

Keresztolvasatok

Paul Ricoeur–André Lacocque: Bibliai gondolkodás. Ford. Enyedi Jenő (Európa Könyvkiadó, Budapest, 2003)

Paul Ricoeur (1913–) francia filozófus, a 20. századi hermeneutikai gondolkodás egyik legkiválóbb képviselőjének nevét nem kell bemutatni a magyar olvasóknak. Válogatott írásai magyar nyelven először *A hermeneutika elmélete* (Ikonológia és Műértelmezés 3., Szeged, 1987) című kötetben jelentek meg. Ezt követte *A bibliai hermeneutika* (Hermeneutikai Füzetek 6., Budapest, Hermeneutikai Kutatóközpont, 1995), majd a *Válogatott irodalomelméleti tanulmányok* (Budapest, Osiris, 1999).

Az Európa Könyvkiadó érdeme, hogy Ricoeur André Lacocque-kal közösen írt könyvét 1998-as megjelenése után öt évvel magyar nyelven is kiadta. A mű először angolul jelent meg *Thinking Biblically* címen a University of Chicago Pressnél. A francia kiadás *Penser la Bible* címen ugyanabban az évben jelent meg az Editions du Seuil-nél. A magyar változatot helyesebb lett volna „Biblikus gondolkodás” címmel fordítani.

A vállalkozás egyedülálló. Paul Ricoeur a chicagói egyetemen több éven át együtt tanított a szintén francia származású Ószövetség-kutatóval, Lacocque-kal. Lacocque elsősorban exegeta, és a történetkritikai módszer alapján elemzi a bibliai szövegeket. Először ő fejt ki véleményét a kiválasztott ószövetségi szövegekről, majd a filozófus Ricoeur hermeneutikai szempontból reflektál kollégája gondolataira. A történetkritikust elsősorban az érdekli, ami a szöveg „mögött” van, a szöveg kialakulásának körülményei, eredete, „archeológiája”; a filozófust viszont elsősorban a szöveg „előtere”, befogadása, hatása, azaz „teleológiája”.

Vegyük először szemügyre a szerzők módszertanát! Lacocque ugyanúgy tanult a befogadástörténeti hermeneutikából, mint Ricoeur a történetkritikai exegezisből. A hatástörténeti módszer természetesen nem teljesen új megközelítés a magyar olvasók számára sem. Ulrich Luz *Evangelium és hatástörténet* (Hermeneutikai Füzetek 8.), valamint Ulrich Körtner *Az ihletett olvasó* (Hermeneutikai Füzetek 19.) is többször idézi Nagy Szent Gergely mondását, hogy „az isteni szavak az olvasókkal együtt nőnek”. Vagyis az írott szöveg önálló életre kel, s annak jelentése nem szorítható a szerzői szándéokra, s következésképpen a hermeneutikának nem szabad csupán a szerző szándékának feltárására szorítkoznia. Ezzel a szerzők elutasítják Friedrich Schleiermacher romantikus hermeneutikáját. A szö-

veg jelentése tehát nem statikus dolog, hanem „minden alkalommal esemény, mely egy sajátos metszéspontban születik meg” (8. o.). Ebből következik, hogy „az értelmezés folyamata nem a forrásszöveg pusztá helyreállítását, aktualizáló megismétlését jelenti, hanem sokkal inkább a minta újrafeltalálását, újraelakítását, újratájolását.” (uo.) A szövegnek sajátos pályája (*trajectoire*) van, ami magából a szövegből ered. Ha a szöveg hatása áll érdeklődésünk homlokterében, akkor a szöveg és az élő közösség kapcsolata is azonnal fontossá válik. „A szöveg végső soron a közösségnek köszönhetően, a közösség használatára, a célból létezik, hogy a közösségnek formát adjon.” (11. o.) Így az Ószövetség szövegét Izrael népe újra és újra aktualizálta, s ezáltal a szöveg új beszéddé válhatott. A szerzők ezért a 16. század reformátori elvét, a *sola scriptura* formulát hermeneutikai szempontból tarthatatlannak vélik, mondván, ha a szöveget elszakítják az élő közösség kötelékétől, a hagyománytól, akkor az „boncolásra váró halott könyvvé” zsugorodik. A történetkritika és a kánonkritika egyaránt korlátozni kívánja a jelentés gazdagságát. Itt meg kell jegyeznünk, hogy véleményünk szerint a szerzőknek csak akkor van igaza, ha a *sola scriptura* merev *formai* szemponttá válik. Walter Mostert mutatott rá, hogy Luther hermeneutikájában a *sola scriptura* mennyire gazdag *tartalmi* szempontként érvényesülhetett. (Hermeneutikai Füzetek 9.) Ricoeur és Lacocque számára a szöveg dinamikája a lényeges: „Az írott szövegről van szó, melyet az olvasás hagyománya újraelakítva, újraelévtetve művé szőtt”. (10. o.) A háttér és az előtér viszonyában az előtér meghaladja a háttérrel.

Am a fent jellemzett szövegdinamizmus nemcsak az Ószövetség könyveire jellemző, hanem az Ószövetség és az Újszövetség kapcsolatára is. A szövegnek az Ószövetségben megkezdett pályája az első korpuszon kívül a második korpuszban is követhető. Az Újszövetség az Ószövetség újraértelmezése, beteljesítése.* Ez alapvetően a tipológiai szemlélet lényege (12. o.). A szerzők a könyvükben javasolt hermeneutikát „zsidó-keresztény” eljárásnak nevezik, amely a keresztény olvasatot nem behelyettesítésnek tekinti, hanem a zsidó olvasat „alternatívájának”. Végezetül a szöveg többértelműsége is kiemelkedő módszertani szempont: „a befogadástörténetre figyelő hermeneutika... a szöveg egyszerűsíthetetlen többértelműségét tiszteli”. Egy szöveget több szinten lehet olvasni, az olvasó a szövegben találja magát. (Vö. Umberto Eco és Ulrich Körtner: *Lector in fabula*.) Ennek az olvasási-értelmezési módszernek a legtalálhatóbb példája a

* A biblikus gondolkodásról szólván nagyon óvatosnak kell lennünk: ezer párhuzam sem fedi el azt a mély különbséget, amely a keresztény és a zsidó gondolkodás között feszül. Egy vallásnak lehet éppen szent könyve, attól azonban még nem föltétlenül könyvvallás: íme a lehetséges pont, ahol a kereszténység akár az iszlámtól – itt főleg a szunnita ágra gondolunk –, akár a zsidóságtól alaposan eltérhet. Mózesrel és Mohameddel könyvet küld az Isten, míg az Újszövetségben egy személyt küld: az Üdvözítőt. Az Ószövetség és a Korán története könyv a könyvben történet, míg az Újszövetségben az egyszülöttet, a testet öltött Igét látjuk: a könyv szerepe pusztán technikai. Fel lehet ugyan hozni, hogy az Ószövetség afféle hatalmas „fejlődésregény”, csakhogy a minőségi váltás elmaradt: a zsidóság számára szükségképpen a Tóra áll a középpontban. Summázva: az a benyomásunk, hogy a francia szerzőpáros – egy nyelv, egy hagyomány, egy kifejezési mód bővületében – csak részben érzékeli az ó- és az újszövetségi gondolkodás közti lényegi eltérést. (Itt is hangsúlyozzuk, hogy nagyon oda kellene figyelni a misztériumvallások és a kereszténység kapcsolatára vagy a buddhizmus és a kereszténység közti – a háttérgondolkodás különbsége ellenére is szembevetendő – párhuzamosságra.) – a szerk.

sémi írás, ahol az olvasó a mássalhangzókat magánhangzókkal egészíti ki. Az exegeta ezekkel a filozófiai előfeltételezésekkel egészíti ki saját történetkritikai módszerét.

A filozófus, aki exegetikai könyveket olvas, abból a hipotézisből indul ki, hogy a görög, a karteziánus, a kantiánus, a hegeliánus modellen kívül is van gondolkodás, s ez pedig a bibliai gondolkodás. A bibliai szövegek, mint arra az irodalomtudós Northrop Frye is rámutatott, a metaforikus nyelvi fázishoz állnak közel. Az exegetával egyetértésben vallja, hogy a bibliai szövegeket olyan zsidó és keresztény közösségek fogadják be, amelyekhez hasonlót a filozófiai iskolák nem ismernek. A hermeneutikai kör érvényesül itt: a közösség az Írások értelmezésével értelmezi önmagát. A közösséget létrehozó „alapító” szövegek ugyanakkor útbaigazító, „tájékozó” jellegűek, mint erre a Tóra szó jelentése is utal. Ugyanakkor a bibliai gondolkodásmód külső közösséget is megszólít, például a görög gondolkodással való találkozás, s az abból fakadó „keresztveződések” rendkívüli jelentőséggel bírnak.

A kötet módszertani kulcsszava tehát a „keresztolvasat” (angolul: „*intersection*”, franciául: *lecture croisée*). Maguk a szent szövegek is „keresztolvasatok” eredményei, s a két szerző-tudós is keresztetzi egymást a szövegek történetkritikai, illetve hermeneutikai olvasatában. A keresztveződésnél találkozás történik, s ez a találkozás esemény. Ráadásul „a történetkritikai módszerbe ágyazott tipológiai bibliamagyarázat olyan bölcséleti elmélkedésnek nyit utat, mely meghaladja a kánon korlátait, s kortárs filozófiai vagy nem filozófiai gondolkodásformákkal érintkezik”. (18. o.) A találkozás eseményében tehát nyitás történik, vagyis a könyv nem a Bibliát kutató és értelmező szakembereknek, hanem mindenkinek szól.

A kötet következő fejezetei végeredményben esettanulmányok, a szerzők hat ószövetési szövegről fejtik ki magyarázatukat. Az első kiválasztott szöveg a teremtéstörténet (1Móz 2–3). Lacocque első tanulmánya: *Rések a falon*, meglehetősen nehéz szakmai értekezés, Ricoeur választanulmánya: *Elgondolni a teremtést*, már jobban megszólítja a nem kifejezetten szakmai olvasót is. Rámutat, hogy Genézis 2 – szemben Genézis 1 didaktikus poémájával – alapvetően drámai jellegű. Hivatkozik is Ricoeur a *Gonosz szimbolikája* című 1967-es művének idevonatkozó fejezetére, amelynek magyar kiadását („Az Ádám-mítosz és a történelem eszkatológiai felfogása” In: *A hermeneutika elmélete*, 1987 és 1998) a kötet nem tünteti fel. A „Ne ölj!” parancsolatáról (2Móz 20,13) szól Lacocque második írása, amelynek Dekalógus-értelmezésére Ricoeur *Szerető engedelmesség* című fejezete válaszol. A harmadik Lacocque-tanulmány Ezékielnek a szétszórt csontok újraéledéséről (37,1–14) szóló látomását értelmezi, s rámutat, hogy az apokaliptikus kép Genézis 1–2 redivivuma (267. o.). Ricoeur *Az immanencia őrszeme* címen a prófétai híradás szerkezetéről, majd a jelképrendszer nyitottságáról szól. Ezek után nagyszabású elemzések következnek a 22. zsolttárról. Lacocque rámutat, hogy „a 22. zsolttárt a megfeszítettség egyedülálló helyzetében idézve, Jézus az egyház értelmezése szerint nemcsak a héber textus mélységes jelentését tanította, de összehasonlíthatatlan, meghatározó és végső értelmet is adott a zsolttárnak. Kiváltságos hermeneutikai példája ez annak, hogy egy szöveg jelentése hogyan bővül tovább megfogalmazásának pillanatától kezdve.” (341. o.) Lacocque szerint „a zsolttárt Krisztus úgy mondja a keresztben, mintha legelőször mondaná”. (347. o.) Ricoeur *A panasz mint ima* című – talán

a kötet legszebb – tanulmányában egyetért kollégájával, hogy a „megfeszített újraserz-zi a 22. zsoltárt”. Ricoeur a strukturális értelmezésen túl a teológiai értelem felé is ablakot nyit, s rámutat, hogy a zsoltáros (illetve Krisztus) szenvedése nemcsak Isten előtti, hanem Isten általi szenvedés is. (367. o.) Luther is ugyanezt mondja, amikor azt fejt ki, hogy az *Anfechtung* (kísértés, megpróbáltatás) magától Istentől jön. A panaszt, mint az imádság feledésbe merült formáját vissza kell helyezni jogaiba a keresz-tény lelkiségben. A *kinyilatkoztatások kinyilatkoztatása* című fejezetben Lacocque az Úr Mózes előtti önmeghatározását exegetálja: „Vagyok, aki vagyok” (2Móz 3,14). Rámu-tat, hogy Isten önmeghatározása teofanikus és performatív (398. o.), „Isten legszemé-lyesebb misztériumát mutatja meg”. (407. o.) S az 'ehje 'aser 'ehje némileg talán szaba-don, de tartalmilag precízen így is fordítható: „Veled, Mózes – és Izráellel a történelem során – állok vagy bukom” (409. o.) Lacocque konklúziója is lényeges: „Krisztológiai szempontból valószínűleg egyetlen textus sem múlja úgy fölül világosságban és hatá-rozottságban a fölismerés formulájának újraértelmezését, mint János 17,6–8: »Meg-jelenttem a te nevedet az embereknek, akiket e világból nékem adtál.«” (419. o.) Ricoeur *Az értelmezéstől a fordításig* című választanulmányában a fordításból adódó nehézségek-ből indul ki, majd az Isten és a lét kérdéséről elmélkedik Ágoston, Pszeudo-Dionü-sziosz, illetve a középkoriak alapján. Franz Rosenzweig, a modern zsidó gondolkodó ezt a formulát az „ittlét” formával fordítja: „Ich werde dasein, als der ich dasein werde. So sollst du zu den Söhnen Jisraels sprechen: ICH BIN DA schickt mich zu euch.” (469. o.)

A utolsó ószövetségi könyv, amelyről a szerzőpár dialógust folytat, az Énekek éneke. Lacocque meglepő, provokatív tézise, hogy a bibliai könyv szerzője egy nő volt. (La-cocque angolul külön tanulmányt szentelt ennek a kérdésnek: *Romance She Wrote: A Hermeneutical Essay on Song of Songs.*) Ezt írja: „Erősz felmagasztalása ez; az Énekek egy férfi és egy nő szabad, zabolátlan, sőt bizonyos mértékig titkos szerelméről beszél.” (512. o.) Ricoeur *A nászmetafora* című tanulmányában válaszol: „Énekek éneke... ero-tikus költemény, melyet talán egy nő alkotott – miért ne? –, vagy mint egy több hangra írt költemény, mely férfi és nő szerelmét magasztalja, egyetlen utalás nélkül a házasság intézményére...” (522. o.) „A lényeg, hogy be kell vallanunk, hogy soha sem tudjuk teljes bizonyossággal, ki, kihez és hol beszél.” (524. o.) Egy hermeneutika-történeti eszmefuttatás után megnyitja újra az utat a teológiai olvasat felé: „Az 1Móz 2,23 fényé-ben újraolvasott költemény azt sejteti, hogy a teremtményi ártatlanságot a bukás nem szünteti meg: hogy ezen az ártatlanságon nyugszik még a rossz története is, mely viszont az erotikus viszonyt sem kíméli.” (571. o.) Ricoeur számára a szerelmi költemény intertextuális „keresztolvasata” vezethet el a teológiai jelentés felismeréséhez. Ha a nászmetaforákkal kapcsolatos ószövetségi és újszövetségi textusokat egymásra vetít-jük, akkor a súrlódási pontokból a legmerészebbek pattannak ki. A „Bárány felesége” (Jel 21,9) az egyik legszembeszökőbb ilyen metafora.

Ha a jelentések áthatják, keresztezik egymást, akkor a metszéspontokban mindig valami új születik. Éppen ez a keresztezés történik meg a nászban, a szerelmi egyesü-lésben. S ez végeredményben minden olvasás alapmetaforája is egyben. Ricoeur és La-

cocque páros (és ezért páratlan!) keresztolvasatú könyvének nemcsak tárgya, hanem alanya is volt a nászmetafora, legalábbis szellemi értelemben.

Ifj. Fabiny Tibor

Venyige és szőlőtő

Bolyki János: János evangéliuma a görög tragédiák tükrében
(Kálvin Kiadó, Budapest, 2002)

A boldogság nemcsak a Biblia központi kérdése, hanem a görög tragédiáé is, amely, Arisztotelésszel szólva, „cselekvések utánzása”, „a boldogság és a boldogtalanság” pedig „a cselekvésben rejlik” (*Poétika* 49b25–29; 50a15).^{*} A Biblia boldogmondásai kétségkívül paradoxonok, de paradoxijuk merőben más, mint amiről Szophoklész *Oidipuszának* zárszava beszél:

*Senki hát halandó embert, ki e földön várja még
végső napját, ne nevezzen boldognak, míg élete
kikötőjét el nem érte bánat nélkül, biztosan.*

Hogyan is lehetne ezt a boldogságot, melynek bizonyossága a halálhoz, az élet végéhez van kötve, közös nevezőre hozni a bibliaival, mely maga az életteljesség?^{**} Valahogy így áll a helyzet más területen is. A közösségről, mely szó- és fogalomkincsben, motívumkészletben a tragédia és az evangélium között mutatkozik, gyakorta kiderül, hogy alig több pusztá szavak azonosságánál, sőt maga a hasonlóság rejti a nála elgondolhatatlanul mélyebb különbséget. Bolyki János roppant nehéz feladatra vállalkozott tehát, méghozzá a monografikus teljesség igényével elsőként magyar nyelven: arra, hogy az evangéliumot a görög tragédiákkal egybevetve, eltéréseiket és egyezéseiket regisztrálva, irodalomtudományi, műfajelméleti módszerrel, az eszme- és kultúrtörténeti, sőt feltételezett hatástörténeti hátteret is sokoldalúan feltárva mutassa fel János evangéliumának „drámai, sőt tragikus vonásait” (10. o.).

A *Bevezetés* a továbbiakban (11–16. o.) a kutatástörténet alig évszázadáról szól. Abban legtöbbször egyetértenek, hogy János evangéliuma nem dráma, hanem „drámai jellegű” elbeszélés; emellett azonban a műfaj kérdéséről sokféle nézet volt és van fogalomban. A sort F. R. M. Hitchcock tanulmánya nyitotta 1907-ben. Vele és másokkal szemben C. R. Bowen nézete szerint a drámai jelleg nem annyira az evangélium egészében keresendő, inkább egyes drámaszerűen formált jelenetekben; a jánosi evangélium ilyenek sorozatából álló elbeszélés. C. M. Connick úgy vélte, Jánosnál a hagyományanyag átértelmezése tolta el a hangsúlyt a drámaiság felé a szinoptikusokhoz

^{*} Tiszteljük ugyan Arisztotelész drámafelfogását, de sajnáljuk, hogy a tragédia vallásos összefüggése hidegen hagyta. Ilyen szempontból – több nemzedékkel a klasszikusok után – már egyfajta görög racionalizmust szólaltat meg. Saját területén – ebben az esetben az irodalomelméletben – természetesen nyújthatott egészséget és maradandót. – a szerk.

^{**} Ez a szembeállítás túlságosan kiélezettnek tűnik. Más az Oidipusz király, és más a görög tragédia általában. – a szerk.

képeket, e tendenciát erősítette a célok – a tragikusoknál a meggyőzés, az evangélium szerzőjénél a hitébresztés – hasonlósága. J. L. Martyn vetette fel 1968-ban az igen termékeny kétszintes dráma-koncepciót. Eszerint az anyag dramatizálásában döntő szerepe volt annak, hogy a speciális helyzetű jánosi gyülekezet Jézus történetében saját sorsának előábrázolását látta. A 70-es, 80-as évektől kezdődő irodalomtudományi vizsgálatnak, a narratíva-kritikának és a jánosi evangélium drámai vonásai összegyűjtésének történetét elsősorban A. Culpepper, F. Kemper, M. Stibbe, L. Schenke, W. Verburg és M. Rein neve fémjelzi. A fordulatra az evangélium elemzésének esetében is nagy hatással volt Auerbach, Frye és Kermodé. Auerbach *Mimézise* 1946-ban jelent meg először (nem 1953-ban), *A kritika anatómiája* pedig 1957-ben (nem 1971-ben, lásd 14. o.); más kérdés, mikortól számolt velük alkotó módon a János-kutatás. Hozzánk M. Rein szemlélete áll legközelebb, aki erőteljesen hangoztatva az evangélium műfajilag vegyes, lírai-drámai-epikus voltát, alkalmat ad, hogy elgondolkodjunk: amilyen megszokott a tudományban, éppoly mélységesen problematikus Isten beszédét műfaji általában esztétikai kérdések mentén, főként pedig összehasonlító módszerrel vizsgálni.

A könyv törzsrészét három nagyobb egység alkotja. Az első, *A tragédiák utóélete a hellenizmus idején és a korai kereszténység korai századaiban*, történeti áttekintést ad (17–35. o.). Felöleli a görög tragédia elterjedésének, ismeretének problematikáját a Római Birodalom Krisztus utáni 1. századában. Szól a korai kereszténység eredendő és heves színházellenességéről, különös tekintettel Tertullianus traktátusára *A látványosságokról* (*De spectaculis*). Kitér a klasszikus görögség utáni drámatörténetre a Krisztus előtti 4–3. századi újkomédiától az annak hatására valamivel később felvirágzó archaikus római drámáig, a Krisztus utáni 1. századi Senecáig, és a valamikor a Krisztus előtti 3. és 1. század között élt hellenizált zsidó Ezekieloszig. Összegzi a János korabeli zsidóság és kereszténység közegében felbukkanó, színházkultúrára utaló szórványos jeleket. A tartalmilag sokszínű, a továbblépéshez szükséges tényeket felsoroló summával a szerző célja nem a mélyebb elemzés, hanem az, hogy kimondhassa: ezek a tények így együtt legalábbis megengedik azt a feltételezést, miszerint a jánosi evangélium keletkezésekor „ismerhették” – az általános alanyba az evangélium (zsidókeresztény) íróját is, olvasóit, hallgatóit is beleértve – „a görög tragédiákat vagy azok részleteit” (19. o.), a hellén színházi kultúrát, illetve „Arisztotelész drámaelméleti gondolatait” (61. o.). Nem gondoljuk persze, hogy a János-evangélium drámai vonásai döntően a pogány dráma- és színháztörténet alakulásával, illetve az evangelista efféle ismereteivel magyarázhatók. Első lépésben nagyjából egyetérthetünk Stibbe-bel: „nem az a fontos, hogy a JE (=János evangéliuma) szerzője mit ismert Euripidész vagy mások tragédiáiból, hanem az, hogy egy olyan kultúrában élt..., amelyikbe mélyen beleágyazódott a tragikus műfaj.” (Kiemelés: D.K.) Megjegyezzük azonban, hogy Bolyki János korábban, a János-evangélium *Kommentárjában* (*Igaz tanúvallomás*. Osiris, Budapest, 2001) szélesebb összefüggésben fogalmazott. Az evangélium zömmel pogánykeresztény címetekre tekintettel, „a lehető legtágabb kulturális hatótávú”, „minden ősi kultúrában ismert”, „többféle kultúra alapját képező közös archetípusokat” egybefogó „mitológiai keretről” beszélt, nem egy műfajról (41. o.). Most viszont arról van szó, hogy a jánosi

szerző, tudattalanul vagy tudatosan „a tragédia archetipikus formái alapján” (30. o.), azaz egy konkrét műfaj, egy speciálisan görög, még hozzá a klasszikus korhoz, a Krisztus előtti 6–5. századhoz kötött műfaj nyomán – mintájára? tudattalan befolyása alatt? közegének érzetében? – fogalmazta újra a Jézus-hagyományt. Olyannyira, hogy e kapcsolat a szerző szerint kiállja még a közvetlen, motivikus, sőt szövegszerű összevetés próbáját is! Ez az összevetés alkotja a könyv zömét. Az eredmény gyakorta meggyőző, olykor azonban némileg megtévesztő lehet. Például az, hogy a keresztény liturgia drámai formát öltött, véleményünk szerint nincs direkt történeti összefüggésben a korabeli színjátékkultúrával. E fejleményt nem tekintenénk „feleletnek a dráma és az egyház konfliktusára” (26. o.). A zsidó istentisztelet meghatározó előképi jelentősége és sok egyéb ok mellett ez azért is kevésbé valószínű, mert a liturgia résztvevője nem *megformál*, alakít, utánoz másvalakit, hasonlóvá válva hozzá – mint a színész, aki, Hüppokratésszal szólva, hazudik, „mást gondol, és mást mond” –, hanem *reprezentál* és *szimbolizál*. (Furcsán is veszi ki magát, ha a felolvasó olykor mégis megpróbálja színészeleg „utánozni” Jézus egy-egy vélt gesztusát vagy hanglegjtését.) A „szerep” két értelme, a szó szerinti/színpadi és a metaforikus/liturgikus „szerep” között óriási a különbség.* A kötetben a kettő összemosódik, s olykor ez történik a többi fogalommal is.

Bolyki exkurzusként az első részbe iktat egy fejezetet a János-evangélium és az euripidészi *Bakkhánsnők* közötti hasonlóságokról és eltérésekről *Stibbe* nyomán, valamint az evangélium és Seneca *Őrjöngő Herculese* (*Herculens furens*) összevetését F. Kemper kutatása alapján, végül saját meglátásait további tragédiamotívumok Jn-beli felbukkanásáról (26–35. o.).

A második rész a *JE az antik és modern drámaelméletek mérlegén* címet viseli (39–94. o.). Elöljáróban a szerző két kérdést tesz fel. Hogyan alakul János evangéliumában az elbeszélő és drámai részek aránya, továbbá „drámaként mennyire tragédia jellegű” (36. o.) az irat? Szakaszról szakaszra elkülöníti János dramatizált és epikus szövegeit, megállapítja – érvként a drámai jelleg mellett –, hogy „a dialógusok aránya a narratív szöveghez képest kettő az egyhez” (46. o.). Ez azonban úgy áll elő, hogy a statisztikai táblázatban nincs „monológ” kategória, Jézus beszédei is a dialógokhoz számíttatnak; pl. a Nikodémus-jelenet 12 szakasznyi monológja (3,10–21), a csaknem teljes három fejezeten keresztül, a 14,9-től a 16,16-ig megszakítás nélkül tartó nagy monológ, és az összes többi Jézus-beszéd is a „dialógus” oszlopban szerepel. A negyedik evangélium ismert jellegzetessége, hogy a néhány szakasznyi tényleges dialógusokat terjedelmes jézusi beszédek követik, melyek drámaisága abban áll, hogy nem a narrátor, hanem egy „szereplő” dikciói. Ez *retorika*, ami a drámán kívül a pogány epikának és történetírásnak is (lásd például Livius, majd Tacitus) szerves tartozéka. Akárminek vesszük e beszédeket, a „dialógus” kategóriába biztosan nem valók.

Ám a második rész fő témája inkább az, mennyiben alkalmazhatók János evangéliumára a különböző drámaelméletek. Az első helyen Arisztotelész *Poétikája*, a tragédia

* Nem vagyunk biztosak abban, hogy a klasszikus triász idejében már pontosan így állt a dolog. S gondolkunk például a Máté-passió utóéletére, egyházi és hangversenyszerű előadásaira: tanulságos összevetésre nyújt alkalmat. – a szerk.

(meghatározás, ismérvek, hatás) és az evangélium között lehetséges kapcsolat áll, illetve Schenke, Verburg és Stibbe munkái a *Poétika* és János evangéliumának viszonyáról. Majd Hegel, Jaspers, Frye és Balthasar tragikumfelfogásának ismertetése következik, szintén az evangéliummal összefüggésben.

A harmadik rész címe: *A mítosz (re-)interpretációja az antik tragédiában és JE-ban* (95–188. o.). Hogyan írják újra az ősi mítoszokat a görög tragikusok korok sorskérdéseinek, társadalmi változásainak és a nyomukban támadt etikai problémáknak értelmezése érdekében (95–98. o.), s miként történik ugyanez az evangéliumban, melynek írója szintén új helyzetben reinterpreálja Jézus személyét, művét és a Jézus-hagyományt? (99–105. o.) – kérdezi a szerző. A mítoszt paradigmászerű volta különösen alkalmassá teszi sorskérdések megragadására: a tragédia, legalábbis a fennmaradt tragédiák témája, az aiszkhüloszi *Perzsák* kivételével, nem történelmi-időbeli esemény tehát, hanem a mítosz időtlen világa. Bármennyire időben játszódónak tűnik a tragédia, például mert meg kell felelnie az arisztotelészi „egy napforduló alatt” kritériumnak, továbbá mert érintkezik a történelemmel – ha létező görög intézmény eredetmítoszához kapcsolódik, mint az *Oresteia*-trilógiát lezáró *Euméniszek*, vagy ha olyan kultúrhérosz szerepel benne, mint Athén legendás királya, Thészeusz –, „ideje” mégis fikció csupán, meséje mindenestől a történelmi „idő kezdete előtt” játszódik. * Vele szemben a Krisztus-esemény *eo ipso* időbeli, történelmi, vele az időbe, a történelembe lép be Isten; az evangéliumi drámaiság legfőbb elemének, *anagnórisziszének* tétje éppen az, felismeri-e ezt az ember, azt ugyanis, hogy Jézusban a szeme előtt találkozik össze időbeli és időtlen. Így a reinterpretáció eleve mást jelent az evangéliumban, mint a tragédiában: például az előbbiben az újabb értelmezés a lényegyet tekintve nem zárja ki a korábbiakat, míg a mítoszvariánsok közt – lévén „csak” irodalmi anyagok, időtlen paradigmák – nem ritka a lényegi, szemléleti ellentét.

A reinterpretációs rész következő fejezetének tárgya rítus, mítosz és dráma viszonya (105–112. o.). Bolyki többféle rituálétípus jellegzetességeit elemzi; közülük az áldozati rítus, az áldozat/önfeláldozás motívum a leglényegesebb, a tragédia és a jánosi evangélium összevethető ilyen szempontból. Itt is sok a nyitott kérdés, talán a következő kettősség okán: tény, hogy egyes tragédiák ősi rítusok nyomait őrzik, ám ezek ritkán vannak közvetlen összefüggésben a feldolgozott mítosssal. Továbbá sok kutató úgy véli, hogy a görög mítoszok eredete nem a rítusban keresendő, legalábbis korán elszakadtak a rítustól: e feltételezés híján érthetetlen maradna a szüzsé szabad alakításának ténye, egy-egy mítosz számos, olykor ellentmondó variánsainak léte, ami rituális szövegek esetén nehezen képzelhető el, de ami másfelől az irodalmi, tragikus feldolgozás alapfeltétele.

