

VIGILIA

2005 / 3



Az Írás értelmezése

SIEGFRIED WIEDENHOFER: **A vallási hagyományok logikája, hermeneutikája és pragmatikája**

XERAVITS GÉZA: **Inspirált írásértelmezés**

HEIDL GYÖRGY: **Jónás a repkény alatt**

CSEKE ÁKOS: **Mit jelent egy szöveget érteni?**

ULRICH G. LEINSLE: **Lehet-e filozófiát alapozni a Bibliára?**

Bertók László, Kibédi Varga Áron és Georg Trakl versei
Tatár Sándor esszéje

Beszélgetés Rudolf Voderholzerrel Henri de Lubacról

LUKÁCS LÁSZLÓ:	Egymásra utaltan	211
----------------	------------------	-----

AZ ÍRÁS ÉRTELMEZÉSE

SIEGFRIED WIEDENHOFER:	A vallási hagyományok logikája, hermeneutikája és pragmatikája. Egy összetett és árnyalt hagyományelmélet alapvonalai	212
XERAVITS GÉZA:	Inspirált írásértelmezés. Dániel 9,24–27	221
HEIDL GYÖRGY:	Jónás a repkény alatt	229
CSEKE ÁKOS:	Mit jelent egy szöveget érteni?	236
ULRICH G. LEINSLER:	Lehet-e filozófiát alapozni a Bibliára?	246

SZÉPÍRÁS

BERTÓK LÁSZLÓ:	Régi-új versek 6. (versek)	258
EDOUARD RODITI:	Három hit — egy Isten (Nacsinák Gergely András fordítása)	259
KIBÉDI VARGA ÁRON:	Türelem; Pontatlan; Történetek (versek)	263
TATÁR SÁNDOR:	Őszi kék (esszé)	265
GEORG TRAKL:	Ősz; A lélek tavasza (versek) (Tatár Sándor fordításai)	268

A VIGILIA BESZÉLGETÉSE

GÖRFÖL TIBOR:	Rudolf Voderholzerrel Henri de Lubacról	270
---------------	---	-----

MAI MEDITÁCIÓK

LESZEK KOLAKOWSKI:	Amit Szent Anzelm kérdez (Pályi András fordítása)	277
--------------------	---	-----

NAPJAINK

BOÓR JÁNOS:	Vigilia in vita mea	282
-------------	---------------------	-----

KRITIKA

MÁTHÉ ANDREA:	Tartókötélen — avagy út a lélek éjszakájában. Takács Zsuzsa: Üdvözlégy, utazás!	284
---------------	--	-----

SZEMLE

(a részletes tartalomjegyzék a hátsó borítón)	286
A 235. és a 281. oldalon Albrecht Dürer alkotásai, a 285. oldalon Keresztes Szent János tollrajza	

Egymásra utaltan

Nyolc évi előkészület után, idén februárban nemzetközi törvény szintjére emelkedett az úgynevezett Kyoto egyezmény. A fejlett ipari országok 1997-ben Japánban megállapodást kötöttek arról, hogy a Földet veszélyeztető globális fölmelegedés csökkentésére 2010-ig 7-8%-al csökkentik a levegőt szennyező gázok kibocsátását az 1990-es szinthez képest. Az évek során valamennyi jelentősebb állam csatlakozott az egyezményhez. A legtöbb szennyezést okozó ország, az USA azonban még mindig vonakodik elfogadni azt. Bush elnök röviddel megválasztása után kijelentette: „Semmi olyat nem vállalunk, ami ártana a gazdaságunknak, mert számunkra mindennél fontosabbak azok az emberek, akik Amerikában élnek.”

Mára talán lassan átmegy a köztudatba: a gyorsan növekvő ipari termelés egyre súlyosabban fenyegeti a természet világát. A veszély globális, az egész Földet érinti: a vizet, a földet és a levegőt szennyező káros anyagok nem állnak meg az egyes országok határainál. Csak úgy lehet ezt a folyamatot megfékezni, ha minden ember és minden ország megteszi a tőle telhetőt. Idővel az is vesztese lesz ennek a folyamatnak, aki most nem vállal sorsközösséget a többiekkel. A Föld egyetlen ökoszisztéma: a másikat károsítva önmagunkat is pusztítjuk, a másikat segítve viszont nekünk is jobbra fordul a sorsunk.

Ez az egymásra utaltság nemcsak a környezetvédelemben jelentkezik, hanem a szociális igazságosság területén is. És nemcsak a földkerekség egészére igaz, hanem egy-egy ország társadalmára is, hogy a közjóért vállalt felelősség, a szolidaritás alól senki sem vonhatja ki magát büntetlenül.

A politikai szabadság a mi tájainkon is megnövelte az egyéni érdekérvényesítés lehetőségeit. Talán ez az oka annak, hogy az utóbbi másfél évtizedben mintha megcsappant volna az összetartozás és a szolidaritás tudata hazánkban. Sokak jelszavává lett: „egyéni jólétünk a fontos, a többiek életminősége nem reánk tartozik”. Pedig a szabadság éppen megnöveli az egymásért és a közjóért vállalt felelősség súlyát. Nemcsak globális méretekben, hanem saját országunkban is egymásra vagyunk utalva: csak együtt tehetjük szebbé az életünket. Szent János figyelmeztetése egyetemesen érvényes: „Aki birtokolja a világ javait, és látja, hogy testvére szükséget szenved, de mégis elzárja előle szívét: hogyan él abban Isten szeretete?”

SIEGFRIED
WIEDENHOFER

A vallási hagyományok

*logikája, hermeneutikája és pragmatikája. Egy
összetett és árnyalt hagyományelmélet alapvonalai*

1. A hagyományfogalom jelentősége

A szerző a frankfurti egyetem katolikus teológiai fakultásán a fundamentális teológia professzora. Számos könyve jelent meg ekkleziológiai és hagyományelméleti kérdésekről (ezekről alább a második és a negyedik jegyzet tájékoztat), de foglalkozik a politikai teológiával és különböző dogmatikai problémákkal is (az áteredő bűnről szóló, nagy visszhangot kiváltó könyve 1999-ben jelent meg). A magyar olvasó a Vigilia kiadónál megjelent kétkötetes, Th. Schneider szerkesztette dogmatikai kézikönyv egyháztanának szerzőjeként ismerheti. Jelen tanulmányt folyóiratunk számára írta (a fordítás szerkesztőségünkben készült).

¹Vö. S. Wiedenhofer: *Tradition, Traditionslismus*. In: O. Brunner – W. Conze – R. Koselleck (szerk.): *Geschichtliche*

A hagyományok akár olyan magától értetődő tényezők is lehetnek, hogy már semmiféle kérdés nem merül föl velük kapcsolatban. Egyes konkrét hagyományokat ugyan gyakran érnek bírálatok, és akár a történelem szemétdombjára is vethetik őket, magát a hagyományt azonban senki sem iktathatja ki, éppúgy, ahogyan a nyelvtől vagy a történelemtől sem függetlenítheti magát senki teljesen.¹ Egy idő után még a radikálisan forradalmi mozgalmak is ápolni kezdik a saját „forradalmi hagyományait”. Ennélfogva az embert bizonyos szempontból olyan élőlénynek nevezhetjük, akinek hagyományai vannak, sőt önazonosságát meghatározott hagyományok révén nyeri el. A „tradíció” szóban benne rejlik az „adomány” szó is (trans-dare, „át-adni”). Az átadott adomány éppúgy lehet egy konkrét jogügylet tárgya, mint egy szó, tanítás, elismerés, áldozat. Az átadás viszont sokkalta mélyebben is érintheti az ember emberségét: a szülők átadják a fizikai életet gyermeküknek, a társadalom a kultúra ajándékát hagyományozza, a vallás a hit adományát, az Istenség pedig az egész létet és életet adja át. Az efféle adományokkal szemben az embernek állást kell foglalnia: elfogadnia vagy elutasítania, módosítania vagy továbbadnia kell őket. Ebből a szempontból a hagyományok lényeges dimenzióját alkotják az ember emberségének, az emberi társadalomnak, kultúrájának és vallásnak.

Amíg nem merülnek föl súlyosabb belső vagy külső problémák, addig a kulturális és vallási hagyományközösségekben a vonatkozó kérdéseket elsősorban gyakorlati síkon válaszolják meg, egyszerűen úgy, hogy az új nemzedékek átveszik, módosítják és továbbadják a korábbi nemzedékek értékeit. Ha azonban belső vagy külső okokból a hagyományok megrendülnek, elkerülhetetlennek mutatkozik, hogy konkrétan is figyelmet szenteljünk hagyományelméleti kérdéseknek. A 20. század utolsó évtizedeitől fogva a legtöbb európai társadalomban olyan mélyreható problémák merültek föl a kulturális hagyományátadás terén,

Grundbegriffe. Bd. 6.
Stuttgart, 1990,
607–650.
²Vö. S. Wiedenhofer:
Grundprobleme des
theologischen
Traditionsbegriffes.
Zeitschrift für katholische
Theologie 112 (1990),
18–29; S. Wiedenhofer:
Die Tradition in den
Traditionen. Kirchliche
Glaubensüberlieferung
im Spannungsfeld
kirchlicher Strukturen. In:
D. Wiederkehr (szerk.):
Wie geschieht Tradition?
Überlieferung im
Lebensprozeß der
Kirche. Freiburg, 1991,
127–172; S. Wieden-
hofer: La tradizione.
In: G. Alberigo –
G. Ruggieri – R. Rusconi
(szerk.): *Atlante del
cristianesimo*. III. kötet.
Torino, 2005; T. Larbig –
S. Wiedenhofer (szerk.):
Kulturelle und religiöse
Traditionen. Beiträge zu
einer interdisziplinären
Traditionstheorie und
Traditionsanalyse.
Münster, 2005; T. Larbig
– S. Wiedenhofer
(szerk.): *Tradition and
tradition theories: An
international discussion*.
Münster, 2005; lásd to-
vábbá a hagyományel-
méletnek szentelt inter-
diszciplináris és
nemzetközi internetes
adatbankot: www.traditionstheorie.de
³Vö. R. Posner –
K. Robering – T. A.

hogy sokan már felmérhetetlen súlyú hagyománytörést emle-
getnek. A jelenség az egyházi hagyományokat is nagyban érinti.
Hirtelen azzal kell szembesülniük, hogy az értelmesség legkülön-
bözőbb ajánlatait kínáló szellemiségek között maguk is csak az
egyik résztvevői a szekularizált és pluralista világ piaci versenyé-
nek. Ez a szituáció pedig egy olyan korban nehezedik rájuk, ami-
kor a II. Vatikáni zsinaton elismert átalakulási folyamatot a katoli-
kus egyház még egyáltalán nem emésztette meg és nem dolgozta
föl, egy olyan korban, amikor a kereszténység egyesülési folya-
mata reményteljes előrelépések és veszélyes visszacsúszások kö-
zött ingadozik, s amikor új, sürgető feladatnak mutatkozik, hogy
új szempontok szerint találjunk kapcsolatot a vallások között.

Ezért nem meglepő, hogy a hagyomány problematikája napja-
inkban reneszánszát éli, és a hagyományelméleti kérdéseket va-
lamennyi tudományterületen, nem utolsósorban a teológián be-
lül is fokozott érdeklődés övezi.² Kétségtelenül szükség van egy
új hagyományelmélet kidolgozására. Ez azonban csak akkor lehet
valóban jótékony hatású, ha először is nem szabja túl szűkre saját
kereteit, hanem kész tekintettel lenni az egész nyugati hagyó-
mánytörténetre, ha (másodszor) figyelembe veszi a hagyomá-
nyokkal kapcsolatban felmerülő mai problémák egész spektrumát,
s ha (harmadszor) újra fel tudja mutatni a hagyomány témájának
összetett egészét azoknak az újkori differenciálódási folyamatok-
nak az összefüggésében, amelyek során nemcsak az életvilág és
a tudomány vált el alapvetően egymástól, de a különböző tudó-
mányok is nagymértékben eltérő módon kezelik saját hagyomá-
nyaikat. Minderre csak egy olyan hagyományelmélet ad módot,
amely valóban összetett és árnyalt, azaz csak egy komplex ha-
gyományelmélet. Csak az ilyen elméleti keretek között kidolgo-
zott összetett és árnyalt hagyományteológia tud úgy reflektálni
korunk nagy hagyományelméleti problémáira, hogy megfontolá-
sai tudományos és teológiai szempontból valóban hatékonyak
lehetnek.

2. Az összetett hagyományelmélet mint a vallási hagyományok logikája, hermeneutikája és pragmatikája

Számos érveléssel alátámasztható, hogy egy ilyen összetett hagyó-
mányelmélet, illetve hagyományteológia átfogó elméleti keretűl
szemiotikai, illetve kultúrszemiotikai modellt használjunk.³ A kul-
turális és vallási hagyományok egyrészt ugyanis jel- és szimbólum-
rendszerek, illetve jel- és szimbólumfolyamatok; alapvetően jelen-
téssel felruházott jelenségek építik fel őket, s azok kezelésével, meg-
értésével, értelmezésével, közvetítésével és továbbadásával foglal-
koznak. Másrészt a jeleket vizsgáló hármas szempontrendszer, a
szintaktika (nyelvtan, logika), a szemantika (hermeneutika) és a
pragmatika átfogja valamennyi lényeges tudományos kérdést.

Sebeok (szerk.):
*Semiotik/Semiotics. Ein
 Handbuch zu den
 zeichentheoretischen
 Grundlagen von Natur
 und Kultur/A Handbook
 on the Sign-Theoretic
 Foundations of Nature
 and Culture.* 1–3. kötet.
 Berlin – New York, 1997,
 1998, 2003 /Handbücher
 zur Sprach- und
 Kommunikationswissen-
 schaft 13,1–3/.

⁴A következőkhöz lásd
 S. Wiedenhofer:
*Tradition – Geschichte –
 Gedächtnis. Was bringt
 eine komplexe
 Traditionstheorie?*
Erwägen Wissen Ethik
 15 (2004) 229–240;
 S. Wiedenhofer: *Logik,
 Hermeneutik und
 Pragmatik des
 theologischen Begriffs
 „successio apostolica“.*
 In: T. Schneider –
 G. Wenz (szerk.): *Das
 kirchliche Amt in
 apostolischer Nachfolge.*
 I. kötet: *Grundlagen und
 Grundfragen.* Freiburg,
 2004, 417–484;
 S. Wiedenhofer: *Von der
 Grammatik religiöser
 Symbolsysteme zur
 Logik religiöser
 Traditionsprozesse.*
 In: G. Melville (szerk.):
*Institutionalität und
 Symbolisierung.*
*Verstetigungen kultureller
 Ordnungsmuster in
 Vergangenheit und
 Gegenwart.* Köln, 2001,
 165–180; S. Wiedenhofer:

Ezek szerint az összetett hagyományelmélet azon a meggyőződésen alapul, hogy a kulturális és vallási hagyományok helyes megértéséhez, helytálló értékeléséhez és megfelelő kezeléséhez nemcsak a kulturális és vallási hagyományok hermeneutikájára van szükség, amely meghatározott szemantika talaján a helyes értelmezés és a helyes megértés szabályait fejt ki, s nem is csupán a vallási hagyományok pragmatikájára, amely pragmatikus jelentéseiket és funkciójukat világítja meg, hanem mindezekén túl a kulturális és vallási hagyományok logikája is szükséges, amely feltárja szinkronikus és diakronikus struktúrájukat.⁴

3. A hagyomány logikája

A kulturális és vallási hagyományokat csak akkor kezelhetjük egy-egy vonásokat mutató mozzanatokként, illetve egymással összehasonlítható elemekként, ha hasonló strukturális sajátosságai vannak. A „hagyomány logikáján” azt a tudományos vizsgálódást értjük, amely a hagyományok közös strukturális jellegzetességeit dolgozza föl. A hagyomány logikája végső soron analitikus természetű filozófiai feladat, amelynek azonban fel kell használnia a különböző tudományok adatait, szempontjait és értelmezéseit, ahogyan például az átfogó nyelvelméletnek összefüggő nyelvfilozófiát is magában kell foglalnia, amely nem konkrét nyelveket vizsgál, hanem azt elemzi, miként működnek egyáltalán a nyelvek, miként jönnek létre jelentések vagy megjelölések, miként fejezhetők ki az érvényességre támasztott igények, milyen szerkezete van egy nyelvi jelrendszernek, miben különbözik egymástól a nyelvi és a nem nyelvi kommunikáció, és így tovább.

A hagyomány „logikájának” vizsgálatával feltárandó, megjelöltendő és kifejtendő (szinkronikus vagy diakronikus) „strukturákon” tehát egyrészt azokat a szükségszerűen meglévő vonásokat kell értenünk, amelyek a kulturális és vallási hagyományok által alkotott rendezett egész, „rendszer” sajátos mivoltát kialakítják, s azokat a közös alapfeltételeket biztosítják, amelyek megalapozzák és felépítik a kulturális és vallási hagyományokat. Minthogy a hagyományok történeti jelenségek, amelyek szerkezetbeli változásokon is átmennek, a hagyomány logikájának a folyamatbeli vagy fejlődésbeli struktúrára is tekintettel kell lennie.

Ezeket az alapstruktúrákat természetesen egyszerre kell feltárunk és kiemelünk a hagyományok empirikus-történeti és filozófiai elemzésével. Így tekintve nem létezik a hagyománynak olyan logikája, amely ne lenne eleve a hagyomány hermeneutikájának az eredménye is. Másfelől nem létezik a hagyománynak olyan hermeneutikája (és pragmatikája) sem, amely ne kötődne és igazodna részben a hagyomány logikájához.

A kulturális és vallási hagyományok szinkronikus struktúráját egybekapcsolva a következő szempontok szerint lehetséges fel-

The Logic of Tradition.
In: B. Schoppelreich –
S. Wiedenhofer (szerk.):
*Zur Logik religiöser
Traditionen.* Frankfurt
a. M., 1998, 11–84.

**A kulturális és vallási
hagyományok
szubjektivitás–
objektivitás struktúrája**

tárni: rendszer és fejlődés (szisztematikus-processzuális struktúra), alaptartalom és funkció (szubsztanciális-funkcionális struktúra), szubjektivitás és objektivitás (minőségi struktúra), adomány és feladat (etikai struktúra), elmélet és gyakorlat (praktikus-teoretikus struktúra), kategorialitás és transzcendentalitás (episztemikus struktúra), jel és jelzett (szemiotikai struktúra), forma és tartalom (mediális és esztétikai struktúra), világ és környező világ (ökológiai struktúra), történelmiség és igazság (axiológikus struktúra), egyén és közösség (szociális struktúra), uralom és szabadság (politikai struktúra), növekedés és tartósság (ökonómikus struktúra), testiség, tudat és tudattalan (pszichoszomatikus struktúra), egyetemesség és részlegesség (kommunikatív struktúra).

A kulturális és vallási hagyományok diakronikus struktúráinak megállapításához szintén különböző szempontok adhatók meg, példának okáért: folytonosság és megszakadás, normalitás és válság, azonosság és változás, intézményesülés és karizmatizálódás, emlékezés és felejtés, normaszabás és aktualizálás, megőrzés és átalakítás, hanyatlás és reform, forradalom és folyamatos fejlődés, kimerülés és megújulás, endogén és exogén változások, differenciálódás és integráció.

A kulturális és vallási hagyományoknak a hagyománylogika keretében megállapítható strukturális jegyeit e helyütt csupán egy-két példán keresztül világíthatjuk meg, és mindössze néhány megjegyzésre kell szorítkoznunk.

A kulturális és vallási hagyományok szubjektivitás–objektivitás struktúráját első megközelítésben például Peter L. Berger és Thomas Luckmann tudásszociológiájának segítségével tárhatjuk föl közelebről. Ebből a szempontból a hagyomány egyszerre mutatkozik emberi alkotásnak, objektív valóságnak és az emberi lét kialakítójának. Az emberi közösség különbözőképpen alkot hat hagyományokat, a tudatos politikai alapítási cselekvéstől egészen a nem tudatos habitualizációs folyamatokig. Ettől függetlenül a hagyományalkotás minden esetben többé vagy kevésbé cselekvésszerű, s ezért racionális és etikai folyamat is, azaz egy olyan hasznos és jó rend megteremtését célozza, amelyben élni lehet. Mint habitualizációs folyamatok eredményei a hagyományok intézményes jellegűek is. Másfelől minden intézménynek van hagyománydimenziója, minthogy egyben mindig történeti valóság is. Az intézmény történelmisége pedig új minőséggel ruhazza föl a társadalmi világot: az objektivitással. Bizonyos szempontból a hagyomány egyenesen a társadalom objektivitásának a magja, amennyiben tudniillik a társadalom objektivitása összefügg történelmi természetével: az új nemzedék számára, de éppúgy a réginek is, a társadalmi világ, intézményeivel és hagyományaival együtt egy (nyelvi) jelrendszer segítségével közvetített külső valósággá alakul. A hagyomány ugyanakkor — akárcsak a társadalmi rend — egyben szubjektív valóság is. Része ugyanis an-

**A kulturális és vallási
hagyományok
kategorialitás-
transzcendentalitás
struktúrája**

nak a szüntelen folyamatnak, amelynek során az egyén másokon keresztül és egymaga határozza meg önazonosságát. Ennélfogva az elsődleges és másodlagos szocializáció kulcsfontosságú terepei a hagyománynak. Az egyén ennek során nemcsak a számára mérvadó többiek szerepeit és beállítódásait veszi át, hanem a világukat is. Így tekintve a hagyomány feltétele az individualitásnak és a személyes önazonosságnak, és szorosan összefonódik az internalizáció és a szocializáció folyamatával.

A kulturális és vallási hagyományok kategorialitás-transzcendentalitás struktúrája szintén rendkívül összetettnek mutatkozik. Minthogy az érzékileg megtapasztalható és megérthető történelmi és társadalmi világ részei, a hagyományokat a szaktudományok (szociológia, pszichológia, történettudomány, etnológia, irodalomtudomány stb.) módszereivel is vizsgálunk és értelmeznünk kell. Amennyiben a hagyományok a szaktudományos kutatás lehetséges tárgyai, fogalmuknak alapvető sajátossága a kategorialitás. Ez azonban az igazságnak csak az egyik fele. Másfelől ugyanis a hagyományok nem csupán tárgyai megismerésünknek, hanem lehetőségének a feltételei is. Konkrét világot tárnak eléünk, amelybe be tudunk lépni, amelyet elfogadunk, magunkává teszünk, és azután természetesen át is alakítunk. De eme transzcendentális szerepüknél fogva a hagyományokat nem tudjuk ugyanúgy magunk elé állítani a tapasztalati tudományok segítségével, mint világunk tárgyait. A hagyományok úgyszólván már mindig is ott hatnak a hátunk mögött, mivel arra képesítenek (vagy kényszerítenek) bennünket, hogy meghatározott módon beszéljünk, értsünk meg dolgokat, kommunikáljunk, cselekedjünk, higgyünk, gondolkodjunk és tapasztaljunk meg világunk tárgyait, egyszóval: meghatározott módon nyitják meg nekünk a világot (különböző területeken: vallási, tudományos, etikai, esztétikai, gazdasági, technológiai síkon, de különböző kultúrák és vallások keretében is). Minthogy e helyütt egy konkrét tapasztalásmódot vizsgálunk, amely egy meghatározott „világot”, illetve a világot egy meghatározott szempontból jeleníti meg, mivel nem egyszerűen a kulturális és vallási hagyományok meghatározott elemeinek létevel és funkciójával foglalkozunk, hanem azával a kérdéssel, hogy miként épülnek föl az általuk közvetített tapasztalásmódok és tapasztalati világok, transzcendentális reflexióra van szükségünk. Hogy a teológia e ponton, a vallási hagyományok összefüggésében egyik legfontosabb feladatát fedezi föl, az teljességgel magától értetődő. Minthogy a vallásos hit olyan istentapasztalatként határozható meg, amely a világ meghatározott (vallási) megtapasztalását foglalja magában, a teológia a vallási tapasztalásmódnak és a vallás tapasztalati világának kialakulási és szerkezeti feltételeire reflektál, úgy, hogy közben kritikai igénnyel rekonstruálja egy meghatározott vallási hagyomány és közösség önértelmezését. De e ponton is igaz,

hogy nem csupán a kategorialitás és a transzcendentalitás megkülönböztetésére kell ügyelnünk, hanem tekintettel kell lennünk a közvetítés kérdésére is. A kulturális és vallási tapasztalásmódok és tapasztalati világok szerkezete ugyanis át is alakulhat, és a történelem során időről időre át is alakult. Ezért feltétlenül szükség van olyan transzcendentális reflexióra, amely nyitott arra, hogy kapcsolatba lépjen a történeti reflexióval és az empirikus tudással.

4. A hagyomány hermeneutikája

Egy összetett hagyományelméletnek másodszor a hagyomány hermeneutikaként, a kulturális és vallási hagyományok értelmezésének elméleteként kell kibontakoznia. A jelek értelmezéseként, az értelmezés tudományaként felfogott „hermeneutika” (tágabb értelemben) átfogja a hagyományok minden lehetséges megértését, értelmezését, megvilágítását, új összefüggésbe való ágyazását, megjelenítését és alkalmazását, amennyiben egy konkrét hagyomány összefüggésében és szabályai szerint zajlik. Szűkebb értelemben a hermeneutika az a filozófiai elmélet vagy módszertan, amely általánosan és elvi alapokon vizsgálja és szabályozza a történelmi adottságok megértését és értelmezését. Egy összetett hagyományelmélet keretében mármost megmutatkozik valami olyan, amivel amúgy többnyire nem számolnak: hogy a hermeneutikai, a logikai és a pragmatikus kérdések kölcsönösen hatnak egymásra.⁵

⁵Vö. S. Wiedenhofer:
Logik, Hermeneutik und
Pragmatik des
theologischen Begriffs
„successio apostolica”
i. m.

Felekezeti hermeneutikák

Kíváló példát szolgáltatnak erre a keresztény felekezetek közötti feszültségek és az egyház egységének ökumenikus helyreállításával kapcsolatos problémák. Mint ismeretes, a különböző felekezetek igen eltérő módon értelmezik, értékelik és sajátítják el a keresztény hit hagyományának elemeit. A katolikus egyház által képviselt — dogmatikai szempontból jelentős — hagyománybeli folytonosságtól eltérően például a protestáns egyházakban saját eredetük (és adott esetben akár a reformáció előtti kor) differenciálatlansága és pluralizmus mindig is aktuális dogmatikai, illetve lelkipásztori lehetőséget biztosít. Ami eredetileg jelen volt, vagy ami egyszer már lehetségesnek bizonyult az egyházban, az továbbra is lehetőség marad. A keleti és a katolikus egyház saját eredetét csak a későbbi egyház- és dogmatörténet összefüggésében tudja szemlélni. Innen nézve a reformáció a hagyomány megtörésével és az egyházi közösséggel való szakítással egyenértékű. Saját hagyományának nézőpontjából a reformáció egy hosszúra nyúló homályos időszak után ismét felfedezte az Evangéliumot, és az Írásban rögzített isteni ige igazságának megfelelően megújította az egyházat. Jóllehet a reformáció egyházai elismerik a folytonosságot, igen gyakran relativizálják is egyben. A hagyományt ugyanis az Írás alapján értelmezik, míg az ortodox egyház éppen az egyházatyák egységes hagyományából ki-

indulva értelmezi és érti az Írást, a katolikusok pedig a hagyomány és a tanítóhivatal állításainak tükrében értelmezik. A felekezeti hermeneutika tehát alapvető jelentőségű pragmatikus kérdések, különösen az egyes hívő közösségek legitimitására és önazonosságára vonatkozó kérdések mezőjébe ágyazódik.

A különböző felekezeti hermeneutikák másfelől összefüggésbe hozhatók a keresztény hit szerkezetével. A külső jel és a belső kegyelem közötti feszültség, amely logikailag benne rejlik a keresztény szentségfogalomban, különböző pragmatikai összefüggésekben különbözőképpen értékelhető, és a folytonosságra épülő hívő közösségen belül alapvető hermeneutikai szemléleti keretté alakulhat. A felekezeti viták során a katolikus egyház az újkorban a jelalak és a jeltartalom (valamint a jelközösség) szoros összetartozását hangsúlyozta, és a fennálló egyházi jelalakok szükségszerűségét és megbízhatóságát állította a középpontba, a protestáns egyházak viszont nem csupán az isteni cselekvés és az emberi tevékenység között tettek éles különbséget, de azt hangsúlyozva, hogy minden kegyelmi eseményt kizárólag és egyedül Isten visz végbe, az egyház külső jelcselekményeinek is merő funkcionalitását és eszközszerűségét állították a középpontba, amivel természetesen a külső jelalakot is relativizálták. A reformáció eredeti szituációjából (beleértve az egyházszakadást is) olyan hermeneutika bontakozott ki, amely a hagyomány összefüggését (a fennálló struktúrák helytállóságát védelmező katolikus állásponttal szemben) felülvizsgálandónak (bírálandónak vagy elfogadhatónak) ítéli, ám ehhez világos szempontokra és kritériumokra van szüksége (a Szentírás itt az apostoli hit egyetlen kötelező érvényű tanúja és dokumentuma), s magára nézve a hagyományt feladatnak és küldetésnek tekinti.

5. A hagyományok pragmatikája

Egy összetett hagyományelméletnek harmadszor a kulturális és vallási hagyományok pragmatikájaként kell kibontakoznia. Tág értelemben a „pragmatika” a konkrét szituációkban végbevitt cselekvésformák tudományos és filozófiai vizsgálatát jelöli. Szűkebb értelemben a jelelméletnek azt a részét, amely nem a nyelvi formákat és azok szerkezetét (szintaktika), s nem is e formák meghatározott jelentésekhez való viszonyát (szemantika) vizsgálja, hanem azt, miként használják őket különböző kommunikációs közösségekben.⁶

A válságidőszakokban a hagyományokkal kapcsolatban nemcsak elméleti problémák merülnek föl, de az is előtérbe kerül, hogy a konkrét cselekvésformák kötődnek hozzájuk, és elsősorban már nem a meglévő hagyományok vizsgálatát tartják fontosnak, hanem a társadalmi hagyományozási folyamat feltárását. A hagyományok ugyan mindig a múlthoz is igazodnak (egy részük ismétlés, szokás, beidegződés és emlékezés), de a válság-

⁶Vö. H. Stachowiak
(szerk.): *Pragmatik.*
Handbuch pragmatischen Denkens. I–V.
kötet. Darmstadt, 1997.

**A hagyományok
pragmatikájához
kapcsolódó elméletek**

⁷Immár erről a
kérdésről is beható
kutatások folynak; vö.
például J. T. Godbout:
L'esprit du don.
Paris, 2000.

**Hagyományteológia
és ekkleziológia**

⁸Vö. Institut für
Demoskopie Allensbach:
*Zur Entwicklung der
religiöser Kultur.
Eine Sekundäranalyse
von Daten des
Allensbacher Instituts*.
Allensbach, 2000.

időszakokban megmutatkozik, hogy egyidejűleg a jelenhez és a jövőhöz is kapcsolódnak. A hagyományok konkrét kérdésre adnak választ, a hagyományokkal elfogadunk vagy éppen elvetünk valamit; a hagyomány cselekvés: a kiválasztás, az értelmezés és a képzelet aktusa, a hagyománnyal átalakítunk dolgokat, nyilvánosan állást foglalunk és a rituális cselekvést viszünk végbe, sőt megszerkesztünk, létrehozunk és kiötlünk dolgokat, a hagyomány interaktív és kommunikatív aktus, azaz minden esetben közösségi cselekvésforma. Válsághelyzetekben továbbá a hagyományozás fontos pedagógiai, politikai és etikai kérdéssé is emelkedik. Éppen ezért egy összetett hagyományelméletet a hagyomány pragmatikájaként is ki kell dolgoznunk.

Minthogy példának okáért a kultúra és a vallás továbbadásában lényegi szerepe van a szocializációnak és az individuációnak, a hagyomány pragmatikájának feltétlenül magába kell építenie a szocializáció és az individuáció elméleteit is. Minthogy ez a közvetítés tanítás és tanulás útján (a tudás átadásaként, technikai készségek begyakoroltatásaként és beavatásként) valósul meg, a hagyománypragmatika nem nélkülözheti a tanítás- és tanuláselméleteket sem. Minthogy a közvetítés folyamata konkrét hagyományközösségeken belül és hagyományközösségek között végbemenő történelmi, illetve társadalmi kommunikációt jelent (beszédet és meghallgatást, megegyezést, fordítást, meggyőzést, cserét, kritikát stb.), a hagyományok pragmatikájából nem hiányozhatnak a kommunikációelméleti összetevők sem. Végül a hagyományok pragmatikájának reflektálnia kell a közvetítő cselekvésként, átadásként, illetve továbbadásként értett tradíció cselekvésjellegére is, és ezért kifejezetten is fel kell válnia az adás (adomány), illetve az átadás elméletét.⁷

Kiváltképpen világos, hogy összefüggenek egymással a társadalmi feltételek és a hit átadása, például a vallási szocializáció területén, illetve a családon belül. A Németországban végzett utóbbi demográfiai vizsgálatok azt tanúsítják, hogy körülbelül harminc éve a család már nem játszik szerepet a keresztény, illetve egyházi hit átadásában. Míg a hatvan évnél idősebb katolikusok nagy része még egyértelműen vallásos családi környezetben nőtt fel, ma mindez a tizenhat és huszonkilenc év közötti katolikusoknak már csak az egy ötödéről mondható el. A nyugatnémet lakosságnak már csak a tizenhét százaléka tekinti különösen fontos nevelési célnak a hit átadását. Az egyháztól távolságot tartó keresztényeknek pedig mindössze tíz százaléka beszél családi és baráti körben gyakrabban is vallási kérdésekről. Minél csekélyebb mértékben kötődik valaki az egyházhoz, a jelek szerint annál erőtlenebbül ver gyökeret hite saját életvilágában, és annál kevesebb a valószínűsége annak, hogy hitét tovább fogja adni a következő nemzedéknek.⁸ Ennélfogva a hagyományteológia szorosan összefügg az ekkleziológiával.

A hit egységének helyreállítása

⁹S. Wiedenhofer: *Logik, Hermeneutik und Pragmatik des theologischen Begriffs „successio apostolica“* i. m. 274–279.

A hagyományok pragmatikájának fontosságát egy másik példán keresztül is érzékeltethetjük: azon kérdés kapcsán, miként adható tovább a hit az egyházzakadások összefüggésében, amelyek megosztották a hit egységes megjelenítését, és ezáltal kioltották az isteni szeretet egységet és kibékülést szerző jelenlétének meggyőző erejű világi megjelenését. A hit elveszített egysége végső soron csak pragmatikus úton, azaz az elismerés konkrét aktsaival állítható helyre, legyen szó akár egy közös zsinati döntésről, akár a mindenkori reprezentatív, az egyház nevében szólni tudó egyházi tekintélyek döntéseiről.⁹ Ennek a sajátos elismerésnek azonban olyan, az elismerés jegyében álló cselekvésbe kell ágyazódnia, amely megfelel az egyházi véleménykülönbségek és véleményazonosságok összetett valóságának, azaz elismerési aktusok összetett és sokrétű egészébe.

Az elismerés ugyanis nem jelentheti azt, hogy csak azt ismerjük el, ami a szembenálló felek egyikénél konkrétan adott. Mert ami konkrétan adott, abban nemcsak Isten Lelkének jelenléte és az apostolok tanúsága iránti hűség fejeződik ki, hanem az emberi gyengeség és bűn következménye, az apostoli tanúság felekezeti határok közé szorított és leszűkített recepciója is.

Ezért az említett elismerésnek részét képezi először is a közös egyházi istentisztelet, amely közös bűnvallomást (elsődlegesen a megoszláshoz vezető saját vétkek megvallását) és közös istendicséretet (elsődlegesen azoknak a nagy tetteknek a dicséretét, amelyeket Isten a másik félnél vitt végbe) foglal magában.

Ezért az említett elismerésnek részét képezi másodszor az a készség, amellyel a felek elfogadják kiengesztelődött közösségüket, olyan együttlétet, amelyen belül kölcsönösen elviselik és támogatják egymást, kölcsönösen elviselik a másik fogyatékosságait (amivel hatékonyan megjelenítik Isten „türelmét” a megkezdődött végidőben még létező rossz iránt), és úgy támogatják egymást, hogy saját küldetésüket, saját adományaikat és saját lelki tapasztalataikat és intézményeiket a másik helyett, illetve a szolgálat szellemében a közösség rendelkezésére bocsátják (amivel hatékonyan megjelenítik Jézus Krisztus helyettesítő szolgálatát).

Ezért az említett elismerésnek részét képezi harmadszor az egyházak közötti kommunikáció síkján (a teológia területén, a lelkipásztori és a jogi cselekvés terén) a kölcsönös testvéri kritika és a készség a másiktól való tanulásra.

Ezek a példák azt igazolják, hogy a hagyomány összetett elmélete csakis a hagyomány — kölcsönösen egymásra épülő — logikájának, hermeneutikájának és pragmatikájának összefüggéseként dolgozható ki, és ebből következően egy komplex hagyományteológia is csak az egyházi hithagyományozás és hitbeli hagyomány — kölcsönösen egymásra épülő — logikájának, hermeneutikájának és pragmatikájának egészeként fogható föl.

Kölcsönös elismerés,
kritika és tanulás

XERAVITS GÉZA

Inspirált írásértelmezés

Dániel 9,24–27.

1971-ben született. Katolikus teológus, a Pápai Református Teológiai Akadémia Ószövetségi Tanácskének adjunktusa, a „Simeon Kutatóintézet a hellenisztikus és római kori zsidóság és kereszténység kutatására” titkára. Legutóbbi írását 2005. 2. számunkban közzeltük.

