

VIGILIA

2019 / 9



Vitatott kérdések a mai egyházban

SIMON TAMÁS LÁSZLÓ: Pál apostol nyugtalanító öröksége

PUSKÁS ATTILA: Kortárs teológiai stílusok

KAJTÁR EDVÁRD: Kérdések és tézisek a liturgiáról

CSISZÁR KLÁRA: Nők az egyházban

GÖRFÖL TIBOR: A Piusz-testvérület története és problematikája

Iancu Laura, Kis Judit Ágnes és Méhes Károly versei

CZÖVEK ÁGNES: Litánia-vers a magyar költészetben

PATAKY ADRIENN: Nemes Nagy Ágnes Áprily-képe

Beszélgetés Gruber Lászlóval

84. évfolyam	VIGILIA	Szeptember
LUKÁCS LÁSZLÓ:	Vasfüggöny, betonfal	641
VITATOTT KÉRDÉSEK A MAI EGYHÁZBAN		
SIMON TAMÁS LÁSZLÓ:	Pál apostol nyugtalanító öröksége. Az egyházon belüli feszültségek és az emberiség egysége	642
PUSKÁS ATTILA:	Kortárs teológiai stílusok	650
KAJTÁR EDVÁRD:	Kérdések és tézisek a liturgiáról. Ötven év feszültségei, útkeresései és a liturgikus béke	660
CSISZÁR KLÁRA:	Nők az egyházban	665
SZÉP/ÍRÁS		
KIS JUDIT ÁGNES:	27. zsoltár; 42. zsoltár	675
CZÖVEK ÁGNES:	Litánia-vers a magyar költészetben (<i>tanulmány</i>)	677
MÉHES KÁROLY:	A csillagokról; Vízözön(ök) (<i>versek</i>)	684
PATAKY ADRIENN:	Nemes Nagy Ágnes Áprily-képe (<i>tanulmány</i>)	686
IANCU LAURA:	Amikor tegnap; Amikor megállok; Amikor hideg van; Amikor vizet viszek; Amikor várok (<i>versek</i>)	694
A VIGILIA BESZÉLGETÉSE		
GÖRFÖL TIBOR:	Gruber Lászlóval	696
MAI MEDITÁCIÓK		
TÓTH SÁRA:	Tágas térre tettél	706
EGYHÁZ A VILÁGBAN		
GÖRFÖL TIBOR:	Az utolsó nagy törés. A Piusz-testvérület története és problematikája	711
EMLÉKEZET ÉS KIENGESZTELŐDÉS		
PATAK MÁRTA:	Simon, a boldog pap	714
SZÉP/MŰVÉSZET		
KOVALOVSKY MÁRTA:	Lábjegyzetek Haász Ágnes művészkönyveihez	715
SZEMLE		
	(részletes tartalom a hátsó borítón)	717

Vasfüggöny, betonfal

Vannak olyan események, amelyek az idő múlásával eleven történelmi szimbólummá válnak. Ilyen fordulatot hozott a múlt században Európa kettészakítása, majd harminc éve a keletet a nyugattól elzáró határok megnyitása. A „Páneurópai piknik” 1989. augusztus 19-én, a berlini fal megnyitása pedig néhány hónappal később a bezártságból szabadulás hatalmas élményét hozta meg az egykori szovjet tömb népeinek. A szabadulás megnyitotta a szabadság, a jogállamiság felé vezető utat, demokratikus alapjogokkal, a szólás-, vallás- és lelkiismereti szabadsággal. A szabadulás folyamata is számos veszélyt és kockázatot hordozott magában, nem lett ez másként a szabadság — eleinte mámoros örömben megélt — új világában sem.

„Szabadság, te szülj nekem rendet!” — az azóta eltelt évek megmutatták, hogy ez mennyire nehéz feladat. A politikai szabadság számos lehetőséget kínált mindenkinek, ugyanakkor hatalmas felelősséget is rótt nemcsak azokra, akik az új rend kialakításában vezető szerepet játszottak, de a társadalom minden tagjára is. Ki hogyan él az egyéni szabadságával? Az elnyomottak kényszerű összetartását sikerül-e átalakítani a szabad polgárok közös összefogásává a közös jó érdekében? Az egyesek és kisebb-nagyobb csoportok mennyire csak a saját hasznukat keresik? Vagy az igazságosság és a szolidaritás követelményeit tiszteletben tartva beállnak-e a köz szolgálatába? Mennyire érvényesül az összefogás, egymás megbecsülése, a készség a párbeszédre?

Falak és drótkerítések ma is állnak, sőt újak épülnek szerte a világon. És nemcsak drótból és betonból, hanem gyakran tudatosan terjesztett előítéletekből, félelemből vagy éppen gyűlöletből. Pedig természeti és isteni jogon is felülírhatatlan alaptörvény a személy méltósága, a másik tiszteletben tartása, joga az emberhez méltó élethez. Ismert Ferenc pápa mondása: „Falak helyett hidakat!” kell építeni, társadalmi és globális szinten egyaránt.

A szabadság új lehetőségek és feladatok elé állította az egyházakat is ebben a régióban. Sajátos pezsgés indult el az újrakezdés örömeivel és lendületével. Visszakaphatták intézményeiket, újra részt vállalhattak a hitélet egészében, az oktatásban, nevelésben, kiépíthették szociális hálózatukat a rászorulóknak megsegítésére. A helyi egyházak élete szervesen belekapcsolódott a világegyház életébe, akár a hierarchia szintjén, akár a szerzetes és a lelkiségi mozgalmak nemzetközi hálóján keresztül, akár a teológiai élet föllendülésével. Ugyanakkor viszont ez a régió sem vonhatja ki magát a keresztény gyökereit felejtő Európa útkereséséből. Missziós országgá lett hazánk is, a missziós küldetésnek kell átjárnia az egész egyházi életet. Nem elég a falakat lebontani — hitben és szeretetben hidat is kell építeni egymáshoz, minden felebarátunkhoz.

Pál apostol nyugtalanító öröksége

SIMON TAMÁS LÁSZLÓ

Az egyházon belüli feszültségek és az emberiség egysége

1963-ban született. Bencés szerzetes, teológus. A Pontificio Ateneo Sant'Anselmo (Róma) tanára.

¹Suetonius:
Caesarok élete, VI.33.
Európa, Budapest, 1961.

²ApCsel 18,2.

³1Kor 16,19.

⁴Róm 16,3.

⁵Claudius
valláspolitikájának a
kereszténység
formálódásában betöltött
szerepét illetően az egyik
legalaposabb monográfia
D. Alvarez Cineira: *Die
Religionspolitik des
Kaisers Claudius und die
paulinische Mission*.
Herder, Freiburg – Basel
– Wien, 1999.

Kr. u. 54. október 12-én Claudius császár meghalt. Megmérgezték. A gyilkosságnak ugyan nem Nero volt a kezdeményezője, de vélhetőleg tudott róla. Suetonius arról is hírt ad, hogy Nero Claudius „sok rendelkezését, intézkedését mint valami őrült vagy beszámíthatatlan ember utasításait, érvénytelenítette”.¹ Ezek között lehetett az a Kr. u. 49-re datált ediktum is, amellyel Claudius eltávolította a római zsinagógákban viszályt szító zsidókat. A távozásra kényszerülők közül többen zsidókeresztények voltak. Ekkor kellett elhagyniuk a fővárost Priscillának és Aquilának is, akikkel Pál Korintusban találkozott,² majd Efezusban is együtt dolgozott,³ és akiket a Róm megírásakor már ismét az *Urbs*-ban találunk,⁴ alkalmasint az Apostol érkezését előkészítendő. Amikor Claudius halála után a zsinagógák tagjaiból kialakult római *ekklésziák*, keresztény gyülekezetek tagjai visszatérhettek a Birodalom fővárosába, azzal kellett szembesülniük, hogy az *ekklésziák* összetétele gyökeresen megváltozott. Míg az ediktum előtt többségben voltak a zsidókeresztények, Claudius halála után a pogánykeresztények számbeli fölénye szembeszökő lett.⁵

Nem lenne érthető Pál helyzete és igehirdetői stratégiája az első keresztény misszió problémáinak vázlatos bemutatása nélkül. Az egész Mediterraneumot behálózó keresztény egyházak kialakulását nyomkövetve többen arra a következtetésre jutottak, hogy a korábban használt zsidó *vagy* pogány, zsidó kultúra *vagy* hellenista kultúra poláris szembenállását tételező szemléletmód félrevezető. Meghamisítja a történeti valóságot, ugyanis Nagy Sándor széteső birodalmának az utódállamaiban élő zsidók nagy része erőteljesen hellénizálódott. A ptolemaioszok és a szeleukida uralkodók egyaránt a hellénista kultúrát és a korra amúgy is jellemző vallási szinkretizmust birodalmuk összetartásának szolgálatába állították. Sikerük részben annak volt köszönhető, hogy a palesztinai, sőt jeruzsálemi zsidóság politikai súllyal rendelkező rétege hatalmának biztosítása érdekében — vagy éppen a politikai hatalom megszerzéséért — hajlandó volt kollaborálni az aktuális idegen uralkodó politikájával.

Az apostolok Jeruzsálemben, majd a diaszpóra városaiban először a zsidókhoz fordultak igehirdetésükkel. Rövid idő elteltével azonban nyitottak a pogányok felé is. Ehhez a nyitáshoz el sem kel-

⁶Vö. ApCsel 10,2,22;
13,26.43.50;
16,14; 17,4.17.

⁷Paula Fredriksen:
*Judaism, the
Circumcision of Gentiles,
and Apocalyptic Hope.
Another Look at
Galatians 1 and 2.* JTS
42 (1991), 532–564, 535.

⁸Erről lásd Raymond E.
Brown – John P. Meier:
*Antioch and Rome.
New Testament Cradles
of Catholic Christianity.*
Paulist Press,
New York, 1983.

⁹Gal 2,8; Rm 1,13; 15,16.

¹⁰Raymond E. Brown –
John P. Meier: i. m. 2–9.

¹¹Vö. ApCsel 11,2; 15,5;
Gal 2,4. Ez utóbbi szöveg-
hely jó mutatja, hogy tevé-
kenységük nem korlátozó-
dott Jeruzsálemre, hanem
még Kis-Ázsia olyan távoli
tartományába is eljutottak,
mint Galácia. A *Fil* utalásai
(1,15skk; 3,2–21) csak
megerősítik, hogy volt
a pogányok között olyan
misszió, amely homlok-
egyenest szembeállt
Pál szemléletmódjával.

¹²Gal 2,13; ApCsel 15,39.

¹³ApCsel 20,6.16.

¹⁴ApCsel 21,26.

lett hagyniuk a zsinagógát. A diaszpóra zsinagógáiban ugyanis álta-
lános volt a pogányok, az úgynevezett „istenfélők” jelenléte.⁶ Ezek
az istenfélők nem voltak prozeliták, azaz a zsidók nem tekintették
őket a zsidósághoz tartozónak. Szimpatizánsok voltak, akik saját el-
határozásukból magukévá tettek bizonyos zsidó szokásokat, mint
például a szombat vagy bizonyos, ételek rituális tisztaságára vonat-
kozó rendelkezések megtartását. Mindazonáltal a *halachán*, a zsi-
dóktól és a prozelitáktól megkövetelt jogrenden kívül álltak.⁷ Kö-
vetkezésképpen nem a Pál által képviselt pogánymisszió jelentette
az egyetlen teológiaiilag is átgondolt nyitást a nem zsidók felé.⁸ Bár
Pál többször úgy mutatkozik be, mint a „pogányok”, a „körülmeté-
letlenek apostola”,⁹ az első keresztények közül másokat is foglal-
koztatott az a kérdés, hogy mi a következménye a Jézusban való hit-
nek a mózesi Törvény megtartását illetően. Éppen ezért elnagyolt a
zsidókeresztény, pogánykeresztény megkülönböztetés. Sokkal in-
kább mindkettőnek különböző árnyalatairól lehetne, kellene be-
szélni. Raymond E. Brown és John P. Meier¹⁰ legalább négy csopor-
tot tart elkülöníthetőnek. Mind a négyet zsidókeresztények és a
pogányok közül megtért híveik alkották.

Az elsőbe azok sorolhatók, akik ragaszkodtak a mózesi Törvény
maradéktalan megtartásához, beleértve a körülmetélést is. Ezek az
„ultrakonzervatívak” úgy vélték, aki részesedni akar a Jézus által
meghirdetett és megkezdett messiási kor áldásaiban, annak először
zsidóvá kell lennie.¹¹ A második tagjai, bár nem ragaszkodtak a kö-
rülmeteléshez, néhány jellegzetesen zsidó szokást és magatartás-
formát a pogányoktól is megkívántak. A legrészletesebben az Ap-
Csel 15 ismerteti álláspontjukat. Ennek a csoportnak a missziós
tevékenységére több utalást is találunk az Újszövetségben. „Jakab
emberei” például zavart keltettek Antiókhiaiban (Gal 2,12). A har-
madik álláspont képviselői sem a körülmetélést, sem a „kóser” elő-
írások megtartását nem kívánták meg. Annak ellenére, hogy az Ap-
Csel 15,22 azt sejteti, Pál és Barnabás is elfogadta Jakab álláspontját,
a Gal 2,11–14 világossá teszi: jóllehet Barnabás engedett, Pál követ-
kezetesen ragaszkodott álláspontjához. Ő ugyanis nem követelte
meg, hogy a keresztények tartózkodjanak a bálványoknak áldozott
hústól (1Kor 8). Pál ebben a kérdésben nem tűrt ellentmondást
missziótársai körében. Nyíltan szembeszállt Péterrel (Gal 2,11),
nem dolgozott többé együtt Barnabással.¹² Antiókhiaiban magára
maradt. Pál tehát liberálisabb nézetet képviselt, mint Jakab és Péter.
Szerinte ugyanis Krisztus megszabadította a benne hívőket a „Tör-
vény átkától” (Gal 3,10–13), vagyis attól a büntetéstől, amit a Törvény
azok számára helyez kilátásba, akik nem tartják meg minden ren-
delkezését. Ennek ellenére Pál nem mondható szélsőségesen liberá-
lisnak a Törvényt illetően. Megtartotta ugyanis a zsidó ünnepeket.¹³
Továbbá, a Jeruzsálemben lakó zsidókeresztény vezetőkhez hason-
lóan felment a Templomba imádkozni.¹⁴ Buzgó farizeusnak tartotta
magát, akit maguk a farizeusok is maguk közül valónak ismertek

¹⁵ApCsel 22,3–5; 23,6.

¹⁶ApCsel 6,1–6; 7,47–51.

¹⁷ApCsel 9,29.

¹⁸2Kor 11,22; Fil 3,5.

¹⁹Róm 15,26; 1Kor 16,1;

2Kor 8,20; 9,1.12.13.

²⁰Természetesen az más kérdés, hogy Pált ellenfelei ezzel a csoporttal hozzák kapcsolatba (ApCsel 21,20–21).

²¹ApCsel 11,19–20.

²²ApCsel 7,48–50.

²³Jn 12,20–24

²⁴Itt és a továbbiakban az újszövetségi idézetek forrása: *Újszövetség*. Bencés Kiadó, Pannonthalma, 42017.

²⁵Vö. Róm 16,21.

el.¹⁵ Nem tartozott a Templommal szemben ellenséges érzületet tápláló „hellénisták”, görög nyelvű zsidók¹⁶ csoportjához, sőt szemben állt velük.¹⁷ Zsidónak tartotta magát,¹⁸ és *collectát*, gyűjtést szervezett a jeruzsálemi gyülekezet számára,¹⁹ amit Jakab, az egyik leginkább templomcentrikus apostol, nehezen fogadott volna el, ha Pál teljesen figyelmen kívül hagyta volna a zsidó rítusokat. Végül a negyedik csoportot azok alkották, akik nem kívánták meg a hozzájuk csatlakozóktól sem a körülmetélést, sem a zsidó étkezési rendelkezések megtartását, és nem tulajdonítottak jelentőséget sem a templomi kultusznak, sem a zsidó ünnepeknek. Tehát van az Újszövetségen belül egy Pálnál is radikálisabb csoport.²⁰ Ide tartoznak azok a „hellénisták”, akikről az ApCsel 6,1–6 beszél, s akikről tudjuk, hogy missziót végeztek a pogányok között.²¹ Olyan Jézusban hívő zsidókról van szó, akik erősen a hellénista kultúra hatása alatt álltak, és sokan közülük kizárólag a görög nyelvet ismerték. István diakónus beszéde jól összefoglalja a Templommal szembeni ellenséges magatartásukat.²² Ennek az álláspontnak a nyomai felbukkannak a *Jn*-ban, illetve a *Zsid*-ben. Szinte biztos, hogy mind a *Jn*-t, mind a *Zsid*-t zsidókeresztények írták, sőt János megtérő pogányokat is szem előtt tart,²³ de egyikük szerzője sem gondolkodhatott úgy a pogányok és Izrael kapcsolatáról, mint ahogy Pál a Róm 11,24-ben, amikor a hitre tért pogányokat Izrael nemes olajfájába beoltott vadolajfaágnak nevezi.

A Claudius ediktuma nyomán megváltozott (vallás)politikai hangulattal Pál alkalmasint Tesszalonikában találkozott először (ApCsel 17,1–8). A Jézust mint Messiást hirdető Pált és Szilást befogadó és igehirdetésüket nyitott szívvel hallgató zsidókat a zsinagóga néhány tagja a városi vezetők elé vonszolja, és ezzel vádolja:²⁴ „Itt is megjelentek, akik az egész világot felforgatják! Jázón²⁵ befogadta őket, holott ezek mind a császár parancsai ellen cselekszenek, mert azt mondják, hogy van más király: Jézus” (vv. 6sk). A következő bekezdésben arról értesülünk, hogy „a testvérek még aznap éjjel elküldték Pált Szilással együtt Bereába”.

A zsinagógák léte és biztonsága a birodalmi adminisztráció központi és helyi képviselőivel ápoltt jó viszony függvénye volt. Ezért a zsinagógáknak létérdeke volt, kivált Claudius ediktumának futótűzként terjedő híre hallatán, hogy a zsinagógákban belüli viszályt és nézeteltérést a minimálisra csökkentsék, és így elejét vegyék annak, hogy a birodalmi közigazgatás figyelmét felhívják magukra. A Jeruzsálemből, illetve Antiókhiaiból évekkel korábban megkezdett, pogányokat is tagjai közé fogadó zsidókeresztény misszióknak is érdekében állt, hogy a rendkívül törekeny helyi *ekklésziák* számára biztosítsa azt a védelmet, amelyet a zsinagógák mint *collegia licita*, törvényes társulások, biztosítani tudtak. Jeruzsálem és Antiókhia apostoli közösségei ezért indítottak küldötteket Galácia egyházai-ba és Filippibe olyan üzenettel, amely a zsinagógákban belüli súrlódás elkerülését célozta, s ezért nem ítélte helytelennek, ha a pogány-

ságból megtért férfiak alávetik magukat a körülmetélésnek. E keresztény misszió tehát közvetlenül nem Pál tevékenysége ellen irányult. Az Apostol viszont úgy érzi, személye ellen irányuló kampány áldozata: „hamis testvérek”, „alapostolok” keresztezik útját és szándékait.²⁶

²⁶2Kor 11,26; Gal 2,4;
2Kor 11,13.

Amikor Pál vélhetőleg Kr. u. 55–56 (mások szerint 56–57) telén Korintusban a római keresztényeknek küldendő levelén dolgozik, már több mint húszéves missziós munka tapasztalatát tudhatja magáénak. Ez idő alatt mintegy tíz-tizenkét esztendeig Antiókhia keresztény közösségének a megbízásából dolgozott. Így jutott el többek között Galáciába, Filippibe, Tesszalonikába és Korintusba is. A valószínűleg Kr. u. 49-re datálható²⁷ jeruzsálemi apostoli zsinat Pál számára felszabadító és lendületadó döntéssel zárult: a pogány népek (*gójim*) között hirdetheti evangéliumát, a Jézus Krisztus személyében és sorsában minden embernek felkínált üdvösség páli értelmezését (Gal 2,1–10). Még ugyanebben az évben azonban életfordító törés következik be az Apostol életében: a Péterrel való antiókhiai konfliktus (Gal 2,11–14). Nem karakterbeli összeférhetlenség vagy személyes problémák torkollottak ebbe az összeütközésbe. Az ok és a tét a keresztény identitás keresése és megformálása volt. A kettőjük közötti véleménykülönbség a születő kereszténységen belüli sokszínű missziós stratégia és a széles skálán kirajzolódo missziológiai reflexió két árnyalata volt csupán. Az összeütközés nyomán azonban Pál magára marad. Antiókhianak is hátat fordít. Ismét nyugat felé indul, hogy folytassa az ott megkezdett munkát. Antiókhia egyháza azonban, úgy tűnik, továbbra is felelősnek érzi magát azokért a közösségekért, melyeket megbízásából és felhatalmazásával korábban Pál alapított.

²⁷Mások szerint Kr. u.
47-re, ismét mások
szerint viszont 51-re.

A Rómában kialakult *ekklésziák* jellege számos rekonstrukciós kísérlet dacára nehezen fókuszálható. A gyülekezetek összetételének és (együtt-)működésének a kérdése máig vita tárgya. Mi lehetett Pál célja a levél megírásával? Erre választ keresve szintén hipotézisek széles skálájával szembesülünk. Néhányan stratégiai megfontolásokban látják az Apostol szándékát: segítséget keres és remél a hispániai misszió számára. Mások szerint csupán be akar mutatkozni a címzetek előtt. Többen viszont úgy gondolják, inkább álláspontjáról kívánja meggyőzni őket. Ismét mások azon a véleményen vannak, hogy a feladóra árnyat vető hírek megelőzték a levél érkezését.²⁸ Következésképp Pál célja: *apologia pro vita sua*, tisztázni kell magát.

²⁸Róm 3,8: „Vagy talán
igaz az, amivel
rágalmaznak minket, és
amit állítanak némelyek?
Hogy tudniillik így
beszélünk: »Tegyük
a rosszat, hogy a jó
következzék belőle«?”

Úgy tűnik, nemcsak eladdig gördültek újra meg újra akadályok Pál római útja elé, hanem most, a levél írásakor is meg van győződve róla, egy másik útnak kell megelőznie a rómaiakat: Jeruzsálembe kell mennie (15,25–29). Pál szavai azonban ebben a szakaszban (15,22–33) meglehetősen ziláltak. Az apostol Rómába készül, hogy ott az Evangéliumot hirdesse. De vajon így nem mond ellen saját missziós elveinek is? Hiszen szükségképpen idegen alapokra fog építeni

²⁹Erről lásd Reimund Bieringer: *The Jerusalem Collection and Paul's Missionary Project: Collection and Mission in Romans* 15, 14–32. In: Armand Puig i Tàrrach et al. (szerk.): *The Last Years of Paul*. Mohr Siebeck, Tübingen, 2015, 15–31.

³⁰David J. Downs: „*The Offering of the Gentiles*” in *Romans* 15, 16. JSNT 29 (2006), 173–186, 180.

³¹Ishay Rosen-Zvi – Adi Ophir: *Paul and the Invention of the Gentiles*. JQR 105 (2015), 1–41, 28.

³²A magyar szakirodalomban bevett „zsidókeresztény”, „pogánykeresztény” terminusok esetlensége is jól tükrözi a problémát.

³³Paula Fredriksen: *Paul the Convert*. In: R. Barry Matlock (szerk.): *The Oxford Handbook of Pauline Studies* (megjelenés előtt), idézi Ishay Rosen-Zvi – Adi Ophir: i. m. 26.

³⁴Ishay Rosen-Zvi – Adi Ophir: i. m. 26.

³⁵Uo. 27.

(15,20). Egyrészt hangsúlyozza, keleten elvégezte a kapott feladatot, nincs többé hely számára. Másrészt elengedhetetlenül fontosnak tartja, hogy keletre hajózzék, hogy Jeruzsálembe menjen. A v. 25-ben útja célját is megjelöli: „a szentek szolgálatára” indul. A *collektáról*, a jeruzsálemi hívők javára végzett gyűjtésről szólva azonban mintha kicsinyíteni akarná a gyűjtésben betöltött saját szerepét.²⁹ Szavai azt sugallják, mintha a *collecta* gondolata Makedónia és Akhaia egyházaiból indult volna ki. Egyfelől tehát hangsúlyozza, a jeruzsálemi út a misszió folytatása szempontjából *sine qua non*. Ugyanakkor nem mond semmi konkrétat arról, miért elengedhetetlen, hogy ő maga vigye a gyűjtés eredményét Jeruzsálembe.

A *Róm* egyik meghatározó témája a mindenki számára felajánlott és hozzáférhető üdvösség. Sőt az értelmezés egyik meghatározó vonulata szerint Pál pogányok között végzett missziójának elsődleges célja a „szent és a profán közötti határok felszámolása” volt.³⁰ Úgy tűnik azonban, hogy ennek épp az ellenkezőjéről volt szó. Pál kényesen ügyelt arra, hogy különbséget tegyen szent és profán között. Viszont gyökeresen átrajzolta a kettő közötti határokat. Kétségtelen, úgy gondolkodott, hogy a jézushívők közösségének a tagjai egy alternatív világrend polgárai.

A korabeli judaizmusban sehol másutt nem rajzolódik ki olyan eszkatológikus távlat, amely oly sokat ígért volna a pogányoknak, mint Pál,³¹ aki körömszakadtáig ragaszkodott ahhoz a meggyőződéséhez, hogy a pogányok közül megtért hívők teljes jogú tagjai az *ekklésziának*. Az *ekklészia* pedig Istené, aki viszont Izrael Istene, valotta hasonló szilárdsággal. Ugyanakkor, s ezt is megingathatatlan meggyőződéssel képviselte, a pogányok anélkül lesznek teljes jogú tagjai az *ekklésziának*, hogy prozelitává lennének, azaz nem kell megtérniük a judaizmushoz. Más szóval ezek az *ekklésziához* csatlakozó pogányok zsidó nézőpontból — azaz Pál és a többi apostol szemszögéből — nem voltak sem prozeliták, sem „istenfélők”, vagyis nem lehetett őket semmiféle eladdig ismert kategóriába sorolni.³² Vagy ahogy Paula Fredriksen mondja: „azáltal, hogy nem kívánták meg, hogy a körülmetélés révén teljesen csatlakozzanak a judaizmushoz, az első apostolok ezeket a krisztusfélő pogányokat vallási és társadalmi szempontból egyaránt a senkiföldjére vezették”.³³ Pál abban talált megoldást,³⁴ hogy a bibliai *ethné* fogalmat individuális értelemben használva adott nevet és státuszt ezeknek az „ex-pogány pogányok”-nak, ahogy Fredriksen nevezi őket.

Pált az Evangélium — azaz a Krisztus-esemény értelmezése — vezette ismeretlen, fel nem térképezett területre. Hogy irányt találjon, szüksége volt egy új kategóriára. Ekkor alakult ki a *gój* fogalma³⁵ abban az értelemben, ahogy ezt a későbbi rabbinikus irodalomból is jól ismerjük. Kivált a *Róm*-ben és *Gal*-ben az *ethné* illetően használatának kulcsszerepe van ennek a fogalomnak — mint nem etnikai, individuális és általános értelmű terminusnak — a kialakulásában. S az is figyelemreméltó, hogy Pál nem pusztán

³⁶Uo. 1.

³⁷A LXX ezt többféleképpen fordítja: *allopüilosz*, *allotriosz* vagy *allogenész*.

³⁸Ishay Rosen-Zvi – Adi Ophir: i. m. 15sk. Szóhasználatának nincsenek párhuzamai sem Qumránban, sem a *Makkabeusok* könyveiben, sem más Pálnál korábbi dokumentumban.

³⁹Gal 3,1; 2Kor 9,4.

⁴⁰Ishay Rosen-Zvi – Adi Ophir: i. m. 17.

⁴¹Uo. 23.

⁴²Paula Fredriksen: i. m. 207.

⁴³Ishay Rosen-Zvi – Adi Ophir: i. m. 24.

⁴⁴Uo. 28. Ez utóbbi kategória ugyanis Pál számára, éppen gondolkodásmódjának a bibliai narratívába való ágyazottsága okán – jelesül a kiválasztás alaptétele miatt – megfoghatatlan lett volna. Ezért egzotikái szempontból lehetnek fenntartásaink Alain Badiou Pál-értelmezésével kapcsolatban. Erről lásd Bruce Worthington: *Alternative Perspectives beyond the Perspectives: A Summary of Pauline*

sporadikusan használja az *ethné* fogalmat, hanem érvelésének, gondolatmenetének kulcsfogalmává avatja.³⁶ Az Őszövetség nem használta a *gójim* (a *gój* többes száma) szót azoknak a megjelölésére, akik nem voltak *jehudim* ('zsidók'). Ennek kifejezésre a *nokhri*, 'idegen', szót használták.³⁷ Még egy olyan késői szövegben is, mint a Zak 8,22sk, egyetlen *jehudi* és a *gójim* kapcsolatáról hallunk, nem pedig egy *jehudi* és egy *gój* szembenállásáról.

Az *ethné* fogalmat használva Pál felülírja — s így érdektelenné teszi — az etnikai sajátosságokat. Ez a beszédmód pedig éppúgy szembeállítja a bibliai örökséggel, mint a korabeli zsidó gyakorlat-tal.³⁸ Valószínűleg azt is meglepettnek találták kortársai, hogy mennyire közömbös volt számára Kis-Ázsia etnikai sokszínűsége. De az is elvéthetetlen, hogy az *ethné* fogalom egész teológiai eszmefuttatásának a centrumába kerül. Pál, aki büszkén állítja, hogy „mindenkinek mindene lett” (1Kor 9,22), újra meg újra megfélemezni látszik címzettjeinek etnikai, kulturális hovatartozásáról, és két emlékeztető szöveghelytől³⁹ eltekintve, valamennyi pogányságból megtért hívót az *ethné* terminussal szólítja meg, vagy utal rájuk.⁴⁰

Ez annál is inkább meglepő, mivel Pál magától értetődőnek tartja, hogy annak az Istennek, akiről beszél, továbbra is megmaradnak etnikai jellemzői, egyetlen nép történetében kirajzolódott identitása és megfogalmazódó tervei.⁴¹ Ugyanakkor Pál monoteizmusa határozottan kozmopolita vonásokat⁴² mutat. Az Isten, akiről beszél, a mindenség ura (vö. 1Kor 8,5sk), és a benne hívők közössége nem szerveződhet etnikai alapon.⁴³ Az is bonyolítja a helyzetet, hogy Pál megköveteli azoktól a nem zsidóktól, akik az *ekklésziához* csatlakoznak, hogy fordítsanak hátat őseik isteneinek. Más szóval ezek a „görögök” az *ekklészia* tagjaiként nem lesznek izraeliták, de már „görögök”-nek sem tekinthetők, mivel éppen az *ekklésziához* való csatlakozás semmissé tette az etnikai különbségek teológiai relevanciáját. A „görögök” már nem „görögök”, de „az egyetemes emberi”⁴⁴ képviselőiként sem lehet besorolni őket. Ezen a senkiföldjén hívja életre a *gój* fogalmát, és teszi egy olyan általános és individuális kategóriává, amely mindenkire vonatkozik, aki nem zsidó. A keresztség jelentette azt a pillanatot, amikor egy pogány az *ekklészia* tagja s egyszersmind *gój* is lett. A megkeresztelték Krisztusban vannak, új teremtmények,⁴⁵ hangsúlyozza. Azért életbevágóan fontos számára a *gój* mint kategória, mert rámutat a Krisztus-esemény jelentőségére. Pál a Krisztus-esemény révén megvalósult megoldáshoz illő problémát artikulál,⁴⁶ s amikor saját meghívásán és küldetésén eszmélkedik, egy paradoxonnal szembesül: az *ekklészia* nem-zsidó tagjai éppen azért pogányok, mert már többé nem azok. Ezért szólítja a Rómában élő pogányságból megtért híveket is jóval azután, hogy az *ekklészia* tagjaivá lettek az *ethné* szóval.⁴⁷ Ennek a kategóriának a megteremtésével pedig egy új paradigmát hoz létre, ami által bennfoglaltan elutasítja — meghaladja — a bibliai szövegek által felmutatott két modellt: az etnopolitikait és az eszkatológikusait⁴⁸ egyaránt.

Studies that has Nothing to Do with Piper or Wright. CBR 11 (2013), 366–387, 368. Badiou olvasatával kapcsolatban jegyzi meg Stephen Fowl (*A Very Particular Universalism: Badiou and Paul.* In: Douglas Harink [szerk.]: *Paul, Philosophy, and the Theopolitical Vision.* Cascade Books, Eugene, OR, 2010, 119–134, 131.): „Pál nem egy identitás nélküli szubjektum, hanem egy zsidó, aki abban az adott helyzetben, amelyben van, végiggondolja, mit jelent zsidónak lenni.”

⁴⁵2Kor 5, 17; Gal 6, 15.

⁴⁶Ishay Rosen-Zvi – Adi Ophir: i. m. 32.

⁴⁷1, 13; 11, 13.

⁴⁸Ishay Rosen-Zvi – Adi Ophir: i. m. 37.

Az etnopolitikai modell számára a körülmetélés az egyetlen legitim módja annak, hogy valaki a zsidó közösség tagja legyen. Az eszkatológikus modellnek két változata is nyomon követhető az Ószövetségben. A radikális variáns szerint a népek el fogják fogadni Izrael Istenét (Iz 66, 18–24). A mérsékelt változat szerint elfogadják Izrael Istenének a törvényét, de továbbra is imádják isteneiket (Iz 2, 2–4).

Szükségképpen el kellett utasítania mindkettőt, mivel pontosan azt kívánták legitimálni, amin az Apostol túl akart lépni.

Róm 15,7–13

⁷Fogadjátok el tehát egymást, ahogyan Krisztus is elfogadott benneteket Isten dicsőségére! ⁸Én ugyanis ezt mondom: Krisztus a körülmetéltek szolgájává lett Isten igazságaért, hogy megerősítse az atyáknak adott ígéreteket. ⁹A népek pedig irgalmáért dicsőítsék Istent, ahogy meg van írva: *Ezért magasztallak téged a népek között, és ne vednek dicséretet zengek.*⁴⁹ ¹⁰Továbbá ezt mondja: *Örvendezzetek, népek, az ő népével együtt!*⁵⁰ ¹¹Valamint: *Dicsérjétek az Urat minden népek, és dicsőítse őt minden nemzet!*⁵¹ ¹²Izajás pedig így szól: *Hajtás sarjad Izájának, és fölemelkedik, hogy uralkodjék a népeken, és a népek benne reménykednek.*⁵² ¹³A reménység Istene pedig töltsön el titeket a hitben teljesen örömmel és békével, hogy a Szentlélek ereje által bővelkedjete a reményben!

Miután egymás kölcsönös elfogadására szólította a címzetteket, Pál még egyszer összegezi személyes meggyőződését Krisztus szerepét illetően. Ezt követően négy szentírási idézetet olvasunk. Az első alanya ismét egyes szám első személyben szólal meg, és magasztalja Istent. Ki a beszélő, aki ezután a „népeket” is megszólítja? A negyedik idézetben Izajás próféta szól. Az a magyarázat tűnik meggyőzőnek, hogy a népeket maga Krisztus szólítja meg, s róla beszél a próféta is. Pál bravúrja, hogy úgy választja ki az idézett textusokat, hogy általuk az Írások, a TaNaK egészének a tanúságát segítségül hívja: idézi a Tórát (MTörv 32,43), a prófétákat (Izajás) és az írásokat (a két zsol-táridézet). A v. 13-ban megint az Apostol szavait halljuk, aki újra a címzettekhez fordulva fogalmazza meg, mit kér számukra Istentől.

A Messiás, emlékezteti a rómaiakat Pál, elfogadta közösségeik valamennyi tagját. Ő az, aki megerősíti az „atyáknak” — Izraelnek — adott ígéreteket. Ő teszi lehetővé, hogy a pogányok Izrael Istenét dicsérjék, sőt maga a Messiás az, aki az *ethné* között nyilvánosan magasztalja Istent. Más szóval ebben a bekezdésben felvázolt kommunikációnak három sarkpontja van: Krisztus, Izrael és a népek. Pál szavai szerint a Messiás küldetése nemcsak Izraelhez szól, ugyanis éppen azáltal teljesíti feladatát, hogy a népek és Izrael vele együtt dicsérik Istent. Az első három idézett szövegben magának a Messiásnak a hangját hallja az Apostol.

A vv. 7–13 szakasz szerkezete meglepő hasonlóságot mutat az előző bekezdésével (15,1–6). A címzettekhez intézett buzdítás alapja Krisztus példája. Mindkettőben egy vagy több szentírási idézettel il-lusztrálja érvelését Pál. Mindkét szakaszt az Apostol imája zárja. Tanulságos azonban azt is nyomon követni, miként szélesíti a horizontot a második egység. Míg az első a címzettek világát tartja szem előtt, a második Izrael és a pogány népek közösségét.

⁴⁹Zsol 17,50 (LXX).

⁵⁰MTörv 32,43 (LXX).

⁵¹Zsol 117,1.

⁵²Iz 11,10 (LXX).

⁵³„A hitben erőtlent fogadjátok el anélkül, hogy meggyőződésével vitába szállnátok!”

A görög szövegben a v. 7. elején található kötőszó (*dio*, ‘ezért’) jelzi, hogy vv. 7–13 a 14,1–15,13 konklúziójaként olvasandó. Pál itt tesz pontot a 14,1-ben megkezdett buzdítás⁵³ végére. A záradékban azonban már nem csak az „erősek” kapnak felszólítást, hanem a közösség egésze. Más szóval itt nemcsak a „gyengék” és az „erősek” szembenállásáról van szó, hanem az Izrael és a népek dichotómia meghaladásáról.

Továbbá a 15,7–13 szakasz lezárja azt a részt, amelyben Pál levonja teológiai reflexiójának (Róm 1–11) a keresztény életalakításra vonatkozó következményeit levonja (12,1–15,13). „Tehát Isten irgalmára kérlek titeket, testvérek, ajánljátok testeteket élő, szent és kedves áldozatul Istennek. Ez a hozzátok illő istentisztelet” (12,1). Ebben az istentiszteletben nemcsak az Evangéliummal összhangban lévő életvezetés kap helyet (12,2–15,6), hanem az távlat is, hogy Izrael és a népek az Örökkévaló magasztalásában találjanak egymással is közösségre (15,7–13).

Végül olvashatjuk ez utóbbi bekezdést úgy is, mint a 1,18–15,13 záradékát, amelyben az egész eddigi érvelésen végigfutó témák ismét megjelennek. A 15,7–13 szakaszban kirajzolódó, Istent magasztaló közösség ellentétben áll azokkal, akik „megismerték Istent, mégsem dicsőítették” (1,21), akik „a halhatatlan Isten dicsőségét fecsérelték halandó ember, madarak, négylábúak és csúszómászók képével” (1,23). Különösen kiáltó a disszonancia a 15,9 valamint a 2,24 között: „Bizony miattatok káromolják Isten nevét a pogányok között,”⁵⁴ amint meg van írva”. A 3,4–8, illetve a Róm 9–11 szerint Isten igazságát és irgalmát árnyékolták be kérdések és kétségek. A 15,8sk alkalmasint ezért is említi újra ezeket a fogalmakat. Sőt azt mondhatnánk, a konklúzió annak nyomatékosításával, hogy a választott nép és a *gójim* együtt dicsérik Istent a levél alaptézisére rímelve: „Nem szégyellem (...) az Evangéliumot, mert Isten ereje az, üdvösségére minden hívőnek: a zsidónak — elsőként — s a görögnek egyaránt” (1,16).

⁵⁴Iz 52,5.

⁵⁵A kérdés részleteiről lásd D. Alvarez Cineira: i. m. 348–363.

