondolkodásra kötelez. Mivel hisz Is-

tennek a világ iránt tanúsított abszolút szeretetében, kötelessége, hogy az ontológiai differencia jellemezte létben a szeretetre mutató intést lásson, és ennek az intésnek megfelelően éljen. ... A keresztény ember óvja-vigyázza azt a metafizikai csodálkozást, amelynek közegében a filozófia megképződik és mindig is tartózkodik” (TE III/1, 969). Úgy gondolom, hogy aki áttanulmányozza a most megjelent Balthasar-kötetek egy-egy fejezetét, az olvasás közben máris ennek a csodálkozásnak a közegébe kerül, s minden erőfeszítés mellett édes tehernek fogja tekinteni a szerző által kitűzött feladat teljesítését.

Misztikák – keresztény misztika

W. BEIERWALTES – H. U. v. BALTHASAR – A. M. HAAS, *A misztika alapkérdései*, Megközelítések 4, Sík Sándor K., Budapest 2008, 104 o.

A közelmúltban jelent meg a Sík Sándor Kiadónál *A misztika alapkérdései* című kötet, mely három olyan témába vágó tanulmányt közöl, melyek eredetileg előadás formájában hangzottak el egy a Zürichi Filozófiai Társaság által a misztikáról rendezett konferencián. A keresztény olvasó számára minden bizonnyal Hans Urs von Balthasar írása a legérdekesebb a tanulmánykötetben. A svájci teológus a keresztény misztika mibenlétének meghatározásához ad lényegi szempontokat, megbízhatóan tisztázza a keresztény és nem-keresztény misztikák kapcsolatát s így biztos eligazítást ad a vallásos misztikák árukínálatában tájékozódni kívánó keresztény embernek. A szerző egyszerre utasítja el azt a főleg protestáns teológusok által elfoglalt álláspontot, mely szerint a bibliai kinyilatkoztatásra épülő eredeti keresztény hitnek – prófétai vallás lévén – nem lehet misztikája, vagy ha van, akkor teljességgel összemérhetetlen más vallásokéval, valamint azt a vallástudományra és a közfelfogásra is sokszor jellemző nézetet, mely pusztán egy általános vallási misztika megnyilvánulásaként tekint a keresztény misztikára. Balthasar középutat keres a két szélsőség között, melyet az analógiában talál meg: a keresztény és nem-keresztény misztikák között a valós hasonlóságok még nagyobb tartalmi különbségekkel járnak. Ennek fényében az első felfogással szemben kiemeli a keresztény és nem-keresztény misztikák formai, szerkezeti hasonlóságait (pl. a mester szerepe, a hagyomány közvetítése, a megtisztulás-megvilágosodás-egyesülés útja, a tapasztalat és nyelvi kifejezés feszültsége stb.), az utóbbival szemben pedig hangsúlyozza a keresztény misztika megkülönböztető sajátosságait és a krisztusi hitből fakadó páratlan eredetiségét. Ezek közé tartoznak többek között a következő mozzanatok: Isten szavának és kegyelmének elsődlegessége; Jézus nemcsak mester, hanem maga az Út, akit követni kell; a tökéletesség mércéje nem az Istennel való egyesülés misztikus *tapasztalata*, hanem a hívő engedelmesség és a szeretet gyakorlása; a keresztény misztika voltaképpen a Krisztushoz hasonulás

folymata, mely akár a tapasztalástól való megfosztottságot is magában foglalhatja; a keresztény misztikus testvérei javára ajándékképpen részesedik a misztikus tapasztalatban; a keresztény misztikában jelentkező negatív teológia és emberi elhallgatás nem a hallgató Isten szótlanlanságának a következménye, hanem abból fakad, hogy Isten megtestesült Igéjében, Jézus Krisztusban egészen közel jött hozzánk, s éppen ez a közelsége felfoghatatlan és kimondhatatlan.

Balthasar fejtegetéseit a keresztény misztikáról két tanulmány veszi közre. A kötetben első helyen Werner Beierwaltes, neves Plótinosz-kutató arról értekezik, hogy a későókor kimagasló bölcseleje, akinek filozófiai-vallási misztikája nagy mértékben hatott az ókori és középkori keresztény misztikára, hogyan gondolkodik a lét végső eredetével való eksztatikus egyesülés módjáról. Bemutatja, hogy a misztikus tapasztalat Plótinosznál a „reflexió és az egyesülés összetett terében bontakozik ki: az egész filozófiai gondolkodás az egyesülésre irányul (az egyesülés a célja), másrészt az egyesülés visszahat a gondolkodásra, a gondolkodás teljességet ígérő stimulánsa” (13. o.). Írásának zárásaként a szerző utal a Plótinosz-féle filozófiai misztika és Szent Ágostonnak a *Vallomásokban* (XIII, 9, 10) leírt személyes, keresztény misztikus tapasztalatának a hasonlóságaira és különbségeire. Az olvasónak kedve támad fellapozni a hippói püspök önéletírásának idézett beszámolóját saját istentapasztalatáról, s immár a balthasari kritériumok fényében összevetni Plótinosz misztikus tapasztalatának leírásával, mintegy folytatva a Beierwaltes által megkezdett összehasonlítást. A kötetet végül Alois M. Haas írása zárja *A nyelv és a tapasztalat problematikája a német misztikában* címmel. A szerző Eckhart mester *sermo mysticus*-nak nevezett sajátos műfajt képviselő prédikációinak és a bennük rejlő „fundamentálmisztikai” gondolkodásmódnak a szakszerű elemzését nyújtja. A tanulmány végső következtetése összegződik a következő mondatban: „igehirdetésével Eckhartnak nem az a célja, hogy egyéni misztikus tapasztalatokról számoljon be, hanem az, hogy lehetővé tegye és életre keltse a misztikus tapasztalatot, elérve, hogy az Istenség abszolút megtapasztalása érdekében az ember éppen hogy lemondjon a tapasztalatról” (101. o.). Ez az eckharti fundamentálmisztikából leszűrt paradox kijelentés jól rímel arra a keresztény misztika Balthasar által megnevezett kritériumára, melynek értelmében a közvetlen misztikus tapasztalat hiánya éppen hogy velejárója (lehet) a Krisztus-követés misztikus útjának. A szokásos értelemben vett (rendkívüli) misztikus tapasztalattól való megfosztottság, mint egy mélyebb-keresztény misztikus tapasztalat lehetséges jele figyelmeztető üzenet az „élményvallásosság” korában a misztikus tapasztalat után áhítozóknak.

