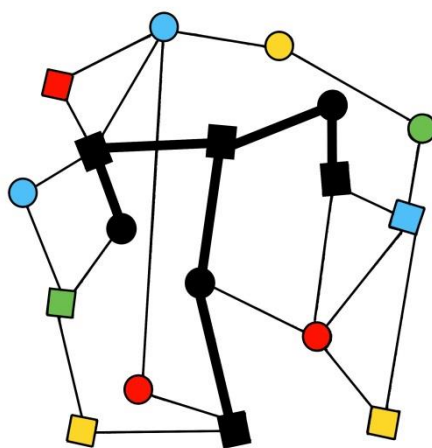


ACTA PINTÉRIANA

7



2021

Acta Pintériana

A Ferences Kutató Tanárok Tudományos Körének folyóirata

7. szám

2021

<http://acta-pinteriana.hu>

ISSN 2416-2124

DOI: <https://doi.org/10.29285/actapinteriana>

Az Acta Pintériana a Ferences Kutató Tanárok Tudományos Körének folyóirata. Ez a szervezet a Magyarok Nagyasszonya Ferences Rendtartomány fenntartásában működő intézmények tudományosan kvalifikált szakembereit fogja össze és a Ferences Alapítvány égisze alatt működik. Lapunk Pintér Ernő ferences atyáról (1942-2002), a szentendrei Ferences Gimnázium hajdani tanáráról, a nemzetközi hírű malakológus kutatóról kapta a nevét. A folyóirat elsődleges célja, hogy bemutassa a tudományos kör tagjainak új kutatási eredményeit a szakmai közönség számára. Ezen felül szívesen közöljük minden olyan szerző cikkét, aki valamilyen módon (személyében vagy kutatási témájában) a ferencességhez, vagy a ferences intézményekhez kapcsolódik.

Lapunkban bölcsészettudományi, természettudományi, filozófiai és teológiai tárgyú írásokat egyaránt bemutatunk, de különös hangsúlyt fektetünk az interdiszciplináris párbeszéd jegyében született tanulmányok közlésére. A periodika számára alapvető ferences intellektuális örökség olyan önazonosságot kínál, amely multidiszciplináris érdeklődést és integratív szemléletmódot hoz magával. A szerkesztőségnek megküldött cikkek lektorálására az adott szakterület két, esetenként – ha a tanulmány témájának összetettsége megkívánja – három szakértőjét kérjük fel.

Az Acta Pintériana elektronikus formában, évente egyszer jelenik meg. A lapban közölt írások weboldalunkról szabadon letölthetők. A korábbi kötetek megtalálhatók a Magyar Tudományos Akadémia Könyvtárának Repozitóriumában (http://real-j.mtak.hu/view/journal/Acta_Pintériana.html).

Kérjük a szerzőket, hogy az itt közölt írásokat a Magyar Tudományos Művek Tárában tudományos szakcikként tüntessék fel a nevük alatt, a cikkek első oldalán található formulával, pl.:

Békefiné Lengyel Zs. & Földényi R. (2016): Klór-acetanilid típusú herbicidek adszorpciójának vizsgálata talajokon és talajalkotókon. Adsorption of chloroacetanilide type herbicides on soils and soil components. Acta Pintériana, 2: 5-22.

A lapban szereplő írásokat tudományos művekben idézve is a fenti adatok használandók. A cikkek a nemzetközi DOI rendszerben a címdalukon olvasható egyéni azonosítóval rendelkeznek, amelyet a hivatkozáskor szintén kérünk feltüntetni.

Kiadó: Ferences Alapítvány, 1024 Budapest, Margit körút 23.

Szerkesztőség: 1024 Budapest, Margit körút 23.

tel.: +36-20-487-2394, e-mail: acta.pinteriana@gmail.com

Szerkesztők: Bagyinszki Péter Ágoston (SSzHF), Mészáros Lukács (ELTE), Kámán Veronika (Magyarok Nagyasszonya Ferences Rendtartomány)

A szerkesztőbizottság tagjai: Dr. Barsi Balázs, Dr. Borbély Venczel, Dr. Dobszay Benedek, Békefiné Dr. Lengyel Zsófia, Dr. Harsányi Ottó, Joóné Dr. Fónagy Anna, Dr. Kálmán Peregrin, Dr. Marek Viktor, Dr. Orosz Lóránt, Dr. Ortutay Zsuzsanna, Soós Sándorné Dr. Veress Rózsa, Szoliva Gábor, Dr. Varga Kapisztrán, Dr. Várnai Jakab

Az 7. szám lektorai: Dr. Bagyinszki Ágoston, Dr. Dobszay Benedek, Dr. Farkas Henrik, Dr. Kálmán Peregrin, Dr. Kasza Péter, Dr. Kránitz Mihály, Lienhardt Krisztina, Dr. Madas Edit, Dr. Puskás Attila, Dr. Solymosi László, Dr. Szörényi László, Dr. Török Csaba, †Dr. Török József, Dr. Várnai Jakab, Dr. Vincze Krisztián

Technikai munkatársak: Takács Lilla, Ébner Orsolya

Acta Pintériana**A Ferences Kutató Tanárok Tudományos Körének folyóirata****7. szám****2021**

Assisi Szent Ferenc karizmatikus pedagógiája. The charismatic pedagogy of Saint Francis of Assisi Johannes-Baptist Freyer OFM	5
First contacts between Saint Francis and Hungary Varga Kapisztrán OFM	13
Aragóniai II. Jakab és a Szentföldi Kustódia. James II of Aragon and the Custody of the Holy Land Juhász Vince OFM	21
Temesvári Pelbárt: A kisebb testvérek rendjéből való öt szent vértanúról. Pelbartus di Temesvár: Sui cinque santi martiri dell'ordine dei frati minori Bobay Orsolya OFS	33
A magisztérium teológiai témájának központi helye és fejlődése Avery Dulles bíboros életművében. The development and central role of Magisterium, as a subject of theology, as observed in the legacy of Cardinal Avery Dulles Bagyinszki Péter Ágoston OFM	69
Az ismeretelmélet meghaladása. Overcoming Epistemology Charles M. Taylor	109

doi:[10.29285/actapinteriana.2021.7.5](https://doi.org/10.29285/actapinteriana.2021.7.5)

Assisi Szent Ferenc karizmatikus pedagógiája¹

Johannes-Baptist Freyer OFM

Missionszentrale der Franziskaner e. V., D-53177 Bonn, Albertus-Magnus-Str. 39.
johannes@mzf.org

Freyer, J.-B. (2021): Assisi Szent Ferenc karizmatikus pedagógiája. The charismatic pedagogy of Saint Francis of Assisi. Acta Pintériana, 7: 5-12.

Abstract: Saint Francis of Assisi was often described by his biographers as well as the authors of classical literature as „Father and Master”. He left a unique pedagogical approach to us, which did not resemble any method of external education that was in accordance with different rules of behaviour, but through this formation Francis formed the man in his whole being. According to the testimony of the Franciscan sources these key elements can be described as a formative process, which aims to reach acting with simplicity, orientation towards an objective, proceeding in a fraternal spirit, the experience of the word of God, provoking life according to the Gospel, also the authentic representation and unfolding of this new life. At the same time, Francis himself becomes a model and example on the way of formation, inspired by the Holy Spirit. The formation lived by Francis and his first Friars was the path towards real, evangelical and integral humanism.

I. Formatív elemek Szent Ferenc életművében

„Boldogságos Ferenc atyánk tehát napról napra jobban eltelt a Szentlélek vizsgálásával és kegyelmével, és egy pillanatra sem szűnt meg szorgoskodva és teljes odaadással újjáformálni új fiainak lelkét: különösen arra tanította őket, hogy biztos léptekkel haladjanak a szent szegénység és a boldog egyszerűség ösvényén.”

(CÉ1 26)

Celanói Tamás és a szent más életrajzírói gyakran mutatták be Ferencet úgy, mint testvéreinek sajátos pedagógiai képességekkel megáldott mesterét és nevelőjét. Dante az *Isteni színjáték*ban szintén atyának és mesternek nevezi Ferencet (vö. *Paradicsom*, XI. ének). Celanói Tamás a fent idézett szövegrészletben körülírja Ferenc néhány nevelési elvét, amelyek iránt különös figyelemmel kell lennünk. Azt állítja, hogy Ferenc teljes odaadással igyekezett újjáformálni az első testvéreket: ez pedig elsősorban egy életforma, egy gondolkodás- és cselekvésmód, valamint egy elérendő cél átadását jelentette. Az első testvérek formálása nem hasonlítható semmiféle külső magatartási szabályok szerint kialakított pedagógiai módszerhez, de általa Ferenc az ember egész lényét formálta, s ezt nagy szeretettel és gondossággal tette. Mindehhez új alapelvekre tanította őket, ami arra ösztönözte a testvéreket, hogy egy

¹ A fordítás az alábbi mű alapján készült, a szöveg angol változatának felhasználásával: J.-B. FREYER (2003): Francesco formatore di una vita nuova. In: „*Vestigia Christi hodie sequentes*”. *Acta Congressus Internationalis Secretariorum Pro Formatione et Studiis OFM, Assisi 13-27 Octobris 2002*, Curia Generalis OFM Secretariatus pro Formatione et Studiis, Roma, pp. 129-138.

kijelölt ösvényen, azaz egy formálódási folyamat útján járjanak. Ez a Ferencről alkotott kép lehetővé teszi számunkra, hogy úgy beszéljünk róla, mint a Pedagógusról – nagybetűvel.

Andrea Mercatali ferences szerzetes és a neveléstudomány kutatója mindemellett állítja:

„Szent Ferenc nem pedagógus, amennyiben a pedagógiát tudományos nézőpontból tekintjük, amely feltételezi a nevelés alapelveinek elméleti és gyakorlati rendszerezését. Mindazonáltal mégis pedagógiai tevékenységet végzett.” (MERCATALI 1982, p. 236; vö. SCHMUCKI 1985; TEMPERINI, p. 417; ZAVALLONI 1995, p. 76)

Ez a pedagógiai tevékenység abban nyilvánult meg, ahogy a testvér személyiségét gondolkodásának és cselekvésének átfogó egységében formálta. Tevékenysége a szeretet és a gondosság alapmagatartására épült, s új alapelvek alkalmazását hozta magával (vö. ZAVALLONI 1995, p. 27). Celanói Tamás nem fejt ki világosan, melyek ezek az új alapelvek. Tanulmányunk célja épp ezen új irányelvek körülírása, kifejezésre juttatása. Ezért szeretnénk felvázolni Ferenc új alapelveit a ferences források tanúsága alapján, anélkül, hogy azt állítanánk, ezzel ki tudjuk méríteni azt a gazdagságot, amelyet ez a terület kínál. Véleményem szerint a ferences források figyelmes olvasása Szent Ferenc alábbi hat nevelési elvét tárja eléink.

II. A cselekvés egyszerűsége

„Nem szabad bölcsnek és okosnak lennünk test szerint, hanem inkább egyszerűnek, alázatosnak és tisztának kell lennünk.” (2LHív 45)

Ferenc saját életének és kora eseményeinek értelmezési kulcsát a tiszta és szent egyszerűségben találta meg (vö. FREYER 2005b). Voltaképpen az egyszerűség volt cselekvésének alapja. Az egyszerűség segít megkülönböztetni a világ bölcsességét a valódi bölcsességtől, amely Jézus Krisztus önküresítésében nyilvánult meg számunkra. Az egyszerűség, amely összezavarja a világ okosságát, életünket a valódi bölcsesség felé vezeti, amely a szegény és alázatos Krisztusban mutatkozott meg. Ferenc a megtestesült Krisztusban mint az igazi bölcsességben találta meg élete útját, s egész életét, annak minden eseményét és az őt körülvevő valóságot egyaránt a Jézus Krisztusban kinyilatkoztatott, mindent átfogó megváltás távlatába helyezte a cselekvés egyszerűsége által. Ily módon az egyszerűség, amelyet minden cselekedete igazodási pontjává tett, segíti az Úr Lelke szerint való életet. Ferenc számára a szív egyszerűsége a mindennapi élet, valamint az imádság és a szemlélődés megalapozásának legfőbb jellemzőjévé vált. Az élet konkrét eseményeit és Istennek az evangéliumokban feltáruló igéjét egyaránt az egyszerűség fényében értelmezte. Ugyanez az egyszerűség arra is szolgált, hogy Ferenc úrrá legyen azon a távolságon, amely a hétköznapi élet valósága és az Isten igéje által támasztott kihívások között feszült: így a való élet és a hit harmonikus és hiteles módon egyesült. Ez az egyszerűségben végzett cselekvés segítette Ferencet, hogy kritikus távolságot vegyen a világ önközpontúságával és antropocentrizmusával szemben, hogy felfedezze a megváltás misztériumát a megtestesült, szegény és alázatos Krisztusban, hogy harmonikus és hiteles módon tudja egyesíteni a hétköznapiakat a hitben megélt étellel és hogy saját élettervét az Úr Lelke szerint építse fel.

Az egyszerűség – mint a képzés eleme és alapelve – magában foglalja:

- A testvér személyiségének karakterét – mesterkéletlen, mentes a bonyodalmaktól és a szeszélyektől;
- A testvér életstílusát – szegénységben és egyszerűségben él; életstílusa nem rugaszkodik el a ‘humus’-tól, az élet valóságától;

- A testvér Istenhez fűződő kapcsolatát – egyesíti magában a Jézus Krisztusban kinyilatkoztatott megváltás ökonómiáját azáltal, hogy az Úr Lelke és szent munkálkodása szellemében él.

III. Cél felé irányulás

„Minden testvér igyekezzék követni a mi Urunk Jézus Krisztus alázatosságát és szegénységét, és emlékezzen arra, hogy nekünk az egész világból semmit nem szükséges birtokolnunk, csak úgy, amint az Apostol mondja: Ha van eledelünk és ruházatunk, elégedjünk meg velük. És örülniük kell, amikor alacsonysorsúak és megvetettek, szegények és félkegyelműek, betegek, leprások és útszéli kéregetők közt forgolódnak. És ha a szükség úgy hozza, menjenek alamizsnát gyűjteni.”

(RnB 9,1-3)

Egyszerűségében Ferenc lassanként felfedezte élete célját: Jézus Krisztus nyomdokaiban járni. A megtestjesült Krisztus, akit az Evangéliumban fedezett fel, figyelmének középpontjába került. Jézus Krisztus, akiben maga Isten nyilatkoztatja ki önmagát (vö. FREYER 1999; 2005a), nem pusztán egy életideál (vö. MERCATALI 1982, p. 240), hanem kézzelfogható példa lett Ferenc számára. Az vált egyszerűségben járt útjának céljává, hogy a maga konkrétságában élje Jézus Krisztus Evangéliumát kora hétköznapi valóságában. Ebből a Krisztus általi Istenhez ragaszkodásából kiindulva Ferenc egy alakító erejű ideálra irányítja társainak figyelmét: találkozni Istennel Krisztusban az élet valóságában (vö. MERCATALI 1982, pp. 242, 248). Ferenc nevelési célja az volt, hogy a testvérek megtanulják élni a szegény és alázatos Jézus Krisztus Evangéliumát. Ez a nevelés az ember egész lényét magába foglalja a szó igazi értelmében. A testvérek arra kaptak meghívást, hogy emberi mivoltuk minden dimenziójában fejlesszék személyiségüket az evangéliumi értékek vonzásában (vö. BRÜMAN 1978, p. 100). Miközben Ferenc Jézus Krisztusra mint célra irányította a testvérek figyelmét, új spirituális–teológiai, új gyakorlati és új társadalmi dimenziót kínált fel számukra. Ami a spirituális–teológiai síkot illeti, Ferenc az Istenember, Jézus Krisztus személyét állította modellként eléjük. Ennek újdonsága abban állt, hogy az Istenembert az ő szegénységében és alázatosságában látta, vagyis a mély inkarnációjában, amely az emberben és a teremtett világban valósul meg. Ez a sajátos Jézus-kép nem marad meg egy pusztán jámbor és vallásos megközelítésnél: ez a spirituális–teológiai látásmód az élet gyakorlati szintjén ölt testet. A testvéreknek emlékezniük kellett arra, hogy semmit sem birtokolhatnak ebből a világból az eledelen és a ruhán kívül, és elégedjenek meg ezekkel (vö. RnB 9,1-2). Ez spirituális–teológiai látásmód a legvalóságosabban a testvérek életstílusában (*modus vivendi*) öltött testet. A szegénység, az alázatosság és az egyszerűség elérendő céllá vált, hogy a testvérek konkrét módon gyakorolják a tulajdonnélküliséget és felesleges birtoklástól való tartózkodást. A spirituális–teológiai cél beletestjesülése a hétköznapi élet valóságába egyúttal egy új társadalmi dimenzióhoz is közel vezette a testvéreket. Örülniük kellett annak, ha alacsonysorsúak és megvetettek között kellett élniük (vö. RnB 9,3). A Ferenc által képviselt nevelési célkitűzés része volt egy új elhelyezkedés kora társadalmában, amely ennek következtében egy új társadalmi látásmódot is hozott magával. A testvérek formációján keresztül Ferenc egyrészt az evangéliumi tökéletességet kívánta elérni az egyetlen életmodell, Jézus Krisztus követésében, másrészt az emberi személy átfogó előrehaladását mind egyéni, mind közösségi téren (vö. TEMPERINI 1992, p. 438).

IV. A testvéri élet lelkülete

„Egyik testvér a másik előtt aggodalom nélkül tárja fel szükségletét, hogy az előteremtse és megadja neki, amire szüksége van. Amennyire Isten kegyelme

engedi, ki-ki úgy szeresse és táplálja testvérét, miként az anya szereti és táplálja fiát.” (RnB 9,10-11)

Egyszerűségében Ferenc nem pusztán egy, az egyénre vonatkozó nevelési célkitűzést állít elénk, de életterve egyúttal az egyének a testvéri életbe való integrálódását is segíti, ez pedig az evangéliumi értékek megvalósítása felé vezet. Az egyén a felkínált értékeket a testvéri közösségben építi be az életébe és teszi személyessé (vö. TEMPERINI 1992, p. 422). Mindannyian értékes szereplők, akik kölcsönösen cselekszenek egy valóban evangéliumi élet megvalósításáért. A személy egyedisége iránti tisztelethez, szeretethez és gondossághoz hozzáadódik a csoport, a testvéri közösség iránti figyelem és engedelmisség (vö. MERCATALI 1982, p. 243). Ferenc nevelésről alkotott elképzelésében remek egyensúlyban van az egyén és szükségletei, vágyai és álmái számára biztosított tér és a szabad integrálódás a testvéri közösségbe, annak szükségleteibe, értékeibe és életmodelljeibe. Betagozódásról és ráhagyatkozásról van tehát itt szó, a testvériségnek szóló mély elköteleződésről, amit ugyanakkor testvéri-anyaként szeretettel kell viszonzni, nagy figyelemmel kísérve az adott testvért. Ennek a célnak eléréséhez elengedhetetlen a „táplálás”, mint a testvér, az embertársak és a teremtett világ iránti nagymértékű és valós empátia kifejeződése (vö. BRÜMAN 1978, p. 91; MERCATALI 1982, p. 244; TEMPERINI 1992, p. 423). E testvéri élet egyetlen célkitűzése az, hogy a különféle körülményeknek megfelelően tettekre váltsa az Evangélium lelkületét. A testvéri közösség ezért az evangelizáció és az Evangélium hirdetésének helyévé válik a világban – s ez egyszersmind missziós küldetése is. A nevelés – például a regulának való engedelmisség által – az életben, a munkában, a küldetésben, magában a hivatásban való osztozást mint az „evangéliumi projekt” kifejeződését akarja elősegíteni. A testvéri közösséghez való alkalmazkodás azt jelenti, hogy készek vagyunk együtt élni az azonos hivatást kapott emberekkel az Evangélium lelkületében, a való világban.

V. Isten igéjének megtapasztalása

„Mikor azonban egy napon mise közben hallotta, hogy miket mondott Krisztus tanítványainak, midőn prédikálni küldte őket – hogy tudniillik ne legyen se aranyuk, se ezüstjük, se táskájuk, se erszényük, az útra ne vigyenek botot, és ne viseljenek se sarut, se köntöst –, és amikor a pap hozzáfűzött szavaiból még világosabban megértett mindent, kimondhatatlan öröme gyulladva így kiáltott fel: »Igen, ez az, amit én teljes szívemből tenni kívánok.«

Amit hallott, mindent szorgosan emlékezetébe véselt, s azontúl nagy lelki vigassággal azon igyekezett, hogy azt betű szerint megtegyje. Először is túladott mindenben, amiből egynél többje volt, azután eldobta magától a botot, sarut és erszényt, és végül egy ócska és durva csuhát tákolt össze magának, és azt bőröv helyett kötéllel vette körül. Ezenfelül szívének minden gondját és szorgoskodását kizárólag arra fordította, hogy az új kijelentés szavait a tőle telhető módon végrehajtsa. Ezért az isteni kegyelem ösztönzésére serényen hirdetni kezdte az evangéliumi tökéletességet, egyszerű szavakkal a bűnbánatról prédikált.”

(3Társ 25)

Ferenc életformája és a hozzá való hasonulás megkívánja az elmélettől a gyakorlat felé való elmozdulást (vö. ZAVALLONI 1995, p. 79). Ferenc és az első társak útjának kezdeténél az a szándék állt, hogy Isten igéjét a gyakorlatba, a valóságba ültessék át; elkezdjék komolyan venni az Evangéliumot, és annak megértésével összhangban éljenek anélkül, hogy döntésük nyomán bármiféle biztosítékot keresnének. Minden lehetséges bizonytalanság ellenére, amit életmódjuk hordozott, Ferenc és követői nagy bizalommal voltak Isten szava iránt. Engedték, hogy az Evangélium vezesse őket a mindennapok apró és nagy eseményeiben egyaránt. Így lehetőséget adtak Isten igéjének, hogy testükön,

gondolataikon, munkájukon, prédikációjukon keresztül cselekedjen. „Próbára tenni Isten igéjét” azt jelentette, hogy úgy alakították életüket, hogy megtapasztalhassák, mi történik, ha egyszerűen az Evangélium értékeihez igazítják azt. Ez a fajta tapasztalat Isten szavának feltételek nélkül hallgatására hív, és megkívánja, hogy az egyén engedje, hogy maga Jézus Krisztus tanítsa őt a vele való találkozások közvetlenségében, ami az Igében, az Egyházban, a teremtésben, a szegényekkel és a peremre szorulókkal való találkozásban valósul meg. Ferenc ehhez a Jézus Krisztussal való közvetlen találkozáshoz akarta elvezetni a testvéreket. Ezért arra hívta őket – az egyes testvéreket és a közösséget egyaránt –, hogy legyenek nyitottak a világ, az emberek, az Egyház és – akkortájt különösképpen – a leprások iránt. Minden találkozás, amelybe az ember nagy nyitottsággal és empátiával engedi bele magát, Istennel való találkozássá, jelenlétének megtapasztalásává válik. Az Evangélium teljes erővel és lelkesedéssel való tettekre váltása és „kipróbálása” a valóságban egyszersmind a teljes ember formálódásává is válik, és képessé teszi arra, hogy haladjon az Isten felé vezető úton, megosztva testvérei örömét és szenvedését, segítve a szegényeket és a peremre szorulókat, támogatva az igazság szeretetét és a béke ajándékát (vö. ZAVALLONI 1995, p. 24).

VI. Felhívás az Evangélium szerinti életre

„Szent Ferenc egy alkalommal meglátogatta az ostiai urat [...]. Midőn elérkezett az étkezés ideje, óvatosan kilopakodott és ajtóról-ajtóra járva alamizsnát kéregetett. De mire visszatért, az ostiai urat számos lovaggal és nemessel egyetemben már asztalnál ülve találta. Ő is belépett tehát, a kapott alamizsnadarabokat odatette a bíboros elé az asztalra s azután maga is helyet foglalt a bíboros oldalán [...]. A bíboros egy kicsit röstellte, hogy vendége alamizsna után járt és hogy a kapott darabokat az asztalra tette [...]. Szent Ferenc pedig, miután evett néhány falatot, fogta az alamizsnát s az Úristen nevében minden lovagnak és a bíboros úr minden káplánjának adott belőle egy-egy darabkát. [...]

A lakoma végeztével a bíboros visszavonult szobájába, de magával vitte szent Ferencet is. [...] azután így szólt hozzá:

»Óh együgyű testvérem, miért szégyenítettél meg ma ennyire, hogy bár házamban szálltál meg, mely egyben testvéreid háza is és mégis kimentél alamizsnát koldulni?« Szent Ferenc azonban így válaszolt:

»Sőt ellenkezőleg, uram, a legnagyobb tiszteletet tanúsítottam irántad. Mert amikor a szolga megteszi kötelességét és teljesíti ura akarátát, akkor tiszteletet tanúsít ura iránt«.

Majd így folytatta tovább: »Nekem mintaképpül kell szolgálnom az én szegényeimnek; főleg mivel tudom, hogy rendünkben vannak és lesznek testvérek, akik nemcsak nevük, hanem életük szerint is kisebb testvérek, s akik az Úristen iránti szeretetből és a Szentlélek kegyelméből, aki megtanítja őket mindenre, készek magokat mindenben megalázní, akaratukat mások akaratához igazítani és testvéreiknek szolgálatára lenni. De viszont vannak és lesznek közöttük olyanok is, akik álszeméremből vagy rossz szokásból vonakodnak és vonakodni fognak magukat megalázní és alamizsna után járni és más alsóbbrendű munkákat végezni. Nekem tehát kötelességem, hogy minden most élő és ezután jövődő testvéremnek példát adjak.«” (TT 23)

Ez és számos más szövegrészlet is bemutatja számunkra, hogyan vált Ferenc az Evangélium sajátos megtapasztalása nyomán valóságos provokációvá környezete számára. Annyira mély meggyőződéssel

tette belsővé az Evangélium értékeit, hogy mintának és példaképnek (vö. PL 2 – a ford.) nevezte magát, akit Isten szeretete sürget és a Szentlélek inspirál, hogy tettei és egész magatartása által másoknak is átadja az evangéliumi értékeket. Magatartása bizonyos értelemben valódi és hatásos provokációvá vált. Ferenc azt az életet akarta provokálni másokban, amely az általa is tapasztalt és megélt értékek mentén épül fel. Cselekedetei erős ösztönzést jelentettek mások számára abban, hogy ők is ragaszkodjanak életükkel az Evangéliumhoz. Ferenc nyomatékosan kérte a másik embert – legyen akár testvér, akár egy egyszerű, szegény ember, bíboros vagy pápa –, hogy létét fordítsa olyan irányba, amely a Krisztushoz való hasonulás által a teljes érettség ígérését hordozza (vö. MERCATALI 1982, p. 239). Ferenc a maga formatív viselkedésével provokálta (előhívta) és ösztönözte a másik emberben mindazt, ami jó és szép, hogy így a másik átformálódjon a Krisztusban való teljes emberi érettségre. Ezen a ponton az Evangéliumhoz kapcsolódó formálódás összetettségű az emberi fejlődéssel. Ferenc nemcsak önmagára tekintett úgy mint modellre, amely arra hivatott, hogy elsőként önmagában, majd testvéreiben is felébressze az evangéliumi értékeket. Azt akarta, hogy ilyen módon testvérei is az evangéliumi élet igazi felszítói legyenek ebben a világban. Csakúgy, mint Ferencnél, az efféle provokáció szolgálata nagy szabadságot igényel: szabadságot önmagunktól és szabadságot a dolgok birtoklásától. Ezen a ponton a szegénység siet segítségünkre és egyesül a szabadsággal, amely az evangéliumi értékek terjesztésének szabadsága, szabadság arra, hogy tanúságot tegyünk az igazságról és az evangéliumi életről (vö. FREYER 2001, p. 380). Ferenc erre a szabadságra akarta formálni önmagát és testvéreit: szabadnak lenni, hogy képesek legyenek felkelteni az evangéliumhoz való ragaszkodás vágyát akár azokban, akik az emberek szemében jelentéktelennek tűntek, akár azokban, akiket nagynak és erősnek tartottak. Regulájával, minden előírásával és intelmével arra próbálta tanítani a testvéreket, hogy élő legyen bennük az érzékenység az evangéliumi szabadságra (vö. BRÜMAN 1978, p. 96; ZAVALLONI 1995, p. 79), a szabadságra, amely Isten nevében pozitív provokációvá alakul.

VII. Az új élet ábrázolása

„A szent atya, mikor egyszer San Damianóban időzött, helyettesének ismételt sürgetésére, hogy lányainak hirdesse az Isten ígését, végre beleegyezését adta.

Mikor a nővérek szokás szerint összegyűltek, hogy hallgassák Isten ígését, de még inkább azért, hogy lássák atyjukat, ő az égre emelte tekintetét, ahol szívét mindig tartotta, és imádkozni kezdett Krisztushoz. Utána hamut kért; ebből kört vont maga köré a padlón, a megmaradt részt pedig fejére hintette.

A nővérek várakozással tekintettek a boldogságos atyára, aki a körön belül mély csendbe temetkezett; szívük nem kis csodálkozással telt el. A szent egyszerre csak felállott, és nagy elképedésükre beszéd helyett a Miserere zsoltárra gyűjtött rá. Ennek végeztével gyorsan kiment a templomból.

E néma prédikáció hatása alatt Isten szolgálói olyan mélységes bánattal teltek el, hogy szemükből valóságos könnypatakok ömlöttek.” (CÉ2 207)

Ferenc életének és tevékenységének középpontjában az a hivatás állt, hogy szavaival és tetteivel tanúságot tegyen az Evangéliumról. Ez a tanúságtétel gyakran egész különleges módon, élénk, gazdag jelentést hordozó formában és ábrázolások útján valósult meg (vö. BRÜMAN 1978, p. 92). Ferencben mélységesen eleven az udvari bolond és a trubadúr karaktere. Egész érzelmetli, képzeletgazdag, kreatív természetét bevonta tanúságtételébe (vö. MERCATALI 1982, p. 250). Viselkedése látványossággá vált, amely nagy meghökkenést váltott ki a szemlélők lelkében. Azzal, hogy ilyen módon cselekedett, Ferenc sokkal többet fejezett ki annál, mint ami szavakkal átadható. Egy mondanivalóban gazdag jelenetben ábrázolja Krisztus igaz tanítványának új életét. A Jó Hír ábrázolásának és bemutatásának ez a szentferenci módja valódi és alkalmas nevelési módszernek bizonyult, mert a befogadókat létük

legmélyén érintette meg. Viselkedésmódja megütköztető, reflektálásra kész, és arra ösztönöz, hogy nyíltan állást foglaljunk vele és az általa átadott üzenettel kapcsolatban. Ferenc ily módon minden szemlélőt bevont annak érdekében, hogy senki se maradjon pusztán megfigyelő, hanem valamiképpen mindenki résztvevővé váljon az új, Evangélium szerinti élet megjelenítésében. Így Ferenc személye élő és ösztönző képpé vált. Ferenc igehirdetésének célját nem valamely moralizáló vagy fenyegető beszéd révén érte el, még kevésbé ellentmondást nem tűrő parancsokkal vagy regulájának utasításaival, hanem sokkal inkább az emberek szívéig ható intuícióval, képzelőerővel, érzékenységgel, megértéssel és beleérzőképességgel. Ferenc sohasem játszott bohócot, de „Isten bolondjaként” viselkedett. Miután teljes léte Istentől származott, látható módon fejezte ki hitét, és megmutatta azokat az érzéseket, amelyeket Isten előtt már hitelesnek talált. A hit kifejezésének ezt az őszinteségét és egyenességét egy festői jelenetben foglalta újra össze és jelenítette meg. Ferenc nem vett magára semmiféle színpadi szerepet, ehelyett inkább önmagát és Istennel való kapcsolatát mutatta be. Ez a gyakorlati és hajszálpontos megjelenítés senkit sem hagyott közömbösen. Itt rejlik a tanítás és a nevelés valósága. Ferenc nevelte és alakította a látást és a hallást. Nevelés és formálás volt ez, a pedagógia minden tudományos vagy professzionális módszertana nélkül, ugyanakkor mégis mélyes hatékonyasággal.

VIII. Ferenc, a formáció mestere

Ahogy azt a ferences források különböző szövegrészei elénk tárják, Ferenc úgy jelenik meg előttünk, mint a formáció mestere. Személyisége az Evangéliummal való találkozásban jutott el a teljes érettségre (vö. STICCO 1926). Az Evangéliumban Krisztus úgy kínálja fel magát Ferenc számára mint egyetlen igazi Mester. Ferenc pedig egész lényével Krisztus életéhez akar hasonlítani. Ferenc sohasem tekintett volna önmagára a nevelés mestereként. Benne azonban megláthatjuk, ahogy az egész élete a formálódás folyamatává vált az Istennel való konkrét találkozás által. A hétköznapi valóság szembesítése az Evangélium élő üzenetével mind újabb tapasztalatokra vezeti őt, ezek pedig abban segítik, hogy újabb és újabb lépéseket tegyen meg a teljes emberré válás útján, a megváltás távlatára haladva. Ferenc vágyott arra, hogy megossza tapasztalatát másokkal, testvéreivel, nem többet és nem kevesebbet, mint az életében Istentől szerzett tapasztalatát. Ez a formálódási folyamat magán a megélt életem keresztül egyedülálló módon vezeti az embert az Istennel való önmegvalósítása felé. A Ferenc és első társai által megélt formáció ebben az értelemben a valódi, evangéliumi és teljes emberség felé vezető ösvény volt (vö. TEMPERINI 1992, p. 437).

Anélkül, hogy úgy tennénk, mintha sikerült volna kimerítenünk az itt tárgyalt témakört, szeretnénk összefoglalni a Szent Ferenc életén alapuló nevelési út alábbi jellemzőit:

1. Egyszerűen élni, cselekedni, gondolkodni és beszélni;
2. A teljes személyiséget a maga integritásával az egyetlen formatív ideál, az Istennel való találkozás felé irányítani az élet valóságában;
3. Ösztönözni a megfelelő egyensúly kialakítását az egyénre irányuló figyelem és a testvéri közösségbe való integráció között;
4. „Kipróbálni” Isten ígését a maga valóságos megtestesülésével életünkben;
5. Felkelteni mindenkiben azt, ami jó és nemes annak érdekében, hogy őszinte szívvel élhesse az Evangéliumot;
6. Megjeleníteni és ábrázolni a Krisztusban való új életet létünk minden lehetséges dimenziójában.

Fordította: Kámán Veronika (kaman.veronika@ferencesek.hu)

IX. Irodalom – References

- BALANYI, GY. (szerk.) (1926): *A tökéletesség tükré*. Élet, Budapest. (ford. Balanyi Gy.) [TT]
- BRÜHMANN, K. (1978): Anthropologische und Pädagogische Leitlinien in den Schriften des Heiligen Franziskus von Assisi. *Wissenschaft und Weisheit*, **41**: 84-102.
- FERENC, Assisi Szent (1995): *A három társ legendája*. Ferences Források 3., Agapé, Újvidék; Szeged & Csíksomlyó. (ford. Balanyi Gy. & Hidász F.; bev. Várnai J.)
- FERENC, Assisi Szent (2018): *Assisi Szent Ferenc írásai*. Ferences Források Magyarul 3., Magyarok Nagyasszonya Ferences Rendtartomány, Budapest.
- FERENC, Assisi Szent (1997): *Assisi Szent Ferenc perugiai legendája*. Ferences Források 5., Agapé, Szeged. [PL]
- FREYER, J.-B. (2005a): „Das wahre Licht, unseren Herrn Jesus Christus sehen”. Die Christologie des heiligen Franziskus nach seinen Schriften. *Archivum Francicanum Historicum*, **98**: 9-40.
- FREYER, J.-B. (1999): „Gott, der Vater unsers Herrn Jesus Christus.” Die Vision Gottvaters bei Franziskus. *Wissenschaft und Weisheit*, **62**: 276-291.
- FREYER, J.-B. (2001): *Homo Viator: Der Mensch im Lichte der Heilsgeschichte. Eine theologische Anthropologie aus franziskanischer Perspektive*. Veröffentlichungen der Johannes-Duns-Skotus-Akademie für Franziskanische Geistesgeschichte und Spiritualität, Mönchengladbach 13, Butzon & Bercker, Kevelaer.
- FREYER, J.-B. (2005b): „Ignorans sum et idiota.” Az egyszerűség mint a tudás és bölcsesség forrása Assisi Szent Ferencnél. *Vigilia*, **70**: 772-783.
- MERCATALI, A. (1982): San Francesco 'Padre e Maestro.' Orientamenti Pedagogici di S. Francesco D'Assisi. *Antoniano*, **57**: 230-258.
- SCHMUCKI, O. (1985): Francesco maestro e guida dei suoi figli. *L'Italia Francescana*, **60**: 423-426.
- STICCO, M. (1926): L'originalità del pensiero di san Francesco nell'educazione. *Fiamma Viva*, **6**: 627-640.
- TAMÁS, Celanói (1993): *Celanói Tamás életrajzai Szent Ferencről*. Ferences Források 2., Agapé, Újvidék; Szeged & Csíksomlyó. (ford. Balanyi Gy.; Hidász F. & Várnai J.)
- TEMPERINI, L. (1992): Francesco, Maestro di formazione. *Analecta Tor*, **22**: 413-440.
- ZAVALLONI, R. (1995): *Pedagogia Francescana. Sviluppi e prospettive*. Ed. Porziuncola, Assisi.

doi:[10.29285/actapinteriana.2021.7.13](https://doi.org/10.29285/actapinteriana.2021.7.13)

First Contacts between Saint Francis and Hungary

Varga Kapisztrán OFM

Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola, 1052 Budapest, Piarista köz 1.
varga.kapisztr@sapientia.hu

Varga K. (2021): First Contacts between Saint Francis and Hungary. A ferences rend magyarországi kezdeteinek kérdéséhez: Szent Ferenc, ill. a ferencesek első találkozási lehetőségei. Acta Pintériana, 7: 13-20.

Abstract: A ferences rend és a magyarság találkozásának lelki-szellemi hátterét a IV. Lateráni Zsinat és a „Szentföld eszme” adta. A zsinat megnyitásán III. Ince testi, spirituális és örök átmenetről beszélt, mely a Szentföld felszabadításával, a megtéréssel és a szentségek vételével valósul meg. Szent Ferenc ennek jegyében „átment” a Szentföldre, megtérése jeleként magára vette a „Taut”, és buzdított a szentségek vételére. A zsinat által meghirdetett V. keresztes hadjárat vezetése II. András magyar királyra várt. A magyarok és a ferencesek találkozására öt alkalom kínálkozott. Az első 1212-ben, amikor Szent Ferenc Szíriába indulva Dalmáciába sodródott, a második a IV. Lateráni Zsinaton. A harmadik a Szentföldön adódhatott, ahol már 1217-től jelen voltak a ferencesek, de ugyanebben az évben érkezett Akkonba a magyar sereg is. Noha a király gyorsan haza utazott, egy kisebb magyar csapat, köztük Tamás egri püspök, ott maradt és részt vett Damietta ostromában is. Minthogy Szent Ferenc járt a Damiettát ostromló keresztesek táborában, Tamás püspök találkozhatott vele, vagy legalábbis hallott róla és testvéreiről. A negyedik érintkezési lehetőséget az Itáliában tanuló magyarok jelentették, a kapcsolat igazi felvétele azonban az volt, hogy a rend 1217-ben elhatározta, Magyarországra is küld testvéreket. Ennek nyomán az első, sikertelen meglepedési kísérletet 1219-re tesszük, Tamás egri püspökkel azonosítva a testvérek útiköltségét kifizető magyar püspököt. A testvéreket ért inzultusok, melyeket Iordanus említ, valószínűleg az Alföldön történtek. Noha ez a kísérlet sikertelen volt, ekkortájt léphetett be a rendbe az első név szerint ismert magyar, Abraham Hungarus, aki Itáliában tanuló magyar diák lehetett.

I. The common ground: the 4th Lateran Council and the idea of the „Holy Land”

Hardly anyone would deny today that the 4th Lateran Council had a decisive impact on the development of the Franciscan Order. For scholars of Hungarian history it is equally clear that this council was a most important event in the life of the Kingdom of Hungary and its Church. However, few scholars have yet reflected on the council as a possible first point of contact between the Order and Hungary. We would like to investigate how reasonable such a conclusion would be?

The 12th ecumenical council was summoned for 1 November 1215 by Innocent III as a crowning event of his reign. The significance of this council is raised by the fact that among the 412 bishops and some 800 abbots we find representatives of countries that participated the first time in such an event: Bohemia, Poland, Hungary, Estonia, Latvia (cf. JEDIN 1998, p. 53), including 11 Hungarian prelates (cf. SZÁNTÓ 1983, p. 384).

The council not only served as an opportunity for Franciscans and the Hungarian bishops to meet personally, but also provided a direction which united the efforts of both groups. The pope chose the „*pasqua*” or „*passover*” as the key metaphor for his opening speech (see the text in PL 217,673-680). He explained the „*passover*” in a threefold sense. Materially, an army would depart and cross over to liberate Jerusalem. Spiritually, all Christians should complete the *passover* of leaving their sins behind and entering a life of penance, and this would practically mean a reform of the Church. In the „eternal” sense, Christians should enter the new life by way of the sacraments, which meant a reform of Eucharistic practice. This orientation was consequently put into practice in various ways, even if Innocent III did not live to see the departure of the Crusades (cf. VORREUX 1977).

We know that St. Francis was present at the council where the *Legend of Perugia* would report the approval and proclamation of the Order by the Pope.¹ Other sources do not mention this approval. According to the *Chronica XXIV Generalium* and other – Dominican and Premonstratensian – sources, Francis met here St. Dominic who was equally working on a papal approval of his group.² The speech of the pope deeply touched Francis and he fully accepted this orientation. He accomplished the „*transitus*” to the Holy Land in his own way. It is equally known that his use of the letter Tau and his emphasis of the Eucharist were clearly promoted by the pope’s speech at the council.

The first „Passover”, according to the flesh, as Innocent III announced it, meant the departure of an army of Crusaders to liberate Jerusalem. Hungary joins the council program of the Pope by taking part in the military campaign under the leadership of King Andrew. Thus, the idea of the Holy Land may be considered the first spiritual link between Franciscans and Hungary. Let us not forget that not only a huge army, but a significant group of pilgrims also departed in 1217 from Hungary to Palestine (cf. BOZSÓKY 1995, p. 126). Two aspects are of particular importance for us in the fifth crusade.

1. The king of Hungary left from the Adriatic coast to arrive in Akkon during the autumn of 1217. After unlucky military efforts we find him again in Akkon on 1 January 1218.
2. Several of the prelates of Hungary accompanied the king to the Holy Land: Peter, bishop of Győr, Thomas, bishop of Eger, Robert, bishop of Veszprém, provost Ugrin, royal chancellor, and Uriah, abbot of the Benedictines of Pannonhalma. We note that the king himself asked the Pope for permission for bishops Peter and Thomas to be absent from the council while preparing the crusades, whereas bishop Robert and abbot Uriah were present at the council (cf. SUGÁR 1984, p. 63). Thomas of Eger certainly did not return together with the king but remained in the Holy Land with some troops and took part in the siege of Damiette. According to Bozsóky, Robert of Veszprém, Peter of Győr and Simon, bishop of Várad later returned to Palestine and the latter two fell at Damiette (cf. BOZSÓKY 1995, pp. 136-137).³

The Hungarian troops under the command of Simon joined the Crusaders at Damiette in May 1218. As it is known, three battles were fought during the long siege, with a crushing defeat on 29 August. Papal legate Pelagius refused the proposal of the Sultan for a peace, and the fortress was taken on 5 November 1219 at great costs, only to be given up after a short time (cf. BOZSÓKY 1995, pp. 100-103).⁴

¹ „*Ipse approbavit et concessit sibi et postea in concilio omnibus annuntiavit*” (*Legenda Perusina* 67,8).

² „*Anno Domini MCCXV tempore Concilii Generalis beatus Franciscus Romam adiit et sanctum Dominicum, qui ibi tunc erat pro sui Ordinis approbatione, repperit, quem Dei ostensa visio sibi favorabilem fecit*” (*Chronica XXIV Generalium* in AF III, 9; see also CLARENUS 1912, pp. 6, 16, 101).

³ Chronicles also speak about two Hungarian bishops who died at Damiette (see the *Annales Reinhardsbunnenses* in GOMBOS 1937a, p. 192; and also the *Chronica S. Petri Erfordensis moderna* in GOMBOS 1937a, p. 471).

⁴ Proposing 19 November as the date of conquering of Damiette by the Crusaders.

It is important that Thomas, bishop of Eger only left on 14 September 1219 for Hungary,⁵ which means he arrived early 1220 in his country.

In the meantime, the first Franciscan friars appeared in the Near East due to the chapter decision in 1217. The Order was organized into provinces, and friars were sent also to „overseas”, i.e. to the Holy Land, with Elia of Cortona as the first minister.⁶ In 1219 Saint Francis himself went to the Holy Land.⁷ He boarded the ship at Ancona on 24 June, arrived in Akkon and reached Damiette in late August. We have the story of prophesying the defeat of 29 August. As it fulfilled, Crusaders were inclined to do penance.⁸ This may have led many of them to join Saint Francis.⁹ The encounter between Francis and Sultan Melek el-Kamil at this time can be considered a well-established fact. After the occupation of Damiette,¹⁰ however, he left the troops to visit the shrines. News from Italy made him leave Palestine in December 1219 or later (cf. BALANYI 1927, p. 318).¹¹

II. Possibilities of a first contact

This account presents us an important spiritual issue that occupied both the Kingdom of Hungary and the Franciscan Order at that time. It is to be noted that Hungary was an influential region of the Christian world at this time so the participation of Hungary in these „European” issues was obvious for the contemporaries, a circumstance sometimes forgotten in our days.

In chronological order, the first opportunity for Hungarians to meet Saint Francis might have been, in theory, in 1212 when Francis is reported by Celano to have reached the Dalmatian coasts in a storm (cf. 1Cel 55 in *Fontes Franciscani* 1995, p. 329). Karácsonyi and after him Balanyi believe that Francis touched land at Zara where he founded a friary (cf. KARÁCSONYI 1923, pp. 6-7; BALANYI 1927, pp. 273-274). I prefer not to pronounce any judgment on this, as recent Croatian historical works only mention this in passing (cf. MIRKOVIĆ & HOŠKO 2000, p. 12; HOŠKO 2000, p. 18).¹² It goes against the hypothesis of Francis having founded a friary at this time that the friars sent to Hungary in 1217 or 1219 would have had more success in their mission had they found in Zara a convent existing already for years. It would certainly have served as a base in many respects, but there is no later reference (cf. *Chronica fratris Iordani a Iano* 6.c. in AF I, p. 3) to this.

The second opportunity was offered by the 4th Lateran Council, but Saint Francis may not have been so strongly in the focus of attention that Hungarian prelates should have been looking for a chance to meet him.

The third opportunity, certainly much more probable than the first two, is to be regarded in the issue of the Holy Land. No matter that the first Franciscans went to Syria in 1217, Saint Francis went to Akkon and Damiette. The Hungarian bishops who fell during the siege were still alive and so was

⁵ We read in CODAGNELLIUS in GOMBOS 1937b, p. 1297: „*In exaltatione sanctae crucis [a. 1219. Sept. 14] Romanorum princeps et episcopus Ungariae [Thomas Agriensis] patriam rediderunt.*”

⁶ „*Frater autem Helias minister provincialis est institutus ultra mare a beato Francisco*” (*Chronica fratris Iordani a Iano* in AF I, p. 4); about Franciscan beginnings see also PANDŽIĆ 1974, pp. 7-8.

⁷ We took the dates for the journey of Francis in the Holy Land from the detailed account in BALANYI 1927, pp. 305-318; see also ORTROY 1912, pp. 451-462.

⁸ „*Urgebat ergo sanctum de ipsis compassio, nec minus eos poenitudo de facto*” (2Cel 30,13 in *Fontes Franciscani* 1995, p. 471).

⁹ We know the account of Jacques de Vitry, *Epist. IV.* listing the persons who left his train: prior Rainerius, cleric Colin, magister Michael and Vicar Matheus, adding: „*cantorem et Henricum et alios quosdam vix retineo*” (HUYGENS 1960, pp. 131-133).

¹⁰ Bozsóky gives us 19 November, while Balanyi 5 November (cf. BALANYI 1927, p. 314).

¹¹ Reviews the opinions of scholars about the date of return.

¹² Pandžić says that many Dalmatian convents date their foundation from this visit, but we have no written proof of the existence of Franciscan convents from this period (cf. PANDŽIĆ 1974, p. 109).

Thomas of Eger. We can reasonably argue that they were informed about the visit of Francis and the stories about his Order. If Jacques de Vitry writes about him in such a way as in the *Historia Orientalis*, then it is hardly possible that Francis would not have been a topic of conversation (cf. HINNEBUSCH 1972, pp. 158-163; BEER 1983). The fact that people joined his Order even in the Holy Land must have been an extraordinary circumstance. We can presume that Thomas, bishop of Eger got acquainted with the friars at Damiette, and he may well have been the Hungarian bishop mentioned by Jordanus who in 1219 helped the friars cross the Adria (cf. CODAGNELLUS in GOMBOS 1937b, p. 1297). It is interesting that 18th century historians often link the foundation of the first friary in Hungary – whether in Buda, Zagreb or Eger – with the return of Andrew II from Syria or with the return of Francis from the Holy Land (cf. ESZTERLE 1925, pp. 3-12).

The fourth opportunity for Hungarians to meet Francis or his movement was offered by Italian universities where several Hungarians were studying at that time. The speech of Francis in 1222 in Bologna and its effects were written down by archdeacon Thomas of Spalato (cf. *Spalatensis in Monumenta Germaniae Historica* 1905-1913, p. 580; BOEHMER 1961, p. 106; LEMMENS 1926, p. 10). As the history of Dominicans in Hungary witnesses, Hungarian students of Italian universities played an important role in getting acquainted with the Order and spreading it in Hungary.

The fifth and most certain opportunity is beyond doubt the decision of the Order to send friars to Hungary, as taken by the general chapter of 1217 or 1219.

III. The first, unsuccessful attempt to settle in Hungary

Any discussion about the first attempt of the Order to settle in Hungary has to face the uncertainty about the date of this chapter decision. Debate on this has been going on for about a century now. Surely there was a decision in 1217 to send friars to countries outside Italy and overseas. It is still debated whether these countries included all that are indicated in the sources (Spain, France, Germany and Hungary) or the sending out was carried out in two waves.

Even the sources diverge in describing this event. The chronicler of the settlement in Germany, Jordanus a Giano, writes in ch. 3:

„Anno vero Domini 1219 et anno conversionis eius decimo frater Franciscus in capitulo habito apud sanctam Mariam de Portiuncula misit fratres in Franciam, in Theutonium, in Hungariam, in Hispaniam, et ad alias provincias Italiae, ad quas fratres non pervenerant.”

(*Chronica fratris Iordani a Iano* in AF I, p. 2)

However, year 10 of the conversion of Francis cannot be 1219, but only 1217. Even if the AF edition mentions a theory to read „*tertio*” instead of „*frater*”, Jordanus writes correctly in ch. 10 that Francis went to the Holy Land in year 13 of his conversion, that is in 1219. All further authors carry on this uncertainty of Jordanus.

Our position is that the chapter decision is to be dated for 1219. We have found it helpful what Pietro Messa suggested (cf. MESSA 2001, pp. 4-7), emphasizing the remark of Jordanus that sending friars outside the Italian peninsula at that time was equal to being ready for martyrdom.¹³ We know that at the chapter of 1221 friars were not ordered to join the mission to Germany but had to volunteer. The chronicle of Jordanus can be taken as a good example of how missions were organized in those years.

Our basic argument for dating the first attempt at 1219 is an implicit proposition made by Jordanus and never looked into by scholars until now. Jordanus says that it was a Hungarian bishop who paid

¹³ „*Ex quo facto Theutonia a fratribus tam crudelis est reputata, ut ad ipsam nisi desiderio martyrii inspirati redire non auderent*” (*Chronica fratris Iordani a Iano* in AF I, p. 3; see also chapters 17-18 in AF I, pp. 6-8).

the voyage of the friars to Hungary. Were there any Hungarian bishops returning in 1217 via Ancona? Hardly in 1217, for they were rather leaving for the Holy Land than returning. However, we find Thomas, bishop of Eger, returning on 14 September 1219 from the Holy Land. We do not know the exact route he took, and this surely weakens our argument. But if we go with this, it may shed light on the date of the first mission and on the identity of the bishop mentioned by Jordanus.

The description of the first unsuccessful mission journey to Hungary is found in ch. 6 of the chronicle of Jordanus. Later sources seem to borrow his story, with modifications, but leaving the essence unchanged. This description is the longest among those about missions to European countries, probably because of its adventurous character, as we can gather from the text of the *Chronica anonyma*.¹⁴ Another reason for this special interest of Jordanus can be that members of the group included friars he closely knew. In the same chapter he mentions that the weird story had been told to him by someone who had lost his pants fifteen times. In ch. 18 he tells us that he turned for advice to a friar who had seen many tribulations, having lost his pants six times in Hungary. Here is how Jordanus recalls the event:

„Fratres vero in Hungariam missi per quendam episcopum Hungariae per mare in Hungariam sunt conducti, et cum derisi per campos encederent, pastores ipsos canibus inpetierunt et aversa cuspide sub silentio incessanter eos lanceis percusserunt. Et cum inter se fratres conquirerent, quare sic mactarentur, dixit unus: »Forte quia tunicas nostras superiores habere volunt«. Quas cum dedissent, nec sic a verberibus destiterunt. Et adiecit: »Forte etiam et nostras tunicas inferiores habere volunt«. Quas cum dedissent, nec sic percutere destiterunt. Et dixit: »Forte et braccas nostras habere volunt«. Quas cum dedissent, a verberibus destiterunt, et nudos abire permiserunt. Et mihi retulit unus ex eisdem fratribus, quod XV vicibus ipse sic bracas amiserat. Et cum, pudore et verecundia victus, plus de braccis quam de aliis vestibus doleret, ipsas bracas luto boum et aliis immunditiis polluit, et sic ipsi pastores super eis nauseam habentes ipsi braccas retinere concesserunt. Et hi aliis pluribus contumeliis affecti in Italiam sunt reversi.»

(*Chronica fratris Iordani a Iano* in AF I, p. 3)¹⁵

The general chapter of 1219 started on 26 May. Even if we accept the date of 24 June 1219 for St. Francis to board the ship in Ancona to the Holy Land (cf. BALANYI 1927, pp. 303-305), we can reasonably presume several months before friars actually left for the mission. An example would be the mission to Germany: the chapter started on 30 May, but friars only arrived in Trento on 29 September (cf. *Chronica fratris Iordani a Iano* in AF I, p. 8). A certain preparation may have been possible, but this was not typical for friars at that time. It is unknown whether they tried another route or went directly to Ancona, to use the then usual route between Hungary and Rome via Dalmatia.

The real difficulty must have been paying the fare in Ancona, and they were a fairly big group at that. Jordanus mentions 25 friars leaving for Germany in 1221, later groups of about 10 to various regions: 10 friars to Saxony in 1223, 7 to Thuringia in 1224 (cf. *Chronica fratris Iordani a Iano* ch. 19, 34 and 38, in AF I, pp. 8, 12). We can think of this size for the group leaving for Hungary. They could hardly have expected any ship to take them without paying. We know the story of St. Francis from 1212 when he was refused by the Ancona sailors as he was trying to board a ship (1Cel 55). The only thing the group could do was to wait until they find someone to pay for the voyage. This could have been

¹⁴ „*Diversum tamen accidit iis, quibus Hungaria sorte contigit, quod visum fuit hic commemorare*” (*Chronica anonyma Fratrum Minorum Germaniae* in AF I, p. 280).

¹⁵ The *Chronica anonyma Fratrum Minorum Germaniae* of the Sant’Isidoro convent in Rome borrows several stories from Jordanus, such as this one (cf. *Chronica anonyma* in AF I, p. 280). Iohannes de Komorowo in his *Memorialia ordinis fratrum Minorum, maxime rectorum ipsius ordinis et contingencium in ordine* dates the event at 1216 with reference to Jordanus (cf. GOMBOS 1937b, pp. 1299-1300). Wadding gives us another version of the story in WADDING 1931, a. 1219, n. 42.

made easier if they could only present the papal letter *Cum dilecti filii*, issued on 11 June 1219, but we do not know if they carried this letter or not.¹⁶ They had to find someone who knew them and had enough money. A Hungarian bishop to meet both requirements could be Thomas of Eger who started his return trip on 14 September 1219 in Damietta. He had an opportunity to get acquainted with the Order in the Holy Land, may even have met St. Francis during the siege of Damietta, and certainly had the money to help the friars. thus we can reasonably argue that Thomas was the Hungarian bishop who helped the friars to cross the Adriatic Sea to Zara.

We do not find any indication of a season in any description. It only means that they did not meet with extreme cold. Thus we can think of autumn 1219 or even spring 1220.

No exact location can be given for the insults described in the text. There is a scholarly tradition speaking about pastors in the Dinari mountains (cf. KARÁCSONYI 1923, p. 8; BALANYI 1940, p. 8). This is contradicted by the mention of „*per campos*” in Jordanus, and further by the words of Wadding and the *Chronica Anonyma*: „*nam cum per campos hinc inde [Wadding: divisi] errarent, pecorum custodes – brutum et ferox genus – [...] eos verberantes, gravissime excrutiarunt*” (WADDING 1931, a. 1219, n. 42.). We cannot propose any exact location on the basis of this text, but we can certainly say that the events did not happen in the mountains but on a plain. Another argument is the expression *pecorum custodes* which also suggests a plain. This would mean that the friars reached further inland than Dalmatia, but raises the question why they did not visit any town on their way where they could have settled? Were they determined to go directly to the capital or were they looking for a town with a bishop? The texts do not offer any more clues.

We have argued to date of the first attempt to settle in Hungary for 1219. Even if the story given by Jordanus offers only a few clues, it leaves no room for assuming a settlement before 1219.

IV. The first known Hungarian Franciscan: Abraham Hungarus

There are several things we can learn about Abraham Hungarus, the first known Hungarian friar, on the basis of the chronicle of Jordanus a Giano. Perhaps not as many as we would like, but certainly more than has been analysed until now (cf. ESZTERLE 1925, p. 13; KARÁCSONYI 1923, p. 6).¹⁷

As we know it from ch. 17 of Jordanus, Abraham was present at the Chapter of Mats of 1221. Since this chapter was the last in which all the friars were participants, and the novitiate year was introduced on 22 September 1220 (*Cum secundum consilium*), Abraham must have joined the Order before this date. Abraham was thus witness of this important chapter which – under the presidency of Fr. Elias – worked on the rule that was to become the *Regula non Bullata* and chose friars for the missions.

Abraham volunteered for the mission, which means either that he had courage or that he knew the language of the mission country (cf. *Chronica fratris Iordani a Iano* ch. 7, in AF I, pp. 6-7). He became the companion of several well-known friars like Cesarius of Speyer, Thomas of Celano, John of Pian Carpino and the chronicler Jordanus a Giano. He is mentioned among the 12 clerics (cf. *Chronica fratris Iordani a Iano* ch. 19, in AF I, p. 8), but was ordained only in 1222 with two others (cf. *Chronica fratris Iordani a Iano* ch. 28, in AF I, p. 11). Presumably he was a young man at this time, but already finished the studies necessary for ordination. He could well be one of the many Hungarian students studying at Italian universities at this time, which gave him a chance to contact the friars.

¹⁶ We do not know if the friars brought with themselves the papal letter of privilege „XXX” of 11 July 1219, but if they did, that must have been of great help (cf. WADDING 1931, a. 1219, n. 28).

¹⁷ The most we find in the study of Balanyi on the formation of the Hungarian Franciscan province (cf. BALANYI in id. 1930, p. 135).

We also know that after the provincial chapter held in Augsburg on 16 October 1221 Cesarius of Speyer sent him to Salzburg together with fr. Jordanus and fr. Constantinus (cf. *Chronica fratris Iordani a Iano* ch. 23-24, in AF I, p. 9).¹⁸ This is the last mention of his name in the chronicle of Jordanus. He is thought to have participated in the settlement of the Order in Hungary, but there are no indications to prove this.

Translated from Hungarian by Jakab Várnai OFM

V. Irodalom – References

- Analecta Franciscana* (1885-1941). t. I-X., Collegium S. Bonaventurae, Ad Claras Aquas, Quaracchi, Florentiam. [AF]
- Annales Reinhardsbrunnenses. In: A. GOMBOS (ed.) (1937a): *Catalogus fontium historiae Hungaricae (A–C)*. t. 1., Szent István Akadémia, Budapest, pp. 187-193.
- Archivum Franciscanum Historicum*. Collegium S. Bonaventurae, Quaracchi (1908-1970); Grottaferrata (1971 ss.). [AFH]
- BALANYI, Gy. (1930): A magyar ferences provincia kialakulása. In: id.: *Anima Franciscana* (1930). Ferences Közlöny, Budapest, pp. 132-150.
- BALANYI, Gy. (1940): *A ferences mozgalom begyökerezése magyar földön*. Székfoglaló értekezés, Értekezések a Történeti Tudományok Köréből 25/10., Magyar Tudományos Akadémia, Budapest.
- BALANYI, Gy. (1927): *Assisi Szent Ferenc*. Szent István Társulat, Budapest.
- BEER, F. de (1983): „*We saw Brother Francis*”. Franciscan Herald Press, Chicago.
- BOEHMER, H. (ed.) (1961): *Analekten zur Geschichte des Franziskus von Assisi*. J. C. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen.
- BOZSÓKY, P. G. (1995): *Keresztes hadjáratok*. Agapé, Szeged.
- Chronica anonyma Fratrum Minorum Germaniae* (1885). In: *Analecta Franciscana* (1885). t. I., Collegium S. Bonaventurae, Quaracchi, Florentiam, pp. 277-300. [AF I]
- Chronica fratris Iordani a Iano*. In: *Analecta Franciscana* (1885). t. I., Collegium S. Bonaventurae, Quaracchi, Florentiam, pp. 1-19. [AF I]
- Chronica S. Petri Erfordensis moderna*. In: A. GOMBOS (ed.) (1937a): *Catalogus fontium historiae Hungaricae (A–C)*. t. 1., Szent István Akadémia, Budapest, pp. 471-474.
- Chronica XXIV Generalium*. In: *Analecta Franciscana* (1887). t. III., Collegium S. Bonaventurae, Quaracchi, Florentiam. [AF III]
- CLARENUS, A. (1912): *Expositio Regulae Fratrum Minorum*. Collegium S. Bonaventurae, Quaracchi, Florentiam. (ed. L. Oligier)
- CODAGNELUS, I. (Caputagni): *Gesta obsidionis Damietae a. 1218-1219*. In: A. GOMBOS (ed.) (1937b): *Catalogus fontium historiae Hungaricae (D–N)*. t. 2., Szent István Akadémia, Budapest, p. 1297.
- ESZTERLE, J. (1925): *Mikor jöttek a ferencesek Magyarországra és hol épült első kolostoruk?* Buzárovits Gusztáv Könyvnyomdája, Esztergom.
- GOMBOS, A. (ed.) (1937a): *Catalogus fontium historiae Hungaricae (A–C)*. t. 1., Szent István Akadémia, Budapest.

¹⁸ All this is born out also by the *Chronica anonyma Fratrum Minorum Germaniae* in AF I, pp. 281-283.