Amennyiben Pál római polgár⁵⁵ lett volna, Claudius ediktuma ellenére szabadon utazhatott volna a Birodalom fővárosába. Kr. u. 55–56 telén Korintusban, úgy érzi, már nincs munkaterület számára keleten (Róm 15,23). Claudius halálával minden valószínűség szerint a Kr. u. 49-ben kiadott ediktuma is érvényét veszítette. Pál számára felcsillant annak a lehetősége, hogy eljusson Rómába s onnét talán Hispaniába is. Újra átgondolja az általa hirdetett Evangélium tartalmát és következményeit. Kudarcaival számot vetve és reményeit latolgatva készül a Birodalom fővárosába. A Róm-ban is gondolatainak kifejtése közben nemcsak címzettjeinek helyzetét, konkrét problémáit tartja szem előtt, hanem azokat a minden *ekklészia* számára érvénnyel bíró felismeréseket, melyek a Krisztusban való hitből erednek. Ez utóbbiak tesznie képessé nemcsak arra, hogy tűrje „balsorsa minden nyűgét s nyilait”, hanem arra is, hogy a helyi egyházakon belüli súrlódásokat és feszültségeket szélesebb távlatba állítsa, s annak a reményének adjon hangot, hogy a Messiás elérkezte s az Evangélium ereje esélyt ad az egész emberiségnek, hogy Isten dicséretében találjon közösségre.

Kortárs teológiai stílusok

PUSKÁS ATTILA

1965-ben született. Katolikus pap, teológus, a PPKE HTK dogmatika professzora, a Vigilia felelős szerkesztője. Legutóbbi írását 2019. 5. számunkban közzöltük.

¹Az első kettő viszonylag új szint jelent a kortárs teológia palettáján, mindössze két, illetve egy évtizedes múltta tekintenek vissza. A Vigilia hasábjain még nem foglalkoztunk velük, már csak ezért is érdemes futó pillantást vetnünk rájuk. A feminista és a felszabadítási teológia ezzel szemben legalább fél évszázados történettel rendelkezik, ugyanakkor velünk élő kortársaink is, melyek a belső viták és külső kritikák közegében alakulnak, megújulnak, aktualizást nyernek és veszítenek. Rájuk ezért lesz érdemes figyelniük.

Radikális ortodoxia

Aki kicsit is ismeri a keresztény teológia történetét, egyáltalán nem lepődik meg azon, hogy a keresztény teológia napjainkban is sokszínű, egymástól különböző gondolkodásformákban ölt testet. Még kevésbé fog ezen csodálkozni, ha fontolóra veszi, hogy maga a bibliai kinyilatkoztatás is rendkívüli sokféleséget mutat mind műfaji szempontból, mind az istentapasztalatot értelmező teológiai perspektívák tekintetében: „Sokszor és sokféleképpen szólt Isten” (Zsid 1,1). Igaz, hogy az önmagukban széttartó ószövetségi távlatok Jézus Krisztusban konvergálódtak és személyének az előzményekből levezethetetlen egységébe futottak össze — „a végső napokban a Fiúban szólt hozzánk” (Zsid 1,1) —, de a Krisztusról szóló újszövetségi tanúságtétel is többszölamú: a szinoptikus evangéliumok szerzőik sajátos hangsúlyaival, a János-evangélium kontemplatív stílusának mélységeivel, a páli teológia szenvedélyes világával egészen a Jelenések könyvének prófétai-apokaliptikus történelemteológiájáig. Mindez együtt a Szentlélek által vezetett, egymásra rímelő, egymást kiegészítő és egyben ellenpontoszó tanúságok sokasága az egyetlen Üdvözítőről, Jézus Krisztusról.

Ahogy a biblikus, patrisztikus vagy a középkori teológiák sokszínűsége, úgy a mai teológiák sokfélesége is alapvetően a következő tényezőknek köszönhető: (a) a reflexió tartalma-tárgya kimeríthetetlen: Krisztus titkának minden emberi értelmet meghaladó gazdagsága; (b) a mindenkori teológia korábbi tradíciók örököse, folytatója, újraértelmezője; (c) a kortárs címzettek tapasztalatainak, kérdéseinek, megértésének sokféle és változó kontextusa; (d) az értelmezéshez segítségül hívott elsődleges beszélgetőpartner (filozófia, tudományok) változása, illetve megválasztása.

A mai teológiák sokaságából (vallásteológia, posztmodern teológia, ökumenikus teológia stb.) a következő négyet választottuk rövid bemutatásra: radikális ortodoxia, analitikus teológia, feminista teológia, felszabadítási teológia.¹ Mind a négy kiválasztott teológiára jellemző, hogy nem szoros értelemben vett teológiai iskolákat képviselnek, inkább teológiai stílusokat testesítenek meg, s mindegyikük kisebb-nagyobb belső pluralitást mutat. Az is közös jellemzőjük, hogy keresztény felekezeteken átívelő kutatási irányokat jelentenek, művelőik különböző egyházakhoz tartozó teológusok.

John Milbank *Theology and Social Theory. Beyond Secular Reason* címmel 1990-ben megjelent könyvében új teológiai gondolkodásmódot

indított el, melyből néhány évvel később kinőtt az úgynevezett „radikális ortodoxia” teológiai áramlata. Milbank ezzel a művével a társadalmi valóság értelmezésének kritikai alternatíváját kínálja a Johann Baptist Metz nevével fémjelzett új politikai teológiához képest. Milbank a szekularista ideológia hatása alatt álló szociológiai tudományoktól nem függő, eredendően keresztény társadalomelméletet kísérel meg vázolni az ágostoni „másik város, Isten városa” jegyében, mely a bibliai tanításon, a patrisztikus örökségen és az egyházi tapasztalaton/gyakorlaton nyugvó posztszekuláris és posztliberális koncepcióként azt a célt tűzi maga elé, hogy a felvilágosodás történelemértelmezésének, etikájának és ontológiájának keresztény ellenpontját fogalmazza meg.

A „radikális ortodoxia” (RO) teológiai mozgalom 1997-ben indult az anglikán Cambridge Divinity Faculty tanárai és diákjai körében, és szorosan összekapcsolódik az Emmanuel College, a Peterhouse és Little Saint Mary’s intézményével, noha időközben Nagy-Britannián túl számos egyéb országban is elterjedt. A teológiai áramlat vezéralakja John Milbank, aki két kollégájával, Catherine Pickstockkal és Graham Warddal az 1999-ben megjelent *Radical Orthodoxy: A New Theology* című tanulmánykötet bevezetőjében határozta meg elsőként a RO alapvető célkitűzéseit. Az „alapítók” így fogalmaznak: „E tanulmánykötet arra tesz kísérletet, hogy viszszahódítsa a világot azáltal, hogy teológiai keretbe helyezi el annak dolgait és tevékenységeit. Nem akar merő nosztalgiával visszatérni a premodernhez, hanem azokat a területeket keresi fel, ahol a szekularizáció sok energiát fektetett be — esztétika, politika, szex, test, személy mivolt, láthatóság, tér —, s ezeket keresztény szempontból gondolja újra, vagyis a Szentháromság, a krisztológia, az egyház és az Eucharisztia felől. Ennek során olyan teológiai projekt körvonalazódik, melyet az hív létre, hogy napjaink szekularizmusának felületessége önmaga számára tudatossá válik. Ez az új projekt a posztmodernizmus nihilista áramlatára — mely kezdetben a modernitásban gyökerezik — kiváló lehetőségként tekint. Eltérően a liberális teológiától, a transzcendentális teológiától és az újortodoxia bizonyos gondolkodási stílusától, nem úgy törekszik szembenézni ezzel az áramlattal, hogy az immanens emberi értékekről egyetemes érvényű számvetést készítene (humanizmus), vagy védelmébe venné a feltételezett objektív értelmet. Ám abba a szerepbe sem bocsátkozik — ahogyan oly sokan teszik —, hogy a nihilizmust megkeresztelje egy félresikerült ‘negatív teológia’ nevében. Ehelyett az igazság szekuláris örökségével szembenézve arra törekszik, hogy újragondolja a teológiai igazságot.”²

A RO szervesen kapcsolódik a 20. század első felének katolikus *nouvelle théologie* szemléletmódjához. Ugyanakkor kritikusan ki is egészíti azt, amennyiben módszeresen feltárni kívánja a *via moderna* teológiai hanyatlásának a filozófiára és a kultúrára gyakorolt negatív hatásait, és ezzel együtt célul tűzi ki egy keresztény ihletettségű on-

²*Radical Orthodoxy:*

A New Theology.

(Szerk. John Milbank, Catherine Pickstock, Graham Ward.)
Routledge, London – New York, 1999, 1.

³A nevében szereplő

„radikális” jelző négyféle irányultságot fejez ki. (a)

Visszatérést a teológia patrisztikus és középkori gyökereihez, különösen Ágoston illuminációs tanához, mely meghaladja a modern dualizmust hit és értelem, kegyelem és természet között. (b)

Ennek fényében bátor és következetes kritikája a társadalom, kultúra, politika, művészet, tudomány, filozófia modern felfogásának és gyakorlatának. (c) A teológiai tradíció

újrágondolása, feltárva a tradíció későközépkori összeomlásának és kora-újkori dekadenciájának okait és a felvilágosodás erre adott válaszáának tanulságait. (d) Számvetés a felvilágosodás keresztény kritikusainak — Christopher Smart, Hamann, Jacobi, Kierkegaard, Péguy, Chesterton — gondolatvilágával, mely szerint, amit a felvilágosodás látszólag ünnepe, azt ténylegesen le is rombolta: a megtestesült élet, önkifejezés, szexualitás, esztétikai tapasztalat, emberi politikai közösség igazságát.

⁴Ezt a nagyszabású tervet jól tükrözi John Milbank: *Beyond Secular Order. The Representation of Being and the Representation of the People* címmel 2014-ben megjelent könyve.

Analitikus teológia

⁵A projekt megvalósításában vezető szerepe játszik a Notre Dame Egyetem Vallásfilozófiai Központja (Center for Philosophy of Religion at Notre Dame University), de jelentős kutatóhelyeknek tekinthetők egyéb amerikai tudományos intézetek is, mint például a Fuller Theological Seminary vagy a Logos Institute at St. Andrews

teológia és gyakorlati/politikai filozófia vázolását a modernitás szekuláris gondolkodásmódjának és gyakorlatának alternatívájaként.³

A RO teológiájában kulcsszerepet játszik a „participáció” gondolata, mely a transzcendens valóság és a véges világ, Isten és a teremtes közötti viszonyt részesítésként-részesedésként, valódi közvetítésként írja le. A RO szerint e teológiai perspektíva nélkül nem lehet biztosítani a véges létező integritását, méltóságát, saját létének önmagán túlmutató valódi értékét. Sem a modernitás, sem a nihilista posztmodern szemléletmódja nem tudja komolyan venni és értékelni a végeset. Az előbbi feloldja a véges létezőket a matematizálható általános törvények uralma alatt állóként. Az utóbbi számára a véges létezők keletkezésének és elmúlásának folyamata végső ürességet rejt és nyilvánít ki. Ezzel szemben a participáció teológiai perspektívája azt állítva, hogy minden azért van, mert több önmagánál és részesedik a transzcendensben, minden végesnek — anyagnak, testnek, esetlegesnek, nyelvnek, erotikának, időbelinek — garantálja a méltóságát. A teremtett világ részesedik az isteni létben, igazságban, jóságban, egységben.

A keresztény filozófiai-teológiai tradíciónak az örökségéhez csatlakozva a RO ezt az állítást kiterjeszti a kultúra, a nyelv, a történelem, a társadalmi élet és a technológia világára is. A természettel interakcióban születő emberi alkotás, poézisz, részesedés az isteni Igében; a társadalmi együttműködés és megosztás részesedés az isteni jóságban, a Szentlélekben. A RO a keresztény hit és a patrisztikus teológia örökségéből kiindulva keresztény alternatíváját kínálja mind a szekuláris modernitásnak, mind a posztmodern létértelmezésnek, miközben nem feledkezik meg ez utóbbiak részleges igazságairól sem. Ambiciózus programja szerint keresztény gyökerű ontológiát, teológiát és társadalomkonceptiót koherens egésként kíván kidolgozni.⁴

Az analitikus teológia (AT) a filozófiai teológiának az az áramlata, mely az analitikus vallásfilozófia és a keresztény szisztematikus teológia termékeny párbeszédéből nőtt ki, és ezek szoros együttműködésén alapszik. Az AT programadó írásának tekinthető a Michael Rea és Oliver Crisp által 2009-ben *Analytic Theology: New Essays in the Philosophy of Theology* címmel kiadott tanulmánykötet, mely nagy visszhangot váltott ki mind filozófusok, mind teológusok köreiben.⁵

Az AT megszületését alapvetően három tényező segítette elő. Első helyen az analitikus filozófián belüli jelentős változásokat kell megemlítenünk. Míg a 20. század első évtizedeiben az analitikus filozófia a logikai empirizmus alakjában és szinte kizárólagosan valláskritikai szerepben jelent meg, addig a 20. század végére pluralista filozófiai áramlattá vált. Ennek egyik formájává nőtte ki magát az analitikus módszert alkalmazó filozófiai teológia, mely beszélgetőpartnerévé vált az a-teista, illetve valláskritikus analitikus filozófiának.

University. Jóllehet az AT bölcsője eredendően az angolszász analitikus filozófia és szisztematikus teológia világa, a kutatási programba hamarosan bekapcsolódtak európai műhelyek is, így például az Innsbrucki Egyetem, újabban pedig az Augsburgi és a Regensburgi Egyetem, valamint a Münchener Filozófiai Főiskola, sőt a jeruzsálemi Shalom Center is. Az utóbbi években jól látható az AT európai, pontosabban német nyelvterületen zajló térnyerése.

⁶Ennek a közös munkának gyümölcseként jelent meg 2009-ben az AT programadó művének tekinthető *Analytic Theology: New Essays in the Philosophy of Theology*.

Második helyen kell említenünk a keresztény vallásfilozófiában az 1970-es évektől kezdődően végbement fejleményeket. Az empirikus és erős fundacionalista álláspontot feladó analitikus filozófia önvizsgálata kontextusában első lépésként, főként Alvin Plantinga és Richard Swinburne munkásságának köszönhetően, létrejöhettek olyan keresztény teista vallásfilozófiák, melyek az istenhit racionalitásának és koherenciájának az igazolására, egy megújított episztemológia keretében, a valószínűségek mérlegelésére alapozó érvelést alkalmazottak. 1978-ban megalakult a *Keresztény Filozófusok Társasága*. Újabb jelentős előrelépést jelentett az AT előkészítése irányában, amikor a Társaság elnöke 1983-ban megválasztott Alvin Plantinga híres beiktatási beszédében („Advice to Christian Philosophers”) arra figyelmeztette a keresztény filozófusokat, hogy „keresztény filozófusokként feladatuk része a keresztény közösség szolgálata. Ám a keresztény közösségnek megvannak a saját kérdései, saját dolgai, saját kutatási témái, saját teendői és saját kutatási programja. (...) Ha legjobb erőiket a nem keresztény filozófiai világ számára divatos témáknak szentelik, nem feledkezhetnek meg mint keresztény filozófusok feladatuk egyik döntő és középponti részéről. Itt több függetlenségre, több autonómiára van szükség a nem-teista filozófiai világ tematikáihoz és projektjeihez való viszonyukat illetően.” A felhívást követően a ’80-as, ’90-es években a keresztény analitikus vallásfilozófusok (A. Plantinga, N. Wolterstorff, W. Alston, R. Adams, R. Swinburne, E. Stump, O. Crisp) fontos műveket jelentettek meg a keresztény hit olyan nagy témáiról, mint a keresztény vallási tapasztalat, az isteni természet tulajdonságai, a gondviselés, a rossz problémája, keresztény kinyilatkoztatás, engesztelés, inkarnáció, melyek mind túlmutattak az Isten létébe vetett hit racionalitásának mérő igazolásán. Mindazonáltal ezek a munkák egészen a ’90-es évek végéig a keresztény vallásfilozófia közegében maradtak, s nem fejtettek ki különösebb hatást a teológiára.

Az AT létrejöttének harmadik állomását az jelentette, amikor a 2000-es évek első évtizedének közepén megszületett az ötlet, hogy keresztény analitikus vallásfilozófusok és szisztematikus teológusok dolgozzanak együtt teológiai témákon, hasznosítva az analitikus filozófia eszköztárát.⁶

Az elmúlt években végzett közös kutatói munka gyakorlatilag a keresztény szisztematikus teológia minden nagy témakörére kiterjed: szentháromságtan, krisztológia, teremtetan, szótériológia, eszkatológia stb. Az AT munkatípusa azzal az előnnyel járhat a szisztematikus teológia számára, hogy lehetővé teszi a fogalmilag pontos, világos, logikailag koherens és kritikai teológiai reflexiót. Az analitikus vallásfilozófiával való szerves kapcsolatának köszönhetően a bibliai kinyilatkoztatásban gyökerező teológiai igazságok spekulatív feldolgozásában (például szentháromságtani modellek) és hihetőségének védelmében (például kérióma) új szempontokat kínálhat. Ugyanakkor még további tisztázásra vár az AT kapcsolata a filozó-

fiai teológiával, a vallásfilozófiával és a szisztematikus teológiával, ahogy a bibliai hermeneutikával is. Éppen a formalizáló munkastílusa miatt azt a veszélyt hordozza magában, hogy szemléletmódját a kinyilatkoztatás, a hit és az igazság egyoldalúan propozicionális, történelmietlen és személytelen fogalma határozza meg, ami a Biblia üdvtörténeti, személyes, egzisztenciális kinyilatkoztatás-, hit- és igazságfogalmát torzítóan leszűkíti.

Feminista teológia

⁷A feminista teológiai gondolkodásmód a 19. század végén jelent meg, amikor Elisabeth Cady Stanton kiadta a *The Woman's Bible* (1895) című könyvét.

⁸Ebben az időszakban kezdték meg tevékenységüket a FT első meghatározó jelentőségű képviselői (Catharina Halkes, Mary Daly, Elisabeth Schüssler), akik biblikus, történeti és szisztematikus teológiai műveikkel lerakták a FT alapjait.

A feminista teológia (FT) születésének és kifejlődésének helyszíne az Amerikai Egyesült Államok, ahonnan kiindulva Európa, majd a többi kontinens felé is tovaterjedt.⁷ A FT szemléletmódja a 20. század első felében csak búvópatakszerűen volt jelen, de az '50-es évektől kezdődően egyre inkább felszínre tört, s a '60-as, '70-es években virágzásnak indult. Ez egyrészt a nőknek a társadalomban, a családban és az oktatásban elfoglalt helyzetének a megváltozásával, másrészt a szexualitás területén bekövetkezett változásokkal (mesterséges fogamzásgátló eszközök terjedése, szexuális erőszak terjedése), harmadrészt a nők egyenjogúságáért küzdő civilmozgalmak erősödésével függött össze.⁸

Történetének új szakasza kezdődött, amikor a FT a '80-as, '90-es években átlépte a nyugati kultúrkör, a fehér nők világának a határait, és megnyílt a harmadik világ kultúrkörei felé, a többi kontinens, illetve az USA-ban és Európában élő nem fehér nők világa felé. Ennek során a FT sajátos színezetet nyert az afroamerikai és általában a fekete nők sokszorososan kiszolgáltatott helyzetét (szolgaság, gazdasági kizsákmányolás, rasszista jellegű diszkrimináció) szem előtt tartó női teológusoknál (Jacquelyn Grant, Dolores Williams), akik teológiájuk megnevezésére a „feminist” jelző helyett szívesebben használják a „womanist” kifejezést. Ugyancsak sajátos kontúrokat nyert a FT a latin-amerikai női szerzőknél (Maria Pilar Aquino, Ada Maria Asasi-Díaz), akiknél a FT alapeszméi összekapcsolódtak a felszabadítási teológia célkitűzéseivel. Ők a „mujerista” kifejezést használják sajátos látószögű FT-uk jelölésére. A „womanist” és a „mujerista” teológia nagymértékben hozzájárult a nem nyugati típusú és különböző színezetű FT-ák megerősödéséhez szerte a világon. A '80-as évek közepétől kezdődően fokozatosan kialakultak azok a helyi adottságokból fakadó sajátos női tapasztalatokat szem előtt tartó FT-ák, melyek csatlakoztak a harmadik világban élő nők emancipációját célzó helyi szociális mozgalmak programjaihoz. Így például az ázsiai (Chun Hyun Kyung, Kwok Pui Lan) vagy az afrikai (Mercy Amba Odoyuye) FT-ák képviselői számot vetnek a nőknek nem pusztán a patriarkális struktúrákból, de a gazdasági és kulturális gyarmatosításból adódó elnyomás-tapasztalataival is, ahogy arra is törekszenek, hogy keresztény teológiai reflexiójukat más, nem-keresztény, helyi vallási hagyományoknak a női dimenziót hangsúlyozó elemeivel egészítsék ki. Ezzel a törekvéssel egy időben a FT egyre inkább vallásközi programmá szé-

lesedett, melyben keresztény feminista teológusnők mellett, zsidó (Judith Plaskow), muszlim (Riffat Hassan, Leila Ahmed), hindu, buddhista teológusnők, vagy éppen az amerikai-afrikai bennszülött vallási hagyományok képviselői.

A keresztény és nem-keresztény, a nyugati és harmadik világbeli rendkívül sokféle FT közös célkitűzése: hangot adni a nők sajátos tapasztalatának az elnyomás sokféle formájáról és az Istennel való kapcsolatról; a férfi-központú és patriarkális vallási gondolkodásmód és gyakorlat kritikája, valamint törekvés ennek megváltoztatására; a nők társadalmi és vallási emancipációjának előmozdítása. Ugyanakkor FT-án belül erősen megoszlanak a vélemények arra vonatkozóan, hogy vajon valóban a patriarchális szemléletmód-e a fő oka minden nőekkel szembeni elnyomásnak, s egyáltalán mi a természete a patriarchális látásmódnak, nem változik-e ez maga is a különböző történelmi korokban.⁹

A keresztény FT bibliai hermeneutikáját (vö. Phyllis Trible) az a kritikai kérdés vezérli, hogy a sajátosan női vallási tapasztalatokat mennyiben szoríthatja háttérbe az a tény, hogy a szentírási szövegek emberi szerzői, fordítói és értelmezői férfiak. A kritika mellett megjelenik az a törekvés is (vö. Elisabeth Schüssler Fiorenza), hogy a történeti-kritikai egzegézis eszközeit használva felszínre hozzák és rekonstruálják a nők sajátos tapasztalatát, szerepét, küldetését, amire az újszövetségi szövegek sokszor csak mellékes utalásokat tesznek: Jézus női tanítványai az evangéliumokban, a nők szerepe az egyház életében a páli levelek tükrében. Mások arra tesznek kísérletet, hogy az egyháztörténet jelenségeit, eseményeit a nők szemszögéből olvassák újra (vö. Karen L. King), illetve azon igyekeznek, hogy a keresztény tradícióban jelentős női alakok, szentek, misztikusok (Bingeni Hildegard, Norwichi Julianna, Avilai Teréz, Szienai Katalin) tapasztalatát állítsák a figyelem fókuszába. A bibliai és történeti hermeneutikából kiindulva aztán a FT képviselői a szisztematikus teológia nagy témaköreinek az újraértelmezésére is kísérletet tesznek, melyek sorában első helyen az Istenről szóló beszéd kérdése áll.¹⁰

Ezen újraértelmezési törekvésekkel szemben jogos kritikai kérdések fogalmazhatók meg. Vajon valóban igaz az a magától értetődőnek tekintett előfeltevés, mely szerint az Istenre alkalmazott „atyá” kifejezés merőben egy férfi-központú gondolkodásmód tükröződése? Nem inkább Izrael, Jézus és az egyház eredeti és a többi vallási hagyománytól gyökeresen eltérő üdvtörténeti tapasztalatának a kifejezése? Vajon azonos súlya van a női vonásokat tartalmazó bibliai képeknek és az Istent kifejezetten és kizárólag „Atyának” szólító bibliai beszédmódnak? Egyáltalán a metaforikus beszéd teljesen azonosítható-e az analóg beszéddel? Mindenesetre a FT hozadéka, hogy ismét ráirányítja a figyelmet az Istenről szóló megfelelő beszéd kérdésének a tisztázásra. A nyugati FT képviselői az egyháztan területén is érvényesíteni igyekeztek/nek a női eman-

⁹A radikális válasz szerint (Mary Daly) a nők minden elnyomásának a végső gyökere a szexizmus, a férfi-központú gondolkodás. Ezzel szemben a nem nyugati FT képviselői (Ada María Isasi-Díaz, Delores William, Susan Brooks Thistlethwaite) általában úgy látják, hogy a férfi-központú gondolkodás csak egyike, s nem is feltétlenül a legfontosabb oka a nők elnyomásának. Az egymással összefonódó okok közül a rasszizmus, az etikai előítéletek, a gyarmatosító szemlélet sokkal döntőbbek. Egy harmadik álláspont (Mary McClintock) azt hangsúlyozza, hogy a patriarchális szemlélet történetileg és kultúránként változó tartalmú, és nem feltétlenül vezet a nők elnyomásához.

¹⁰Itt széles a spektrum a kezdeti egészen radikális kritikáktól (Mary Daly: „Ha Isten férfi, akkor a férfi isten”), a bibliai és liturgikus szóhasználat megváltoztatásának igyekezetén keresztül („God” helyett „God/ess”) a későbbi mérsékeltbb álláspontokig, melyek hangsúlyozva Isten nemek felettségét (negatív teológia), a Bibliá-

ban Istenre alkalmazott patriarkális metaforákat (atyá) a női/anyai vonásokat tartalmazó képekkel vélik szükségesnek kiegészíteni (vö. Rosemary Radford Ruether, Sallie McFague). Ismét mások (vö. Elizabeth Johnson) arra törekszenek, hogy a Bibliában Istenre alkalmazott férfi és női képek szimbolikáját a keresztény szentháromságos hit kontextusában értelmezzék és szintetizálják, a kétféle beszédmódot az egyes isteni személyek sajátosságainak megfelelően (vö. a Szentlélekhez rendelve a női szimbolikát).

cipáció gondolatát. Ennek nyomán az 1950-es évek közepétől a protestáns egyházakban elindult az a folyamat (1957: metodisták, presbiteriánusok; 1965: lutheránusok; 1975: anglikán episzkopális egyház), melynek eredményeként nők egyházi vezetői szolgálatba kerülhetnek, illetve teológiát akadémiai szinten művelhetnek és taníthatnak.

A női egyenjogúság jegyében a FT képviselői közül többen a katolikus egyházban is felléptek/fellépnek azzal az igénnyel, hogy az ordo szentségében nők is részesedhessenek. Az Egyházi Tanítóhivatal ebben a kérdésben többször is határozottan elutasította a felvetést (vö. *Inter insigniores*, *Ordinatio sacerdotalis*). Végérvényes tanításként rögzítette, hogy Jézustól kapott felhatalmazása csak arra szól, hogy férfiakat részesítsen az egyházi rend szentségében. Időközben egyes meghatározó jelentőségű feminista teológusnők nézete is változott ebben a kérdésben. Az egyházi rend szentségében való részesedést nem feltétlenül tekintik a női emancipáció útjának, hiszen az ordo szentsége a benne részesedőt hierarchikus alá-fölé rendeltségi viszonyrendszerbe állítja, nem pedig az autonómiáját növeli (vö. Schüssler Fiorenza). Mindenesetre részben annak köszönhetően, hogy a FT a nők helyzetét a teológiai reflexió kitüntetett terében tartja, a Tanítóhivatal figyelme a katolikus egyházban is fokozatosan a nők nagyobb megbecsülésére, az egyházban betöltött sajátos és helyettesíthetetlen szerepükre irányul. Ez nemcsak a tanítóhivatali dokumentumokban érhető tetten (vö. II. János Pál: *Mulieris dignitatem*), de részben a gyakorlatban is érzékelhető: a nők növekvő jelenléte a teológia oktatásában, a különböző szintű tanácsadó és döntéselőkészítő testületekben és a vatikáni szervezetekben.

Felszabadítási teológia

A felszabadítási teológia (FT) születési dátumaként 1968-at szokás megjelölni, bölcsőjeként pedig Latin Amerikát tartjuk számon. E valós születési adatokhoz azonban rögtön hozzá kell tennünk, hogy a latin-amerikai felszabadítási (LFT) teológiához hasonló, s abból inspirálódó teológiai mozgalmak (például fekete felszabadítási teológia, feminista felszabadítási teológia) már az 1970-es évektől kezdődően elindultak a világ azon térségeiben, ahol a történelmi-társadalmi kontextus is hasonló volt: a végletes szegénység, nyomor, elnyomás, kirekesztettség, igazságtalanság napi tapasztalata. Dél-Afrikában, Ázsiában, de Észak-Amerikában is — ez utóbbi térségben a társadalom peremére szorult feketék, spanyol ajkú bevándorlók és indián őslakosság kiszolgáltatott helyzetére tekintettel — kialakultak különböző hangsúlyú „felszabadítási teológiák”. Ez a teológiai gondolkodásmód prioritást ad a társadalmi valóság tapasztalatának, a szociális kontextus elemzésének, s ebből kiindulva, kitüntetetten a szegények nézőpontjából értelmezi és aktualizálja a bibliai üzenetet, fogalmazza meg az egyház küldetését azzal az igénnyel, hogy a gyakorlatban hozzájáruljon az igazságtalan társadalmi valóság megváltoztatásához.¹¹

¹¹A különböző felszabadítási teológiák közötti párbeszéd és a célkitűzések összehangolását az 1976-ban létrehívott Harmadik Világ Teológusainak Ökumenikus Szövetsége végzi.

1968-ban a latin-amerikai püspökök a columbiai Medellínben azért gyűltek össze, hogy a zsinati tanítást (*Gaudium et spes* 1; 26; 55) alkalmazzák a latin-amerikai egyház helyzetére. Sokan ennek a konferenciának a dokumentumát tekintik a LFT „alapító iratának”, amely kifejezte az egyház határozott elköteleződését a szegények mellett és a szegények elleni intézményesített erőszakkal szemben. A konferencia magáévá tette a G. Gutiérrez által ajánlott „felszabadítás” terminust az üdvözítés/üdvözülés bibliai fogalmának értelmezésére annak kettős jelentésében, mely a „felszabadítást” átfogó eseményként fogja fel: az ember felszabadításaként az igazságtalan politikai struktúrák, a személy kiteljesedését gátló mindenfajta tényező, valamint a bűn/önzés uralma alól. További tisztázásra várta azonban olyan fontos kérdések, mint a felszabadítás politikai, humán és spirituális-teológiai mozzanatának viszonya egymáshoz; az egyház feladata, eszközei és kívánatos gyakorlata e három területen; a LFT módszertana. Ezekre a kérdésekre mindjárt az első években eltérő válaszok születtek, és ennek függvényében különböző irányzatok jöttek létre a LFT-án belül. (a) Pasztorális: A CELAM és a püspöki karok dokumentumai az egyház pasztorális gyakorlatát tartják szem előtt, melynek döntő színterét az egyházi bázisközösségek képezik. A felszabadítást elsősorban spirituális eseményként értelmezik, nem elhanyagolva azonban az egyház prófétai, társadalomkritikai küldetését sem. (b) Népi: Az argentin FT (L. Gera, J. C. Scannone) hajlik arra, hogy a latin-amerikai népek népi valóságát és kultúráját tekintse saját reflexiója és az egyház gyakorlata számára a döntő jelentőségű kontextusnak. (c) Akadémiai (G. Gutiérrez, L. Boff, C. Boff, H. Assmann, J. L. Segundo, J. Sobrino, Ignacio Ellacuría): a FT művelésének leginkább tudományos igényű változata. A latin-amerikai népek társadalmi-kulturális helyzetének szociológiai elemzésére támaszkodva dolgozza ki teológiai reflexióját a felszabadítás átfogó-integrális fogalmát szem előtt tartva, amely egyaránt magában foglalja a politikai, humán és teológiai-spirituális dimenziót. (d) Forradalmi (Frei Beto): a FT leg-radikálisabb változata, mely a marxista politikai filozófiát kritikátlanul átvéve — beleértve az osztályharc és a forradalom szükségességének gondolatát is — a felszabadítást elsődlegesen politikai értelemben fogja fel.

A LFT magának a teológiai reflexió módszertanának a megújítására is törekedett. Az új teológiai metodológia egymáshoz szervesen kapcsolódó négy fő lépését Clodovis Boff a következőképpen határozza meg: (1) ortopraxis: előzetes evangéliumi, etikai döntés, elköteleződés és gyakorlat a szegények mellett; (2) történeti-szociológiai társadalmelemzés; (3) bibliai hermeneutika; (4) ortopraxis: az egyház pasztorális gyakorlatának a meghatározása.¹² A hagyományos teológiai módszertanhoz képest itt az újdonság főként az első két lépésben jelentkezik. A teológiai reflexió csak második aktus, amely előfeltételezi a szegények melletti elköteleződés gya-

¹²Clodovis Boff:

Teologia e Pratica.

Teologia do político e

suas mediações. Vozes,

Petrópolis, 1978, 335–353.

korlatának első aktusát (G. Gutiérrez). A szegények tapasztalata, a mellettük való elköteleződés, a szegények felszabadításáért végzett tevékenység (I. Ellacuría, L. Boff, C. Boff) „locus theologicus” lesz, az a praxisra és tapasztalatra támaszkodó alapszempont, mely mindvégig vezeti a teljes teológiai reflexiót. A LFT nem bibliai szövegekből vagy magisztériumi megnyilatkozásokból indul ki, hanem abból a meggyőződésből, hogy a feltámadott Jézus aktuálisan jelen van a szegényekben és nyomorúságos történelmi-társadalmi helyzetükben megszabadítójuk kíván lenni (J. C. Scannone). A LFT módszertanában a második lépés is újdonság, amennyiben immár nem a görög filozófiai-metafizikai hagyomány, hanem a szociológia lesz a teológia kitüntetett párbeszédpartnere és segítője („ancilla theologiae”). A történelmi-társadalmi láttelel felállításához a LFT képviselőinek nagy része — bár elutasítva ennek totalitárius megvalósítását — a marxista társadalmelemzés és politikai filozófia rendszeréből kölcsönzött számos alapeszmét és kategóriát. Az első két módszertani lépéshez kapcsolódva a bibliai hermeneutika is sajátos vonások ölt, amennyiben a szentírási szövegek értelmezése a szegények helyzetéből kiindulva, a mellettük történő elköteleződés és átfogó felszabadításuk jegyében történik, követve Isten szabadító cselekvésének és Jézus üdvözítő életének-halálának logikáját. Ennek során kulcsszövegekké lépnek elő többek között az egyiptomi kivonulás szabadulástörténete, az ószövetség szociális törvénykezése, a próféták társadalomkritikája, Mária Magnificatja, Jézus boldogmondásai és önmagát a rászorulókkal azonosító példázata.

¹³Idézi Gustavo Gutiérrez – Gerhard Ludwig Müller: *A szegények oldalán. A felszabadítási teológia.* Új Ember, Budapest, 2016, 89. A közeledés folyamatáról a másiktól ezekkel a szavakkal számol be Gutiérrez: „Szükségesnek bizonyult, hogy finomítsunk kifejezőmódunkon, hogy a téves értelmezéseknek még a lehetőségét is elkerüljük. (...) Minden átlér és heves csörte ellenére a folyamat dinamikusabbá vált, s kölcsönös tisztelet, törekvés az érvelésre, az egyházi tekintély részéről a szükségszerű pontosítások igénye, az idők jeleire (különösen a szabadság és a felszabadítás utáni vágyra) való új érzékenység, a kétely jogos megfogalmazása és az egyházi közösségek életéhez valóban közel álló teológia iránti érdeklődés jellemezte.” l. m. 23–24.

A LFT új teológiai módszertanának néhány elemét számos kritika érte az elmúlt évtizedekben az egyházi tanítóhivatal részéről (vö. *Libertatis nuntius* 1984, *Libertatis conscientia* 1986), melyeket itt nem szükséges ismertetnünk. Csupán azt jegyezzük meg, hogy a kritikák nyomán tisztázó párbeszéd indult el, mely a feszültségek feloldásához vezetett. II. János Pál így fogalmazott a Brazil Püspöki Konferenciához intézett 1986-os levelében: „a felszabadítási teológia nemcsak alkalmas, de hasznos és szükséges is”.¹³ Ferenc pápa tanításában nem nehéz észrevenni a LFT alapvető intencióit, a szegények melletti elsődleges döntésre és elköteleződésre való felszólítást, a LFT módszertanának egyes elemeit, s különösen is a LFT argentin-népi változatának, a nép teológiájának szemléletmódját. Ez utóbbit már programadó apostoli buzdítása, az *Evangelii gaudium* (2013) is jól tükrözi, ahogy a CELAM Apericidában tartott konferenciáján (2007) a nagyvárosok peremén élő szegények felkarolásáról szóló megfontolásait is, melyek kidolgozásában Bergoglio bíboros oroszlánrészt vállalt.

Fél évszázaddal a LFT elindulása után nagyrészt megváltoztak a társadalmi-politikai viszonyok és az egyház számára jelentkező kihívások is mind Latin-Amerikában, mind világméretben. Összeomlott a marxista alapokon felépült szocialista világrendszer és

Dél-Amerika legtöbb országában a katonai diktatúrákat (formálisan) demokratikus államformák váltották fel. A vallási-egyházi élet számára a legnagyobb kihívást a rohamosan terjedő pünkösdi mozgalom egyházai jelentik. A kulturális kontextus is változófélben van: a modernitás nagy elbeszélését az ész, a szabadság és a gazdaság átfogó fejlődéséről egyre inkább felváltja a posztmodern kritika, mely az egyén, a részleges, a töredékes elsőbbségét hirdeti. E megváltozott körülmények közepette nem meglepő, hogy a LFT sok tekintetben veszített jelentőségéből. Ugyanakkor vannak maradandó vívmányai, melyek beépültek, illetve folyamatosan beépülnek az egész egyház tapasztalatába és a teológiába. A szegények melletti elsődleges döntés folyamatosan bevésődött az egyház gondolkodásába és gyakorlatába. Egyre erősebb belátássá válik, hogy a társadalmi igazságosság, az emberi jogok vagy a legszegényebbekkel való szolidaritás nem merőben szociáletikai kérdés, hanem a teológia szívéét érinti, a legszorosabb kapcsolatban áll a teremtető és megváltó Isten megvallásával. Az is egyre határozottabb meggyőződés, hogy az egyháznak és a teológiának éppen a bibliai isteneszme alapján van prófétai küldetése a társadalomkritika és politikakritika terén. Hasonlóképpen közkinccsé lett az a bibliai üzenet, hogy mind az üdvösség, mind a bűn, s ezzel összefüggésben az egyház küldetése is az egész embert érinti, azaz vannak testi-társadalmi-strukturális vonatkozásai is. Ezek a belátások továbbra is égetően aktuálisak, különösen, ha a gazdag Észak és a szegény Dél között, vagy egy-egy országon belül a gazdagok és a szegények között egyre növekvő szakadékot látjuk. A LFT tovagyűrűző és maradandó hatását észlelhetjük a különböző felszabadítási teológiák létrejöttében, melyek egy-egy peremre szorult társadalmi csoport (nők, bennszülött indiánok, feketék, spanyol ajkúak Észak-Amerikában stb.) felszabadításának teológiai programját igyekeznek kidolgozni (vö. feminista FT, fekete FT, afrikai FT). A LFT maradandó vívmányának tekinthetjük az elmélet és a gyakorlat, az ortodoxia és az ortopraxis közötti kölcsönhatás kiemelését, ezzel együtt az akadémiai teológia és az egyházi közösségek hívó tapasztalata, a tudományos igényű bibliai egzegézis és a Szentírás közösségben történő hívó olvasása és gyakorlatra váltása közötti szerves egység követelményét. A LFT kritikai potenciállal rendelkezik a posztmodern gondolkodás individualizmusra, relativizmusra és felelősségelhárításra hajlamos tendenciáival szemben, ahogy a neoliberais gazdasági-politikai koncepcióba torkolló modernitás mítoszával szemben is.

Kérdések és tézisek a liturgiáról

KAJTÁR EDVÁRD

Ötven év feszültségei, útkeresései és a liturgikus béke

1974-ben született Pécsen. Katolikus pap, teológus, a Pécsi Püspöki Hittudományi Főiskola és a PPKE HTK oktatója, a pécsi Székesegyházi Plébánia plébánosa.