Az etikai konfliktusok tragédiai és evangéliumi megjelenéséről szóló fejezet után (113–126. o.) a téma a mítosz mint transzcendens „világ- és egzisztenciamagyarázat”, kezdve a gnosztikus mítosz létértelmezésétől Bultmann 1941-es kommentárjáig,

* Éppen ez a mitikus időtlenség választja el élesen a görög tragédiát nemcsak János evangéliumától, de az újkori – akár fikatív, akár történelmi tárgyú – drámától is. Ha újkori szerző nyúl a mítoszhoz, csak fikciópótléknak tekinti. – a szerk.

mítosztalanítási programjái és antropológiai értelmezéséig, majd H. Weder inkarnációs hermeneutikájáig és G. Theissen vallástudományi interpretációjáig (127–137. o.). Bolyki a létkérdések tragédiabeli (újra)értelmezését (137–144. o.) Aiszkhülosz *Prométheusza*, az euripidészi *Bakkhánsnők* és Szophoklész *Oidipusza* példáján vizsgálja. Mindhárom igen összetett mű; Bolyki az elsőből „az emberi lét feltételeit”, a másodikból „a szenvedély” interpretációját, a harmadikból pedig „az identitáskeresés” egzisztenciális problémáját emeli ki, majd pedig azt vizsgálja, miként jelentkeznek ugyanezek Jánosnál. Kérdés azonban, drámaibb jellegű-e Jánosé a másik három evangéliumnál azáltal, hogy „a tragédiákhoz hasonló” létkérdéseket fogalmaz meg, hiszen megteszik ezt a szinoptikusok is. Amellett a hasonlóságok túl általánosak, például a szfinx ember-talánya az *Oidipuszban* csak távolról emlékeztet János Pilátusának szavára: „Íme, az ember!”

A könyv egyik legérdekesebb részében a szerző a jánosi gyülekezet történetével, vallásszociológiai formációjával, összetételével és helyzetével, sorsával foglalkozik Martyn kétszintes dráma-modelljét hasznosítva, kitérve arra, hogyan reprezentálják a közösséget a fellépő pozitív és negatív hősök, a Keresztelő, Nikodémus, a samáriai nő, Pilátus, Júdás stb. (144–162. o.). A sorsközösség megélésének terepe a liturgia, mely „olyan misztériumdramává fejlődött, amely valóban »kétszintes« volt, a múltban lejátszódott bibliai történet jelen idejűvé vált, a résztvevők egyidejű szereplőivé váltak az egyszeri, de most megismétlődő drámának” (165. o.). Ez – a „szerepet” és hasonló terminusokat persze metaforikusan értve, lásd fenn – fontos és meggyőző gondolat. Az azonban kérdéses, jól írja-e körül az arisztotelészi „félelem és részvét” fogalma azt a reakciót, amit e sorsközösség tudata a jánosi gyülekezetben kiváltott: „világos, hogy Jézus drámáját figyelve az arisztotelészi tragédiaelmélet szerinti *félelem és részvét* érzése töltötte el őket. *Részvét az isteni Küldött földi sorsát olvasva/hallva, és félelem, hogy abból ők is részesednek majd.* Ebből viszont arra következtetünk, hogy a Poétika ... *katharsziszából, azaz megtisztulásélményéből is részesedhettek.*” (162. o.). Ez számunkra igen csak kérdéses, mindenesetre a Biblia nem így írja le a hívők viszonyát Jézus és a saját szenvedésükhöz.

Az utolsó fejezetek tragédia és jog kapcsolatáról szólnak (168–188. o.). A rend mint olyan, a jog és igazság elszakadásának élménye, régi és új rend konfliktusa, bűn, bűntelenség, büntetés, bűnhődés – jog és dráma közös terepe, ezek az őstémák szükség-szerűen öltenek oly sokszor törvénykezési formát a színháztörténetben. *A per már mindig is drámai esemény,* mert normális esetben a perkonfliktus sem igazság kontra nem-igazság vitája, hanem relatív igazságoké, akár a drámai konfliktus. A perben is, a drámában is önmagában elismerendő részigazságot képviselnek a felek, melyek között mégis dönteni kell; a *Bíró* épp annyiban karizmatikus-isteni személy, hogy képes új, üggyöntő szempontot hozni e mindenki más számára eldönthetetlennek látszó pátthelyzetbe. Jog és dráma kapcsolata annyira szoros, hogy nincs értelme azt kérdezni, melyik az elsődleges, a jogi processzus drámai szerkezete, vagy a dráma per-struktúrája. Annál inkább, mivel egyes esetekben történetileg is követhető, miként válik ketté a közösség előtt lefolytatott nyers, ám rituális veszekedés egyfelől „perré”, másfelől kezdetleges „drámává”. Az ősi, sőt még a János korabeli római jog is nyíltan vállalja

önnön mindent átható, durva dramatizálását, amikor például az előírt szavak pontos követéséhez fűzi a per sikerét, amikor rögzített, drámai-dialogizált forgatókönyvet, úgynevezett *formulát* használ a fejlett prétori perben vagy *perszerepeket* (*partes litis*), *cselekményt* és *cselekvőt* (*actio, actor, agere*) emleget, a pert a színház terminológiájával írva le, vagy fordítva. És másfelől, attól kezdve, hogy a Biblia főbb teológiai fogalmai, szövetség és törvény, a teremtett, azaz adós-lét körüli összes kifejezés (hitelezés és hűség, az adósság elengedése, ki- vagy megváltása, helyettes megfizetése), fogadott gyermekség és öröklés, aktív vagy passzív tanúság és e kettő összefüggése („aki tanúságot tesz rólam, arról én is tanúságot teszek”: Mt 10,32), mind közismerten jogi eredetű és alapjelentésű metaforák; nos, ettől kezdve a bibliai szövegek *jogi és egyszerűsmind drámai* alapszerkezete: adottság. Nem csoda hát, hogy mind a görög tragédiának, mind az evangéliumnak rengeteg jogi vonatkozása van, köztük sok hasonló is, így be kell érjünk a témacsoportok (törvénykezési témák, a tanúság, per és perújrafelvétel, kozmikus per) rövid áttekintésével.

A kötet végén az eredmények *összegzését* olvassuk, előbb hat pontban a görög tragédiák és János evangéliuma hasonlóságait, majd öt pontban eltéréseiket. Azt tapasztaljuk azonban, hogy nem elsősorban hasonlóságokról és eltérésekről, nem két külön jelenségcsoportról van szó. A fontos *különbségek* sokkal inkább vannak magukban a *hasonlóságokban*, mint bárhol másutt, éppen a hasonlóságok világitanak rá legélesebben az evangélium hasonlíthatatlanságára. Ez lehet az oka, hogy a komparatív, a Bibliát más alkotásokkal összevető módszer – mely mégiscsak főleg a *hasonlóság* s nem a különbség demonstrálásában érdekelt – olykor valamiféle irritáló ambivalenciaélményt kelt: mintha voltaképp hasonlíthatatlanok összehasonlítása folynék a szemünk láttára. Ez a benyomás a kötet átfogó és gondolatébresztő jellegével is kapcsolatban áll, ami arra indítja a recenzenst, hogy az ismertetéshez néhány reflexiót fűzzön.

*

Bizonyára elsősorban az összehasonlító módszer eleve problematikus voltával függ össze a fogalomhasználat bizonytalansága, ami ezért kivédhetetlennek látszik. Nem véletlen, hogy Balthasar a dráma-terminológiát kizárólag metaforikusan használja, így kerülve el a fogalomzavart. A teológia drámai önkifejezését *az ember látás- és beszédmódjának* tekinti a világ- és az üdvtörténetről, s mindarról, ami ahhoz tartozik, elsősorban Isten szaváról. Ez is, mint minden metaforikus beszéd, különbözők olyan azonosítása, mely „csúsztatás” árán képes szólni kimondhatatlan tárgyáról. Ez Balthasar szemében egyfelől a drámanyelvet az isteni Szóról lehetséges *emberi beszéd* alkalmas vagy legalkalmasabb formájává avatja, de másfelől kizárja az összehasonlítást *a bibliai beszéd* és a profán (drámai vagy egyéb) művek között. Ő, mint a szerző említi (85. o. skk.), a monumentális *Theodramatik* öt kötetében János drámaiságával külön, összehasonlító módon nem foglalkozik; fő célkitűzése – hogy a különféle teológiai irányzatokat a teodramatika nyelvén segítse közeledni egymáshoz – az emberi beszédre korlátozódik. A fogalomkeveredés minden más esetben óhatatlan: a kötetben a drámaiság/tragikum hol műfajelméleti, esztétikai fogalmat jelent, hol a hasonnevű történelem-

szemléleti kategóriát, azután hol technikai értelmű, hol meg pusztán metafora. János evangéliumának tragikumáról néha mint átfogó világnézeti aspektusról van szó, ami viszont köztudottan nem csupán a drámai műnembe tartozó alkotások ismérve, hanem epikusoké is. Az egyes jelenetek dramaturgiájáról szólva a technikai jelentés keveredik az előbbiekkal. „A hit drámája”, „drámai tanúvallomás” és hasonló kifejezéseket viszont metaforikusan kell érteni. Ráadásul a jánosi evangélium *Kommentár*-beli meghatározása – „mi az egész János evangéliumát *műfajként* a tanúságtétel *drámájának* tekintjük” (530. o.; kiemelés: D. K.) – utólag, a „műfajként” kitétel dacára, szintén metaforának tűnik, mert a jelen kötetben úgy tetszik, mintha Bolyki inkább a *nem dráma, hanem drámai jellegű* körülírásra hajlana.

Továbbá ha ez az evangélium „dráma” (a *Kommentár* szerint) vagy „drámai jellegű” (jelen könyv szerint), akkor olyan példátlan alakzat, mely *egyidejűleg* mutatja a műnem *archaikus* és *modern* vonásait, összefüggésben azzal a Bolyki által is tárgyalt polémiával, hogy tragikus-e hát, („rossz végű”) vagy komikus („jó végű”) az evangélium drámaisága. Tudjuk, happy end nemcsak komédiában lehet, a kései tragédiák közt vannak jó végűek is: ilyenkor a kedvező fordulatot isteni közbeavatkozás hozza – „akárcsak” az evangéliumban. (Az újkomédia pedig egyes vonásaiban a tragédiához közelít, a határok elmosódnak.) Az evangélium tehát egyrészt a *deus ex machinás* jó végű tragédiák útján, a fejlődés új útján jár. Másrészt meg emlékeztet az ősi, a tragédia és komédia kettéválása előtti periódusra. Az áldozatképzet keresztény transzformációjáról szóló gondolatokhoz (165. o. skk.) kapcsolódva megjegyezzük, hogy a növényi termékenység vegetációs isteneinek áldozati rítusa döntően különbözik az állatáldozatitól. Az előbbi a természet évi körforgását ábrázolja ki, azaz „hőse” meghal, majd, természeti szükségyszerűséggel, újjáéled. Az áldozati állat erőszakos és végleges halálából ellenben értelemszerűen nincs feléledés, az állat termékenysége erejét adja tovább halálával. Több kutató szerint a rítus akkortól válik drámává – tragédiává és komédiává differenciálódva –, amikortól hősei halandó, s ennyiben az állathoz hasonlatos lények, emberek, héroszok. Az újjáéledés-motívum szükségképp átalakul a tragédiában a hős halál után, abból folyó morális győzelmévé, áldássá, erkölcsi tanulsággá (*Antigoné, Oidipusz Kolonoszban* stb.): ez „az áldozati állat halálából fakadó erő” motívum spiritualizált folytatása. Mármost Jézus története mind az állatáldozati motívumra (Isten Báránya), mind a növényire (földbe vetett mag) emlékeztet, de érdekes módon a feltámadás ígérete itt is csak a növény-szimbolikához fűződik. Ám az ígélet megvalósulása mégsem ezen archaikus-természeti-növényi sémát követi, hanem a modernebb *deus ex machina*-formát: „ezért *Isten* feltámasztotta őt”. Nem beszélve arról az ismert, mégis elgondolhatatlan különbségről, hogy a vegetációs istenek halála nem személyes halál, hanem mintegy a megszemélyesített természeti erő pusztulása, míg Jézus halála és feltámadása személyes: „*Én* vagyok” – e kijelentés nemcsak a megholt és a feltámadott azonosságának evidenciáját mondja ki, hanem a feltámadt Úr személyes *Én* voltát is. Ami tehát az említett polémiát illeti, úgy véljük, János evangéliuma nem komikus jellegű, inkább a jó végű, *deus ex machinás, modernebb* tragédiákkal állítható párhuzamba – miközben erősen *archaikus*, dráma előtti vonások tömegét mutatja.

Régi és új egyidejűsége állhat annak háttérében is, hogy egyes kutatók a jánosi könyv egészét, míg mások egyes jeleneteit tekintik drámai jellegűnek. Ez nem mellékes különbség. Az előbbi esetben a könyvet olyan komplex szupertragédia-szerű képződménynek kellene lássuk (bár nem a hegeli „abszolút tragédia” értelmében), mely példátlan *újszerűséggel* szintetizál, állít magasabb összefüggésbe korábban létező drámatípusokat (áldozati, temetési, törvénykezési stb.). Ezzel szemben sok jelenet dramaturgiája archaikus, a legősibb *agónra*, az Aiszkhüloszt megelőző fázisra mutat vissza, ahol még csak egyetlen szereplő áll szemközt a Karral, mint az evangélium szcénáiban Jézus a jánosi értelemben vett „zsidókkal”.

Arisztotelész drámaelméletének kapcsolata az evangéliummal szintén kérdések sorát veti fel, hármat említünk. A tragédia definíciója – cselekvés utánzása beszéddel (49b25–26) – kevéssé áll az evangéliumra, Bolyki nem is tér ki rá bővebben. Az evangéliumi beszéd, különösen épp Jánosnál, elsődlegesen nem „*utánoz cselekedeteket*”, hanem *maga* a cselekvés és cselekedet, alany, aki elbeszél, és tárgy, akit elbeszél; a Szó alapfunkciója nem az, hogy valami önmagán túllévő másra mutat. És hát mégiscsak zavaró, ha valami, amit drámának mondunk, mutat több-kevesebb tragikai vonást, csak épp *a definíciónak – a tragédia fogalmának – nem felel meg*. Talán ezért érezzük olykor, hogy az evangélium, minden külső hasonlóság ellenére, ellenáll az összehasonlítás és a műfaji meghatározás kísérleteinek.

Ami pedig a tragédia *Poétika*-beli kritériumait illeti, azt tapasztaljuk, hogy azok, mint a szerző bemutatja, alkalmazhatók ugyan a jánosi szövegre, de radikálisan mást jelentenek az evangélium s mást a tragédia esetében. Nem szólva arról, hogy néhány alapvető fogalmat csak azon az áron tudunk az evangéliumra vonatkoztatni, ha úgy teszünk, mintha pontosan tudnánk, mit értett rajtuk Arisztotelész, elfeledve, hogy jelentésük önmagában is vitatott. Ez különösen a katarzis fogalmánál okoz gondot. A bevett fordítás, miszerint a tragédia félelem és részvét felkeltésével éri el az „*ezeztől való megtisztulást*”, a sok közül csak az *egyik* lehetséges értelmezés az eredeti ravasz birtokviszonyára: „*ezeknek a katarziszt*”. Bolyki Bolonyai G. osztályozását veszi át, aki egyenesen öt értelmezési típust említ (nem négyet, lásd 39. és 49. o.); kérdés, melyikhez kapcsoljuk hát Jánoszt? De bármiképp döntünk, alig jutunk túl a formális párhuzamon. A katarzis lehetséges *Poétika*-beli jelentései mind moralizáló és/vagy pszichológiai jellegűek. A tragédiabeli tisztulásról, bármit jelentsen is pontosan, annyi mindenesetre biztos, hogy pszichológiai úton, „félelem és részvét” által jön létre, és ugyancsak a *pszükhét*, az érzelmeket, vagy, pszichoszomatikus alapon, az indulatokat moderálja. Gyökeresen más ez, mint az evangéliumi megtisztulás *hitbeli és egzisztenciális* eseménye, melyet kísérhet esetleg „lelki” hatás, de az itt mellékes. Amikor az ember az evangélium által tisztul meg, legkevésbé sem úgy tisztul meg, mint a tragédia által; nem úgy, hogy „részvétet érez” Jézus sorsa iránt, és, paralel, „félelmet” önsorsa miatt (vö. 162. o.). Amikor Jézus azt mondja, és épp János evangéliumában (15,3): „*ti már tisztát vagytok az én beszédem által, amelyet szóltam nektek*”, akkor beszédének önerejéről van szó, az tisztít meg, nem az általa keltett *érzelem*. Nincs hát, nem is lehet lényegi azonosság az arisztotelészi *pszichológiai* katarzissal. A tragédia *játék*. Színjáték, melyet akarva-akaratlan játék-tudattal nézünk. A tragédia okozta megrendülés, a „fé-

lelem és részvét” meg a Szent valóságának jelenléte adta megrendülés, a *tremendum et fascinosum* különbsége: játék és valóság különbsége.

Végezetül, szemben Arisztotelész osztályozásának kategorikus, logikai szigorával, az evangélium folyton az ambivalencia és a paradox felé mozdul. Az a kritérium, hogy a tragédia cselekménye *zárt egész*, tudniillik van eleje, közepe és vége (50b26), a jánosi szövegre csak szűk tematikus értelemben áll, viszont ilyen értelemben áll a szinoptikusokra is. A tematikus zártságnál mélyebben jellemzi János evangéliumát, hogy egyszerre *lezárt és lezáratlan*. A *Prológ* és a kettős *Epilóg* a Szó könyvének, a Szó világba jötte történetéről szóló lezáratlan és lezárhatatlan, mindig újabb beszédeket generáló könyvnek, önmagát végtelenítő *Liber perpetuus*nak mutatja János evangéliumát.

A görög tragédia és az evangélium összevetésének valódi gyümölcsét tehát nem a hasonlóságok és eltérések külön-külön regisztrálásában látjuk, hanem abban, hogy épp a hasonlóságok mutatják meg a felmérhetetlen horderejű eltérést, különösen olyan alaptémáknál, mint az áldozat, az önfeláldozás szabadsága, élet és halál tétjének komolysága, régi és új viszonya.

A tragédia áldozataival, elsősorban a leginkább jézusi alaknak tartott Antigoné önfeláldozásával való összevetés (vö. 73. o. sk.) fő értelme, hogy megkérdezzük: mi az, hogy „önkéntes halál”? S ekkor talán mélyebben értjük a jézusi „odaadom/leteszem az életemet”, „magam(tól) adom oda”, „van hatalmam odaadni” kijelentések (Jn 10,17–18) komolyságát, Jézus szabadságának természetét, szemben Antigoné vagy bárki más életáldozatának szabadságával, mely, bármennyire heroikus is, korlátozott. Nem magának az életnek mint olyannak az odaadását jelenti, lévén a bűn után egyetlen ember önfeláldozása sem abszolút önkéntes, szabad akaratú tett többé. Szabadsága a halál idejének, alkalmának, helyének és hasonló körülményeinek megválasztásáig terjed. Amikor Antigoné odaadja az életét, olyasmit ad oda, amit, a középkoriak szavával, „mindenképpen elveszítene egyszer”. Épp ezért sejlik fel tragédiája olvastán valami annak az áthidalhatatlan szakadéknak valódi mélységéből, mely a leghősiesebb halálban is ott lévő kényszermozzanatot elválasztja a jézusi önátadás radikális szabadságtól. Szögekről, tövisokről, ostorozásról szóló vallásos elmélkedések helyett – hiszen az ókorban tömegek haltak meg ugyanilyen körülmények között! – *maga a misztérium* sejlik fel, az, amit senkinek nincs módjában sem megélnie, sem elgondolnia: hogy Jézusban olyan valaki *választja* emberként a halál nyomorúságát sorsául, akinek a halál kényszere nem eredendő *léthelyzete*. A bűn után csak az egy Büntelen jelentheti ki a szó valóságos értelmében: „van hatalmam, hogy odaadjam”.

A tragédiában a partikularitások összecsapása olykor „régí és új” konfliktusaként realizálódik (105. o. skk.), „néha az elhanyagolt régi érdekében...” (pl. *Antigoné*), „máskor az új propagálása céljából” (pl. *Euméniszek*; 114. o.). Az új győz a régi felett, vagy fordítva, mindenesetre aligha van hegeli értelmű szintézis, mint más tragédiákban. Az viszont, amit Jézus képvisel, nem régi és új közötti *választás* kényszere, nem is ezek valamiféle *szintézise*, hanem az *azonosságuk*. Az új, amit ő képvisel: *maga a régi*, az isteni terv örökkévalóságában az idő kezdetétől ott lévő eredeti. „Az írástudó, aki megtanítatott Isten Országára felől, éléskamrájából újat és régít hoz elő.” (Mt 13,52). Igen, ebben a sorrendben: *újat és régít*. Mert nem kétfélét, „újat plusz régít” hoz elő, hanem

„újat, azaz régít”, „az újat mint régít”, mint Isten örök akaratában már mindig is meg-
lévőt hozza elő, aki tudja az isteni akaratot kijelentő Írásoknak, melyekre épp evégből
van ráutalva.

Dér Katalin

A keresztény-keresztyén bölcselet bölcsőjénél

Christopher Stead: *Filozófia a keresztény ókorban*

(Osiris Kiadó, Budapest, 2002)

Az Osiris Kiadó *Historia philosophiae* sorozatában nemrégiben napvilágot látott kötet
vegyes érzésekkel tölti el az olvasót. Egyrészt örvendetes, hogy hazánkban tovább
gazdagodik a keresztény bölcselet rejtelmait megvilágítani akaró irodalom, másfelől
gondolkodóba esünk: vajon tényleg újabb adalékokkal, új szempontokkal egészíti ki
e mű eddigi ismeretanyagunkat? „E könyv célja, hogy megvilágítsa, milyen hatást fej-
tett ki a filozófia a korai kereszténységre, és mivel járultak hozzá a keresztény írók a
filozófiához” – írja a szerző előszavában. Megítélésünk szerint e cél csak korlátozottan
valósult meg.

Az egészséges szkepszissel megáldott érdeklődő esetében már a címnél kétségek és
kérdések sora merül fel. Beszélhetünk-e egyáltalán keresztény ókorról? Mely évszáza-
dok sorolhatók ide? Mikortól számíthatjuk kereszténynek e történelmi korszakot? A
Krisztus utáni első századokban megalakuló keresztény közösségek rendelkeztek-e
akkora kisugárzással az *oikumené* egészére, hogy a keresztény jelző használata jogosult
lenne? Az a tény, hogy a kereszténység Krisztus után 313-ban törvényes vallássá (*religio
licita*), 392-ben államvallássá – *una vera catholica fides* – lett a Római Birodalmon be-
lül, ténylegesen megváltoztatta a heterogén összetételű lakosság gondolkodás- és élet-
módját? A mindig éber protestáns olvasó vélhetően még a keresztény szó írásmódját
is kifogásolja, s réges-régi nyelvészálláspontokat (Horger, Gombocz) és közösségi
hagyományait (főként a 18. század végétől) is felidézve a *keresztyén* változatot része-
síteni előnyben. Jóllehet mindnyájan tudjuk, hogy a kereszténységnek a 16. század-
ban, azt követően, sőt napjainkban sem ez a legégetőbb problémája.

Stead professzor könyve három részben kísérli meg feltárni a keresztény hit és a
keresztény bölcselet kezdeteit. A *filozófiai háttér* címet viselő első rész hét fejezetből áll,
amelynek első öt fejezetéről a szerző maga mondja: „akik megfelelő ismeretekkel ren-
delkeznek minderről, nyugodt szívvel átugorhatják e részt”. Ebben messzemenőig
egyetérthetünk vele, köszönhetően az elmúlt tíz év néhány magyar filozófia tanköny-
vének, az átlagosan képzett középiskolásunk is joggal mondhatja Pósalaky örökzöld-
jével: „ugorgyunk”. Az ókori görög filozófia ilyenét vázlatos bemutatása inkább a hi-
ányérzetünket növeli, mintsem ez irányú ismereteinket bővítené. A „közép-platoniz-
must”, Philónt és a kései ókort tárgyaló hatodik és hetedik fejezet már megtalálja a
kapcsolatot a filozófusok és a keresztény írók problémafelvetése között: „Isten létéről
szerzett tudomásunk”, „Egység és pluralitás az isteni természetben”, „Örökkévaló-e
a világ, vagy teremtett”, „Az emberi természet testi, szellemi volta” (lásd 78–79. o.).

A *filozófia alkalmazása a keresztény teológiában* című rész a 8. fejezettől a 17. fejezettel

bezárólag tárgyalja a korai keresztény írókat és egyházatyákat foglalkoztató fő kérdéseket. A „Vita a keresztény filozófiáról” című fejezet (8. o.) jól mutat rá arra a sokszor felmerülő kérdésre, hogy lehet-e egyáltalán keresztény filozófiáról beszélni? (Felhívjuk az érdeklődők figyelmét, hogy például a neves francia neotomista bölcsező, Étienne Gilson *A középkori filozófia szelleme* – Paulus Hungarus – Kairosz, Bp., 2000. – című műve alaposabb áttekintést ad e kérdésköréről. Lásd idézett mű 7–20., 394–424. o.) Ez nemcsak az e könyvben tárgyalt korszakra vonatkozik, hanem a történelmi középkorra is, amikor már a kereszténység vitathatatlanul meghatározó társadalomszervező erő volt. E probléma nem elemezhető a hit és tudás, a hit és ész kérdéskörének mindig aktuális körüljárása nélkül. Stead a korai keresztény bölcsezők megítélésénél kiemeli, hogy „a bibliai és az egyházi hagyományhoz való hűségük a legtöbb esetben túl kevés helyet hagyott a kérdések szenvedélymentes filozófiai vizsgálatához” (lásd 92. o.). E véleményéhez ragaszkodva kifejti, hogy csak kevés egyházatyá tekinthető filozófusnak, annak ellenére, hogy elismert filozófiai problémákat (a világ eredete, a rossz természete, a sors és a szabad akarat viszonya) is taglaltak. Az egyházatyák közül igazi filozófusnak Szent Ágostont (a „szent” jelző alkalmazása nélkül) ismeri el, akinek könyve harmadik részét, a két zárófejezetet (18. és 19.) szenteli, s 25 oldalon keresztül elemzi a Nyugat nagy tanítójának munkásságát.

Könyve második és harmadik részében a teológiatörténész szerző kétségtelenül filozófiatörténeti énjé fölé kerekedik. A „Görög és zsidó istenfogalmak”, „Isten létének bizonyítékai”, „Isten mint változatlan egyszerű lény”, „Hogyan írható le Isten?”, „Logosz és lélek” című fejezetek sok hasznos alapfogalommal ismertetik meg az olvasót. A bibliai és a kora keresztény szerzőkre való hivatkozások imponálóak, de például az „Isten létének bizonyítékai” fejezet nagyobb kitekintést igényelt volna. A *krisztológia* meghatározása: Krisztus személyének tanulmányozása, különös tekintettel az isteni és az emberi természet benne végbement egyesülésére (lásd 204. o.), e kötetben is a keresztény hit specifikumát hűen ábrázoló „csúcspontnak” tekinthető. *Krisztus mint Isten és ember*.

A szerző könyvének több pontján felhívja a figyelmet arra, hogy az Ágoston bölcseletét bemutató részt különösen fontosnak tartja. Egyfelől a nagy nyugati egyházatyá „olyan gondolkodó, akit senki, aki a késő ókorral foglalkozik, nem hagyhat figyelmen kívül, és egyetlen filozófus sem mellőzhet” (lásd 8. o.), „a késő ókor messze legtehetségesebb filozófusa” (lásd 239. o.). Másfelől fontos Augustinus munkásságának „objektív” értékelése, mivel a bölcseletét elemző jelentős mennyiségű szakirodalom általában kritika nélkül, csodálattal közelít hozzá (lásd 239. o.), s a tradicionális értékelések rendszerint figyelmen kívül hagyják a 20. századi modern filozófiai eredményeket (lásd 9. o.). Ez utóbbit kívánja orvosolni Stead professzor, elismerve egy angolszász szerzőt (Christopher Kirwant) e téren szellemi elődjének. Az olvasó „gyanakodva” fogadja „az előítélet-mentes értékelés” beharangozását, ugyanis az Ágostonról szóló rész bevezetőjében az angolszász tradícióra történik pozitív hivatkozás, hogy ott (a szerző önmagát is idesorolja) Ágoston metafizikai alapfeltételezéseinek mindegyikét vagy egy részét általában elvetik (lásd 239. o.). Augustinus életútjának, eszmei „fejlődésének”, küzdelmes kereszténnyé válásának hiteles tolmácsolásában vélhetően nem

a keresztény eszme- és kultúrkörtől általában távol tébláboló angolszász ítések az illetékesek. Természetesen e kötetből is kiderül, miként vált a pogány kereszténnyé, Augustinus Szent Ágostonná. Bár a keresztény bölcsélet iránt érdeklődő olvasó e témát igen jól ismeri egy igazán avatott író, lélekbúvár tollából: Augustinus *Vallomások* (*Confessiones*) című művéből. Ágoston főbb műveinek (*A Szentháromságáról, Isten vásárlásáról, A szabad akaratról*) rövid értékelésére kitér a szerző, s az egyházatyához fűződő filozófiai problémákra is felhívja az olvasó figyelmét. Viszonylag nagy figyelmet szentel a *Vallomások* híres XI. könyvének, az ágostoni időelméletnek. E helyen azonban joggal hiányolunk egy ízig-vérig modern 20. századi angolszász szerző e témával kapcsolatos értékelésére történő utalást. A Nobel-díjas Bertrand Russell több helyen pozitívan nyilatkozott az ágostoni időfelfogásról, nemcsak a görög nézetekhez képest tekintette meggyőzőbbnek, hanem Kant elméleténél is jobbnak vélte (l. Bertrand Russell: *A nyugati filozófia története*. Göncöl Kiadó, Bp., 1994. 305. o.).

Összegezve: Stead professzor könyve a „kezdőknek” nem elég iskolás, a haladóknak az ismert témák, fogalmak felidézésére, újragondolására ad lehetőséget csekély ismeretbővítő jelleggel. Nem érezzük, hogy a keresztény kultúra, bölcsélet, hit, életvezetés melletti mindenkori kiállást segítené elő a legkiválóbb antik (még történelmi ókori) keresztény írók, teológusok, filozófusok példájának bemutatásával.

A magyar kiadást illetően sem nélkülözhetjük a kritikai hangvételt. Szerkesztési, korrektori pontatlanságok tarkítják e könyvet: egységesítetlen vagy egyszerűen téves átírási mód (pl. a görög neveknél vagy fogalmaknál), ugyanazon kifejezés többféleképpen történő írása, időnként értelmetlen mondatok előfordulása, a ragok helytelen használata, az „adaptálni” vagy „adoptálni” szavak összecserélése. Nem feladatunk a hibák tételes felsorolása, hiszen nem az ékezetek túlzott megléte vagy hiánya, az akadémiai vagy a tudományos átírás vegyes alkalmazása, vagy az „újítás” jegyében történő mindenféle írásmódtól való eltérés a legnagyobb hiányossága e könyvnek.

Noha a szerző azt a célt tűzte ki, hogy művével keresztény/keresztyén hitünket és gondolkodásunkat erősítse, ezt – számos, hazánkban olvasott külföldi, főleg angolszász szerzőhöz hasonlóan – nem sikerült elérnie. Művének megjelenése csak tovább erősíti azt a meggyőződésünket, hogy a hazai teológiai-vallásfilozófiai könyvkiadás helyzete – különösen a kiadáspolitika – önálló, alapos elemzést igényelne.