- GOMBOS, A. (ed.) (1937b): *Catalogus fontium historiae Hungaricae (D–N)*. t. 2., Szent István Akadémia, Budapest.
- HINNEBUSCH, J. F. (ed.) (1972): *The Historia Occidentalis of Jacques de Vitry*. Spicilegium Friburgense 17., University Press, Fribourg.
- HOŠKO, F. E. (2000): *Franjevci u kontinentalnoj Hrvatskoj kroz stoljeća*. *Analecta Croatica Christiana* 32., Kršćanska sadašnjost, Zagreb.
- HUYGENS, R. B. S. (ed.) (1960): *Lettres de Jacques de Vitry (1160/1170-1240)*. Brill, Leiden.
- In Concilio Generali Lateranensi habitus (Sermo VI.) Innocentii III Papae Sermones de Diversis*. In: PL 217,673-680.
- JEDIN, H. (1998): *A zsinatok története*. Ecclesia, Budapest.
- KARÁCSONYI, J. (1923): *Szt. Ferenc rendjének története Magyarországon 1711-ig*. 1. köt., Magyar Tudományos Akadémia, Budapest.
- KARÁCSONYI, J. (1924): *Szt. Ferenc rendjének története Magyarországon 1711-ig*. 2. köt., Magyar Tudományos Akadémia, Budapest.
- Legenda Perusina* (1195). In: E. MENESTÒ; S. BRUFANI; E. PAOLI; L. PELLEGRINI & G. BOCCALI (a cura di) (1995): *Fontes Franciscani*. Ed. Porziuncola, Assisi, pp. 1471-1687. [**Legenda Perusina**]
- LEMMENS, L. (1926): *Testimonia minora saeculi XIII. de S. Francisco Assisiensi*. Collegium S. Bonaventurae, Quaracchi, Firenze.
- MENESTÒ, E; S. BRUFANI; E. PAOLI; L. PELLEGRINI & G. BOCCALI (a cura di) (1995): *Fontes Franciscani*. Ed. Porziuncola, Assisi. [**Fontes Franciscani**]
- MESSA, P. (2001): Un francescano alla corte dei Mongoli: Fra Giovanni da Pian del Carpine. In: P. MESSA (a cura di): *I Francescani e la Cina 800 anni di storia*. Ed. Porziuncola, Assisi, pp. 1-48.
- MIRKOVIĆ, M. & F. E. HOŠKO (uredn.) (2000): *Mir i Dobro, Umjetničko i kulturno naslijeđe Hrvatske Franjevačke Privincije Sv. Ćirila i Metoda, O proslavi stote obljetnice utemeljena 12. siječnja – 23. travnja 2000*. Galerija Klovićevi dvori, Zagreb.
- ORTROY, F. van (1912): Saint François et son Voyage en Orient. *Annalecta Bollandiana*, **31**: 451-462. doi:[10.1484/j.abol.4.00018](https://doi.org/10.1484/j.abol.4.00018)
- PANDŽIĆ, B. (1974): *Historia Missionum OFM*. vol. 4., Secretariat Missionum, Roma.
- SPALATENSIS, T.: *Historia Salonitanorum pontificum, atque Spalatensium*. In: *Monumenta Germaniae Historica* (1905-1913). *Inde ab anno Christi Quingentesimo usque ad annum Millesimum et Quingentesimum*. t. 29., Impensis Bibliopolii Aulici Hahniani, Hannoverae – Lipsiae.
- SUGÁR, I. (1984): *Az egri püspökök története*. Szent István Társulat, Budapest.
- SZÁNTÓ, K. (1983): *A katolikus egyház története*. 1. köt., Ecclesia, Budapest.
- SZÁNTÓ, K. (1985): *A katolikus egyház története*. 2. köt., Ecclesia, Budapest.
- SZÁNTÓ, K. (1987): *A katolikus egyház története*. 3. köt., Ecclesia, Budapest.
- TOMMASO, da Celano: *Vita prima sancti Francisci*. In: E. MENESTÒ; S. BRUFANI; E. PAOLI; L. PELLEGRINI & G. BOCCALI (a cura di) (1995): *Fontes Franciscani*. Ed. Porziuncola, Assisi, pp. 273-424. [**1Cel**]
- TOMMASO, da Celano: *Vita secunda sancti Francisci*. In: E. MENESTÒ; S. BRUFANI; E. PAOLI; L. PELLEGRINI & G. BOCCALI (a cura di) (1995): *Fontes Franciscani*. Ed. Porziuncola, Assisi, pp. 443-639. [**2Cel**]
- VORREUX, D. (1977): *Un Symbole Franciscain. Le Tau*. Éd. Franciscaines, Paris.
- WADDING, L. (1931): *Annales Minorum (1208-1220)*. t. 1., Collegium S. Bonaventurae, Quaracchi, Florentiam.

doi:[10.29285/actapinteriana.2021.7.21](https://doi.org/10.29285/actapinteriana.2021.7.21)

Aragóniai II. Jakab és a Szentföldi Kustódia

Juhász Vince OFM

Juhász V. (2021): Aragóniai II. Jakab és a Szentföldi Kustódia. James II of Aragon and the Custody of the Holy Land. Acta Pintérian, 7: 21-32.

Abstract: The author, Vince Juhász was a Hungarian Franciscan who went to the Holy Land shortly after his ordination in 1935 and worked there until 1952. For many years he was an assistant of the chief librarian in Jerusalem, Agostín Arce of Spain. Juhász certainly possessed the instruments for historical research and had a strong historical interest. In this article, he exposes the richly documented opinion that the physical presence of Franciscans was uninterrupted between the fall of Akkon in 1291 and the foundation of the Custody of the Holy Land in 1342. This is plausible only if we recognize the importance of the role played by James II of Aragon who maintained good relationship with the sultan of Cairo. The article was originally published in the Spanish-language *Rivista de Tierra Santa* (September 1953, pp. 294-303.)

A szerzőről: Juhász Imre (anyja neve: Schoffán Emília, apja Juhász József) 1907. szeptember 14-én született zsidó családban. Elvégezte a budapesti egyetemet, majd belépett a ferences rendbe (Szűz Mária Provincia), ahol a Vince nevet kapta. Első egyszerű fogadalma 1930. augusztus 16-án, ünnepélyes fogadalma 1933. szeptember 17-én, papszentelése 1935. január 20-án volt. Szentelése után azonnal kiküldték a Szentföldre, ahová 1935. augusztus 7-én érkezett. Jól tudhatott spanyolul, mert hosszú ideig volt helyettese a jeruzsálemi központi könyvtár vezetőjének, a spanyol Agostín Arce atyának. Tizenhét évig szolgált a Szentföldön, mígnem 1952. április 15-én Madridba ment. További sorsáról, halálának körülményeiről semmit sem tudunk, állítólag Venezuelába került.

1949-től ír a spanyol nyelvű szentföldi magazinba (Rivista de Tierra Santa) az egyes szent helyek történeti és régészeti kérdéseiről, mégpedig a kéthavonta megjelenő folyóiratnak jóformán minden számába. Egy ideig Betlehemben is szolgált, ahol írt egy monográfiát a Születés Bazilikájának keresztes kori oszlopfestményeiről. Ezt a bazilikát cikkünk megjelenése idején restaurálják, és a jeruzsálemi központi levéltárban 2017-ben véletlenül megtalálták Juhász Vince monográfiáját. A restaurálásban részt vevő, nemzetközileg elismert kutatók azt állapították meg, hogy a monográfia igen jelentős munka, annyira, hogy a ferencesek Jeruzsálemben működő biblikus kutatóintézete elhatározta megjelentetését.

A jelen tanulmánynak először egy magyar nyelvű vázlatát találtam meg Majsai Mór ferences atya, egykori szentföldi komisszárius levéltári hagyatékában a Magyar Ferences Könyvtár és Levéltárban. Juhász érezhetően nem publikálásra szánta azt az írást, mert a Kustódia alapításának „spanyol narratíváját” különösen nagy vehemenciával képviseli az „olasz narratívával” szemben, és ennek epés megjegyzésekkel is hangot ad. A tanulmány nyomtatott változatát akkor találtam meg, amikor Emilio Barcena spanyol ferences atyával Jeruzsálemben a Rivista de Tierra Santa szentföldi magazin régebbi számaiban kutattunk Juhász Vince nyomai után: az 1953. szeptemberi számban, a 294-303. oldalakon olvasható. Ennek fordítását közöljük most, emléket állítva honfitársunknak, ennek a kiváló ferences pap kutatónak.

Várnai Jakab OFM

I. A ferencesek első kísérletei a Szent Helyek megszerzésére

Szent Ferenc 1219-ben kelt útra Palesztina felé. Damietta városába érve hirdetni kezdte Krisztus hitét Melek al-Kámil egyiptomi szultán színe előtt. A szultán pedig rendeletet adott ki, melynek értelmében

Ferenc fiai ingyen látogathatták a Szent Sírt, és prédikálhattak egész birodalmában. Mielőtt Ferenc visszatért volna Itáliába, az összes szent helyet személyesen felkereste (vö. BBB I/1, pp. 52, 92 sk.).

1230-ra a nem sokkal korábban alakult szerzetesrend már megtelepedett a Biblia földjén. IX. Gergely pápa, Szent Ferenc barátja és csodálója, ekkoriban adta ki 1230. február 1-i keletzéssel a *Si Ordinis Fratrum Minorum* kezdetű bulláját. Az írás Jeruzsálem pátriárkája számára elrendelte: engedje, hogy a barátok kápolnát építhessenek minden egyházközségben (vö. *Bullarium Terrae Sanctae*, p. 2). E plébániák között tűnt fel először Jeruzsálem és Betlehem neve, mint ahol a keresztes hadjáratok idejétől kezdve folyamatosan éltek „latinok”.

Calahorra atya, aki 1659 és 1684 között minden erejét a San Salvatore-kolostor levéltárában található ferences dokumentumok tanulmányozásának szentelte, Szent Ferenc fiainak érkezését és ünnepélyes bevonulását Jeruzsálembe az 1229-es évben határozta meg (vö. uo. p. 71). Lemmens ferences atya szerint, aki római levéltáros és a Ferences Rend keleti történetével foglalkozó számos könyv szerzője volt, a Calahorra atya által megjelölt dátum „*nagyon is hihető*” (LEMMENS 1925, p. 9).¹ Ugyanebben az évben II. Frigyes német-római császár bevonult Jeruzsálembe. Annak ellenére, hogy a Szentszék nem nézte jó szemmel és megalázónak tartotta a császár Melek al-Kámil szultánnal kötött fegyverszüneti feltételeit, és hogy Frigyes császár hamar vissza is tért Nyugatra, a történészek egyöntetű véleménye szerint ez az esemény számos szerzetest és zarándokot vonzott Jeruzsálembe.

Egy korabeli krónika tanúsága szerint 1229 márciusában Lausanne-i Geraldo jeruzsálemi pátriárka a teljes klérus kíséretében visszatért Akkonból Jeruzsálembe. Mateo Paris korabeli író pedig azt állítja, hogy a papság visszakapta templomait, és minden korábbi tulajdonát (vö. BBB I/1, pp. 158-159; BBB I/2, pp. 387-388). A pápa 1229-ben ferenceseket és domonkosokat küldött Jeruzsálembe azzal a megbízással, hogy adják át Frigyesnek az őt kiközösítő bullát (vö. BBB I/1, pp. 156-157).

Valószínűsíthető, hogy a pátriárka maga is a Szent Városban tartózkodott, amikor a *Si Ordinis Fratrum Minorum* kezdetű pápai bullát kiadták. Mindenesetre az a dátum azt bizonyítja számunkra, hogy a bulla kiadását a nyugati papság Szent Városba való visszatérése által teremtett új helyzet rendezésének szükségessége tette indokolttá. Mindezek alapján tehát feltételezhető, hogy az új ferences rend ebben az időben már jelen volt a Szentföld fővárosában, mivel egyetlen szerzetesrend sem élvezte IX. Gergely pápa nagyobb támogatását. Ugyanígy igaz, hogy semelyik más rend sem lett volna elfogadható az ott élő muzulmánok számára.

Köztudomású, hogy az 1229-es fegyverszünetet még több másik is követte (vö. BBB I/2, pp. 387 sk.), és hogy 1244-ben Kharsm mongol hordái Jeruzsálemben virágzó keresztény, katolikus életet találtak, és számos ottani hívőt kardélre hánytak. Marino Sanuto (1310) arról tudósít minket, hogy I. Bajbarsz 1263-ban „*lerombolta a betlehemi rendházat*” (BONGARS 1611, p. 221), ám biztosra veszi, hogy a ferencesek hamarosan visszatérnek a szent épületbe, mivel a ferences hagyomány szerint 1244-ben már a Cenákulumban éltek, és ott is haltak mártírhálált.

P. Golubovich e hagyományt hitelesnek tekinti, és bíz benne, hogy ezzel kapcsolatos történeti forrást is találnak majd (vö. BBB I/1, pp. 189-190). E hagyományok gyakran a helyi régészeti ásatások által nyernek megerősítést. A Szentföldi Ferences Kustódia tagjai valóban jelen voltak a Cenákulumban, ahogyan az ortodox szerzetesek is Betlehemben. Amikor egy alkalommal felásták a földet egy ház alapzatának elkészítéséhez a temetőjük területén, a Születés Templomának homlokzatával szemben Ágoston-rendi kolostor ősi falainak maradványaira bukkantak, pontosabban egy kapu maradványira, amely éppen a jelenlegi ferences kolostor kapujával szemközt állhatott (vö. JUHÁSZ 1950a, pp. 291-293).

¹ Golubovich joggal tarthatta biztosnak, hogy a Kustódia először 1229-ben telepedett le a Szentföldön (vö. BBB I/1, pp. 158 sk., 190).

Semmi sem akadályozhatta meg a katolikus élet folytatását Palesztinában. Páduai Fidencio (1266-1291) ferences atya szavainak tanúsága szerint „*olaszok, franciák, spanyolok, angolok, németek, és sokan mások mentek Jeruzsálembe*” (BBB I/2, p. 27).²

1227-ben egy csoport katolikus lovag érkezett Betlehembe, a Születés Templomába. Pompás sisakjaikat kereszték és mórok karikatúrái, valamint archaikus latin feliratok díszítették. Az egyik sisakon az 1276-os évszám olvasható (vö. JUHÁSZ 1950b, pp. 49, 53).

1335-ben a Betlehemben tartózkodó keresztények, azaz latinok között voltak olasz, német, sőt magyar származású katolikusok is (vö. BBB I/4, p. 239). Montecrocei Ricoldo domonkos rendi misszionárius atya 1288-ban zárándokolt el a Szentföldre, és ennek történetét 1294-ben meg is jelentette. Művében olvasható, hogy „*a III. és a IV. stációnál található a hely, amely a Kisebb Testvéreké volt*”, vagyis ott állt egy kolostor, amelyben már Ricoldo atya érkezése előtt is ferences barátok éltek. Az atya arról is beszámol, hogy a Szent Sírnál, és a betlehemi Születés Barlangjánál szentmisét mutatott be, prédikált és számos hívőt áldoztatott meg (vö. BALDI 1935, nn. 139, 971).

A fentiekben felsorolt adatok azt bizonyítják, hogy Szent Ferenc fiai már a 13. század folyamán megkísérelték birtokba venni a Szent Kegyhelyeket.

1291-ben Akkon elesett, és a muszlimok kezére került. Ez a város volt a kereszties lovagok utolsó bástyája a Biblia földjén. Ezt követően a muszlimoknak egyáltalán nem kellett tartaniuk a nyugati, keresztény fegyveresektől, ezért készen álltak rá, hogy békésen tárgyaljanak a még függőben lévő ügyekről, amelyek egyike éppen a Szent Helyek őrzésének kérdése volt. E „békés kereszties hadjárat” főszereplője nem más, mint II. Jakab, Aragónia királya.

II. Aragóniai II. Jakab

1293-ban a jámbor II. Jakab, Aragónia királya, aki a Szent Helyek és a ferencesek hűséges támogatója volt, barátságot és szövetséget kötött an-Nászír-Muhammad szultánnal. Palesztina ebben az időben egyiptomi uralom alatt állt. Egy ilyen természetű paktumban, amelyet egy spanyol király kötött a kereszténység ellenségeivel, pontosan rögzíteni és biztosítani kellett a katolikus vallásgyakorlás szabadságát a Szent Helyeken, valamint a Katolikus Egyház korábbi jogait az evangéliumi kegyhelyeken, melyeket folyamatosan támadtak mind a fanatikus muszlimok, mind pedig a keleti szakadár keresztények. Régi írók tanúságtétele szerint nem sokkal 1293 után, a születőben lévő Szentföldi Ferences Kusztdia menlevelet, fermánt kapott az említett szultántól.

Verniero atya, a Szentföld első krónikása, egykori kusztos (1634-1636), *Szentföldi krónikák* (Croniche ovvero Annali di Terra Santa) címmel írt műve nemrég jelent meg [1929/1936] Golubovich atya gondozásában. Ez a krónika részletesen és igen világosan tárgyalja azt az ünnepélyes, hosszú körlevelet, amelyet Bergamói Tamás, a Szentföldi Kusztdia vikáriusa írt 1568-ban, tájékoztatván a Kusztdia tagjait a Germánosz görög pátriárka által keltett viszályról, melynek során a Születés Temploma két kapujának kulcsát el akarták venni a ferencesektől, akik pedig „*a megfelelő írásos dokumentumokkal együtt már mintegy 270 éve birtokolták azokat*” (*Firmani arabi* in BBB II/6, pp. 134, 330).

A már említett Lemmens atya (vö. BBB II/6, p. 201) arról tájékoztat minket, hogy ugyanabban az időben, amikor Germánosz pátriárka a görög papsággal együtt harcot indított a palesztinai ferences barátok ellen, vagyis 1555-től vette kezdetét a betlehemi ferencesek hittérítő munkája a szakadár pátriárka hívei között. E térítő munkának köszönhetően néhány betlehemi vissza is tért az Egyház

² 1252 és 1268 között létezett Jaffában egy ferences kolostor (a mai spanyol rendház elődje), melyet IX. Szent Lajos építtetett (vö. BBB I/1, p. 269).

kebelébe.³ Verniero atya kronológiai sorrendben közöl egy sor olyan fermánt és szultáni parancsot, amelyek kifejezetten a betlehemi kegyhelyre vonatkoznak. Az első az 1396-os évből származik, amikor is a ferences barátok engedélyt kaptak a betlehemi Születés Templomának helyreállítására. Ezt – írja – egy újabb követte 1307-ben. Verniero atya más, menleveleket felsoroló listájában is előfordul némi kronológiai bizonytalanság, azt azonban megfigyelhetjük, hogy a listák között nem található lényeges eltérés. Jelen esetben a második menlevél időpontját mintegy 89 évvel korábbra teszi az elsőnél. Feltételezhetően nem lehetetlen, hogy a krónikás az elsőnél „1296”-ot akart írni „1396” helyett. Ez éppen egybeesne II. Jakab király sikeres diplomáciai tevékenységével, amelyet a Szentföldi Kusztódia megtelepedése érdekében fejtett ki.

Calahorra atya, aki 25 éven át tanulmányozta a San Salvatore-kolostor levéltárának anyagait, folytatta elődje, Verniero atya munkáját. Ő olyan dokumentumokat is említ, amelyekről Verniero atya nem tudott, nem szólt. Calahorra atya idézi például egy olyan akta teljes szövegét, amelyre Bergamói Tamás is hivatkozott: egy 1294-ből vagy 1295-ből származó menlevélről van szó, melynek értelmében *egyetlen nyugati rend sem birtokolhatta a Cenákulum, a Szent Sír, és Betlehem kegyhelyeit, kivéve a Kordát viselő barátokat, akik az említett helyeken éltek*. Világos, hogy ez a menlevél II. Jakab király erőfeszítéseinek köszönhető, aki ez időben a palesztinai ferencesek egyetlen királyi rangú patrónusa volt.

Néhányan elutasítják a Nápolyi (Anjou) Róbert előtti időkből származó fermánok hitelességét, mondván, hogy forráskritikai szempontból nem megbízhatóak. E dokumentumokkal kapcsolatban a következő kétségek merülhetnek fel:

1. *Ezeket a menleveleket a modern kritika minden eszközeivel ez idáig nem vizsgálták*. Az állítás igaznak tekinthető, ha ez alól kivételnek tekintjük az 1309-es, a mi szempontunkból rendkívüli fontosságú menlevelet, amelyről a későbbiek során még szólunk. Ami a többit illeti, azokat a mai napig valóban nem találták meg, bár Verniero és Calahorra atyák egyértelmű említést tesznek róluk. Olyan emberek voltak ők, akik életüket is kockáztatták a Szent Helyek védelmének ügyéért, ezért mindenképpen hitelt érdemlőnek tekintendők. Néhány dokumentumról pedig későbbi szultáni fermánok tesznek említést, amelyeket már megfelelő kritikai vizsgálatnak vetettek alá. Ezekből kitűnik, hogy an-Nászír-Muhammad szultán kiadott legalább egy olyan fermánt a palesztinai ferences barátok érdekében, amelynek keletkezése a nápolyi királyokkal folytatott tárgyalások időpontjánál korábbra tehető. Más szóval, kiadása Aragóniai II. Jakab közbenjárásának köszönhető, aki az egyetlen olyan uralkodó volt, aki a ferencesek érdekében már korábban is diplomáciai erőfeszítéseket tett.

2. *A fermánok arab betűkkel és számokkal írt dátumai igen gyakran olvashatatlanok*. Erre mi azt válaszoljuk, hogy minden egyes esetet külön-külön kell megvizsgálni. Az 1309-es menlevél esetében például, amelynek szövege teljes egészében ránk maradt, minden egyes számot olyan arab szavakkal írnak le, amelyek a megfelelő jelentést hordozzák. Ily módon semmi kétség nem férhet azok hitelességéhez. Azt is mindenképpen figyelembe kell vennünk, hogy a Kusztódiának mindig is dolgoztak arab szakértők, akik például a bíróságok előtt képviselték a testvérek ügyeit. Ők voltak a híres „fordítók”, akik mind a polgári életben, mind a ferences rendben nagy megbecsülésnek örvendtek. Maguk a szerzetesestestvérek között is akadtak misszionáriusok és arabisták, ilyen volt például okáért Gallicano-i Vince atya, akinek arab nyelvben való jártasságát Verniero atya is dicsérte. Nem valószínű, hogy ezek a szakértők mindannyian tévedtek vagy valótlan állítottak volna, ám az még kevésbé hihető, hogy az arab udvar jogtudósai hagyták volna magukat becsapni. Kairó szultánja ugyanis maga is

³ A szentföldi levéltárakból: *Collectanea Terrae Sanctae* (BBB II/14, p. 272). A szakadár arkimandrita, Krizosztomosz Papadopulosz, úgy tartja, hogy a ferences prozelitizmus a betlehemi szakadár görögök között 1550-ben kezdődött (vö. PAPADOPULOSZ 1910, p. 474). Germánosz pátriárkáról lásd BBB I/4, p. 115, 5. jegyzet; pp. 152-153 és 184; valamint BBB II/6, p. 176 (Verniero atya közlése).

hitelesnek ismerte el azokat a menleveleket, amelyeket még a Nápolyi Róbert király ténykedését megelőző időkben állítottak ki.

3. *Lehetséges, hogy a kérdéses fermánok más szerzetesrend támogatására íródtak.* Ez a hipotézis még bizonyításra vár. Ellenkező értelmű érvek hiányában azonban feltételeznünk kell, hogy a dokumentumok ahhoz a szerzetesrendhez tartoznak, amely őrzi vagy őrizte azokat. Azt ugyanis nem tartjuk lehetségesnek, hogy elrabolták volna őket anélkül, hogy jogos tulajdonosaik hivatalosan is tiltakoztak volna. Még kevésbé valószínűsíthető, hogy olyanok számára állították volna ki őket, akik mindig is azon munkálkodtak, hogy megfosszák a ferenceseket a Feltámadás kegyhelyeihez való jogaiktól. Ezen felül számos menlevél, mint például az 1309-es keltezésű is, egyértelműen a „*Kordát viselő barátoknak*” szól.

1303 és 1327 között II. Jakab legalább hat követséget indított útnak: 1303-ban, 1305-ben, 1314-ben, 1318-ban, 1322-ben és 1327-ben (vö. BBB II/9, p. 114), Golubovich atya szavai szerint „*a Keleten élő keresztények és ferencesek támogatására*” (*Chronica*, p. 62). Ezek a tárgyalások teremtették meg az alapot arra, hogy Szent Ferenc fiai véglegesen megtelepedjenek, és birtokba vegyék a Szent Helyeket. Anjou Róbert és Sancha királyné tehát nem tett mást, mint folytatta II. Jakab tevékenységét. Ez utóbbi uralkodónak tulajdonítható számos, a szentföldi ferencesek életét befolyásoló szerencsés esemény, melyeket Golubovich atya a következő szavakkal foglal össze:

„Folyamatosan érkeztek ferencesek az 1303-as évtől kezdve a Szentföldre, hogy meglátogassák a Szent Helyeket, és a fogságban lévőknek lelki segítséget nyújtsanak. 1309-ben kísérletet tettek a betlehemi Születés Templomának elfoglalására, amely azonban akkor még sikertelen maradt. Megszámlálhatatlanul sok zarándok érkezett (»innumerabiles peregrini«) 1310 és 1320 között, amit Ádám domonkos rendi atya is feljegyzett. A velenceiek még 1324 előtt kórházat nyitottak Jeruzsálemben. Néhány ferences barát, időszakosan bár, de a Szent Sír szolgálatában tevékenykedhetett 1323 és 1327 között. 1328-ban pedig a Szentföldi minister provincialisa pápai privilégiumot kapott, melynek értelmében évente két barátot és egy szolgát küldhetett Jeruzsálembe, az ott tartózkodó keresztények lelki gondozására.”

(BBB I/4, p. 9)

Az imént felvázolt történelmi keretbe tökéletesen beleillenek a Verniero és Calahorra atyák által közölt információk. Calahorra említést tesz egy 1306-os dokumentumról is, amelyben Jeruzsálem polgármestere engedélyt ad, hogy építkezést kezdjenek a Születés Barlangjában, ahol a Jászol állt (vö. BBB I/4, p. 9; BBB I/3 passim).

Verniero atya is ismerte ezt a dokumentumot, és ehhez kapcsolt még egy 1307-es keltezésű fermánt, melyben az állt, hogy a barátok kicserélhetnek néhány korhadt gerendát a betlehemi Születés Templomában, és újakkal helyettesíthetik azokat. Ezt a szultáni okiratot Calahorra atya szintén megemlíti (vö. *Chronica*, p. 71).

A Verniero által idézett „bizonyítékokat”, dokumentumokat illetően azonban bizonyos kifogások merülhetnek fel. Ő maga is így ír:

„A Szentföldi Levéltárban nem található egyetlen olyan hiteles, régi irat sem, amely alapján bizonyosan megállapítható lenne, hogy a ferences testvérek pontosan mikor kapták meg a kolostort, a nagytemplomot vagy a betlehemi Születés Barlangját.” (BBB II/9, p. 114)

A krónikaíró kételkedéséből azonban nem következik egyértelműen, hogy teljes mértékben elutasította volna a dokumentumok hitelességét, amelyekre ő maga is fenntartás nélkül hivatkozik. Csupán arra utal, hogy nem tudhatjuk a pontos évszámot, mikor vehették birtokba a testvérek a betlehemi a szent helyeket,

mert az eddig megvizsgált dokumentumok közül erre egyértelmű közlést egyik sem tartalmaz. Calahorra atya, bár számos jogi aktust idézett, mégis szembetalálta magát az említett problémával. Ennek ellenére nem kérdőjelezte meg a dokumentumok hitelességét:

„Konkrét tudósítások és feljegyzések hiányában nem tudjuk megjelölni annak a pontos idejét, amikor a ferences barátok beköltöztek a (betlehem) kolostorba.”
(*Chronica*, p. 145)

Verniero megemlíti egy hipotézist, mely szerint a betlehemi kegyhelyet a ferencesek akkoriban vették birtokba, amikor a Cenákulum Termét is megkapták (1333-1342). E feltevést azonban később ő maga is megalapozatlannak nevezi, és elutasítja (vö. BBB II/6, p. 64). Calahorra atya ellenben azt a hipotézist fogalmazza meg, hogy a ferencesek Melek el-Kámil szultán valamelyik fiának uralkodása alatt juthattak betlehemi birtokaikhoz (vö. CALAHORRA 1694, p. 77).

1308-ban al-Nászer szultán lemondott a trónjáról, melyet utódjaként Rokn ad-Din Bajbarsz foglalt el, és szultáni rangra emelkedve felvette az Al Mudáffar nevet (1308-1309). A szentföldi ferencesek a szultán színe elé járultak, hogy az új uralkodótól korábbi jogaik megerősítését kérik. Mivel támogatta őket a nagyhatalmú II. Jakab (a keleten élő keresztények igazi védelmezője), a testvérek kaptak is egy új szultáni okiratot, 1309. július 11-i keltezéssel. A dokumentum kimondja, hogy a ferences testvéreken kívül, akik a Sion-hegyi és jeruzsálemi, valamint a Szent Sír Templom melletti és betlehemi kolostorukban laknak, és hivatalos uralkodói dekrétummal rendelkeznek, Jeruzsálemben más „frank” (arabul: frangi, azaz nyugati) szerzetesrend nem telepedhet le. Ennek az értékes dokumentumnak, amelynek eredeti példányát Calahorra látta és idézte is (vö. BBB II/6, p. 65), Golubovich korára már nyoma veszett, csupán egy, P. Leon Pourriere OFM arabista atya által lefordított másolata létezett, amelyet Golubovich atya közzé is tett a szentföldi előjárókról szóló krónikájában (GOLUBOVICH 1898, p. 128. skk.).

Egyesek megpróbálták hiteltelenné tenni ezt a másolatot, arra való hivatkozással, hogy a dokumentum a barátokat az „*ihwat al hábak*”, és nem az „*ihwat al hábal*” (a Korda Rendjének tagjai) szót használva említi. A *hábak* szó semmit sem jelent arab nyelven. Ez a hiba mindazonáltal inkább a másoló objektivitásáról tanúskodik, és azt bizonyítja, hogy nem a ferencesek szolgálatában állt, hanem a muzulmán kormány hivatalnok volt, aki kevésbé volt jártas egyházi ügyekben.

a. Niccolò Poggibonsi tanúsága

Niccolò Poggibonsi, mint az összes többi betlehemi zarándok, külön-külön beszél a Születés Templomáról és a Barlangról. Ezért idézett szavaiból nem következtethető ki egyértelműen semmi konkrétum a Barlang megszerzésével kapcsolatban. Valóban, a ferencesek története Betlehemben 1757-ig, (amikor is a török kormányzat kihirdette a „status quo”, pontosan rögzítve a Szent Helyek felosztását) jobbára viszontagságok sorozatából áll: a Templom elvesztése a Jászol helyének megtartása mellett; mindkettő visszaszerzése; mindkettő újra elvesztése a kolostor megtartása mellett; a Jászol visszaszerzése a Templom részleges tulajdonjogával együtt. Ez utóbbi helyzetet rögzítette az említett „status quo”.

Ami a Bazilikát illeti, egy ferences zarándok 1347-ben két különböző eseményről számol be: a jogi tulajdonszerzésről (*ius ad rem*) és a valódi birtokba vételről (*ius in re*). Szavai szerint a testvérek először megkapták „Medephar” szultán írásos rendeletét, majd ezt követően 1347-ben birtokba vették a tulajdont.

A *Tengerentúli Utazás* (Libro d'Oltremare) nem túl sok ránk maradt kézírata közül csupán kettő említi együtt a „bejutottak” és a „birtokukba került” szavakat. Ebből következően lehetetlen Poggibonsi szövegét egyértelműen értelmezni: érthetjük úgy, hogy 1347-ben a barátok először telepedtek meg Betlehemben, vagy pedig, hogy visszatértek a városba, miután kolostorukból kiűzték őket. Ez utóbbiról

egyébként egyetlen történelmi dokumentum sem tesz említést. A Születés Templomáról Poggibonsi is beszél, a betlehemi bazilika középső hajójára utalva, amely 1918-ig egy fallal le volt választva a kórusról. A bazilika kórusa ugyanis a görög rítusú helyi papság tulajdonában állt.

Az említett „Medephar” minden bizonnyal nem más, mint Mudáffar Rokn ed-Din, az egyetlen szultán ezen a néven, akiről krónikásainknak tudomása van, és aki – ahogy már említettük – kiadott egy szultáni parancsot a barátok védelmében. A névnek a későbbiek során még fontos szerepe lesz.

A „Mudáffar” kifejezés valójában „győzedelmet” jelent, és egyszerű jelzőként számos különféle személy neve mellett állhatott, akik az udvari krónikák tanúsága szerint egészen a nevetségességig halmazták címeiket. Rokn en-Din esete azonban más volt. Ő valóban igazi vezetéknevűként használta a „Mudáffar” nevet. Az egyiptomi (mameluk) szultánok közül mindössze hárman voltak, akik ezt a jelzőt valódi vezetéknevűként használták: Qotuz (1259-1260), II. Bajbarsz vagy Rokn ed-Din (1309-1310), és Haggi (1346-1347) (vö. CALAHORRA 1694, p. 77). Ez utóbbinak nehezen tulajdoníthatnánk a Bazilika átadását, mert akkor írónk bizonyára név szerint említették volna őt. Másrészt viszont Haggi rossz erkölcsű, alattvalói által gyűlölt uralkodó volt, aki nem is tartott fenn diplomáciai kapcsolatokat külföldi uralkodókkal. Ebből következően az tűnik a legvalószínűbbnek, hogy Rokn ed-Din szultánról van szó.

Az említett 1347-es „bejutás”, melyet a helyi viszonyokban nem túl jártas Poggibonsi megemlít, nem volt más, mint egy jogi aktus a helyi hatóságok részéről, amelyet talán több hasonló is megelőzött, és amelyhez a muzulmán fanatizmus, valamint a szakadár klérus gyűlölete és féltékenysége vezetett.

b. II. Jakab uralkodásának utolsó éve és a ferencesek érdekében tett utolsó diplomáciai lépése

Az a tény, hogy a Kisebb Testvérek Rendje már 1347 előtt birtokolhatta a Bazilikát és a Születés Barlangját, pontosabban már 1333 előtt, világosnak tűnik azokat a jogokat tanulmányozva és figyelembe véve, amelyekkel 1327-ben a Szent Sír felett rendelkeztek. Köztudomású, hogy II. Jakab 1323-ban engedélyt kapott Nászér szultántól arra, hogy a domonkos rendi atyák örökösen a Szent Sírnál tartózkodjanak, és ott a latin rítust gyakorolják. Ezek az atyák azonban még ugyanabban az évben visszatértek hazájukba, és nagyon valószínűnek tűnik, hogy helyüket a ferences barátok vették át. Legalábbis az bizonyosan állítható, hogy 1327-ben, vagy nem sokkal később, a barátok ott laktak, mert az aragóniai uralkodó pontosan ezt a kegyet kérte a szultántól nevezett évben, és nincs okunk kételkedni, hogy kérése meghallgatásra talált (vö. CALAHORRA 1684, p. 62).

c. A zarándokok tamásátételei

Veronai Jakab Ágoston-rendi atya (1335) arról biztosít minket, hogy a Születés Barlangjában, a Jászolnál található oltár a „frank” papok birtokában állt (vö. CATTUI 1931, p. 270). A „frank” vagy „latin”, más szóval „katolikus” volt az a hivatalos, és népnyelvben egyaránt használatos kifejezés, amellyel a ferencesekre utaltak egészen a legutóbbi időkig. Ezt azokból a szultáni rendeletekből és parancsokból is láthatjuk, amelyeket a Kuszódia ferenceseknek támogatására adtak ki. A dokumentumok Golubovich és Castellani (vö. BBB I/3, pp. 233-235, 313-314), valamint Rishani ferences testvérek publikációiban meg is jelentek. Valóban, mind a mai napig a Szentföldön a ferenceseket tekintik a Katolikus Egyház igazi képviselőinek, mely egyházat ősi szokás szerint hol „latin”, hol „frank” egyházként emlegetnek.

Ezt a nevet egyébiránt maguk a ferencesek is használták, és a keleti papság tagjai szintén e néven hivatkoznak rájuk. Mindebből az következik, hogy a „frank” jelző önmagában nem jelent sokat, amit az Veronai Jakab szavaiból kitűnik. Bizonyára nem jó szívvvel ismerte el, és bizonyította számunkra, hogy Krisztus Születésének kegyhelye, amely korábban pont az Ágoston-rendi szerzetesek gondjaira bízott, az ő idejében már a ferencesek kezén volt.

Ugyanezeket mondhatjuk el Ludolf megjegyzéseiről is. A nevezett atya Sudheim plébánosa volt, aki 1336-ban „latinokról” beszél, mint akik a Szent Sír gondozásának szolgálatát látják el, és Jézus

Születésének helyét az ő tulajdonuként említi. Egyértelműen kijelenti, hogy a Cenákulum kolostorát „a Kisebb Testvérek Rendjének” tagjai lakják (vö. BALDI 1935, n. 141). A „latinok” jelző tehát ismét nem vonatkozhatott másra, mint a ferencesekre, mert ők ebben az időben már bizonyosan megtelepedtek Jeruzsálemben.

Nem tartozik vizsgálatunk tárgyához az a kérdés, miszerint a ferencesek birtokában volt-e már a Cenákulum, amikor Sudheim plébánosa a Szentföldre látogatott, vagy csupán az említett kolostorban laktak. Ludolf szavaival kapcsolatban, miszerint a ferencesek a szentmisét éppen a mondott kolostorban mutatták be, csupán annyit jegyzünk meg: ez nem bizonyítja, hogy ezt a Cenákulum Termében ne teheték volna meg. Lehetséges, hogy a zárándok csupán egy különleges alkalmat örökített meg. Ha feltesszük, hogy a barátoknak tilos volt a szentmisét az Utolsó Vacsora Termében bemutatni, még abból sem következik egyértelműen, hogy nem volt az ő gondozásukra bízva. Betlehemben például a ferencesek soha nem rendelkeztek akkora hatalommal, mint az 1480-as években, ennek ellenére a zsolozsmákat a Szent Katalin-templom kis kápolnájában kellett elimádkozniuk, és ahhoz, hogy legalább az éjszakai imádságokat a Születés Barlangjában mondassák el, a muszlimok miatt földalatti folyosót voltak kénytelenek ásni a bazilika alatt (lásd CASTELLANI 1922).

A vizsgált szöveget mindenképpen össze kell vetni más korabeli forrásokkal is. A *XXIV Generális Krónikája* (*Chronica XXIV Generalium Ordinis Minorum*) arról biztosít minket, hogy Roger tartományfőnök (1333) „megkapta az egyiptomi szultántól a Sion-hegy szent helyét. Itt helyezkedik el a nagy és helyreállított Cenákulum is” (lásd BALDI 1935, nn. 973, 142, 772). Az említett krónika ferences szerzőjének, hogy Golubovich atyát idézzük: „ismernie kellett a Roger generális idejében történt eseményeket, hiszen a tartományfőnök a honfitársa volt”. Az a tény, hogy Sancha királyné csupán 1342-ben, vagy nem sokkal korábban, kért engedélyt a pápától, hogy küldjön a keresztények országaiból 12 ferences barátot a Szentföldre a Szent Sír és a Cenákulum szent helyeinek gondozására, nem jelenti azt, hogy a ferencesek korábban nem teljesítettek szolgálatot ezeken a kegyhelyeken. Az imént idézett pápai bulla egyszerre említi, hogy a szultán Róbertnek és Sanchának adta át a szent helyeket (vö. BALDI 1935, pp. 178-179, n. 1185; JUHÁSZ 19??, pp. 371-375).⁴ Így még világosabbnak tűnik tehát, hogy a ferences barátok már rendelkeztek egy kolostorral a Cenákulum közelében az 1336-os évben. A *Gratias agimus* kezdetű bulla nyelvezetében a „hely” szó a „ház” szinonimájaként szerepel, a pápa tehát azt írta, hogy Sancha királyné egy házat építtetett (*locum aedificavit*).

III. Róbert és Sancha tevékenysége

Célunk az volt, hogy bemutassuk II. Jakab érdemeit. Az ő munkáját folytatta az aquitániai születésű Roger Garini, valamint Sancha királyné, aki az aragóniai uralkodók rokonaként és Mallorca királynőjeként figyelemreméltó dolgokat ért el a Szentföldön, melyek véghezvitelében férje, Nápoly és Szicília királya is támogatta őt. Ők szilárdították meg a II. Jakab által elkezdett folyamatokat. Nagy Károly után Jakab volt az első olyan uralkodó, akinek eszébe jutott, hogy támogatni, biztosítani kell a katolikus vallás gyakorlását a szentföldi szent helyeken, mégpedig a szultánokkal folytatott barátságos párbeszéd útján.

IV. Péter, aki a *Szertartásos* nevet viselte (1336-1387), II. Jakab unokája volt, ő követte Jakabot a trónon. Péter egy 1363-as keltezésű, Shaaban egyiptomi szultánnak (1363-1376) címzett levelében így ír:

⁴ Érdekes, hogy Fabri zárándok csupán azt mondja: „a barátok a szent imádságokat egy kápolnában végzik, míg Suriano atya, szentföldi kusztos, arról biztosít minket, hogy az éjszakai ájtatosságot a szent Barlangban végzik. Ludolf vajon nem követhette el ugyanezt a pontatlanságot?”.

„Az Ön elődei abban a különleges kegyben részesítettek Minket, hogy a Kisebb Testvérek Jeruzsálemben a Mi Urunk Sírjánál, Betlehemben pedig a Születés helyszínén lakhatnak.” (BBB I/4, p. 10)

Golubovich atya ennek kapcsán joggal jegyzi meg:

„Ez a kegy, dokumentumok híján, nem vonatkozhat más időszakra, mint az 1323-1327-es évekre, amikor is Aragóniai II. Jakab elérte, hogy néhány ferences barát szolgálhasson a Szent Sír mellett Jeruzsálemben.”

(BBB I/4, p. 58)

A tudós történész hozzáteszi még, hogy az uralkodó „Nekünk juttatott kegy” szavak alatt vagy az egész katolikus világra gondolt, vagy konkrétan Sancha királynéra, aki hozzá hasonlóan szintén az aragóniai házhoz tartozott (vö. BALDI 1935, n. 774). A király levelének ilyen értelmezése azonban összeegyeztethetetlennek tűnik a Spanyolországban uralkodó szigorú udvari stílussal, különösen Szertartásos Péter tollából. Sancha királyné családja, bár dinasztikus kapcsolatban állt az aragóniai házzal, mégis kissé eltávolodott tőle, melyet a köztük kitört háborúskodások is ékesen bizonyítanak. Az a mód sem tűnik elfogadhatónak, ahogy illusztris szerzőnk azon fáradozik, hogy a nápolyi királyoknak tulajdonítsa a Születés Templomának megszerzését⁵. Mivel nem találhatott egyetlen explicit forrást sem, csupán VI. Kelemen pápa *Gratias agimus* kezdetű bullájának szavaira támaszkodhatott, amelyek Róbert és Sancha, a szent helyek érdekében kifejtett fáradhatatlan tevékenységét méltatják. Bár a bulla megpróbálja dicsérni Nápoly nagyhatalmú uralkodópárjának érdemeit, mégis „hallgatása” a legerősebb érv az ellen, hogy Anjou Róbert király szerezte volna meg a betlehemi kegyhelyet. A pápa ugyanis nem mulasztotta volna el megemlíteni Nápoly királyának e hatalmas szolgálatát, ha valóban ő lett volna az, aki hozzásegítette a ferenceseket a betlehemi kegyhelyen való letelepedéshez. Golubovich ezután más érvhez folyamodik:

„A ferencesek joga a betlehemi kegyhelyre implicit módon benne foglaltatott a Szent Sírra megszerzett jogokban.” (BBB I/4, p. 34)

Bárki azonban, aki ismeri a Szentföldi Kusztódia polgári dokumentumait, tudja, hogy ilyen tartalmú záradék soha nem létezett.

A betlehemi Barlang elfoglalásával kapcsolatban nem elfogadható az a feltételezés, miszerint a ferencesek egészen 1347-ig késlekedtek volna az oda költözéssel, amikor is Róbert és Sancha már a másvilágon voltak. Hogyan kaphatták volna meg a ferencesek a szent helyekhez való jogot valamely uralkodó diplomáciai támogatása nélkül?

IV. Végkövetkeztetés

A Ferences Kusztódia hét évszázada van jelen a Szentföldön, őrzi és gondozza a Szent Helyeket. Végleges megtelepedésük e kegyhelyeken Aragóniai II. Jakab támogatásának, és a királyságából érkező barátok munkájának köszönhető. II. Jakab szerezte meg tehát a ferencesek számára a Szent Sírhoz való jogot, amelyeket halála után a nápolyi királyok erősítettek meg. Szintén ily módon kapták meg a betlehemi kegyhely őrzésének jogát is. Anjou Róbert és Mallorcai Sancha közreműködése által a barátok birtokba vehették a Cenákulumot. Két évszázad múlva azonban a rend tagjai e kegyhelyekhez való jogukat elveszítették. Ez a tény azonban nem jelentette a szent helyeken való jelenlétük végét. Az első tehát, aki a Szentföldi Kusztódia alapjait lerakta azáltal, hogy megszerezte a ferenceseknek Krisztus születésének és halálának helyszíneit, II. Jakab volt, akit e kegyes törekvésben később követett Anjou Róbert király és Mallorcai Sancha királyné is.

⁵ Arce atya kritikai szövege: „*Jalones en la historia franciscana de Belén*” (Betlehem, 1347-1947, p. 82).



1. ábra. Anjou Róbert nápolyi király. Vezetékneve tanúsága szerint francia származású volt. Édesanyja, Mária, magyar ősoktól származott, V. István magyar király lánya volt, a magyarok vezérének Árpádnak a nevét viselő Árpád-házi dinasztia utolsó tagja. Az Anjou dinasztia rendkívül nagy becsben tartotta az Árpád-házi dinasztiával való rokoni kapcsolatot, mivel a török hódítás előtt Magyarország az egyik legfontosabb katolikus nagyhatalomnak számított. Károly Róbert, Nápolyi Róbert fivére e rokonság jogán nyerte el a magyar koronát, Szent István koronáját. Fia, Lajos volt az egyetlen magyar uralkodó, akít a történelem a „Nagy” melléknévvel ruházott fel. (A festmény ma a San Salvatore-rendház dísztermében [*divano*] látható.)



2. ábra. Mallorcai Sancha királyné. Róbert felesége, spanyol származású hercegnő, aki rokonságban állt az aragóniai királyi házzal. Mallorca királynője szintén rokona volt Árpád-házi Szent Erzsébetnek, apai nagyanyja ugyanis a Szent testvérhúga volt. (A festmény ma a San Salvatore-rendház dísztermében [divano] látható.)

Fordította: Tekulics Judit

V. Irodalom – References

- BALDI, D. (1935): *Enchiridion Locorum Sanctorum*. Franciscan Printing Press, Jerusalem.
- BONGARS, J. (ed.) (1611): *Gesta Dei per Francos*. Wecklianus, Hanover.
- Bullarium Terrae Sanctae*.
- CALAHORRA, J. de (1672): *Chronica de Syria y Tierra Santa de los Santos Lugares de Gerusalen*.
- CALAHORRA, J. de (1684): *Chronica de Syria y Tierra Santa de los Santos Lugares de Gerusalen*. Spanyol fordítás, Juan Garcia Infançon, Madrid.
- CALAHORRA, J. de (1694): *Chronica de Syria y Tierra Santa de los Santos Lugares de Gerusalen*. Olasz fordítás, Antonio Tivani, Venice. (ford. A. de Milano)
- CASTELLANI, E. (1922): *Catalogo dei Firmani ed altri documenti legali*. Franciscan Printing Press, Jerusalem.
- CATTAUI, J. (1931): *Coup d'oeil sur la Chronologie de la Nation Egyptienne*. Plon, Paris.
- Firmani arabi*. In: GOLUBOVICH, G. (ed.) (1929): *Biblioteca Bio-Bibliografica della Terra Santa e dell'Oriente Francese*. Serie II/6., Tomo 1., P. VERNIERO DI MONTEPILOSO: *Croniche ovvero Annali di Terra Santa (1304-1620)*. Quaracchi, Firenze. [BBB II/6]

- GOLUBOVICH, G. (ed.) (1906): *Biblioteca Bio-Bibliografica della Terra Santa e dell'Oriente Francese*. Serie I/1., Tomo 1., *Annali di Terra Santa dal 1215 al 1300*. Quaracchi, Firenze. **[BBB I/1]**
- GOLUBOVICH, G. (ed.) (1913): *Biblioteca Bio-Bibliografica della Terra Santa e dell'Oriente Francese*. Serie I/2., Tomo 2., *Annali di Terra Santa. Adenda al sec XIII e fonti pel sec XIV. Con tre carte geografiche dell'Oriente Francese dei secoli XIII-XIV*. Quaracchi, Firenze. **[BBB I/2]**
- GOLUBOVICH, G. (ed.) (1919): *Biblioteca Bio-Bibliografica della Terra Santa e dell'Oriente Francese*. Serie I/3., Tomo 3., *Annali di Terra Santa dal 1300 al 1332*. Quaracchi, Firenze. **[BBB I/3]**
- GOLUBOVICH, G. (ed.) (1923): *Biblioteca Bio-Bibliografica della Terra Santa e dell'Oriente Francese*. Serie I/4., Tomo 4., *Annali di Terra Santa dal 1333 al 1345*. Quaracchi, Firenze. **[BBB I/4]**
- GOLUBOVICH, G. (ed.) (1929): *Biblioteca Bio-Bibliografica della Terra Santa e dell'Oriente Francese*. Serie II/6., Tomo 1., P. VERNIERO DI MONTEPILOSO: *Croniche ovvero Annali di Terra Santa (1304-1620)*. Quaracchi, Firenze. **[BBB II/6]**
- GOLUBOVICH, G. (ed.) (1936): *Biblioteca Bio-Bibliografica della Terra Santa e dell'Oriente Francese*. Serie II/9, Tomo 4., P. VERNIERO DI MONTEPILOSO: *Croniche ovvero Annali di Terra Santa. Supplemento estratto dalla Prima Redazione Ms. delle stesse Croniche*. Quaracchi, Firenze. **[BBB II/9]**
- GOLUBOVICH, G. (ed.) (1933): *Biblioteca Bio-Bibliografica della Terra Santa e dell'Oriente Francese*. Serie II/14, LEMMENS, L.: *Collectanea Terrae sanctae ex Archivo Hierosolymitano de prompta*. Quaracchi, Firenze. **[BBB II/14]**
- GOLUBOVICH, G. (1898): *Serie cronologica dei reverendissimi superiori di Terra Santa*. Tipografia del Convento di S. Salvatore, Jerusalem.
- JUHÁSZ, V. (19??): El pasillo secreto de la Gruta de Belén. *Tierra Santa*, (dic.): 371-375.
- JUHÁSZ, V. (1950a): Importantes descubrimientos arqueológicos cerca de la basílica de la Natividad. *Tierra Santa*, (sept.): 291-293.
- JUHÁSZ, V. (1950b): Restauraciones y descubrimientos en el Santuario de la Natividad. *Tierra Santa*, (febr.): 49, 53.
- LEMMENS, L. (1925): *Die Franziskaner im Heiligen Lande*. Bd. 1., *Die Franziskaner auf dem Berge Sion, 1335-1552*. Aschendorffschen Verlag., Münster.
- PAPADOPULOSZ, K. (1910): *Hisztoria tész ekklésziasz Jeroszoluéón (Ἱστορία της εκκλησίας Ἱεροσολύμων)*. Alexandria – Jerusalem.
- POGGIBONSI, N. da (1347): *Libro d'Oltremare*.
- SERANO, A. de (1897): *Chronica XXIV Generalium Ordinis Minorum*. *Analecta Franciscana* 3., Quaracchi, Firenze.

doi:[10.29285/actapinteriana.2021.7.33](https://doi.org/10.29285/actapinteriana.2021.7.33)

Temesvári Pelbárt: A kisebb testvérek rendjéből való öt szent vértanúról

Bobay Orsolya OFS

Pasaréti Páduai Szent Antal plébánia, 1026 Budapest, Pasaréti út 137.

bobayorsi@gmail.com

Bobay O. (2021): Temesvári Pelbárt: A kisebb testvérek rendjéből való öt szent vértanúról. Pelbartus di Temesvár: Sui cinque santi martiri dell'ordine dei frati minori. Acta Pintériana, 7: 33-67.

Abstract: Il sermone del frate minore Pelbárt Temesvári il quale tratta il martirio dei cinque protomartiri francescani, è particolarmente importante per l'anniversario ottocentesco della loro morte. Il presente articolo, oltre la traduzione ungherese e la trascrizione filologica offre anche un commentario e l'analisi della fonte principale per quanto riguarda la descrizione storica della loro vicenda. Il testo originale, pubblicato per la prima volta nella prima parte del Cinquecento, esce per la prima volta in edizione digitale, con alcune osservazioni ipotetiche – basate sull'analisi correlata del testo e della sua fonte – sullo stato dell'osservanza ungherese nei primi decenni degli anni 1500.

I. Bevezetés

Az első ferences vértanúk halálának 800. évfordulója, a róluk való megemlékezés indokolja, hogy közzétegyük Temesvári Pelbárt sermóját, illetve annak magyar fordítását, és összevessük a beszédet annak legfontosabb forrásával. A beszéd átírása és a fordítás az 1502-es augsburgi kiadás alapján készült, az Eötvös Loránd Tudományegyetem Régi Magyar Irodalomtudományi Intézete által működtetett *Domus sermonum compilatorium* honlap (<http://sermones.elte.hu/>) adatbázisának felhasználásával.

A 15-16. század egyik legjelentősebb obszerváns ferences prédikátora, Temesvári Pelbárt 1435 körül született, a korabeli névadási gyakorlatból következően Temesvárott vagy környékén. Bizonytalan adatot jelent, hogy születési neve Pál, édesapjának neve azonban biztosan László volt. Ő maga a német Willibrordból származó szerzetesi nevének latinos formáját használva Pelbartus de Temeswar formában használta a nevét. 1458-ban a krakkói egyetem hallgatójaként az egyetemi dokumentumokban Pelbartus Ladislai de Temeswar néven szerepel. Ekkor már valószínűleg a rend tagja volt. 1463. december 17-én szerezte meg a borostyánkoszorús (*baccalaureus*) fokozatot. Ezt követően közel húsz éven keresztül élte szerzetesi életét, amelyben nagy megrázkódtatást jelentett az 1479-1481 között dúló pestisjárvány. Miután felépült a betegségből, felismerte, hogy Máriához intézett imái mentették meg őt a korai haláltól, és hálából kezdte el írni első művét (*Stellarium coronae benedictae Mariae virginis*) a Szűzanya tiszteletére – a betegség tehát írói munkásságának kezdetét jelentette.

A négy könyvből álló mű, amelynek megírásakor a *compilatio* során a szerző a korábbi századok gazdag prédikációirodalmára támaszkodhatott, későbbi írásaihoz hasonlóan szintén *sermo*-mintákat tartalmaz (cf. V. KOVÁCS 1982, p. 414). A mű megírásának kezdetén már teológiai előadásokat tartott a budai kolostorban Petrus Lombardus *Négyeskönyve* alapján. A *Stellarium* befejezését követő két

évtized során *Pomerium* (Gyümölcsöskert) címen a műfaj neves képviselőinek írásaiból újabb latin nyelvű minta-*sermo* gyűjteményt állított össze (cf. uo. p. 416). Elsőként a téli beszéd sorozat (*pars hyemalis*) készült el 1489-ben. 1494-ben Esztergomba helyezték át, de a munkát itt is folytatta, és 1496-ra befejezte a *Sermones de tempore* c. kötetet (a *De sanctis* c. kötet elkészültének ideje nem ismert). 1497-ben visszahelyezték Budára, és 1498-ben már itt készült el az utolsó rész, a *Quadragesimale*.

A kéziratos munkákkal itt ismerkedett meg Heinrich Grau nyomdász, aki mindegyik kötetből magával vitt egy másolatot Hagenauba, és itt adta ki őket 1498-1499 között. A beszédgyűjtemények megjelenését követően Pelbárt egy enciklopédikus munka megírásába fogott, amelynek Petrus Lombardus említett műve volt a mintája. Az *Aureum rosarium theologiae* (Az isteni tudományak aranyos rózsakoszorúja) első három könyvét, amelyeket 1500 és 1503 között írt, később tanítványa, Laskai Osvát egészítette ki. Temesvári Pelbárt 1504. január 22-én halt meg a budai kolostorban. Életművének jelentőségét mutatja, hogy középkori beszédiródmunka háromnegyed része Pelbárt munkáinak fordítása, illetve átdolgozása; mindez kijelöli az erre a beszédre vonatkozó kutatás további irányvonalát.

A beszéd alapját jelentő történeti események 1219-ben és 1220-ban játszódtak. Ekkor Szent Ferenc egyiptomi útjáról hazatérve öt testvért küldött Marokkóba az iszlám hitűek megtérítésére. A testvérek Portugálián keresztül jutottak el Marokkóba, ahol már a kezdet kezdetén sem volt részük jó fogadtatásban, a konfliktus pedig odáig fokozódott, hogy az uralkodó személyesen végezte ki őket. A coimbrai Szent Jakab-kolostorban helyezték őket végső nyugalomra. Ez az esemény készítette arra Fernando de Bulhões ágostonos kanonokot, hogy az Antal nevet felvéve a ferences rendbe lépjen.

II. A Pelbárt-*sermo* fordítása

Mert őket valóban a vértanúság koszorújával koronázták meg; valóban a boldogságos Ferenc rendjének kisebb testvérei voltak, és ebből kifolyólag tökéletes szentségű férfiak, akiket méltán lehet a cédrusokhoz hasonlítani. Mert a Királyok 3. könyvéhez írott glosszában a következőket olvashatjuk:

„*A cédrus romolhatatlan, kellemes illatú, ragyogó külsejű, a kígyókat nagy erővel elűző és elpusztító fa, amely illik a tökéletesekhez, akiknek a türelme legyőzhetetlen, erényének híre kiváló, a jók számára nagyon kedves a jelenlétük, az igazság ellenségeinek megcáfolásához állandó a tekintélyük.*”

Ezeket írja a glossza. Ebből kifolyólag tehát a szentségnek és a tökéletességnek ezek a dicsérendő tulajdonságai a kisebb testvérek rendjéből való öt vértanúban igen fényesen ragyogtak; ezért az ő dicsőségükre *sermo* formájában közöljük a tételnek ezeket a szavait: hiszen ez a koszorúja a mártír kisebb testvéreknek. Azokkal a címszavakkal fogjuk a három titkot tárgyalni, amelyeket velük kapcsolatban figyelembe ajánlunk.

1. A koszorú viseléséről, ugyanitt a testvérek koszorújáról;
2. A szentség magassága csaknem olyan, mint a cédrus magassága, amely nagyon magas fa;
3. A dicsőség boldogságáról, mikor a Libanon-hegyen levő ültetvénynek nevezik, amelyet ragyogásként értelmeznek, és ezért a legnagyobb dicsőség ragyogását jelenti.

Elsőként álljon itt következtetésként Gergelynek az apostolokról szóló szentbeszédben tett megállapítása a vértanúság koszorújáról, amelyet ezek a szent testvérek bírtak:

„*Íme Isten választottai megfékeztek testüket, megerősítik lelküket, parancsolnak a démonoknak, erényekkel ékeskednek, a földi dolgokat megvetik, az örök haza felé futnak, és kínszenvedések által jutnak el oda.*”

Ebben a dologban a mi lustaságunk megróható, mivel nem akarunk egy kis fáradságot sem elszedni a kimondhatatlan dicsőség koszorújáért, hogy férfiasan küzdjünk az ördög ellen és harcoljunk a testi vágyak ellen. Tehát ez a kérdés merül fel: miért van az, hogy most csak nagyon kevesen szenvednek vértanúságot Krisztus Jézusért, és nem is törekednek arra, hogy elérjék az égi koszorú igen jeles jutalmát, bár egykor Isten szentjei és a hívő keresztények mégis kölcsönösen siettek a Krisztusért való büntetést vállalni. Arra, hogy miért történt ez, Órigenésznél és a Számok könyve 18. fejezetéhez írott glosszában találjuk meg a választ – többek között leginkább három okból.

Ad 1. Az első okot a saját részünkről tapasztalhatjuk, mivel annyira langyosak lettünk és az erényekben annyira szegények, hogy nem érdemlünk ilyen nagy kegyelmet, és nem vagyunk méltók arra sem, hogy Krisztusért üldözéseket szenvedjünk. Mert ahogy Gergely is mondja a szüzekről szóló homíliában,

„a mártír testben nem halhat meg Istenért, ha korábban az elméjében nem halt meg a földi vágyak számára. De mivel lelkünk mélyén még nem haltunk meg a földi vágyaknak, nem vagyunk méltók arra, hogy Krisztusért szenvedjünk.”

Itt a belső megtérésről szóló könyv szerzője így ír:

„Ó, ember, bárcsak méltó lennél arra, hogy Jézusért valamennyit szenvedj, ugyanis boldog az, aki szenvedni tudott Krisztusért.”

Erről maga a Máté evangéliumának 5. fejezete tanúskodik így szólva:

„Boldogok vagytok, ha énmiattam gyaláznak és üldöznek titeket, és mindenféle rosszat hazudnak rólatok. Örüljete és ujjongjatek, mert jutalmatok bőséges a mennyekben, hiszen így üldözték a prófétákat is, akik előttetek éltek.”

(Mt 5,11-12)

Ad 2. A második ok vagy érv az ellenség részéről áll fenn, mivel az ördög, aki tudja, hogy az emberek a vértanúság által a legnagyobb boldogság koszorúját nyerik el, irigy lévén nem akarja elvenni tőlünk ezt az üldözöt, hogy akadályt támasszon boldogságunk útjába, és ne birtokoljuk azt a végső jót, amit ő elveszített, ezért ír így a Számok könyvéhez írt glossza:

„Nem érdemeljük meg, hogy Krisztusért üldözést szenvedjünk. Mivel ugyanis az ördög tudja, hogy a vértanúság szenvedése miatt bűnbocsánatot nyerünk, nem akarja, hogy ez az üldözés meggyötörjön minket, mivel irigykedik dicsőségünkre.”

Ez a glossza az *Originales* vértanúságról szóló fejezetében szerepel, azonban azt, hogy miként vessünk gáncot ebben az ördögnek, hogy mégse nélkülözzük legalább a lelki vértanúságnak a boldogságát, Gergely tanítja a mártírokról szóló szentbeszédben, a következőket mondva:

„A vértanúságnak két fajtája van, az egyik rejtve az elmében, a másik pedig egyszerre nyilvánul meg az elmében és a cselekvésben. Így tehát vértanúk lehetünk, bár nem gyilkolnak le minket fegyverrel, hiszen míg az üldöző által meghalni nyilvánvaló vértanúság, a jogtalanságok elviselése és a minket gyűlölő szeretete rejtett, gondolati vértanúság.”

És alább azt írja, „nem fegyver általi vértanúk lehetünk, ha igazán őrizzük szívünkben a türelmet”. Ezeket (mondja) Gergely, és ugyanezt tanítja Bernát is abban a beszédben, amelynek az első szava „ünnepe”, így szólva:

„tudniillik ugyanazt az ígéretet kapták a szegények, mint a mártírok, mivel az Üdvözítő kijelentette, boldogok a lélekben szegények, mivel övék a mennyek országa, és szintén ő mondta, boldogok, akik üldözést szenvednek az igazságért, mivel övék a mennyek országa; íme mindkettőnek ugyanazt az országot ígéri.”

Ennek az értelmét magyarázza Bernát, amikor azt mondja, hogy az önkéntes szegénység valóban a vértanúság egy fajtája, mert súlyosabb vértanúság, mint lakomán éhezni, sok ruha között megfagyni, a szegénységtől szorongatást szenvedni a gazdagság közepette – ha ezekre fáj a fogunk. Arra, hogy vajon nem méltón koszorúzzák meg azt, aki ily módon törvényesen küzdött, ő azt feleli: *„tudniillik úgy vetünk gáncot az ördögnek, hogy valamely módon megszerezzük a vértanúság boldogságát”*.

Ad 3. A harmadik ok vagy érv a könnyörülő Isten részéről nyilvánul meg, Aki ismerve középszerűségünket és gyengeségünket, megkímél minket jósága miatt, és segítve, irgalmasan leereszkedik, e szerint a zsoltár szerint:

„Ahogy az apa megkönnyörül fiain, úgy könnyörül az Úr azokon, akik őt félik. Tudja jól, milyen az alkatunk.” (Zsolt 103,13-14)

Hogy mégse nélkülözzük az égi dicsőséget, Isten, mint kegyes atya könnyebbé akarta tenni a vértanúságot annál, amit el tudunk viselni, hogy testünk halálra adását és a bűnök kiengesztelését (megtehessük) a valódi bűnbánat és a vétkektől való tartózkodás által, hogy legalább ebben alakuljunk az értünk szenvedő Krisztushoz, és elégtételt adjunk neki. Ezért az apostol buzdít minden keresztényt a Zsidóknak írt levél 12. fejezetében:

„Emeljük tekintetünket [...] Jézusra, aki a rá váró öröm helyett elszenvedte a keresztet, nem törődött a gyalázattal, és most Isten trónjának jobbján ül. Igen, gondoljatok őrá, aki a bűnösök részéről ekkora ellentmondást viselt el, hogy ne lankadjatok, és bensőleg el ne csüggedjete. A bűn elleni küzdelemben még nem álltatok ellen a véretek ontásáig.” (Zsid 12,3-4)

És a Galatáknak írt levél 5. fejezetében:

„A kik Krisztus Jézushoz tartoznak, keresztre feszítették testüket szenvedélyeikkel és kívánságaikkal együtt. Ha a Lélek szerint élünk, viselkedjünk is a Léleknek megfelelően.” (Gal 5,24-25)

Ennélfogva Gergely is a tömeghez beszélő Jézusról szóló homíliában ezt mondja:

„Bármennyire hiányzik is az alkalom az üldözésre, mégis a békében is lehetséges a vértanúság, ha lelki karddal öljük meg a testi vágyakat.”