Pár hónap híján pontosan ötven év telt el a II. Vatikáni zsinat liturgikus konstitúciójának, a *Sacrosanctum Concilium*nak kihirdetése (1963. december 4.) és Ferenc pápa pápává választásának (2013. március 13.) dátuma között. Talán nem túlzás azt állítani, hogy ez az ötven év a római liturgia ügyének „vadvízi evezése volt”, mind teológiai-elméleti szempontból, mind a konkrét liturgikus élet szempontjából; olykor valóban nagy kockázati jelleggel bíró (belső egyházzsakadás veszélyével fenyegető) kánonjogi, ekkleziológiai, lelkipásztori, missziós-evangelizációs stb. kihívásokkal. Úgy tűnik, mára az egyes feszültséggócok nagy frekvenciájú szinusz-hullámai kisimultak, egyes kérdésekben helyreállt a „liturgikus béke”, míg más pontokban máig tart az intenzív megoldáskeresés. Vegyük sorra tehát azokat a jellemző vitapontokat, amelyek a zsinat által akart (!) reformokat meghirdető konstitúció megjelenésétől máig előtörttek a római rítust követő egyházban — egyfajta egyetemességet szem előtt tartva (vagyis nem csak egy ország, vagy kultúrkör helyzeteire tekintve). Hiszem, hogy ez az útkeresés a XVI. Benedek pápa által oly sokszor hangoztatott „folytonosság hermeneutikájának” organikus része; és bár e feszültségek kisülésükben mindig fájdalmasak voltak, mégis megtermékenyítő erővel hatottak a római egyház liturgikus életére, annak kegyelmi gazdagságára. E feszültségek, viták valójában nem a liturgia, a liturgikus élet vitái, hanem a mai világban identitását, misszióját élni akaró egyház küzdelmei önmagával („gyermekeivel”), és azzal a világgal, amelyhez evangéliumi küldetése szól.

1. Vita arról, hogy valójában mit is akart a zsinat. Kisebb jelentőségű változtatásokat vagy teljes körű, mélyreható reformot.

2. Lehetséges-e egyáltalán emberi belenyúlás a liturgikus élet évezredes folyama „medrének” alakításába?

3. A zsinati reformok végrehajtásában ki a kompetens: a zsinat idején még működő, 1588-ban létrehívott Rítuskongregáció vagy a zsinati konstitúció kihirdetését követően (1964. október 24-én), annak végrehajtására megalapított *Consilium ad exsequendam constitutionem de sacra liturgia* zsinati tanács?

4. Feszült viták sorozata arról, hogy a *Sacrosanctum Concilium* zsinati konstitúció végrehajtási utasításként értelmezhető okmány-e, vagy csak iránymutatás a reformokhoz. Hogyan hivatkozunk a zsinat liturgikus konstitúciójára? Ami nincs benne szö-

vegszerűen, hanem azt követően, arra hivatkozva jött létre, azt akarta-e a zsinat?

5. A Rítuskongregáció megszűnik, helyét és feladatait új kongregációk veszik át (például ehhez a kongregációhoz tartozott a szentté avatások ügymenete is, amely a zsinat után elkerül e testülettől), amelyek idővel további átszervezéseknek lesznek „kitéve”. Sokakban kérdésessé válik ezen intézkedések szükségessége: csak nevet változtatott a *Sacra Rituum Congregatio*, és *Congregatio de Cultu Divino* lett belőle, vagy az új kongregáció létrehívását más, szellemiségbeli okok is indokolták? Továbbá: az évtizedek alatt miért fejlődött olykor a nevében is tovább e kongregáció (ma így hívjuk: *Congregatio de Cultu Divino et Disciplina Sacramentorum*), és alakultak folyamatosan a kompetenciái is?

6. Az egyes liturgikus cselekmények új rendtartásának (*novus ordo*) kidolgozói, ha szakmailag kompetensnek minősülnek is, megvan-e az erkölcsi alapjuk e „szent munkához”?

7. Az egyes liturgikus cselekmények új rendtartása (*novus ordo*) mennyiben kötelező erejű azok számára, akik továbbra is a régi (*ordo antiquus*) szerint szeretnék a szent cselekményeket végezni? Ki lett-e valaha is mondva, hogy az új ordo előtti rendtartás használata be lett tiltva? Ennek szabályozására állította fel Szent II. János Pál pápa az *Ecclesia Dei* bizottságot 1988. július 2-án (ez a bizottság adhatott engedélyt a régi rítusú liturgikus cselekmények végzésére), majd e szabályokat feloldotta, és az *ordo antiquus* használatát könnyítette XVI. Benedek pápa a *Summorum Pontificum* kezdetű motu proprio-jával.

8. Hosszú, nem kevés feszültségtől terhelt volt az út a két tábor (a *novus ordo* és az *ordo antiquus* követői) „csörtéitől” egy kölcsönös, egymásnak adni tudó liturgikus béke irányába. A kompromisszumkeresés e dialógus során fontos igazságok kikristályosodásához vezetett. Ki a „tradicionalista”, hiszen valójában a *novus ordo* követői is azok?

Alapvető igény jelentkezett a viták során arról, hogy a dialógus során el kell jutni az érzelmi alapú egymásra mutogatástól az igényes szakmai párbeszédig, valamint a mindkét oldalon megjelenő elhajlásoktól, túlzásoktól a megtérésig. Éppen ezért az *ordo antiquus* nem lehet fegyver egy „jobboldali egyházi forradalom” kezében, bár voltak erre fájdalmas kísérletek; a *novus ordo* pedig nem gyűjtőnév a modernitás korlátatlanság eszméjének keresztény variánsaihoz.

Ez az olykor nehéz párbeszéd fontos gyümölcsöket termett. Az *ordo antiquus* rendkívül pozitívan hathat a *novus ordo* világára, például: 1) rádöbrent a liturgikus képzés történeti-dogmatikai igényességére (ehhez például a budapesti ELTE BTK Vallástudományi Központjának Liturgiátörténeti Kutatócsoportja világszinten is mérvadó szakmai anyagot biztosít); 2) az új generációk klerikusai-ban és laikusaiban növekszik a liturgikus fegyelem követelménye;

a szép és a méltó iránti igény — s mindezt a *novus ordo* ritualitásban megélve.

Ugyanakkor a *novus ordo* világa is pozitív hatással bír az *ordo antiquus* világára, például: 1) egy egészséges radikalizmus nem valószínű, hogy ellen szól, és nem bonthatja meg sohasem az egyház egységét; 2) rádöbben a *ordo antiquus* követőit arra, hogy az *ordo antiquus* nem lehet „idényjellegű, divatos hagyományőrzés”, hanem a „teljes ember” keresztény radikalizmusa ez a hitben (gyakori jelenség, hogy az *ordo antiquus* követői a *Katolikus Egyház Katekizmusának* legigényesebb egzegétái); 3) az *ordo antiquus* sem tekinthet el attól az igazságtól, hogy az Isten ígéjének ünneplése mind az egyes liturgikus cselekményekben, mind a „tradicionalista” spiritualitásban is lényeges.

9. Az egyes liturgikus cselekmények új rendtartásának kísérleti verziói a „kísérletezés során” szentségileg érvényes cselekménynek minősülnek-e? Egyáltalán, szükség van-e kísérleti verziókra, s miért nem mindjárt a végleges, és egyben hivatalos verzió jelenik meg a gyakorlatban?

10. A *novus ordo* hivatalos liturgikus könyveinek (*editio typica*) egyes kiadványai a megjelenésüket követően rövid időn belül — mai szóval — frissítve, korrigálva lettek (például *editio typica altera*): Mi szükség volt erre, és miért nem mindjárt a jobb verzió jelent meg? (Ez gazdaságilag sem közömbös kérdés.)

11. Vajon a *novus ordo*, és a vele kialakuló új „egyháziasság” okolható-e a kor ekkleziológiai és pasztorális problémáinak eredőjeként?

12. A *novus ordo* könyveiben megjelenő általános rendelkezések (*institutiones generales*) vagy előzetes megjegyzések (*praenotanda*), illetve az egyes cselekmények rubrikái miért nincsenek betartva és betartatva a liturgikus gyakorlatban? Vagy ezek csak „ajánlások”, amelyeket az úgynevezett „pasztorális igény” szabadon alakíthat?

13. A *novus ordo* teret enged a liturgikus cselekmények bizonyos mértékű adaptációjának és inkulturációjának. Meddig mehet el ez az adaptáció, illetve az inkulturáció? Miért fékezi e folyamatokat egyre inkább a Szentszék, feszültségeket gerjesztve például az egyes püspöki konferenciák kiérlelt pasztorális irányai és a szentszéki „visszahúzás” között? Van-e egyáltalán értelme adaptációs lehetőségeket elgondolni a Kongregáció egyre erőteljesebb kontroll-szerepe mellett? Ezt a kérdést Ferenc pápa oldotta meg azzal, hogy az egyes helyi egyházak püspöki konferenciáinak nagyobb joghatóságot biztosított például a nemzeti nyelvű liturgikus könyvek kiadása terén, és ezt az *Egyházi Törvénykönyvben* is rögzíttette (vö. *Magnum Principium* motu proprio a 838. kánon átalakításáról 2017. szeptember 3-án).

14. A római egyház liturgikus életéért felelős Kongregáció valójában a zsinati reform bevezetésének menedzsere, irányítója, bátorítója vagy annak ügyésze, illetve rendőre? Miért oszcillált olykor a Kongregáció e két pólus között?

15. A *novus ordo* térengedése a laikusok szerepvállalása felé hozzájárul-e a klérusnak, és főként a papságnak a zsinat óta folyamatosan tartó önazonosság-keresésében megélt nehézségeihez? A pap csak „szentséggyártó” a cselekményben, hiszen minden mást a laikusok végeznek/végezhetnek?

16. A liturgia tudományos megközelítésében, önkifejeződésében hol legyenek a szakmai hangsúlyok: a történeti és teológiai módszeren vagy inkább az antropológiai és kulturális irányultságon? E szakmai és módszertani vita évtizedekre polarizálta a tudományos műhelyeket is (például a római Sant’Anselmo és a padovai Santa Giustina iskolák között, de szerte az egész világon a liturgika oktatásában is).

17. A zsinati reformok miért nem érleltek ki egyetemes érvényű kánonokat (!) a liturgikus építéset számára?

18. Miért termelődnek folyamatosan feszültségek a liturgikus zene mibenléte körül a római egyházban?

19. Feszültséggócok a napi liturgikus élet megvalósulásában (e sajátos helyzetek kialakulásában mind a cselekményt vezető, mind azon részt vevő laikus is felelős lehet, sőt olykor a kontrollszereppel megbízott ordinárius vagy szerzetesi előjáró is; sajnálatos az is, hogy egyes feszültségek időről-időre újratermelődnek):

- a) Az előírások, rubrikák tényleges nem ismerete az egyes liturgikus cselekmények kivitelezésekor, vagy az ezektől való tudatos eltérés erőltetett („pasztorális”) magyarázatokkal megtámogatva.
- b) Spirituális és morális fegyelmezetlenség az egyes liturgikus cselekményeken (ide tartozik az önkényesség is).
- c) Készületlenség és igénytelenség a szent cselekmények kivitelezésében.
- d) Rubricizmus (merevség ott, ahol van tere a kreativitásnak) és pasztorális életidegenség a szent cselekmények kivitelezésében; és olykor „pápábbnak lenni a pápánál” (például a kézbeáldozás tiltása egyes miséken a miséző részéről).
- e) Erőltetettnek tűnő, „pasztorális” ötletelés a „kreativitás” nevében.
- f) „Ökumenizált” liturgia: főleg a bizánci liturgia és liturgikus művészet elemeinek megjelenése, terjedése a római egyház liturgikus cselekményeiben (de sokszor találkozunk a zsidó liturgia egyes elemeinek beemelésével is) — az ilyesmi a bizánci liturgiában elképzelhetetlen (és tiltott) lenne (joggal).
- g) Erőltetett inkulturációs kísérletek (például „hinduizált” liturgia Indiában, missziós szándékkal — a hinduk között mindez bizarrnak tűnik).
- h) (Az egyes liturgikus cselekmények rubrikáitól, előírásaitól való „eltelkintés” az ökumenikus párbeszéd jegyében.
- i) Az egyes „liturgikus tekintélyek” (például Ratzinger és Sarah bíborosok) véleménye mennyiben követendő az egyes cselek-

- mények kivitelezésében, főként ha e tekintélyek véleményétől eltérnek azok a liturgikus előírások (például *A Római Misszkönyv Általános Rendelkezései*), amelyeket például Ratzinger bíboros Benedek pápaként megváltoztathatott volna (például az oltáron hol legyen a kereszt, és a korpusz merre nézzen)?
- j) A liturgikus nevelés, képzés általános hiányosságai a katekézisben és a felnőttképzésben.
 - k) Milyen kommunikációs irányok, dimenziók léteznek az egyes liturgikus cselekményekben? Például szükséges-e a kommentálás, a mindent megmagyarázás, a mindent láttatás?
 - l) Mennyiben használhatók az új kommunikációs- és média-eszközök a liturgikus cselekményekben (okostelefonról végzett zsolozsmázás vagy misézés stb.)?

A liturgia ügye a Trentói zsinat óta az „érinthesetlenek kasztjához” tartozott. A liturgikus cselekményeket lehetett magyarázni, mind kateketikai, mind teológiai igénnyel, szempontból, de mélyreható analízisnek, kritikai vitának nem lehetett kitenni, ilyenekben az egyház liturgikus élete nem lehetett téma. E folyamat az úgynevezett liturgikus mozgalommal kezdett el lassan változni, annak is a 20. század első felére eső szakaszában (például Lambert Beauduin munkássága révén). E vitától való elzárkózás mögött nyilvánvalóan ott volt az egyház rossz tapasztalata a reformáció idejéből, amikor is a kritika és a vitatottság konkrét változtatásokat hozott a reformátorok liturgiáját eredményezve ezzel. Az elmúlt ötven évünk vita-tapasztalatai viszont annak érdekes és eleven bizonyítékai, hogy bár a mélyreható analízis, az erős tónusú kritika fájdalmat és bizonytalanságot tud okozni, viszont ha felelősséggel és kellő emberi és szakmai érettséggel teszik, békét hoz az egyházi közösségbe, elmélyíti a liturgikus életet, és elősegíti annak cselekményeiben való „tudatos, tevékeny és gyümölcsöző részvételt” (vö. *Sacrosanctum Concilium*, 11).

A VIGILIA KIADÓ AJÁNLATA



JOHANNES HARTL

A titok vonzásában

Lépünk ki vallási komfortzónánkból

Szokatlan a könyv felszólítása: „Lépünk ki a komfortzónánkból!” Istennel és az egyházzal kapcsolatban is megvannak saját „komfortzónáink” — a hívőknek főleg a vasárnapi szentmise, a nem hívőknek az a (hamis) biztonságérzet, hogy senki se háborgatja őket földi életükben. Ez a könyv kalandra hívja mindkettőjüket. Elsősorban azokat szólítja meg, akiknek ismeretlen a világ legnagyobb titka: Isten. S hogy megértsék, az ő nyelvükön szól, kerülve a számukra idegen, sőt talán elidegenítő vallási szókincset — hátha így sikerül ráirányítani tekintetüket a világ végtelenbe nyíló távlataira és az abban fölsejlő Szent Titokra.

Ára: 2900 Ft

Nők az egyházban

A szerző pasztorálteológus, 2015 óta a Bécsi Egyetem privátdocense. Jelenleg a Német Püspöki Konferencia Világegyház és Misszió intézetében kutat, és Frankfurtban a Jezsuiták Filozófiai és Teológiai Főiskolájának megbízott tanszékvezetője.

Érdekes lenne megkérdezni a kedves olvasót, mire volna kíváncsi a témával kapcsolatosan. A nők egyházi és társadalmi helyzetével foglalkozó írások túlnyomó részben megállapítják azt a tényt, hogy a nőket a mai napig nem értékelik és becsülik kellőképpen. Az egyházon belül pedig, ha a „nő téma” előkerül, akkor ez az elégedetlen hangulat általában csak fokozódik. Német nyelvterületen, modern teológusként szinte kötelező módon (főként nőként) illik elégedetlennek lenni, férfi modern teológusként pedig osztani kell az elégedetlen kolléganők álláspontját. Nem sok megfélemlítést tartalmaznak tehát a nők helyzetével foglalkozó diskurzusok, sem a nők kiemeltebb elismerése mellett tüntető hétköznapi megmozdulások. Pandóra szelencéje nyílik meg azonban minden egyes alkalommal, ha a téma előkerül; különösképpen is az egyházi hierarchia köreiben gyakran a félelem lesz „úrrá” a helyzeten. Megjegyzem, ezen legtöbbször nem is csodálkozom. Merész vállalkozás tehát ezt a témát a katolikus egyházban elővenni, de néhanapján érdemes foglalkozni vele. A következőkben kísérletet teszek teológusként és nőként, pályafutásom alatt először, nagyon rövid és átfogó áttekintést nyújtani a nők egyházi helyzetéről, szerepéről és feladatáról, annak fejlődéséről a II. Vatikáni zsinattól egészen Ferenc pápáig, nyilván a teljesség igénye nélkül. A kedves olvasóra pedig rábízom, döntse el, van-e ok elégedetlenségére.

Előljáróban

Ahhoz a szerencsés generációhoz tartozom, amely nőként, lányként ministrálhatott. Nem éreztem azt, hogy lányként hátrányban lennék a fiúkkal szemben. Aki gyakrabban ministrált, az nálunk főministráns lett. Így a '90-es évek második felében a szatmárnémeti székesegyházban egyike voltam a főministránsoknak. A felelősségvállalásnak és az oltárközelségnek ez a tapasztalata indított el a teológiai tanulmányok felé, mégpedig Kolozsvárra. A híres erdélyi szellemi központban se tanárok, se diáktársak részéről nem éreztem azt, hogy kevésbé becsülnének azért, mert nő vagyok és nőként készülök egyházi szerepvállalásra. Tény és való, hogy pap nem szerettem volna lenni, és valószínűleg ezért sem éreztem azt, hogy valami, amit nagyon szeretnék, tilos. Egyházi szerepvállalásra viszont készültem. 2004-ben, egy évvel tanulmányaim befejezése előtt, megyéspüspököm felkért, hogy legyek az egyházmegye újonnan induló pasztorális irodájának a vezetője. Az ajánlatot elfogadtam, és öt éven át Szatmáron a püspökség munkatársa voltam. Kollégáim túlnyomórészt nők voltak. Ez idő alatt nem éreztem egyszer sem azt, hogy ne becsülnének, vagy ne értékelnének eléggé azért, mert nő vagyok. Azért viszont, mert laikus keresztény vagyok, előfordult, hogy kevésbé kompetensnek tartottak.

A doktori tanulmányok befejeztével Ausztriába kerültem, hogy elmélyültebben foglalkozzak a teológia mint tudomány művelésével. Itt találkoztam először azzal, hogy laikus férfi és laikus nő között is lehet különbség. A laikus férfiak nem annyira érdekesek sem a teológiai diskurzus számára, sem az egyházon belüli megmozdulások kapcsán. Nem úgy, mint a nők. Ott láttam először azt, hogy nőként illik elégedetlennek lenni, hogy kelet-európai nőként könnyen erényt lehet kovácsolni egyfajta áldozatszerepből (mert hát Kelet-Európában még borzasztóbb a nők helyzete), és láttam azt is, hogy milyen könnyen bele lehet esni abba a csapdába, ahonnan már csak az látszik, amit nőként az egyházban nem lehet vállalni. Olyan kolléganőkkel találkoztam, akik kritizálták a vélt férfiorientált egyházat, kioktatták a klérust és az egyházi hierarchiát a nők helyzetére vonatkozóan, nem figyelve közben arra, hogy viselkedésük épp olyan lekezelő és moralizáló, mint amilyen az az egyházi magatartás, amelyet ők kritizálnak. Legtöbbször nem értettem, hogy mi a célja annak a támadó és elégedetlen hangnemnek, ami a hierarchiában érthetően inkább félelmet, és nem a várt nyitottságot eredményezi, ugyanakkor elferdíti a nemek közötti egyenjogúság szép gondolatát, a feminizmus igazi, tulajdonképpen pozitív arculatát. A támadó és követelőző magatartás miatt, főleg Kelet-Európában, szitokszavakká kovácsolódtak a feminizmus, a gender, a nők–férfiak közötti egyenjogúság fogalmai. Darázsfészekbe nyúl, aki ezzel foglalkozik.

Alapjában egyetértek a nők jogai melletti kampányok követeléseivel. Amivel elégedetlen vagyok, az a követelések imént említett módja. Nagy kíváncsisággal követem a női diakonátus témájával foglalkozó bizottság munkáját, és hiszem azt, hogy egyházunk sokat gazdagodna azáltal, ha diakonisszák működnének benne. Teológiaiilag nem látnám akadályát sem a nők diakonisszává való szentelésének, sem pedig annak, hogy tovább gondoljuk a nők ordinációjával kapcsolatos eddigi egyházi álláspontunkat.

A kezdetek

Norbert Ohler, freiburgi történész 2014-ben eddig példátlan szöveggyűjteménnyel gazdagította a nők helyzetével foglalkozó egyházi szakirodalmat. Az ősegyháztól kezdődően, a középkoron és az újkoron át egészen a jelenkorig összegyűjti a nők egyházi és társadalmi helyzetével foglalkozó primer dokumentumforrásokat, melyeket vagy a német nyelvű helyi egyházak, vagy pedig a Szent-szék adott ki. A több mint 400 normatív és narratív szöveget tartalmazó forrásdokumentáció rekonstruálni engedi a nők helyzetével foglalkozó egyházi, valamint társadalmi diskurzust, a diskurzusokat előmozdító társadalmi helyzetet és a különféle korokra jellemző nőképet. Ha kezünkbe vesszük a könyvet, annak hátoldalán Petrus Venerabilis clunyi apát 1142-re datálható idézetét találjuk: „Miért ne lehetnének rátermett nők Istenünk hadseregének vezetői?”¹ Ebben a rövidke, 12. századi mondatban implicite benne van az a bűvös fogalom, amely körül a nők egyházi és társadalmi helye-

¹Norbert Ohler (szerk.):

Frauen im Leben der

Kirche. Quellen und

Zeugnisse aus 2000

Jahren Kirchengeschichte.

Aschendorf,

Münster, 2015.

²Vö. Theresia Heimerl:
Das andere Wesen.
Frauen in der Kirche.
Styria, Wien – Graz –
Klagenfurt, 2015, 58.

zetével foglalkozó teológiai diskurzus jelenleg folyik. Ez a bűvös fogalom pedig nem más, mint a hatalom.² A hatalom-centrikus kérdések sorozata a témát illetően pedig végtelen. Íme, néhány gyakori példa: kinek áll hatalmában bármit is eldönteni az egyházban? Kinek áll hatalmában társadalmi kérdésekben dönteni? Kinek áll hatalmában eldönteni, ki milyen nemű? Kinek áll hatalmában meghatározni, mi a nőies, és mi nem az? Kinek áll hatalmában meghatározni, mi a nők feladata (a férfihoz képest, vagy tőle függetlenül)?

Napjainkra a teológusok nagyrészt egyetértenek azzal, hogy a feminizmus és azon belül a nők emancipációjával foglalkozó „követelmények” a 20. században óriási sikereket értek el, különösen is, ami a nők társadalmi szerepvállalását és döntéshozatalát illeti, valamint a nők és a férfiak egyenjogúságának terén — legalábbis a nyugati civilizációban. Ezen sikerek láttán, joggal beszélhetünk ma (különösen a szociálpolitika területén) posztfeminista korszakról. A posztfeminizmusra jellemző, hogy továbbra is érzékeny marad a nemek közötti egyenlőtlenség fellelhető útvesztőire, és már egy biztosabb talajon állva, az elért sikerekre építve, más érvelési rendszerrel dolgozhat. További fejlődés szükséges a munkavállalás, a karrier, a család területén, mégpedig etikai perspektívák és össztársadalmi érdekeltségek mentén.³ Hosszú utat jártak be a nők helyzetével foglalkozó egyházi diskurzusok is, míg mára eljutottak a napjainkra jellemző, egyházon belüli vitákhoz, melyek célja egy olyan egyház építése, mely a nyugati szekularizált társadalmat, és benne a férfit és a nőt, továbbra is meg tudja és meg akarja szólítani. A következőkben a teljesség igénye nélkül tanítóhivatali megnyilatkozások mentén próbálom körvonalazni a nők egyházi (és társadalmi) szerepével kapcsolatos főbb egyházi diskurzusokat, melyek a II. Vatikáni zsinattal kezdődtek és napjainkig tartanak.

Auditorium viri⁴

⁴A férfiak hallgatósága.

A II. Vatikáni zsinat kétségtelenül tükrözi az 1960 és 1965 között társadalmilag tetten érhető nőképet. Napjainkban ezt a „retro” jelzővel illelhetnénk. A kor nagy klasszikus játékfilmjei, mint például a James Bond-filmek, kiválóan felidéznek a nők szerepét és korabeli viszonyát a férfihoz. Elég csak arra a jelenetre gondolni, mikor 1964-ben James Bond a medence szélén épp egy szőke nő masszázst élvez, amikor társa megjelenik és tárgyalni akar a főhőssel. Bond azzal küldi el a szőkeséget, hogy ez most „férfiügy”. Ez a kép kiegészül a mindenki számára ismert női reklámalakokkal. A virágos ruhácskában a tűzhely mellett álló nő (feleség), aki férjét hazavárja, vagy a selyemöltözetben az ágyon fekvő és a férfit várakozó nő (szereplő). De bizonyára emlékszünk olyan korabeli reklámfotókra is, melyeken a férfi egy modern háztartási gépet ajándékozik a nőnek, és fel tudunk idézni olyan sztereotípiákat, miszerint a lányanyák megesett lányoknak számítanak, vagy hogy nem illik, hogy a fiúk lányokat látogassanak a szobájukban.⁵

⁵Vö. Theresia Heimerl:
i. m. 23.

Ezek mind a ’60-as évek nőképéről, és természetesen férfiképéről árulkodnak. A nők a férfiakra vannak utalva, tőle függenek anya-

⁶Vö. uo. 26.

gilag, szellemileg, érzelmileg. A nő díszíti a férfit, a férfi segítőtársa, a férfi kellemes hallgatósága (*auditorium viri*). A *Don Camillo*-filmek aztán bevezetnek az egyházközei nők igazából mellékes helyezésébe. A nők akkor válnak érdekessé, amikor hajadonként konfliktusba keverednek. Láthatjuk azonban a templomba járó özvegy nő hűségét is és a jámbor feleségeket. Feltűnik a kommunista, nadrágot viselő hölgy, aki meglepő módon részt vesz a „férfiügyekben”, és akinek a férje gondját viseli a háznak és a gyerekeknek.⁶ Ez tehát az a társadalmi kontextus, amelyben elvárjuk olyan férfiaktól, akik életük nagy részét papként élték le, hogy megrajzoljanak az egyház számára egy olyan nőképet, mely a férfi és a nő közötti egyenjogúságról, a nők autonómiájáról szól. És bármennyire is meglepő, de ezek a férfiak sikerrel járnak.

Az első kísérlet egyházi részről, melyben a nők jogai említésre kerülnek, XXIII. János *Pacem in terris* kezdetű enciklikája, 1963-ból. Világos példa arra, hogy az egyház, megelőzve az imént vázolt társadalmi sztereotípiákat, világosan beszél a nők részvételének szükségességéről az állam és a társadalom kérdéseit illetően, mégpedig azért, mert ehhez a nőknek méltóságuknál fogva természet szerinti joguk van: „Azután ott vannak az államban a nők, nincs senki sem, aki ezt ne tudná; ez talán hamarabb jelentkezett azoknál a népeknél, melyek a keresztény hitet vallják, későbbben ugyan, de mindenütt, azoknál a népeknél is, melyek más kultúrának és életmódnak az örökösei. A nők ugyanis, mivel napjainkban mindinkább tudatában vannak emberi méltóságuknak, nem tűrik el, hogy élettelen tárgynak, vagy eszköznek tartsák őket, sőt mindinkább követelik, hogy az emberi személyhez méltó jogok és kötelezettségek őket is megillessék mind az otthon falai közt, mind az államban” (PT 41). Úgy tűnik, mintha az egyház véget akarna vetni a „férfiügyeknek”, és kiáll, az emberi méltóság argumentumával, a nők társadalmi szerepének a felértékelése mellett.

⁷Vö. uo. 29.

Az egyház ekkor a nők számára tulajdonképpen hatalmat vindikál, nem sejtve persze, hogy ezzel a hatalom kérdését egyben érdekessé teszi a nők szerepét tematizáló első nagy egyházon belüli viták számára is.⁷ A *Pacem in terris* merész, haladó és a nőknek méltóságuknál fogva hatalmat vindikáló álláspontjával kapcsolatosan tehát a problémák később adódnak, mégpedig a nők egyházi szerepével kapcsolatos első komoly viták idején, 1968 után. Ekkor válik ugyanis egyértelművé, hogy az enciklika annyira általános marad megfogalmazásaiban, hogy könnyen megkerülhető és kevésbé tekinthető mérvadónak a kialakult viták kapcsán. A *Pacem in terris* a maga korában még nem foglalkozott a nőket érintő speciális, a keresztény antropológia tárgykörébe tartozó kérdésekkel, hanem egyszerűen az igazság és az emberi méltóság jegyében megkérdőjelezte a faj és nem szerinti differenciálódásra okot adó kategóriák létjogosultságát.

A *Gaudium et spes* (1965) kezdetű pasztorális konstitúció kétségtelesenül a II. Vatikáni zsinat egyik legfontosabb dokumentuma. A korabeli társadalmi nőképen túlmutat a konstitúcióban megrajzolt önálló

nő képe, aki már elsősorban nem a férfi kiegészítőjeként jelenik meg. A nő elvitathatatlan személyi méltóságával érvelve, a zsinati konstitúció mintegy megerősíti a *Pacem in terris* követelményeit, miszerint szükséges a nők közéletben való részvételének a támogatása: „A nők már az élet szinte minden területén tevékenykednek, fontos azonban, hogy teljesértékűen vállalhassák a természetüknek megfelelő munkaköröket. Mindenki köteles elismerni és segíteni a nők sajátos és szükséges részvételét a kulturális életben” (GS 60). Sajnos ez a mondat áldozatául esett a következő évtizedek különféle interpretációinak, fontos azonban szem előtt tartani azt az imént felidézett társadalmi kontextust, melyben a szöveg született. Figyelemreméltó továbbá az, hogy az imént idézett szövegen túl nincs más, önállóan a nőkről szóló zsinati szövegpasszus. Ha a nők szerepe előkerül, akkor az mindig a házasságról szóló zsinati tanítás kontextusában történik: „A házasság és a család intézményének méltósága nem mindenütt egyforma fénnel ragyog, mert a többnejűség, a válás járványa, az úgynevezett szabadszerelem és egyéb erkölcsi eltévelyedések elhomályosítják; továbbá a hitvesi szerelmet igen gyakran megszenteltleníti az önzés, a hedonizmus és a meg nem engedett fogamzásgátlás. Ezekén kívül a mai gazdasági, társadalom-pszichológiai és polgári állapotok is súlyos zavarokat okoznak a családban” (GS 41).

Az amúgy dialógusbarát és a világ felé nyitott zsinati tanítás ezen a ponton világos társadalomkritikát gyakorol a házasság intézményének a védelmében, elutasítva a „szabadszerelem” bármely formáját, valamint a hedonizmus formáit. Mai szemmel nézve szinte érthetetlen az a lelkesedés, mellyel az amúgy progresszív teológusok értékelték ezeket az igencsak világosan a világ felett ítélkező nézeteket. Érthetőbbé válik a lelkesedés, ha az imént idézett zsinati szöveget összehasonlítjuk az addig „forgalomban lévő” háromkötetes *Summa Theologiae Moralis*⁸ házasságról, valamint a férfi és a nő kapcsolatáról szóló lelkipásztori irányelveket tartalmazó „családpasztorációs” kézikönyvvel. A zsinat előtti szakkönyv, ignorálva a házaselet intimitásának spirituális vonatkozásait, száraz és komoly tényyszerűséggel mutatta be a házasságot. A nőiességről, avagy a nőkre sajátosan jellemző princípiumokról kizárólag biológiai értelemben, vagy a bűn (prostitúció és nemi erőszak) kapcsán ejtett szót. Míg a prostitúciót egyértelműen a súlyos bűn kategóriába sorolta, a nemi erőszakra vonatkozóan a nőket mentesítette a bűn terhe alól (*immunis peccato*), legalábbis amennyiben bensőleg ellenkeztek a cselekménnyel. A lelkipásztori szakkönyvben amúgy a nő úgy jelenik meg, mint a férfi segítője. A lelkipásztorok ezekkel az irányelvekkel maximálisan fel voltak készítve arra, miről kell kikérdezni a bűnbánatra jelentkezőket. Minden pontosan lemérhetőnek, kiszabhatónak tűnt, világos határokkal a bűnös és a megengedett között. A nemek jogi tárgyként jelentek meg. A házasságban megélt intimitás, a nemek viszonya egymáshoz a megengedett vagy a nem megengedett kategóriába estek, és világos volt mindenki számára, melyik kategóriába mi tartozik.⁹

⁸Vö. Hieronymus Noldin – Albert Schmitt: *Summa Theologiae Moralis*. Rauch, Innsbruck, 1975.

⁹Vö. Theresia Heimerl: i. m. 39.

Újszerűen hatott tehát a lelkipásztori konstitúció tanítása a házasság intézményéről a férfi és a nő szerepére vonatkozóan: „A házastársi szeretet és élet bensőséges közössége, melyet a Teremtő alapított és törvényeivel körülvevett, a házassági szövetség, azaz a visszavonhatatlan személyes beleegyezés által jön létre. Így az emberi tetteiből, mellyel a házastársak kölcsönösen átadják és elfogadják egymást, Isten rendeléséből szilárd intézmény keletkezik a társadalom színe előtt is; ez a szent kötelék mind a házastársak és a gyermek, mind a társadalom javát tekintve nem az emberi szabad akarattól függ. Maga Isten a szerzője a házasságnak, mely különböző javakkal és célokkal rendelkezik, s ezek igen nagy jelentőségűek az emberi nem fennmaradása, az egyes családtagok személyes fejlődése és örök sorsa, s magának a családnak és az egész társadalomnak méltósága, biztonsága, békéje és jóléte szempontjából. A házasság intézménye és a házastársi szerelem természetszerűleg a gyermek nemzésére és nevelésére irányul, és ezekben teljesednek be. Így tehát a férfi és a nő, akik a házassági szövetség révén »már nem két test, hanem csak egy« (Mt 19,6), személyük és tevékenységük bensőséges kapcsolatában egymás kölcsönös segítségére és szolgálatára vannak, egységüket átélik és egyre szilárdabban magukénak érzik. Ez a bensőséges egység, mint két személy kölcsönös ajándékozása és a gyermekek java megkívánja a házastársak teljes hűségét, és sürgeti fölbonthatatlan egységüket” (GS 48).

A házasság transzcendens természete, a nő mint az emberi szeretetközösség alkotó és alakító szubjektuma, érthető módon újítást és nagy előrelépést jelentett a nőkről szóló teológia fejlődésében is, „egyfajta szabadulást a későskolasztikus paráznaság korszettjéből”.¹⁰ A házasság megismerésének és érzelmi feltöltése a zsinat előtti teológiához viszonyítva, Isten jelenlétének (túl)hangsúlyozása a szent szövetségben, nagyban hozzájárul a házasságról és a családról szóló diskurzus síkján egy stilizált és ideologizált családkép kialakulásához, melyet a 20. század nemiséggel kapcsolatos társadalmi turbulenciái, keresztekkel és szenvedéssel teli hétköznapijai (házasságon belül is) megkérdőjeleznek.¹¹

¹⁰Uo. 42.

¹¹Uo. 45. A realitás sebeinek komolyan vétele és ennek egyházi recepciója a 2015-ös Püspöki Szinódusig azonban még várat magára.

1968

Gyakran illeti kritika ezt a „szerencsétlenül” járt évszámot. A zsinat utáni események Európa nyugati részén felgyorsultak. A szexuális forradalom éve, a hierarchikus társadalmi rendszer megkérdőjelezése, a korábban magától értetődőnek vélt autoritások megengedése egy olyan komplex folyamatot indított el, mely nélkül elképzelhetetlen lenne a nyugati demokráciaként értékelt társadalmi fejlődés. A nő és férfi kapcsolatának igazi forradalma a fogamzásgátló tabletta feltalálása volt, ami lavinaszerűen alakította át a nemek közötti viszony konvencionális voltát. A nők előtt megnyílt a nemi aktus megélésének egy olyan útja, mely addig, a terhesség rizikója miatt, elképzelhetetlen volt. A fogamzásgátló tabletta megjelenésével minden megváltozott. A nők társadalmi és tudományos téren betöltött szerepe fellendült, és kezdetét vette a gender-diskurzus.¹²

¹²A *gender* a biológiai nem és nemszerű szocializálódás közötti különbség tematizálása és kutatása, mely a merev, egyoldalúan csak biológiai értelemben definiált nem fogalmának dekonstrukciójához vezetett.

Alternatív életformák megjelenése kérdőjelezi meg lassan-lassan a zsinaton még idillikusan ábrázolt házasságmodellt. A nők szerepe és helyzete az egyházban Pandóra szelencéjévé válik.

Az egyház félelmei a '68-as társadalmi eseményekkel kapcsolatban a *Humanae vitae* (1968) kezdetű pápai enciklikában tükröződnek vissza. Különösen német nyelvterületről érte komoly kritika az enciklikát. Klerikális felsőbbrendűséget véltek felfedezni a fogamzásgátlás tiltásában, és úgy gondolták, az enciklika tiltása a nőket fosztja meg azon joguktól, hogy maguk döntsenek szexualitásukról (ami a férfiak esetében a teherbe esés külső, látható következménye nélkül tulajdonképpen már rég adva volt). Kifogásolható mindemellett az a férfikép, amely az enciklika egyes kijelentései mögött kimondatlanul is kiolvasható, és amelynek következtében az egyház szükségét vélte egyértelműen fellépni a nők védelmében: „Attól is tartani kell, hogy azok a férfiak, akik hozzászoktak a fogamzásgátló eszközök használatához, megfelelkeznek a nők tiszteletéről, s nem törődve a nők testi-lelki egyensúlyával saját vágyaikat kiszolgáló eszközzé teszik őket. Az ilyeneknek a nő többé nem sors-társ, aki felé tisztelettel és szeretettel kell közelíteni” (HV 17).

Annak feltételezése, hogy a mesterséges születésszabályzás gyakorlata veszélyezteti a férfi nő iránti tiszteletét, érdekes fénybe állítja a nők és férfiak egymáshoz való viszonyát, valamint a férfi és a nő szerepét nemcsak az egyházban, hanem a társadalomban is. Belegondolva az enciklika félelmeinek mozgatórugóiba, sértve érezhetik magukat a férfiak, kiknek vágyai elől védeni és óvni kell a nőt. Szó sincs tehát a nők gonosz és csábító bűnös vágyat keltő erejéről, amely elől a férfiakat kell védeni; épp fordítva, a nők szorulnak rá az egyház protekcionizmusára. A férfi és a nő intim kapcsolatának őrzését az enciklika a papokra bízta, akiknek egyben a lelkére köti azt is, hogy bensőleg és külsőleg is tegyenek eleget a Tanítóhivatal követeléseinek saját életükre vonatkozóan, ezzel is példát statuálva azok számára, akik elszenvedik a társadalmi életben a nemek közötti szereposztás turbulenciáit: „A ti elsődleges feladatotok, hogy a maga teljességében és nyíltan hirdesétek az egyház házasságra vonatkozó tanítását. Szolgáltatotok teljesítése közben ti legyetek az elsők, akik példát adtok az őszinte engedelmességre, melyet az egyház Tanítóhivatala belül és kifelé, a szívben és cselekedetekben megkíván. Erre az engedelmességre ugyanis — hisz tudjátok jól — nem annyira a felhozott érvek, mint inkább a Szentlélek világossága kötelez titeket; amely világosságot különösen élvezik az egyház pásztorai az igazság terjesztése közben” (HV 28).

Theresia Heimerl osztrák teológus és kultúranropológus megjegyzi: „A *Humanae vitae* önmagát hozta káros következményekkel teli helyzetbe azzal, hogy az engedetlenség mérföldkövévé vált a parancsok gerincének vonulatán: a házastársak papjaik iránti, a papok püspökeik iránti engedetlensége, akiknek a szerepe kiemelt helyen van és kiknek »legfontosabb feladata« (HV 30) az enciklika életbe ültetése kell legyen, végül pedig mindenki engedetlensége a Tanítóhivatallal szemben.”¹³ Először lesz nyilvánvalóvá az, hogy

¹³Theresia Heimerl:
i. m. 69.

a szexualitásról, a gyermekvállalásról, a nők szerepéről, a biológiai nőiességről szóló diskurzusok felett már nem az egyház őrködik. A nőket védelmező egyház visszatér a polgáriasodott viktoriánus kor nőképéhez azzal, hogy a női ideált elsősorban a törékeny, a férfi védelmére szoruló feleségben látja megvalósulni. A következő évek női, különösen is Nyugat-Európában azonban másként élnek, mint ez az ideál. A realitás mássága pedig eddig nem ismert, komoly kérdések elé állítja a '70-es, '80-as, '90-es évek egyházát a nők egyházi szerepével kapcsolatosan is.