Szentírás — már önmagában a megnevezés is arra utal, hogy az ezzel a névvel jelzett iratcsoportnak két alapvető jellemzője van. Egyrészt *szent*, amennyiben kikerülhetetlenül kapcsolódik Kijelentőjének „személyéhez” és tervéhez, másrészt *írás*, azaz sajátosan a nyelv adott korlátai közé szorított. Ezekből következően mindenkor számára mondanivalója van, ám ezt a mondanivalót fel kell tárni az adott kor adott emberének megértési horizontja számára. Arról, hogy az írást értelmezni kell, maga az Ó- és Újszövetség is több helyen tudósít. Ebben a tanulmányunkban egy olyan „Íráson belüli exegetikai szakaszt” kívánunk vizsgálni, amely egyfelől tanúskodik a korai zsidó szentírás-magyarázat kreatív voltáról, másfelől pedig arról a kiemelt jelentőségről, amit ennek a termékeny kornak a szerzői a szentírás-magyarázat gyakorlatának tulajdonítottak.

Bevezetés

A kilencedik fejezet egyike Dániel könyve legbonyolultabb részeinek, s nem csupán teológiai szempontból az, hanem irodalmi előállása összetettnek tűnő folyamata miatt is. A fejezet ugyanis már első közelítésre jól észrevehetően két, eltérő műfajú, stílusú és szándékú részből tevődik össze, mondjuk így: az 1–2.20–27 és a 3–19 versek alkotta egységekből. Az előbbi — amely, látszólag, a fejezet keretét szolgál — egy bonyolult műfajú, összetett egységet alkot, melynek során egy angyal megmagyarázza Dánielnek Jeremiás könyve 70 évről szóló próféciájának értelmét (vö. Jer 25,11–12; 29,10). Az utóbbi viszont, melyet e „belső szentírás-értelmezés” közrefog, nem más, mint egy közösségi bűnbánati imádság, amelyet a fogság utáni zsidóság irodalma több helyen is ránk örökölt (lásd elsősorban Ezer 9,6–15; Neh 1,5–11; 9,5–37; Bar 1,15–3,8; 4Q393).

A két fő rész egymáshoz való viszonyának kérdését máig nem sikerült megnyugtatóan rendeznie a kutatásnak. Egyesek az imát és az értelmezést különböző szerzők művének tartják, melyeket utólag kapcsoltak össze, mások ugyan fenntartják az ima és az értelmezés egymástól független eredetét, de amellet érvelnek, hogy az imát az értelmezés szerzője maga használta fel a

¹Néhány fontos tanulmány: A. F. von Gall: *Die Einheitlichkeit des Buches Daniel*. Gießen, 1895; J. A. Montgomery: *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Daniel*. Edinburgh, 1927; H. L. Ginsberg: *Studies in Daniel*. New York 1948; B. W. Jones: *The Prayer in Daniel ix*. VT 18 (1968) 488–493; M. Gilbert: *La prière de Daniel: Dn 9,4–19*. RThL 3 (1972) 284–310; L. F. Hartmann és A. A. DiLella: *The Book of Daniel*. Garden City, 1978; M. Fishbane: *Biblical Interpretation in Ancient Israel*. Oxford, 1985, 479–489; J. J. Collins: *Daniel*. Minneapolis, 1993.

fejezet kialakításakor, megint mások a két fő részt ugyanazon szerző alkotásának tartják.¹ Jelen tanulmányunkban nem célunk a fejezet előállítás-történetének aprólékos vizsgálata. Elégedjünk meg azzal, hogy számunkra az a nézet látszik a leginkább valószínűnek, amelyik másodlagosnak tartja az ima szövegének a fejezet anyagába való beillesztését. Az egészen világos, hogy a fejezetet létrehozó szerkesztő a 4b–19 versek beillesztésekor önálló eredetű anyagot használt fel — e versek irodalmi párhuzamai alapján ugyanis világos, hogy egy a korban általánosan használt és ismert, megcsontosodott irodalmi formájú egységet vándoroltat be művébe. Ami viszont a két főrész tudatos, a szerző eredeti szándéka szerinti egymás mellé állítását illeti, már komolyabb problémákkal szembesülünk. Igen nehéz ugyanis meghatározni, ki is az a szerző, akinek a művéül a fejezet létrehozása tulajdonítható. A 24–27 versek ugyanis egy a jelen összefüggéstől függetlenül keletkezett darabnak — vagy részletnek — tekinthetők (önálló szerzővel), amelyet az 1–2.21b–23 versek a dánieli könyv egészéhez igyekeznek kontextualizálni, míg a 3–4a.20–21a versek szerepe az, hogy a független eredetű imát a fejezet anyagának többi részével kontextualizálja. Eszerint a fejezet makro-struktúrája a következőképp mutatható be: 9,1–2: bevezetés → 9,3–4a: a bűnbánó ima bevezetése → 9,4b–19: közösségi bűnbánó ima → 9,20–21a: összekötő szöveg → 9,21b–23: az értelmezés bevezetése → 9,24–27: (angyali) írás-értelmezés. Csak hipotézis-szerűen, a fejezet kialakulásának folyamata a legegyszerűbben talán úgy mutatható be, hogy a 24–27 versekben található alapszöveget az 1–2.21b–23 versek anyagával beépítették a kialakuló dánieli könyvbe, majd a független eredetű imádságot (4b–19 versek) két kapcsoló-szöveg (3–4a és 20–21a versek) segítségével beillesztették jelenlegi helyére, Dániel könyvébe.

Az értelmezés szövege

²A héber szöveg hozzáteszi: „és próféta”, ami azonban sem értelmileg, sem a szakasz ritmikáját tekintve nem illik ide. Az ókori változatok különböző megoldási kísérleteket tartalmaznak, legbölcsebb talán a Szeptuagintát követni, amely ezt a kifejezést egyáltalán nem tartalmazza.

24. Hetven hét határoztatott meg népedre és szent városodra: hogy véget érjen az ellenszegülés, befejeződjék a bűn, és engesztelést nyerjen a vétek; és elhozassék az örök igazság, és beteljesüljék a látomás <>,² és felkenessék a szentek szentje. 25. Tudd meg, és értsd: attól kezdve, hogy elhangzott a szó Jeruzsálem visszatéréséről és felépítéséről, egészen a felkent fejedelemig: hét hét. És hatvankét hét: visszatér és felépítetik, a terek és sáncok, inséges időken. 26. És a hatvankét hét után: kivágatik a felkent, és nem az övé a város, és a szentély elpusztíttatik, együtt a fejedelemmel; és eljön a vég özönvízzel, és a vég eljöttéig háború, elhatározott pusztítás. 27. És erőssé teszi a szövetséget a sokakkal: egy hét; de a hét felénél megszünteti a véres- és ételáldozatot, és az iszonyatosság szárnyain a pusztító, egészen amíg az elhatározott vég kiöntetik a pusztítóra.

³Vö. például

R. G. Kratz: *Translatio imperii*. Neukirchen, 1991.

Közismert Dániel könyvének kapcsolata a késő-perzsa és hellenisztikus kori zsidóság történelmének eseményeivel. Az egymást követő viláгурalmak színre lépésének, majd letűnésének sorozatában megnyilvánuló *translatio imperii* eszméje,³ melynek végpontját Isten népének tartós uralma jelenti, fontos vigasztalás volt a környező birodalmaknak a Kr. e. harmadik-második században totálisan kiszolgáltatott zsidóság számára. A dánieli *oeuvre* kánoni formáinak elrendezői számára alapvető mondanivalóul adódott a világ felett uralkodó Isten, s a világtörténelem célirányos rendje — mindennapok eseményei mögött felsejlő — képének megmutatása. Ehhez mi sem tűnt alkalmasabb eszköznek, mint a kor egy elfogadott formaeleme, az „esemény utáni jövőndölés” (*ex eventu* prófécia): ennek során már megtörtént események a jövőbe mutató prófécia köntösében jelennek meg.

Jelen szakaszunk három részre tagolható. A 24. vers bevezeti, és elméletben összefoglalja a rövid egység mondanivalóját, a 25–26. versek tartalmazzák magát az esemény utáni próféciát, amelyet a 27. vers kiegészít és pontosít.

A szakasz törzsanyaga

⁴Jó áttekintést nyújt Montgomery: i. m. 390–401.

A szakasz törzsanyaga (9,25–26) a történelmet periodizálva mutatja be, mint egymást követő év-hetek nem egyenlő hosszúságú korszakainak összességét. Ezzel egy olyan történeti tablót állít elénk, amely szinte minden kor exegézise számára különösen problematikus volt.⁴ Ennek leginkább az az oka, hogy megbízható módon nem tudjuk a megadott számokat a maguk egészében semmilyen konkrét eseménysorral azonosítani. Csak röviden. Az első periódus hét év-hétig — azaz 49 évig — tart, az alábbiak szerint: „attól kezdve, hogy elhangzott a szó Jeruzsálem visszatéréséről és felépítéséről, egészen a felkent fejedelemig: hét hét”. Mire vonatkozik a bevezető megjegyzés: „attól kezdve, hogy elhangzott a szó Jeruzsálem visszatéréséről és felépítéséről”? Vajon a szakaszunk alap-szövegéül szolgáló jeremiási prófécia elhangzásának idejére utal? Ezt Jeremiás 25 datálása Kr. e. 605-re teszi, s így az első, 49 évig tartó időszak körülbelül 555-ig tart, ekkor viszont semmi olyan nem történt, ami az „egészen a felkent fejedelemig” kifejezéssel kapcsolatba hozható. Egyesek szerint az „elhangzott a szó” a hazaengedéssel kapcsolatos dekrétumot jelölné, ez Kürosz feltételezett rendeletével számolva (Kr. e. 538) Kr. e. 489-hez vezetne, ami megint egy teljesen semleges dátum, s ismét csak nem hozható kapcsolatba az „egészen a felkent fejedelemig” kifejezéssel. Mások az első hét év-hét számolását a fogság kezdetétől indítják(?), ekkor Kr. e. 538-hoz, a hazatérés kezdetéhez jutunk, ebben az esetben a „felkent fejedelem” elérése Küroszt is jelölheti (akiről — vö. Iz 45,1 — maga a Szentírás állítja, hogy JHVH felkentje), itt viszont nehéz a kiindulópont megindokolása. Továbbmenve, ha az

első hét év-hét a város felépítésével (Kr. e. 515) ér véget (v. 25b: „visszatér és felépítették, a terek és sáncok, inséges időkben”), akkor a felkent fejedelem lehet akár Zerubbábel, akár Józsuá főpap, ebben az esetben azonban a 49 év számolását 564-től kellene kezdenünk, ami viszont nem azonosítható a kezdő „attól kezdve, hogy elhangzott a szó...” felütés tartalmával. Mindezek a megfontolások arra intenek bennünket, hogy óvatosan kell bálnunk a versekben található számadatok pontos azonosításának lehetőségével. Valószínűleg nagyságrendi meghatározásokról van itt szó: egy rövidebb és egy hosszabb periódusról akar a szerző beszélni. Így az első korszakot nyugodtan tarthatjuk a fogság korának, ami a hazatérésig, Jeruzsálem újjáépítéséig, valamint a Zerubbábel és Józsuá által újjáalkotott kultuszi közösség megalakulásáig tart. Az ezt követő, nagyon hosszú periódus (62 év-hét, azaz 434 év) meglehetősen szűkszavú bemutatást kap, igazán nem is az a fontos, mi történik ezalatt, hanem az, hogy mivel végződik. A 26. vers elején a korszak lezárását a „felkent” megölése jelzi. Ez az esemény már a szerző korát közvetlenül megelőző időhöz tartozik, s a kutatók közt általános konszenzus az, hogy az utalás III. Oniás főpap meggyilkolására vonatkozik (vö. 2Mak 4,33–34), ami Kr. e. 171-ben történt (az esemény Dániel könyve egy másik helyén is előkerül, a 11,21–22-ben). Jegyezzük meg, hogy ha ehhez a dátumhoz a hatvankét év-hetet hozzáadjuk (434 év), akkor Kr. e. 605-öt kapunk, ami a jeremiási prófécia elhangzásának feltételezhető ideje. Ebből természetesen adódik az a következtetés, hogy a szerző a különböző periódusokat illetően akár nagy pontosságú kronológiai kijelentéseket tehet, azonban az egyedi adatok összesítése nem kecsegtet sikerrel.

A 27. vers

Hogy az értelmezés szerzője valójában miről is akarja tanítani hallgatóságát, az a 27. versben válik egyértelművé. Itt már saját koráról beszél, arról a hét esztendőről, amely Oniás főpap meggyilkolásától kezdve telt el. A történeti események ismertek. A főpap halála utáni belső anarchia, a hellenista zsidóság kemény szembenállása a hagyományos vallási struktúrákhoz ragaszkodó honfitársaikkal, valamint a szeleukida uralkodó, IV. Antiokhosz hadjárataival kapcsolatos ellenérzésekre következő visszacsapás hihetetlenül feszültté tette Júdeának ezeket az éveit.⁵ A 27. vers pontosan nyomon követi az eseményeket. Az év-hét fő jellemzőjét így foglalja össze: „erőssé teszi a szövetséget a sokakkal”, s ezzel gyakorlatilag ugyanazt mutatja be, amiről az 1Mak 1,11 beszél, csak fordított perspektívában. Ott a hellenista zsidókról írja: „Abban az időben istentelen nemzedék támadt Izraelben, s ő sokakat rábeszél, ezekkel a szavakkal: »Rajta, szövetkezzünk a körülöttünk lakó népekkel...«”. Az értelmezést leíró kegyes zsidó számára a pogány uralkodó és a hozzá hű zsidóság együttműködése a nép szellemi romlásának legékesebb bizonyítéka, olyasmi, amiből egyenesen következik koruk vallási szem-

⁵Vö. újabban O. Keel:
*Hellenismus und
Judentum*. Freiburg
– Göttingen, 2000.

pontból legsötétebb eseménye, amelyről a vers folytatása beszél: „megszünteti a véres- és ételáldozatot, és az iszonyatosság szárnyain a pusztító.” E szavak a Kr. e. 167 őszenek eseményeit rögzítik, amikor a hagyományos áldozatot a templomban leállították. A híres-hírhedt „iszonyatosság szárnyain a pusztító” kifejezés akár pogány oltár felállítását, akár sertés-áldozatok bevezetését jelenti, az évhét fele a tradicionális zsidóság számára felülmúlhatatlan tragédiát jelentett.

Célirányos történelem

Ezen a horizonton válik érthetővé e rövid szakasz mondani-
valója. A 27. vers a pusztító végével zárul. A szerző azon meggyőződését fejezi ki tehát, hogy — akár folytatódik az esemény utáni jövődőlés, akár a szakaszt létrehozók prófétai formában kifejezett meggyőződése kerül itt rögzítésre — a történelem eseményei célirányosan haladnak előre. Az Istent tisztelő közösség minden elnyomás, megszegyenítés és üldözés ellenére bízvást remélheti, hogy a turbulens események végeredményeként mégiscsak az ő igazságuk nyilvánul ki, s üldözőik megbűnhődnek. Ezt a perspektívát erősíti még jobban az a frappáns szójáték is, ahogy a szakasz szerzője felcserélhetően használja a héber „pusztító” kifejezést. Míg a 26. versben ez a szó a kultusz megszenteltségtelenítése tárgyi megjelenítésének jelölésére szolgál, addig a szakasz zárásaként már azt a személyt jelöli, aki a tradicionálisan Tóra-hű zsidóság üldözésének, illetve a hellenisztikus berendezkedés erőszakos folyamatának emblematikus alakjává emelkedett, azaz IV. Antiokhosz Epiphanészt.

A történelem titkainak megismerése

Mindezek ismeretében nem nehéz megmagyarázni, hogy ezt a mára már sok szempontból homályos, de mint láttuk, részleteiben már megszövegezésekor sem teljes egyértelműséggel megfejtethető szakaszt miért tartották fontosnak Dániel könyve kialakításának során a mű anyagába bekapcsolni. A könyvben annyi minden tanúskodik Isten népe igazságának a történelem eseményeivel szembeni felragyogásáról. Hőse kinyilatkoztatást kap erről álmában (2. fejezet), megbizonyosodik róla látomásában (7. fejezet), tanítást kap róla az angyaltól, akinek az a feladata, hogy az emberi értelemmel felfoghatatlant megértesse (8. és 10–12. fejezet). A mi szakaszunk azonban jelen formájában még tovább megy, és arról tanúskodik, hogy — jóllehet transzcendens segítséggel, hisz az *angelus interpres* a fejezet jelenlegi formájában itt is megjelenik (21–23. versek) — a hétköznapi kegyes ember számára is lehetőség adódik a történelem titkainak megismerésére: ennek ugyanis kézzelfogható alapját kínálja föl a szerző, amikor azzal kezdi magának a fejezetnek az anyagát, hogy főhőse az Írások tanulmányozásával indul el a megértés útján. A kinyilatkoztatás alapjául tehát kinyilatkoztatott valóság adódik: a zsidóság szent iratai tekintélyi szövegeként működnek.

Dániel 9. fejezetében „inspirált írás-értelmezést” találunk tehát: adott egy korábbi szöveg, melynek értelmét a szöveg ma-

gyarázója azonosítja — ez a magyarázó azonban ezúttal egy angyal, tehát olyan alak, aki lényegében a világnak ugyanahhoz a transzcendens részéhez tartozik hozzá, ahonnan magának az alap-szövegnek inspiráltsága fakad.

A szöveg háttere

⁶Lásd többek közt J. Applegate: *Jeremiah and the Seventy Years in the Hebrew Bible*. In: *The Book of Jeremiah and Its Reception*, Leuven, 1997, 91–110.

Ami szakaszunk alapszövegét illeti, Jeremiás könyvében több helyen utalást találunk Izrael 70 esztendeig tartó fogságára.⁶ „Ez az ország szörnyű romhalmazzá lesz, és ezek a népek Babilónia királyának fognak szolgálni hetven esztendeig. De ha majd eltelik a hetven esztendő, megbüntetem Babilónia királyát és népét — így szól JHVH —, meg a káldeusok országát bűnei miatt, és pusztává teszem örökre” (Jer 25,11–12). „Ezt mondja JHVH: Majd ha eltelik a babilóni hetven esztendő, akkor gondom lesz rátok, és valóra váltom azt a jó szót, hogy visszahozlak benneteket erre a helyre” (Jer 29,10). Ezek a jövődölések már önmagukban is több dologra vonatkoznak. A 25,11 a fogságot hirdeti meg, ez tehát fenyegető jövődölés a nép és szomszédjai ellen; a 25,12 Babilon bukását hirdeti, ez tehát fenyegető jövődölés idegenek ellen; míg a 29,10 a szabadítás meghirdetése, tehát üdvprofécia. Mindezek mellett e versek alapvetően ugyanarról a korról, a Kr. e. hatodik századról beszélnek. Ebből a szempontból nincs jelentősége annak, hogy a szakasz jeremiási szerzőségét elvitatjuk-e, esemény utáninak tartva e prófétai kijelentéseket — lévén a hetven év megfelelően azonosítható (605–535: Jeremiás igehirdetésétől a fogság végéig; jegyezzük meg, a másikkal azonosítás, 586–515-ig, a templom lerombolásától újjáépítéséig, nem tartható, Jeremiás ugyanis nem utal e versekben a templomra) — vagy a jeremiási szerzőséget állítjuk-e, a hetvenes számot klisének tartva, ami a „nagyon hosszú” kifejezésére szolgál, s amit esetleg akkád párhuzamok is megerősítenek,⁷ s annak sincs jelentősége, hogyan vélekedünk a versek egymáshoz való viszonyát illetően. A lényeges az, hogy e kijelentések eredeti értelmük szerinti perspektívája nem terjedt túl a hatodik század eseményeinek körén.

⁷Vö. D. D. Luckenbill: *The Black Stone of Esarhaddon*. *AJSL* 41 (1924/25) 165–173.

A fentiek ismeretében érdekes, hogy éppen ezek a versek voltak azok Jeremiás könyvéből, amelyek az ókori Izraelnek az Ószövetségben fennmaradt irodalmában többször is újra felhasználásra kerültek.

Újrafeldolgozások

Ha ezeket az újrafeldolgozásokat időbeli egymásutánjuk szerint kívánjuk bemutatni, azt mondhatjuk, legelsőként Zakariás könyve veszi fel a hetven év témáját, két helyen is. „JHVH angyala erre azt mondta: Seregek JHVH-ja, mikor könyörölsz már Jeruzsálem és Júda városain, hiszen már hetven éve tart a haragod?!” (Zak 1,12); illetve: „Amikor böjtöltetek és gyászoltatok az elmúlt hetven év alatt, az ötödik és a hetedik hónapban, az én kedvemért tartottatok-e böjtöt?” (Zak 7,5). A jeremiási hetven év

e két — a próféta név szerinti említése nélküli — újrafelhasználása értelmét tekintve az alapszövegekben található némileg újraértelmezi. Az 1,12-ben JHVH hetven évig tartó haragja, a szövegösszefüggés alapján egyértelműen, a templom újra felépítésével zárul le. A 7,5-ben pedig a börtre vonatkozó kérdés perikópáját felirata két évvel a templom újjáépítése előttre teszi (vö. 7,1). Zakariás értelmezésében tehát Jeremiás hetven éve egészen konkrét szám, JHVH haragjának ideje, melynek a templom újjáépítése vet véget. Zakariás buzdító szándékkal nyúl a fogság előtti nagy próféta igehirdetéséhez, és a templom felépítését sürgető üzenetének szolgálatába állítja azt, a fogságot hirdető igék újraolvasásuk után már a templomról szólnak. A kultusz jelentősége Zakariás szemében feljebb való a pusztán történeti teológiánál.

A Krónikák második könyve

Másodjára a Krónikás Történeti Mű zárófejezetében találkoznak a 70 évvel. Ezen a kompozíciós szempontból oly fontos helyen a szerző így ír a fogság eseményéről: „Azokat, akik az öldöklésből megmaradtak, fogságba vitte Babilóniába, és szolgálai lettek neki és fiainak mindaddig, amíg a perzsa királyság uralomra nem jutott, hogy beteljesedjék JHVH Jeremiás által mondott igéje: Míg az ország meg nem kapja nyugaloméit, nyugodni fog a pusztulás egész ideje alatt, teljes hetven évig” (2Krón 36,20–21). Láthatjuk, a Krónikás a jeremiási prófécia beteljesülésének a fogságból való megszabadulást tekinti, ebben tehát közelebb áll az alapszöveghez, mint Zakariás. Ugyanakkor ő sem érintetlenül használja fel ezt a szöveget, ő is újraolvassa azt, amennyiben alkotó módon kapcsolja össze a Jeremiástól vett 25,11-et a Leviták könyve két versének anyagával:⁸ „Akkor majd élvezni fogja nyugaloméit a föld a pusztulás egész ideje alatt, ti pedig ellenségeitek földjén lesztek; akkor majd megnyugszik a föld, és élvezni fogja nyugaloméit. A pusztulás egész ideje alatt nyugodni fog, mert nem nyugodhatott nyugaloméiteik idején, amikor rajta laktatok” (Lev 26,34–35). A mózesi korpusz e versei olyan szöveggörnyezetben helyezkednek el, amely kemény átkok egész sorát tartalmazza azokra vonatkozóan, akik megszegik JHVH törvényét és parancsait. E versek szorosabban a föld kizsákmányolásának — nem pusztán gazdasági, hanem elsőrenden spirituális szempontból szabályozott — tilalmát, a sabbat-évek és jubileum-évek megtartásának elhanyagolót fenyegetik. Az, hogy a Krónikás ilyen szemléletben értékeli a fogságot, egyben az újrakezdés lehetőségét is meghirdeti: a föld megkapta nyugaloméit, ezáltal megtisztult és alkalmassá vált arra, hogy a fogságban megtisztított nép újra rajta lakhasson. A Krónikás művét tehát egy sajátos deuteronomisztikus szemléletű üzenettel zárja: a bűn → büntetés → helyreállítás egymásra következő beteljesedése.

A Dániel könyvében megőrzött Jeremiás-midrás az imént áttekintett újraolvasás-sor végén áll, amennyiben az alapszöveg

⁸Applegate: i. m. 99–100 és P. Grelot: *Soixante-dix semaines d'années*. Biblica 50 (1969) 169–180.

mondanivalóját több szempontból is továbbfejleszti. Azáltal, hogy az évekből év-heteket, sabbatév-periódusokat formál, a Leviták könyvéhez nyúl vissza — hasonlóan a Krónikához. Azzal pedig, hogy a periódus leteltét kultuszi eseményhez köti, Zakariással mozog egy síkon. Ugyanakkor mindkét elődjénél messzebbre megy exegetikai kreativitásában, hiszen elsőként lép át gyökeresen a reflexiójának alapjául választott szöveg elsődleges jelentésén. Dánielnél a hetven év-hét csak kiindulópontjában kapcsolódik a babiloni fogság eseményeihez, a maga egészében hihetetlenül nagy történelmi távlatot ível át — olyan időtávot azonban, amelynek jelentős részében az ő értelmezése szerint semmi lényeges nem történt. Az ezekre a látszólag eseménytelen évszázadokra következő üldöztetés során viszont biztosítja címzettjeit: Isten úr a történelem eseményei fölött, és végeredményben az ő akarata érvényesül ezekben.

Inspirált írásértelmezés

⁹Lásd többek közt G. J. Brooke: *Exegesis at Qumran. 4QFlorilegium in its Jewish Context*. Sheffield, 1985; M. P. Horgan: *Pesharim: Qumran Interpretations of Biblical Books*. Washington, 1979; H. W. Basser: *Pesher Hadavar: the Truth of the Matter*. RevQ 49–52 (1988) 389–405.

A Dániel 9,24–27 versei korábbi próféciaik aktualizáló értelmezését tartalmazzák. A szakasz, műfaját tekintve, elsőrenden exegetikai. Egyesek *pesernek* nevezik, hasonlóan a Qumránban megőrzött, szintén aktualizáló szentírás-magyarázatokhoz, ugyanakkor bizonyos eltérések meggátolnak bennünket abban, hogy ezt a megnevezést átvegyük. A qumráni pesereknek ugyanis elsődleges jellemzőjük egy igen stabil szerkezeti forma, ami alapvetően a lemma → azonosító terminus → azonosítás sémát követi.⁹ A mi esetünkben azonban az első két elem tökéletesen hiányzik, s a szentírási háttérre is csak a bevezető szövegrészben található utalás (9,2). Mások inkább a *midrás* megnevezést alkalmazzák, amely sok szempontból hasonló a peserhez, de nem igényli annak atomizáló strukturális felépítettségét.

Szempontunkból azonban ennek a kis exegetikai darabnak a szellemi háttére érdemel figyelmet. Az íráson belüli írás-értelmezés nem idegen a késő-őszövétségi irodalom szemléletétől, sőt, egészen kedveltté válik a korai zsidóság irodalmában. Éppígy, a magyarázó angyal (*angelus interpres*) is egyre gyakrabban kerül elő, mint kinyilatkoztatást közlő médium. Dániel 9 azonban e két jelenséget összekapcsolja, s elsőként teszi az angyalt exegetikai tekintélyé. Ezzel azonban nem az angyal értelmezésében eszközöl minőségi változást, hanem az Isten üzeneteként felfogott szent szövegeket értékeli fel, olyan valóságként mutatva be azt, aminek élő kapcsolata a transzcendens szférával nem merül ki pusztán a kijelentés szintjén. Ezzel aztán a Szentírásnak, mint a gyakorlati életvezetés segédeszközének a tekintélyét is új fénybe helyezi, mi több, magának az értelmezés aktusának is új horizontokat nyit. „Dániel... kedves vagy az Isten előtt, értsd meg hát a kijelentést...!” (Dán 9,23).

Jónás a repkény alatt

HEIDL GYÖRGY

„Jónás aztán kiment a városból, és a várostól keletre letelepedett, ott hajlékot készített magának, és leült alatta az árnyékban, hogy lássa, mi történik a várossal. Erre az Úr Isten repkényt növesztett, és az Jónás feje fölé kúszott, hogy beárnyékolja fejét és megvédelmezze, mert elbágyadt. Jónás nagyon megörvendett a repkénynek. Másnap hajnalhasadtával az Úr egy férget rendelt oda, ami megszúrta a repkényt, úgyhogy az elszáradt” (Jónás 4,5–7).

A szerző eszmetörténész, tanszékvezető egyetemi docens a Pécsi Tudományegyetem Esztétika Tanszékén. Legutóbbi írását 2005. 2. számunkban közzöltük.

¹A sokat vitatott születési évszámra nézve lásd J. N. D. Kelly: *Szent Jeromos élete, írásai és vitái*. Paulus Hungarus – Kairosz, Budapest, 2003, 511–515.

Vannak szentek, akik erényeikkel megmutatják a keskeny utat, gyöngösegeikkel pedig kijelölik az út szegélyeit. Ilyen volt Szent Jeromos (331? – kb. 420),¹ a korai kereszténység egyik legkiemelkedőbb tudósa, akinek életéből és munkásságából nemcsak azt tanulhatja meg bármely tudományág keresztény kutatója, hogy miként lehetséges tudományt és hitet magas szinten összehangolni, hanem azt is, hogy milyen következményekkel járhat az, ha a kutató tudása elbizakodottá teszi.

Jeromos tudományos tevékenysége Betlehemben, szerzetességének helyszínén bontakozott ki, ahol a kiváló retorikai képzettséggel, széleskörű irodalmi műveltséggel és biztos görög nyelvtudással rendelkező aszkéta elmélyült a bibliatudományban, elsajátította a héber nyelvet, és alaposan tanulmányozta a Szentföld topológiáját, növény és állatvilágát, hogy képességeit és ismereteit a Szentírás pontosabb megismerésének és egyházának szolgálatába állíthassa. Legfőbb művének az utókor és ő maga is az Ószövetség könyveinek a héber szövegváltozat alapján elkészített fordítását tartotta, amely munkához szorosan kapcsolódnak kommentárjai, valamint a héber szöveget és „igazságot”, az úgynevezett *hebraica veritas*-t kifejtő értekezései, levelei és egyéb műfajokba sorolható írásai. Jeromos *hebraica veritas* melletti elköteleződése azonban nem mindig találkozott a kortársak helyeslésével. Az alábbiakban egyetlen, más vonatkozásban jól ismert példán keresztül bemutatom, hogy a Jeromost ért bírálatok korántsem voltak megalapozatlanok.

Jeromos először a keresztények által sugalmazottnak, vagyis hivatalosnak tartott görög *Septuagintából*, az úgynevezett *Hetvenes* fordításból ültetett át latinra néhány könyvet. A Szentírás héber szövegére már e fordítások elkészítésekor is tekintettel volt, és szövegkritikai jelzésekkel utalt a héber és a görög textus kö-

**Jeromos
Biblia-fordítása**

²A Jónás-fordítás és kommentár datálásának kérdésével a pécsi I. számú (úgynevezett „Péter-Pál”) sírkamra vonatkozásában egy készülő tanulmányban részletesen foglalkozom, ezért erre itt nem térek ki.

zötti eltérésekre. A héber szöveg azonban a 390-es évekre olyanira fontos lett számára, hogy egész addigi fordítói programját feladva nekilátott a teljes Ószövetség latinra ültetésének, s ezzel együtt elfogadta a palesztinai kánont, amely eltért a *Septuaginta* kánonjától. E fordítások közül a mi számunkra most Jónás próféta könyvének 393-ban elkészült latin változata, azon belül egyetlen növénynev latin fordítása, valamint az ehhez 396-ban fűzött kommentár lesz fontos.² Mindenekelőtt röviden át kell tekinteni a kisprofétákhoz írt kommentárok kronológiáját és ajánlásait, valamint egy ezekkel kapcsolatos kérdést.

Jeromos és Aquileiai Chromatius

³A datálás alapja a *De viris illustribus* 135. fejezete, az *In Ionam* előszava és az *In Amos* 3. könyvének prologusa. Részletesen lásd Pierre Nautin: *Etudes de chronologie hiéronymienne* (393–397). *Revue des études augustiniennes* 20 (1974): 251–84, a vonatkozó érvek a 252–253 és 269–273. oldalakon találhatók.

⁴*In Abacuc* Prol. In: *Corpus christianorum series latina* 76A kötet (Adriaen, 1970), lin. 47. Vö. Nautin: i. m. 252. 7. j.

⁵A kérdésre többféle válasz is született, ezeket összefoglalja és újabbat fogalmaz meg Nautin: i. m. 270–273.

⁶*In Ionam* 4.6, *Sources chrétiennes* 323. kötet (Duval, 1985), 296. A katolikus bibliafordítási hagyományt követve a latin *hedera*-t „repkény”-nek fordítom, bár szerencsésebb lenne „borostyán”-nak mondani.

A tizenkét kisproféta könyveihez Jeromos három szakaszban készítette el a kommentárokat. Az *In Micheam*, *In Naum*, *In Sophoniam*, *In Aggaeum* Paulának és Eustochiumnak ajánlva, valamint az *In Abacuc* Aquileiai Chromatiusnak címezve 393-ban készült el. 396-ban írta a Chromatiusnak dedikált *In Ionam* és a Pammachiusnak ajánlott *In Abdiam* kommentárokat. Az *In Amos*, *In Osee*, *In Joel* Pammachiusnak ajánlva 406-ban született, és ugyanekkor írta az Exuperiusnak ajánlott *In Zachariam*, valamint a Minerviusnak és Alexandernak címzett *In Malachiam* című munkákat.³

Az *In Abacuc* Chromatiusnak történő dedikálása válasz lehetett az aquileiai püspök egy mára elveszett levelére, amelyben támogatásáról biztosította Jeromost, és érdeklődött a héber szöveg pontos, történeti jelentése iránt. Erre a kommentár prologusából következtetünk, ugyanis ott Jeromos megemlíti, hogy Chromatius erősen ösztönözte őt a Szentírás történeti értelmének kutatására.⁴ Három évvel később a Jónás-kommentárt ugyancsak Chromatiusnak dedikálta. Az *In Amos* prologusában azonban, ahol Jeromos egyenként felsorolja kommentárjainak valamennyi címzettjét, úgy fogalmaz, hogy az Abdiás- és Jónás-kommentárokat Pammachius utasítására (*tibi imperanti*) készítette el. Mi lehet az oka ennek a változásnak?⁵ Hogy erre választ kapjunk, tudnunk kell, miért éppen a Jónás-kommentárt ajánlotta az aquileiai püspöknek Jeromos, és hogy milyen szerepe lehetett ebben Pammachiusnak, aki Rómából szinte utasította barátját a mű megírására? Más szóval, miről értesíthette Pammachius Jeromost, ami összefüggésben lehet a Jónás-kommentár megszületésével és annak ajánlásával?

Maga a kommentár az, ami a kérdés megoldásában a segítségünkre lehet. Ebben Jónás 4,6 vers magyarázatát így kezdi Jeromos: „Azt mondják (*dicitur*), hogy e hely kapcsán Canterius, aki a Corneliusok ősi nemzetségéből vagy, ahogyan ő maga dicsekszik, Asinius Pollio törzséből származik, egykor Rómában szentégtöréssel vádolt, mert »tök« helyett »repkényt« fordítottam.”⁶ Jeromos nyilvánvalóan Rómából értesült arról, hogy egykor,

⁷Nem tudjuk, mire utal Jeromos, és azt sem, vajon az „öszvér”, „herélt ló”, „gebe” stb. jelentésű szó gúnynév-e vagy sem, lásd Duval, 1985, 419. 2. j. *ad locum*.

⁸In Jonam 4,6, SCH 323, 298–300.

Tök vagy repkény?

⁹Vö. Jeromos *Ep.* 112.22 (Ágostonnak): „ubi septuaginta interpretes ‘cucurbitam’ et Aquila cum reliquis ‘hederam’ transtulerunt, id est *kitton*.”

¹⁰Vö. F. Field: *Origenis Hexaplorum quae supersunt*. Oxford 1875, 2. kötet 986. Erre hivatkozik a hely kapcsán Duval, 1985, 423. 14. j.

vagyis 393-ban, amikor fordítását Rómában már olvasták, „Cante-rius”⁷ kifogásolta a kérdéses szakaszt. Feltéve, hogy Pammachius közölhette ezt Jeromossal, ráadásul nem sokkal a kommentár megírása előtt, amint arra a „*dicitur*” jelen idejű igealak-jából következtethetünk. Jeromos először személyeskedve gúnyolódik római kritikusán, aki szerinte attól félt, hogy „ha tök helyett repkény nő, nem lesz mivel eltakarnia és homályba burkolnia iszákosságát,” majd komolyra fordítva a szót, leírja a kérdéses növényt. Ezt hosszabban idézem, mert a továbbiakban a leírásnak fontos szerepe lesz:

„A tök (*cucurbita*) vagy repkény (*hedera*) helyett a héberben *qiqeion*-t olvasunk, ami szír és pun nyelven is *qiqeia*. Ez egyfajta cserje vagy bokrocska, amelynek szőlőindához hasonlóan széles levelei vannak és sűrű árnyékot biztosít. Palesztinában gyakori, leginkább a homokos helyeket kedveli. Ha magját a földre szórjuk, csodás módon, gyorsan megindulva fává sarjad, és amit fűnek láttál, azt néhány napon belül bokornak vélnéd. Ezért mi is, amikor a prófétákat fordítottuk, szerettük volna megtartani a héber elnevezést, mivel erre a növényfajra a latinak nincsen szava. Tartottunk azonban attól, hogy a grammatikusok kényük-kedvük szerint magyaráznák, és indiai vadállatokat, vagy boiótiai hegyeket, vagy ilyesfajta csodalényeket találnának ki, amiért is a régi fordítókat követtük, akik jobb híján szintén repkénynek (*hedera*), vagyis görögül *kissos*-nak fordították.”⁸

Néhány évvel később Jeromos azt írja majd Ágostonnak, hogy a *kissos* „Aquila és a többiek” megoldása volt,⁹ amiből arra következtethetünk, hogy a fordítás elkészítésekor az Órigenész által összeállított *Hexapla*ból dolgozott. A *Hexapla*ban párhuzamos oszlopokban közölt fordítások közül azonban csupán Symmachos szövegében szerepel *kissos*, repkény, Aquila és Theodotion egyszerűen görög betűkkel átírja a héber *qiqeion*-t, a *Septuaginta* pedig a *kolokynté* („tök”) megoldást hozza. Ez utóbbi volt az alapja a korban használatos latin fordításoknak, amelyekben ezért a növény neve *cucurbita*.¹⁰ Az még érthető, hogy Ágostonnak írva, egy évtized távlatából Jeromos rosszul emlékezett vissza a *Hexapla*ból ismert változatokra, az viszont nem világos, hogy csupán néhány esztendővel Jónás könyvének lefordítása után, a Jónás-kommentár szerkesztésekor miért nem tudósított pontosan a „rég fordítók” megoldásairól. Talán a „Canterius” által vitatott *hedera* változat elfogadhatóságát kívánta igazolni azzal, hogy több fordítóról beszélt, holott egyedül Symmachost követte?