Szintén Bernát a vértanúság kérdésével kapcsolatban azt írja, hogy

„az a test mindennapi halálra adását jelenti. Hiszen az a vértanúság, amelyben fegyverrel vágják le a végtagokat, kegyetlenebb az irtózatnál; az előbbi pedig a huzamossága miatt terhesebb számotokra. Ezeket mondja ő, ó, keresztény, hogy magukat a szent vértanúkat tekintsd példának, hogy miért szunyókálsz, miért vagy érzéketlen, hiszen akarva-akaratlan meghalsz, el kell hagynod ezt a világot, és nyomorult testedet a férgeknek adod eledelül. Miért akarod érte és vele a lelkedet elveszejteni? Fegyelmezd testedet, gyakorolj bűnbánatot, hogy a vértanúkkal együtt tudj örülni a (mennyei) hazában. Így gondoskodsz jól lelkedről és testedről.”

Másodszor a szentség kiemelkedő tökéletességéről, amely által ezek a szent vértanúk ragyogtak, ahogy megfigyelhető a cédrussal való összehasonlításban, amely igen magas fa. Cassiodorus ugyanis a 28. zsoltárral kapcsolatban azt írja: *„a cédrusok, amelyek máshol nőnek, nem annyira magasak, Libanonban azonban olyanok találhatók, hogy minden fa magasságát meghaladni látszanak”*. Ezeket mondja ő. Ennélfogva fogadjuk el következtetésként, hogy ezeknek a vértanú kisebb testvéreknek a tökéletes szentségére a regulára tett fogadalom és ennek megtartása miatt méltán lehet igen magas cédrusként tekinteni. A regula három szabályából vonható le ez a következtetés:

Elsőként a szegénység fogalmából,
 Másodsor a tisztaság fogalmából,
 Harmadsor az engedelmisség fogalmából és ennek erényéből.

Ad 1. Elsőként a szegénységi fogadalomból, mert Haymo az Énekek énekével kapcsolatban ezt mondja: „*a cédrus úgymond szépségben, erőben, magasságban, illatban megelőzi az erdők minden ékét*”.

a. A kisebb testvérek szegénysége így valóban megelőzi más szerzetesek szegénységét, először is az evangéliumi tökéletesség szépsége miatt, ahogy a regula írja: „*A kisebb testvérek regulája és élete ez: kövessék a mi Urunk Jézus Krisztus szent evangéliumát és éljenek engedelmisségben, tulajdon nélkül és tisztaságban*”,¹ és ez itt az utánzás szépsége, és a megfeszített Krisztushoz való hasonlóság szépsége. Ugyanis Ágoston azt mondja, hogy „*Krisztus számunkra mindenhol szép, szép a jászolban, és főként szép a keresztfán*”. A megfeszített Krisztus szépsége minden bizonnyal nem azon múlt, hogy egy, két vagy három szög tartotta a kereszten, de három szögön, a kereszten függve nagyon szépnek tűnik a kegyes és hívő elme számára. Így a kisebb testvérek regulája ebben a három fogadalomban valóban nagyon szépen utánozza Krisztust, ahogy a Galatáknak írt levél 2. fejezete írja: „*Krisztussal együtt keresztre vagyok szegezve: élek én, de már nem én, hanem Krisztus él bennem*” (Gal 2,19); és így nyilvánvalóvá válik a szépség.

b. Másodsor, amiként a cédrus nyilvánvalóan kimagaslik erősségben, úgy a kisebb testvérek szegénysége is az élet viszontagságainak erősségét tekintve, mivel ahogy Kelemen pápa mondja, „*a szűk ösvény felé tartanak*”, vagyis a szűkölködő szegénység felé.

c. Harmadsor magasságban emelkedik ki a cédrus, így a kisebb (testvérek) szegénysége a legnagyobbknak nevezhető, ahogy a boldogságos Ferenc mondja a regulában:

„*A fenséges szegénységnek ez a magassága avatott titeket, kedves testvéreim, a mennyek országának örököseivé és királyaivá, földi kincsekben szegénnyé tett, s erényekben magasra emelt.*”²

d. Negyedszer, ahogy a cédrus nyilvánvalóan kitűnik illatát tekintve, úgy a kisebb (testvérek) szegénysége a legszentebb szegénység illatával fog vonzani nagyon sok szent lelket a jámborságra és utánzásra, ahogy az Énekek énekéhez írt kommentár első fejezete mondja:

„*Vonj be minket keneteidnek illatával, ifjan fogunk futni, vagyis Krisztusban lángoló lelkeként.*” (Cf. BERNARDUS 1765, p. 271)

Ad 2. Másodsor a tisztaság fogalmából nyilvánvaló az előbbi következtetés, mivel ahogy Orosius mondja az Énekek énekéről írt kommentárban, „*a cédrus romolhatatlan fa, amely az illatával elűzi a kígyókat és legyeket, és nagyon illatos*”. Ezeket mondja ő. Így a szent tisztaság, amelyet ezek a boldog testvérek megfogadtak a regulában, ellentétes a test megromlásával. A testben lévő meleg mozgása elűzi a kígyókat, a testies rossz gondolatok legyeit, és jó illata van Isten és az angyalok előtt. Tudniillik az Énekek énekéhez írt kommentár utolsó fejezete írja, hogy „*Krisztus kedves szentje szívesen legel a tisztaság liliomai között*” (cf. uo. p. 346).

Ad 3. Harmadsor az engedelmisség fogalmából, ahogy ugyanis szintén Onorius mondja az Énekek énekéhez írt kommentárjában:

¹ A fordítás alapja: VARGA & VÁRNAI 2011, p. 13.

² A fordítás alapja: VARGA & VÁRNAI 2011, p. 19.

„A cédrusnak a többi fánál szilárdabb gyantája van, mivel gyógyítja a beteg testrészeket, elpusztítja a kelevényekben levő férgeket, és a férgektől mentesen fedett marad.”

Miként a Sirák fia könyve 24. fejezetéhez írt glossza tanúsítja:

„A cédrusgyantával megkent könyvet sem az előregezés, sem a szű nem pusztítja el.”

Végül pedig Krisztus keresztje főként cédrusból készült, egészen a kereszt függőleges szárának alsó részéig – számolnak be róla a források. Szent Kelemen legszentebb Szentháromságról írt könyvének a kereszt szóhoz írott glosszája pedig találóan jegyzi meg, hogy a kisebb testvérek engedelmissége minden áldozathoz képest kimagasló erény. A Királyok könyve 15. fejezete szerint: *„Többet ér az engedelmisség, mint a véresáldozat”*³ – ugyanis ez lelkileg gyógyítja a bágyadt tagokat, és elpusztítja a kelevényekben élő férgeket, mivel ahogy Hugo írja a szentségekről írt I. könyv 11. paragrafusában: *„ahogyan ugyanis minden bűn az engedetlenségből fakad, úgy minden erény az engedelmisséggel kezdődik; szintén ez őriz meg a bűnök férgeitől”*, illetve ahogy Szent Ágoston mondja a *De civitate Dei* 10. könyvében: *„az engedelmisség minden erény anyja és őre”*. Ezenfelül miként Krisztus elszenvetde a kereszthalált az Atya iránti engedelmisségből, ahogy a Filippieknek írott levél második fejezete mondja: *„Megalázta magát, engedelmes lett a halálig, mégpedig a kereszthalálig”* (Fil 2,8),

úgy ezek a boldog testvérek is a szeráfi Ferenc atya iránti engedelmisségből indultak el a vértanúság vállalására, ahogy nyilvánvaló lesz majd a legendában.

Felmerül itt a kérdés, hogy ezek a boldog testvérek a vértanúságukban megkapták-e a nagyobb jutalmat az engedelmisség erénye miatt. Ugyanis a szeráfi Bonaventura azt feleli *A vallás hatásáról* című művében, hogy *„minden jó, ami az engedelmisségből fakad, kétszeresen érdemszerző”*. Egyrészt maga a jó tett miatt, az iránta való fáradozásból, az Apostol szava szerint a Korintusiaknak írt első levél 3. fejezetében: *„mindegyikük a saját jutalmát nyeri majd el munkája szerint”* (1Kor 3,8). Más módon szereznek érdemet magából az engedelmisségből kifolyólag, amely olyan nagy és olyan gazdag erényben, hogy bármely áldozathoz képest előnyben részesítik a Királyok 1. könyvének 15. fejezete szerint. Gergely a Jób könyvéhez írt kommentár 7. fejezetében megjegyzi: *„tudvalevőleg az engedelmisséget joggal helyezik az áldozat elé, mivel az áldozatok által idegen testet, az engedelmisség által pedig a saját akaratot áldozátok fel”*. És ahogy ugyanott érvel, annál inkább érdemszerző az engedelmisség, amikor az engedetlenség a jóslás vétkében nyilvánul meg. Ezenfelül amennyivel kedvesebb és elfogadottabb jóként felajánlani akaratunkat Istennek az engedelmisségben, annyival nagyobb érdemet is jelent. Tehát nem kétséges, hogy ezek a szentek a vértanúságban kettős jutalmat érdemelték ki egészen odáig, hogy a vértanúság dicsőségét és a különleges dicsőséget nyerték el engedelmisségből magukat gyötörve.

Harmadszor, a boldogságuk dicsőségével kapcsolatban álljon itt következtetésként, hogy ezeknek a szent testvéreknek a Krisztust utánzó vértanúsága sokszorosan bizonyítva dicsőséges lesz.

Ad 1. Ez elsőként az alázatos engedelmisségből nyilvánvaló. Miként ugyanis Krisztus a legalázatosabban engedelmeskedett az Atyaistennek és vállalta a kereszt vértanúságát, így ők igen alázatosan Istennek és a boldog Ferenc atyának engedelmeskedve vállalták a vértanúságot, amely – ahogy fentebb mondtuk – a legnagyobb dicsőséget jelenti a számukra. Az Úr 1236. évében, a boldog Ferenc megtérésétől számított 13. évben Isten azzal bízta meg a boldog Ferencet, hogy küldjön néhány testvért a marokkói királyságba a prédikálás és a vértanúság elnyerése céljával. Isten akaratából a boldog Ferenc tehát hat csodálatos szentségű testvért küldött: Vitalis testvért, akit a többiek élére előljárónak tett meg Beraldus testvért, Ottó testvért, Accursius testvért, Péter testvért és Aditus testvért. Mikor

³ 1Sám 15,22: *„az engedelmisség többet ér, mint az áldozat, a szófogadás értékesebb a kosok hájánál”*.

pedig az aragóniai királyságba érkeztek, Vitalis testvér súlyosan megbetegedett. Látva, hogy betegsége hosszan elnyúlik, és ez a feladatuk elvégzését megakadályozza, ő maga ugyanott maradt, a többiek pedig az engedelmisség teljesítésére továbbhaladtak.

Ad 2. Másodszer, az isteni kinyilatkoztatásból: miként ugyanis Krisztus előre látta és előre megmondta a halálát, így ők is. Mikor ugyanis a nevezett testvérek Coimbrába értek, az Oracha nevű királynő, mivel látta bennük a világ megvetését és oly nagy szenvedélyt a Krisztusért vállalt halálra, jámboran fogadva állhatatosan kérte őket, hogy imádkozzanak Istenhez, vajon mikor fejeződik be földi élete. Ők azt mondták, hogy méltatlanok az isteni titkok kifürkészésére. Azonban az állhatatos kérések és a királynő könnyei miatt az erős hittel könyörgők számára nem csak az nyilvánított ki az isteni jövendölés által, amit kértek, hanem ezenfelül az általuk vállalandó vértanúság is, továbbá az, hogy a testüket oda fogják vinni Marokkóból, és maga a királynő fogja az egész néppel együtt tisztelettel fogadni. Ők tehát mindezeket és a királynő végső napját előre megmondták, és ilyen módon valósult meg később minden.

Ad 3. Harmadszor, az önkéntes szenvedés miatt bizonyul nagyon dicsőségesnek a vértanúságuk, mivel ahogyan Krisztus önkéntesen vállalta a szenvedést, így ők is isteni kinyilatkoztatás által előre mondottan vállalták azt, és nehézségek árán jutottak el a szaracénok Sibia nevű városáig. Végül a tüzes lélekkel mindenfajta vezető nélkül jutottak el a főtemplomukhoz, ahova be akartak lépni, amikor a méltatlankodó szaracénok kiáltozva, lökdösve, ütlegelve támadták meg őket, és egyáltalán nem engedték a belépést. Ugyanis az a szokásuk, hogy egyetlen keresztény vagy egyetlen felekezet sem léphet be templomaikba.

Ad 4. Negyedszer, a hit megvallása és a lángoló szívű prédikálás miatt, mivel ahogyan Krisztus szenvedett az evangéliumi hitért, úgy ők is. Miután végül beléptek a palota kapuján és a királyhoz, kijelentették, hogy a királyok királyának, az Úr Jézusnak a követői. Mivel a királynak sok dolgot magyaráztak a katolikus hittel kapcsolatban, és Mohamednek, valamint törvényének kárhözatos hazugságait leleplezték, a haragos uralkodó megparancsolta, hogy fejezzék le őket; de fia szavai hatására lecsillapodott, és megparancsolta, hogy zárják őket egy magas toronyba. Ők azonban a torony magasából Krisztus hitét hirdették mindenkinek, aki elhagyta a királyi udvart, és Mohamed követőit rászedetteknek és örök pusztulásra ítéltéknek nevezték. Akkor a király ugyanannak a toronynak az aljába záratta őket, és később az idősek tanácsára (hallgatva) Marokkóba küldte a keresztény Péter úrral és más katolikusokkal együtt, a nevezett Péter úr pedig a meggyötörteket nagy jámborsággal befogadta a szállására és a szükséges dolgokkal ellátta őket. Ezt a Péter urat infánsnak nevezik, mivel Hispániában a királyok fiait az elsőszülöttet követően infánsnak szólítják. A testvérek mindenütt, ahol csak szaracénokat láttak, tüzesen prédikáltak, és mikor Beraldus testvér a piactéren egy szekérre felállva beszélt, Miramolinus király – ott áthaladva azzal a céllal, hogy a királyok sírjait a falakon kívül felkeresse – látta a prédikáló testvért; a fejébe vette, hogy mind az öt testvért üzzék ki a városból, és a keresztények segítségével haladéktalanul küldjék vissza őket a hívők földjére. Akkor Péter infáns úr néhányat vezetőként adott a szolgálói közül, és így távozásra kényszerültek.

Ad 5. Ötödször (dicsőséges) a vágyból és az ismételt felajánlásból, mivel ahogyan Krisztus nem egyszer szembenézett ellenségeivel, így ők is, amikor visszavitték őket, vezetőik elbocsátása után ismét visszatértek Marokkóba, és prédikálni kezdtek a piactéren. Ekkor a király börtönbe záratta őket, ahol étel nélkül húsz napig csak az isteni gondviselés vigasztalásában volt részük. Ezután hatalmas meleg lett, és hirtelen időjárásváltozás következett be. Mivel úgy gondolták, hogy ez a megkínzottak bebörtönzése miatt történt, a király az Úr tanácsára szabadon engedte őket a börtönből és a keresztényekre bízta, hogy késedelem nélkül küldjék vissza őket keresztény területre; ugyanis mindenki csodálkozott, hogy húsz napig étel és ital nélkül sértetlenek maradtak. Amikor pedig a testvéreket a hívők területére vezették, ők az útról letérve visszatértek Marokkóba. Miután tanácskozott a keresztényekkel, ekkor Péter infáns úr a szállásán tartotta őket őrizet alatt, nehogy nyilvánosan

mutakozzanak. Később az uralkodó Péter urat a seregével együtt néhány lázadó szaracén ellen küldte, ő pedig magával vitte a szent testvéreket. Történt, hogy három napon keresztül nem tudtak sehol sem maguknak és nekik ivóvizet találni. Mivel ezért kétségbe estek az életükkel kapcsolatban, Beraldus testvér imádságát követően egy kis cöveket vett kézbe, és a földet megütve rögtön forrás fakadt, amelyből az emberek és állatok teleítették magukat és megtöltötték tömlőiket. Rögtön azután, ahogy ezt a jelet megcselekedte, a forrás kiszáradt, hogy világos legyen, hogy csak isteni csoda hozta létre ott a vizet. Ettől a nagy csodától megrendülve mindenki tisztelni kezdte őket és a lábukat csókolták.

Ad 6. Hatodszor, a kegyetlen megölésük miatt dicsőséges a vértanúságuk, ugyanis ahogy Krisztust kegyetlenül ölték meg, úgy őket is, bár egészen más nép tette ezt. Végül is, miután a sereget elhagyva visszatértek Marokkóba, a testvérek a házat titokban elhagyva és Krisztust merészen hirdetve megjelentek Miramolínus király előtt. Ő haragra gyúlva megparancsolta egy bizonyos szaracén hercegnek, hogy fejezze le őket, majd szolgálát küldött oda, akiknek megparancsolta, hogy üssék arcul és verjék meg őket. Akkor a keresztények halálfélelmükben a házaikba menekültek. Amikor (az uralkodó) látta, hogy az odavezetettek állhatatosak a hit megvallásában, különféle kínzásokkal kezdte gyötörni őket. Ekkor erősen megostoroztatta őket, végül összekötött lábakkal a földön ide-oda húzva annyira megverték őket, hogy szinte kilátszottak a belső szerveik. Ezután a sebeikre forró olajat és ecetet öntöttek, és a fejüket is ezzel öntözték. Így gyötörte őket harminc szaracén egész éjszaka. Ugyanazon az éjszakán az örök látták, hogy nagy fény szállt le az égből, és a szent testvéreket magába fogadva az égbe emelte őket megszámlálhatatlan sokasággal együtt; egyesek a látomáson csodálkozva odamentek a börtönhöz, és hittel imádkozva találták őket. A marokkói királya azonban ezeket hallva haragra gyúlt és feltette magában, hogy a színe elé vezetteti a testvéreket. Ekkor levetkőztetve, megkötözve, és folyton ütlegetve a király elé vezették őket, ő pedig azt kérte tőlük: *„Térjete a mi hitünkre, sok pénzt adok nektek és tisztelni fognak titeket az országomban.”* Miután bevezettek néhány asszonyt, azt mondta: *„Őket feleségül adom hozzátok.”* A szentek válasza a következő volt: *„Mindent megvetettünk Krisztus miatt, és készek vagyunk a hitért meghalni”*; akkor a király, miután kivonta a kardját, az egymástól különválasztott szenteknek a homlokuk közepén egymás után betörte a fejét, és három kardot egymással összefogva a saját kezével, vad kegyetlenséggel lefejezte őket, és így elnyerték a dicsőséges vértanúságot.

Ad 7. Hetedszer, a számos csodájuk megvilágosító hatása miatt, amelyek közül néhányat röviden elmondunk. Amikor ugyanis a testüket a szaracénok tűzben akarták elégetni, a tűz csoda folytán kialudt; hasonlóan, a keresztények közül azok előtt, akik a paráználkodás miatt méltatlanok voltak az ereklyéket érinteni, ha nem gyóntak előtte, a (testek) a levegőbe emelkedtek, vagy amazokat hagyta el minden erejük. Végül Péter infáns úr hozzájuk könyörögve elnyerte azt, hogy a király engedélyt adjon neki a Hispániába való visszatérésre, ő pedig magával vitte az ereklyéket, és általuk számos veszélytől megszabadult az úton. A tengeren töltött viharos éjszakán is, veszélyektől félve ezekhez a szentekhez imádkoztak, később pedig Isten ragyogó fénnel ajándékozta meg őket, és így sértetlenül érkeztek meg Hispániába. Oracha királynő a hír hallatán az egész néppel együtt az ereklyékhez sietett, ünnepélyes tisztelettel a coimbrai Szent Kereszt-kolostorban helyezte el őket, és ahogy a szentek előre megmondták, a királynő az Úrhoz költözött. Az éjszaka ugyanazon órájában egy bizonyos Péter kanonok, sekrestyés és a királynő gyóntatója, a templomban számos, kórusban belépő kisebb testvért látott, akik között volt egy nagyon ünnepélyesen haladó, és utána másik öt, akik kimondhatatlanul dallamosan énekelték a matutinumot. Megrendülve megkérdezte az egyiküktől, honnan jöttek be, amikor a kapu és az ajtók zárva vannak, aki erre azt felelte:

„kisebb testvérek vagyunk, akik az égből már uralkodnak Krisztussal. Aki elől megy, boldog Ferenc, a másik öt pedig a vértanú testvérek közül való; és tudd meg, hogy ebben az órában Oracha királynő, aki rendünket nagyon szerette,

eltávozott. Krisztus Jézus azért küldött bennünket, hogy elvigyük a lelkét az égbe.”

Ezután eltűntek. Nem is kellett más bizonyíték: máris jött a hírnök a királynő eltávozását tudatni. Kérjük Krisztust, hogy az ő érdemeik által adjon nekünk kegyelmet és dicsőséget. Ámen.

III. Magyarázat

A vértanúságnak mint a Krisztus-követés radikális vállalásának a korai ferences hagyományban kiemelt szerepe volt, és különös jelentőséggel bírt a 15. század végén kialakulóban lévő ferences obszervancia számára is (cf. BERTAZZO 2011, p. 24). Az 1219 és 1221 közötti eseményekkel kapcsolatban az első tudósítás (1262 körül) Giordano da Gianótól származik, ő azonban nem közli a testvérek nevét, csak a számukat.⁴ A szakirodalom jelenlegi feltételezése szerint létezett egy kortárs beszámoló a vértanúságukról, azonban Ferenc nem engedélyezte ennek használatát. A 14. századtól kezdve az első rendben egyre nagyobb igény merül fel a kanonizált szentek életrajzainak rendszerezésére, martirológiumok összeállítására: ennek az egyik példáját jelenti a *Chronica XXIV generalium ordinis minorum* (kb. 1470), amely összefoglalja a marokkói vértanúk történetét is, és amelyet Pelbárt is átvett.⁵ Ebben a szövegben már szerepel a testvérek – Berárd, Péter, Ottó, Accursius és Aditus – neve, valamint Miramolinus alakban az őket kivégző II. Juszuf almohád kalifa (1203-1224) neve. A 15. század végén és a 16. század elején az öt marokkói vértanú vált a legnépszerűbbé a korábbi századok ferences vértanúi közül. Ennek a háttérében 1481-es kanonizációjuk állhat, amely keresztény részről az Otranto ostromára adott válasz volt. Az öt vértanú testvérnek volt egyedül kultusza a 19. század előtt kanonizált vértanú ferences első rendiek közül. Képi ábrázolásaikra a szászországi, kamenzi ferences templom oltárképén, a firenzei Santa Croce templom szószékén találunk példákat: itt Pádúai Szent Antallal együtt szerepelnek, aki a történetük hatására lépett a kisebb testvérek rendjébe (cf. MACEVITT 2020, p. 190). Az első magyarországi szöveg, amelynek témája a marokkói vértanúk története, Pelbárt jelen tanulmányban közölt beszéde. A beszéd két részre osztható: a *Chronica XXIV generalium ordinis minorum* szövegére alapozó eseménytörténetet megelőzi a történet teológiai megalapozását célul kitűző szakasz, amelyet a szerző szentírási és patrisztikus forrásokra alapozva épített fel. Műfaji kereteit a skolasztikus *sermo* műfaja határozza meg, az egyik gyakran alkalmazott forrását pedig az első rend regulája jelenti. További sajátosságként kiemelhető az egész beszéd Krisztus-központúsága, amelynek a háttérében szintén a ferences lelkiség hatása fedezhető fel.

A *sermo modernus* módszertanát alkalmazó beszéd a *Pomerium sanctorum pars hiemalis* szakaszában szerepel, és a *festum chori* (alkalmi vagy fogadalmi ünnepeken elmondott) beszédek közé tartozik. Ez az egyetlen beszéd ebben a témakörben, amiből arra következtethetünk, hogy jelentős ünnepet jelentett, a rend(tartomány) saját ünnepét. Egyetlen beszédet ugyanis a kötet abban az esetben

⁴ A latin nyelvű kézirat olasz fordításából: „*Dei frati, poi, che passarono per la Spagna, cinque furono coronati del martirio, Se poi questi frati furono mandati da quel Capitolo, cui abbiamo accennato, o da uno precedente, come frate Elia con i suoi compagni nelle terre d’oltremare, non possiamo dirlo con sicurezza. Quando furono riferiti al beato Francesco il martirio, la vita e la leggenda dei suddetti frati, sentendo che in essa si facevano le lodi di lui, e, vedendo che i frati si gloriavano del martirio di quelli, poiché egli era il più grande disprezzatore di se stesso e sdegnava la lode e la gloria degli uomini, rifiutò tale leggenda e ne proibì la lettura dicendo: »Ognuno si glori del suo proprio martirio e non di quello degli altri«. E così tutta quella prima missione non approdò a nulla, forse perché non era ancora giunto il momento di mandarla poiché »il tempo di ogni cosa è designato dal cielo«*” (*Cronica di Giordano da Giano* nr. 2329-2330 [7-8]).

⁵ A jelen tanulmányban használt kiadás: *Chronica XXIV generalium ordinis minorum* (1897). Tomus III., Bonaventura, Romae. [online] [2019. 12. 22.] <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k114485d/f2.image.texteImage>

közölt a szentekről, ha nem kötelezően megtartandó ünnepről volt szó.⁶ Témáját és felépítését tekintve megfelel a szentekről szóló sermók általános jellemzőinek: a vértanúságtörténethez kapcsolódó írás a morális, illetve dogmatikai témákat és érveket helyezi a középpontba (cf. BÖRÖCZ 1911, pp. 83-84). Sajátosságát az jelenti, hogy a kanonizációt (1481) követő időszakban jelent meg, megírásának oka pedig a ferences növendékképzésben játszott szerepe lehetett. A Németországban megjelent korabeli *sermonarium*okban a kutatás jelenlegi állása szerint nem szerepelnek ezzel a témával foglalkozó prédikációvázlatok, a vértanúság jelentőségének hangsúlyozása tehát Pelbártra, vagy tágabban értelmezve magyarországi ferences prédikációkra jellemző egyéni sajátosság lehetett. (Felvetődik annak a lehetősége is, hogy a beszédet a Mohácsot megelőző évtizedek – az oszmán terjeszkedésre különböző szempontokból reagáló – írásos megnyilvánulásainak kontextusában értelmezzük.) A beszéd azokat a morális szempontokat gyűjti össze három *mysterium* köré szervezve, amelyek miatt a vértanúk példaképekül szolgálhatnak, elsősorban az első rend tagjai számára (amire vonatkozóan további támpontot nyújt, hogy a konklúzió alapját a regula, illetve a hármasság fogadalmak jelenti).⁷ A beszéd szerkezetét tekintve két jól elkülöníthető részre osztható: az első rész a vértanúság fogalmát pasztorális, illetve morális szempontok szerint tárgyalja, majd pedig ezeket a szempontokat a történeti események elbeszélése során alkalmazza. Pelbárt valószínűleg ismerte Szent Bonaventura vértanúkkal foglalkozó prédikációit, de csak közvetett forrásként számolhatunk velük, a *sermo* felépítésére nem gyakorolnak közvetlen hatást. A *themát* a Prédikátor könyvéből vett idézet jelenti (a *plantatio cedri* a ferences *sermonarium*ok közül Bernardino de' Bustis művében szerepel a Szűzanyára vonatkoztatva, az ószövetségi forrás megnevezése nélkül, így a Pelbárt-*sermo* forrásai között ez a szöveghely csak érintőlegesen szerepelhet).⁸

A *verba thematist* jelentő három *mysterium* (*corona, sanctimonia, gloriae altitudo*) képezi a beszéd vázát. A *thema* kifejtésének első szakaszában Pelbárt arról értekezik, hogy miért lehet szentnek tekinteni az öt mártírt: egyrészt a vértanúság kiemelkedő volta miatt, másrészt pedig, mivel a ferences első rend tagjaiként Isten a megszentelt életre hívta meg őket – a tökéletes szentség jelképe pedig a cédrus, amelyre a magyarázatot egy természettudományos ismereteket közlő szentírásmagyarázó glossza adja meg. A *corona* a testvéri közösséget állítja a középpontba, és a cédrus magasságát alkalmazza szimbólumként,⁹ a *plantatio* (*gloriae beatitudo*) mellett pedig a *mons Libanus* (*splendor*) az üdvösség jelképe. Az első *divisio* témáját a *corona*, vagyis a vértanúság koszorújának bemutatása jelenti, amely Nagy Szent Gergelynek az apostolok életét témául választó egyik homíliájára támaszkodik. Pelbárt ebből azt a szakaszt emeli ki, amely Isten választottainak tulajdonságairól szól. A tulajdonságok közül vértanúkra jellemző hősiességet állítja a figyelem középpontjába, amelyet morális ellenpéldaként rögtön követ a korabeli keresztények tétlensége (retorikai szempontból ezt a szakaszt a kis ideig tartó, kevés szenvedés és a nagy dicsőség szembeállítása, valamint az ördögnek és a testi vágyaknak az egymással egyenértékű bemutatása határozzák meg, amelyek szintén szerzetesi hallgatóságot feltételeznek).¹⁰ A vértanúság hősiessége és az ezzel szemben álló tétlenség ellentétének kérdésre Órigenész Szentíráskommentárjából kiindulva próbál választ adni, amely három fő okot tételez fel a jelenség hátterében: magát az embert, a sátánt és Istent. A *sermo* ezekre az okokra építve mutatja be a vértanúság három

⁶ Pelbárt a Pomerium prologusában a következőket írja: „*Pro cuiuslibet sancti colendo festo apud nos quattuor sermones applicare curavi. De festo autem non colendo unicum sermonem feci et hoc pro praecipuis dumtaxat sanctis, ubi et dum de his placuerit praedicare*” (cf. BÖRÖCZ 1911, pp. 83-84).

⁷ A beszéd hét *divisio*ra van felosztva, amelyek mindegyikét egy-egy morális szempont vezet be, az első *divisio* azonban az események kezdeteinek elbeszélésével indul, és kiemeli magának Ferencnek a szerepét.

⁸ „*Quasi cedrus exaltata sum in Libano*” (BUSTI 1503, Pars IV/O).

⁹ Cf. THEODORETI 1769, p. 1418: „*altitudo cedri, et fortis quasi quercus, et abstuli fructum eius desuper, et radices eius deorsum*”.

¹⁰ A tétlenség (*acedia*) bűnének hangsúlyozása szintén szerzetesi célközönséget feltételez (cf. BÁRCZI 2007, p. 49).

lehetséges útját, illetve ezek elutasításának okait. Az első okot – az emberi közepszerűséget és az ebből fakadó tétlenséget – Pelbárt több szempontból is a vértanúkra jellemző tettekre-készséggel állítja szembe.

Ezt követően Nagy Szent Gergely egy másik, *De virginibus* címet viselő homíliájából vett idézet segítségével azt fogalmazza meg, hogy a testi kívánságokról való lemondás nélkül a vértanúság lelkülete sem elérhető (a következő, Máté evangéliumából vett idézet viszont már a nem keresztény környezetben történő fizikai vértanúság lehetőségét vetíti előre a hallgatók, illetve az olvasók számára). A második okot, a sátán irigységét és ebből fakadó cselekedeteit, amelyek miatt az ember elveszítheti a lehetőséget, hogy részesedjen a vértanúságban, a beszéd ismét Nagy Szent Gergely kijelentésével ellensúlyozza, amely szerint a türelem gyakorlása és megőrzése által a lelki vértanúság elérése is lehetséges. Pelbárt Clairvaux-i Szent Bernátra alapozva, az önkéntes szegénységet, mint a lelki vértanúság kiváltságos útját jelöli meg, amely szintén a beszéd ferences célközönségére utal. A harmadik okként Isten irgalmát tételezi fel, mivel Ő meg szeretné kímélni az embereket a vértanúsággal járó szenvedéstől, és a bűnbánatra és a bűnöktől való tartózkodás útjára hívja őket (a bűnbánat jelentőségének hangsúlyozása szintén sajátosan ferences témát jelent).

A *sermo* a továbbiakban a Zsidóknak írt levél mellett ismét Nagy Szent Gergelyre és Clairvaux-i Szent Bernátra hivatkozik: ezek a szövegek szintén a testi vágyaktól való eltávolodásnak a vértanúsággal való párhuzamba állítását hangsúlyozzák (a történeti kontextussal is kibővítve), tehát szintén a szerzetesi hallgatóság érdeklődésére tarthatnak inkább számot. A *corona (fratrum)* kifejezést Pelbárt eltérő módon használja más szerzőkhöz képest: Clairvaux-i Szent Bernát *sermonarium*ának 20. sermója a kifejezést az apostolokra érti.¹¹ Karthauzi Szent Dénes Szent Pál-kommentárja szintén az apostolokkal mint Krisztus koronájával hozza kapcsolatba az ószövetségi képet (a kortárs forrás annak az értelmezésében is segítséget nyújt, hogy Pelbárt és hallgatói vagy olvasói milyen egyéb jelentésrétegeket kapcsolhattak testvéreik vértanúságához).¹² A ferences hagyományban szintén megjelenik a *corona fratrum* témája: többek között Szent Bonaventura regulakommentárjának 8. fejezetében a miniszter generális és a testvérek kapcsolatát jellemzi az idézettel:

„*Circa illum corona fratrum quasi plantatio cedri in monte Libano.*”

(BONAVENTURA 1596, p. 348)¹³

Végül a *corona fratrum* és a vértanúság összekapcsolása Johannes Gersonnál szerepel: „*Corona fratrum septena / Refulget ob legis zelum*” (GERSON 1706, col. 788), amiből arra következtetünk, hogy a beszédnek ezt a szakaszát ő inspirálhatta.

A szentség (*sanctimonia*) tökéletességét központi témaként tárgyaló második *divisio* fő forrásait a Szentírás és Origenész jelentik, azonban a szentség ferences útja is megjelenik a Szent Bonaventura-hivatkozások által. A *sermo* írója a szentségnek a cédrusra alapozó, a Zsoltárok könyvére támaszkodó meghatározása során Cassiodorus kommentárjának abból a szakaszából indul ki, amely a cédrus botanikai jellemzőit foglalja össze, majd erre a természettudományos alapra építve közli az allegorikus magyarázatot (az érvelés itt kevésbé kidolgozott, Pelbárt megelégszik azzal, hogy konklúzióként megfeleltesse egymásnak a cédrus magasságát és a testvérek szentségének kiválóságát – olyan ténynek tekinthette ezt, amely nem szorul különösebb bizonyításra).¹⁴ A hármas fogadalommal (*paupertas*,

¹¹ „*Haec corona fratrum stetit in circuitu Iesu sicut scriptum est*” (BERNARDUS 1520, p. 706).

¹² „*Iuxta illud Ecclesiastici, circa illum corona fratrum quasi plantatio cedri in Libano. His sanctis apostolis, velut splendidissimis stellis, fulgorem sapientiae, ardoremque charitatis mittentibus ornabatur Ecclesia, quorum doctrina ac imitatione decorantur animae Christianae in mente*” (DIONYSIUS 1537, p. CXXIII/BC).

¹³ A *corona fratrum*-képet a Celanói életrajz is alkalmazza Ferenc szentté avatása kapcsán a pápát körülvevő bíborosokra vonatkozóan (cf. 1Cel 2,126).

¹⁴ A cédrus magassága és a szentség több patrisztikus és középkori forrásban is összekapcsolódik egymással. Szent Ambrus Énekek éneke-kommentárjában a cédrus magassága az igaz embert jelképezi, Szent Jeromos zsoltárbreviáriuma pedig a libanoni cédrushoz hasonlítja a szenteket érdemeik kiemelkedő volta miatt. Alanus de Insulis (*Distinctiones dictionum theologicalium*) a cédrus magasságát a szentség allegóriájaként alkalmazza, míg

castitas, oboedentia) is kapcsolatba hozza a cédrust, hozzájuk kapcsolva a növény egyes jellemzőit, illetve a rájuk vonatkozatható fogadalmat. A szegénységi, tisztasági és engedelmisségi fogadalmakra és azok megtartására alapozó tökéletes szentség képe a cédrus magassága.

A cédrus szépsége az evangéliumi tökéletesség szépsége által meghatározott szegénységi fogadalmat jelképezi. A párhuzam alapját itt a ferences első rend regulája jelenti, tehát Pelbárt a cédrusnak a szerzetességre, illetve a vértanúságra való vonatkoztatásában Szent Antal említett sermóját követi. A növény szépsége – Szent Ágoston nyomán – a kereszten függő Krisztus szépségének felel meg (ennek a megjelenítője a három szög – Pelbárt ezeket felelteti meg a hármasság fogadalmának, amely egyben a Megváltó tökéletes utánzását is jelenti). A cédrus magasságát végül a testvérek szegénységével (*paupertas*) állítja párhuzamba, a *sublimitas* és a *celsitudo* fogalmainak megfeleltetésével (az utóbbi fogalom a *Regula* szövegében szerepel). A cédrus egyéb tulajdonságai – például az illata –, is a szegénység vonzó jellegének allegóriáját jelenti.¹⁵ A tisztaság (*castitas*) fogalma szintén a cédrus illatához kapcsolódik, itt a növény a kígyókat és legyeket elűző tulajdonságát emeli ki a szöveg Orosius Énekek éneke-kommentárjára hivatkozva.¹⁶ Az engedelmisségi fogalom tárgyalásakor Pelbárt a cédrus gyógyító hatását emeli ki, arra az okra visszavezetve ezt, hogy Krisztus keresztségének egy része is cédrusból készült. Az engedelmisség, a kereszt és a vértanúság fogalmai a *sermo* ezt követő szakaszában különböző szempontokból kapcsolódnak össze egymással: az engedelmisség a legkiválóbb erények egyike, illetve minden erény forrása és öre, gyógyító hatással bír testi és lelki értelemben egyaránt. Végül a vértanú testvérek engedelmisségét Krisztuséval állítja párhuzamba, a szenvedés engedelmisségből vállalt önkéntes voltát pedig történeti kontextusba helyezi a muszlim vallási szokásokhoz kapcsolva. Az engedelmisség és a vértanúság, illetve az egymással történő összekapcsolásuk témáját Pelbárt további bizonyítékokkal támasztja alá, ami a kérdés jelentőségét mutatja a korabeli magyar első rendi obszervánsok számára. Az érvelést négy idézet – két ferences szöveg, illetve egy-egy szentírási és patrisztikus idézet – támasztja alá, a záró következtetés pedig azt hangsúlyozza, hogy az elnyert jutalom nagysága az engedelmisség gyakorlása közben tanúsított lelkülettől függ, és ebből következően a vértanú testvérek kettős jutalmat nyertek. A vértanúság kiválóságának további tényezőit az isteni kinyilatkoztatás, a hit megvallása, az önkéntes szenvedés, a hit megvallása és hirdetése, a vértanúság vágya, a kivégzés kegyetlensége, végül pedig a halálukat követő csodák jelentik.

A harmadik *divisio* szövegében, amely a testvérek alázatát szintén Krisztus alázatával párhuzamba állítva mutatja be, Pelbárt megkezdi vértanúságuk történetének ismertetését. A dicsőségük nagyságának (*gloriae altitudo*) végső oka a vértanúság vállalásának története, amely más vértanú-sermóktól eltérően nem *Legenda* megjelöléssel szerepel (mindez arra utal, hogy Pelbárt nem olvasandó, tanulságos történetnek, hanem személyesen követendő példának tekinthette a leírtakat). A hit megvallásával és a

Anselmus Laudunensis számára a cédrus magassága az erények kiválóságát jelképezi. A Jézus Krisztus és Mária szentségére utal vonatkozások mellett, másokra vonatkozóan a szentséggel való kifejezett összekapcsolására kevés példát találhatunk, a cédrus legtöbbször az igaz ember jelképeként szerepel.

¹⁵ A cédrus illatára vonatkozóan szintén Szent Jeromos zsoltárkommentárja, illetve Izajás-kommentárja közöl hivatkozásokat. A cédrus illatára vonatkozóan a középkorban fontos változást jelentett, hogy jó illatát a Szűzanyára vonatkoztatták, és ezáltal több mariológiai műben szerepel, például Alanus de Insulsnál, aki ebben a kontextusban alkalmazza a kifejezést a szentekre vonatkozóan is, vértanúkkal kapcsolatos hivatkozás azonban a kutatás jelenlegi állása szerint nem fordult még elő. A 16. század botanikai szakkönyvei mellett a teológiai tárgyú munkákban is előfordulnak erre vonatkozó utalások, amelyek számos esetben kontinuitást mutatnak a középkori szövegekkel.

¹⁶ A patrisztikus forrásokban nem szerepelnek utalások a cédrus illatának kígyóűző tulajdonságára vonatkozóan, amely az ókori latin nyelvű irodalomban a *Naturalis historiá*ban tölt be fontos szerepet. Alanus de Insulsnál a cédrus illatának ez a tulajdonsága a szent esetében annak felel meg, hogy szavával, példájával és tetteivel elűzi a kígyókat, vagyis a démonokat. A szentséghez, illetve a szentekhez való kapcsolása nem minden szerzőre jellemző, például Angelomus Luxovensisi illetve Anselmus Laudunensisi csupán a tulajdonságról tesznek említést.

prédikációval foglalkozó rész (amelynek a kiindulópontja a Krisztus által önként vállalt szenvedéssel való párhuzam) a történetnek azt a szakaszát idézi fel, amikor a testvérek Szent Ferenc megbízásából a szultáni palotában prédikálnak. A beszéd hatására az uralkodó először ki akarja végeztetni, majd fia tanácsára börtönbe záratja őket. Amikor a toronyból is folytatják a prédikálást, először másik cellába záratja, majd vissza szeretné őket küldeni Hispániába. Ennek a szakasznak a része a történet új szereplőjének, Péter (Pedro) infánsnak a bemutatása.

A vértanúságra való folyamatos törekvést Pelbárt szintén a szoros krisztuskövetés egyik útjaként mutatja be. Ennek a konkrét megvalósulási formáit a Marokkóba való visszatérési kísérletek jelentik. Ekkor kerültek másodszor is fogságba, majd az uralkodó ismét visszaküldte őket keresztény területre. Útközben a szökési kísérletek miatt Péter infáns magával vitte és őrizet alatt tartotta őket. Amikor útközetre indult és több napon keresztül nem találtak vizet, a testvérek egyike forrást fakasztott (a történetnek ez az eleme újabb bizonyítékként szerepel a szentségükre vonatkozóan). A vértanúság kegyetlen módja ismét lehetőséget kínál arra, hogy a *sermo* Krisztus szenvedésével állítsa párhuzamba vértanúságuk történetét, amelyet részletesen be is mutat egészen a végkifejletig, amikor a szultán személyesen fejezi le őket. Végül Pelbárt a szentségükre vonatkozó döntő érvekként a kivégzésük után bekövetkezett csodákat foglalja össze.

A *Chronica generalium ordinis minorum* szövegével összevetve a beszéd legszembevetőbb sajátossága a krisztológiai párhuzamok közvetlen megjelenése, a vértanúság passiótörténetként való bemutatása (ennek az értelmezésnek lehetett a része az is, hogy a forráshoz képest kisebb részletességgel közölte a testvérek halálára vonatkozó konkrét részleteket). Pelbárt ezzel a módszertani megoldással azt az ókorban gyökerező hagyományt követi, amelynek kiemelkedő példáját a Szent Katalin-passiótörténet jelenti. A forrásszöveghez képest kisebb, de fontos eltérést jelent, hogy nem az előljáró szerepe a hangsúlyos az útra indulásukat tekintve, hanem az isteni kinyilatkoztatás; szintén kisebb, de lényeges elemet jelent a csoda szerepének kiemelése. A szövegbővítés során tapasztalható másik jelenség az ismeretek átadása olyan területeken, amelyek a beszéd célközönsége számára kevésbé lehettek ismertek: ezek közé tartozik az infáns szó jelentésének magyarázata, vagy annak a fejtegetése, hogy miért nem engedték be a mecsetbe a testvéreket Marokkóba való érkezésük után.

A korabeli magyar ferences obszervancia helyzetére vonatkozóan a beszédből levonható legfontosabb következtetés az, hogy ekkor is döntő kérdést jelentett a regulához, a fogadalmakhoz és az evangéliumi élethez való hűség megtartása, ugyanakkor az oszmán terjeszkedés következtében várható, fenyegető változásokra való felkészülés, az azokra adható lehetséges válasz is.¹⁷ Ezt az értelmezést támasztja alá, hogy Pelbárt a *Chronica* szövegéhez hozzáadja az előljárónak való engedelmesség témáját és a hitetleneknek történő állandó igehirdetést. A fő forrást jelentő krónika eredeti szövegéhez képest itt kevésbé hangsúlyos a világi keresztények magatartásának bemutatása, amiből arra következtethetünk, hogy a beszédnek nem ők voltak az elsődleges célközönsége, hanem az első rend tagjai. A beszédre alapozó magyar nyelvű prédikációk elhangozhattak ugyan a budai ferences templomban tartott szentmiséken, azonban elsődlegesen a prédikátorok és rendtagok számára írt buzdító munka is lehetett, azt a korábbi feltételezést kiegészítve, amely a ferences növendékképzésben játszott szerepét valószínűsíti.

¹⁷ A török veszély felismerése, a vele való szembenézés már a 15. század kezdetétől jelen volt és formálódott az európai gondolkodásban. A törökről mint legfőbb ellenségről alkotott negatív kép már a kezdeti időszakban kialakult, de ekkor még a pogánynak tekintett balkáni népekkel együtt említették őket. A 15. század második felében, a fenyegetettség fokozódásával a török-képben eszkatologikus elemek jelentek meg, ami a vértanúság lehetőségét is felvetette. A magyar származású Georgius de Hungaria *Tractatus de moribus conditionibus et nequicia Turcorum* című munkája személyes tapasztalatokra alapoz, ami egyúttal a 16. század emberére is jellemző, a török életmódja, szokásai iránti érdeklődésre mutat rá, amelynek hatása Pelbárt jelen sermójában is tetten érhető (FODOR 1997, ÓZE 1991).

IV. A sermo latin szövege

PH 061b

[Pelbartus de Themeswar: *Sermones de sanctis, Pars hiemalis*

Sermo LXI.b]

*De sanctis martyribus quinque fratribus ordinis minorum**Corona fratrum quasi plantatio cedri in monte Libano. Eccl. I. caput¹⁸. (A)*

Quibus verbis convenienter de istis sanctis martiribus fratribus ordinis minorum pro hac solemnitate acceptis merito in ipsis Deum laudamus, sanctorum quoque gloriam predicamus. Nam ipsi fuerunt vere coronati corona martirii quae est praecellentissima inter aureolas; fuerunt etiam vere fratres minores ordinis beati Francisci, et denique fuerunt viri perfectissimae sanctitatis, propter quod merito comparantur cedris. **Nam glossa III. Regum dicit sic:**

„Cedrus arbor imputribilis, odoris iucundi, aspectus nitidi, serpentes accensa vigore fugans et perimens, quae perfectis conveniunt, quorum insuperabilis patientia fama virtutis eximia, praesentia bonis gratissima, auctoritas ad confutandos veritatis inimicos constantissima.”

Haec glossa.¹⁹ **Exquo itaque** haec sanctitatis et perfectionis praeconia in ipsis beatis martiribus quinque fratribus ordinis minorum praefulserunt; idcirco ad eorum gloriam pro sermone convenienter accipimus haec verba thematis: corona fratrum scilicet minorum martyrorum quasi et est. In quibus verbis tria mysteria notabimus quod de his commendantur.

1. De coronae habitudine, ibi, corona fratrum;
2. De sanctimoniae altitudine quasi inquit cedri quae est arbor altissima;
3. De gloriae beatitudine cum dicitur plantatio in monte Libano, quod interpretatur candor, et ideo significat splendorem gloriae supernae. (B)

Circa primum de corona martirii quam habent isti sancti fratres sit pro conclusione **verbum Gregorii in omelia de apostolis dicentis sic:**

„Ecce electi Dei carnem domant, spiritum roborant demonibus imperant, virtutibus coruscant, praesentia despiciunt, ad eternam patriam currunt, atque ad illam per tormenta pertingunt.”

(GREGORIUS 1878b in PL 76,1207B; cf. LASKAI)

Qua in re nostra segnicia reprehenditur cum pro ineffabilis gloriae corona nec parvum laborem sufferre volumus ut contra diabolium viriliter pugnemus, et contra carnalia desideria militemus. **Quaestio ergo occurrit hic:** unde est quod nunc paucissimi nostrum patiantur pro Christo Iesu martirium, nec curant assequi tam excellentissimum coronae caelestis praemium, cum tamen olim sancti Dei et fideles Christiani mutuo se perire festinabant ad supplicium pro Christo sustinendum. Ad haec respondetur secus Origenem et glossam super Numerorum XVIII. caput quare hoc accidit tribus ex causis potissime

¹⁸ Cf. Eccl. 24,17 in *Clementine Vulgate* 2005: „*Quasi cedrus exaltata sum in Libano*”.

¹⁹ A kérdéses mű nem a *Glossa ordinaria*, hanem Angelomus Luxovensisi (†855) Királyok könyveihez írt kommentárja (*Enarrationes in IV libros Regum*). „*Cedrus namque arbor est imputribilis omnino naturae, odoris iucundi, aspectus nitidi, serpentes accensa nidore fugans ac perimens. Quae univrsa perfectis quibusque conveniunt, quorum insuperabilis est patientia, fama virtutum eximia, praesentia cunctis gratissima, in bonis auctoritas, ad revincendos, confutandosque eos, qui veritati resistunt, constantissima, et qui in hac vita et in futura, singulari prae ceteris sanctis eminentia, fulgent*” (ANGELOMUS, 1565, p. 133).

inter caetera.²⁰ **Prima** causa accipitur ex parte nostri, quia tam tepidi facti sumus et tam modici in virtutibus, quod tam magnam gratiam non meremur nec digni sumus pro Christo pati persecutiones. **Nam ut etiam Gregorius dicit in omelia de virginibus,**

„martir mori pro Domino non potuisset in corpore, si prius desiderii terrenis mortuus non fuisset in mente.²¹ Sed quoniam nondum non sumus mortui desiderii terrenis funditus, idcirco non sumus digni pati pro Christo.”

Hinc auctor libri de interna conversione dicit sic: „*O homo utinam dignus esses aliquid pro Iesu pati,*²² *beatus enim qui potuit pati pro Christo*” ipsomet teste **Matthaeo V.**

„beati inquit estis cum maledixerint vobis homines et persecuti vos fuerint et dixerint omnem malum adversus vos mentientes propter me. Gaudete et exultate, quoniam merces vestra copiosa est in caelis; sic enim persecuti sunt et prophetas qui fuerunt ante vos et caetera.” (Matth. 5,11) (C)

Secunda causa vel ratio est ex parte inimici, quia diabolus sciens²³ homines qui per martirium consequerentur maximam coronam beatitudinis, invidens non vult nobis movere talem persecutionem ut impedimentum praestet nostrae felicitati ne habeamus illud summum bonum quod ipse perdidit, ideo **glosa super numeri quo supra,** dicit sic:

„Non meremur persecutorionem pati propter Christum. Sciens enim diabolus per passionem martirii remissionem peccatorum fieri, non vult nobis per persecutionem gentium publicam movere, quia invidet gloriae nostrae.”²⁴

Haec glossa, ut habetur libro Originalium capite de martirio, sed qualiter in hoc diabolus supplantemus, ne omnino felicitate saltem spiritualis martirii careamus, edocet **Gregorius in omelia de martiribus** dicens sic:

„Duo sunt martirii genera, unum in mente in occulto, alius in mente simul et actione. Itaque martires esse possumus etiamsi ferro non trucidemur, mori quippe a a persequente martirium est in aperto opere, ferre vero contumelias odientem diligere martirium est in occulta cogitatione.”

Et infra, „*sine ferro inquit martires esse possumus si patientiam in animo veraciter custodimus*”.²⁵

²⁰ *Patristik Bible Commentary. Glossa Ordinaria; Biblia cun glossa ordinaria* 1481.

²¹ GREGORIUS in *Breviarum Laudunense* 1839, p. 509.

²² Pelbárt itt Kempis Tamás *Krisztus követése* című munkájára hivatkozik, amelyet Máté evangéliumának segítségével értelmez, amikor a Krisztusért való szenvedést az üldöztetés különféle módjaival azonosítja (cf. KEMPIS Lib. II., Cap. XII,13).

²³ A kifejezés – teljesen más szövegekörnyezetben és céllal – szintén szerepel Sienai Szent Bernát egyik sermójában (*Sermo VIII. De amore miraculoso*); a két szövegrész összevetése által képet kaphatunk arról, hogy a ferences prédikátorok milyen sokrétűen dolgozták fel az emberi gyengeséget ismerő gonosz lélek témáját: „*diabolus sciens fontem aegritudinis, et sciens herbas illi infirmitati appropriatas, cum subtili astutia imponet infirmo dormienti in loco laeso et liberabitur, et sic infirmus dabit fidem percantulo, et diabolata anus iactabit se quod liberavit infirmum, quem medici non poterant liberare, et sic isto modo diabolus creditur, colitur, et adoratur, et detrahit honori Dei, qui solus adorandus est et colendus*” (BERNARDINI 1745, p. 176).

²⁴ A Pelbárt által a befejezését tekintve jelentősen átalakított szöveg Órigenésztől vett idézet: „*non enim meremur persecutionem pati propter Christum, nec mori propter nomen Filii Dei. Et ideo etiam diabolus sciens per passionem martyrii remissionem fieri peccatorum, non vult nobis publicas gentilium per persecutiones movere, scit enim quia, si ad reges et praesides adducamur propter nomen Christi, ad testimonium Iudaeis et gentibus, gaudium nobis et exultatio sit, quia merces nostra multa in coelis est. Haec non facit inimicus, vel quod ipse gloriae nostrae invidet*” (ORIGENIS 1844, pp. 353-354).

²⁵ A csaknem szó szerint átemelt idézet a Szent Jakab apostol ünnepére írt egyik sermo része, amelyben Márk evangéliumának a következő perikópáját magyarázza: „*Zebedeus fia, Jakab és János eléje járultak, s megszólították: »Mester, szeretnénk, ha teljesítenéd egy kérésünket.« »Mit tegyek nektek?« – kérdezte. »Add meg*

Haec Gregorius, item hoc idem edocet **Bernardus in sermone qui incipit festiuitas**, dicens sic:

„eadem promissio facta est pauperibus quae et martiribus videlicet, quia Salvator dixit, beati pauperes spiritu quoniam ipsorum est regnum caelorum, et idem ait, beati qui persecutionem patiuntur propter iustitiam, quoniam ipsorum est regnum caelorum; ecce utriusque regnum idem promittitur.”

(BERNARDUS 1862 in PL 183,462B)

Rationem subdit Bernardus quia vere inquit martirii genus est paupertas voluntaria, nam quod martirium gravius est quam inter epulas esuriae, inter vestes multas algere, paupertate premi inter divitias quas desiderat noster appetitus. An non merito coronabitur qui sic legitime certaverit, haec ille: *„sic ergo diabolus supplantamus ut videlicet felicitatem aliquo modo martirii adquiramus”*. (D)

Tertia causa vel ratio ex parte miserentis Dei, qui sciens nostram modicitatem et infirmitatem nobis parcat propter suam bonitatem et misericorditer condescendit, iuxta illud psalmum: *„quomodo miseretur pater filiorum misertus est Dominus timentibus se, quoniam ipse cognovit figmentum nostrum”* (Psalm. 103,13-14). Ne tamen omnino careremus celesti gloria voluit nobis Dominus tanquam pius pater levius martirium quod possumus nos ipsi facere nobis carnis nostrae mortificationem et peccatorum expiationem per veram penitentiam ac vitiorum cautionem, ut saltem in hoc conformemur Christo passo pro nobis, et ei satisfaciamus. **Propterea apostolus hortatur omnes Christianos Hebraeorum XII dicens:**

„Recogitate eum scilicet [...] Christum qui talem sustinuit a peccatoribus adversus se ut non fatigemini animis vestris deficere. Nondum enim usque ad sanguinem restitis adversus peccatum repugnantes,” (Hebr. 12,3–4)

et ad Galatas V.:

„Spiritu ambulate et desiderii carnis non perficietis. [...] Qui enim Christi sunt, carnem suam crucifixerunt cum vitiis et concupiscentiis et caetera.”

(Galat. 5,16.24)

Proinde et **Gregorius in omelia loquente Iesu ad turbas, dicens sic:**

„Quamvis occasio persecutionis desit, habet tamen pax nostra martirium suum si spiritali gladio carnalia desideria trucidamus.”²⁶

Item **Bernardus, de re martirii**

„genus est quotidiana carnis mortificatio, illud quidem martirium quo ferro membra ceduntur horrore est immitius; istud vobis est diuturnitate molestius, haec ille quod ergo Christiane accipe exemplum ab ipsis sanctis martiribus quod dormitas, cur torpes, velis nolis mori debes, ex hoc saeculo exire cogaris, miseramque tuam carnem vermibus escam dabis. Cur igitur pro ea et cum ea animam perdere vis in aeterna supplicia? Castiga carnem, age paenitentiam ut cum martiribus possis gaudere in patria, sic bene tibi et animae et corpori provides.”²⁷ (E)

nekünk – felelték –, hogy egyikünk jobb oldaladon, másikunk bal oldaladon üljön dicsőségben»” (Mk 10,35-37). A sermo Jakab apostol türelmét emeli ki elsőként, amelynek köszönhetően elnyerte a vértanúság koszorúját. A Pelbárt által hivatkozott eredeti szakasz szövege a következő: „Duo quippe sunt martirii genera unum in mente, aliud in mente simul et actione. Itaque esse martires possumus etiam si nullo ferro percussentium trucidamur. Mori quippe a persequente martirium in aperto opere est. Ferre vero contumelias, odientem diligere, martirium est in occulta cogitatione.”

²⁶ „Nam quamvis occasio persecutionis desit, habet tamen et pax nostra martyrium suum, quia etsi carnis colla ferro non subdimus, spiritali tamen gladio carnalia desideria in mente trucidamus, ipso adiuvante etc” (GREGORIUS 1878a in PL 76,1089).

²⁷ BIVAR 1662, p. 128.

Circa secundum de altissima sanctitatis perfectione qua isti beati martires fulserunt quod notatur in cedri comparatione quae est arbor altissima. **Cassiodorus enim super psalmum XXVIII.** dicit quod „cedri quae alibi nascuntur non omnino procerae sunt, in Libano autem tales inveniuntur ut omnes altitudines arborum superare videantur”.²⁸ Haec ille. Unde accipiamus pro conclusione quod istorum martirum fratrum minorum sanctitas perfectissima pro regulari voto et observantia merito commendatur tanquam cedrus altissima. Declaratur haec conclusio ex regulae votis tribus:

primo ex voto paupertatis,
secundo ex voto castitatis,
tertio ex voto obedientiae et eius virtutis.

Primo ex paupertatis voto, nam **Haymo super Canticum** ait: „Cedrus inquit pulchritudine, fortitudine, sublimitate, odore, omne decus silvarum antecedit”, haec ille.²⁹ Revera sic paupertas fratrum minorum antecedit aliorum religiosorum paupertatem, primo pulchritudine evangelicae perfectionis, quomodo dicitur in **regula**:

„Regula et vita fratrum minorum haec est, sanctum scilicet evangelium Domini nostri Iesu Christi observare vivendo in obedientia in paupertate et in castitate, et sic est ibi pulchritudo imitationis, similitudinis quoque ad Christum crucifixum.”³⁰

Dicit enim **Augustinus** „quod Christus ubique nobis pulcher occurrit, pulcher in praesepio et pulcher praecipue in ligno crucis”. Nimirum sicut Christus confixus pependisset in cruce in uno clavo, tamen non tam pulchrum videretur, scilicet si duobus clavis adhuc minus pulcher quam in tribus fuisset. Sed pendens in cruce tribus clavis affixus pulcherrimus videtur devotae menti et fidei.³¹ Sic observantia regularis fratrum minorum in his tribus votis promissis Christum pulcherrime imitatur, ut dicere possit illud **ad Galatas II.** „Christo confixus sum cruci, vivo ego iam non ego, vivit vero in me Christus (Galat. 2,19); et sic patet de pulchritudine. Secundo, sicut cedrus exceditur fortitudine ut patuit, sic paupertas fratrum minorum fortitudine asperitatis vitae, quoniam ut dicit Clemens papa, „tenent ad artum usum”, utpote paupertatis artissimae et caetera. Tertio sublimitate excedit cedrus, sic paupertas minorum dicitur altissima, quomodo **beatus Franciscus** dicit in **regula**:

„haec est illa celsitudo altissimae paupertatis quae vos clarissimos fratres mei haeredes et reges regni caelorum instituit, pauperes rebus fecit, virtutibus sublimavit haec sit portio vestra quae perducit in terram viventium.”³²

Quarto cedrus excedit odore ut patuit, sic paupertas minorum odore sanctissimae paupertatis attrahit animas sanctas plurimas ad devotionem et imitationem ut dicans.

„Trahe nos in odore unguentorum tuorum currimus adolescentulae id est ferventes in Christo animae.”

²⁸ CASSIODORUS 1589, p. 41; vagy in PL 70,200A.

²⁹ HAYMO 1852 in PL 117,295-358D.

³⁰ „Regula et Vita Minorum Fratrum haec est, scilicet Domini nostri Iesu Christi sanctum Evangelium observare vivendo in obedientia, sine proprio et in castitate” (Regula bullata I.).

³¹ „Ubique enim Christus Dominus pulcher occurrebat: pulcher in coelis, pulcher in terris; pulcher in Patre Verbum, pulcher in matre caro et Verbum; pulcher in utero Virginis, ubi non amisit divinitatem, cum suscepit humanitatem: quia cum hic esset, cum manibus portaretur locuti sunt coeli, gavisus sunt Angeli, Magos stella direxit. [...] Pulcher ergo Christus in miraculis; in flagellis, in sermonibus, in verberibus pulcher; non curans mortem, et mortuos suscitans; pulcher in ligno, pulcher in coelo, pulcher et in sepulcro” (Sermo CXXVIII 5 in AUGUSTINUS 1838, col. 2680).

³² „Haec est illa celsitudo altissimae paupertatis, quae vos, carissimos fratres meos, heredes et reges regni caelorum instituit, pauperes rebus fecit, virtutibus sublimavit (cf. Jac 2,5). Haec sit portio vestra, quae perducit in terram viventium (cf. Ps 141,6)” (Regula bullata VI,4-5).