Ordinatio mulieris

¹⁴Uo. 85.

¹⁵A témáról bővebben lásd Margit Eckholt: *Neue Bewegung in der Frage dem Frauendiakonat*. Theologisch-Praktische Quartalschrift 165 (2017/3), 125–152.

¹⁶Egész könyvtárnyi irodalom született a nők diakonisszává történő szentelésének a témakörében. Érdemes kiemelni Yves Congar, Herbert Vorgrimler és Peter Hünemann pontos és szakszerű teológiáját ezzel kapcsolatosan. Vö. Peter Hünemann: *Gutachten zum Diakonat der Frau*. Synode 7 (1973), 42–47.

¹⁷Vértessaljai László: *Ferenc pápa a női szerzetes előjárókhöz: a misszió szolgálat, nem szolgaság*. <https://www.vaticannews.va/hu/papa/news/2019-05/papa-noi-szerzetesrend-eloljaro-talalkozo-szolgalt diakonus.html> (2019.08.02)

A nők pappá szentelésének kérdése kétségtelenül a nők egyházi szerepével kapcsolatos nagy témák egyike. Az egyházi Tanítóhivatal először 1976-ban reagált a kérdésre, mégpedig az *Inter insigniores* kezdetű írással. Közel húsz év telik el ettől kezdődően, míg majd II. János Pál 1994-ben kelt *Ordinatio sacerdotalis* kezdetű apostoli levelével végérvényesen megoldani véli az egyházi diskurzusban a kérdést azzal, hogy „Krisztus azokat választotta ki, akiket akart” (OS 2), és ebből indokoltnak tűnik, hogy az egyházi rend szentsége csak férfiak számára nyitott. Az *Inter insigniores* nyomán és azt követően könyvtárnyi irodalom foglalkozott a nők pappá szentelése ellen szóló, napjainkban többé-kevésbé aduásznak számító, minden történeti-kritikai érvet meghaladó argumentumával, miszerint „Jézus nem választott apostolai közé nőket”.¹⁴ A dokumentum beisméri egyrésről az egyháztörténelem folyamán képviselt nőkkel kapcsolatos, a modern korban meghaladottnak számító egyházi előítéleteket, és méltánytalannak tart mindenféle barátságtalan és a nőket leértékelő magatartást, másrészt rámutat Jézus nőkkel szemben tanúsított barátságos magatartására, ami az adott történelmi kontextusban forradalminak számított. Ennek ellenére az apostolai közé Jézus nem hívott meg nőket, még magát Máriát sem, az üdvtörténetben betöltött egyedülálló szerepe ellenére sem. Ebben az összefüggésben helyezi el a dokumentum a nők pappá szentelése elleni érvelését.

Összegezve elmondható, hogy Róma meghallotta a '70-es években elinduló, a nők pappá szentelését tematizáló hangokat, melyekre nem késlekedett reagálni, akárcsak a '90-es években II. János Pál pápa sem az *Ordinatio sacerdotalis* kezdetű dokumentumával. Ez utóbbi, felidézve az egyház hagyományhűségét, kiemeli ismételtén a nők szerepét a társadalomban és az egyházban, hangsúlyozza a nők sajátos hivatását a társadalom emberibb tétele és megújulása kapcsán, de Jézus szándékának értelmében a katolikus egyház világosan elzárkózik a nők pappá szentelése elől. Az említett két egyházi dokumentum teológiai értékelésének részletes bemutatásától itt most eltekintünk. Meg kell azonban jegyeznünk, hogy annak ellenére, hogy II. János Pál lezártnak nyilvánította a nők ordinációjával kapcsolatos vitát, napjaink teológiai és kultúrantropológiai diskurzusai bizonyítják, hogy a téma korántsem lezárt, s ezért az említett egyházi dokumentumok érvelését érdemes volna az újabb tudományos eredmények fényében újra átgondolni.

Nők diakonátusa

¹⁸Vö. Norbert Ohler
(szerk.): i. m. 343.

¹⁹Például a kolozsvári
Babes-Bolyai Tudomány-
egyetem Római Katolikus
Teológia Karán Dr. Zamfir
Korinna egyetemi tanár
személyében.

²⁰Vö. Christoph Arens:
*Steigender Anteil –
aber immer noch
unterrepräsentiert.*
[https://www.domradio.de/
/themen/reformen/2019-
03-12/steigender-anteil
-aber-immer-noch-
unterrepraesentiert-zahle
n-und-fakten-zu-frauen-
kirchlichen](https://www.domradio.de/themen/reformen/2019-03-12/steigender-anteil-aber-immer-noch-unterrepraesentiert-zahle-n-und-fakten-zu-frauen-kirchlichen) (2019.08.02)

²¹Vö. Thomas Migge:
*Barbara Jatta. Erste
Frau an der Spitze der
Vatikanischen Museen.*
[https://www.deutschlandf
unkkultur.de/barbara-
jatta-erste-frau-an-der
-spitze-der-vatikanischen.
1013.de.html?dram:
article_id=375811](https://www.deutschlandfunkkultur.de/barbara-jatta-erste-frau-an-der-spitze-der-vatikanischen.1013.de.html?dram:article_id=375811)
(2019.08.02)

Nők vezető egyházi beosztásban

²²Vö. Gedő Ágnes – Ales-
sandro Di Bussolo: *Női ve-
zetők a világon: Az ENSZ
nőkkel foglalkozó ülésza-*

Ferenc pápa, reagálva a nők egyházban betöltött szerepével foglalkozó hangokra, úgy döntött, hogy a nők diakonátusának kérdését felül kell vizsgálni. Ennek érdekében 2016 augusztusában létrehozott egy tudományos nemzetközi bizottságot, megbízva őket a feladattal, hogy történeti szempontok szerint vizsgálják ki a „diakonisszák ügyét”.¹⁵ A nők állandó diakonisszává való szentelése nem új keletű téma az egyházban, a II. Vatikáni zsinat nyomán, különösen az egyházzal szülő dogmatikus konstitúció, valamint az egyház missziós tevékenységéről szóló zsinati dekrétum tanításának fényében vált ez a kérdés aktuálissá. A *Lumen gentium* kezdetű, egyházzal szülő dogmatikus konstitúció újraélesztette az állandó diakonátust mint teljes értékű szentségi szolgálatot (vö. LG 29), hangsúlyozva a *Christos diakonos* jelentőségét, különösképpen is az egyház missziós küldetése kapcsán (vö. AG 16). A zsinat ezzel megújítja az egyházi rend hármas lépcsőjének egységét, mely a Tridenti zsinat óta az úgynevezett hierarchikus ordó triászaként (diakónus, pap, püspök) volt ismert a teológiában. Visszatérve az első századok egyházi gyakorlatához, valamint az egyházban meglévő különféle szolgálatok sokszínűségéhez, külön jelentőséget kap a diakonátus, mely a zsinat után már nem csupán a papszenteléshez szükséges első lépcsőfok, hanem önmagában is értékes szolgálat.

Mivel az állandó diakonátus elsősorban a cselekvő szeretet útja, és Krisztus példájára a szegények, a kitaszítottak, a betegek gyógyulására irányul, nem pedig a szolgálati papság felé vezető lépcsőfok, jelentkeztek a nők állandó diakonisszává való szentelését kérő hangok.¹⁶ Érvelésükben az első századok egyházi gyakorlatára hivatkoztak, amikor működtek az egyházban diakonisszák. Ferenc pápa bizottsága időközben a munkát 2018 decemberében befejezte. 2019 májusában Ferenc pápa a női szerzetesi előjárók találkozásán hivatalosan is beszélt a bizottság munkájának eredményeiről, és arról, hogy a női diakonátus, valamint a nők egyéb egyházi szerepvállalása terén tovább kell haladni: „Egy szentségi dokumentumhoz szükség van teológiai és történelmi alapokra, éppen ezért további kutatás szükséges még. Ám elhibázott dolog arra gondolni, hogy a nők szerepe az egyházban csak funkcionális jellegű (...) mert az egyház nő, női jellegű. Ez nem egy kép, hanem valóság. A Bibliában az egyház, az *Ecclesia* jegyes, Jézus Jegyese. A nők teológiájában is tovább kell haladunk.”¹⁷

1970-ben Uta Ranke-Heinemann volt a világon az első nő, aki teológiai (egyháztörténelmi és újszövetségi) tanszéket kapott, mégpedig Németországban az Esseni Egyetemen.¹⁸ Napjainkban teljesen megszokott már, hogy a teológiát művelők sorában jelen vannak a nők is. A teológiai diszciplínák széles skáláját oktatják szerzetesnők és laikus nők, házasság és hajadonok egyaránt. A nők jelenléte a teológiai fakultásokon Kelet-Európában sem feltűnő már, ott találjuk a nőket már az egyetemi tanárok soraiban is.¹⁹ Nyugat-Európában az úgynevezett kötelező női kvótát túlnyomó részben már az egyházi

kán most először képvisel-
 teti magát a Vatikán.
[https://www.vaticannews.
 va/hu/vilag/news/2019-
 03/szentszeki-kepviselo-
 az-ensz-noi-ulesszakan.
 html](https://www.vaticannews.va/hu/vilag/news/2019-03/szentszeki-kepviselo-az-ensz-noi-ulesszakan.html) (2019.08.02), vala-
 mint Gedő Ágnes: *Ferenc
 pápa előadása Nápolyban
 a Veritatis gaudium teoló-
 giájáról*. [https://www.vati-
 cannews.va/hu/papa/news
 /2019-06/ferenc-papa-na-
 poly-eloadas-a-veritatis-
 gaudium-foldkozi-
 terseg.html](https://www.vaticannews.va/hu/papa/news/2019-06/ferenc-papa-na-poly-eloadas-a-veritatis-gaudium-foldkozi-terseg.html) (2019.08.02)

Összefoglalás

²³Vö. [http://www.vatican.
 va/roman_curia/congrega-
 tions/ccdds/documents/
 articolo-roche-maddale-
 na_ge.pdf](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccdds/documents/articolo-roche-maddalena_ge.pdf) (2019.08.02)

fakultások is figyelembe veszik. Gyakran találkozunk különféle egyházi intézményeket vezető nőkkel, úgy Kelet-, mint Nyugat-Európában. A vezető egyházi beosztásban dolgozó nők száma növekedőben van.²⁰ Ferenc pápa ugyanakkor nem győzi hangsúlyozni, hogy ezen a téren is tovább kell fejlődni.

Bizonyára nem csak jelzésértékűek azok a lépések, melyek pápasága alatt e tekintetben a pápai államban történtek. A világ legnagyobb múzeumai közül egyedül a Vatikáni Múzeum vezetője nő.²¹ Rajta kívül további öt nő dolgozik jelenleg vezető beosztásban a Vatikánban. Ferenc pápa ígérete szerint a tervezett kuriális reform e tekintetben is előrelépést fog jelenteni. A híresztelések valódisága, miszerint a reform részeként még az is elképzelhető, hogy előbb-utóbb néhány vatikáni dikasztérium élére nő kerülne, idővel ki fog derülni. Tény az, hogy Ferenc pápa nem akarja nélkülözni a nők hangját a legfelsőbb döntéshozó fórumokon, és a teológia fejlődésének frontvonalán sem.²² Engedjük magunkat meglepni.

Kétségkívül sok mindenről lehetett volna még írni. Kimaradt II. János Pál pápa *Mulieris dignitatem* (1988) kezdetű enciklikája, az első olyan vatikáni dokumentum, mely kizárólag a nővel foglalkozik, és tulajdonképpen normatív meditáció a női eszményről, s bár figyelmen kívül hagyja a nők összetetten sokszínű modern élethelyzetét, mégis figyelemreméltó olvasmány lehet. Kimaradt — bár a nők pappá szentelése elleni érvelés szempontjából is rendkívül érdekes esemény — Mária Magdolna emléknapjának ünnepi rangra való emelése, melynek kísérő levele, az *Apostolorum Apostola* (2016) már címében is „apostoli rangra” emeli a feltámadás első tanúját, Mária Magdolnát.²³

A nők szerepéről az egyházban és a társadalomban, amint azt bemutatni próbáltuk, számos diskurzus indult a II. Vatikáni zsinat idején és azt követően is. Főleg társadalmi szinten olyan előrelépések történtek a nők emancipációjának terén, melyeket értékelve ma már posztfeminista korszakról beszélhetünk. Ennek a korszaknak Európában főként a (szociál)etika terén mutatkoznak meg sajátos kihívásai, melyekre az államoknak, a politikának, a demokratikus jogállamoknak reagálniuk kell. A nők helyzetével foglalkozó egyházi diskurzus napjainkban komoly figyelmet kap az egyház legfelsőbb szintjein is. Sok a pótolnivaló még ahhoz, hogy az egyházon belül is kijelenthessük: az építő feminista törekvések sikereinek köszönhetően az egyházban beköszöntött a posztfeminista korszak.

KISS JUDIT ÁGNES

27. zsoltár

ISTEN a fényem, a szabadságom,
mitől félek?
ISTEN erős erődöm,
mitől rettegek?
Amikor eljöttek az ellenségeim,
lerágták csontjaimról a húst,
aztán belepusztultak.
Ha harcosok harcolnak ellenem — félek.
Ha kitör a háború — rettegek.
Mégis bizakodom.

Csak azt kérem ISTENTŐL,
fogadjon a házába,
a kisszobába legalább,
hadd lássam reggelenként,
kávézzunk együtt a teraszon.
Rossz időben ernyőt tart a fejem fölé,
és ha értem jönnek az ellenségeim,
azt mondja: nincs itt,
és rájuk csapja az ajtót.
Győztesként magasra emel,
ujjongva énekelek.

Hallod a hangomat, ISTEN?
Hozzád beszélek, felelj, kérlek!
Azt mondtad, keresselek,
és én kereslek, szemtől szembe
akarlak látni!
Bújócskát játszol velem?
Vagy megharagudtál?
Ne légy velem igazságtalan!
Ha eddig segítettél, ne hagyj magamra!

Ha apám és anyám ellöknek maguktól,
ISTEN, fogadj örökbe!
Mutasd meg, merre menjek,
olyan úton, ahol nem leskelődnek utánam,
ne hagyd, hogy felfaljanak a vadállatok!
Hamisan vádolnak
és igazságtalanul ítélnék el.
Mégis hiszem, hogy meglátom jószágodat
még földi életem során.

Várj Istenre.
Szedd össze az erődöt
és a bátorságodat,
és várj Istenre!

42. zsoltár

Kerestem Istent, ahogy a kiszáradt
folyómederben a vizet az állat.
Nem volt ott. Kiszáradtam. Szomjazom.
Csak a könnyem van, víz helyett iszom.
Saját húsomat harapom, ha kérdik:
„Az istened, ha hívod, mért nincs még itt?”
Hívtam. A telefont se vette föl.
Menekülök a rettegés elől.

Csak várd Istent. Ülj le a küszöbére.
Előbb-utóbb haza fog jönni végre.

Lelkem kiolvad, mint a biztosíték.
Folyó az Isten, a vízből innék,
de átcsap rajtam, örvénye lehúz,
amíg süllyedek, felsejlik a múlt,
mikor velem volt. Éjjel énekével
őrizte álmom. Mért felejtettél el?
Mért hagyod, Isten, hogy gúnyoljanak?
Nem vagy nekem már forrás, se patak.

Csak várd Istent. Ülj le a küszöbére.
Előbb-utóbb haza fog jönni végre.

Ments meg, Istenem, ne hagyd, hogy ezek
a fejem fölött ítélkezzenek!
A leggyávábbja vádol gyávasággal,
a legmocskosabbak kennek be sárral.
Sötétségükből emelj ki a fénybe,
igazságod mosdasson hófehérre,
s napestig, míg torkom be nem reked,
lábadnál ülve éneklek neked.

Csak várd Istent. Ülj le a küszöbére.
Előbb-utóbb haza fog jönni végre.
Csak várd Istent.
Haza fog jönni végre.

Litánia-vers a magyar költészetben

CZÖVEK ÁGNES

„Szívemnek adtam éjjeli zenéket,
mikből kibúgtak mély litániák.”
(Somlyó Zoltán: *Bús őszi szonett*)

A szerző irodalomtörténész, kutatási területe a lengyel, magyar és orosz vallásos költészet. — A tanulmány eredeti, hosszabb változata a Litánia-vers Európa régióinak kultúrájában című projekt keretén belül született. A projektet a Narodowe Centrum Nauki finanszírozta a DEC-2012/07/E/HS2/00 665 számú döntés alapján.

¹Witold Sadowski: *Litania i poezja. Na materiale literatury polskiej od XI do XXI wieku (Litánia és költészet. A XI–XXI. századi lengyel irodalom alapján)*. Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa, 2011. Az azóta megjelent egyéb publikációkat lásd itt: <http://www.wiersz.uw.edu.pl/category/publikacje/>

²Lásd: *Répertoire de la poésie hongroise ancienne* (RPHA), <http://rpha.elte.hu>

³Litánia. In: *Világirodalmi lexikon*. (Szerk. Király

Régi magyar irodalom — a változatos litánia-vers

A magyar irodalomtudományban a litánia műfaja nem tartozik a legkutatottabb műfajok közé. Jelen próbálkozást is egy lengyel nyelvű, nagyobb lélegzetű munka inspirálta.¹ Arra keresi a választ, hol jelenik meg a litánia műfaja, mik a jellemzői és milyen rokonságot mutat egyéb műfajokkal, illetve hogyan emelkedik be az egyházi liturgiából a magyar szépirodalomba.

Az átnézett anyag a magyar nyelvű kódexeket, (ének)gyűjteményeket foglalja magában. Számos adattal szolgált továbbá a Horváth Iván nevével fémjelzett repertórium,² melyben megtalálhatók az 1601 előtti magyar versek és az ezeket tartalmazó 1701 előtti kéziratok és nyomtatványok adatlapjai.

A litánia fogalmának viszonylag kimerítő leírását csak a *Világirodalmi lexikon*ban, illetve a *Magyar katolikus lexikon*ban olvashatjuk.³ Ezekből és a korai magyar irodalommal foglalkozó tanulmányokból megtudhatjuk, hogy a litánia fő ismervének az ismétlődő és a dialógikus jelleget tekintik. Továbbá elmondható: a litánia az imádság egy formája, mely főleg a keresztény liturgiában van jelen. Sokszor delimitációs keretbe foglalt, jellemző rá a párhuzamos szerkesztésmód, anaforák alkalmazása. Perifrázisokkal él, illetve az aposztrophé alakzataival (invokáció, laudáció, szuplikáció, aklamáció, deprekáció). Formulák szerepelnek benne, és gyakran két complemter hangra osztható fel: a karvezető és a kórus hangjára.

Teljes bizonyossággal három litániát dokumentálhatunk a 15. század második fele és a 16. század vége közé eső korszakból. A *Czech-kódex*ben (1513) lejegyzett, delimitációs keretbe (a *Kyrie eleison* formulába) foglalt „Letánya” a *Mindenszentek litániája*, amely azért is lényeges, mert magyar szentekhez is szól (I. István és I. László király, Imre herceg). A *Peer-kódex*ben (1526) Máriához szóló litániát olvashatunk, amely *Loretói litánia* néven közismert. A harmadik litánia a *Thewrewk-kódex*ben (1531) található: „*Kezdetyk bodogh azon letanyaya magyarwl...*” Ez utóbbi esetében is a *Loretói litánia* szövegére ismer-

István.) 7. kötet, Akadémiai
Kiadó, Budapest, 1982,
333–334.; *Litánia*. In:
Magyar katolikus lexikon,
[http://lexikon.katolikus.hu/
L/lit%C3%A1nia.html](http://lexikon.katolikus.hu/L/lit%C3%A1nia.html)

⁴Az 1562-es debreceni
zsinat például megenged-
te a litánia éneklését arra
hivatkozva, hogy kevés a
szertartás az istentisztele-
ten. Vö. Ferenczi Ilona:
Az ének mint imádság.
Madarász Márton ének-
imádságai (1629). In:
*Régi magyar imakönyvek
és imádságok*. (Szerk.
Bogár Judit.) Pázmány
Péter Katolikus Egyetem
Bölcsészeti- és Társada-
lomtudományi Kar,
Piliscsaba, 2012, 109.,
[http://mek.oszk.hu/11800/
11836/11836.pdf](http://mek.oszk.hu/11800/11836/11836.pdf)

⁵Uo.

⁶Graz, 1606.

⁷„Litánia az Szentekről”,
„Az üdvösséges Jézus
nevéről”, „Az Oltári
Szentségről”, „Bóldog
Asszonyról”, „Más Litánia
Bóldog Asszonyról”,
„Litánia A' Betegekért,
és Keseredtekért”

⁸A litánia és a litánia-vers
közti kapcsolat leírásához
lásd Witold Sadowski:
i. m. 25–145.

⁹*Régi magyar költők tára*:
XVII. század. 7. *Katolikus
egyházi énekek 1608–*

hetünk, mégis eltér az előző imádságtól, ugyanis Mária antonomáziái
után mindig Mária neve következik. Ennek a litániának is van deli-
mitációs kerete: elején a *Kyrie eleison* formula, a végén a latin nyelvű
Agnus Dei.

A litánia magyarországi alakulástörténetében nem hagyható fi-
gyelmen kívül a reformáció és ellenreformáció hatása. Bár a ma-
gyar kálvinizmus nem határolódott el teljesen a katolikus liturgiá-
tól,⁴ a szentkultusz miatt a litániák jó része szóba sem jöhet a
kálvinizmus esetében. A katolikus liturgiát inkább megőrző evan-
gélizmusok még ki is adtak litániákat: az *Eperjesi graduálban* (17. szá-
zad): „Litania maior” és „Litania minor”.⁵

A liturgián kívüli, magyar nyelvű vallásos irodalom az ellenre-
formációval indult meg komolyabban. Ebben úttörő Pázmány Péter
munkája, a *Keresztyéni imádságoskönyv, melybe szép, ájtatos könyörgé-
sek, hálaadások és tanúságok foglaltatnak*,⁶ amely hat (már dallam nél-
küli!) litániát közöl,⁷ előtte pedig értekezik a litánia fontosságáról,
illetve kritikával illeti a protestánsok litánia-mondását.

A liturgián kívül használatos vallásos szövegek természetesen
más jelleget mutatnak, mint a liturgiában rögzítettek. Ezeknek a
másságoknak a leírása lehetséges a litánia és a vele rokonítható,
úgynevezett litánia-versek és egyéb lírai műfajok esetén is.⁸ A kü-
lönbségek kimutatásához meghatározott jegyek szükségesek. Ezek
egy részét elsődleges versalkotó jegynek nevezzük. Ide tartoznak: a
formulák (például: *kyrie eleison*; *imádkozz értünk*; *hallgass meg, Urunk*
stb.) ismétlődései, az anaforák, epiforák, reduplikációk, illetve a
mondattani paralelizmusok. A másodlagos versalkotó jegyek: jel-
zők, perifrázisok, antonomáziák felsorolása, aposztrofék alkalmazá-
sa (ezek mind létrehozhatnak alliterációkat, rímeket stb.), illetve
ide tartozik az azonos hosszúságú megszólalások dialógusa (strófa-
refrén, strófa-antistrófa, versiculus-responsorium). Ide sorolom
még azt a megkülönböztető jegyet is, hogy vallásos vagy nem val-
lásos tárgyú egy mű, a litánia-vers jellegzetességei ugyanis feltűn-
nek a világi költészetben is.

Az I. csoportba sorolt művek jellemzője, hogy az elsődleges és
másodlagos versalkotó elemek is megvannak és „végigvonulnak”
a vallásos tárgyú művön. Példánk egy fordítás-átdolgozás: *Jesu Sal-
vator* az eredeti címe.⁹ A vers 32 egymással rímelő sorpárból áll, a
sorpárok után ismétlődő rész következik. Az 1., a 2. és 31. sorpár
után a következő invokáció olvasható: „Te vagy virág szál: O ke-
gyes JESUS, kit MARIA szült, hallgass-meg minket.” A 3–30. és a 32.
sorpár után pedig ez ismétlődik: „Te vagy virág szál, O kegyes
Anyá, szép Szűz MARIA, könyörögi értünk.” Az ima nagyobb része
Máriához szól, nem Krisztushoz, és az ő rímekbe szedett perifrázi-
sait és antonomáziáit olvashatjuk végig a litánia-vers szövegében.

Az I. csoporton belül elkülöníthetjük azokat a műveket (s ezek-
ből már jóval több van), melyekben a litánia-jegyek nem a teljes szö-
vegen vonulnak végig. Itt két költői eljárást tudunk megkülönböz-

1651. (Szerk. Holl Béla.)
Akadémiai Kiadó, Buda-
pest, 1974, 349–350.

¹⁰Ha számszerűsíteni
akarjuk a fent
mondottakat, a szóba
jöheto művek kb. 90
százaléka ilyen
eljárással íródott.

¹¹Első kiadás:
Lócse, 1651.

¹²Például:
„O, boldogsagos labak...”
(Mária testrészeihez;
Czech-kódex, 1513),
„Boldog asszonynak
minden tagjáról való
imádság” (*Festetics-
kódex*, 1492–1494).

¹³Erről lásd Witold
Sadowski: i. m. 29–35.; a
136. zsoltárról és annak
polionimikus jellegéről:
uo. 39–40.

¹⁴In: *Döbrentei-kódex*
(1508), *Keszthelyi-kódex*
(1522), *Kulcsár-kódex*
(1539), *Vizsolyi Biblia*
(1590).

tetni. Az első eljárás ritka. Kopcsányi Márton kanonok alkalmazta leginkább ezt a módszert: egy-egy litániarészletet vagy akként megszerkesztett szövegrészt beillesztett költeményeibe. Ilyen verse például a *Bodog Aszony nevezetiről* című. Termékenyebbnek bizonyult a második módszer, mely a litánia elemeit nem bizonyos mértékig izolálva, hanem szervesen beépítve tárja elénk az adott műben. Ide sorolható a litánia-versek túlnyomó része, illetve a litániához közel álló, más műfajokba tartozó (himnuszok, zsoltárok stb.) művek is.¹⁰

Jeles példája ennek a sok verset tartalmazó alcsoportnak egy viszonylag korai és népszerű költemény: Vásárhelyi András 1508-ban írt *Cantilenája*. Szerzőjét akrosztikon fedi fel, keletkezési ideje a 16. versszakban olvasható. A vers műfaja Mária-himnusz, van nótajelzése (*Salve Mater Maria*), és egyelőre nem találták idegen nyelvű mintáját. Szótagszámláló költemény, metrumképlete: a10(4,6), a10(4,6), a10(4,6), a10(4,6). Ehhez társul a legtöbb versszakban megtalálható mondattani paralelizmus. Legtisztábban az 1., 7., 8., 9., 11., 13., 15. versszakokban. A 9. versszak első három sorában anaforát is találunk. Az 5. versszakban is paralel mondatszerkesztés figyelhető meg. A litánia-versek másodlagos versalkotó jegyei is szép számban megtalálhatók benne, például antonómázia: „Mennyországnak szépséges ajtója”; perifrázis: „Angyelokank nagyságos asszonya”, „Töröknek megnyomorojtója” (!), aposztrófék: „Neked szólunk” stb.

A himnuszok és himnusz-átdolgozások igen nagy részét teszik ki a litánia-verseknek, melyek címzettje Mária, Krisztus vagy a Szentlélek. Jellemzően már inkább a 17. századtól találkozunk velük, s ezek már nem *csupán* fordítások. Természetesen itt is sok a névtelen szerző, ám vannak ismertek is, például Balassi Bálint vagy Nyéki Vörös Mátyás. Ide sorolhatók a *kyrie*-trópusú versbe foglaló, azt az ének teljes szövegében refrénként ismétlő, különböző ünnepeken (advent, húsvét, újév) énekelt alkotások, melyek túlnyomó részét a *Cantus Catholici*¹¹ közli. A többi litánia-vers nem sorolható körülhatárolhatóbb műfajokhoz, mint az imádság, mert ezen költői művek többségében fellazulnak az egyes műfajok keretei, és a lírai én egyéni invenciói és gondolatai jutnak érvényre.

A II. csoportba azok az alkotások tartoznak, amelyekben kimutathatók az elsődleges versalkotó jegyek, és vallásos témájúak. Az I. csoporthoz képest ezek régebbi művek, és inkább fordítások, mint átdolgozások, így műfajukat könnyebb meghatározni. Zömmel itt is Máriához, Krisztushoz vagy az ő testrészeikhez szóló himnuszokkal találkozunk,¹² melyekben az ismétlődés és paralel szerkesztés abban nyilvánul meg, hogy ugyanazokkal a fordulatokkal szól a lírai én egy-egy testrészhez. A litánia részben a héber költészetben gyökerezik,¹³ nem meglepő, hogy a zsoltárok külön alcsoportot alkotnak a II. csoporton belül.¹⁴ A te deumokat is ide sorolhatjuk (*Keszthelyi*-, *Festetics*-, *Gömöry*- és *Kulcsár-kódex*ekben), ahol az ismétlést a szüntelen dicsőítés adja. Liturgiához köthető ugyan, mégis kódexbe került néhány antiphona és responsorium (például

Mária-antiphona, illetve responsorium a *Festetics-kódex*ben), ahol az invokáció ismétlődik.

A IV. csoport nem vallásos tárgyú műveiben az elsődleges és másodlagos versalkotó jegyek egyaránt megvannak. A kevés példa közül Janus Pannonius *Mars istenhez békességért* (ford. Kardos Tibor) című versében a beszélő a háború istenéhez szól az invokációban, majd szinte az egész költeményen keresztül a megszólított perifrázisait és antonomáziáit olvashatjuk. Bár a vers istenséghez szól, Mars csak mint a háború allegóriája áll előttünk.

A VI. csoportba sorolt költemények jellemzője, hogy a másodlagos versalkotó elemek nem vallásos tárggyal párosulnak. Például Balassi Bálint a „*Júliát hasonlítja a szerelemhez...*” kezdetű költeménye tartalmilag nem, de szerkesztésében annál inkább a litániák, Mária-himnuszok eljárásait idézi.

A csoportok leírásakor kimaradt a III. és az V. Az előbbibe tartozó művekben csak a másodlagos versalkotó elemek jelennek meg a vallási témájú műben, az utóbbihoz tartozó alkotásokban pedig az elsődleges versalkotó elemek szerepelnek, és nem vallásos tárggyúk. Ilyen alkotásokat nem találtam. Az alteritás korában tehát a szent és a profán nem, vagy csak részben keveredik egymással, de sosem cserélhető fel.

A barokk kor lecsengése utáni időszakban a líra műnemén belül jelentős változás megy végbe: az addig is létező főúri-nemesi költészet mellett kialakul az úgynevezett közösségi vagy közköltészet.¹⁵ Itt említhetjük a *Siralomének Gróf Zrínyi Miklósról* című alkotást. A Zrínyit sajnáló, a németeket kigúnyoló „vers egy katolikus szertartás utánzata, melyet könyörgés, versiculusok és responsoriumok zárnak be”.¹⁶ A litánia elemei tehát megjelennek a közköltészetben is.

Végezetül még a korszak verstörténeti mozzanataira kell kitérni, mivel ez is magyarázza a litániák ritka előfordulását. Mivel a magyar agglutináló nyelv, a mondattani paralelizmusok azonos toldalékokat, homoioteleutonkat, morfémarímeket eredményeznek, úgyhogy magyarul mondattani paralelizmusokat tartalmazó verset rím nélkül nem lehet írni.¹⁷ A 16. századi magyar költészetben azonban megfigyelhető az a szándék, hogy kerüljék az ön- és morfémarímeket. A *számunkra* ősi formáktól való elfordulás az antik versformákhoz való odafordulással járt együtt már a 16. században is, de főleg a 17–18. században. „Talán nem elképzelhetetlen, hogy az antik versformák egyik vonzerejét éppen rímtelenségük és így viszonylagos paralelizmusmentességük jelentette.”¹⁸

A magyar irodalom intézményesülése előtti korban a litánia és a litánia-vers alakulástörténetéről elmondható: a litánia kilép a liturgia kereteiből a litánia-versnek köszönhetően. Elemei bekerülnek más műfajokba. A formálódó műköltészetnek azonban mégsem lesz túl produktív eleme. Ennek ideológiai oka a reformáció, vers-tani oka pedig az ön- és morfémarímek, s így a paralel versépfűtő

¹⁵Erről lásd Küllös Imola: *Előszó*. In: *Régi Magyar Költők Tára: XVIII. század, IV. Közköltészet 1. Mulattatók*. (Szerk. Küllös Imola.) Balassi Kiadó, Budapest, 2000, 17–42.

¹⁶Varga Imre (szerk.): *A kuruc küzdelmek költészete*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1977, „Jegyzetek”.

¹⁷Lásd Horváth Iván: „*Számtalan az soc vala vala vala*”. *Szenci Molnár Albert a rímről*, <http://regimagyar.biforium.hu/szovegtar/szenci.rtf>.

4. Pedig ez a fajta rímelés nem idegen a magyar nyelv és költészet természetétől; valójában ez annak a paralel technikájú verselésnek az egyik sajátja, amely az orális ősi magyar költészetre volt/lehetett jellemző.

¹⁸Uo. 4.

technika kiküszöbölésére irányuló tudatos törekvés. Ennek dacára a litánia-vers igen változatos megjelenési formákat mutat.

Klasszikus magyar irodalom — a rejtőzködő litánia-vers

¹⁹Lásd Gintli Tibor
(szerk.): *Magyar
irodalom*. Akadémiai
Kiadó, Budapest, 2010.

²⁰Uo. 330.

Ez az időszak körülbelül 1750-től 1900-ig tart.¹⁹ Ami elhatárolja az előzményektől, az az irodalom intézményesülésének folyamata. Az 1770-es évektől az irodalom nem csupán kellék és szórakozás²⁰ volt már, hanem identitásképző szerephez jutott. Ennek az identitásképzésnek az alapja a nemzeti nyelv. Ez Bessenyei Györgynek és körének programjából világosan kivehető. Szerintük maga az irodalom, a költészet médium, melynek segítségével az ember elméjét gondolkodásra ösztönzi. Ezt pedig a magyar embernek magyarul kell tennie. Mivel a felvilágosodás hívei az egységes anyanyelvhez való kötődésben látták a nemzet egységének megvalósíthatóságát, minden erejükkel igyekeztek művelni a magyar nyelvet.

A nyelvművelés középpontba állítása mellett természetesen megfigyelhető az irodalomban (is) a felvilágosodás, a racionalizmus térhódítása, az első komolyabb lépés a szekularizáció felé. Ez érthető módon nem feltétlenül kedvez a vallásos költészet (vallásos témák, liturgikus vagy bibliai gyökerű versformák) további fejlődésének. A litánia és a litánia-vers szempontjából az is visszatartó erő, hogy a rendi-nemesi poétikai hagyomány (mely az antik versformákat preferálta) és a közköltészeti poétikai hagyomány (mely a dalformájú verseket részesítette előnyben) együtteséből nőtt ki az intézményesült magyar irodalom lírája,²¹ illetve megjelennek a nyugat-európai verselési technikák is.²²

²¹Uo. 323–324.

²²Uo. 325.

²³Ennek és a következő
korszaknak az átvizsgált
anyaga gondozott
szövegkiadásokból
származik, lásd:
*Verstár – a magyar líra
klasszikusai*. PC CD-
ROM, Arcanum – Osiris,
Budapest, 2001.

Áttérve magukra a szövegekre, csupán két költeményt említhetnek a felvilágosodás irodalmából.²³ Egyik sem vallásos témájú, viszont az építkezése a litánia-versek sajátja. Édes Gergely, a kevésbé ismert költő anyanyelv dicséretéről szóló iker-költeményeiből (*Nemzeti nyelvünkéről*) a második vers első 17 sora közül minden páratlan az „Édes anyám” anaforával indul, minden páros pedig ugyanezzel a kifejezéssel zárul, s felsorolja a megszemélyesült (anya) nyelv „tetteit”. Csokonai Vitéz Mihály *A nap innepe* (1801) című himnusza első hat strófája egy napnak hódoló szertartás szövegét imitálja. A megszólítás („Idvez légy”) után az első strófában a megszólított nap antonómáziái sorakoznak, majd a 2–3. versszakban a megszólított tettei kerülnek előszámításra, a 4. és 6. versszakban a lírai én kéréssel fordul a naphoz. Majd a 7. strófából kiderül, hogy a beszélő csak megidézte ezt a pogány szertartást, de az utolsó két versszakban világossá válik, hogy az egzotikus párhuzam az inkáknak annyi jót hozó nap és a keszthelyi „nap”, a jótevő Festetics gróf között áll fenn. Az alkalmi költészet sablonjait félretevő költemény igazán eredeti alkotás.

A 19. századi közköltészetben is találunk liturgikus imádságot imitáló műveket Feltehetően a század elejéről származik a *Bakalítánia*, mely a katonaelet nehézségei ellen kér segítséget, irgalmat a

²⁴Küllös Imola:
Elemzések a XVIII–XIX.
századi magyar
világi közköltészet
folklorizálódott műfajairól
és témáiról. In uő:
Közköltészet és
népköltészet. L' Harmat-
tan, Budapest, 2004,
250–251.

²⁵Uo. 279.

²⁶Uo.

„Bécsben lakó atyaistentől” és közbenjárást „valamennyi barna kislánytól”. A folyamatosan ismétlődő formula („ments meg uram minket”) a királyhoz szól.

Szintén ebből a korszakból való például a részeg férj ellen panaszkodó asszony litániája.²⁴ Itt a kisszerű tartalom „ölt testet” komoly műformában, nevetségessé téve az adott műfajt,²⁵ míg a *Bakalitánia* inkább travesztia, mely „olyan karikatúra, mely nem az anakronisztikussá váló műfajt (...), hanem a tartalmat, (...) veszi célba”.²⁶

A felsorolt művek (a közköltészetbe tartozókat leszámítva) nagyjából ki is teszik a litániához kapcsolható szövegek korpuszát a magyar irodalom klasszikus korszakában, ami az esztétörténeti hátteret ismerve nem is meglepő. A modernizmus nem kis fordulatot hoz majd ezen a téren.

A modernizmus — a szekularizált litánia-vers

A modernizmus a *Magyar irodalom* című munka korszakolása szerint körülbelül 1890-től kezdődik, és első szakasza lezárul a II. világháborúval.²⁷ A modern ember, miután a 18–19. század ideológiái nem adnak számára mindenre kielégítő választ, többek között újra a transzcendenshez fordul, amit viszont képtelen a maga teljességében megtalálni. Ez a keserű tapasztalat és Isten megtalálásának a beteljesületlen vágya teszi lehetővé, hogy az irodalomban újra megjelenjenek olyan műformák és tartalmak, amelyek a modernség előtt háttérbe szorultak, így a litánia és a litánia-vers. A verstörténetben is egyfajta rehabilitáció történik: költőink újra felfedezik és mesterien használják az ön- és morfémarímeteket, s ezzel együtt a paralel technika alkalmazása is fel-feltűnik.

Bár a modernségben a litánia-versek szövegtörzse nagyobb (legalábbis ami a szépirodalmat illeti), mint a megelőző korszakban, mégsem mondható jelentősnek a korábban említettek ellenére sem. (Felhozott példáinkon kívül is csak egy-két mű említhető egy-egy jellegzetességnél.) A magyar irodalmi hagyomány ugyanis végig marginálisan kezelte a litániát, a litánia-verset. A 20. században még a tudatosan katolikus hagyományokhoz nyúló költők (ilyennek tekinthető részben Babits Mihály vagy számos papköltő) életművében sem hagyott nagyobb nyomot ez a műfaj. Sokkal érdekesebb a fellelhető szövegek milyensége.

Külön ki kell térnünk arra a jelenségre, hogy sok vers címében megjelenik a „litánia” szó, de a litánia műfajával nincs semmiféle formai, tartalmi kapcsolat. Látszólag. Ugyanis ez a költői gesztus már létre is hozza a litánia műfaja és az adott mű közötti transztextuális kapcsolatot. Így a litánia műfajának modern (át)értelmezését kapjuk, ahogy ezt majd az egyes verseknél látni fogjuk.