Ugyanakkor nem lehet véletlen, hogy éppen Aquileia püspökének dedikálta a Jónás-kommentárt, amelyben először adott számot arról, hogy miért szakított egy hosszú-hosszú hagyománnyal, s fordította *hederának* azt a növényt, amely Jónás történetében olyan különleges szerepet kap. Úgy vélem, Jeromos azért tartotta fontosnak, hogy indokait közvetlenül Chromati-

usnak mondja el, mert az aquileiai bazilika hatalmas és gyönyörű mozaikpadlójának három Jónás-jelenetéből az egyik azt ábrázolja, amint a próféta, fejét jobb kezével alátámasztva, békésen heverészik egy töklugas alatt. Elképzelhetjük a bazilikában egybegyűlt keresztény közösséget, amint Jónás történetét Jeromos fordításában hallgatja. Amíg a hívek azt látják a mozaikpadlón, hogy lopótökök veszik körbe a pihenő prófétát, addig azt hallják az ambóról, hogy „repkényt növesztett Isten, és az Jónás feje fölé kúszott”. A jól ismert, rendkívül képszerű szentírási elbeszélés a tökről és a féregről eleve derűslegre adhat okot, a szöveg komolysága vagy a szigorúan szabályozott egyházi művészet megbízhatósága pedig végképp megkérdőjeleződik, ha az egybegyűltek a látottak és hallottak közötti ellentmondásra is felfigyelnek. Arról van tehát szó, hogy Jeromos aprónak tűnő változtatása könnyen megzavarhatja a keresztény gyülekezet tagjait, sőt csorbát ejtethet a Szentírás tekintélyén.

Jeromos bírálói

Alighanem ilyen megfontolásokból emelt kifogást Jeromos fordítói megoldásával, vagyis a *hedera* változattal szemben az ismeretlen római bíráló, és talán ez az, amire magyarázatot kérhetett Pammachius, azt javasolva barátjának, hogy az aquileiai keresztény közösség vezetőjének, Chromatiusnak ajánlja a Jónás-kommentárt. A kommentárban egyébként találunk arra utaló jeleket, hogy Jeromos igyekszik figyelembe venni Chromatius szempontjait. Az egyik ilyen jel az, hogy noha a 4,6 versre és az abban szereplő növényre már közvetlenül a mű prológusában utal, mégsem *hederának* nevezi, hanem a szokásos módon *cucurbitának* (amint a Jónást elnyelő vízi lényt is mindig *cetusnak* mondja, vagyis követi a *Septuagintát* (*kétos*), noha a héber alapján ő maga *piscis magnus*-nak fordítja). Tekintettel van tehát Chromatiusra, és addig nem idézi fel fordításbeli újítását, amíg az adott vershez érve alkalma nem lesz érvekkel megtámogatni azt. A prológusban tehát a következő szavakkal fordul az aquileiai püspökhöz:

„Egyébként tisztában vagyunk azzal, tiszteletreméltó Chromatius pápa, hogy a lehető legnagyobb fáradsággal jár a próféta teljes megfeleltetése az Üdvözítőnek: menekülése, alvása, tengerbe vetése; az, hogy lenyeli a cet; hogy partra vetve bűnbánatot hirdet; hogy nagy szomorúság vesz erőt rajta a város megmenekülése miatt; hogy élvezi a tök árnyékát; hogy Isten megfeddi, amiért nagyobb gondja van a viruló, de menten elszáradó növényre, mint emberek sokaságára, és a többi, amit a jelen kötetben kifejtteni igyekszünk. Mégis, hogy a próféta egész jelentését¹¹ rövid előszóval összefoglaljam: nincsen jobb értelmezője önnön előképének annál, mint aki a prófétákat sugalmazta és az eljövendő igazság körvonalait szolgálban előre jelezte. Tehát azt mondja a zsidóknak, akik nem hisznek beszédének és nem ismerik el Krisztust Isten fiának: »A ninivei férfiak föltámadnak majd az ítéletkor ezzel a nemzedékkel együtt, és el fogják ítélni azt,

¹¹Jeromos e gyakran használt szófordulatáról, amely arra utal, hogy a próféták történeti alakjának, szerepének és cselekedeteinek végső soron krisztológiai jelentősége van, lásd Yves-Marie Duval tanulmányát: *Jérôme et le „sens des prophètes”. De la nécessité, et des difficultés de la Consequentia: l'exemple de l'In Habacuc*. *Studia Ephemeridis Augustinianum* 68/2 (2000): 411–438.

¹²In *Ionam Praef. SCH*
323. 166–168.

¹³*Tractatus in Matthaeum*
54, in: *Corpus christianorum series latina* 9A (Étaix-Lemarié, 1974): 469–470; *Tractatus* 50A. *Revue bénédictine* 91 (1981): 228–229.

¹⁴Jónás történetére Chromatius utal még a *Tractatus* 27.1.5-ben és 52.4-ben is, ahol a *Septuaginta* latin változatának megfelelően *coetus*nak nevezi a vízi lényt, eltérően Jeromos „*piscis magnus*” fordításától, de Mikeást Habakukot és Szofóniást is a *Septuaginta* alapján idézi. Chromatius Máté-traktátusai 398–407 közé datálhatók, Étaix-Lemarié, 1974, VII.

mert ők megtértek Jónás igehirdetésére; és íme, nagyobb van itt, mint Jónás» (Mt 12,41).¹²

Hogy miként fogadhatta Chromatius a neki ajánlott munkát, és mennyire győzhette meg őt az aquileiai közösséget közelről érintő *hedera*-fordítás indoklása, azt megsejthetjük, ha fellelőzzük a püspök Máté-kommentárját. A Mt 16,4 versét kifejtő 54. értekezésében, és a később előkerült, Mt 12,38–41-et magyarázó 50A számú traktátusában,¹³ amelyekben a Jónás-Krisztus tipológiát részletesen, de Jeromostól némileg eltérően fejti ki, a püspök nyilvánvalóan egy a *Septuaginta*ból készült latin fordítást vesz alapul, nem Jeromos héberből készített szövegét. Úgy tűnik, Aquileia püspöke egyáltalán nem használta Jeromos kisprófeta-fordításait, még azt a kettőt sem, amelyeknek a kommentárjait Jeromos korábban neki ajánlotta.¹⁴ Vajon milyen érzésekkel olvashatta a betlehem-i szerzetes az aquileiai püspök Jónás-magyarázatait? Chromatius érezhető távolságtartása a fordítással szemben, Jeromos emiatti sértődöttsége, valamint az a tény, hogy 397 után Chromatius jó szívvel fogadta az Aquileiába visszatérő és ott letelepedő Rufinust, Jeromos barátból lett ellenségét, nos, mindez együtt elégséges magyarázat lehet arra a furcsaságra, hogy amikor 406-ban Jeromos visszatekintett a bevégzett nagy munkára, a tizenkét kisprófeta kommentálására, miért nem említette a püspököt a Jónás-kommentár kapcsán, és miért csak Pammachius utasításáról beszélt.

Jeromos és Ágoston

A *hedera*-kérdés előkerül Jeromos és Ágoston kissé akadozva induló levelezésének középső szakaszában is, mivel kettejük között éppen a héberből történő fordítás hasznos vagy haszontalan volta körül alakult ki vita. Ágoston azt szerette volna, ha Jeromos a *Septuaginta* alapján készít megbízható fordítást a latin nyelvű keresztények számára, és ezzel kiváltja a *Septuaginta*ból korábban fordított, széles körben használt, ámde sok helyütt megbízhatatlan szövegeket. Egy 403-ban kelt levelében (*Ep.* 71) beszámolt Jeromosnak arról, hogy Oea, a mai Tripoli városának püspöke bevette a liturgikus használatba Jeromos héberből készült fordítását, de amikor éppen Jónás könyvéből olvastak fel, a hallgatóság komolyan föllázadt, mert a szöveg egy helyütt erősen eltért (*longe abs te positum*) a megszokottól. A görög anyanyelvű keresztények hamisításra gyanakodtak, és végül a helyi zsidók véleményét kérték ki az ügyben, akik a *Septuaginta* és az azt követő latin fordítások helyességét igazolták.¹⁵ Jeromos sértődött válaszleveléből kiderül, hogy a kérdéses hely éppen Jónás 4,6 és a rákövetkező versek voltak, közelebbről pedig egyetlen szó váltotta ki a felzúdulást, tudniillik az általa bevezetett *hedera*. Ezért Ágoston számára megismétli a Jónás-kommentárban előadott érveit, és jellemzi a növényt,

¹⁵Ágoston *Ep.* 71.3.
(Jeromosnak)

amely, mint mondja, úgy nő magasra, hogy külső támaszték nélkül a saját szárán tartja fenn magát. Leszögezi, hogy jöllehet a repkény sem felel meg a héber növénynek, azért döntött mégis a *hedera* mellett, hogy összhangban legyen „a többi fordítóval” (*hederam posui, ut ceteris interpretibus consentirem*). Ő maga azt állítja, hogy a „többi fordító” fogalmába a *Hetvenek* kivételével mindenki beletartozik, de tudjuk, hogy ez nem igaz, s hogy Jeromos ebben az esetben valójában a kisebbségi álláspontot tette magáévá.¹⁶

Jeromos mégsem ezzel a szándékos vagy véletlen csúsztatással követte el a legsúlyosabb hibát, hanem azzal, amire Ágoston a válaszában felhívja a figyelmét: „Ha a Jónás könyvében szereplő növény a héberben sem nem repkény, sem nem tök, hanem másvalami — tudom is én micsoda —, ami mindenféle külső támaszték nélkül, a saját tövére támaszkodva fölegyenesedik, akkor már jobban szeretném, ha az összes latin fordításban tökről olvasnánk, mivel nem hiszem, hogy a *Hetvenek* véletlenül fordították ezt, s nem azért, mert tudták, hogy ez is hasonló hozzá.”¹⁷ Ágoston ugyanis pontosan érzékelte, hogy Jeromos *hebraica veritas* melletti elkötelezettsége együtt járt a *Septuaginta* alábecsülésével. A *hedera* példája világosan mutatja, hogy ha lefordíthatatlan héber szóval, névvel vagy kifejezéssel találkozunk, akkor Jeromos nem feltétlenül a *Septuaginta* megoldását, hanem, mint esetünkben, „Aquila és a többiek” — valójában Symmachos! — fordítását részesíti előnyben, netalántán ő maga talál ki valamit.¹⁸ Ily módon viszont nemcsak hogy indokolatlanul aláássa a keresztények által egyetemesen elfogadott görög fordítás tekintélyét, hanem megosztja az egyházat, hiszen a latin nyelvű keresztények más Szentírást fognak olvasni, mint a görögök.¹⁹ A „repkény” példája is mutatja, hogy Jeromos egyetlen szó — indokolatlan! — megváltoztatásával milyen felfordulást tudott okozni a 4. század végére már nagyon jelentős művészeti, liturgikus és irodalmi hagyománnyal rendelkező keresztény világban. Véleményem szerint ez az, ami nemcsak Ágostonnak, de Jeromos többi bírálójának sem tetszett, „Canteriustól” kezdve Chromatiuson át Rufinusig, aki kifejezetten a szarkofágokon és sírkamrákban található ábrázolásokra hivatkozva bírálja Jeromos újítását, amikor gúnyosan megjegyzi: „azok kedvéért, akik más-ként olvasták, írjuk rá a régiek sírjaira, hogy Jónás nem tök, hanem repkény árnyékában pihent, (...) továbbá, hogy nem is repkény, hanem valami más növény árnyéka volt az.”²⁰

Végére is mi vezérelte a betlehemi tudóst az olyan esetekben, mint a szóban forgó növénynév fordítása? Mint láthattuk, elismeri, hogy a *hedera* éppen úgy alkalmatlan elnevezés, mint a *cucurbita*, ráadásul a Jónás-történet „misztikus” értelmezése szempontjából sem megfelelőbb a másiknál. A Jónás-kommentárban a szakasz allegorikus értelmezésében ugyanis fontos szerepe van annak, hogy e növénynek nem kell mesterséges támaszték,

¹⁶Jeromos *Ep.* 112.22. (Ágostonnak); vö. *Ep.* 115.1. (Ágostonnak)

¹⁷Ágoston *Ep.* 82.5. (Jeromosnak)

¹⁸Vö. Ágoston *Ep.* 28.2. (Jeromosnak)

¹⁹Erről a kérdésről részletesebben írtam másutt: *Hebraica veritas and Hubris: Remark on the Controversy between Jerome and Augustine*. *Studia Ephemeridis Augustinianum* 68/1 (2000): 41–47.

²⁰Rufinus *Apologia contra Hieronymum* 2,39. Az *Apologia* 399–401 között készült el, lásd C. P. Hammond: *The Last Ten Years of Rufinus. Life and the Date of his Move South from Aquileia*. *The Journal of Theological Studies* 28 (1977): 372–427., különösen 388.

²¹Vö. *In Ionam* 4,6 SCh
323, 300skk.

**Jeromos fordítói
magatartása**

szemben a tökkel és a repkénnyel, amelyek a földön kúsznak, valamint, hogy bámulatos gyorsasággal megnő, sűrű árnyékot ad, ámde igen hamar elszárad, mert rövidek a gyökerei. Jeromos szerint ugyanis a növény ezért megfelelően jelképezi Izraelt.²¹ Kommentárjában és Ágostonnak írt levelében voltaképpen egyetlen érvet tudott felhozni a *hedera*-fordítás mellett, nevezetesen, hogy a görög fordítások a *Septuaginta* kivételével az ennek megfelelő görög *kissos*-t szerepeltetik. Ez viszont túl azon, hogy mennyiségi érv, amelynek nem lehetett súlya a *Septuaginta*t használó korai egyházban, mint láttuk, egyszerűen nem volt igaz.

Minden nagyrabecsülésünk ellenére ki kell mondanunk, hogy Jeromos a Jónás könyvében fontos szerepet játszó növény nevének fordításakor tudományos magyarázattal ellátott tudománytalan megoldást adott, és semmi nem indokolta, hogy túlterjeszkedjék hatáskörén és ilyen irányban térjen el a bibliafordítói és keresztény ikonográfiai hagyománytól. Sem a tudományosság követelményrendszere, sem az egyházi közösség egysége nem sérült volna, ha Jeromos hűséges marad ehhez a hagyományhoz. Ő azonban talán túlságosan ügyelt arra, hogy kortársai a szentírástudomány egyedüli szaktekintélyének ismerjék el, és ezért minden alkalmat megragadott hozzáértésének igazolására. A Jónást beárnyékoló növény esetében is ezért tért el a bevett fordítástól. Noha nem tudott jobb megoldást, de legalább érezte a *Septuaginta* tökéletlenségét, és saját szakértelmének mélységét. Így azonban egy pillanatra lelepleződött titkolt vetélkedése az „ihletett” fordítással. Az aprónak tűnő változtatás mindazonáltal az egyházi hagyomány bírálatával volt egyenlő, ezért valódi zavarhoz, igazi megosztottsághoz vezetett. A tudóst lenyelte a hiúság cethala.

Albrecht Dürer:
Szent Jeromos
a cellájában
(1521)



CSEKE ÁKOS

Mit jelent egy szöveget érteni?

Jegyzetek a középkor hermeneutikai hagyományához

Hatvanéves édesanyámnak

1976-ban született. Tanulmányait a PPKE BTK magyar-angol-esztétika szakán végezte, jelenleg a Sorbonne doktorandusz hallgatója. Legutóbbi írását 2004. 12. számunkban közöltük.

A középkori hermeneutika ismertetésekor két alapelvre szokás felhívni a figyelmet: az úgynevezett négyes értelem tanítására, amely szerint egy szöveg többféle értelemnek ad otthont, nevezetesen egy betű szerinti, egy allegorikus, egy morális és egy anagógikus értelemnek, illetve a mindenkori értelmezés tekintélyelvűségére, legyen itt szó akár a Biblia, akár az egyházatyák, akár később Arisztotelész autoritásáról. Az említett hermeneutikai alapelvek létét nem lehet és nem is kell kétségbe vonni, ugyanakkor talán nem szükségtelen bemutatni azt, hogy adott esetben egy-egy szerző elmélete hol módosította, illetve hol lépte túl ezt a hagyományt. Az alábbiakban Szent Ágoston néhány értelmezéssel kapcsolatos belátására szeretném felhívni a figyelmet, a következő kérdésekre választ keresve: 1. Mit nevezünk szövegnek? 2. Mit jelent egy szöveget érteni? 3. Ki a legelső tekintély egy szöveg értelmezésekor?

1. Mit nevezünk szövegnek?

¹De magistro IV, 8.

²De trinitate XV,
11, 20.

Az emberek által írt vagy kimondott szöveg egy jelentésformáló akarat révén megszülető, hangok vagy szavak egymásutánjából álló jelcsoport. Egy szöveg, egy szó által az ember megpróbálja kifejezésre juttatni saját belső lényét, illetve tudását vagy sejtését saját magáról, a világról vagy Istenről, a szó ennyiben jel, mondja Ágoston, csakúgy, mint a gesztus, külső jele egy belső emberi gondolatnak, még ha a külső és belső szó közötti kapcsolat nem is lineáris és nem is magától értetődő.¹ Az emberi és az isteni beszédet Ágoston hasonlóképpen képzei el: ahogy Isten az Ige révén elgondolja a világot, és megteremti azt, ugyanúgy az ember külső szava a benne élő belső szó testetöltése.² A világ tehát maga is szöveg, de ahogy a világ csupán az isteni ige hasonmása, és ennyiben nem más, mint a tökéletlenség konkretizációja, mely magában hordozza az isteni tökéletesség ígérétét, úgy az ember esetében a külső, érzéki szó tökéletlen utánzata csupán az örök tudásnak, mely benne mint belső szó él.

Ágostont valósággal lenyűgözi az értelemmel felruházott emberi szó tehetetlensége, örök megkésettisége a belső szóhoz, a szív szavához képest, nem utolsósorban azért, mert a szó meg-

³Uo.

készsége egyben képe a lélek megkészségének is: ahogyan az folyton elmarad a valósággal szemben, úgy a lélek is folyton lekési önmagát és szinte automatikusan elzárkózik élete, Isten elől. A gondolat és a beszéd a lélek mélyén élő tudás aprópénzre váltása: a nyelvnélküli tudás lefordítása egy adott nyelvre, egy örök és talán elgondolhatatlan gondolat átváltozása törékeny, kétes, emberi szóvá, szöveggé, gondolattá, gesztussá.³ Ez a belső és a külső szó közötti örök eltérés, ez a képtelenség, ez a hátrány és örök készség nyelvi jellegű, mégis, a nyelvben rejlő képtelenség az egész ember terhe, bizonyos értelemben nem más, mint az ember eredendő bűnösségének egy kifejeződése, ami az isteni szóra való képtelenségében mutatkozik meg: a képesség és a képiség elhomályosulásában. Az ember élete bizonyos értelemben folytonos halogatása, elnapolása csak az Istenre való teljes ráhagyatkozásnak, ahogy az emberi nyelv is saját eredetétől, a belső szótól való kényszerű és zavarba ejtő elkülönülésben él.

A szó képtelensége az isteni ígére

A szó képtelensége a lélek mélyén élő belső szóra éppúgy vonatkozik, mint a világban élő isteni ígére: ahogy az emberi szó nem éri fel a szív szavát, ugyanígy nem éri fel a világot, és a benne megmutatkozó isteni beszédet sem. Amint Ágoston és Adeodatus *A mesterről* című dialógus első részében megállapítja: a szó nem más, mint a dolgok jele, az írás, az írott szó maga pedig a dolgok jelének, a kimondott szónak a jele. Az írott szöveg a jel jele, ami azt is jelenti, hogy az írás kétszeres távolságra helyezkedik el a valóságtól. Mire képes tehát a szó, ha sem a lélekben visszhangzó, sem a valóságban testet öltő isteni beszédet nem éri fel? Ágoston válasza meglehetősen radikális: ha a szó a valóság másolata csupán, amely képtelen a valóságra, sőt, amely eltakarja a valóságot, az azt jelenti, hogy a szó által semmit nem tanulunk. A szó mindenhatóságába vetett hitről való lemondás a szabadság ígérete: a szent emberek azok, akik már életükben képesek erre, és ezért, ahogy Ágoston másutt írja, a valóság szelíd olvasói ők, akik legfőljebb azért ütnek fel a Bibliát, hogy másokat okítsanak belőle. Nincsen szükségük szövegekre, írásokra, mert a valóság könyvében anélkül is kiismerik már magukat.⁴

A szövegnélküliség luxusát azonban csak a szent életű emberek engedhetik meg maguknak, a mindenkor ember számára, paradox módon, a nyelv és a nyelviségben született szövegek adnak éltető erőt, a nyelviség megkészségében rejlő bűnösség ugyanis, éppen a belső szó tiszta fényessége által, korrigálható. Ágoston szkepticizmusa nem annyira az embernek magának, hanem az emberi szónak az igazságra való képtelenségére vonatkozik. A jelek világa csalóka, eltakarja Isten beszédét kint, a világban és bent, a lélek mélyén. Olybá tűnik, mintha önmagában is teljes egész, külön világ volna, magába bolondít, mint egy

⁴*De doctrina christiana*
I, 39, 43. A világ
könyvének középkori
felfogásához vö.
H. Blumenberg: *Die
Lesbarkeit der Welt*.
Frankfurt am Main,
1983, 22–68.

A belső igazság és a külső szó kapcsolata

csacska nő, miközben a teljesség benne csak ígéretként van jelen. Ugyanakkor, ha sikerül a jelet annak látnunk, ami: jelként, ami nem önmagát, hanem azon túl valami mást jelent és jelez, ha sikerül a külső, érzéki jeleken, beszédeken, szövegeken át az isteni beszédhez és valósághoz visszajutnunk, akkor a nyelviség korrekciója által az ember önmagára, a világra és Istenre való kép telensége is korrigálható.

Az ember a belső igazság mindenségéből és a külső szó semmiségéből él, oly módon azonban, hogy benne a semmiség nem annyira szemben áll a mindenséggel, hanem annak ígéretét hordozza magában. A kettő közötti kapcsolatra vonatkozó döntés egzisztenciális értékű: az igaz létezéshez az vezet el, ha a külső, érzéki jeleket a lélek belső igéje felé fordítjuk vissza. Isten bennünk élő szava helyett emberi szavakkal bibelődni a bennünk élő lehetőség elhalasztása csupán, de a külső szót visszavezetni a belső szó felé s a lelket saját Istene felé egyugyanazon tisztulási folyamat két fázisa. Ez az, amit Ágoston „intuíciónak” nevez, ezáltal is jelezve az ember belső világa felé megtérő és onnan újra elinduló kutatás szükségességét. Ágoston nem nyelv- és szövegellenes, elmélete nem arra mutat rá, hogy a szó teljességgel szükségtelen volna, hanem inkább annak a szükségességére irányítja rá figyelmünket, hogy üdvös módon viszonyuljunk a szóhoz. A szó ugyan önmagában nem tanít, egy szöveg által semmit nem tanulunk, más szempontból ugyanakkor a szó, és a szöveg az, ami az önfeledésben élő embert mintegy felébreszti, újjáéleszti, nem, mert igazat mond, hanem mert arra az igazságra emlékezteti, amit öröktől fogva tud. Ez döntő jelentőségű, hiszen Ágoston szerint minden emberi cselekedetet — csakúgy, mint Isten esetében — egy gondolat előz meg, s a gondolat tisztaságán múlik, hogy a cselekedet Istenre képes lesz-e, és hogy jó-ságot eredményez-e.⁵

⁵*De trinitate* XV,
11, 20.

A szó emlékeztető és felhívó funkciója

A szövegértelmezés kérdése Ágostonnal nemcsak hermeneutikai, hanem az ember egész lényét érintő kérdéssé válik: hogyan tudom elkerülni a jelek szolgátságát, és hogyan lehetek képes a különböző szövegek által az igazságra, ami bennem lakik, és a világra, ami körülvesz? Hogyan válik értelmezhetővé Isten szövege a lélek tájain és a világmindenség terében? A jelek jelentése és igazsága nem a jeleken magukon, hanem az értelmezésen áll vagy bukik: a helyesen értett emberi szó és emberi szöveg talán nem eltakarja az isteni szót, hanem feltárja őt, hiszen a kép telenség fogalma sem csupán ellentétben áll a képességgel, hanem magába fogadja annak a lehetőségét. Ágoston szerint a szónak ebben az értelemben két alapvető funkciója van: az emlékeztetés és a felhívás. A szó, a szöveg jel, mely valami másra utal, mint önmaga. Ha tudom, hogy mire utal, akkor a szó nem megtanít valamire, amit nem tudok, hanem emlékeztet valamire, amit tudok. Ha nem tudom, hogy mire utal, akkor pedig a jel-

⁶De magistro XI, 36.

⁷Ehhez a kommunikáció-elméleti megközelítéshez vö. R. Markus ragyogó írását: *Signs and Meanings. World and Text in Ancient Christianity*. Liverpool University Press, 1996.

⁸*Collationes in Hexaemeron* XIII, 12. Vö. W. Rauch: *Das Buch Gottes. Eine systematische Untersuchung des Buchbegriffes bei Bonaventura*. München, 1961.

zett valóság keresésére ösztönöz.⁶ A szó, a szöveg nem az, ami az igazságot hordozza, hanem az, ami az igazság létrejöttéhez emlékeztet és az igazság keresésére hív.⁷

Ahogy később Bonaventúra mondja Ágoston nyomán: a világ könyv, Isten írása, amit az ember eredetileg képes volt olvasni, de a bűn elhomályosította e képességét. A második könyv, amit Isten adott a bűnös embernek a Biblia maga, amelynek segítségével újra megérthetjük a világot, mint írást, mint Isten beszédét.⁸ Az ember eredendő bűne a világra, saját magára és Istenre való képtelenségében mutatkozik meg: az emberi szó nem képes a világra, és nem képes az igazságra sem, s a távolság nemcsak ember és ember között olyan mérhetetlen, mint egyik csillagtól a másikig, de az ember saját maga számára is folyton távolodó, érthetetlen és közölhetetlen titok marad. Ez az eredendő és örök képtelenség az, ami miatt az ember a Bibliára utalt egész életében; gyönyörű ráutaltság ez, kimeríthetetlen forrás a Biblia az embernek ahhoz, hogy ihletet találjon saját életéhez, ám a Biblia, és a Biblia nyomán keletkezett más szövegek végső soron mégis csak útikalauzai az embernek ahhoz, hogy visszataláljon a valósághoz, a világhoz, az élethez, Istenhez és önmagához. Az írászerű szöveghez képest minden tekintetben elsődlegességet élvez az életszerű szöveg, Isten beszéde, a valóság.

2. Mit jelent egy szöveget érteni?

A keresztény tanításról tartják az első jelentős keresztény hermeneutikai műnek, Ágoston itt fejti ki az értelmezésről alkotott elméletét, és egyben, a mű szerkezete révén utat mutat a mindenkori hermeneutika számára is. Mivel az értelmezés problémája kapcsán másodlagos a jelek kérdése, ezért azt másodsorban tárgyalja csak Ágoston. Mindenekelőtt a legfontosabbról, a dolgokról beszél, arról, hogy mire kell ügyelnünk a jelek értelmezése előtt és a jelek értelmezésén túl: a valóság ismeretére mint kiindulópont, és a szeretet követelményére, minden cselekedetünkben, így az értelmezés során is, mint végpontra. Az értelmezésnek ez az itt elsőként említett alapvető valóságvonatkozása az, amit a hermeneutika későbbi mesterei a megértés előzetességstruktúrájának, és közvetlen létvonatkozásának neveztek el, és ami annak a meggyőződésnek ad hangot, hogy az az értelmezés, amelynek során pusztán egy szöveg különböző értelmeiről esik szó, végső soron megneemtörténtnek tekinthető. Ha az értelmezés nem egy tudós vagy tudatlan elme által kiválasztott szövegre vonatkozik, hanem egy szövegen át, a világ egészére, akkor az értés nem megoldandó feladat, hanem létlehetőség, nem az egyén mozdulata a világ felé, hanem a világ vagy Isten követelménye az emberrel szemben, a világgé, ami értelmezésre vár.

Az értelmezés jeleken túli célja

Egy szöveget nem azért nehéz értelmezni, mert a szöveg értelmezése maga „nem megy”, hanem éppen azért, mert „megy”. Túl könnyen átadjuk magunkat a jelek értelmezésének, a helyes értelme keresésének, mikor az értelmezés, noha nem nélkülözheti a jelek ismeretét, a maga célját messze a jeleken, szavakon, betűkön túl találhatja meg csupán. A szóval, szöveggel önmagában való bíbelődés a szellem pubertáskorának felel meg: az értelmezés technikává fajul, játékká lesz, eredményeket hoz, elemez, kimutat, és főleg mulatja az időt, ami legfőbb erénye talán, hiszen ha lemondunk az értelmezés jól kialakított technikáiról, akkor egyszerre üres kézzel állunk a mindenség előtt, értetlenül és szótlannul. A mindenséget azonban nem lehet négyes értelmekekre bontani, a csillagok útját kint, és a lélek útjait bent nem lehet betű szerint, allegorikusan, morálisan vagy anagógikusan érteni, hiszen ez éppen a nemértés beismerése volna, ügyeskedés vagy zsonglörködés csupán. Ágoston ezért új kritériumot ad az értésnek és az értelmezésnek, nem a helyesség, hanem a szeretet kritériumát.

A szeretet mint értelmezési kritérium

Egy szöveget elsősorban nem az ért, mondja Ágoston, aki mintegy kisajtolja belőle okosan a különböző értelmezési lehetőségeket, hanem az, akit a szöveg, az értelmezés sokféle kínálkozó lehetőségén túl, arra indít, hogy szeressen. Aki szeret, az ért. Aki egy szöveget, legyen az a világ, mint Isten beszéde, vagy egy emberi szöveg, úgy ért meg, olvashatjuk *A keresztény tanításról* című írásban, hogy értése nem ért benne szeretetté, az semmit nem értett meg, aki viszont félreértett egy szöveget, nem helyesen értelmezte azt, mintegy letért a helyes útról, de értése, illetve félreértése révén növekedett a szeretetben, az végső soron mindent megértett. Az értelmezés beteljesedése a szeretet: aki a szeretetben él, az már mindig ért, még akkor is, ha az emberi szövegek értése tökéletlen is, illetve tökéletes félreértés is.⁹ Nem szövegekkel van dolgunk, hanem a valósággal, nem írott könyvekkel, hanem a mindenség könyvével, és a szöveget, a világ szövegét is az érti, aki szeretetével átfogja és befogadja őt, és szeretetében átadja magát a mindenségnek.

⁹*De doctrina christiana*
I, 35, 39.

A megélt igazság

A szeretet itt nem ellágyulást vagy affekciót, nem érzelmességet jelent, legalábbis a szó mindennapi értelmében nem. De mi is az érzelem? *Emotio*, azaz mozgásba hozás, indíttatás, elragadtatás. Valami rajtam kívüli valóság — ami bizonyos értelemben én magam vagyok — mozgásba lendíti a létemet. Ágoston a szeretetet a szellem mozgásaként határozza meg: ahogy a test törvénye a gravitáció, melynek az ember semmi áron, értelm erejével sem tud ellenállni, a szív legyőzhetetlen törvénye a szeretet, a lélek gravitációja: *pondus meum amor meus*.¹⁰ A szeretet-elv nem az érzelmesség, hanem az elkerülhetetlen életszerűség hordozója, ami azért felel, hogy az írásszerű szöveg életszerűvé változzon át, és hogy az igazság ne csak megértett, hanem

¹⁰*Confessiones* XIII, 10.

megélt legyen. A szeretetben megpihenő és megújuló értés alanya nem helyes vagy helytelen kijelentéseket tesz a világról, hanem az általa igaznak tartott kijelentések szerint él. Nem értelmezget, hanem vonzódik, nem kalkulál, hanem átadja magát egy nála nagyobb hatalomnak. Az élet, az értés és a szeretet fogalma Ágostonnál egymást magyarázzák, ami nemcsak azt jelenti, hogy az igaz értés szeretet, hanem azt is, hogy az igaz szeretet értés, és élet.

„Szeress és tégy,
amit akarsz!”

Különösen érdekes Ágostonnal, hogy ezáltal nemcsak arra mutat rá, hogy az *errare*, ami latinul egyszerre jelent hibázást és tévelygést vagy kószálást, az igazság lehetőségét rejtí magában, hanem arra is, hogy a szeretet maga az emberi lélek kószáló, olykor hibázó és rendezetlen mozgása, amely azonban végső soron, akár kerülőutakon is, az igazság felé tart, olykor biztosabban és erőteljesebben, mint az önmagában biztos, a hiba fölött örökös és látszólag hibázni nem tudó értelem. Az értelmezést inkább bízva Ágoston a hibázni tudó szeretetre, mint a hibátlan-ság vágyától fűtött értelemre: a szeretet az, ami által az ember visszanyerheti képességét és a képességét, és legyőzheti, bizonyos értelemben, a nyelviségben rejlő képtelenséget. Ezért mondhatja Ágoston, hogy az igaz filozófus Isten szerelmese.¹¹ Talán innen fakad, a szeretetben lakozó őserő megsejtéséből a „Szeress és tégy, amit akarsz!” híres parancsa, abból a meggyőződésből, hogy a szeretet az az emberi élet, mely tévedéseiben és tévelygésében is azon az úton halad, ami az igazság és az élet. Talán innen fakad az is, a szeretet életerejéből és alapvető életszerűségéből, hogy a szeretet az értelmezés első kritériuma ugyan, ahogy az életé is, de nem a végcélja. A cél az isteni változatlan-ság és örökkévalóság kivívása, az igaz létezésé.¹² A szövegértelmezésnek ennyiben nemcsak a jelek és különböző lehetséges értelmeik szemezgetését kell maga mögött hagynia, de a szeretet megélése is csupán a végső előtti utolsó cél, amely a változatlan isteni lét-hez való hasonulás, az igaz létben való gyarapodás.

¹¹*De civitate Dei* VIII, 1.

¹²Vö. H. Arendt: *Le concept de l'amour chez Augustin. Essai d'interprétation philosophique*. Paris, 1991, 20–29.

3. Ki a legelső tekintély egy szöveg értelmezésekor?

Ágoston, miután *A mesterről* című párbeszédben kimutatta, hogy a jelek értelése másodlagos, és hogy a szavak által nem tanulunk semmit, visszatér e hosszú kitérő után a címben már előrevetített evangéliumi mondathoz, miszerint egyetlen tanítója van az embernek: Krisztus, akinek a tanítása a lélek legmélyéről tör elő és keres utat magának tanítványai életében (Mt 23,10). Aki a szellemi dolgokat nem látja, mondja Ágoston, az hiába hallgatja annak a szavait, aki látja őket, soha nem fogja megérteni, miről is van szó, aki viszont maga is látja ezeket a dolgokat, az nem más szavai miatt látja meg őket, hanem mert a „belső igazság tanítványa” lett.¹³ Ez a lélekbe véselt és nem könyvek, kódexek lapjaira másolt taní-

¹³*De magistro* XIII, 41.

tás az, ami által a tulajdonképpeni tanulás és értés folyamata végbemegy, ami végső soron azt a tapasztalatot fordítja le a teológia nyelvére, hogy az ember eleve csak azt értheti meg kint, a világból, amit már eleve, szóltanul, értetlenül is talán, titokzatos módon lelkében már megtanult, ismer és tud.

A belső szó „tanulása”

¹⁴*Poética* 1448b.

¹⁵Szókratészszel szemben, aki azt állította magáról, hogy csak azt tudja, hogy semmit nem tud, Ágoston úgy tartja, hogy az ember tud, de nem tudja elgondolni mindazt, amit tud.

A tanítás — csakúgy, mint a tanulás és a gondolkodás, mint önnevelés — vezetheti vissza az embert a lelke mélyén, a „memoria” birodalmában őrzött, de a bűnösség folytán ön maga előtt is sokáig rejtve maradó, végtelen, isteni tudáshoz. Vö. *De trinitate* XIV, 9.

A tanító szerepe

¹⁶*De magistro* XIV, 46.

Ha Arisztotelész a tanulás alapelemeként az utánzást említi, mert szerinte elsősorban másokat utánozva sajátítjuk el az élet alapvető rítusait és mozdulatait,¹⁴ Ágoston épp ellenkezőleg, a lélek belső mozgásaként határozza meg azt, melyben a lélek nem valaki máshoz, egy külső tanítóhoz, könyv tanításához hasonul, hanem a benne élő teljességhez. A legfőbb tekintély a belső szó, az Ige, a könyv és a tanítók legfőbb emlékeztetnek rá, felidéznek őt, de amíg e belső szó meg nem szólal, amíg a lélek általa, akár egy húr a zenész ujjai nyomán meg nem rezdül, addig a könyv, legyen az akár a világ könyve, akár a Biblia, örökre érthetetlen és hatástalan marad, akármennyi igazságot tartalmazzanak is lapjai. A könyv, egy szöveg, egy tanító megtaníthat minket mindarra a tudásra, ami bennünk él, és amiről még sincs tudomásunk, emlékeztethet arra, amit magunk is tudunk.¹⁵ Szavai nyomán felkutatjuk saját lelkünket, összehasonlítjuk a bennünk élő igazsággal, és — az igazságra való aktuális képességünk szerint — elfogadjuk, vagy elutasítjuk azt. A tanítót dicsérjük, hogy megtanított minket valamire, pedig a legjobb esetben is csak elkauzolta szeretettel önfeladásban élő lelkünket a belső igazság tanítása felé.