Dörömbözi János

Koszorúk és epigrammák

Sághy Marianne: *Versék és vértanúk. A római mártírkultusz Damasus pápa korában 366–384* (Paulus Hungarus – Kairosz, Budapest, 2003)

Recenziómat azzal kell kezdenem, hogy megnevezem e könyv további szerzőit, Bartók Gertrúdot és Rihmer Zoltánt. Ők ketten fordították le Damasus epigrammáit, Rihmer Zoltán pedig ezenkívül elkészítette a könyv mutatóit. A térképeket és ábrákat Gróf Ferenc készítette el egy vatikáni kiadvány alapján.

A köszönetnyilvánításokból kiderül, hogy a szerző milyen óriási kutatási lehetőség-

ben és támogatásban részesült. Boldog ember, aki elmondhatja magáról: azt olvasta el, amit csak akart, és nem azt, amihez hozzájutott. Ezért joggal várhatnánk tőle egy ragyogó összefoglalást az ókori kereszténység általa megjelölt periódusáról. Ehelyett egy furcsa könyvet tarthat a kezében az olvasó. A legszembetűnőbb a stílusa: könnyed, de erősen szekularizált,¹ fogalmi pontatlanságokkal,² nem feltétlenül irodalmi kifejezésekkel³ fűszerezve. Ezekkel a stiláris jelenségekkel eléri, hogy az egyházzól (akár amelyik volt az ókorban, akár amelyiknek lennie kellene) hamis képet ad. A hamis kép aztán a Római Birodalmat illetően is jelen van a különböző modern összehasonlítások révén.⁴ A szerző módszere meglehetősen különös. Képzeljünk el egy szalmakazlat, ahol minden szalmaszál jelent valamit, sokszor olyat, ami az idősebb nemzedék szemében dehonesztálás. Végül e sok-sok szalmaszál bálává „rendeződik”, anélkül azonban, hogy valódi rendszeresség, logikus sorrend lenne köztük. A rendszertelenség pedig nem használ sem a történelemszemléletének, sem pedig az ókori források értékelésének. Az ókori források használata esetleges, sokszor bármi mást is lehetne az éppen jelenlévő helyett idézni. Ezért sem a történelmi háttérrel, sem pedig szövegösszefüggést nem lehet érzékelni. Következésképpen az olvasó a helytelen idézés klasszikus példájára emlékezhet: a Bibliában benne van, hogy nincs Isten. Ezt a mondatot azonban egy másik vezeti be, tudniillik: „mondta a gonosz”. Valahogy így áll a helyzet Sághy Marianne forrásidézeteivel is.

A történelem események sorozata, ez igaz. De minden eseménynek van előzménye és hatása is. Ezek elhagyása vagy egyoldalú kiválogatása meghamisítja a történéseket. A történelemhamisításra számtalan példát láthattunk az idők folyamán. Az ember azonban elvárná a sorstól, hogy legalább csökkenjen a történelemhamisítás, és hogy ebben minden keresztény szerző, bármely felekezethez tartozik, segítsen.

Megtudjuk, hogy Peter Brown⁵ „középkorász lánynak csapta a szelet”.⁶ Vajon miért fontos ez „A keresztény Róma” szempontjából? Csapongó könnyedsége felületes kijelentésekre készíti, amikor ilyeneket ír I. Constantinus előtti Róma városáról: „Egészen véve az a benyomásunk, mintha Rómának egyetlen keresztény emlékműve sem lett volna ebben az időben.” (23. o.) Miért kell itt benyomásról, emlékművekről beszélni? Egészen pontosan lehet tudni, hogy Róma városában a legkorábbi keresztény lelet 3. századi, ez pedig egy szarkofág.⁷ Tudunk lakóházakról, amelyek fölött később a titulás templomok épülnek. A titulus nem más, mint annak a tulajdonosnak a neve, akié a ház volt.⁸ Tudunk keresztény temetkezésekről megközelítően 200-tól, jöhetnek ezek régészeti nehezen foghatók meg. Azok a templomok, bazilikák, amelyeket I. Constantinus építtetett, valóban emlékei az ókeresztény kornak, de nem emlékművek, hanem ma is használatban lévő templomok. Az emlékmű egy másik fogalom. A keresztények életét, létét, a *tituli*⁹ építését feliratok, szövegek bizonyítják. Együtt éltek a pogányokkal hol csendesebben, hol nagyobb ellentétekkel. Ezzel kapcsolatban Sághy Marianne kijelentése – miután megállapította, hogy Peter Brown „a későantikvitás kutatását forradalmasította”¹⁰ (16. o.) – hogy „az úgynevezett Alföldi-tézis¹¹ – pogányok és keresztények szembenállása a 4. század közepén – mára éppen a browni szemlélet fényében tűnik idejétmúltnak”. (18. o.) Peter Brown csak a módszert változtatta meg, de nem a kutatás tárgyát, vagyis az ókort. Tehát nem lehet leírni, hogy a pogá-

nyok és keresztények szembenállása a 4. század közepén „Alföldi-tézis”. Ez a szembenállás valóság. Az ellentét volt és van, feltárnunk ennek mibenlétét és módját kell.¹² A módszer változik csupán, hogy ez miként történik.

Vegyünk egy másik idézetet! „A Város krisztianizációja – a katolikus városi nyilvánosság kialakítása, a mindennapok idejének megszentelése, a szentkultusz megszerzése, a pápai hatalom megerősítése – I. Szent Damasus pápa (366–384) pontifikátusa alatt ment végbe.” (23. o.). Róma városának lakossága az időszámításunk szerinti 1. századtól kezdve ismerkedett a kereszténységgel, folyamatosan egészen Damasus koráig, és még tovább. Ugyanis egy csapásra még Damasus kedvéért sem lett az egész város kereszténnyé. Titokban nem lehet keresztény az ember, tehát a nyilvánosság is folyamatosan adva volt, és fokozatosan növekedett, a keresztények létszámának növekedésével arányosan. Sajnos. A tömeg sosem képvisel minőséget, csak mennyiséget. Köztük ott voltak a színleg keresztények. Épp ezért következhettek be a lázadás Damasus és Ursinus hívei között. E lázadást viszont pápák hatalmi harcává lefokozni erős torzítás.¹³ A mindennapok megszentelése nélkül nincs keresztény élet, tehát az az állítás sem igaz, hogy ezt Damasus szervezte volna meg. A szentkultusz itt inkább még csak mártírtisztelet.¹⁴ Pápai hatalomról Damasus idején még aligha lehet beszélni. Róma püspökének a primátussága a kérdés lényege, amely közel sem olyan egyszerű és jelentéktelen, hogy a manapság szokványos kifejezések, mintegy frázisok odavetésével el lehetne intézni. A birodalomnak mind a nyugati, mind a keleti térfelén a püspökök nagyon is tudták, hogy Róma püspöke valamennyiük között az első. Ennek a ténynek gyakorlati elismerése azonban hullámzó, és egy folyamat eredménye.¹⁵ Az elsőbbség isteni rendelésből jár Róma püspökének, mint Szent Péter utódjának. Ez nem hatalom a szónak abban az értelmében. Az viszont igaz, hogy valami tényleg történt Damasus korában. E történésnek elsődleges oka maga I. Constantinus, aki „különösen komolyan avatkozott be az egyház ügyeibe” (22. o.), hogy a szerzőt idézzem. A sokrétű beavatkozások egyike nagy gazdagságot eredményezett mind Rómában, mind Constantinopolisban. Adományai révén épülnek meg azok a bazilikák, amelyek az „emlékművek” epiteton ornansot nyerték el a szerzőtől. Gazdagnak számít Damasus is, ezért ő maga is építkezik. Ezzel a tevékenységgel kelthette azt a látszatot, hogy megteremtette Róma város püspökének világi hatalmát. Az biztos, hogy Róma város keresztényei körében volt tekintélye. Sőt, úgy tűnik, a pogány arisztokrácia előtt is volt tekintélye. Idézek Sággy Marianne könyvének 63. oldaláról: „...a híres pogány szenátor, Praetextatus maliciózusan megjegyezte: *facite me Romanae ecclesiae episcopum, et ero protinus christianus.*” Ezt a mondatot a jeromoszi szövegben az alábbi mondat vezeti be: *solebat ludens beato papae Damaso dicere.*¹⁶ Így már nem annyira maliciózus és ellenséges, mint inkább tréfás, játékos a megjegyzés. Továbbá azt a kérdést is feltehetjük: kit jellemez a megjegyzés maga, Praetextatust vagy Damasust? Ha Jeromos bevezető szavait is figyelembe vesszük,¹⁷ akkor inkább Praetextatus teljesen pogány gondolkodására kell vonatkoztatnunk önnön szavait, vagyis, ha megéri az üzlet, akkor kereszténnyé válik.

De ne kalandozzak el, és ne vágjak az események elé! Hiszen még csak ott tartunk, hogy „Konstantin az első keresztény császár”. (24. o., cf. 34.) Keresztény? Jóllehet szo-

kás így mondani, ez mégis tévedés.¹⁸ Csak a halálos ágyán keresztelkedett meg, akkor is az ariánus nikomédiai¹⁹ Eusebius által megkeresztelve.²⁰ Tehát aktív idejében, bár keresztény szimpatizáns, a szó igazi értelmében még nem keresztény. A gazdaggá tett Róma azonban soha nem vált a császárok szemében múzeummá, amint ezt a 27. oldalon olvashatjuk. Róma *Roma aeterna* volt és maradt, a legitimitás záloga.²¹

Constantinus magasztalására, többek között, az alábbiakat írja: „A konstantini fordulat nemcsak a vallásgyakorlat »színpadát« változtatta meg egy csapásra, hanem keresztény képzeletvilágot is” (sic! 34. o.). A pongyola fogalmazáson túl is megállapítható, hogy ez az állítás nem igaz. A vallásgyakorlatot nem változtatta meg Constantinus. A vallásgyakorlat lényege és célja az Isten dicsőítése és a hívek megszentelése. Ennek kötött formái voltak és vannak. Constantinusnak viszont semmi köze nem volt a vallásgyakorlathoz, már csak azért sem, mert alig volt fogalma arról, mi a keresztény vallás. Ilyen mondatok sokaságát olvasva, az a gyanú ébred az olvasóban, hogy a szerző akár pongyolaságból, akár tudatosan, de mindenképpen ferdi.

Képzeletvilág? Az egyes embernek van képzeletvilága. A kereszténység vallás nem képzeletvilág. Azt is meg kell írnom, hogy az ilyen mondatok jegyzetelve vannak. A hivatkozott művekből jó néhányat magam is olvastam. Feltűnt, hogy ilyen megállapításokra nem emlékszem. Ezeket újra elővettem, és még másokat is. Megnéztem az idézett oldalakat. Nem tartalmazták a szerző megállapításait. A téma megegyezett, de a következtetés már nem. Természetes dolog, hogy az ember továbbgondolja az olvasottakat, de akkor nem a továbbgondoláshoz teszi a jegyzetszámot. Vajon mi a helyzet a nem ellenőrzött hivatkozásokkal? Tartsuk hiteltelennek, amit ír? Vagy inkább az volt a célja, hogy felvázoljon egy liberális egyházképet? És így bomlasszon? Ki tudja?

Térjünk vissza Constantinushoz és utódaihoz! Azt írja Sággy Marianne, hogy „Konstantin és utódai távolról sem saját vallásos meggyőződésüket akarták rákényszeríteni az egyházakra, azt kívánták, hogy a keresztény vezetők végre egyezésre jussanak az igaz hit felől.” (40. o.). Sommás megállapítás, amelynek van ugyan igazságtartalma, de azért nem ennyire szimpatikus a császárok magatartása. Vitathatatlan, hogy az egység nagyon fontos, ezért a császárok kérelhetetlenül törekedtek rá, kivétel nélkül. A társadalmi egység megléte már évszázadok óta követelmény a Római Birodalomban, amelyhez még egy egységes etikai kódex megkövetelése is hozzájárult. Ez utóbbi azonban a kereszténység elismerésével (*religio licita*) és gyakorlásával meginogni látszott. Ez az a pont, ahol Constantinus azt várhatta és remélhette, hogy vallási vonatkozásban a kereszténység egységet ad, és meg is tartja ezt az egységet. A hitviták rendbontásnak számítottak a Római Birodalomban. Így Constantinus mint császár, miután megkérték, vette a bátorságot, hogy zsinatot hívjon össze, és ott elnököljön. Ez a tette mutatja igazán, hogy fogalma sem volt a kereszténységről. Ő mint római ember és római császár járt el, ahol a római a lényeg. Tette eredményezett egy új problémát, méghozzá azt a kérdést: ki kinek tartozik engedelmisséggel? A császár engedelmeskedik az egyházi előljárónak, vagy az egyházi előljáró engedelmeskedik a császárnak? E kérdésben ellentétesen foglalt állást az ortodoxia és az arianizmus. Míg az ortodoxia az egyházi előljáró elsőbbségét vallotta, addig az arianizmus ezt fordítva hirdette. A vadul ariánuspárti II. Constantius – érvényesítve ezt az elvet – egyáltalán nem bánt

kesztyűs kézzel a püspökökkel. Ha nem akarta volna erőszakkal a maga „hitére” kényszeríteni a püspököket és velük együtt a keresztény közösségeket, akkor nem került volna sor száműzetésekre, nem került volna sor Liberius elrablására, II. Felix kijelölésére vagy akár Ursinus és Damasus ellentétére sem. Hogy egyáltalán kialakulhatott olyan helyzet, hogy két püspököt választott Róma hívő közössége Liberius halála után, az már önmagában II. Constantius korábbi tevékenységének volt köszönhető.²² II. Constantius erőszakosságával nem az egységet, hanem épp a megosztást érte el. Róma, az egykori császárváros csak hébe-hóba látta Nyugat császárait. Nem lakott itt sem Iulianus, sem I. Valentinianus. A fejtelenséget, ami a várost jellemezte, meg kellett szüntetni. Ez feladat volt, amellyel szembenéztek a praefectus urbival együtt a pogány szenátorok éppúgy, mint a város püspöke. Mivel nem annyira a pogányok nyugtalankodtak, a feladat Damasusra is várt.

A „Város és püspök” fejezetnél a legszembetűnőbb az a kapkodás, amely az egész könyvet jellemzi; sokat el akar mondani, ezzel azonban megszakad a valódi mondani-való logikai sorrendje. Így aztán mindenből elmond egy kicsit, de semmit sem dolgoz ki érdemben. Kár volt hol naptárral,²³ hol időszámítással, hol bármi egyébvel foglalkozni ahelyett, hogy az adott időszakot tárgyalta volna részletesen, összefüggéseiben és alaposan.

Nézzünk további részleteket! A 71. és 72. oldalakon használt „felekezetek” kifejezés nem a legmegfelelőbb az ókori keresztény eretnkségekre. A felekezet foglalt *terminus technicus*. Ugyancsak félreinterpreterált egy másik kifejezés használata is. Idézem: „A keresztény csoportok közötti konfliktus nem vallási okokból tört ki, az ellenfelek hatalmi harcot folytattak a püspöki *potestas* megszerzéséért.” (72. o.) A *potestas* a római magistratusi hatalom egyike. Jogilag meghatározott hatalom. Ez a magistratusi hatalom él tovább a kereszténységénél és jelenti a *potestas ligendi et solvendi* Jézus Krisztustól kapott kötő és oldó hatalmát.²⁴ Ezzel minden pap rendelkezett, nem kellett érte küzdeni, és hiába is küzdött volna, ha *de iure* és *de religione* nem járt neki. Róma város püspökének primátusságáról már volt szó. Ez is isteni rendelkezés! Ha egyáltalán hatalomról lehet szó, akkor azt a rend helyreállításával szerezte meg Damasus, nem a torzsalkodással. Amúgy nem hagyhatjuk figyelmen kívül – épp az ortodoxia által vallott nézetet –, hogy minden hatalom az Istené. Ez a téma is egyike azoknak a kérdéseknek, amelyek nem intézhetőek el a materiális szintre degradált hatalmi összetűzéssel, még akkor sem, ha előfordultak az eszme elleni vétségek.

A 20. epigramma elemzése a 84. oldalon egy fantáziadús hazugság. Szó sincs benne semmiféle köztársaságkori vívmányról és harcról. A *cives* szó használata önmagában még semmi utalást nem hordoz a köztársaság korának zűrzavarára. Ugyanilyen fantáziálás a 85. oldalon a fondo d'orokkal kapcsolatban a pápai megrendelésre való készítés felvetése, vagy az ókori turisták nyomainak a felfedezése a törött fondo d'orok láttán. Ezek nem „arany poharak”, amint Sággy Marianne írja. Csupán díszítésük készült arannyal, amelyet két üvegréteg között helyeztek el. E díszítések igen változatosak, többek között ábrázolták Péter és Pál portréját is. De elég soknak a díszítése semmiféle keresztény vonatkozást nem hordoz.²⁵

Az érdeklődő és tanulni vágyó olvasó elég furcsa képet alkothat magának Jeromosról

akár a 88. és 103. oldalak karriertörekvését olvasva, akár pedig, amikor a 93. és 96. oldalakon értesül „Jeromos barátúnjéről”. Vajon az olvasónak eszébe jut-e, hogy Jeromos egy egészen más történelmi korszakban élt, amikor ezek a kifejezések nem hordozták még a mai pejoratív jelleget? Félő, hogy nem.

Hasonló modern kifejezések dehonesztálják Lőrinc vértanúságát vagy Péter kereszt-re feszítését, amikor szenvedéstörténetüket „behaviorista” legendáknak minősítette Sággy Marianne.²⁶ Két különböző dolog a modern „tudomány” által felállított irodalmi kategória és elemzés, valamint a mártír hősiessége, aki nem az udvari etikett teljesítése miatt hős, hanem az Isten iránti szeretetből vállalt szenvedésért. E két dolgot összekeverni szigorúan tilos! A legendák célja a példamutatás. A tudománynak viszont az a feladata, hogy e legendák helyét megmutassa az adott kor irodalmi szokásaiban a mai kor emberének a számára. A legendának célja van, a tudománynak feladata.

A tudománynak és a hit dolgainak ugyanilyen súlyos összekeverését árulja el a következő mondat: „A Biblia Damasus pontifikátusa alatt tehát a klasszikus irodalommal egyenragú, bevett irodalmi és tudományos téma lett, amelyről éppúgy lehetett írni, mint a Vezúv kitöréséről vagy a szenátori nagybirtokon töltött nyári napokról.” (96. o.) Attól tartok, hogy ez a mondat kemény sértés bármelyik keresztény felekezet számára. Ez még akkor is sértés, ha nem a *sola scriptura* elvére gondolunk. A Biblia kiemelkedően több, mint a Vezúv kitörése vagy egy szenátor üdülése. Az nem dicsérendő, ha akárki személy vagy akármelyik történelmi korszak a Bibliát megtapossa. A Bibliával lehet tudományosan foglalkozni, de ettől még minden igaz keresztény számára a Biblia szent könyv marad! Ezt még a tudománynak is tiszteletben kellene/kell tartani!

A nem világos előadás következtében ugyancsak összekeverésnek hat a liturgiáról előadott mondanó. Tény, hogy eredetileg görög volt a liturgia nyelve, aztán lefordították latinra. De ez még nem szerkezeti változás, csak nyelvi változtatás. Az is tény, hogy az ókorban voltak különböző liturgiák, amelyek rítuskülönbségeket mutatnak egymáshoz képest, a lényegben azonban nem tértek el. Ezek a különbségek és változtatások nem keverendők össze. A liturgika mint tudomány hivatott arra, hogy e változatokat rendszerezve előadja, mert a liturgia nem intézhető el néhány mondattal. Ha Sággy Marianne olvasása közben bárkiben felmerülne az igény, hogy a liturgiát illetően egy kicsit is tisztán lásson, mellékelek egy szelektív irodalmi listát.²⁷

A zsoldárok ismerete nem Damasus korában terjedt el. Hogy Damasus maga is tanította, az egyúttal nem jelenti azt, hogy előtte ismeretlen volt.²⁸ Traianus és Plinius levelezéséből (2. század!) már kitűnik, hogy a keresztények összegyűltek imádkozni, énekelni, azaz zsoldározni.²⁹ A zsoldárokat annyira tudták, hogy az üldözések idején az igaz keresztények a kérdésekre gyakran feleltek zsoldárrészletekkel. Nem csupán a klerikusok, hanem a nép maga is.

Még számtalan kifejezés, mondat van a könyvben, amelyeket a fentiekhez hasonlóan lehet és kellene kommentálni. Egy recenzióknak azonban nem lehet feladata a ferdítések ilyen felsorolása és kommentálása. Végezetül inkább általános összegzést és hozzászólást adok főleg az epilógushoz, amelynek alapján I. Constantinus mint történelemhamisító áll előttünk, hogy a római holocaustot kőbe zárja.³⁰ A rómaiság, a római történelem nem ismeréséről tesz tanúságot az, aki azt meri állítani, hogy a római kori

keresztény „üldözések” azonosak a modern idők holocaustjával. A modern időkben a vallás kiirtása, a kereszténység felszámolása és egy határozott népiirtás volt a cél. Ezzel szemben az ókorban mindössze annyit vártak el a birodalom lakóitól, hogy áldozzanak a császár üdvéért és jólétéért – *pro salute et incolumitate* –, ami jelentette a testi, lelki erőnlétét és egészségét. Minderre azért volt szükség, mert a császár ilyenén jóléte a birodalom egészének a jólétét garantálta. Aki nem áldozott, az nem akarta a birodalom és vele együtt a birodalom lakosságának a jólétét. Ez sacrilegiumnak számított, amely halálbüntetést vont maga után. Római oldalról nézve, a mártírok nem azért haltak meg, mert keresztények, hanem mert nem áldoztak. Bárki, aki ezt a római magatartást a modern holocausttal azonosítani akarná, durva történelemhamisítást követne el. I. Constantinus nem volt más, mint a lelke mélyéig igaz római. Tegyük hozzá: igaz római uralkodó.

Az egész könyv zavarba ejtő: hol briliáns fölkészültségről, hol igen komoly hiányokról tanúskodik. A szerző – vitathatatlanul – jelentős vállalkozásba fogott, de a kivitelezés felemásra sikerült.

Gáspár Dorottya

Jegyzetek

- ¹ 47. o.: tartományi kormányzóból püspökké avanszált ..., 59–60. o.: mai gazdasági nyelv alkalmazása az ókori keresztény hitéletre és a keresztényekre.
- ² 43. o.: alexandriai pápát, Athanasziust – a püspök titulátúra jobb, 56. o.: konfliktus méltatása ... – konfliktust nem szokás méltatni.
- ³ 19. o.: kéne mennünk..., 40. o.: tető alá hozott niceaei hitvallást ...
- ⁴ Például: 18. o.: „Enyedi Ildikó már Simon mágus korában is a mai multikulturális metropoliszt, Párizst látja.” 19. o.: „Gore Vidal és a *Népszabadság* Amerikát a Római Birodalommal, sőt az utolsó Birodalommal azonosítja.” 25–26. o.: Róma összevetése New Yorkkal: „Nincsenek társadalmi kötelek, nincs barátság, nincs felelősség a múlt vagy jövő iránt: itt semmi sem termelődik újra. New Yorkot nem arra teremtették, hogy újratermeljen. Minden itt jön létre, és kész.” Rómában és a Római Birodalomban volt barátság és felelősség is a múlt és jövő iránt. Ezek miatt az összehasonlítások miatt bocsánatot kell kérnünk az ókori Rómától és a Római Birodalomtól.
- ⁵ Nevével a magyar olvasó is találkozhatott. Az Atlantisz Könyvkiadónál jelent meg egyik művének magyar fordítása: *Az európai kereszténység kialakulása 200–1000*. Budapest, 1999. *A szentkultusz* című könyve kétszer is megjelent ugyanitt. Peter Brown történész, a Princeton University professzora, tanára a szerzőnek, aki könyvében szolgálai követte tanára könyvének minden formaiságát (fejezetcímek, latin idézetek használata a címekben, fejezetbeosztások stb.).
- ⁶ 19. o. Amúgy e részlet méltatlanul dehesztáló Peter Brownra nézve, aki nem az érdeklődése mellett tartott ki. Azért lett ókoros, mert az ókor kutatása kényelmesebb, mint a középkoré.
- ⁷ Amíg az ásatások újabb leletet nem eredményeznek.
- ⁸ B. Brenk: *Spätantike und frühes Christentum. Die vorconstantinische Zeit (um 200–313)*. In: *Propyläen Kunstgeschichte. Supplementband I*. 1977. 16–35. o.
- ⁹ Bővebben a kérdéstről: Richard Krautheimer: *Early Christian and Byzantine Architecture*. Published by Penguin Books, 1965. 3–15. o. Szükséges megjegyezni továbbá azt a tényt, hogy különbség van magán- és hivatalos építkezés között. Constantinus előtt hivatalos keresztény építkezés nem volt, de volt keresztény magánépítkezés.
- ¹⁰ E „forradalmasítás” lényege a következő: az egyházat nem mint Krisztus misztikus testét veszi figyelembe, hanem annak csak materiális struktúráját, amelyet ma egyházszervezetnek hívunk. Ha az egyháznak isteni alapításától és örök tanításától eltekintünk, akkor csak hibák sorozatává válik történelme. Hibák voltak, vannak és lesznek is az egyházban, hiszen tagjai bűnös emberek. Az azonban, hogy az eszme

képviselői rosszul képviselik az eszmét, még semmi következtetéssel nem bír magára az eszmére. A hit és az Isten létében való meggyőződés, amely szenteket, hitvallókat, vértanúkat adott, még hit és az Isten létében való meggyőződés marad. P. Brown ezt a hitet hagyja számításán kívül. Történelme így többet árul el a mai világ mentalitásáról, mint az ókoréről.

¹¹ Azt hozzá kell fűznöm, hogy Alföldi András a maga korában semmivel sem volt kisebb egyéniség és kutató, mint ma Peter Brown. Az ellentét meglétéről Alföldin kívül mások is írtak, pl. Torben Christensen: *Christus oder Jupiter. Der Kampf um die geistigen Grundlagen des Römischen Reiches*. Göttingen, 1981, 133. o.: „Die Abgrenzung des Christentums von den übrigen Religionen des Römischen Reiches blieb eindeutig und kompromißlos. Man mußte zwischen den Christentum als der Wahrheit und dem falschen mos maiorum wählen.”

¹² Például *Social Networks in the Early Christianity Environment: Issues and Methods for Social History*. Semeia, 56 1992. Ed. L. Michel White. Stephan Benko: *Pagan Rome and the Early Christians*. Bloomington, 1984. Darrel W. Amundsen: *Medicine and Faith in Early Christianity. Bulletin of the History of Medicine*. 56. 1982, 326–350. o. Artur C. McGiffert: *A History of Christian Thought*. New York I-II. 1949. Wayne Meeke: *The Origins of Christian Morality. The First Two Centuries*. New Haven, London, 1993. A magyar olvasó is találkoztott már olyan könyvvel, amelyben a szerző az ókori ellentétet összeveti a mai kor jelenségeivel, ahogy erre Sággy Marianne is utal: Molnár Tamás: *Én, Symmachus*. Európa, Budapest, 2000.

¹³ Lásd a könyv 72. oldalán. Erről még lesz szó.

¹⁴ Sem a szentek, sem pedig a mártírok tisztelete nem intézhető el ilyen sommásan. Ez is folyamat. Nagy irodalmából csak egyet, egy összefoglalást idézek, F. W. Deichmann: *Einführung in die christliche Archäologie*. Darmstadt, 1983.

¹⁵ Bővebben lásd John Meyendorff: *Birodalmi egység és keresztény szakadások*. Budapest, 2001. 89–95. o.

¹⁶ Hieronymus: *Contra Joannem Hierosolymitanum* 8. *PL Database publicato da Chadwyck-Healey Ltd vol. 23. 0361C*.

¹⁷ Uo: „Miserabilis Praetextatus, qui designatus consul est mortuus. Homo sacrilegus et idolorum cultor ...”

¹⁸ Ugyanígy tévedés, hogy II. Constantius keresztény lett volna, lásd 108. o.

¹⁹ A város Nikomedia és nem Nikodemia, cf. 46. o.

²⁰ Caesareai Eusebius hagyományozza, hogy Constantinust Nicomediai Eusebius keresztelte meg; auctor incertus: *Gesta Liberii. PL Database publicato da Chadwyck-Healey Ltd vol. 8. 1387*. Constantinus keresztiségéről további részleteket olvashatunk Silvester Prolegomenájához írt apparatusban. *PL Database publicato da Chadwyck-Healey Ltd vol. 8. 798-799. o.*

²¹ Michael Donderer: *Pavimente als Bedeutungsträger herrscherlicher Legitimation. Journal of Roman Archaeology* 7. 1994, 257–262. o.: Augustus Palatinuson lévő házából a márványpadlót eltávolították, hogy újra felhasználják. Livia házában négy helyiségéből ugyanígy távolították el a mozaikot. A *Domus Pinciana* márványburkolatát Theoderich ravennai palotájában használták fel. Constantinus, mint az új főváros alapítója, a Romulus utáni uralkodók közt a második alapító, az első Róma mintájára akarta készíteni az újat. „Es ist gut denkbar, daß der Kaiser aus Gründen der Legitimation diejenigen Fußböden in die neu Hauptstadt transferieren ließ, auf denen einst Augustus gewandelt ist.” Ókori forrás erre a tényre Sen. Ep. 86, 5. Justinianus Sol templomának oszlopait vitte Constantinopolisba a Hagia Sophia számára. Ezt az eljárást még Nagy Károly is gyakorolta.

²² Adolf Lippold: *Ursinus und Damasus. Historia* 14. 1965, 105–128. o. E cikkből kiderül minden bizonytalanság, amely ezt az ellentétet övezi. A bizonytalanságok abból adódnak, hogy a források egymásnak ellentmondanak, például a 113. oldalon a megválasztás elsőbbsége körüli bizonytalanságra: a *Collectio Avellana* szerint először Urasinust választották meg, Jeromos nyitva hagyja a kérdést, Rufinus viszont Damasusnak adja az elsőbbséget. Véleménykülönbségek vannak a választás dátumát illetően is, sőt a *basilica Iulii* értelmezését és azonosítását illetően is. Ezt a homályt azonban Sággy Marianne még csak sejtetni sem kívánta.

²³ Még akkor is kár volt, ha a 354. évi naptár az adott korszakhoz tartozik.

²⁴ G. Tellenbach: *Auctoritas. B. Christlich. RAC I* (1950) 904–909. o.

²⁵ Készítésük, rendeltetésük – minden kutatás ellenére – még nincs megnyugtatóan tisztázva.

²⁶ 290. o.: „...Lőrinc történetéhez hozzáadott grillsütő ...” „Még Péter is az udvari etikettnek megfelelően viselkedik, amikor csak fejfelé hajlandó felmászni a keresztre ...”