COMMUNIO

NEMZETKÖZI KATOLIKUS FOLYÓIRAT IDEGEN NYELVŰ VÁLTOZATAI

ANGOL (USA): *International Catholic Review Communio* (P.O. Box 4468 Washington, D.C. 20017–0468) – David L. Schindler (dir.)

ARAB: Al-Ligâ: *Revue Chrétienne Internationale Communio* (rue Mgr. Mobarak Achrafieh, Beyrouth, Liban; – 7, rue Coëtlogon, 75006 Paris) – Mihel Hayek (dir.)

ARGENTIN: *Revista Catolica Internacional Communio* (Libertador 17115, AR–1641 San Isidoro – Alberto Espezel (dir.)

BRAZIL: *Revista internacional catolica de cultura communio* (Rua Benjamin Constant 23, 6 andar, BRA-200001-970 Rio de Janeiro) – Estevao T. Bettencourt (seccr.)

CHILEI: *Revista Catolica Internacional Communio* (Av. Ricardo Lyon 1177, Providencia, CHILE-Santiago) – Fernando Moreno (dir.)

CSEH: *Mezinárodní Katolická Revue Communio* (Husova 8/234, CZ-110 00 Praha 1) – František X. Halas (dir.)

FLAMAND-HOLLAND: *Internationaal Katholiek Tijdschrift Communio* (Burgemeesterstraat 59 bus 6, B-3000 Leuven) – S. Van Calster (dir.); (Heijendallaan 82, NL-6464 EP Kerkrade) – J. Ambaum (dir.)

FRANCIA: *Revue Catholique Internationale Communio* (5, passage Saint-Paul, F-75004 Paris) – Vincent Carraud (dir.)

HORVÁT: *Svesci Communio* (Kršćanska Sadašnjost, Marulićev trg 14, HR-41001 Zagreb) – Tomislav J. Šagi-Bunić (dir.)

LENGYEL: *Miedzynarodowy Przegląd Teologiczny Communio* (Oltarzew, Kilinskiego 20, PL-05-850) – Ozarow Mazowiecki (dir.)

NÉMET: *Internationale Katholische Zeitschrift Communio* (Lindenmattenstrasse 29, D-79117 Freiburg, i.B.) – Maximilian Grenier (dir.)

OLASZ: *Rivista Internazionale di Teologia e Cultura Communio* (Via Gioberti 7, I-20123 Milano) – Elio Guerriero (dir.)

PORTUGÁL: *Revista Internacional Católica Communio* (Universidade Católica Portuguesa, Palma de Cima, P-1600 Lisboa) – Henrique de Noronha Galvão (dir.)

SPANYOL: *Revista Catolica Internacional Communio* (Cedaceros 3-2, E-28014 Madrid) – Juan-Maria Laboa (dir.)

SZLOVÉN: *Mednarodna Katoliška Revija Communio* (Dolničarjeva 4, SLO-1000 Ljubljana) – Tomaz Podobnik (dir.)

UKRÁN: *Sopricastija–Koinonia–Communio* (bd. Vinnicenk 22, CP 808, UA-79008 Lviv (Leopoli))

TARTALOM

ELŐSZÓ	89
AVERY DULLES: Az isteni gondviselés és az emberi szenvedés titka	91
MICHAEL FIGURA: Jézus színeváltozásának teológiai és misztikus jelentése az egyházatyáknál	100
HANS MAIER: A rendes és a rendkívüli – A liturgia és a művészetek közti feszültségről	108
VETŐ MIKLÓS: A német idealizmus és a kereszténység	112
VETŐ MIKLÓS: Pap apja	121
SZUROMI SZABOLCS ANZELM O.PRAEM: Vallástudomány és a katolikus teológia	128
LAUREN PRISTAS: A könyörgés a II. Vatikáni Zsinat misekönyvében – Antoine Dumas és a revízió szempontjai	135
JACZKÓ SÁNDOR: Nagy Szent Leó pápasága levelezése és beszédei tükrében	160
ADRIAN J. WALKER: Párbeszéd, közösség és (vér)tanúság. – Gondolatok az ökumenikus és a vallásközi párbeszéd kapcsolatáról	173

.....

KÖNYVJELZŐ

PUSKÁS ATTILA: Rácsodálkozás a lét titkára	179
PUSKÁS ATTILA: Misztikák – keresztény misztika	185

ÁRA: 720 Ft