Első olvasatra csupán címében van köze a litániához a következő néhány versnek: Tóth Árpád: *Éjféli litánia* (1917), Karinthy Frigyes:

²⁷Vö. Gintli Tibor (szerk.):
Magyar irodalom,
i. m. 641–646.

²⁸Vö. Papp Ferenc:
A litánia – egy
imádságtípus és utóélete.
Confessio, 2012/3. 92.

Mindszenti litánia (1938), Sík Sándor: *A Ziller litániája* (1928). A versek litániaszerűségét a megszakíthatatlanságra, a folyamatosságra, a szüntelen ismétlődésre való asszociáció kelti. Tóth Árpád versében egyenletesen esik az eső, Sík Sándornál a Ziller-folyó hömpölyög megállás nélkül, Karinthy versében pedig a lírai én beszél ki magából minden megszakítás nélkül. A litánia tehát a modernségben a folytonosság, a monotónia, a „hosszúra nyúlás” már-már pejoratív jelentésével is összekapcsolódik bizonyos esetekben. Ez igazából nem újdonság, mert például már a 18. században is illették ilyen kritikával a litánia-éneklést a protestánsok.²⁸

A litánia-vers elsődleges és másodlagos versalkotó jegyei, bár kevésféle, fel-felbukkannak sok költeményben. Leginkább ilyen jegy az ismétlés alakzata: főleg soronként (anaforikusan; például Juhász Gyulánál, Ady Endrénél, Babitsnál, Kosztolányi Dezsőnél) és strófaként (jellemzően Adynál, Somlyó Zoltánnál, Weöres Sándornál). A litániákból (is) ismert formulák ismétlésére is láthatunk példát: Kosztolányi: *Légy áldott...* (1922) kezdetű versében ez a két szó anaforikusan ismétlődik majdnem végig a versben.

²⁹Például: *Gioconda*
(1910), *Vigília* (1910),
Titkos értelmű rózsá
(1919).

A másodlagos versalkotó jegyek közül a perifrázisok, antonomáziák halmozását említhetjük. Itt nem lehet megnevezni olyan költőt, akire ez leginkább ráillik, inkább néhány érdekes jelenséget említenék. Juhász Gyula több versében is találkozunk a „titkos értelmű rózsá”²⁹ antonomáziával, mely a Mária-litániákból ismert. Nem idegen a modernizmustól az az eljárás, hogy átalakítva, más kontextusban, mégis felismerhetően adja eléink ezeket a jelzőket. Juhász *Vigília* (1910) című versét idézem: „Ne nézzetek a múltó aszszonyokra! / Örökké ég az Úrnak csipkebokra / És Dávid elefántcsonttornya vár ráink”. Vagy: „Tűnt Anna, *aranyház*, / Te drága csoda, / *Elefántcsontmívű* / *Boldog palota*. / / Tűnt Anna, te tünde, / *Te édeni kert*” (*Profán litánia*, 1912 — kiemelés tőlem, Cz. Á.).

Természetesen sokkal gyakoribb, hogy ezek a jegyek költői invenciók, csak látszatra idézik fel a liturgikus szövegeket. Ady Endrétől álljon itt egy példa: „Mária a nagy, fehér jégtorony, / Mária a zászlóknak szent zászlója, / Mária a mennyei paripa” (*A pócsi Mária*, 1910). Ezeknek a jegyeknek az esetleges megléte nem eredményez litánia-verseket, azonban vannak költemények, melyek már sokkal közelebb állnak hozzájuk, mert több szállal kapcsolódnak a műfajhoz.

Több vers litánia-jellegét az egész költeményen végighúzódo ismétlés adja. Kosztolányi Dezső néhány műve is ide tartozik. A *Röpi* (1935) című versben a Mária név ismétlődik epiforikusan, akár csak egy Mária-litániában. A beszélő nyilvánvaló szándéka a Mária-litániákra való rájátszás, azok profanizálása. Ugyanakkor egy földi nő személyének szakralizálása ez, mely a szerelmes versek bevett eljárása. Mária jelzői, tetteinek felsorolása a szakralishoz közel állótól („Ő a sebes, fényes láng”, „lány, mint a hattyú tolla”, „áldott a földi nők közt”) az egészen profánig terjed („egy lágytojást

se főz meg”, „sok altatószert használ”, „életem fájdalma”). A vers vége kissé parodizálja is a műfajt, a lírai én azonban nagyon jól rámutat a litániák időkezelésére: „lásd, vége sincs e versnek, Mária, / mert mindig újra kezdem, Mária, / oly hosszú már ez ének, Mária, / mint végtelen szerelmem, Mária”. Kosztolányi *Litánia* (1932) című költeménye pedig, ez a feszített ütemű lírai korrajz formailag valóban litánia-szerű. Páratlan sorai („Az én koromban”) adják a vers ismétlődő részeit, a páros sorok egymással rímelve, páros rímeket alkotnak.

Nem az ismétlés, hanem a többször is megszólított szerelmes perifrázisait és antonomáziáit halmozza, s ezért nevezi litániának Kaffka Margit *Litánia* (1916) és Juhász Gyula *Profán litánia* versének lírai énje az említett műveket. Juhász Gyula beszélője a megszólítottat a szakralitásba emeli, implicit módon Máriához hasonlítja. Mécs László papköltő *Anyák litániája*³⁰ és Dsida Jenő *Az utolsó litánia* (1925) nemcsak címe miatt áll legközelebb a litánia-versekhez. Utóbbi eljárása a fentebb említett Kopcsányi Mártonéra emlékeztet: hangulati előkészítés után egy litániát idéz: „Nézek a finom templom-ködön át / a fehér-arcu, néma Máriára / és elmondom Neki / a legutolsó szép litániát! // Titkos értelmű rózsza, / Könyörögi érettünk! / Dávid királynak tornya, / könyörögi érettünk! / Elefántcsont-torony, / Könyörögi érettünk! / Mária aranyház / Könyörögi érettünk!...”

Mécs verse az anyák *kollektív* imája, ami a litániáknak egyébként is sajátja. Az első öt versszakban az utolsó előtti sorok eleje ismétlődik: „Mi tudjuk, mi az ember!”, ezzel indokoltá válik a megszólítás, és a beszélők jogosulttá válnak az 1–5. versszakok végén megismételt könyörgésre: „könyörüljete méhünk gyümölcsén!” A 6. strófában a beszélők akklamációja a Szűzanyához szól, akinek közbenjárásért anyai mivoltára hivatkozva könyörögnek.

A modernségben — annak ellenére, hogy a paralel technika újra életre kelt — a litánia-vers nem tudott komolyabb hatással lenni a költői gyakorlatra. Okolhatjuk ezért a protestantizmus irodalomra tett hatását is, de jelen esetben inkább a (magyar) modernség kereső, de nem találó, a részleteket egészszé összerakni nem tudó mivoltát kell látnunk.

A csillagokról

MÉHES KÁROLY

*Dél előtt olvastam az Indexen
hogy tudósoknak most sikerült
először teljes egészében
megfigyelniük hogy miképp*

³⁰Mécs László összes versei (1920–1940). Athenaeum, Budapest, 1941.

*semmisül meg egy csillag
valahol iszonyat messze*

*Az uszoda előterében
a felettem lévő lámpa
egyszer csak elaludt de aztán
újra kigyulladt majd hosszan
kűszködve villogott mind
sűrűbben hunyva ki
míg végleg elsötétült*

*Ekkor kivágódott az öltöző ajtaja
ott állt a lányom és mutatta
mindjárt kész a hajszárítással
Fújta a haját a meleg szél
repült ez a huncut üstökös
átlagos keddi tavaszi este
mindentől iszonyat messze*

Vízözön(ök)

*Mert restek voltak mind a jóra
az Úr haragja sújtott le rájuk
mentsvárként ott volt Noé hajója
az élőlények ahogy bírta lábuk*

*párban futottak a bárkára fel
Majd megeredt a végtelen eső
az emberiséget így mosva el
Egy férfi maradt s hozzá egy nő*

*minden fajból: ez lett az új világ
a reménybeli büntelen, a jó —
míg az özönvíz el nem állt
s az Araráton kikötött a hajó.*

*Azóta... Hát nem tökély éppen.
Az Úr türelme vajon meddig?
Új özönvíz lesz-e majd a vége?
Noé és bárka nélkül... Elhidd!*

Nemes Nagy Ágnes Áprily-képe

PATAKY ADRIENN

„a természet anyanyelve volt igazán az övé”
(Nemes Nagy Ágnes)¹

A szerző irodalomtörténész,
kritikus. Legutóbbi írását
2019. 4. számunkban kö-
zöltük.

¹Nemes Nagy Ágnes:
Emlékezés Áprily Lajosra.
In uő: *Az élők mértana.*
Prózaí írások I. Osiris,
Budapest, 2007, 621.

²Lator László: Nemes
Nagy Ágnes arcképéhez.
In uő: *Szigettenger.*
Költők, versek, barátaim.
Európa, Budapest,
1993, 251.

³Nemes Nagy Ágnes:
Látkép, gesztenyefával.
In uő: *A magasság vágya.*
Összegyűjtött esszék II.
Magvető, Budapest,
1992, 375.

⁴Nemes Nagy Ágnes:
Látkép, gesztenyefával.
In uő: *A magasság vágya.*
Összegyűjtött esszék II.,
i. m. 379.

Lator László szerint Nemes Nagy Ágnes *A somvirágos oldal* című Áprily Lajos-vers elemzése során „olyan mélyre világított bele egykori tanára lírájába, természete titkaiba, mint előtte talán senki. Valami lelkes szeretettel s egyszersmind tárgyias szakszerűséggel.”² Lator és Nemes Nagy 1982-ben a rádióban beszélgetett erről a versről, a lejegyzett változatot Lator kettejük négykezes esszéjeként említi — ezen túl négy Nemes Nagy-esszé tartható számon Áprilyról. A szövegek mind Áprily halála után, 1975 és 1988 között keletkeztek: *Az első költő. Áprilyról* (1975), *Emlékezés Áprily Lajosra* (1980), *Áprily Lajos: A somvirágos oldal. A versről Nemes Nagy Ágnessel Lator László beszélget* (1982), *Apa és fiú. Áprily. Jékely* (1987), *Áprily és a természet* (1988). Ennek az áttekintésnek az alapját a felsoroltak és azok kéziratai képezik, illetve néhány további esszé, interjú és a két költő néhány verse. A tanulmány előbb az iskolaigazgatóra és tanárra, majd a természetjáró „melankolikus vadász”-ra és elhallgattatott költőre, végül a természetlírát író Áprilyra koncentrál, Nemes Nagy szemüvegén keresztül.

Az iskolaigazgató és tanár

A Baár-Madas Református Leánygimnáziumban, ahol Nemes Nagy osztályt ugorva és kitüntetéssel végzett 1939-ben, egy évtizeden át Jékely Lajos (Áprily Lajos) volt az igazgató. Az általa vezetett iskola meghatározó volt Nemes Nagy Ágnes számára, így vallott erről: „egzisztenciálisan volt fontos a Baár-Madas. (...) Nekem döntő már csak azért is, mert Áprily Lajos volt az igazgató. (...) az első költő, akivel életemben találkoztam, és minthogy már amúgy is volt versírói indíttatásom, az ő személye bizonyosan hozzájárult ahhoz, hogy ne hagyjam (...) abba a versírást”.³

Áprily nemcsak mint igazgató, de mint mentor és mint költő is jelentős hatást gyakorolt Nemes Nagyra, aki neki mutatta meg az első verseit, ahogy az első fordításait is (például Horatiust). Hatására nemcsak a verslábakat és versformákat kezdte el tanulmányozni, de az övéihez hasonló stílusú verseket is reprodukált: „kamaszkorom során mérhetetlen tömegű Áprily-verset írtam”⁴ — vallja. Esszéi tanúsága szerint tizenötéves korában Áprily volt a legkedvesebb szerzője, abban az évben dolgozatot is írt róla (hatodik osztályosként), a

⁵Uo. 379.

⁶Uo. 423.

⁷Nemes Nagy Ágnes:

Más élmények. In uő:

Az élők mértana.

Prózai írások II. Osiris,

Budapest, 2004, 309.

⁸Nemes Nagy Ágnes *bogancs-játékai. Motívumok egy régi tévéinterjúból.*

Összeáll. Czigány

György. Lyukasóra,

1996/5. [https://pim.hu/hu/dia/napi-idezet/](https://pim.hu/hu/dia/napi-idezet/nemes-nagy-agnes-bogancs-jatekai)

nemes-nagy-agnes

-bogancs-jatekai

következő évben vált csak Babits Mihály a kedvencévé. Ez „már teljesen önálló választás volt”⁵ — írja, míg Áprily a líceumi diáklányok körében kultusz volt, „gyerekkori rajongásom tárgya”,⁶ „az első költő, akit személyesen ismertem”.⁷ Áprily neve tehát Nemes Nagy számára összefonódott a Baár-Madassal, illetve első irodalmi, kulturális, sőt természeti élményeivel is. Így fogalmazott egy interjúbán: „Szerettem ezt az iskolát, a tanárokat, a sárga padokat, a nagy kaviccsos udvart, ahol tornáztunk. Szerettem a gesztenyefasort, szerettem a kertet, a rózsákat, a tavirózsákat a kis tavakon. A kert. Később ez vissza-visszatérő motívummá lett az életemben. Valami módon úgy érzem, a kert olyan kereszteződés, ahol a természet és az emberi civilizáció összeér; találkozási pont, csomópont. Igaz ugyan, hogy a Baár-Madas rózsadombi lejtői mögött mindjárt megmutatkozott egy komorabb táj is: hegesebb, ridegebb, egy erdei tájkép. Ez Áprily személyéből is következett, aki árasztotta magából ezt a levegőt; (...) találkoztam a természet két arcával: a szelíddel és a komorral, a vonzóval és a balladásan tragikussal. Ezt sokszor próbáltam már kifejezni, többek közt sokkal-sokkal később a *De nézni* című versemben igyekeztem felnőttként elmondani a természetnek ezt a gyönyörűségét, eufóriáját és túrhetetlen keservét. Ennek a versnek akár az is lehetne a címe, hogy »Mégis nézni, csak azért is nézni...«”⁸

A természetjáró „melankolikus vadász”

Nemes Nagy csodálta Áprily széleskörű biológiai és földrajzi ismereteit, természettudományos pontosságát, terminushasználatát, s azt, ahogy mindezeket verseibe is átemelte. Esszéiben és visszaemlékezéseiben többször megjegyzi, hogy Áprilyval rendszeresen kirándultak, és minden természetjárás alkalmával döbbenettel töltötte el, hogy Áprily mennyi növény nevét tudta (latinul is) vagy „hány madarat ismert, leánykökörcsint mutatott hóban, som gyümölcsöt ősszel, lila-sárga csormolyát az árokparton; meghallotta a lappantyú hangját, láttatta a szajkót, a gyurgyalagot. (...) ami a nagy tájképek mögött hatott, az valahogy az apróságok, a részletek szeretete volt”.⁹ Egy interjúbán Nemes Nagy kettejük lelki rokonságáról beszélt, s arról, hogy csak akkor képes hatni egy ember a másikra, ha abban az illetőben eleve megvan a hasonló alaptermészet, a nyitottság a befogadásra. Visszaemlékezései szerint rokonszenvezett Áprily természethez való hozzáállásával, vagyis tetszett neki „Áprilynak az a bensőséges intim kapcsolódása a természet apróságaihoz (...) Áprily, a költő, azonkívül, hogy kiváló igazgató volt és kiváló tanár, mint tudjuk, halász-vadász-horgász és nagyszerű kirándulásvezető is volt” — írja.¹⁰ Legkorábbi, Áprilyról szóló esszéje zárlatában így jellemzi tanára alakját: „Erdőszélen áll, rövid kabátban. Viharvert, szajkótollas kalap. Olyan némán áll, olyan fokozott csöndben, ahogy csak gyakorlott erdőértők tudnak. De puska nincs a vállán. Melankolikus vadász.”¹¹

⁹Nemes Nagy Ágnes:

Emlékezés Áprily Lajosra.

In uő: *Az élők mértana.*

Prózai írások I., i. m. 617.

¹⁰Találkozásaim. Albert

Zsuzsa beszélgetése

Nemes Nagy Ágnessel.

[Rádióinterjú 1981-ből.

Első megjelenés:

Nagyvilág, 1996/9–10.] In

N. N. Á: *Az élők mértana.*

Prózai írások I., i. m. 491.

¹¹Nemes Nagy Ágnes.

Az első költő. Áprilyról.

Kortárs, 1975/3. 488–491.

Az lehetett Nemes Nagy számára igazán vonzó Áprily attitűdjében, hogy a természet számára *természetes* volt, vagyis nem idegenként tanult a natúráról/tól, hanem úgy, miként annak része, benne foglaltja. Nemes Nagy lírájában a természeti és kulturális viszonyulás árnyaltabb képet mutat: a szembenállás és egybeolvadás oszcilláló mozgásként írható le, s évtizedeken átívelő problémaként gyűrűzik tovább. Első kötetétől (*Kettős világban*, 1946) jellemzi a természeti, „biopoétikus” látásmód — a natúra kép- és struktúraalkotó jelenséggént érzékelhető. Már a kötetnyitó vers, a *Hadijelvény* rögzíti e líra szemléleti pontjait: hatásos fiziológiai leírással, organikus képekkel adja meg a kötet felütését, húsdarálóként mutatva be az agyműködést („Mint iszap, gyöngye hegy belébe málló, / mely önmagától főve körbe fortyog, / mint visszaforgatott, nagy húsdaráló, / mely befelé nyel minden tömör kortyot — / így szívja, őrlí elmém a világot.”). A szervek, az emberi test fiziológiája (erek, szem, agy, vér, csont, fogak, csigolyák, sejtek, sebek stb. által) más (korai) versekben is számottevő tematikai — s nemcsak tematikai — elem, s ezek gyakran természeti képekkel kombinálódnak. A növénnyé válkozás, illetve a növénnel való összeolvadás lehetősége már e kötetben jelen van: például „Ha húsevő növény lehetne testem” — írja Nemes Nagy *A szomjban*, vagy „s kinyílik vállamon a szellem, / mint jóllakott virág.” — szól *A női táj* részlete.¹² A természettől való tanulás fontosságának hangsúlyozása Nemes Nagy *Fák* című, ars poétikus verse felütésében ekképp tematizálódik: „Tanulni kell. A téli fákat.” A természet azonban nemcsak mint panteista szépség vagy problémamentes otthonosság jelenik meg Nemes Nagy lírájában, hanem mint az ember számára kiszolgáltatott, illetve általa uralt, kialakított tér is (így kerül egymással szembe az érintetlen őserdő és az ember által körülhatárolt-művelt kert, vagy ekképp jelenik meg a vörösfenyő táviróoszlopként).

Az említett rádióinterjú során, *A somvirágos oldal* című Áprily-vers elemzéséből¹³ Lator szerint kitetszett az is, hogy „valami mélyen fészkelő vonzalom (óvatosan talán rokonságnak is mondhatnám) kötötte [Nemes Nagyot] Lajos bácsihoz”.¹⁴ A beszélgetést a versről Nemes Nagy ezzel a szinte rajongást magában hordozó gondolattal zárta: „Ennek a vízcsepp tisztaságú tavaszi dalnak azt a tulajdonságát szeretem legjobban, hogy a természetesnek és a kerekre esztergálnak azt a szép szövetégét hordozza, ami Áprily költői vonzásának egyik fő titka.”¹⁵ Lator azt is megjegyzi később, hogy kettejük lírája alapjaiban különbözik egymástól, de közös bennük a „szemérem, a rejtekezés ösztöne”.¹⁶ Nemes Nagy szubjektumhasználat, líranyelve és versszemlélete valóban eltérő Áprilyétól (tárgyiassága inkább Rilkééhez és Babitséhez köti jobban), mégis talán hozzá vezethető vissza a „természetkultusza”.

A természetlírának vagy a tájköltészetnek persze Áprily előtt is vannak hagyományai a magyar irodalomban, Janus Pannoniustól Csokonain és Petőfin át Vajda Jánosig. S a 19–20. században már kevésbé pictura jellegű a tájlíra, a gyönyörködés és a képesség pon-

¹²Részletesebben erről lásd Pataky Adrienn: *Antropomorf és dendroid organizmusok Szabó Lőrinc és Nemes Nagy Ágnes verseiben*. Alföld, 2018/12. 61–76.

¹³Áprily Lajos: *A somvirágos oldal*. Lator László beszélgetése Nemes Nagy Ágnessel. In: Domokos Mátyás – Lator László: *Versokről, költőkről*. Szépirodalmi, Budapest, 1982.

¹⁴Lator László: *Nemes Nagy Ágnes arcképe*hez. In uő: *Szigettenger*, i. m. 251.

¹⁵Áprily Lajos: *A somvirágos oldal*. Lator László beszélgetése Nemes Nagy Ágnessel. In uő: *Az élők mértana. Prózaíráások II.*, i. m. 423.

¹⁶Lator László: *Nemes Nagy Ágnes arcképe*hez. In uő: *Szigettenger*, i. m. 251.

tos megragadása legfeljebb keret a komplexebb gondolatok és problémák kifejezéséhez. Áprilyével egy időben, a 20. század első felében Juhász Gyula, József Attila, Szabó Lőrinc vagy Illyés Gyula más-más irányultságú természetköltészetet művelt, amelyek szintén hatással lehettek Nemes Nagy Ágnes tájlíra-esztétikájára. Juhász Gyula tájversei modern népi életképek, vagy a hangulatköltészet felől megragadható versek (például „Hálót fon az est, a nagy barna pók.” — *Tiszai csönd*). József Attila tájköltészete gyakran szimbolikus, a természet az emberi lelkiállapotok leképezője vagy létértelmezésül szolgáló keret, amelyben keveredik az emberi konstrukció és a natúra (lásd a harmincas évek elejének új verstípusait, például *Elégia*, *Külvárosi éj*, *Téli éjszaka*, *Nyár*). Az *Elégia* első versszaka szerint: „Mint ólmos ég alatt lecsapódva, telten, / füst száll a szomorú táj felett, / úgy leng a lelkem, / alacsonyan. / Leng, nem suhan”, s a harmadik versszak e sorai is jól szemléltetik a két pólus összeolvadását: „Ernyőt nyit a kemény kutyatej / az elhagyott gyárudvaron.” A *Téli éjszakában* a táj számbavétele, majd kiürítése vezet el a csöndhöz, amelyben „Összekoccannak a molekulák”, s amely lehetőséget teremt arra, hogy a kies vidék újra életre keljen, noha nem reflektálatlanul, az újbóli „hódítás” ironikus felhanggal telik meg. Szabó Lőrinc a panteista költészet, a vegetatív természettel való összeolvadásra sóvárgás jellemző, Illyésnél pedig a természet gyakran háttér és látvány, kevésbé hasonul hozzá az ember, inkább meghódítani, kiszolgálójává tenni vágyik azt.

Áprily természetképe nem modernitásával hatott (a sorolt tendenciák mellett) Nemes Nagyra, hanem talán naivitásával és természetességével, és persze elsődlegességével, hiszen Nemes Nagy több ízben azt vallja, hogy Áprily volt az első általa ismert költő. Áprily lírája sokak szerint saját korában is korszerűtlen volt, és „többé-kevésbé hontalan” — véli Rónay György. Mégis a „mélyben élő ember-fájdalom” teszi ezt a lírát „sokkal többé finom idillnél, artistikus természetlíránál; sokkal több annál is, hogy benne csupán a kései romantika egyik legszebb kicsengését tartsuk számon. Ennél mélyebb is, távlatosabb is, visszhangosabb is” — írja.¹⁷

Az ötvenes évek műfordítója

A „humanista” költő és igazgató nem akarta végrehajtani a zsidótörvényeket iskolájában a felvételiztetés során 1943-ban, aminek következményeképp le kellett mondania pozíciójáról — ezután költözött a Visegrád melletti Szentgyörgypusztára (ott is temették el, a hely ma nevét őrzi: Áprily-völgy), ahol a külvilágtól elzárkózva töltötte napjait. Viszonya a természethez szoros és egyedi, már-már remeteként élt, ezt írja róla Nemes Nagy 1988-as emlékezésében: „erdő-mező, állat-növény, erdélyi havas és visegrádi Duna nemcsak állandó témája, vissza-visszatérő tárgya költészetének, hanem szinte fordítva: a természet tárgyai változnak át az ő költészetévé,

¹⁷Rónay György:

Áprily Lajos [1969].

In uő: *A nagy nemzedék*.

Szépirodalmi, Budapest,

1971, 344–345.

¹⁸Nemes Nagy Ágnes:
Áprily és a természet.
In uő: *Az élők mértana.*
Prózai írások I., i. m. 636.

¹⁹Nemes Nagy Ágnes:
Emlékezés Áprily Lajosra.
In uő: *Az élők mértana.*
Prózai írások I., i. m. 621.
[Kiemelés: P. A.]

²⁰Lengyel Balázs: *Egy
meghiúsult folyóiratterv*
(*Levelek az Írószövetség-
hez*). Lásd uő: *Két Róma.*
Esszé. Balassi,
Budapest, 1995, 130.

²¹*Emlékezés Áprily
Lajosra*, kézirat. In:
Hrabovszky-hagyaték.
Nagy Boldizsár tulajdona.
Köszönöm a hagyaték
örzőjének, hogy hozzáfé-
rést biztosított számomra
a kéziratos anyagokhoz,
és hogy engedélyt adott a
szövegek publikálásához.

valamely metamorfózis által fészket rakva szavaiban. Addig-addig építgetve fészket, míg a kettő: költészet és természet kvázi egymás megfelelőivé válnak, a természet a költői önkifejezésnek mintegy jelrendszerévé lesz. Áprily az a költő, aki legfőképpen a természet kódjában közli lírai mondanivalóját.”¹⁸

A negyvenes évektől, „nyugdíjazása” alatt Áprily leginkább fordítással foglalkozott Szentgyörgypusztán, versei ritkán jelentek meg, 1939-es könyve (*A láthatatlan írás*) után csak 1957-ben adták ki újra verseskötetét (*Ábel füstje. Válogatott versek*). Nemes Nagy szerint Áprily magatartása „tisztá” maradt az ötvenes években, a betiltások és korlátozások idején is, amikor többnyire műfordításból tartotta fenn magát — az ő nevéhez fűződik az *Anyegin* vagy a *Peer Gynt* lefordítása —: „Az asztalfiókok költészete volt ez az idő, de a költészeté mégis, mint Áprily későbbi kötetei is bizonyítják. (...) mint mindig, a drága magyar nyelven kívül a természet anyanyelve volt igazán az övé. A természetben találta meg, az erdő és hegy tárgyaiban a főneveket, örök mozgásaikban-hullámlásukban az igéket, gyönyörű apróságaikban a kötőszavakat, amelyekkel egy nehéz emberi sors nagy költői mondatát elszótagolta.”¹⁹

Az ötvenes években, az Újhold folyóirat betiltása után, Magyar Orfeusz (vagy Új Orpheusz, Ösvény, Írás) névvel próbált kiadni új folyóiratot Lengyel Balázs az újholdasokkal, a lap első három tervezett számának fennmaradt a tartalomjegyzéke. Azonban ezek épp 1956 őszén készültek, az első szám már összegyűjtött kézirat-anyagai elvesztek a forradalom alatt, a lap sosem jelent meg. De a dokumentumokból tudható, hogy a folyóirat szerzői között Áprily Lajos neve is szerepelt, úgy, mint az idősebb generáció azon tagjáié, aki „legjáva munkáival hosszabb-rövidebb időn át nem tudott megjelenni”.²⁰

A már citált Nemes Nagy-esszé (*Emlékezés Áprily Lajosra*) nemrég előkerült kéziratában szerepel néhány további sor, amely ki-maradt az 1980-ban megjelent változatból — ez a rész szintén az ötvenes évekre vonatkozik, így hangzik: „műfordítói ouvre-jének létrehozása sem volt problémátlan. Ebből az időből való az a híres történet, amely szerint Á-t egy román regény fordításával bízta meg az egyik kiadó. (Mert persze románul is kitűnően tudott.) Á. végigforgatta l : a : l regényt és ezt a megjegyzést tette: Látom, itt versek is vannak. Akkor majd <...> azokat is lefordítom. / — Bocsásson meg, Áprily elvtárs — mondta a 18 éves lektornő — mi a verseket költőkkel szoktuk fordíttatni.”²¹

Az ötvenes-hatvanas évek megtorló és konszolidációs rendszerének szakmaiatlanságáról, elvtelenségéről, tapintatlanságáról, illetve kiszolgálóiról és bábjaíróiról sokat elmond ez a végül kihagyott, anekdotikus részlet. Ugyanakkor beszédes az *Emlékezés Áprily Lajosra* című szöveg közzétételének idejével kapcsolatban is. 1980 közepére a diktatórikus rendszer enyhült, a cenzúra azonban hol lap-pangóbban, hol manipulatívabban mindvégig jelen volt, még a késő

Kádár-rendszerben, vagyis a puha diktatúra utolsó évtizedében is. Nemes Nagy valószínűleg azért hagyta tehát ki ezt a részt a szövegéből — öncenzúrárt gyakorolva —, mert szereplői felismerhetőek lettek volna, és mert túl éles rendszerkritikának bizonyult volna egy ilyen részlet publikálása akkor, amikor még nem lehetett tudni, hogy a gulyáskommunizmus nem tart örökké.

²²Tüskés Tibor:

A költő Áprily. In:
A kor falára, i. m. 92.

²³Vas István:

Kettős világban. In uő:
*Évek és művek. Kritikák
és tanulmányok
1934–1956.* Magvető,
Budapest, 1958, 122.

²⁴„A világgal való egységet
érzem minden emberben”.

Nádor Tamás interjúja
[1978]. In: Nemes Nagy
Ágnes: *Az élők mértana.*
Prózai írások II., i. m. 338.

²⁵Áprily Lajos: *A somvirá-
gos oldal.* Lator László
beszélgetése Nemes
Nagy Ágnessel. In uő:
*Az élők mértana. Prózai
írások II.*, i. m. 423.

²⁶Molter Károly: *Áprily
Lajos: Falusi elégia.*
Zord idő, 1931/2. 139.

²⁷Fráter Zoltán:
Áprily Lajos. Balassi,
Budapest, 1992, 13.

²⁸Hartmann János:
Az újabb erdélyi líra.
Protestáns Szemle,
1925/4. 215.

²⁹Az első kötet (*Falusi
elégia*, 1921) verse.

³⁰Németh László:
Áprily Lajos. In uő:
Két nemzedék. Magvető,
Budapest, 1970, 194.

Természetlíra Áprilynál és Nemes Nagynál

Tüskés Tibor szerint a korai Áprily-versek „természetábrázolása (...) álombeli 'látomány', meseszerű motívumokkal átszőtt, de sokkal élményszerűbb, meggyőzőbb, mint a halált idéző elmúlásvágy. (...) A hegy, a természet a megtartó erő a számára, s a hegyek és a természet kínálja a példázatot arra is, hogy a halált le lehet győzni.”²² A későbbi Áprily-versek ritkán álomszerűek, abban az értelemben, ahogy leírják a látványt: a növény-, illetve állatvilág bemutatásában a lehető legnagyobb realitásra, alaposágra törekedett a költő, a fajok pontos megnevezésével. Talán innen eredeztethető Nemes Nagynál is a látvány feszegetésének, a precíz megformálásnak és az akkurátus szövelezésnek az igénye. „Én szeretem az anyagot” — írja az *Alkony* című versében, ugyanakkor metafizikus magasságokba is emeli azt, „franciásan klasszikus arányérzék tartja kordában” — fogalmaz első kötetéről írt kritikájában 1947-ben Vas István.²³

Egy interjúban Nemes Nagy a virágok, növények mint ihlető „dolgok” kapcsán jegyzi meg, hogy: „szavakból készül a vers, de az igazán jó líra dolgokból is”.²⁴ Nemes Nagy szerint Áprily olyan ember volt, aki a legtöbb 20. századi, urbánus, természettől elszakadt emberrel szemben mindig is harmóniában élt a natúrával, sosem szakadt el tőle, ezért nem olyan vágyat ábrázol, amiből hiányt szenved, inkább az el nem szakadás és nosztalgia kettőssége jellemzi a verseit: „(...) ő a nyírfa a ház mellett, az a szép kis nyírfaliget (...) ő az irisórai szarvas. Lényének egy része beleér, belefolyik abba, amit a természetben lát. Ugyanakkor és éppen azért érzi, (...) milyen éles, milyen világos az a választóvonal, emberi mivoltának választófala, ami a természet és a természettel való azonosulás között található”.²⁵

Molter Károly is úgy fogalmazott, hogy Áprilyból a „főművet” a természet csalta ki.²⁶ A költő kritikusai a „természet hangulatainak zenéjét”, az „emlékek poézisét”²⁷ vagy épp a melankóliát, a „zengő gyászjelentést”²⁸ vélik kihallani e lírából. A melankóliára figyel fel Németh László is, aki szerint a melankólia védekezés, a lélek pajzsa, kiváltképp az *Őszi monológban*,²⁹ amelyben érzékelhető Erdély elvesztésének súlya. Németh azt írja: „lassan elhiszed, hogy igen, ennek a poétaéletnek a sors búvópatakja s a vállalt melankólia a szív védekezése a kétségbeesés kényszere ellen.”³⁰ Az első világháború után született verset gyakran összefüggésbe hozzák az irredata érzéssel szembehelyeződő, rezignált költő képével. A szöveg

az érzékszervekre különféle ingerek játékba hozásával hat, ismétlődő motívumai és szerkezetei felidézik a háború monotonitását és kontextusát néhány szókapcsolattal (*gyors halál, páncélfényű varjak, nagyélű csőr, vér, szárnyas ütközet, zivatar*). E vers párhuzamba állítható Nemes Nagy *Nyári elégia* című darabjával, amely pedig a második világháború alatt született. Ennek szintén négysoros versszakai az Áprilyéhez hasonló tematikai hálót működtetnek (*halálillat, vér, vihar, ágyúszó* stb.). Mindkét vers címe egy évszak és egy műfaj keveredéséből alkotja meg szókapcsolatát, s Áprilynál helyszíneként egy rét, Nemes Nagynál búzamező szerepel; továbbá mindkettőben fontos szerepet kap a tekintet és a látás, Nemes Nagynál: *Látod, pávaszem, árnyék* (*Nyári elégia*); Áprilynál: *Látod, páncélfényű, kék szemed, fekete, fehér* (*Őszi monológ*). Az előbbiben az őszi varjak, az utóbbiban pávák képviselik a madarakat. A madarak Áprily lírájában másutt is fontosak, olykor már-már ornitológiai szakszerűség jellemzi a különféle fajok (pl. csóka, ökörszem, csicsörke, őszapó stb.) leírását. Nemes Nagynál ritkábban szerepel a konkrét madárfaj megnevezése (bár erre is van példa, lásd a fentín kívül: *Címer, Mit beszél a tengelice?, Lila fecske* stb.), általában inkább csak a repülni képes állat felsőbb kategóriája, a madarak osztálya kerül versbe. Utóbbi esetben a madár átvitt értelmű jelentései nyernek teret, például a transzcendencia trópusaként jelenik meg (lásd *Madár, Között, Fenyő* stb.). A Nemes Nagy-lírában a fák és a madarak is összekötő szerepet töltenek be ég és föld, múlt és jövő, két világ között. Nemes Nagy „fa-verseiben” arra tesz kísérletet, hogy a humán és a nonhumán közötti határokat kitapinthatóvá tegye, lebontsa. Berszán István ökokritikai olvasatában is erre hívja fel a figyelmet: hogy az ilyen versek kiszabadítanak „ember- és kultúra-centrikus szűkösségeinkből”.³¹

³¹Berszán István
„Mégiscsak föld van itt
alul, mindenk ellenére
föld”. Nemes Nagy Ágnes
költészetének ökokritikai
olvasata. Alföld,
2017/11. 81–97.

Hasonlóan szemléletesen mutatja fel a tematikai és formai rokonságot egy másik verspár: az *Így kellett volna* és a *Jó volna...* Az előbbi Áprily *A láthatatlan írás* című kötetében (1939), a *Hol járt a dal?* ciklusban szerepel, az utóbbi pedig Nemes Nagy 1937. áprilisi 28-ra datált verse. A *Jó volna...* ugyan csak 1940 márciusában jelent meg — tehát később, mint Áprily verse (*A Mi Utunk* című református lap hátsó borítóján) —, a nem autográf gépirata azonban három évvel korábbra datálja.³² A versek páros rímeik, motívumaik, illetve főnévi igeneveik és mellékneveik révén rokoníthatók egymással (*mosolygás, dalolás, sötét, súlytalan/könnyű* stb.). Ahogy a *Nyári elégia* és az *Őszi monológ* esetén is azonos a retorika (mindkettő második versszakának első szava az aposztrophikus és a befogadót involváló *Látod*), ez esetben is érvényesül a párhuzamos szerkesztés. Áprily versének kiindulópontja ez: „Így kellett volna” — hogy mit és hogyan, az az első öt versszakban kerül kifejtésre, majd azt ezt követő hat egyes szám első személyre átváltva elemzi a múltat, s az utolsó, tizenkettedik versszak vezet csak vissza a főnévi igenevekhez: e ponton helyeződik át a vers a jövőbe („sötétben fogok át-

³²A folyóiratkiadást leszámítva, a 2016-os, Ferencz Győző-féle összeállításban jelent meg először e vers, lásd Nemes Nagy Ágnes: *Összegyűjtött versek*. (Szerk. Ferencz Győző.) Jelenkor, Pécs, 2016, 209. és 640.

rohanni.”). Míg Áprily költeménye — utolsó sorát kivéve — visszatekint, számvető-értékelő hangot üt meg, addig Nemes Nagy verse végig előre, a jövőnek intézi főnévi igeneveit. Végig azt fejti ki, bontja tovább gyermeki egyszerűséggel, mi az, ami „Jó volna” — mégis, épp a tiszta, naiv fogalmazásmódtól válik erőteljessé a vers, amelynek tárgya tulajdonképpen a lírai én vágya a kevésbé szorongó létre („soha semmitől se félni”).

A beszédmódon túl a legfontosabb azonban mégiscsak a természet, a növények és az állatok, főképp a madarak lírai ábrázolása e két költői életmű metszéspontjában. Nemes Nagy szerint — visszatérve a már idézett sorhoz — „a kert olyan kereszteződés, ahol a természet és az emberi civilizáció összeér; találkozási pont, csomópont”.³³ A *kertben* című versét Áprilynak és Jékelynek ajánlotta, bár soha nem jelentette meg. A 2016-os kiadás szerint 1986 decembere után keletkezett a vers, „egyik hátrahagyott jegyzetfüzetében, amelybe a Magyar Írószövetség 1986. decemberi ülésén jegyzetelt, szerepel a vers első négy sora” — jegyzi meg Ferencz Győző.³⁴ A *kertben* ötvözi a természetit és a modernet, a régit és a 20. századit, és az ipusztériális világ javainak létezésére is reflektál. A versben a természet háttér, amelybe beleépült a mesterséges, emberi produktum: az áram, a kábelcsövek stb. A technicitás tehát beleíródik a natúrba (sőt a kultúra is megjelenik, hiszen a kert nem pusztáz mező, erdő, hanem emberkéz által rendezett természet), egybeolvad vele, s ezt az aktust a vers dalszerűsége és formája felerősíti: performatív, ima-jellegűvé válik. A természet rendje az évszakok ciklikussága által fogalmazódik meg, s ez átvihető a lírai én ars poétikájára is: „el [kell] törölni a minthát (...) azt hihetné az ember, / hogy a múlt lecseng. De nem, / eltűnik, aztán visszatér” — írja e versben Nemes Nagy. Persze Arany János 1851-es *Kertben* című versét is mozgásba hozza, s nyitányában tulajdonképpen az egész irodalmi hagyományra reflektál — „A kertre kell, a kertre mindig / Emlékezni.” —, amelyben a kert mintegy kiapadhatatlan toposz, világmodell uralkodik, a paradicsomi kontextustól Csehovon és Aranyon át Áprilyig. A kert a natúra meghódításának szimbóluma is, nem feledhetjük el azt, hogy rendezettség-konstruáltsága miatt épp annyira idilli és természetes hatást keltő, mint szike élességével metszett és szándékosan alakított, a természet(i)ből kihalított tér — talán hasonlóképp, mint Nemes Nagy felfogásában a vers (ihletett, üzenetszerű, „paleolit távirat”). Ehhez az ars poétikához jelentősen hozzájárult Jékely Lajos figurája és költészete: „Áprilytól a mesterség szeretetén túl is tanultam valami nagyon fontosat: a természeti kép tiszta rajzát” — fogalmaz egy beszélgetésben Nemes Nagy.³⁵ A természet pedig Áprilynál is többet mond a pusztázónak, hiszen „[ő]t ábrázolja az általa ábrázolt természet”.³⁶

³³Nemes Nagy Ágnes: *bogáncs-játékai. Motívumok egy régi tévéinterjúból*. Összeáll. Czigány György. In N. N. Á.: *Az élők mértana. Prózai írások II.*, i. m. 488.