²⁷ Dobszay László: *Jegyzetek a liturgiáról. Új Ember*, 2001, cikksorozat; Dobszay László: *Gondolkodó füzetek 1–5*. Bp., 2002. kiadása folyamatos. Dobszay László: *Az esztergomi zsolozsma karácsonyi matutinuma*. Bp. 2002; Dobszay László: *Zsoltárelmélkedések, zsolttármagyarázatok*. Bp., 1997; Dolhai Lajos: *Az ókeresztény egyház liturgiája*. Bp., Jel 2001; Dolhai Lajos: *A liturgia teológiája*. Bp., Jel 2002; Mihályi Gilbert: *Az egyház liturgikus élete*. Ttk Róma, 1980; Radó Polikarp: *Az egyházi év*. Bp., 1957; Radó Polikarp: *Enchiridion liturgicum*. Freiburg, Herder, 1961., 1966. I–II. Radó Polikarp: *A megújuló istentisztelet*. Bp., 1973; Szendrei Janka: *A himnusz*. Bp., 2000; Szennay András szerk.: *Régi és új a liturgia világából*. Bp., 1975; Tarjányi Zoltán: *Misekalauz*. Bp., 2000; Török József, Barsi Balázs, Dobszay László: *Katolikus liturgika III. A liturgikus év*. Bp., 1999; Török József, Barsi Balázs, Dobszay László: *Katolikus liturgika III. A zsolozsma*. Bp., 1999; Várnagy Antal: *Liturgika*. Abaliget, 1993.

²⁸ 101. o.: „A zsolttáremléklés és a zsolttárok ismerete hamarosan a klerikusok ismérvévé vált, ahogyan azt egyik pszeudo-damasusi költemény, Leó püspök verse tanúsítja.”

²⁹ C. Plini Caecili Secvndi *Epistvlarvm libri decem*. R. A. B. Mynors *Oxonii* 1963. X, 96, 7.

³⁰ Idézet a 273–74. oldalokról: „A pápát az sem hagyhatta nyugodni, hogy a császári bazilikák a mártírok halálának okait »elföldelték«. Ugyanaz a hatalom, amely üldözte és kivégezte a keresztényeket, egyszer csak szentként kezdte dicsőíteni azokat, akiknek megölésére ő maga adott parancsot. ... Ezt lehetett »isteni csodának« vagy közönséges történelemhamisításnak minősíteni. ... Mintha Konstantin a mártírkultusz »beindításával«, monumentális kereteinek megteremtésével, a császári bőkezűség káprázatos ajándékaival akarta volna kárpótolni az Egyházat úgy, hogy ezáltal a keresztény holokauszttal összefüggésben lezárására is kényszeríthette: a véres eseményeket ezután senki se feszegetse.”

Kőasszonyok, kővitézek...

Kunkovác László: *Kőemberek. A sztyeppei népek ősi hagyatéka Erdélyi István bevezetőjével és kísérő tanulmányával. Napút könyvek 3.* (Masszi Kiadó, Budapest, 2002)

Az eurázsiai sztyeppe fűtengerét kőemberek, kőasszonyok és kővitézek vigyázzák. Egyik-másik jó másfél évezrede lábom dacol az idők viharával, némelyik földre dőlten-döntöten hever, s akad olyan is, amelyik mellig, vállig süppedt a talajba. A szigorú arcú, komor ősapákat és a mosolygós, pocakos ősanákat néha csak egy-két vonással ábrázolta az egykori mester, máskor felszerelési tárgyaikat, övüket, szabályjukat, kaptánjuk gallérját – ad absurdum tábori széküket (!) – is megörökítették. A megformálás mindig sajátos, egyvalami azonban állandó: a figurák csészét tartanak a kezükben. Kunkovác László kötete az ő világukba vezet.

A sztyeppei nomádok kevés állandó emléket hagytak maguk után, de kőbábványt sokan és sokféle módon faragtak. Méltán híresek például a kora vaskori, 4–5 ezer éves, úgynevezett „szarvasos” kövek, amelyeken hét stilizált agancsos vágat a napkorong felé. Jelen kötet a pusztai szobrászat emlékei közül a csészét tartó kőembereket mutatja be. (Hegyjáró lelkem könnyen mondaná kőbabának őket, annál is inkább, mivel a *baba* a török nyelvekben apát jelent.) Efféle szobrokat tudomásunk szerint először a türkök készítették. Ez a mai Mongólia területén élő nép a 6. század közepétől kezdve két évszázadon keresztül uralta a sztyeppei országot, hatalmát Mandzsúriától a Fekete-tengerig terjesztette ki. A türköket a szintén török nyelvű ujgurok követték, akik elődeik számos szokását átvették, így a kőoszlopok állítását is. Alig százévnél fennállás után azonban az ő csillaguk is leáldozott. A szoborfaragás hagyománya azu-

tán a kunok kezén virágzott fel újra. Hatalmas birodalmuk Közép-Ázsiától a Kárpátokig terjedt, s a 11. század közepétől a mongol hódításig állt fenn. Ők önálló stílust alakítottak ki: nem csupán derékig, combközépig formázták meg az ősoket, hanem bokáig, sőt talpig. Nagy számban ábrázoltak asszonyokat is, mindig viselősen, mindig jellegzetes fejfedővel. A török népek szoborállító hagyományainak sajátos folytatását jelentik a korai mongol faragások: kínai viseletű, karosszékben üldögélő alakok. A kőemberek állításának hét-nyolcszáz éves kultusza velük ért véget a 14. században.

De vajon miért faragták a nomádok oly szorgalmasan e szobrokat (ezernél is több maradt fenn máig)? Erre az egyszerűnek tűnő kérdésre nincs megnyugtató válasz. Egyes kutatók az elhunyt sírja mellé állított bálványoknak tekintették őket, amelyek a legyőzött ellenséget jelképezték. Igen ám, de éppen a győztesnek ne állna emléke? S mire véljük a nyilvánvalóan női alakokat? Lehetnek sírjelek is, csakhogy a közelükben temetkezés nyomait alig sikerült feltárni. S miért tartanak mindig csészét a kezükben? Kunkovács László az „ősök” – kimondatlanul az istenek – portréját sejtí bennük. Anynyi bizonyos, hogy a szobrok áldozóhelyként funkcionáltak, az áldozati étel maradéka többször felszínre is került. Egy néprajzi adat jól példázza a hozzájuk fűződő hiedelmeket: Abakán múzeumában a több ezer éves bálvány szájához az őslakosok máig húsdarabokat érintenek egy-egy óvatlan pillanatban, nehogy éhezzen. Talán ezért olyan fontos a csésze: ihasson is a kőös. Így maga is részt vehet a közösség ünnepein. Ha e bálványok valóban ősoket, transzcendens figurákat ábrázolnak s nem elhunyt előkelőket, akkor jól magyarázható az egyéni vonások hiánya. Ilyen módon könnyen értelmezhető az áldott állapotban lévő női figurák is, ők talán Umaj-anát, az iszlám előtti török mitológia termékenység-istenasszonyát ábrázolják. Akár hősoket, akár égieket ábrázoltak, e szobrok lehettek – Kunkovács szavával élve – a „fűtenger templomai”.

Nekünk, magyaroknak sem érdektelenek e figurák. A kőszobrok százait maguk után hagyó kunok egy része a mongolok elől hozzánk menekült. Talán itt is állítottak bálványokat, néhány forrás legalábbis alföldi „kun képek”-ről tájékoztat. Meglehet, ezek fából voltak, de a kunok már előző szállásterületükön is készítették fa *kunbabát* (néhány megmaradt példány máig is látható a rosztovi múzeumban). Kőszobor azonban eddig a Kárpát-medencéből nem került elő. Meglehet, a türk birodalomból kiszakadó, s azután részint a magyarságba olvadó avarok is ismerték e szokást: legalábbis az ausztriai Klosterneuburgban előkerült avar szoborpár a türk bálványokra emlékeztet. S talán az sem véletlen, hogy a bizánci történetírók rendszerint annak a népnek, a türknek a nevével illetnek minket, akikhez a kőemberek állításának szokása köthető. Mindenestre fejfákhoz szokott szemünknek nem idegenek e sztyeppei szobrok.

A kőemberek körül máig sok a bizonytalanság, ezért nem könnyű róluk írni. Egy-egy jellegzetességet egészen másképp is lehet értelmezni, ahogy a kötet két tanulmányából is kitetszik. Kunkovács László (*A kőbálványok igézetében*, 9–56. o.) az etnofotós, vizuális antropológus szemével közelíti a kőemberekhez, Erdélyi István (*Száguldó szarvasok nyomában* 65–105. o.) inkább a régész-történész nézőpontjából vizsgálja őket. Kunkovácsot jobban érdeklik a művészi szempontok, az érzelmi töltés, a szubjektivitás, Erdélyi inkább rendszerében szemléli a jelenséget, hűvösebb, tárgyiasabb. A megközelítési mód különbségére, s a belőlük fakadó eltérő magyarázatok illusztrálására jó

példa a háromágú fejdísz viselő női szobrok esete. Kunkovács koronának látja, fénykoszorúnak, s mindjárt magyar néprajzi példát is talál hozzá: a koronás Szűz Máriát. Erdélyi gyakorlatiasabb: szerinte ez annak a füles sapkának a stilizált képe, amelyet később az oroszok tettek közismertté usanka néven. A két tanulmány bővelkedik a fenti példához hasonló, egymásnak – látszólag – ellentmondó magyarázatokban, ez mégis javára válik a kötetnek. Az olvasó részint kicsit beleláthat a műhelytitkokba: mennyire bizonytalan is az, ami az egyik vagy másik nézőpontból egészen biztosnak tűnik. Másrészt, amit itt nem kapunk meg, előkerül ott. Erdélyi István tudománytörténeti áttekintése, rendszerezése nélkül sokkal szegényebb lenne a könyv. Kunkovács írása nélkül pedig sokkal távolabbinak, idegenebbnek éreznénk a bemutatott tárgyat.

Bármilyen fontos is a két tanulmány – ezek a téma első magyar nyelvű kifejtései –, háttérbe szorulnak a kötet képanyagához képest. Mert a hangsúly a fényképeken van. Tulajdonképpen képeskönyvet tartunk a kezünkben, amelyben mellesleg bőséges magyarázat is helyet kapott. Kunkovács László nyolc – hét ázsiai és egy ukrainai – gyűjtőtűt alkalmával fotózta végig a szobrokat az utóbbi tíz évben (1993–2002). A sok ezer korszerű, részletgazdag felvétel minden bizonnyal jó alapot fog teremteni a későbbi kutatásokhoz. Kunkovács azonban jóval több, mint kiváló szakember. Művész. Nem méricskél, nem vesz közetmintát, otthon hagyja a tájolóját. A füvek meg az árnyékok majd eligazítanak. Erősen figyel viszont a környezetre: „...a puszta tárgyakkal fontosabb a használatuk és a közegükbe való beilleszkedésük – inkább élethelyzeteket zártam dobozba fényképezőgéppemmel” – írja. A képek válogatása is mutatja komplex látásmódját: két sámánszertartás képei is szerepelnek a könyvben, pedig kőember nincs rajtuk. Éppcsak a tárgyhoz tartozónak érezte őket. Ugyanezért fontosak a tájak, az emberek is. Na és persze az apró ravaszságok: például a látszólag ok nélkül beválogatott nyugat-mongóliai kazak pásztor portréja, akinek vonásaiban, szeme állásában a bizsiktig hajai kőember ábrázatára ismerhetünk rá.

A kötet szép példája annak, ahogy a tudomány és a művészet kezdet ad egymásnak: szemet gyönyörködtető is, hasznos is. Annak is mond valamit, aki információra vágyik, de az sem csalódik, aki csak a képeket nézegeti. Éppúgy, ahogy Kunkovács László fotóz: értő kézzel („szakszerűen”) és szívvel. Munkája tárgya nem közömbös számára. A hátsó borítón – ott, ahol a szerző portréja szokott szerepelni – kedvenc kőembere társaságában látjuk: egy kőember és egy igazi, hús-vér. Őt bizony megigézték a kőbálványok: „Egyvalaki ott áll a síkság közepén, s nem mozdul. Nem mozdul már másfél ezer esztendeje, hiszen ő a kőember, a kőős. Pásztazó szemünk rajta áll meg, hiszen nincs más látnivaló. Most veszem észre, hogy nem a közepén van a hatalmas medencének, mégis úgy érezzük, épp oda kellett helyezni a szobrot. Uralja a tájat, ott a világ közepe.”

Sudár Balázs

„Nemzetünkért összefogván...”

Emlékkiállítás a Rákóczi-szabadságharc kezdetének 300. évfordulója alkalmából

Amikor az ember múzeumban jár, s átadja magát egy-egy nagyszabású kiállítás élményének, sokszor eszembe jut a műtárgyismeret vagy – mondhatom úgy – a műtárgy-filozófia nagy mesterének, André Malraux-nak néhány gondolata. Az *obszidián fej* című nagyszerű könyvében a francia művészettörténész egyrészt kifejezi azon aggályát, hogy a műtárgyak egy csoportját – egykori jelentésükkel – ma már lehetetlen megismernünk. „Milyen nyelven beszélnek... a sztyeppék bronzai, amelyekről még azt se tudjuk, hogy milyen népek öntötték őket? Milyen nyelven beszélnek a sziklarajzok bölényei?” E nyelv Malraux szerint ma már csupán a formák nyelvén szól, amelyek csak azt közvetítik, amit nekünk mondanak. „A művek elveszítették az eredeti jelentésüket, de újat kaptak: számunkra való jelentést” – írja Malraux értő kommentátora, Németh Lajos. A műtárgy ebben az értelmezésben folytonosan megújul, s időt legyőző ereje révén kifejezi a művészet örökkévaló, szinte halhatatlan vallásos jellegét.¹

Izgalmas élmény azokkal a műtárgyakkal is szembesülni, amelyekről nagyon is tudjuk, hogy kik, mikor és kinek alkották. Ezek a tárgyak elsősorban emlékek: történelmünk tanulságainak számbavételére szólítanak fel. Mindez azonban nem zárja ki azt, hogy a történelmi korok emberi gondolkodásának műtárgyakban „testet öltött” lenyomata, a formanyelv ne közvetítsen üzeneteket a jövőnek. Adott esetben egy bukott szabadságharc korához kapcsolódó, részben képzőművészeti, részben használati tárgyak kiállításban szereplő együttese is sugallhatja Kossuth Lajos azon váteszi jövendölését, amelyet az 1848–49-es, szintén elbukott szabadságharc után többször hangoztatott: „Nekünk bukásunk is oly történelmi fejlemény, mely... hazánkat a jövendő Európa nélkülözhetlen, mellőzhetlen alkatrészei közé avatta.”²

Ilyen gondolatok foglalkoztattak, amikor a Magyar Nemzeti Múzeum „Nemzetünkért összefogván...” című – a Rákóczi-szabadságharc kezdetének 300. évfordulója alkalmából rendezett – kiállítását megnéztem.³ Rögtön szembeszökő volt, hogy a kiállítás rendezője, Kovács S. Tibor vérbeli muzeológus: tudja, miként lehet a leghatásosabban – mintegy logikai-történelmi alapon – füzérbe rendezni a tárgyakat. Ezek nála – a jól ismert esztétikai hasonlaltal élve – nem úgy viszonyulnak egymáshoz, mint a zsákban a krumpli a krumplihoz, tehát rendezetlenül, hanem, mint a kottán a hangjegyek: azaz egymással szoros összefüggést mutatva. Kovács S. Tibor és csapata ismeri a térhatásokból, térszimbolikából fakadó előnyöket is. A Nemzeti Múzeum kupolaterméből indított kiállítás kitűnő ötlet. Az e térben bemutatott Rákóczi-portrék arzenálja felidézti azt az egész Európát fölkavaró és „körbefutó” élményt, hírt, amelyet az egykorúak és a közel kortársak számára II. Rákóczi Ferenc szabadságharca jelentett. Mányoki Ádám két olajfestménye mellett itt a kontinens szinte minden országa kifejezi érdeklődését vagy politikai rokonszenvét II. Rákóczi Ferenc iránt. François Guerard francia művész éppúgy vonzza Rákóczi Ferenc alakja 1694-ben, mint tíz év múlva David Richtert, a Bécsben alkotó svéd művészt, hogy a Rákóczi-kultuszt ápoló 18. századi ismeretlenekről ne is beszéljünk.

Amint a kupolateremből a díszterembe lépünk, a téglalap alaprajzon felnövekvő fa-

lak pompeji vöröse emelkedettségre s a múlt iránti tiszteletre szólít fel. A kiállítás rendezője az érkező előtt drámaian szituálja azt a történeti állapotot, amelyről szólni akar. A magyar rendi jogokat lábbal tipró I. József (1705–1711) Habsburg–magyar királyt – tehát az elnyomó hatalmat – az uralkodó félvértje képviseli rögtön az első előretétkintő pillantás fókuszában. A fekete bábu, amelyen ez a védőfegyverzet megjelenik, mintha kifejezné a magyarországi viszonyok iránt érzéketlen bécsi kormányzat szemléletét. A sisak alatt komoran sötétlő fej fekete árnyként vetül az előtte elhelyezett kuruc ezredzászlóra. Szinte szikrázik a két kiállítási tárgy között a levegő. Az ember ezután önkéntelenül is balra fordul, s amit először a „megcsontosodott” ellentét formájában látott, most a „hamu alatt parázs” állapotában jelenik meg előtte. Már megkötötték a szégyenteljes vasvári békét 1664. augusztus 10-én, melyről a magyar rendeket csak decemberben értesítették. A sérelmet szenvedett főurak Zrínyi Miklós tükárán, Vitnyédi Istvánon keresztül már Franciaország felé tájékozódnak. A nyílt színen azonban még együtt szerepel Nádasdy Ferenc, Wesselényi Ferenc, Frangepán Ferenc I. Lipót császárral az árpási oltárképen (1666–1667), Szűz Mária oltalmát kérve a támadó törökkel szemben. A téglalap alaprajzú terem e hosszabb oldalának felén ezután azok a vitrinek következnek, amelyek mintha képesítenék a „*Recrudescunt*” fejedelmi ősökre visszatekintő sorait. Azokat tudniillik, melyek a Rákócziak és a szintén rebellis Báthoryak fejedelmi rokonságára utalnak. „Mi kényszerítette régen a ditsőséges BÁTHORI FAMILIÁT ez ellen a Ház ellen fegyver fogásra?”⁴ Így figyelhetünk föl – többek között – a sarokban II. Rákóczi Ferenc nagyanyjának, Báthory Zsófiának epitáfiumcímerére (1684), mely egy lezárult élet előtt tisztelegve a nagyapa, II. Rákóczi György nagyszabású, lengyel korona megszerzésére irányuló terveit is föl villanthatja előttünk. (II. Rákóczi György és Báthory Zsófia 1643. évi dinasztikus házassága ugyanis a lengyelországi hadjárat előkészítését jelentette.) Itt még sok emléktárgy érdemel különös figyelmet. A rendező mindvégig tetten érhető szándéka volt, hogy összeálljon a történeti szintézis, azaz a kiállított emlékanyag ne csak a politikatörténetet tükrözze, hanem a mindennapok történéseit is. E szándék azonban sokszor ütközik a Habsburg-ellenességet kifejező politikatörténet elképzelt irányvonalával. Itt van például a tizenöt éves háborúban éppen a Habsburgokhoz igazodó Báthory Zsigmond zsebórája, mely az életmód modernizációját illetően nagyszerű darab, ám kilóg a sorból: a Habsburg-ellenesség dokumentumai közül. Úgy gondolom azonban, hogy épp e tárgyak bemutatása nélkül vált volna lapossá és hiteltelenné e dinamikus történelmű magyarországi kora újkor bemutatása.

Igazi eszmetörténeti élmény, hogy a szintén rokon Zrínyi Miklós századokon átívelő országépítési programját II. Rákóczi Ferenc szabadságharcával összefüggésben is érzékelteti a kiállítás. Megnézhetjük *Az Török áfium ellen való orvosság* egy 1705. évi Bártfán nyomtatott kiadását, mely Rákóczi hadellátásának egyik központjában napvilágot látva már nem a törökök, hanem a Habsburgok elleni összefogásra biztathatta olvasóit. A terem sarkában aztán minden elkomorul, s az itt bemutatott tárgyak azt sugallják, hogy a Rákóczi-rokonság tagjai immár fegyverrel fordultak szembe a sérelmeiket csak tetőző Habsburg hatalommal. II. Rákóczi Ferenc mostohaapja, Thököly Imre felsőmagyarországi fejedelemségét védte az akkor alig tízéves gyermek édesanyja, Zrínyi

Ilona. Az utolsó bástya a kárpátaljai (Bereg vármegyei) Munkács vára volt. A munkácsi templom harangja (1677), az ostromló Caraffa tábornok és az ostromlott Zrínyi Ilona egykorú portréja segítenek felidézni az ádáz szembenállásnak csaknem három évét (1685–1688).⁵ Ezután visszafogottan utal a kiállítás Zrínyi Ilona és a Rákóczi-gyermekek Bécsbe kísérésére, ottani létükre: elsősorban a gyermekek nevelésével megbízott Kollonich Lipót – 1695-től esztergomi érsek – képén keresztül tárulkozik fel az az időszak. Ám a rendező nem ezt a pályaszakaszt tekinti kiemelkedőnek a szabadságharcos II. Rákóczi Ferenc ifjúkorát illetően. Úgy jár el, ahogy az II. Rákóczi Ferenc tartásának megfelel, aki még öltözékének, szokásainak kényszerű változásait is szinte szégyenkezve említi meg a magyarországi urak előtt.⁶ A téglány alaprajzú terem rövidebb oldala inkább a családi birtokaira visszavonuló főúr életének hétköznapijaira kíván rámutatni. Tudjuk, hogy 1697-ben hiába kérték Sárospatakon az ifjú Rákóczi Ferencet a hegyaljai parasztfelkelés résztvevőjé arra, hogy vezetőjük legyen. A főúr az alkalomra, a nemzetközi viszonyok kedvező fordulatára várt, mely végül a spanyol örökösödési háborúval be is következett. Izgalmas időutazással egyenesen a főúri „barlangba”, Sárospatakra – annak legintimebb világába, az evés, ivás, alvás eszköztárához – invitál a kiállítás. Olyan színterekhez, melyeken a hétköznapi életüket élő főurakat is elképzelhetjük. Lorántffy Zsuzsanna, II. Rákóczi Ferenc dédanyjának evőkészlete,⁷ a sarokba állított baldachinos sárospataki ágy, a karosszék Zboróról mind e különös főúri környezet hagyatéka. A mai ember a szék méreteivel még csak-csak megbékülne. Ott van viszont az emberpár éjszakai nyughelyéül szolgáló apró ágy, melyre tekintve alig-alig tudjuk elképzelni a férj és asszony kényelmes együttalvását. A korszak életmód- és politikatörténetét az itt elhelyezett vitrinekkel párhuzamba állított, s a központi térben megjelenő vitrinek teszik még érzékletesebbé. II. Rákóczi György állítólagos pánceleinge, a Rákócziak ötvöstárgyai s Esterházy Pál nádor dolmánya nyújt szemet gyönyörködtető élményt.

A terem hosszanti, megszakítatlan oldalára fordulva már félreérthetetlenül a szabadságharc idejéről szólnak a tárgyak. Láthatunk itt fegyvereket, ám a kiállítás ezen szakasza nem merül el a szabadságharc hadtörténetének részletező eseménytörténetében. Ehelyett inkább súlypontos a rendező. Bemutat például egy rajzot, melyet II. Rákóczi Ferenc készített a hadviseléshez szükséges technikai eszközökről. Ezzel világít rá a gyakorlati hadvezetésben ugyan járatlan, ám az elméletben sziporkázó tehetségéről árulkodó fejedelemre. Vehetjük úgy, hogy a középre állított kabinetszekrény is inkább a *Hadi edictumot* író, diplomáciai kapcsolatait levelekkel bonyolító II. Rákóczi Ferencre utal. Nem lehet hiányérzete annak sem, aki mozgalmas csatajelenetek szemlélésére vágyik: a kabinetszekrény fölötti vetítővászon ugyanis folytonosan peregnek a kuruc kor megfilmesített ütközetei. A továbbiakban mégis a diplomácia és az államszervezés bemutatásán van a hangsúly, s ez így helyes. Ma már tisztán látjuk, hogy a spanyol örökösödési (1700–1713) és a balti országok közötti háborúk (1700–1721) időszakában kirobbant, II. Rákóczi Ferenc vezette magyarországi szabadságharc – diplomáciájában – miképp kapcsolódott a nagy háborúk részeseihez. E téren olyan – a modern kort megelőlegező – mozgékonyaságról, helyzetfelismerésről tett tanúbizonyosságot a kuruc diplomácia, melynek szerepét a legfrissebb kutatások alapján valóban új

megvilágításban tárgyalhatjuk. Ezért üdvözölhetjük I. Péter II. Rákóczi Ferenchez intézett (1707), Brancovan havasalföldi vajda szintén a fejedelemnek címzett levelének (1704) kiállítását. Emellett a rendezői koncepció a „belső ügyek” ismertetésekor szintén helyesen mérlegel, amikor a katonaillesítés problémáját és megoldási módjait kiemelten kezeli. E kérdés szinte mindennél fontosabb szerepét a szabadságharc menetében már 1980-ban hangsúlyozta R. Várkonyi Ágnes.⁸ A hosszanti oldal utolsó vitrine ennek tudatában tárja elénk az 1708. évi sárospataki országgyűlés IX. törvény-cikkelyét, melyben ugyan megkétszerezve, de az összegyűlt nemesek hitet tesznek amellett, hogy a jobbágykatonák érdemeit a szabadságharc után a hajdúszabadsághoz hasonló szabad földdel jutalmazták.

A téglalap alaprajz rövid oldalán – a térszimbolikát kihasználva – ismét új tematikát vesz górcső alá a kiállítás: a szabadságharc végső mozzanatához, a szatmári békekötéshez értünk. A békekötők képei pillantanak ránk. Egy 19. századi papírnyomat, mely egy Károlyi Sándorról készített 18. századi festmény után készült, sejtetni enged, hogy a kuruc tábornok „túlélte” a majtényi síkon rögtön „szárba szökő” árulás vádját. Pálffy János, a tárgyalás Habsburg megbízottja rézmetszetes arcképével képviselteti magát. Aztán következnek az emigráció dokumentumai. Mennyi titok, eszmetörténeti tanulság húzódik meg az itt kiállított írott források mögött! Megszemlélhetjük II. Rákóczi Ferenc politikai végrendeletének hágai kiadását (1751). Magam is írtam arról, hogy a végrendelethez illesztett fordítás, mely István király *Intelmeinek* latinból franciára történő átültetése – II. Rákóczi Ferenc irodalmi nagyságát dicséri – a fejedelem Szent István-kultuszáról, sőt a remetevallásosság iránti vonzalmáról is szól. Rákóczi grosbois-i élménye, a kamalduli remeterendhez fűződő kapcsolata ugyanis harmonizált Szent István hitéletének egyes elemeivel, akire nagy hatást gyakorolt a kamalduli remeterend megalapítójához, Szent Romuáldhoz fűződő kapcsolata.⁹ Megrendítő élmény ugyanitt látni Mikes nagy gonddal, mives kézírással papírra vetett leveleskönyvét. Az „Édes néném” kezdetű, rodostói száműzetésben írt levélgyűjtemény – a közelmúlt, az elvesztett szabadságharc rekvizitumaival együtt – olyan háttérrel jelenik meg, mely a Mikesre nehezedő lelki teherről is tudósítást nyújt. (A leveleskönyv vitrinje ugyanis olyan térbe helyezett tárgy-együttest – Orczy István jászkun kapitány dolmánya, Bercsényi Miklóshoz kapcsolódó emlékek – pásztáz, amelynek darabjai nagy erővel mutatják be a kuruc világ egykori tündöklését.)

Aztán befordulhatunk a kiállítás utolsó szakaszát képező, immár az ajtóig vezető vitrinek sora elé. Mindig kegyeletre szólít fel egy-egy temetéshez kapcsolódó kellék. Így vagyok ezzel most is, amikor rátekintek II. Rákóczi Ferenc – valamikor meggyászú, most már fakultabb – halotti ruhájára. Kiváló rendezői ötlet, hogy az 1735. április 8-án bekövetkezett halál tragikus élményéből a kiállítás átvezet az emelkedett érzelmet gerjesztő utóélet, a Rákóczi-kultusz világába. Peregnek a hajdani híradó képei az 1906-os újratemetés ceremóniáiról: I. Ferenc József hozzájárult ahhoz, hogy az 1715-ös törvény alapján száműzöttek nyilvánított fejedelem földi maradványait hazahozzák, s szülőföldjén, az észak-magyarországi Kassán temessék el.¹⁰ A filmen látható halotti menet kacagányos maskaráit, az azóta bekövetkezett Trianont is elfelejtjük, mert a legfontosabb, hogy végre hazaérkezett a fejedelem. A magyar történelem egyik

legtisztább, legfeddhetetlenebb alakját – talán csak Kossuth Lajoséhoz mérhető – kultusz vette körül. Elég itt utalnunk a Rákóczi-nóta utóéletére. Az Erdélyben, valamikor a vesztes zsbói csata (1705) után született nóta megihlette a 19. században a verbunkos zene nagy alakját, Bihari Jánost, majd Erkel Ferencet, a francia Berliozt.¹¹ Liszt Ferenc még az I. Ferenc József koronázására írt miséjébe is beleszötte dallamát – ezzel figyelmeztetve az uralkodót, hogyha megsérti a magyarok jogait, Rákóczi szabadságharcos szelleme visszatér, s a magyarok visszakövetelik törvényeiket. A fejedelem pengőkön, pipákon, poharakon megjelenő képe jelzi, hogy a kultuszt szinte minden társadalmi réteg élesztette, táplálta. A kiállítás sikere, a népes látogatók sora talán azt is jelzi, hogy Rákóczi alakja a történelmi közgondolkodás számára még ma is vonzó. Mert nem pusztán kegyeletből zárandokol el a kései utód a kassai Szent Erzsébet-tempomba II. Rákóczi Ferenc sírjához, s nem pusztán hagyománytiszteltetből keresi föl az évforduló kapcsán rendezett kiállításokat. Ennél többet akar a zárandok: találkozni szeretne a magyar történelem egyik legőszintébb alakjával.

A Nemzeti Múzeum II. Rákóczi Ferenc korának s a fejedelem máig ható tiszteletének bemutatásával szintén e találkozást segíti elő, minden – a fejedelemhez közeledő – múzeumlátogató számára.