Dilexe te **Canticorum I.** (F)

Secundo ex voto castitatis declaratur conclusio perdicta, quia ut dicit **Orosius super Cantica**, „cedrus est arbor imputribilis, per odorem suum serpentes fugans et muscas et bene redolens”. Haec ille. Sic sancta castitas quam isti beati fratres voverant in regula contrariatur corruptioni carnis et fugare habet serpentes motus fomitis in carne, atque muscas malarum cogitationum carnalium³³ et optime redolet coram Domino et angelis. Unde **Canticus** ultimus scribitur quod „*dilectus sanctus Christi libenter pascitur inter lilia castitatis*”.³⁴ (G)

Tertio ex voto oboedientiae, ut enim idem **Onorius super Cantica** dicit: „*Cedrus habet resinam perstantiorem ceterorum, quia languida membra curat, vermes ulcerum necat, et a vermibus illesa manet adoportus;*³⁵ sicut **glossa Ecclesiastici XXIV.** testatur: „*Libri liniti resina cedrina nec tineae nec senectute deficiunt*”, denique crux Christi fuit praesertim de ligno cedri, quoad truncum inferiorem stipitis crucis ut ferunt historiae.³⁶ Et notatur in **Clemente de summa trinitate** in glossa super verbo cruci, haec autem conveniunt dici de oboedientia istorum fratrum minorum quae est praestantissima virtus super omnes victimas, in **Regum 15**, „*Melior est oboedientia quam victimae; ipsa enim languida curat membra spiritualiter, et vermes ulcerum necat*”,³⁷ quia ut dicit **Hugo de sacramentis libro I. paragrafo XI**: „*Quemadmodum omne vicium ab inoboedientia processit sic omnis virtus ab oboedientia incipit; item ipsa conservat a vermibus viciorum*” ut dicit **Augustinus de civitate Dei libro X**: „*oboedientia est mater et custos omnium virtutum*”.³⁸ Praeterea sicut Christus crucem subiit ex oboedientia patris ut dicit **Philippienses II.**, „*factus oboediens usque ad mortem, mortem autem crucis*”,³⁹ sic isti beati fratres ex oboedientia patris seraphici Francisci profecti sunt ad martirium ipsum sustinendum, ut patebit in legenda. (H)

Quaestio hic occurrit, utpote isti beati fratres in suo martirio maiori sint laureati proemio pro oboedientiae merito. Respondet enim **seraphicus Bonaventura in libro de profectu religionis** quod „*omne bonum quod sit ex oboedientia est meritorium dupliciter*”.⁴⁰ Uno modo pro ipso opere bono quod sit ex eius labore, iuxta illud apostoli, in **Corinthiorum III.** „*Unusquisque propriam mercedem accipiet secundum suum laborem, alio modo meretur ex ipsa oboedientia quae talis et tantae virtutis est quod victimis quibusvis preferatur*” iuxta **Regulam XV.**⁴¹ Unde **Gregorius in moralibus** et notatur **VII.** quod sciendum dicit „*oboedientia victimis iure praeponitur quia per victimas aliena caro, per oboedientiam vobis propria voluntas mactatur*”.⁴² Et ut ibidem arguitur tanto maioris meriti oboedientia ostenditur, videlicet quanto inoboedientia ariolandi peccatum monstratur. Insuper quanto gratiosius et acceptius bonum et voluntas Deo offertur in oboedientia, tanto amplius meritum comprobatur. Non ergo dubium

³³ Cf. „*Musca enim insolens et inquietum animal est in qua quid aliud quam insolentes curae desideriorum carnalium designantur*” (MAURUS VIII,7).

³⁴ Cf. BEDA 1844, p. 249.

³⁵ Cf. HONORIUS in PL 172,382.

³⁶ „*Resina quoque eius qui cedrina dicitur liniti libri nec tineae nec senectute deficiunt et doctorum spiritali sensu scriptura confecta nulla hereticorum astutia corrumpitur vel vetustate consumitur*” (**Glossa Ecclesiastici XXIV,17**).

³⁷ Pelbárt itt valószínűleg egy kézzel írt glosszára utalhat, amelyet a *De summa trinitate* egyik példányában látott.

³⁸ Az idézet háttérében az állhat, hogy Pelbárt összekapcsolt egymással két, Szent Ágostonnál, illetve Nagy Szent Gergelynél szereplő hasonló kifejezést, amelyeket a *Forma cleri* című munka szerzője az oboedientia címszó alatt gyűjtött össze (lásd TRONSON 1824, p. 178).

³⁹ „*Megalázta magát és engedelmeskedett mindhalálig, mégpedig a kereszthalálig*” (Fil 2,8).

⁴⁰ Cf. BONAVENTURA 1513.

⁴¹ *Regula beati patris nostri Francisci* 1502.

⁴² „*Item cum de bono oboedientiae tractaretur, in expos. B. Job I,35 adiunctum est: Melior est oboedientia quam victima etc. Oboedientia victimis iure praeponitur, quia per victimas aliena caro, per oboedientiam vero voluntas propria mactatur*” (GREGORIUS 1705, col. 144).

quod isti sancti in martirio dupliciter meruerunt proemium usque aureolam martirii et specialem gloriam quasi torquentes pro oboedientia. (I)

Circa tertium de beatitudinis eorum gloria sit pro conclusione qui istorum sanctorum fratrum martirium imitando Christum multipliciter probatur fore gloriosissimum, et patet primo ex humili oboeditione. Sicut enim Christus humilissime obedivit Deo patri et accessit ad crucis martirium, sic isti humillime oboedientes Deo et beato patri Francisco accesserunt ad martirium, quod est pro maxima eis gloria ut dictum est supra. Anno quippe Domini MCCXXXVI a prima conversione Beati Francisci anno XIII mandavit Deus beato Francesco mittere aliquos fratres ad regnum Marochiorum ad praedicandum et martirium consequendum. De voluntate ergo Domini beatus Franciscus misit sex fratres mirae sanctitatis, vicarium fratrem Vitalem, quem praefecit caeteris in praelatum, fratrem Beraldum, fratrem Ottonem, fratrem Accursium, fratrem Petrum et fratrem Aditum. Cum autem venissent ad regnum Aragoniae, frater Vitalis infirmatus est graviter, quam infirmitatem videns prolongari, et sic negotium impediri, ipse ibidem mansit, alii vero progressi sunt ad implendam oboedientiam. **Secundo** ex divina revelatione, sicut enim Christus providit et praedixit mortem sic isti. Cum enim dicti fratres quinque profecti pervenissent Colimbriam regina Portugalie Oracha nomine videns in eis tamen mundi contemptum et tantum fervorem ad moriendum pro Christo, eos devote suscipiens rogavit instanter ut Deum orarent quotenus vitae suae terminum revelaret. Qui cum dicerent se indignos ad exposcendum divina secreta, tandem ob devotas preces et lacrimas reginae exorantibus fide firma revelatum est eis divino oraculo non solum quod postulabant, sed insuper illorum martirium complendum, et eorum corpora illuc a Marochis deferenda, et ab ipsa regina cum toto populo honorifice recipienda. Ipsi ergo haec omnia et extremum diem reginae prodixerunt et eo modo cuncta postea sunt impleta. (K)

Tertio ex voluntaria passione gloriosissimum probatur martirium ipsorum, quoniam sicut Christus voluntarie accessit ad patiendum, sic et ipsi habita revelatione praedicta accesserunt, et cum difficultate pervenerunt ad civitatem Saracenorum quae Sibilis dicitur, et tandem spiritu ferventes usque ad principalem templum ipsorum sine aliquo ductore venerunt, quod cum vellent intrare, Saraceni indignati eos clamoribus impulsibus et verberibus impetentes, nullatenus intrare permiserunt. Haec enim est eorum institutio ut nullis Christianorum aut sectae templum ipsorum ingredi permittant.

Quarto ex fidei professione et ferventi praedicatione, nam ut Christus pro evangelicae fidei praedicatione passus est, sic et isti. Unde tandem accesserunt ad portam palatii et ad regem, legatos se dixerunt a rege regum Domino Iesu missos, cumque regi illi de fide catholica multa proposuissent, et de Machometo ac eius lege damnabiles falsitates detexissent, iratus rex iussit eos truncari capitibus, sed ad verba filii sui mitigatus iussit eos in summitate turris recludi. Ipsi vero de turris altitudine Christi fidem omnibus curia egredientibus praedicabant, Machometum sectantes deceptos dicebant, et perire eternali. Tunc rex in fundo eiusdem turris illos inclusit, et postea seniorum consilio misit eos Marochium cum domino Petro qui erat Christianus, aliisque catholicorum. Dominus autem Petrus infans dictus, sectos cum magna devotione in hospitio suo recepit et necessaria eis ministravit. Iste dominus Petrus dictus est infans, quia in Hispania filii regum post primogenitum infantes appellantur; tunc fratres illi ubique videbant saracenos eis serventissime praedicabant, cumque frater Beraldus quendam currum in foro ascendens populo praedicaret, Miramolinus rex inde transiens ad videndum regum sepulchra quae extra muros sunt, videns fratrem praedicantem, percepit ut omnes quintos fratres de civitate expellerent, et per Christianos ad partes fidelium sine mora remitterentur. Tunc dominus Petrus infans quosdam de suis servis conductores dedit, sicque coacti sunt exire inde. (L)

Quinto ex desiderio et iterata oblatione, nam sicut Christus obtulit se non semel adversariis, sic et isti qui cum reducerentur, dimissis in via productoribus iterato sunt reversi Marochium, et coeperunt praedicare in foro. Unde rex eos in carcere inclusit, ubi sine cibo viginti diebus fuerunt sola divina consolatione refecti, postmodum accidit immoderatus calor et maxima intemperies aeris supervenit quod extimantes propter sectorum carcerem evenisse, rex Domini consilio eos liberavit e carcere Christianis

percipiens quod ad partes Christianorum eos sine mora remitterent. Mirabant autem omnes quod viginti diebus sine cibo et potu incolumes mansissent. Cum autem ducerentur ad partes fidelium fratres, illis in via dimissis Marochium redeunt. Tunc habito inter Christianos consilio dominus Petrus infans illos in suo hospitio tenuit sub custodia ne in publicum prodirent. Post haec idem dominus Petrus missus est a rege cum exercitu contra quosdam rebelles Saracenos, et duxit secum sanctos fratres. Accidit autem quod per tres dies non potuerunt pro se et equis aquam ad bibendum alicubi invenire. Desperantes idcirco de vita, frater Beraldus oratione praevia accepto brevi pasillo terram fodit et statim fons erupit, de quo ad plenum homines et iumenta totius exercitus bibentes, et utres implentes, statim hoc fecit omen, fons exsiccatus est ut clarescat, qui non nisi divino miraculo inventa est ibi aqua. Omnes ergo percussi tanto miraculo ceperunt illos revereri et pedes eorum osculari. (M)

Sexto gloriosum extiti eorum martirium ex crudeli occisione, sicut enim Christus crudelissime est occisus, sic et isti licet alio gente paene, tandem ei reverso exercitu illo Marochium isti fratres clam domum exeuntes praesentaverunt se regi Miramolino audacter praedicantes Christum. Ille ira plenus percepit cuidam principi Saraceno ut illos capite truncaret. Missis ille apperitoribus iussit eos adduci alapis et ictibus percussos, tunc Christiani timore mortis ad propria hospitia confugerunt, quos adductos et in fide confessione firmos videns percepit variis tormentis torqueri. Tunc fortiter sunt flagellati, et tandem ligatis pedibus per terram huc et illuc tracti adeo sunt verberati quod fere viscere apparebant, et super ipsorum vulnera bulliens oleum et acetum fundentes super stramenta testarum volutabant, sic quoque per totam noctem a triginta Saracenis crudeliter sunt flagellati. Eadem nocte viderunt custodes quod lux magna de caelo descendit et sanctos fratres recipiens ad coelos cum innumerabili multitudine sublimabat; quidam visione stupefacti ad carcerem accedunt et eos devote orantes inveniunt. Rex vero Marochiorum auditus istis furore succensus ut sibi ducerentur percepit, quod expoliati ligati et fustibus continue acti ad regem ducuntur, rex autem ait eis: „*convertimini ad fidem nostram et dabo vobis pecuniam magnam et eritis honorati in regno meo*”; quibusdam etiam mulieribus introductis dixit: „*has muliere dabo vobis in uxores*”. Responderunt sancti: „*omnia propter Christum contemnimus et mori pro fide parati sumus*”; tunc rex arrepto gladio sanctis separatis ab invicem uni post alium caput per medium frontis fregit, et tres gladios se invicem coniunctos constringens propria manu ferali crudelitate eos decollavit, et sic gloriosum compleverunt martirium. (N)

Septimo ex miraculorum multorum illustratione, e quibus alique breviter narremus; cum enim corpora eorum vellent Saraceni comburere ignis extinguebat per miraculum. Item ex Christianis qui erant indignati fornicatione tangere reliquias nisi prius confiterentur non poterant, sed aut ab eis levabantur in aera, aut illi viribus totis mox destituebantur. Tandem dominus Petrus infans invocans eosdem meruit ut sibi licentia a rege daretur redeundi ad Hispaniam, et tunc illas reliquias asportavit et in via plurimis a periculis per eas est liberatus. In mari etiam nocte tenebrosa timentes pericula et istos sanctos exorantes, mox claram lucem a Deo habuerunt, et sic salvi in Hispania devenerunt; fama autem audita domina Oracha regina cum universo populo occurrit reliquiis, et solenni honore in monasterio sanctae crucis de Colimbria collocavit, et ut sancti praedixerant ad Dominum regina migravit. Eadem hora noctis quidam canonicus Petrus sacrista confessor, reginae orans in ecclesia illa vidit innumerabiles fratres minores chorum intrantes, inter quos erat unus praecedens solemnissimus, et post alii quinque qui indicibili melodia matutinum canebant. Attonitus ille quaesivit ab uno eorum unde intrassent cum fores et portare essent clausae. Qui respondit:

„*nos sumus fratres minores qui caelo iam regnamus cum Christo. Ille praecedens est beatus Franciscus, alii quinque sunt fratres isti martires; et scito quod hac hora regina Oracha migravit quae ordinem nostrum multum dilexit. Ideo nos misit Christus Iesus ad deferendam animam eius in caelum, et sic disperuit*”.

Et ecce nuntius advenit dicens reginam migrasse, haec sufficiant. Rogemus ergo Christum ut istorum meritibus det nobis gratiam et gloriam. Amen.

V. A Chronica XXIV generalium ordinis minorum leírása

Analecta Franciscana sive chronica aliaque varia documenta ad historiam fratrum minorum spectantia edita a patribus Collegii S. Bonaventurae (1897). Tomus III., Firenze, pp. 16-25.

Eodem tempore beatus Franciscus de voluntate Domini misit sex fratres perfectissimos ad regnum Marochiorum, ut infidelibus costanter fidem catholicam praedicarent, videlicet fratrem Vitalem, Beraldum, Petrum, Adiutum, Accursium et Othonem. Fratrem vero Vitalem eis dedit praelatum volens, quod sibi quinque alii obedirent. Cum autem fuerunt in regno Aragoniae, frater Vitalis coepit graviter infirmari et videns, prolongari suam infirmitatem, nolens, suo corporali languore Dei negotium impediri, praecepit aliis quinque praedictis fratribus, ut Dei et fratris Francisci praeceptum, pergentes Marochium, adimplerent. Sancti vero fratres obedientes, dimisso ibi fratre Vitale infirmo, Colimbriam perverunt. Domina vero Orracha, regina Portugalliae, quae tunc erat ibi, eos ad se vocans et cum eis de Deo loquens, videns in eis tantum mundi contemptum, tantum ad moriendum pro Christo voluntatis fervorem, illos existimans perfectissimos Dei servos rogavit eos instanter, ut a Domino orando postularent, ut eis suae vitae terminum revelaret. Cumque se humiliter excusarent, quod, cum essent peccatores, non erant digni, quod eis Dominus sua secreta revelaret, regina tam efficaciter et cum multis lacrimis sanctos fratres rogavit, quod se oraturos finaliter promiserunt. Orantes omnes, divino illustrato oraculo, reginae quae futura erant revelantes, dixerunt:

„Domina, non displiceat vobis quod Deus de vobis misericorditer definivit. Ipse enim per nos vobis denuntiat, quod post breve tempus vos ex hac vita subtrahet ante dominum vestrum regem. Et hoc accelerationis mortis vestrae indubitabile erit signum: sciatis enim pro certo, quod nos pro Christi fide breviter occidemur. De quo valde gaudemus, quia Dominus nos vult in numero suorum Martyrum computare. Cum autem apud Marochium finiverimus dies nostros, Christiani ad istam civitatem corpora nostra, ut ibi sepeliantur, portabunt, et vos cum populo isto exhibitis ad nos recipiendum honorifice et devote. Et tunc, cum ista videbitis, sciatis, quae vobis praedicimus, veraciter adimplenda.”

Et inde sancti procedentes, Alanquerium castrum devenerunt et dominae Sanciae, sorori regis Portugalliae supradictae, totum suum propositum revelarunt. Ipsa vero sanctissima eorum negotium approbans, induit eos super habitus saecularibus vestimentis, quia aliter non possent ad Saracenos transire. Et sic dissimulato habitu Hispalim, civitatem tunc Saracenorum, quae nunc Sibia dicitur, pervenerunt, et in hospitio cuiusdam Christiani per dies octo, depositis vestimentis saecularibus, latuerunt.

Quodam vero die spiritu ferventes usque ad principalem mesquitam seu ipsorum oratorium sine aliquo ductore venerunt. Quod cum vellent intrare, Saraceni indignati eos clamoribus, impulsibus ac verberibus impetentes, intrare mesquitam nullatenus permiserunt. Tandem ad portam palatii accedentes, quasi ambaxiatores regi se fore missos dixerunt a Rege regum, Domino Iesu Christo. Cumque regi multa de fide catholica proposuissent, ipsum ad conversionem et suscipiendum baptismum inducendo, et multa turpia de Machometo et eius lege damnabili detexissent, rex quasi in furorem versus capitibus eos truncari iubet; tamen postea rex ad verba sui filii mitigatus iussit, eos in cuiusdam turris includi summitate. Illi vero de turris altitudine ingredientibus et egredientibus curiam fidem Christi praedicabant, legem Maurorum et eius observatores damnantes. Quod audiens rex eos praecepit in fundo turris carceralis includi; et post, habito seniorum consilio misit eos Marochium, sicut ipsi optabant, cum domino Petro Fernardi, nobili Hispano catholico, et quibusdam aliis Christianis. Et intraverunt hospitium, in quo morabatur supradictus dominus Petrus infans; qui sanctos fratres cum magna devotione recipiens fecit eis de victualibus providere. Tunc fratres, ubicumque videbant Saracenos congregatos, eis ferventissime praedicabant. Cum vero semel frater Beraldus quendam curram

ascendens populo praedicaret, contigit, quod Miramolinus rex pergens ad videndum sepulcra regum, quae sunt extra muros, inde transibat. Qui videns fratrem praedicantem miratus, ipsum fatuum existimans, praecepit, cum pro eo nollet a praedicatione desistere, ut omnes quinque fratres de civitate expellentur et quod per Christianos remitterentur ad partes fidelium sine mora. Tunc dictus dominus Petrus infans dedit eis quosdam de servitoribus suis, qui eos ducerent usque ad Septam, et inde ad partes fidelium transfretarent. Sancti vero fratres, illis in via dimissis, Marochium revertuntur et civitatem ingressi statim coeperunt Saracenis in foro existentibus praedicare. Quod rex audiens praecepit, eos in carcere recludi; ubi sine cibo et potu viginti diebus fuerunt, sola divina consolatione refecti.

Postmodum accidit, quod immoderatus calor et magna intemperies aeris supervenit. Existimantes autem aliqui, quod propter carcerem sanctorum fratrum illa tempestas evenisset, rex de consilio Ababoturin, qui Christianos diligere videbatur, ipsos a carcere liberavit praeciens Christianis, quod ad partes Christianorum eos remitterent sine mora.

Coepit tamen mirari cum aliis Saracenis, quando eos vidit corpore incolumes et mente constantes, cum tamen viginti diebus continuis fuissent in carcere sine cibo. Et cum liberi fuissent, statim voluerunt Saracenis proponere verbum Dei: sed Christiani timore regis nullatenus permiserunt, sed dederunt eis ductores, cum quibus versus partes fidelium remearent. Fratres vero, illis in via dimissis, Marochium revertuntur. Tunc habito consilio inter Christianos, dictus dominus Petrus infans eos in hospitio suo retinuit et prodire in publicum, adhibitis eis custodibus, non permisit. Post haec dominus Infans cum multis aliis Christianis et Saracenis, congregato exercitu, perrexit ad expugnandum quosdam Saracenos, qui regi nolebant obedire; et redeundo per tres dietas non potuerunt pro se vel equitaturis aquam ad bibendum alicubi invenire. Cum vero angustia sitis de vita desperarent, frater Beraldus, praevia oratione accepto brevi paxillo, fodit in terram, et statim fons erupit, de quo ad plenum biberunt homines et iumenta et utres etiam impleverunt. Et hoc facto statim fuit fons ille exsiccatus. Omnes vero, tanto miraculo viso, eos in maiori reverentia et devotione habuerunt, et multi eis habitus osculabantur et pedes. Cum vero reversi Marochium custodiretur, ut prius, quadam feria VI. per locum quendam insuspectum de domo exeuntes se Miramolino regi eunti ad visitandum sepulcra regum audacter praesentarent; et frater Beraldus currum ascendens coepit praesente rege intrepide praedicare. Quo rex iracundia plenus praecepit cuidam principi Saraceno, qui miraculum aquae viderat, ut eos capitali poena puniret. Tunc omnes Christiani timore mortis ad propria hospitia confugerunt, ubi firmatis ianuis latitabant; quos etiam Saraceni tenebant ab extra circumclusos. Postea dictus princeps, missis apparitoribus, praecepit, eos ad se venire. Qui dum fuissent ad principis domum bis adducti, illo absente, ministri diaboli eis alapis et ictibus percutientes in maiorem carcerem recluserunt, et ibi sancti fratres Christianis et haereticis verbum Dei continue praedicabant. Tunc princeps fecit eos adduci. Quos cum invenisset constantissime fidem catholicam confitentes et iniqua Machometi et eius legis exprobrando audacter reserantes, ira magna succensus praecepit, eos variis tormentis torqueri et in diversis domibus ab invicem separatos fortiter flagellari.

Tunc iniqui ministri, ligatis manibus Sanctorum et pedibus, positos funibus in collis eorum, ipsos per terram trahentes et retrahentes, sic graviter flagellarunt, quod fere viscera apparebant, super ipsorum etiam vulnera fractis vasis ferventis olei et aceti, et vasorum fragmentis super ipsorum stramentis asperis positos, Sanctos super ipsa proicientes et volutantes; sic per totam noctem afflicti et a triginta fere Saracenis fuerant custoditi et crudeliter flagellati. Eadem nocte fuit visum custodibus, quod lux magna de coelo descendebat et sanctos fratres recipiens ad coelos cum innumerabili multitudine sublimabat. Qui stupefacti et territi ad carcerem accedentes, eos devote orantes invenerunt. Rex vero Marochiorum, his auditis, furore succensus praecepit, ut sibi ducerentur. Ligatis ergo Sanctorum manibus et ipsis exspoliatis, nudis pedibus sic, plagatoribus sanguine repletis fustigando continue, ad regem sunt adducti. Quos cum vidisset rex et in fide solidissimos invenisset, introductis aliquibus mulieribus, ceteris exclusis, dixit eis:

„Convertitemini ad fidem nostram, et dabo vobis mulieres has in uxores et pecuniam magnam, et eritis honorati in regno meo.”

Beati vero martyres responderunt:

„Mulieres et pecuniam tuam nolumus, sed omnia contemnimus propter Christum.”

Tunc rex ira succensus, gladium accipiens, Sanctis ab invicem separatis, uni post alium caput per medium frontis fregit. In quorum cervicibus tres gladios exemit et sic eos ferali crudelitate manu propria interfecit. Compleverunt autem suum martyrium anno Domini MCCXX, XVII. kalendas Februarii, domini Papae Honorii tertii anno IV, ferme VII annis ante mortem Sancti Francisci.

Post haec eorum corporibus et capitibus a mulieribus illis forinsecus proiectis, nequissimi populi funes pedibus et brachiis ligantes extra muros civitatis traxerunt et ibi capita proiciebant et membra alia, per gyrum civitatis currentes et ululatum maximum facientes; et nocte vergente sacra corpora dilacerata et dispersa in campis dimiserunt. Cum vero Christiani alii elevatis manibus in coelum Dominum pro eorum triumphali martyrio collaudarent, alii eorum reliquias latenter colligerent, Saraceni innumerabiles iracundia pleni tantam lapidum multitudinem in eos iactaverunt, ut tempestas grandinis videretur. Tum Sanctorum meritis Christiani omnes fugientes illaesi ad propria redierunt, et sic timore mortis in propriis domibus clausi per triduum latuerunt. Nam illo tempore Petrus Fernandi et Martinus Alphonsi, scutiferi domini infantis, in foro per Saracenos fuerunt interfecti. Postmodum facto magno igne in campo, corpora sanctorum fratrum in illum fuerunt proiecta, ut totaliter cremarentur; sed ignis divina virtute a sanctis reliquiis tanquam a materia contraria declinabat et totaliter exstinguebatur, immo caput unius martyrum frequenter fuit in ignem proiectum et tamen saltem in capillis nullum signum combustionis apparuit et adhuc cum pelle et capillis in monasterio sanctae Crucis de Colimbria ostenditur incorruptum. Saraceni autem quidam propter amicitiam, quidam propter lucrum, necnon Christiani ibidem captivati Sanctorum reliquias colligentes, domino Infanti obtulerunt. Qui cum magna devotione eas recipiens, ipsas commisit Iohanni Roberti canonico sanctae Crucis de Colimbria, viro perfecto, et tribus aliis innocentibus domicellis. Nullus autem audebat intrare locum, ubi sacrae reliquiae servabantur, quem alicuius facinoris vel sola conscientia arguebat. Unde illo tempore quidam miles, Petrus Rosarius nomine, habens concubinam, Rosariam nomine cum ascenderet solarium, ubi sacrae reliquiae servabantur, in medio factus immobilis, fortiter clamavit dicens:

„Succurrite, succurrite, date mihi confessionem; et facta confessione praedicto canonico et abiurata concubina, descendit liber de scala, viribus corporis recuperatis, sed ultra loqui non potuit, quousque de mandato Infantis dictus canonicus ei caput unius martyrum posuit supra pectus; et tunc loquelam et vires recuperavit, ut prius.”

Quidam etiam scutifer, qui aliquando Sanctorum reliquias, quae super scutum desiccabantur, devote contrectabat, semel actui fornicario se ingessit. Et cum rediens vellet, ut prius, sacras adaptare reliquias, scutum, in quo erant, subito se levavit in altum, sic quod ipsum tangere non valebat. Poenitentia vero ductus, mox ut fuit contritus et confessus, ad locum solitum reliquiae descenderunt et se contrectari manibus eiusdem scutiferi permiserunt. Post haec dominus Infans fecit fieri duas arcas argenteas, ita quod in una erant capita cum carne desiccata, in alia vero ossa; et coram istis in capella sua quotidie orando supplicabat Sanctis, quod, ut ad terram propriam redire posset, a Domino obtinerent, cum iam contra voluntatem suam ibidem detentus longo tempore perdurasset.

Et tunc rex Miramolinus dedit sibi liberam licentiam redeundi contra suorum consilium, qui, ut cum occideret, antea consulebant. Cum vero Infans cum suis licentiatus recederet, post diem et noctem venerunt ad quendam locum, ubi prope audiebantur rugitus leonum et terribiles ululatus. Qui territi positos reliquiis, inter se et locum illum, ad quem videbant leones convenire, sacras reliquias posuerunt;

et ex tunc nec leones viderunt nec eorum rugitus audiverunt. Cum vero viam ignorantes in quodam loco, ubi multae viae concurrebant, quam deberent eligere, dubitarent, dominus Infans praecepit, ut mula, quae martyrum deferebat reliquias, omnes equitaturas praecederet, et omnes per viam, quam eligeret, sequerentur. Mula vero, Domino dirigente, statim a via divertit, in qua Infanti erant paratae Saracenorum insidiae, ut sibi postea fuit dictum, et per quandam inusitatam et asperem incedens, per montes et valles divertebat. Et sic brutum animal per viam securiorem eos usque Septam direxit, et naves paratas Domino disponente ascendentes navigaverunt. Et prima nocte supervenientibus tenebris timebant nautae, ne in aliquos scopulos irruerent et perirent. Et tunc omnes ante reliquias prostrati sanctis martyribus supplicabant, ut eos a tanto periculo liberarent. Et ecce! Subito claritas quaedam coelitus effulsit, ita ut hinc inde mare possent conspicere navigantes.

Et tunc clare viderunt, quod ad illos scopulos naves ducebantur, sed lucis beneficio ab illis divertentes, omnibus salvis, ad desiderata littora Algisiriae et Taritae et deinde Hispalim pervenerunt; ubi supervenerunt quidam Christiani nuntiantes Infanti, quod rex Marochiorum mittebat nuntios ad eum capiendum. Quo omnes territi in Castellam, quantum potuerunt velociter gressus suos feliciter direxerunt. Et vix nautae vela levaverant, et ecce! Milites regis Marochiorum affuerunt, ut Infantem vel invitum reducerent et suos capitibus detruncarent. Sed Sanctorum meritis liberati, cum salute Hispaniam intraverunt. Cum vero Astoricam pervenissent, et hospes, in cuius domo hospitabantur, a triginta annis esset morbo paralytico sic afflictus, ut loquela et membrorum officio privaretur, et Sanctorum tot mirabilia audivisset, prostratus ante arcam, ubi Sanctorum reliquiae servabantur, orans pro remedio sanctos fratres cum lacrimis, ibidem cuncti videntibus loquelam et omnium membrorum obtinuit sanitatem.

Dum vero appropinquaverunt Colimbriam, ubi iam fama sanctorum martyrum pervenerat, domina Orracha, regina Portugalliae supradicta, cum universo populo sacris occurrit reliquiis et cum magna devotione et solemnitate usque ad monasterium sanctae Crucis de Colimbria ipsas deducentes ibidem honorifice collocarunt. Cum autem beatus Franciscus eorum martyrium audivisset, exultans in spiritu dixit:

„Nunc possum veraciter dicere, quod habeo quinque fratres.“

Et in eodem anno, quo Sancti fuerunt interfecti, contra regem Marochiorum et eius regnum indignatio Dei in vindictam Sanctorum efferbuit. Nam manus dextra et eiusdem brachium, quibus occiderat sanctos fratres, et eiusdem partis omnia membra usque ad dextrum pedem fuerunt desiccata. In patria etiam illa de tribus annis immediate sequentibus nihil pluit; ex quo secuta est tanta sterilitas rerum et hominum pestilentia per quinque annos continuos, quod maior pars illius gentis fuit per mortalitatem deleta, ut iuxta numerum fratrum in vindictam pestilentialium annorum numerus sequeretur.

Et ut sanctorum fratrum supradictum vaticinium compleretur, regina Portugalliae Orracha praedicta post modicum tempus a sanctorum martyrum sepultura plena virtutibus ex hac vita migravit. Et eadem hora nocte profunda dominus Petrus Nuni, canonicus et sacrista, omni sanctitate praeclarus et eiusdem reginae confessor, vidit innumerabiles fratres Minores chorum intrantes; inter quos erat unus cum magna solemnitate praecedens, et post alii quinque quodam honore singulari inter alios praecellentes. Statim vero, dum chorum processionaliter intraverunt, Matutinum cum melodia indicibili cantaverunt. Dominus vero Petrus totus attonitus quaesivit ab uno eorum, ad quid et per quem locum tali hora tot fratres intraverunt, cum omnes portae monasterii essent clausae? Qui respondit:

„Nos omnes, quos hic vides, fuimus fratres Minores et nunc cum Christo gloriosi regnamus. Ille vero cum tanta pompa incedens est sanctus Franciscus, quem tantum in hac vita desiderasti videre. Alii vero quinque inter alios praecellentes sunt fratres pro Christo in Marochio interfecti, in isto monasterio tumulati. Et scias, quod domina Orracha regina ex hac vita migravit. Et quia ex toto corde Ordinem nostrum dilexit, Dominus Iesus Christus nos omnes huc misit, ut pro

eius honore hic diceremus sic solemniter Malutinum; et quia tu eras eius confessor, Deus voluit, quod tu ista videres. De morte vero reginae non dubites, nam modo statim, dum recedemus, de hoc audies certa nova.”

Tunc illa processio, clausis ianuis, monasterium illuc exivit. Et stalim illi de familia dictae reginae ad portam pulsaverunt et denuntiaverunt, reginam naturae debitum exsolvisse. Postea Sancti magnis coeperunt coruscare miraculis, quorum aliqua in eorum diffusiori Legenda plenius continentur. Istorum autem Sanctorum exemplo beatus Antonius, tunc canonicus in eodem monasterio sanctae Crucis, qui Fernandus Martini vocabatur, zelo martyrii flagrans Ordiem fratrum Minorum intravit, aetatis suae anno XXV, et decem annos in Ordine plenus sanctitate et praeclarus doctrina et miraculis in Ordine consummavit, de quibus aliqua, quae in Legenda eius maiori non ponuntur, inferius annotantur.

VI. A legenda szövegének egyezései és eltérései Pelbárt sermójától

A források homofóniájának kutatása a *sermo*-irodalom elemzésének egyik fontos módszere. Ennek során a forrásszöveggel való szó szerinti egyezést aláhúzással, a tartalmilag egyező részeket pedig félkövérrel jelölik. A nem megjelölt részek összefüggéseiből rajzolódik ki a szerző saját álláspontja (cf. BÁRCZI 2007, p. 139).

<i>Chronica XXIV generalium ordinis minorum</i>	Pelbárt
Eodem tempore beatus Franciscus de voluntate Domini misit sex fratres perfectissimos ad regnum Marochiorum, ut infidelibus costanter fidem catholicam praedicarent, videlicet fratrem Vitalem, Beraldum, Petrum, Adiutum, Accursium et Othonem. Fratrem vero Vitalem eis dedit praelatum volens, quod sibi quinque alii obedirent.	<u>De voluntate ergo Domini beatus Franciscus misit sex fratres mirae sanctitatis, vicarium fratrem Vitalem, quem praefecit caeteris in praelatum, fratrem Beraldum, fratrem Ottonem, fratrem Accursium, fratrem Petrum, fratrem Adiutum.</u>
Cum autem fuerunt in regno Aragoniae, frater Vitalis coepit graviter infirmari et videns, prolongari suam infirmitatem, nolens, suo corporali languore Dei negotium impediri, praecepit aliis quinque praedictis fratribus, ut Dei et fratris Francisci praeceptum, pergentes Marochium, adimplerent.	<u>Cum autem venissent ad regnum Aragoniae, frater Vitalis infirmatus est graviter, quam infirmitatem videns prolongari, et sic negotium impediri, ipse ibidem mansit, alii vero progressi sunt ad implendam oboedientiam.</u>
Sancti vero fratres obedientes, dimisso ibi fratre Vitale infirmo, Colimbriam perverunt. Domina vero Orracha, regina Portugalliae, quae tunc erat ibi, eos ad se vocans et cum eis de Deo loquens, videns in eis tantum mundi contemptum, tantum ad moriendum pro Christo voluntatis fervorem, illos existimans perfectissimos Dei servos rogavit eos instanter, ut a Domino orando postularent, ut	Secundo ex divina revelatione, sicut enim Christus providit et praedixit mortem sic isti. Cum enim dicti <u>fratres</u> quinque profecti <u>pervenissent Colimbriam regina Portugallie Orracha nomine videns in eis tamen mundi contemptum et tantum fervorem ad moriendum pro Christo, eos devote suscipiens rogavit instanter ut Deum orarent</u> quotenus <u>vitae suae terminum revelaret.</u>

eis suae vitae terminum revelaret.	
<p>Cumque se humiliter excusarent, quod, cum essent peccatores, non erant digni, quod eis Dominus sua secreta revelaret, regina tam efficaciter et cum multis lacrimis sanctos fratres rogavit, quod se oraturos finaliter promiserunt. Orantes omnes, divino illustrato oraculo, reginae quae futura erant revelantes, dixerunt: „Domina, non displiceat vobis quod Deus de vobis misericorditer definivit. Ipse enim per nos vobis denuntiat, quod post breve tempus vos ex hac vita subtrahet ante dominum vestrum regem. Ipse enim per nos vobis denuntiat, quod post breve tempus vos ex hac vita subtrahet ante dominum vestrum regem. Et hoc accelerationis mortis vestrae indubitabile erit signum: sciatis enim pro certo, quod nos pro Christi fide breviter occidemur. De quo valde gaudemus, quia Dominus nos vult in numero suorum Martyrum computare. Cum autem apud Marochium finiverimus dies nostros, Christiani ad istam civitatem corpora nostra, ut ibi sepeliantur, portabunt, et vos cum populo isto exhibitis ad nos recipiendum honorifice et devote. Et tunc, cum ista videbitis, sciatis, quae vobis praedicimus, veraciter adimplenda.”</p>	<p>Qui cum dicerent se <u>indignos ad exposcendum divina secreta</u>, tandem ob devotas preces et <u>lacrimas reginae</u> exorantibus fide firma <u>revelatum est</u> eis <u>divino oraculo</u> non solum quod postulabant, sed insuper illorum <u>martirium complendum</u>, et eorum <u>corpora</u> illuc a Marochis deferenda, et ab ipsa regina <u>cum toto populo honorifice recipienda</u>. Ipsi ergo haec omnia et extremum diem reginae prodixerunt et eo modo cuncta postea sunt impleta.</p>
<p>Et inde sancti procedentes, Alanquerium castrum devenerunt et dominae Sanciae, sorori regis Portugalliae supradictae, totum suum propositum revelarunt. Ipsa vero sanctissima eorum negotium approbans, induit eos super habitus saecularibus vestimentis, quia aliter non possent ad Saracenos transire. Et sic dissimulato habitu Hispalim, civitatem tunc Saracenorum, quae nunc Sibia dicitur, pervenerunt, et in hospicio cuiusdam Christiani per dies octo, depositis vestimentis saecularibus, latuerunt.</p>	<p>Tertio ex voluntaria passione gloriosissimum probatur martirium ipsorum, quoniam sicut Christus voluntarie accessit ad patiendum, sic et ipsi <u>habita revelatione</u> predicta accesserunt, et cum difficultate <u>pervenerunt ad civitatem Saracenorum quae Sibia dicitur</u>,</p>
<p>Quodam vero die spiritu ferventes usque ad principalem mesquitam seu ipsorum oratorium sine aliquo ductore venerunt. Quod cum vellent intrare, Saraceni indignati eos clamoribus, impulsibus ac verberibus impetentes, intrare</p>	<p>et tandem <u>spiritu ferventes usque ad principalem templum ipsorum sine aliquo ductore venerunt</u>, quod cum vellent intrare, <u>Saraceni indignati eos clamoribus impulsibus et verberibus impetentes</u>, <u>nullatenus intrare permiserunt</u>. Haec enim est</p>

<p>mesquitam nullatenus permiserunt. Tandem ad portam palatii accedentes, quasi ambaxiatores regi se fore missos dixerunt a Rege regum, Domino Iesu Christo. Cumque regi multa de fide catholica proposuissent, ipsum ad conversionem et suscipiendum baptismum inducendo, et multa turpia de Machometo et eius lege damnabili detexissent, rex quasi in furorem versus capitibus eos truncari iubet; tamen postea rex ad verba sui filii mitigatus iussit, eos in cuiusdam turris includi summitate.</p>	<p>eorum institutio ut nullis Christianorum aut sectae templum ipsorum ingredi permittant. Unde tandem <u>accesserunt ad portam palatii</u> et ad regem, legatos <u>se dixerunt a rege regum Domino Iesu missos</u>, <u>cumque regi illi de fide catholica multa propossuissent</u>, et <u>de Machometo ac eius lege damnabiles falsitates detexissent</u>, iratus <u>rex iussit eos truncari capitibus</u>, sed <u>ad verba filii sui mitigatus iussit eos in summitate turris recludi</u>.</p>
<p>Illi vero de turris altitudine ingredientibus et egredientibus curiam fidem Christi praedicabant, legem Maurorum et eius observatores damnantes. Quod audiens rex eos praecepit in fundo turris carceralis includi; et post, habito seniorum consilio misit eos Marochium, sicut ipsi optabant, cum domino Petro Fernardi, nobili Hispano catholico, et quibusdam aliis Christianis. Et intraverunt hospitium, in quo morabatur supradictus dominus Petrus infans; qui sanctos fratres cum magna devotione recipiens fecit eis de victualibus providere. Tunc fratres, ubicumque videbant Saracenos congregatos, eis ferventissime praedicabant. Cum vero semel frater Beraldus quendam currum ascendens populo praedicaret, contigit, quod Miramolinus rex pergens ad videndum sepulchra regum, quae sunt extra muros, inde transibat. Qui videns fratrem praedicantem miratus, ipsum fatuum existimans, praecepit, cum pro eo nollet a praedicatione desistere, ut omnes quinque fratres de civitate expellerentur et quod per Christianos remitterentur ad partes fidelium sine mora. Tunc dictus dominus Petrus infans dedit eis quosdam de servitoribus suis, qui eos ducerent usque ad Septam, et inde ad partes fidelium transfretarent. Sancti vero fratres, illis in via dimissis, Marochium revertuntur et civitatem ingressi statim coeperunt Saracenis in foro existentibus praedicare. Quod rex audiens praecepit, eos in carcere recludi; ubi sine cibo et potu viginti diebus fuerunt, sola divina consolatione refecti. Postmodum accidit, quod immoderatus calor et magna intemperies aeris supervenit. Existimantes autem aliqui, quod</p>	<p><u>Ipsi vero de turris altitudine Christi fidem omnibus curia egredientibus praedicabant</u>, Machometum sectantes deceptos dicebant, et perire eternali. Tunc <u>rex in fundo eiusdem turris illos inclusit</u>, et postea <u>seniorum consilio misit eos Marochium cum domino Petro</u> qui erat Christianus, <u>aliisque catholicorum</u>. Dominus autem Petrus infans dictus, sectos cum magna devotione in hospitio suo recepit et necessaria eis ministravit. Iste <u>dominus Petrus dictus est infans</u>, quia in Hispania filii regum post primogenitum infantes appellantur; tunc fratres illi ubique <u>videbant Saracenos eis ferventissime praedicabant</u>, cumque <u>frater Beraldus quendam currum in foro ascendens populo praedicaret</u>, <u>Miramolinus rex inde transiens ad videndum regum sepulchra quae extra muros sunt</u>, <u>videns fratrem praedicantem</u>, percepit ut <u>omnes quintos fratres de civitate expellerent, et per Christianos ad partes fidelium sine mora remitterentur</u>. <u>Tunc dominus Petrus infans quosdam de suis servis conductores dedit</u>, sicque coacti sunt exire inde.</p> <p>Quinto ex desiderio et iterata oblatione, nam sicut Christus obtulit se non semel adversariibus, sic et isti qui cum reducerentur, <u>dimissis in via productoribus iterato sunt reversi Marochium</u>, et coeperunt <u>praedicare in foro</u>. Unde <u>rex eos in carcere inclusit, ubi sine cibo XX diebus fuerunt sola divina consolatione refecti, postmodum accidit immoderatus calor et maxima intemperies aeris supervenit quod extimantes propter sanctorum carcerem evenisse, rex Domini consilio</u></p>

<p>propter carcerem sanctorum fratrum illa tempestas evenisset, rex de consilio Ababoturin, qui Christianos diligere videbatur, ipsos a carcere liberavit praecipiens Christianis, quod ad partes Christianorum eos remitterent sine mora.</p>	<p><u>eos liberavit e carcere Christianis percipiens quod ad partes Christianorum eos sine mora remitterent.</u></p>
<p>Coepit tamen mirari cum aliis Saracenis, quando eos vidit corpore incolumes et mente constantes, cum tamen viginti diebus continuis fuissent in carcere sine cibo. Et cum liberi fuissent, statim voluerunt Saracenis proponere verbum Dei: sed Christiani timore regis nullatenus permiserunt, sed dederunt eis ductores, cum quibus versus partes fidelium remearent. Fratres vero, illis in via dimissis, Marochium revertuntur. Tunc habito consilio inter Christianos, dictus dominus Petrus infans eos in hospitio suo retinuit et prodire in publicum, adhibitis eis custodibus, non permisit. Post haec dominus Infans cum multis aliis Christianis et Saracenis, congregato exercitu, perrexit ad expugnandum quosdam Saracenos, qui regi nolebant obedire; et redeundo per tres dietas non potuerunt pro se vel equitaturis aquam ad bibendum alicubi invenire. Cum vero angustia sitis de vita desperarent, frater Beraldus, praevia oratione accepto brevi paxillo, fodit in terram, et statim fons erupit, de quo ad plenum biberunt homines et iumenta et utres etiam impleverunt. Et hoc facto statim fuit fons ille exsiccatus. Omnes vero, tanto miraculo viso, eos in maiori reverentia et devotione habuerunt, et multi eis habitus osculabantur et pedes.</p>	<p><u>Mirabant autem omnes quod XX diebus sine cibo et potu incolumes mansissent. Cum autem ducerentur ad partes fidelium fratres, illis in via dimissis Marochium redeunt. Tunc habito inter Christianos consilio dominus Petrus infans illos in suo hospitio tenuit sub custodia ne in publicum prodirent. Post haec idem dominus Petrus missus est a rege cum exercitu contra quosdam rebelles Saracenos, et duxit secum sanctos fratres. Accidit autem quod per tres dies non potuerunt pro se et equis aquam ad bibendum alicubi invenire. Desperantes idcirco de vita, frater Beraldus oratione praevia accepto brevi pasillo terram fodit et statim fons erupit, de quo ad plenum homines et iumenta totius exercitus bibentes, et utres implentes, statim hoc fecit omen, fons exsiccatus est ut clarescat, qui non nisi divino miraculo inventa est, ibi aqua. Omnes ergo percussi tanto miraculo ceperunt illos revereri et pedes eorum osculari.</u></p>
<p>Cum vero reversi Marochium custodiretur, ut prius, quadam feria VI. per locum quendam <i>insuspectum</i> de domo exeuntes se Miramolino regi eunti ad visitandum sepulcra regum audacter praesentarunt; et frater Beraldus currum ascendens coepit praesente rege intrepide praedicare. Quo <i>rex iracundia</i> plenus praecepit cuidam principi Saraceno, qui miraculum aquae viderat, ut eos capitali poena puniret. Tunc omnes Christiani timore mortis ad propria hospitia confugerunt, ubi firmatis ianuis latitabant; quos etiam Saraceni tenebant ab extra circumclusos. Postea dictus princeps, missis apparitoribus,</p>	<p>Sexto gloriosum extiti eorum martirium ex crudeli occisione, sicut enim Christus crudelissime est occisus, sic et isti licet alio gente paene, tandem ei <u>reverso exercitu illo Marochium</u> isti fratres clam domum exeuntes praesentaverunt se regi <u>Miramolino audacter praedicantes Christum. Ille ira plenus praecepit cuidam principi Saraceno ut illos capite truncaret. Missis ille apparitoribus iussit eos adduci alapis et ictibus percussos, tunc Christiani timore mortis ad propria hospitia confugerunt, quos adductos et in fide confessione firmos videns percepit variis tormentis torqueri. Tunc fortiter sunt flagellati, et tandem ligatis</u></p>

<p>praecepit, eos ad se venire. Qui dum fuissent ad principis domum bis adducti, illo absente, ministri diaboli eis alapis et ictibus percutientes in maiorem carcerem recluserunt, et ibi sancti fratres Christianis et haereticis verbum Dei continue praedicabant. Tunc princeps fecit eos adduci. Quos cum invenisset constantissime fidem catholicam confitentes et iniqua Machometi et eius legis exprobrando audacter reserantes, ira magna succensus praecepit, eos variis tormentis torqueri et in diversis domibus ab invicem separatos fortiter flagellari. Tunc iniqui ministri, ligatis manibus Sanctorum et pedibus, positus funibus in collis eorum, ipsos per terram trahentes et retrahentes, sic graviter flagellarunt, quod fere viscera apparebant, super ipsorum etiam vulnera fractis vasis ferventis olei et aceti, et vasorum fragmentis super ipsorum stramentis asperis positus, Sanctos super ipsa proiicientes et volutantes; sic per totam noctem afflicti et a triginta fere Saracenis fuerant custoditi et crudeliter flagellati.</p>	<p><u>pedibus per terram huc et illuc tracti adeo sunt verberati quod fere viscera apparebant, et super ipsorum vulnera bulliens oleum et acetum fundentes super stramenta testarum volutabant, sic quoque per totam noctem a XXX Saracenis crudeliter sunt flagellati.</u></p>
<p>Eadem nocte fuit visum custodibus, quod lux magna de coelo descendebat et sanctos fratres recipiens ad coelos cum innumerabili multitudine sublimabat. Qui stupefacti et territi ad carcerem accedentes, eos devote orantes invenerunt. Rex vero Marochiorum, his auditis, furore succensus praecepit, ut sibi ducerentur. Ligatis ergo Sanctorum manibus et ipsis exspoliatis, nudis pedibus sic, plagatoribus sanguine repletis fustigando continue, ad regem sunt adducti. Quos cum vidisset rex et in fide solidissimos invenisset, introductis aliquibus mulieribus, ceteris exclusis, dixit eis: „Convertitemini ad fidem nostram, et dabo vobis mulieres has in uxores et pecuniam magnam, et eritis honorati in regno meo”. Beati vero martyres responderunt: „Mulieres et pecuniam tuam nolumus, sed omnia contemnimus propter Christum.” Tunc rex ira succensus, gladium accipiens, Sanctis ab invicem separatis, uni post alium caput per medium frontis fregit. In quorum cervicibus tres gladios exemit et sic eos ferali crudelitate manu propria interfecit.</p>	<p><u>Eadem nocte viderunt custodes quod lux magna de caelo descendit et sanctos fratres recipiens ad coelos cum innumerabili multitudine sublimabat; quidam visione stupefacti ad carcerem accedunt et eos devote orantes inveniunt. Rex vero Marochiorum auditis istis furore succensus ut sibi ducerentur praecepit, quod expoliati ligati et fustibus continue acti ad regem ducuntur, rex autem ait eis: <u>convertimini ad fidem nostram et dabo vobis pecuniam magnam et eritis honorati in regno meo; quibusdam etiam mulieribus introductis dixit: „has mulieres dabo vobis in uxores”. Responderunt sancti: „omnia propter Christum contemnimus et mori pro fide parati sumus; tunc rex arrepto gladio sanctis separatis ab invicem uni post alium caput per medium frontis fregit, et tres gladios se invicem coniunctos constringens propria manu ferali crudelitate eos decollavit, et sic gloriosum compleverunt martirium”.</u></u></p>

Postmodum facto magno igne in campo, corpora sanctorum fratrum in illum fuerunt proiecta, ut totaliter cremarentur; sed ignis divina virtute a sanctis reliquiis tanquam a materia contraria declinabat et totaliter exstinguebatur, immo caput unius martyrum frequenter fuit in ignem proiectum et tamen saltem in capillis nullum signum combustionis apparuit et adhuc cum pelle et capillis in monasterio sanctae Crucis de Colimbria ostenditur incorruptum.

Et tunc rex Miramolinus dedit sibi liberam licentiam redeundi contra suorum consilium, qui, ut cum occideret, antea consulebant. Dum vero appropinquaverunt Colimbriam, ubi iam fama sanctorum martyrum pervenerat, domina Orracha, regina Portugalliae supradicta, cum universo populo sacris occurrit reliquiis et cum magna devotione et solemnitate usque ad monasterium sanctae Crucis de Colimbria ipsas deducentes ibidem honorifice collocarunt. Cum autem beatus Franciscus eorum martyrium audivisset, exultans in spiritu dixit: „Nunc possum veraciter dicere, quod habeo quinque fratres.”

Et in eodem anno, quo Sancti fuerunt interfecti, contra regem Marochiorum et eius regnum indignatio Dei in vindictam Sanctorum efferbuit. Nam manus dextra et eiusdem brachium, quibus occiderat sanctos fratres, et eiusdem partis omnia membra usque ad dextrum pedem fuerunt desiccata. In patria etiam illa de tribus annis immediate sequentibus nihil pluit; ex quo secuta est tanta sterilitas rerum et hominum pestilentia per quinque annos continuos, quod maior pars illius gentis fuit per mortalitatem deleta, ut iuxta numerum fratrum in vindictam pestilentialium annorum numerus sequeretur.

Et ut sanctorum fratrum supradictum vaticinium compleretur, regina Portugalliae Orracha praedicta post modicum tempus a sanctorum martyrum sepultura plena virtutibus ex hac vita migravit. Et eadem hora nocte profunda dominus Petrus Nuni, canonicus et sacrista, omni sanctitate praeclarus et eiusdem reginae confessor, vidit innumerabiles fratres Minores chorum intrantes; inter quos erat unus cum magna solemnitate

Septimo ex miraculorum multorum illustratione, e quibus aliquae breviter narremus; cum enim corpora eorum vellent Saraceni comburere ignis exstinguebat per miraculum. Item ex Christianis qui erant indignati fornicatione tangere reliquias nisi prius confiterentur non poterant, sed aut ab eis levabantur in aera, aut illi viribus totis mox destituebantur. Tandem dominus Petrus infans invocans eosdem meruit ut sibi licentia a rege daretur redeundi ad Hispaniam, et tunc illas reliquias asportavit et in via plurimis a periculis per eas est liberatus. In mari etiam nocte tenebrosa timentes pericula et istos sanctos exorantes, mox claram lucem a Deo habuerunt, et sic salvi in Hispania devenerunt; fama autem audita domina Oracha regina cum universo populo occurrit reliquiis, et solenni honore in monasterio sanctae crucis de Colimbria collocavit, et ut sancti praedixerant ad Dominum regina migravit. Eadem hora noctis quidam canonicus Petrus sacrista confessor, reginae orans in ecclesia illa vidit innumerabiles fratres minores chorum intrantes, inter quos erat unus praecedens solemnissimus, et post alii quinque qui indicibili melodia matutinum canebant. Attonitus ille quaesivit ab uno eorum unde intrassent cum fores et portae essent clausae. Qui respondent: nos sumus fratres minores qui caelo iam regnamus cum Christo. Ille praecedens est beatus Franciscus, alii quinque sunt fratres isti martires; et scito quod hac hora regina Oracha migravit quae ordinem nostrum multum dilexit. Ideo nos misit Christus Iesus ad deferendam animam eius in caelum, et sic disperuit. Et ecce nuntius advenit dicens reginam migrasse, haec sufficiant. Rogemus ergo Christum ut istorum meritis det nobis gratiam et gloriam. Amen.

praecedens, et post alii quinque quodam honore singulari inter alios praecellentes. Statim vero, dum chorum processionaliter intraverunt, Matutinum cum melodia indicibili cantaverunt. Dominus vero Petrus totus attonitus quaesivit ab uno eorum, ad quid et per quem locum tali hora tot fratres intraverunt, cum omnes portae monasterii essent clausae? Qui respondit „Nos omnes, quos hic vides, fuimus fratres Minores et nunc cum Christo gloriosi regnamus. Ille vero cum tanta pompa incedens est sanctus Franciscus, quem tantum in hac vita desiderasti videre. Alii vero quinque inter alios praecellentes sunt fratres pro Christo in Marochio interfecti, in isto monasterio tumulati. Et scias, quod domina Orracha regina ex hac vita migravit. Et quia ex toto corde Ordinem nostrum dilexit, Dominus Iesus Christus nos omnes huc misit, ut pro eius honore hic diceremus sic solemniter Matutinum; et quia tu eras eius confessor, Deus voluit, quod tu ista videres. De morte vero reginae non dubites, nam modo statim, dum recedemus, de hoc audies certa nova.” Tunc illa processio, clausis ianuis, monasterium illuc exivit. Et statim illi de familia dictae reginae ad portam pulsaverunt et denuntiaverunt, reginam naturae debitum exsolvisse.

Istorum autem Sanctorum exemplo beatus Antonius, tunc canonicus in eodem monasterio sanctae Crucis, qui Fernandus Martini vocabatur, zelo martyrii flagrans Ordinem fratrum Minorum intravit, aetatis suae anno XXV, et decem annos in Ordine plenus sanctitate et praeclarus doctrina et miraculis in Ordine consummavit, de quibus aliqua, quae in Legenda eius maiori non ponuntur, inferius annotantur.

VII. Irodalom – References

Források

ANGELOMUS, Luxovensius (1565): *Angelomi, Monachi ordinis D. Benedicti enarrationes in libros regum*. Paulum Manutium, Aldi F., In aedibus Populi Romani, Romae.

[online] [2020. 05. 20.]

https://books.google.hu/books/about/Angelomi_monachi_ordinis_D_Benedicti_Ena.html?id=pEjG8O-v5UMC&redir_esc=y

- AUGUSTINUS, Hipponensis Sancti: *Sermo CXXVIII*. In: id. (1838): *Sancti Aurelii Augustini Hipponensis Episcopi opera omnia. Post Lovaniensium theologorum recensionem*. Tomus quintus, Pars altera, Bibliopolas, Parisiis, col. 2678-2683.
[online] [2019. 12. 14.]
<https://books.google.hu/books?id=ae1MAQAAMAAJ>
- BEDA, Venerabilis (1844): *Opera quae supersunt omnia*. vol. IX. In: *Cantica Canticorum*. Cap. II. Whittaker, Londini.
[online] [2020. 01. 07.]
<https://books.google.hu/books?id=GuTfAAAAMAAJ>
- BERNARDUS, Claraevallensis Sancti (1862): *In festo omnium sanctorum. Sermo I. De lectione evangelica*. In: PL 183,453–462.
[online] [2020. 01. 02.]
http://www.documentacatholicaomnia.eu/02m/1090-1153_Bernardus_Claraevallensis_Abbas_Sermones_De_Sanctis_In_Festo_Omnium_Sanctorum_MLT.pdf
<http://www.osmtj-osmthu.com/home/bernardus/72.html>
- BERNARDUS, Claraevallensis Sancti (1520): *Melliflui devotique doctoris Sancti Bernardi abbatis Claraevallensis [...] opus praeclarum suos complectens sermones de tempore, de sanctis, et super cantica canticorum*. Lugdunensi.
[online] [2019. 12. 16.]
<https://books.google.hu/books?id=pMUPgGABQzcC>
- BERNARDINI, Senensis Sancti (1745): *Sermo VIII. De amore miraculoso*. In: id.: *Opera omnia*. Tomus tertius, Venetiis, pp. 176-178.
[online] [2020. 05. 17.]
<https://books.google.hu/books?id=9YFKAAAACAAJ>
- Biblia cum glossa ordinaria. Epistola beati Hieronimi presbiteri ad Paulinum presbiteri de omnibus diuin[a]e histori[a]e libris incipit ...* (1481). Pars I., [Strassburg]. [online] [2020. 05.17.]
https://archive.thulb.uni-jena.de/ufb/rsc/viewer/ufb_derivate_00000064/Inc_83_1_00034.tif
- BIVAR, F. de (1662): *De veteri monachatu, et regulis monasticis libri VI*. Borde & Arnaud, Lugduni.
[online] [2020. 05. 17.]
https://www.digitale-sammlungen.de/index.html?c=orte_werke&ab=Lugduni&l=de
<https://books.google.hu/books?id=gXVCAAAACAAJ>
- BONAVENTURA, Sancti (1513): *De spirituali vinea sive religionis profectu, necnon de perfectiore novitiorum institutione Tractatuli duo*. Joannes Stuchs, Nurenberge.
[online] [2020. 05. 17.]
<https://books.google.hu/books?id=ZathAAAACAAJ>
- BONAVENTURA, Sancti (1596): *Operum*. Tomus septimus, Ex Typografia Vaticana, Romae.
- BUSTI, B. de (1503): *Mariale eximii viri Bernardini de Busti ordinis Seraphici Francisci. Sermo X. De sanctitate Mariae*. Norimbergae. [online] [2019. 12. 17.]
<https://books.google.hu/books?id=mrIQAAAACAAJ>
- CASSIODORUS, F. M. A. (1589): *Psalmus XXVIII*. In: id.: *Cassiodorus super psalmos*. Venetiis, p. 40.
[online] [2020.05. 17.]
https://reader.digitale-sammlungen.de/de/fs1/object/display/bsb11204140_00116.html
- Chronica XXIV generalium ordinis minorum* (1897). Tomus III., Bonaventura, Romae.
[online] [2019. 12. 22.] <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k114485d/f2.image.texteImage>

- Clementine Vulgate* (2005). Clementine Vulgate Project.
[online] [2020. 01. 29.] <http://vulsearch.sourceforge.net/html/Sir.html>
- Cronica di Giordano da Giano. Cronice e alte testimonianze Francescane. Parte secunda.*
[online] [2019. 12. 22.]
<http://www.ofs-monza.it/files/cronacadigiordanodagiano.pdf>
https://www.geschichtsquellen.de/repPers_119271508.html
- DIONYSIUS, Carthusianus D. (1537): *Dionysii Carthusiani in omnes beati Pauli Epistolas commentaria. Ioannem Roignny sub Basilico & quatuor Elementis, Parisiis.* [online] [2019. 12. 18.]
<https://books.google.hu/books?id=UaoJDnZM6JcC>
- GERSON, J. (1706): *Carmen de multiplici martyrio.* In: id.: *Opera omnia.* Ellies Dupin, Antwerpiae.
[online] [2019. 12. 19.]
<https://books.google.hu/books?id=GBBzQsY0zewC>
- Glossa Ecclesiastici XXIV. In: M. MORARD (ed.): *Glossae Scripturae Sacrae-electronicae* (2016-2018), IRHT-CNRS. [online] [2020. 05. 17.]
https://gloss-e.irht.cnrs.fr/php/editions_chapitre.php?livre=../sources/editions/GLOSS-liber32.xml&chapitre=32_24
- GREGORIUS, Magnus Sancti (1878a): *Homiliae in evangelia 1, Homilia III. Habita ad populum in basilica Sanctae Felicitatis martyris, in die natalis eius.* In: PL 76,1086-1089. [Online] [2019. 12. 13.] <https://archive.org/details/patrologiae curs101unkngoog/page/n548/mode/2up>
http://monumenta.ch/latein/text.php?table=Gregorius_Magnus&rumpfid=Gregorius%20Magnus,%20Homiliae%20in%20Evangelia,%201,%20%20%20%20%203&level=&domain=&lang=0&id=&हितe_id=&links=&inframe=1
- GREGORIUS, Magnus Sancti (1878b): *Homiliae in evangelia 2, Homilia XXVII. Habita ad populum in basilica Sancti Pancratii martyris. Lectio sancti evangelii secundum Iohannem.* In: PL 76,1204-1210. [online] [2019. 12. 13.]
<https://archive.org/details/patrologiae curs101unkngoog/page/n608/mode/2up>
- GREGORIUS, Magnus Sancti (1839): *Homilia S. Gregorii Papae secundi habita in basilica Sanctae Agnetis via Numentana, die natalis eius.* In: *Breviarum Laudunense.* Pars hyemalis, C. Mennesson, Lauduni, pp. 508-509.
[online] [2020. 05. 17.]
<https://books.google.hu/books?id=C88-AAAAYAAJ>
- GREGORIUS, Magnus Sancti (1705): *Sancti Paterii.* Liber VII, Caput VIII. In: id.: *Sancti Gregorii papae opera omnia.* Sumptibus Claudii Rigaud, Parisiis, col. 143-145.
[online] [2019. 12. 15.]
<https://books.google.hu/books?id=wCHSM6SAyjMC>
- HAYMONIS, Halberstatensis (1529): *Commentarium In Cantica Cantorum.* In: PL 117,295-358D.
[online] [2020. 01. 29.]
<https://archive.org/details/patrologiae curs04migngoog/page/n566/mode/2up>
http://www.documentacatholicaomnia.eu/30_10_0840-0853-Haymo_Halberstatensis_Episcopus.html
http://www.documentacatholicaomnia.eu/04z/z_0840-0853_Haymo_Halberstatensis_Episcopus_Commentarium_In_Cantica_Canticorum_MLT.pdf.html
- HONORIUS, Augustodunensis: *Expositio in cantica canticorum.* In: PL 172.

[online] [2020. 01. 08.]

http://www.documentacatholicaomnia.eu/02m/10801137_Honorius_Augustodunensis_Expositio_In_Cantica_Canticorum_MLT.pdf

HUGO, de S. Victore (1526): *Tertius operum M. Hugonis a S. Victore Tomus*. Parisiis.

[online] [2020. 04. 26.]

<https://books.google.hu/books?id=xyjKiNWUHbYC>

KEMPIS, T.: *De imitatione Christi*. Lib. II., Cap. XII., *De regia via Sanctae Crucis*.

[online] [2019. 12. 12.] <http://www.disc.ua.es/~gil/de-imitatione-christi.pdf>

LASKAI, O.: *Sermones de Sanctis Biga Salutis intitulati. Sermo XXX. De sancto Matthia apostolo II*.

[online] [2020. 01. 29.]

<http://sermones.elte.hu/szovegkiadasok/latinul/laskaiosvat/index.php?file=os/os030>

MAURUS, H.: *De rerum naturis liber octavus*.

[online] [2020. 01. 06.] <https://www.mun.ca/rabanus/drn/8.html>

ORIGENIS (1844): *In numeros homilia X*. In: id.: *Origenis opera. Tomus tertius*. Paul Mellier, Parisiis, pp. 349-356. [online] [2020. 05. 17.]