³⁴Nemes Nagy Ágnes: *Összegyűjtött versek*, i. m. 691.

³⁵Költészet napi beszélgetés Nemes Nagy Ágnessel. Kamocsay Ildikó interjúja. In N. N. Á.: *Az élők mértana. Prózai írások II.*, i. m. 333.

³⁶Áprily Lajos: *A somvirágos oldal. Lator László beszélgetése Nemes Nagy Ágnessel*. In: *Az élők mértana. Prózai írások II.*, i. m. 423.

Amikor tegnap

*este imádkoztam
fálnak fordulva lapoztam
Isten fülére ágas-bogas tíz ujjam*

*szerелеm első látásra ez
először láttam sóember-magam
arcom helyén sószívem
édes fiára nem ismert
záporral jött Isten*

*nem tartott sokáig megfáztam
a fagypont alatti létben
Ő átgyalogolt a túlvilágra
egyedül maradt
s én magamra*

Amikor megállok

*és sáros parasztszemmel
lukas lábadra nézek
mintha képeslapot látnék
kétezer éves fiatal testet
nem szomorít mozdulatlan ajkad
hogy mindig jobbra dől fejed
s szeplőid elfedik
a festett vércseppek
fázhatott a művész
ki formába öntött
de nekem szép vagy így is
s hogy nem dobog szíved
megszoktam én már azt is*

Amikor hideg van

*naponta elszáll a ház felett
egy lármázó sirálysereg
köztük bujkál a Szent*

vonulásukkor térdelek
ilyen közel nem járt nálam
nem látott ültetővények között
száradni
gyásszal vigadni át az esteket
talán ha incselkedünk majd
és ígéretünk egymásnak
a szíve megemberül
és szárnya nő karomnak
csak nehogy kőfészket rakjon
s ne dülje fel szemétdombom

Amikor vizet viszek

a temetőben mintha délután volna
a keresztek árnyékai szétcsúsztak
és nem találunk vissza
vedd úgy hogy ordítok
és földhöz vágom keresztelő ingem
nagy így — igen
tolongok a Cireneit támasztók sorába'
siratás nélkül ez a föld
nem lesz a magyar Golgota

Amikor városok

nehezen hozza a kávé a lány
megszámolom az üres székeket
egy hete földszagú a szám
fejemben kattognak a kilométerek
és szalmaszárga arcú anyámat
meghozzák az esti szelek
a fogpiszkálót összezüztam
most a hajammal játszom
jeremiási játék ez
vékony bár súlya ólom
ha késel
egyetlen szóval sem mondhatom

GÖRFÖL TIBOR

Gruber Lászlóval

Gruber László 1971-ben született Szegeden. Teológiai tanulmányait Szegeden és Rómában végezte. 1999-ben szentelték pappá. 2014-től a szentesi Szent Anna Templom plébánosa.

Tény, hogy a kereszténység történetében állandóak voltak a viták. Napjainkban azonban mintha nemcsak a vitatott kérdések szákadnának el a nagy témaköröktől (Szentháromság, teremtés, krisztológia), de az indulatok is szokatlanul hevesek lennének. Mi lehet az oka a fokozott indulatoknak és a kevéssé teológiai természetű kérdések előretörésének?

Minden kornak megvoltak a maga sajátos teológiai kihívásai és problémái, melyekre az adott püspökök, teológusok igyekeztek megfelelő válaszokat adni; ennek alapján lehet beszélni a teológia „felszálló” és „leszálló” ágáról. Jelen korunk alighanem ez utóbbihoz sorolható, minthogy híján vagyunk azoknak a teológiai óriásoknak, akik például a 20. század katolikus teológiai fejlődését meghatározták, és egy sokkal optimistább, illetve előre mutató irányvonalat képviseltek (ilyen például Balthasar, Congar, de Lubac, Rahner). Azt gondolom, hogy minden kor egyházi vezetőire és teológusaira, munkájára rányomja bélyegét az úgynevezett *Zeitgeist*, a korszellem, s ez alól a maiak sem kivételek: világunkat mindenféle zavarok, feszültségek, háborúskodások jellemzik, s ezzel egyidejűleg kézzelfogható az élet egydimenziós látásának terjedése, a konzumista-materialista-szekuláris szellemiség. Az istenkérdés sokak számára önmagában is problematikusá vált, hatalmas méreteket ölt a tömegek vallástól-hittől-egyháztól való eltávolodása. Nos, ez az alapvetően zavaros, békétlen, erősen pesszimista vagy legalábbis közömbös közeg, továbbá az egyházi élet alapvető megrendülése megannyi, hagyományosan keresztény identitású országban, könnyen eredményezheti, hogy a valóban lényegi teológiai kérdésekről nem vagy alig folyik egyházunkban kölcsönösen gazdagító és épületes disputa. Sokkal inkább, erősen frusztrálódva, önmagunk „sebei” körül forgolódunk, egymással szembehelyezkedve és a másikban inkább ellenséget vagy bűnbakot látva pártokra, frakciókra szakadozunk. A világ krízise és bajai tehát alattomban beszüremkednek az egyházba is, s ezekről a belső vitákról felnagyítva és szinte azonnal értesülünk a modern kommunikációs eszközök révén. És végül megkockáztatom: híján vagyunk az úgynevezett területi teológiának, amely előbb Istent hagyja megszólalni, hogy aztán majd róla szólhasson. Pál apostol szavai jutnak eszembe: „Akkor Isten békéje, amely minden értelmet meghalad, megőrzi szíveteket és értelmeteket Krisztus Jézusban” (Fil 4,7).

Mit érzel a gyakorló lelkipásztor közvetlen és tágabb környezetében a nézeteltérések-

Magyarországon, egy vidéki kisvárosban tevékenykedő lelkipásztorként, bevallom, az átlagemberek és hívők körében jóformán semmit nem érzékelek mindebből. Természetesen vannak, akik szinte naprakészen tájékozottak a legújabb egyházi fejleményeket illetően,

ből és a belső feszültségekből?

jogos és bátor, olykor provokatív kérdéseket fogalmaznak meg, melyekről szűkebb körben több-kevesebb rendszerességgel beszélünk is. De ahogyan látom, a hívek döntő többsége nem vagy kevésbé tájékozódik, és így nem is tájékozott, miközben alapvető tisztelettel vannak a mindenkori pápák személye felé, és messze a „fejük fölött elszállnak” ezek a belső egyházi viták, illetve teológiai problémák. Sokkal jobban foglalkoztatja őket az, amit testközelből éreznek: miért kell pár év elteltével megint áthelyezni a megszokott és kedvelt plébánost egy új helyre, vagy miközben sokmilliárdos központi projektek valósulnak meg, addig a bázist jelentő, netán perifériális közösségek templomai, egyéb épületei miért nem részesülnek hasonló egyházi támogatásban?

A reformáció 500. évfordulója kapcsán is többféle feszültség adódott. Részben az eltérő felekezetű házastársak közös szentáldozásának kérdése is ide kapcsolódik. Mik voltak e vita állomásai?

Valóban, jól jellemzi katolikus egyházunk belső életének töredezettségét a reformáció kérdésének a megítélése is. Míg Nunzio Galantino püspök, az Olasz Püspöki Konferencia (CEI) főtitkára szerint a reformáció a Szentlélek eseménye volt, addig Walter Brandmüller kuriális bíboros szerint azt állítani, hogy ez a teljes szakítás a Szentlélek műve, egészen abszurd. Ezt a felfogást csakis a történelem dokumentumainak és tényeinek teljes figyelmen kívül hagyása magyarázhatja, ez pedig egy püspöktől több mint megdöbbenő; a Trentói zsinat definitíven előadott tanítása pedig tévedhetetlen, tanításbeli határozatai mindörökké érvényesek. Hasonlóan vélekedett a kérdésben az ugyancsak német származású bíboros, Gerhard Ludwig Müller, aki a közelmúltig a Hittani Kongregáció vezetőjeként tevékenykedett: elfogadhatatlan azt mondani, hogy Luther reformja a Szentlélek eseménye volt; a katolikusoknak éppen ezért semmiféle okuk sincs ünnepelni 1517. október 31-ét, minthogy a protestáns reformáció nem reform volt, hanem a katolikus hit alapjainak teljes megváltoztatása. Mindennek fényében nem meglepő, hogy a tipikusan német problémát jelentő interkommunió, vagyis a protestáns házastársak katolikus szentmisében való szentáldozáshoz járulásának a kérdése hasonlóképpen nem kis vitát váltott ki. A közös szentáldozás kérdését 2018 februárjában megvitatta a német püspöki konferencia, és 60:13 arányban támogatta azt. A kérdés egyik legfőbb támogatója Reinhard Marx müncheni bíboros, míg a legmarkánsabb ellenzője Rainer Maria Woelki kölni kardinális volt. Utóbbi szerint, akik az Oltáriszentséget magukhoz vennék, meg kellene fontolniuk, hogy képesek-e „igent” és „áment” mondani az olyan katolikus tanításokra, mint például a halottakért felajánlott imádság, a szentek tisztelete és az egyház szentségi felépítése. Ugyanis aki az Oltáriszentséget magához veszi, úgy épül be Krisztusba, hogy az Ő testének tagjává válik, és annak a konkrét egyháznak a tagjává, amelyet a pápa és a püspökök vezetnek. A német püspökök néhány hónap múlva levelet kaptak Rómából, Ladaria bíborostól, a Hittani Kongregáció vezetőjétől, aki azt írta, hogy Ferenc pápa arra a következtetésre jutott, a dokumentumuk,

mely szerint egyedi mérlegelés esetén szentáldozáshoz járulhatnának a katolikus hívek protestáns házastársai, még nem áll készen a publikálásra. Röviddel ezután, Ferenc pápa mégis engedélyt adott Marx bíboroson keresztül a német püspöki konferenciának, hogy az interkommunió-dokumentumukat publikálják, de azzal a két feltétellel, hogy azt nem szabad a német püspöki konferencia dokumentumának mondani, illetve az csupán segédletet jelenthet a megyéspüspökök számára, akik a protestáns felekezetűek áldoztatását már saját maguk szabályozhatják, egyházmegyei szinten. Jelen pillanatban a német egyházmegyéek közel kétharmadában megengedett a protestáns házastársak szentáldozása; a legmegengedőbb a würzburgi, a legszigorúbb a bambergi egyházmegye gyakorlata, míg a többi püspökség a közösen elfogadott dokumentum alapján szabályozza a kérdést. A teljesség kedvéért azt is meg kell említenünk, hogy a pápai jóváhagyást megelőzően már sok év óta bevett és hallgatólagosan elfogadott gyakorlat volt a német egyházban a protestáns házastársak szentáldozáshoz járulása; ezért teljesen inkorrekt lenne Ferenc pápára mutogatni és egyedül az ő felelősségét hangsúlyozni. Mindazonáltal valóban nehezen érthető például az átlagos magyar hívő számára, hogy egyazon nyelv, kultúra és ország protestáns vallású polgárai az egyik egyházmegyében nem járulhatnak szentáldozáshoz, viszont akár csak pár kilométert utazva, egy másik egyházmegye területén már minden további nélkül megtehetik azt. Univerzalitás és pluralitás, egyetemes szabályozás és helyi gyakorlat mennyire és milyen módon férnek meg egymással az egyházban, ez kétségtelenül izgalmas kérdés.

Szintén a szentáldozás kérdése okozott jelentős véleménykülönbségeket Ferenc pápa Amoris laetitia kezdetű dokumentuma nyomán. Milyen álláspontok állnak szemben egymással a dokumentum híres 351. jegyzetének értelmezése körül?

A 2014-es és 2015-ös püspöki szinódusok nyomán adta ki Ferenc pápa 2016-ban az *Amoris laetitia* kezdetű apostoli buzdtítását, melynek *A törekenység kísérése, megkülönböztetése és integrálása* címet viselő nyolcadik fejezete több olyan, valóban nem egyértelmű megfogalmazást is tartalmaz, amely a különböző püspöki karok részéről egymással ellentétes értelmezéshez és egymással szemben álló lelkipásztori irányelvek kidolgozásához vezetett. A 305. pontban arról ír a pápa, hogy az objektív bűn helyzetében élő hívő (egyházi házasságkötését követően polgárilag elvált és újrَاهázasodott), aki szubjektív szempontból nem vagy nem teljesen vétkes, megkaphatja a kegyelmi életben való növekedéshez szükséges egyházi segítséget, ami — az ide vonatkozó 351. lábjegyzet szerint — bizonyos esetekben jelentheti a szentgyónáshoz és a szentáldozáshoz való járulást is. A vitatott kérdés pontosan az, hogy ki, mikor és milyen feltételek esetén részesülhet e szentségekben? A hagyományos álláspont szerint az a katolikus hívő, aki érvényes egyházi házasságát követően polgárilag elválk és új kapcsolatra lép, nem járulhat szentáldozáshoz, hacsak nem él teljesen önmegtartóztató módon, és bűnbánatot tanúsít, feltételezve, hogy az első házasságába való visszatérése már nem lehetséges. Az *Amoris laetitia* nyomán azonban egymás után je-

lentek meg olyan értelmezések, amelyek szerint, bizonyos feltételek teljesülése esetén, a szentségekhez járuláshoz nem szükséges a teljes tartózkodás azoktól a cselekedetektől, amelyek csak az egyháziilag megkötött házasságban élők számára megengedettek. Látna a kérdésben eluralkodó bizonytalanságot négy bíboros egyértelmű igennel vagy nemmel megválaszolható kérdéseket, úgynevezett *du-biat* juttatott el a pápához, iránymutatást kérve ily módon a helyzet tisztázásához. A Szentatya azonban nem válaszolt, miközben sorra juttattak el hozzá mások is (teológusok, papok, püspökök, világiak) kérvényeket, beadványokat hasonló tisztázási céllal. Időközben napvilágra került a pápának az argentin püspöki karhoz írt magánlevele, melyben az ő álláspontjukat tekinti az *Amoris laetitia* egyedül hiteles értelmezésének. Az argentin püspökök álláspontja az, hogy minden egyes házassági esetet külön-külön, alapos mérlegelés útján kell megvizsgálni, és az általuk megnevezett feltételek teljesülése esetén valóban lehetséges, hogy az új kapcsolatban élők önmegtartóztatás nélkül is szentségekhez járuljanak. Ez a teológiai megközelítés tanítóhivatali rangot kapott azzal, hogy a pápa utasítására megjelentették a hivatalos vatikáni közlönyben, az *Acta apostolicae sedis*-ben. A hagyományos teológiai álláspontot képviselő bíborosok, püspökök, teológusok körében — nem meglepő módon — ez hatalmas ellenkezést váltott ki. Ennek egyik legmarkánsabb megnyilvánulása lett az úgynevezett püspöki hitvallás, amely a házasság szentségére vonatkozó hagyományos katolikus hitigazságokat fogalmazza meg. Az apostoli buzdítás különböző és egymásnak ellentmondó értelmezései sajnálatos módon tehát jókora törést okoztak a katolikus egyház életében. Mindez bizonyára elkerülhető lett volna kellő világossággal és egyértelmű érveléssel megfogalmazott pápai tanítás révén, illetve ha a későbbiekben a vitatott kérdésekről őszinte, kölcsönös tiszteleten alapuló párbeszéd folyik kellő diszkrecióval, távol a szenzációhajzás és manipulatív világi médiumoktól. Azt, hogy mennyire polarizált a pápai tanítás megítélése, jól mutatja két német teológus, illetve filozófus megfogalmazása is: Norbert Scholl szerint a pápa még tudatosan tartózkodik a nyilvánvaló dogmatikai helyesbítésektől, de a dogmatikát az irgalmasság evangéliumi üzenetétől elválasztó diszkrepancia mindinkább egyértelművé válik, és ezért a jövőben nagy szükség lesz a korrektúrákra és a továbbfejlesztésekre mind a dogmatikában, mind az egyházjogban. Ezzel szemben, a közelmúltban elhunyt Robert Spaemann szerint a pápának tudnia kellett volna, hogy e lépésével megosztja az egyházat és skizma felé vezet, olyan skizma felé, amely nem az egyház peremén, hanem a szívében megy végbe; amennyiben pedig elzárkózik a korrekciótól, akkor a következő pápa dolga lesz, hogy a helyreigazítást hivatalosan is elvégezze.

Az igazságok hierarchiájában nem foglal el

A papi nőtlenség kérdése — legyünk őszinték — mindig is foglalkoztatta a közvélekedést, botránkozást, gúnyolódást, jobb esetben

jelentős helyet, mégis hatalmas vitákat kavart a cölibátus kérdése. Vajon miért jelentkezik ekkora érdeklődés a téma iránt? És milyen tanulságai lehetnek a pán-amazóniai színódusnak e szempontból?

értetlenséget kiváltva az emberekben. Az egyik idős, nyugdíjas plébános fogalmazta meg egy papi társaságban: az emberek nem hiszik el, hogy a papok megtartják a cölibátust; önmagában a nőtlen életforma miatt nem tisztelik a papokat, és valójában nem is várják el azt tőlük; hozzátéve azt is, hogy a papi nőtlenségnek csak akkor van értelme, ha az az önként vállalt szegénységhez társul, máskülönben nem más, mint egy önző, kényelmes aggregény-életforma. A cölibátus kérdése újból és újból napirendre kerül a szexuális visszaélések kapcsán is, illetve a paphiány meg tapasztalásakor, amikor például egy közösség, amelynek addig helyben lakó papja volt, a továbbiakban máshonnan fog lelkipásztori ellátást kapni. Találhatóan fogalmaz az egyik német bűnügyi pszichiáter: hamarabb lesz valaki várandós egy csóktól, mint pedofil a cölibátustól, vagyis nem a papi (illetve szerzetesi) nőtlenség miatt lesz valaki pedofil. Ugyancsak tévesen gondolják sokan, hogy a cölibátus fakultatívvá tétele egy csapásra megoldaná az egyre nyomasztóbb paphiányt. A szekularizált nyugaton a protestáns közösségek, ahol nemcsak házas férfiak, hanem nők is vállalhatnak lelkészi szolgálatot, éppúgy utánpótlás gondokkal küzdenek, mint a katolikus egyház, míg a zömmel fiatal népességű, úgynevezett fejlődő világ számos országában (Afrika, Ázsia) a papi nőtlenség követelménye ellenére szabályos „hivatás-robbanásról” lehet beszélni. Személyesen is meg tapasztaltam ezt: amikor Indiában jártam, mindenütt zsúfolásig teli szemináriumokkal és szerzetesi házakkal találkoztam. Ugyanakkor egyáltalán nem ezt láttam Amazóniában, ahová két ízben is sikerült eljutnom a Peruban tett két látogatásom során (1999-ben, illetve 2013-ban). Itt ellenkező a helyzet: gyér az utánpótlás, a területek méretéhez képest óriási a paphiány, a kis létszámú papság és szerzetesség zöme nem helyi születésű, az indián népesség tagjai közül pedig szinte egyáltalán nem, vagy csak elvétve kerülnek ki hivatások. A misszionáriusok, akikkel találkoztam, és akiknek a tevékenységét közelebbről is láthattam, szinte kivétel nélkül európaiak, kanadaiak, illetve ausztrálok voltak. A legtöbb amazóniai közösséghez — a hatalmas távolságok és a rendkívül nehéz közlekedési viszonyok miatt — a papjuk évente csak egyszer vagy kétszer jut el, vagyis csak ennyiszor ünnepelhetik az Eucharisziát. Ilyenkor szolgáztatják ki az összes szentséget, hogy aztán az év többi részében világi munkatársak lássák el a közösség vezetését, tanítását, szolgálatát. Mindeközben gombamód terjednek a neoprotestáns, pünkösdi jellegű, egymással is rivalizáló kisegyházak, gyülekezetek, melyeknek bárki lehet a pásztora, minden különösebb végzettség, illetve képesítés nélkül, jó megélhetést biztosítva önmagának és családjának. Kellő létszámú és jól felkészített klérus híján a vallási életre egyébként alapvetően fogékony dél-amerikai katolikusok tömegei térnek át a protestáns kisegyházakhoz, melyek dinamikus és az ottani népléleknek megfelelő evangelizációt végeznek, jól látható eredménnyel. Élénken él bennem egy esti jelenet: a gyászmi-

sét bemutató pap meglehetősen leszidta az azon résztvevő kis létszámú hívőt, amiért nem tudták vele rendesen elimádkozni a Miatyánkot és Üdvözlégyet, s akik ezután megszágyenülve hagyták el a pazarul díszített templomot, miközben alig száz méterre, egy valamikori mozi épületében egészen más hangulatú protestáns istentisztelet folyt számtalan lelkes fiatal részvételével. Mindezek fényében egyáltalán nem meglepő, hogy az októberben tartandó pán-amazóniai szinódus munkadokumentumában szerepel a *virī probatī*, azaz kipróbált, bizonyítottan elkötelezett életű, családos férfiak pappá szentelésének a kérdése, ami egyfajta gyógyír lehet a térség hatalmas paphiányának az enyhítésére. Hogy vajon fogja-e és mennyire ez a gyakorlat az ottani egyházi élet szerves részét képezni, azt nehéz lenne ma még megmondani; az biztos, hogy Ferenc pápa az idei panamai világifjúsági találkozóról hazatérőben, a repülőgépen tartott sajtótájékoztató során az egyik újságírói kérdésre válaszolva világossá tette, hogy egyáltalán nincs szándékában a papi nőtlenség jelenlegi gyakorlatát világegyházi szinten megváltoztatni.

Erkölcsteológiai szempontból hogyan mutatható be a halálbüntetés kérdésében kialakult új álláspont? És milyen érvekre hivatkozva támadják egyesek az új állásfoglalást?

Sajátos időbeli egybeesés, hogy miközben 2018 júliusában Ranjith, Srí Lanka bíborosa üdvözölte országában a halálbüntetés gyakorlatának a visszaállítását (olyan, a társadalom életére veszélyt jelentő kábítószerkereskedőkkel szemben, akik a börtönökből is képesek irányítani a hálózatukat), alig pár héttel később, augusztusban Ferenc pápa elrendelte a katekizmus 2267. pontjának az átfogalmazását a következőképpen: „Az egyház az evangélium fényénél tanítja, hogy a halálbüntetés megengedhetetlen, mert vét a személy sérthetlensége és méltósága ellen, és eltökélten küzd annak eltörléséért az egész világon”. Az eddigi megfogalmazás így szólt: „Az egyház hagyományos tanítása — a tettes kilétének és felelősségének teljes bizonyítását feltételezve — nem zárja ki a halálbüntetéshez folyamodást olyan esetekben, amikor ez az egyetlen járható út az emberek életének hatékony megvédésére a jogtalan támadóval szemben”. Hozzáteszi azonban, hogy a tettes kivégzésének szükséges volta immár nagyon ritka, ha egyáltalán előfordul, mivel az állam olyan lehetőségekkel rendelkezik, melyekkel hatékonyan tudja büntetni a bűntényt, ártalmatlanná téve elkövetőjét, anélkül, hogy véglegesen megfosztaná a jobbulás lehetőségétől. A katekizmus 2267. pontjának új megfogalmazása a halálbüntetés megengedhetetlen voltát mondja ki, mivel az vét a személy méltósága ellen, és ez a szervezett államok esetén áll fenn. Az új szöveg tehát — a megelőző egyházi hagyománnyal összhangban — nem bense, vagyis nem önmagában (a körülményektől és szándéktól függetlenül) rossz erkölcsi cselekedetnek tartja a halálbüntetést. A halálbüntetés feltételes/prudenciális megengedhetlenségéről van szó: teremtsük meg a világon mindenütt a feltételeket, hogy a halálbüntetés szükségtelenné váljon. Az új szöveget a jelenben kell tehát értelmezni, ahol is vannak

jobban és kevésbé jól szervezett államok, és a Szentatya célja az lehet, hogy az egész világ abba az irányba mozduljon el, hogy a halálbüntetés megszüntethető legyen. Továbbá, a változtatás másik értelme az volt, hogy ne lehessen hivatkozni a katolikus egyházra, mint amely támogatja a halálbüntetést. Az új szövegforma kritikusai szerint a halálbüntetés feltételes/prudenciális megengedhetetlensége természetes értelmezése volt a katekizmus korábbi megfogalmazásának, ahogyan az új megfogalmazásnak is hasonló értelmet kell tulajdonítanunk, ha folytonosságot feltételezünk a kettő között, ám — mint mondják - sajnos maga a szöveg önmagában olvasva megenged a hagyománynak ellentmondó értelmezést is. A halálbüntetés feltételes/prudenciális megengedhetetlenségéből fakadó igyekezettel, vagyis hogy teremtsük meg a feltételeket mindenhol a világon, hogy a halálbüntetés szükségtelenné váljon, nyilvánvalóan mindenki egyetért. Ám a katekizmus új szövegének félreérthetősége éppenséggel gátolhatja is ezt a célt, mert szükségtelen ellenállást vált ki azokban, akik a halálbüntetést bizonyos körülmények között megengedhetőnek tartják a katekizmus korábbi megfogalmazása, az egyház hagyománya és a Szentírás alapján. Bármiként is van, e vitatott kérdés kapcsán fontosnak tartom idézni Barsi Balázs ferences atya szavait: „Az az aránytalanság viszont sért, sebet üt a szívemen, hogy az abortusz elleni küzdelemben nem megyünk el a végsőkhöz, hiszen ott arról van szó, hogy ártatlan embereknek eleve meg se adjuk a jogot az élethez. Akkor az az állami hatalom, amely az abortuszt legalizálja, eltörli a halálbüntetést? Ilyen szédítő aránytalanság ordít!”

Erről az embernek eszébe jut, hogy mennyire sokféle recept lát napvilágot az egyház megújításával és vonzerejének növelésével kapcsolatban. Hogyan látja ezeket az erkölcs-teológus?

Bizonyára mindannyian, teológusok és lelkipásztorok egyaránt keressük a sikeres egyházi élet receptjét — de vajon mit is kell értenünk siker alatt? Alighanem könnyen engedünk a számok bűvölésének, illetve a népszerűség kísértésének, és úgy tűnik, hogy a mennyiség és a „most” sokszor vonzóbb, mint a minőség és az időbeli érelődés faktora. Gyakorló lelkipásztorként természetesen én is örülök, amikor nagyobb ünnepeinken megtelik a hatszáz ülőhelyes templomunk, és amikor az adott évben közel ötven elsőáldozónk van, de vajon igazi siker-e ez, főleg Isten és az örökkévalóság mérlegén? Az egyházi élet sikeres megújításának a receptje, amelyet tehát vágyódva keresünk, bizonyára sokféle lehet. Vonzóvá tehetem például a liturgiát; e téren egyre növekvőbb érdeklődés mutatkozik a nyugati világ fiataljai körében a klasszikus, hagyományos ünnepelési formák iránt, míg a latin-amerikai közegben egyértelműen a neoprotestáns, püünkösdi típusú közösségektől átvett elemek és istentiszteleti formák képesek tömegeket megszólítani és megnyerni (egy kicsit ez látható a magyar valóságot illetően is, lásd a Hit Gyülekezetének látványos térhódítását, illetve a katolikus egyházunkban a karizmatikus, „könnyedebb” liturgikus stílus népszerűségét). Pasztorális síkon az ifjúság megszólítása egészen biztos, hogy ma már nem nélkülözheti a legmodernebb tömegkommunikációs esz-

közöket és fórumokat, ahogyan a lelkipásztori találékonyság, a mérész, kreatív ötletek, a személyközpontúság és a közösségi élmények megtapasztalása (nyári hittantáborok, kirándulások, túrák, vetélkedők, stb. formájában, szemben a frontális hitoktatással vagy a túlzottan intellektuális katekézissel) megkerülhetetlenek maradnak. Két személyes példa: egyik előző helyemen, a hívek kérésének engedve, hozzájárultam, hogy az egyik helyi, nagy jelentőségű ünnepünket megelőzően menyasszonyi ruhabemutató legyen a templomban, amely — láss csodát — zsúfolásig megtelt nemcsak középkorosztályúakkal, hanem olyan fiatalokkal is, akik szemlátomást igencsak idegenül mozogtak az egyházi környezetben, és akik az azt követő szentmisén mégis érdeklődéssel ott maradtak. A mostani plébániámon pedig ötödik alkalommal fogjuk megrendezni a házi kedvencek és kisállatok megáldását és szépségversenyét október elején, Szent Ferenc tiszteletére, illetve a teremtet világ iránti felelősségünket hangsúlyozva. Ez egy hallatlanul népszerű és izgalommal várt program közösségünk és egyházi iskolánk életében. Ami pedig az erkölcssteológiát illeti: lehetséges, hogy a lazább erkölcsi nézetek hamarabbi sikereket eredményezhetnek, de igazán tartóssá nem. Jézus sehol sem beszél az Őt követni akaróknak könnyű és kényelmes útról, a hegyi beszédben megfogalmazott erkölcsi tanítása pedig radikális igényű, maximalista etika. Az ifjúság témakörében tavaly ősszel tartott püspöki szinóduson is megoszlottak ezzel kapcsolatban az álláspontok. Egyesek nemcsak nyitott és előítéletek nélküli párbeszédet kértek, hanem gyökeres változást is, valódi száznolcva fokos fordulatot az egyházi tanításban. Ezzel szemben például az afrikai származású Robert Sarah bíboros a gazdag ifjú evangéliumi történetét hozva példának azt mondta, hogy Jézus nem enyhítette a meghívása követelményeit, és az egyháznak sem lenne szabad. A fiatalok egyik jellemző tulajdonsága az idealizmus, vagyis hogy magasztos célokat tűznek maguk elé. Éppen ezért súlyos hiba és a tisztelet hiányának a jele lenne alábecsülni a fiatalok egészséges idealizmusát, mivel ez bezárná az ajtót a növekedés, az érés és a megszentelődés valós folyamata előtt. Amit a bíboros mond — nem meglepő módon — teljesen egybecseng a latin-amerikai térség egyházi életét bemutató nagyjű, több száz oldalas amerikai vallásszociológiai tanulmány megállapításaival: a kutatók egyértelműen kimutatják, hogy a térség fiataljaira nagy vonzerőt és hatást gyakorló neoprotestáns közösségek az összes erkölcsi kérdésben egyértelműen szigorúbb álláspontot képviselnek, mint a magukat katolikusnak valló hívők, és ennek ellenére (vagy éppen ezért?!) jóval nagyobb a népszerűségük a fiatalság körében.

*Ferenc pápa alakja is
rendre bírálatok kö-
zéppontjába kerül.
Egyesek attól sem ri-*

Úgy gondolom, két szélsőséges magatartástól kell óvakodnunk: az egyik, a minden igaz és jó szándékú kritikát elvető, már-már elvakult pápa-tisztelet, a másik pedig, a személyének eredendő elutasítása, akár az eretnek-címkével való megbélyegzésig menően.

adnak vissza, hogy a megválasztása érvényességét is kétségbe vonják...

Nyilván vannak szokatlan, könnyen félreérthető, illetve utólagos magyarázatra szoruló kijelentései is Ferenc pápának, de ez nem jelenthet kellő alapot ahhoz, hogy a személyének hiteltelenítésére valószínűsítős „internetes iparág” szerveződjön, olyan honlapok tucatjai, melyek természetesen magukat a katolikus hit tökéletes ismerőinek és makulátlan őrzőinek mutatják be. Személyesen hálás vagyok, hogy ott lehettem az idei csíksomlyói pápalátogatáson, akkor is, ha az időjárás viszontagságai miatt csak jókora küzdelmek árán jutottunk fel a nyeregbe, és mivel a híveimmel maradtam, így csak egy távolabbi szektorból láthattam a Szentatyát... Mégis, az élő Péter jött el Rómából, megerősíteni a hittestvéreit. Őrá, sok év távolából, bizonyára nem a teológus, hanem az erőteljes, már-már meghökkentő gesztusokat tevő lelkipásztor pápaként fogunk majd emlékezni, aki minden elődjénél erőteljesebben hirdette és képviselte a konkrét személyt középpontba állító, az élet periferiáit tudatosan kereső és elérni akaró emberséges lelkipásztorkodást „a szombat van az emberért és nem az ember a szombatért” jézusi kijelentés jegyében, és akinek a személye, illetve az egyszerű, képi elemeket tartalmazó beszédei képesek voltak megérinteni az átlagemberek szívét.

De nemcsak stílusbeli kérdésekben uralkodnak eltérő szemléletmódok, hanem még a katolikus hit lényegét is eltérően ítélik meg olyan kiemelkedő teológusok, mint Walter Kasper és Gerhard Ludwig Müller. Miből fakadnak ezek az elvi eltérések?

A katolikus és egyáltalán a keresztény hit lényege nem lehet más, mint amit a szeretett tanítvány, János apostol megfogalmaz evangéliumában: „Úgy szerette Isten a világot, hogy egyszülött Fiát adta oda, hogy mindaz, aki benne hisz, el ne vesszen, hanem örökké éljen” (Jn 3,16). Természetesen mindezt nagyon sokféleképpen, különböző hangsúlyok mentén lehet teológiai rendszerbe foglalni és részletezve kifejteni. A jelenlegi katolikus teológia két fő irányvonalának legismertebb és egyúttal meghatározó alakjai közé tartoznak Walter Kasper, illetve Gerhard Ludwig Müller, német származású bíborosok. Bizonyára jelzésértékű, hogy Ferenc pápa nem hosszabbította meg Müller ötéves, lejárt mandátumát a Hittani Kongregáció élén, ahogyan hasonlóképpen beszédes az is, hogy a megválasztása utáni első *Angelus* imádság előtt Isten irgalmasságáról beszélt, Kasper 2012-ben megjelent *Irgalmasság* című könyvére hivatkozva, akit kitűnő teológusként méltatott, s akinek a könyve, mint mondotta, nagy hasznára vált. Müller bíboros helyett szívesebben helyezem Kasper neve mellé a XVI. Benedekként ismertté lett Joseph Ratzingerét, akihez korban jóval közelebb áll Kasper, és akinek tanítványa volt maga Müller is. Kasper és Ratzinger életútja számos pontban egyezik: elismert teológiai professzorok, majd püspökök, ezt követően pedig meghatározó római hivatalokban vezető beosztást ellátó személyek. További sajátos hasonlóság, hogy Kasper püspöki jelmondata — *Veritatem in caritate* — visszaköszön XVI. Benedek *Caritas in veritate* enciklikájában. Mindketten vallják tehát, hogy az irgalmas szeretet és az igazság lényegileg összetartoznak egymással, ahogyan abban is egyetértenek, hogy a ke-

reszténység bölcsőjét jelentő Európának föl kell ébrednie, vissza kell találnia önnön történelméhez és kultúrájához, vissza kell nyernie lelki és erkölcsi erejét, ismét azzá kell válnia, amivé hosszú történelme során vált. Azonban ennek hogyanját és mikéntjét illetően megmutatkoznak közöttük és a már említett két fő teológiai irányvonal között nem elhanyagolható különbségek is. A Kasper nevével fémjelezhető teológiai megközelítésre inkább áll a népegyházi felfogás, a nagymértékű ökumenikus nyitottság, az állami szervezetekkel és világi struktúrákkal való szoros együttműködési készség a jóakarató tömegek megszólításának és megnyerésének a szándékával. Mindezt az irgalmas szeretet hangsúlyozásával teszi, tudatában annak, hogy az ideális és makulátlan egyház a történelem során valójában soha nem létezett. A hívek sokaságának mindig és így ma is szükségük van az életükben bekövetkező bukások és kudarcok után az újjákezdést lehetővé tevő „mentődeszkára”. A Ratzingerhez köthető teológiai megközelítést, egyházképet és lelkipásztori gyakorlatot inkább az evangéliumi radikalitás, a só-kovács-mustármag mivolt igazságának tudatos képviseléséből fakadó, társadalmon belüli kisebbségi lét vállalása jellemzi, amelyet a világi struktúráktól, illetve a politika világától való józan és olykor skeptikus távolságtartás határoz meg. Ratzinger erőteljesen hangsúlyozza a kinyilatkoztatott igazságok abszolút, nem relativizálható mivoltát, és egyúttal vállalva az ebből fakadó értetlenség, elutasítottság és népszerűtlenség esetleges kockázatát is. E két fő teológiai irányvonal közötti ütközés egyik legmarkánsabb megnyilvánulása az újrabezásodottak szentáldozáshoz járulásának már említett kérdése (az e problémáról folyó vita időbelileg jóval régebbre nyúlik vissza az *Amoris laetitia* apostoli buzdításnál).

Mind ennek, mind más, vitatott erkölcsi kérdések kapcsán szüntelenül szem előtt kellene tartanunk, hogy az eseményt mindenkor igazsággal, a személyt pedig irgalommal szemléljük, az egyéni lelkiismeret, az Isten parancsolatai és az egyház tekintélye közötti gondosan összehangolt belső kapcsolatra ügyelve, minden legalizmust és önhivatkozó individualizmust kizárva. Az Evangélium ugyanis nem törvénykönyv, hanem az élet fénye és ereje, maga Jézus Krisztus, akinek a fényében lehet megérteni és teljesíteni a parancsokat, miközben Ő ajándékba is adja azt, amit megkövetel. Az Újszövetség törvénye — Aquinói Szent Tamás megfogalmazása szerint — maga a Szentlélek kegyelme, amely a Krisztusba vetett hit által adatik nekünk; a szívünkben működő Lélek nélkül az Evangélium betűje életet kioltó törvény, Isten akarata pedig túlzott követelmény lenne. A fentebb vázolt két teológiai látásmód valójában ugyanazon érem két oldala (nem elfelejtve, hogy minden éremnek van egy éle is), és éppen ezért a törésvonalak és különbségek hangsúlyozása helyett a hasonlóságot, a közös indulási pontot (Isten egyetemes üdvözítő akarata) és érkezési célt (az Istentől felkínált üdvösség elnyerése) kellene jobban meglátni és még inkább hangsúlyozni.

TÓTH SÁRA

Tágas térre tettél

A szerző irodalomtörténész, a Károli Gáspár Református Egyetem Anglisztika Intézet docense. Legutóbbi írását 2018. 12. számunkban közzöltük.

Visszatekintve lelki vándorutam három évtizedére, még mindig, sőt egyre inkább úgy tapasztalom, hogy a keresztény hit szép. Tágas térre tesz. Kitágítja, és nem összezsugorítja világomat. Épp a gyengeség, az összetörtség, az emberi esendőség által kapcsol be a kozmikus és egyben intim módon személyes szeretetáramlásba. Már itt megkezdődő és az öröklétbe nyúló beszélgetésbe hív.

Amikor az ember görcsösen próbálja megragadni a végtelent, az igazságot, a valóságot, az istenit, mindazt, ami felülmúlja őt, nem-hogy valódi kapcsolatba nem tud lépni mindezekkel, de éppen e görcsös igyekezet zárja ketrecbe, sőt, saját megtalált „istene” szorítja sarokba, saját „igazsága” börtönzi be.

Látom azokat, akikkel együtt indultam el. Van, aki elengedte a kezdő, gyermeki hit biztonsági fogódzóit, és nem riad el a végtelen személyes szeretettel való találkozás szédítő kalandjától. Egyre szebb és szabadabb, még ha ő maga nem is látja, hiszen paradox mód épp azáltal halad „felfelé”, hogy „lefelé” halad: belebocsátkozik emberi valóságába,¹ és pontosan ott, a részlegesség, az esendőség, a töredékesség mélypontján tágul világa végtelenné.

¹Lásd Anselm Grün –

Meinrad Dufner:

Mélyből forrászó

lelkiség. Bencés Kiadó, Pannonhalma, 2014, 33.