Van, aki úgy tartja, hogy ezzel az egykori retorika-tanár nemcsak megtagadta a tanítást magát, hanem egyúttal másodlagossá tette és mintegy kivégezte a tanár és a tanító közötti viszonyt. Ilyesmiről azonban Ágoston szövegében szó nincs. Ágoston nem kizárta a tanítókat, a mestereket a tanulás folyamatából, hanem rámutatott arra, hogy mit tehet a mester tanítványa érdekében: nagyon is sokat; és nagyon is keveset. A mester, a tanító szerepe elsődleges, mert felhívja a figyelmet arra, ami tanítványa lelkében rejtőzik, az igazság fényére, mely bevilágítja az örökké nyugtalan emberi szívet. Ugyanakkor, mondja Ágoston, buta dolog lenne azért iskolába küldeni a fiatalokat, hogy megtanulják azt, hogy a tanító mit gondol a világról.¹⁶ A tanulás és értés folyamata a lélek belső tájain történik meg, amikor a szavakat, könyveket, szövegeket olvasó, beszédeket és konferenciákat hallgató tanuló összeveti a kint hallott igazságot a lelke mélyén élő igazsággal, és felméri, hogy a szó, amit hall igazat mond-e vagy sem. Krisztussal „konzultál”, mondja Ágoston, azaz felméri azt, amit a tanító mond, a benne lakozó igazsághoz mérve azt, illetve felméri önmagát: saját maga igazságra való képességét. Ebben a belső intuíción, amelynek során a tanulók saját lelkükben ellenőrzik a kint hallottakat, és egybevetve a belső igazsággal, megtanulják, vagy elvetik azt, jelöli meg Ágoston a tanulás, az értés valódi folyamatát.

Ezáltal akár úgy is tűnhet, hogy Ágoston a teljes relativitás híve, hogy a tanulás és értelmezés fogalmát és súlyát teljes mértékben az egyénre bízza. A szeretet-kritérium is mintha ezt sugallná, hogy az értelmezés individualista, tetszőleges, és hogy mindenki mindenbe azt ért bele, amit csak akar. Ágoston azonban mást mond. A szöveg emlékeztet, de oly módon, hogy a *memoria sui*, az önmagára való emlékezés a *memoria Dei*, Isten emlékezete révén megy végbe, és fordítva. A megértés súlypontja az egyén lesz, a felelősség tehát mindenképpen egyedi, ugyanakkor a forrás, ahová a tanítványnak vissza kell találnia, nem lehet sem tetszőleges, sem egyedi, mert a tanítvány önmagában nem önmagára, hanem a feltétlen igazságra ügyel. A lélekben a legbensőbb az egyben a legfeltétlenebb, mondja Ágoston, és az igaz értés és tanulás ide tér vissza, mint egyetlen tiszta forráshoz. Az ember mintegy megtér az önmagában lakozó igazsághoz, és ezt az igazságot — aki egyben Ágoston hite szerint a testet öltött Ige, és az egyetlen igaz út — teszi minden megértés alapjának. A megértés ebben az értelemben a megtérésből fakad, az ember, tékozló fiúként, ki saját véleményeit akarta igazságként hallani, megtér ahhoz az igazsághoz, mely benne él, és mégis meghaladja őt; az ember felnő a benne lakozó igazsághoz, mintegy befogadja, eltűri, elszenvedti az igazságot, szenvedéllyel hozzá tapadva, emlékezete, lelkiismerete révén, de azután egész lényé által.¹⁷

¹⁷Az „eruditio” és a „conversio” kettősségéhez vö. *De magistro* XIV, 46.

Magány és világ felé forduló szeretet

A tanítás nem tudásanyagok közvetítése, hanem a belső igazságra való emlékeztetés, az igaz tanító, mint Krisztus, útítársa és kalauza tanítványának az igazság kifürkészhetetlen belső útjain. Magányos út az értelmezés, az értés, a tanulás útja, nincs ember, nincs tanító, aki ezen az úton helyettesíthetné embertársát. Az ember alászáll lelke legmélyére, hogy ott meghallja az igazságot, de ha képes erre, akkor magánya egyszerre Istennel telített magány lesz, az istenivel való bensőséges beszélgetés, ami végül talán mégis, a születő igazság fénye által, megnyitja számára a magányból kivezető utat, az élet, a világ, Isten és önmaga ismerete és értése által. Ezért mondja az Evangélium, hogy az egyetlen mester, Krisztus által minden ember testvérré lesz, társsá az igazság felé vezető úton; és ez adja az értelmezés körét Ágostonnál is, az alászállás és a felszállás egymást kiegészítő belső mozgása, ami a megértés beteljesedésekor a szeretetben ölt testet, amellyel a világ felé fordulunk. Addig is az ember belülről fakadó gazdagságból él, önmaga számára lesz gondná és örömmé, hiszen legfőbb tanítója benne él, és vele nap mint megízlelheti az isteni igazság kimeríthetetlen édességét.

Ezzel a belátással végződik *A mesterről* című dialógus, melynek fő célja tehát az volt, hogy a mester, Ágoston, megtanítsa, tehát emlékeztesse tanítványát és fiát arra, hogy a tanítás végső soron nem más, mint emlékeztetés, és hogy egyetlen igaz tanító

¹⁸R. Rosso: *La metodologia del sapere nel sermone di S. Bonaventura „Unus est magister vester Christus”*. Roma, 1982, 46.

van, a lélekben élő, a lélekbe mart igazság: Krisztus. Az írott szöveg másodlagos a világ könyvéhez képest, a világ könyve viszont alkotójához, művészehez, Istenhez képest másodlagos. A Biblia a világra, az élővilág pedig alkotójára emlékeztet minket napról napra: a tavasz, a hajnal, a sár, a nő csodájában a testet öltött igére, a mindenség ismeretlen és emberi értelemmel felfoghatatlan eredetére és végére. A tekintély-elv ezáltal Ágoston tanításában új jelentést nyer: a tekintély nem az a vélemény, amit el kell fogadni, fel kell mondani vagy ismételni kell, hanem az az élő igazság, kint és bent, aminek nem lehet ellenállni.¹⁸

4. Kitekintés

Ágoston nyelvelmélete és különösen *A mesterről* írott kis dialógusa tekintélyes hatást gyakorolt a későbbi korok gondolkodására. Párizsi tanítóévei alatt mind Bonaventúráról, mind Tamástól ránk maradt egy-egy ilyen témájú szöveg: Tamás *A mesterről* címmel írt egy kis disputát, Bonaventúra pedig egyik legszebb szentbeszédében tért ki az Ágoston által felvetett problémára. Ágoston írása, amely, mint tudjuk, nem sokkal Adeodatus halála után, valamikor 388 és 391 között keletkezett, az Evangélium egy mondatára épül, és annak adja értelmezését és magyarázatát. Tamás és Bonaventúra szövege szintén az Evangélium mondata körül szerveződik, de természetesen Ágoston is közös forrása a két 13. századi magister írásának.

Szent Tamás és Bonaventúra

¹⁹*Questiones disputate de veritate*, q. XI, *De magistro*, a. 1.; vö. még: *Summa theologiae* I, q. 117.

A közös források ellenére a két szöveg jelentős mértékben eltér egymástól. Szent Tamás írásának a célja az, hogy kimutassa, a tanulás, az értés folyamata ugyan isteni eredetű, de az emberi értelem legalább olyan fontos szerepet játszik benne, mint az isteni kegyelem maga: a megértés, mint lehetőség az emberi értelemben él, noha ezt az isteni fény teszi aktualitássá. Fontos megjegyezni, hogy Tamás végig Istenről beszél, és az isteni fényt, legalábbis kimondva, egyszer sem azonosítja Krisztussal, értelmezésében Krisztus személye így abból a szövegből tűnik el, ami Krisztustól magától származik.¹⁹ Bonaventúra, épp ellenkezőleg, szabad folyást enged alapvetően Krisztus-központú elméletének, de, miközben ugyanabból az evangéliumi mondatból veszi ihletét, mint Ágoston és Tamás, a ferences tanító megint más értelmezését adja a szövegnek. Ha Tamás síkra száll az emberi értelem relatív autonómiája mellett, Bonaventúra eleve kiköti, hogy a megértés fénye semmilyen mértékben sem származhat az emberi értelemből. Ugyanakkor ő sem vállalja az ágostoni elmélet radikalitását, és nem hangsúlyozza Krisztus abszolút intimitását, hanem Krisztusról, mint arról a legfőbb mesterről beszél, aki nemcsak és nem elsősorban belső jelenléte, hanem szavai, beszédei, tettei által tanítja, kint és bent, az embert és a világmindenség egészét.²⁰

²⁰*Unus est magister noster Christus*. in: *Sermones de diversis*. (Édition critique par J. Bougerol.) Paris, 1993.

Ebben az értelemben *A mesterről* című dialógus nemcsak tartalma, hanem hatástörténete révén is fontos adalék lehet a középkori tekintélyelvűség megértéséhez. Ugyanazt a szöveget Bonaventúra és Tamás egy disputa és egy szentbeszéd keretein belül kétféleképpen értelmezi, és ezen belül mind Bonaventúra, mind Tamás teljes nyugalommal idézi meg Ágostont és az Evangéliumot két egymásnak ellentmondó tanítás közös forrásaként, miközben valójában mindketten tartózkodnak attól, hogy az Ágostonéhoz hasonló radikális módon megvonják az emberi nyelvtől és a szótól az igazságfunkciót.

Abelárd és Luther

²¹G. Ebeling: *Luther. Bevezetés a reformátor gondolkodásába.* Budapest, 1997.

Ebeling a lutheri hermeneutikai fordulatot onnan eredezteti, hogy a négyes értelem gyakorlata kiüresedett, pusztá játékká fajult.²¹ Lehetséges, hogy így van, de Luther reformja talán éppen az előbb említettekben is érthető, nevezetesen onnan, hogy ugyanazt a szöveget az egyház különböző tanítói a századok folyamán mindig másképp értelmezték, és ezáltal a hagyomány, épp az értelmezések által, kiismerhetetlennek, érthetetlennek, sőt megbízhatatlannak tűnt. Erre a *Sic et non* lapjain már Abelárd felhívta a figyelmet, e tizenkettedik századi filozófiai zseni, aki művében éppen a nagy tanítók egymással ellentétes tanításait gyűjtötte össze, és próbálta az ész segítségével kibékíteni. A skolasztikus *questio*-módszer a summákban az abelárdi módszer elmélyítése; de törékeny egyensúly az, amit pusztán az ész ereje tart össze.

Értelmezés és hagyomány

Luther gesztusa az ironia, mint Szókratészé: a megbízhatatlan hagyomány ellenében minden idézgetést, értelmezgetést elutasít, és egyedül a Biblia önmagát értelmező szövegére bízva az embert, egyenesen Istenhez fellebbez. És mégis, ezzel ő maga sem tesz mást, mint részint az ágostoni hagyományhoz kapcsolódik, átértelmezve azt, részint pedig hagyományt alapít, a protestantizmus gazdag hermeneutikai hagyományát. Furcsa dolog: a hagyomány tagadása, amint maga is tehetetlenül egy talán később megtagadandó hagyománnyá válik, a hagyomány tagadása, amely megszüntetve őrzi meg azt, amit tagad. Az értelmező, noha mindig idéz, és idézése révén, de csak szavai révén is, amit használ, eleve a hagyományban áll, akár tagadja, akár igentli azt, mindig azt hiszi, hogy érti, s hogy egyedül ő érti a hagyományt. Ezáltal már mindig, eredendően téved, de mert érteni véli és érteni akarja, már szeretettel fordul hozzá, és ezért mégis, mindenén túl, Ágoston szellemében, érti és élteti azt.

Lehet-e filozófiát alapozni a Bibliára?

ULRICH G. LEINSLE

A szerző (1948) premontrei szerzetes, a regensburgi egyetem katolikus fakultásán a filozófiai-teológiai propedeutika professzora. Kutatási területe az ontológia (*Vom Umgang mit Dingen. Ontologie im dialogischen Konstruktivismus*, 1996²) és a tudományelmélet, a középkori filozófia és teológia (*Einführung in die scholastische Theologie*, 1995), a korai újkor iskolás teológia és filozófia (*Reformversuche protestantischer Metaphysik im Zeitalter des Rationalismus*, 1988), és a premontrei rend kultúrtörténete. Jelenleg egyebek mellett a dillingeni egyetemen a 17. században folyó vitákról folytat kutatásokat, amelyek alábbi részeredményei lapunkon jelennek meg először.

A keresztény filozófusoknak rendszerint meggyűlt a bajuk a Bibliával. Ágostont például visszariasztotta közönséges latinsága, és az újplatonizmus fényében kellett olvasnia ahhoz, hogy felismerje, mi minden rejlik benne.¹ A középkorban, amikor — mint ismeretes — a teológia feladataként a Szentírás értelmezését jelölték meg, éles feszültség alakult ki a Bibliához hű teológiai gondolkodás és az arisztotelészi filozófia között, amely a legvilágosabban az 1270-es és az 1277-es párizsi elítélésekben fejeződött ki: nem létezhet kettős igazság, egyrészt a filozófiáé, másrészt a Szentírásé, hiszen ez azt jelentené, hogy Isten csaló.² Az V. Lateráni zsinat (1512–1517) ugyanebben a szellemben emelte fel szavát az ellen az Arisztotelész-értelmezés ellen, amely a lélek halhatatlanságának kérdésében nem vet számot teológiai szempontokkal.³ A lutheri reformáció — a *sola scriptura* elvének jegyében — a filozófiát eleinte a semmiféle veszélyt nem hordozó logikára korlátozta. Melanchton másfelől azon fáradozott, hogy a fizikát (a természet-filozófiát, illetve a természettudományt) összhangba hozza az Írással.⁴ Ami a katolikus egyházat illeti, a kopernikanizmus (1616) és Galilei (1633) elítélése megint csak az Íráshoz igazodó és a „szabad” tudomány közötti feszültség kiéleződését tanúsítja, hiszen a kortársak, például Juan Caramuel Lobkowitz (1606–1682) úgy vélték, hogy a két elítélés gátat vet a metaforikus írásertelmezésnek is: ha ugyanis az asztronómia területén megengedett lenne, akkor — a lutheránusok és a kálvinisták szándékának megfelelően — a szentségtanban (az „ez az én testem” állítás kapcsán) is szabad utat kapna.⁵

1. A *Philosophia Christiana* programja

Ebben a szellemi közegben alakult ki az újkor elején egy eredendően keresztény, az Írást követő filozófia eszméje, amely valamennyi felekezet körében felbukkan, és immár — a középkori gyakorlattól eltérően — kifejezetten a „*philosophia christiana*” programját hirdeti meg.⁶ Ebben a programban a reneszánsz filozófia két olyan áramlata ér egybe, amelyet rendszerint csekély figyelemre méltatnak:

1. a *philosophia perennis*, amely Marsilio Ficino és Giovanni Pico della Mirandola nyomán Ádámtól kezdve Mózesnél, Hermész Triszmegisztosznál, Zoroaszternél, Orpheusznál, a görög,

¹Ágoston: *Vallomások* III, 5, 9; VII, 9, 13sk.

²Vö. Ulrich G. Leinsle: *Einführung in die scholastische Theologie*. Paderborn, 1995, 131–135.

³DH 1140sk.

⁴Vö. Peter Petersen: *Geschichte der*

aristotelischen
Philosophie im
protestantischen
Deutschland. Leipzig,
1921, 74–80; Günther
Frank: *Melanchton und
die Naturwissenschaften
seiner Zeit*.
Sigmaringen, 1998.
⁵Juan Caramuel
Lobkowitz: *Theologia
moralis fundamentalis* I.
I c. 1 fund. 5 (Frankfurt,
1651¹); az általam hasz-
nált kiadás: Lyon,
1675, 104–109.
⁶Vö. Charles B. Schmitt:
*Perennial Philosophy:
From Agostino Steuco to
Leibniz*. Journal of the
History of Ideas 27
(1966), 522skk.
⁷Vö. főként Wilhelm
Schmidt-Biggemann:
Philosophia perennis.
*Historische Umrissse
abendländischer
Spiritualität in Antike,
Mittelalter und Früher
Neuzeit*. Frankfurt, 1998.
⁸Vö. főként Ann Blair:
*Mosaic Physics and the
Search for a Pious
Natural Philosophy in
the Late Renaissance*.
Isis 91 (2000), 32–58.
⁹Vö. Charles B. Schmitt:
*Prisca Theologie e
Philosophia Perennis:
due temi del
Rinascimento italiano e
l'ora fortuna*. In: *Il
pensiero italiano del
Rinascimento e il nostro
tempo*. A cura di
Giovannangiola Tarugi.

zsidó-kabbalista és arab filozófiában tükröződő, Isten őskinyi-
latkoztatásából fakadó bölcsesség létét feltételezi, amely azután a
kereszténységben egyetemes szintézissé forr egybe;⁷

2. a *physica Mosaica* vagy *pia philosophia*, amely a Bibliát a ter-
mészetfilozófia forrásának tekinti, és a Biblia alapján kívánja ki-
és helyreigazítani Arisztotelészt.⁸

A két irányzat eredetileg független volt egymástól, és nem is
lehet könnyen egységes egészzé összekapcsolni őket. A *philoso-
phia perennist* a szinkretizmus veszélye fenyegeti, a Bibliára ala-
pozott fizika pedig könnyen megrekedhet az Írás betű szerinti
értelmezésénél. Közös vonásuk viszont egyrészt, hogy szembe-
fordulnak a kor iskolás arisztotelizmusával, másrészt hogy alap-
vető meggyőződésük: csak egy igazság létezik, amely a Bibliá-
ban, a filozófiában és a tudományban fejeződik ki.

A *philosophia perennis* első katolikus összefoglalásával Agos-
tino Steuco vatikáni könyvtáros (Augustinus Steuchus Eugu-
binus, 1497–1548) szolgált. 1540-ben megjelent, *De perenni philo-
sophia* című — III. Pál pápának ajánlott — terjedelmes művében⁹
Steuco (aki korábban természettudományos kérdések iránt mé-
lyen érdeklődő, szövegkritikai problémákkal foglalkozó egze-
gétaként már komoly érdemeket szerzett)¹⁰ számtalan párhuzam-
ot mutat ki a pogány irodalommal és bölcsességgel.
Írásértelmezésével az egy igazságot kívánja mélyebben feltárni,
amelyet 1535-ben megjelent *Cosmopoia* című munkájában a Te-
remtés könyvének első három fejezetéhez írt magyarázatában
már körvonalazott. Steuco itt már megpróbálkozik annak „bizo-
nyításával”, hogy a keresztény teológia, pontosan mint „prisca
theologia” egykor az egész világ filozófiája, illetve teológiája
volt, Homérosztól egészen Hermész Trismegisztoszig. A *De
perenni philosophia* tíz könyvében azután tételét 625 folióoldalon az
egész természetfilozófia felgöngyölítésével részletesen kifejtette.

Bibliotheca Sancta (1566) című bibliai enciklopédiájában, amely
az összes felekezet körében sikert aratott, a zsidóságból megtért
Sixtus Senensis OP (1520–1569)¹¹ az Írás lehetséges értelmeiként
már nemcsak a klasszikus négy lehetőséget (történeti, allegori-
kus, tropologikus, anagógikus értelmezés) említi, hanem kiegészíti
őket az Írásban legalább részben felfedezhető kabbali-
isztikus, fizikai és profetikai értelmezési móddal. Sixtus szerint
az Írás közelebbről a földrajz, a kronológia, a fizika (természet-
tudomány), a matematika (az *astronomia*, illetve *arithmetica sacra*
hagyománya szerint)¹² és az etika szempontjából olvasható, azaz
lefedti a korabeli felfogás szerint a filozófia körébe vágó tudomá-
nyok nagy részét.¹³ Ezért pedig a keresztény filozófusnak köte-
lessége (vagy legalábbis lehetősége van rá), hogy filozófiai szem-
pontból komolyan vegye és saját horizontján értelmezze az
Írásban foglaltakat.

Firenze, 1970, 211–236;

Schmidt-Biggemann:

Philosophia perennis

i. m. 677–689.

¹⁰Vö. Th. Freudenberger:

Augustinus Steuchus

aus Gubbio,

Augustinerchorherr und

päpstlicher Bibliothekar

(1497–1548) und sein

literarisches Lebenswerk.

Münster, 1935.

¹¹Vö. John Warwick

Montgomery: *Sixtus of*

Siena and Roman

Catholic Biblical

Scholarship in the

Reformation Period.

Archiv für

Reformationsgeschichte

54 (1963), 214–234.

¹²Az altdorfi lutheránus

egyetemen például

Johann Christoph Sturm

még 1685-ben is

előadást tartott az

arithmetica sacráról;

vö. Ulrich G. Leinsle:

Universalmathematik und

Metaphysik bei Johann

Christoph Sturm. In:

Hans Gaab – Pierre

Leich – Günter Löffeladt

(szerk.): *Johann*

Christoph Sturm

(1635–1703). Frankfurt

a. M., 2004, 153–183

/Acta Astronomiae

Historica 22/.

¹³Sixtus Senensis:

Bibliotheca sancta.

Venecia, 1566, I. 3

(214–231);

vö. Montgomery:

i. m. 228sk.

¹⁴Nicolaus Taurellus:

Philosophiae Triumphus.

2. A protestáns hagyomány

A protestáns íráselvvvel együtt járt egy olyan autonóm filozófia elutasítása, amelynek fizikai, etikai és metafizikai tartalmai nem hozhatók összhangba a Biblia tanításával. Luthernek a kettős igazságról vallott meggyőződését a Helmstedtben oktató Daniel Hoffmann-non (1538–1611) kívül nem sokat tettek magukévé. Ugyanakkor az Írást követő *physica sacrá*nak sem volt sikere a lutheránusság körében, különösen azoknál nem, akik elismerték a konkordancia-formulát. Ezt a megközelítést inkább csak a wittenbergi reformáció belső köreitől távol tevékenykedő szellemek tették magukévé, például az altdorfi Nikolaus Taurellus (1547–1606), aki a kétségbeesésbe taszító pogány filozófiát elvetve olyan filozófia mellett tört lándzsát, amely a hit alapjaként szolgálhat.¹⁴ Törekvéseit csak másfél századdal későbbi védelmezője, Feuerlin hozta összefüggésbe közvetlenül a *philosophia christiana* hagyományával.¹⁵ Taurellus cáfolására a *Physica et Ethica Mosaica* programjának szentelt művet adott ki viszont 1613-ban Conradus Aslacus (Kort Aslaksson, 1564–1624) koppenhágai professzor.¹⁶

Az Írásra alapozott keresztény filozófia programjának kidolgozása a református teológiához fűződik. A steinfurti és stadei „gymnasium illustre” oktatója, Otto Casmann (1562–1607) 1598-ban *Cosmopoeia et ouranographia christiana* című munkát jelentetett meg, és a helmstedti vitában a kettős igazság tétele ellen foglalt állást.¹⁷ Az irányzat legjelentősebb szerzője azonban az enciklopédista Johann Heinrich Alsted (1588–1638) volt, a herborni főiskola tanára, aki Bethlen Gábor felkérésére 1629-től Gyulafehérváron oktatott.¹⁸ Alsted szintén a nagyra törő program megvalósításán fáradozott. A teológia „professor primariusaként” jelentette meg 1625-ben *Triumphus Bibliorum Sanctorum* című munkáját, amelyben megpróbálja a Szentírásban megalapozni az összes filozófiai szakterületet, sőt általában a magasabb fakultások tudományait, a jog-, az orvos- és a hittudományt is.¹⁹ Könyvében vázolt programja szerint Alstedet két cél vezette: egyrészt meg kívánta tisztítani a keresztény szellemet a „vulgares philosophi” nézeteitől, akik úgy vélik, hogy a Biblia nélkül is boldogulnak, másrészt témák szerint kívánta rendezni a Biblia anyagát, ekképpen egy módszeresen kidolgozott kézikönyvet (*systema methodicum*) összeállítva.²⁰ E program előfutáiraiként Casmannt, az orvostudománnyal foglalkozó Francisco Vallést (1524–1592), a *Philosophia sacra* (1587) szerzőjét, Levinus Lemniust (1505–1568) és Lambert Daneaut (1530–1595) nevezi meg, és Vallès alapszándékát vallja magáénak: „Eddig csak véleményekről okoskodtam, most már viszont az igazságnak megfelelően fogok írni.”²¹ A tudományok rendszerével itt nem foglalkozik (azt enciklopédiájában már részletesen bemutatta), célja az, hogy az Írásból tárgyi adatokat, módszereket és példákat emeljen ki.

Tr. 3., Basel, 1573, 220;
 vö. Ulrich G. Leinsle:
*Das Ding und die
 Methode. Methodische
 Konstitution und
 Gegenstand der frühen
 protestantischen
 Metaphysik.* Augsburg,
 1985, 151.
¹⁵Johann Wilhelm
 Feuerlin: *Taurellus
 defens.* Nürnberg,
 1734, 5.
¹⁶Vö. Blair: i. m. 43–45.
¹⁷Vö. Blair: i. m. 45.
¹⁸Vö. pl. Robert Gordon
 Clouse: *The Influence of
 John Henry Alsted on
 English Millenarian
 Thought in the
 Seventeenth Century.*
 Ann Arbor, 1963;
 J. Klein – J. Kramer
 (szerk.): *J. H. Alsted,
 Herboms calvinistische
 Theologie und
 Wissenschaft im Spiegel
 der englischen
 Kulturreform des frühen
 17. Jahrhunderts.* Frank-
 furt, 1988 /*Aspekte der
 englischen Geistes- und
 Kulturgeschichte* 16/;
 Schmidt-Biggemann:
Philosophia perennis
 i. m. 701.
¹⁹Johann Heinrich
 Alsted: *Triumphus
 Bibliorum Sacrorum seu
 Encyclopaedia Biblica.*
 Frankfurt, 1625; uő:
*Cursus Philosophici
 Encyclopaedia.* Herborn,
 1620; vö. Joachim Dyck:
*Athen und Jerusalem.
 Die Tradition der
 argumentativen*

Nézete szerint ugyanis ez a filozófia művelésének legkiválóbb útja, ráadásul a hallgatókat már kezdetől megismerteti a Szent-írással, egységet teremt a vallásosság (*pietas*) és a tudós felkészültség (*eruditio*) között, s józan és megbízható filozófia legmagasabb pontjára vezet el.²²

Mindamellet a könyv lapjain a szerző többnyire csak a *sacra* jelzővel látja el a filozófiai enciklopédia egyes rész tudományait, és azok tantételeit bibliai helyekkel támasztja alá. Az egyes tudományokat és tételeket nem az Írásból vezeti le, hanem egyszerűen átveszi őket az iskolás filozófia anyagából. Példának okáért nyomban a bevezető megjegyzésekben (*praecognita*) szembeállítja egymással a tömörítő és a propedeutikus tanítási módszert: az első Mózés alkalmazza a Ter 1-ben, a második evangéliuma elején Lukács és Pál az areopagoszi beszédében (ApCsel 17, 22sk.).²³ A lét és a megismerés princípiumainak különbözőségét kifejezetten a dolog természetéből vezeti le, és csupán annyit emel ki, hogy megjelennek a tízparancsolatban is (Kiv 20,1sk.: Isten mint a lét princípiuma; Kiv 20,3–18: a parancsolatok mint a megismerés princípiumai).²⁴ Az Arisztotelész *Nikomakhoszi etikájának* hatodik könyvében rögzített értelmi erényeket (művészet, tudomány, okosság, bölcsesség, értelem) a Péld 1,2–6-ban és az Írás egyéb szakaszaiban (például Róm 2,15; Kiv 39,6) fedezi fel. Ugyanígy különböző szentírási helyeken megtalálni véli az egyetem négy fakultását is.²⁵ A Róm 1,10–21 és a 2,14sk. alapján az egész filozófiát nyomban igazra és hamisra osztja. Az igaz filozófia elméleti és gyakorlati ágra oszlik (urím és tummím: Kiv 28,30), és vagy a pogányok írásaiból (*philosophia vulgaris*) vagy a Szentírásból (*philosophia adepta*) állítható össze. Hamis az a filozófia, amely elhomályosítja a természet világosságát, vagy szembe- szegül a kegyelem, illetve az Evangélium világosságával (mindezt Alsted egyebek mellett az 1Kor 1,20 és a Kol 2,8 alapján fejt ki).²⁶ A metafizika tárgyát, a létezőt mint olyat (*ens*) sem közvet- lenül a Kiv 3,14-ben közölt istennévből eredezteti, hanem elő- ször tágabb összefüggésben határozza meg (akként, ami nem semmi), és csak ezután tér rá a bibliai „megalapozásra”.²⁷

Egy évvel Alsted *Triumphusának* megjelenése után adta ki *Philosophia sacra et vere Christiana* című munkáját az angol Robert Fludd (1574–1637), amellyel 1617/1618-ban kiadott *Utriusque cosmi historia* című értekezését írta tovább; fejtegetései azután a — csak 1638-ban megjelent — *Philosophia Moysaica*-val kerekedtek egésszé.²⁸ Az eredetileg orvosként tevékenykedő, a rózsakeresz- tessekkel és a puritanizmussal rokonszenvező Fludd a Marsilio Ficino és Pico della Mirandola nevéhez fűződő hermetikus- szinkretista *philosophia perennis* hagyományát követi. Hermész Trismegisztozt és Platón-t a Bibliával azonos rangú tekintély- ként ismeri el. A Biblia azonban nézete szerint az igaz és lényegi filozófia tárhelye, míg a pogány filozófia alapjában téves és sem-

Verknüpfung von Bibel und Poesie im 17. und 18. Jahrhundert. München, 1977, 66–68.

²⁰Alsted: *Triumphus: Mens authoris*; a könyv rendezőjeléről lásd Wilhelm Schmidt-Biggemann: *Topica universalis. Eine Modellgeschichte humanistischer und barocker Wissenschaft.* Hamburg, 1983, 139 /Paradeigmata 1/.
²¹Alsted: *Triumphus: Praefatio*: „Hactenus scripsi ad opinionem, nunc scribam ad veritatem.”; Vallès: i. m. prooemium (3); a szerzőkről lásd Blair: i. m. 43sk.

²²Alsted: *Triumphus: Praefatio*.

²³Alsted: *Triumphus: Praecognita* (1).

²⁴Alsted: *Triumphus: Archeologia sacra* n. 3 (2).

²⁵Alsted: *Triumphus: Hexilogia sacra* n. 4 (8); *Technologia sacra* n. 3 (10).

²⁶Alsted: *Triumphus: Philosophia in genere* n. 1–6 (21–26).

²⁷Alsted: *Triumphus: Prima philosophia seu Metaphisica sacra* n. 7 (27); vö. Leinsle: *Ding* i. m. 385–393.

²⁸Vö. William F. Huffman: *Robert Fludd and the End of the Renaissance.* London – New York, 1988;

mis.²⁹ Fluddnál viszont a mózesi, illetve keresztény filozófia nem marad pusztá programelv. Bár e helyütt nem taglalhatjuk részletesen a Bibliából levezetett — kész orvosi patológiáig fűzött — elgondolásait a makro- és mikrokozmoszról (utóbbi az ember), példaként annyit érdemes megemlítenünk, hogy a teremtsérről szóló bibliai elbeszélésből már a teremtetést megelőzően létező ősanyagra következett, és úgy véli, hogy nem a klasszikus négy alapelem (tűz, víz, levegő, föld) az elsődleges, hanem minden egyetlen őselemből, a vízből eredeztethető. Nem szükséges hangsúlyoznunk, hogy ez a „fizika” nagyban elüt az újkori természettudomány fő áramától.³⁰

Alsted legjelentősebb tanítványa a cseh testvérek utolsó püspöke, Johann Amos Comenius (Jan Amos Komensky, 1592–1670) volt, aki 1611 és 1613 között Herbornban tanult, és egyebek mellett 1650-től 1654-ig Sárospatakon tanított, ahol kidolgozta híres *Orbis pictus* című munkáját. Az általa megvalósítandónak tartott *pansophia* (programját számos írásában kifejtette) egyesítette magában a *philosophia christiana* mindkét irányzatát.³¹ Lesznóban folytatott tanári munkájának gyümölcseként jelent meg 1633-ban a *Physicae ad lumen divinum reformatae synopsis*, amely az Írásra alapozott filozófia alstedi programját követi. Sokat elárul, hogy az életében megjelent utolsó, 1663-as kiadásban Comenius „ad lumen divinum reformatae”-re módosította a könyv címét: az Írásra alapozott fizika és *philosophia christiana* programját 1663-ban tehát még nem sikerült megvalósítani, hanem változatlanul feladatként adódott.³² Comenius szintén arisztotelianus, hermetikus, újplatonikus és alkimista elgondolásokat vegyített egymással; programját és meggyőződését három pontban foglalta össze.³³

1. A filozófia művelésének egyetlen igaz, helytálló és megfelelő módszerét az valósítja meg, aki mindent a megismerés három forrásából, azaz az érzékekből, az észből és a Szentírásból merít. Az Írás tehát Comeniusnál már nem a természettudomány egyedüli forrása, hanem csak egyike a háromnak.

2. Az arisztotelészi filozófia számos vonatkozásban fogyatékos, bonyolult és terjedős, sőt olykor téves is, ezért pedig a kereszténység nem tudja felhasználni, sőt ha nem igazítja helyre, még árthat is neki.

3. A filozófia helyreigazítható és tökéletesíthető azzal, ha minden ismeretet visszavezetünk a megismerés három említett forrására. Ezen a módon olyan fokú evidencia és bizonyosság érhető el, amelynek köszönhetően az igazság mindenki számára mintegy láthatóan és foghatóan megmutatkozik.

Comenius tehát a megismerés forrásait kiterjeszti az Íráson túlra is, sőt elébe helyezi az érzékeket és az észet. Aki úgy ragaszkodik az Írás szavaihoz, hogy közben nincs tekintettel az érzéki tapasztalásra és az észre, az lelkesültségében vagy átszárnnyal a világ fölött, vagy az általa meg nem értett dolgokat

Serge Hutin: *Robert Fludd (1574–1637)*.
Paris, 1971.

²⁹Robert Fludd: *Mosicall Philosophy*. London, 1659, I. 9; Huffman: i. m. 102–104.

³⁰Vö. Huffman: i. m. 104–134; továbbá Frances Yates: *The Rosicrucian Enlightenment*.

London – Boston, 1972.

³¹Vö. Schmidt-

Biggemann: *Topica universalis* i. m.

139–154; Blair: i. m.

42–47; Ulrich G. Leinsle: *Reformversuche protestantischer Metaphysik im Zeitalter des Rationalismus*.

Augsburg, 1988, 42–49.

³²Dilo Jana Amose Komenského 12. Praha, 1978. 71–264; Isagoge uo. 213–217; vö.

Jaromir Cervenka: *Die Naturphilosophie des Johann Amos Comenius*. Praha, 1970.

³³Comenius: *Physicae synopsis*, Praefatio n. 7 (Dilo 12, 76).

³⁴Comenius: i. m. n. 9 (77).

³⁵Uo. n. 13–17 (78sk.); vö. Vallès: i. m. Prooemium (1–3).

³⁶Vö. Blair: i. m. 52–57.

³⁷Comenius: i. m. c. 8 (129).

³⁸Loyolai Ignác: *Constitutiones Societatis Jesu*. Tom. III, Textus Latinus P. IV. cap. 14 § 3; vö. Paul

valamiféle *carbonaria fides* mezébe öltözteti, vagy éppen lehorgonyoz az Írás betűjénél, és minden (bibliabeli!) képtelenséget és babonát hitigazságnak tart.³⁴ E tekintetben Comenius már az Írás állításait a tapasztalat és az ész fényénél, kritikai igénnyel vizsgáló újkor előhírnöke. Másfelől — akárcsak korábban Vallès — megpróbál megfelelni azoknak is, akik szerint a Biblia nem tekinthető a filozófiai megismerés forrásának, minthogy vallási és gyakorlati természetű, nem pedig elméleti és természettudományos tartalmú könyv, amely az örök élethez mutat utat, nem a külvilágról közöl elgondolásokat. A 2Tim 3,16sk.-ból és a Róm 1,20-ból kiindulva Comenius kimutatja, hogy az Írás a látható dolgok szemlélésére is megtanít, a láthatatlan Isten horizontján. E ponton Comeniusnak az Írás igazsága és isteni eredete mellett is érveket kell felhoznia.³⁵

A filozófia reformja Comeniusnál sem maradt mérő program, jóllehet az is igaz, hogy kidolgozása során nem mindig következetes.³⁶ Olykor (például a Ter 1-ről értekező első fejezetben) eltér a Biblia szövegétől, máskor pedig valóban az Írás, az ész és az érzéki tapasztalat hármassága szerint tájékozódik (c. 2). A mozgásról kifejtett nézeteiben (c. 3) viszont csupán egy helyütt hivatkozik az Írásra, akkor is csak egy példát merít a Ter 1-ből. A dolgok minőségeit pedig Paracelsus nyomán a három őszanyagból (só, kén, higany) vezeti le (c. 4). A speciális fizika területén Comenius — akárcsak Alsted — nagyrészt megelégszik annyival, hogy megemlíti az Írás néhány helyét, illetve a bevett filozófiai tanoknak megfelelően értelmezi őket. A Ter 15,5-öt például a Tejútra vonatkoztatja, amelyet korabeli asztronómiával összhangban egészen kicsiny csillagok együttesének tekint, azaz elszakad attól az arisztotelészi értelmezéstől (*Meteor* I, 8), mely szerint a Tejút a legnagyobb égi kör által előidézett optikai jelenség, olyan, mint az üstökösök csóvája.³⁷

3. A katolikus iskolás filozófia

A koraújkori katolikus iskolás filozófia túlnyomórészt a jezsuitákhoz kötődik. A rend *Ratio studiorum*a meghagyja, hogy a filozófia területén Arisztotelész a követendő, amennyiben összeegyeztethető a keresztény hittel.³⁸ A részkérdéseket érintő rendelkezések többször is utaltak az „igaz filozófiára” (*secundum veram philosophiam*). Ennek mibenlétét megpróbálhatnánk meghatározni az Írásra alapozott *philosophia christiana* vagy a *philosophia perennis* horizontján is, jóllehet a jezsuita írásmagyarázat Benedictus Pereiras (1535–1610) nyomán nagyrészt történeti egzegézis formáját öltötte. Másfelől Suárez nagymértékben támaszkodott Steuco művére.³⁹ Minthogy a Tridenti zsinat utáni katolikus tanítás szerint a megismerés fénye, bár elhalványulva, mégis megmaradt a bűnbeesés után, és a *sola scriptura* elve nem állja meg a helyét, ezért az Írásra

Richard Blum: *Jesuiten zwischen Religion und Wissenschaft. Berichte zur Wissenschaftsgeschichte* 18 (1995), 205–216.