<https://books.google.hu/books?id=yKEHAQAIAAJ>

Patristik Bible Commentary. Glossa Ordinaria.

[online] [2020. 05. 17.] <https://sites.google.com/site/aquinasstudybible/home/glossa-ordinaria>

https://archive.thulb.uni-jena.de/ufb/rsc/viewer/ufb_derivate_00000064/Inc_83_1_00034.tif

Regula beati patris nostri Francisci (1502). Per Iacobum Britannicum Brixianum, Brixiae.

[online] [2020. 05. 17.]

https://books.google.hu/books?id=VFb7_w6HgtMC

Regula bullata. [online] [2019. 12. 15.] <http://www.franciscanos.org/esfa/omfra.html#regb>

TAMÁS, Celanói (1996): *Celanói Tamás életrajzai Szent Ferencről*. Ferences Források 2., Agapé Kiadó, Szeged – Újvidék. (ford. Balanyi Gy.)

THEODORETI, Cyrensis (1769): *Beati Theodreti episcopi Cyri Opera omnia, ex recensione Iacobi Sirmondi*. Tomi 2., Pars altera, impensis bibliopolii Orphanotropei, Halae. [online] [2019. 12. 17.]

<https://books.google.hu/books?id=rTugAAAAMAAJ>

TRONSON, O. de (1824): *Forma cleri*. Ecclesiastique de Beaugé – Rusand, Paris.

[online] [2020. 01. 08.]

<https://books.google.hu/books?id=uZMidKQMeIkC>

Szakirodalom

BÁRCZI, I. (2007): *Ars compilandi*. Historia Litteraria 23., Universitas Kiadó, Budapest.

BERTAZZO, L. (2011): I protomartiri francescani tra storia e agiografia. In: L. BERTAZZO & G. CASSIO (a cura di): *Dai protomartiri francescani a Sant'Antonio di Padova*. Atti della giornata internazionale di studi, Terni, 11 giugno 2010, Centro Studi Antoniani, Padova, pp. 31–47.

BÖRÖCZ, M. (1911): *Ferencesek a középkori magyar irodalomban*. Katholikus Hírlapkiadó és Nyomda Részvénytársaság, Pécs.

FODOR, P. (1997): Az apokaliptikus hagyomány és az „aranyalma” legendája. A török a 15-16. századi magyar közvéleményben. *Történelmi Szemle* 39 (1): 21-50.

MACEVITT, Ch. (2020): *The Martyrdom of the Franciscans. Islam, the Papacy, and an Order in Conflict*. University of Pennsylvania Press, Philadelphia. doi:[10.9783/9780812296778](https://doi.org/10.9783/9780812296778)

ŐZE, S. (1991): „*Bűneiért bünteti Isten a magyar népet*”. *Egy bibliai párhuzam vizsgálata a XVI. századi nyomtatott egyházi irodalom alapján*. Bibliotheca Humanitatis Historica a Museo Nationali Hungarico Digesta II., Magyar Nemzeti Múzeum, Budapest.

[online] [2020. 09. 13.]

<https://adoc.pub/bibliotheca-humanitatis-historica-a-museo-nationali-hungaric.html>

V. KOVÁCS, S. (szerk.) (1982): *Temesvári Pelbárt válogatott írásai*. Európa Könyvkiadó – Magyar Helikon, Budapest.

VARGA, K. & VÁRNAI, J. (szerk.) (2011): *A ferences regula. Korai és mai értelmezések*. Vita Consecrata 5., L'Harmattan Kiadó – Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola, Budapest.

doi:[10.29285/actapinteriana.2021.7.69](https://doi.org/10.29285/actapinteriana.2021.7.69)

A magisztérium teológiai témájának központi helye és fejlődése Avery Dulles bíboros életművében

Bagyinszki Péter Ágoston OFM

Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola, 1052 Budapest, Piarista köz 1.

bagyinszki.agoston@sapientia.hu

Bagyinszki Á. (2021): A magisztérium teológiai témájának központi helye és fejlődése Avery Dulles bíboros életművében. The development and central role of Magisterium, as a subject of theology, as observed in the legacy of Cardinal Avery Dulles. Acta Pintériana, 7: 69-107.

Abstract: The article analyzes a special part of the diverse theological oeuvre of Cardinal-Deacon Avery Dulles (1918-2008), focusing on the role of the Magisterium. The American theologian considers „the pluralistic model of ecclesiastical authority” to be the most essential aspect of authority. Christ is the primary divine authority and source of all secondary authorities: the Sacred Scripture, the Holy Tradition, the sense of faith of believers, the pastoral office (Magisterium), and the theologians. The first part of the article starts with a brief description of Avery Dulles’s childhood, youth, family background, and studies. Then, the author outlines the three periods of Dulles’s professional life strictly from the perspective of his theology of authority: why did he elaborate it, what impacts he had that moved him in this direction, and what were the most important milestones of this oeuvre. It was Dulles himself who summarised and revisited the main conclusions of his thought concerning the theology of the Magisterium in a short monograph at the end of his life. The last part of this article places the *Magnum Opus* in the context of the entire oeuvre that proves the maturity of the old cardinal’s synthesis.

I. Bevezetés

Jézus Krisztusról, a Mesterről már tanítványainak első generációja feljegyezte, hogy egyedülálló tekintéllyel (*exusia*) tanított, nem csupán úgy, mint az írástudók (vö. Mt 7,29; Mk 1,22; Lk 4,32). Ezzel az egyház életében később sokrétűen intézményesedett mester-tanítvány viszonytal összefüggésben jegyzi meg Avery Dulles:

„A keresztény ember helyes kérdése nem az, hogy elfogadjon-e autoritást maga fölött, hanem hogy miképpen alakítsa ki a megfelelő viszonyt a felismert autoritás-intézményekkel. Sok keresztény elköveti azt a hibát, hogy bizonyos tekintélyeket semmibe vesz, míg másokat abszolutizál.”

(DULLES 1977a, pp. 94-95)

Az amerikai teológus tanítványságra fókuszált tekintélyelméletének lényegét – ennek a központi belátásnak megfelelően – abban foglalhatjuk össze, hogy Jézus Krisztus „elsődleges istenemberi autoritását” az egyház életében intézmények „pentádjá” (öt elemből álló strukturált csoportja) közvetíti, amely „másodlagos autoritások” egymással is összetett interakcióban állnak: a Szentírás, a Szentagyomány, a hívők testületének hitérzéke, a teológusok akadémikus autoritása, valamint a hivatali tekintélyek dinamikus összjátéka. Mindez a teológiai episztemológia szempontjából olyan

jelentős, hogy a csoport egyetlen tagja sem töltheti be az Istentől neki rendelt szerepet a csoport többi tagjának sajátos közvetítői hozzájárulása nélkül, avagy a maga egyedi szerepéből kilépve.¹ Dulles szerint az „inkarnatörikus” keresztény hit, a mester-tanítvány viszony egyedülálló jellegzetességeire nyílik rálátás a különböző tekintélyformák e koronként kissé átrendeződő, lényegében mégis azonos konfigurációján keresztül.

Az amerikai teológus ezt az alap gondolatot negatív módon is megfogalmazza: a teológiatörténetben mindig zavar forrása lett, ha az egyes autoritás-intézményeket egymástól szigorúan elszigetelve szemlélték, mintegy „abszolutizálva” azokat (lásd *sola Scriptura, sola traditione, solo magisterio* stb.). Szintén nem adott teljes horizontot a teológiai episztemológia problematikájának tárgyalásához, ha csak e tekintélyformák „diádjaival” foglalkoztak (lásd például a Szentírás és Szenthagyomány viszonyát érintő véget nem érő újkori vitákat). Még a „triádok” tárgyalása sem eredményez kompakt elméleti megoldásokat, legyen bár szó akár a Szentírás – Szenthagyomány – tanítóhivatal, akár a tanítóhivatal – teológusok – hitérzék hármáról. A katolikum hiteles megragadásához szükséges a teljes „pentád” strukturált dinamizmusának a tekintetbe vétele. Dulles jelen tanulmányban vizsgált magiszterium-teológiájának éppen abban rejlik a hiteles egyedisége, hogy kontextualizált áttekintést kapunk a hivatali tekintély egyházi szolgálatáról: az autoritásformák sokrétű interakcióinak háttérben pedig mindig kirajzolódik az elsődleges isteni autoritás, amelynek a másodlagos jelentőségű üdvtörténeti intézmények csak közvetítői.

A jezsuita teológus az „episztemikus autoritás” egyház szervezeti kultúráján belüli (*ad intra*) vizsgálatán túl kitér a tekintélyi struktúrák működésének külső szempontú (*ad extra*) elemzésére is. A két szempont közötti alapvető kapcsolatot az egyház társadalmi tanítása maga tematizálja, miközben ugyanez a tanítás néhány területen megvilágítja a „befelé” és „kifelé” érvényesnek tekintett keresztény normák hangsúlykülönbségeit is. Például az „autokratább” *ad intra* megközelítés másképp súlyozza a jogilag leírt „formális tekintély” és a kompetenciák függvényében megvalósuló „hatékony tekintély” viszonyát, mint a „demokratikusabb” *ad extra* megközelítés. Hangsúlyjaiban szintén eltér a két megközelítés a „szubszidiaritás elvének”, illetve a „hatalmi ágak szétválasztásának” elvi és gyakorlati megvalósításaiban. Életpályája során Dulles a fenti kérdések „posztkonziliáris szindrómához” köthető kritikussabb tárgyalásától az egyház jelen gyakorlata iránt megértőbb szemléletmód felé haladt, miközben mindvégig az átpolitizált szélsőségeket elkerülő, teológiailag megalapozott középutas egyensúlykeresésre törekedett.

E tanulmány a bejárt életút összefüggésében helyezi el Dulles „kapcsolatiságba ágyazott tekintélyfelfogásának” a fejlődő gondolatrendszerét: egy biográfiai bevezető után három különböző egyetemhez kapcsolódó három pályaszakasz elemzésén keresztül mutatja be, hogy a jezsuita teológusban miként kristályosodott ki kutatási projektjének központi kérdése, illetve milyen lépéseken keresztül formálódott meg e kérdésre válaszként a szerző „pluralisztikus tekintélyelmélete”. A magiszterium teológiájával kapcsolatos főbb eredményeit élete végén maga Dulles foglalta össze és tárgyalta újra egy rövid monográfiában. A tanulmány utolsó része az egész életmű kontextusában helyezi el a *Magnum Opus* anyagát, amely az idős bíborosban megszülető érett szintézis tanúbizonyysága. Jelen összegzésnek különös aktualitást ad, hogy Dulles II. János Pál pápától 2001-ben, pont két évtizeddel ezelőtt kapta meg a bíborosi kalapot nagyívű teológusi életművének elismeréseként.

¹ Érdemes megjegyezni, hogy ez a megállapítás a II. Vatikáni Zsinat DV 10c-ben található gondolatának általánosítása, amely logikailag magában foglalja a szűkebb értelmű zsinati kijelentést.

II. Családi gyökerek és apai örökség

Avery Dulles 1918. augusztus 24-én született a New York állam területén található Auburnben, John Foster Dulles és Janet Avery harmadik, utolsó gyermekeként.² A családnak erős presbiteriánus gyökerei voltak, Avery apai nagyapja (Rev. Allen Macy Dulles) felekezetének elismert lelkésze és teológusa volt. Dulles e tanulmányban vizsgált érdeklődési irányára erősen hatott, hogy családjában szép számmal voltak diplomáták és kiemelkedő közéleti szereplők, akik már korán fölkeltek a fiatalember érdeklődését társadalomfilozófiai és államtudományi kérdések iránt. Három rokona is az Egyesült Államok külügyminisztereként szolgált: apja, John Foster Dulles (Dwight Eisenhower elnök alatt); ükapja, John Watson Dulles (Benjamin Harrison elnök alatt); továbbá egy apai nagybácsi, Robert Lansing (Woodrow Wilson elnök alatt) (lásd CAREY 2010a, pp. 1-11).

Avery karakteres vallásos neveltetést kapott, de középiskolás éve alatt megingott hitében, amikor szülei Svájcba (Le Rosey Preparatory School) küldték tanulni (lásd uo. pp. 13-21). Már korai tanulmányai és utazásai felkeltek a tehetséges diák bölcsészeti érdeklődését, ám csak az Egyesült Államokba visszatérve (Choate Preparatory School, Connecticut) mutatkozott meg az ifjú későbbiekre nézve meghatározó filozófiai hajlama (lásd DULLES 2000c, pp. 72-82). Ekkoriban főleg szekuláris és materialista filozófiákkal ismerkedett, melynek során még Isten létének kérdésében is elbizonytalanodott. Érettségi után a Harvard Egyetemen folytatta tanulmányait, öntudatosan háttal fordítva apja *alma mater*ének, a Princeton Egyetemnek (vö. DULLES 1950 in O'BRIEN 1950, pp. 65-68).

Első bölcsész egyetemista éveiben olyan filozófiatörténeti kurzusokkal találkozott, amelyek fölkeltek érdeklődését a keresztény skolasztika iránt. Etienne Gilson és Jacques Maritain műveinek tanulmányozása bevezette őt a katolikus hagyomány intellektuális gazdagságába (lásd DULLES 1998a, pp. 1, 13). A Harvard kötelező kurzusai keretében Dulles Platón és Arisztotelész szellemi örökségével is megismerkedett, melynek során különösen érdekesnek találta e klasszikus gondolkodók skolasztikusokhoz fűződő kapcsolatának tanulmányozását. Érelődő szellemi élete immár felszínesnek érezte a modern szekularisták agnosztikus gondolatvilágát. Első egyetemi évének végére ismét feléledt hite a szerető, személyes Istenben, akinek jelenléte betölti a világegyetemet (lásd CAREY 2010a, pp. 21-35).

Dulles katolizálásának útja azonban még három évig tartott, amely út számára az Újszövetség szorgalmas tanulmányozásával, Jézus alakjának és üzenetének kutatásával vette kezdetét.³ Dulles ebben az időszakban újra elkezdett protestáns templomokba járni, ám egyikben sem „*találta meg a hiteles ragaszkodást Krisztus kinyilatkoztatott szavának egyedülálló tekintélyéhez (the unique authority of Christ's revealed word)*” (DULLES 1950 in O'BRIEN 1950, p. 76). A katolikus klasszikusok és konvertita történetek olvasása keltette fel az érdeklődését a katolicizmus iránt, amelyre a környezetében megtapasztalt katolikus jámborság is további pozitív hatással volt. Mint „nagyreményű középkor kutató” (*budding medievalist*) (DULLES 1993 in WILLS 1993, p. 122), Dulles elsősorban intellektuális úton, a katolikus identitást hordozó hagyomány tanulmányozásán keresztül került egyre közelebb és közelebb a katolicizmushoz (vö. DULLES 1996a, p. 66). Nem elégedett meg a különböző keresztény prédikátorok és tanítók személyes állásfoglalásaival, tanúságtételével, hanem makacs következetességgel az egyház intézményes hitét kívánta megismerni. Ez az eltökéltség vezette őt el a katolizálásig (lásd CAREY 2010a, pp. 41-65; vö. DULLES 1991e, pp. 12-26). Transzformatív, átalakító

² Avery Dulles családi háttéréről lásd MOSLEY 1978.

³ Nagyon tanulságos Dulles saját megtéréstörténetének összefüggésében olvasni azt a félvív századdal később írott cikkét, amelyben az „elköteleződő vagy bevonódó megismerésre” (vs. elkötelezetlen vagy bevonódásmentes) és „a hit kognitív dimenziójára” ad elmélyült reflexiót, az általa egzisztenciálisan is bejárt intellektuális út metafizikai, történeti tudatossággal kapcsolatos, vallástudományi, és végül teológiai fázisait szem előtt tartva (DULLES 2015, pp. 163-172).

erejű élmény volt számára, az Ige egyházából érkező konvertita számára az Eucharisztíának, a szentmise szimbólumokban gazdag rituális világának – és azon keresztül az egyház sakramentális valóságának – megtapasztalása (lásd DULLES 1996a, pp. 62-64; vö. CAREY 2010a, pp. 547-549; DULLES 2005b, pp. 100-111).

Dulles római katolikus befogadási szertartására 1940. november 26-án került sor. Az ezt követő időszakban különböző katolikus egyetemi és ifjúsági szervezetekben vállalt aktív szerepet (pl. a St. Benedict Centerben), miközben átélte első lelkesítő akadémiai sikereit. Végzős egyetemistaként, 1940-ben, mielőtt a Harvard Law Schoolban jogi irányban folytatta tanulmányait, Pico della Mirandoláról írt szakdolgozata díjat nyert és ünnepelt publikációként hozott elismerést szerzőjének (DULLES 1941; vö. CAREY 2010a, pp. 35-40). Miután azonban 1941. december 7-én az Egyesült Államokat a Pearl Harbor-i támaszpontján támadás érte, és maga is aktív szereplőként kényszerült belépni a II. világháborúba, Dulles is megszakította másodéves jogi tanulmányait és – több évfolyamtársával, köztük John Fitzgerald Kennedyyel együtt – bevonult a haditengerészethez, ahol közel öt éven keresztül teljesített szolgálatot (lásd uo. pp. 66-93). A háború elvonultával Dulles belevetette magát az egyházatyák tanulmányozásába, amely tapasztalat később is nagyban segítette őt teológusi érlelődésében (vö. uo. pp. 88-90).

1946 augusztusában Dulles jelentkezett a Jézus Társaságba, és a következő éveket az intenzív jezsuita alapképzéssel töltötte (lásd uo. pp. 94-136). Fél évszázad múltán visszatekintve Dulles azt emeli ki a jezsuita lelkiség iránti vonzalmának okát keresve, hogy az képes dialektikusan integrálni az istenélmény intrinzikus (bensőleg megtapasztalt) és extrinzikus (objektíven egyházas) vonásait, az isteni autoritás e két komplementer megnyilatkozását termékeny feszültségben tartva egymással (lásd DULLES 2006 in SZABÓ & BARTÓK 2006, pp. 173-188)⁴. Az alapképzés helyszíne az a Maryland állam területén lévő Woodstock College volt, ahol 1960-tól kezdődően maga is tanárként kezd majd működni. Elöljárói már ekkor olyan tehetségesnek ítélik a fiatal jezsuitát, hogy 1951-ben kétéves időtartamra a New York-i Fordham Egyetemre küldik skolasztikus filozófiát tanítani. Maga Dulles erre az időszakra így tekint vissza:

„Habár életem jelentős részében teológusként tevékenykedtem, tanári pályám 1951 és 1953 közötti szakaszában filozófiatanár voltam a New York-i Fordham Egyetemen. Egyfajta neotomizmust képviseltem a metafizikában és a természetes teológiában, de az ismeretelmélet területén mégis inkább John H. Newman perszonalista látásmódját találtam meggyőzőbbnek. Tanulságos volt számomra a felismerés, hogy Newman gondolatvilága sok ponton szorosabban kapcsolódik Arisztotelészhez és Szent Tamáshoz, mint a neotomizmushoz.”

(DULLES 2015, p. 165)

Ezen időszakhoz kapcsolódó előadásainak jegyzetanyaga publikált formában is elérhető (DULLES; DEMSKE & O'CONNELL 1955).⁵

1953-ban teológiai tanulmányainak befejezése céljából Dulles visszatért Woodstockba (lásd CAREY 2010a, pp. 118-133). Itt került kapcsolatba a kor világszerte ismert és elismert jezsuita ökumenistájával, Gustave Weigellel, aki életre szóló hatást gyakorolt Dullesre, ösztönözve őt a hit teológiájában és az egyházatanban való elmélyülésre. Főként Weigel érdeme a protestáns családból származó fiatal teológus ökumenikus érdeklődésének katolikus behangolása. Ezekben az években hasonlóan erős hatást gyakorolt Dullesre John Courtney Murray is, aki a katolikus társadalmi tanítás vonatkozásában mentorálta a fiatal teológust. E társadalmi tanítás egyik eleme az autoritás szerepéről alkotott katolikus felfogás. A modernitás szellemi mátrixában a tekintély kérdésköre olyannyira neuralgikus ponttá lett, hogy akár még a nyugati társadalmak tekintélykomplexusáról is joggal beszélhetünk. Dulles számára

⁴ A cikk a szerző 1997. április 10-én elhangzott McGinley előadásának szerkesztett átirata.

⁵ Ennek az időszaknak az életrajzi adatainál Dulles saját visszaemlékezéseire hagyatkozhatunk: DULLES 1996a, pp. 95-144.

már ekkor világhossá vált, hogy a keresztény gondolkodásban meg kell haladni a „konformitás vagy szabadság” hamis dilemmáját, illetve az intrinzikus és extrinzikus tekintélyfelfogások dinamikus összekapcsolására, szintézisére kell törekedni. Murray szintén tudós jezsuita volt, aki a II. Vatikáni Zsinaton később a vallásszabadság elvének hatékony képviselőjeként tűnt ki a teológiai szakértők közül. Dulles Weigel és Murray mentori iránymutatása nyomán ismerkedett meg alaposabban a *nouvelle théologie* legfontosabb képviselőinek (Henri de Lubac SJ, Jean Daniélou SJ, Yves Congar OP) eredményeivel, amely előkészítette őt a II. Vatikáni Zsinat *aggiornamentó*jára. Közülük Congar teológiatörténeti munkássága egy életen át referencia maradt számára, s hasonlóképpen Karl Rahner SJ szisztematizáló ereje és szimbólumközpontú fundamentális teológiája is nagy hatással volt a fiatal jezsuitára (vö. uo. pp. 122, 144, 163, 171, 224; DULLES 1991b, pp. 42-52). Miután 1956-ban pappá szentelték, Dulles a jezsuita képzés újabb szakaszának teljesítésére Münsterbe került (vö. CAREY 2010a, pp. 133-136). Németországi tartózkodása alatt alapos betekintést nyert az európai teológiai diskurzus összetett világába. Az itt szerzett tapasztalatai meghatározó jelentőségűnek bizonyultak a fiatal jezsuita doktori témaválasztását illetően (vö. DULLES 1992f, pp. 85-94; 1998b, pp. 28-34).

1958-ban Dulles Rómába került, ahol a Pápai Gergely Egyetemen először rendtársánál, Bernard Lonergannél, majd végül Jan Witténél jelentkezett a doktori témajavaslatlalt (vö. CAREY 2010a, pp. 144-145). 1960-ban védte meg disszertációját, amelyből – a téma gyors fejlődésére tekintettel – csak szemelvényeket publikált (DULLES 1960, pp. 544-580; újraközlés kisebb átdolgozással in DULLES 1961). Dulles doktori disszertációjában a protestáns egyházak Krisztus egyetlen egyházának „prófétai hivatalában” való részvételét kutatta, amely hivatalt a II. Vatikáni Zsinat előtti katolikus megközelítés csaknem kizárólagosan a Katolikus Egyházhoz rendelte hozzá. Miközben Dulles számításba vette a *potestas ordinis* és *potestas iurisdictionis* hiányát a protestáns lelkészek esetében, mégis lehetségesnek látta, hogy a protestáns igehirdetési gyakorlat kegyelemközvetítő és gyümölcsöző hatása mellett érveljen, amennyiben ez a gyakorlat aláveti magát az Ige tekintélyének (*authoritas Verbi Divini*) és együttműködik a Szentlélekkel (*gratia sermonis*), aki hitet ébreszt a hallgatók szívében. A fokozatszerzésen túl Dulles a későbbiekre nézve meghatározó tapasztalatokra tett szert római tartózkodása alatt: szemtanúja lehetett egy egyetemes zsinat összehívásának, lázas előkészületeinek, továbbá a „péteri szolgálat” és a szentszéki dikasztériumok működésének. Ennek köszönhetően az egyházkormányzat és az autoritás teológiája iránti bontakozó érdeklődése a későbbiekben is hasznosított realitásérzékre tett szert (vö. CAREY 2010a, pp. 137-151).

Családi gyökereinek köszönhetően, valamint a Harvard Law Schoolban megkezdett, a háború miatt félbehagyott jogi tanulmányait követően Avery Dulles alapvető államtudományi ismeretekkel felvértezve fordult az egyházi autoritás témája felé. A fiatal jezsuita, aki XII. Piusz pápa halálakor érkezett Rómába, majd tanúja volt a II. Vatikáni Zsinat összehívásának, illetve 1960-ban a „prófétai hivatalról” írt disszertációja megvédése után visszatért az Egyesült Államokba, érthető érdeklődéssel fordult az egyházkormányzat elméleti kérdései, illetve az autoritás teológiai–egyháztani problematikája felé.

III. Az első szakmai életszakasz: Woodstock College

Római doktori tanulmányainak befejeztével Avery Dulles a Maryland állam területén található jezsuita képzési központba kapott diszpozíciót előljáróitól (lásd uo. pp. 152-180). Abba az intézménybe tért vissza teológiát tanítani, amelynek korábban maga is növendéke volt. 1960 őszén a keresztény kinyilatkoztatás teológiájával, illetve a bibliai sugalmazás elméleteivel foglalkozó, valamint apologetikai tárgyak oktatására kérték fel. Az utóbbi témával kapcsolatos jegyzeteit három év múlva már könyv formájában publikálta (DULLES 1963). Az apologetikát Dulles a hit és értelem dialektikájának tágabb problematikája felől közelítette meg, hangsúlyozva, hogy bár a bibliai üzenet

elsősorban hitbéli elköteleződésre hívja az embert, ugyanakkor ez a hívás a teljes embernek szól, akihez korunkban hozzátartozik a tudományos módszer által fémjelzett intellektuális kutatás. A két ismerettípus között megtalált dinamikus egyensúly az amerikai teológus későbbi életművében vissza-visszatérő téma marad, ahogyan később ennek jegyében az apologetika egész történetét is feldolgozza (DULLES 1971a).

A kinyilatkoztatás teológiájának folyamatosan elmélyített témája is egy életen át elkíséri Dullest, aki saját maga az e téren kifejtett munkásságát tekinti később a legeredetibb hozzájárulásának a teológiai diskurzushoz (lásd CAREY 2010a, pp. 216-228). Az amerikai teológus kezdettől fogva az Ige teológiája felől közelíti meg a kinyilatkoztatás fogalmát, amely elsődleges valósághoz csak mintegy másodlagos egyházi realitásként kapcsolódnak a doktrinális állítások (propozíciók). Olyan alapvető szemléletmódról van itt szó, amely a misztérium és a szimbólum bibliai fogalma felől kiindulva rendszerezi a teológiai episztemológia egyéb elemeit (lásd DULLES 1964a, pp. 43-58; 1969a).

Az 1962-1965 között üléselő II. Vatikáni Zsinat nem csak Avery Dulles teológiai pályafutásának, hanem az egész évszázadnak a legfontosabb egyházi eseménye volt (vö. CAREY 2010a, pp. 211-215; DULLES 1967b, pp. 7-17; 1985d, pp. 3-10; 1986a). Hazatérését követően az amerikai teológus távolból követte és honfitársai számára szakavatottan közvetítette kora egyetemes zsinatának iránymutatásait, majd a zsinati döntések megvalósításában maga is tevékenyen részt vállalt (lásd pl. DULLES 1966, pp. 217-231). Dulles szakmai elismertségét jelzi, hogy 1965-ben a zsinati dokumentumok standard angol nyelvű kiadásának szerkesztőitől felkérést kapott, hogy írjon szakkommentárt a *Lumen Gentium*hoz, és lássa el azt magyarázó lábjegyzetekkel (ABBOTT 1966).⁶ E munka végeztével örömmel nyugtázta, hogy saját érdeklődésének a kinyilatkoztatás teológiájához és egyháztanhoz kapcsolódó fő irányai egybevágnak a zsinati munka alapvető irányjaival. Az ekkor negyvenes éveiben járó jezsuita a zsinat recepciójával összefüggésben, a korabeli szélsőségeket érzékelve, a folytonosság és reform egészséges egyensúlyát kereste.⁷

Dulles magisztérium-elmélet elmélyítésére irányuló egész pályáját végig kíséri a II. Vatikáni Zsinattól nyert inspiráció. Az amerikai teológus műveiben beazonosíthatunk hét karakteresen zsinati ihletettségű belátást, amelyek a szerző autoritás-felfogásának fundamentális teológiai pilléreit jelentik. Azt is látnunk kell, hogy az elméleti kutatásokon keresztül Dulles ezúttal is gyakorlatias: a tekintélygyakorlás terén bekövetkezett zsinat utáni elbizonytalanodásra keresett megoldást. A cikkben vizsgált téma kifejtését meghatározó, Dulles által számon tartott hét zsinati alapelvet e ponton részletesebben is érdemes összefoglalnunk:

1) Dulles szerint a tanítóhivatal neoskolasztikus felfogása nem tükrözi megfelelően a Szentírás és a Hagyomány normatív tanúbizonyságát, ezért a magisztérium megújult tárgyalásának a biblikus-patrisztikus alapozásra gondosabb figyelmet kell fordítania.

Az idők során az Újszövetség „tekintély” (*exusia*) fogalmának számtalan árnyalata elveszett a neoskolasztikus teológiai tárgyalás számára, ami egy erősen jogi szemléletű, piramidális egyháztan kialakulásához vezetett.⁸ A modern szentírástudomány szerint a legtöbb esetben egzegetikailag megalapozatlanok azok az apologetikus célú bibliai hivatkozások, amelyekkel az egyoldalúan

⁶ A kommentárokon keresztül érdekes megfigyelni, hogy a zsinat utolsó éveiben, majd azt követően, a magisztérium teológiáját szorosabban érintő kérdésekben Dulles csak fokozatosan értékeli át az általa korábban tanult manualisztikus autoritás-teológiát, amelyet ettől kezdve igyekszik a zsinati egyháztan követelményeihez igazítani (vö. JANKIEWICZ 2009, p. 110).

⁷ A szerző első pályaszakaszra jellemző beállítottságát jól dokumentálja az a szövegrész, amely minden bizonnyal a legkorábbi magyarra fordított tőle származó szöveg (DULLES 1968c, pp. 49-51).

⁸ Dulles észrevételezi, hogy modern fordításokon keresztül találkozással ezekkel a szöveghelyekkel félrevezető lehet, hogy az esetek kétharmadában olyankor is „hatalom” értelemben fordítják az *exusia* szót, amikor ez teológiai szempontból nem indokolt. Hozzátehetjük, hogy a jezsuita szerzőnek ez a megállapítása a szélesebb körben használt magyar fordítások szempontjából is megállja a helyét.

„monarchikus jellegű” barokk egyháztan igazolni kívánta a maga intézményrendszerének újszövetségi eredetét. Nincs elegendő szentírási adat ahhoz, hogy már az első keresztény generáció egyházi életében kimutatható legyen egy, a neoskolasztikus teológia szemléletmódja szerinti magisztérium működése.

Dulles a tanítványság biblikus paradigmájából kiindulva vázolja fel a pluralisztikus tekintélyelmélet és az ennek megfelelő autoritás-felfogás fontosabb mozzanatait. Már az apostoli hagyományrétegben rámutat a kommunió és a hierarchia ősi dialektikájára, a különböző vezetői szerepek párhuzamos jelenlétére, az intézmény és karizma egymást támogató kapcsolatára, a konszenzus jelentőségére, valamint a hit és a hagyományozás eredendő „receptiós szerkezetére”. Az újszövetségi egyházkép és annak patrisztikus receptiója szervezettebb, markánsan közösségibb, karizmatikusabb a neoskolasztikus megfelelőjénél, amire a II. Vatikáni Zsinat fel is hívta a figyelmet.

2) Dulles szerint a tanítóhivatal neoskolasztikus tárgyalása nem vet számot kellőképpen a teológiatörténet sokrétű adataival, valamint a késő modern ember történelmi tudatosságával: ilyen vonatkozásban is aktualizálásra szorul.

Dulles megítélése szerint a neoskolasztika intézményi időtlenséget és tévedhetetlenséget középpontba állító magisztérium-felfogása – paradox módon – sok fontos vonásában csak a 19. században alakult ki. Ez az antimodernizmus hatására megcsontosodó szemléletmód a történelmi fejlődés elfogadásában sokszor csupán a doktrinális relativizmus veszélyét látta, amelynek érthető módon minden erejével ellene szegült. Ugyanakkor a történelmi tudat modern emberre jellemző felerősödése nyomán az egyház történelmi naivitással jellemezhető szubkultúrája problémává vált.

A II. Vatikáni Zsinat krisztocentrikus és üdvtörténelmi látásmódja a magisztérium teológiájára is hatással volt. Dulles üdvözli a történetiséghez fűződő pozitívabb viszonyulást, amely számot vet azzal, hogy a modern ember sokszor joggal bizalmatlan az igazság „abszolutisztikus” megközelítései, a naiv realizmus és az azzal társuló történetietlen doktrinális szemlélet irányában. A jezsuita teológus a klasszikus analógiatanra alapozott „szimbolikus realizmus” útján és a „szituacionalista tanfejlődés” modelljét alkalmazva próbálja kikerülni a történelmi relativizmus és a *theologia perennis* problémás szélsőségeit. Dulles meg van győződve arról, hogy a magisztérium intézménye konstitutív eleme az egyház életének, ugyanakkor – történelmi adatok alapján – fontosnak tartja hangsúlyozni, hogy az egyház életét szabályozó autoritás-konfigurációk koronként más-más hangsúlyúak lehetnek. A magisztérium szerepének ez az egyház üdvtörténelmi missziójához alkalmazkodó rugalmassága maga is az isteni terv részének tekinthető.

3) Dulles szerint a tanítóhivatal neoskolasztikus teológiáját a kommunió-egyháztan kontextusába illesztve lehet (és szükséges is) elmélyíteni, a „hivatalt” az egyház egészével fennálló kölcsönviszonyban értelmezve.

A barokk teológiából eredeztethető éles különbségtétel, amely episztemológiai és kegyelemtani szempontból egyaránt *ecclesia docens*re és *ecclesia discens*re választotta szét az egyetlen egyházi kommuniót, a tanítói autoritásnak egy erősen beszűkült teológiáját eredményezte. Dulles szerint a neoskolasztikus szerzők többségét olvasva már-már az lehetett az ember benyomása, hogy a klérus az elsődlegesen neki címzett kinyilatkoztatásnál, a teológiai képzettségénél, valamint az életállapotának tulajdonított érényeknél fogva úgy birtokolja az igazságot, ahogy senki más az egyházban. A laikus hívők hivatása ezzel szemben egyszerűen a klérus által autoriter módon közvetített igazság passzív befogadására korlátozódik. Dulles szerint ez az egyházat polarizáló, piramidális egyházkép a másodlagos autoritás-szerkezet torz konfigurációját veszi alapul. A jezsuita teológus szerint az egyházi tanítás erejét és hitelességét veszti, ha az nem az egész hívő közösség hitvallásaként ölt formát.

Dulles a hagyomány mélyebb rétegeihez való visszatérést látja a II. Vatikáni Zsinat azon irányvételében, hogy a tanítóhivatalt a hitletéteményt tanúsító Szentírással és Apostoli Hagyománnyal szerves egységben, illetve a hívők hitérzékével és az akadémiai teológiával dinamikus kapcsolatban próbálták visszavezetni saját identitásának gyökereihez. A jezsuita teológus szerint a zsinat által

körvonalazott – bár meg nem nevezett – kommunió-egyháztan olyan egészséges értelmezési keretet kínál a megújuló magisztériumteológia számára, amelynek még távolról sem lettek kiaknázva a lehetőségei. Dulles a saját pluralisztikus tekintélyelméletét ennek a megújulási törekvésnek a vonalában helyezi el.

4) Dulles szerint a tévedhetetlenség (*infallibilitas*) ünnepélyes tanítóhivatali aktusokban működő sajátos karizmáját az egész egyház hitbeli tévedhetetlenségének általános kontextusában, pneumatológiai horizonton lehet érthetővé tenni.

Dulles hangsúlyozza, hogy a neoskolasztikus egyháztan a „doktrinális extrinzikizmus” hibájába esett, amely magával hozta a vakon vállalt beleegyezés („*blank check*” *theory of assent*) értelmében felfogott passzív engedelmesség követelményének hangsúlyozását, illetve a tanítói tekintély hitelességének csaknem mágikus szemléletmódját. A gyengén kidolgozott pneumatológia nem ösztönözte Isten és ember együttműködésében a kor igényeinek megfelelő, differenciált leírást, amely pedig szükséges lett volna a szekularizációs áramlatokat fékező párbeszéd légkörének megteremtéséhez. A pápai primátus maximalista értelmezése a katolikus egyház szervezeti kultúrájában megteremtette a kvázi-fideizmus légkörét, amely a tekintély hordozónak a közösségben kialakított szerepét előnytelenül formálta.

A II. Vatikáni Zsinat utat nyit egy olyan többpólusú tekintélyteológia irányába, amely a tévedhetetlenség ajándékát Isten hűségének összefüggésében, a népével kötött szövetség kategóriái szerint értelmezi. E teológiai szemléletben természetes, hogy Isten Igéjének a befogadása (receptiója) gyakorta az emberi bölcsesség és tudomány elemeivel keveredik az egyház hittudatában. Ugyanakkor az egész egyház – mint a kinyilatkoztatás címzettje – teljes bizonyossággal, tévedhetetlen tekintéllyel képes a hittudat magvát jelentő hitletétemény megragadására. Ezt a tévedhetetlen egyházat képviseli *de facto* és *de iure* a püspöki kollégium a pápa fősege alatt, amikor korporatív módon – az utóbbi két vatikáni zsinat által leírt formációkban – ünnepélyesen is kiállnak az egyház hitéért. Dulles szerint ennek a kollegiális dimenzióknak a kiemelése a II. Vatikáni Zsinat legfontosabb hozzájárulása az *infallibilitas* teológiájának elmélyítéséhez.

5) Dulles meggyőződése, hogy a hivatali tekintély sajátos, integratív módon közvetíti Krisztus elsődleges tanítói autoritását, ám ettől világosan megkülönböztetve – ha nem is elszigetelve – beszélhetünk az egyházzal közösségben lévő teológusi testület akadémiai tekintélyéről, más természetű „magisztériumáról” is, amely az egyház életfunkciójaként kapcsolódik az előbbihez.

A neoskolasztika Dulles által „szeparatistaként” leírt megközelítésmódjában a hierarchia magisztériuma teljességgel elkülönült a „teológusok magisztériumától”, lévén hogy az előbbit tekintették a kinyilatkoztatás címzettjének, az Apostoli Hagyomány átörökítőjének, a Szentlélektől kapott hivatali karizma birtokosának, bizonyos kvázi többletudás beavatottjának. Ennek függvényében a teológusoknak csak delegált tekintélyt tulajdonítottak, amikor segítő szervként (*auxiliary organ*) igénybe vették a szolgálataikat, szaktudásukat. E szemléletmódban a tanítói autoritás monopóliuma a püspökök birtokában volt.

A II. Vatikáni Zsinat által képviselt teológiai paradigmaváltás jelentős mértékben kiegyensúlyozta a korábbi évszázadra jellemző gondolkodási minta egyoldalúságait. Dulles „dialektikus” megközelítésmódja szintén világosan megkülönbözteti egymástól a két csoportot, miközben az egymásra utaltságuk is hangsúlyt kap. Mindkét autoritás-forma (a hivatali és az akadémikus tekintély) egyaránt konstitutív eleme az egyház életének, és még a megfelelő keretek között tartott feszültségük is lehet építő jellegű az egyház küldetése szempontjából. Dulles világosan rámutat arra, hogy a szimbolikus közvetítés és a tanítványság összekapcsolódó paradigmájában ki lehet küszöbölni a kinyilatkoztatás és egyházmodellek azon egyoldalú használatát, amely a neoskolasztikus szemléletmód problémáihoz vezetett. A püspökök és teológusok dialektikusan felfogott kapcsolata, és az ennek

megfelelő aszimmetrikus tanítói tekintélyek végeredményben Dulles tágabb látószögű pluralisztikus autoritásteológiájának egy alrendszerét jelentik.

6) Bár a neoskolasztikus időszakban az egyházi tekintélygyakorlást a teológiai diskurzus mesterséges uniformizálásának szándéka jellemezte, egy bizonyos térben és időben jelentkező katolikus pluralitás – Dulles meggyőződése szerint – az egyházi élet szerves része, amely nem sérti a hitbeli egységet.

A szekularizmus 19. századi támadásaival szemben a katolikus egyházi élet meghatározó köreiben kialakult az a meggyőződés, hogy az „összezáráshoz” szükséges szervezeti egységet csak a szigorú doktrinális egység biztosíthatja, amely uniformitásnak pedig csak egy biztonságot adó centrális erőter lehet a garanciája. Ez az egyházpolitikai szempontból érthető tendencia a teológiai diskurzus – az egész egyháztörténet léptékében példátlan mértékű – uniformizálódásához vezetett. Dulles megítélése szerint az extrinzikus autoritás ilyen előtérbe kerülése elsorvasztotta a katolikus teológiai pluralitásban rejlő intrinzikus tekintély evangelizációs erőit.

A II. Vatikáni Zsinattól merített ösztönzés nyomán a jezsuita teológus következetesen kiállt az egyházban működő autoritás-struktúra pluralisztikus, többpólusú szemléletmódja mellett. Dulles felfogása szerint az egyház hitbeli egysége nem azonosítható az uniformizált doktrinális egységgel, hiszen a hit maga sem azonosítható az arra reflektáló teológiával. Az egyház evangelizációs erejének visszanyeréséhez kifejezetten kívánatos lehet, hogy különböző teológiai elképzelések kiegészítsék és korrigálják egymást, magasabb szinten mutatva rá a szintézis lehetőségére. A jezsuita szerző e szemléletmódja jegyében dolgozta ki és alkalmazta több területen is a modellanálízis sajátos módszerét.

7) Az egyház új evangelizációs küldetésével összefüggésben, a tanítói tekintély gyakorlása terén evangéliumi szellemben megújult stílusra van szükség, amelyhez – Dulles szerint – egy hiteles autoritás-teológia teremtheti meg az alapot.

Dulles a neoskolasztikus időszakban felgyorsult szekularizációs folyamat egyik összetevőjét az egyház szervezeti kultúrájának az evangéliumi gyökerektől elidegenedett, autoriter tekintélygyakorlási stílusában, bürokratizmusában, szűk látókörű merevségében vélte beazonosítani. A másodlagos tekintélyi struktúra ilyen módon nem tudta kellő transzparenciával és hatékonyan közvetíteni Krisztus *par excellence* autoritását.

A jezsuita teológus meggyőződése szerint a tanítói autoritás természetéről és a tanítói gyakorlatról alkotott képünket szüntelen közelítenünk kell az Evangéliumhoz, és a krisztusi tanítványság paradigmájának összefüggésében kell újragondolnunk. Ha a hierarchikus tekintély hordozója és az egyház többi tagja egyaránt az egyetlen Mesterre tekint, az szolgálatra hangolja a tanító stílusát és befogadóvá teszi a tanítványt. Szójátékkal kifejezve: nyilvánvalóvá válik a magisztérium minisztérium jellege. A II. Vatikáni Zsinat autoritás-teológiája az egyház szervezeti kultúrájában szorgalmazza az elmozdulást a túlzottan autokratikus és centralizált tanítóhivatali gyakorlattól egy kollegiálisabb és karakterében konzultatívabb gyakorlat felé.

Dulles az általa kidolgozott magisztérium-teológia egyháztani kontextusát „a szakrális autoritás pluralisztikus elméleteként” írta le, amely elmélet kidolgozását a II. Vatikáni Zsinat kommunikáció-egyháztanának tágabb keretében vitte végig: egyfelől tekintettel arra a kommunikációra, amely Krisztus és egyháza között áll fenn, másfelől tekintettel arra a kommunikációra, amely Róma püspöke és a püspöki kollégium, illetve a püspökökhöz tartozó helyi egyházak között valósul meg. E két alapvető teológiai dimenzióknak megfelelően Dulles megkülönbözteti az első esetben a megtestesült Logosz (Krisztus) *par excellence* isteni autoritását, amelyet az egyház tekintélyi struktúrája közvetíteni hivatott, illetve a második esetben az egyházban megtalálható „másodlagos tekintélyhordozókat”, amelyeknek lényeges jellemzője a strukturált sokféleség, és amelyek különböző korokban kissé eltérő alakzatokba, konfigurációkba szerveződtek. A másodlagos tekintélyhordozók között Dulles a Szentírást, a Szenthagyományt, a hívők hitérzékét, a hierarchia magisztériumát vagy lelkipásztori hivatalt („hivatali

autoritás”) és a teológusok testületét („akadémikus autoritás”) nevezi meg. A jezsuita szerző elmélete szerint ezek az egymással sokrétű, dinamikus kapcsolatban álló autoritás-intézmények Isten bölcs elgondolása szerint olyan egységbe szerveződnek, amelyben egyik sem töltheti be a maga egyházi funkcióját a másik négy hozzájárulása nélkül, miközben mindegyik intézmény a maga sajátos módján illeszkedik az egyház életébe. Az autoritás rendszeres (szisztematikus) teológiája megvilágítja, hogy Krisztus – mint elsődleges, isteni autoritás, aki minden másodlagos autoritás forrása – miképpen kíséri és vezeti zarándok népét az üdvösségtörténetben. Az autoritás helyesen felfogott teológiája így valójában az egyháztan gerince, a kánonjog alapvetése.

Dulles az 1967-ben publikált első egyháztani könyvében (*The Dimensions of the Church*) olyan üdvtörténeti valóságként vizsgálta az egyházat, amely mind a hagyománnyal ápoltt folytonosságnak, mind az egyetemes emberi család szolgálatára való nyitottságnak a letéteményese (DULLES 1967a). Ebben a tanulmányban és Dulles ekkoriban publikált ökumenikus tanulmánykötetében (DULLES 1968a) még embrionális formában ugyan, de már felbukkan az egyházkormányzat teológiájának a témája is, amely kérdéskör a szerzőt ettől kezdve élete végéig egyre intenzívebben foglalkoztatta (vö. CAREY 2010a, pp. 232-237; DULLES 1968d, pp. 52-62; 1969b, pp. 299-311; 1970b pp. 29-45). A II. Vatikáni Zsinattól – amely maga is tanítóhivatali esemény – inspirálva, a jezsuita teológus megpróbálta összeegyeztetni egyfelől a különböző tekintélyi rangsorolású doktrinális állítások történelmi beágyazottságát, másfelől a zarándekegyház által közvetített misztérium eszkatologikus érvényét. Dulles téma iránti intenzív érdeklődését jelzi, hogy már 1971-ben *The Survival of Dogma* címen egy kötetbe szerkesztve is publikálta az ilyen irányú folyóiratcikkeit (DULLES 1971b; vö. CAREY 2010a, pp. 224-229).

Az amerikai teológus pályája kezdetétől fogva hangsúlyozta, hogy a zsinat után különösen is szükség van arra, hogy az egyház szervezeti kultúrája a korábbinál differenciáltabban közelítse meg a hivatali tekintély („hierarchikus autoritás”) közösségi szolgálatát. Az átszármazott, ma már sokszor koridegen módon elnagyolt kategóriák nem töltik be az eredetileg nekik szánt szerepet. Barokk örökség, hogy tekintélyi intézményeink doktrinális tanúságtételét mind a hivatali karizmák (különleges és általános asszisztencia), mind a résztvevő tanítóhivatali szervek vonatkozásában, illetve a megnyilatkozások érvényességi tartománya (hit és erkölcs) vagy formái (definitív vagy nem definitív) felől egyaránt nehezünkre esik kellően árnyaltan szemlélni. Akár a tanfejlődés teológiai kontextusában, akár a „posztkonziliáris szindróma” lelkipásztori összefüggésében sürgető a differenciáltabb megközelítés: szükség van a „működés” pontosabb teológiai leírására, illetve az arányosan önkorlátozó tanítói gyakorlat felé tartó stílusváltásra.

Az életút e pontján még csak az 1971-ben publikált könyv (*The Survival of Dogma*) fókuszált ismertetésének keretei között mutatjuk be Dulles „teremtetlen” és „teremtett” tekintélyek rendszerére vonatkozó alapvető elgondolását. A jezsuita gondolkodó többpólusú, de összességében az egyetlen megtestesült Igére (Krisztusra) mutató autoritás-felfogásának az első szabatos előterjesztése ebben a kötetben található, bár a koncepció még nem kap olyan karakteres elnevezést, mint a későbbiekben (lásd DULLES 1971b, pp. 79-94). Dulles tekintélyelméleti alap gondolata azonban már itt is határozott alakot ölt. A szerző koncepciója szerint különbséget kell tenni az „elsődleges (isteni) autoritás” és a „másodlagos (egyházi) autorítások” között, amelyek „konvergenciája” azonban a hiteles egyházi tekintélystruktúrában spontán módon megvalósul. Dulles leszögezi, hogy a kereszténység – mint a megtestesült Logosz kultusza – lényegéből fakadóan „tekintélyalapú vallás” (uo. p. 82; vö. DULLES 2002b, pp. 15-26). A másodlagos tekintélyeket illetően pedig hozzáteszi:

„A kereszténység a maga sajátos szellemiségét jórészt autoritás-intézményei gondosan kiegyensúlyozott rendszerének köszönheti.” (DULLES 1971b, pp. 84)

A szerző mindezt diakrón és szinkrón összefüggésben is elhelyezi. Egyrészt a „tekintély-helyek” (*loci of authority*) szóhasználatával ahhoz az elmélethez kapcsolja a magáét, amelyet Melchior Cano állított fel

a 16. században a teológiai rávalálási helyekről. Másrészt Dulles többszörös utalásokat tesz az autoritás velünk élő „differenciálatlan” paternalisztikus modelljeire, amelyekkel szemben – szerinte – a II. Vatikáni Zsinat új, pluralisztikus szemléletmódot követ. Ez utóbbi érve legmarkánsabban a kinyilatkoztatásról szóló dogmatikus konstitúció következő kijelentésével támasztható alá:

„Világos tehát, hogy Isten bölcs rendelkezése szerint annyira összetartozik és egymásra van utalva a Szent Hagymány, a Szentírás és az Egyházi Tanítóhivatal, hogy egyikük sem lehet meg a másik kettő nélkül. Mind a három együttesen, de mindegyikük a saját módján, az egy Szentlélek tevékenységének hatására eredményesen szolgálja a lelkek üdvösségét.” (DV 10)

Ahogy a II. Vatikáni Zsinat néhány mondattal korábban azt is megállapítja, hogy „a Tanítóhivatal nem Isten szava fölött, hanem annak szolgálatában áll” (DV 10), úgy Dulles is ragaszkodik ahhoz, hogy a legfelsőbb és végső tekintély csakis Krisztust illeti, és a magisztériumnak is valójában mint „minisztériumnak” (szolgáló szervként) határozható meg az üdvtörténeti helye (vö. DULLES 2007, p. 101).

A másodlagos tekintélyek különböző történelmi korokban kissé eltérően behangolt rendszerének a küldetése nem más, mint a Krisztus-esemény közvetítése (vö. DULLES 1971b, pp. 85-86). Ahogy a bevezetésben már említettük, az 1971-es kötetben Dulles ezeket az egymással kölcsönös kapcsolatban álló és egymást kiegyensúlyozó másodlagos tekintélyeket – amint már utaltunk rá – a következőképpen sorolja fel: Szentírás, Hagymány, a hívők testületének hitérzéke, hivatali tekintély (hierarchikus autoritás), teológusok (akadémikus autoritás). A nagy szentek, illetve az egyházatyák és egyháztanítók tanúságtétele az utóbbi három tekintélyformából egyaránt tartalmazhat keveredő elemeket. A jezsuita teológus azt hangsúlyozza, hogy mivel egyetlen „elsődleges” tekintélyhez rendelődik hozzá minden „másodlagos” tekintély, azért ezen utóbbiak egyike sem abszolutizálható (vö. uo. pp. 84-85). Dulles felfogása szerint, ha ilyen abszolutizálódási tendencia bekövetkeznék, melynek során az egyik szereplő a többi kárára kerül a középpontba, az gyengíti az egész rendszer közvetítői szolgálatát (vö. uo. p. 85). Dulles tehát itt is egyensúlyt keres a keresztény értékek védelmében szükséges ellenálláshoz nélkülözhetetlennek tűnő, de a karizmákat háttérbe szorító „erős autoritás”, valamint az egyház szervezeti kultúráját irányítani képtelen „gyenge autoritás” szélsőségei között. A jezsuita teológus által folyamatosan fejlesztett, illetve újraértékelt elmélet tárgyalására még többszörösen vissza kell térnünk az egyes életszakaszoknak megfelelően, illetve a szerző kinyilatkoztatás-teológiájával és egyháztanával összefüggésben.

Miközben Dulles az autoritás teológiájának elméleti tanulmányozásában lépésről lépésre haladt előre, olyan egyházi bizottságokba kapott szakértői felkéréseket, amelyek egyetemes és helyi szinten is fokozatosan bekapcsolták őt a püspökök pásztori szolgálatának gyakorlatába, ilyen módon visszacsatolva az elméletet a gyakorlathoz és viszont. 1966-tól például a jezsuita fundamentálteológus hét évre a római székhelyű, nemhívőkkel folytatott párbeszéd előmozdítására alapított pápai titkárság konzultora lett, míg 1969-től az amerikai püspöki kar tanácsadójaként szolgált (vö. CAREY 2010a, pp. 249, 257; lásd még DULLES 1968b, pp. 17-28; 1973b pp. 71-80). A különböző ökumenikus szakbizottságokban való részvétel kontextualizálta Dulles gondolkodásában az alapvető teológiai kérdéseket (lásd DULLES 1972, pp. 199-234; 1973a, pp. 643-678; 1971c, pp. 6-16; 1974a; 1996c, pp. 28-37). Hasonlóan összetett – egyházi autoritással kapcsolatos – elméleti és gyakorlati tapasztalatokat hozott Dulles számára a *Humanae Vitae* enciklika (1968) nemzetközi és amerikai recepciók krízise, valamint a Hans Küng körül kialakult, a tévedhetetlenség egyháztani kérdéseiről szóló vita (vö. CAREY 2010a, pp. 238-240, 242-246). Ezek a sokszor elmérgesedő teológiai viták, amelyekben Dulles a rá jellemző higgadt megfontoltsággal igyekezett részt venni, e pályaszakasz utolsó éveiben jellegzetes ösztönzői voltak az egyházi tekintélyről szóló reflexióinak.

Dulles a többi akadémiai tudományág mintájára és interdiszciplináris érzékenységgel gondolkodott a teológiáról (vö. DULLES 1970a, pp. 485-502). Szemléletmódjának kialakulásához jelentősen hozzájárult a magyar származású Michael Polányi (1891-1976), aki kiváló elméleti vegyészként és társadalomtudósként egyaránt érdeklődéssel fordult a tudományelméleti kérdések felé (vö. CAREY 2010a, pp. 219-220, 226, 312-316, 345, 384, 387, 407, 411, 483). Az amerikai jezsuita számára Polányi életműve alkalmat adott a tudományos felfedezések, az akadémiai közösségek működése, a kutatási módszertan és a krisztusi tanítványság bizonyos vonásainak az összevetésére (lásd DULLES 1984a, pp. 537-550).⁹ Polányi természetesen nem foglalkozott részletesen az egyház tanítói tekintélyének kérdéseivel, Dulles azonban inspirációt merített Polányitól a teológia mint tudományos vállalkozás reflexiójához, a tanfejlődés átgondolásához, a modellanalízis módszerének kidolgozásához. Dulles számára megvilágító erejű volt a civil, polihistor tudósnak az akadémiai közösségben való részvétel és a tudományos vállalkozás művelésének lényegi kapcsolatáról szóló gondolatmenete, amelyet a fundamentálteológus jól alkalmazhatónak vélt a krisztusi tanítványság egyházas jellegének leírására (lásd POLÁNYI 1964¹⁰, pp. 53-54, 207-209; vö. DULLES 1984a, p. 541). Polányi nyomán kialakított meggyőződése szerint – és ezt későbbi pályaszakaszában Dulles részletesebben is kifejtette – az isteni önközlést közvetítő szimbólumokhoz való kapcsolódás által a hívők egyrészt istentapasztalatra tesznek szert, másrészt szocializálódnak abban a közösségben, amely a keresztény identitás letéteményese (vö. DULLES 1995²a, pp. 18-20, 24, 26, 28, 34-38, 65-66; 1988a, pp. 85, 86, 88; 1984a, p. 541). A Polányival folytatott dialógusban Dulles beazonosítja és rendszerelméletileg elemzi a vallási közösség, az elköteleződés, a hierarchikus vezetés, a kánoni normák, a hagyomány egyházi jelenségeinek szekuláris analógiáit (vö. DULLES 1991a in FIORENZA & GALVIN 1991, p. 121; SHECTERLE 1996, pp. 180-186). A jezsuita teológus itt röviden összefoglalt „interdiszciplináris kalandja” később harmonikusan asszimilálódott a szerző katolikus gondolatvilágába, és a következő pályaszakaszban a modellanalízisként ismertté váló gondolkodási stílusának szerves részévé vált.

A Biblia, amikor valamilyen konkrét teológiai témát próbál megvilágítani, szinte kizárólag csak képekben beszél, főként metaforikus képekben. A vallás világában a képek szimbólumokként működnek, vagyis egzisztenciálisan szólnak az emberhez, tagolatlanul beágyazódnak tudatának mélyrétegeibe, hogy ott fejtsék ki hatásukat. Maga a teológia is nagymértékben függ a képektől. Az akadémiai diskurzus számára azonban az elemzés nélkül hagyott képnek nagyon korlátozott az értéke. Amikor a teológus képeket használ, azért teszi, hogy elmélyültebben érthesse meg a hit titkait. Tudja, hogy a képek korlátozott módon hasznosak, de a korlátokat szem elől tévesztve félrevezetőek is lehetnek. Amikor egy képet értelmezési eszközként reflektív módon, de ugyanakkor kritikai tudatossággal használnak fel, mai szóhasználattal „modellé” válik.

A modellnek a Dulles által kiaknázott fogalma otthonosabb a modern természettudományok gondolkodási kultúrájában, mint a teológiában (vö. CAREY 2010a, pp. 211-273). Ugyanakkor az, amiről itt szó van, gyakorlatilag a keresztény teológiában nagy hagyományokkal rendelkező analógiatan megfelelője. Gyökérmetaforáink erőterében szimbólumrendszereink „modellekké” kristályosodnak, mert a teológiai ábrázolások csak távolról közelítik a tárgyat, amelyet vizsgálnak: még sokkal távolabbról, mint a szekuláris tudomány reprezentációi.

A modellek használata a teológiában részben magyarázó, részben heurisztikus szerepet tölt be. Magyarázó szinten a modellek arra szolgálhatnak, hogy szintetizálják azt, amit már tudunk. A modell akkor fogadható el, ha nagyszámú bibliai és hagyományos adat támasztja alá, és összhangban van azzal, amit a történelem és a tapasztalat mond a keresztény életéről. Mivel a teológiai témák az elkötelezett keresztények szívében élnek, olyan valóságként, amelyben ők egész életükkel részesednek, ezért saját tapasztalatukból kiindulva állapíthatják meg a különböző modellek helyességét és határait. A modellek

⁹ Dulles e cikkében maga reflektál arra, hogy miképpen hatottak teológiai gondolkodására Polányi eszméi.

¹⁰ A mű magyarul is megjelent: POLÁNYI 1994.

feltáró vagy heurisztikus használatán azt a képességüket értjük, hogy új teológiai meglátásokhoz vezethetnek. A fentiek után természetesnek tűnik, hogy egy konkrét teológiai téma feldolgozásakor elkerülhetetlen a modellek pluralizmusa. Ez a pluralizmus nem logikai zavart tükröz, hanem teológiai életerőt. Az, hogy minden modellnek vannak gyenge pontjai és egyik sem tehető kizárólagossá mint az összes többinek a mértéke, arra mutat rá, hogy a keresztény misztérium nem hozható tökéletes párhuzamba tapasztalati világunk egyetlen objektumával sem. Ráadásul a teológiai témákat egyfajta hitünkben gyökerező, kölcsönös szubjektivitás által ismerjük a maguk objektív valóságában. Mindazonáltal a hiteles teológia – a modellek e pluralizmusába beletörődve – általában megpróbálja a pluralizmust a minimálisra csökkenteni, hiszen a magyarázatot kereső emberi értelem a megismerés koherenciájára törekszik. Bár az egyház történetében nemegyszer lehetségesnek vélték a totális teológia megalkotását, egy-egy témában egyetlen modellre alapozva, valójában azonban ez a – Dulles számára olyannyira fontos – misztériumközpontú szemlélet kárára lenne.

IV. A második szakmai életszakasz: The Catholic University of America

Avery Dulles második pályaszakasza (1974-1988) akadémiai élete kivirágzását hozta (lásd CAREY 2010a, pp. 306-348). Miközben különböző szentszéki és amerikai püspöki testületek alkalmi tanácsadójaként további tapasztalatokat szerzett a hivatali tekintély („hierarchia magisztériuma”, „lelkipásztori hivatal”) egyházi szolgálatáról, az egyházi autoritás teológiája publikációinak folyamatos témája maradt (lásd DULLES 1985b, pp. 528-534). Dulles ökumenikus tevékenysége, felekezetközi teológiai bizottságokban való részvétele is intenzívebb lett ebben az időszakban, s ez az aktivitás sokszor a sajátosan katolikus témák feldolgozását kontextualizálta (lásd DULLES 1991d, pp. 32-44). Az amerikai teológus jelen cikkben vizsgált gondolati fejlődése szempontjából e pályaszakasz legfontosabb mérföldköveit két újabb kötet központi tanulmányai jelentik (*The Resilient Church*, 1978; *A Church to Believe In*, 1982), amelyeket fő témákra fókuszáltan részletesebben is bemutatunk. Dulles neve ugyanakkor ebben az időszakban a modellanalízis módszerének kidolgozásával összefüggésben vált nemzetközileg ismertté. 1974-ben jelentette meg a *Models of the Church* (DULLES 1974b; majd újabb, kibővített kiadásban 1987a; magyarul 2003a) című, azóta féltucatnyi nyelvre lefordított könyvét, amelyet 1983-ban a *Models of Revelation* (DULLES 1983a; magyarul 2005a) követett. E munkáiban a kinyilatkoztató Isten elsődleges autoritásának, illetve az ezt közvetítő másodlagos egyházi autoritások kapcsolatrendszerének szentel figyelmet, miközben fundamentális teológiai horizonton járja körül az alaptémát.

Az Amerikai Katolikus Püspöki Konferencia (USCCB) által alapított és fenntartott Amerikai Katolikus Egyetem (Washington, DC), ahol ebben az időszakban Dulles oktatott és kutatott, az ország katolikus intellektuális életének az egyik központja (vö. CAREY 2010a, p. 272). A woodstocki jezsuita képzési központ megszűnése után Dulles ide kapott professzori felkérést fundamentális teológiai tárgyak oktatására. Az amerikai teológus ekkor már országos és nemzetközi szinten is jegyzett „középutas” szerző volt, aki 1975-1976 között az Amerikai Katolikus Teológiai Társaság (CTSA), valamint 1978-1979 között az Amerikai Teológiai Társaság (ATS) elnöki tisztségét töltötte be (vö. DULLES 1996a, pp. 120-121; 1975, pp. 334-337; 1976e in BERGER & NEUHAUS 1976, pp. 44-62; DULLES 1980e, pp. 155-169). Ezen túlmenően ebben az időszakban Dulles vendégprofesszori meghívásokat kapott – többek között – a Pápai Gergely Egyetemtől (Róma), a Union Theological Seminarytől (New York), a Princeton Theological Seminarytől (Princeton), a Boston College-től (Cambridge, MA), valamint az Oxfordi Egyetemtől (Egyesült Királyság). Oxfordi vendégprofesszori látogatása során Dulles különösen is kidolgozta egyháztanának az isteni misztériumra irányuló, szakramentális teológiai mozzanatait (lásd DULLES 1982b in LATOURELLE & O’COLLINS 1982, pp. 259-273). Ez az egyháztan paradox módon számol egyrészt az egyház intézményi valóságával, másrészt egy olyan katolikus értelemben vett

„anonim egyházzal”, amely krisztocentrikus, de a kötődés szempontjából koncentrikus rétegzettségű, strukturált közösség. Ide kapcsolódó – nyilvánvalóan ökumenikus ihletettségű – gondolatait Dulles *The Catholicity of the Church* címen könyv formájában is közreadta (DULLES 1985a).