Látom azokat is, akik éppen azért mennek félre, mert tökéletességre, tisztaságra, száz százalékosan pontos igazságra vágynak. Ideálokra gyermekeknek és serdülőknek van szüksége. Talán azért maradunk sok tekintetben gyermetegek egész életünkben, mert félünk szembeesni az emberi lét korlátaival. Az ideálokat hosszú távon egyedül az *emberi* kizárásával, tagadásával lehet fenntartani. Ezért olyan *embertelen*, merev és elidegenítő a dogmatikus vallásosság. És ezért fut óhatatlanul tragikomikus ellentmondásba. A tiszta, embermentes objektivitás álmába csak úgy ringathatja bele magát, hogy a saját kicsike igazságát emeli erre a rangra.

A gyermeket a szülei — jó esetben — egy ideig óvják, elzárják a világ ijesztő bizonytalanságától. A hit gyermekkorában Isten idealizált apaként jelenik meg, aki megvéd a veszélyektől. De ebből a szakaszból ki kell nőni, különben egy picike, bár otthonos gyerek-szobában, vallási szubkultúrában találjuk magunkat. Hányszor hallani, hogy mi minden „veszélyezteti” a hitünket. Hogyan zavarja össze a hívő fiataalt, amikor egyetemre kerül. Mi az, amit ne olvasunk, ne is lássunk, ne is vegyünk róla tudomást. Mert nem egyeztethető össze gyerekszobánk világával.

²Jób 6,5–7. (Revideált,
új fordítás: Kálvin Kiadó,
Budapest, 2017.)

³Anselm Grün – Tomáš
Halík – Winfried Nonhoff:
*Távol az Isten. Hit és
hitetlenség párbeszéde.*
Pannonhalmi Főapátság
– Bencés Kiadó,
Pannonhalma, 2018, 31.

Többször kértek az elmúlt időben, hogy tartsak előadást — fiataloknak — a felnőtt hitről. Ezekre készülve gondolkodtam el, hol tartok én. Már amennyit ebből az ember maga láthat. Mindenesetre visszanéztem a megtett útra, és egy felismerés ellenállhatatlanul betöltött. *Nem tudom nem érezni, amit érzek. Nem tudom nem gondolni, amit gondolok.* Megkönnyebbülve elutasítom tehát a *sacrificium intellectus*. „Ordít-e a vadszamar a fűben, bőg-e az ökör a takarmány mellett?”² Az *őszinte igazságkeresés nem fog elszakítani Istentől. Aki közelebb kerül a valósághoz, Istenhez is közelebb kerül.* Talán ezért térek vissza újra meg újra Jób könyvéhez.

Aki megpróbálja gondolni, amit nem gondol, és érezni, amit nem érez, annak belső világa tönkremegy. Elfojtja az étellel, az Istennel, az egyházzal kapcsolatos haragját, kételyeit. Passzív agresszív lesz és merev, akivel már beszélgetni sem lehet. Csak deklarálni tud és cédulákat ragasztgatni. „Ha saját lelkemben elfojtom a hitetlenséget — írja Anselm Grün —, akkor könyörtelen leszek a nem hívőkkel szemben. Nem akarom, hogy mások hitetlensége elbizonytalanítson, ezért küzdenem és védekezni kell ellenük.”³

Azt láttam, hogy a spirituális felnőtté válás paradox folyamat. Egyrészt belebocsátkozás a részlegességbe, az esendőségbe, az emberi korlátokba. Másrészt folyamatos határfeszítés. Lebontom saját falaimat. Vagy inkább hagyom, hogy leomoljanak. Aztán átrakom őket. Kijebbn teszem határait, nagyobb dobozt építek magamnak. Bár nem szívesen mozdulok ki a komfortzónámból, az élet általában közbeszól, jön egy üdvös válság, amikor nem működik az Istenről kialakított kép. *Deus semper maior.*

Tizenöt éves koromban valaki elhívott egy zárt, szinte szektás protestáns közösségbe: itt kezdődött hitbeli eszmélésem. Úgy vélték, a történelmi egyházakból kivonult a Szentlélek. Élénken emlékszem, milyen világtágító hatással volt rám, amikor elsőéves egyetemistaként elolvastam a *Luther Márton élete és kora* című könyvet, és rádöbentem: ez a Luther hívő ember volt. Aztán bekerülök egy konzervatív protestáns szellemiségű, de ökumenikus egyetemi keresztény diákszervezetbe. Belátom, hogy a reformátusok is lehetnek hívők. Sőt, a katolikusok is, az ortodoxok is. Majd amikor ugyanez a szervezet komoly fenntartásokkal viszonyul a karizmatikus mozgalomhoz, már érzem, hogy soha többé nem áll vissza a fejemben hívők és nem hívők (illetve eretnek hívők) szétválogatott, takaros rendje. Évekkel később, református lelkész férjemmel a jezsuita lelkiség hatása alá kerülünk. Ez segít házassági és egyéb válságainkban. Lelkigyakorlatokra járunk. A csendes, szemlélődő imádságot gyakoroljuk (amelyet végképp idegennek tart a legtöbb protestáns, hiszen a mi lelkiségünkben az írott ige és a prédikáció hallgatása, valamint a verbális ima a megszokott). De közben természetesen

⁴<http://www.evangelikalcsoport.hu/2019/05/09/az-evangeliumisag-mindenkor-jelen-volt-az-egyhazban-interju-szabados-adammal-az-evangeliumisag-lenyegerol-es-az-evangeliumi-evangelikal-mozgalom-eredeterol-multjarol-jelenerol-es-jovojarol/>

⁵Jn 3,8.

⁶Olivier Clément:
Kérdések az emberről.
Bizantinológiai Intézeti
Alapítvány, Budapest,
2004, 41.

református közösségbe tartozunk. Kik vagyunk hát? A határok megint máshová kerültek.

Van-e határtalanság? Le lehet-e bontani minden határt? Határok nélkül nincsen identitás. Szabados Ádám protestáns teológus jegyzi meg a keresztyén hittel kapcsolatban, hogy ha rajzolunk egy kört, és nem tudunk olyat mondani, ami nincs a körben, akkor semmit sem állítunk róla. Akinek bármi az identitása, annak nincs identitása.⁴ Ez jól hangzik. Csakhogy a hit világában gyanúsán hatnak az ilyen lekerekített kijelentések. Például rögtön felmerül: Isten hol van ebben a képletben? Őt is betesszük az általunk rajzolt körbe? A keresztyén azt jelenti: krisztusi. Vajon rajzolhat-e kört halandó ember a testet öltött Isten köré? Bezárhatja-e egy körbe a Szentlelket? „A szél fúj, amerre akar; hallod a zúgását, de nem tudod, honnan jön és hová megy: így van mindenki, aki a Lélektől született.”⁵ Hol van tehát a jól körbehatárolható keresztyén identitás? Mit is jelentenek ezek a váltig ismert, mégis titokzatos szavak? Isten munkálkodik a szívben. Zúgó szél iramlik tágas tereken. „A személy — írja Olivier Clément —, azért játszik össze az élő Istennel, mert olyan, mint ő: titokzatos, rejtélyes, megfoghatatlan.”⁶

A gyermeki hithez hozzátartozik, hogy elfogadjuk (protestáns közegekben inkább) a Biblia, vagy (katolikus közegekben inkább) az egyház hivatalos tanításainak mintegy tudományos objektivitását. A gyermeki állapotnak része, azt hiszem, az episztemológiai naivitás. Az én protestáns hagyományomban különösen fontosak az úgynevezett „üdvözítő igazságok”, az a ki nem mondott feltételezés, hogy a saját gondolataim üdvözítenek. A helyes tanítások elfogadása. Hit a fejben. Ezért a hitvallásnak, a tanoknak óriási a tétje. Azt hiszem, akkor léptem a boldog bizonytalanság tágasabb világába, amikor a Szentírást és a keresztyén hagyományokat, Ricoeur, Gadamer és mások nyomán úgy kezdtem látni és tapasztalni, mint korokon átívelő szent beszélgetést. Nem gondolok többé semmit „megbízható”, sőt, „tévedhetetlen” igazságnak az „isten” nevű tárgyról. Tanúságtételek vannak, amelyek találkozásokról számolnak be azzal, aki nem tárgy, sőt, meghatározó teológusok szerint⁷ nem is egy létező a sok közül, hanem minden lét alapja és forrása, de aki mégis személyként mutatkozik meg nekem (is).

Miért fontos akkor az egyház és a hagyomány? Mert nincsen nyers, értelmezésmentes tapasztalat. A nekem megmutatkozó tapasztalatot nemcsak hogy keresztyén nyelven értelmezem és adom át, hanem már a tapasztalást magát is előzetesen formálja ez a hagyomány, amelyben benne találok magam.⁸ Azért vagyok keresztyén, mert aki nekem így megmutatkozik, arról hiszem, és az alapító szent szövegek tanúságtétele mentén meg is fogalmazom: a feltámadott Úr, akivel találkoztam, azonos a názáreti Jézus történelmi szemé-

⁷Lásd például Nicholas Lash: *Easter in Ordinary: Reflections on Human Experience and the Knowledge of God.* SCM Press, London, 1988.

⁸Lásd például George A. Lindbeck: *A dogma természete. Vallás és teológia a posztliberális korban.* Hermeneutikai Kutatóközpont, Budapest, 1998; Nicholas Lash: i. m.

lyével, akit az Írás és az egyházi emlékezet közvetít nekem. Azért vagyok keresztény, mert beléptem az egyetemes keresztény közösségben folyó beszélgetésbe. Az értelmezés nem Isten és a lélek privát párbeszéde: történelmi, társadalmi meghatározottságainkkal, végeségünkkel veszünk részt benne.⁹ Nem szükséges meddő hermeneutikai akrobatamutatványokhoz folyamodni, hogy összeegyeztessük a Szentírás különböző hangjait, sem az, hogy a hagyomány nagy klasszikusait vagy szőröstül-bőröstül elvessük, vagy kritikátlanul elfogadjuk, büszkén magunkra tűzve valamely „izmus” céduláját. De lehet hinni és remélni, hogy a sokféleség nem parttalan pluralizmushoz, hanem teremtő feszültséghez vezet, hiszen összeköt minket a Krisztussal való találkozás, ez az elsőprő erejű alapesemény, és az erről való tanúságtételek sokasága.

⁹David Tracy: *The Analogical Imagination: Christian Theology and the Culture of Pluralism*. SCM Press, London, 1981, 119.

¹⁰Eric Voegelin, idézi David Tracy: i. m. 126.

¹¹Tomáš Halík: *A gyóntató éjszakája. A kishitűség ellentmondásai posztoptimista korunkban*. Kairosz, Budapest, 2010, 25.

¹²David Tracy: i. m. 452.

¹³Hans Georg Gadamer: *Igazság és módszer. Egy filozófiai hermeneutika vázlata*. Osiris, Budapest, 2003, 332.

¹⁴T. S. Eliot: *Négy kvartett* (Vas István fordítása), <http://mek.oszk.hu/00300/00378/00378.htm>.

¹⁵1Kor 7,30.

¹⁶Dietrich Bonhoeffer: *Börtönlevelek*. Harmat Kiadó, Budapest, 1999, 170.

Ez az értelmező párbeszéd minden, csak nem elméleti. Mindent követel tőlem — életem a tét —, és mégis egyvalami elég: az Isten utáni égő vágyakozás, az igazság éhezése és szomjazása. Bízni abban, hogy Isten részt vesz a játékban. Ezért a görcsös vita az üdvözítő igazságokról tökéletesen elvétí a célt. Mert ez játék, bár a legkomolyabb. A lét igazságának játékában való részvétel.¹⁰ És mivel a valóság, melyről szó van, nem véges, a részvétel fő feltétele, ahogy Tomáš Halík cseh pap, a prágai egyetem professzora írja, a radikális nyitottság — értelmeknek és szívemnek nyitottnak kell maradnia.¹¹ És akkor valóban szent közösségben találom magam, gazdag és szabad leszek. Nem kell táborokba — tomista, barthiánus, kálvinista, arminiánus stb. — sorolnom magam. Lehetnek határozott teológiai meggyőződéseim, de hitünk klasszikusai mind partnereim a beszélgetésben. Először meg kell kísérelnem megérteni őket: nem a saját „hovatartozásomat” és védőbástyáimat megerősíteni, hanem kitenni magam a másság korrekciójának.¹² Ugyanakkor a megértés nem újramondás, hanem ahogy Gadamer mondja, mindig más-képp értés: újraértelmező elsajátítás.¹³ És egyben önmagam más-képp értése is.

Gazdagság. Nem válhat-e saját vallásom, saját spirituális hagyományom gazdagsága is akadállyá utamon? Nem kell-e ilyen értelemben is átélni a lelki szegénységet? Vallásomról mint gazdagságról lemondani, nem kell-e a keresztény nyelvnek elhallgatnia, feloldódni a pőre csendben, a semmiben, hogy maradjon a valóság (Isten? semmi?) pusztá észlelése? „Amit nem tudsz, az az egyedüli, amit tudsz, és ami a tiéd, éppen az nem a tiéd, és ahol vagy, éppen ott nem vagy.”¹⁴ Ez az ijesztő kenózis, ez a szédület is része a spirituális útnak? Úgy birtokoljunk bármit, mintha nem birtokolnánk, ahogy Pál apostol írta.¹⁵ Úgy legyek keresztény, mintha nem is lennék az? Úgy legyek hívő, mintha nem is lennék az? A nagykorúságról gondolkodva vetette papírra e híres szavakat Bonhoeffer: „Isten színe előtt és vele együtt élünk Isten nélkül”.¹⁶

¹⁷Tomáš Halík:
i. m. 121–122.

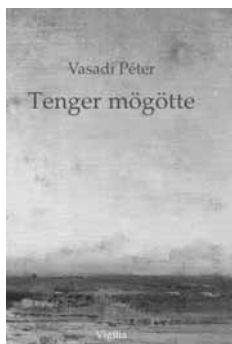
Tomáš Halík beszámol arról, hogy miután egy lelkes keresztény diákja a buddhizmus vonzásába került és évekre eltűnt Keleten, egyszer csak hazatért, meglátogatta őt az egyetemi dolgozósobájában: „Először úgy gondoltam, a kereszténységnek van igaza, aztán azt gondoltam, hogy a buddhizmusnak, és most megint azt gondolom, hogy a kereszténységnek.” Halík gratulál diákjának, hogy életútján alkalmazta a zen-bölcsesség egy darabját: „Eleinte úgy gondoltam, hogy a hegyek hegyek, és az erdők erdők, aztán úgy gondoltam, hogy a hegyek nem hegyek és az erdők nem erdők — s most újra látom, hogy a hegyek hegyek, és az erdők erdők.”¹⁷

Hogyan is mutatkozhat meg a végtelen a végesnek? Az egyetemes a részlegesnek? Úgy, hogy alászáll a végesbe és a részlegesbe. És nekünk nincs is másunk: *ez a pillanat, ez a hely, ez a kultúra, ez az élet*. Egy fiatal názáreti lány igent mond: ő és nem más. Akkor és ott és nem más-kor. Ábrahám, Izsák és Jákob Istene. A názáreti Jézus. Nincsen egyetemes (értsd általános) Isten. A határtalan egy pontba sűrűsödik.

¹⁸Uo. 137.

Tomáš Halík ezt „másodlélegzésű” kereszténységnek nevezi. Paul Ricoeur második naivitásnak. Nem Urunk hívása-e, kérdezi Halík, hogy életünk során „megmerítkezzünk és elmélyedjünk abban, ami idegen, ami más — és aztán megváltozva, átváltozva, képessé válva más, teljesebb látásmódokra” térjünk vissza?¹⁸ Én nem tettem kirándulásokat más vallásokba. De megtapasztaltam vallásom és vallásosságom elengedésének egyszerre ijesztő és felszabadító pillanatait. Élni és vállalni, ami a sajátom, és mégis benne maradni ebben az elengedésben. Isten nem keresztény. És nem is a vallás istene. És akkor megtörténik, hogy visszakapja az ember az egészet. Máshogyan és mélyebb szinten. Itt és most. Az enyém. *Ez a hagyomány, ez az egyház, ez a hit. Ez a Krisztus*. Minden itt van. „És az lesz kutatásunk vége — írja T. S. Eliot a *Négy kvartett* utolsó soraiban —, ha megérkezünk oda, ahonnan elindultunk. És először ismerjük fel azt a helyet.”

A VIGILIA KIADÓ AJÁNLATA



VASADI PÉTER **Tenger mögötte**

Vasadi Péter legutolsó, *Csönd születik* című kötete 2016 tavaszán jelent meg a Napkút Kiadó gondozásában. Az ezután született verseit egy fekete színű, „Új versek, 2016. IV.-” felirattal ellátott dossziéba gyűjtötte. Könyvünk ennek a dossziénak az anyagát, vagyis a költő életének utolsó bő másfél évében írt költeményeit tartalmazza.
Ára: 1.900 Ft

Megvásárolható vagy megrendelhető:

1052 Budapest, Piarista köz 1. Honlap: www.vigilia.hu
Telefon: 36-1-486-4443 E-mail: vigilia@vigilia.hu

AZ UTOLSÓ NAGY TÖRÉS A Piusz-testvérület története és problematikája

Függetlenül attól, hogy valaki az egyházi közélet, a legutóbbi egyetemes zsinat óta folyó egyház-történet vagy a teológiai gondolkodás iránt tanúsít érdeklődést, az elmúlt évtizedekben mindenképpen meglepődve nyugtázhatta, hogy egy létszámát tekintve viszonylag kicsiny csoport rendszeresen hatalmas közéleti, történeti és teológiai hullámokat kavart. Voltak, akik a csoporthoz fűződő egy-egy esemény kapcsán földrengést emlegettek, és előfordult, hogy püspöki konferenciák elnökeinek kellett belső egyházi szakadástól óvniuk, amikor újabb fejlemények adódtak a csoport életében. A Szent X. Piusz Papi Testvérületről van szó, amelynek története 2019. január 17-én annyiban új szakaszba lépett, hogy Ferenc pápa feloszlatta a testvérülettel folytatott vatikáni tárgyalásokért felelős bizottságot, s így a közösség lényegében római képviselő nélkül maradt. A feloszlattással gyakorlatilag véget ért annak a „lelkipásztori előzenyességnek”¹ a korszaka, amely már VI. Páltól fogva jellemezte a vatikáni politikát. A legutolsó egyetemes zsinatot követő utolsó nagy egyházi törés sorsa ezzel megjósolhatatlanná vált. De mégis hogyan jutottak eddig a folyamatok, miért részesült hatalmas figyelemben a testvérület, és mi alkotja egész problematikájának lényegét?

A százak egészen a 20. század húszas éveiiig követhetők vissza: ekkor végezte egyetemi tanulmányait Rómában Marcel Lefebvre (1905–1991), akire a városban működő francia szeminárium növendékeként nagy hatást gyakorolt az intézmény vezetője, a spiritánusok közé tartozó és az 1926-ban hivatalos egyházi elítéléssel sújtott Action française eszméivel rokonszenvező Henri Le Floch (1862–1950). Miután Lefebvre teológiai doktorátust szerzett, időközben hivatalából elmozdított példaképét követve 1931-ben belépett a spiritánus rendbe, s missziós tevékenységet kezdett folytatni Afrikában. 1947-ben Dakar apostoli vikáriusa lett, püspökké szentelték, majd 1955-ben dakari érsekké nevezték ki. Afrikai éveiben legalább két alapvető meggyőződése alakult ki: a misszió fontossága és a papnevelés gondos megszervezésének szükségessége. A későbbiek során a testvérület megalapításában mindkét tényező rendkívül fontos szerepet játszott.²

Lefebvre lényeges pozíciót töltött be a II. Vatikáni zsinat előkészítésében (a központi előkészítő bizottság tagjaként részt vett a szövegtervezetek megfogalmazásában), de a zsinat eseményeit már nem dakari érsekként, hanem a spiritánus rend általános előjárójaként kísérte figyelem-

mel. Egyik alapítója volt az előkészített tervezetek elutasítása miatt mélységesen csalódott zsinati atyákat tömörítő *Coetus Internationalis Patrum*nak,³ és csalódottsága addig fokozódott, hogy 1968-ban rendfőnöki tisztségéről is lemondott a spiritánusok körében érvényesülő zsinati szellem miatt. Az események ekkor kezdtek felgyorsulni.

1969-ben Marcel Lefebvre papságra készülő fiatalok számára intézetet alapított Fribourg-ban, egy évre rá létrehozta a Szent X. Piusz Papi Testvérületet, s még 1970-ben szemináriumot is kialakított a svájci Ecône-ban. A probléma csak az volt, hogy a testvérület pusztán az érvényben lévő egyházjog szerinti *pia unio* volt (c. 707 CIC/1917), s ezért éppúgy nem volt lehetősége szeminárium működtetésére, ahogyan az ekkor már püspöki jurisdikciós hatalomnak híján lévő Lefebvre-nek sem szeminárium alapítására.⁴ Az intézmény növendékeit a nyugalmazott érsek pappá szentelte, ám jogi szempontból szabálytalanul, s így a felszentelteket automatikusan felfüggesztés sújtotta. A helyzet már 1973-tól magára vonta a Szentszék figyelmét, amely bizottságot állított fel az ügy kivizsgálására, s amikor az eljárás során tett nyilatkozatában Marcel Lefebvre egyértelműen elutasította a II. Vatikáni zsinatot, a Vatikánt pedig eretnekséggel vádolta, a helyileg illetékes püspök, Pierre Mamie visszavonta a *pia unio* jóváhagyását, így pedig gyakorlatilag meg is szüntette a közösséget: magyarán a testvérület a jóváhagyás visszavonása, 1975. május 6. óta nem intézménye a katolikus egyháznak. Ennek a helyzetnek számos súlyos következménye van, például az, hogy a testvérület férfi és női szerzetesei kánonjogi szempontból nem tartoznak a megszentelt életűek közé (és a sort még lehetne folytatni).

A következő évtizedek eseményei jól megragadható csomópontok köré szerveződtek. Miután VI. Pál kifejezett kérése ellenére sem szűntek meg a testvérület papszentelései, a Szentszék 1976. július 22-én felfüggesztette Marcel Lefebvre-t. A következő súlyos eseményekre 1988-ban került sor, mégpedig több fordulóban. Mivel az idősödő érsek már 1987-ben kilátásba helyezte, hogy előrelátóan püspökökről akar gondoskodni a testvérület számára, Róma fokozott mértékű figyelmet szentelt az ügynek, és a Hittani Kongregáció prefektusaként Joseph Ratzinger kifejezett megbízást kapott a testvérülettel folytatott tárgyalásra, miután apostoli vizitátor már feltérképezte a közösség helyzetét. A tárgyalások eredményeképpen 1988. május 5-én olyan jegyzőkönyvet fogadott el Joseph Ratzinger és Marcel Lefebvre, amely utat mutatott a tanbeli nézeteltérések megoldása és a testvérület jogi státuszának ren-

dezése felé. Csakhogy Lefebvre már másnap visszavonta a dokumentumot érintő egyetértését, június 2-án bejelentette II. János Pálnak a tervezett püspökszenteléseket, s bár június 17-én kiközösítés terhe mellett formális felszólítást kapott a szentelés elhagyására, június 30-án Ecône-ban püspökké szentelte a testvérület négy papját: Bernard Tissier de Mallerais-t, Richard Williamsont, Alfonso de Galarretát és Bernard Fellayt. A Püspöki Kongregáció július 1-i dekrétuma kihirdette a kiközösítés beálltát, s ezzel kapcsolatban az engedély nélküli, sőt tiltás ellenére végrehajtott szentelésekre mint kifejezetten skizmatikus cselekedet elkövetésére hivatkozott. Másnap II. János Pál pápa azonos kezdetű motu proprio-jával létrehozta az *Ecclesia Dei* bizottságot, s azzal a feladattal bízta meg, hogy a Lefebvre érsekkel kapcsolatban lévőket visszavezesse a katolikus egyház közösségébe.

Újabb csomópontot jelentett a 2009-es év, amely „földrengésszerű”⁵ folyamatokat indított el. A Lefebvre utódként tevékenykedő Bernard Fellay, akit XVI. Benedek már 2005. augusztus 29-én magánkihallgatáson fogadott Castel Gandolfóban, azt a kérését terjesztette be az *Ecclesia Dei* bizottság elnökéhez, hogy a Szentszék vonja vissza az 1988-ban megállapított kiközösítést, és ezt a visszavonást a Püspöki Kongregáció 2009. január 21-én kelt határozata ki is hirdette. XVI. Benedek azonban már 2009. március 10-én levélben kénytelen volt reagálni a „tiltakozásoknak arra a lavínájára”, amelyet a kiközösítés feloldása elindított. Az okokról alább röviden még szó esik majd. A 2009. július 2-i dátummal és *Ecclesiae unitatem* kezdettel kiadott motu proprio azután az *Ecclesia Dei* bizottságot is átszervezte, egyebek mellett a Hittani Kongregációhoz rendelte, amelynek prefektusa egyben a bizottság elnöke is lett. Ezért 2016-ban és 2017-ben már Gerhard Ludwig Müller adta tudtul, hogy Ferenc pápa — bizonyos feltételek mellett — elismeri a Piusz-testvérület papjainál végzett gyónások és kötött házasságok érvényességét. A bizottság feloszlátása ezek után már csak azért is váratlanul érhetett sokakat, mert közben más biztató események is történtek. 2000-ben a Piusz-testvérület papjai és szimpatizánsai közül például öt-hatezren tettek zárándokutat Rómába, 1996-ban pedig a törvényszövegek magyarázatáért felelős pápai tanács nyilatkozatot adott ki az *Ecclesia Dei* kezdetű motu proprio azon megjegyzéséről, mely szerint mindenkinek tudnia kell, hogy a skizma formális elfogadása (*formalem schizmati adhaesionem*) a hívők részéről szintén kiközösítést von maga után: a tanács tisztázta, hogy a testvérület liturgikus ünnepein való részvétel önmagában még nem meríti ki a skizma formális elfogadásának fogalmát, azaz nem eredményez kiközösítést.

Dióhéjban tehát így foglalható össze a válság története. Pontos megértéséhez azonban mindenképpen szükség van három tényező megvilágítására: az első az egész problematika elvi alapja, a második a négy püspököt sújtó kiközösítés feloldása körüli vita, a harmadik a „lelkipásztori előzékenység” konkrét megnyilvánulásainak sorozata.

Már az *Ecclesia Dei* kezdetű dokumentum is egyértelművé teszi, hogy az egész skizmatikus cselekedet (a négy püspökszentelés) gyökerét egy fogyatékos és önmagának ellentmondó hagyományfoglalomban kell keresnünk (*in ipsa aliqua imperfecta et pugnanti sibi notione Traditionis*: nr. 4). Az alapvető probléma tehát nem egyházfegyelmi, hanem tanbeli, elvi természetű,⁶ és csak ennek ismeretében érthető, miért foglalkozott az ügygel számos tekintélyes teológus Yves Congartól Peter Hünermannig.⁸ Aki Marcel Lefebvre rendkívül jól dokumentált beszédeiben, lelkipásztori leveleiben és előadásaiban azzal szembesül, hogy az érsek szerint lényegében egy szintre helyezhető a protestantizmus, a szabadkőművesség, a marxizmus, a hegelianizmus, a szubjektivizmus, a tanfejlődés eszméje, a modernizmus, a lelkiismereti szabadság és a demokrácia, könnyen abba a kísértésbe eshet, hogy egy vállrándítással elintézzék a Piusz-testvérület szellemiségét, ennyire azonban nem szabad könnyen venni a dolgot. Lefebvre, aki mindig tradicionalistának nevezte önmagát és közösségét, olyan felfogást vallott a változhatatlannak tekintett hagyományról, amely nem patrisztikus vagy középkori eredetű, hanem a 19. századi francia tradicionalizmus találmánya: főként Joseph de Maistre és Louis de Bonald elgondolásaiban gyökerezik, bár Lefebvre szinte soha nem hivatkozik a két gondolkodóra.⁹ Lefebvre szerint a változhatatlan hagyomány az elsődleges, és elsősorban a hagyománynak kell engedelmességni, az apostoli tekintély másodlagos, ezért a pápának nem feltétlenül jár engedelmesség, mivel nem a pápa dönti el, hogy mi felel meg a hagyománynak. Az említett francia politikai gondolkodóknak az abszolút monarchiáról kialakított nézetéhez hasonlóan Lefebvre is kész elismerni, hogy a pápa „tévedhetetlen”, de csak abban az értelemben, hogy nincs olyan magasabb rendű instancia, amelyhez a pápával szemben felbbezni lehetne (ahogyan az abszolutista uralkodók esetében sincs). Ezért lehetséges, hogy a Piusz-testvérület elismeri az „eretnek” és „liberális” pápák (főként VI. Pál, XXIII. János és II. János Pál) pápaságát, de meggyőződése, hogy tévednek. A változhatatlan hagyományt nem tévedésmentesen képviselő pápák ellen intézett támadása természetesen kifogásolja az abszolút monarchiával összeegyeztethetetlen püspöki kollegialitást, a XVI. Gergely és IX. Piusz tanításának lát-

szólag ellentmondó vallásszabadságot, az eretnek protestánsokkal kapcsolatot kereső ökumenikus szellemet és a liturgikus reformot.

A négy Piusz-püspök kiközösítésének 2009. január 24-én kihirdetett (a püspökök felfüggesztésén és a testvérület jogi státuszán mit sem változtató) feloldása a kézenfekvő okokon kívül legalább két tényező miatt váltott ki régóta nem látott tiltakozáshullámot. Egyrészt azért, mert kiderült, hogy Richard Williamson nyilvánosan tagadta a koncentrációs táborokban működő gázkamrák létezését, és a soá áldozatainak számát „mindössze” legfeljebb háromszázezerre tette. A vatikáni államtitkár már február 4-én nyilatkozatot adott ki arról, hogy Williamson nézetei teljességgel elfogadhatatlanok, s a pápa határozottan elutasítja őket, sőt a kiközösítés feloldásának idején nem is volt tudomása róluk. Egyházjogászok írniával megemlítik, hogy a holokausztagadásnak egyházjogi relevanciája nincs, legfeljebb csak „a püspöki hivatalhoz szükséges tulajdonságok hiányának jeleként” fogható fel, mivel „butaság vagy rosszindulat” fejeződik ki benne.¹⁰ A tiltakozáshullám másik oka, hogy mivel a kiközösítés az érintettek javulását célzó büntetés, feloldása elvileg csak akkor lehetséges, ha a javulásnak, a szemléletváltozásnak kézzelfogható jele van — ennek esete azonban nem állt fenn a négy püspök-nél. Peter Hünemann ezért merészen hivatali hibának, sőt súlyos hibának nevezte a Szentszék döntését,¹¹ egyházjogászok azonban arra figyelmeztetnek, hogy a szentszéki döntés nem az egyházjog előírásait követte, hanem „szabad pápai kegy” volt.¹²

A lelkipásztori előzékenység nemcsak a folyamatos vatikáni közeledési kísérletekben nyilvánult meg, de praktikus megoldásokat is talált. Ilyen volt például 1988. július 18-án a Szent Péter Papi Testvérület megalapítása, amely három hónappal később az apostoli élet társaságaként kezdetként működni, és szellemi otthon biztosított azoknak, akik a négy püspök szentelése miatt eltávolodtak Lefebvre csoportjától. A püspökszentelésben közreműködő és ezért szintén kiközösített Antonio de Castro Mayer camposi püspök követőivel együtt önálló közösséget hozott létre, amelynek későbbi vezetője, Licinio Rangel 2001-ben az egyházzal való egység helyreállítását célzó kéréssel fordult II. János Pálhoz, aki nemcsak feloldotta az exkommunikációt és a cenzúrákat, de olyan személyi apostoli adminisztratúrát is létrehozott, amelynek tagjai a camposi egyházmegyében szabadon használhatták a zsinati reform előtti liturgikus könyveket. Hasonló nagyvonalúságra már 1984-ben is sor került, amikor az Istentiszteleti Kongregáció *Quattuor adhuc annos* kezdetű dokumentuma lehetővé tette a püspöki konferenciák elnökeinek az 1962-es mise-

könyv kivételes használatának engedélyezését. Ez természetesen nem a Piusz-testvérületnek tett gesztus volt (ahogyan Peter Neuner tévesen állítja¹³), hiszen felfüggesztett állapotuk miatt tagjai eleve nem is tudtak volna élni ezzel a lehetőséggel, de nyilván nem véletlen, hogy 2007-ben a *Summorum pontificum* kezdetű motu propriohoz írt kísérőlevelében XVI. Benedek kifejezetten megemlíti Marcel Lefebvre-t és mozgalmát. Ilyen mértékű közeledési kísérletek után végső soron nem csoda, hogy 2019 elejére Ferenc pápa gyakorlatilag elvesztette a türelmét.

GÖRFÖL TIBOR

¹Jan-Heiner Tück: *Der Papst verliert die Geduld mit der Piusbruderschaft. Das ist ein positives Signal.* Neue Zürcher Zeitung, 2019. január 31.

²Stephan Haering: *Auf dem Weg zur Exkommunikation. Stationen des Konflikts zwischen Rom und der Pius-Bruderschaft.* In Bernd Dennemarck et al. (szerk.): *Von der Trennung zur Einheit. Das Bemühen um die Pius-Bruderschaft.* Echter, Würzburg, 2011, 13–30, 17.

³Lásd erről például John O'Malley: *Mi történt a II. Vatikáni zsinaton? Jezsuita Kiadó, Budapest, 2015 (3. fejezet: A zsinat megnyitása).*

⁴Roland Scheulen: *Die Rechtsstellung der Priesterbruderschaft „St. Petrus“. Eine kritische Untersuchung auf dem Hintergrund der geltenden Struktur und Disziplin der Lateinischen Kirche.* Ludgerus, Essen, 2001, 6.

⁵Wolfgang Beinert: *Vorwort des Herausgebers.* In uő (szerk.): *Vatikan und Pius-Brüder. Anatomie einer Krise.* Herder, Freiburg, 2009, 9–13, 9.

⁶Wilhelm Rees: *Strafrechtliche Aspekte im Blick auf die Piusbruderschaft St. Pius X. mit besonderem Blick auf die Aufhebung der Exkommunikation.* In Bernd Dennemarck et al. (szerk.): *Von der Trennung zur Einheit. Das Bemühen um die Pius-Bruderschaft,* i. m. 143–179, 164–174.

⁷Yves Congar: *La crise dans l'Église et Mgr. Lefebvre.* Cerf, Paris, 1976.

⁸Peter Hünemann (szerk.): *Exkommunikation oder Kommunikation? Der Weg der Kirche nach dem II. Vatikanum und die Pius-Brüder.* Herder, Freiburg, 2009.

⁹Karl-Heinz Menke: *Die traditionalistischen Wurzeln der Pius-Bruderschaft.* Internationale katholische Zeitschrift *Communio* 38 (2009), 297–318.

¹⁰Stephan Haering: *Die Pius-Bruderschaft, ihre Bischöfe und das Kirchenrecht.* In Wolfgang Beinert (szerk.): *Vatikan und Pius-Brüder. Anatomie einer Krise,* i. m. 77–96, 91.

¹¹Peter Hünemann: *Exkommunikation – Kommunikation.* In uő (szerk.): *Exkommunikation oder Kommunikation,* i. m. 13–68.

¹²Stephan Haering: *Rom und die Piusbruderschaft.* Münchener Theologische Zeitschrift 60 (2009), 247–257.

¹³Peter Neuner: *Eine neue Modernismuskontroverse? Theologiegeschichtliche Überlegungen zum Streit um die Piusbruderschaft.* Münchener Theologische Zeitschrift 60 (2009), 258–270, 268.

SIMON, A BOLDOG PAP

Hamburger Jenő 1930-as keltezésű *Latinka-balladájában* szavaltam még kaposvári általános iskolás koromban: „mehettek már Marcaliba / Simon pap-hó’ meggyónni”, és azóta foglalkoztat Simon József káplán alakja, készülő regényem főszereplője is róla terveznek dokumentumfilmet.

Simon József első miséjét a szenyéri filiális templomban tartja 1917-ben, majd egyestendős menyeyi káplánkodás után kerül Marcaliba, Rumi István esperes plébános mellé, és a kömmün is itt éri. Levéltári iratokból tudhatjuk, kezdettől fogva nem felhőtlen a viszony az esperes plébános és a káplán között. Az is bizonyos, hogy már Simon érkezése előtt számos panasz érkezik a püspökhöz Veszprémben Rumiról („100 eset közül 3 éven át évente 62 esetben hiányzott a plébános a hittanról, amely napokon kötelességszerűen kellett volna teendőit ellátni”, írja Ágosta zárdafőnöknő, azután 1917 pünkösdjén az andocsi búcsúra tartó hívek: „...dacára annak, hogy a mise elindulásunk előtt általunk fizetve lett, mégsem tartotta meg, és meg sem áldoztatott bennünket”). Panaszból nincs hiány, a plébánost sokan nem szeretik, az új időkől változást remélők a frissen felszentelt fiatal káplánban bíznak inkább. Leegyszerűsítve a helyzetet azt mondhatjuk, hogy Rumi hívei a gazdagok, Simoné a szegények. Így érkezik el 1919 húsvétja, amikor Simon József tartja a vasárnapi nagymisét, és szentbeszédében többek között szót emel a társadalomban és az egyházon belüli igazságtalanságok ellen. Rumi már másnap levelet küld Rott Nándor püspöknek: „Alázattal bátor vagyok jelenteni Öméltóságának, hogy Simon káplánom húsvét napján a szószékről prédikáció helyett ilyféle kijelentéseket tett: »bizony nagy bajok vannak egyházunkban, nagy egyenlőtlenség a vagyonban«. (...) Minden előzetes, akár velem, akár híveimmel történő megbeszélés nélkül a plébánost kitessékelték javadalmából.”

Simon nem saját kútfőből meríti, amiről prédikál, hiszen attól fogva, hogy 1918 novemberében megalakul a Papi Tanács, folyamatosan napirenden vannak az alsópapság 1919 januárjában közzétendő követelései („Kívánjuk a papnevelés gyökeres reformját, egyenes jellemű, iniciatív erővel bíró magyar papság képzését... az alsópapság anyagi helyzetének azonnali rendezését... egyes istentiszteleti szertartásoknál a nemzeti nyelv érvényesülését” stb.), miközben az ország a földreform lázában ég, a nép földet várna. Simon tehát semmi mást nem akar, csupán a sürgető kérdések megoldását, melyek természetesen főleg a nagybirtokosok érdekeit sértik, és ahol az egyház maga a birtokos,

vagy a nagybirtok szolgálatában áll, ott nem könnyű megoldást találni.

Simont a húsvéti prédikációja után a püspök fel-függeszti, majd Zalaszentgrótra diszponálja, ő azonban nem foglalja el állomáshelyét, hanem hazamegy Szenyérbe a szüleihez, ahonnan hívei viszik vissza Marcaliba, akik őt akarják papjuknak. Így lesz a kömmün idejére püspöki jóváhagyás nélkül Simon a nép választott papja, a „proletárok egyik vezére”, ahogyan később a *Historia domus* aposztrofálja. Simont valóban ott találjuk a földosztást sürgetők között, akik Tóth József marcali polgári iskolai tanár vezetésével szervezkednek.

A kömmün bukása után, 1919. augusztus második hetében a főszolgabíró belügyminiszteri rendeletre lefogatja a kommunistagyanús egyéneket, majd kihallgatás után legtöbbjüköt bűncselekmény hiányában szabadon is bocsátja. Augusztus 28-án még huszonnégyen várokoznak kihallgatásra a járásbíróóság fogdájában, köztük Simon is, amikor megérkezik a Prónay-különítmény.

A száz évvel ezelőtti történeteket nem nézhetjük a közben eltelt idő tükrében, annál is inkább, mivel akkor, 1919-ben, az akkori most idején, még más jelentéssel bírtak a ma is használatos fogalmak, és a háborúba belefásult, lelkiileg meggyötört emberek nem a kommunista eszme szolgálatába álltak, egyszerűen változást reméltek a képviselőitől. Móricz novellái, Kosztolányi *Édes Annája* vagy Fekete István *Zsellérek* című regénye vihet közelebb bennünket az akkori életérzéshez: „Gyenge tanár úr egyik nap megmagyarázta a forradalom lényegét. Mi, fiatalok, mind forradalmárok vagyunk — mondta —, akinek szűk a vaskalap, unalmas a régi út. Új utakat keresünk! Az országhatárok ma szűkek, egy nép lesz egész Európa. A háborút eltöröljük és a népek az internacionalizmusban ölelkeznek össze. A felvilágosodottságban, a tudásban s a szabadságban. Aki ezt meg nem érti — elveszett. — A szép ígéret. Az is örökre elveszett.”