³⁹Vö. pl. *Decretum Borgianum* (1565): *Monumenta Paedagogica Societatis Iesu*. Ed. Ladislaus Lukács, tom. III, Roma, 1974, 384; Schmitt: *Perennial Philosophy* i. m. 522sk.; Pereirát illetően vö. Blair: i. m. 50; Schmitt: *Perennial Philosophy* i. m. 525.

⁴⁰Vö. főként Connor Reilly: *Athanasius Kircher S. J. Master of a Hundred Arts 1602–1680*. Wiesbaden – Roma, 1974 /*Studia Kircheriana* 1/; Thomas Leinkauf: *Mundus combinatus. Studien zur Struktur der Universalwissenschaft am Beispiel Athanasius Kirchers SJ (1602–1680)*. Berlin, 1993.

⁴¹Vö. Barbara Bauer: *Jacob Pontanus S. J. ein oberdeutscher Lipsius. Ein Augsburger Schulmann zwischen italienischer Renaissancegelehrsamkeit und jesuitischer Bildungstradition. Zeitschrift für bayerische Landesgeschichte* 47 (1984), 77–120.

⁴²Jean Mocquet: *Selectorum*

alapozott filozófiát sürgető protestáns kezdeményezéseknek a katolikus gondolkodásban nem volt visszhangjuk. Ugyanakkor a katolikusoknál is nyomára bukkanhatunk a „keresztény filozófia” mindkét hagyományának, jóllehet a megjelent könyvek tömegében az efféle munkák kevésbé tűnnek fel, mint a protestantizmusban.

A Marsilio Ficinónál és Steucónál megjelenő hermetikus *philosophia perennis* hagyománya a katolikus gondolkodásban az egyetemes tudós Athanasius Kircher SJ-nél (1602–1680) bontakozik ki a legteljesebben, akinek életműve nem csupán „mind a száz tudomány” enciklopédiáját nyújtja, hanem — az újabb kutatásnak sikerült kimutatnia — pontosan a *philosophia perennis* felfogásában gyökerezik.⁴⁰ Kircher ugyan szinte egyedülálló alak a jezsuita renden belül, az általa képviselt gondolkodás nyomai azonban már a rend előtte — bár szintén magányosan — alkotó személyiségeinél is kimutathatók, például a drámaival és latin nyelvű értekezéseivel nevet szerző Jakob Pontanusnál (1542–1626), aki Dillingenben és Augsburgban oktatott. Pontanus szorosan a hermetikus-mózesi filozófiaértelmezést követi, különösen Ficinót és Pico della Mirandolát.⁴¹ Hasonló gondolati elemek bukkannak föl a dillingeni jezsuita egyetemen folyó disputációkban, például Jean Mocquet-nál (1574–1642), aki megpróbálta kibékíteni egymással az arisztotelészi metafizikát és a mózesi filozófiát: Mózes a Teremtőtől halad a teremtenyek felé, Arisztotelész éppen fordítva.⁴² A *philosophia perennis* hagyományának megfelelően Isten tulajdonságait az ókori filozófusoktól (beleértve a hermetikus filozófiát is) eredezteti, Isten valódi létét (*veresse*) viszont a Kiv 3,14-ből vezeti le.⁴³ 1606-ban tartott nyilvános baccalaureátusi vizsgáján Mocquet kifejezetten hitet tesz a *philosophia christiana* mellett.⁴⁴ Jakob Maier már egy 1604-es írásában a *philosophia christiana* igazságtartalma alapján javítja ki Arisztotelésznek a világról és annak tartamáról kidolgozott elméletét, és folyamatosan Suárezre hivatkozva egyértelműen szembefordul Arisztotelész „tévedéseivel”.⁴⁵ Christian Baumann (1588–1636) egyenesen arra vállalkozik, hogy összekapcsolja egymással Suárezt és Marsilio Ficinót. Ennek alapján elfogadja az isteni ideák létezését, és a teremtményi tökéletességeket az isteni lényeg vetületeként (*Ichnographia Divinae Essentiae*) értelmezi; aki ugyanis nem ismeri az isteni dolgokat, az nem ismerheti az emberieket sem.⁴⁶ Megtaláljuk nála a *philosophia perennis* tipikusan spiritualista térfelfogását is: Isten mérhetetlensége maga a lehetséges teremtés és minden tér eredendő tere. Ezért Isten, akárcsak a világ, nem egy tágabb (képzeletbeli) térben létezik, hanem valamennyi szellemnek és testnek ő jelöli ki a neki megfelelő helyet. Következésképpen minden helyváltoztató mozgás új viszont jelent Istennel.⁴⁷

*Philosophiae
decretorum assertiones
undetringinta.* Dillingen,
1604, ass. 24 § 1–4
(27–29).

⁴³Jean Mocquet: *Brevis
et compendiaría rerum
naturae descriptio.*
Dillingen, 1607,
c. 3 (5–7).

⁴⁴1606. április 12.
(Studienbibliothek
Dillingen XV ã 133 I, fol.
154r), bevezető: *Quod
philosophiae Christianae
bene vertat.*

⁴⁵Jakob Maier: *Doctrina
Aristotelica de Mundi
Productione, Duratione
et nonnullis aliis
attributis correcta et ad
normam ac veritatem
Christianae Philosophiae
reducta.* Dillingen, 1604.

⁴⁶Christian Baumann:
*Disputatio peripatetica
de actionibus mentis
humanae.* Dillingen,
1627, pos. 13 (8); uő:
*Disputatio philosophica
de relatis
transcendentibus.*
Dillingen, 1626, § 1–2
(1–24).

⁴⁷Uő: *Difficultates
selectae ex universa
philosophia.* Dillingen,
1627, pos. 40sk. (22);
uő: *Disputatio
philosophica de finali,
materiali et efficiente
causa.* Dillingen, 1627,
14, 29sk.; vő.

Schmitt-Biggemann:
Philosophia perennis
i. m. 428–517.

⁴⁸Francisco Vallès: *De*

Itt mutatkozik meg a *philosophia sacra* egy másik sajátossága, amely 1610 és 1630 között jól kivehetően jelen van a jezsuiták-nál: filozófiai, illetve természettudományos tantételeket vonatkoztatnak ugyanis teológiai vagy bibliai mozzanatokra (személyekre, „tényekre”, de Jézus állításaira is). Ezzel találkozhatunk például lépten-nyomon Vallès *sacra philosophiájában*, Marin Mersenne (1588–1648) Teremtés könyvéhez írt kommentárjában pedig a mechanika és az optika vonatkozásában.⁴⁸ Ezek a törekvések az elsősorban drámáiról ismert Georg Stengelnél (1584–1651) összekapcsolódnak a *philosophia christiana* programjával: Stengel szerint az Evangéliumban is kutatnunk kell a filozófiát, és a filozófia területén sem hanyagolhatjuk el az Evangéliumot; a kettőből csodálatos keveréknek (*pulcherrima mixtura*) kell előállnia.⁴⁹ Konkrét fejtegetéseivel azonban Stengel már nem tesz teljesen eleget ennek a programnak. Fő művében gyakorlatilag pozitív módon, bár a kritikát sem nélkülözve vonatkoztat filozófiai tantételeket bizonyos krisztológiai és szótériológiai tételekre, illetve ontológiai és fizikai szempontból értelmezi a Krisztus isteni nemzésére, hüposztatikus egységére, születésének hírül adására és eseményére, valamint megkísértésére vonatkozó bibliai szakaszokat. Ugyanezzel a témakörrel foglalkozott már 1624-ben Thomas Anreiter, de vizsgálódásait kiterjeszti Jézus beszédeire csodáira, szenvedésére, feltámadására és mennybemenetelére is, továbbá tételeket fogalmaz meg Máriáról és Józsefről.⁵⁰ Anreiter kiemeli Jézus néhány olyan állítását, amely filozófiai szempontból is érdekes, a templom lerombolásáról szóló szakaszt (Jn 2,19) például párhuzamba állítja a test tagjaival, amelyek pontos leírásához mások mellett Albrecht Dürert is segítségül hívja. A mezők liliomairól, az ég madarairól (Mt 6,26–29), a mustármagról (Mt 13,31sk.) szóló logionok biológiai fejtegetésekre adnak alkalmat számára, melyek során Pliniusra támaszkodik, de felhasználja az újvilágról érkező híradásokat is. A Mt 16,2sk.-ban és a Lk 12,54sk.-ban említett meteorológiai előjelek kapcsán meteorológiai ismereteket közöl a széljárásokról (Vallès nyomán). A tévéről és a tű fokáról szóló logion (Mt 19,24) képletes jelentését elismeri ugyan, de kiemeli, hogy nem állít lehetetlenséget, mivel teljhatalmával Isten lényeges tagjainak megőrzése mellett akár atomnagyságúra is zsugoríthat egy tevét, úgy, hogy például a feje mégis elállna a lábaitól.⁵¹ A logionok alapján azután ugyanilyen szellemben tekinti át Jézus életének néhány csodáját, kezdve a keresztségtől, amellyel kapcsolatban megjegyzi, hogy az ég megnyílása csak a levegő hiátusával magyarázható, azaz nem értelmezhető úgy, hogy felfejlett volna az égbolt. A bor átalakulása a kánai menyegzőn nem úgy történt, hogy Jézus előbb megsemmisített a vizet, majd bort teremtett a helyére, hanem valóban átváltoztatta a vizet vörösborrá. A gyógyítások és a gonosz lelkek kiűzése kapcsán számos pogány és keresztény párhuzat

*iis quae scripta sunt
physice in libris sacris
seu sacra philosophia.*

Torino, 1587; Marin
Marsenne: *Quaestiones
celeberrimae in
Genesisim.* Paris, 1623.

⁴⁹Georg Stengel:
*Peripateticae et
Evangelicae doctrinae
comparatio, qua
ostenditur, quanta
utriusque ab altera lux
accesserit.*

Dillingen, 1627.

⁵⁰Thomas Anreiter:
*Quaesita philosophica...
de Iesu, Maria, Ioseph
admiranda Triade.*
Dillingen, 1624.

⁵¹Anreiter: i. m. th. 8–18
(8–15); vö. Valesio: i. m.
c. 48 (352–355); c. 50
(368–379).

⁵²Anreiter: i. m. th.
19–25 (15–22).

⁵³Uo. th. 34sk. (31sk.).

⁵⁴Uo. th. 36–39 (33–36).

⁵⁵Juan Caramuel
Lobkowitz: *Theologia
rationalis. Metalogica I.*
10. Frankfurt, 1654, II,
71–89; vö. Ulrich
G. Leinsle: *Maria als
Gegenstand der
Philosophie. Zu
Caramuels „Philosophia
Mariana“.* In: Erwin
Möde – Thomas

Schieder (szerk.): *Den
Glauben verantworten.
Bleibende und neue
Herausforderungen für
die Theologie zur
Jahrtausendswende.
Festschrift für Heinrich
Petri.* Paderborn,

mot sorol föl (strúmás betegek meggyógyultak Franciaország és Anglia királyának érintésétől), és hosszasan értekezik arról, milyen hatást gyakorolhatnak a gonosz lelkek az emberre. A kenyérszaporítást illetően több lehetőséget is megemlít (Jézus már azelőtt megszaporította a kenyeret, hogy szétosztották volna, máshonnan szereztek meg, ami hiányzott); Pereira szerint a legvalószínűbb, hogy az egyes darabok letörésekor összesűrűsödött levegőből és kipárolgásokból (*vapor*) jöttek létre az új szeletek. Jézus és Péter vagy azért tudott a vízen járni, mert megszűnt nehézkedési erejük, vagy Jézust az angyalok hordozták a víz felszínén. A legvalószínűbb vélemény szerint Jézus megdicsőülésekor Mózes és Illés valóban a helyszínre látogatott a földi parádicsomból, amihez lelküknek előbb a limbusból sírjukhoz kellett szállnia; azután minden „részük” visszatért a saját helyére.⁵²

Ennél visszafogottabbak Anreiter nézetei Krisztus haláláról, feltámadásáról és mennybemeneteléről, bár az ontológiai és történeti szempontból értelmezett „tényeknek” elsősorban a fizikai lehetőségét vizsgálja. Jézus vérellátása valószínűleg természetes esemény volt, a jelenséggel ugyanis máshol is találkozni. Hogy kiszállt a lezárt sírból, arra elegendő magyarázat Isten rendkívüli hatásgyakorlása, amely nem szüntette meg az anyag mennyiségét. A Feltámadott teste visszavette magába a passió során kiontott vért is. Étekezése nemcsak látszólagos volt, de az elfogyasztott ételt nem emésztette meg, hanem mindaz, ami a gyomrába került, levegővé változott.⁵³ Ezután a szerző röviden kitér arra, miként tért vissza a mennybe a Feltámadott saját erejéből, miként ül az Atya jobbán, szól a pünkösdi csodáról és Krisztus második eljöveteléről, már amennyire a *christianus philosophus*nak módjában áll egyáltalán beszélni minderről.⁵⁴

Anreiter és Stengel mariológiai nézetei számos rokon vonást mutatnak a *philosophia christiana* legfontosabb nem jezsuita képviselője, a ciszterci Juan Caramuel Lobkowitz elgondolásaival, aki 1643-ban vetette papírra *Positiones Metaphysicae vitam et dotes Beatissimae Virginis Matris dilucidantes* című értekezését.⁵⁵ Caramuelnél már nyoma sincs a jezsuita vélekedéseket jellemző viszonylagos józanságnak (bár Anreiter nagyrészt a lelkeségi irodalomból merít): ő már az egész metafizikát Mária csodálatos élete alapján kívánja feltárni.⁵⁶

Az angyali üdvözet (Lk 1,26–38) kapcsán Stengel kitér az angyaltanra, és az angyalok létállapotának helyéről, megjelenésük mikéntjéről, megismerésükről és (nem fizikai) nyelvükről értekezik. Anreiter szerint sokan két kísérőangyalt kapcsolnak Gábielhez, hogy, akárcsak Ábrahámnál (Ter 18,2skk.) teljesen megjelenítsék a Szentháromság szimbólumát. A híradás legmegfelelőbb helyének Stengel szerint Mária háza tekinthető, amelyen belül a Szűz a dél-keleti sarokban, Gábiel az észak-nyugati sarokban helyezhető el. Az esemény valószínűleg éjfélkor (a születés órá-

2000, 59–66.
⁵⁶Anreiter: i. m. th. 40–46 (37–43); vö. Caramuel: *Metalogica* I. 10 n. 1364 (48).
⁵⁷Stengel: i. m. c. 4 th. 22–28 (18–21); Anreiter: i. m. th. 43 (39).
⁵⁸Stengel: i. m. 4 th. 27–29 (21–24); Anreiter: i. m. th. 3sk. (3sk.); th. 45 (41).
⁵⁹Wolfgang Metzger: *Theses ex Physica Sacra de corpori naturali iniversim*. Dillingen, 1621.
⁶⁰Wolfgang Metzger: *Doctrina Scripturae Sacrae de corpori simplici sublunari*. Dillingen, 1623.
⁶¹Vö. Franz M. Eybl: *Bibelenzyklopedien im Spannungsfeld von Konfession, Topik und Buchwesen*. In: Franz M. Eybl et al. (szerk.): *Enzyklopedien der Frühen Neuzeit. Beiträge zu ihrer Erforschung*. Tübingen, 1995, 120–140.
⁶²Johanness Poza *Elucidarius Deiparae* (Alcalá, 1626) című munkáját, amelyre Caramuel is támaszkodott, 1628-ban például az indexkongregáció „néhány elrugaskodott állítása” miatt betiltotta.
⁶³Metzger: *Doctrina* i. m. 120; vö. Vallès: i. m. Prooemium (3).
⁶⁴Teljesen a bibliai világképet veszi alapul

jával összhangban) történt meg.⁵⁷ A szűzi szülést — tisztán természetfeletti lévén — a teológusok hatásköréhez sorolja. Anreiter viszont arról is szól, mennyiben különbözik a szűzi szülés az emberi nemzéstől. Krisztus emberi testének anyaga kizárólag anyjától származott. A férfi magjának szerepét az isteni teljhatalom töltötte be. Krisztus teste már Mária szavainak utolsó pillanatában lélekkel bírt, nem csupán negyven nap elteltével, de még növekednie kellett az anyaölben. Mária szerepe tehát egyáltalán nem tekinthető merőben passzívnak. Hogy Jézus születése fájdalommentes volt, azt egyik szerző sem tudja könnyen megmagyarázni, bár Tamással egyetértésben (*Summa theologiae* III q. 35 a. 6) úgy vélik, hogy Mária méhe nem nyílt meg, miáltal Krisztus a mennyiség fölött is úrnak bizonyult. Ugyanis legalább a köldökzsinór elvágása természetszerűleg fájdalommal jár, Mária viszont semmiféle fájdalmat nem érzett. Ugyanakkor anyateje szüzessége ellenére is természetes volt.⁵⁸

Hogy miként módosíthatók természettudományos elméletek teológiai szempontok szerint, azt jól példázza Wolfgang Metzger (1588–1641) 1621-ben megjelent *Physica Sacra*-ja. Metzger sorra veszi az arisztotelészi fizika nyolc könyvének legfontosabb témáit, mindenütt teológiai következtetéseket rögzít, de fel is tárja a fizikai elméletek korlátjait, főként az Istenről és az Eucharisziáról szóló tannal kapcsolatban; fejtegetései bizonyos szempontból emlékeztetnek a Conimbricenses kommentárjának megjegyzéseire, de ő nem a Biblia alapján, hanem dogmatikai szempontból támasztja alá nézeteit.⁵⁹ Kifejezetten bibliai alapokon nyugszanak azonban Metzger 1623-as teológiai tételei, amelyek a négy alapelemtől szóló tant az Írás nyomán, illetve magában az Írásban vizsgálják.⁶⁰ Valójában Metzger csupán a tüzet, a levegőt, a vizet és a földet érintő legfontosabb bibliai szakaszokat, illetve „tényeket” értelmezi a bevett fizika segítségével, elsősorban azt a kérdést vizsgálva, hogy a Biblia természeti jelenségekről vagy csodákról számol-e be. A mű első (a tűznek szentelt) fejezete például a bibliai könyvek sorrendjét követve a tüzes égbolttól (Ter 1) kezdve a kerubokon és lángpallosokon (Ter 3,24), Szodomán és Gomorán (Ter 19,24), a lángoló csipkebokron (Kiv 3,1–3), a Gedeon áldozatát elemésztő tűzön (Bír 6,21) és a tüzes kemencébe vetett három ifjún (Dán 3) át a tűzzel való megkeresztelkedésről szóló logionig (Lk 3,16), a pünkösdkor előtörő lángnyelvekig (ApCsel 2,3), a világégésig, a — 1Kor 3,13 alapján alátámasztott — tisztítótüzig és a pokol tűzéig (Jel 20sk.) egész sor kérdést érint. Fejtegetéseinek közvetlen alapjául alighanem az egyik széles körben ismert bibliai enciklopédia szolgált.⁶¹ Minthogy ez a fajta írástértelemezés veszélyes részeredményeket is hozhatott,⁶² utolsó megjegyzéseivel a szerző (akárcsak korábban Vallès) kifejezetten aláveti magát a „római tanításnak”: ami nem áll összhangban vele, az sem szóban, sem írásban nem képviselhető.⁶³

például Johannes
Schiller: *Disputatio de
mundo*. Dillingen,
1630, c. 1 (1–6).

⁶⁵Jakob Reiss: *Musica
rerum creatarum cantata
Dan. 3 nunc
philosophice disputata*.
Dillingen, 1646.

⁶⁶Reiss: i. m. th. 44–50
(11sk.).

⁶⁷Konrad Camelet:
*Philosophia tota
Deiparae sacra*.
Ingolstadt, 1642.

⁶⁸Arno Seifert: *Der
jesuitische
Bildungskanon im Lichte
der zeitgenössischen
Kritik. Zeitschrift für
bayerische
Landesgeschichte* 47
(1984), 43–75; a szak-
vélemény: 61–75;
Raimundus Sabundusról:
P. R. Blum: *Jesuiten*
i. m. 209sk.; uő:
*Natürliche Theologie und
Religionsphilosophie im
17. und 18. Jahrhundert*.
Theophile Raynaud, Luis
de Molina, Joseph
Falck, Sigismund von
Storchenau. Orvostörté-
neti közlemények
186/187 (2004) 6sk.

⁶⁹Ludovici Granatensis
Philosophia Christiana

Ez a fajta írásértelmezés, amely elsősorban a kopernikanizmus 1616-os elítélése után terjedt el,⁶⁴ 1630 után elsekélyesedik, s művelői többnyire már csak bibliai köntösbe öltöztetnek a Bibliától függetlenül kialakított tantételeket. Ezzel a külsődleges barokk magyarázattal találkozunk Jakob Reissnál, aki 1646-ban megjelent *Musica rerum creatarum* című munkájában a Dán 3,57–88 elemzése során egyszerűen csak filozófiai állításokat hozott összefüggésbe a szakasz verseivel:⁶⁵ a szerző fő állításai egyáltalán nem változnak, ha leválasztjuk őket a bibliai összefüggésről. A három ifjú éneke (Dán 3,57–88), amely dicsőítésre szólítja „az Úr műveit”, arra ad módot Reissnak, hogy viszonylag átfogóan áttekinthesse a természet elemeit az égtől kezdve (beleértve a fölötte elhelyezkedő vizeket) a légköri jelenségeken át egészen a földig (hegyek, dombok, tengerek, folyók stb.). Ezután (a bibliai szöveget követve) Reiss rátér az állatokra és az emberekre, és a Dán 3,82–88 taglalása során például az „Izrael fia” kifejezés kapcsán a nemzésről (*generatio*) értekezik, a „papok” kapcsán a változásról (*conversio*), a „szellemek és lelkek” kapcsán — nem meglepő — a szellemi szubsztanciákról, a „szentek és megaláztatottak” kapcsán a erényekről mint habitusról, s végül a három ifjú neve kapcsán a lelkek lényegi azonosságának vagy különbözőségének kérdéséről.⁶⁶

Jóllehet 1642-ben Konrad Camelet SJ ingolstadti professzor (1605/1606–1658) még Anreiter és Stengel stílusában a *Philosophia tota Deiparae sacra* témájában tartott disputációt (a szöveget azután Caramuel is felhasználta),⁶⁷ az egyetemen hamarosan másfajta nézetek uralkodtak el a keresztény filozófia mibenlétéről. 1648-ban Kaspar Manz ingolstadti jogász (1606–1677) egy nagy visszhangot kiváltó szakvéleményben élesen szót emelt a jezsuita filozófia ellen, s azt hangoztatta, hogy a filozófiának a természet empirikus kutatásán alapuló *theologia naturalis*nak kell lennie, olyan megközelítésnek, amelyet bizonyos szempontból már Raimundus Sabundus (†1436) és Luis de Granada OP (1504–1588) is képviselt.⁶⁸ A természet könyvéből (amelynek első betűje az ember) kiolvasott teológiát az Írásban rögzített kinyilatkoztatás elé helyező Sabundust követve a „keresztény filozófusnak” Manz szerint úgy kell szemlélnie a természetet, hogy mindenütt felfedezze benne Isten hatalmát, bölcsességét és jóságát. Minden teremtményben ott rejlik ugyanis a Szentháromság képmása, szimbóluma és misztériuma. Az egész filozófia (beleértve a természetfilozófiát is) arra irányul (a fizikoteológia később részletesebben értekezik majd minderről), hogy az ember tiszteletet, hódolatot és szeretetet tanúsítson Istennel szemben. Az Írásnak, amelyet Comenius még a megismerés forrásai közé sorolt, itt már egyáltalán nincs lényeges szerepe. A későbbi bajor kancellár, Kaspar Schmid (1622–1696) Manz hatására 1650-ben *Philosophia Christiana* címmel rendszeres válogatást adott ki Luis

*de admirabili opere
creationis et quomodo
per creaturas ad crea-
toris cognitionem per-
veniat.* Ingolstadt, 1650;
vö. Seifert i. m. 59.

de Granada műveiből, szintén azt a szándékot követve, hogy a legkisebb dolgokban is (köztük említi a hangyákat és a pókokat is) feltárja Isten bölcsességét, jóságát és gondviselését. A természet efféle szemlélése révén pedig az ember elérheti lelkének megszentelődését, és emberi boldogságra lelhet. Ehhez a *philosophia christiana*hoz a Bibliára egyáltalán nincs szükség többé.⁶⁹

4. A „keresztény filozófia” jelentősége

⁷⁰Lásd például Johannes
Viguerius: *Institutiones
ad naturalem et
christianam
philosophiam*. Paris,
1553; vö. Heinrich
M. Schmidinger: *Zur
Geschichte des Begriffs
„christliche Philosophie”*.
In: Emerich Coreth –
Walter M. Neidl – Georg
Pfligersdorffer (szerk.):
*Christliche Philosophie
im katholischen Denken
des 19. und 20.
Jahrhunderts*. 1. kötet.
Graz – Wien,
1987, 32–36.

A Bibliából kiolvasott keresztény filozófia programját, amelyet később gyakran tévútnak minősítettek és elvetettek, a 17. században többnyire a skolasztikus szemléletű felekezeti teológiák árnyékában dolgozták ki, 1616 után viszont a jezsuita rendben is erőteljesen jelen volt, bár a protestáns íráselvet természetesen leválasztották róla. E keresztény filozófia teológiai alapját a bibliai „tények” ontológiai és természettudományos értelmezése alkotta. Ennélfogva ez a fajta írásértelmezés eleve az iskolás arisztotelizmus gondolkodási formájához igazodik. Alstednél ez éppoly világosan megmutatkozik, mint a jezsuitáknál. Az egyes iskolák tehát isteni eredetű tekintéllyel legitimálták és határolták el más gondolkodásformáktól magukat. A pogány-arisztotelészi filozófiát azonban bizonyos kérdésekben az Írásra alapozott *philosophia christiana* szerint ki is tágították.⁷⁰

Hogy ezek a szerzők a Bibliát filozófiai tankönyvnek tekintették, az talán történeti tévedésnek tűnhet; de miként is lehetne filozófiai szempontból komolyan venni, ha filozófiai szemüveggel nem éppen ilyen könyvként olvasnánk? A kérdés súlyát tanúsítják a későbbi fejlemények: míg a protestantizmus az Írást legalább a filozófia három alapja közül az egyiknek tekintette (Comenius), a katolikusok (Schmid) már 1650 körül a természet állították a helyébe. A keresztény filozófia ekkor *theologia naturalis*sá alakult, amely a teremtésben megnyilvánuló, s nem az Írásban rögzített isteni kinyilatkoztatást veszi alapul.

BERTÓK LÁSZLÓ

Régi-új versek 6.

A klub, akár a ravatalozó

*A klub, akár a ravatalozó.
Szállingózik a mélyfekete hó.
Belőle? Benned? Szoknyás gyászhuszár,
sürög-forog egy túlvilági pár.*

*Mit keresel itt, eleven halott?
Honnan az angyal, aki jönni fog?
Meddig sülyyed a füstös mennyezet,
hogy föltámasszon, ha eltemetett?*

*Zeg-zugok, lépcsők, „Nézd meg s menj tovább!”.
Arcok a hangok árnyékain át.
Azt hiszed, ennyi? Kilépsz? Becsukod?
S megjártál poklot, paradicsomot?*

Ahogy a percek is

*Ahogy a percek is meghosszabbodnak,
s nem fér bele a hatvan egy órába,
ahogy elmúlik egy hét vagy egy hónap,
s mintha a nap mindig ugyanott állna.*

*Ahogy nyolcvan, kilencven centit lépsz, de
amúgy ötvenet, hatvanat haladsz csak,
ahogy ujjongsz, hogy mögötted a vége,
de egy sóhajlás szárnya is agyoncsap.*

*Ahogy szökik és bekerít a messze,
s az öröklét feszeng a pillanatban,
ahogy egy csillag önmagába esve
utoljára a végtelenbe villan.*

Három hit – egy Isten

EDOUARD RODITI

Edouard Herbert Roditi (1910–1992): francia-amerikai író, költő, művészettörténész. A fordítás alapjául szolgáló kiadás: Edouard Roditi: *Three Faith, One God*. In: Rosie Ayliffe, Marc Dubin, John Gawthrop: *The Rough Guide to Turkey*. 5. kiadás. Rough Guides Limited, London, 2003, 1061–1064.

A novellában szereplő Halak Temploma a mai Silivri Kapinak nevezett kaputól nem messze áll. A bizánci időkben a kaput a Forrás Kapuja néven ismerték, mivel a közelében álló monostor a Zoodóhosz Pigi, az Életadó Forrás nevet viselte. Az ortodox egyház Szűz Máriát tiszteli ezen a néven, mivel ő az, aki Krisztust, az Élet Vízét a világra hozta. Habár számos császár emelt templomot ezen a helyen, s a monostor különösen a kora bizánci időkben volt népszerű, a mai épület valóban késői, 1833-ból való. Egy dologban azonban pontosítanunk kell a szerzőt, de nem a Halak Templomáról, hanem az Imrahor Dzsámiról mon-

Az egyik dobozban, amilyeneket a párizsi Latin negyed antikvárusai szoktak kirakni a Szajna-part mellvédjeire, egy ízben régi Isztambul-útikalauzra bukkantam. Azonnal fölfigyeltem rá, mivel több szöveget és kevesebb illusztrációt tartalmazott azoknál a mai társainál, amelyek a rohanó, félművelt és fényképezőgép-mániás turisták számára készültek, akik a dolgokat csak képről ismerik fel, s mivel az olvasásra többé már nincs idejük, általában félreértések egész halmazával távoznak a látottakat illetően. Az egykori török főváros bizánci és ottomán emlékeinek behatóbb felfedezésére készülve tehát ezt a könyvet vettem kézbe már jó néhány hónappal azelőtt, hogy Párizsból Törökországba utaztam volna. A tudós szerző igen alapos, bizánci templomokat és más görög ortodox emlékeket bemutató leírásai között egy helyütt olyan történetre akadtam, amely valósággal lenyűgözött, éppen azért, mert furcsa kontrasztot alkotott a könyv történeti magyarázatainak egyébiránt oly száraz hangnemével.

1453-ban, amikor az ostromlott bizánci főváros végül a törökök kezére került, oly régóta állta már az ellenség ostromát, hogy a környező vidék nagy része egy ideje meglehetősen nyugalomban élt a török vonalak mögött. Az ostromlott város szomszédságában álló ortodox monostor is zavartalanul folytatta mindennapi életét, mintha csak az állandó háborúskodás a dolgok természetes rendjéhez tartozna. A fekete csuhás, szakállas testvérek között akadt egy kiváltképpen henye, torkos és nehézfejű szerzetes, akinek sohasem volt gondja semmi egyéb, mint ropant étvágyának mielőbbi kielégítésére. Doszitheosz atya — nevezzük így, ha már neveznünk kell őt valamiképpen — egy napon éppen néhány halat készült kisütni magának serpenyőben, amikor egy kétségbeesett hírnök érkezett a monostorba, s közölte a testvérekkel, hogy a császárváros elesett.

„Lehetetlen” — felelte nyugodtan Doszitheosz atya, folytatva a halak elkészítését, talán még egy csipet borsikafűvet is hintve a serpenyőbe. A többiek viszont munkájukat odahagyva, nyugtalanul hallgatták a futár beszámolóját a vérontásról, a fosztogatásról és a tomboló erőszakról. „Kizárt dolog” — ismételte meg Doszitheosz testvér. „Hát nem láttuk-e heteken keresztül nap mint nap, körben az erődfalak tetején fölemelkedni a csodatévő ikonokat, amelyek védelme alá helyezte a várost a mi szent életű Gennadiosz pátriárkánk? Nem hallottuk-e, hogy a pátriárka

dottak kapcsán. A Sztudion Szent János monostor ugyanis nem arról nevezetes, hogy itt éltek volna először közös — cönobita — életrendben a szerzetesek, hanem hogy a kereszténységben a 4. század óta ismert cönobita életformát mintegy megerősítette, új élettel töltötte meg a monostor apátja, Sztudita Szent Teodor. A sztudita regula néven ismert szabálygyűjtemény azután nagy tekintélyre tett szert az ortodox világ valamennyi monostorában. (A ford.)

föllázadt az új római legátus bitorló hatalma ellen, és újra kinyilvánította egyházunk teljes függetlenségét? Hogy is hihetitek, hogy a Legszentebb Szűzanya és valamennyi szentjeink sorsára hagyták volna a rájuk bízott várost?”

A hírnök és a szerzetesek vitába szálltak Doszitheosz testvérrel, ő azonban hozzáfogott a halak kisütéséhez, mintha mi sem történt volna. Végül kijelentette: „Akkor hiszek majd nektek, ha a halak, amelyeket sütök, életre kelnek a serpenyőmben!”

Abban a szempillantásban mindhárom hal egyszerre ugrott ki a serpenyőből elevenen és sértetlenül, s mindjárt alá is buktak a közeli medence vizében, amelyet egy természetes forrás táplált. De mindhárom hal testének egyik oldalán megmaradtak azok a fekete foltok, amelyek a serpenyőben égtek rájuk, míg testük másik oldalán mindhárom ezüstös és sértetlen maradt. Attól fogva pedig a monostor medencéjében élő halak közül mindig ugyanennyi viseli ugyanezeket a jegyeket, a víz pedig *hagiazmává*, szentelt vízzé vált, és csodás gyógyításokat vitt véghez.

Úgy döntöttem, Isztambulban utánajárok ennek a történetnek, s nem sokkal megérkezésemet követően el is meséltem azt egy jó nevű török történész barátomnak. Őt szintén lenyűgözték a hallottak, de elismerte, hogy mindeddig sohasem hallott a monostorról és annak csodatévő vizéről. Amikor a különböző városrészekben kérdezősködtem, kiderült, az öregek közül néhányan még emlékeznek arra, hogy egykor hallották a csodatévő halak legendáját, ám ismerőseim közül soha senki sem látta őket, s így azt sem tudták megmondani, merre kereshetném a monostort és medencéjét.

Barangolásaim során, amelyek a következő hetekben a régi Isztambul mind távolabbi sarkaiba vezettek el, oda, ahol egykor az utolsó bizánci császárok éltek a Vlakhernesz-palotában, újra és újra csak afelől érdeklődtem, nem tudja-e valaki, merre található a *balikli kilisi*, a Halak Temploma. Sokan hallottak róla, és elmondták, hogy valahol a falak túloldalán állt, azt azonban már senki sem tudta megmondani, melyik kapu közelében keressem a hosszan elnyúló erődítmények mentén, amelyek a szárazföldi támadások ellen védték a várost. Ezek a falak az Aranyszarv-öböltől egészen a Márvány-tenger partjáig húzódtak, ahol a tenger felől érkező ostrom esetére a Héttorony baljóslatú erődje állt.

És bár kutatásaim ez idáig eredménytelenek voltak, maga a keresés is gyümölcsözőnek bizonyult. Számos olyan, alig ismert mecsetre és bizánci templomra bukkantam ugyanis, amelyeket máskülönben alighanem elkerültem volna. Ez további kutatásokra ösztönzött, annál is inkább, mert a tavaszi időjárás ideális volt a régi Isztambul néptelen külvárosaiban tett hosszú sétákra: a gyümölcsfák éppen ekkor borultak virágba a vidékies nyomor-nyegedek és elhagyott épületek között megbúvó kertekben.

Több más műemlék között, amelyet ekkor fedeztem föl, a Héttorony közelében — amelynek pincebörtöneiben kibetűzhettem az elkeseredett rabok által a falra rótt üzeneteket — álltak a ma Imrahof Dzszámiként, azaz a Hóhér Mecsetjeként ismert épület romjai. Az immár fölismerhetetlen bizánci rommezőt egy, a virágok, macskák és énekesmadarak iránt olthatatlan szenvedéllyel viseltető öregasszony mesébe illő kertté változtatta, amelyet esővízzel öntözgetett egy kútból, amely még mindig összeköttetésben állt valami roppant bizánci ciszternával. A régi bizánci templomot a közeli várbörtönben foglalkoztatott egyik istenfő hóhér mecsetté alakíttatta át; valaha Sztudion Szent János monostorához tartozott, amelyet az egyháztörténet az első olyan monostorként tart számon, amely a közös életrendet követte, szemben a korábbi közösségekkel, amelyek tulajdonképpen remeték csoportjai voltak, mindenkre egyformán érvényes életszabályok nélkül.