Mivel e tanulmány az autoritás teológiájára fókuszáltan elemzi Dulles gondolati fejlődését, ezért fontos kitérnünk a szerző egyháztani, valamint episztemológiai irányú munkásságára is, amely két reflexió terület segít tágabb összefüggésben is elhelyezni a központi témát. A legfontosabb, második pályaszakaszhoz tartozó, az autoritás teológiájának kidolgozását keretező eredmények a modellanalízis módszerének teológiai alkalmazásához kapcsolódnak. Életrajzi-szakmai visszaemlékezéseiben Dulles így vallott e nevéhez kapcsolódó módszertan lényegéről:

„Míg a közelmúlt neoskolasztikus módszertana azt tartotta volna helyesnek, ha a teológia egyetlen kép vagy fogalom mellett állást foglalva, az összes többi alternatívát mint téveset utasítja el, én egy párbeszédesebb megközelítés mellett álltam ki. Weigel atya meggyőzött arról, hogy az egyház mint misztérium nem foglalható bele fogalmi definícióba. Helyesebb különböző képek és metaforák sokaságával közelíteni hozzá, mivel minden ilyen megközelítés az összetett valóság egy korlátozott érvényű aspektusát ragadja meg. Valamilyen reprezentáció kizárólagosságára törekedve – úgy gondoltam – bebetonozódnak a különböző teológiai iskolák ütköző nézetei, pedig egyikük igaza sem abszolutizálható, ahogy egyikük igaza sem teljességgel téves.”

(DULLES 1996a, p. 118)

A modellanalízis módszerét a szerző először az egyháztanra (1974b), majd a kinyilatkoztatás teológiájára (1983a) alkalmazta, így itt mi is ezt a sorrendet követjük a fontosabb eredmények összefoglalása során.

Az egyházmodellekről szóló könyvében (*The Models of the Church*) Dulles különböző egyháztani gyökérmetaforákat vizsgál meg, majd az egyes „modellek” elemzéséhez az azokkal összhangban lévő autoritás-minták tárgyalását is hozzá kapcsolja (vö. DULLES 1987a, pp. 161-175).¹¹ Az egyház intézményi modellje (*societas*), amely egy jól szervezett társadalmi csoport magas státuszba helyezett vezetőiként szemléli a püspököket, a hatalommal felruházott lelképásztori hivatal formális tekintélyét hangsúlyozza: feladatuk vezetni a közösség istentiszteletét, megszabni az elfogadható tanbeli eltérések határait, és hivatalosan képviselni a közösséget. Az autoritás itt hierarchikusan kiemelkedik a közösségből. Az egyházat misztikus közösségként (*communio*) megközelítő modell azt hangsúlyozza, hogy az egyháznak Istennel egyesülni kell lennie, s hogy ennek a kegyelemnek az erejével a tagoknak is egységet kell alkotniuk egymással. A püspöki tekintély ezzel összefüggésben mellérendelő, testvéri, animátori szerepet kap. Az autoritás az egyház egységének megóvása érdekében összhangot teremt a karizmák sokféleségében, a tanítói szerep mások meglátásainak a lehetőség szerinti integrálását is feltételezi. Az egyház szentségi modellje (*sacramentum*) szerint az egyháznak minden látható, jelszerű aspektusában – különösen a közösségi imádságban és istentiszteletben – Krisztus kegyelmének folyamatos életerejét és az általa ígért megváltás reményét kell megjelenítenie. Ezzel összefüggésben a püspök a felszentelt közvetítő szerepébe kerül, akinek nem a személyére vagy vezetői kvalitásaira, hanem a szakrális lefoglaltságára és kultikus szolgálatára kerül a hangsúly. A tanító személyében azt a Krisztust közvetíti, aki maga az Igazság. Ennek megfelelően az autoritás képviselője részéről e modell összefüggésében az emberi és lelki érettségre törekvés, illetve a szavak és tettek megfelelése kerül mérlegre. Az egyházat az apostoli ígértetés (*kérüγμα*) hírnökének tekintve, annak mindenekelőtt az Evangélium hirdetését kell folytatnia, és arra kell buzdítania az embereket, hogy hitüket Jézusba vessék, aki Úr és Megváltó. Ezzel összefüggésben a püspök úgy jelenik meg, mint evangelizátor és prófétai szónok, akinek a retorikai hozzáértése és hitelessége kerül megmértetésre. Végül az egyházat szolgálattévőként (*diakónia*) szemlélve, annak hozzá kell járulnia az emberi közösségek és az egyén

¹¹ A mű jelentőségéről és recepciójáról lásd CAREY 2010a, pp. 251-256.

világi életének átváltoztatásához, s az egész emberi társadalmat kell gazdagítani Isten országának értékeivel. Ezzel az egyházképpel a szociálisan érzékeny, közéletben is tevéleges szerepet vállaló püspök modellje van összhangban. A különböző egyházképek az egyház misszióját más-más hangsúlyokkal láttatják, ezért eltérő autoritás-modelleket vonzanak. A jezsuita teológus magiszteriumról szóló elemzéseivel tekintettel vannak az egyház valóságának a modellek által feltárt komplexitására, valamint arra, hogy ezek a modellek feszültségbe kerülhetnek egymással.

Dulles a tekintély témakörét könyvének 1987-es, második, bővített kiadásában biblikus ihletettséggű egyháztani perspektívából gondolja tovább, amikor a korábbi egyházmodelleket beilleszti a tanítványság paradigmájába (vö. DULLES 1987a, pp. 206-207; 1982a, pp. 8-17). A tanítványság Dulles számára teljes életformát, elkötelezettséget, részvételt, formálódást, valamint a Krisztus tekintélyét közvetítő egyházi autoritásoknak szóló engedelmisséget jelent. A jezsuita teológus felfogása szerint ez a tanítványság-paradigma megfelelően kifejezésre juttatja a másodlagos tekintélyekhez fűződő kapcsolat spirituális valóságát, valamint a tekintély gyakorlásának szolgálat jellegét. Dulles szerint ez a gondolkodási minta különösen is alkalmas az autoritás pneumatológiai és szótériológiai dimenzióinak kiemelésére, valamint a hívők intézményes egyházhoz fűződő személyes viszonyának megragadására, amikor fennáll az „elszemélytelenített” hierarchikus tekintélyi struktúrák félreértésének veszélye. Az egyházi kapcsolatrendszernek ez a szemléletmódja megfelel a tekintély (*exusia*) bibliai fogalmának és a II. Vatikáni Zsinat erre épülő felfogásának is.¹² A tanítványság gondolatköre paradigmaként szolgálhat a hívő másodlagos tekintélyekhez fűződő kapcsolatának leírásához, de ugyanakkor a másodlagos tekintélyek rendszere által közvetített elsődleges autoritáshoz való kapcsolódás leírásához is jól kiaknázható alapot kínál.

Az elsődleges, isteni autoritás (proto-autoritás) maga is többféleképpen közelíthető meg, ahogy Dulles arra a kinyilatkoztatás-modellekről szóló könyvében rámutatott (*The Models of Revelation*).¹³ A kinyilatkoztatást mint „tanítvány” tárgyaló megközelítés (*Doctrinal Model*) szerint Isten előadói tekintélyt igénylő tanúként cselekszik, bizonyos értelemben tanítóként, aki ilyen természetű tekintélye alapján elfogadást kér a szavára. Ez a tekintélyforma az ismeretközlő odafordulásában, Isten mindentudásában gyökerezik. A kinyilatkoztatásban foglalt hitletétemény üdvtörténetileg a Szentírásban és az Apostoli Hagymányban képeződik le, és a tanítóhivatal felelős felügyeletével, de a teljes egyházi közösség közreműködésével jut el különböző korok hívőihöz. A kinyilatkoztatást mint „történelmet” tárgyaló modell (*Historical Model*) Isten nagy üdvtörténeti tetteire helyezi a hangsúlyt, amelyek üzenetét a hívő a történelem Istenébe vetett bizalommal fogadja. Ez a megközelítés az Isten cselekvőképességében, mindenhatóságában gyökerező tekintélyforma képzetét sugallja. E felfogás szerint a közvetítő egyházi autoritások tanúi Isten üdvtörténeti tetteinek, és csupán tanúi minőségükben közvetítői azoknak. A hivatali tekintély e felfogásban más természetű és jóval szűkebbre szabott szerephez jut, mint a tanító modell esetében. A „tapasztalat”-központú modell (*Inner Experience Model*) szerint a kinyilatkoztatás közvetlen belső tapasztalatként érkezik meg az emberhez. Közvetlen találkozás a Szenttel, amely a bibliai és keresztény hagyomány szerint a próféták és főleg Jézus tapasztalatával egységben valósul meg. Az itt szerepet játszó tekintélyforma Isten önhitelesítő közvetlenségében rejlik. A közvetítő egyházi autoritások e modell esetében elsősorban a kollektív, közösségi tapasztalat letéteményesei és médiumai. A „dialektikus” modell (*Dialectical Model*) azt hangsúlyozza, hogy a kinyilatkoztatás Krisztusban, a megtestesült Igében érkezik, aki egzisztenciális választ vált ki saját magával kapcsolatban az emberből. Semmilyen véges dolog nem lehet kinyilatkoztatás, csak akkor, ha az Ige megszólal általa. Az itt szerepet játszó tekintélyforma Isten „verbális erejében” és transzcendenciájában gyökerezik. Az

¹² Ez Dulles szerint jól látszik abból, hogy a zsinati dokumentumokban 27 alkalommal fordul elő a „tanítvány” (lat. *discipulus*) szó, minden esetben a „keresztény” szinonimájaként (lásd DULLES 1987c in ELIADE et al. 1987, p. 363).

¹³ A mű jelentőségéről és recepciójáról lásd CAREY 2010a, pp. 306-321.

elsődleges isteni tekintély és a másodlagos egyházi tekintélyek között e megközelítésben olyan áthidalhatatlan távolság van, hogy bálványozásnak minősülne az utóbbiaknak közvetlenül az előbbihez rendelése. E modell képviselői – némileg ellentmondásos módon – a Szentírást gyakran olyan módon azonosítják Isten Igéjével, hogy az megkérdőjelezi a modell alapelveinek a következetes érvényesítését. Végül, a kinyilatkoztatást „új tudatállapotként” leíró modell (*New Awareness Model*) szerint a hívőben olyan perspektívaeltolódás megy végbe, amely hatással van a történelmi események értelmezésére. Ez a modell Isten szentségének transzformatív jelenlétében rejlő tekintélyi forma képzetét sugallja. A megközelítés képviselői kapcsolatot feltételeznek a kinyilatkoztatás és a „történelmi haladás” jelenségei között, és a másodlagos egyházi autoritások szerepét ebben az összefüggésben, az újraértékelések ösztönzőiként képzik el. Amikor Dulles a modelleken keresztül mutatja be a kinyilatkoztatás sokrétű gazdagságát, akkor egyúttal az elsődleges autoritás összetett természetéről is sokat elmond, amely elemzés az ő felfogásában előkészíti a kinyilatkoztatás – szintén sokrétű – történelmi közvetítésének tárgyalását.

A kinyilatkoztatás-modellek azzal összefüggésben is mérlegre kerülnek, hogy miképpen tudnak számot adni az elsődleges autoritás és a másodlagos egyházi tekintélyek rendszere közötti közvetítésről. Mindegyik modell a maga módján utal az isteni önközlés valamiféle médiumára, amellyel a vizsgált tekintélyi alakzatok kapcsolatba kerülnek. Annak mintájára, ahogy az egyházmodellek esetében Dulles a tanítványság átfogó paradigmájával mutatott rá a különböző megközelítések koherenciájára, a kinyilatkoztatás-modellek esetében a szimbolikus közvetítés gondolatát helyezi hasonló funkcióba. Milyen médiumok képzetét vonzzák magukhoz az egyes modellek? A doktrinális modell elsősorban kicsiszolt fogalmakra épülő, tételes állításokból építkező diskurzus világában helyezi el az isteni közlés és az emberi befogadás, illetve az egyházi közvetítés találkozását. A történelmi modell az üdvtörténeti események közegében véli beazonosíthatónak a kapcsolatot. A tapasztalati modell az ember belső világára, közvetlen élményeire utal hasonló értelemben. A dialektikus modell szerint elsősorban Jézus Krisztusban, mint megtestesült Igében jön létre az Isten és ember közötti lényegi találkozás. Az új tudatállapot modellje pedig a történelmi fejlődés értékteremtő elemeiben azonosítja be a kinyilatkoztatás dinamizmusának közegét. Dulles arra hívja fel a figyelmet, hogy a szimbolikus közvetítés megközelítésmódja képes lehet önmagában egyesíteni a felsorolt modellek sok jó tulajdonságát. A szimbólum teológiai fogalmának pontosítását követően Dulles kijelenti, hogy a II. Vatikáni Zsinat nyomában olyan tekintély-teológiára van szükség, ahol a középpontban az Örök Ige voltaképpen egyetlen autoritása áll, és ahol a teremtetett, egyházi tekintélyek – a szimbólumok értelmében – áttetszőek az elsődleges autoritás irányában.¹⁴

A szimbolikus közvetítés kinyilatkoztatás-elmélet alapját képező gondolatának helyes megértéséhez ki kell emelni az egyéb interdiszciplináris összefüggésekből és definiálni kell a szimbólum teológiai fogalmát (lásd DULLES 2005a, pp. 157-183). Dulles felhívja a figyelmet arra, hogy a szimbólumot gyakran tekintik az elme metaforikus vagy mitikus alkotásának, amely nem szükségképpen felel meg valamilyen létező dolognak. A Szentírás is gyakran él azonban a költői képzelet eszközével, és ez nem csökkenti az illető szakasz, illetve könyvek jelentőségét. Úgy tűnik tehát, hogy nemcsak tettekben történt a kinyilatkoztatás, hanem az emberi képzelőerő inspirált alkotásaiban is. Amikor Jézus példabeszédeket mond az Isten Országáról, ilyen kinyilatkoztatott „történetek”, „képek” keletkeznek. Dulles azonban hangsúlyozza, hogy a kinyilatkoztatás költői tartalmainak megengedése mellett fenn kell tartani a történelemmel való szoros kapcsolatát is. Ezért fontos hangsúlyozni, hogy elsősorban Krisztus Isten szimbóluma a világban, és ezt a kijelentést a „reálszimbólumok” szentségtani értelmében kell komolyan venni. A Dulles által képviselt szimbolizmusnak ugyanakkor nem csupán a krisztológiai, hanem az

¹⁴ Dulles egy vita-panel keretében fejti ki ezt a gondolatot: DULLES 1999a in MURNION 1999, p. 133; vö. DULLES 1971b, p. 100.

antropológiai gyökérzete is jelentős: az emberi test szoros szimbólumok struktúrájára emlékeztető kapcsolatban van a hozzá tartozó emberi lélekkel.

Dulles nagy hangsúlyt helyez a kinyilatkoztatás és az egyházi tanítás összetett kapcsolatának tárgyalására, illetve a szimbolikus közvetítés gondolatának bemutatására. Az amerikai teológus a szimbólumközpontú megközelítéssel mutat rá az isteni önközlés sokrétű természetére, illetve a kinyilatkoztatás szűkebb, kognitív dimenziójára:

„A vizuális és irodalmi szimbolizmussal összevetve, a doctrina viszonylag elvont közlésformát képvisel, amely mindig kapcsolatban marad annak a konkrétabb és képszerűbb diskurzusnak a világával, amelyből voltaképpen származik.”
(DULLES 1983a, pp. 222-223)

Az isteni önközlésben megjelenő misztérium az egyház autoritás-struktúráinak közvetítésével tagolt, hivatalos tanítás formájában képeződik le. A tanítás leírásához használt fogalmak egyrészt elégtelenek a misztérium leírására, másrészt azonban közvetítik azt, mert szimbólumok módján kezdenek működni: kapcsolatot létesítenek a leírt misztérium és az adott történelmi helyzet között, amelynek maguk is származékai (vö. uo. p. 274). Az egyházi autoritás pluralisztikus modellje történelmiségében, a tanfejlődés szempontjából segít értelmezni a főszerepet játszó közvetítési folyamatot. Dulles *szimbolikus realizmusként* nevezi el ezt az episztemológiai alapállását.

Szent Ágoston nyomán Dulles episztemológiai tematikája az „elköteleződő vagy bevonódó megismerés” korunkban különösen aktuális problematikájára is kitér. Az amerikai teológus a keresztyén tanítványság gondolatkörében helyezi el a hit teológiájának azt a mozzanatát, hogy van olyan természetű ismeret, amely csak a szeretetben való elköteleződés nyomán válik hozzáférhetővé, és amely a boldog színelátásban teljesebbé válhat. A zárandokegyház támogatja az egyént azon az úton, ahol részesülhet ebben az ismeretben:

„A cél felé törekedve, az egyház előre segíti tagjait azon az úton, amely a végső nagy kinyilatkoztatás felé tart, melyben Isten az ő örök Fiának megdicsőült emberségén keresztül tárja fel magát.” (DULLES 1980c in KELLY 1980, p. 29)¹⁵

Dulles később különösen a hit perszonalista és transzcendentális modelljeinek kidolgozása során tér vissza az elköteleződő megismerés témájának fejtegetésére.

Különösen érdekes kérdés Dulles számára, hogy az „identitás” és a „relevancia” egymással feszültségben álló szempontjai miképpen érvényesülhetnek az üdvtörténeti tanfejlődés során. A jezsuita szerző szerint a katolikus teológiában közismert tanfejlődési elméletek három fő típusba sorolhatók: a logikai, az organikus és a történeti szituacionalista megközelítések típusaiba (vö. DULLES 1978a, pp. 49-53). A logikai elméletek szerint a tanfejlődés tere csupán a szillogisztikus következtetésekre korlátozódik, amely következtetések a kinyilatkoztatás tételes tartalmából (propozíciók) indulnak ki. Luis de Molina és Francisco Marín-Sola két jellegzetes képviselője volt ennek az elgondolásnak. Az organikus szemlélet szerint a kinyilatkoztatás olyan isteni önfeltárulkozás, amely az üdvtörténet folyamán fokozatosan bontakozik ki a Szentlélek hatása alatt. Ennek az elméletnek jellegzetes képviselői voltak kezdetben Johann A. Möhler és John H. Newman, majd később Karl Rahner és Edward Schillebeeckx. A „történeti szituacionalista” elmélet a fentiekől eltérően a tanítás megfogalmazásának történelmi kontextusát ugyanannyira komolyan veszi, mint a hitletéteményből belső törvényszerűségeknek megfelelően kibontakozó tartalmát. Ez az elgondolás a fejlődést a hitletéteményben foglalt tartalom és „az idők jeleiként” olvasható konkrét üdvtörténeti körülmények dialógusaként fogja fel. Dulles leginkább ezzel a harmadik megközelítéssel tud azonosulni, mert ebben

¹⁵ Lásd még ennek az előadásnak az utolsó, *Christian Faith as Discipleship* című részét a maga egészében is: DULLES 1980c in KELLY 1980, pp. 24-29.

látja annak lehetőségét, hogy a dogmákat a kinyilatkoztatás adott történeti körülmények között megvalósuló kifejeződéseként értelmezze. E harmadikba kívánja integrálni az előző kettő előnyeit.

Ebben a pályaszakaszban Dulles gondolati fejlődését az autoritás teológiája szempontjából legkarakterisztikusabban az 1978-ban megjelent *The Resilient Church* (1978a), és az 1982-ben publikált *A Church to Believe In* (1982a) című könyvei dokumentálják. Amint az amerikai teológus életrajzírója megjegyzi, mindkét publikáció ahhoz az időszakhoz kapcsolódik, amikor Dulles a zsinat utáni első lelkesedéshullám teológiai túlzásait érzékelve, saját magát a neoskolasztikával szemben továbbra is kritikusan, de az amerikai liberális áramlatoktól szintén elhatárolódva, a mérsékelt közép vonalában pozicionálja (lásd CAREY 2010a, pp. 291-295, 323-326).¹⁶ E két kötetet a következőkben – kizárólag e tanulmány témájára fókuszáltnak – együttesen összegezzük.

Dulles ebben az időszakban már továbbfejlesztett formában fejtegeti az autoritás teológiájának szerteágazó kérdéseit, amelyeket egyre következetesebben „az egyházi autoritás pluralisztikus modellje” címszó alatt tárgyal (vö. DULLES 1978a, p. 99; 1978d, pp. 264-281; 1978b, pp. 387-399). A jezsuita teológus továbbra is hangsúlyozza, hogy Krisztus minden teremtett autoritás ősforrása, amely megelőzi az egyházi tekintélystruktúrát (vö. DULLES 1982a, p. 9). Ugyanakkor ezzel párhuzamosan szintén hangsúlyozandó, hogy a kereszténység olyan vallás, amelynek középpontjában a megtestesülés áll (*incarnational religion*), amely a tekintélyfelfogásra is hatással van. Az egyházi autoritások összetett és dinamikus rendszerének ilyen módon közvetítő szerepe van, amely az egyház szakramentális valóságának összefüggésében válik érthetővé. Dulles szerint a különböző másodlagos tekintélyhordozók kölcsönviszonyai, amelyek kreatív feszültséget és dinamizmust hoznak az egyház életébe, strukturálják ezeket az egymástól is kölcsönösen függő tekintélyhordozókat:

„keresztény szempontból nem az a kérdés, hogy el kell-e fogadni az autoritást, hanem inkább az, hogy miképpen azonosítsuk be és miképpen viszonyuljunk az egyházi autoritásokhoz. Sok keresztény beleesik abba a hibába, hogy egyes tekintélyhordozókon átnéz, míg másokat pedig abszolútizál.”

(DULLES 1978a, pp. 94-95)

Történeti áttekintésben Dulles rámutat arra, hogy hol „hierokratikus” irányban, hol pedig „demokratikus” módon valóban történtek ilyen kisiklások (vö. uo. pp. 97-99). Az első tendencia az egyházi hivatal vezetői szerepét hangsúlyozta túl olyan módon, hogy közben háttérbe szorultak az egyéb tekintélyhordozók (bár azok jelentőségét teljességgel soha nem tagadták). A második tendencia az egyházi konszenzuskeresés szerepét hangsúlyozta túl, mintegy szembeállítva a hívők hitérzékének (*sensus fidelium*) funkcióját a hivatali tekintély szolgálatával.

Az egyházi autoritás-szerkezet pluralisztikus modelljét vizsgálva Dulles a pozitív és negatív szempontok felől egyaránt mérlegre teszi a „hierokratikus” és a „demokratikus” szélsőségeket. Bár az első tekintélygyakorlási minta megjeleníti és óvja az egyház *ad extra* egységét, ugyanakkor *ad intra* polarizálja a közösséget a hivatalviselők (*ecclesia docens*) és az alájuk rendelték (*ecclesia discens*) megkülönböztetésére helyezve a hangsúlyt. Az amerikai teológus saját szavaival, ez a tekintélygyakorlási forma előmozdítja „a doktrinális extrinzikizmust, amire sokszor vakon vállalt beleegyezésként (»blank check« theory of assent) is utalnak” (uo. p. 97; vö. DULLES 1989a in REESE 1989, p. 251). Ez a tekintélyi struktúra erősen aszimmetrikus módon a hivatalviselő autoritását hangsúlyozza, amivel párhuzamosan az egyén kritikai gondolkodása és intellektuális belátása alig juthat szerephez. Dulles szerint ennek az elmúlt évszázadokban sokszor domináns autoritás-konstrukciónak sok káros utóhatását ma is tapasztalhatjuk.

A demokratikus modell ezzel szemben kétségkívül tudatosítja az autoritás-rendszer szélesebb egyháztörténeti bázisának a jelentőségét, ezáltal aktivizálva az összetettségben rejlő lehetőségeket.

¹⁶ Dulles értékelése az egyház korabeli helyzetéről: DULLES 1987b, pp. 642-649.

Ugyanakkor ennek a tekintélygyakorlási mintának is egyháztani egyensúlyvesztés lehet a következménye, amennyiben túlhangsúlyozzák a laikus hívek testületi tekintélyét a rendszer egészében. Dulles számára mindebből az következik, hogy önmagában sem a hierokratikus, sem a demokratikus modell nem ragadja meg az egyház isteni kompozíciójának a lényegét, ezért szükség van a pluralisztikus autoritás-modell kidolgozására és érvényesítésére, hogy ezáltal kikerülhetőek legyenek az egyoldalúságok. Dulles meggyőződése szerint ez a modell hűségesebb a Szentíráshoz és az egyházi élet valóságához, mint bármelyik másik modell.

Amikor a másodlagos autoritások strukturált tárgyalásába fog, akkor Dulles első helyen a Szentírást nevezi meg, amelyet a keresztény doktrína referenciapontjának tekint (vö. DULLES 1978a, pp. 97-100). Ugyanakkor teremtett tekintélyhordozóként maga a Szentírás sem abszolutizálható. A többi másodlagos autoritáshoz fűződő szoros kapcsolatát pedig az is mutatja, hogy a Szentírás csak a Hagyomány közegében tárja fel a maga teljes és hiteles értelmét. Dulles így a Szenthagyományt nevezi meg második helyen a teremtett tekintélyhordozók sorában (vö. uo.). A II. Vatikáni Zsinat integratív szemléletmódjának megfelelően a jezsuita teológus fontosnak tartja egyháztani összefüggésben is elhelyezni az apostoli hit imént említett tanúsítófórumait, így harmadik helyen a hitérzék (*sensus fidei fidelium*) nevezi meg az autoritások sorában (vö. LG 12). Ennek a tekintélyi intézménynek a komolyan vétele alkalmas arra, hogy ellensúlyozza „a hatalomkoncentrációra való hajlamot, amikor egy szűk uralkodó osztály akarja kisajátítani a vezetést az egyházban”, amellyel szemben szükségképpen megjelenik az „alávetett osztály”, akik az előbbiektől aktív vezetésével szemben passzivitásra vannak kárhóztatva (vö. uo. pp. 97-98). Fontos azonban megjegyezni, hogy Dulles soha nem azonosítja a hitérzék egyháztani jelenségét a közvélemény és a kordivatok változó szeszélyeivel. Ezután Dulles azok szolgálatát tárgyalja, akik az autoritást mint egyházi hivatalokba kinevezett személyek hordozzák. Végül azok az egyházi személyek következnek, akik akadémiai jártasságuknál, illetve prudenciális képességeiknél fogva alkalmasak arra, hogy – egyénileg vagy testületileg – tekintéllyel szólásra emelkedjenek az egyházban. Ideális esetben az előző csoporttal szoros összefüggésben az egyháznak vannak olyan tagjai is, akik „prófétai belátásaiknál”, illetve sajátos karizmáiknál fogva tesznek szert tekintélyre az egyház ügyeinek a megvitatásában. Az utóbbi három kategóriát az kapcsolja össze, hogy ezek esetében egy-egy autoritással rendelkező individuumnak az egyházi közösség számára hasznos szolgálatáról van szó (vö. uo. pp. 97-100). Dulles különösen hangsúlyozta ezeknek az egymástól jól megkülönböztethető, egymásra visszavezethetetlen autoritás-formáknak az egymáshoz rendeltségét, valamint szerves egységét az egyház életében.

Dulles a „mérsékelt közép” iránti vonzódása jegyében kísérletet tett az egyház isteni alkotmányából fakadó, változhatatlan, illetve az üdvösségtörténet különböző korszakaiban a körülményekhez adaptálódó, változó elemeinek a fundamentálteológiai megkülönböztetésére. A pluralisztikus autoritás-modell vizsgálatával összefüggésben, ezt a *ius divinum* katolikus fogalmának elemzése útján látta kivitelezhetőnek. Az amerikai teológus meggyőződése szerint a tekintély egyháztani elemzése során számolni kell olyan alapvető mintázatokkal és intézményekkel, amelyek isteni rendelkezésre vezethetők vissza. Ezek egy része már az ősegyházban jelen volt, míg vannak olyanok is, amelyek később jelentek meg. Továbbá – Dulles szerint – lehetnek olyan egyházalkotó elemek is, amelyek egykor úgy jelentek meg, hogy akkor megfeleltek az isteni akaratnak, de később elvesztették legitimációjukat, mert egy későbbi korban immár nem feleltek meg az egyház céljainak (vö. DULLES 1982a, pp. 80-102). Ez utóbbi elképzelés a tanfejlődés Dulles-féle „szituacionista” megközelítésével hozható összefüggésbe (vö. DULLES 1978a, pp. 49-53). A klasszikus *ius divinum* problémakör ezen feldolgozása egyrészt az autoritás teológiájának az egyháztani beágyazásához, másrészt az ökumenikus kontextualizálásához kívánt hozzájárulni. Második pályaszakaszában Dulles egyaránt kitüntetett figyelmet szentelt az egyházi élet *ad intra* és *ad extra* dialogikus kihívásainak, amely érzékenység egyébként egész teológusi pályáján elkísérte (lásd DULLES 1965, pp. 300-315; 1988a, pp. 110-131; 1990b, pp. 54-59; 1996b).

A jezsuita teológus katolikus elkötelezettségének és következetesen katolikus nyelvezetének köszönhetően úgy tűnhet, hogy az egyházi tekintély pluralisztikus teológiájával kapcsolatban a szerző csak a katolikus diskurzus keretein belül gondolkodik (lásd DULLES 1986b, pp. 81-94; 1986c, pp. 375-378; 1986d, pp. 375-378). Ezért fontos hangsúlyozni, hogy Dulles szinte folyamatosan teszteli és kontextualizálja kibontakozó magisztériumteológiáját azon két- és többoldalú ökumenikus bizottsági munkák által, amelyeknek gyakorlatilag folyamatosan résztvevője.¹⁷ Ilyen irányú tevékenységei közül is kiemelkedő jelentőségű az amerikai katolikus–lutheránus vegyesbizottságban való részvétele, amely dialógus különösen értékes közös nyilatkozatokat fogalmazott meg a pápai primátus, az egyházi autoritás és a tévedhetetlenség szerteágazó témaköreiben (vö. DULLES 1974c, pp. 705-712; 1980b in EMPIE et al. 1980, pp. 81-100). Dulles rendkívüli karizmája, hogy más felekezetekhez tartozó kollégái számára képes volt hitelesen és közérthetően, de ugyanakkor előítéletek és homályos sztereotípiák nélkül megfogalmazni a katolikus tanítás sarokpontjait. Ő maga a „kreatív hűséget” (*creative fidelity*) tekintette a gyümölcsöző és hiteles párbeszéd kulcsának (vö. DULLES 1982a, p. 102). Dulles az ökumenikusan művelt teológia lényegét a következőképpen ragadta meg:

„A különböző hagyományokból érkező résztvevők helyesen teszik, ha a közös munka keretében fölállalják a maguk konkrét meglátásait és hangsúlyait, miközben a többiek meglátásaiból és hangsúlyaiból is készek tanulni, természetesen mindig az adott közös témához kapcsolódva. Ez persze nem azt jelenti, hogy a résztvevők részéről egyházuk történeti álláspontjainak abszolutizálása lenne a megfelelő magatartás, különösen nem dogmatikailag definiálatlan esetekben. Ezzel szemben mindannyiuknak készen kell állniuk a saját álláspontjuk gazdagítására és alakítására, amikor a közös források igényes megvitatása nyomán az indokoltnak látszik. A résztvevők azt is joggal igényelhetik, hogy az eltérő felekezetek részleges és problémás megfogalmazásait kezeljék feltételesan a források hiteles újraolvasása érdekében. Mindazonáltal egy olyan dialogikus teológia, amely az eredeti üzenet eltérő recepcióira is reflektál a különböző gyülekezetekben, számomra becsületesebbnek és gyümölcsözőbbnek tűnik, mint az olyan kísérletek, amelyek a bibliai alapokhoz való visszatérés jegyében új kezdet megkonstruálásával próbálkoznak.” (DULLES 1980a, p. 42)

Láttuk, hogy a konvertita jezsuita teológusnak személyes családi motivációi is lehettek az ökumenizmus művelésére, ahogy a kulturális változások érzékeny követésére is.

Dulles teológiai érdeklődésének fő irányait, illetve az egyházi autoritás-szerkezet kutatására irányuló erőfeszítéseit Yves Congar OP (1904-1995) személye és munkássága mindenki másnál erőteljesebben inspirálta (lásd CAREY 2010a, pp. 122, 143, 145, 163, 167, 171, 401, 420, 492, 501, 521).¹⁸ A hálás jezsuita tanítvány a domonkos mester – immár klasszikus – hagyományteológiai bevezetőjét a mű 2004-es angol nyelvű kiadásának előszavában olyan időtálló munkaként méltatta, amely minden bizonnyal „a téma valaha élt legnagyobb mesterének” a munkája (CONGAR 2004, p. x).¹⁹ Ennek a megállapításnak nagy a jelentősége, mert nem túlzás azt mondani, hogy Dulles tekintélyteológiai munkássága mind tartalmi, mind módszertani szempontból tökéletesen beilleszkedik Congar átfogóbb hagyományelméletének a keretei közé. Dulles hasonlóan drámai szavakkal fejezi ki Congar iránti hálóját egy 2005-ös emlékkötetben:

„Nincs még egy 20. századi teológus, aki jobban megérdemelne egy ilyen emlékkötetet Yves Congarnál.” (FLYNN 2005, p. 27-29)

¹⁷ Lásd DULLES 1978c in TRASY; KÜNG & METZ 1978, pp. 91-101; DULLES 1976c, pp. 29-33; 1976d, pp. 26-29; 1976d, pp. 250-255; 1980d, 131-138; 1983b, pp.337-354; 1985c, pp. 7-8; DULLES 1979 in KÜNG & MOLTMANN 1979, pp. 77-81; 1984d, pp. 607-633; 1976b, pp. 43-54; 1984b, p. 15.

¹⁸ Congar autoritás-teológiájának szisztematikus elemzéséhez lásd OELRICH 2011.

¹⁹ Magyar fordításban megjelent: CONGAR 2015.

Congar még egyházmegyes kispapként, a párizsi *Institut Catholique*-on, 1921-ben kezdte meg teológiai tanulmányait, ahol Jacques Maritaint is hallgatta. 1925-ben lépett a domonkos rendbe, és 1931-től kezdett teológiát tanítani. A fiatal francia teológust az ismeretelmélet, az egyháztan és az ökumenizmus kérdései kezdettől fogva intenzíven foglalkoztatták. 1952-ben, már szaktekintélyként, a *nouvelle théologie* nevű irányzat szerencsétlen megbélyegzésével együtt ő is korlátozásokat szenvedett. Befolyásos római teológusokkal fennálló szakmai konfliktusa enyhítésére előjárói 1953-ban Jeruzsálembé küldték, hogy ott visszavonultabban folytathassa kutatásait. A francia domonkos alapos hagyománytörténeti forráselemzései jelentős mértékben ebből az időszakból eredeztethetők. XXIII. János pápa idején (1958-1963) azonban Congar munkásságának értéke már nem volt kérdés, így a teológus komoly szerepet kapott a II. Vatikáni Zsinat dokumentumainak szakértői előkészítésében. *Peritus*ként több bizottság munkájában is részt vett. Ebben az időszakban adta közre a mindmáig alapműnek számító, kétkötetes monográfiáját a hagyomány fogalomtörténetéről, és az ebből kirajzolódó hagyományteológiai szintézisről: *La Tradition et les traditions*. I. *Essai historique* és II. *Essai théologique* (Fayard, Paris, 1960-1963). Egy évvel később, e szorosabban szakmai jellegű és igen terjedelmes munka kikristályosodott eredményeit rövidebb és didaktikusabb formában a szélesebb olvasóközönség számára is megjelentette. A *traditio* szót az apologetikus viták légkörében gyakorta elnagyoltan és pontatlanul használták, mintha a hagyomány egyszerűen a régmúlt generációk – dokumentumokban tükröződő – többségi állásfoglalásainak minden időkre érvényes összességét képviselné. Congar felhívja a figyelmet arra, hogy a hagyomány a *sensus fidei fidelium*ot, a hívek hitérzékét is magában foglaló teológiai valóság, amelynek a konkrét alkalmazása – ennek megfelelően – mindig lelki-szellemi megkülönböztetést is feltételez (vö. DULLES 1986e, pp. 240-242, 263; NEMZETKÖZI TEOLÓGIAI BIZOTTSÁG 2016, pp. 7-61).

A 19. század végétől kibontakozó ökumenikus mozgalom is felhívta a figyelmet az apologetikus hagyomány-teológia hiányosságaira és a naiv hagyományfelfogás belső ellentmondásaira. Ekkoriban a hagyomány teológiája iránti katolikus érdeklődés is megélné és elmélyült. A 20. század közepére, a II. Vatikáni Zsinat összehívásakor, reflektorfénybe kerültek a hagyomány pontos természetével kapcsolatos korábbi tisztázatlanságok, valamint a hagyományteológia egymással összeegyeztethetetlen, eltérő megközelítései. Congar műve rendkívül hasznos keretrendszerként kínált Dulles számára az egyházi tekintély pluralisztikus elméletének a kidolgozásához (lásd DULLES 1988c in BOYLE & KILCOURSE 1988).

V. A harmadik szakmai életszakasz: Fordham University

Avery Dulles harmadik pályaszakasza (1988-2008) főleg a hangsúlybeli újraértékelések és a szintézisteremtés terén hozott újdonságokat. Ahogy az első pályaszakaszában Michael Polányi, a másodikban Yves Congar, úgy a harmadikban leginkább John Henry Newman szellemi örökségének feldolgozása jelenik meg Dulles publikációiban (vö. CAREY 2010a, pp. 23, 32, 49, 89, 171, 224, 231, 243, 383, 433, 434, 483, 500, 511, 519, 536-541; lásd még DULLES 1990c, pp. 19-22). Továbbá, amint az eddigi korszakokat is összegző munkával tudtuk reprezentálni, most a 2001-ben II. János Pál pápa által bíborossá kreált szerző utolsó, *Magisterium* című munkájára (2007) utalhatunk ilyen vonatkozásban (DULLES 2007). E kötet tankönyvi formában ugyan, de az említett újraértékelések és szintézis teremtés legfontosabb tanúbizonysága. Ezt a jelen tanulmány témája szempontjából központi jelentőségű munkát a következőkben részletesen tárgyaljuk.

A pályaszakasz közepén Dulles a Hittani Kongregációhoz tartozó Nemzetközi Teológiai Bizottság tagja lett (1992-1997), amivel párhuzamosan érdeklődése egyre intenzívebben fordult II. János Pál pápa tanítóhivatali tevékenységének tanulmányozása felé. A jezsuita teológust az ebben az időben közreadott szentszéki dokumentumok recepciója is foglalkoztatta (DULLES 1990a). Dulles a szentszéki

megnyilatkozások nyomán kialakuló szakmai vitákban egyre hangsúlyosabb feladatának érezte, hogy a tanítóhivatal „ügyvédjének” szerepében támogassa ezek pozitív recepcióját.

Miután Dullest a washingtoni Katolikus Egyetemen 1988-ban, 70 éves korában – az akkor érvényben lévő törvényeknek megfelelően – nyugdíjazták, jezsuita bázisközösségébe költözött a New York-i Fordham Egyetem bronxi kampuszán. Az egyetem vezetősége kifejezetten Dulles számára létrehozta a Laurence J. McGinley nevével fémjelzett professzori kutató állást a Vallás és Társadalom tanszéken. Ez a pozíció forrásokat és sok időt biztosított kutatásra, írásra, vendégelőadói felkérések elfogadására, és a Fordhamon csupán egy-két reprezentatív jellegű szeminárium, illetve előadás megtartását követelte meg (vö. DULLES 1999b, pp. 43-53; 1992e in BURGESS 1999, pp. 279-294; DULLES 1994b, pp. 36-46). Dulles befejezhette a modellanalízis módszerét a hit teológiájára is alkalmazó könyvét (*The Assurance of Things Hoped For*), amelyet a korábbi, hasonló módszertannal dolgozó munkái szerves folytatásának tekintett (DULLES 1994a).²⁰ Ugyanebben az időszakban készült el a teológia metodológiai reflexióját tárgyaló kötetével (*The Craft of Theology*).²¹ Ökumenikus munkássága is összegző fordulatot vett (vö. DULLES 1990d, pp. 169-201; 1992d in BURKE 1992, pp. 1-13).

Ebben a pályaszakaszában Dulles új hangsúlyokkal, valamint újabb és újabb kontextusban tért vissza az egyházi autoritás pluralisztikus modelljének gondolatköréhez (vö. DULLES 1999a in MURNION 1999, pp. 119, 132-134). Egyre fontosabbnak ítélte az erős tanítói autoritás-struktúra egységteremtő szerepét egy olyan egyházi közegben, amelyben a radikális individualizmus centrifugális erői a meghatározóak. Továbbá a keresztény hagyományt is új módon, a közösséggelví gondolkodás hajtóerejeként azonosította be a maga számára. Ez az irodalmi munkásságában megjelenő tónus Dulles értelmezésében visszavezethető a jezsuita gyökereire, az ignáci karizmához való hűségére, amelyben a jezsuita környezetétől kapott ösztönzés megújította (vö. DULLES 1993e, pp. 280-290; 1993c, pp. 99-109; 1995c, pp. 6-14). A környezetváltás hatásáról maga Dulles így ad számot:

„A domináns szekuláris kultúrával szembeni mérsékelt kritikussá válásom azon ignáci elv rám gyakorolt befolyásának tulajdonítható, amely szerint ellene kell állni minden olyan erőnek, amely megpróbál eltávolítani a Krisztusnak szóló teljes átadottságotól és a hierarchikus egyháztól. Szent Ignác szabályba foglalta, hogy épp az ellenkezőjét kell tenni annak, amire az evilági vagy hamis szellem indítaná az embert.” (DULLES 1996a, p. 127)

Az ignáci lelkiség nemcsak a szekuláris befolyással szemben alkalmazkodóbb teológus kollégáitól távolította el Dullest, hanem egész látásmódjának alakulására is erőteljes hatással volt. A teológust ekkoriban intenzíven foglalkoztatta az a kérdés, hogy a jezsuita karizma miképpen emeli ki a tekintélyt és a szabadságot, illetve a hierarchia és a részvétel dialektikáját (vö. NICHOLS 1997, p. 203). Dulles bizonyos értelemben visszatért a prófétai hivatal – doktori kutatásai során már körüljárt – témájához, amikor hangsúlyozni kezdte az egyház életének prófétikus dimenzióját. A jezsuita lelkiség, a kritikai racionalitás, az intellektuális szabadság, valamint az egyház szervezeti kultúrájához bizonyos módon mindig hozzátartozó autoriter hozzáállás közötti egyensúly megtalálása volt ennek az időszaknak a tétje Dulles életében (vö. DULLES 1997e, p. 22).

Ezen a horizonton gondolkodva megállapítható, hogy Dulles ekkoriban intenzíven jelentkező érdeklődése II. János Pál pápa tanítóhivatali gyakorlata és megnyilatkozásainak teológiai tartalma iránt szintén összefüggésbe hozható az ignáci karizma hatásával. Dulles teológusi szinten megélt egyházas magatartása mindenképpen ebbe az összefüggésbe illeszkedik. A teológus szerepére vonatkozó elméleti reflexiói nyomán Dulles szorosabban is élni kezdte mind a magisztériumhoz fűződő köteles lojalitást,

²⁰ A hit modelljeiről magyarul lásd KRÁNITZ 2015, pp. 419-430.

²¹ Ez egy részleges, első kiadásban már 1992-ben megjelent, de a bővített formában terjedt el szélesebb körben: DULLES 1995².

mind azt a bölcs kritikai távolságtartást, amely a teológusi tanácsadói szerep gyakorlásához nélkülözhetetlenül szükséges.

A pluralisztikus tekintélyelmélet továbbgondolásának új kontextusaként jelentkezik ebben a pályaszakaszban Dulles újraevangelizáció iránti érdeklődése. A jezsuita teológus módszeresen tanulmányozta a tanítóhivatal evangelizációról szóló dokumentumait, különösen VI. Pál pápa *Evangelii Nuntiandi* kezdetű apostoli buzdítását és II. János Pál pápa *Redemptoris Missio* kezdetű enciklikáját (vö. DULLES 1995b, pp. 397-400; 1992c, pp. 52-59, 69-72). Az *Evangelii Nuntiandi*hoz írott elemzésében Dulles az evangelizáció hét jegyét említi. Először is, a fogalom „*tágan értendő, amely nem csak missziós ígéhirdetésre vonatkozik, hanem katekézist, lelkipásztori és szentségi élettel kapcsolatos gondoskodást is magában foglal*” (DULLES 1995b, p. 397). Az evangelizáció alanyaként az egész egyház értendő, hiszen az egyháznak egészében missziós karaktere van. E fogalom tehát kevésbé hierarchiaközpontú, mint a hagyományos misszió katolikus fogalma (vö. DULLES 1993b in MCDERMOTT 1993, pp. 170-187). Harmadszor, az evangelizáció a személyes tanúságtétel erejére épül, ami kizár bármiféle szociális vagy hatalmi nyomást, amely sértené a vallásszabadság elvét. Az evangelizáció további négy eleme Dulles szerint a dialógus, a kultúrák misszionálása, a társadalmi struktúrák átalakítása, valamint a média megfelelő használata az egyház kommunikációjában. Ami az alapvető szemléleti kérdéseket illeti, az amerikai teológus három modellt különböztet meg az idegen kultúrákhoz való viszonyulás terén: a konfrontatív modellt, a szintézis-modellt és az átalakító szemléletű modellt (lásd DULLES 1984c, pp. 4-11). Dulles a harmadik modellt látja legalkalmasabbnak annak kifejezésére, hogy „*a kereszténység bármely kultúrával szemben pozitív elvárásokat támaszt, felszólítva a folyamatos megújulásra és reformra*” (DULLES 1988a, p. 39). Bár a kereszténység konkrét kultúrákban ölt alakot, ő maga egyiktől sem függ, hiszen lényege szerint tágasabb azoknál. Az Evangélium viszont megtermékenyíti és átalakítja a kultúrákat, amely folyamat előmozdítása az egyház küldetésének szerves része (vö. uo. 40-41).

II. János Pál pápa kreatívan továbbgondolta és alkalmazta VI. Pál örökségét (vö. DULLES 1992c, pp. 53-54). Dulles a két pápa gondolkodásmódjának megfelelően, szélesebb értelemben gondolkodik az evangelizációról, és II. János Pál nyomán különbséget tesz az evangelizáció és humanizáció kapcsolódó szempontjai között (vö. DULLES 1997d, pp. 723-724). Megállapítja, hogy a lengyel pápa beszédeiben 1983-tól kezdve került előtérbe az „új evangelizáció” gondolata, amelyet a jelen adottságaihoz alkalmazott, sokrétű misszióként értelmez. Ha II. János Pál sok mindenben követi is elődjének a felfogását, Dulles szemében a „prófétai humanizmus” mégis új, pozitív elem a gondolkodásában (vö. DULLES 1993d, pp. 6-11). Mivel ez a megközelítés az emberi méltóságból indul ki, joggal formálhat igényt egyetemes érvényességre, amely az egyház küldetését eleve a kultúrákhoz fűződő kapcsolatában szemléli (vö. DULLES 1997c, pp. 19-32). Dulles az evangelizációs küldetés sikeres teljesítéséhez különösen fontosnak tartja az egyház *ad intra* erősen érvényesülő autoritárius szervezeti kultúrájának az *ad extra* meghaladását. A jezsuita szerző – az egész egyház missziós felelősségét kiemelő teológiai gondolattal összhangban – az evangelizáció témáját szélesebb olvasóközönséget megcélözva is feldolgozta (DULLES 2000a).

Amint az első pályaszakaszban a *Humanae Vitae* enciklika fogadtatásával kapcsolatos nemzetközi és amerikai viták, úgy e pályaszakaszban II. János Pál pápa *Ordinatio Sacerdotalis* címmel 1994-ben közreadott állásfoglalása, valamint annak recepciója jelent fontos esettanulmányt Dulles egyházi autoritáshoz fűződő viszonyát illetően. Az apostoli levél megjelenése után a jezsuita teológus erősen védelmébe vette és jó apológéta módján támogatta a szentszéki nyilatkozatban foglaltakat, ahogy arról tucatnyi előadása és publikációja tanúskodik (vö. CAREY 2010a, pp. 506-513). A teológus kapcsolódó írásaiban természetesen tükröződött a magisztériumról alkotott felfogása (lásd DULLES 2003b; 1997a; 1997b). Az egyház belső vitáiban való aktív részvétel és az evangelizáció pasztorál-teológiai témájának kidolgozása mellett Dulles soha sem tagadta meg a fundamentális teológiai irányultságát. Ebben a

pályaszakaszban a Newman bíboroshoz fűződő személyes szimpátiája a nagy előd módszeresebb tanulmányozására vezette Dullest. Ez a kutatási irány újabb lehetőséget kínált számára pluralisztikus tekintélyelméletének a továbbgondolására, integrálására.

Amikor a Fordham filozófiaprofesszora, Brian Davis OP egy kiemelkedő keresztény gondolkodókat bemutató sorozat szerkesztőjeként őt kérte fel a John Henry Newmanról tervezett kötet megírására, Dulles örömmel mondott igent a felkérésre (vö. CAREY 2010a, pp. 537-538). Az ekkor még intenzívebbé váló kutatómunka gyümölcseként 2002-ben megjelent Newman-monográfia az angol konvertita teológus szellemi portréját tette hozzáférhetővé szélesebb értelmiségi olvasóközönség számára (DULLES 2002a). Az 1890-ben, 89 évesen elhunyt bíboros szellemi örökségének súlyponti részét – a mai értelemben vett fundamentális teológián belül – a teológiai ismeretelmélet (episztemológia) témakörében helyezhetjük el (vö. uo. p. 150).²² Az idős, már anglikánból katolikussá lett Newman episztemológiai látásmódjában az egyház meghatározó apostoli kezdetei és kortárs empirikus–spirituális valósága között a hívő közösség mindenkorai hittudata képviseli az eleven kapcsolatot, dinamikus folytonosságot (vö. DULLES 1994c in HAGEN, p. 321).²³ Az üdvtörténeti zarándokútját járó egyház hittudata nem gyökértelen valóság, hiszen azt az egyház alapításával egybefonódó kinyilatkoztatás-esemény alapozza meg, amely a Szentírás és a Szent hagyomány egybefonódó tanúságán keresztül férhető hozzá. Fontos hangsúlyozni, hogy önmagában a Szentírás és a Szent hagyomány egyike sem azonosítható az Isteni Ige kinyilatkoztatásban feltáruló misztériumával. Igaz azonban, hogy a megváltásban kapott új élet titka épp a Szentlélek működésével különleges módon átjárt üdvtörténeti intézményeken keresztül hozzáférhető a számunkra. Newman episztemológiai vázlatában fontos mozzanat az, hogy a Szentírást és a Szent hagyományt két párhuzamos „csatornaként” szemlélő újkori nézetekkel szemben, azok elválaszthatatlan és egymást átjáró (perichoretikus) egysége mellett foglalt állást (vö. DULLES 2002a, pp. 120-121). Ez a belátás a protestáns környezetből származó szerzőnek azt a patrisztikus szemlélettel egybecsengő, egzisztenciális tapasztalatát tükrözi vissza, hogy önmagában a Szentírás kalauzolásával csak nehézkesen tudta megtalálni az annak teljes értelméhez, a hitbeli teljesség bizonyosságához vezető utat. E bizonyosság megtalálásához Newman szükségesnek tapasztalta az egyház hittudatában élő Hagymány vezetését is, amelyet a krisztusi tanítványság lelkületének felöltésében, és így az Írás teljes értelmének megragadásában nélkülözhetetlen forrásnak tekint. Dulles számára a Newman által felvázolt teológiai horizont alkalmat kínált a pluralisztikus tekintélyelmélet továbbgondolására, illetve – a modern ember történeti tudatának megfelelő – üdvtörténeti távlatba helyezésére. Továbbá, Dulles a 19. századi elődtől inspirálva tovább pontosította a saját „szituacionalista” tanfejlődés-elméletét (vö. DULLES 2002a, pp. 64-98).

A keresztény élet és a teológia egyszerre táplálkozik a Szentírás és a Szent hagyomány Isten Igéjét közvetítő tanúságából, miközben az egyház egyetemes hittudatának (vö. NEWMAN 1985, p. 73; idézi DULLES 1992b, p. 9)²⁴ tekintélyt hordozó szellemi valóságával áll élő kapcsolatban. Az egyháztörténet legkritikusabb helyzeteiben ezen hittudat Szentlélek által általános vagy különleges formában asszisztált megnyilatkozásainak „hangja” az egyházi hierarchia doktrinális útmutatása. Newman a tanítóhivatal racionalitása mellett érvelt, amennyiben logikusnak tartotta feltételezni, hogy ha Isten kinyilatkoztatást adott az embernek, akkor a kinyilatkoztatott hitletétemény hiteles megőrzéséről is gondoskodott (lásd NEWMAN 1989, 75-92).²⁵ Az angol teológus katolizálásában kulcsszerepet játszott a patrisztikus kor egyházának „teológiai hittudatával” való találkozás is. Az egyház életének első századai Newman

²² Ugyanezen mű 5-7. fejezetei adnak részletes kifejtést Newman teológiai episztemológiájának kulcspontjairól.

²³ Dulles a következő műre tesz utalást: CONGAR 1968², pp. 166-167, 542; 1966, p. 211.

²⁴ Newman egyháztanának hangsúlyos pneumatológiai dimenziója jut kifejezésre a hittudat (*phronesis*) patrisztikus eredetű fogalmának, és a *sensus fidei fidelium* egész teológiatörténetet végigkísérő egyháztani szempontjának előtérbe kerülésével. A konvertita bíboros sajátos hozzájárulása e terület teológiájához a tanításban való kreatív hűséget megalapozó „helyes következtetési érzék” (*illative sense*) gondolatának kidolgozása.

²⁵ Ezt az érvelést hivatkozza DULLES 2007, pp. 4-5.

számára nemcsak a látható egység történelmi lehetőségét garantálták, hanem – a teológia első virágkorán keresztül – annak igazi természetére is rámutattak. Newman a teológus egyházatyák tanítványa, amikor a teológiát az Isten Igéje előtti elcsendesedésként, kegyelem által kérielt érzékenységben adott válaszként, az egyház hittudatával való összhang kereséseként, és az Igazsággal való misztikus kapcsolatként közelítette meg. Korának az intézményi egyházat egyoldalúan előtérbe állító tendenciáival találkozva, Newman világosan kiállt a katolikus hagyomány teológiai hangsúlyai mellett. Egy teológiatörténeti zsákutcát jelentő korabeli felfogás szerint a Szentírásra és Szenthagyományra alapozott teológiai kutatás önmagában elvileg sem vezethet el az Igazsághoz, mert a teológiában semmi sem lehet bizonyossággá, amíg azt a hitletétemény értelmezésére hivatott formális tanítói tekintély meg nem erősíti.²⁶ Ezt ellenpontozva Newman hangsúlyozza a felismert igazságban való bizonyosság hozzáférhetőségét minden keresztény és minden teológus számára, amelyet a hitérzék és a tanítóhivatal benső kapcsolata alapoz meg. Ismét csak személyes, a Katolikus Egyházba vezető igazságkeresésének drámai útján szerzett tapasztalatai tájolták be Newmant, amikor a patrisztikus kor teológiai életét és a korabeli hierarchia tanítói megnyilatkozásait tanulmányozva, sok kortársánál elmélyültebb, árnyaltabb képet alkotott a teológiai szabadságról és a tanítói hivatalnak az egyház egészében betöltött, az egység szolgálatában álló szerepéről. Ennek az árnyaltabb képnek a legsajátosabb vonása, hogy az egyházat tanító (*docens*) és tanuló (*discens*) részekre széthasító egyoldalú szemlélettel szemben, Newman rámutat az egyháznak a keresztség szentségében és a Szentlélek működésében gyökerező lényegi egységére (vö. DULLES 2002a, pp. 83-98). Az ezen egységből fakadó – a laikus közösség, a teológusok és a hierarchia képviselőinek kölcsönös, dinamikus egymásra utaltságára épülő – egyháztan képezi Newman teológiai episztemológiájának alapvetését. Dulles megállapítja, hogy az egyháztan hitbeli ismeretekkel kapcsolatos, noetikus dimenziójának ez a tágas és mély összefüggésekre rávilágító, koherens szemlélete, és a szerző elméletet és életet folytonos dialógusban tartó tanúságtétele együttesen olyan „modern egyházatyává” avatják Newmant, akinek hangsúlyai több fent jelzett kulcsponton beépültek a II. Vatikáni Zsinat teológiai episztemológiáról szóló tanításába (vö. CAREY 2010a, p. 538).

Dulles éppen a Newmanról szóló könyvének kéziratán dolgozott, amikor értesítették, hogy II. János Pál pápa szándéka szerint, teológiai életművének elismeréseként, 2001. február 21-én a Római Katolikus Egyház bíborosává kreálják. Az egybeesésnek jelentősége van, hiszen Dulles az egy évszázaddal korábban élt Newmant mind életrajzi, mind szakmai stílusát tekintve lelki-szellemi rokonaként tartotta számon (vö. uo. pp. 536-539). Mindketten felső középosztálybeli családból származtak, elit egyetemi képzést kaptak, valamint konvertitaként lettek katolikusok. Teológiai profiljukat tekintve is hasonló a „méréselt közép” iránti karakteres vonzódásuk, amely a spektrum mindkét oldalával számtalan konfliktust eredményezett számukra. Newman és Dulles egyaránt elmélyült fundamentális teológiai irányultsággal közelítették meg az apologetikát, amelynek a két korszak vitás kérdéseivel összefüggésben mesterei voltak. Elméleti érdeklődésük tengelyében állt a teológiai episztemológia tanulmányozása. Éppen a koruk egyházán belüli mediátori szerepük elismeréseként kapták meg mindketten a bíboros-diakónusi kinevezéssel járó rangos egyházi elismerést. Dulles a pápai gesztus nyomán nem csupán a nagy múlt századi előddel, hanem a II. Vatikáni Zsinatot előkészítő személyiségek közül Yves Congarhoz, Jean Daniélouhoz, Henri de Lubachoz, Hans Urs von Balthasarhoz, valamint Alois Grillmeierhez, Pietro Pavanhoz és Leo Scheffczykhez hasonló teológus-bíborosokkal került egy sorba. Ő lévén az első áldozópapi rendhez tartozó, amerikai bíboros-diakónus, a megtiszteltetés rajta keresztül – áttételes módon – az egész „újvilági” katolikus egyháznak szólt (vö. uo. pp. 514-566).

Az amerikai *New Catholic Encyclopedia* a következőképpen méltatja Dulles bíboros teológiai életművét:

²⁶ A 19. század második felétől a Római Teológiai Iskola képvisel ilyen típusú álláspontot Johann B. Franzelin SJ-től, Louis Billot SJ-n át, a 20. század közepéig.

„Dulles a kontextuális teológia művelőjeként sorolható be, aki jellemzően kora aktuális kérdéseire szólt hozzá. Teológiai írásai általában konkrét adatok, tényzerű információk, álláspontok, egyházi tanításelemek, aktuális helyzetek felvonultatásával kezdődnek, majd gondos kritikai elemzésekkel folytatódnak, a megközelítések erős és gyenge oldalait egyaránt számba véve. Ezt követi a szerző által javasolt megoldás, amely ha nem is az utolsó szó a témában, de meggyőző erejű. Ez a teológiai módszer nem csupán elméleti, hanem gyakorlati szempontból is hasznos, amennyiben aktuális kérdésekben segíti a tisztánlátást, konkrét elemzésekkel szolgál, miközben különböző választási lehetőségek körvonalazódnak. Továbbá, a Dulles által felvetett megoldási javaslatok gyakorta közvetítő álláspontot képviselnek, a különböző versengő nézetek erősségeinek egyesítésére, a korlátok okozta súrlódások minimalizálására törekedve.” (FORD 2009, p. 277)

A jezsuita teológus „kontextuális irányultságának” a modellanalízis formájában kidolgozott metodológia adott karakteres formát. A módszer háttérében lévő gondolkodási stílus lényege, hogy különböző – sokszor hagyományosan szemben álló – teológiai iskolák szemléletmódjának komplementer összehangolására törekszik. Alkalmazására két fontos példával szolgáltak Dulles korábban már bemutatott egyháztani és kinyilatkoztatásteológiai publikációi. A teljesség igénye nélkül további példák a harmadik pályaszakaszából az evangelizációs, a katechetikai vagy az apologetikai modellek rendszerezése (lásd DULLES 2009, ch. 8, 9, 10).

Dulles egy fiatalkori paralízis-fertőzés utóhatásaként 2001-től már csak bottal, majd járókerettel tudott mozogni, míg 2007 őszétől egészségi állapota annyira megromlott, hogy hamarosan beszélőképességét is elveszítette (lásd CAREY 2010a, pp. 567-579; DULLES 2008, pp. 91-99). Eddig a pontig még intenzíven igyekezett befejezni a megkezdett munkáit – köztük a *Magisterium* című könyvének kéziratát –, majd ágyhoz kötött beteg lett, és már csak egy különleges eszköz (*lightwriter*) segítségével, rendkívül lassan tudott kommunikálni. Az utolsó esztendő az összegzés és a halálra való derűs felkészülés időszaka volt a bíboros számára. Szakmai életpályájára visszatekintve a jezsuita teológus folytonosnak és következetesnek látta saját gondolati fejlődését, amelyben – szerinte – csak a különböző pályaszakaszok eltérő kihívásai hozták az eltérő hangsúlymozgásokat (vö. CAREY 2010b, p. 545). A jelen tanulmány szempontjából kiemelten fontos *Magnum Opus* valójában arról tanúskodik, hogy az autoritás teológiájának témájában ténylegesen megvan az életmű különböző rétegei között a Dulles által hangsúlyozott folytonosság (vö. KING 2016, p. 238). Amikor 2008. december 12-én, a Guadalupei Szent Szűz ünnepén a bíboros az Úrhoz költözött, az általunk vizsgált szempontból koherens szellemi örökséget hagyott maga után. Dulles halála után XVI. Benedek pápa a következő személyes méltató szavakkal biztosította részvétéről a gyászolókat:

„[Az egyház nevében szeretném kifejezni] mélységes hálámat a tőle tanultakért, az ítéleteiben megjelenő higgadt útmutatásáért, az Úr és az egyház iránt megmutatkozó szilárd szeretetéért, amely ugyanúgy megjelölte egész papi szolgálatát, mint hosszú tanári és kutatói pályafutását.” (CAREY 2010a, p. 575)

Halálakor 25 könyv, 800-nál több szacikk, számtalan recenzió és előadásszkript szerepelt Dulles hivatalos bibliográfiájában.²⁷ Temetési szertartásán a szakmai életútját megjelölő „kreatív hűségét”, valamint a személyes tanúságtételét tükröző bíborosi jelmondatát emelték ki a megemlékezések (2Tim 1,12): „Tudom, hogy kinek hittem!” (Scio cui credidi!) (vö. CAREY 2010a, pp. 517, 574-579; továbbá lásd GUARINO 2009, pp. 40-46; CAREY 2010b, pp. 773-791).

²⁷ Dulles rendszerezett bibliográfiájának hivatalos kiadása: KIRMSE; CANARIS & MCCARRICK 2011.

VI. *Magnum Opus* az egyházi autoritás teológiájáról

Ahogy már utaltunk rá, a magisztérium teológiájával kapcsolatos főbb eredményeit élete végén maga Dulles foglalta össze és tárgyalta újra egy százhusz oldalnyi terjedelmű monográfia keretei között, amelyben saját korábbi témavázlatának kiegyensúlyozására törekedett.²⁸ E tanulmány utolsó része az egész életmű kontextusában helyezi el a *Magnum Opus* anyagát, amely az idős bíborosban megszülető érett szintézis tanúbizonyosága.

Dulles 2007-ig nem írt átfogó tanulmányt az egyházi autoritás teológiájáról.²⁹ Nem adott módszeres történeti áttekintést az ilyen irányú kutatásairól, és a „magisztérium” szó szaknyelvi jelentését sem pontosította definíciószerűen, saját karakterisztikus felfogásának megfelelően. Ugyanakkor az egyházi tekintélystruktúra teológiai reflexiója már a „prófétai hivatalról” írott római doktori munkájával kezdődően az egyik fontos vissza-visszatérő téma volt a szerző által vizsgált kérdések tágas fundamentális teológiai horizontján (vö. CAREY 2010a, pp. 549-552). Az sem állítható azonban, hogy a jezsuita gondolkodó csak *ad hoc* helyzetekre adott válaszaiban foglalkozott volna a magisztérium témájával, hiszen az egyházi autoritás pluralisztikus elmélete Dulles fokozatosan fejlesztett témája volt, amelyet a zsinat nyomán jelentkező tekintélyteológiai vákuum miatt tartott időszerűnek és fontosnak.