Szabó Péter

Jegyzetek

- ¹ André Malraux: *Az obszidián fej.* Ford.: Réz Pál. Bp., 1976. 12–13. o.
- ² Kossuth Lajos Irányi Dánielnek. London, 1859. jan. 6. In: K. L.: *Irataim az emigrációból.* Bp., 1880, I. 91.
- ³ Kiállítás a Magyar Nemzeti Múzeumban, 2003. május 13.–2003. augusztus 31. „Nemzetünkért összefogván...” Emlékkiállítás a Rákóczi-szabadságharc kezdetének 300. évfordulója alkalmából. Szerk.: Pintér János. Katalógus. Bp., 2003.
- ⁴ *Rákóczi kiáltványa a keresztény világhoz a szabadságharc okairól és céljairól. A' keresztény világ minden fejedelmének ...* Nagyszombat, 1704. Tipográfus: Szántó Tibor. Bp., 1976, 6.
- ⁵ Erről: R. Várkonyi Ágnes: *A fejedelem gyermekkora (1676–1688).* Bp. 1989, 232–285. o.
- ⁶ Rákóczi Ferenc: *Vallomások.* In: R. F.: *Vallomások és emlékiratok.* Szerk.: Hopp Lajos. Bp., 1979. (Magyar Remekírók.) 93. o.
- ⁷ Lorántffy Zsuzsanna fejedelemasszonyi udvartartásáról több tanulmány, újabban: *Erdély és Patak fejedelemasszonya.* Szerk.: Tamás Edit. Sárospatak I-II. 2000.
- ⁸ R. Várkonyi Ágnes: A vetési pátensek. In: *Rákóczi-tanulmányok.* Szerk.: Köpeczy Béla. Bp., 1980, 17–24. o.
- ⁹ Szabó Péter: Keresztény szokás – udvari szokás. In: *Irodalom, történelem, folklór.* Szerk.: Hopp Lajos–Pintér Márta Zsuzsanna–Tüskés Gábor. Debrecen, 1992, 33–37. o. Az 1990. évi Mikes-konferencián tartott előadással párhuzamban R. Várkonyi Ágnes szintén ezt a problémát vetette elemző vizsgálat alá: „Hogy uralkodásod békés legyen...” Szent István Rákóczi államelméletében. In: R. Várkonyi Ágnes: *Pelikán fiaival.* Bp., 1992, 182–208. o. Szent István és Szent Romuald kapcsolatáról. In: Györfly György: *István király és műve.* Bp., 1977, 141., 161., 190., 294., 328. o.
- ¹⁰ Bánkúti Imre: Rákóczi két temetése. In: *História.* 1989/3. 14–15. o.
- ¹¹ Haraszi Emil: II. Rákóczi Ferenc a zenében. In: *Rákóczi. Emlékkönyv halálának kétszázéves fordulójára.* Szerk.: Lukinich Imre. Bp., 1936, II. 169–269. o.

Egy peregrinus művész

Mányoki Ádám (1673–1757)*

Egy arcképfestőpálya Európa fejedelmi udvaraiban

Mányoki Ádámot a magyar művészettörténet-írás a 18. század legjelentősebb hazai mesterei közé sorolja, jóllehet csupán két rövid periódusban, néhány évig dolgozott Magyarországon. A megkülönböztetett figyelem egyik oka műveinek a portréfestés magyarországi átlagából messze kiemelkedő minősége, a másik pedig az, hogy pályája, ellentétben a hozzá hasonlóan külföldre jutott magyar kortársakéval (mint az Angliában letelepedett Bogdány Jakab, vagy Stranover Tóbiás), igen sok ponton kapcsolódik a hazai történelem akkori eseményeihez. Neve a hazai köztudatban ma is II. Rákóczi Ferenc személyével és udvarával fonódik össze, pedig pályájának ez az állomása idehaza csak a 19. század végén vált ismertté. A festőt lényegében a historizmus korának hazai történettudománya „fedezte fel”, a működése iránti figyelem pedig hosszú ideig a 19. század utolsó évtizedeinek Rákóczi-kutatásával, valamint a kuruc kor iránti érdeklődéssel fonódott össze. Munkái a századforduló éveiben rendezett történeti és műgyűjteményi kiállításokon jelentek meg először, ahogyan II. Rákóczi Ferenc 1707-ben festett, s ma a Magyar Nemzeti Múzeumban található arcképe, Podmaniczky János, valamint Ráday Pál és felesége ábrázolásai a Magyar Nemzeti Galéria, illetve a Ráday-gyűjtemény tulajdonából. Műveinek nemzetközi fellépésére az 1914-ben megrendezett darmstadti nemzetközi barokk kiállítás adott alkalmat, ekkor jutott több jelentős alkotása a szakma tudomására, és ekkor szerepelt először nyilvános tárlaton – még a száz uralkodók drezdai gyűjteményéből – II. Rákóczi Ferenc 1712-ben festett arcképe. A festmény 1925-ben Nemes Marcell szerzeménye, majd ajándéka révén jutott magyar közgyűjteménybe, s hazakerülése egyúttal jelképes kezdete lett a Mányoki-életmű akkori igények szerinti tudományos feldolgozásának. Ennek során készült el Lázár Béla 1933-ban megjelent monográfiája. A festő alkotásai önálló tárlaton a Szépművészeti Múzeum 1957-ben megrendezett Mányoki-emlékkiállításán szerepeltek először és utoljára, ekkor a magyar gyűjteményekben fellelhető művek a kortársak, Jan Kuzpeky és Bogdány Jakab munkáival, valamint a varsói Nemzeti Múzeum néhány Mányoki-alkotásával kiegészítve kerültek közönség elé. A történelem által erősen megrostált életmű, amely szinte teljes egészében a német udvari portréfestés körébe tartozik, jelentős részét tekintve ma is külföldön, elsősorban német területen, a festő működésének egykori helyszínein található. Ennek magyarázata maga az életrajz, s a nem szokványos életpálya időről időre változó állomásai.

* Március 14-től augusztus 31-ig nagyszabású emlékkiállítást láthattunk a Magyar Nemzeti Galériában: *Európa fejedelmi udvaraiban – Mányoki Ádám. Egy arcképfestőpálya szereplői és helyszínei*. A nyár folyamán jelent meg – a galéria kiadásában – a kiállítás rendezőjének, Buzási Enikőnek a monográfiája: *Mányoki Ádám (1673–1757). Monográfia és oeuvre-katalógus*.

A kiállítás és a könyv szorosan vett ismertetése helyett arra kértük föl a szerzőt, mutassa be olvasóinknak Mányoki Ádám rendkívül érdekes, másrészt pedig tanulságos életpályáját. A festő és a fejedelem – II. Rákóczi Ferenc – kapcsolatáról ugyan keveset tudunk, de az 1712-es portré – minőségén túl – emlék is, jelkép is. Úgy véljük, hogy a lehető legbőlcsebben cselekedett a galéria, amikor – a szabadságharc kitörésének 300. évfordulóján – Mányoki Ádámmal „ünnepelt”. – a szerk.

Mányoki Ádám a Hont vármegyei Szokolyán egy sokgyermekes református lelkész legidősebb fiaként, 1673-ban született. A család 1643-ban III. Ferdinándtól kapott nemességet, amelyet nem sokkal később, 1644. augusztus 22-én Győr vármegyében hirdettek ki. A festő családjának birtokairól egy 1673-as nemesi összeírás tesz említést, ebből tudjuk, hogy Mányoki Mihály, a festő nagypapa a Csallóközben fekvő Érsek-lél tulajdonosa volt. (Ma Szlovákia, Nagykeszihez [Vel'ké Kosihy] tartozik.) Mányoki Mihály 1665 előtt 40 évig maga is lelkész volt Tatán, 1652-től pedig a komáromitól különvált tatai református egyházmegye első espereseként említik a források. A festő apjának, Mányoki Jánosnak a neve először a debreceni református főiskola anyakönyvében bukkan fel, miszerint 1662-ben lépett felsőbb osztályba. 1668-tól Leydenben, 1669-től pedig a franekeri egyetemen tanult. Itt készült munkáit – „Disputatio Theologica. Prima & Secunda. De Veris & falsis Miraculis ... Leyden, 1669”; „Disputatio Theologica. De Vocatione Hominiis à vita terrestri ad vitam coelestem. ... Leyden, 1669” – többek között atyjának, Mányoki Mihálynak ajánlotta. Tanulmányai befejezésével 1670-ben hazajött, s először Szokolyán, majd 1680-ban Losoncon, 1681–1683 között pedig Bátorkesziben (ma Bátorové Kosihy) látott el lelkészi szolgálatot. 1672-ben feleségül vette Deli Katalint, akitől hat gyermeke született. Mányoki Jánosról később csak annyit tudunk, hogy 1683 után egy ideig állás nélkül maradt, majd Diósjenőn lett lelkész, 1712–1728 között pedig a drégelypalánki egyházmegye esperese volt.

Mányoki János családjával 1685-ben az Érsekújvár és Esztergom alatt dúló harcok miatt Komáromba húzódott vissza. Valószínűleg itt ismerkedett meg Doelfer főhadbíróval, aki a török elleni harcokban részt vevő braunschweig-lüneburgi csapatokkal jött Magyarországra. Doelfer a 12 éves Ádámot magához fogadta, és a kis északnémet hercegség, Lüneburg-Celle központjába, Cellébe vitte, hogy szüleinek tett ígérete szerint „olyan mesterségre taníttassa, amihez a legnagyobb tehetsége mutatkozik”. Minderről a festő elbeszélése alapján Mányoki időskori barátja és életrajzírója, Christian Ludwig von Hagedorn számol be. Tőle tudunk Mányoki első mestereiről is, akikről „az ecset kezelését és a festékek alkalmazását” sajátította el, s arról, hogy a valódi festői iskola, ahol mestersége legfontosabb tapasztalatait szerezte, kora legjelentősebb északnémet gyűjteménye, Anton Ulrich braunschweig-wolfenbütteli herceg képtára volt. Itt, a kortársak által „német Versailles”-ként emlegetett salzdahlumi kastélyban a 17. századi holland festők és a legjelentősebb kortárs francia mesterek (Rigaud, Largillière) műveit tanulmányozva és másolva tett szert festői gyakorlatra. Ez a fajta művészi neveltetés határozta meg arcképfestői szemléletét, ez tette fogékonná a különböző festői iskolák megoldásmódja iránt. Ekkor alakultak ki festészetének azok a stiláris és technikai jellemzői is, amelyek műveit kortársaitól jól megkülönböztethetővé tették pályája későbbi szakaszában is. Mindvégig megfigyelhető igénye a formálás rajzi alaposágára és hajlama a részletekbe való belefeledkezésre a holland polgári arcképfestés beható ismeretéből és követéséből származik, míg portréinak udvari eleganciája, a dekoratív kellékek könnyed, magabiztos megformálása a korán megismert francia portréfestés tanulsága.

Rövid ideig tartó lüneburgi, majd hamburgi működés után Mányoki 1703-ban Berlinbe telepedett át, ahová feltehetően a porosz főváros akkoriban meginduló reziden-

ciális kiépítése, a művészeti tevékenység fokozódó intenzitása vonzotta. Itt került első ízben az udvari élet és környezet közelébe, és itt kapta első jelentős megbízását a porosz trónörökösötől, Frigyes Vilmostól, aki Hagedorn szerint egyik ezredese kíséretében személyesen látogatta meg a festőt. Miután megtekintette műveit, ezrede tisztjeinek portréit rendelte meg tőle, amelyből tudomásunk szerint 41 arckép készült el, a formai és kompozíciós kötöttségek ellenére igen változatos, elegáns megoldással.

A mintegy másfél évig folyamatos munkát biztosító sorozat Mányoki számára nemcsak anyagi biztonságot jelentett, de feltehetően megbecsülést és elismerést is hozott. Ennek ellenére nemigen lehetett reménye arra, hogy a porosz udvarban állandó alkalmazáshoz jut. Bizonyára ez is közrejátszott abban, hogy amikor 1707 tavaszán megismerkedett II. Rákóczi Ferenc Berlinben időző feleségével – akinek ekkor portróját festette – elfogadta meghívását a fejedelem udvari festőjének tisztére. Mányoki hajdani eljövetele óta először 1707 augusztusában Magyarországra jött. Homonnán találkozott a fejedelemmel, aki – megbecsülése jeleként – igen magas, 900 rajnai forint éves fizetéssel, valamint egy későbbi külföldi tanulmányút ígéretével fogadta szolgálatába. 1712-ig volt Rákóczi udvari festője, 1709-ig a fejedelmi udvarban dolgozott, majd külföldön – Berlinben, Hollandiában – teljesítette Rákóczi megbízásait. Két évig tartó magyarországi időszakából igen kevés művet ismerünk. Tán eredetileg sem volt sokkal több a ma tudottaknál, s minthogy a festő Rákóczi személyes alkalmazásában állt, az is mind a fejedelem portréja lehetett, esetleg több másolatban. Ezek egyike a Nemzeti Múzeum közismert képmása, a Rákóczit páncélban, hadvezérként megőrkítő mellkép, amely a fejedelemasszony Berlinben festett portréjának párdarabjaként készült el, valamint egy miniatűr, amelyet a szombathelyi Smidt múzeum őriz. Rajtuk kívül még egy arcképvázlatról tudunk, erről Beniczky Gáspár Kassán, 1708 áprilisában kelt naplóbejegyzése számol be.

Az arcképfestő feladatok a fejedelmi udvarban Mányoki tevékenységének csupán egyik részét jelentették. Hagedorn életrajzi beszámolójában külön kitér arra, hogy a festőt nemesemberként tartották számon az udvarban. Valószínű tehát, hogy a fejedelem nemesekből és értelmiségiekből álló közvetlen köréhez tartozott, aki olykor az udvari értelmiség más tagjaihoz hasonlóan bizalmi feladatokat is teljesített. Ilyen jellegű küldetésére az a festő részéről álnéven váltott levelezés a példa, amelyet Ráday Pállal, a fejedelmi diplomácia vezetőjével 1709 őszén folytatott. Eszerint Hollandiába, a hágai béketárgyalások színhelyére igyekezve, Rákóczi egyik diplomatájának társaságában Mányoki futárszolgálatot látott el, és röpiratok, propagandaanyagok kinyomtatását, s talán terjesztését intézte. Mányoki mintegy fél évet töltött el Hollandiában, majd újból visszatért Berlinbe, ahol Rákóczi utasításaira várt és megbízásait teljesítette. A fejedelem kívánságára ekkor rendelte meg azt a reprezentatív portrémetszetet, amely Rákóczit a nyugat-európai uralkodóábrázolások mintájára hadvezérként mutatja be, s amely kompozíciójában egyfajta diplomáciai gesztusként a fejedelem politikai szövetségeseinek, John Churchillnek, Marlborough hercegének, az angol csapatok főparancsnokának egyik portróját követi.

Noha hivatalosan még Rákóczi szolgálatában állt, 1711-ben Berlinben időzve Mányoki újból kapcsolatot keresett a berlini udvari körökkel. Ismeretséget kötött az ud-

vari festővé frissen kinevezett francia Antoine Pesne-nel, aki egy udvarhölgyeket bemutató sorozat egyik darabját, Blaspiel bárónő arcképét bízta rá. A tájba komponált, nagy kivágatú ábrázolás szokatlan feladat elé állította Mányokit, aki a megfelelő tapasztalatok híján a kép kompozícióját és főbb motívumait Nicolas Largillière két portréja nyomán készült francia metszetekből kölcsönözte. A Pesne-nel való munkakapcsolat festői eredménye Mányoki közismert Önarcképe is, amely sokat merít a francia festő bensőséges hangulatú zsánerképeinek meleg színvilágából és háziasan közvetlen bemutatásmódjából. Portróját, amelyen csupán mestersége legegyszerűbb, legközvetlenebb tárgyaival látjuk őt, rokonszenves magabiztosság és megnyerő természetesség jellemzi. Az ábrázolás olyan művészi önmagára találást rögzít, amely több évtizedes pályája során csak ritkán érhető tetten műveiben.

Mányoki az emigrációban tartózkodó fejedelem hívására 1712 januárjában Gdańskba érkezett, ahol udvari festőként utolsó munkáját készítette el, Rákóczi bensőséges hangulatú, méltóságteljes arcképét. Megjelenésének tartózkodó személyességében a portré magánemberként mutatja be Rákóczit, amiről nemcsak az ábrázolás bensőséges atmoszférája vall, de a fejedelem külseje, magyar nemesi viselete is. A kép az emigrációban élő fejedelem privát portréja, valójában az egyetlen e minőségében. Lehet, hogy ez az inkább személyes, mint hivatalos megjelenést biztosító arckép a gdański emigrációja során Rákóczinak pártfogást nyújtó II. (Erős) Ágost lengyel király és szász választófejedelem számára készült, a fejedelem egyfajta magáangesztusaként, Franciaországba távozása alkalmával. Megfestését követően nem sokkal ugyanis a képet már a szász uralkodó tulajdonában említik a leltárak.

Rákóczi 1712. novemberi távozásával Mányoki Gdańskban kilépett a fejedelem szolgálatából. 1713 elején már Varsóban találjuk őt, ahol először pártfogója, Bieliński lengyel koronamarsall portróját festi meg, majd ettől kezdve éveken át a lengyel és szász uralkodó, II. Ágost számára dolgozik. A fennmaradt számlák, valamint egyéb források arra utalnak, hogy Erős Ágost kezdetben csak alkalmoszerű megbízásokkal foglalkoztatta őt, s csak 1717-ben nevezte ki udvari festővé „első portréfestői” rangban, évi 1000 tallér fizetéssel. Noha nem állt udvari alkalmazásban, ezek az évek Mányoki egyik legtermékenyebb időszakát jelentik: Varsóban, Berlinben, Drezdában és Dessauban dolgozik, II. Ágost megbízásait teljesíti, s az udvar vezető személyiségei mellett elsősorban az uralkodó környezetének hölgytagjait örökíti meg. Azok a portréi, amelyeket Erős Ágost „szépséggalériája” számára készített, kezdetben az egyik drezdai palotát, majd később a pillnitzai nyári rezidencia termeit díszítették. A 18. század első évtizedének divatját követő félalakos kivágatú, többnyire kezek nélkül festett szépséggaléria-portrék sorát az 1710-es évek végén egész alakos vagy térdkép kivágatban készült reprezentatív arcképek váltották fel. Hasonló igényű, gazdagon scenírozott ábrázolásokat Mányokitól főleg adatból ismerünk. Hogy e képei milyenek lehettek, arra az egyik kivételes hatású portrójából következtethetünk, amely a dán királynét, Sophie Magdalena hercegnőt ábrázolja erőteljes színösszeállítású karneváli öltözetben, parkhátter előtt, csobogó delfines szökőkútnak támaszkodva.

Ugyancsak Erős Ágost megbízásának eleget téve került kapcsolatba Mányoki az anhalt-dessau hercegi családdal. Elkészítette a családfeje, Leopold von Anhalt-Dessau

herceg méltóságteljes ábrázolását, félalakos portrét festett a hercegnőről (amelyet pár évtizeddel később térdképpé bővítettek), s megörökítette az ifjú hercegeket is. E képek legvonzóbb darabja a legkisebb fiú, Friedrich Heinrich Eugen különös hangulatú portréja, amelyen az ifjú herceg egy aggastyán társaságában látható. A fiú díszes, régies kosztümöt visel; fején bársonybarett és lebbenő tolldísz, a portréköznyelvben a fantázia, az ész, valamint a jó emlékezőképesség allegorikus kifejezője. Mindehhez kézben tartott könyv, asztalon fekvő építészeti tervrajz, körző és szögmérő társul, amelyek együttesen azt jelzik, hogy a portré egy alkalmi, „személyre szóló” nevelés-allegória. Erre utal a kép másik szereplője is, akinek segítségével a jelenetben egy ritkán ábrázolt ótestamentumi téma azonosítható: Éli pap a gyermek Sámuelet oktatja.

Mányoki szász uralkodó számára készült műveinek java a legkorábbi drezdai évek termése. Jóllehet Erős Ágost 1717-ben udvari festővé nevezte ki, a későbbiekben már nem vett részt jelentősebb feladatokban. 1716-ban Párizsból Drezdába telepedett és népes műhelye élén vezető udvari festő lett a francia Louis de Silvestre, aki egy korszerűbb ízlést vezetett be a szász udvarban. A reprezentatív portré hangsúlyai máshová tevődtek, megnőtt a mozgalmasabb, tetszetősebb kompozíció, és a kellékek, képi kiegészítők jelentősége. Mányoki visszafogott, inkább az egyéni jellemzésre, semmint a tetszetős, látványos megoldásokra figyelő előadásmódja, félalakos kompozíciói és egyszínű sötét hátterei hamarosan korszerűtlenné váltak az udvari ízlés számára.

Bizonyára udvari mellőzöttsége is hozzájárult ahhoz, hogy megrendelőkre kiszélesedett és Drezda mellett mind gyakrabban vállalt Lipcsében is munkát. A város tehető polgáraitól és kereskedőitől, Lipcse szellemi életének vezetőitől, a gyűjtőkről és könyvkereskedőkről, egyetemi tanárokról festett portréi kevés kivétellel ma már csak metszetekből ismertek. Gazdag környezetű, háromnegyed alakos ábrázolásokból, amelyenek a francia nagypolgárság portrémetszetei nyomán maguk a képeket sokszorosító metszők formálták át Mányoki eredetileg félalakos vagy mellképben készült munkáit. Mindazonáltal ezek az alkalmi lipcsei tartózkodások, munkavállalások nem tekinthetők egyfajta visszavonulásnak, önkéntes száműzetésnek a drezdai művészeti élet vérkeringésétől. A két város folyamatos kulturális és művészeti kapcsolata, a lipcsei megrendelők művészi igényessége a szász uralkodó udvari festőjének a polgárvárosban is a legfelső társadalmi réteg érdeklődését biztosította.

Az 1720 körüli évek Mányoki művészi teljesítménye legjobb éveit jelenti, folyamatos megbízásokkal, egyenletesen magas színvonalú munkákkal. Ekkor kap lehetőséget arra is, hogy 1723-ban Bécsben portrét készítsen VI. Károly császár, magyar király leányairól, a hatéves Mária Teréziáról és húgáról, Mária Annáról. A későbbi uralkodónőt virágfüzérrel, Flóraként örökíti meg, míg Mária Anna portréjában a 17. századi ábrázolások jelképrendszerét követi: a hercegnő életkorát jelképező öt szál virággal és a lélek szimbólumaként megjelenő pillangóval.

A két főhercegnő portréjához hasonló kompozíciós megoldást és parki környezetet látunk viszont az egy évvel később készült gyermekarcképen, Podmaniczky János és Judit kettős portréján is. A kép már Magyarországon készült, ahová 1724 szeptemberében Mányoki másodszorra érkezett meg. Szándéka ekkor az, hogy visszaszerzi családi birtokait és végleg itthon telepszik le. E törekvésében legfőbb segítőtje Ráday Pál volt,

akit még Rákóczi udvarából ismert, de elnyeri Podmaniczky János, Erdődy György kamaraelnök és Pálffy Miklós nádor pártfogását is. Valamennyiüket megfesti, Rádaynak és Podmaniczkynek családja portréit is elkészíti. E képek a magyarországi arcképzéshez, a 17. századi családi portrégalériák ábrázolási szokásaihoz igazodva szinte egyazon sorozat darabjainak tűnnek. Legfőbb jellemzőjük a félalakosnál valamivel nagyobb kivágat, a férfiak esetében a csípőre tett, illetve széktámlára támaszkodó, levelet tartó kéz, az öltözet részleteinek és díszének aprólékos megmunkálása, aminek Mányoki mind a férfi-, mind a női portrékon láthatóan nagy kedvvel tesz eleget. Az ábrázoltak megjelenése a hazai ízlésnek megfelelően visszafogott és méltóságteljes.

Noha 1730-ban Mányoki öccsével, Sámuellel hosszas utánajárás után Nógrád megyében végül nádori adományként birtokhoz jut, az eljárás során jogait nem tudja érvényesíteni. A festő a meginduló birtokper végét nem várja meg, 1731 tavaszán végleg visszatér Drezdába. Mivel távollétében megszüntették udvari festői státusát, a szász udvarban meglehetősen bizonytalan helyzet fogadta. Az udvari állást csak évekig tartó kérvényezés után, 1736-ban kapta vissza, ez azonban az udvar részéről feladatok már nemigen jelentett. Ismerünk ugyan tőle néhány tág terű, nagyfigurás ábrázolást, ezekből azonban már hiányzik korábbi portréinak nagyvonalúsága, megformálásuk eleganciája. A reprezentatív kompozíciót és megjelenésmódot egyfajta fáradtság és kismesteri következetességgel végigvitt festői precizitás kíséri.

A nehezen visszakapott udvari festői kinevezés ellenére Mányoki lényegében kiszorult az udvari körök érdeklődéséből. Ekkor ismerkedett meg Christian Ludwig von Hagedornnal, aki nemcsak életrajzát írta meg, de műértőként elfogult méltatója, gyűjtőként pedig egyik legfontosabb mecénása lett. Hagedorn Mányoki festészetének azokat az értékeit fedezte fel és tartotta sokra, amelyek a holland festészetből nyert tapasztalatokat őrizték meg. Az ekkoriban kezdődő érdeklődés a 17. századi holland mesterek stílusában és témáival készült képek iránt, ami a polgári és arisztokrata gyűjtők körében volt elsősorban tapasztalható, azt kell, hogy mondjuk, divatba hozta Mányokit. „Holland modorban” készült képeiről, amelyek egykorú leírások szerint többnyire karakterfejek, kosztümös zsáneralakok voltak, egyik késői munkájából, egy rembrandti ihletésű ótestamentumi aggastyánfigura ábrázolásából alkothatunk fogalmat. A késői időszak munkáit részben az effajta historizáló ábrázolások, részben pedig a portréízlés változásával lépést tartó rokokó megoldású portrék képviselték. Ezek közé tartozik Mányoki rokokó időszakának egyik legértetesebb darabja, az élénken ragyogó színekkel és porcelános felülettel kivitelezett kis mellkép, Swihowska báróné portréja. A láthatóan szeretettel és festői figyelemmel megmunkált alkotás a kissé már megfáradt, de mesterségével szemben még mindig igényes festő egyik utolsó szép teljesítménye.

Fennmaradt munkái alapján meglehetősen pontos képet kaphatunk Mányokiról mint festőről. De vajon mit tudunk a magánemberről, mit ismerünk érdeklődéséről és szellemi kötődéseiről? Életének erre a részére vonatkozóan csaknem teljes egészében a halálával és a hagyatékával kapcsolatos forrásokra vagyunk utalva. Mányoki 85 éves korában Drezdában halt meg, 1757. augusztus 6-án. A haláláról szóló dokumentumok szerint nőtlen volt. Drezda óvárosi negyedében lévő lakásában utolsó éveiben egyik segéde lakott vele, aki hagyatékának felszámolásában is részt vett. Halálakor nem

rendelkezett semennyi készpénzzel, temetése költségeit is ügyvédje hitelezte. Adósági miatt hagyatékát zárolták, majd leltárba vették, 1758 nyarán pedig elárverezték. A hagyatéki jegyzék igen sokat elárul egykori tulajdonosáról. Nemcsak személyes tárgyait és lakása szerény berendezésének darabjait sorolja fel, de könyvtárának pontos leírását is tartalmazza. A 237 könyvből és 26 kéziratból álló könyvtár, ami kortárs viszonylatban átlagon felülinek mondható, pontosan tájékoztat a festő érdeklődési köréről, műveltségének karakteréről. Megtudhatjuk belőle, hogy az udvari érintkezésben kötelező francia nyelv nemcsak barátaihoz (például Ráday Pálhoz) írott leveleiből, de könyveinek számából ítélve is természetes nyelvi közege volt Mányokinak. Hogy haláláig jól tudott magyarul, arra magyarországi barátaival folytatott levelezése mellett néhány magyar nyelvű könyve a bizonyíték, de a jegyzékből az is kitűnik, hogy jártas volt a latinban is. Könyvtárának, s talán részben tőle származó kéziratainak összetétele azonban másról is szól. A felsorolt művek témaköre nagy jártasságot és kiterjedt érdeklődést tanúsít elsősorban az orvostudomány és az orvosi kémia különböző irányzatai, de az alkímia s egyéb „mágikus tudományok” iránt is. A jegyzékben ugyanakkor nagy számban fordul elő misztikus – többnyire rózsakeresztes – filozófiával kapcsolatos munka, de igen jelentős a különböző tárgyú teológiai irodalom, elmélkedés, prédikáció, vitairat, énekes- és zoltároskönyv, a több nyelven és kiadásban megjelent biblia. Mindezek summázataként az feltételezhető, hogy Mányoki érdeklődésének hátterében egy, a rózsakeresztes társaságok szellemiségének megfelelő műveltség és gondolkodás húzódik meg. Ennek tényleges mélysége és tartalma lehet, hogy soha nem derül ki számunkra, és valószínűleg soha nem fogunk választ kapni arra, hogy mindez többet jelent-e, mint az akkoriak közismert vonzódását a misztika, az okkultizmus iránt. Mindenesetre, amit a Mányoki-hagyaték egykori tulajdonosáról elárul, az egy nagyon zárt, a hivatástól és a valós élettől alig érintett világot mutat, aminek titkait az utókornak is tiszteletben kell tartania.

Buzási Enikő

Határkőnél

A II. Vatikáni Zsinat dokumentumai negyven év távlatából 1962–2002

Bevezetés könyvajánlás gyanánt

Magyarországon a II. Vatikáni Zsinat bezárásának tízéves évfordulóján jelent meg a zsinati dokumentumok fordítását és a hozzájuk kapcsolódó, bevezető kommentárokat tartalmazó kötet *A II. Vatikáni Zsinat tanítása* címmel.¹ A zsinati tanítás szellemi, lelki befogadásának és gyakorlati megvalósításának hazai folyamatában ez a könyv huszonöt éven keresztül a legtöbbet hivatkozott alapidokumentummá vált. A nagy jubileum esztendejében a zsinati szövegek új fordítása látott napvilágot, érintetlenül hagyva azonban a negyedszázaddal korábban írt teológiai bevezetéseket.² A zsinat megnyitásának negyvenedik évfordulóján jelent meg Kránitz Mihály szerkesztésében *A II. Vatikáni Zsinat dokumentumai negyven év távlatából 1962–2002. A zsinati dokumentumok áttekintése és megvalósulása* tanulmánykötet, mely, mint a címe is jelzi, a zsinati tanítás bemutatásán túl annak recepcióját is vázolni igyekszik.³ Az eltelt negyven esztendő

kellő távlatot és elégséges anyagot adott a kötet szerzőinek, hogy a zsinati gondolatok kibontakozásának útját, annak fő állomásait feltérképezzék s alkalmasint a befogadási, megvalósulási folyamat hiányosságait is szóba hozzák. Az olvasó mindenképpen hiánypótló és a számvetés többé-kevésbé kifejezett igényével összeállított könyvet vehet a kezébe. Természetesen a kötet tanulmányainak megértése feltételezi a zsinati dokumentumok szövegének ismeretét. A legtanácsosabb ez utóbbiakat előzetesen vagy párhuzamosan elolvasni valamelyik magyar fordításból. A tanulmánykötet nagymértékben hozzájárulhat ahhoz, hogy katolikusok és nem katolikus keresztények egyaránt megfelelő összképet nyerjenek a Római Katolikus Egyház önfelfogásának zsinati és zsinat után továbbérelődő megfogalmazásáról. A könyv tanulmányozását követően minden bizonnyal ki-ki árnyaltabb és megalapozottabb személyes választ adhat a Walter Kaspertől átvett írás címében szereplő kérdésre: *Egyház, merre tartasz?* Így jó szívvel ajánlom a kötetet mindazok figyelmébe, akiket valóban izgat az idézett kérdés, és ökumenikus nyitottsággal maguk is keresik a rá adható feleletet. A Római Katolikus Egyház ekkleziológijával és az ökumenikus párbeszéddel hivatásszerűen foglalkozó teológusok számára pedig, úgy vélem, mind az elemzések tartalma, mind a részletes bibliográfiák okán rendkívül hasznos segédeszköz lesz a jövőben a tanulmánygyűjtemény. A most következő ismertetésben a kötet néhány sajátosságát szeretném kiemelni.