Egy napon, nem messze az óváros kapuitól, régi mecsetre bukkantam, amelyet egyik útikönyvem sem jegyzett. Egy szent ember emlékezetére építették, aki aznap, hogy Bagdad a szultán kezére került, már a város kapujában hirdette az örömteli hírt, amely egy látomásban jutott a tudomására, noha az ottomán fővárosba küldött követek csak hetekkel később érték el Isztambult ló- és teveháton.

Bárhol máshol turisták hadát vonzaná ez a kis mecset. Noha arányait tekintve mértéktartó, építészetileg ugyanazzal a finom eleganciával dicsekedhet, mint a Topkapi-szeráj kertjének híres Bagdad-kioszkja. Díszítése ugyan egyszerűbb amazénál, de kiváló ízlésről tanúskodik; *mihrábja*, amely felé a hívek fordulnak, amikor az ima során Keletre kell tekinteniük, aprólékos faragással díszített márványból készült, és gyönyörű, virághímés izniki csempével van borítva. Ahogy némán csodáltam mindezt, odalépett hozzám a mecset imámja. Meglepően fiatal férfi volt, ami manapság, a hit gyengülésének korszakában, amikor oly kevesen döntenek a vallásos élet mellett, ritkaságnak számít. Üdvözléséből kitűnt, mennyire örül, hogy egy külföldivel akadt össze az amúgy üres mecsetben. Kezdetleges török nyelvtudásommal elmondtam neki, hogy a mihrábot igazán szépek tartom. Ő pedig látván, hogy bár fedetlen fővel járok, mégis föltettem egy kis hímzett sapkát — amelyet mindig a táskámban hordok ilyen alkalmakra —, a cipőmet pedig kötelességtudóan levettem a bejáratnál, megkérdezte, muszlim vagyok-e. Minden kertelés nélkül elmondtam, hogy zsidó költő vagyok Amerikából: ő pedig azt válaszolta erre, hogy mindnyájan testvérek vagyunk, ha ugyanabban az egy Istenben hiszünk ezekben az időkben, amikor annyian veszítik el a hitüket.

Az jutott eszembe, hátha tudja, merre keressem a *balikli kilisit*. Kérdésemre azt válaszolta, hogy jól ismeri a helyet: az egyik gö-

rög pap jó barátja. A monostor nincs messze innét, talán ha fél mérföldre, mindjárt az óváros legközelebbi kapuja mögött. Úgy döntött, bezárja a mecsetet, hogy elkísérjen a kapuig. A kapun túl külvárosi tájkép fogadott: egy fákkal borított magaslaton néhány épület rejtőzött csaknem láthatatlanul, amelyet a falak alól induló országút került meg.

Ezt az utat követtük mindaddig, amíg monumentális épületek egy csoportjához nem érkeztünk, amelyek abban a 19. század eleji orosz neoklasszicista stílusban épültek, amelyből oly sok található az Áthosz-hegyen és szerte Görögországban. Tehetős és jámbor oroszok egykor hatalmas összegeket áldoztak olyan szent helyek rendbehozatalára, amelyek Bizánc elfoglalása óta pusztulásra voltak ítélve. De itt, ezekre az épületekre mintha újra nehéz idők járnának: első pillantásra elhagyatottnak, romosnak tűntek. Azután váratlanul egy fekete csuhás görög pap bukkant föl az egyik ajtónyílásban. Amint fölismerte vezetőmet, barátságosan üdvözölték egymást, szakadatlan török szóáradattal. Majd egy meglehetősen váratlan fordulattal bemutatásra kerültem én is, mint az amerikai zsidó költő, aki hisz Istenben, és a *hagiazmát* szeretné látni.

A pap egy kövezett udvaron vezetett bennünket keresztül, a timpanonos görög szentélyt utánzó, orosz stílusban épült hatalmas templomig: az udvart borító kőlapok között itt is, ott is fű sarjadt. Az ajtók mögött feltárultak az egykor fenséges és fényűzően díszített templomhajók, amelyek egy nemrég elszenvedett vandál dúlás félreérthetetlen jeleit mutatták. A nehéz rézcsillárokat leszaggatták a boltozatos mennyezetről, ezek most a padlón heverték szerteszét. Az ikonosztázt, neogótikus faragványával és orosz preraffaelita stílusban megfestett szentjeivel — amelyeket azok a romantikus festők készítettek, akik Rómába mentek tanulni ahelyett, hogy a bizánci hagyományt követték volna —, kegyetlenül darabokra zúzták. Noha látszott, hogy egyet s más sietősen rendbe tettek, nyilvánvaló volt, hogy sok fáradságba és még több pénzbe fog kerülni, amíg az értelmetlen pusztítás nyomait eltüntetik.

Álltunk ott egy darabig, döbbsen az élénk táruló kép és a pap csöndes szenvedése láttán, akinek a tekintete hosszan időzött a szépséges templom romjain, amelyre egykor oly büszke volt. Végül sóhajtott, megvonta a vállát, és egy másik ajtón át a falakkal körülvett kis templomudvarra vezetett bennünket, ahol márvány sírkövek heverték felforgatva, egytől egyig megszent-ségtelenítve és elcsúfítva. Görög felirataikon kibetűzhettem egy sor 19. századi konstantinápolyi pátriárka nevét csakúgy, mint néhány előkelő fanarióta család: a Photiadis, Zarifi, Eliasco, Mavrokordato családok neveit. Az udvar sarkában emberi csontok halma tornyosult: ezeket sikerült összegyűjteni azután, hogy a török csőcselék — a ciprusi török kisebbség elnyomása elleni

tiltakozásul fellángoló görögellenes zavargások során — kiforgatta őket a sírjaikból és a szélbe szórta.

A görög pap gyöngéd szeretettel veregette meg a fiatal imám vállát, majd hozzám fordult, és törökül így szólt: „Amikor meghallotta, hogy a tömeg erre tart, idejött, valamennyiünket összegyűjtött, és elbújtatott a mecsetjében. Isten megemlékezik majd e tetteről ama rettenetes napon, az Ítéletkor.”

Visszatértünk a csaknem teljesen elhagyatott monostor egy másik épületébe, ahol a pap kinyitott egy kicsi, jeltelen ajtót, s lekalauzolt bennünket néhány lépcsőn egy márvánnyal keretezett, meglepően ép kriptába, amely minden jel szerint elkerülte a fosztogatók figyelmét. Odalent, a kút márványmedencéjében, amelyet egy természetes forrás vize táplált, három hal úszkált. Testük egyik oldalát fekete foltok borították, mintha csak megégetek volna, másik oldaluk viszont makulátlanul ezüstös volt. Mintha e csodálatos halak sértetlenül vészelték volna át a Bizánc bukása óta eltelt négyszáz esztendő; s éppen nemrégiben kerültek el csodával határos módon a lázongó csőcselék újabb rohamát. A hideg futott végig a hátamon, akárcsak Isten ujjának vészterhes érintése Gerard Manley Hopkins költeményében. Ott álltunk hárman, háromféle hitben nevelkedve, ám mégis egyesülve abban a tiszteletben, ami mindazoknak kijár, akik igyekeznek a saját hitükhöz hűségesek maradni.

Nacsinák Gergely András fordítása

KIBÉDI VARGA ÁRON

Türelem

Nem lehet kívárni, rózsát nem terem.

Elnyerni sem, a bokréták

hervadnak, szószőlői

berekednek, elutaznak.

Ilyen a türelem. Az állomáson

nincs rend, nincs ültetés.

Láthatatlan jelzők nyújtják a percek:

a vonat tolat, feltartóztathatatlan.

Kérlelni nem lehet, engesztelni sem.

A gyorsot várjuk, hat szál rózsza a keziünkben,

de a látomás becsap, nem tűr semmit:

visszafelé sül el, mint mindig.

Pontatlan

*Pontot soha, legfeljebb vesszőt:
hadd folyjon a beszéd pontatlanul,
hadd ürüljenek a szótagok.*

*Zászlót teszünk ki, nem pontot:
lobogjanak az alakzatok,
lépjén ki medréből a mondani-való!*

*Robbantsuk fel a közmondásokat,
ne szóljon ékesen az ünnepi szónok,
veszítsék fényüket a kényes szavak és mögójük
ne rejtőzködjék senki.*

Történesek

*Vadregényes történetek az utcasarkon,
törvénytelen jelenetek az udvaron:
több szem több jelt lát. Fényeset.*

*Regénybe illő események a fasorban,
ez a lényeg. És legények,
jölfésült és szépreményű legények
a kopár fák között, a látomás szegletén.*

*A regény reménytelen, a fény megtörik,
az angyal lekapcsolja törékeny szárnyait.
Nem történt meg semmi: ez most világos.
Vajon ki döngeti a pokol kapuit?*

Őszi kék

1962-ben született Budapestén. Költő, műfordító. Legutóbbi írását 2003. 1. számunkban közöltük.

Nyárutó? Őszelő? Kurt Tucholsky szerint egyik sem (épp ez benne az igéző, a varázslatos); ő erről szóló szép írásában ezt a kalendáriumhoz általa nem kötött, többnyire nagyjából egyhetes időszakot „az ötödik évszak”-nak nevezi. Az erről a szívének oly kedves „évszak”-ról nyújtott leírása állóképszerű és rendkívül plasztikus-szenzuális. Hiszen szerinte – szerintem is – éppen ez ennek a „zamata”, hangulata alapján mindkét szomszédos évszaktól elkülöníthető év-szakasznak a lényege: a már-már a mozdulatlanságig menő nyugalom, a pihenés, a béke, az, hogy bár maga az átmene-tiség, még sincs önmagán kívül eső telosa: nagyon diszkréten, sem-mire sem kötelezően sejteti önnön előzményét, és jól tudjuk, mi az, ami rá következik, s mégis, ez az ötödik évszak nem vezet sehon-nan sehová, az akaratlanság és a vágytalanság békéje uralja — időn-kívüli „idő”.

Hasonlónak vélem hozzá a napon belüli senkiföldjét, azt a bi-zonyos „kék órá”-t, amelyben minden lelassul, mert a nyüzsgés, a törtetés nem is annyira értelmetlennek tűnik (hiszen ez tudatos meggondolást feltételezne), mint inkább lehetetlennek bizonyul. Valamiféle megnövekedett nehézkedés, tömegvonzás lassítja le a járást, a mozdulatokat. A körvonalak élesek, a színek mélyek, a célok „mégis” bizonytalanok (ha ugyan nem enyésztek el). Az az óra ez — emlékszünk Kertész Imre *Sorstalanságára* —, amely még a koncentrációs tábornak is a béke (amennyiben az időtlenség, a halállal nyilvánvaló módon össze nem férő — persze, csalogka — időtlenség) helyévé volt képes varázsolni, amely „idilli” KZ illetéknéppen korántsem *annyira* megmagyarázhatatlan módon kelthetett honvágyat a regény Köves Gyurijában. Ez a nappalhoz már nem tartozó, de a közelgő éjbe forduló szürkületnek sem alávetett óra lehet a meditáció, sőt egyenesen a nirvána ideje, de — miért ne? — akár élénk, felszabadult tevékenység is folyhat e röpke (bár érzékelhetetlenül múló!) óra tartama alatt. A lényeg itt is az időszak önmagában-állása, a kauzalitás és finalitás rács-szerkezetén való (látszólagos) kívül-állása, röviden: a szabadság. A — mondani sem kell — illuzórikus szabadság. (Más kérdés, hogy halandónak a földi életében lehet-e része „igazibb” szabad-ságban...)

Tucholsky lelkesen méltatott békéje a hiánytalanság, a teljes-ség szinonimája. Mintha a tekintet megtapadna Kosztolányi gyümölcsöstálján, amely bár „őszi”, mégis, tudható: örök. E gyü-mölcsöstál, ha akarom, azt üzeni, hogy az év (az élet) mily gaz-dagon vendégeli meg az embert, aki kívárta, amíg (megérte, hogy) mindezen gyümölcsök beérjenek, ha akarom, az áldozat

¹(amennyiben *fölösleget* — bár érthetően és Kant óta filozófiailag is bizonyított szükségszerűséggel — az időhöz, az időben-létezéshez kötött)

²Természetes, hogy minden költőnek vannak jobb és rosszabb percei, és hogy bárki önkényesen nevezheti az itt fölhozható példákat, mégis föltűnhet, milyen ímmel-ámmal olvassuk s mennyire nem emlegetjük Babits „tavaszi verseinek” zömét (még az olyan, a jobbak közül valót is, mint a *Dal*, prózában), míg, teszem azt, az Ősz és tavasz közöttet, esendő részleteivel együtt is, a „nagy standardversek” közt tartjuk számon. S milyen pontosan tudta/érezte Arany János vagy épp Krúdy (akiknek az ősz, az őszi hangulat, kolorit tudvalévóleg erősségük volt), hogy a tavasz, de ehhez fogható mértékben a nyár és a tél sem igazán az ő tollukra való. Eszembe nem jut tagadni természetesen, hogy a tavaszról voltak szép, sőt nagyon szép sorai-versei jó néhány költőnek, mondjuk Áprily Lajosnak, a fiatal Szabó Lőrincnek vagy a fiatal Radnótinak, ezzel együtt nem hinném, hogy tévedek azt állítván, a magyar és

gőgjét jelképezi, amely/aki minden bizonnal mohó ember(ek) foga között fogja végezni hamarosan, de tudja, oly fokát érte el a tökéletességnek, a teljességnek, amelyet az, aki testét fogja táplálni vele, sosem érhet el. Ezért „hemzsegek” a versben a drágakő-nevek. De vissza a Tucholsky-leírás és a Kosztolányi-vers asszociációs kapcsolatához. A Tucholsky-féle tekintet nem emelkedik föl a gyümölcsöstálról a „túlani” fákhöz: nagyon jól tudjuk, mit jelent amaz aranykezek integetése: ugyanazt, mint a Kosztolányi által már-már bálványozott Goethe-versben a *Vándor éji dalában* a későest/koraéj csendje, amelyben a vándor „nyugalma” érik-előlegeződik. Csakhogy Tucholsky éppen úgy és kizárólag úgy gondol hívnék maradhatni ezen ötödik évszak „szelleméhez”, ha békéjét nem transzcendálja és nem értelmezi úgy, mint Kosztolányi — még az elmúlásnak az a bizonyos halk, diszkrét bánata vagy szomorkája is *allzumenschlich*,¹ amely olyan finoman, a sóhajtva-felismerés és -elfogadás attitűdjével rezdül meg Kosztolányi vagy akár Goethe versében. Minden önmagáért van és önmagát jelenti. A kauzalitásba és a finalitásba kapaszkodó, a világot következőképp ilyen raszterbe „rendezni” igyekvő emberi ész nem talál, legalábbis erőszaktevés nélkül nem talál fogást ezen az ötödik évszakon. De nem is az emberi értelemnek „találták ki” ezt az évszakot. Hanem a szemnek, a fülnek, még inkább az ízlelőbimbóknak s talán leginkább a bőrnek, a hámsejteknek, a pórusoknak.

De nem feltétlenül kell a Tucholsky-féle (ámbár plauzibilis) megkülönböztetéshez ragaszkodnunk. Az őszben magában — amelyről a, hogy úgy mondjam, nem betegesen pesszimista vagy depresszív embernek, ha csak nem a szándékolt kontraszt kedvéért, egyébként sem a metsző, a védtelen gyalogost hideg esővel verő szél vagy a baljós novemberi hófelhők fognak eszébe jutni —, tehát magában az őszben is kell, hogy lakozzék valami sajátos varázs; emlékezzünk csak, milyen borzasztóan kedvelt évszaka ez *általában* a költőknek, s valljuk be egyszersmind azt is, hogy míg többnyire — ha épp nincs elégünk belőlük — kedvünket leljük az őszi es elégikban vagy elégikus őszversekben, addig a tavaszi zsongást, kikeletet, rügyfakadást éneklő poémáknak mennyivel kisebb hányadéért vagyunk képesek feltétel nélkül lelkesedni, mennyivel könnyebben kapja meg tőlünk egy-egy ilyen vers (vagy akár festmény, sőt netán fotó is) a minősítést: giccs.² Igen, csúcspont és kilátópont az ősz, vízvázasztó, a „valami után” hátradőlő-elheverő, sütkérező nyugalma, s egyben haladék a halál felé vezető, mind meredekebb lejtőre lépés előtt, e haladéknak, vagyis az elkerülhetetlenség tudatának minden rejtett (elfojtott?) feszültségével és nyugtalanságával. Átmeneti időszak, melyben az idő — noha a változásokat nem-észrevenni csak szántsándékkal lehet — állni látszik, és maga a többféleképp megélhető évszak: lehet az

a világlíra évszakhoz
kötődő vagy köthető,
igazán emlékezetes
versei között túlsúlyban
vannak az őszi
vonatkozásúak.

önccsalás, lehet az erők számbavételének büszkeségre és bizakodásra okot adó időszaka, de lehet a józan számvetése is. „Ki érleled a tőkén a gerezdet, / én pártfogóm és császárom, vezess, / az életem a sors kezébe reszket, / de lelkem és gerincem egyenes. / Uralkodásra a karom erős még, / adj kortyaidból nekem, végtelen, / s te aranyozd, aki vagy a dicsőség, / még most se rút, nem-őszülő fejem.” — halljuk Kosztolányi hangját. „Kinek nincs háza, immár nem is épít” — így Rilke a híres-nevezetes *Őszi napban*. Az üldözői elől tovább már nem menekülő, velük szembeforduló szarvasbika tartása is benne van az őszben, vagy, az emberi magatartás-palettáról vett példával, a bürökpohárra ítélt, ám addig is barátaival csevegő Szókratész büszke rendíthetetlensége is, de éppígy benne van a kétségbeesés szülte, s épp a kétségbeesést elfedni hivatott, barokk *Carpe diem!* is. Hogy a természet éve *Sinnbildje* (magyarul legyen az egyszerűség kedvéért: metaforája) az emberéletnek — amaz el nem hanyagolható különbséggel, hogy e lineáris utóbbiból fájdalmasan (?) hiányzik a ciklikusság —, azt egyetlen más évszak esetében sem érezzük olyan erőteljesen, mondhatni tola kodóan, mint éppen ősszel.

Nyilván kiderült a fentiekből, hogy nekem is kedves az ősz, de vajon ki tudok-e emelni valamit belőlük, netán hozzá tudok-e tenni bármit az eddigiekhez arra nézvést: *nekem* elsősorban miért is kedves? Valamit, talán. — Nem tudom, megfigyelték-e illetőleg volt-e olyan érzésük, hogy a tavasz és az ősz némely napjainak hangulata, fényei, levegőt átjáró zamata között meglepő hasonlóság mutatkozik. Ha a díszletek nyilvánvaló különbözőségétől (kipattanni készülő vagy épp frissen kipattant rügyek *versus* rozsdásodó lombok, még rövid, de harsogó-zöld fű *versus* hosszú, száraz, szalma fakó száraz stb.) eltekintünk, akár felcserélhetőnek is mondhatnánk a kettőt. Mégis, habozás nélkül az őszt állítom a szívemhez közelebbinek. Miért? Mert a tavasszal ellentétben az ősz nem hiteget. A felületesen gondolkodó az ellenkezőjét vélhetné: éppen a szép, enyhe-aranyló őszi napok azok, amelyek hitegetnek: azzal, hogy a nyár el sem múlt igazán, hogy oly sok mindenre lesz még mód, van még idő. De hát ezt az ősznek úgysem hisszük el! Elfogadjuk, sőt lehetőleg önfeledten fogadjuk el a langy napsugarak cirógatását, de nagyon is jól tudjuk, hogy napról-napra közelebb jár hozzánk a „ködgu-bás”, orrpirosító szeleket fúvó, fagyot vicsorító november. *Gen Abend gehts!* (estébe hajlik [feltartóztatathatatlanul közeledik az este felé] a nap) — olvassuk Nietzsche szép ditirambusában, a *Nyugszik a nap* címűben. Az ősz legfőljebb szeretne — ha ugyan szeretne — fiatalra vakolt-festett, csábító dizőz lenni, mi tudjuk, hogy ennek a nagyon is érett, a fonnyadásnak minimum a küszöbén álló asszonynak a cirógatása nem egy hosszú, forró és szenvedélyes szerelmi történet nyitánya. Amit az élettől még akarunk, azért *most* kell kinyújtani a kezünket, ahová útban va-

gyunk, oda *most* kell megsziporáznunk a lépteinket, ám távolabbi célok felé útnak eredni *most* már nem tanácsos. Mi tudjuk: a tavasz az, amelyik (valójában) fedezet nélkül kecsegtet. Éppen azal, hogy előtte állunk vagy az elején állunk valaminek. Hogy mi minden vár még ránk: hogy van holnap és holnapután: hogy amit ma elmulasztunk, holnap is megtehető. Hogy nincsen lehetetlen. A tavasz, ha lépre megyünk neki, tunyává tesz. Az őszi — ha megőrizzük méltóságunkat, és az ilyenkor még nagyon is kiélvezhető örömeiket nem rontjuk el ostoba kapkodással — bölcsé. Jut só a vén (korosodó) kecskének; sajnálni csak akkor kell, ha korát feledve vagy letagadva ifjú bak módjára szökdel, s ha netán nem ficamítja is ki a lábát, nevetségesnek mindenképp nevetséges. Aprópó kecske... Az őszihez való vonzódásom kecskerimes foglalatja: *Valahányszor az őszi inte, az, tudom, mindig ősziinte.*

Ősz van a naptár szerint. Még nagyon finomak a jelek, de hamarosan kiütözik a természetben is. Lassan pörkösödnek a levelek, egy-egy le is pereg. Alkonyatkor útra készülő fecskék karcogatják az eget. A piacon még árulnak dinnyét, de már bizalmatlanul méregetjük a nagy golyóbisokat, lassan vásárlásra csábít viszont a körte, a szőlő. Nemsokára barna (talán fájdalommas? meglehet, hogy cinkos? ki tudja) vigyorra húzódik a tükör, zöld vadgesztenyegömbök szája. Itt van újra az őszi. Tudja isten, hogy mi okból, de...

GEORG TRAKL

ŐSZ

*Ha estharangszó zeng, s belőle béke,
Nézem a vándormadarakat hosszan;
Zarándokok vonulnak így, sorokban —
Úgy tűnnek el a tágas őszi égben.*

*Míg az éji kert útját rója lábam,
Az ő fénybe-szótt sorsukon merengek —
És nem jár óra, megállnak a percek;
Így kémlem útjuk felhők magasában.*

A költő hagyatékából
közölt német eredeti
csekély (két szóra,
valamint a közpon-
tozásra kiterjedő)
eltéréssel *Verfall* címen
jelent meg a *Gedichte*
(Költemények) című
kötetben 1913-ban.

*Ekkor az elmúlás fuvalma szívemig hat.
Madár-panasz sír át a sok tar ágon,
Rácson a szőlő rőt levelet ingat,*

*S mint holt gyermekek táncát festő álom,
Ódon kútkávák körül fonnyadt
Őszirózsák bólongnak, szélbe', fázón.*

A lélek tavasza

Alvó kiáltása; fekete utcákon zúdul a szél,
Tavaszi kék villan át a törekeny ágsűrűn,
Éj bíborharmata s körös-körül a csillagok kihunynak.
Zöldeken sötétlik a folyó, ezüstösen az öreg fasorok
S a város tornyai. Ó szelíd mámor
A sikló csónakban és a rigó sötét szava
A gyermeki kertekben. Már ritkul a rózsás fátyol.

Vizek ünnepélyes zúgása. Ó a nedves árnyak
a ligetben,
A lépdelő állat; friss zöld, virágzó ágak
Érintik a kristályhomlokot; derengőn
ringatózó csónak.
A rózsafelhőkben a domb fölött halkan zeng a nap.
Nagy a fenyőerdő csöndje, a komoly árnyak a folyónál.

Tisztaság! Ó tisztaság! Hol vannak a halál
félelmes ösvényei,
A szürke kőkemény hallgatásai, hol az éjszaka sziklái
És a nyughatatlan árnyak? Sugárzó napszakadék.

Nővérem, kit ott találtalak az erdő magányos
Tisztásán, dél volt s az állatok csöndje hatalmas;
Fehér, te, a vad tölgy alatt és a túskebokor
ezüstösen virágzott.
Hatalmas elmúlás és az éneklő láng a szőföben.

Sötétebb a halak szép játékát ölelő víz.
Órája a gyászoknak, hallgatag pillantás a napra;
Idegen a lélek a Földön. Mélységesen
Sötétedik a kékség a tarlott erdő felett és hosszan
Szól egy sötét harang a faluból; elnyugtató kíséret.
Mirtusz virágzik némán a holt fehér szemhéja fölött.

Halkan neszeznek a vizek a süllyedő délutánban
És sötétén zöldell a parti sűrű, öröm
a rózsás szélben;
A fivér szelíd éneke az esteledő dombon.

Tatár Sándor fordításai

Rudolf Voderholzerrel Henri de Lubacról

GÖRFÖL TIBOR

Rudolf Voderholzer (1959) a svájci Fribourg egyetemének katolikus teológiai fakultásán oktat fundamentális teológiát, 2005 áprilisától pedig a trieri egyetem dogmatikaprofesszoraként fog dolgozni. H. de Lubac bibliai hermeneutikájával foglalkozó doktori dolgozata Die Einheit der Schrift und ihr geistiger Sinn címmel jelent meg (Freiburg, 1998), Henri de Lubac beegnen című monográfiájával (Augsburg, 1999) alapvető bevezetést nyújtott a francia teológus életébe és műveinek világába, majd válogatást állított össze de Lubac írásértelmezéssel foglalkozó írásaiból (Typologie, Allegorie, Geistiger Sinn. Studien zur Geschichte der christlichen Bibelhermeneutik. Freiburg, 1999), és lefordította a Dei Verbum első fejezetéhez írt kommentárját (Freiburg, 2001). 2002-ben az ő tollából jelent meg a tekintélyes Handbuch der Dogmengeschichte-n belül az újkori hermeneutika történetét bemutató kötet.

Szélesebb olvasóközönségnek szánt Lubac-monográfiájában a francia teológust saját szellemi teljességgel háttérbe szorító, nem szisztematikus összefüggésben gondolkodó, semmiféle eredetiségre igényt nem tartó és tántoríthatatlanul egyházi szellemiségű alakként mutatja be. A magyar olvasó sajnálatos módon még csak de Lubac alapműveit sem olvashatja, ugyanakkor a szerves egységű, mégis óriási életmű talán sokakat el is bántottala-

Henri de Lubac a szó valódi és legkiválóbb értelmében „katolikus gondolkodó” volt. Első művének (a „dogma társadalmi dimenziójával” foglalkozó tanulmányok és előadások gyűjteményének) nem véletlenül adta a *Catholicisme* címet. A könyv 1938-ban jelent meg. Az „egészet átfogóként”, univerzálisként értett katolicitás elsődlegesen nem egy konkrét felekezetet, hanem az egyház egyik dimenzióját jelöli. Katolikusnak lenni annyit tesz, mint nyitottnak lenni mindenre, ami igaz és szép. Hogy katolikusok vagyunk, az azt jelenti, hogy nem negatív határozzuk meg magunkat, nem azaz, amit elvetünk, hanem pozitív módon a hittel, amely az emberi létet mélységesen elfogadja és felemeli. Egy meghatározott (napjainkra Istennek hála már a múlthoz tartozó) hitvitázó gondolati közzeggel kapcsolatban de Lubac egy helyütt azt mondja, „nagy szerencsétlenség, ha a katekizmust valakivel szembehehelyezkedve tanultuk meg”. Aki katolikus, az de Lubac szerint annak is tudatában van, hogy felelősséggel tartozik a világnak, ami nem azt jelenti, hogy az egyházat olcsó módon a világhoz kellene igazítania, hanem azt, hogy a kinyilatkoztatás fényében olyan szemléletet kell kialakítania az emberről és a társadalomról, amely meg tud felelni az ember végső kérdéseinek és legmélyebb szellemi „követelmé-

nít. Az áttekinthetőség kedvéért miként tudná jellemezni de Lubac kutatásának és gondolkodásának hajtóerejét és egységpontját?

Ami konkrétan a keresztény — az Írás egységről alkotott meggyőződésben gyökerező — írásértelmezést, de Lubac egyik legalapvetőbb kutatási témáját illeti, elsőként talán azt érdemes megvilágítani, miért is bomlott meg az újkorban az Írás egysége. Az egzegézis területén folyó újkori viták hátterében lényegében egy filozófiai kérdés, konkrétan a kinyilatkoztatás egy sajátos szemlélete áll: pontosan miért eredeztethető az Írás egységének megbomlása éppen az újkori deizmusból?

nyeinek”. Az igazi — a katolicizmussal nem összekeverendő — katolicitás olyan emberképet tesz lehetővé, amely önmagán túlra emeli és beteljesíti mind az egyént, mind a társadalmat. Hogy katolikusok vagyunk, az végül azt jelenti, hogy nem ítéljük semminek az eszt, hanem olyan érzékelőnek tekintjük, amelynek segítségével meghallhatjuk Isten kinyilatkoztatását.

Az Írás értelmezésének alapelveit valóban csak akkor tudjuk helyesen meghatározni, ha előbb világos képet alkotunk az értelmezni kívánt Írás mibenlétéről. A Biblia, a keresztények Szentírása, amely kívülről tekintve a legkülönbözőbb korokból származó és a legkülönbözőbb irodalmi műfajokhoz sorolható szövegek egész könyvtárát alkotja, lényege szerint az isteni kinyilatkoztatást tanúsítja. Azaz a Biblia önmagában még nem kinyilatkoztatás (nem olyan, mint a Korán, amelyet a muzulmánok hite szerint Allah szó szerint így nyilatkoztatott ki), hanem történelmi, a Szentlélektől életetett, emberi tanúsága az Izraelben és végérvényesen Jézus Krisztusban adott isteni kinyilatkoztatásnak. A kereszténység nem könyvvallás, hanem Jézus Krisztus vallása, Jézus Krisztusé, akiben a kinyilatkoztatás és a kinyilatkoztató azonos egymással. Ez a kinyilatkoztatás elsősorban nem bizonyos tényeket közöl az emberrel, még csak nem is parancsolatokat vagy jogi rendelkezéseket; a kinyilatkoztatás az Istennel való közösséget érinti, a szövetséget, az üdvösséget és az örök életet. A kinyilatkoztatásnak továbbá története van, sőt ő maga is történelem. Jézus Krisztusban Isten mindenestől belebocsátkozik a történelembe. De Lubac szerint ebből az következik, hogy a keresztényeknek is mindenestől komolyan kell venniük a történelmet. Ha mindezt átgondoljuk, megértjük, hogy az Istenről, a világról és a történelemről kialakított deista szemlélet elől elvész a mindent hordozó alap. A deizmus ugyanis azt állítja, hogy Isten egyszer létre hívta a világot, és olyannyira felruházta mindennel, amire szüksége van, hogy azután már magára hagyhatja a világot, sőt magára is kell hagynia (ezért nevezik a deizmus Istenét „órásmasternek”). Aki így vélekedik, az a történelmi kinyilatkoztatást csak „utólagos csiszolásnak” láthatja, vagy olyan történelmi fellépésnek, amely nem méltó Istenhez. Ebben az esetben a vallás már csak az erkölcs körül sürgölődhet, a Biblia pedig olyan erkölcsi elveket jelenít meg pedagógiai célzattal, amelyeket a nagykorú és felvilágosult ember értelme segítségével maga is kigondolhat és felismerhet. Ez a szemléletmód úgy véli, hogy az isteni cselekvésről, az üdvösségtörténelemről, a test feltámadásáról szólva a teológia mitologikus köntösbe öltöztet olyan észigazságokat, amelyek mindenképpen távol tartandók a történelemtől. Ha viszont kiszorul a képből a Jézus Krisztusban kiteljesedő kinyilatkoztatástörténet, akkor eltűnik az a középpont is, amely összekapcsolja egymással az Írásokat, és egységet teremt a Bibliában.

Az Írás egysége és lelki értelme című könyvében kiemeli, hogy „egyetlen más téma esetében sem uralodik olyan fokú egyetértés a teológia történetében”, mint az Írás betű szerinti és lelki értelmének megkülönböztetésénél. Miként határozható meg ez a lelki értelem, és miért állítható, hogy nem az egyházatyák ötlötték ki (ahogyan olykor állítani szokták), hanem eleve belső részét alkotja az Újszövetség teológiaiájának?

Lényege szerint az Újszövetség Isten Jézus Krisztusban adott végérvényes kinyilatkoztatásáról tesz tanúságot (az Ószövetség kifejezési eszközeivel és gondolkodásformáival). Bár az újszövetségi szerzők különböző érvelési technikákat alkalmaznak, ezt illetően teljes egység van közöttük. Ezért nem Órigenész vagy az egyházatyák dolgozták ki a lelki vagy krisztológiai írásejtelmézést, hanem azt alkalmazva hűségesen követik az eleve az Újszövetségben megalapozott írásejtelmézést. Maga Jézus Izrael írásainak teljhatalmú éjtelmézőjeként lépett föl (vö. Mk 1,27; Mt 5,21–48), az ígéretet kifejező legfontosabb szövegeket saját magára vonatkoztatva (vö. Lk 4,16). A Lk 24 szerint pedig a feltámadott Úr nyitja meg az emmauszi tanítványoknak az egész Írás, a törvény, a próféták és a zsoltárok (krisztológiai) éjtelmét. Pál, az evangélisták és a többi újszövetségi szerző ezt az éjtelmézést folytatja, és bár nagyban eltérő módon, mégis egyaránt azt az egy alapeszmét képviselik, amelyet később Ágoston a következőképpen fogalmazott meg: „az Újszövetség elrejtik az Ószövetségben, az Ószövetség feltárul az Újszövetségben” (lásd továbbá a *Dei Verbum* 16. fejezetét). A Szentlélekben tárul fel az Ószövetség krisztológiai éjtelmé (vö. 2Kor 3,6: a betű öl, a lélek éjtet), amelyet ezért lelki éjtelmének (vagy hitbeli éjtelmének) is neveznek. És ez a szemléletmód, állítja de Lubac, egészen az újkorig általánosan elfogadott eleme a keresztény teológiának — túlnyúlva az egymással szembehelyezkedő teológiai iskolák, sőt a felekezetek határain is! A liturgiát továbbra is nagymértékben ez az éjtelmzés járja át, és ezen alapul például a keresztény zsoltárimádság is. A mai teológia egyik legbámulatosabb jelensége, hogy az ószövetségi tudomány németországi avantgárdja egyre inkább újra felismeri, sőt el is fogadja ennek az Írás egységéről a krisztológiai éjtelmzés taláján kialakított felfogásnak a mélyebb igazságát. Csupán két irányzatra hívnám föl a figyelmet, a „Canonical approach”-ra és a „receptioesztetikára”.

A lelki írásejtelmzését gyakran nevezik egyszerűen „allegorézisnek”. Már korán az a látszat ébredt, hogy az allegorikus éjtelmzésével a keresztény teológia egyszerűen átvette a hellenista mítoszéjtelmzés módszereit. Ezen felül Magyarországon alighanem ismertebbek Jean Daniélou nézetei a kérdésről, azaz sokak számára

Az Írás lelki éjtelmét Pál nyomán (Gal 4,24) később valóban többnyire (némileg félreérthető módon) allegorikus éjtelmének nevezik. Az Írás négyszeres éjtelméről szóló tanon belül az *allegoria* a második, a teológiai éjtelmét jelöli. A keresztény bibliaéjtelmzés történetéről és az alapjául szolgáló hermeneutikáról csak akkor alkothatunk helyes képet, ha megértjük, mit is jelent ebben az összefüggésben az *allegoria*. Jean Daniélou (1904–1974), de Lubac tanítványa, barátja és rendtársa (közösen adták ki a *Sources chrétiennes* című sorozatot) úgy vélte, hogy az allegória, illetve az allegorézis ma már nem tekinthető legitim keresztény éjtelmzési módszernek, mivel rajta keresztül túl sok pogány elem hatolt be az egyházba. A történetteológia szempontjából rendkívül fontos tipológia, ez az egymással összehasonlítható — egymással analóg és alá-fölérendelési viszonyban álló — személyeket párhuzamba állító eljárás azonban még ma is, a modern kritikával szemben is vállalható,

talán szinte magától értetődik, hogy a tipológia és az allegória élesen különbözik egymástól. Miként vélekedik de Lubac ezekről a kérdésekről?

sőt az Ó- és az Újszövetség viszonyának meghatározását illetően az egyetlen érvényes modellnek tekintendő. De Lubac nem értett egyet ezzel a felfogással. Felhívta a figyelmet arra, hogy keresztény szempontból a tipológia nem lehetséges az alapjául szolgáló allegória nélkül. Az allegória, amely a kinyilatkoztatás Krisztusban megvalósuló beteljesedésének megfelelően Krisztusra mutató tanúsággá alakítja át az Ószövetséget, belső előfeltétele a tipológiának, amelynek feladata nem csupán történeti szempontból hasonló történések egybevetése. A keresztény allegorézis ugyanis, mutat rá de Lubac, nagyrészt az újszövetségi események ószövetségi típusait, latin szóval: *figuráit* (ha úgy tetszik: előképeit és vázlatos előrevetüléseit) igyekezett felkutatni. Kis túlzással azt is állíthatnánk, hogy könyveiben de Lubac elsősorban a keresztény allegória helyes meghatározására törekedett.