Bár Dulles hivatkozásain keresztül sokszorosan tanújelét adta annak, hogy jól ismeri mind a magisztérium intézménytörténetét, mind az intézményrendszer színes és sokrétű teológiatörténetét, publikációiban mégis elsősorban aktuális egyháztani összefüggésben foglalkozott a témával. Történeti utalásai csupán a hagyomány folytonosságának és aktualizálhatóságának alátámasztására szolgáltak az egyes konkrét kérdések tárgyalása kapcsán. Dulles gondolkodásában már pályája kezdetétől termékenyen kapcsolódott a magisztériumteológia karakteresen katolikus kidolgozása a téma ökumenikus reflexiójához.

Ami Dulles ilyen irányú munkásságának a *Magnum Opus* előtti hiányosságait illeti, kritikusi legalább négy általa elhanyagolt szempontra hívják fel a figyelmét (vö. DULLES 2000d, pp. 8-9):³⁰ (1) felrötták neki, hogy az egyetemes egyház összefüggéseiben gondolkodva, hajlamos elhanyagolni az autoritás kérdéskörének a helyi egyházhoz kapcsolódó dimenzióját;³¹ (2) az előbbi hiányossággal szoros összefüggésben, elhanyagolja a „rendes és egyetemes tanítóhivatal” (*magisterium ordinarium et universalium*) arányos terjedelmű teológiai tárgyalását az ünnepélyes tanítóhivatali megnyilvánulások reflexiójához képest; (3) rövidre fogja a „rendes tanítóhivatal” (*magisterium ordinarium*) nem tévedhetetlen tekintélygyakorlási formáinak a tárgyalását; (4) sok utalást tesz az egyházi recepció folyamatának a jelentőségére, de gyakorlatilag nem írt terjedelmesebben e fontos témáról. Ezeknek a korábbi pályaszakaszban megfigyelt hiányosságoknak az újraértékelésére a – Dulles válaszáként értelmezhető – *Magisterium* részletesebb bemutatása után és annak tükrében fogunk visszatérni.

Dulles a rendelkezésre álló szakirodalmat illető kritikája alapján képet alkothatunk arról is, hogy a harmadik évezred elején ő maga mit hiányolt a fősodratú angolszász magisztériumteológiai munkákban. A *Magisterium* koncepciója és Dulles szerzői motivációinak megértése szempontjából különösen fontosak Francis Sullivan 1983-ban megjelentetett hasonló című könyvéhez (SULLIVAN 1983), valamint Richard Gaillardetz 1997-ben megjelentetett témába vágó monográfiájához fűzött megjegyzései (GAILLARDEZ 1997). Sullivan munkáját Dulles közel negyedszázad múltán is a téma klasszikus, zsinat

²⁸ A magisztériumról szóló monográfia magva ez a korábbi publikáció volt: DULLES 1988b in KERN; POTTMEYER & SECKLER 1988, pp. 153-178.

²⁹ Dulles fontosabb témába vágó cikkei a harmadik pályaszakaszából: DULLES 1991c, pp. 289-299; 1991f, pp. 692-696; 1989b, pp. 103-115.

³⁰ Ebben a cikkében Dulles a szubszidiaritás egyháztani alkalmazása ellenében fejt ki álláspontját vitapartnereivel szemben. Az egyik részletes válasz a cikke: ÓRSY 2000, pp. 9-15.

³¹ A témáról folyó vita áttekintéséhez magyarul lásd KEHL 2003, pp. 169-186.

utáni feldolgozásának tekintette, amely rendszeres hivatkozási alapként szolgált számára (vö. CAREY 2010a, p. 550).³² Ugyanakkor Sullivan filológiai megközelítésmódja és szövegközpontú gondolkodási stílusa Dulles szemében széles teret engedett a fundamentális teológiai elmélyítésnek.³³ Nem kevésbé volt fontos Dulles számára az egyházi autoritás teológiáját szorosabban érintő, 1989-2000 között megjelent szentszéki nyilatkozatok integrálása egy új monográfiába. Sullivan később a *Magisteriumra* reagálva visszaigazolta Dulles ilyen irányú törekvéseinek a létjogosultságát (vö. SULLIVAN 2008, p. 727).

Az amerikai jezsuita Gaillardetz könyvének értékeiről és hiányosságairól megformált véleményét egy általa írott recenzióból ismerhetjük meg (DULLES 1997f, pp. 836-837). Dulles szerint jól tájékozott, kiválóan megírt katolikus monográfiáról van szó, amely páratlan a maga nemében. Ugyanakkor felróható a szerzőnek, hogy a magiszterium 19. századot megelőző történetéről nem ad összefüggő áttekintést, illetve a kilencvenes évek első felének a II. János Pál pápa tanítóhivatali gyakorlata körül kialakult vitáit nem részletezi. Dulles szerint jelentkezik egy fontos újdonság II. János Pál pontifikátusában:

„A jelen pápának van egy nagyon érdekes és talán újdonságnak számító eljárás módja, amellyel a saját rendes tanítóhivatalát a püspöki kollégium »rendes és egyetemes tanítóhivatalának« megerősítésére használja fel, hogy így az ex cathedra megnyilatkozások formalitásait kikerülve, definitív tanításokat hozhasson felszínre.” (Uo. p. 836)³⁴

Dulles ezenkívül ellenpontozza Gaillardetz zsinati kollegialitás értelmezésének „decentralizációs” hangsúlyait a maga kúrialista magiszterium-felfogásának néhány elemével. Ezek pontosan azok a hangsúlyok, amelyek a jezsuita szerző 2007-es könyvében szembeötlően megjelennek.

Dulles *Magisteriuma* a szöveg tömörsége és a felhasznált szakirodalmi apparátus visszafogottsága miatt nehezen értelmezhető a magiszterium természetéről és hatásköréről folyó rendkívül komplex vitához fűzött szakmai hozzászólásként, ugyanakkor a tartalom letisztult mélysége és szakirodalmi pozicionálása – Dulles egész akadémiai munkásságával a háttérben – mégis komoly rangot adnak a monográfiának. Ennek jegyében tekintsük most át a könyv gondolatmenetét és tartalmát.

Az első fejezetben Dulles – a téma bonyolultsága miatt hermeneutikailag indokolt „előzetes megértést” szolgáló bevezetőként – felvillantja olvasóinak a magiszterium-teológia komplex összefüggéseit, amelyek ismerete nélkül a későbbi lineáris tárgyalás valóban nehezen lenne befogadható (vö. DULLES 2007, pp. 1-10). A tankönyvi elvárásoknak megfelelő, didaktikus szöveg háttérben azonban teológiai mélység rajzolódik ki: „vízjelként” már itt megjelennek Dulles pluralisztikus egyházi autoritás-modelljének körvonalai, amely gondolkodási minta azután az egész könyvön végig követhető:

„A következő fejezetek olvasójának figyelmébe ajánlom a tágabb összefüggéseket, nehogy szem előtt tévesszük a magiszterium működésének természetes kontextusát.” (Uo. p. 9)

A fejezet első pontja a *tria munera* téma által azonnal kapcsolatot teremt a Krisztusban megtalálható elsődleges isteni autoritás és a másodlagos egyházi autoritások közös tanítói-prófétai, megszentelői-papi, valamint kormányzati-királyi dimenziói között. A szerző a józan ész, a hit, majd a kinyilatkoztatás-teológia összefüggésében helyezi el a címben megjelölt főtémát, rámutatva a magiszterium lényegi természetére és teológiai funkciójára. Ezt követően Dulles – a II. Vatikáni Zsinat szemléletmódjának megfelelően – a hitletéteményt tanúsító intézményekhez, a Szentíráshoz és a Szentmagyományhoz

³² Példaként lásd még Dulles *Magisteriumának* a következő oldalakon található hivatkozásait: 2007, pp. 2, 63, 71, 72, 76, 78, 79, 80, 94.

³³ Sullivan maga is szerteágazóan továbbgondolta és újabb publikációkkal egészítette ki az említett alpművét, lásd például SULLIVAN: 1988; 1996; 2001; valamint a szerző több tucat magiszteriumteológiai szakkikkét.

³⁴ Ugyanerről az újításról lásd DULLES 1997a, p. 86.

kapcsolja a hivatali tekintély bemutatását (vö. DULLES 2007, p. 8). A *Dei Verbum* 10. pontjának idézése a *Magisterium* gondolatmenetének elején a pluralisztikus modellt jellemző autoritás-dinamika bemutatására szolgál:

„Világos tehát, hogy Isten bölcs rendelkezése szerint annyira összetartozik és egymásra van utalva a Szent Hagymány, a Szentírás és az Egyházi Tanítóhivatal, hogy egyikük sem lehet meg a másik kettő nélkül. Mind a három együttesen, de mindegyikük a saját módján, az egy Szentlélek tevékenységének hatására eredményesen szolgálja a lelkek üdvösségét.” (DV 10)

A második fejezetben Dulles rátér a főtéma szentírási megalapozására: vajon volt-e az egyháznak már az apostoli korban működő magisztériuma? Hogyan kapcsolódtak Jézus istenemberi tanítói tekintélyéhez az apostolok? Milyen értelemben örökölték át az egyedülálló apostoli autoritást a következő generáció egyházi előljárói? Milyen képet ad az Újszövetség a püspöki intézmény kialakulásáról, megszilárdulásáról, különösen a tanítói küldetés összefüggésében? Dulles a kapcsolódó szentírási adatok szűkösségéből fakadó bizonytalanságokat is konstataálja. A sorok között megjelenik ebben a fejezetben az a főtéma szempontjából fontos kettősség, hogy egyrészt a mai keresztények számára áthagyományozott Újszövetség tekintélye alapján lehetséges rekonstruálni az apostoli kor autoritás-viszonyait, másrészt azonban éppen az apostoli igehirdetés átszármaztatott tekintélyének erőterében öltöttek formát a Szentírásba foglalt normatív tanúságtételek. Így amikor ma a sugalmazott szövegek vagy az Apostoli Hagymány tekintélyéről esik szó, akkor voltaképpen – az apostoli folytonosság (*successio apostolica*) láncolatának közvetítésével – Jézus legszorosabb tanítványi körének autoritás-forrásához kapcsolódunk (vö. DULLES 2007, pp. 11-20).

Dulles könyvének harmadik fejezete már azt a kérdést veti föl, hogy a magisztérium intézményi formái miként fejlődtek, illetve alakultak az évszázadok alatt (vö. uo. pp. 21-34). Az előző fejezettel ápoltt folytonosság jegyében a történeti áttekintés az első három század szerzőinek a püspöki intézményről szóló legfontosabb tanúságtételeit veszi számba. Ezt követően Dulles rátér az egyetemes zsinatok, a pápaság, majd a skolasztikus korban kibontakozó új autoritás-struktúrák, illetve a Trienti Zsinat és a barokk teológia, majd a két vatikáni zsinat közötti időszak tárgyalására. Végző soron ez a fejezet 13 oldalon olyan – pápai autorításra fókuszált – áttekintését adja a magisztériumteológia és a kapcsolódó egyházi intézményrendszer fejlődésének, amely nemcsak Dulles irodalmi munkásságában páratlan, hanem recenzorainak elismerését is kiváltotta (vö. CAREY 2010a, pp. 550-552).

A *Magisterium* negyedik fejezete felveti az alapvető – és történetileg nézve igen komplex – kérdést, hogy kik tartoznak hozzá a tanítóhivatalhoz abban az értelemben, hogy felhatalmazásuk van a tanító Krisztus nevében nyilatkozni. Dulles a hierarchia magisztériumának sajátosságát annak szakramentális természetében és az általa adott tanítás – jogilag is leírt – kötelező erejében látja. Ezzel összevetve a teológusok testületének az állásfoglalásai nem hordoznak doktrínaalkotó autoritást, bár bizonyos – analóg értelemben vett – magisztériumi hozzájárulásról mégis csak beszélhetünk ezekkel kapcsolatban. A teológusok összetett egyházi funkciójának elemzése során a szerző két esettanulmányon keresztül pontosítja a mondanivalóját: kitér az egyházatyák konszenzusos autoritásának elemzésére, valamint a hívek testületének *sensus fideliumon* alapuló tekintélyi tanúságtételére. Az utóbbi kategóriában különösen érdekes lehet a szent emberek, misztikusok teológiájának a pluralista autoritás-elméleten belüli elhelyezése (vö. DULLES 2007, pp. 35-46).

A következő fejezet Dulles perspektívájából megvizsgálja azt a klasszikus kérdést, hogy a hierarchikus magisztériumon belül miképpen tagolódnak a tekintélygyakorlás alanyai. A tárgyalás első felében a szerző tömören bemutatja a püspöki kollegialitás tanának fejlődését a kezdetektől a II. Vatikáni Zsinatig. Már a kollegialitástan összefüggésében, ezt követően kerül sor a pápa tanítóhivatalának tárgyalására. Dulles ehhez kapcsolva jellegzetes módon kitér a szentszéki dikasztériumok pápát segítő kvázi-tanítóhivatali szerepének a teológiai elemzésére is. A tárgyalást a püspökök – szinodalitás

jegyében együttműködő – csoportjainak és az egyes püspökök tanítóhivatali szerepének elemzése zárja (vö. uo. pp. 47-58).

A könyvben ezután következik a pápával egységben lévő püspöki kollégium különböző tanítói aktusainak paramétereit és hatáskörét tárgyaló szakasz, amely a kötet leghosszabb, 21 oldalas fejezete. Egymásba fűzve szerepelnek a tárgyalásban a dinamikus szemlélt hitletéteményt, a tanítói autoritás „hit és erkölcsre” korlátozott hatáskörét, valamint – az átfogóbb asszisztencia-tan részeként – a tévedhetetlenségi karizma működését elemző részek. Két – Dullesre jellemző – karakterisztikus része a fejezetnek a magisztérium hármas funkcióját tárgyaló szakasz (tanúskodás, hivatalos magyarázat, a hitletétemény integritásának őrzése), valamint a társadalmi tanítás doktrínán belüli státuszát megvilágító néhány bekezdés (vö. uo. pp. 59-82). Az amerikai teológus fontosnak tartja az egyházi tanítás-korpusz összetett valóságának kellően differenciált kezelését, körültekintő hermeneutikáját, amelyet az egyház szervezeti kultúrájában a barokk kortól kezdve erősen meggyökerezett pápa- és *infallibilitas*-központúság kifejezetten akadályoz. Az episztemológiai hierarchia elvek (*hierarchia veritatum, qualificatio theologica*) gyakorlatba való átültetése, valamint a tanfejlődés motorjaként számításba vett öt tekintélyi intézmény összjátékára fordított figyelem (vö. DV 8) segíthet a teológiai tisztánlátásban.

A hetedik fejezet központi kérdése: vajon a különböző típusú és besorolású magisztériumi megnyilatkozásoknak a hívők milyen válaszai és kötelmei felelnek meg? A tárgyalás elején Dulles aktualizáló céllal röviden áttekinti a teológiai jelzetek újkori hagyományát, majd ismerteti a 20. század végének azokat a szentszéki dokumentumait, amelyek a tekintélyi, illetve bizonyossági fokok régi-új doktrínáját beiktatják az egyház jelen gyakorlatába (vö. CDF 1989, pp. 661, 663; 1990, pp. 117, 119-126; JOHN PAUL II 1998, pp. 113-116).³⁵ Úgy tűnik, hogy magát ezt a tanításelemet Dulles a tekintéllyel kimondott megnyilatkozások kategóriájába sorolja. A *Magisterium*nak ez a fejezete teljességgel az említett szentszéki dokumentumokra fókuszáltnan ismerteti a különböző tanításelemeket rendszerező hivatalos sémát, feltűnően szűkre szabva a kötet más részeiben jelen lévő teológiai elemzéseket. Egy kivételt jelent ez alól Dullesnek az a megjegyzése, amellyel bírálja a szentek kanonizációjának tekintélyi besorolását (definitív tanítás, történeti kapcsolat jogán), amely példa szintén az egyik említett hivatalos dokumentumban jelenik meg (vö. DULLES 2007, p. 91). A könyv hetedik fejezetében tapasztalt visszafogottság oka lehet, hogy az itt előkerülő kérdések szorosan kapcsolódnak az „egyházi egyet nem értés” (*dissensus*) fajsúlyos problematikájához, amely téma a tárgyalás utolsó pontja (vö. uo. pp. 83-100).

A könyv nyolcadik fejezete – szűkebben értelmezve – körüljárja, hogy az egyházi autoritás közösségi szolgálata hogyan valósul meg a recepciós folyamatokban. Tágabban értelmezve azonban ez a lezáró fejezet Dulles kommunió-egyháztanra épülő pluralisztikus autoritás-modelljét összegzi és tárgyalja újra a hivatali tekintély szempontjából. A szerző ismét felvonultatja az egyházban konstitutív szerepet játszó összes „másodlagos” autoritás-formát, amelyek dinamikus összjátékát a szoros értelemben vett recepciós folyamatok összefüggésében értelmezi. Az egyházi recepció időleges „elakadásának” vagy „megvonásának” jelenségei is egyháztani összefüggésbe kerülnek. Az elmondottakon túlmenően – mindjárt a fejezet elején – az elsődleges, isteni autoritás témája is előkerül, amennyiben maga a hit ezzel összefüggésben recepciós folyamatként értelmezhető. Dulles abban is hű marad önmagához, hogy a recepció teológiai jelenségét a fejezetben végül ökumenikus szempontból is megvilágítja, ami a katolikus magisztériumteológia összefüggésében nem kis kihívást jelentő feladat (vö. uo. pp. 101-116).

Immár Dulles autoritás-teológiát szintetizáló főművének tükrében újra föltehetjük a kérdést, hogy vajon a fejlemények nyomán mit mondhatunk az őt ért korábbi bírálatokkal kapcsolatban? Vajon sikerült-e kiegyensúlyoznia témavázlatát azokon a pontokon, ahol abban saját maga is hiányosságokat vett észre? A *Magisterium*nak mindenképpen javára írható, hogy két fejezetben, áttekinthető

³⁵ Továbbá félhivatalos magyarázatként lásd RATZINGER & BERTONE 1998, pp. 116-119.

terjedelemben, de mégis szubsztanciális történeti áttekintést ad a főtéma fundamentális teológiai elemzésének előkészítéseként. Dulles pusztán ezáltal is hozzájárult a teológiai szakág megközelíthetőbbé tételéhez, mivel a kapcsolódó szakirodalom mostohagyermeké az autoritásra fókuszált egységes intézmény- és teológiatörténeti narratíva megalkotása. Hasonlóan sikeresnek mondható Dulles egyházi recepciós folyamatokról adott összefoglalója, amelyet a pluralisztikus modell gondolatvilága által a szerzőnek sikerült összekapcsolnia a mű egészével, így kipótolvva tematikájának a korábban mások által felrótt hiányosságait.

Kérdéses azonban, hogy hozott-e újdonságokat a könyv az egyetemes egyház és a helyi egyház teológiai egyensúlyának tárgykörében. A kritika az volt Dullesszel szemben, hogy miközben az egyház központi kormányzatára összpontosítja figyelmét és figyelmen kívül hagyja a jelenlegi – történelmileg sokszor esetlegesnek tűnő – struktúrákat, valójában megtagadja azokat a kollegialitás tanából következő konzultációs lehetőségeket, amelyek a számára is fontos ökumenikus kapcsolatkeresés sarkalatos kérdései (vö. ŐRSY 2000, pp. 9-15).³⁶ Dulles bizonyos mértékig egyetért ezzel az észrevétellel, és főlvállalja, hogy a harmadik pályaszakaszban már jobban foglalkoztatta őt a katolikus világ belső egységének kérdése, mint az ökumenikus kapcsolatkeresése:

„Be kell vallanom, hogy a többpólusú és inkulturációt igénylő világegyház felé haladva még nagyobb szükségét érzem az egységet szolgáló erős egyházi hivatalnak, mert ez lehet képes megóvni a különböző régiókban élő katolikusokat a kölcsönös elidegenedéstől.” (DULLES 2000b, p. 13)

Ezzel együtt is igaz, hogy az ötödik fejezet utolsó harmada a korábbiaknál nagyobb figyelmet fordít a tanítóhivatal helyi egyházakhoz kapcsolódó szerveinek a tárgyalására, a hetedik fejezet második fele pedig a püspökök rendes tanítóhivatalával foglalkozik. A kollegiálisan gyakorolt „rendes és egyetemes tanítóhivatal”, illetve a pápa rendes tanítóhivatalának kritikusok által korábban számonkért témája is arányos tárgyalást kapott a hatodik fejezet közepén. Ilyen módon a jezsuita szerző jól érzékelhetően igyekezett megfelelni a teológusközösség elvárásainak, miközben saját kiforrott témavázlatát sem tagadta meg.

Dullesnek az egyházi autoritás szerepéről kidolgozott teológiája – ismét az életmű tágabb összefüggéseire tekintve – az egyház II. Vatikáni Zsinatot megelőző autoriter szervezeti kultúrájának meggyengülése nyomán, a zsinattól kapott ösztönzésekből fakadó útkeresés összefüggésében öltött alakot, a tekintély jellegzetes „pluralisztikus modellje” körül kikristályosodva. Megkerülhetetlennek tűnt a magiszteriium fundamentális teológiájának egy inkluzívabb, átfogó egyháztani keretbe ágyazott újragondolása, amely képes tekintetbe venni a tanítóhivatali megnyilatkozások történetiségének tényeit, és képes tanulni az egyháztörténetileg részben változó struktúrák tapasztalataiból (vö. DULLES 1971b, p. 114). Dulles a zsinatot közvetlenül követő időszak kihívásaira így emlékszik vissza:

„Ami engem a II. Vatikáni Zsinatot követő mozgalmas évtizedben foglalkoztatott, az inkább teológiai, mintsem pasztorális indítatásból fakadt. Nehéz kérdések jöttek felszínre a teológiai közösségben elharapódzó egyet nem értések (dissensus) miatt. Van-e a teológusoknak valamilyen tanítói tekintélye vagy csak a hierarchikus magiszteriium tanító szerv az egyházban? Milyen kötelező erő tulajdonítható a pápai tanításnak, amikor Péter utóda nem szorosan a kinyilatkoztatásról nyilatkozik, vagy amikor nem tart igényt tévedhetetlenségre?” (DULLES 1996a, p. 117)

A jezsuita teológus egy erősen polarizált és dinamikusan változó teológiai diskurzusban igyekezett megtalálni és képviselni a „stratégiai közép” álláspontját, amely egy életmű távlatában nem is annyira statikus centrizmusnak, mint inkább mozgó referenciapontnak mutatkozott (vö. MASSA 2007, pp. 932-951). Ahogy arra az életút áttekintése során rámutattunk, Dulles igyekezete mindig az egymással

³⁶ Őrsy Dulles korábbi cikkére válaszol: DULLES 2000d, pp. 6-11.

kölcsönhatásban álló hagyománybeli folytonosság és kulturális változások „egyensúlyi pontjának” keresésére irányult. Nem csupán Dulles belső fejlődése, hanem a zsinat utáni egyházi élet alakulása is úgy hatott, hogy ez a fundamentális teológiai centrismus a szerző figyelmét első pályaszakaszában a „változás”, míg harmadik pályaszakaszban a „folytonosság” hangsúlyozása felé irányította. Ez a hangsúlymozgás egy felületesebb egyházpolitikai értékelésben törvényszerűen megkapta a jobbratolódás címkéjét. Dulles azonban mindkét oldali kritikusaival szemben ragaszkodott a maga következetes centrismusához (vö. CAREY 2010a, p 545).

Mindenféle Dullesnél kimutatható hangsúlymozgástól elvonatkoztatva állítható, hogy a szerzőnek a „kapcsolatiságba ágyazott tekintélyfelfogása”, az egyházi autoritás szerepét tárgyaló teológiája a három pályaszakasz távlatában vizsgálódva is nagyfokú konzisztenciát mutat (vö. uo. pp. 549-550; KING 2016, p. 238). Egy általánosabb tekintélyelmélet horizontja előtt, a lehatároltabb magisztérium-teológia különböző mozaikkockái – megfelelő gondossággal illesztve be azokat a maguk összefüggésrendszerébe – egységes képpé rendeződnek. Az amerikai teológus soha nem tagadta meg vagy vetette el korábbi állításait, nem is igazította ki azokat, hanem inkább a korábbi fontos belátások finomítására törekedett, amikor úgy érezte, hogy a magisztériumra vonatkozó elgondolásait a tanítóhivatali dokumentumok nyelvezetével és tartalmával kell szorosabb összhangba hoznia. Más esetekben éppen az egyházi tekintélyek megnyilatkozásai és az azok nyomán kialakult viták hoztak Dulles számára olyan tapasztalatokat, amelyek magisztérium-teológiájának finomhangolására készítették. Egy életút távlatában a jezsuita teológus hol a pápaságra, hol a hitérezkre, hol a teológusok vagy a püspöki konferenciák szerepére fókuszáltnak gondolta tovább a főtéma összefüggéseit. Dulles „félhivatalos” történész-teológus életrajzírója, Patrick W. Carey az életmű egészével kapcsolatban így összegezte:

„A részletek megítélésén túl, az életút egészére rátekintve néhány dolog világos. Dullest erősen alakította családjának hagyománya, megtérésének tapasztalata a Harvardon, továbbá az ignáci lelkiség, amelybe bevezető képzést kapott, és amivel egész további életében azonosult. Meghatározó volt életútjára nézve a jezsuitáknál kapott teológiai képzés, valamint a II. Vatikáni Zsinat tapasztalata, amelyre egész teológiai gondolkodása irányult. Dulles az amerikai katolikusok számára (és mások számára is) a zsinati gondolatok elsődleges értelmezőjeként jelent meg, lefordított könyvein és cikkein keresztül messze az angolszász világ határain túl is elérve az olvasókat.” (CAREY 2010a, p. 578)

Konkrétan a tanítóhivatal teológiájára vonatkozóan pedig a bíboros következő szavai jelzik az érett szintézis szellemiségét:

„A magisztériumnak fontos szerepe van az egyházon belül abban, hogy öröködjön Isten népének a belső és az Úrral való egysége fölött. Nem töltheti be a küldetését másképp, csak ha aláveti magát a Szentírásnak és a Hagymánynak, és ha él az imádság és a szentségi élet eszközeivel. A lelkipásztorok a kommunió egyszerű szolgálattevői. Mint egy karmesternek, nekik is követniük kell a zeneszerző által megírt kottát. Akkor tölthetik be a feladatukat, ha készséges közösségre találnak, amelynél a hangok sokasága harmonikus kórusművé olvad össze. Az egyház az ő vezetésükkel a trónon ülő Bárány dicséretét zengi, amíg el nem jut az Örök Városba, ahol magisztériumra már nincs is szükség, mivel mindannyian saját szemükkel fogják látni a misztériumot, amelyben most még csak hisznek.” (DULLES 2007, p. 113)

VII. Irodalom – References

1. Elsődleges források Avery Dulles életművéhez

Önálló művek

- DULLES, A. (1982a): *A Church to Believe In. Discipleship and the Dynamics of Freedom*. Crossroad Publ. Co., New York.
- DULLES, A. (1971a): *A History of Apologetics*. Corpus Books, New York.
- DULLES, A. (2005a): *A kinyilatkoztatás modelljei*. Vigilia Kiadó, Budapest.
- DULLES, A. (1996a): *A Testimonial to Grace and Reflections on a Theological Journey*. Sheed & Ward, Kansas City (MO).
- DULLES, A. (1963): *Apologetics and the Biblical Christ*. Woodstock Paper 6., Newman Press, Westminster (MD).
- DULLES, A. (2003a): *Az egyház modelljei*. Vigilia Kiadó, Budapest.
- DULLES, A. (1974a): *Church Membership as a Catholic and Ecumenical Problem*. Marquette University Press, Milwaukee (WI). doi:[10.5840/pmlt197462](https://doi.org/10.5840/pmlt197462)
- DULLES, A. (2009): *Evangelization for the Third Millennium*. Paulist Press, New York – Mahwah (NJ).
- DULLES, A.; J. M. DEMSKE & R. J. O'CONNELL (1955): *Introductory Metaphysics*. Sheed & Ward, New York.
- DULLES, A. (2002a): *John Henry Newman*. Continuum, London – New York.
- DULLES, A. (1997a): *John Paul II and the Teaching Authority of the Church. Like a Sentinel*. Campion College, University of Regina, Regina.
- DULLES, A. (2007): *Magisterium. Teacher and Guardian of the Faith*. Sapientia Press Ave Maria University, Naples (FL).
- DULLES, A. (1983a): *Models of Revelation*. Doubleday & Co., Garden City (NY); reprinted (1992a): Orbis Books, Maryknoll (NY).
- DULLES, A. (1974b): *Models of the Church*. Doubleday Image Books, Garden City (NY); Expanded edition (1987a): Doubleday, Garden City (NY).
- DULLES, A. (1941): *Principles Concordiae. Pico della Mirandola and the Scholastic Tradition*. Harvard University Press, Cambridge (MA). doi:[10.1086/358609](https://doi.org/10.1086/358609)
- DULLES, A. (1990a): *Report of the Catholic Theological Society of America Committee on the Profession of Faith and the Oath of Fidelity*. Catholic Theological Society of America, Chicago (IL).
- DULLES, A. (1968a): *Revelation and the Quest for Unity*. Corpus Books, Washington (WA).
- DULLES, A. (1969a): *Revelation Theology. A History*. Herder and Herder, New York.
- DULLES, A. (1994a): *The Assurance of Things Hoped For. A Theology of Christian Faith*. Oxford University Press, New York.
- DULLES, A. (1985a): *The Catholicity of the Church*. Clarendon Press, Oxford.
- DULLES, A. (1992b): *The Craft of Theology, From Symbol to System*. Crossroad Publ. Co., New York.
- DULLES, A. (1995²a): *The Craft of Theology. From Symbol to System*. Expanded version, Crossroad Publ. Co., New York.
- DULLES, A. (1967a): *The Dimensions of the Church*. Newman Press, Westminster (MD).
- DULLES, A. (2000a): *The New World of Faith*. Our Sunday Visitor Publ., Huntington (IN).

- DULLES, A. (1961): *The Protestant Churches and the Prophetic Office*. Experta ex dissertation, Woodstock, Woodstock (MD).
- DULLES, A. (1988a): *The Reshaping of the Catholicism. Current Challenges in the Theology of Church*. Harper & Row, San Francisco.
- DULLES, A. (1977a): *The Resilient Church*. Doubleday, Garden City (NY); (1978a): Gill & Macmillan, Dublin.
- DULLES, A. (2003b): *The Splendor of Faith. The Theological Vision of Pope John Paul II*. Crossroad Publ. Co., New York.
- DULLES, A. (1971b): *The Survival of Dogma*. Doubleday, Garden City (NY).
- DULLES, A. (1996b): *The Travails of Dialogue*. Ninth Annual Fall McGinley Lecture, Fordham University, Bronx – New York; Pamphlet (1996b): Fordham University Press, New York.
- DULLES, A. (1997b): *Truth as the Ground of Freedom. A Theme from John Paul II*. Acton Institute, Grand Rapids (MI).
- DULLES, A. (1986a): *Vatican II and the Extraordinary Synod. An Overview*. Liturgical Press, Collegeville (MN).

Cikkek, kötetben megjelent tanulmányok

- DULLES, A. (1996c): A hit egyházi dimenziója. *Communio*, **4**(4): 28-37.
- DULLES, A. (2015): A hitaktus kognitív dimenziója. *Teológia*, **49**(3-4): 163-172. (ford. Bagyinszki P. Á.)
- DULLES, A. (1987b): A nyolcvanas évek egyháza. *Vigilia*, **52**(9): 642-649.
- DULLES, A. (1978b): Authority and Criticism in Systematic Theology. *Theology Digest*, **26**: 387-399.
- DULLES, A. (2005b): Az Eucharisztia: Jézus élő ajándéka. *Communio*, **13**(2-3): 100-111.
- DULLES, A. (2006): Az ignáci karizma és napjaink teológiája. In: SZABÓ F. & BARTÓK T. (szerk.) (2006): *Jezsuiták Szent Ignác nyomdokain*. Szent István Társulat, Budapest, pp. 173-188. A cikk a szerző 1997. április 10-én elhangzott McGinley előadásának a szerkesztett átirata.
- DULLES, A. (2008): Az isteni gondviselés és az emberi szenvedés titka. *Communio*, **16**(3-4): 91-99.
- DULLES, A. (1968b): Bergamo, 1968. A Theological Reflection. *Worldmission*, **19**: 17-28.
- DULLES, A. (1985b): Bishops' Conference Documents. What Doctrinal Authority? *Origins*, **14**(January 24): 528-534.
- DULLES, A. (1990b): Catholicism and American Culture. The Uneasy Dialogue (Second Annual Fall McGinley Lecture, Fordham University Press, Bronx – New York, December 5, 1989). *America*, **162**: 54-59.
- DULLES, A. (1986b): Catholicism and Catholicism. *Concordia Theological Quarterly*, **50**: 81-94.
- DULLES, A. (1986c): Catholicism and Democracy. *The Catholic Mind*, **49**: 375-378.
- DULLES, A. (1986d): Catholicism and Modernity. *Horizons*, **13**: 375-378. doi:[10.1017/s0360966900036410](https://doi.org/10.1017/s0360966900036410)
- DULLES, A. (1983b): The Catholicity of the Augsburg Confession. *Journal of Religion*, **63**: 337-354. doi:[10.1086/487060](https://doi.org/10.1086/487060)
- DULLES, A. (1950): Coming Home. In: J. A. O'BRIEN (ed.) (1950): *Where I Found Christ*. Doubleday & Co., Garden City (NY), pp. 65-68.
- DULLES, A. (1987c): *art.* Discipleship. In: M. ELIADE et al. (eds.) (1987): *Encyclopedia of Religion*. vol. 4., Macmillan, New York, pp. 361-364.

- DULLES, A. (1989a): Doctrinal Authority of Episcopal Conferences. In: TH. J. REESE (ed.) (1989): *Episcopal Conferences. Historical, Canonical, and the Theological Studies*. Georgetown University Press, Washington (WA), pp. 207-232.
- DULLES, A. (1965): Ecumenical Dialogue and Apostolic Renewal. *American Ecclesiastical Review*, **153**: 300-315.
- DULLES, A. (1980a): Ecumenism and Theological Method. *Journal of Ecumenical Studies*, **17**: 40-48.
- DULLES, A. (1978c): Ecumenism. Problems and Opportunities for the Future. In: D. TRASY; H. KÜNG & J. B. METZ (eds.) (1978): *Toward Vatican III. The Work That Needs to be Done*. Seabury Press, New York, pp. 91-101.
- DULLES, A. (1990c): Faith and Experience. Strangers? Rivals? Partners? *The Priest*, **46**: 19-22.
- DULLES, A. (1991a): Faith and Revelation. In: F. SCH. FIORENZA & J. GALVIN (eds.) (1991): *Systematic Theology. Roman Catholic Perspectives*. Fortress Press, Minneapolis (MN), pp. 89-128.
- DULLES, A. (1984a): Faith, Church, and God. Insights from Michael Polanyi. *Theological Studies*, **45**: 537-550. doi:[10.1177/004056398404500306](https://doi.org/10.1177/004056398404500306)
- DULLES, A. (1970a): Faith, Reason, and the Logic of Discovery. *Thought*, **45**: 485-502. doi:[10.5840/thought197045433](https://doi.org/10.5840/thought197045433)
- DULLES, A. (1975): Finding God and the Hartford Appeal. *America*, **132**: 334-337.
- DULLES, A. (1991b): From Symbol to System. A Proposal for Theological Method. *Pro Ecclesia*, **1**: 42-52. doi:[10.1177/106385129200100111](https://doi.org/10.1177/106385129200100111)
- DULLES, A. (1984b): 'Glorified Unorthodoxy' or Orthodoxy as Status Quo. Neither is Good for the Church. *National Catholic Reporter*, **20**(July 20): 15.
- DULLES, A. (1993a): Harvard as an Invitation to Catholicism. In: J. WILLS (ed.) (1993): *The Catholics of Harvard Square*. St. Bede's Publications, Petersham (MA), pp. 119-124.
- DULLES, A. (1968c): Hitünk és az új vélemények. *Mérleg*, **4**(1): 49-51.
- DULLES, A. (2000b): In Dialogue. Avery Dulles and Ladislav Orsy (on the papacy). *America*, **183**(November 25): 13.
- DULLES, A. (1976a): Intercommunion Between Lutherans and Roman Catholics. *Journal of Ecumenical Studies*, **13**: 250-255.
- DULLES, A. (1998a): Interview with Avery Dulles: The Finer Points of the Faith. *National Catholic Register*, (August 2-8) 1, 13.
- DULLES, A. (1976b): Jewish-Christian Relations Since Vatican II. Problems and Prospects. *The Catholic Mind*, **74**: 43-54.
- DULLES, A. (1992c): John Paul II and the New Evangelization. *America*, **166**(February 1): 52-59, 69-72.
- DULLES, A. (1997c): John Paul II as a Theologian of Culture. *Logos*, **1**: 19-33 doi:[10.1353/log.1997.0022](https://doi.org/10.1353/log.1997.0022)
- DULLES, A. (1997d): John Paul II Theologian. *Communio*, **24**: 723-724.
- DULLES, A. (2002b): Krisztus a vallások között. *Mérleg*, **38**(1): 15-26.
- DULLES, A. (2000c): Lehet-e keresztény a filozófia? *Tanítvány*, **6**(2): 72-82.
- DULLES, A. (1988b): Lehramt und Unfehlbarkeit. In: W. KERN; H. J. POTTMEYER & M. SECKLER (eds.) (1988): *Handbuch der Fundamentaltheologie*. Traktat Theologische Erkenntnislehre 4., Herder, Freiburg – Basel – Wien, pp. 153-178.
- DULLES, A. (1991c): Magisterium and Theological Method. *Seminarium*, **31**(April – June): 289-299.

- DULLES, A. (1973a): Ministry and Intercommunion. *Theological Studies*, **34**: 643-678. doi:[10.1177/004056397303400405](https://doi.org/10.1177/004056397303400405)
- DULLES, A. (1980b): Moderate Infallibilism. In: P. C. EMPIE et al. (eds.) (1980): *Teaching Authority and Infallibility in the Church*. Lutherans and Catholics in Dialogue 6., Augsburg Fortress Publ., Minneapolis (MN), pp. 81-100.
- DULLES, A. (1991d): Nehézkes párbeszéd. *Mérleg*, **27**(1): 32-44.
- DULLES, A. (1986e): On the Sense of the Faithful. *America*, **155**: 240-242, 263.
- DULLES, A. (1980c): Revelation and Discovery. In: W. J. KELLY (ed.) (1980): *Theology and Discovery*. Marquette University Press, Milwaukee (WI), pp. 1-29.
- DULLES, A. (1999a): Second General Discussion. In: P. J. MURNION (ed.) (1999): *Church Authority in America Culture. The Second Cardinal Bernardin Conference*. Crossroad Publ. Co., New York, p. 119, pp. 132-134.
- DULLES, A. (1995b): Seven Essentials of Evangelization. *Origins*, **25**(November 23): 397-400.
- DULLES, A. (1999b): Tanúsítson-e bűnbánatot az egyház? *Mérleg*, **35**(1): 43-53.
- DULLES, A. (1976c): Ten Principles of Ecumenism. Part I. *New Covenant*, **5**: 29-33.
- DULLES, A. (1976d): Ten Principles of Ecumenism. Part II. *New Covenant*, **6**: 26-29.
- DULLES, A. (1980d): The Augsburg Confession and the Contemporary Catholicism. In: J. A. BURGESS (ed.) (1980): *The Role of the Augsburg Confession. Catholic and Lutheran Views*. Fortress Press, Philadelphia, pp. 131-138.
- DULLES, A. (1994b): The Church, a Complex Reality. A Theologian Reflects on News Reporting. In: *Religion and the Media* (1994). Proceedings of a National Symposium Promoting Better News Coverage of Religion, Fadica, Washington (WA), pp. 39-46.
- DULLES, A. (1973b): The Church and the Salvation. *Missiology. An International Review*, 71-80. doi:[10.1177/009182967300100208](https://doi.org/10.1177/009182967300100208)
- DULLES, A. (1991e): The Church as „One, Holy, Catholic and Apostolic”. *One in Christ*, **35**: 12-26.
- DULLES, A. (1993b): The Church as the Locus of Salvation. In: J. M. MCDERMOTT (ed.): *The Thought of Pope John Paul II*. Pontifical Gregorian University Press, Rome, pp. 170-187.
- DULLES, A. (1971c): The Church is Communications. *The Catholic Mind*, **69**: 6-16.
- DULLES, A. (1982b): The Church. Sacrament and Ground of Faith. In: R. LATOURELLE & G. O'COLLINS (eds.) (1982): *Problems and Perspectives of Fundamental Theology*. Paulist Press, New York, pp. 259-273.
- DULLES, A. (1992d): The Church's Unity in Christ. Classical and Modern Views. In: D. BURKE (ed.) (1992): *Catholic Commission on Intellectual and Cultural Affairs*. vol. 11., Philadelphia, pp. 1-13.
- DULLES, A. (1972): The Church, the Churches, and the Catholic Church. *Theological Studies*, **33**: 199-234. doi:[10.1177/004056397203300201](https://doi.org/10.1177/004056397203300201)
- DULLES, A. (1966): The Constitution on Divine Revelation in Ecumenical Perspective. *American Ecclesiastical Review*, **154**: 217-231.
- DULLES, A. (1969b): The Contemporary Magisterium. *Theology Digest*, **17**(Winter): 299-311.
- DULLES, A. (1990d): The Decree of Ecumenism. Twenty-Five Years After. *New Catholic World*, **233**: 196-201.
- DULLES, A. (1985c): The Distinctive Role of Lutheranism. *Lutheran Forum letter*, **14**: 7-8.
- DULLES, A. (1992e): The Dogma of the Assumption. In: J. BURGESS (ed.) (1992): *The One Mediator, the Saints and Mary*. Augsburg Fortress Publ., Minneapolis (MN), pp. 279-294.

- DULLES, A. (1984c): The Emerging World Church. A Theological Reflection. *Proceedings of the Catholic Theological Society of America*, **39**: 1-12.
- DULLES, A. (1984d): The Essence of Catholicism. Protestant and Catholic Perspectives. *The Thomist*, **48**: 607-633. doi:[10.1353/tho.1984.0004](https://doi.org/10.1353/tho.1984.0004)
- DULLES, A. (1993c): The Four Faces of American Catholicism. *Louvain Studies*, **18**: 99-109. doi:[10.2143/lis.18.2.2013767](https://doi.org/10.2143/lis.18.2.2013767)
- DULLES, A. (1997e): The Ignatian Charism and Contemporary Theology. *America*, **176**(April 26): 14-22.
- DULLES, A. (1995c): The Lure of Catholicism. *New Oxford Review*, **52**(March): 6-14.
- DULLES, A. (1970b): The Magisterium and Authority in the Church. In: G. DEVINE (ed.) (1970): *Theology in Revolution*. Alba House, Staten Island (NY), pp. 29-45.
- DULLES, A. (1978d): The Magisterium in History. A Theological Reflection. *Chicago Studies*, **17**: 264-281.
- DULLES, A. (1991f): The Magisterium, Theology, and Dissent. *Origins*, **20**(March 28): 692-696.
- DULLES, A. (1974c): The Papacy. Bond or Barrier? *Origins*, **3**(May 2): 705-712.
- DULLES, A. (2000d): The Papacy for a Global Church. *America*, **183**(July 15-22): 8-9.
- DULLES, A. (1997f): The Pope and the Bishops. Who Leads and How? Review of R. R. GAILLARDETZ: Teaching with Authority. A Theology of the Magisterium in the Church. *The Tablet*, **251**(June 28): 836-837.
- DULLES, A. (1993d): The Prophetic Humanism of John Paul II. *America*, **169**(October 23): 6-11.
- DULLES, A. (1967b): The Protestant Contribution to Catholic Renewal. *The Hartford Quarterly*, **7**: 7-17.
- DULLES, A. (1960): The Protestant Preacher and the Prophetic Mission. *Theological Studies*, **21**: 544-580. doi:[10.1177/004056396002100402](https://doi.org/10.1177/004056396002100402)
- DULLES, A. (1988c): *The Sources of Theology*. In: BOYLE, J. P. & G. KILCOURSE (eds.) (1988): *The Sources of Theology. Essays on the Theme*. Catholic Theological Society of America, Washington (WA). (introduction J. P. Boyle)
- DULLES, A. (1968d): The Succession of Prophets in the Church. *Concilium*, **34**: 52-62.
- DULLES, A. (1964a): The Theology of Revelation. *Theological Studies*, **25**: 43-58. doi:[10.1177/004056396402500103](https://doi.org/10.1177/004056396402500103)
- DULLES, A. (1980e): The Two Magisteria. An Interim Reflection. *Proceedings of the Catholic Theological Society of America*, **35**: 155-169.
- DULLES, A. (1998b): The Ways We Worship. *First Things*, **81**(March): 28-34.
- DULLES, A. (1992f): Theology and Worship. The Reciprocity of Prayer and Belief. *Ex Auditu*, **8**: 85-94.
- DULLES, A. (1994c): Tradition and Creativity. In: K. HAGEN (ed.) (1994): *Quadriolog. Tradition and the Future of Ecumenism. Essays in Honor of George H. Tavard*. Liturgical Press, Collegeville (MN), pp. 312-327.
- DULLES, A. (1989b): University Theology as a Service to the Church. *Thought*, **64**: 103-115. doi:[10.5840/thought198964232](https://doi.org/10.5840/thought198964232)
- DULLES, A. (1976e): Unmasking Secret Infidelities. Hartford and the Future of Ecumenism. In: P. L. BERGER & R. J. NEUHAUS (eds.) (1976): *Against the World for the World*. Seabury Press, New York, pp. 44-62.
- DULLES, A. (1993e): Vallás és a politika alakítása. *Mérleg*, **29**(3): 280-290.

DULLES, A. (1985d): Vatican II Reform. The Basic Principles. *Church*, 1: 3-10.

DULLES, A. (1979): What Belongs in a Future Ecumenical Creed? A Catholic Answer. In: H. KÜNG & J. MOLTSMANN (eds.) (1979): *An Ecumenical Confession of Faith?* Concilium 118., Seabury, New York, pp. 77-81.

2. Másodlagos források

Önálló művek

ABBOTT, W. M. (ed.) (1966): *The Documents of Vatican II*. America Press, New York.

CAREY, P. W. (2010a): *Avery Cardinal Dulles, S.J. A Model Theologian (1918-2008)*. Paulist Press, Mahwah (NJ).

CONGAR, Y. (2015): *Az egyház élő hagyománya. Tanulmány a hagyomány teológiai fogalmáról*. Sensus Fidei Fidelium 6., L'Harmattan – Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola, Budapest.

CONGAR, Y. (2004): *The Meaning of Tradition*. Ignatius Press, San Francisco (CA).

CONGAR, Y. (1966): *Tradition and Traditions. An Historical and a Theological Essay*. Macmillan Co., New York.

CONGAR, Y. (1968²): *Vraie et fausse réforme dans l'Église*. Les Éditions du Cerf, Paris.

FLYNN, G. (ed.) (2005): *Yves Congar. Theologian of the Church*. Peeters Publ., Louvain.

GAILLARDEZ, R. R. (1997): *Teaching with Authority. A Theology of the Magisterium in the Church*. Liturgical Press, Collegeville (MN).

JANKIEWICZ, D. (2009): *The Magisterium and Theologians in the Writings of Avery Dulles. The Conflicting Legacy of the Second Vatican Council*. Verlag Dr. Müller, Saarbrücken.

KING, L. J. (2016): *The Authoritative Weight of Non-Definitive Magisterial Teaching*. The Catholic University of America, Washington (WA).

KIRMSE, A.-M.; M. M. CANARIS & TH. E. MCCARRICK (eds.) (2011): *The Legacy of Avery Cardinal Dulles, S.J. His Words and His Witness*. Fordham University Press, New York.

KRÁNITZ, M. (2015): *Alapvető hittan*. Szent István Társulat, Budapest.

MOSLEY, L. (1978): *Dulles*. The Dial Press, New York.

NEWMAN, J. H. (1989): *An Essay on the Development of Christian Doctrine*. University of Notre Dame Press, Notre Dame (IN).

NEWMAN, J. H. (1985): *On Consulting the Faith in Matters of Doctrine*. Sheed and Ward, Kansas City (MO).

NICHOLS, T. L. (1997): *That All May Be One. Hierarchy and Participation in the Church*. Liturgical Press, Collegeville (MN).

OELRICH, A. (2011): *Yves Congar's Vision of Ecclesial Authority*. Liturgical Press, Collegeville (MN).

POLANYI, M. (1964): *Personal Knowledge*. Torchbooks 1158., Harper & Row, New York.

POLÁNYI, M. (1994): *Személyes tudás*. 1–2. köt., Atlantisz Kiadó, Budapest.

SHECTERLE, R. A. (1996): *The Theology of Revelation of Avery Dulles, 1980–1994. Symbolic, Meditation*. Roman Catholic Studies 8., Edwin Mellen Press, Lewiston (NY) – Queenston – Lampeter.

SULLIVAN, F. A. (1996): *Creative Fidelity. Weighing and Interpreting Documents of the Magisterium*. Paulist Press, New York.

- SULLIVAN, F. A. (2001): *From Apostles to Bishops. The Development of the Episcopacy in the Early Church*. Newman Press, New York.
- SULLIVAN, F. A. (1983): *Magisterium. Teaching Authority in the Catholic Church*. Paulist Press, New York.
- SULLIVAN, F. A. (1988): *The Church We Believe In. One, Holy, Catholic, and Apostolic*. Paulist Press, Mahwah (NJ).

Cikkek, kötetben megjelent tanulmányok

- CAREY, P. W. (2010b): Cardinal Avery Dulles, S.J., Among the Theologians. A Memorial Reflection. *Theological Studies*, **71**(4): 773-791. doi:[10.1177/004056391007100401](https://doi.org/10.1177/004056391007100401)
- CONGREGATION FOR THE DOCTRINE OF THE FAITH (1990): Donum veritatis. Instruction on the Ecclesial Vocation of the Theologian. *Origins*, **20**(July 5): 117, 117-126.
- CONGREGATION FOR THE DOCTRINE OF THE FAITH (1989): Profession of Faith. *Origins*, **18**(March 16): 661- 663.
- FORD, J. (2009): art. Avery Cardinal Dulles. In: W. J. McDONALD & MCGRAW-HILL (eds.) (2009): *New Catholic Encyclopedia* (Supplement). New York, p. 277.
- GUARINO, T. G. (2009): Why Avery Dulles Matters. *First Things*, **20**(May): 40-46.
- JOHN PAUL II (1998): Ad tuendam fidem. *Origins*, **28**(July 16): 113-116.
- KEHL, M. (2003): Bíborosok vitája. Az egyetemes egyház és a helyi egyházak viszonyáról. *Mérleg*, **39**(2): 169-186.
- MASSA, M. S. (2007): Avery Dulles, Teaching Authority in the Church, and the 'Dialectically Tense' Middle. An American Strategic Theology. *Heythrop Journal*, **48**(6): 932-951. doi:[10.1111/j.1468-2265.2007.00350.x](https://doi.org/10.1111/j.1468-2265.2007.00350.x)
- NEMZETKÖZI TEOLÓGIAI BIZOTTSÁG (2016): A „sensus fidei” az egyház életében (2014). *Athanasiana*, **43**: 7-61.
- ŐRSY, L. (2000): The Papacy for an Ecumenical Age. A Response to Avery Dulles. *America*, **183**(October 21): 9-15.
- RATZINGER, J. & T. BERTONE (1998): Commentary on the Profession of Faith's Concluding Paragraphs. *Origins*, **28**(July 16): 116-119.
- SULLIVAN, F. A. (2008): Review of A. Dulles: *Magisterium. Teacher and Guardian of the Faith*. *Theological Studies*, **69**(3): 727.

doi:[10.29285/actapinteriana.2021.7.109](https://doi.org/10.29285/actapinteriana.2021.7.109)

Az ismeretelmélet meghaladása¹

Charles Taylor

McGill University, Montreal, Quebec, Canada

cmt111111@aol.com

Taylor, Ch. (2021): Az ismeretelmélet meghaladása. Overcoming Epistemology. Acta Pintériana, 7: 109-125.

Abstract: This is a Hungarian translation of Charles Taylor's seminal *Overcoming Epistemology*. Taylor argues here that those critics who conceive epistemology as being equivalent to a foundational enterprise are misguided, since epistemology should be construed more broadly, involving a conception of knowledge as a correct representation of an independent reality. Some motivations for this epistemological construal of knowledge are discussed, including the fact that it fits well with mechanistic science, the modern ideals of science, and new conceptions of the excellence of thought (like self-given certainty, and self-responsibility). Those who attack this broader conception of epistemology characteristically point out that certain anthropological beliefs that are based on it are also unsound (e.g., the concept of the subject as ideally disengaged, the punctual self, and atomism), and so are the moral and political ideals that are closely connected to these. The most important argument form against the epistemological construal is the argument from the transcendental conditions of intentionality. Examples of this argument form were notably put forward by Kant, and subsequently by Hegel, Heidegger, Merleau-Ponty, and Wittgenstein. (Husserl is treated here as being ambivalent about the epistemological enterprise.) Finally, Taylor scrutinizes alternative approaches to the criticism of epistemology, favored by neo-Nietzscheans like Foucault, Derrida, and Lyotard.

Az ismeretelmélet – a modern filozófia néhai büszkesége – manapság elég rossz állapotban van. Ötven évvel ezelőtt, amikor fénykorát élte a logikai empirizmus (amely nem csupán a filozófiában volt erőteljes áramlat, de a társadalomtudományokra is roppant nagy hatást gyakorolt), még úgy tűnt, mintha a tudás elmélete egyenesen a filozófia középpontja lenne. Egyértelműen ez volt a filozófia fő hozzájárulása a tudományos kultúrához. A tudomány járt elől, és halmozta a tudást; míg a filozófiai reflexió a tudásigények érvényességével foglalkozott. Az ismeretelmélet felsőbbrendűsége olyan jelenségeket is megmagyaráz, mint amilyen Karl Popper. A tudományos tudás teoretikusaként szerzett hírneve alapján meghallgatást nyertek még a hagyomány neves filozófusairól vallott eltúlzott nézetei is

¹ [Forrás: CH. TAYLOR (1995): *Overcoming Epistemology*. In: id.: *Philosophical Arguments*. Harvard University Press, Cambridge – London, pp. 1-19. Első megjelenés: *Overcoming Epistemology*. In: K. BAYNES; J. BOHMAN & TH. MCCARTHY (eds.) (1987): *After Philosophy. End Or Transformation?*, MIT Press, Cambridge, pp. 464-488. Szögletes zárójelben a fordító kiegészítései olvashatók, így pl. a Taylor által eredetileg használt kifejezések, kerek zárójelben Taylor eredeti megjegyzései és eredeti nyelven idézett terminusai szerepelnek. A fordító köszönettel tartozik segítségükért Charles Taylornak, Farkas Henriknek, Bodnár Istvánnak, Forrai Gábornak és Lautner Péternek.]

– még ha elég távol álltak is az igazságtól (POPPER 1935; 1950).² Ez arra a művészetben megfigyelhető párhuzamos jelenségre emlékeztet, amikor egy nagyszerű előadó vagy író politikáról alkotott véleményét akkor is figyelemmel és tisztelettel hallgatják, ha ezt a vélemény önértéke aligha indokolná.

Persze mindez csakis az angolszász világra volt érvényes. A kontinensen már javában zajlott az ismeretelméleti hagyomány kikezdése. Heidegger és Merleau-Ponty széles körökre gyakoroltak hatást. Leegyszerűsítő lenne azt állítani, hogy ez a szkepticizmus terjedt most át a világ angolul beszélő részére. Helyesebbnek tűnik azt mondani, hogy mindkét kultúrában intenzívebb kritikai vizsgálódás irányul az ismeretelméletre. Franciaországban a strukturalisták és a posztstrukturalisták generációjának, ha lehet, még idegenebb volt ez a gondolkodás, mint Merleau-Ponty számára. Angliában és Amerikában is érződni kezdett a kontinentális filozófusok e két generációjának hatása. Richard Rorty nagy horderejű, *Philosophy and the Mirror of Nature* (1979) című munkájának megjelenése egyszerre kristályosította ki és gyorsította fel a teljes ismeretelméleti vállalkozás elutasításának irányába mutató trendet.

Egyes körökben bevett nézeté kezd válni, hogy a Descartes-tól Locke-on és Kanton át ívelő vállalkozás elhibázottnak bizonyult, az őket követő 19-20. századi mozgalmakkal együtt. Ami azonban egyre kevésbé egyértelmű, hogy miben is áll pontosan az ismeretelmélet meghaladása és vállalkozásának elutasítása. Mit próbálnak tagadni ellenlábasai?

Rorty könyve világos és meggyőző válasszal látszik szolgálni. A régi ismeretelmélet középpontjában a megalapozó [*foundational*] vállalkozásba vetett hit állt (vö. RORTY 1979, p. 132).³ E nézet szerint a pozitív tudományok teljessé tételéhez egy olyan szigorú diszciplínára van szükség, amely ellenőrizheti minden igazságigény megbízhatóságát [*credentials of all truth claims*]. Egy állítólagos tudomány csak akkor lehet érvényes [*valid*], ha az eredményei kiállják ezt a próbát, ellenkező esetben alaptalan. Az ismeretelmélet véglegesen tisztázná, hogy a tudásigényeket mi teszi érvényessé, és hogy milyen fokú érvényességre tarthatnak igényt. (Valaki persze előállhatott egy meglehetősen pesszimista, szkeptikus válasszal is a fenti kérdésre. Az ismeretelmélet nem feltétlenül volt racionalista vállalkozás. Valójában utolsó nagy védelmezői empiristák voltak, és ma is azok.)

A gyakorlatban az episztemológusok azt tekintették mintának, amit koruk sikeres tudományának gondoltak – egészen Descartes matematika iránti lelkesedésétől kezdve a fizikára való visszavezetés kortárs divatjáig. De maga a megalapozó tudomány elvileg nem függhetett az empirikus tudományoktól. Ez nyilvánvalóan körbenforgás lenne, amely felszámolná megalapozó jellegét. Az érvényes tudásigények forrására vonatkozó érvek nem lehettek empirikusak.

Amennyiben elfogadjuk ezt a leírást, úgy világos, mit is kell jelentsen az ismeretelmélet meghaladása: a fundacionalizmus feladását. E nézet szerint Quine a szóban forgó új filozófiai fordulat prominens vezéralakjai közt lenne, hiszen az ismeretelmélet „naturalizálását” javasolja, vagyis hogy fosszuk meg a priori státuszától, és tekintsük a tudományterületek egyikének, mely számos másikkal kölcsönhatásban alakítja világmépünket (QUINE 1969, pp. 69-90).⁴ Bár némi fenntartással, de Rorty maga így is látszik kezelni őt (RORTY 1979, pp. 173 skk.).

Ám létezik az ismeretelméleti hagyománynak egy tágabb értelmezése, aminek nézőpontjából az iménti ítélet meglehetősen groteszkül hangzik. Ez az az értelmezés, amely nem annyira a fundacionalizmusra koncentrál, mint inkább a tudásnak arra a felfogására, amely a fundacionalizmust lehetővé tette. Ha egyetlen elvben kellene összefoglalnom ezt a felfogást, így hangzana: a tudásra úgy

² [POPPER 1997; 2001.]

³ [A könyvből magyarul részletek olvashatók a következő helyen: RORTY 1985. pp. 50-79.]

⁴ [QUINE in FORRAI & SZEGEDI 1999, pp. 369-382.]

kell tekintenünk, mint egy független valóság helyes reprezentációjára. Eredetileg ez a felfogás a tudást egy külső valóság belső leképezésének tekintette.⁵

Egyes gondolkodók azért koncentrálnak inkább erre az értelmezésre – és nem csupán a töle végeredményben (miként Quine azt megmutatta) elválasztható fundacionalista ambíciókra –, mert a tudományról és az emberi ágencia természetéről szóló nagy hatású és gyakran artikulálatlanul maradó elképzelésekkel függ össze. Ezekon keresztül pedig összekapcsolódik a modern kor bizonyos centrális erkölcsi és szellemi eszméivel. Ha valakinek az ismeretelmélet elsőbbségének megkérdőjelezésével az a célja, hogy ezeket az eszméket is kikezdje, akkor az ismeretelméletet ezen tágabb (vagy mélyebb) megközelítés szerint kell vizsgálnia, és nem elég egyszerűen rámutatnia a megalapozó vállalkozás hiábavalóságára.

Most a kapcsolódási pontok közül szeretnék rámutatni néhányra. Az egyik közülük evidens: ez a reprezentacionalista koncepció és a 17. századi új, mechanisztikus tudomány közti kapcsolat. Ez a kapcsolat voltaképp kettős. Egyfelől a világgép mechanisztikussá válása aláásta a tudás korábbi felfogását, megágyazva ezzel a modernitás nézetének. A tradicionális nézetek közül a legfontosabb Arisztotelészé, amely szerint mikor valamit megismerünk, akkor az elme (*nusz*) eggyé válik a gondolat tárgyával (lásd pl. *De anima* III. 430a20; valamint 431a1, 431b20-23).⁶ Természetesen ez nem jelenti azt, hogy materiális értelemben ugyanaz a dologgá válnának – ehelyett az elmét és a tárgyat ugyanaz az *eidosz* formálja meg [*inform*] (uo. III. 430a9, 431b32).⁷ Ez a felfogás nagyban különbözik a reprezentációs modelltől, még ha Arisztotelész egyes állításai értelmezhetőek úgy is, mint amelyek az utóbbit támogatják. Az arisztotelészi modell alapvető tendenciája azonban sokkal inkább részesedésiként [*participational*] írható le. Ugyanattól az *eidosztól* formát kapva az elme részesül a megismert tárgy létében, nem pedig egyszerűen leképezi azt.

Ám ez a felfogás teljességgel a Formák filozófiáján nyugszik. Amint a dolgok milyenségét nem az őket megformáló *species* segítségével magyarázzuk, a tudásnak ez a felfogása tarthatatlanná válik, és egyszer csak szinte felfoghatatlannak fog tűnni.

Ez a mechanisztikus szemlélet és a modern ismeretelmélet közti negatív kapcsolat. A pozitív akkor kerül előtérbe, amikor magát a megismerő tevékenységünket [*knowing activity*] kíséreljük meg mechanisztikusan magyarázni. Ennek egyértelműen az észlelés a kulcsa, amit ha csupán egynek látunk a mechanisztikus világegyetem folyamatai közt, úgy sarkalatos összetevőjeként kell felfognunk a külvilágból érkező benyomások passzív befogadását. A tudás így attól a bizonyos viszonytól függ, ami az „odakint” lévő dolgok és e külső valóság által bennünk okozott belső állapotok közt van. Ez az értelmezés, amely Locke-ra érvényes, ugyanúgy áll a gondolkodást a mesterséges intelligencia alapján elképzelő legutóbbi modellekre is. Ez az ismeretelméleti hagyomány egyik legfőbb mozgatórugója.

Az ismeretelméleti felfogás tehát a tudás egy olyan értelmezése, amely remekül összeillik a modern mechanisztikus tudománnyal. Ez az egyik kiemelkedő erőssége, és ez bizonyosan hozzájárul a számítógépre épülő modellek divatosságához. Ám korántsem csak ez teszi vonzóvá. Népszerűsége valójában nagyon is túldeterminált. Hiszen a reprezentációs modellt a tudomány újabb eszményei,

⁵ Lásd erről Descartes Gibieufhoz írt 1642. január 19-i levelét, ahol kijelenti magáról, hogy „*assuré que je puis avoir aucune connaissance de ce qui est hors de moi, que par l'entremise des idées que j'ai eu en moi*” [„bizonyosan nem rendelkezem egyetlen olyan ismerettel sem, amely az énem kívül van, és amelyet nem ideák közvetítésével birtoklok önmagamban” (ford. Farkas H.)]. Martin Heidegger *Die Zeit des Weltbildes* (1938) című művével (HEIDEGGER in id. 1952, 1972, pp. 69-104); [HEIDEGGER 2006, pp. 70-103] úttörője volt annak a felfogásnak, miszerint a modern ismeretelméleti hagyományt ez a reprezentáció-értelmezés dominálja. A korábbi felfogástól való eltávolodást briliánsan írja le Michel Foucault a *Les Mots et les Choses* nyitófejezeteiben (1966); angolul: *The Order of Things* (1970). [FOUCAULT 2000.]