Általános természetű észrevételek

Ahhoz, hogy a tanulmánykötet sajátosságait jobban érzékeljük, érdemes első lépésben néhány szempontból összevetni az 1975-ben megjelent *A II. Vatikáni Zsinat tanítása* című könyvvel. Mindjárt a szerzők kiválasztásával kapcsolatban szembeötlik néhány különbség. Míg az 1975-ös kiadvány kommentárjainak szerzői katolikus püspökök és papok, addig a 2002-es kötet szerzői listája nagyobb változatosságot mutat: katolikus püspökök, egyházmegyes papok, különféle rendű szerzetesek, világi hívő, sőt evangélikus teológus is.⁴ E figyelemre méltó különbség úgy is értelmezhető, mint a zsinati szemlélet elsajátításának konkrét megvalósulási formája. A szerzői sokféleség egyrészt követi és lefedi az egyház tagjainak életállapot-, küldetés-, szolgálat- és kompetencia-beli különbözőségeit, másrészt id. Hafenscher Károly nyugalmazott evangélikus teológus közreműködése az ökumenizmusról szóló határozat (UR) kommentálásában jelzi és gyakorlatba ülteti az ökumenikus dialógus zsinat szerinti elgondolását. Valószínűleg hasonló ötlet negyedszázaddal korábban senkinek sem jutott volna eszébe, s ha mégis, nem biztos, hogy megvalósulhatott volna. A szerzők kiválasztásánál nyilvánvalóan a szükséges kompetencia döntő volt. Ennek megfelelően például a szerzetesi élet korszerű megújításáról szóló (PC) határozatot szerzetes (Orosz Athanáz), a püspökök pásztori szolgálatát tárgyaló, jogi érvénnyel is rendelkező dokumentumot (CD) egyházjogász püspök (Erdő Péter), a keresztény nevelésről szóló nyilatkozatot (GE) a fiatalok oktatásával-nevelésével elsődleges küldetesként foglalkozó piarista rend tagja (Tózsér Endre), a világi hívek apostolkodásáról szóló határozatot világi krisztushívő (Tomka Miklós) kommentálja. Hasonlóan szoros szerző-téma megfeleléség figyelhető meg a többi írás esetében is. Két dokumentum elemzésének „szellemi gazdája” egy-egy szerzőpáros. A már említett ökumenizmusról szóló határozat (UR) szerzői Kránitz

Mihály és Hafenscher Károly, az *Egyház a mai világban* lelkipásztori konstitúció (GS) szerzői a lelkipásztorkodástant oktató Tomka Ferenc pap, teológus és Tomka Miklós világi krisztushívó szociológus.

A rövid szerkesztői beköszöntő után három bevezető írással találkozhat a tisztelt olvasó. Elsőként Karl Joseph Rauber nuncius úr a zsinati eseményeket személyesen is átélt ember hangján szól néhány gondolatot a II. Vatikánum és hatástörténete fő jellemzőiről, kiemelve a meglepő újdonságokat, hagyomány és megújulás, zsinati szöveg és szellem egységét. Kitűnő ötlet volt a Franz König bíborossal, zsinati atyával készített interjút hozni a második helyen. A mindmáig nagy tekintélyű bécsi nyugalmazott érsek, aki aktív részese, alakítója volt a zsinati dokumentumok létrejöttének, majd a Nem-hívők Titkárságának vezetőjeként és az ortodox egyházakkal folytatott ökumenikus párbeszéd előmozdítójaként a zsinati dialógusszemlélet emblematisztikus alakja volt az elmúlt négy évtizedben, a tanú hitelességével beszél elsősorban azokról a tapasztalatairól, melyeket a „vasfüggöny” mögötti magyar egyház vezetőinek zsinati részvételéről és a zsinattal kapcsolatos felfogásáról szerzett.

A személyes hangvételű interjút kiváló teológiai elemzés követi Walter Kasper tollából. A német püspök-teológus, aki jelenleg a Keresztények Egységét Előmozdító Pápai Tanács élén áll, *Egyház, merre tartasz?* című tanulmányában szakszerűen vizsgálja a zsinatot közvetlenül megelőző és azt előkészítő megújulási mozgalmakat (liturgikus, patrisztikus, biblikus megújulás és ifjúsági mozgalmak), XII. Piusz pápa ilyen szellemű, legfontosabb tanítói hivatali megnyilatkozásait, és utal az új teológia legkiemelkedőbb képviselőinek munkásságára (Y. Congar, H. de Lubac, K. Rahner). A zsinatot a Szentlélek egyháznak és világnak adott kegyelmi ajándékként mutatja be, felsorolva azokat a kincseket, melyeket a zsinati megbeszélések hoztak a felszínre s fogalmaztak meg a dokumentumokban. „Olyan lelki és teológiai gazdagság, amelyet még egyáltalán nem merítettünk ki, amelyet csak mostanában kezdünk teljesen felfedezni.”⁵ Különösen azt hangsúlyozza, hogy a zsinat megújult látomást adott az egyházzal, melynek középpontjában a *communio* gondolata és valósága áll. A zsinat mint kegyelmi ajándék, az egyház mint *communio*-valóság az 1985-ös püspöki szinóduson megfogalmazott és kifejtett gondolatok, melyeket Kasper felelevenít tanulmányában. Magáévá teszi és idézi az említett szinódus tömör, leíró definícióját is az egyházzal, mely szerint: „*Ecclesia – sub verbo Dei – mysteria Christi celebrans – pro salute mundi.*”⁶ Elismeri a zsinatot követő időszakban erőteljesen megjelent árnyoldalakat is, de elutasítja azt a felfogást, mely mindezt a zsinat számlájára írja. Rámutat arra, hogy a zsinat előtt nemcsak megújulási törekvések, hanem többnyire lappangó válságjelenségek is jellemezték az egyház életét és világban betöltött küldetését, melyekkel a zsinat szembesülni akart, de amelyeket nem tudott mindenestül feltartóztatni vagy megszüntetni. Kasper röviden elemzi azokat a társadalmi, szellemtörténeti változásokat, melyeken a 60-as évek végétől napjainkig átment a világ, különösen annak nyugati fele (szekularizáció, mítosztalanítás, történet-kritikai módszertúlhajtásai, az újkori szabadság- és autonómia-probléma stb.), s ebben az összefüggésben igyekszik értékelni az egyház helyzetét. Személyes állásfoglalását így összegzi: „Emberi számítások szerint a megújulás zsinati erői nélkül a válság még sokkal súlyosabb lett volna. A zsinat még

éppen a megfelelő időben feszítette ki a védőhálót. ... Hitből fakadó realizmusra van szükség, amellyel felismerjük a Lélek pozitív gyümölcseit, és az utolsó két évtized megrázkódtatásait új missziós kihívásként értelmezzük, azaz a keresztény hit és a modern kultúra új fellendítésének feladatáént.⁷ Úgy látja, hogy a tradicionalisták és progresszisták táborának végtelen polarizálódási folyamata az egyházban megállt. A németországi egyházban ezzel kapcsolatban nagy jelentőséget tulajdonít a würzburgi szinódusnak (1971–1975) és Julius Döpfner bíborosnak. Egy korábbi tanulmányában az 1985-ös püspöki szinódust jelöli meg azon határpontként, amely a világegyház szintjén lezárja a szélsőségek polarizálódási folyamatát, és új recepciós szakaszba juttatja az egyházat.⁸ A restaurációs vádakkal szemben nyomatékosan hangsúlyozza, hogy II. János Pál pápa nyilatkozataiban és cselekvésében is a zsinat elkötelezett megvalósítója. A jövőre vonatkozóan három prioritást tart szükségesnek szem előtt tartani.

1. Élet- és tapasztalatszerű utak feltárása Istenhez az istenkérdéssel kapcsolatban közömbössé vált társadalmakban.

2. A *communio*-ekkleziológia elmélyítése és élése.

3. Fokozott elköteleződés az élet minden szintjén a világ és a teljes ember üdvösségéért, a szeretet civilizációjának építése evangéliumi eszközökkel.

W. Kasper tanulmánya a múlt elemzésével, a jelen helyzet feltárásával és jövőbeli távlatok megrajzolásával nagyszerű általános teológiai bevezető a II. Vatikánum egyes dokumentumait és ezek hatástörténetét tárgyaló kommentárokhoz.

Néhány szót érdemes ejteni a zsinati dokumentumok tárgyalásának sorrendjéről is. Annál is inkább, mivel Hafenscher Károly kritikai élel jegyzi meg: „... az *Unitatis Redintegratio* besorolást a II. Vatikáni Zsinat dokumentumai között (14. hely) érthetetlennek tekintjük. Két nyilatkozat közé került, mintha nem is fővonalba tartoznék, csak az egyház *extra muros* kijelentései közé. Így könnyen csak az Ábrahám-hívők közé kerülhetünk mi, evangélikusok is, vagy a világvallások kategóriájába (lásd vegyes házasságok esete).⁹ A kifogás alapja nyilván *A II. Vatikáni Zsinat tanítása* 1975-ös kiadású kötet tárgyalási sorrendje, ahol valóban a 14. helyen, a vallásszabadságról és a nem keresztény vallásokról szóló nyilatkozatok között található az ökumenizmusról szóló dekrétum. A szóban forgó kifogás tárgyát veszi azonban a zsinati szövegek 2000-es, újabb fordítást tartalmazó kötetével és a 2002-es Kránitz-féle tanulmánygyűjtemény-nyel kapcsolatban, hiszen mindkettő kronológiai sorrendben, s így az ötödik helyen hozza az UR-t. Megjegyezzük, hogy az 1975-ös kiadás tematikai csoportosítása sem a súlyuk vagy értékük szerint rendezte sorrendbe a dokumentumokat, hanem az egyház önfeltárásának (belső élet és kifelé való küldetés) logikája alapján.¹⁰ Itt nem hivatalos rangsorolásról, hanem szerkesztői csoportosításról van szó. Amint a különböző nyelvű szövegkiadások, illetve kommentárok mutatják, másféle logika szerint is el lehet járni.¹¹ Mivel a tematikus csoportosítások éppen az UR-val kapcsolatban tűnnek nehézkesebbnek s ki nem elégítőnek, ezért, úgy vélem, nagyon is helyesen járt el a 2002-es tanulmánykötet szerkesztője, amikor a kronológiai sorrend mellett döntött.

A döntő különbség az 1975-ös és 2002-es kiadvány között azonban leginkább a célkitűzésükben figyelhet meg. Az első szándéka, amint a címe is mutatja, a II. Vatikáni Zsinat tanításának bemutatása volt. A kommentárok először a zsinat előtti tanítóhi-

vatali és teológiai álláspont lényegét ismertetik, majd bemutatják a zsinatot közvetlenül megelőző megújulási folyamatokat, aztán áttérnek a zsinati szöveg keletkezéstörténetének vázolására, alkalmasint kiegészítve azt az új lényegi hangsúlyok kiemelésével, végül fejezetről fejezetre elemzik a szöveget. Ez a teológiai módszer egyszerre összegző, elemző, s bevallottan lelkiségformáló és pasztorális szempontokat is állandóan szem előtt tartó.¹² A 2002-es tanulmánykötet támaszkodik az 1975-ös kiadvány kommentárjaira, de sok esetben jelentősen kiegészíti a zsinati szöveg távolabbi és közelebbi előtörténetének bemutatását, valamint teológiai mondanivalójának elemzését új szempontokkal gazdagítja. A döntő többletet valójában azonban a zsinati dokumentumok hatástörténetének felvázolása jelenti. A zsinati szövegek megértéséhez és helyes értelmezéséhez nem elég tisztában lenni a keletkezéstörténetünkkel, a zsinati atyák kifejezett szándékával, műfaji sajátosságukkal és a többi zsinati dokumentummal való összefüggésükkel, hanem az okmányok hatástörténete is hermeneutikai alapelvet jelent.¹³ Ez minden szöveg esetében így van, de a katolikus egyház tanítóhivatali megnyilatkozásaira különösképpen is áll, amennyiben a hatástörténeti folyamatban keletkező magisztériumi megnyilatkozások tekinthetők a zsinat hivatalos és normatív erejű értelmezéseinek. Ez a körülmény még inkább érthetővé teszi a zsinati recepció bemutatására vállalkozó tanulmánygyűjtemény jelentőségét.

A II. Vatikánum hatástörténete legalább három szinten vizsgálható. Az első a tanítóhivatali megnyilatkozások (pápai enciklikák, levelek, bullák, püspöki szinódusok dokumentumai, kongregációs állásfoglalások, nyilatkozatok) területe, mely tekintéllyel és különböző fokú kötelező erővel értelmezi és fejleszti tovább a zsinati gondolatokat, vagy dönt el vitás kérdéseket. A második a gyakorlati élet szférája (liturgia, egyházszerkezeti átalakítások, egyháztörténeti események), mely a zsinati határozatok megvalósulásának színtere. S végül a teológiai fejlődés szintje, melyen a teológusok munkája nyomán tovább bontakozhat a zsinati teológiai magvetés, és tisztázódhatnak adott esetben a zsinaton nyitva hagyott kérdések. E három szint nyilván hat egymásra s kölcsönösen átjárja egymást. A teológusok munkája előkészíthet magisztériumi megnyilatkozást vagy éppen vitában állhat azzal. A Tanítóhivatal útmutatása alapján történik a zsinati határozatok végrehajtása. Ugyanakkor a gyakorlati megvalósítás visszahat a teológiai munkára, mely ismét csak magisztériumi állásfoglalást tehet kívánatosá stb. A tanulmánykötet szerzői különböző mértékben összpontosítottak a hatástörténet egy-egy dimenziójára, attól függően is, hogy egy zsinati dokumentum melyik szinten váltott ki erőteljesebb hatást. Így például a szent liturgiáról (SC) szóló konstitúció vagy a püspökök pásztori szolgálatát (CD), illetve a papképzést (OT) tárgyaló határozat kommentárjai a hatástörténetből elsősorban a tanítóhivatali megnyilatkozásokat és a gyakorlati megvalósulások konkrét elemeit domborítják ki. Az egyházzal szembeni konstitúció (LG) vagy a missziós határozat (AG) hatástörténetének elemzései a teológiai kutatómunka dimenziójának is nagyobb teret szánnak. Ismét más tanulmányok mindhárom szintet szem előtt tartják (IM, GE). A szerzők módszerüket tekintve nem egységesen jártak el. Vannak tanulmányok, melyek a hatástörténet bemutatásának önálló fejezete(ke)t szenteltek (például IM, GE, CD), mások a zsinati szöveg elemzésébe szőtték a hatástörténeti utalásokat (például SC, OE, DV), de találunk vegyes megol-

dást is, mely az előbbi két módszert ötvözi (például UR, LG, PC, Nae stb.). Talán jó lett volna, ha minden elemzés különálló fejezetbe is összegyűjtötte volna a hatástörténet lényegi mozzanatait. Abból a szempontból is különböznek a tanulmányok, hogy a teljesség igényével vagy csak a legfontosabb mozzanatokra összpontosítva tárják-e fel a zsinati dokumentumok hatástörténetét. Ebből némi aránytalanság adódik: egy rövidebb zsinati szövegnek és hatástörténetének teljességre törekvő elemzése (például IM; GE) alkalmasint jóval hosszabb lehet, mint egy nagyobb terjedelmű okmány esetében a vázlatosabb és elnagyoltabb kommentár. Továbbá, a szerzők a zsinati szövegek idézésére, illetve hivatkozására más-más fordítást (1975-ös vagy 2000-es) használtak, illetve alkalmasint a latin szövegre támaszkodtak. Valószínűleg ennek is köszönhető, hogy fontos kifejezések írásmódja a legnagyobb változatosságot mutatja. Érdeemes lett volna megállapodni egységes magyar írásmódban, vagy utólagos szerkesztői munkával egységesíteni azt.¹⁴

Rövid megjegyzések az egyes tanulmányokhoz

A továbbiakban essék szó néhány megjegyzés erejéig a tanulmánykötet tizenhat írásáról. A szent liturgiáról szóló, *Sacrosanctum concilium* kezdetű (SC) konstitúció kommentárjának többlete az 1975-ös tanulmányhoz képest a naptárreformról szóló függelék értelmezése, valamint a liturgia megújításának gyakorlati megvalósítását célzó későbbi magisztériumi állásfoglalásokra tett lábjegyzetbeli utalások. További pozitívuma a Pákozdi István által írt tanulmánynak, hogy többször felhívja a figyelmet arra, hogy milyen megújított egyházkép található a liturgia zsinati teológiája mögött. Talán érdemes lett volna megemlíteni azt is, hogy a katolikus egyház- és liturgiafelfogás hermeneutikus körben mozog. Egyrészt az előzetes egyházkép lecsapódik a liturgia értelmezésében és végzésében, másrészt az egyház önfelfogásának egyik forrása éppen a liturgia, vagyis arra a kérdésre, hogy ki/mi az egyház, a felelet abból a reflexióból is származik, hogy mit is tesz voltaképpen akkor, amikor imádkozik és ünnepel. Ilyen értelemben nemcsak az egyházzal szembeni dogmatikus konstitúció (LG) néhány alap gondolata érzékelhető a SC-ban, hanem a SC-ban kifejeződő liturgiateológia is forrása a LG-ban megfogalmazott egyházképnek. A SC liturgiafelfogásának trinitárius aspektusa kissé mintha elsikkadna a kommentárban. A hatástörténetet illetően pedig, véleményem szerint, érdemes lett volna utalni *A Katolikus Egyház Katekizmusára (KEK)*, mely egyfelől következetesen folytatja és alkalmazza a zsinat pászka- és krisztocentrikus liturgiateológiáját, másfelől beilleszti azt egy tágabb trinitárius perspektívába,¹⁵ mely szerint a liturgia elsődlegesen a teljes Szentháromság műve.

A tömegtájékoztató eszközökről szóló *Inter mirifica* kezdetű (IM) határozathoz fűzött kommentár Lukács László SchP tollából származik, aki a Magyar Katolikus Püspöki Kar megbízásából az egyház és a tömegkommunikáció kapcsolatával foglalkozó referensként is tevékenykedik régóta. Tanulmányának terjedelme négyszer olyan hosszú (23 oldal), mint a 75-ös kiadású szövegé. Alaposan és részletesen elemzi nemcsak a dokumentum szövegezésének, hanem a távolabbi előzményeknek a történetét is. Az okmány tartalmi bemutatása után hasonlóan igényes hatástörténeti vizsgálódás következik a magisztériumi megnyilatkozások, a teológiai reflexió és a gyakorlati cse-

lekvés hármasszintjén, melyet a jelenkorra fókuszáló helyzetképleírás zár. Az egész tanulmány rendkívül informatív.

Részben más megközelítést követ az egyházzól szóló *Lumen gentium* (LG) dogmatikai konstitúcióhoz írt tanulmány Szabó Ferenc tollából. Noha a felépítés itt is hasonló szerkezetű – távolabbi előzményként az I. Vatikánumtól a II. Vatikáni Zsinatig terjedő kor rövid bemutatása, a szövegezés története, tartalmi elemzés és recepció –, korántsem lép fel a részletes elemzés igényével. A teljesség igényéről való lemondás érthető, mégis arányait tekintve talán túl rövidre sikerült a kommentár. A IV., V. és VI. fejezetről csak néhány szóban beszél, hisz ezeket a témákat külön zsinati okmányok fejtik ki bővebben (ez egyébként igaz a III. fejezetre is). A VII. és VIII. fejezetet azonban talán érdemesebb lett volna részletesebben tárgyalni, hiszen itt fogalmazódnak meg (újra) a katolikus eszkatológia és mariológia alapvonalai. Az egyház misztériumáról szóló első fejezet elemzése jól kiemeli a megújult egyházkép lényegi aspektusait: az egyház szakramentális, trinitárius és *communio* valóságát. Megvilágítja a misztérium szó szentírási használatának és az egyházra alkalmazott misztérium kifejezésnek a kapcsolatát. Nem kerül azonban szóba az Eucharisztia ekkleziológiai hatása, Isten országa és az egyház kapcsolata, valamint elsikkad annak kifejtése, hogy mit jelent a zsinat ekkleziológiájának pneumatológiai dimenziója. Ugyancsak érdemes lett volna a szöveg 8. pontjában szereplő, a zsinat utáni időben sokféle értelmezésre, vitára és magisztériumi állásfoglalásra okot adó „*subsistit in*” kifejezést alaposabban értelmezni. A szerző az Isten népéről szóló II. fejezet elemzése kapcsán jól megvilágítja a bibliai fogalom zsinati (újra)alkalmazásának előnyeit (történelmi dimenzió, szembefordulás a klerikalizmussal), és rámutat a későbbi helytelen értelmezések veszélyére is (demokratizálódás politikai értelemben). Jó lett volna röviden kitérni arra is, hogy miért jelentős az Isten népe ekkleziológia ökumenikus szempontból (csak a megállapítás szerepel), miként ad lehetőséget arra, hogy a Krisztus egyetlen egyházához tartozás különféle módjait, fokozatait árnyaltan fejezzük ki. A III. fejezetnek szenteli a legnagyobb figyelmet a tanulmány, s jól érzékelteti az I. és a II. Vatikáni Zsinat egymást kiegészítő jellegét, ami a pápai primátus és a püspöki kollégium viszonyát illeti. Itt is érdemes lett volna a püspöki kollegialitást, valamint a részegyházak és az egyetemes egyház közösségét legmélyebben megalapozó eucharisztikus ekkleziológiai szemléletet kifejteni. Arról sem olvashatunk, hogy a zsinat mit ért pontosan a „*communio hierarchica*” kulcskifejezés alatt. Továbbá néhány kijelentés megfogalmazása nem kellően szabatos.¹⁶ A zsinat recepciójáról szólva a szerző utal magisztériumi állásfoglalásokra, de alapvetően Hermann J. Pottmeyer tanulmányának gondolatmenetét követi. II. János Pál szerepével kapcsolatban említi, hogy a pápa a zsinati megújulás folytatása mellett nyilatkozott, de mintha megtorpant volna „a szépen kibontakozó ökumenikus párbeszéd, valamint a vallásokkal folytatandó párbeszéd”.¹⁷ Ezek a mondatok azt a benyomást kelthetik, mintha a pápa csak a nyilatkozatok szintjén lenne elkötelezettje a zsinati megújulásnak. Ezt a félreértést elhárítandó helyénvaló lett volna csak felsorolásszerűen megemlíteni a pápa konkrét tetteit az ökumenikus közeledés és a vallásközi párbeszéd területén. A pápai primátus gyakorlására vonatkozó zsinati szemlélet folytatásának (vö. LG III. f.) és ökumenikus témává tételének kiemelkedő dokumentuma-

ként fontos lett volna említeni II. János Pál pápa *Ut Unum Sint* (UUS) enciklikáját, az azt értelmező hittani kongregációs iratot, valamint az ezek nyomán elindult teológiai reflexió gyümölcseit. A LG eddigi hatástörténetének, véleményem szerint, egyik legnagyobb jelentőségű mozzanata ez.¹⁸

A keleti katolikus egyházakról szóló *Orientalium Ecclesiarum* (OE) kezdetű határozat kommentárjában különösen értékesek a hatástörténethez tartozó tanítóhivatali megnyilatkozásokra történő utalások és a mellékelt bibliográfia.

Amint már említettük, az ökumenizmusról szóló *Unitatis redintegratio* (UR) kezdetű határozat kommentárjának különlegessége az, hogy katolikus-evangélikus szerzőpáros írta. Az ökumenikus együttműködés szép példája ez. Katolikus részről Kránitz Mihály mutatja be a távolabbi történeti előzményeket, a szövegezés történetét, a dokumentum tanításának lényegi mondanivalóját és hatástörténetének főbb állomásait, dokumentumait egészen napjainkig. Bővebben kitér a LG 8. pontjában használt „*subsistit in*” kifejezés értelmezésére, ahogyan az a későbbi hatástörténetben megmutatkozik.¹⁹ Evangélikus részről id. Hafenschér Károly ad előbb egy általános értékelést a dokumentumról, felvillantva a határozat evangélikus fogadtatásának néhány jellemzőjét is, majd a dekrétum III. fejezetének kijelentéseire összpontosítva tesz tisztázó és alkalmasint bíráló megjegyzéseket. Többször visszatérő kritikája, hogy az UR nem tesz említést a protestantizmuson belüli nem jelentéktelen teológiai különbségekről, s nem veszi figyelembe a sajátosan evangélikus álláspontot például az eucharisztia misztériumával (reális jelenlét megvallása) vagy a Szentírás olvasásával (a sola Scriptura alárendelt a solus Christus elvnek stb.) kapcsolatban. Ezzel kapcsolatban megjegyezhetjük, hogy maga a zsinati dokumentum is többször utal arra, hogy a nem katolikus egyházak, egyházi közösségek egymás között nem kis eltéréseket mutatnak, ezért nagyon nehéz megfelelő módon leírni őket, s erre a zsinat nem is akar vállalkozni (UR 19; vö. 21.). Mindazonáltal egy evangélikus teológus részéről indokolt, jogos és tisztázó célzatú a kritikai észrevételek felsorolása, mely feltétele az érdemi párbeszédnek. A tanulmány végén található bibliográfia kiemelkedően gazdag.

Erdő Péter érsek úrnak a püspökök pásztori szolgálatáról szóló *Christus Dominus* (CD) kezdetű határozathoz írt tanulmányának súlypontja a dekrétum hatástörténetének részletes vizsgálata a későbbi magisztériumi megnyilatkozások, a kapcsolódó jogalkotás és a gyakorlati intézményfejlődés szintjén. A szakszerű elemzés utal arra is, hogy Magyarországon milyen konkrét formában valósult meg mindez. A tanulmányt részletes bibliográfia zárja.

A szerzetesi élet korszerű megújítását tárgyaló *Perfectae caritatis* (PC) kezdetű határozat a LG V. fejezetében lefektetett alapelvekből kiinduló gyakorlati elemeket is magába foglaló útmutatás. Orosz Athanáz tanulmánya valódi és rendkívül alapos szövegexegézis a hatástörténet rövid bemutatásával.

Gaál Endrének a papképzésről szóló *Optatum totius* (OT) kezdetű határozathoz írt tanulmánya szinte kizárólag a dokumentum hatástörténetével foglalkozik, ezen belül is nagy hangsúlyt fektetve a praxisra. A világegyház szintjén megfogalmazott magisztériumi megnyilatkozások mellett részletesen foglalkozik a „német úttal”. Ezt ismereti, értékeli és önálló javaslatot tesz hazai felhasználását illetően. A „Hogyan tovább?”

kérdésére egy német teológus tanulmányával igyekszik választ adni, s végül röviden jelzi a magyar papnevelés megújítása érdekében tett erőfeszítéseket. Talán érdemes lett volna nagyobb teret szentelni a *Pastores dabo vobis* (1992) pápai enciklika által felvázolt papkép ismertetésének.

A *Gravissimum educationis* kezdetű, keresztény nevelésről szóló nyilatkozat elemzése Tózsér Endre PSch tollából rendkívül részletes és alapos. Külön fejezetben didaktikusan összefoglalja a dokumentumban rögzített legfontosabb alapelveket, értékeli a korábbi megnyilatkozásokhoz viszonyított újdonságát, végül ugyancsak a teljesség igényével, bőséges bibliográfiával kiegészítve bemutatja a zsinat utáni fejlődés állomásait.

Nemeshegyi Péter SJ tanulmánya az egyház és a nem keresztény vallások kapcsolatát tárgyaló *Nostra aetate* (Nae) kezdetű dokumentumról a történeti előzmények fejtegetéseként az okmány szövegeztörténetének bemutatása mellett két külön, rendkívül informatív fejezetet szán arra, hogy vázolja a zsidók és keresztények viszonyának, valamint a nem keresztény vallásokra vonatkozó keresztény látásmódnak a kétezer éves alakulását, változását. Világosan összefoglalja a nyilatkozat és a későbbi hatástörténet vonatkozó dokumentumai alapján a vallásközi párbeszéd katolikus alapelveit.²⁰ Külön értéke a gondolatmenetnek a további misszió szükségessége mellett felsorakoztatott érvek csokra, mely meggyőzően igazolja, hogy a vallásközi párbeszéd nem helyettesíti vagy teszi fölöslegessé az evangélium hirdetését. A hatástörténet részletesen felsorolt fontos dokumentumai között talán még érdemes lenne megemlíteni a KEK-nek azokat a pontjait, melyek a kereszténység zsidósággal való kapcsolatára reflektálnak. A tanulmány bibliográfiája rendkívül bőséges.

Az isteni kinyilatkoztatásról szóló *Dei verbum* (DV) kezdetű dogmatikai konstitúcióhoz fűzött kommentár célja, a szerző bevezető mondatai szerint, azoknak a vonásoknak az áttekintése, amelyek az azóta eltelt időszak teológiai fejlődésére nagy hatással voltak. Ennek a célkitűzésnek megfelelően súlyoz Várnai Jakab OFM a dokumentum elemzése során. Világosan bemutatja a megújult kinyilatkoztatásfelfogás lényegi vonásait (célja nem információközlés, hanem közösség Istennel és egymással, tett és szó egysége, önkinyilatkoztatás, trinitárius esemény, szentségi jelleg, üdvtörténelem és történelem koextenzivitása), s az ennek megfelelő új hangsúlyait a hit, a tradíció, a Szentírás és a magiszteriumi szolgálat megközelítésének. A szerző a zsinati okmány első fejezetét (DV 1-6) elemzi legnagyobb részletességgel, itt minden egyes idézett pont után hosszabb értelmező kommentár következik. A DV II. fejezetének szövegét (DV 7-10) összefüggően idézi, majd ezután olvashatjuk a rövidebb magyarázatot. A III. fejezetet (DV 11-13) ismét pontról pontra idézve, illetve kommentálva tárgyalja. A IV., V. és VI. fejezetek esetében mindahányszor először a zsinati szöveget olvashatjuk összefüggően, majd hosszabb-rövidebb kommentár következik. A módszer váltakozása, valamint az idézetek és magyarázatok külalakilag nem eléggé világos elkülönítése kissé megnehezíti az olvasó dolgát. Talán nem is lett volna feltétlenül szükséges a teljes zsinati dokumentum idézése, főként nem azoknak a fejezeteknek az esetében, ahol a szöveget csak néhány mondatos kommentár követi (lásd például IV. fejezet). Érdemes

lett volna viszont hatástörténeti tényként hivatkozni a Pápai Biblikus Bizottság *Szentírásmagyarázat az Egyházban* című írására, és annak újabb hangsúlyait ismertetni.²¹

Amint már említettük, a világi hívek apostolkodásáról szóló *Apostolicam actuositatem* (AA) kezdetű határozatot tárgyaló tanulmányunk az a sajátossága, hogy szerzője, Tomka Miklós maga is világi Krisztus-hívő, mint azok, akikről a dokumentum beszél. A kommentár előbb egy fejezeten belül foglalkozik a keletkezés- és hatástörténettel, majd ismerteti az okmány tartalmát. Érdekesekek és megfontolandóak a szerző észrevételei a latin „ordo temporalis” fordítását illetően. A 75-ös magyar fordítás az „evilági rend”, illetve a „földi rend” kifejezésekkel próbálja visszaadni a latint, a 2000-es fordítás pedig váltakozva használja az „evilági rend”, „mulandó dolgok rendje” (vö. AA 7) és az „ideig való dolgok” kifejezéseket. Ezeknek valóban lehet negatív jelentésárnyalata a magyarban, s így a szöveg eredeti mondanivalóját nem tudják kellően kifejezni. A szerző maga az „evilági rend”, „időbeni rend” illetve az „időrendben létező dolgok” szófordulatokat alkalmazza, melyek valóban mentesek a negatív mellézköngéktől²². A tanulmány bibliográfiáját a *Gaudium et spes*-hez írt tanulmány bibliográfiájához csatoltan találjuk.