E szerint a keresztény allegorézis nem tagadja a kinyilatkoztatás történelmi dimenzióját, hanem az ember üdvösségét akaró Isten szándékához kötődő mélyebb értelmét igyekszik feltárni. Ez a döntő különbség a pogány mítoszallegorézis és a keresztény allegorézis között. Míg a pogány allegória a történelemtől független, pontosabban a történelem fölött álló, mindenkor érvényes filozófiai igazságokat érzékletesen megjelenítő alkotásoknak tekinti a mítoszokat, és ennek megfelelően értelmezi őket, a keresztény allegorézis éppen hogy a történelmiségen alapul, és végképp nem számolja fel azt. De Lubac nem tagadja, hogy az allegorikus írásértelmezést olykor ki is forgatták, eltúlozták és egybemosták a pogány egzegézissel. Végképp nem emel szót az allegorikus írásértelmezés valamennyi formájának történelmietlen felújítása és felelevenítése mellett sem. De Lubac számára maga az elv a fontos, az pedig mind a mai napig helyes és érvényes. Mi több, szerves és nélkülözhetetlen része magának a kereszténységnek. Az irodalmi és az allegorikus vagy — a félreértések elkerülése végett — „lelki” értelem alkotja az Írás négyes értelméről szóló tan középpontját. E szerint a Szentírásban négyféle értelmi dimenzió rejlik. A két alapvető a *betű szerinti* értelem (amely megfelel a *történelemnek*) és az *allegorikus* értelem (amely a hittel kapcsolatos). Ám ahogyan a hithez belsőleg hozzátartozik a szeretet és a remény, úgy az Írás lelki értelme is magában foglalja a *morális* értelmet (amely a legfőbb normaként a *szere- tet*hez igazodó cselekvésre vonatkozik) és az *anagógikus* értelmet (amely felébreszti és megerősíti a *reményt*).

Az önmagát az újkori tudományeszményhez mérő és magát szigorúan tudományosnak tekintő szakegzegézis gyakran elzárkózik az

Az az újkori tudományeszmény, amely az egzakt természettudományokat tekinti mértéknek, sohasem lehet normatív erejű a teológia számára. Ez amúgy más tudományokra is igaz. A jogtudomány például a jog „jelenségéből” indul ki, pontosabban az „igazságosságból”. Sem a jogot, sem az igazságosságot nem lehet egyszerűen megmérni, mérlegre helyezni vagy kísérleteknek alávetni.

Ószövetség krisztológiai értelmezésének minden formájától. Ám mivel a kereszténység történelmi alapon nyugszik, voltaképpen nem szabadna ellentétnek lennie a történeti és a teológiai (azaz krisztológiai) szemléletmód között. Ön egyenesen úgy fogalmaz, hogy a „Krisztussal az egyházon keresztül megvalósuló és a Lélek által életetett misztikus kapcsolat nem áll feszültségben a tudományos kritikával”.

Órigenész írásértelmezéséről szóló könyvében de Lubac nemcsak azt emeli ki, hogy a történelem kérdésének, az Ó- és az Újszövetségnek középponti jelentősége van az alexandriai teológusnál, de megvilágítja azt a második, eszkatologikus átalakulást is, amelynek során a történeti evangélium örök evangéliummá lényegül át. Milyen szempontból beszélhetünk ezek szerint az Újszövetség allegorikus értelméről?

Minden esetben az a fontos, hogy az adott tárgynak megfelelő tudományos módszert találjunk. Aki a teológiai tudomány (és nem egyszerűen az ókortudomány) síkján foglalkozik a Bibliával, annak szembe kell néznie azzal a meggyőződéssel, amely előbb Izraelben, majd az egyházban mint a közös hit és a recepció közösségében élt ezzel az írásgyűjteménnyel kapcsolatban: jelesül hogy az a Szentlélek sugalmazására tanúságot tesz Isten önközléséről.

Aki merőben történettudományi szempontból közelíti meg az Ószövetséget, az eleve nem is fedezheti föl benne a Jahve történelmi cselekvéséről tett tanúságot, krisztológiai dimenziót pedig természetesen végképp nem. Ha viszont nem tekintenünk el attól a ténytől, hogy a történelem közegében Isten közölte magát népe, Izrael körében és végérvényesen Jézus Krisztusban, akkor a teológiai megismerés alapelveit az Ószövetség írásainak olvasása és elemzése közben alkalmazva találkozunk Izrael élő Istenével, és ha ezen felül elfogadjuk, hogy kinyilatkoztatása csak Jézus Krisztus kinyilatkoztatásában teljesedik be (Jézus Krisztusban, aki Atyjaként vallja meg őt, és a vele való belső kapcsolatból táplálkozik), akkor a történeti-kritikai tudomány keretei között sem zárhatjuk ki eleve az Ószövetség krisztológiai értelmének meglétét.

Először is egyértelmű: ha az allegorikus vagy lelki értelmezés ereendően az Ószövetségnek a beteljesedés távlatából végzett krisztológiai értelmezését jelenti, akkor ilyen jellegű allegorikus értelmezés nem fejthető ki magáról az Újszövetségről is. Hérakleón gnosztikus János-kommentárjával szemben az Evangéliumhoz fűzött magyarázataiban Órigenész nagy hangsúlyt helyezett egyebek arra is, hogy Jézus csodái és feltámadása konkrétan és ténylegesen végbementek a történelemben, azaz hogy konkrét, „betű szerinti” értelmük van. Ugyanakkor az Újszövetséggel kapcsolatban is jogosan beszélhetünk allegorikus vagy teológiai értelemről. Egyrészt azért, mert a kinyilatkoztatás és az Írás nem azonos egymással. Minthogy az Újszövetség nem maga a kinyilatkoztatás, hanem tanúsítja a kinyilatkoztatást, az Újszövetséget is folytonosan Isten Jézus Krisztusban, főként üdvösséget szerző kereszthalálában és győzedelmes feltámadásában megvalósuló önfeltárájának középpontjára kell vonatkoztatnunk, és arra tekintettel kell értelmeznünk. Kétségtelen, hogy már Órigenész előtt is ismert volt az irgalmas szamaritánusról szóló példabeszédnek az az értelmezése, amely szerint a szakasz nem csupán Jézus érzékletes választát tartalmazza a „ki az én felebarátom” vagy „kinek vagyok a felebarátja” kérdésre, hanem tömören összefoglalja az üdvösségtörténelmet is: maga Jézus a rablók (a bűnök) kezére kerülő emberiség irgalmas szamaritánusa, aki felkarolja és megmenti a porban fekvő emberi természetet. Másfelől nem hagyhatjuk figyelmen kívül az eszkatologikus fenntartás tényét sem. Az üdvösség végérvényes kinyilvánulása még várat magára. Az üdvösségtörténelmi események

az üdvösségnek az egyházban megvalósuló szentségi jelenlétét vetítik előre, és a végérvényes beteljesedésre mutatnak: arra az eseményre, amikor Isten teljességére juttatja a világot és a történelmet.

Aki az Ószövetség krisztológiai értelmezése mellett emel szót, gyakran szembesülhet azzal az ellenvetéssel, hogy ez a teológiai szemlélet leértékeli az Ószövetséget és a zsidóságot. A kérdés Magyarországon azért is aktuális, mert Erich Zengernek az „elsőszövetségről” szóló műve itt is sokaknál pozitív visszhangra talált.

Az Írások igazsága vita tárgyát képezi a zsidók és a keresztények között (ne feledjük: az első keresztények kivétel nélkül zsidó-keresztények voltak!). Az egész János-evangéliumon végigvonul az a vitáktól övezett kérdés, hogy kiről beszélnek, kire mutatnak az Írások. Jánosnál Jézus egyértelműen kinyilvánítja, hogy Mózes (vagyis az egész Törvény, a Pentateuchus: Jn 5,46), Izajás (és vele az egész prófétai üzenet: Jn 12,41) és az Írások (Jn 5,39) egyaránt róla beszélnek. Mint már fentebb is említettem: a keresztény hitnek szerves része az a meggyőződés, hogy a kinyilatkoztatás Krisztusban elérte teljességét, és ekképpen visszamenőleg az egész Ószövetség Krisztusról szóló tanúsággá alakult. Nem látok ebben semmit, ami az Ószövetség leértékelődését jelentené. A Biblikus Bizottság legutóbbi, 2001-ben kiadott írása egyértelműen kijelenti, hogy a Krisztus mellett tett hitvallás önmagában még nem jelent zsidóellenességet, s hogy a zsidósággal és a zsidó vallásgyakorlattal szemben kritikát megfogalmazó újszövetségi helyek nem tartalmaznak többet, mint amiről a törvényt bíráló próféták szóltak. Az Ószövetséget csak az tekintheti „meghaladottnak”, aki — tévesen — instrukcióelméleti szempontból közelíti meg a kinyilatkoztatást, azaz úgy véli, hogy tételes igazságok közlése a lényege. Ha így lenne, a régi információkat valóban felülírnák az újak. A kinyilatkoztatás azonban jóval több ennél, a kinyilatkoztatás történelem, üdvösségtörténelem. A történelemnek pedig teljes, átfogó összefüggése a fontos. Ezért Ábrahám változatlanul „atyánk, Ábrahám”, és a szövetség ótestamentumi története szerves része a mi keresztény családörtönetünknek. Sőt a fundamentális teológiának még ennél is tovább kell lépnie. Elsősorban Peter Knauer és Gerhard Gäde hívták fel a figyelmet arra, hogy csak a végérvényesen az Újszövetségben kinyilvánuló Szentháromság nyilvánítja ki annak lehetőségi feltételeit, hogy egyáltalán azt állíthassuk: Isten igéje valóban elhangzik a történelemben (azaz már az Ószövetségben is). Isten csak akkor léphet kapcsolatba a világgal szóbeli formában (anélkül, hogy feladná transzcendenciáját), ha Szentháromságként létezik, ha önmagában eleve dialógus vagy triológus, ha létében már eleve megvannak a beszéd és a szó „pólusai”. Így tekintve a keresztény teológia nem értékeli le az Ószövetséget, ellenkezőleg: teológiai szempontból valóban meggyőzően elénk állítja, hogy Isten már az Ószövetségben is ténylegsen (és nem csupán metaforikus értelemben) kinyilvánítja magát igéjében (vö. R. Voderholzer: *Die Einheit der Schrift*. Freiburg, 1998, 455–461).

E. Gilson szerint de Lubac a nagyhumanista hagyománynak is folytatója, nem utolsósorban Pico della Mirandoláról és Proudhonról írt könyvei miatt. Megjelenése idején mindkét könyv óriási meglepetést jelentett de Lubac számos tisztelőjének. Mit fedezett fel de Lubac ezekben az oly ellentmondásosan megítélt és oly összetett alakokban? És miben mutatkozik meg humanizmus?

Pico della Mirandola és Proudhon természetesen egymástól nagyban különböző szellem. Mirandolát illetően (akit egy helyütt „ifjú barátjának” nevez, és akiről 1974-ben önálló monográfiát jelentetett meg) de Lubac abból indul ki, hogy ezt az ifjan elhunyt zsenit gyakran félreismerték. Egyesek szinkretistának nevezték, mások szerint a „dogmamentes kereszténység” programját képviselte, és vannak, akik szemében a német idealisták szabadságról kidolgozott elméletének előfutára. De ezek elhibázott értelmezéskísérletek. Picóval de Lubacot mély szellemi rokonság köti össze. Pico a keresztény humanista eszményi alakját testesíti meg: nyitott minden igazra és szépre, elevenen érdekli a megismerés és a tudás minden formája, de azzal is tisztában van, hol fedezhető fel az emberi lét helyes mértéke: Jézus Krisztusban, Isten emberré lett Fiában. Pico kezdettől fogva hívő keresztény volt, végképp nem zavaros szinkretista. Nem volt szükség barátjának, Savonarolának az erőfeszítéseire ahhoz, hogy eltaláljon a hithez. A gondolkodásában végbement változásokban egy még fiatal szerző fokozatos érése mutatkozik meg, és lényeges pontokon soha nem módosította meggyőződéseit. Bizonyos jelek arra utalnak, hogy röviddel fiatalon bekövetkezett halála előtt (Savonarola karjában hal meg) Pico úgy döntött, belép a domonkos rendbe. De már ezt megelőzően pénzzé tette tekintélyes vagyonát. Halálos ágyán magához vette az Eucharisziát. A domonkos rendbe való esetleges belépéséről gondolkodva de Lubac szabad utat enged képzelőerejének: el sem lehet képzelni, micsoda pályát futhatott volna be egy Pico formátumú ember, aki kiváló kapcsolatban volt a későbbi X. Leó pápával, a domonkos rendben és a pápai udvarban.

Sokak számára még ennél is meglepőbb, hogy de Lubac élénken érdeklődött a korai szocializmus nagyszabású alakja, Pierre-Joseph Proudhon iránt, akiről az 1941/1942-es szemeszterben előadássorozatot tartott, amelynek anyagát 1945-ben *Proudhon et le christianisme* címmel könyv formájában is megjelentette. Proudhon azért foglalkoztatja de Lubacot, mert a legkedvezőtlenebb feltételek ellenére élő valóság maradt benne az isteneszme, és minden tiltakozása és az egyházzal szerzett kiábrándító tapasztalatai ellenére időről időre felbukkant szellemében. Jóllehet elhatárolódott Proudhon olykor kíméletlen és nem ritkán minősíthetetlen egyházkritikájától, de Lubac rokonszenvvel volt iránta. Kiemeli, mennyire különbözik Marxtól, aki Proudhont nemcsak a házaságról alkotott konzervatív felfogása miatt gúnyolta, de azért is, mert nem tudott szabadulni az isteneszmétől. De Lubacnak nem állt szándékában misztikussá avatni Proudhont, de kimutatta, hogy olyan elevenen tudatában volt Isten létezésének, hogy még a társadalmi igazságosság beköszöntét sem tudta az ember nyugtalanságát csillapítani tudó állapotnak tekinteni. Ha saját korában Proudhon olyan egyházzal találkozik, amely az Evangélium szellemében megfelelő választ tud adni a szociális kérdésre, Istent kereső kutatása valószínűleg nem maradt volna eredménytelen.

Amit Szent Anzelm kérdez

LESZEK KOLAKOWSKI

A fordítás alapjául szolgáló kiadás: Leszek Kolakowski: *O co nas pytaja wielcy filozofowie*. Krakko, 2004.

Akinek van valami köze a filozófiához, még ha nem is tud sokat arról, hogy s mint alakult a sorsa a középkorban, annyit azért tud, hogy Canterbury-i Anzelm (vagy Aostai Anzelm, hisz ott, Piemontban született) a 11. században felettébb érdekes okfejtést állított fel, amelyet Isten létének ontológiai bizonyítékaként szokás emlegetni. Ez utóbbi elnevezést Kant ötlötte ki hét évszázaddal később, ám azóta általános elfogadottságnak örvend. Hogy ez a bizonyíték a mi tudatunknak irritálóan problematikus, azt mi sem jelzi jobban, mint hogy hányan veselkedtek neki az európai kultúra legfényesebb csillagai közül, hogy megcáfolják ezt az istenérvet, vagy ellenkezőleg, saját korrekcióikkal megszilárdítsák; ott látjuk közöttük a legkülönbözőbb beállítottságú filozófusokat: Descartes-ot, Leibnizt, Kantot, Hegelt, Schopenhauert, B. Russelt, G. E. Moore-t. Kurt Gödel, a 20. század egyik leghíresebb matematikusa Anzelm érvelésének logikai struktúráját elemezte.

Magát a bizonyítást, noha tengernyi kommentár övezi, nem nehéz megérteni. Röviden összefoglalva annyit mond: Vegyük szemügyre azt a létet, amelynél magasabb rendűt elképzelni se tudunk. Bárki legyen is, aki hallja e kifejezést — írja Anzelm —, felfogja, azaz ott van a tudatában, ha nem különösebben eszes, akkor is. Könnyű meggyőződnünk róla, hogy az így elképzelt lét nem egyszerűen képzeletünk műve, hanem ténylegesen léteznie kell: mert ha csak a gondolatainkban lenne meg, akkor is foglalkozhatnánk vele úgy, mintha valóságosan létezne, a valóban létező lét viszont több, mint az, amely csak a gondolatainkban létezik. Más szóval, az a lét, amelynél nagyobbbat nem vagyunk képesek elképzelni, ha nem létezne valóban, olyan lét lenne, amelynél nagyobbbat el tudunk képzelni, vagyis ez maga belső ellentmondás, képtelenség lenne. Hogy ezt az ellentmondást elkerüljük, kénytelenek vagyunk elismerni, hogy szükségképp léteznie kell ilyen létnek.

És Isten ilyen lét. Bármilyen másról ellentmondás nélkül elképzelhető, hogy nem létezik, csak Istenről nem. Isten nemléte felfoghatatlan. Az ostoba, aki, mint a zsoltáríró feljegyzí, azt mondja a szívében: „Nincs Isten”, valójában nem is képes megérteni azt, amit szívében mond; ha megértené, tudná, hogy belső ellentmondás, amit állít. Így hát, amennyiben Isten létét illetően ész-

szerű bizonyosságot keresünk, nincs szükségünk semmiféle tapasztalatra, megtudjuk ezt magából Isten fogalmából, *a priori*.

Ne higgyük azonban, hogy Anzelmnek szüksége volt erre a bizonyítékra ahhoz, hogy biztos legyen Isten létében. A kontextus, amelyben ez a bizonyíték megjelenik, nem holmi intellektuális agytorna. Inkább meditatív-imádságos elragadtatás, Ádám fiainak könyörgése, akik arra ítéltettek, hogy szegénységben és szerencsétlenségben éljenek, hogy az isteni miliő közelébe kerülhessenek. Anzelm tele van hittel, semmi kétsége Isten létét illetően, bizonyossága rendíthetetlen. De a hite — ez volt különben annak a műnek eredeti címe, amely ontológiai istenérvét tartalmazza — Megértést Kereső Hit.

Anzelm kora legérzékenyebb európai szellemei közé tartozott. Az értelem és az értelmezés nem jelentett forrást az ő hite számára, amelynek, éppen mint hitnek, efféle alamizsnára nem volt szüksége. Semmi sem állt távolabb tőle, mint az, amit később az értelem vallásának neveztek, vagyis ami a deistákat jellemezte, akik a vallási hagyományból csak azt voltak hajlandók elfogadni, ami az isteni kinyilatkoztatástól függetlenül észérvekkel is bizonyítható. De bár Anzelm nem volt racionalista, mégis azok közé tartozott, akiket szenvedélyesen foglalkoztatott a gondolat, hogyan lehetne az értelmet és a logikát vallási kérdésekben fontos eszközként használni. Igaz, a hit nem az értelem szülötte, igaz, a hit megelőzi az értelmet, az értelem mégis nélkülözhetetlen a kanonikus hittartalom világossá és teljessé tételéhez, vagyis általa Isten nyílik meg nekünk. A skolasztikus kultúra hívének tartották, nem alaptalanul, hisz mondhatni valóságos hajtómotorja volt a skolasztikának. A keresztény hit azon elemeit is, amelyet a közmegegyezés mélységes titoknak könyvelt el, mint a Szentháromság dogmája vagy az Ige megtestesülése, igyekezett úgy megvilágítani, hogy megfossa a titokzatosságtól és napnál világosabbá tegye őket. *Miért vált Isten emberré?* című traktátusában levezette, hogy a megtestesülés, az áldozat, a megváltás és a kiengesztelődés egész története nem mehetett végbe másképp, Isten se gondolhatta el másképp, csak ahogy ténylegesen lezajlott; Isten az egyedüli utat választotta, amely logikailag lehetséges volt, s bizony hajítófát se érnek a hitetlenek gúnyolódásai, akik szerint a keresztények háttérbe szorítják Istent, amikor azt állítják, hogy egy asszony méhének gyümölcseként jött a világra és anyatejjel táplálkozott, hogy szenvedett a fáradtságtól és az éhségtől, és hogy két bűnöző közt függött a kereszten.

Anzelm ontológiai bizonyítékát számos kritika érte, a legkülönbözőbb filozófiai helyekről. Foglaljunk össze néhányat.

Aquinói Tamás elveti Anzelm érveit, mert e bizonyítás állítja, hogy az, aminél nagyobbat nem lehet elképzelni, ténylegesen létezik, miközben e premisszát nem bizonyítja. Azonkívül állítja, hogy Istenre ugyanazt az értelmezést alkalmazhatjuk, mint ami-

lyet olyankor alkalmazunk, amikor az állítmány benne foglaltatik az alanyban, mint például azon kijelentés esetében, hogy „az ember állat”; ehhez azonban, mondja Szent Tamás, ismernünk kell az alany lényegét.

Márpedig Isten lényegét nem ismerjük, nem következtethetünk tehát e lényegből a létére; ez csak a következményekből vonható le.

Az ontológiai istenérv kritikusai gyakran felhívják a figyelmet a kérdés Descartes-féle változatára. Eszerint mindnyájan világosan felfogjuk, hogy Isten a legtökéletesebb lény, akiben minden tökéletesség megvan; hisz a lét egyfajta tökéletesség; szükségképp el kell tehát ismernünk, hogy Isten lényegéhez ugyanúgy hozzátartozik a létezés, mint a háromszög lényegéhez, hogy szögeinek összege két derékszöggel egyenlő. Eltűnődhetünk rajta, hogy ez a kétfajta ontológiai bizonyítás — a Descartes-féle és az Anzelm-féle — valóban azonos-e.

Descartes 17. századi kritikusai egyáltalán nem tartják nyilvánvalónak azt az állítást, hogy a létezés egyfajta tökéletesség; többek közt Kant sem, aki a legmesszebb ment kritikájában. Szerinte azok az ítéletek, amelyek szükségszerűek, nem vonatkoznak a létezésre. Az, hogy a háromszögnek három szöge van, annyiban szükségszerű, hogy ha létezik, három szöge kell legyen, ám ez mit sem mond arról, hogy a háromszög tényleg létezik-e. Az ontológiai bizonyítás hívei maguk préselik be a létezést a legtökéletesebb dolgok tárházába, ami által az a kijelentésük, hogy Isten létezik, egyszerűen tautológia. Valójában egyetlen olyan állítás sem lehet analitikus ítélet, amely bárminek a létezéséről szól, azaz igazsága nem fakadhat pusztán a benne használt szavak jelentéséből (mint például: „minden háromszögnek három szöge van”). A létezés nem lehet csupán magának a fogalomnak az alkotóeleme, vagy ahogy Kant fejezi ki magát, nem lehet valóságos állítmány. A „lehet” szócska itt a névszói állítmány igei kiegészítője, nem pedig egy újabb állítmány. Ha egy dolgot forgatok a fejemben, semmit se kell hozzáadjak e dolog fogalmához, hogy kijelenthessem, a dolog létezik. A kérdés, hogy Isten létezik-e, nyitva marad, amennyiben Istent a legtökéletesebb létként vagy olyasvalakiként határoztam meg, aki semmiben sem szenved hiányt. Egy adott dolog fogalmi ismerete ahhoz többnyire elegendő, hogy megállapítsuk, *lehetséges-e* az a dolog, de ahhoz már nem, hogy valóban létezik-e.

Egyes filozófusok, talán épp a kanti kritika hatása alatt, hajlottak rá, hogy másképp fogalmazzák meg az ontológiai istenérvet, amelyet a következő állításra redukáltak: ha Isten lehetséges, akkor szükségszerűen létezik. Nem nehéz azonban belátnunk, hogy Anzelm nem erre gondolt. Kant szerint egyébként is Isten létének lehetséges volta *a priori* bizonyíthatatlan. Schopenhauer hívja fel rá a figyelmünket, hogy Arisztotelész, mintha csak érez-

te volna, hogy egyszer még olyasféle dolgok merülhetnek fel, mint az ontológiai istenérv, kijelentette, hogy a definíció és a létezés mindig is két külön dolog.

Russell idevágó ellenérveinek, noha más nyelven szólnak, mint a kanti ellenérvek, hasonló a gyökerük: bárminek a létezését megállapítani annyi, mint kimutatni, hogy tényleges példák találhatók a világban, amelyek a vizsgált fogalom megfelelői. A fogalom semmiféle vizsgálata sem biztosíthat bennünket arról, hogy a fogalom megfelelői valóságosan léteznek.

Szent Anzelm teológiája jó pár figyelmet érdemlő kérdést vet fel. Egyik-másik sajátosan kapcsolódik az ontológiai istenérvhez.

Az Anzelm-féle ontológiai bizonyításból következik, hogy aki tisztában van azzal, mit jelentenek e bizonyítás szavai, különösen az „Isten” szó, és mégis tagadja Isten létét, az belső ellentmondásba kerül. Nem így fest a helyzet Szent Tamás szerint: az ő kritikájából az olvasható ki, hogy az ateista is következetes lehet, nem feltétlen mond ellent önmagának. Kinek van igaza, Anzelmnak, vagy Tamásnak?

Állíthatjuk-e Isten létének szükségszerűségét, miközben kétségbe vonjuk Anzelm érvelésének helyességét? És mit jelent akkor az, hogy „szükségszerű”?

Fakadhat-e a szükségszerűség érzése, amely elfog bennünket, ahogy megértünk bizonyos kijelentéseket, csupán nyelvi konvencióinkból (mint a „minden aggregény nőtlen” típusú mondatok esetében)?

És mit jelentsen az az állításunk, hogy bizonyos dologról gondolkodva, nyugodtan kimondhatjuk, hogy az a dolog tökéletesebb vagy jobb, ha létezik, mint ha nem létezik?

Anzelm Isten természetét illetően is kérdéseket tesz fel nekünk, amelyeknek nincs közük híres bizonyításához. E kérdések jogosultsága, úgy tűnik, még csak nem is az Istenbe vetett hit függvénye; csupán a logikai koherenciáról van bennük szó.

Isten — mondja Anzelm — bizonyos dolgokat nem tehet meg. Nem változtathatja meg nem törtéنتé azt, ami megtörtént, azaz nem másíthatja meg a múltat. Az igazságból nem kreálhat hamiságot, nem is hazudhat. Akkor hát nem is mindenható?

Isten irgalmas és megkönyörül a bűnösökön. Miközben Isten változatlan és nem érzelmi hatás alatt cselekszik, mit értsünk akkor Isten irgalmasságán? Hasonlóképp: Isten igazságos, de akkor miért kímél meg bizonyos bűnösöket, míg másokat megbüntet, az előbbi esetben az irgalom, az utóbbiban az igazságosság jegyében járva el, feltéve persze, hogy az előbbiek és az utóbbiak vétké hasonló?

S végül a legáltalánosabb kérdés, amelyet Anzelm ebben a formában nem tesz fel, de amely félreérthetetlenül kiolvasható műveiből. Híres mondásából is ez következik: „Nem kell megértenem, hogy higgyek, de hiszek, hogy megértsem.” Arról van

Pályi András fordítása



281

VIGILIA IN VITA MEA*

Személyes emlékek. Kamaszkorban, a negyvenes évek végén ismertem meg a Vigiliát, a fehérvári ciszterci rendház tanári könyvtárában. Az első számtól kezdve rendszeresen áttanulmányoztam, válaszokat keresve kérdéseimre, amelyek részben még ma is foglalkoztatnak. A II. Vatikáni zsinatot előkészítő francia katolikus megújulódás prófétái ragadtak meg, mert kiutat mutattak az őket követő reformmozgalmakkal és -egyéységekkel együtt a két világháború közötti feudális, barokk, az államhatalommal összefonódott, szociálisan kompromittálódott közéleti magyar katolicizmus zártágából. 1948-ban az egyházi iskolák államosításával megjelent iskolánkban a marxista valláskritika kihívása, amelyre ciszterci tanáraink és a püspöki város legnépszerűbb ifjúsági lelkipásztorai ritkán tudtak meggyőzően válaszolni. Darwinizmus, dialektika, természettudományos gondolkodás, az egyház múltbeli bűnei és mulasztásai meggyőző válaszokat követeltek, hogy a legális, majd a föld alá kényszerített katolikus ifjúsági mozgalmak aktív tagjaként felelősen vállalhassam hűségemet katolikus hitemhez és világnézetemhez. A Vigiliát olvasva gyakran eligazított Maritain neotomizmusa, Jean Abel és Holenda Barnabás tudományfilozófiája, Yves Congar „új teológiája”, Szörényi Andor már korszerűbb szentírástudománya, sok kérdésem mégis megoldatlan maradt. Kezdetben nagy lelkesedéssel tanulmányoztam Bangha Béla műveit (ő a Vigiliába sohasem írt), de már hazai teológiai tanulmányaim alatt megzavart, hogy a Bangha-féle „Jézus istenségének bizonyítékai” alig állják meg a helyüket. Sokkal meggyőzőbbnek tűntek számomra Schütz Antal könyvei és Vigilia-cikkei.

Az egyházüldözésben tanúsított kemény, politikailag is színezett ellenállást követték aztán a megalkuvás és a kétértelmű kiegyezés évei, amikor már nyugaton éltem, és ott olvastam a Vigiliát. Mint korábban is, ebben az időszakban is szellemi izgalomba hoztak Mihelics Vid „Kérdések és távlatok”, illetve „Eszmék és tények” című szemléi. Ezek és a jezsuiták által kiadott *Élet a betűk mögött* című könyvmegosztás adta az ötletet már az egri szemináriumban többünknek (Sárdy Péternek, Somfai Bélának, Szabó Ferenc-

nek, Varga Károlynak, ha jól emlékszem, mert velük beszélgettünk sokat egyházunk szellemi megújításáról), hogy ha majd „nagyok leszünk”, ki kellene adnunk egy nyugati folyóiratszemlét. Ezt aztán a Mérleg megalapításával a II. Vatikáni zsinat utáni lelkesedés idején 1965-ben, a nyugati Pax Romanában munkálkodó értelmiségiekkel, világiakkal és papokkal karöltve, sikerült megvalósítanunk. A Vigilia az idén lép 70., a Mérleg 40. évfolyamába. *Deo gratias!*

Mindkét folyóirat számára a hitelesség próbakövének számított a hatalommal való viszony. A Vigilia helyzete természetesen a szerkesztők teljes kiszolgáltatottsága miatt összehasonlíthatatlanul nehezebb volt. Ha most felidézem Sík Sándor, Mihelics Vid, Rónay György, Doromby Károly, Hegyi Béla és az 1984 óta főszerkesztő Lukács László, atyai vagy testvéri barátaim neveit, akkor csak a legnagyobb elismeréssel tehetem, mert sok más intézményünk-től és sajtóorgániumunktól eltérően sikerült tisztán, súlyosabb megalkuvások és elvi elhajlások nélkül a sok vihar közepette kormányozniuk a magyar katolikus sajtó zászlóshajóját. Nagy értéket jelentettek Nyíri Tamás, Cserháti József és Szennay András kontribúciói, akik az adott helyzetben azt írták meg, amit akkor lényegében lehetett. Hibákat természetesen mindnyájan elkövetünk, de a Vigilia és a Mérleg hét, illetve négy évtizede miatt nem kell pirulnunk.

Kereszténység és kultúra. A háború utáni években a katolikus ifjúsági mozgalmakban sokat átélméltünk Emmanuel Suhard párizsi bíboros érsek körleveleit, amelyekből megtanultuk a kereszténység emberi és isteni arculatának a megkülönböztetését úgy, amint később Hans Urs von Balthasartól az egyháznak *Casta Meretrix*-ként (tisztának és szajhának) való jellemzését. Életemben először a személyes életpéldákon kívül a Vigiliában ismertem meg, főleg a neokatolikus szépirodalmon keresztül, egy mélyen humánus, mert mélyen jézusi kereszténységet, amely szelíden, mindent megértve és megbocsátva, de nem bocsánatkérésekért követelődve testvérként fordul minden ember felé, amely nem világi vagy lelki hatalomra és gazdagságra törekszik, hanem őszintén szolgál

* Boór János írása a Vigilia jubileumi számába készült.

megkülönböztettek, a tőle még távolállókot vagy vele szemben ellenségeket egyaránt. Amikor sajnos csak rövid ideig munkásként kellett munkások között dolgoznom, szomorúan tapasztaltam, hogy mennyire ezzel ellentétes, bántó képet alakítottunk ki magunkról a szívük mélyén jóakarátú, egyszerű vagy magasan képzett embertársainkban. Nyilván nemcsak manapság, hanem két évezreden keresztül gyakran tévesztettünk utat, különben nem hatott volna annyira felszabadítóan az egész világ közvéleményére II. János Pál pápa nyilvános bűnvallomása. Ebben a távlatban nagyon fáj a közéleti katolicizmus békétlensége, megosztó pártoskodása és hajthatatlansága, amelyet ma Jézus ügye elárulásának és meghamisításának érzek, a negyvenes-ötvenes években pedig a „politikai messianizmus” kísértésének bélyegeztünk meg. A kifejezetten keresztény politizálás Nyugat-Európában a II. Vatikáni zsinat (vö. *Gaudium et spes*, IV) kezdeményezte fejlődéssel veszített egyre inkább súlyából, miután persze történelmi érdemeket szerzett Franciaország és Németország kibékítésében, és ezzel az Európai Unió alapjainak lerakásában.

A kultúra szerves részévé vált bennem a természettudományi és filozófiai érdeklődés, amelyet már nem annyira a Vigilia, hanem szaktanulmányaim, felsőoktatási feladataim és szerkesztői munkám mélyített el. Fiatal koromban nagyon kedveltem a skolasztikát, de szellemileg teljesen átforgalmaztam a modern fizika és a fejlődélmélet értelmezése, valamint a német idealizmus, előbb a szubjektív idealista Kant (Karl Rahner és Carl Friedrich von Weizsäcker iskolájában), az utóbbi években az objektív idealista Hegel rendszere (Weissmahr Béla, Vittorio Hösle, Dieter Wandschneider és Várdy Péter közvetítésével). A katolikus egyház korábban mind e két, Platon után kétségtelenül a legnagyobb idealista filozófust elutasította. A tanfejlődés biztató jelének tekintem, hogy ebben is nagy fordulat következett be. Az egyház képeéhez tartozik a zarándok népe is. Ennek jegyében a II. Vatikáni zsinathoz hasonló újabb „megtérésekben” reménykedem a jövőben, mert különben egyáltalán nem lesz jövőnk, sem a kereszténység, sem az emberiség életében. Optimizmusra a Vigilia és a Mérleg tanított meg.

BOÓR JÁNOS

MEGJELENT:

Bozsóky Pál – Lukács László:
Az elnyomatásból a szabadságba
 Ára: 1.900,-Ft

ÚJABB KIADVÁNYAINK:

Rónay György: Interjúk, nyilatkozatok, vallomások
 Ára: 2.400,- Ft

Wolfgang Beinert: A katolikus dogmatika lexikona
 Ára: 3.600,- Ft

Avery Dulles: Az egyház modelljei
 Ára: 1.800,- Ft

Megvásárolható vagy megrendelhető a Vigilia Kiadóhivatalban:
 1052 Budapest, Piarista köz 1. IV. em. 420.; Telefon: 317-7246; 486-4443;
 Fax: 486-4444; Postacím: 1364 Budapest, Pf. 48.

TARTÓKÖTELEN – AVAGY ÚT A LÉLEK ÉJSZAKÁJÁBAN

Takács Zsuzsa: Üdvözlégy, utazás!

„feltámad a sötétségben világosságod”
Iz 58,10¹

Szép ívet rajzolnak ki a kötet versei, mely az *Üvegfal* bezártságától a *Szabadulás* reménységéig feszül, ez azonban csupán a felszín, mint ahogy az is, hogy (vissza)emlékező és összegző versek gyűjteménye; vagy, hogy születést, ittlétet és halált szinkronban gondol el és lát át („elindulunk / a jövőbe, vagyis: a múltunkba vissza”, 48.) — persze olyan ’felszín’ ez, amely önmagában is kráternyi mélységekkel rétegződik. Van azonban egy ennél is egyszerre mélyebb és magasabb szintje is a kötetnek, pontosabban annak a látás- és beszédmódnak, melyet szinte ad absurdum követ: ez pedig a ’szent tárgyilagosság’. Ezt a kifejezést Keresztes Szent János szövegeinek értelmezésekor használja Edith Stein,² és a lélek benső fogékonyágát, érzékenységét írja le vele, mely közel áll a gyermek tárgyilagosságához és kapcsolódik a kivételes művészi fogékonyágához. Ehhez a tárgyilagossághoz azonban el kell jutni, a hozzá vezető utat végig kell járni, és azután is járni kell — mert már nem lehet nem megmaradni — rajta: erről szólnak Takács Zsuzsa 2004-ben kiadott kötetének versei. Ennek különféle nyelvi és megközelítéssel variációi adják a kötet alapgallamát: az, hogy „másféle látásról van szó” (*(Vak)remény*), vagy, hogy „...nem tudunk / segíteni magán, élnie kell” (*A szolgálk*), úgy, hogy „szemünknek fáj az öröklét” (*A pillanat letűnése*), és „könyörgünk egy gyámoltalan lényért” (*Az újszülött vers*).

A versvilág belső tere („az otthontalanság az otthonom”, 19.) valóban „vad hely” (41, 57.), a „sötét éjszaka helye” (76.), ahol az otthonra találás szinte lehetetlen, ahol a hála és az áldozat önmaga ellentétébe fordul át (*A veszett róka*, 49.). A helykeresést mégsem lehet abbahagyni, mert az otthon iránti vágy égetően bevésődött, és az ember kivetettsége, ráutaltsága is megmarad: „mert félek egyedül” (15.). Az anya és az apa múltból felderengő alakjai, az emlékek fájdalma és szépsége egyként hordozó élessége is az otthonhoz kapcsolódik, amely nem csupán konkrét hely, hanem alapmetafora is: az emberi bensőben, legbelül megtalálni a közép- vagy nyugvópontot. Ez a benső pont nem a tér értelmében rendelkezik kiterjedéssel, hanem a meg-

érintés és megérintettség helye, amely kiszolgáltatottá, rászorulttá és sebezhetővé tesz, amennyiben: „a másik / személye itt az otthonunk” (20.), de amennyiben és amiatt is, hogy ezt a szoros együttlétet és eleve egymásra utaltságot lehetetlen kikerülni vagy visszautasítani.