Rott Nándor veszprémi püspök adja hírül októberi körlevelében, hogy „Simon József, akinek marcali sajnálatos szereplése oly sok bajnak volt okozója, tragikus körülmények között szerencsétlen véget ért anélkül, hogy vétkeit kiengesztelhette volna. Ajánljuk a boldogtalan pap lelkét Isten irgalmába.”

A „tragikus körülmények” a valóságban brutális kínzást, majd akasztást jelentenek, Prónay tisztjei nem kímélik a reverendát, sőt csúfot üznek belőle. Akárhogyan is volt, a Simon-tragédia ihlette Gyöngyössi Imre-film, a *Virágvasárnap* végfőcímzenéjében fölcsendülő ballada refrénjével járhatunk legközelebb az igazsághoz, „Hej, Simon pap, Simon pap, kómenista Simon pap, / Krisztus Jézus árulója nem te vagy.”

PATAK MÁRTA

LÁBJEGYZETEK HAÁSZ ÁGNES MŰVÉSZKÖNYVEIHEZ

A művészkönyvek különös műfaja egyesíti magában a verbális és a vizuális kultúra elemeit, hangsúlyozza a szöveg és a látvány összetartozását. A nyolcvanas évek elejétől felszabadultan, mozgékonyan és gátlások nélkül közlekedett a művészet klasszikus terepén, ravaszul bujkált a lehetőségek között, fittyet hányt a gondolatok, ötletek, formák megszokott törvényeinek, a tradicionális könyv fogalmának és funkciójának. Érzékenyen és kábítóan árasztotta magából a korszak levegőjét, azoknak az esztendőknek atmoszféráját. És talán az is mondható, hogy bár a műfaj története messzi időkbe nyúlik vissza — a Riva Castlemán szerint a 19. század második felének úgynevezett „festőkönyveire” —, az ezerekilencszáznyolcvanas években simult bele talán legharmonikusabban a „komoly” képzőművészetet övező közegbe. Bátorság és vidámság, vagy legalábbis derű, az eklektika szabadsága járta át a műveket, a korokon, tradíciókon, ésjárásokon, technikákon való akadálytalan átjárás boldogsága és könnyűsége érezhető rajtuk. Ehhez társult még, hogy az új médiumoknak — xerox, fénymásoló, computer és a többi — köszönhetően a műfaj kaleidoszkópszerű változatosságához a gyorsaság társult: a térbeli és időbeli távolság le rövidülésével, majd megszűnésével kialakult „háló” (net) pillanatok alatt beszötte az egész világot, összekötve egymással a műveket és a művészeket.

Haász Ágnes az első művészkönyvét 1993-ban készítette. Ugyanabban az esztendőben alakult meg a Magyar Művészkönyvalkotók Társasága, a székesfehérvári múzeum munkatársai javában dolgoztak a II. Nemzetközi Művészkönyv Kiállítás szervezésén; a művészkönyv-műfaj hazai története pedig ekkor már csaknem három évtizedes múlt-ra tekinthetett vissza. Haász művei nem voltak jelen ebben a folyamatban, a művész mintegy „menet közben” csatlakozott a sokszínű, szellemesen sziporkázó, kaján tréfákkal, ravasz formai ötletekkel szórakoztató, a szabadság üde levegőjét árasztó művészeti áramlathoz, de éppen időben érkezett, s nagyjából ezen a ponton lépett be a műfaj történetébe. „Kívülről” jött, mint a művészkönyv-alkotók közül sokan, ki a festészet, ki a textilművészet felől. Ő maga a grafika fegyelmét és a fantázia szabadságát hozta magával. Ugyanakkor a sokféle papír és betű valósága mellett a régi, megkopott tárgyak, az elhasználadott, kalódó anyagok, a mindennapokban másként alkalmazott materiál és formák szelíden és tapintatosan, könnyedén és csaknem észrevétlenül

idomulnak kezéhez, képzeletéhez. Ennek a képzeletnek jól láthatóak a határai: sem az amerikai Martha Wilson (1947) nagyvonalúsága nem fér bele (szerinte a művész bármiről állítja, hogy az művészkönyv, el kell hinni neki), sem az argentin Jorge Luis Borges (1899–1986) bábeli könyvtárának szorongató és rejtélyes atmoszférája. Meglepő, hogy Haász a művészkönyv-készítés területére nem cipeli magával fő műfaja, az elektrofotografika eszközeit vagy szempontjait. Számára az anyag — fa, fém, papír — és az adott/talált forma meghatározó, a keletkező mű abból indul ki és mindvégig ahhoz van kötve. *Bábeli könyve* (1993) érzékletesen mutatja művészkönyveinek alapvető természetét. A közönséges telefonkönyvben sorakozó nevek, címek, telefonszámok betűkre, számokra bomlanak, összekeverednek, rendetlen halmazzá válnak. Miközben emlékezetünkbe idézi gyermekkorunk kedvenc paradicsomlevesét a belefőzött betűtésztaival, ravasz egyszerűséggel az évezredes bibliai Bábel-történetre utal. Az írásjelek különös titokzatos természete, egymást követő sorrendjük szabályai és változó jelentése, az írás és a beszéd, a kifejezés és a nyelv bonyolult szövedéke a művész keze nyomán pillanat alatt felbomlik és zűrzavaros kuszaság, érthetetlen és értelmetlen törmelék marad a helyén.

A kis fémméreg (*A szavak súlya*, 2006) egykor a postahivatalok felszereléséhez tartozott, azon mérték le a feladott levelek súlyát. Haász nál borítékok helyett kavicsok és a rájuk írott szavak súlyát mérhetjük rajta. A köznapi beszéd gyakran használt fordulata — „a szavaknak súlya van” — valóságos súlyt (az adott kavics súlyát) jelent, egyszerű és kézenfekvő, a szó szoros értelmében „tenyérbe simuló” formákkal figyelmeztet rá, hogy a levegőbe könnyedén odavetett szavak, elhangzott-leírt mondatok „lenyomata” marandandó. Mint ahogyan marandandóan tovább zengenek a hangok a *Graduálé* (2000) lapjai, vagy a *Hegedűre írva* (2000) hegedű-nyaka fölött, vagy hallani velünk a *Sansa-könyv* (1995) doboza láttán az afrikai zenész ujjai nyomán keletkező ritmust meg dallamot.

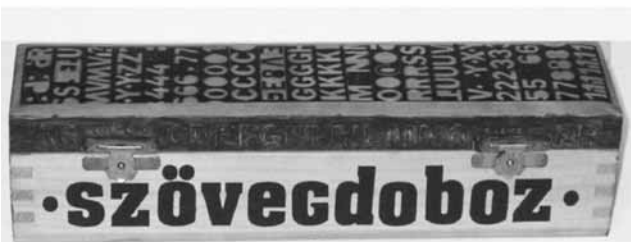
Haász képzelete nem fut ki a végtelenbe, és csupán képletesen lendül át a metaforák síkjára. Miközben az utóbbi három évtizedben felfoghatatlan gyorsasággal napról-napra alakul át a világ — a könyvek világa is, természetesen —, Haász Ágnes számára a lassan, tűnődve olvasás ihlete látszik fontosabbnak, vonzóbbnak, nem a technika varázslatai. Egy régi vágású olvasó világának avittas kellei ötlenek szemünkbe: könyv vagy könyvre emlékeztető tárgy, szemüveg, betű — akár még egy kényelmes fotelt és olvasólampát is

odaképzhetünk melléjük. A hegedű vagy a könyv alakú zongora formája (*Zongoradarab*, 2000) a gyermekjátékok meg a házi kamarakonzertek intimitását idézi fel.

Így azután művei a magyar művészkönyvek közül azokkal tartanak rokonságot, amelyek elsősorban a könyv tárgyszerűségét, formájának és/vagy anyagának könyvre emlékeztető vonásait hangsúlyozzák (mint többek között Budahelyi Tibor, Czöbel Anetta, Hegedüs 2 László, Lengyel András, Mészáros Márta, Olajos György, Sóváradi Valéria és mások). Az elképesztően színes és szerteágazó nemzetközi mezőnyben elsősorban olasz kortárs könyvművészek (Fernando Andolcetti, Anna Boschi, Arrigo Lora-Totino, Claudio Parentola) műveiben fedezhetünk fel Haászéhoz hasonló zenei inspirációt, vagy például a német Greta Schödnél vagy a lengyel Robert Szczerbakowskinál.

„Én nem olvasok könyveket — jelenti ki Italo Calvino olasz író egyik regényének szereplője. — Akkor hát mit olvasol? — Semmit. Annyira megszoktam a nem-olvasást, hogy abba a szövegbe se pillantok bele, amelyek véletlenül kerül a kezembe. Nem könnyű: gyermekkorunkban megtanítanak olvasni, aztán egy életen át rabjai vagyunk az elibénk vetett töméntelen írka-firkának, meglehet, némi erőfeszitésembe került, hogy megtanuljak nem-olvasni, de most már a legtermészetesebb képességem. Az a titka, hogy nem szabad elvetni az írott szöveget, nézni kell, sőt nagyon erősen nézni, míg el nem tűnnek a betűk.” (Italo Calvino: *Ha egy téli éjszakán egy utazó*. Európa, Budapest, 1985, 52. Telegdi Polgár István fordítása.)

Haász éppenséggel nem veti el a szöveget, az sokat jelent neki: olykor az egész világot is szöveként (szövetként?) látja, amelyet elemeire bontva, végül a betűhöz jut. Ahogyan aztán szétszórja, *nagyonaláán* szelnek eresztí a betűket vagy bepermetezi velük a keze ügyébe eső tárgyakat, az mélységesen jellemző gondolkodására, művészkönyveinek látásmódjára. Szövegdobozaiából, akár valami rejtélyes forrásból a víz, feltér és kiárad a betű-folyam, előnti a közel eső tárgyakat; játékos ornamensként futja be a környezetet (*Szövegdoboz*, 2006). Ilyenkor a művész erősen nézi a betűket, de azok nem tűnnek el a



szeme elől, makacsul kitartanak, szokatlan helyeken jelennek meg, virgoncan kommentálva a jelenségeket. Néha a váratlanul megjelenő betűk úgy hatnak, mint különös tetoválások emléke egy karcsú fehér/fekete lábon (*Lábjegyzet 1, Lábjegyzet 2.*, mindkettő 2005), holott valójában — akár Haász Ágnes többi könyvmunkája — szórakoztató és inspiráló „lábjegyzet” a könyvekről szóló gondolkodáshoz. (Karinthy Szalon, 2019. augusztus 27–szeptember 20.)

KOVALOVSKY MÁRTA

PASCALINA LEHNERT: XII. PIUSZ KÖZELÉBEN Pascalina nővér visszaemlékezései

Alig 24 éves volt Pascalina Lehnert, a keresztes nővérek kongregációjának Felső-Bajorországból származó tagja, amikor a rend főnöknője 1918-ban rövid kisegítésre küldte Münchenbe, ahol a pápai nunciatúra háztartásának ellátása lett a feladata. Ekkor ismerte meg Eugenio Pacellit, a későbbi XII. Piusz pápát, a rövid kisegítésből pedig 40 éven át tartó szolgálat lett, előbb a müncheni és berlini nunciatúrán, majd a Vatikánban. Pacelli nuncius ugyanis hamar felismerte Pascalina nővér kiváló gyakorlati érzékét, munkabírást és megbízhatóságát, s ragaszkodott ahhoz, hogy ő legyen — két háztartásával együtt — háztartásának vezetője, akkor is, amikor visszatért szülővárosába, Rómába. Sőt, a nővér idővel egyre fontosabb bizalmi feladatokat kapott, kezdve a nunciatúra Berlinbe költöztetésétől a második világháború alatti és utáni karitatív akciók bonyolításán át az idős egyházfő mellett végzett „titkárnői” tevékenységig. Személye és — főként XII. Piusz utolsó éveiben megnövekedett — informális befolyása a történészek érdeklődését is felkeltette, olyannyira, hogy még életrajz is született róla, ami nem éppen szokványos egy házvezetőnő esetében (Martha Schad: *Gottes mächtige Dienerin. Schwester Pascalina und Papst Pius XII.* Herbig, München, 2007).

XII. Piusz 1958-ban bekövetkezett halála után nem sokkal, rendi előjárója utasítására vetette papírra Pascalina nővér a pápáról őrzött emlékeit. A memoár sokáig kéziratban maradt, s csak a nővér halála előtt egy évvel, 1982-ben válhatott publikussá II. János Pál pápa engedélyével. A Török Csaba fordításában immár magyarul is olvasható könyv bepillantást enged az apostoli nuncius, bíboros államtitkár, majd pápa mindennapi életébe, ám csalódní fog, aki vatikáni pletykákat vár a könyvtől, bár a nővér számos anekdotával fűszerezi elbeszélését. A visszaemlékezés sok, máshonnan nem ismerhető adatot közöl XII. Piusz személyiségéről, munkastílusáról, lelkiéletéről vagy éppen rekreációs szokásairól, de a szerző mindenekelőtt hagiografikus emlékművet kívánt állítani a maga szövegeivel annak a főpaprak, akit mélyszélesen tisztelt, s aki őt kitüntette bizalmával. A könyvet történeti forrásként is lehet hasznosítani, nyilvánvaló szubjektivitásának figyelembevételével, a 20. század leginkább vitatott pontifikátusának jobb megértéséhez. Pacelli nuncius müncheni és berlini éveivel kapcsolatban a szerző kiemeli, hogy az olasz főpap megismerte, sőt megkedvelte a német népet és kultúráját, ezért másoknál világosabban

látta Hitler felemelkedésének veszélyeit (41.), bíboros-államtitkárként pedig tevékenyen részt vett XI. Piusz pápa totalitarizmus-ellenes „politikájának” végrehajtásában (53.). Pápasága kezdetétől nagy súlyt fektetett a Vatikán karitatív tevékenységére, ami fokozódott a második világháború idején, különösen Róma német megszállása alatt, de a háború után is folytatódott (98–105, 114–116.). XII. Piusz nemcsak tudott a római kolostorok és szentszéki ingatlanok megnyitásáról a menedéket kereső üldözöttek számára, hanem „ő maga is besegített az elrejtözöttek ellátásába, szálláshelyük elviselhetőbbé tételébe” (115.). Tegyük hozzá, a legnehezebb időkben éppen Pascalina nővérre hárult a segélyezés megszervezésének feladata, így ekkor ő is részese lett az eseményeknek, amint szemtanúként írja le egy már elkészített, náciellenes pápai tiltakozás elégetését (112.), és a kényes dokumentumok elrejtését a német megszállás kezdetén (116.). XII. Piusz pápaságának spirituális csúcspontja a nővér szerint az 1950-es szentév volt (129–138.), neki magának pedig Szent József tiszteletének felvirágoztatása volt a szívügye (55–56.). Nagyon részletesen írja le a pápa földi életének utolsó napjait, s azt sem hallgatja el, hogy egy korábbi utasításra hivatkozva elégette XII. Piusz személyes feljegyzéseit (181.).

A magyar kiadáshoz Perger Gyula írt utószót, amelyben XII. Piusz magyarokhoz fűződő kapcsolatát mutatja be. Pascalina nővér is megemlékezik Pacelli bíboros részvételéről az 1938-as budapesti Eucharisztikus Kongresszuson, valamint a pápa Mindszenty Józsefhez intézett profetikus szavairól a bíborosi kalap átadásakor (58–60, 143–144.). Ezekhez az utószó hozzászól még Árpád-házi Margit szentté avatásakor mondott beszédét, Horthy Miklós kormányzónak írott levelét a magyar zsidóság érdekében, továbbá az 1956-os forradalom alatti és utáni, a magyar néppel együtt érző megnyilatkozásait. (Ford. Török Csaba; *Ecclesia*, Budapest, 2019)

GÁRDONYI MÁTÉ

PATSCH FERENC SJ: ÉGETŐ KÉRDÉSEK — KATOLIKUS VÁLASZOK

Ha egyetlen központi gondolat terébe kellene állítanom Patsch Ferenc új kötetét, akkor ez a mondat lenne az: „A világból ma hiányoznak az iránymutató eszmék” (107.). Napjainkban, a posztmodern kor után, nem is lehet nagyobb kihívás, mint kiegyensúlyozott látképet adni világunkról és az egyházzal. Szerzőnk sok tekintetben erre (is) vállalkozik. Néhány sokatmondó (új) fogalom, amely jellemzi a kötetben megjelent írásokat: „di-

gitális detoxikáció”, „mcdonaldizáció”, „humánforradalom”, vagy a Charles Taylor nyomán idézett „nem-kötődés”, illetve az „eloldódás kultúrája” kifejezés. Mindez mutatja, hogy itt komoly küzdelem zajlik: egyfelől a jelen kultúra (vagy kultúrák) megértése (kérdések), másfelől a válaszok megfogalmazása mentén, amelyek mindig összhangban állnak az egyházi hagyománnyal, illetve amelyek érezhetően hiteles lelkiségből fakadnak.

A köteten végighúzódik Patsch Ferenc higgadt, kiegyensúlyozott látásmódja. Emellett azonban világosan hitet tesz a keresztény értékek mellett. Hitelesen tájékoztat egy olyan világban, amelyben éppen az objektív látásmód hiányzik. Ezért is lenne fontos, ha a kötet világi és egyházi közéletet elemző részeit (különösen is a *Politika a populizmus és a demokrácia között*, a *Jövőkilátások*, illetve a könyv Ferenc pápával foglalkozó fejezetére utalnék itt) széles olvasókörönség ismerné meg. A szerző kötet végén olvasható életútjából kiderül, hogy hosszú évek óta él Rómában, ahol teológiát tanít, illetve hogy több, számára fontos utat tett például a Dominikai Köztársaságban vagy Indiában. Így, bár ezek az írások egyértelműen hozzáakarnak szólni, mégis egy olyan „távolságból” felvett perspektíva jellemzi őket, amely magában hordozza a már említett, a kötet egyik erényeként mutatkozó tárgyi objektivitást.

Könyvét Patsch Ferenc egy olyan fejezettel indítja, amely önmagában is állásfoglalás, mégis egy pillanatilag sem támadó vagy elítélő, inkább elemző és feltáró, megérteni és megértetni vágyó: Francis Fukuyama demokrácia-felfogásának lenscéjén keresztül vizsgálja meg korunk *demokratikus deficitjét*, külön is kitérve az EU-ra és annak intézményes problémáira. Itt szerzőnk világosan hitet tesz az államok demokratikus intézményi berendezkedése, egy helyesen felfogott európai integráció és intézményrendszer mellett, amely egyben a magyar jövő is. Ebben a kontextusban fordít a kötet kiemelt figyelmet a migráció kérdésére. A kérdést három alfejezet is tárgyalja: történelmi-politikai és biblikus szempontból, majd a kultúrák találkozásának fényében. Emellett több helyen, bennfoglaltan Ferenc pápa teológiáját és pasztorális gyakorlatát elemezve, részletesen is előkerül ez a téma.

Trump, Erdogan, EU, liberalizmus — olyan karakteres témák, amelyek megkerülhetetlenek közéletünkben. *Amoris laetitia*, teológia és spiritualitás, Ferenc pápa, papi és egyéb visszaélések — ezek a mai egyházi élet nagy vitatott témái. Ezen témák közül kiemelkedik az a nézőpont, amely, többek között Ferenc pápával összekötve, részletesen feltárja és elemzi az egyház útját, amely nem más, mint a *világegyházzá* válás útja. Ez a folyamat lehet az, amely képes, éppen Ferenc pápa pasztorálteológiája mentén, megfordítani azt az új, pünkösdista „reformációt”, amely igen komolyan fenyegeti Dél-

Amerika katolikus egyházának nagyobb részét. Európából szemlélve ennek a folyamatnak egyik oldala sem eléggé ismert ahhoz, hogy reális felmérjük, világviszonylatban mennyire elterjedtek ezek a mozgalmak, vagy hogy Ferenc pápasága ezt a folyamatot miként tudja mérsékelni. Sok esetben nem látjuk és nem érzékeljük a periféria egyházát, ahogyan azt sem, hogy bizonyos értelemben mára gyakorlatilag Európa, vagyis mi váltunk azzá.

A kötet egyik legkérdésesebb és egyben leginkább elgondolkodtató fejezete a *Problémák* címet viseli. A *Sötét vonzalmak* című alfejezetben szerzőnk a papi pedofíliával vet számot, kiutat keresve. Ezek után tér át Daniel Boyarin *The Jewish Gospels* című könyvének kritikájára. A fejezet a *Mai vita Jézus felségcímeiről* címet viseli. Miről is van itt szó, és miért is annyira meglepő ez a párosítás? Első látásra talán nem egészen egyértelmű, a két téma miért került egy fejezetbe. Azon túl, hogy a papi visszaélések komoly kihívásokat jelentenek, mérhetetlen szenvedéseket okoznak. Boyarin könyve jól mutatja, hogy korunk hogyan próbálja ismételtelen relativizálni a kereszténység fundamentumait: Jézus Krisztust, a kinyilatkoztatást, az egyházat, illetve a keresztény vallást magát. És ebben a fontos kérdésben még kevésbé vagyunk jelen, hittel, teológiai képzettséggel vagy egyszerűen érdeklődéssel, mint az előzőben.

Újra kellene tanulnunk a hit alapjait, az imádságot, korrelációban saját világunk, a vallások megértésével, a közös párbeszéd, a demokratikus együttélés jövőjéért. Patsch Ferenc könyve ehhez, és ahogyan ő fogalmaz, egy új „humánforradalomhoz” szeretne hatékonyan hozzájárulni. (*Jesuita Kiadó*, Budapest, 2019)

SÁGHY ÁDÁM

LACKFI JÁNOS: VAN TÜZED? Istenes versek

Istenképének, istenkapcsolatának elfogadó humorról átítatott, mélyen személyes jellege adja az egységét e kötetnek, amely — tágan értett tematikus válogatásként — híven reprezentálja a Lackfi-költészet hangnemi, műfaji és formai gazdagságát. „Istenesen” is hol nyugtalanul, önfeledten vagy himnikusan vallomások, hol kollektív szólaimainkat építi (ön)ironikus-patetikus „közéleti” szerkezetekbe; s talán az Isten jelenlétében való játékos, tét nélküli elidőzés olvasói (szerzői) magatartásajánlatként is olvashatjuk az olykor súlytalannak tetsző dalformákat. Alighanem Őt szólítja meg a szemtelen cím is — hiszen a „Van tüzed?” nem naívan érdeklődő lelkitükör-kérdés: pragmatikai szempontból, mindennapi dohányos-fordulatként ez a kérdés maga.

E viszony persze korántsem mentes a kétségektől: „Uram, elindulsz otthonról, és rájössz, / hogy

nem mosogattad el a bűnösöket, / rájuk fog száradni a sok / gusztustalan maszat, (...) hogy elfelejtetted elől összevarni / az összes szatír ballonkabátját, (...) hogy nem kötötted pórázra a cunamit, (...) hogy nem zártad el a háborút, / de ki az ördög tudná mindezt / számon tartani, / Uram, ki az Isten?" Meglehet, valóban ördögi ötlet lajstromot vezetni a világ szenvedéseiről. De a játékosan lefokozó megértés mellett mintha a felhorgadó harag is ott bujkálna a kérdésben: mégis, „Uram, ki az Isten?"

Az Istenhez-Istenről való beszéd hagyományát ekként személyessé író szövegekben mindeközben ott kísértene a magyar és világirodalom Ürstenéi is — a Biblia- és himnuszparafrázisokban, az (Esterházy) Pál *uram lábnyomán ballagtomban szőrzött énekek* gyönyörű, nyelverteremtő stílusimitációiban, Az Isten itt állt a hátam mögött... témáját variáló *Büjóska*-ban, a *Zarándokének* Weöres-áthallásaiban, a Szép Ernőt idéző *Játék minden* nélkül zseniális nyegleséggel átértelmeződő (másutt annál bánatosabban funkciótlannul maradó) sorismétléseiben.

Egyfajta szellemi kaland elfogadni az alcím ajánlatát: hogy ebben a szövegvilágban minden vers istenes, s az Ő jelenléte kontextualizál újra olyan jól ismert, eddig másfélől olvasott szövegeket is, mint a *Múltbeli egerészés* vagy a „Lázer-vinnek” emléket állító *Örök*. A kötet egésze demonstrálja, hogy Lackfi világhoz való viszonya a középkori-barokk allegorizáló szemléletmódot idézi, amely számára a világ „Isten ujjától írott könyv (...) és az egyes teremtmények mintegy valamely figurák, melyeket (...) isteni akarat alkotott Isten láthatatlan bölcsességének kinyilvánítására”. Mintha Szentviktori Hugó szavait parafrázelná a vers, mikor a balatoni táj szépségét csodálva „a kép sarkába rejtett szignót” kezdi kaparászni, vagy Őt fedezi föl minden villamosgarázsban és déja vu-ben. Uram, „belehalsz minden kutyadögbe, / elütött rókaakölyökbe, kivasalt sünbe, / és feltámadsz minden vaksi, gültüszemű / verébfiókában” — mondja gyönyörű címevel is *A világbaöltözés zsoldára*.

Középkoriasan vagy gyermekien tárgyias e költészet képi világa is — s ez a tapasztalatiság a Lackfi-líra talán legsajátabb erénye. „Ahogyan Isten mibennünk / lépésről lépésre felülmúlja / önmagát, képes újabb és újabb / részletekkel bővíteni a hajnalodó (...), / öntudatára ébredő táj teljességét (...) színreflexek éntestvonásnyi / káprázatával pettyegtetve / eget és földet (...) madársziluettek / ásva ki a sötétből, hogy a kezdet / kezdetéhez visszaporogva ott álljunk / ruha és szegény nélkül, / egymásnak ősidőktől ismerősen, / mi ketten, Ádám és Éva.” Látvány és látomás hajnali, hunyorgó őszeolvadásában nemcsak a köznapi és édenkerti idők, de a tagmondatok hierarchiája is elmosódik: *Ahogy* Isten felülmúlja magát bennünk, *így* képes új részletekkel bővíteni a tájat is (s ebbe a kitelje-

sedő hasonlítottba íródunk vissza aztán mi magunk, hisz mégis rólunk beszél ez az érzékletesen érzéki tapasztalat) — vagy mindez, teremtéssel, paradijsomkerttel, mivelünk, a két félmondatot egymás mellé rendelve, még mindig csak hasonlítója valami ennél is mondhatatlanabbnak?

S az el(nem)mondhatatlan a Lackfi-életmű legvalóságosabb poétikai problémája is: a Mindennel szemezve óhatatlanul is a mindentmondás, a mindigmondás bábeli kísértése keríti hatalmába az alkotót. Az alkalmi túlbujánzásokban és esetlegességekben, a „cseppfolyós, nagy folyamok” szószaporításaiban, a csöndek megtorpanásait a rutin lendületével túlbeszélve azt kockáztatja, hogy súlytalanná lesz a megszólalás, s a képek mögött épp a legfőbb Jelölt feltétlen egyedisége, a rácso-dalkozás katarzisa vész el. A *Lavina-dal* életérzése ez, amely a *Hálaének* ciklus nyitányaként itt a hétköznapi gazdagság, a „mindennel ellátottság” himnuszaként olvastatja magát; amely azonban nagyon is tudja, hogyan terít be, nyel el, temet maga alá, ami sok: „Görget, amim van, görgetem én, / S forgok e vásár görgetegén: / Hord a tulajdon, mint lavina, / Mert csupa vant szül mind, ami van.” Ahogyan a megidézett Esterházy Pál barokk katalógusverseiben is az egyéniség felszámolását, így végső soron a halál egyeduralmát bizonyító alakzattá válik a „sok”, akár a szerzői-tematikusszándék ellenében is.

Mindez persze nem választható el a Lackfi-líra tudatosan vállalt magatartásától, az — irodalmi és evangéliumi értelemben vett — mindennapi miszszionálástól, a szüntelen „verbális jelenléttől” sem. Akárhogyan is vélekedjünk minderről, az önreflexió telitalálata a repülőtéri csomagolóember alakja, aki nejlomba bugyolálja az utasok poggyászait: „mi pénz, / mi környezetszennyezést ölünk bele / egy ilyen ökörségbe, mely a tetejébe / aligha ér valamit” — de hát végül is ő is csak ember, ébred az örökké érzékeny empátia, s vele a nagyon is nyílt önkritika: „akkor van jó napja, (...) ha minél több munkadarabot / sikerült bevonnia színezüst / műanyagnyállal (...) a költő sem igen más, mint efféle / csomagolóember, bepólyálja a más / kis motyóját valami furcsa / burokba, hogy megmaradjon / épen, sértetlenül a nagy / repülés utánra mindaz, / ami igazán fontos.” Hogy megmarad-e? A nagy repülés után ki-ki maga ellenőrizheti...

Addig meg „dadogva, / szavamat is feledve, AMRU, / UMRA, MARU, MURA, URAM, / AMUR” — vakogja immár valóban bábeli nyelvállapotban *A dadogás zsoldára*. A zárósort Hernádi Mária kötetvégi tanulmánya olvassa tudatosan félre, sutaságában is mindent egybekapcsoló „amor”-nak — s innen már csak egy lépés az „amur Dei”. Az amúr pedig nemcsak proletár-múlttal bíró orosz folyó, de egy halfaj is, amely vizinövényekből testtömege másfélszeresét fogyasztja el naponta.

És talán tényleg fölösleges kérdés, ez a „bevállalós” pontyféle miképp kerül ide a vers végére; az olvasót így is, úgy is visszavezeti a barokk stílusimitációban levegőjét „buborgatván” tengődő hal képéhez, aki „Sohsem szomjas, mindig innya, / Keze-lába hía, / Mégis Urunk jelképe lón, / Mint az meg van írva” — Isten tökéletlenségében is tökéletes szolgájához. (*Szent István Társulat, Budapest, 2019*)

KIPKE ÁGNES

GRZEGORZ GÓRNY: GYILKOSSÁG ÉS ORVOSTUDOMÁNY

A könyv lengyel szerzője riporter, esszéista, dokumentumfilm-rendező, több mint 30 könyv írója, művei eddig 25 országban jelentek meg. Munkássága során számos díjat kapott.

Korábban filmeket készített az abortuszról és az eutanáziáról, melyek alapját képezik most megjelent könyvének. A szerző kiindulópontja a hippokratészi eskü, amely hirdette az emberi élet sérthetlenségét. Ez az orvosi etosz csaknem huszonöt évszázadig fennmaradt, a 20. század azonban drámai fordulatot hozott. Górnny emlékeztet rá, hogy Szent II. János Pál pápa „a halál civilizációja” és „az élet civilizációja” (9.) közötti harcról beszélt azokkal a kihívásokkal kapcsolatban, amelyekben az orvostudományok képviselői főszerepet játszanak. A könyv írója egyetért ezzel, szerinte nem túlzás azt állítani, hogy az emberiség sorsa az orvosok kezében van.

Azt, hogy napjainkban az orvosok egyre gyakrabban jelennek meg az élet védelmezői helyett halálhozókként, a szerző az abortusz, az in vitro megtermékenyítés és az eutanázia területéről vett példákkal bizonyítja.

A fejlett országokban mára az abortusz teljesen elfogadottá vált, évente ötvenmillió vetélést végeznek. Pártolói a magzatot nem tekintik élőlénynek, a „fogamzás melléktermékének”, „sejtcsomónak” nevezik. Ezzel szemben Górnny egyértelműen leszögezi: biológiai szemszögből kétség nem fér hozzá, hogy az emberi élet „a fogantatás pillanatában kezdődik. Ez nem hit, hanem tudás kérdése. Addig a pillanatig két egymástól független elem létezik: a női petesejt és a hímivarsejt. Egyesülésük percétől egy új, egyedi emberi lény jön létre, amelynek saját, megismételhetetlen genotípusa van” (25.). Ám az abortusz védelmezőire nem hat ez az érv, ők egyáltalán nem tekintik erkölcszerűnek a vetélést, sőt, van olyan Nobel-díjas orvos, Francis Crick, a DNA molekuláris felépítésének felfedezője, aki azt javasolta, hogy a szülők a születés utáni 48 órában döntessék el, hogy a gyermek méltó-e a további életre, vagy fosszák meg attól.

Grzegorz Górnny a posztabortusz szindrómával is foglalkozik, ami súlyos lelki sérüléseket okoz az abortusz érintettjeinél. Így gyakori, hogy az orvosok agresszívek vagy alkoholisták lesznek, a vetélést végző nők depressziósak, reményüket veszítők, önbizalomhiányban szenvedők, hajlamosak az öngyilkosságra, pánikrohamok törnek rájuk, nehézséget okoz számukra a kapcsolatok megtartása vagy új viszonyok létesítése. Érinti az abortusz szindróma az apákat is, de még a testvéreket is. Itt szerepet játszik a tudatalatti, és a transzcendencia is megjelenik. Egy hétéves kisfiúnak például rendszeres rémálmai voltak: miközben játszott három testvérével, ők mindig elszűnyedtek. A gyermeknek azonban nem voltak testvérei, arról pedig nem tudott, hogy az édesanyja három fiút elvetetett.

Az in vitro mesterséges megtermékenyítéssel kapcsolatban Górnny felhívja a figyelmet, hogy minden ilyen eljárással született gyermek élete más emberi lények pusztulásával jár. Ez az ára a mesterséges megtermékenyítésnek. Ma már több mint ötmillió az in vitro technikával született gyermekek száma a világon. Itt is jelentős azonban a pszichikai utóhatás, különösen, ha a hímivarsejt idegen férfi donortól származik. Egy így született fiú szerint „furcsa érzést kelt bennem, hogy a génjeim két olyan embertől származnak, akik soha nem szerettek, soha nem táncoltak egymással, soha nem is találkoztak egymással” (73.).

Az eutanázia egyre nagyobb elterjedtségét a szerző azzal is érzékelteti, hogy ma már nem ritka a kriptoeutanázia, vagyis a beteg megölése annak akarata ellenére, mindez természetesen a humánusra való hivatkozással, mondván, hogy így megszabadítják az embert a fölösleges szenvedéstől. Egy professzor szerint mindez az eutanázia eszméjének logikus következménye: „Aki hiszi és vallja, hogy jót tesz, ha az ember életét megrövidíti annak érdekében, hogy megszabaduljon szenvedéseitől, annak nincs joga megtagadni ezt a jót azoktól a szenvedőktől, akik nem képesek rá, hogy kérjék” (104.).

Grzegorz Górnny lelkünket felkavaró könyvében feketén-fehéren szembesülünk azzal, hogy mennyi gyilkosság történik napjainkban, békés körülmények között világszerte a kórházakban, legyen az akár a magzati étellel, akár az időskorral, az eutanáziával kapcsolatban. Ebben az a legmegdöbbentőbb, hogy egyesek a fejlődés jelenek tekintik mindezt, humánus cselekedetnek. Pedig a kötet írója egyértelműen megfogalmazza: a „Ne ölj!” parancsa nemcsak a kereszténységre, hanem az egész emberiségre vonatkozik, az életet védelem illeti meg a fogantatástól kezdve természetes befejezéséig. (Ford. Koncz Éva; *Magyar Kurír – Új Ember Kiadványok, Budapest, 2019*)

BODNÁR DÁNIEL

SOMMAIRE

Questions controversées dans l'église aujourd'hui

TAMÁS LÁSZLÓ SIMON:	L'héritage de saint Paul
ATTILA PUSKÁS:	Tendances dans la théologie contemporaine
EDVÁRD KAJTÁR:	Questions et thèses sur la liturgie
KLÁRA CSISZÁR:	Les femmes dans l'église
TIBOR GÖRFÖL:	L'histoire problématique de la Fraternité Saint-Pie-X
■	Entretien avec László Gruber
■	Poèmes de Laura Iancu, Judit Ágnes Kis et Károly Méhes
ÁGNES CZÖVEK:	Poèmes litaniques dans la poésie hongroise

INHALT

Umstrittene Fragen in der Kirche heute

TAMÁS LÁSZLÓ SIMON:	Das Erbe von Apostel Paulus
ATTILA PUSKÁS:	Zeitgenössische Tendenzen in der Theologie
EDVÁRD KAJTÁR:	Fragen und Thesen über die Liturgie
KLÁRA CSISZÁR:	Frauen in der Kirche
TIBOR GÖRFÖL:	Die Geschichte und die Problematik der Piusbruderschaft
■	Gespräch mit László Gruber
■	Gedichte von Laura Iancu, Judit Ágnes Kis und Károly Méhes
ÁGNES CZÖVEK:	Litanei-Gedicht in der ungarischen Dichtung

CONTENTS

Controversial Topics in the Church Today

TAMÁS LÁSZLÓ SIMON:	The Legacy of Apostle Paul
ATTILA PUSKÁS:	Contemporary Trends in Theology
EDVÁRD KAJTÁR:	Questions and Statements about Liturgy
KLÁRA CSISZÁR:	Women in the Church
TIBOR GÖRFÖL:	The History and Problems of the Pius Brotherhood
■	Interview with László Gruber
■	Poems by Laura Iancu, Judit Ágnes Kis and Károly Méhes
ÁGNES CZÖVEK:	Litany-Poem in Hungarian Poetry

Főszerkesztő és felelős kiadó: LUKÁCS LÁSZLÓ

Felelős szerkesztő: PUSKÁS ATTILA Főszerkesztő-helyettes: GÖRFÖL TIBOR

Szerkesztők: BENDE JÓZSEF, DEÁK VIKTÓRIA HEDVIG, LÁZÁR KOVÁCS ÁKOS, VÖRÖS ISTVÁN

Szerkesztőbizottság: HAFNER ZOLTÁN, HORKAY HÖRCHER FERENC, KALÁSZ MÁRTON, KENYERES ZOLTÁN, KISS SZEMÁN RÓBERT, POMOGÁTS BÉLA, SZÖRÉNYI LÁSZLÓ

Szerkesztőségi titkár és tördelő: NÉMETH ILONA Indexszám: 25 921 HU ISSN 0042-6024;

Nyomdai munkák: Séd Könyvkiadói Kereskedelmi és Nyomdaipari Kft., Ügyvezető igazgató: Dránovits István

Szerkesztőség és Kiadóhivatal: 1052 Budapest, Piarista köz. 1. Telefon: 317-7246; 486-4443. 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 Zrt. Hírlap Üzletág, a Magyar Lapterjesztő Zrt. és alternatív terjesztők.

A Magyar Posta Zrt. postacíme: 1900 Budapest. Előfizetésben megrendelhető az ország bármelyik postáján, a hírlapot kézbesítőknél, www.posta.hu WEBSHOP-ban (<https://eshop.posta.hu/storefront/>), e-mailen a hirlapelofizetes@posta.hu címen, telefonon 06-1-767-8262 számon, levélben a MP Zrt. 1900 Budapest címen. Külföldre és külföldön előfizethető a Magyar Posta Zrt. fenti elérhetőségein.

A Vigilia csekkszámja száma: OTP V. ker. 11707024-20373432. Előfizetési díj: egy évre 6.000,- Ft, fél évre 3.000,- Ft, negyed évre 1.500,- Ft. Előfizethető külföldön a KKV-nál (H-1389 Budapest, POB 149.). Ára: EU országok: 6.000,- Ft/év + postaköltség, tengerentúli országok: 100,- USD, illetve ennek megfelelő más pénznem/év.

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

Alapítvány
a Közjóért

nka
Nemzeti Kultúra és Alap

Ara: 600 Ft

VIGILIA

SZEMLE

PASCALINA LEHNERT

XII. Piusz közelében.

PATSCH FERENC SJ

Pascalina nővér visszaemlékezései

LACKFI JÁNOS

Égető kérdések – katolikus válaszok

GRZEGORZ GÓRNY

Van tüzed? Istenes versek

Gyilkosság és orvostudomány

A SZEMLÉKET ÍRTÁK

Bodnár Dániel, Gárdonyi Máté,
Kipke Ágnes és Sághy Ádám

KÖVETKEZŐ SZÁMAINKBÓL

- Ferenc pápa
- Az Eucharishtiáról
- A Vigilia körkérdése
- Fehérváry Jákó, Heidl György,
Koronkai Zoltán és Török Csaba tanulmánya
- Falcsik Mari, Györffy Ákos,
Halmai Tamás, Izsó Zita,
Patak Márta és Vörös István írása



MINISZTERELNÖKSÉG



Nemzeti
Együttműködési
Alap



BETHLEN GÁBOR
Alapkezelő Zrt.