Nemeshegyi Péternek SJ a *Dignitatis humanae* kezdetű (DH), a vallásszabadságról szóló nyilatkozatot elemző tanulmánya ismét csak rendkívül informatív, bőséges háttéranyaggal szolgál a dokumentum jelentésének és jelentőségének pontosabb felméréséhez. Először bemutatja a vallásszabadság kérdésének történeti kibontakozását, az egyház vonatkozó tanítását és ennek okait az újkorban, majd azt az új szemléletmódot, amely az Amerikai Egyesült Államok helyi katolikus egyházának a tapasztalata nyomán érlelődött meg, s melynek elméleti megalapozása leginkább a jezsuita John Courtney Murray nevéhez fűződik. A tanulmány megismerteti a nyilatkozat keletkezésének izgalmas történetével, bemutatja etikai, politikai és teológiai tanítását és érvrendszerét. A hatástörténet kapcsán utal a magyarországi jogi helyzetre és a még tisztázandó kérdésekre.

Az egyház missziós tevékenységéről szóló *Ad gentes* (AG) kezdetű zsinati határozatot Német László, az Isteni Ige Társaságának missziós rendjéhez tartozó, misszionáriusi tapasztalatokkal is rendelkező szerzetes írta. A tartalmi elemzést jól kiegészíti annak a kapcsolatnak a fölvezetése, amely a missziós dekrétumot a LG, DV, és GS konstitúcióhoz fűzi. A misszió, evangelizáció és dialógus fogalmait és összefüggéseit, melyek tisztázatlansága krízist is kiváltott a missziókban, bőségesen elemzi a szerző a zsinatot követő legfontosabb magisztériumi megnyilatkozások tükrében (*Evangelii Nuntiandi* 1976; *Redemptoris Missio* 1991; *Dialogo e Annuncio* 1992). Külön fejezetet szán a misszió ökumenikus dimenziójának, s a jövőbeli új kihívásokkal számot vetve zárja a tanulmányt. A *Redemptoris Missio* (RM) enciklika magyar fordítása kapcsán joggal kifogásolja a szerző azt, hogy a „gens, gentes, ad gentes” latin kifejezést a „pogány, pogányok” szóval adja vissza a fordító, s hozzáteszi, hogy a mai missziós teológia tudatosan kerüli a pogány szó használatát. Itt megjegyezhetjük, hogy az AG 75-ös fordításával ellentétben, a 2000-es fordítás következetesen és helyesen „nemzetek”-kel adja vissza a „gentes” szót a pogányok vagy pogány népek helyett (Vö. AG 4; 6).

A papi szolgálatról és életről szóló *Presbyterorum ordinis* (PO) kezdetű határozatot tárgyaló tanulmány Beran Ferenc tollából a keletkezéstörténet mellőzésével a dokumentum elemzéséhez fűzi hozzá a későbbi tanítóhivatali megnyilatkozások szempontjait, s öt elvben összegzi a zsinati és a hatástörténeti kibontakozás lényegi tanítását.

Tomka Ferenc és Tomka Miklós szerzők írták a *Gaudium et spes* (GS) kezdetű, az egyház a mai világban lelkipásztori konstitúciót tárgyaló tanulmányt. Részletes ismertetést olvashatunk a szöveg keletkezéstörténetéről és műfaji sajátosságairól. Ismét jogos kritika éri a 75-ös magyar fordítást, mely nem pontosan adja vissza a címet. „Lelkipásztori konstitúció az egyházzal a mai világban” helyett, amit a 2000-es fordítás szövegűen ad vissza, „Lelkipásztori konstitúció az egyház és a mai világ viszonyáról” címet fordít. A szerzők joggal mutatnak rá, hogy a félrefordítás lényegileg torzítja a szöveg teológiai intencióját, amikor pusztán (külsődleges) viszonyról, s nem világban való létről beszél. (Vö. 452. o.) Minden bizonnyal a nem kellően figyelmes utólagos szerkesztésnek köszönhető, hogy a kettős cím magában a tanulmányban is jelentkezik, amennyiben annak fő és tartalomjegyzékben szereplő címe a félrefordítást tartalmazza, míg a szöveg fölött, a laptetőn folyamatosan megjelenő cím a helyes változatot hozza. A dokumentum tartalmát felsorolásszerűen pontokba szedve olvashatjuk, majd a szövegben megjelenő új egyházkép fontos elemeit emelik ki a szerzők, s jellemzik a mögöttes teológiai látásmód sajátosságait. Két fejezet beszél a dialógus fontosságáról. Érdekes gondolat, hogy a világgal folytatott párbeszéd hogyan hat az egyház önazonosságára. Ezt néhány kiválasztott, pasztorális résztéma rövid tárgyalása követi, s összegző előretekinvés zárja a tanulmányt.

Puskás Attila

Jegyzetek

¹ Cserháti József-Fábián Árpád (szerk.): *A II. Vatikáni Zsinat tanítása*. SZIT, Budapest, 1975.

² Diós István (szerk.): *A II. Vatikáni Zsinat dokumentumai*. SZIT, Budapest 2000. A zsinati tanítás kibontakozásának és továbbfejlődésének érzékeléséhez részleges, de alapvető és eligazító támpontokat kapunk a kötethez csatolt bőséges tárgymutatóból, mely a zsinati fogalmaknak, kifejezéseknek legfontosabb későbbi tanítóhivatali használatát mutatja be a *Katolikus Egyház Katekizmusa (KEK)*, az *Egyházi Törvénykönyv (CIC)* és II. János Pál pápa megnyilatkozásai alapján.

³ Kránitz Mihály: *A II. Vatikáni Zsinat dokumentumai negyven év távlatából 1962–2002. A zsinati dokumentumok áttekintése és megvalósulása*. SZIT, Budapest, 2002.

⁴ Püspökök: Joseph Rauber nuncius, Erdő Péter; egyházmegyes papok: Beran Ferenc, Gaál Endre, Kránitz Mihály, Pákozdi István, Seszták István, Tomka Ferenc; szerzetesek: Lukács László SchP, Nemeshegyi Péter SJ, Német László SVD, Orosz Athanáz, Szabó Ferenc SJ, Tózsér Endre SchP, Várnai Jakab OFM; világi hívó: Tomka Miklós; evangélikus teológus: id. Hafenscher Károly.

⁵ Kránitz, 2002, 24. o.

⁶ Uo.

⁷ Uo., 28. o.

⁸ Walter Kasper: *Theologie und Kirche*. Mainz, 1987, 290–300. o. Az 1985-ben egybehívott rendkívüli püspöki szinóduson az elbizonytalanodó, kételkedő és borúlátó nézetekkel szemben a katolikus egyház püspöki kollégiuma megerősítette, hogy a II. Vatikáni Zsinat Isten ajándéka az egyház és a világ számára. Hangsúlyozta, hogy a zsinati tanítás értelmében és alkalmazásában megmutatkozott felszínesség, egyoldalúságok és önkényes válogatások, melyek alkalmasint beárnyékolják az elmúlt évtizedek alatt az egyházi élet egyes területeit, nem a zsinatnak róhatóak fel, hanem éppen a helyes recepció hiányának. A

szinódusi állásfoglalás új lendületet és világos alapelveket adott a zsinati tanítás elmélyült befogadásához. Vö. *De concilio Vaticano II ut donum Dei pro Ecclesia et mundo*. In *EV* 9/1770.

⁹ Kránitz 2002, 152. o.

¹⁰ Vö. Cserhádi 1975, 11. p.

¹¹ Vö. Florentio Romita (cur.): *Concilii Oecumenici Vaticani II*, Romae, 1967. Itt az első csoportban találjuk az egyház kinyilatkoztatásbeli alapjával, felépítésével, liturgiájával és világban való jelenlétével foglalkozó négy konstitúciót (DV, LG, SC, GS). A másodikban azokat a határozatokat és nyilatkozatokat, melyek az egyház kifelé irányuló küldetését s a harmadikban azokat, melyek a belső életét tárgyalják. Az UR a második csoportban, abszolút értelemben a 7. helyen található. Meg kell hagyni, hogy ebben a belső élet – kifelé irányuló küldetés kétpólusú logikában, akárcsak az 1975-ös magyar kiadásban is, az UR nehezen helyezhető el. Egyfelől ugyanis nem mondhatjuk, hogy a katolikus egyház belső életéhez tartoznának a nem katolikus keresztény egyházak, egyházi közösségek, ez valószínűleg az abszorpció vádját váltaná ki. Másfelől viszont az sem teljesen megfelelő, hogy egyszerűen a katolikus egyház kifelé szóló küldetéséhez soroltassék az ökumenizmus és általában a keresztény testvéreinkkel való kapcsolat. A Zsinat nem győzi hangsúlyozni, hogy a nem katolikus keresztény testvéreink, egyházak, egyházi közösségek nem kívülről vagy idegenek számunkra, hanem a keresztység és számos kötelék által már valódi közösségekben vagyunk velük, akkor is, ha ez még nem teljes. Megjegyezzük, hogy a *Lexikon für Theologie und Kirche* klasszikus kommentárja kronológiai sorrendben elemzi a zsinati szövegeket, így itt az UR az ötödik helyre kerül. Végül úgy vélem, hogy a vegyes házasságra történő zárójeles hivatkozás mint a világvallások és a keresztény közösségek egy kalap alatt kezelésének példája, nem állja meg a helyét. Katolikus felfogás szerint döntő különbség van egy katolikusnak egy nem katolikus kereszténnyel vagy egy nem kereszténnyel kötött házassága között. Az utóbbi esetben a házasság legfeljebb érvényes lehet, az első esetben azonban szentségi, szentségi kegyelmet közvetítenek a felek, Krisztus és az egyház szövetségét hivatottak és képesítettek élni.

¹² Vö. Cserhádi 1975, 9–10. o.

¹³ Tózsér Endre az említett öt pontban foglalja össze a zsinati dokumentumok értelmezésének hermeneutikai elveit. Vö. Kránitz 2002, 245–247. o.

¹⁴ Az egységes magyar teológiai nyelvezet és írásmód hiányát jól példázza a tanulmánygyűjtemény. A legkülönbébb írásmódokkal találkozunk a kulcskifejezések esetében. Például: Egyház/egyház; katolikus egyház/katolikus Egyház/Katolikus Egyház; eucharisztia/Eucharisztia; II. Vatikáni Zsinat/II. vatikáni zsinat/II. Vatikáni zsinat. Gyakran ugyanaz a szerző sem következetes az írásmód alkalmazásában.

¹⁵ Vö. A KEK liturgiáról szóló részének trinitárius alapszemléletét: „A liturgia – a Szentháromság műve” In *KEK* 1076–1134. o.

¹⁶ Például: A szerző szerint „a püspököknek elsősorban az egyetemes egyházzal kell törődniük, és csak azután egyházmegyéikkel”. (101. o.) A LG azonban ezt ebben a formában sehol nem állítja, sőt arról beszél, hogy a püspökök saját egyházukat jelenítik meg, a pápával együtt pedig az egész egyházat; pásztori feladatukat csak Isten népének rájuk bízott része fölött gyakorolják, s ha jól vezetik saját részegyházukat, akkor az egész misztikus test javát szolgálják. Mindezzel együtt azonban (s nem elsősorban!) kötelesek egyenként is törődni az egyetemes egyházzal. Ennek területeit, formáit felsorolja a dokumentum. Vö. LG 23. Nem pontos és így félreérthető az a megfogalmazás, hogy „a felszentelt szolgák és a világi hívők közös szolgálatot teljesítenek”. (102. o.) A LG 32. pontja szerint nem a szolgálatuk közös (éppen ebben van a különbség: vö. szolgálati és általános papság különbsége), hanem „mindnyájuk között egyenlőség van a méltóságban és a Krisztus Teste építésében, mely minden hívőnek közös tevékenysége”. Végül, a konstitúció nem elrendeli az állandó diakonátus visszaállítását (105. o.), hanem lehetőséget ad arra, melynek eldöntését a helyi püspöki karokra bizza. Vö. LG 29.

¹⁷ Kránitz 2002, 108. o.

¹⁸ Vö. II. János Pál: *Ut Unum Sint. Hogy egyik legyenek kezdetű enciklikája az ökumenikus törekvésekről*, SZIT, Budapest, 1996. Congregazione per la Dottrina e Fede: Considerazioni „Il Primato del successore di Pietro nel ministero della Chiesa”, *EV* 17, 1197–1207. o. A témával kapcsolatos teológiai irodalmat illetően csak a szerző által is hivatkozott Hermann J. Pottmeyer egyik írására és annak bibliográfiájára szeretnék utalni: *Die Rolle des Papsttums im Dritten Jahrtausend*, QD 179, Freiburg-Basel-Wien, 1999.

¹⁹ Vö. UUS 13. és 87. pontja; Hittani Kongregáció: *Megjegyzések Leonardo Boff: Egyház, karizma és hatalom* című könyvéhez. In: *AAS* 77 (1985), 756–762. o.; Hittani Kongregáció: *Dominus Iesus*, 16. o.

- ²⁰ A legtöbbet hivatkozott szövegek: Nemzetközi Teológiai Bizottság: *A kereszténység és a vallások*, SZIT, Budapest, 1998; II. János Pál: *Redemptoris missio enciklika*, SZIT, Budapest, 1991; Hittani Kongregáció: *Dominus Iesus nyilatkozat*, SZIT, Budapest, 2000.
- ²¹ Pápai Bibliikus Bizottság: *Szentírásmagyarázat az egyházban*. Szent Jeromos Bibliatársulat, Budapest, 1998.
- ²² A szóhasználat szabatoságára ügyelés okán meg kell jegyeznünk, hogy a szerző is pontatlanul használ bizonyos kifejezéseket: pl. a zsinaton részt vevő világi auditorokat szakértőknek mondja (352. o.), holott az auditor megkülönböztetendő a peritustól. Ismét másutt a konzervatívokkal a „modernistákat” állítja szembe (354. o.), nyilván nem azt értve a fogalom alatt, amit a bevett egyházi szóhasználat ért (a modernizmus eltélt tévántítás a 20. század elején), hanem inkább a progresszivistákat vagy radikális reformereket akarja jelölni.

Európa keresztútjain

Az Európai Protestáns Magyar Szabadegyetem 33 éve

Szerkesztette: Szöllősy Pál és Balla Bálint

(EPMSZ Basel – Budapest, 2003)

Szép, tartalmas és tanulságos könyvet üdvözölhetünk ezzel az idén megjelent kötettel. Ennél azonban többről van szó: ha a közelmúlt feltárásáról, annak szükségességéről szólunk – valljuk be –, arra gondolunk, ami az elmúlt évtizedekben hazánkban, egyházunkban történt, itthon.

Ez a könyv azokról a hazánkfairól, testvéreinkről szól, akik elszakadni kényszerültek, „Európa keresztútjaira” kerültek ugyanebben az időben, s ott igyekeztek magyaroknak és kereszténynek maradni. Voltaképpen erről szól a 33 évet átölelő könyv. S ez a történet hozzátartozik a miénkhez, sőt a mi közelmúltunk történetét is teljesebbé teszi.

A közel ötszáz oldalas könyvet lehetetlen egyetlen írásban bemutatni. Előre is elnézést kérek, ha nem tudok minden szerzőt, megemlékezést ismertetni, bár az írók és szerkesztők megérdemelnék. Ha jól sikerült összeszámlálnom, s az ismétlődő neveket leszámítanom, legalább 42 név szerepel csak a szerzők között, a többi szereplőről, vezetőről nem is beszélve. Mindez érzékelteti, milyen nagyszámú és lelkes gárda állt és áll az ügy mögött. A nevek felsorolása helyett inkább arra szorítkozom először, hogy a könyv főcsoportját, gerincét bemutassam.

Elhunyt alapítók, ősök és társak – ez az első rész címe. S közöttük ilyen neveket olvassunk: Cs. Szabó László, Tóth János, Szépfalusi István, Kneffel Magda, Siklós István, Bibó István, Szabó Zoltán, Zsindely Endre, Vajta Vilmos és Mészöly Miklós. Érdemes volna mindegyiknél megállni, hiszen ezek a nevek nekünk is sokat mondanak. Inkább azonban csak kedvcsinálónak soroltam fel őket. – A második nagy rész címe: *Emlékezések, versek, köszöntések*. S megint elnézést kérek, hogy csak Kányádi Sándor, Siklós István, Csoóri Sándor és Sütő András nevét emelem ki – a többi is igen érdekes. A harmadik rész az *Elmélkedések, tanulmányok* címet kapta. S most írók helyett inkább témákat adnék: A Magyar Október – a forradalmak történeti összefüggésében. Kereszténység és szabadság. Az oktatásügy alakulása Magyarországon. Az erdélyi kultúra Európában. Vándorlások a Vajdaságban és a Vajdaságból.

Ezután következnek, véleményem szerint, a főrészt: *A Szabadegyetem harminchárom éve*. Itt a legfontosabb Gaál Enikő írása: „Kéveköti küldetésben – Az Európai Protestáns Magyar Szabadegyetem története, 1969–2002.” Ez megítélésem szerint a könyv „szíve”, ezért jelent meg. Még külön szöveg róla. – A hátralevő két nagy rész közül az első a *Testvérszervezetek* címet viseli. Szó van benne többek között a Pax Romana, a hollandiai Mikes Kelemen Kör közösségeiről és másokról. Ebben a részben véleményem szerint Gémes István írása a leglényegesebb: „Az Európai Magyar Evangéliumi Ifjúsági Konferencia – Vázlatos történet, 1960–2002” címmel. Erre is vissza kell térnünk, hiszen itt nemcsak testvérszervezetről, hanem alapszervezetről van szó, az EPMSZ az EMEIK-ből vált ki. – A záró szakasz a gondosan szerkesztett *Függelék*, ahol minden fontos adatot megtalálunk. A kötetet egy minden szempontból színes képsor zárja, ahol megrázó dokumentumokat is olvashatunk.

Egy közel ötszáz oldalas könyvet nagy feladat egyetlen írásban recenzálni. Igyekeztem azonban legalább a könyv lényegét, irányát felmutatni. Ezen túl a kötet legfontosabb tanulmányát, az Európai Protestáns Magyar Szabadegyetem 33 éves történetét foglalom össze röviden. S itt szeretném a könyv címét segítségül hívni: *Európa keresztútjain*. Meg kell vallanom, hogy a könyv kézbevételekor ez a cím ragadott meg, olvasásakor is ez zendült meg bennem újra és újra. Úgy hiszem, hogy ez a két szó vallomás is, szomorú, tragikus sorsot takaró; máskor örömet és reményt adó összefoglalás. Ez a két szó nem cím, hanem sors, feladat, küldetés.

Európa keresztútjaira került vagy sodort magyar keresztényekről van szó. Gaál Enikőtől idézek: „Az Európai Protestáns Magyar Szabadegyetem (EPMSZ) a nyugat-európai magyar emigránsszervezetek sorában előkelő helyet foglal el. Annak ellenére, hogy a 33 éve megszűnés nélkül működő, svájci székhelyű egyesület a hasonlóan neves nyugat-európai szervezetek közül nem tartozik a nagy öregek közé... mégis különlegesnek számít, ha figyelembe vesszük, hogy míg a többi »nagy« általában egy-egy emigrációs hullám szülötte, addig az EPMSZ... nem egyetlen kivándorlási hullám közvetlen eredménye. Az utolsó nagy kivándorlási hullám 1956-ban hagyta el Magyarországot... Az EPMSZ alapító gárdája 13 évvel a magyar forradalom után nem is elsősorban az 56-os menekültekből került ki. Ennél sokkal színesebb képet mutat. Ott találjuk közöttük a nagy hullámokból a 47-es Cs. Szabó Lászlót, az 56-os Tóth Jánost, Szöllősy Pált, a 65-ben kiment Balla Bálintot és a négy évvel 56 előtt hivatalosan távozott Szépfalusi Istvánt. Ugyanilyen változatos a kép, ha őket új, választott lakóhelyük szerint vesszük sorra: London, Genf, Zürich, Berlin és Bécs. E földrajzi szétszórtság... mindvégig jellemző volt...”

De azt hiszem, a szerző itt csak a nagyvárosokra gondolt, az igazi kép még ennél is „szórta”. Csakugyan a szórvány vagy a bibliai példázat „keresztútjai” jutnak az ember eszébe. Ebben a szétszórtságban, a „keresztutakon” kellett az EPMSZ-nek – megint a nagy menegző példázatára utalva – a hívogatás, az összekötés nehéz szolgálatát ellátni. Összekötni a kereszténység és kultúra ápolásának szolgálatát. S megint egy idézet: „Az egyetemes magyar kultúra szolgálatának... ki kellett terjednie az idő és tér dimenziójára. A szabadegyetem igyekezett is az időben hidakat építeni a jelenből az eu-

rópai magyar múlt és jövő egybevetésére, ahogyan ezt az igyekezetet előadások, egész konferenciák és kötetek jelzik. Még fontosabbnak tűnt és még láthatóbb kifejezést kaptak a tér áthidalására épített bürök, pallók és néha hidak...” Az európai keresztutakra sodródott különböző magyarokat összekötni és egyben tartani, még hozzá mindezt számunkra példás vagy példátlan ökumenikus összefogással. Ráadásul úgy, hogy a hazai rendszer – állami és egyházi – különösen a kezdetekben csakugyan igyekezett a munkát akadályozni, az egyesülést megosztani. Erre vonatkozólag is megdöbbentő példák olvashatók.

A keresztút kifejezés azonban olykor keresztződést is jelent, s utak elválását is. Erre már a szerzők bevezetési is utalnak, történetükhöz ez is hozzátartozott. Itt szeretnék Gémes István említett írására kiemelten utalni. Az Európai Magyar Evangélikus Ifjúsági Konferencia már 1960 óta – tehát a szabadegyetem megszületése előtt – minden nagyhetén találkozási alkalmat jelentett, ahol a fiatalok hitükben és magyarságtudatukban erősödhetek. Ennek a konferenciának az alapítói, úttörői közé tartoztak Glatz József és Terray László lelkészek, Kelemen Erzsébet diakonissza testvér, Bereznai Tamás és sokan mások. Gémes István ekkor még Brazíliában dolgozott lelkészként, Európába kerülve kapcsolódott be a munkába. Ez volt az első nagy összefogó szervezet ebben az időben. Támogatója volt a Külföldön Élő Magyar Evangélikus Lelkigondozók Munkaközössége (KÉMELM) is. Ez a konferencia 42 találkozót tartott, ahová 30 országból 60-190 résztvevő jött el rendszeresen. „Minden túlzás nélkül megállapíthatjuk, hogy a konferencia igazi keresztény szellemű, demokratikus képződmény lett... egyetemista diákokra célzott elsősorban, de... részt vettek kétkezi munkások, kisdíákok, szabad foglalkozásúak.” Ebből a táborból és háttérből született meg az általunk ismert „Útitárs” is.

„Az 1969 nagyhetére összehívott ifjúsági konferencia új szakaszt nyitott meg...” Az történt, hogy néhányan a konferencia szétválásának gondolatával lepték meg az összehívottakat. Viták után a jegyzőkönyv visszafogottan rögzíti: „Az Intézőbizottság mindkét konferencia szolgálatáért különlegesen is felelősséget érez, ... felkéri Szépfalusi Istvánt, mint a Szabad Egyetem Bizottságának titkárát, hogy a tervekről és programokról... folyamatosan informáljon.”

Balla Bálint pedig így ír erről: „Semmi esetre sem lehetne a maradni akarók, illetve az alapítók csoportját egyértelműen »vallásos EMEIK-esekre«, illetve »világi szabadegyetemesekre« osztani.” A könyvből úgy érezni, hogy a szabadegyetemi alapítók egyrészt ezt generációs problémákból tették – „kinőttek” az ifjúság kategóriájából –, másrészt szolgálatukat szélesebb bázisra akarták építeni vagy annak nívóján emelni. Erre utal a „szabadegyetem” kifejezés. Az ifjúsági konferencia résztvevői ezt szomorúan vették tudomásul. Lehet, hogy a „vallásos” és „világi” kifejezések a vitákban is előke-rültek? Tény azonban, hogy igazán elszakadni nem akartak egymástól. Mindenesetre innen – tehát 1969-től – datálódik a szabadegyetem 33 éves „krisztusi kora”. Itt és ezzel kezdődött a máig folytatódó gazdag történet, és a szabadegyetem európai, majd itthoni szolgálata is.

Mert a keresztutaknál sokszor eddig nem sejtett és új utak is nyílnak. Ez történt a szabadegyetem történetében is, s ezzel már szinte napjainknál vagyunk. „Ha már akkor érző-

dött (a 80-as években járunk!), hogy valahol Európa keresztútjain járunk, úgy az 1989 őszt követő események ezt már nyilvánvalóbbá tették. A szabadegyetem most már hivatalosan is lehetőséget kapott hidak építésére, és a keresztutak nyilvános keresésére.” Érdekes ebből a szempontból Frenkl Róbert emlékezését olvasni, aki már jóval a fordulat előtt felvette a kapcsolatot, járt közöttük és előadásokat is tartott. Akkor még nem sokan voltak ilyen összekötők. Most változott a helyzet. Ami ezután következett: 1990 és 2003 között hat konferencia Magyarországon, két találkozó Erdélyben, egyszer Szlovéniában és a Vajdaságban. S akkor a németországi találkozóról még nem szóltunk.

Summázva: 33 év alatt a szabadegyetem 65 kiadványt jelentetett meg, 32 konferenciát tartott, 330 előadóval, 530 előadással. Elképzelhetjük az előadások egyre tágabb perspektíváját. „Mert mint oldott kéve széthullt nemzetünk... A tragédia sokkoló hatása azonban nem ment fel a cselekvés alól. Ez az, amit a szabadegyetem fölismert és vállalt” – olvassuk, és hozzátehetjük: végzett is áldással. S reméljük, hogy a megnyílt utak nem gátolni fogják a munkát, hanem lendületet adnak neki.

E sorok írójának személyes emléke is van ezzel kapcsolatban. 1990. május 13-i keltezéssel vendégkönyvünkben ez olvasható: „Ez nem igaz, hogy itt vagyok! Urunk a történelemnek is Ura! Erre, s csak erre emlékezve: Szépfalusi István.”

Ezért kezdtem írásomat azzal, hogy a közelmúlt története csak úgy teljes, ha itthoni és külföldre került testvéreink életét, küzdelmét együtt látjuk. Ebben segít a könyv, és ezért is ajánlom e sorokkal szíves és tanulságos olvasásra.

Keveházi László

Életeink

Aranydiplomás evangélikus lelkészek vallomásai

Szerkesztette: Madocsai Miklós

(FÉBÉ, Piliscsaba, 2003)

A második világháború előtt Szabó Dezső tervezett önéletrajzának címe ez volt: *Életeim*. A magáról szívesen beszélő író ezzel a különös többes számmal jelölte, hogy oly sok mindent magában foglaló múltja egyes számban nem fejezhető ki. Ez jutott eszembe, amikor először olvastam el aranydiplomás evangélikus lelkészeink vallomásait Madocsai Miklós szerkesztésében (az évfolyamtársak felkérésének eleget téve). Ötven éve végeztek szólaltak meg, hogyan élték meg az elmúlt fél évszázadot egyházunk szolgálatában. A 298 oldalas könyv egyik erőssége, hogy rendezett anyag ugyan, de nem manipulált. A szerkesztő hagyja beszélni kollégáit. Névsorban vallanak az aranydiplomások, Bérczi Margittól kezdve Zsigmondy Árpádig. Mindenki elmondhatta véleményét egyénisége, vérmérséklete, szolgálati helye, kegyessége, családi állapota szerint. Az emlékező lelkészek igazolványképei is láthatók a fejezetek elején. Magas mellény, papi gallér, kihajtott ing – mindmegannyi egyéniség jellemzője. A gazdag múltú évfolyamból zömben a férfiak szólalnak meg. Egyházlátásuk, kegyességi életformájuk, stílusuk színes palettát, széles skálát mutat. Van, aki ideje nagy részét a fővárosban töltötte, és van, aki sohasem szolgált Budapesten. Van, akire nagy gyülekezet bízott, és

van, akinek sok szórványú kis gyülekezet adatott. Az egyik teológiai tanár lett, a másik festőművész, van, aki háznépét írja le, s van, aki gyülekezete tagjaival foglalkozik. Pietista, ortodox, liberális, hagyományos egyházas, ébredési mozgalomból jövő tagja is van a népes évfolyamnak. Volt, aki letette a Luther-kabátot, volt, aki külföldre menekült, van, aki megözvegyült, van, aki újra nősült. Szinte egész társadalmunk keresztmetszete olvasható itt.

Fabiny Tibor tömör előszava eligazít abban, hogy mit várhatunk az írótól. – Veöreös Imre „búcsú igehirdetése” (1953) egyszerűen mutatja be az akkori helyzet érzékeltetésére a jellemző ködöt, amiben messze látni nem lehetett, és csak a hit bátorságával vághattak neki a végzett hallgatók az ismeretlen útnak abban a reményben, hogy megőrzi őket az Isten.

A borító felső részén egy bibliai mondat áll: Krisztus meghalt és feltámadott értünk. A tulajdonképpeni cím a következő: *Aranydiplomás evangélikus lelkészek vallomásai*. A kötet két igeszakasz közé helyezkedik el: a 103. zsoltár első négy verse: *Áldjad lelkem az Urat, és ne feledd el, mennyi jót tett teveled...* – és a Jelenések könyve 7. fejezetéből egy szakasz: *kik ezek és honnan jöttek? – Ezek azok, akik a nagy nyomorúságból jöttek és megmosták ruhájukat a Bárány vérében. És az Isten letöröl szemükről minden könnyet.* (És a zárókiáltás a *Soli deo gloria* lesz.)

Nemcsak vallomások, hanem költemények is olvashatók a szép vállalkozásban. Vácz Mihály: *Eső a homokra*, Túrmezei Erzsébet: *Most élni küldetés*, Áprily Lajos: *Kérés az öregséghez* című verse és ugyancsak Túrmezei Erzsébet *Lefelé tartunk* című műfordítása: „Hallom már a távolból a győztes éneket, S látom fehér ruhában királyi trón körül nagy nyomorúságból jött boldog sereg örül... Vár az ország, ahol senki sem lesz öreg.”

Olvasunk igazi közösségi lényként bemutatkozó lelkészt, de van remetelelkű is. Az egyik gyermektelen, a másik már unokáira büszke. Különböző sorsú, különböző alkattú emberek, mégis egyek abban, hogy közös Uruknek szolgálnak, Jézus Krisztusnak, és megmaradtak az evangélikus egyház hagyománya keretei között. (Van ugyan, aki mostohaanyjának nevezi az egyházat, de olyan is van, aki édesanyjának tartja.)

Egy nemzedék, mégis különböző a nyelvük. Az egyházi zsargontól, a kánaáni nyelvtől a legszekulárisabb stílusig minden megtalálható. Regényes életutak és sűrű sorsok váltják egymást. A kortárs tudja, hogy amit elmondtak, nem minden, még sok mondanivalójuk lenne, de van, amiről már megfeledeztek, s van, amit nem szívesen mondanának el ötven évi szolgálat után sem...