Mégis tágas tér ez és végtelen idő, amely átfogja a mindenséget egészen addig a határig, amit ember (még és már) érzékelhet belőle figyelemben, elmélkedésben és szemlélődésben — és mindezek után és eredményeképpen. Ahol és amikor az ember számára szétválasztott világok — földi, álombeli, isteni — egy színtre kerülnek és átjárhatóvá válnak, egymást átható rezgéseik révén lesznek/lehetnek jelentéshordozóvá. Az a lírai én, aki ezekben a versekben beszél, érti és érzi ezeket a jeleket, és képes jelentéssé alakítani őket, holott élesen tisztában van azzal, hogy „Kérdéseink értelmetlenek, / és közben a könnyeink csorognak.” (9.) Mégis, mintha csak ez a nézőpont lenne az, ahonnan tisztán és világosan lehet látni, vagy ahogy Keresztes Szent János megfogalmazza: „Tisztább léven a lélek, fogékonyabb a szellemi gyönyörre.”³

A külső és a belső közötti váltakozó nézőpont meghatározó abban, hogy a dolgok meglátása és újféle látása létrejöjjön; a belső nézőpont, az énszemponitú megközelítés, és az énre külső horizontról tekintő rálátás az ember kíméletlenség lemeztelenített képét és helyzetét rögzíti, amennyiben a maszk és mindenféle szerep nélküli feltárlkozás és feltárlás („fölkállhattam végre, / álarcomat levettem”, 47.) szükségszerű és kikerülhetetlen, és amely során maga a beszélő sem kíméli magát: „...a kazetta mélyén / a rám vonatkozó döntés olvasható.” (74.) Mindezt megidézi Pilinszky hasonlóan revelatív sorait: „Táblára írva nyakadba akasztjuk / történeted.”⁴ Kétségtelenné válik, hogy ezeknek a verseknek a maguk lemeztelenített szókimondásában igazságértékük van. Más versek metaforái is megerősítik a verifikáció lehetőségét; az animális létre utalás (őrült állati szempár (5.), éjszakai állatok (9.), ütleget állat (37.) etc.) az ösztönlét félelmeinek adnak formát, az üveg a kommunikáció-képtelenségre és elzártság-érzetre, az üvegpohár zuhanásának hasonlata az idő megragadhatatlanságára utal, de egy létező paradoxon példája is: „Az utolsó csöpp a pohárból kifolyik, / azaz: csordultig szomjússággal / a pohár megtelik.” (56.)

Az *Üdvözlégy, utazás!* versein az olvasó számára is érezhetően — és szerzőjük vallomása

szerint is — átítatódik az adományozottság-jelleg. „Ki szülte nekem / ezeket a verseket (...) holott én néma / és terméketlen voltam.” (64.) De ami még szembetűnőbb, az a megkapott-megszenvedett tiszta látás és kimondás képessége, amely a ’sötét éjszaka’ útját tárja fel, az ’érzékek megtisztulásának’ folyamatát és a „szemlélődés rettenetes éjszakáját”, ahogy erről Keresztes Szent János ír,⁵ kiegészítve és összefonódva azzal, ahogy ezt egy 20–21. századi ember megélheti együtt a saját kételyeivel, bizonytalanságaival, ambivalenciáival („A Jó és a Gonosz olykor álrúhát / cserél”, 58.). ’Tartókötel’ mégis van, élet és halál mezsgyéjén kifeszülve-foszladozva („Egymásba verődve / függünk nézésed előtt”, 57.), és helyreigazodik egyetlen mozdulattól — a Másik (itt az apa emlék- és álombeli) érintésétől (71.): nincs magányos lét, csak egymásra utalt, egymással akár a legreménytelenebbül is összefonódó lét-helyzetek.

Takács Zsuzsa költészete a mély és a teljességgel megélt tapasztalat költészete, mely ezt a léttapasztalatot és létélményt egészében belülről éli és fogalmazza meg. Olyan szellemi és lel-

ki dimenziók felé nyílik, amelyekhez kevesen juthatnak el, és amelyben a megszerzett felismerések a létezés és a létező legérzékenyebb pontjaira tapintanak. Ennek a léttapasztalatnak esztétikaivá formálása a ’szent tárgylagosság’ értelmében valóban kivételessé teszi a kötetet, az olvasó számára pedig nem elodázhatóvá a nap mint nap felmerülő emberi dilemmát lehetőségről és mulasztásról: „Élhattünk / volna úgy, mintha éltünk volna.” (12.) (*Magvető*, Budapest, 2004)

MÁTHÉ ANDREA

¹Idézi Keresztes Szent János: *A lélek sötét éjszakája. Magyarázatok a Kármel hegyére vezető út című vershez.* (Ford. Takács Zsuzsa.) Európa, Budapest, 1999, 64.

²Edith Stein: *A kereszt tudománya. Keresztes Szent Jánosról írt tanulmányok.* (Ford. Széll Margit.) Szent István Társulat, Budapest, 1980, 62–63.

³Vö. 1. sz. lábjegyzet, 84–85.

⁴Pilinszky János: *Trónfosztás.* In: *Pilinszky János összes versei.* (Szerk. Hafner Zoltán.) Osiris, Budapest, 2002, 139.

⁵Vö. 1. sz. lábjegyzet, 84.



Keresztes Szent János tollrajza

JUHÁSZ FERENC: HALÁLSZIVÁRVÁNY

Aligha meglepő azt állítani, hogy Juhász Ferenc szemléletét meghatározza az elmúlás baljós sejtelve. Amióta Heidegger bizonyosságunkká tette, hogy a világhoz való viszonyunkba belejátszik a halálos lét tudata, filozófiai bizonyossággá érlelődött az az érzéskör, amelyet a költők már régóta tudtak s meg is írtak, azzal kiegészítve, hogy valamennyien egy nagy ismeretlen úr vendégei voltunk. Ezt a meggyőződést lépten-nyomon tetten érhetjük Juhász Ferenc *Halálszivárvány* című gyűjteményes kötetében is, amelyben a költő prózaversekké átlényegülő búcsúztatóit és siratóit olvashatjuk. A költő így értelmezi a verspróza műfaját: „...mindig ünnep, mindig gyász, mindig emlékezet az eszméletben, mindig, mindig a Megváltó korpuszos keresztjének árnyéka az Isten-Semmiben úszó világtáblán, tűzörvény-gázörvény forró és forgó galaxiszátonyokon.” Ha e képzuhatag indító gondolatát próbáljuk tetten érni, arra a felismerésre juthatunk, hogy ezek a halállátomások és gyászbeszédnek nemcsak az elmúlással, hanem a születő és pusztuló mindenséggel szembesítenek, a „szerves épülés” haladásával, amelynek természetes végpontja és lezárás a halál s a belőle fakadó emlékezet. A mindenség részei azok is, akiket még nem ragadott el a halál angyala, köztünk vannak, létükkel, alkotásaikkal kalauzolni abban a vegetációban, amely az élethez köti az írókat. Ezzel az érzéssel jeleníti meg például az irodalom őserdejébe húzódott Hubay Miklóst, a „tisztá magányban” szemlélődő és alkotó Kass Jánost és a Babitscsal társalkodó „könyvteremtő” Téglás Jánost.

Úgy is olvashatjuk a kötet apróbb-nagyobb írásait, mint egy megélt irodalomtörténet fejezeteit. Juhász Ferenc személyesen ismert írókat, művészeket, akik számunkra legendás személyiségek. Ismerte, megfigyelte őket, akik felismerve robbanó tehetségét, szeretetükbe fogadták, megnyitották előtte az irodalom kapuját. Hálából visszaperelte őket az elmúlásból, éles, találó vonásokkal rajzolja meg arcképüket, s ezeken a rajzokon nem győzhet a halál. A maga módján kánont teremt, egy másik, izgalmasabb arcképcsarnokot, mint amit a szakkönyvekből ismerhetünk. Ebben a galériában ott a helye Nagy Lajosnak, Szép Ernőnek vagy az elbeszélő Szabó Istvánnak, senki sem rángathatja le portékájukat, hogy másokéval helyettesítse őket.

Az egyik legdöbbenetesebb írás címe: *Sztrugai beszéd*. Költők gyűltek össze a „többsejtű országban”, amelyet Jugoszláviának hívtak. A hiteles szó művészei szembesültek a tájegység születésének kínjaival, vérell, fájdalommal, halállal. S Juhász Ferenc megismétli a szellem embereinek mindenkori vágyát és reményét, odaálmodja a pusztítás fölé a „szívverésbizalmat”, a megbékélés gyönyörű harmóniáját. Joggal mondja: „új-barbár korban élünk”. Gyógyulást csak a megbecsületlenített szavak hitelének visszaállítása hozhat, s „az aranykehelyként föl-emelő szeretet”, amelyet e kötet írásai is hirdetnek. (*Tekintet könyvek*, Budapest, 2004)

RÓNAY LÁSZLÓ

GEDŐ ILKA KIÁLLÍTÁSA

Gedő Ilka műveit nézve legelőször nem is a képek, hanem a korai rajzok teszik fel a kérdést: lehetséges-e, hogy egy ceruzavonalat nemcsak szépnek, kifejezőnek, pontosnak érezzünk, de egyenesen életbevágónak? A válasz, amelyet a rajzok és a festmények együttesen adnak meg: lehetséges, sőt, Gedő Ilka esetében szükségszerű is. Az egyetlen megoldás. Tudjuk, legtöbb rajza az 1940-es évek történelmi súlyú felhői alatt született, a budapesti gettó, a Ganz-gyár, vagy a művész otthona volt színhelyük. Az ágyon heverő alakokat, az olvasó, beszélgető figurákat körültagozató, kuszának látszó vonalkötegek, a gyári műhelyeket sűrű pókhálóként beszövő pasztell-vonalkázás, vagy az önarcképek gyengéden homályló, bravúrosan és megfélelbezhetetlenül futó kontúrjai lassú tűnődésre és szorongásra kényszerítik a nézőt, szinte arcába lehelve a történelem jeges légáramlatait. De mégsem csak ezért nevezhetjük Gedő vonalait életbevágóknak, hanem elsősorban azért, mert valamennyiben az alkotó kéz és az érzékeny szellem *művészeti* kockázatát ismerjük fel.

Ez a kockázatvállalás egész pályáját végigkísérte, a festésnek, a rajzolásnak számára más-képpen nem is lett volna értelme. Az *Egyensúlyozók/Cirkusz* című kép (1977) szó szerint megmagyarázza, valóban mennyire életbevágó lehet a vonal. A földön fekvő figura lábához rögzített, függőlegesen megfeszülő madzag tartja a léggömböt, melyen a mutatványos produkálja magát. Ez a vékony és szakadós — tehát törékeny — szál tartja, feszíti és egyensúlyozza a minden pillanatban elszállni, széthullani kész

világ ideiglenes nyugalmát. És Gedő szinte valamennyi kompozícióján megjeljük ennek a vonalnak a felelősségtől és izgalomtól remegő, a formákat, a tereket göcsörtös iróniával körüljáró nyomait, ahogyan az ecset, vagy annak másik, hegyes vége belekarcolja őket a festékrétegbe. De általában is: a vonal, a ceruza vagy az ecset mozgása nyomán járó grafikai jel a festményeknek mindvégig fontos, alakító eleme maradt, a felületet nemcsak bekalandozta a képzeletet követő finom barázdáival, nemcsak kacskaringós díszeket vagy akómbákomos írástörödékeket rótt a karton síkjára, de észrevétlenül megszabta a figurák és a tárgyak helyét is az egészen belül. Láthatatlanul és szelíden meghatározta a kompozíció rugalmasnak tűnő, de a mélyben mozdíthatatlan struktúráját. A struktúrán azután átszívódik a festék; a színek tört fényeivel és az elszáradó növények túlérett árnyalataival tölti ki a felületet, de meg nem állva ott, vezeti tovább a szemet és a lelket a mögöttes belső felé. Bíró Endre 1985-ben lépésről lépésre haladva, részletesen leírta Gedő Ilka műtermét, úgy, ahogyan az a művész halála után maradt. A régi hagyatéki leltárakra emlékeztető szöveg, a pusztasorsolás minden elemzésnél élesebb fényt vet Gedő festészetének karakterére, arra a rétegezetségre, amelynek megfejtése olyan meglepő, boldogító és elszomorító tanulságokkal jutalmazza a nézőt. A szobában köröskörül a falakon, a polcokon, az ingatag paravánokon, a padlón, a festőállvány peremén, vagyis a szó szoros értelmében mindenütt papírok fityegtek, hevertek, meg-megrezdülve ajtónyitásra, léptek közeledtére. Feljegyzések, vázlatok, levelek, szakadt cetlik, reprodukciók, újságkivágások, fotók, gyermekrajzok, képeslapok egymásra tűzve, egymást félig vagy egészen eltakarva, végeérhetetlenül rétegződve. Térrészletek, emlékek, látványok keveredtek, gabalyodtak egymásba, összerosódva, feleselve simultak össze, váltak szét. Mindegyiknek megvolt a maga ideje, de maga az idő súlytalanul süppedt a rétegek mélyére, és minél régebbi időről van szó, annál mélyebbre. A képeken ugyanez történik, ezért van, hogy a „normális” kronológia szerint Gedő munkái nem rendezhetők lineáris sorba. A rétegzett tér a létezés menedéke, az idő megjelenési formája.

Az időn kifoghatott, megkerülhette, de a történelem elől nem térhetett ki. Nehéz korszakokat élt át és amikor a számára legfontosabb, életbevágó kérdést megfogalmazta, egyúttal azoknak az esztendőknak egyik legaktuálisabb, művészettörténeti súlyú problémáját vetette fel. 1949-ben, Kállai Ernő művészettörténészhez írott levelében ezt kérdezte: „Lehet-e nem kire-

keszteni a tárgyi ábrázolást? Lehet-e a valóság mezében? — évek óta éget a kérdés. Tudom: persze, hogy lehet. De hogy ma, nekünk lehet-e? nekem?” E kérdések akkor hangzanak el félénk és szenvedélyes hangján, amikor az Európai Iskola oly felszabadultan merül meg a tárgynélküli, absztrakt kompozíciók szabadságában. És akkor, amikor a küszöbön ott áll az, amit az „ötvenes éveknek” nevezünk, és ami — bizonyos értelemben — a tárgyi ábrázolás diadala lett. Gedő a maga részéről és a maga módján a tárgyi valóságot választotta, de festőként jó másfél évtizedig „hallgatott”. Olvasott, fordított, tűnődött, morfondírozott, vitatkozott saját magával és másokkal. Nem festett, de a festészetet nem adta fel. Életének külső körülményei olykor fenyegető mélységek, sors-szakadékok közelébe sodorták, de legvégül ezen az áron tudta meg mindazt, amiről később — visszatérve a festéshez — képeiben beszélt. Felismerhető bennük e különös tudás és annak bevállása, hogy minden szilárdnak vélt jelenség mögött szétfoszló ismeretanyag, homályos tapasztalat és a gondolatok találokozása mentén húzódó titokzatos törésvonalak rejteznek. Vagy másképpen: a teremtés — Gedő esetében a festés — nem stílárius kérdés. Ezért is gondolom, bármilyen tanulságos és szórakoztató is felsorolni azokat a művészettörténeti szájakat, amelyek a szecessziós textilek arabeszkjeihez, a Gulácsy-képek bohócos valószínűtlenségéhez, Vajda Lajos szénrajzainak sűrűn szőtt feketeségéhez, Giacometti keskenyded figuráihoz vagy Klee mágikusan világító ábráihoz vezetnek, más, látszólag távolabbi rokonait olyan kortársaiban fedezhetjük fel, mint Schaár Erzsébet és Pilinszky János. Mindhárman nagyon hasonló módon gondolkodtak a létezés súlyáról és törekenységéről. Schaárnak a térbe számkivetett alakjai és reszkető falai, a villámszerűen lecsapó jelenések és az „izzó mezőbe tűzdelt árva lécek” Pilinszkyénél, meg Gedő rózsakertjei és művirágai ugyanarról a vékonyka jelenlétről beszélnek. Vagyis por és hamu vagyunk. (*Magyar Nemzeti Galéria*, Budapest, 2004. november 18. – 2005. március 5.)

KOVALOVSZKY MÁRTA

LADOCSI GÁSPÁR: A JÉZUS KRISZTUS-JELENSÉG A GNOSZTIKUS IRODALOMBAN

Ismereteim szerint Ladocsi Gáspár az első olyan hazai szerző, aki önálló monográfiában tanulmányozza a gnosztikus irodalmat; éspedig egy jól meghatározott témát, Jézus Krisztus alakját választva elemzése vezérfonalának. A

strukturált és módszertanilag jól felépített munka szépséghibája, hogy két évtizedes késéssel jelenik meg. „Ezt a munkámat első összeállításában — figyelmeztet a mű előszavában a szerző —, 1982–83-ban írtam. A rendszerváltás előtt a még Hittudományi Akadémiának nevezett egyetemi rangú intézethez benyújtott magántanári habilitációs dolgozatomból volt. Abban az időben gondolni sem lehetett arra, hogy valaha is nyomtatásban és könyv formában megjelenhet” (13). Jóllehet a szerző többszöri átdolgozásról beszél, ez nehezen érzékelhető, akár a tartalmat (például az a kijelentés, hogy „a gnoszticizmus nemcsak lényegében, hanem időben is független a kereszténységtől” — 21. old. — ma már nem tartható), akár a bibliográfiát tekintjük.

Azonban ha elvonatkoztatunk az utóbbi két évtizednek a gnoszticizmusra és annak történetére irányuló kutatásaitól, és Ladocsi Gáspár munkáját elsősorban tudománytörténeti szempontból vizsgáljuk, mindenképpen figyelemre méltó teljesítménynek tekinthetjük. Hiszen nemzetközi viszonylatban is csak az 1970-es évek második felében indultak el a Nag Hammadi szövegek kritikai kiadásai, angol (Brill, Leiden, 1975-től) és francia (Laval Egyetem, Québec, 1977-től) fordításokkal egybekötve. Arról nem is beszélve, hogy maguknak a szövegeknek a teljes hasonmás kiadása 1984-ben fejeződött be. Mindezeket és a nyolcvanas évek magyarországi viszonyait is figyelembe véve azt lehet mondani, hogy Ladocsi Gáspár munkája beleilleszkedik a kornak a gnoszticizmussal foglalkozó kutatásaiba, és magyar viszonylatban mintegy kiegészíti G. Filoramonak az ugyancsak két évtizedes késéssel lefordított — és ma már több vonatkozásban is túlhaladott — művét.

A bevezetőben, amelyben szó esik a gnózikus kutatás értékeléséről és a gnoszticizmus alapvető kérdéseiről, a szerző körülhatárolja forrásait és megfogalmazza munkája célját. Ezt követően áttekinti a forrásszövegeket, illetve elemzi Jézus Krisztus alakját a gnoszticizmus eszmevilágában. Majd az egyes fejezetek mindegyike egy jól meghatározott kérdést vizsgál: Krisztus preegzisztenciája, megtestesülése, Jézus Krisztus a kinyilatkoztató, a tanító, Krisztus szenvedése, halála, feltámadása és mennybemenetele, valamint Jézus Krisztus és a tanítványok. Az utolsó két fejezetben a szerző azt vizsgálja, hogyan jelenik meg Jézus Krisztus a gnosztikusokkal rivalizáló ábrázolásokban (János apokrif cselekedeteinek a Krisztus himnusza ebben a tekintetben nem releváns), illetve a gnoszticizmust továbbvivő mozgalmakban, mint például a mandeusok, a manicheusok, vagy egyes középkori mozgalmak (bogumilok, katarok).

Kétségtelen, hogy a mű több kitétele szakmailag ma már erősen vitatható (például „a gnoszticizmusban Jézus Krisztus egy tőle idegen szellemű vallási mozgalom eszközüvé lett”, 129), mégis alkalmas arra, hogy valamiféleképpen megvilágítsa azt a szellemi pezsgést, spirituális keresést, amely Kr. u. az 1–2. században a mediterrán medencét jellemezte. Ez ugyanis az a kulturális közeg, melyben a keresztény hit- és intézményrendszer kifejlődött, részben a gnoszticizmusnak is köszönhetően.

Sajnálatos azonban, hogy a kiadó nem fordított nagyobb figyelmet a korrektúrára — antigonisztikus, alapíró (21), szent köz diszkriminációja (29), varbelognosztikus, radakció (35), Kr 211 (37), szmáriai (44), Kapokratész (69 és 73), Szatronilosz (88), manichaizmus (123) —, de még sajnálatosabb, hogy a most megjelenő, igényes tudományos munkásságot előrevetítő munka folytatása csak részben bontakozott ki. Mindezek után egyáltalán nem lehet csodálkozni azon, hogy a mai magyar tudományos patrisztikai kutatás fokozatosan kikerül a katolikus egyházi oktatási intézmények falain kívülre. (*Jel Kiadó, Budapest, 2004*)

JAKAB ATTILA

ROBERT A. MARKUS: NAGY SZENT GERGELY ÉS KORA

Több évtizedes kutatómunkát követően született meg Márkus Róbertnek, a magyar származású egyháztörténésznek Nagy Szent Gergely pápáról írt monográfiája. Könyve — mely 1997-ben jelent meg Angliában — immár magyarul is olvasható Sághy Marianne-nak köszönhetően. „Gergelyt csak úgy lehet megérteni, ha figyelembe vesszük, egyszerre két világhoz tartozik, helyesebben két világ határán áll: még nem mozog idegenként Ambrus, Agoston, Johannes Cassianus és kortársai világában, de már a középkori utódai világát készíti elő” — olvasható az előszóban. E gondolatot szem előtt tartva érdemes olvasnunk a könyvet, amely a pápa működésének valamennyi területét bemutatja.

A szerző Gergely életrajzának felvázolását követően szellemi világának főbb mérföldköveivel (2–5. fejezet), majd különböző területeken végzett tevékenységével (6–12. fejezet) ismerteti meg olvasóit. Gergely előkelő és gazdag római családból származott. Mint a Város prefektusa, hamar meg tapasztalta a romokban heverő és a longobárdok támadásaitól állandóan rettegő közösség irányításának nehézségeit. Lemondva állásáról, szerzetesnek állt és kolostorokat alapított, ám II. Pelagius pápa állandó követeként

hamar a konstantinápolyi császári udvarban találta magát. A pápa halálát követően (590) egységes akarrattal őt választották meg utódául, kezdetét véve ezzel a cselekvés és a szemlélődés feszültségében eltöltött tizennégy éves intenzív lelkipásztori szolgálata.

Az előző századoktól eltérően Nagy Szent Gergely kora egy alapjaiban új, keresztény világ volt. A pogányok és keresztények közötti választóvonal áthelyeződött az egyházon belülré, tökéletes és kevésbé tökéletes hívekre osztva Krisztus követőit. Ezért Gergely szentbeszédeiben és bibliamagyarázataiban mindig a morális jelleget hangsúlyozta: arra kereste a választ, hogyan éljenek a hívők jó keresztényhez méltóan? Cassianustól és Nursiai Szent Benedektől eltérően azt tanította, hogy teljes keresztény életet nemcsak szerzetesek, hanem a világiak is élhetnek — noha ez utóbbiaknak a világ kanyargós ösvényein nehezebb eljutniuk az örök életre. Gergely számára a világ kizárólag a Szentírás alapján volt értelmezhető. A világi műveltség értékét elismerte ugyan, de alárendelte a szentírástudománynak: csak a Biblia értelmezésének segédeszközeként tekintett rá. A keresztény közösséget alapvetően egységesnek, ugyanakkor sokféleképpen tartotta. Egyik művében azt írja, az egyházszervezet és az egyházi hierarchia célja az egységen belüli sokféleség kibontakoztatása.

Nagy Szent Gergely volt az a pápa, aki az apostoli kor után meghirdette az egyház missziós tevékenységét — bár Krisztus missziós parancsa (Mt 28,19) sosem merült feledésbe a római egyházban. A longobárdok elleni védelmen kívül a pápa legnagyobb tette az arianusok katolikus hitre térítése, valamint az angolok és a szászok sikeres evangelizációja. Mindenképp megemlíthető a konstantinápolyi pátriárkával folytatott vitája az *egyetemes pátriárka* cím használatá miatt, mely Gergely szemében „gőgös és világi” és „az egyház békéjét és szentségét veszélyezteti”. Ő maga megelégedett az *Isten szolgáinak szolgája* (Servus servorum Dei) címmel. Nem tudni, hogy ezzel egy Ágostonig visszanyúló hagyományt követett-e, vagy csak kifejezésre akarta juttatni, mennyire másként képzelte el hivatását.

Nagy Szent Gergely pápa rendkívül termékeny írónak számít. Írásai közül kiemelkedik a *Lelkipásztori regula*, *Jób könyvének erkölcsi magyarázata* (Moralia) és a *Dialógusok*. Ez utóbbi a szentek élettörténetének egy típusa, amely itáliai szentek erényeit és csodáit beszéli el. Mindezek mellett szerzője még egy nyolcszázötven darabból álló levélgyűjteménynek, amelyek amellet, hogy főpapi tevékenységének értékes dokumentumai, rávilágítanak arra is, milyen

kapcsolatot ápol az egyházfő kora egyházi és világi személyeivel.

Összegzéséként elmondható, hogy Gergely pápasága nem politikailag jelentett újítást, hanem abban, hogy ő egyesítette először a pápai feladatokat a lelkipásztor kötelességeivel. Életművének kulcsa a cselekvés és a gondolat egységét megteremtő *Lelkipásztori regula*, mely a középkorban a papság legáltalánosabban olvasott könyvévé vált. Markus professzor könyvét mindazoknak ajánljuk, akik szeretnének jobban megismerkedni a 6. század legrokonszenvesebb alakjának életével, munkásságával, lelkiségével és gondolkodásával. (Paulus Hungarus – Kairosz Kiadó, Budapest, 2004)

PETRÁS PÉTER

SZABÓ FERENC: KERESZTÉNY GONDOLKODÓK A 20. SZÁZADBAN

A neves jezsuita szerzetes, teológus, költő, műfordító és irodalomtörténész legújabb könyvét olvasva olyan kiváló szerzők ma már klasszikusnak számító gyűjteményei jutnak eszünkbe, mint például Gaëtan Picon: *Panorama des idées contemporaines*, Charles Moeller: *Littérature du XX^e siècle et christianisme*, Gonzague Truc: *Histoire de la littérature catholique contemporaine*, de említhetnénk tisztán teológiai, filozófiai jellegű munkákat is, például Xavier Tilliette könyveit. Ugyanis kétségtelen, hogy Szabó Ferenc immár több évtizedes tanulmányírói, fordítói és szerkesztői munkásságával valódi küldetést teljesít: a modern teológiai, filozófiai és irodalmi áramlatok keresztény szempontú áttekintésének és hazai megismertetésének misszióját. Már legelső könyvével (*Mai írók és gondolkodók*, Louvain, 1963) mintegy kijelölte tevékenysége fő irányvonalát, amit azután töretlenül képviselt a Vatikáni Rádió munkatársaként Rómában megjelentetett műveivel (gondoljunk például a „Mai teológusok” vagy a francia „Par lui même” mintájára kiadott kiváló sorozatára). Nemes küldetését a rendszerváltás óta immár itthon folytatja eredményesen, a szélesebb olvasókörzés számára is jól érthető módon.

Legújabb, három részből álló könyve jórészt már másutt megjelent tanulmányait, portréit gyűjti egybe, amelyek együttese akár hiánypótló lexikonként is használható. Az első részben hat író (Babits Mihály, Paul Claudel, Pierre Emmanuel, François Mauriac, Pilinszky János és Rónay György), a másodikban hat filozófust (Maurice Blondel, Dienes Valéria, Jacques Maritain, Gabriel Marcel, Emmanuel Mounier és Paul Ricoeur), a harmadik részben pedig nyolc teológust (Hans

Urs von Balthasar, Rudolf Bultmann, Yves Congar, Henri de Lubac, Prohászka Ottokár, Karl Rahner, Pierre Teilhard de Chardin és François Varillon) mutat be, néhol több írását is felvéve az adott szerzőről. A tárgyalt szerzők mélyreható ismeretének és a legújabb idegen nyelvű szakirodalom tanulmányozásának köszönhetően alapos áttekintést nyújt életútjukról, elhelyezi őket a korabeli szellemi irányzatokban, és biztos kézzel vázolja fel gondolatviláguk legfőbb csomópontjait. Írásait gyakran bibliográfia, könyvészeti adatok és további tájékoztató szakirodalom megadásával zárja.

A kötetben tárgyalt írókat, filozófusokat és teológusokat Szabó Ferenc összefoglaló módon a „keresztény gondolkodók” kifejezéssel jelöli. Olyan gondolkodók ők, akik a maguk szakterületén — versben, regényben vagy tanulmányban — a modernista válság utáni biblikus, patrisztikus és liturgikus megújulás idején a keresztény „aggiornamento”-t készítették és segítették elő, illetve képviselték, képviselik az utóbbi évtizedekben, mely folyamatnak meghatározó eseménye volt a II. Vatikáni zsinat, amint ezt a szerző a könyv bevezetésében kiválóan be is mutatja. Ily módon munkásságuk szorosan összekapcsolódik, és joggal kerülnek egymás mellé: valamennyien hitünk misztériumáról szólnak — mai nyelven mai embereknek, hívőknek és nem hívőknek egyaránt. Jórészt Szabó Ferenc hiánypótló munkásságának köszönhetően immár magyarul is. (*Agapé*, Szeged – Budapest, 2004)

BENDE JÓZSEF

ELŐLJÁRNI A SZERETETBEN

A felsőoktatási törvény szerint a főiskolák tanárai kötelesek tudományos kutatói tevékenységet folytatni és rendszeresen publikálni. Nyilvánvaló, hogy ez az elvárás vonatkozik az egyházi oktatókra is. Örömmel állapíthatjuk meg, hogy a hittudományi főiskolák is igyekeznek megfelelni ennek a követelménynek. Ennek kézzelfogható jele ez a kis kötet, amit a Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola Gyakorlati Teológiai Tanszékének tanárai adtak ki Pákozdi István tanszékvezető szerkesztésében. A cím Antióchiai Szent Ignác nevére és jellegzetes kifejezésére emlékeztet: „a püspök a szeretetközösség előljárója”. Ez a könyv és minden tanulmánya közvetve vagy közvetlenül arról szól, hogy az egyház, a szeretetközösség vezetői és tagjai mit tehetnek azért, hogy ők is „előljárók” legyenek a szeretetben.

A gyakorlati teológia nyolc tanára (egyház- és papok, szerzetesek és világiak) saját

előadásaihoz kapcsolódóan egy-egy tanulmánnyal ajándékozzák meg hallgatóikat és a könyv olvasóit. A bevezetőből megtudjuk, hogy a szerzők „olyan témákról írnak, amelyek idő hiányában kimaradnak a hivatalos órák keretében elhangzó előadásokból, viszont érdeklődésre tartanak számot mind a hallgatók, mind a könyv olvasói részéről”. A cikkek témái is figyelemreméltók, mert sokszínűségükkel arra utalnak, hogy a II. Vatikáni zsinatot követően a gyakorlati teológia teljesen megújult. Manapság a gyakorlati teológia már nem azonos a pasztorálissal, a lelkipásztorkodás tannal. A teológiának ehhez az ágához hozzátartoznak mindazok a tárgyak (liturgika, kateketika, valláspedagógia, vallápszichológia, a lelkiélet teológiája), amelyek az egyház életével és legfőbb életmegnyilvánulásaival foglalkoznak. A kiadvány korszerűségére utal az is, hogy a lelkipásztorkodástan viszonylag új területére, a lelkipásztori pszichológiára is felhívja a figyelmet Egri László *A segítő beszélgetés, mint pasztorális eszköz* című tanulmánya által.

Papok és világiak egyformán haszonnal olvashatják ezt a formai és tartalmi szempontból is igényes könyvecskét. Valószínű, hogy papjaink szívesen fogják elolvasni Tomka Ferenc *Hogyan kezdjünk hozzá egy plébánia megújításához* című tanulmányát, amelyet a szerző saját tapasztalatai alapján írt. Minden katolikus hívő számára tanulságos olvasmány Áment Lukács miseénekeink formai gazdaságáról szóló cikke. Egészen sajátos mű a tanszékvezető-szerkesztő tanulmánya, amely egy 19. századi szertartáskönyvben található rézkarcokon keresztül mutatja be a II. Vatikáni zsinat előtti, püspök által végzett szertartásokat. Sajátos módszere arra emlékeztet bennünket, hogy az egyház hitének megismerése szempontjából fontos szenthagyomány nem azonos az egyházatyák írásaival. A szenthagyományhoz tartoznak az egyház életének tárgyi emlékei (katakombák, festmények) is, amelyek legtöbbször az egyház liturgikus életéhez kapcsolódnak.

Lelkiéleti tanulmányokat is találhatunk a könyvben, és figyelemreméltó, hogy a spirituális teológiát nem mint a „kiválasztott kevesek” útját tárgyalják. Kállay Emil és Brückner Ákos rámutatnak arra, hogy azok a különleges hivatások, amelyek az egyház közösségén belül egyeseket a szerzetesség vagy a papság életformájára készítnek, a lelki életből forrásznak. Köszönet a szerzőknek és a Főiskolának egyaránt! („Sapientia füzetek 3”, *Vigilia*, Budapest, 2004)

DOLHAI LAJOS

SOMMAIRE

L'interprétation de l'Écriture

- SIEGFRIED WIEDENHOFER: Logique, herménautique et pragmatique des traditions religieuses
 GÉZA XERAVITS: Exégèse inspirée
 GYÖRGY HEIDL: Jonas sous le ricin
 ÁKOS CSEKE: Que veut dire comprendre un texte?
 ULRICH G. LEINSLER: Philosophie basée sur la Bible?
 ■ Entretien avec Rudolf Voderholzer sur Henri de Lubac

INHALT

Schriftauslegung

- SIEGFRIED WIEDENHOFER: Logik, Hermeneutik und Pragmatik religiöser Traditionen
 GÉZA XERAVITS: Inspirierte Schriftauslegung
 GYÖRGY HEIDL: Hieronymus und die Bibelübersetzung
 ÁKOS CSEKE: Was heißt einen Text verstehen?
 ULRICH G. LEINSLER: Philosophie aus der Bibel?
 ■ Gespräch mit Rudolf Voderholzer über Henri de Lubac

CONTENTS

The Interpretation of the Scriptures

- SIEGFRIED WIEDENHOFER: The Logic, Hermeneutics and Pragmatics of Religious Traditions
 GÉZA XERAVITS: The Inspired Interpretation of the Scriptures
 GYÖRGY HEIDL: Jonah under the Ivy
 ÁKOS CSEKE: What does it Mean to Understand a Text?
 ULRICH G. LEINSLER: Can Philosophy be Founded on the Bible?
 ■ Interview with Rudolf Voderholzer about Henri de Lubac

Főszerkesztő és felelős kiadó: LUKÁCS LÁSZLÓ

Szerkesztő: BENDE JÓZSEF Szerkesztőségi titkár és tördelő: KÁLMÁN ZOLTÁNNÉ

Munkatársak: DEÁK VIKTÓRIA HEDVIG (Egyháztörténet), GÖRFÖL TIBOR (Teológia), HAFNER ZOLTÁN (Szépirodalom),

ROCHLITZ KYRA (Mai meditációk)

Szerkesztőbizottság: HORKAY HÖRCHER FERENC, KALÁSZ MÁRTON, KENYERES ZOLTÁN,

KISS SZEMÁN RÓBERT, POMOGÁTS BÉLA, RÓNAY LÁSZLÓ, SZÖRÉNYI LÁSZLÓ

Indexszám: 25 921 HU ISSN 0042-6024; Nyomás: Veszprémi Nyomda Rt.; Felelős vezető: Erdős András vezérigazgató

Lapunk megjelenését a Nemzeti Kulturális Örökség Minisztériuma

Nemzeti Kulturális Alapprogramja támogatja



Szerkesztőség és Kiadóhivatal: Budapest, V., Piarista köz. 1. IV. em. 420. Telefon: 317-7246; 486-4443; Fax: 486-4444. Postacím:

1364 Budapest, Pf. 48. Internet cím: <http://www.vigilia.hu>; E-mail cím: vigilia@vigilia.hu. Előfizetés, egyházi és templomi árusítás: Vigilia

Kiadóhivatala. Terjeszti a Magyar Posta Rt. Hírlap Üzletág, a Magyar Lapterjesztő Rt. és alternatív terjesztők. A Vigilia csekkszámra szá-

ma: OTP. VII. ker. 11707024–20373432. Előfizetési díj: 2005. évre 2.760,- Ft, fél évre 1.380,- Ft, negyed évre 690,- Ft. Egy szám ára

300,- Ft. Előfizethető külföldön a KKV-nál (H-1389 Budapest, POB 149.). Ára: 55,- USD vagy ennek megfelelő más pénznem/év.

SZERKESZTŐSÉGI FOGADÓÓRA: KEDD, CSÜTÖRTÖK 10–14 ÓRA. KÉZIRATOKAT NEM ŐRZÜNK MEG ÉS NEM KÜLDÜNK VISSZA.

Ára: 300 Ft

VIGILIA

SZEMLE

- | | |
|------------------|---|
| JUHÁSZ FERENC | Halálszivárvány |
| ■ | Gedő Ilka kiállítása |
| LADOCSI GÁSPÁR | A Jézus Krisztus-jelenség
a gnosztikus irodalomban |
| ROBERT A. MARKUS | Nagy Szent Gergely és kora |
| SZABÓ FERENC | Keresztény gondolkodók a 20. században |
| ■ | Előljárni a szeretetben |

A SZEMLÉKET ÍRTÁK Bende József, Dolhai Lajos, Jakab Attila,
Kovalovszky Márta, Petrás Péter és Rónay László

KÖVETKEZŐ SZÁMAINKBÓL

- Hans Urs von Balthasar
- „Üdvösséghezók”
- Otthon és otthontalanság
- Dolhai Lajos, Pákozdi István, Puskás Attila
és Szennay András tanulmánya
- Danyi Zoltán, Makay Ida,
Tandori Dezső, Tatár Sándor,
Vasadi Péter és Vörös István írása

ISSN 004260242-4



9 770042 602425