Érdekes, hogy aki külföldre távozott, megindokolja lépését. A másik itthon maradt és ugyancsak megindokolja, miért választotta ezt a „kalandos életformát”.

Egyházpolitikai fordulatok és hangsúlyeltolódások is jelentkeznek. Írásbeli művet, veretes mondatokat éppúgy olvashatunk, mint a csak élőszó szolgálatában állók rögzös, akadozó mondatait.

Érdekes lenne egy párhuzamos kötetben megszólaltatni azokat, akik között, akik mellett szolgáltak a jelen kötet írói. Külön tanulmányt érdemelne, miként látták ugyanazt a vezetőt, principálist lelkésztársaik más-más pozícióból, felfogásból.

Összeköti a vallomásokat a korszak 1953 – 2003 között. Ötven év! A nagy háború

után, a forradalom előtt, alatt és után. Szigorú és lágy diktatúra idején, az ún. rendszerváltás évében – mind a mai napig. Kétségtelenül nehéz korszak tanúi valamennyien. Tanúk, de szereplők is, résztvevők és sorsuk alakítói is közvetlen környezetükben. Másként ítéli meg az elmúlt fél évszázadot, aki már nyugdíjas, és másként, aki még nem tud vagy nem akar nyugdíjba vonulni...

Összeköti a vallomásokat az evangélikus egyház. Akár a Bethániából vagy a Sréter-közösségből indult el valaki, akár ilyen vagy olyan teológiai irány képviselője volt, az évfolyam zöme megmaradt hazai egyházunk kötelékében. Két nevelő és néhány professzor hatott rájuk: Budaker Oszkár, Veöreös Imre és Karner Károly meg Pröhle Károly. Van közöttük biblikus, sőt fundamentalista, van ortodox és liberális irányultságú. Aki megszólalt, benne maradt az egyházban – a középben vagy a peremén, de mégis egy csapatban. Nem minden évfolyamról mondható el, hogy ugyanígy összetartott, és így ez a harmadik összekötő tényező.

Az évi körlevelek, rendszeres találkozások, anyagi segélyakciók, közös élmények, nehéz káplánsors, következetes hivatali hűség ritka módon tartja össze ezt az évfolyamot, a közelmúlt legnagyobb évfolyamát; így is fogalmazhatnám: „mert szeretik egymást”. Valóban, különböző tehetségű emberek, lelkészek közössége ez. Van, aki két nyelven prédikált egész szolgálati idején, van, aki verset is írt. Az egyik pszichológiából magas képzésre tett szert, a másik mérnöknek vagy orvosnak készült, mégis lelkész lett. Egyikük az Ószövetség, másikuk az Újszövetség szakértője, volt, aki kápolnát, sőt templomot épített, volt, aki katedrával cserélte fel a szószéket, a másik nemcsak teológiából doktorált. Volt, aki sokat publikált, a másik szórványmagyarságot gondozott Európában és a tengeren túl, volt, aki ötven év alatt öt-hat évet kihagyott a lelkészi szolgálatból, aztán folytatta. Különböző lelkészek, de ugyanannak az évfolyamnak tagjai.

További hála és köszönet illeti a kívülállók részéről a kollégákat. Hála Istennek értük, és köszönet az embereknek, akik szerényen és szorgalmasan tudtak dolgozni az Úr szőlőjében. Köszönet a házastársaknak és családtagoknak. A papné sors néha hősi életet jelent: lemondó, visszahúzódó, de férjük szolgálatát vállaló papnék... És a papgyerekek, akik megszokhatták, hogy nehezen kerülhetnek egyetemre, főiskolára, mert az édesapjuk nem pásztor, csak lelkipásztor... A magukat megnevezni nem akaró, de Isten előtt jól ismert „adakozó családtagok”: szülők, akik hozzájárultak a pályaválasztáshoz, gyerekek, akik akaratlanul is karrier nélkül maradtak, házastársak, akik néha már-már féltékenyek lettek a Krisztus menyasszonyára, az egyházra, akire több idő jutott, mint őrájuk, akik természetesen mondtak le a „szép hétvégéről”, mert a gyülekezetben éppen ez volt a legmozgalmasabb időszak.

Hála és köszönet egyházunk gyülekezeteinek, mindazoknak, akik megmaradtak nagy viharok idején is. Akik imádkoztak lelkészüért otthon és a templomban, akik megpróbáltak neki segíteni, hogy ne legyen „one-man show” a gyülekezetben, akik fizikailag, lelki és anyagi erővel mindenkor rendelkezésére álltak.

Hála és köszönet külföldi testvéreinknek, akik kisebb-nagyobb mértékben segítettek ennek az évfolyamnak is könyvvel, meghívással, kapcsolattartással. Így nem hagyták magukra az évfolyam tagjait, sőt még hajlandók voltak tanulni is tőlük.

Miért érdekel engem az aranydiplomás kollégák sorsa, az ötven éve végzett évfolyam valamennyi tagja? Jogos kérdés.

Először is – közel állnak a szívemhez, közülük többen nemcsak munkatársi erejükkel ajándékoztak meg, hanem baráti szívükkel is. Ünnepeken, évfordulókon köszöntöttek, szívesen írtak, amikor egyik vagy másik egyházi lapot szerkesztettem vagy felmérést készítettem.

Másodszor: mert páratlan, korára jellemző típust képvisel ez a csapat. Sopronban indultak, Pestre érkeztek, itt többször helyet változtattak. Tanultak a volt faszori gimnáziumban, a Lendvai utcában, az Üllői úton, Zuglóban, vagyis sokat költözködtek, és többek szerint alig volt idő komoly, elmélyült tanulásra. Mégis az egyház jó szolgálatainak bizonyultak.

És végül: sok csalódott, sérelmeket is kapott testvérünkől áll ez a csoport, olyanokból, „akik a nagy nyomorúságból érkeztek, és mégis az Isten trónusa felé igyekeztek”.

Kiknek ajánlom ezt a gyűjteményt?

Akik nem előre gyártott koncepciót keresnek, hanem a valódi, sokszínű életet, és őszinte beszámolót arról az ötven évről, amiben éltek és megpróbáltak keresztények lenni. Akik a történelmet nemcsak könyvekből, hanem alulnézetből is ismerik, saját tapasztalataikra gondolnak.

Lelkészársaknak, más évfolyamok tagjainak, talán idősebbeknek, akik sok mindenben mégis magukra és sorsukra ismernek, és szívesen szóra fakadnának ők is.

Fiataloknak, akik egészen más egyházi és világi környezetből jönnek, akik csak elbeszélésekből ismerik töredékesen az elmúlt ötven esztendőt.

Mai teológushallgatóknak, akik még csak készülnek a szent szolgálatra, egészen más feltételek között, mint megszólaló elődeik.

Felvételi vizsgára jelentkezőknek, hogy érezzék, mit jelent nem a mennyországban, sem a pokolban, hanem a földön élő, reális körülmények között szolgáló egyházban működni.

Végül híveinknek, akik hol nagyon magasra helyezik lelkészüket, hol meg szórszálhasogató módon ítélkeznek fölötte. Most belenézhetnek tizenöt lelkész vallomása alapján a parókiák ajtóí és ablakai mögött zajló életbe.

Vallomások az elmúlt ötven évről – így határozták meg a műfajt az „Életeink” írói. Ne zavarjon meg senkit az, hogy ez a könyv nem ér fel Szent Ágoston vallomásaival, Tolsztoj Naplójával, Márai emlékezéseivel. Itt csak prédikációhoz szokott emberek mutatják be önmagukat, környezetüket, egyházunkat, változó világunkat és mindig szerető Urunkat.

Bizonyára lehet másként is látni. Hiszen a vallomások során is azt olvassuk, hogy az egyik aranydiplomás ugyanazt a kortársát dicsőíti, akit a másik folyamatosan szid, vagy ugyanazt a pillanatnyi helyzetet egészen ellentétes módon ítélik meg. Lehet, hogy még magunkat is felfedezzük, vagy azt, hogyan értékelnek vagy felejtenek el mások, de ne vegyük el senki jogát, hogy elmondja saját véleményét, ahogyan ő látta az elmúlt ötven évet.

A könyv apróbb hibáitól eltekintve (például a tartalomjegyzék hiánya, nevek elmaradása, fattyúsorok megjelenése, sajtóhibák, gótbetűs címek a borítón stb.) összebenyomásom az, hogy szívesen olvastam el ezt a könyvet másodszer is, és őszintén ajánlom mindenkinek. A mi korunkban ilyenek voltak „életeink”.

Id. Hafenschner Károly

Egy új finn regény magyarul

Hannu Raittila: Semmiben meg nem fogyatkozom

Fordította: Szopori Nagy Lajos

(Polar Könyvek, Budapest, 2002)

Kiknek ajánljuk ezt a könyvet? A finn irodalom talán még ma is egzotikus határterülete az európai szépirodalom területének. Érdeklődéssel veheti tehát kézbe e kötetet az, aki szívesen kalandozik felfedezőként az olvasótömegek által még meg nem hódított világban.

A könyv a lestadiánusok nyári ünnepére kalauzolja el az olvasót. Az összejövettel egy olyan finn ébredési mozgalom szervezi, amely maga is csupán egzotikus ága az országban meghatározó evangélikus hitközösségnek. Kíváncsian lapozhat a kötetbe az, aki szeretne megismerkedni ennek a sajátos világlátásnak a jellemzőivel.

Ínyenceknek ajánljuk tehát ezt a könyvet?

Az első lapok olvastával lassacskán kezdjük észrevenni, hogy az eldugott kis finn falu rétvén zajló események rólunk szólnak. Az áhítatra gyűlt nyolcvanezres tömeget virslisbódé, autópiac, kamionnyi méretű stúdió szolgálja ki, jelezve, hogy itt vannak azok is, akik az elmélkedés, a bűnbánat helyett inkább az extraprofitot tartják szem előtt. Mi több, a materiális kötöttségektől az eszményi felé törekvőről kiderül, ők sem futhatnak messzire a fogyasztókká nevelő marketingmenedzserek elől: „a vallásosság a közeljövő egyik megatrendje. A kereskedelmi központok oly módon kívánják irányítani az emberek magatartását, hogy a vallási boom kialakította ünneplési módok ne veszélyeztessék a fellendült shoppingolási kultúra fejlődését”.

A lestadiánusok vezetői soha nem látott méretekben gondolkodnak, hitük erejét külsőségekkel kívánják bizonyítani: gigantikus sátrat szeretnének felállítani a gyülekezet számára, sőt még egy nyomdát is kiszállítottak a mezőre, hogy a hétvége eseményeiről helyben adjanak tájékoztatást. Az első pillanattól kezdve zuhogó eső, az egyre mélyebben átázó, süppedő talaj, a viharos szél fenyegetése minduntalan arra figyelmeztet, talán itt egy új bábeli torony készül, amit nem is Isten dicsőségére, hanem az emberi megalománia miatt emelnek.

A díszlet megegyezik egy rockfesztivál, óriáskoncert kliséivel. Vajon épp a lelki mechanizmusok különböznenek? – vetődik fel önkéntelenül a kérdés. „Isten birodalma nem valamiféle tömeg. Minden egyes ember szívében külön rejtőzik.” Az itt összegyűltek szuverén emberekként vagy a tömeg részeként vannak jelen? A mű szerkezete inkább az utóbbira enged következtetni, hisz a hat elbeszélő közül valamennyi kívülálló, a hívók pedig egységes masszaként, önálló karakter (és akarat) nélkül jelennek meg a regényben.

Az önállóság és befolyásolhatóság ütközése egyben az emberi szabadság problémája. Raittila könyvében így foglal állást a társadalmi szabadság kérdésében: „Mert úgy kell elgondolni, hogy a szabadság nem más, mint a lehető legnagyobb függetlenség azoktól a dolgoktól, amelyeket befolyásolni nem tudunk.”

A regény néhány vonzóan eredeti, független gondolkodású egyéniségében megvan az igény életútjuk, életmódjuk, értékrendjük szuverén megválasztására.

Az elbeszélők egyetlen nőalakja, Leila (fiatal vallásszociológus) arról döntött, hogy egyedülállóként kizárólag munkájának, valamint fogyatékos kisfiának szenteli az életét. Johannes előtt mindaddig eltitkolta, hogy valójában ő a gyermek apja, a csődbe jutott férfi anyagi helyzetének rendezésében aktívan részt vállal. Viszonyuk tekinthető akár tipikusnak is a finn társadalomban, ahol a nő emancipált, sőt sokszor a kemény tetterőt képviseli a passzívabb, irányíthatóbb férfival szemben.

Maga Johannes elszakad a társadalomtól, múltjától, remetei idillt kíván magának teremteni egy kis malomban, holott korábban sikeres mérnök és vállalkozó volt. Kivonulásának oka, hogy vannak emberi léptékek, melyeket átlépni, meghaladni veszélyes. Az óriássátor szemében a globalizáció jelképe, ezért kettősen értelmezhető Johannes megállapítása: „Ha a méreteket egy meghatározott ponton túl növeljük, a számítás pontatlansági értékei csökkennek, a kiszámíthatatlan tényezők mennyisége és nagysága viszont növekszik. Az eredmény azután olyan felállítási szituáció lesz, amelynek a menetét nem lehet előre kikalkulálni. Tanulmányozza csak a káoszelméletet!”

A könyv legsajátosabb alakja talán Panu, a bőrdzsekis, lezser stúdiós fickó. Azt a városi finn ifúságot képviseli, amely nyelvezetében is pregnánsan elkülönülő réteget alkot a társadalmon belül. A fordítónak minden bizonnyal nagy kihívást jelentett visszaadni ennek a stílusnak az apró árnyalatait, a megoldás remekül sikerült. Életkorát, élethelyzetét tekintve Panu áll a legmesszebb a gyülekezet eszméitől, számára ez az ünnep egy a sok happening közül, szerinte az evangéliumokban nincs elég *eksön*. Teljességgel hiányoznak belőle a hagyományos gondolkodási sémák, elsőként talán a tekintéllyel, a kanonizált értékekkel szembeni tiszteletlensége tűnik szemünkbe. Ám előítéletektől mentes gondolkodása lehetővé teszi, hogy azonosulni tudjon az egybegyűltek eszméivel, megkedvelje Laurit, a lestadiánusok vezetőjét, sőt minden tudását bedobva segítsen menteni a menthetőt az esőmosta ünnepség hangulatából.

Johannes és Leila életébe ez az egy nap fordulatot hoz. Magányos egyéniségek helyett emberpárrá válnak. Panu pedig kívülállóból lesz a közösség része.

A regény legradikálisabb gondolkodású szereplője Papa, Johannes nagyapja, aki ugyan maga nem elbeszélője az eseményeknek, de róla annál többet mesélnek mások. Átala kitágul az egy nap története, és az öreg kilencvennyolc évével beleszövi a jelenbe Finnország múltját, a sötétségnek és a hidegnek kiszolgáltatott természeti létforma évtizedeken át zajló, néha kockázatos, de mindenképpen merész szellemiséget követelő civilizálódási folyamatát. Papa erőművek elszánt építőjeként nem csupán a technikai nehézségekkel szállt szembe, le kellett győznie az újtól való félelmet, a hagyományok biztonsága utáni vágyat a falvak közösségeiben. „A lestadianizmus és a villamosság ugyanazon dolog két oldala volt a számára: ezeknek kellett elűzniük a fásultságot és a sötétséget a finn tanyákról és a falvakból.” Nemcsak műszaki megoldásokat kellett

kiötlenie, az emberi lelkeket is át kellett alakítania, hogy azok be tudják fogadni a változásokat. Így lett országjáró mérnök és prédikátor egy személyben. Tanításai során elsősorban önmaguk vállalására, saját döntéseik iránti felelősségre biztatta az embereket: „A mennyország nem valamiféle járásbírótság, ahova állandóan be lehet nyújtani a panaszokat és várni a döntést, hogy tudjuk, hogyan éljünk.”

De Papa alakja is összetett. Annak idején családja boldogságát emésztette fel nyughatatlansága, ma pedig alig tudjuk eldönteni róla, látnok-e vagy szenilis vénember. Mert könyvében Raittila minden állításáról érezteti, hogy ez csupán egy a lehetséges nézőpontok közül. A technikai fejlődés hihetetlen csodákat vitt végbe a finn erdőségekben, apró tanyákon, ahol most bankautomaták, elektromos szaunák, mobiltelefonok üzemelnek. Ugyanakkor Johannes vágyai és szorongásai sejtetik, hogy ezek a szolgáltatások szolgálkká nyomoríthatják a velük ésszerűen élni nem tudó embert. Leila alakja felvillantja, hogy az ésszerű, racionális életvezetés nem jelent egyet a boldogsággal, s rá kell döbennie, hogy szeretet, kötődések vállalása nélkül talán problémamentes, de semmiképp sem értelmes az élet. Lauri számára, aki egyben általánosabb értelemben a hatalom megtestesülése, a váratlan fordulat tanulsága az, hogy az ember lehetőségei nem határtalanok. Sem irányítani, de még előre látni sem tud mindent az ész, az értelem. Az irracionális elemek is kikövetelik maguknak a nekik járó részt az események menetében. „De hát ő, magyarázta, mérnök, és profi a projektvezetésben. A kockázatelemzés is része a munkájának, itt viszont minden megtörtént, amivel egy racionális kockázatelhárítási előrejelzésben nem lehet számolni.” Az önmagában bízó, öntudatos lélek könnyen eshet az elbizakodottság csapdájába.

Kiknek ajánljuk ezt a könyvet?

Raittila hősei esendő emberek, akárcsak az olvasó. A lestadiánusok hitvallása szerint: „Csak a másik ember oldozhatja fel az embert, ez nem Isten dolga, hiszen a bűnököt is egymás ellen követjük el.” Vegye le a polcra ezt a könyvet, aki szeretne kissé elfogadóbban viszonyulni korának problémáihoz, aki szeretne harmonikusabb alapézésre lelni, az, akinek van megbocsátanivalója.

Venczel Katalin

Öregek menedéke

Benke László: „És hirtelen leszáll az este...”

(Hét Krajcár Kiadó, Budapest, 2003)

A Batthyány Strattman László Idősek Akadémiájának alapítója és köztiszteltől övezett állandó előadója, dr. Iván László gerontológus professzor e szavakkal ajánlja az olvasók figyelmébe Benke László könyvét: „üzenet lélektől lélekig, öregekről és fiatalokról, a jövőendő idősödőinek, istenhívőknek és hitetleneknek, szegényeknek és gazdagoknak, a várakozóknak és az elköszönőknek, kicsiknek és nagyoknak, hazaszerezőknek és világpolgároknak, egyszóval élőknek és holtaknak”.

A könyv egyszerre olvasható mélyen lírai, személyes vallomásként és hiteles, aprólékos, pontos tájékoztatást adó szociografikus munkaként. Az író saját legbenső, legrejtettebb érzéseit fedi fel előttünk édesanyja halála kapcsán, ugyanakkor élményszerű

körképet rajzol az idősek otthonainak hazai hálózatáról. (A terep Somogy megye, de országszerte nagyjából hasonló a kép.) Lelkiismeret-furdalás gyötri amiatt, hogy „tudós” bátyjával (aki az egyik vidéki nagyvárosban háromszobás lakásában egyedül él) nem tudtak más megoldást találni, mint hogy „beadják” idős édesanyjukat a kaposvári Pannon Mentő Kht szociális otthonába. Hiszen mindkettejük családja szétesett, nem volt, aki az édesanyjáról gondoskodni tudott volna. Ugyanakkor megkönnyebbült szívvel gondol arra, hogy végül mégis a saját otthonában tölthette a mama az utolsó idejét, köszönhetően fia egykori feleségének, aki saját anyja gondozása mellett elvállalta volt anyósáét is. Ott halhatott meg, ahová sóvárogva visszavágyott, fia szeretetét érezve, aki vigasztalóan ott volt ágya mellett: „Itt vagyunk mindannyian... Jóska is, apánk is. Most itt vagyunk, aztán ott is együtt leszünk. ... Eljönnek mind, akiket szeretsz... unokáid, dédunokáid, barátaid, testvéreid, a nagyszülők...” A haldokló – mintha mindent megértett volna – nagyot sóhajtott, kinyílt a szája, mint aki szólni akar – s kilehelte lelkét. Fia megrendülten fogta le a szemét: „Milyen hirtelen leszállt az este! ... Köszönöm, édesanyám, hogy legalább utolsó óráidban veled lehettem...” Ekkor döbent rá arra: „Az élők nem nyugszanak. Mert hibát hibára halmozunk egymás ellen és magunk ellen. Széthullunk. Széthullik közösségünk, családunk, nemzetünk. Részecskéinkre hullunk mi magunk. És halálig teljes életre szomjazunk.”

Mindössze három hónapot töltött az édesanya idegenben, de e három hónap elegendő volt mégis arra, hogy az író kívülről-belülről megismerje az öregotthonok életmódját, az odakényszerült idősek lelki szenvedéseit. El-elbeszélgetett a lakótársakkal, a szomszédos szobák lakóival, s rádöbben, milyen mérhetetlenül kiszolgáltatottak az itt élők, főként pénztelenségük miatt. Kis nyugdíjukból éppen csak a térítési díjra futja (vagy még arra sem), és semmi nem marad arra, hogy kissé elviselhetőbbé, változatosabbá tegyék mindennapjaikat. Többségük a szeretethiányos léttől is fuldokol, gyermekeik-családjuk nemigen akar tudni róluk.

Benke László több intézményt is felkeresve, jót is, rosszat is tapasztal, s végül leszűri a mindenütt érvényes tanulságot: a „túl mohó” (lakásra éhes) fiatalok idejekorán megfosztják idős szüleiket otthonuktól, akik az öregotthonban ételt-italt, gyógyszert, ápolást megkapnak ugyan, de az „idegenek” között, szeretetre éhezve boldogtalanul vergődnek. A „szomorú, vigaszra szomjazó lelkek” csak Isten kegyelmében reménykedhetnek, hiszen a legkedvesebb családtagok hiányát, odafigyelő jelenlétét senki és semmi nem pótolhatja. Az otthonban – bár társaságban vannak – önnön magányuk foglyai, ezért többnyire atomizálódnak az itteni közösségek is.

A megható, érzelmileg telített leírások (egy-egy gondozott sorstörténete, az együttélés problémáinak feltárása stb.) a szárazabb, adatközlő, tárgyias részletekkel váltakoznak – ez teszi a kötetet szociografikusan is hitelessé. A közhasznú társaságok és betéti társaságok (kht, bt) formájában működtetett otthonokba a módosabb öregek jönnek. Nekik esetleg úgynevezett apartmanra is telik, zsebpénzük is marad a nyugdíjukból. Itt szépen felszerelt, olykor luxusholmikkal is ellátott közösségi helyiségek (társalgó, tv-szoba stb.) vannak, rehabilitációs nővérek, mentálhigiénés csoportok gondoskodnak testi-lelki egészségükről – a családot azonban ez sem pótolja. Kaposvár zöldöve-

zetében a *Liget Otthon* Kht olyan, mint „egy nagy család” otthona, csodálatos parkban, kényelmes, korszerű, ízlésesen berendezett lakrészekkel; a személyzet valóban szívvel-lélelkel végzi munkáját. Az igazgatónő mégis úgy véli: ha az állam szakmának tekintené az otthoni ápolást, s elfogadható bért fizetne a szociális gondozóknak, talán könnyebben meg lehetne oldani az idősek házi ellátását, hasonlóan ahhoz, ahogy azt Európa fejlettebb országaiban teszik. Ez sokkal gazdaságosabb lenne a társadalom számára, mint ennyi otthon üzemeltetni! Hiszen ha nem kellene környezetükből kiszakítani az idős embereket, sokkal értelmesebb, tevékeny életet élhetnének (s érzelmi leépülésük is sokkal később következne be). A mindennapos foglalatosság idejük-gondolataik jó részét lekötne, örömet szerezne nekik.

Benke László maga is úgy látja: a társadalomnak nem egyszerűen „gondoskodnia” kell(ene) az öregekről, hanem az otthoni ellátáshoz-ápoláshoz szükséges segítséget kell(ene) megadnia a családok számára. Ehhez persze a mai családok szemléletének is meg kell(ene) változnia, felismerve, hogy ők maguk is felelősek öregeik sorsáért. „Miféle anyák, apák, gyerekek, unokák vagyunk, hogy eláruljuk testvérünket, apánkat, anyánkat, nagyszülőnket – pénzért, lakásért, hatalomért, túl drágán vett nyugalomunkért?” A fogyasztói társadalom lélektelensége, erkölcstelensége, képmutató álságossága, amely az utóbbi tíz évben kialakult köröttünk, még inkább rontott az eddig is rossz helyzeten: felerősítette az időskorúak kirekesztődés-, illetve fölöslegességtudatának rögzülését. A csalódott, elfásult, beteg időseknek elsősorban pszichés ápolásra, megérett szeretetre volna szükségük, aminek biztosításában az egyházakra várna a főszerep.

Vonzó és követendő például állítja az író a Kaposvár és Dombóvár között félúton gyönyörűen kiépített *Őszi Napfény* Otthont, amely a Mosdósi Tüdő- és Szívkörház része, s amelyet 2002 nyaratól a Református Egyház működtet (bár fenntartója továbbra is a Somogy Megyei Önkormányzat). Az igazgató főorvos, dr Gyurkovits Kálmán professzor valamikor a Bethesda kórházban dolgozott és szerzett tapasztalatot a betegek lelki gondozásában. A kórház fő profilja a krónikusbeteg-ellátás. „Aki ide bekerül, jó helyre jön, szép környezetbe érkezik, kényelmes helyen, szakképzett, gondoskodó emberek” veszik körül. Aki tevékeny volt saját otthonában, az itt is elfoglalhatja magát. A szép virágágyás az asszonyok keze munkáját dicséri. A férfiak gyümölcsfákat ültettek, gondoltak a jövőre is. Van olyan lakó, aki a takarításban segít, minden reggel felmossa a folyosót. Egy kis asszonyka kedvét leli a mosogatásban, segít a személyzetnek. Hétféteken az asszonyok örömmel sütnek közös süteményeket, azzal várják látogatóikat. Tehát természetes emberi életet élnek, nem kell „ápolottnak” éreznük magukat. A nyugdíjukból megmaradó kis pénzt (mert azért itt tehetősebbek is vannak!) szabadon, kedvük szerint költhetik el vagy spórolhatják össze valami nagyobb dologra, amelyben örömük telik. Ki könyvekre, ki unokáira költ, ki lakrészét csinosítja, ki pedig a temetésére gyűjt. És az öregek itt nincsenek egyedül, hiszen a Tüdő- és Szívkörház betegei, a gyermekosztály kisebb és nagyobb gyerekei ugyanabban a csodálatos parkban sétálnak, hancúroznak, hallgatják a madárdalt, gyönyörködnek a pávákban, a virágokban, a természet pompájában, élvezik a váltakozó évszakok kínálta örömeit (úszás, szánkózás, hógolyózás, séta stb.). A mosdósi plébános már korábban is

kijárt az elfekvő betegekhez (kis kápolna is van az intézményben), 2002 nyara óta pedig állandó lelkészük van, aki a keresztény ökumenikus szellemiség jegyében végzi a lelki gondozást, bármilyen vallású legyen is a rászoruló. Az orvosok a holisztikus egészségügyi szemlélet alapján gyógyítanak, azaz testi-lelki egységben szemlélve kezelik betegeiket.

A könyv végén „magyarságtörténeti” áttekintést kapunk a jelenkor gondjainak megértéséhez (*Kevés a gyerek, sok az öreg: elfogyunk*). Hiszen már az első világháború óta kong a vészharang: pusztul a nemzet! Fülep Lajos, majd Illyés Gyula már a húszas-harmincas években felhívta a figyelmet az előregedés katasztrofális következményeire. Kiss Géza *Ormánság* című könyvében 1937-ben le is írta: „halálra ítélt nép vagyunk”. A negyvenes években Kodolányi a *Süllyedő világ* című szociografikus jegyzetében rajzolt megrendítő képet Baranya megye elnéptelenedéséről, Fekete Gyula a hetvenes években próbált felrázni bennünket (*Éljünk magunknak?*). Varga Domokos egész életében a népességfogyás ellen, a családok fennmaradásáért küzdött (maga is példát mutatva a nagycsalád mintaéletére hét gyermekével és huszonzét unokájával). Gergely Mihály *Röpirat az öngyilkosságról* című megrázó könyve már a hatvanas-hetvenes évek fordulóján arra figyelmeztetett: önpusztító nép lettünk, az alkoholizmus, öngyilkosság „ragályos betegségében” szenvedünk. Az utóbbi évtizedekben pedig egész országrészek etnikai összetételének megváltozása, most már a munkanélkülivé vált tömegek lezülése is fenyeget. Ha nem sikerül a kultúrába beemelni ezeket a rétegeket, ha nem tudjuk rászorítani-ránevelni őket az öntevékeny életre, akkor menthetetlenül elnyeli őket az iszákosság, a szegénység, a lelki restség, s ezzel még inkább fokozódik a társadalom lepusztultsága, magatehetetlenné válása.

A zárófejezetben az író Iván László professzor „nemzetmentő” programját ismerteti tömören (*Kincseshányaként kellene élnünk*). A nagy tudású, nagy tapasztalatú, immár 70 éves professzor *Ne féljünk az öregedéstől* című könyvében, valamint az Idősek Akadémiáján tartott előadás-sorozatában arra hívja fel figyelmünket, hogy egy társadalom mentális egészségét a társasság, a nemzedékek közötti helyes és ésszerű munkamegosztás, a terhek kölcsönös – és önkéntes! – viselése biztosítja. Ezért fontosnak tartja a társas együttlét jó megszervezését idős korban is (nyugdíjasklubok, családias otthonok kialakítása, közös programok, kirándulások szervezése stb.). Az államnak intenzívebben kell(ene) támogatnia az egyházak karitatív munkáját, az öntevékeny civil szervezetek létrehozását. Ugyanakkor ne feledjük: a humanitárius szolgáltatások csupán enyhíthetik, de meg nem oldhatják gondjainkat, nem tudják egészében átvállalni a családoktól a felelősséget az idősek-fiatalok problémáinak rendezésében. Ha a nyugat-európai nemzetek korszerű, magas szervezetségi szintjét el akarjuk érni e kérdésekben is, nekünk magunknak kell kialakítanunk, önerőből megteremtenuk a feltételeket, hogy újra mentálisan egészséges néppé válhassunk. Az egyházakra kitüntetetten fontos szerep hárul e tekintetben, fel kell ismernünk végre: a lelki Atyára mindannyian rászorulunk, nélküle senkik és semmik vagyunk. Tékozló fiúként vissza kell térnünk hozzá – ha meg akarunk menekülni, be kell tartanunk Törvényeit.

Benke László szépen megírt, mélyen megható, ugyanakkor a tényekkel felrázó könyve még időben szól hozzánk: rendezzük át életünket, az egymás iránti felelősség jegyében éljenek együtt öregek és fiatalok – csak akkor tudunk egészséges, virágzó országot teremteni, csak akkor élhetünk európaiságunk előnyeivel, ha erre önerőnkől képesek vagyunk!

G. Komoróczy Emőke