⁶ [ARISZTOTELÉSZ 2006, pp. 81, 84.]

⁷ [Vö. uo. pp. 78, 84. Taylor az utóbbi szöveghelyet valószínűleg pontatlanul jelzi.]

valamint a gondolkodás érdemére [*excellence*] vonatkozó új elképzelések is erősítik, amelyek szintén ebben az időszakban jöttek létre.

Ez a kapcsolat Descartes filozófiájának középpontjában állt. Descartes vezéreszméi közé tartozott, hogy a tudomány – vagy a valódi tudás – nem csupán az elméleti ideák és a külső valóság közti egyezés [*congruence*]. Az még nem tudás, ha a töprengéseim [*musings*] tárgya történetesen egybeesik a világ valóságos eseményeivel. Az egyezésnek egy megbízható módszer révén kell létrejönnie, amely megalapozott magabiztosságot [*well-founded confidence*] eredményez. A tudomány megköveteli a bizonyosságot [*certainty*], és ez csakis azon a tagadhatatlan világosságon alapulhat, amelyet Descartes *évidence*-nak nevezett. „*Toute science est une connaissance certaine et évidente*” – hangzik a *Szabályok az értelem vezetésére* második szabályának kezdőmondata.⁸

Mármost a bizonyosságot az elmének kell létrehoznia saját maga számára. Egy reflektív fordulatra van ehhez szükség, amikor is már nem bízunk meg egyszerűen a neveltetésünk során megszerzett vélekedésekben, hanem megvizsgáljuk az alapjukat, amit végeredményben a saját elménkben találunk meg. Persze nagyon is régi az a toposz, hogy a bölcsnek el kell fordulnia a tömegek véleményétől, és szigorú vizsgálódást kell folytatnia, amely elvezeti a tudományhoz – megvan már legkésőbb Szókratésznel és Platónnal. Ám Descartes-ot megkülönbözteti ennek a fordulatnak a reflektív természete. A tudomány keresője a változó és bizonytalan véleménytől nem a változatlan rendje felé fordul, mint Platónnal, hanem befelé, saját elméje tartalmához. Ezt gondosan meg kell különböztetni a külső valóságtól és illuzórikus testi lokalizációjától is annak érdekében, hogy a tudomány igazi kérdését, vagyis a bizonyosság problémáját felvethessük – az ideák és a valóság megfelelésének problémáját, amelyet Descartes először a *malin génie*⁹ feltételezésével vet fel, majd az igazmondó Istenre hivatkozó bizonyításával old meg.

Emögött az a magabiztosság áll, hogy a bizonyosság olyasmi, amit meg tudunk teremteni saját magunk számára gondolataink helyes elrendezésével – világos és elkülönített kapcsolatok mentén. Ez a magabiztosság egyfajta értelemben független Descartes tudományunkat szavatoló, igazmondó Isten melletti érvének pozitív eredményétől. Amennyiben tudásunkat reprezentacionálisan fogjuk fel, úgy a reflektív világosság mindenképp javít episztemikus helyzetünkön. Még ha nem is tudnánk bebizonyítani, hogy a *malin génie* nem létezik, Descartes akkor is jobb helyzetben lenne, mint mi, reflektálatlan elmék, ugyanis ő teljes mértékben felmérte a világról szóló minden hitünk bizonytalanságát, és világosan elválasztotta ettől a magunkban való hit tagadhatatlanságát.

Ennélfogva Descartes-tól származik az a modern elképzelés, miszerint a bizonyosság forrása a reflektív világosság, vagyis a saját ideáink vizsgálata – elvonatkoztatva az általuk „reprezentáltaktól”. Ez az elképzelés óriási hatást gyakorolt a nyugati kultúrára, jóval azok körén túlmenően is, akik osztoznak Descartes magabiztosságában a külvilágra vonatkozó határozott téziseinek bizonyítását illetően. Locke és Hume követik ebben, bár a modernek közül senki sem ment olyan messzire a szkepticizmusban, mint Hume. Mégis igaz marad Hume-nál, hogy az elhamarkodott extrapolációinkba vetett hamis magabiztosságtól úgy szabadulhatunk meg, ha figyelmünket az ideáinkban lévő forrásokra irányítjuk. *Itt* vehetjük észre például, hogy okságba vetett hitünk alapja semmi több, mint állandó találkozás, hogy az én nem más, mint benyomások sokasága és így tovább.¹⁰

A reflektív fordulat, amely a 17-18. századi ideatanban [„*way of ideas*”] öltött testet, felbonthatatlanul összekapcsolódik a modern reprezentacionalista ismeretelmélettel. Azt is mondhatnánk, hogy előfeltételezi a tudásnak ezt az értelmezését. Ha Platónnak és Arisztotelésznek volt igaza, akkor a bizonyossághoz vezető út nem lehet belső – voltaképp eleve a bizonyosság fogalma is

⁸ [„*Minden tudás biztos és evidens megismerés*” (DESCARTES 1980, p. 99).]

⁹ [„*Gonosz szellem.*” (DESCARTES 1994, p. 30).]

¹⁰ [A hume-i terminusok (*constant conjunction, bundle, idea, self, impression*) fordításában Bence Györgyöt követtem (lásd HUME 2006).]

más lenne: sokkal inkább az határozná meg, hogy a létezők mely típusai teszik lehetővé, semmint saját gondolataink elrendezése. Ám úgy gondolom, létezik egy motivációs kapcsolat az ellenkező irányban is: az önmagunk szolgáltatatta [*self-given*] bizonyosság eszménye erős ösztönzője a tudás olyan értelmezésének, miszerint a valóságról való gondolkodásunk maga megkülönböztethető a tárgyaitól és önmagában is vizsgálható. Ez az ösztönző jóval túlélte az eredeti, 17-18. századi ideatant. Még ma is – amikor már nem kívánunk locke-i „ideákat” vagy „érzetadatokat” emlegetni, és amikor a reprezentációs nézetet nyelvi reprezentációkra vagy testi állapotokra vonatkoztatva fogalmazzák újra (amik talán nem is valódi alternatívák) – erős vonzerőt gyakorol gondolkodásunk műveleteinek *formális* felosztása és feltérképezése. Mintha bizonyos körök szinte végtelen magabiztossággal viszonyulnának a formális viszonyok leírásához mint a gondolkodásunkkal kapcsolatos világosság és bizonyosság elérésének módjához, valósuljon ez meg akár a racionális döntésmélet etikai problémákra való (félre)alkalmazásának vagy az elme nagy népszerűségnek örvendő számítógépes modelljeinek alakjában.

Az utóbbi kitűnő példája annak, amit az ismeretelméleti felfogás „túldetermináltságának” neveztem. A számítógép részben azért lehet a gondolkodás elfogadható modellje, mert egy gép – így élő „bizonyítéka” annak, hogy a materializmus megfér az intelligens teljesítményen [*performance*] alapuló magyarázatokkal; ugyanakkor részben amiatt a széleskörű hiedelem miatt, amely szerint intelligens teljesítményeinket végeredményben formális műveletekként kell értenünk. A számítógépet nevezték már „szintaktikai gépezetnek”.¹¹ Erről a téziszről azonban heves vita zajlik. A korlátlan lelkesedés legélelhetőbb kritikussai, mint amilyen Hubert Dreyfus (DREYFUS 1979), fáradhatatlanul mutatnak rá arra, hogy mennyire elfogadhatatlan a formális kalkulus felől értelmezni egyes intelligens teljesítményeinket – ideértve leggyakoribb hétköznapi cselekvéseinket, mint hogy szobák, utcák és kertek közt közlekedünk, vagy hogy felvesszük és alkalmazzuk használati tárgyainkat. Ám azok a hatalmas nehézségek, amelyekkel a számítógépes szimulációk szembetalálkoztak, nem csökkentették a modell igazhíthő támogatóinak lelkesedését. Mintha csak a priori valami kinyilatkoztatás kegyében részesültek volna, miszerint mindezeket formális kalkulussal *kell* hogy végezzük. Ez a kinyilatkoztatás felvetésem szerint modern kultúránk mélyéből és a benne lehorgonyozott ismeretelméleti modellből fakad, aminek az ereje nemcsak a mechanisztikus tudománnyal való összhangjából származik, de abból is, hogy egybevág a reflektív, önmagunk szolgáltatatta bizonyosság eszményével.

Ezt valahogy úgy kell felfognunk, mint egy erkölcsi eszményt. A szóban forgó eszmény ereje érezhető a Husserl *Karteziánus elmékedéseiből* (1929) származó következő passzusban – ami annál jelentősebb, mivelhogy Husserl már szakított az ismeretelméleti hagyomány több fő tételével. Az első elmékedésben felteszi a kérdést, hogy a kortárs filozófia helyzetének „reménytelensége” nem abból fakad-e, hogy magunk mögött hagytuk az önmagáért való felelősségnek [*self-responsibility*] azt a jelentőségét, amelyet Descartes eredetileg tulajdonított neki:

„Sollte die vermeintlich überspannte Forderung einer auf letzte erdenkliche Vorurteilslosigkeit abgestellten Philosophie, einer in wirklicher Autonomie aus letzten selbst erzeugten Evidenzen sich gestaltenden und sich von daher absolut

¹¹ A „szemantikai gépezet” kifejezést Daniel Dennett alkotta meg a számítógép leírására (lásd DENNETT in HAELEY 1981, pp. 37-61). [DENNETT 1998, pp. 39-77.] Ám nyilván csakis azért érdemelheti ki ezt a leírást, mert működése megfelel mindenekelőtt bizonyos formális műveleteknek, amelyeket viszont valamilyen módon *értelmezettként* fogunk fel. Lásd erről John HAUGELAND *Semantic Engines* című előszavát az általa szerkesztett *Mind Design* című kötethez (HAUGELAND 1981, pp. 1-34).

selbstverantwortenden Philosophie nicht vielmehr zum Grundsinn echter Philosophie gehören?” (HUSSERL 1950, p. 47)¹²

Az önmagáért való felelősség eszménye alapvető a modern kultúra számára. Ez az eszmény nem csak a modern tudomány előrehaladását biztosító heroikus nagy tudós képéből fakad, aki önmagáért felelő bizonyosságának talaján szembeszáll kora közvélekedésével – mint Kopernikusz, Galilei (ő egy picit megingott a Szent Officium előtt, de hát ki hibáztathatja ezért?), Darwin vagy Freud. Ugyanígy szorosan kapcsolódik a szabadság mint autonómia [*self-autonomy*] modern eszményéhez is, ahogy azt Husserl szövegének fenti részlete mutatja. Szabadnak lenni modern értelemben annyi, mint önmagunkért felelősnek lenni, saját ítéletünkre támaszkodni, saját magunkban megtalálni életünk célját.

Így az ismeretelméleti hagyomány belekeveredik a szabadság egy bizonyos felfogásába, és a minket ennél a szabadságnál fogva megillető méltóságba. A tudás elmélete részben ebből a kapcsolatból nyeri erejét. Ám megfordítva, a szabadság eszménye is merített erőt a vele érezhetően kapcsolatban álló, a modern tudomány által látszólag favorizált tudás-fogalomból. Ebből a szemszögből sorsszerű, hogy a szabadság kérdéses fogalmát úgy értelmezték, mint ami az emberi ágensek természetére nézve kulcsfontosságú téziseket foglal magában – amelyeket antropológiai meggyőződéseknek nevezhetünk. Nyitott és egyúttal fontos kérdés, hogy ezek valóban elválaszthatatlanok-e a modern autonómia-törekvéstől – amire röviden még visszatérek később. Mindenesetre az a három elképzelés, amit meg szeretnék említeni, történetileg közeli kapcsolatban áll az ismeretelméleti felfogással.

Az első a szubjektumnak az az elképzelése, miszerint ideális esetben bevonódásmentes [*disengaged*], vagyis szabad és racionális, amennyiben teljességgel elkülönítette magát a természeti és a szociális világtól, így identitásának meghatározása többé nem függ attól, ami rajta kívül áll ezekben a világokban. A második, ami ebből következik, az én pontszerű felfogása. Az én eszerint ideálisan kész szabadon és racionálisan kezelni ezeket a világokat – sőt még jelleme egyes vonásait is – eszköz gyanánt, változtathatóként és újrarendezhetőként önmaga és mások jóllétének biztosítása érdekében. A harmadik az előbbi kettő társadalmi következménye: a társadalom atomisztikus felfogása, mint amelyet individuális célok alkotnak, illetve végső soron ezek fényében kell tudnunk magyarázni.¹³

Az első elképzelés eredetileg a klasszikus dualizmusból származik, amelyben a szubjektum hátrahagyja még saját testét is, amire képes tárgyként rátekinteni – ám a dualizmus hanyatlása után még tartja magát ma is, amikor az emberi élet és cselekvés semleges és tárgyiasító tudományára van igény. A második az én kormányzásának és reformjának eszményéből ered, amely a 17. században különösen fontos szerepet tölt be, és amelynek Locke nagyhatású változatát dolgozza ki.¹⁴ Ez ma abban a roppant befolyásban él tovább, amivel az instrumentális ész és a mérnökösödő modell bír társadalmi ügyekben, az orvostudományban, a pszichiátriában, a politikában és így tovább. A harmadik felfogás a 17. század társadalmi szerződésről szóló elméleteiben ölt testet, de nem csupán ezek kortárs örökösében talál folytatásra, hanem a mai liberalizmus és a társadalomtudomány főáramlatának számos feltevésében is.

Nem szükséges ennél jobban kibontanunk ezeket az elképzeléseket ahhoz, hogy lássuk: az ismeretelméleti hagyomány civilizációnk különösen fontos erkölcsi és szellemi eszméivel fonódik össze – és ugyanígy a legvitatottabbakkal és leginkább megkérdőjelezhetőekkel is. Ezek megkérdőjelezése előbb vagy utóbb az ismeretelméleti hagyomány erejével való szembenézéshez vezet, ugyanis összetett, egymást kölcsönösen támogató viszonyban állnak vele. Meghaladásuk vagy kritikájuk egyúttal az ismeretelmélettel való hadakozással is jár. Ez azonban azt jelenti, hogy ezt a hagyományt tágan értjük –

¹² [„Nem azt kell-e mondanunk, hogy az elgondolható legteljesebb előítélettelenségre irányuló filozófia azt jelenti: a bölcsélet valódi autonómiát mutatva végső, önmagából létrehozott evidenciák szerint formálódik, és ezért abszolút módon, önmaga alapján képes önmagáért megfelelni?” (HUSSERL 2000, p. 16)]

¹³ [Az atomizmus itt szereplő értelmével kapcsolatosan bővebben magyarul lásd TAYLOR 1998, pp. 23-37.]

¹⁴ Lásd erről James TULLY tūpontos elemzését: *Governing Conduct* in LEITES 1988, pp. 12-71.

a tudás reprezentációs felfogásának egészéként, és nem csupán a fundacionalizmusba vetett hitre vonatkoztatva.

Amikor az ismeretelmélet klasszikus kritikáihoz fordulunk, azt találjuk, hogy leginkább a tudományosság és az erkölcsiség ilyen értelmezésére irányultak. Hegel a hagyomány sokak által üdvözölt kritikája során, *A szellem fenomenológiájának* bevezetésében „a tévedéstől való félelemről” beszél, ami „mint az igazságtól való félelem lepleződik le” (HEGEL 1977, p. 47).¹⁵ Erről a folytatásban kimutatja, hogy összefonódik az individualításra és az különültségre irányuló törekvéssel, amely visszautasítja azt, amit ő a szubjektum–objektum azonosságának „igazságaként” lát. Heidegger közismerten úgy kezeli az ismeretelméleti álláspont felemelkedését, mint a világot uraló hozzáállás kialakulásának egy lépcsőfokát, ami a mai technológiai társadalomban tetőzik. Merleau-Ponty még egyértelműbben politikai párhuzamokat von, és az empirizmus, valamint az intellektualizmus kritikáján keresztül a szabadság alternatív fogalmára világít rá (lásd MERLEAU-PONTY 1945, 3. rész, 3. fej.).¹⁶ Az ismeretelmélet kései Wittgensteinnél található megsemmisítő kritikájának erkölcsi következményei kevésbé nyilvánvalóak, mivel ő különösen idegenkedett attól, hogy ilyesmiket kimondottan megfogalmazzon. Ám követői bizonyos fogékonyságot mutattak a bevonódásmentesség, az instrumentális ész és az atomizmus kritikájára.

Biztonsággal kijelenthető, hogy ezeket a kritikusokat döntően az ismeretelmélet erkölcsi és szellemi következményeivel szembeni ellenszenv, valamint egy alternatíva iránti erős vonzalom motiválta. A tudomány és az erkölcs közti kapcsolat valójában világosabb náluk, mint az ismeretelméleti álláspont fősodorú támogatóinak munkáiban. Ugyanakkor mindezen kritikák fontos vonása, hogy a tudás modern koncepciójának megdöntésén keresztül egy új erkölcsi pozíciót alakítanak ki. Nem csupán leírják a koncepcióhoz társított antropológiai meggyőződésekkel szembeni ellenkezésüket, hanem ki is mutatják ezeknek a meggyőződéseknek az alaptalanságát, minthogy a tudás tarthatatlan felfogásán alapulnak.

Az említettek közül mind a négyen – akiket az ismeretelmélet legfontosabb bírálóinak, a legnagyobb hatású kritikák szerzőinek tekintek – a tudás új koncepcióival szolgálnak. Továbbá hatalmas különbségeik ellenére mind a négyen osztoznak egy alapvető érvelési alakzatban, amely Kanttól származik, és amit „a transzcendentális feltételekből vett érvnek” hívhatunk.

Ezen nagyjából a következőt értem. Az ismeretelméleti felfogás elégtelensége, illetve egy új koncepció szükségessége mellett abból kiindulva érvelünk, amit a világ bármiféle tapasztalatának vagy tudatosításának elengedhetetlen feltételeként mutatunk fel. Az persze maga is problémát jelenthet, hogy miként is jellemezzük ezt a valóságot, aminek meghatározzuk a feltételeit. Kant egyszerűen „tapasztalatnak” hívja; Heidegger azonban – aki a szubjektumközpontú megfogalmazásokon túl kíván lépni – végül „tisztásnak” (*Lichtung*) nevezi. Miközben a kanti megfogalmazás a szubjektum elméjére összpontosít, továbbá annak feltételeire, amit tapasztalatnak nevezhetünk, addig a heideggeri fogalom ugyanannak a jelenségnek egy másik aspektusára mutat rá: arra a tényre, hogy egyáltalán bármi megjelenhet vagy napvilágra kerülhet. Ehhez szükség van arra, hogy legyen olyan létező, akinek megjelenik, aki számára ez egy tárgy; vagyis bizonyos értelemben egy megismerőre [*knower*] van szükség ehhez. Ugyanakkor a *Lichtung* fogalma ahelyett, hogy a megismerőt adottnak venné mint „szubjektumot”, és azt firtatná, hogy mi teszi lehetővé a világról való bárminemű tudásunkat vagy tapasztalatunkat, felhívja a figyelmünket arra a tényre (amit megdöbbentőnek kellene látnunk), hogy a megismerő–megismert összekapcsolódás [*complex*] egyáltalán fennáll.¹⁷

¹⁵ [HEGEL 1973, p. 48.]

¹⁶ [MERLEAU-PONTY 2012, 3. rész, 3. fej. (*A szabadságról*), pp. 465-489.]

¹⁷ Véleményem szerint a tisztásnak ebben az értelmében kell felfognunk, azt a híres helyet is, ahol Heidegger megidézi a leibnizi kérdést: „*Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?*” („*Miért van egyáltalán létező, nem pedig inkább a semmi?*”) (HEIDEGGER 1966, p. 1; 1959). [HEIDEGGER 1995, p. 3.]

Bár kiindulópontunk gravitációs középpontjában mindez rendkívül jelentős elmozdulással jár, létezik folytonosság Kant és Heidegger, Wittgenstein vagy Merleau-Ponty között. Mindannyian abból az intuícióból indulnak ki, hogy a tapasztalat avagy tisztás centrális jelensége nem érthető meg az ismeretelméleti felfogásnak sem az empirista, sem a racionalista verziójában. Az ismeretelméleti felfogás szerint a megismerő állapotai két tulajdonság végeredményben inkohereus ötvözetéből állnak: (a) ezek az állapotok (az ideák) önmagukba zártak [*self-enclosed*] abban az értelemben, hogy pontosan azonosíthatók és leírhatók a „külső” világtól elvonatkoztatva (ez természetesen lényegi összetevője a tudás alapjait vizsgáló reflektív tesztelés racionalista vonulatának); (b) ettől még a külvilág dolgaira irányulnak és ezeket reprezentálják.

E kombináció inkohereus voltát olyan dolgok létezése leplezheti előttünk, amelyek látszólag rendelkeznek az (a) tulajdonsággal, mint amilyenek bizonyos érzetek; sőt azok az állapotok is, amelyek látszólag összekapcsolják (a)-t és (b)-t, akár az állandó illúziók. Viszont az elmúlt két évszázad vitáiból egyértelműen kibontakozik, hogy (b)-vel rendelkező állapotaink feltétele, hogy (a)-t nem elégíthetik ki. Ez már a klasszikus empirizmusban is kezdett világossá válni, ahol bizonytalanul váltogatta egymást az „idea” vagy „benyomás” kétféle definíciója: az egyik olvasat szerint egyszerűen az elme tartalma, mintegy belső tárgyként [*quasi-object*], ami tárgyleírást igényel; a másik olvasatban arra vonatkozó kijelentés [*claim*], ahogy a dolgok állnak, és csak egy mellékmondatral [*that-clause*] ragadható meg.¹⁸

A (b) tulajdonságot később a Brentano- és Husserl-féle tradícióban „intencionalitásnak” nevezték el: ideáink lényege, hogy valaminek az ideái, valamire vonatkoznak. Ezáltal a tapasztalat vagy a tisztás legfőbb feltételét másképpen is jellemezhetjük. Amiket Kant transzcendentális feltételeknek nevez, azok az intencionalitás előfeltételei, a Kantra visszamenő érveket pedig tekinthetjük úgy, hogy azt vizsgálják, mik is ezek a feltételek.¹⁹

Kant már kimutatta, hogy a tudás Hume által képviselt atomisztikus felfogása tarthatatlan ezeknek a feltételeknek a fényében. Kant szerint ahhoz, hogy az állapotaink egy objektív valóság tapasztalatainak számítsanak, egy koherens egészé kell összeállniuk, vagy szabályoknak kell összefogniuk őket. Legyen ez a megfogalmazás bármilyen megkérdőjelezhető is, zseniálisan bemutatja a hume-i elképzelés inkohereusát, amely szerint a tudás alapja, hogy nyers, atomi, értelmezetlen adatok jutnak el hozzánk. Miként mutatta ki ezt Kant? Voltaképp egy olyan érvelési alakzat alapjait fektette le, amelyet örökösei azóta is folytonosan alkalmaznak. Felfoghatjuk az intuícióra való hivatkozás egy formájának is. Kant két dologra hívja fel a figyelmünket ebben a partikuláris esetben, ami Hume cáfolatára vonatkozik (ez véleményem szerint *A tiszta ész kritikája* első kiadásában a transzcendentális dedukciónál szóló rész fő témája). Egyrészt egyáltalán nem rendelkeznenek azzal, amit tapasztalatként ismerünk fel, ha az nem lenne megkonstruálható egy tárgy tapasztalataként (ez az állítás a szememben az intencionalitás egyfajta proto-tézise), másrészt az, hogy egy tárgyra vonatkoznak, magával vonja, hogy a „reprezentációink” közt bizonyos kapcsolatnak kell lennie. Ahogy Kant írja, enélkül „*lehetséges volna, hogy a jelenségek sokasága töltse be ugyan a lelkünket, mégis anélkül, hogy ebből valaha tapasztalat lenne*”. Észleteink „*nem tartoznának egyetlen tapasztalathoz sem, következésképp objektum nélküliek volnának, képzetek vak játékaik csupán, vagyis még az álomnál is kevesebbek*” (KANT 1781, A111, A112).²⁰

¹⁸ [Taylor szerint az „idea” vagy „benyomás” meghatározása két koncepció közt ingadozott. Az egyik szerint egy nyers, egyszerű tapasztalati tartalom (akár egy fogfájás tapasztalata), a másik szerint egy állítás a világ dolgairól, amit pl. így fogalmazhatunk meg: annak az ideája, *hogy fáj a fogam.*]

¹⁹ A modern korban ez a kérdés bizonyos értelemben megkerülhetetlenné válik. Mindaddig nem merülhetett fel, amíg a platóni vagy az arisztotelianus értelmezés volt az uralkodó. A világot magát Ideák alakították, amelyek valamilyen módon önfeltárák [*self-revealing*] voltak. Heidegger megnevezésével élve a „tisztás” a megismert dolgok természetén alapult. Amint ez a válasz már nem áll rendelkezésünkre, úgy máris feltehető a kérdés: „Mik is az intencionalitás alapjai?” Legnagyobb részét az ismeretelméleti hagyomány által létrehozott és szentesített érzéketlenség szükséges hozzá, hogy ezt a kérdést ne vegyük figyelembe.

²⁰ [KANT 2004, pp. 676-677.]

Úgy vélem, ezt a fajta intuícóra hivatkozást jobban érthetjük, ha arra támaszkodóként fogjuk fel, amit „az ágens tudásának” nevezek. A világ észlelésére és megismerésére irányuló tevékenységekbe bevonódott [*engaged*] szubjektumokként képesek vagyunk bizonyos feltételek azonosítására, amelyek teljesülése nélkül a cselekedeteink inkoherenssé válnának. A filozófiai teljesítmény az, ha ezeket meg tudjuk határozni. Amint ez megvan, ahogy Kantnál a hume-i empirizmus briliáns cáfolatának esetében, rájövünk, hogy csupán egyetlen racionális válasz van. Nyilvánvalóan képtelenek lennénk a világot egyáltalán megtapasztalni, ha kavargó értelmezetlen adatokból kellene kiindulnunk. Valójában még „adatunk” sem lenne, hisz már ez a minimális leírás is azt feltételezi, hogy meg tudjuk különböztetni azt, ami objektív forrásból származik, és amit csupán magunk állítunk elő.²¹

A négy említett szerző továbbviszi ezt az érvelési alakzatot, és az intencionalitásnak olyan feltételeit vizsgálja, amelyek az ismeretelméleti hagyománnyal még alapvetőbb szakítást követelnek meg. Konkrétan annyival mennek messzebbre, hogy aláássák a korábban leírt antropológiai meggyőződéseket: a bevonódásmentes szubjektumra, a pontszerű énrre és az atomizmusra vonatkozó meggyőződéseket.

Heidegger és Merleau-Ponty érvei az első nézettel számoltak le. Heidegger például – különösen a világban-benne-lét széles körben elismert elemzésével – rámutat: a valóság bevonódásmentes [*disengaged*] reprezentálásának feltétele, hogy már bele kell legyünk vonódva a világunkkal való foglalkozásba, eleve teszünk-veszünk [*dealing*] a dolgokkal, velük összekapcsolódva (vö. HEIDEGGER 1927, 1. rész, 2. és 3A fejezet).²² A bevonódásmentes leírás egy olyan létező (*Dasein*) különleges, csak időnként megvalósítható lehetősége, aki különben – egy bizonyos életforma megvalósítása iránt elkötelezett [*engaged*] ágensként – már eleve a világban van. Ezek vagyunk mi „mindenekelőtt és többnyire” (*zunächst und zumeist*).

Heidegger óriási eredménye – ahogy Kanté is – abban áll, hogy a problémára megfelelően közelített rá. Amint ez megtörtént, már nem tagadhatjuk el a kibontakozó képet. Még akkor is ágensek vagyunk, ha teoretikusan állunk a világhoz. Még ahhoz is, hogy felfedezéseket tehessünk a világról, hogy egy érdek nélküli képet megalkothassunk, már eleve össze kell kapcsolódnunk vele, kísérleteznünk kell, el kell kezdenünk megfigyelni, a körülményeket szabályozni. Mindezek az elmélet elengedhetetlen alapjai, és már bennük is eleve be vagyunk vonódva a dolgokkal foglalkozó ágensekként. Világos, hogy máskülönben nem alkothatnánk érdek nélküli reprezentációkat.

Amint ezt elfogadjuk, az egész ismeretelméleti álláspont ellehetetlenül. A fundacionalizmusnak egyértelműen befellegzett, hiszen a dolgok – amiket egészként, tartós entitásokként figyelünk meg – reprezentációja abban gyökerezik, ahogy foglalatostkodunk velük. Ezek a tevés-vevések nagyrészt artikulálatlanok, a teljes kifejtésükre vállalkozni pedig inkoherens lenne, hiszen bármely törekvés a kibontására már maga is a világba való implicit bevonódás hátterére avagy horizontjára támaszkodna.

Ámde az érv ennél mélyebbre hatol. A fundacionalizmus azért omlik össze, mert képtelenek vagyunk a szokásos reprezentációk mögé menni, hogy még alapvetőbb reprezentációkat tárjunk fel. Amit a világról szóló – például a kijelentő mondatainkban megfogalmazott – reprezentációk mögött találunk, az nem még több reprezentáció, hanem a világ egy bizonyos megragadása, amivel a világban lévő ágensekként rendelkezünk. Ez pedig megmutatja, hogy az ismeretelméleti vállalkozás tudásfelfogása egészében téves. Nemcsak a külső valóságra vonatkozó belső képekből áll, hanem egészen másféle alapokból. És ennek az „alpnak” az esetében az ismeretelméleti felfogás döntő lépése – a szubjektum állapotainak (az „ideáknak”) és a külvilág tulajdonságainak megkülönböztetése – nem végezhető el. A tárgyról alkotott *képem* és a tárgy között húzhatunk egy határozott vonalat, de nem húzható ilyen vonal a tárggyal való *tevés-vevés* és a tárgy közé. Lehet értelme annak a kérdésnek, hogy fókuszáljunk arra, mit

²¹ Ezt az érvelési alakzatot hosszasan tárgyalom a következő tanulmányban: TAYLOR 1995b, pp. 20-33.

²² [HEIDEGGER 1989, Első rész, Első szakasz, Első, Második és Harmadik (A) fejezet.]

is *hiszünk* valamiről – mondjuk egy futball-labdáról – még akkor is, ha a tárgy nincs épp jelen; ám ha *játékra* kerül a sor, ugyanez a kérdés abszurdá válik. A játék részét képező cselekvéseket nem lehet végrehajtani a tárgy nélkül; azok magukban foglalják a tárgyat. Vonjuk ki a tárgyat és valami egészen mást kapunk – mondjuk színpadon játékot imitáló embereket. Az a gondolat, hogy a világ megértése a vele való tevés-vevésen alapszik, egyenértékű azzal a tézissel, miszerint megértésünk végeredményben egyáltalán nem reprezentációkon alapul, utóbbin olyan megjelenítéseket [*depictions*] értve, amelyek tőlük függetlenül azonosítható dolgok leképezései lennének.²³

Heidegger reflexiói teljességgel kivezetnek minket az ismeretelméleti felfogásból. Az intencionalitás feltételeiről szóló reflexióink megmutatják: az előfeltételek egyike, hogy „mindenekelőtt és többnyire” a világban benne lévő ágensek vagyunk. Ez azonban ugyanúgy lerombolja azt az elképzelést, miszerint ideálisan az ágens teljességgel bevonódásmentes lehet. Ez lehetetlenségnek bizonyul, elérését megkísérelni pedig pusztító hatású lenne. Képtelenek vagyunk a magunk számára tárggyá alakítani azt a háttérrel, amely előtt gondolkodásunk zajlik. Az ész feladatát egész másban kell látnunk: a háttér artikulálásában, a tartalmának „felfedésében”. Ez megnyithatja annak lehetőségét, hogy egy alkotórészét leválasszuk magunkról vagy megváltoztassuk (sőt akár az ilyen változtatást ellenállhatatlanná is teheti) – ám csak ha közben megkérdőjelezetlenül támaszkodunk a fennmaradó részre.

És ahogy a bevonódásmentesség eszményének alapját képező ágens-felfogás ellehetetlenül, úgy az én pontszerű elképzelése is. Heidegger és Merleau-Ponty rámutatnak, hogy a háttér elhagyhatatlansága magával vonja az ágens mélységének megértését – ugyanakkor ezt az intencionalitás feltételeinek komplementer irányú feltárásával teszik. Heidegger megmutatja, hogy a *Dasein* világát egy bizonyos másokkal közös életforma összefüggő céljai határozzák meg. Merleau-Ponty arra mutat rá, hogy ágenciánk lényegileg megtestesült, és arra is, hogy ez a megélt test a cselekvés és a vágy irányainak helye, amelyeket mi magunk sosem ragadhatunk meg teljesen vagy irányíthatunk személyes döntéseinkkel.

Ez a kritika az általam célba vett harmadik antropológiai meggyőződést, vagyis az atomizmust is kérdésessé teszi. Az imént említettem, hogy a *Dasein* életformája Heidegger fogalma szerint lényegileg egy kollektivitás életformája. A paradigmaváltó kritikák általános jellemzője, hogy határozottan elvetik ezt a harmadik nézetet, és helyette felmutatják: a társadalom az elsődleges az egyén identitásának helyeként. Ugyanakkor ehhez döntően a nyelv szerepének feltárásán keresztül érkeznek el. A nyelvnek az az új elmélete, amely a 18. század végén lép fel – különösen Herder és Humboldt munkáiban –, nem csupán arról ad számot újszerűen, hogy a nyelv miért is lényegi az emberi gondolkodás számára, de emellett a beszéd képességét sem egyszerűen az egyénnek, hanem elsősorban a nyelvközösségnek [*speech community*] tulajdonítja.²⁴ Ez az ismeretelméleti hagyomány bevett álláspontjának teljes felborítása. Mármost az ezt alátámasztó érvek részesei voltak az atomizmus cáfolatának, ami a standard modern ismeretelmélet megdöntésével járt.

Az ilyen típusú érvekre fontos példákat találunk Hegelnél: ilyenek *A szellem fenomenológiájának* első fejezetében található érvek, amelyek az ellen az álláspont ellen irányulnak, amit ő „érzéki

²³ Az emberi teljesítmény számítógépeken alapuló modelljének védelmezője természetesen szembeszállna ezzel a kijelentéssel, és a futballpályán nyújtott kompetens [*skilled*] teljesítményünket az információs input egységeivel [*bits*] végzett komputációval igyekeznék magyarázni, amely magyarázatban ezek az egységek ugyanazt a szerepet töltenék be, mint a reprezentációk a klasszikus elméletben. Ám ezzel valójában megkérdőjeleznék a dolgokkal való tevés-vevésünkben meglévő értelmezésünk alapját. Vagyis ezzel azt állítaná, hogy ez az alap csupán csak látszólagos, csak a tapasztalatban látszanak így számunkra a dolgok, miközben a valóságban épp fordítva vannak: a kompetens teljesítmény alapját az explicit reprezentációkkal végzett komputáció biztosítja, jöllehet ez tudattalan szinten zajlik. Ez persze nem zárható ki a priori érvek segítségével, de az elfogadhatatlanságát jól alátámasztja DREYFUS 1979.

²⁴ Ezt bővebben tárgyalom a következő helyeken: *Language and Human Nature* (TAYLOR 1985c), valamint *Theories of Meaning* (TAYLOR 1985e).

bizonyosságnak” nevez – itt egyszerre mutatja meg a nyelv megkerülhetetlenségét és holisztikus jellegét. Továbbá Wittgensteinnél: ilyen híres bizonyítása a „rámutató definíciók” haszontalanságáról, amelyben egyértelművé teszi a nyelv kulcsszerepét a tárgy azonosításában, és ilyen nála a merőben privát nyelv lehetlenségének bizonyítása is.²⁵ Úgy vélem, ezek kitűnő példái az intencionalitás feltételeit feltáró argumentumoknak, és mindkét érv rámutat következményének elkerülhetetlenségére.

Egyértelmű, hogy ezek az érvek az ismeretelmélet meghaladásának egy elég más fogalmát tárják eléünk, mint azok, amelyek pusztán csak elkerülik a fundacionalizmust. A kettő közti távolságot lemérhetjük, ha összehasonlítjuk a négy szerző bármelyikét – Heideggert esetleg, vagy akár Merleau-Pontyt – Quine „Naturalizált ismeretelmélet” című cikkével. Világos, hogy az ismeretelméleti megközelítés lényegi részei továbbra is érvényesülnek Quine-nál, így nem meglepő módon a hagyomány középpontjában lévő antropológiai meggyőződések is. A bevonódásmentesség a „lakatlan tájak” iránti vonzódásában mutatkozik meg; a pontszerű én a behaviorizmusában; az atomizmus pedig sajátos politikai konzervativizmusában (vö. QUINE 1955, p. 4;²⁶ lásd még QUINE 1960). Ekkora horderejű különbségek nyomán felmerül a kérdés: mit is jelent az ismeretelmélet meghaladása?

A fentiekben már elkezdett kibontakozni egy vállaltan tendenciózus kép arról, hogy mit is érthetünk az ismeretelmélet meghaladásán. Ez a feladat tágabb vagy mélyebb meghatározását fogadja el: eszerint a feladat a torz antropológiai meggyőződések meghaladása lenne, a velük összefonódott tudásfogalom kritikáján és kijavításán keresztül, ami oly sokat tett azért, hogy hitelesnek állítsa be őket – érdemtelenül. Másként mondva: az intencionalitás feltételeinek tisztázása által jobban megértjük, mik is vagyunk megismerő ágensekként – és így nyelvi létezőkként –, ezáltal pedig jobb rálátásunk lehet olyan sarkalatos antropológiai kérdésekre, amelyek erkölcsi és szellemi meggyőződéseink alátámasztásául szolgálnak.

Az ismeretelméleti hagyománnyal való radikális szakítása ellenére ez a fajta filozófia egy tekintetben mégis folytonos vele. Továbbra is megkövetelné önmagunk mint megismerő ágensek természetének tisztázását saját magunk számára [*self-clarity*], amit akkor érthetünk el, ha elfogadunk egy jobb, és kritikailag védhetőbb felfogást ennek vonzatairól. Ahelyett, hogy a tudás lehetetlen fundacionális igazolását keresnénk vagy a hiteink alapjával kapcsolatos teljes mértékű reflektív világosságban reménykednénk, önmegértésünket immár úgy fognánk fel, mint tudásunk határainak és feltételeinek ismeretét. Ezek tudomásulvétele segítene meghaladni a bevonódásmentesség és az atomisztikus individualitás illúzióit, amelyek folyamatosan újratermelődnek a mobilitáson és instrumentális éssen alapuló civilizációban.

Ezt úgy is felfoghatnánk, mint a modern ész, sőt az önmagáért felelős ész programjának folytatását – azáltal, hogy új értelmet adunk neki. Így értelmezte Husserl a kritikai programot az „európai tudományok válságáról” szóló utolsó nagyszerű előadásaiban, amelyeket 1935-ben tartott Bécsben. Husserl úgy gondol ránk, mint akik az „*europäischen Geist*”²⁷ alapvető feladatának végrehajtásáért küzdenek, aminek a teljes mértékű reflektív világosság elérése a célja. Szerinte filozófus-funkcionáriusokként kellene felfognunk magunkat („*Funktionäre der neuzeitlichen philosophischen Menschheit*”).²⁸ Az európai hagyomány eredeti alapítása (*Urstiftung*) a végső megalapozás (*Endstiftung*) irányába mutat, és csak az utóbbiban tárul fel teljességgel az előbbi:

²⁵ Lásd ehhez a következő cikkemet: *The Opening Arguments of the Phenomenology* (TAYLOR in MACINTYRE, 1976, pp. 151-188); illetve WITTGENSTEIN 1953, § 28 skk. és 258 skk. [WITTGENSTEIN 1998, pp. 33 skk., 139 skk.]

²⁶ [A kötetből idézett *On What There Is* című cikket magyarul lásd QUINE 2002, p. 118.]

²⁷ [Az „*európai szellem*” (HUSSERL 1998, p. 98).]

²⁸ [„*Az újkori filozófiai emberiség funkcionáriusai*” (uo.)]

„nur von ihr [Endstiftung] aus kann sich die einheitliche Ausgerichtetheit aller Philosophen und Philosophien eröffnen, und von ihr aus kann eine Erhellung gewonnen werden, in welcher man die vergangene Denker versteht, wie sie selbst sich nie hätten verstehen können.” (HUSSERL 1977, sec. 15., pp. 78, 80)²⁹

Husserl reménye itt képtelenül túlzóan hangzik, aminek köze lehet ahhoz, hogy nem tudta végigvinni fundacionalizmus-kritikáját. Mint hamarosan látni fogjuk, a túlzásnak nagy szerepe volt abban, hogy a feladat általam vázolt verziója elveszítse hitelét. Ám ha Husserl megfogalmazását megszabadítjuk a „végső megalapozás” reményétől, ahol végül abszolút apodikticitásra tennénk szert; és ha csak arra koncentrálnak, milyen előnnyel [gain] szolgálhat az ész számára egyrészt annak megértése, mi is illuzórikus a modern ismeretelméleti programban, másrészt azoknak a belátásoknak az artikulálása, amelyek ebből ránk nézve következnek, akkor már korántsem hangzik olyan hihetetlenül az a kijelentés, hogy egy kicsivel továbblendítettük az ész modern programját, és valamicskével jobban értjük az elődeinket, mint amennyire ők értették saját magukat.

Már ismeretes, hogy mit is foglalnak magukba az ilyen irányú reflexiók. Először is az ész másfajta felfogását, amely – a felvilágosodásból ismerős jellemzői mellett – új fakultással gazdagodik. Ennek érdeme [excellence], hogy képesek vagyunk életünk háttérét élesen artikulálni. Heideggert követve erre a „feltárultság” kifejezést használhatjuk. Ezzel együtt jár az erkölcsi okoskodás számára különös jelentőséggel bíró kritikai gondolkodás egy felfogása is, amely a gondolkodásunkban lezajló átmenetek természetére összpontosít – aminek az „immanens kritika” csupán a legismertebb példája.³⁰

A morális gondolkodás számára ebből a kritikából azoknak az erkölcsi felfogásoknak az elvetése következik, amelyek pusztán az instrumentális észen alapulnak, mint amilyen az utilitarizmus; ezen kívül pedig kritikai távolságtartás az én pontszerű elképzelésén nyugvó felfogásoktól, mint amilyenek a Kanttól eredők. Ennek tökéletes példája Michael Sandel kritikája John Rawls elméletéről, amely az ágensek egy kevésbé „szűken” vett elgondolására apellál (SANDEL 1982). A társadalomelméletben ebből következően visszautasítandóak az atomista elméletek, a reduktív oksági teóriák (mint amilyen a „vulgármarxizmus” vagy a szociobiológia) és azok az elméletek is, amelyek összeegyeztethetetlenek az interszubjektív jelentéssel.³¹ A társadalomtudomány ez alapján közelebb látszik állni egyfajta történettudományhoz. A politika tekintetében a kritikát antiatomista vonulata ellenségessé teszi a kortárs konzervativizmus egyes formáival, de a nem szituált szabadság radikális tanaival szemben is.³² Úgy gondolom, természetes szálak fűzik ezt a kritikát a szituált szabadság, illetve identitásunk közösségben megtalálható gyökereinek hangsúlyozásával együtt a polgári humanista hagyományhoz, amit Humboldtól Arendtig számos szerző művei tanúsítanak (ARENDR 1958).³³

Mostanra úgy tűnhet, mintha minden sínen volna, hogy elérkezzünk bizonyos erkölcsi–politikai színezettel bíró antropológiai következményekhez. Ám valójában mindez heves viták tárgya, és nemcsak azok vitatják, akik az ismeretelméleti hagyományt kívánnák megvédelmezni – ami érthető lenne –, hanem e hagyomány kritikusai is. Közülük is élen jár egy sor olyan gondolkodó, akik önmagukat Nietzsche egy adott olvasata alapján határozzák meg. A legérdekesebb és legjelentősebb közülük véleményem szerint Foucault. Ennek a fejezetnek a témáival összhangban talán akkor hatolhatunk le a legközvetlenebbül egyet nem értésük alapjáig, ha szemügyre vesszük az általuk

²⁹ [„Csak a végső megalapozásban nyilvánul meg ez, csak belőle válhat világossá valamennyi filozófia és filozófus egységes irányultsága, s csak belőle származhat az a megvilágosodás, amelyben a múlt gondolkodóit úgy értjük meg, ahogyan ők önmagukat sohasem lettek volna képesek megérteni.” (HUSSERL 1998, p. 100).]

³⁰ Ezt bővebben jellemzem a következő helyen: TAYLOR 1995a, pp. 34-60.

³¹ Lásd erről a következő tanulmányomat: *Interpretation and the Sciences of Man* (TAYLOR 1985a).

³² Lásd erről TAYLOR 1979, 3. fej.

³³ [A könyvből magyarul részletek olvashatók a következő helyen: ARENDR 2017, p. 53-72.] Néhány, a politikának és a modern társadalomnak ezzel a felfogásával összefüggő problémával a következő tanulmányban foglalkozom: *Legitimation Crisis?* (TAYLOR 1985d, pp. 248-288).

képviselt erkölcsi és szellemi nézetet. Foucault esetében ez élete végén viszonylag egyértelművé vált. Elutasította a pontszerű ént, amely instrumentálisan állhatna hozzá a saját életéhez és jelleméhez – márpedig valóban ehhez vezetnek a fegyelmező társadalom gyakorlatai és „igazságai”, amely társadalmat oly ellenszenvesen festette le (még ha a leírások mellett hangsúlyozta is a semlegesség fontosságát). Ám nem tudta elfogadni egy mélyben lévő vagy autentikus én rivális fogalmát, amely a Hegelhez, illetve eltérő módon a Heideggerhez vagy Merleau-Pontyhoz kapcsolódó kritikai hagyományban bontakozott ki. Ez számára csupán egy újabb börtönnek tűnt. Mindkettőt elutasította a nietzschei felfogás javára, amely szerint az én potenciálisan önlétrehozó [*self-making*], az én eszerint műalkotás, ami központi gondolata a „létezés esztétikájának”.³⁴

Jóval frivolabb szinten, de valami hasonló látszik motiválni egyes posztstrukturalista szerzőket – példának okáért Derridát. Paradox módon „a szubjektivitás végének” gyakori emlegetése ellenére ennek a pozíciónak a vonzereje épp a szubjektivitás számára biztosított szabadság [*licence*] saját átalakításának megvalósítására és jelentések kitalálására, amit nem korlátozhat az élet vagy a szöveg helyes értelmezése, illetve letagadhatatlan jelentése. Itt megint csak az önlétrehozás az elsődleges.

Minden ilyen elmélet számára alapvetőek Nietzsche meglátásai, melyek szerint a nyelv rendet kényszerít a világunkra, az elmélet pedig egyfajta erőszak. Ez a megközelítés riválisa az ismeretelmélet olyanfajta kritikájának, amelyet az eddigiekben leírtam – amit ha végigvizsgálunk, felfedezhetünk valami mélyebbet és érvényesebbet önmagunkról. Ehelyett – a szokásos értelmezés szerint – egyenesen az igazságra irányuló törekvést támadja. Minden episztemikus rend rákényszerítés, az ismeretelméleti felfogás pedig csak egy ezek közül a rendek közül. Nem tarthat igényt a végső igazságra, és nem azért, mert az intencionalitás feltételeinek feltárása során kiderült az elégtelensége, hanem mert minden ilyen igény téves; összekeveri a hatalom manővereit az igazság feltárulásával. Husserl *Urstiftung*ja így egészen más, egyenesen vészjósló színben tűnik fel.

Az ismeretelméletnek egyértelműen ez a fajta kritikája egyeztethető leginkább össze az önlétrehozás szellemi pozíciójával. Ez a megközelítés radikális módon az akaratot teszi elsődlegessé, miközben az intencionalitás feltételeit vizsgáló kritika arra törekszik, hogy többet mutasson abból, mik is vagyunk valójában – hogy mintegy megmutasson valamit énünk mélyebb vagy autentikusabb természetéből. Így akik a nietzschei úton indulnak el, természetesen nem akarnák kritikájukat az ész *előnyének* tekinteni. Inkább tagadnák az ész beleszólási lehetőségét abba a döntésbe, hogy mik is legyünk.

Ezzel nem azt mondom, hogy az ismeretelmélet vége a részükről egy radikális szakítás lenne. Ahogy az intencionalitás feltételeit vizsgáló kritika átformálva viszi tovább [*continuity-through-transformation*] az önkritikus ész hagyományát, úgy a nietzschei tagadás megvalósította átalakítás a modern identitás egy másik aspektusának folytonosságát képviseli – az akarat elsőbbségének folytonosságát. Ez fontos szerepet játszott a modern tudomány és a hozzá társult ismeretelméleti álláspont felemelkedésében. Bizonyos értelemben a voluntarisztikus antropológia (különösképpen a nominalizmus alakjában), a voluntarisztikus teológiára visszavezethető gyökereivel együtt évszázadok alatt készítette elő a terepet a 17. századi forradalom számára. Kulcsfontosságú különbséget jelent a modernek közt, hogy az akarat elsőbbségéről mit is gondolnak. Ez a kérdés az ismeretelmélet meghaladását illető kétféle értelmezés közti ellentét egyik tétje.

Bár ez a különbség talán a legdrámaibb szembenállás az ismeretelmélet kritikusai közt, korántsem fed le minden pozíciót. Habermas például egy olyan álláspontot alakított ki, amely egyiknek sem feleltethető meg. A neonietzscheánusokkal szemben határozottan megvédelmezné a kritikai ész hagyományát, ám a heideggeri feltárultsággal szemben is megvannak a maga indokai a gyanakvásra. Helyette az ész formális felfogására kíván támaszkodni, és ennek következtében egy procedurális etikára, amely ugyanakkor mentes a korábbi variánsok monologikus hibáitól. Sokat merített az

³⁴ Lásd a következő könyv második kiadásának függelékben közölt interjút: DREYFUS & RABINOW 1983.

ismeretelmélet fent említett négy szerzőnél található kritikájából, ám aggódik egy valóban egyetemes és kritikus etika sorsáért, amennyiben ezt a kritikát teljesen végigvisszük.³⁵

Hogyan tehetünk igazságot ebben a vitában? Hogyan dönthetjük el, mit is jelent valójában az ismeretelmélet meghaladása? Nem remélhetem, hogy ehelyütt eldöntöm a kérdést, csupán leírom, hogyan kellene megoldani. Hogy válaszomat jobban körvonalazhassam, vissza szeretnék térni a legdrámaibb szembenálláshoz: a neonietzscheánusok és a kritikai ész védelmezői közti vitához.

Úgy tűnik számomra, hogy bárkinek is legyen végeredményben igaza, az ütközetet az utóbbiak térfelén kell megvívni. A nietzschei pozíció is a tudás egy bizonyos felfogásán áll vagy bukik: eszerint a tudás viszonylagos, és a végeredményben ránk kényszerített – Foucault kifejezésével élve – eltérő „igazságrezsimektől” függ. Ennek a tudásfelfogásnak magasabb rendűnek kell bizonyulnia ahhoz képest, ami az intencionalitás feltételeinek vizsgálatából következik. De vajon az-e?

A nietzschei megközelítés egészen bizonyosan fontos belátásokkal szolgált: egyetlen felfogás sem teljesen ártatlan, valami mindig elfojtásra kerül; mi több, az eszmecserék résztvevői közül egyesek mindig előnyt élveznek másokhoz viszonyítva – legyen szó bármely nyelvről.³⁶ Ám a kérdés az, hogy ez eldönti-e az igazság kérdését a két megközelítés között. Ez azt jelentené, hogy nem beszélhetünk episztemikus előnyről, ha az egyik megközelítésről a másikra váltunk? Az intencionalitás feltételeit vizsgálók azt állítják, hogy van ilyen előny. Ez a kijelentés pedig a filozófiai megközelítéseknek nem egy naiv, angyali elképzelésén áll vagy bukik, amely szerint semmi közük se lenne a hatalomhoz. Hol az az érv, amely megmutatja, hogy a radikálisabb nietzschei állítás az igaz, a kritikai ész tézise pedig tarthatatlan?

Attól tartok, nagyon kevés a komoly érv ezt illetően. Úgy tűnik, a neonietzscheánusok azt hiszik, fel vannak mentve az érvelés alól, mivel nézetük vagy már eleve evidens, vagy nem is szállhatnak be ebbe a vitába anélkül, hogy ne kompromittálnák saját pozíciójukat. Derrida és követői az első csoportba látszanak tartozni. Érvelésük alapját egy merőben karikatúrisztikus nézet adja a szembenálló alternatíváról, amely szerintük magában foglalja, hogy saját magunk számára teljesen transzparenssek lehetünk. Egy ilyen nézet feltételezésétől talán még Hegel is elpirulna. Az ezt övező retorika elfedi, hogy a két meglehetősen hibbant alternatíva mellett létezhetne akár egy harmadik is; és ha ezt elhiszük, akkor Derrida nézete látszik nyerni, mint ami kevésbé eszement – még ha csak egy hajszállal is.

Mások azzal próbálnak Foucault mellett érvelni, hogy nem is szállhatna vitába a tudás értelmezéseiről anélkül, hogy maga mögött ne hagyná nietzschei pozícióját, miszerint az egyes felfogások között nincs miről *érvelni*. Ebben van is valami, viszont akkor az is alátámasztásra szorul, hogy van-e egyáltalán valami, ami mellett érvelni lehet. Valamit bizonyára lehetne erről mondani. És sok minden *már* el is hangzott, példának okáért Nietzschétől, de Foucault is mondott erről egyet s más – például amikor az „igazságrezsimokról” beszélt. A kérdés mármint az, hogy mindez valóban meggyőző-e, vagy tele van csúsztatásokkal és kibúvókkal.

Röviden: az érvek elvetése melletti érvek egyformán rosszak. Foucault maga valójában egy alkalommal komoly próbálkozást tett az intencionalitás feltételeinek feltárására – ez *A szavak és a dolgok* második felében található meg (9. fej.), ahol is az Ember feltalálásáról és a „transzcendentális–empirikus kettősségéről” ír.³⁷ Ez kétségtelenül a Nietzschét sokkal inkább középpontba állító utolsó korszaka előtt történt, ugyanakkor tekinthető ennek előkészítéseként – ahogy ezt voltaképp Dreyfus és Rabinow is látja (DREYFUS & RABINOW 1983, 2. fej.).

³⁵ Ennek a procedurális etikának a motivációit és korlátait a következő helyeken tárgyalom: TAYLOR 1991, pp. 23-35; valamint TAYLOR 1985b, pp. 23-48.

³⁶ Ezeket a belátásokat William Connolly meggyőzően fejtette ki egy Foucault-ról velem folytatott vitában. Lásd tőle a következő szöveget: CONNOLLY 1985, pp. 365-376.

³⁷ [FOUCAULT 2000, pp. 339-383.]

Számomra úgy tűnik, hogy az itt szereplő érvek inkább a Kantra vonatkozó heideggeri és Merleau-Ponty-féle kritikákra építenek, semmint megkérdőjelezik ezeket. Ha Foucault érvei érvényesek, úgy az lenne a következményük, hogy az intencionalitás feltételeiről semmi koherenset nem lehet mondani. Nem látom be, hogy ez hogyan ne ásná alá a nietzscheánus nézetet is. *A szavak és a dolgok*ban Foucault egyfajta strukturalizmusban talál menedékre, ami elvileg teljesen megkerülné ezt a kérdést. Ám röviddel ezután maga mögött hagyja, mi pedig bizonytalanságban maradunk azt illetően, hogy az érvelés hova is vezetne. Ám a neonietzscheánusok körében olyan hangulat uralkodik, mintha a probléma már feloldást nyert volna. Lyotard azt ajánlja, hogy soha többé ne vegyük túlságosan komolyan a metanarratívákat, ám az emellett szóló érv csupán karikatúrán alapszik (LYOTARD 1979, p. 7).³⁸

Ha igazam van, akkor ez a kérdés messze nem eldöntött. Viszont az ismeretelmélet holtteste feletti küzdelem tétje korunk legjelentősebb szellemi kérdései közé tartozik. Az ismeretelmélet meghaladásának valódi értelme jóval többnek bizonyul egy pusztán történeti érdeklődésre számot tartó kérdésnél.

Fordította: Paár Tamás

Szaklektor: Farkas Henrik

Irodalom – References

- ARENDR, H. (1958): *The Human Condition*. University of Chicago Press, Chicago. [A könyvből magyarul részletek olvashatók a következő helyen: H. ARENDR (2017): Az emberi állapot. 2000, 29(6): 53-72. (ford. Pályi M.)]
- ARISZTOTELÉSZ: *De anima*. [Magyarul (2006): A lélek. In: ARISZTOTELÉSZ (2006): *Lélektudományi írások*. Akadémiai Kiadó, Budapest. (ford.: Steiger K., a fordítást átdolg. Brunner Á. & Bodnár I.)]
- CONNOLLY, W. (1985): Taylor, Foucault and Otherness. *Political Theory*, 13(August): 365-376. doi:[10.1177/0090591785013003004](https://doi.org/10.1177/0090591785013003004)
- DENNETT, D. (1981): Three Kinds of Intentional Psychology. In: R. A. HEALEY (ed.) (1981): *Reduction, Time and Reality*. Cambridge University Press, Cambridge (Eng.), pp. 37-61. [Magyarul (1998): Az intencionális pszichológia három fajtája. In: D. DENNETT (1998): *Az intencionalitás filozófiája*. Osiris Kiadó, Budapest, pp. 39-77. (ford. Pléh Cs.)]
- [DESCARTES, R. (1994): *Elmélkedések az első filozófiáról*. Atlantisz, Budapest. (ford. Boros G.)]
- [DESCARTES, R. (1980): Szabályok az értelem vezetésére. In: id.: *Válogatott filozófiai művek*. Akadémiai Kiadó, Budapest, pp. 97-166. (ford. Szemere S.)]
- DREYFUS, H. L. & P. RABINOW (1983): *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*. University of Chicago Press, Chicago. doi:[10.7208/chicago/9780226154534.001.0001](https://doi.org/10.7208/chicago/9780226154534.001.0001)
- DREYFUS, H. L. (1979²): *What Computers Can't Do*. MIT Press, New York.
- FOUCAULT, M. (1966): *Les Mots et les Choses*. Edition Gallimard, Paris; *The Order of Things* (1970). Pantheon Books, New York. [Magyarul (2000): *A szavak és a dolgok*. Osiris Kiadó, Budapest. (ford. Romhányi Török G.)]
- HAUGELAND, J. (1981): Semantic Engines. An Introduction to Mind Design. In: id. (ed.) (1981): *Mind Design*. MIT Press, Cambridge (Mass.), pp. 1-34.
- HEGEL, G. W. F. (1977): *The Phenomenology of Spirit*. Oxford University Press, Oxford. (trans. A. V. Miller) [Magyarul (1973): *A szellem fenomenológiája*. Akadémiai Kiadó, Budapest. (ford. Szemere S.)]

³⁸ [LYOTARD in HABERMAS; LYOTARD & RORTY 1993, p. 8.] A posztmodern jellemzője Lyotard szerint a „l'incrédulité à l'égard des métarécits” [„a nagy elbeszélésekkel szembeni bizalmatlanság” – pontosabban a metaelbeszélésekkel szembeni bizalmatlanság].

- HEIDEGGER, M. (1952, 1972): Die Zeit des Weltbildes. In: id.: *Holzwege*. Vittorio Klostermann, Frankfurt, pp. 69-104; (*The Age of the World Picture* 1938). [Magyarul (2006): A világgép kora. In M. HEIDEGGER: *Rejtektutak*. Osiris Kiadó, Budapest, pp. 70-103. (ford. Pálfalusi Zs.)]
- HEIDEGGER, M. (1966): *Einführung in die Metaphysik*. Max Niemeyer Verlag, Tübingen; *An Introduction to Metaphysics* (1959). Yale University Press, New Haven. [Magyarul (1995): *Bevezetés a metafizikába*. Ikon Kiadó, Budapest. (ford. Vajda M.)]
- HEIDEGGER, M. (1927): *Sein und Zeit*. [Magyarul (1989): *Lét és idő*. Gondolat Kiadó, Budapest. (ford. Vajda M. et al.)]
- [HUME, D. (2006): *Értekezés az emberi természetről*. Akadémiai Kiadó, Budapest. (ford. Bence Gy.)]
- HUSSERL, E. (1950): *Cartesianische Meditationen*. Martinus Nijhoff, The Hague. [Magyarul (2000): *Karteziánus elmékedések*. Atlantisz Kiadó, Budapest. (ford. Mezei B.)]
- HUSSERL, E. (1977): *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*. Felix Meiner Verlag, Hamburg. [Magyarul (1998): *Az európai tudományok válsága*. I. köt., Atlantisz Kiadó, Budapest. (ford. Berényi G. & Mezei B. et al.)]
- KANT, I. (1781): *Critique of Pure Reason* [Magyarul (2004): *A tiszta ész kritikája*. Atlantisz Kiadó, Budapest. (ford. Kis J.)]
- LYOTARD, J.-F. (1979): *La Condition postmoderne*. Les Éditions De Minuit, Paris. [Magyarul (1993): A posztmodern állapot. In: J. HABERMAS; J.-F. LYOTARD & R. RORTY (1993): *A posztmodern állapot*. Századvég Kiadó & Gond Kiadó, Budapest, pp. 7-145. (ford. Bujalos I. & Orosz L.)]
- MERLEAU-PONTY, M. (1945): *La Phénoménologie de la perception*. Librairie Gallimard, Paris. [Magyarul (2012): *Az észlelés fenomenológiája*. L'Harmattan Kiadó, Budapest. (ford. Sajó S.)]
- POPPER, K. (1935): *Logik der Forschung*. Schriften zur wissenschaftlichen Weltauffassung 3., Verlag Julius Springer, Wien. [Magyarul (1997): *A tudományos kutatás logikája*. Európa Könyvkiadó, Budapest. (ford. Petri Gy. & Szegedi P.)]
- POPPER, K. (1950): *The Open Society and Its Enemies*. Princeton University Press, Princeton. [Magyarul (2001): *A nyitott társadalom és ellenségei*. Balassi Kiadó. (ford. Szári P.)]
- RORTY, R. (1979): *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton University Press, Princeton. [A könyvből magyarul részletek olvashatók a következő helyen: R. RORTY (1985): A filozófia és a természet tükre. *Filozófiai Figyelő*, 7(3): 50-79. (ford. Fehér M.)]
- QUINE, W. V. O. (1969): Epistemology Naturalized. In: id. (1969): *Ontological Relativity and Other Essays*, Columbia University Press, New York & London, pp. 69-90. [Magyarul (1999): Naturalizált ismeretelmélet. doi:[10.7312/quin92204-004](https://doi.org/10.7312/quin92204-004) In: FORRAI G. & SZEGEDI P. (szerk.) (1999): *Tudományfilozófia*. Áron Kiadó, Budapest, pp. 369-382. (ford. Farkas K.)]
- QUINE, W. V. O. (1955): *From a Logical Point of View*. Doubleday Publ., New York. [A kötetből idézett *On What There Is* című cikket magyarul ld. W. V. O. QUINE (2002): Arról, hogy mi van. In: id. (2002): *A tapasztalattól a tudományig*. Osiris Kiadó, Budapest, pp. 115-136. (ford. Eszes B.)]
- QUINE, W. V. O. (1960): *Word and Object*. MIT Press, Cambridge (Mass.).
- SANDEL, M. (1982): *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge University Press, Cambridge (Eng.).
- [TAYLOR, CH. (1998): Atomizmus. *Café Babel*, 4(30): 23-37. (ford. Miklósi Z.)]
- TAYLOR, CH. (1995a): Explanation and Practical Reason. In: id. (1995): *Philosophical Arguments*. Harvard University Press, Cambridge & London, pp. 34-60.
- TAYLOR, CH. (1979): *Hegel and Modern Society*. Cambridge University Press, Cambridge (Eng.).
- TAYLOR, CH. (1989): *Human Agency and Language*. Philosophical Papers 1., Cambridge University Press, Cambridge (Eng.).
- TAYLOR, CH. (1985a): Interpretation and the Sciences of Man. In: id. (1985): *Philosophy and the Human Sciences*. Philosophical Papers 2., Cambridge University Press, Cambridge (Eng.).

- TAYLOR, CH. (1985b): Justice after Virtue. In: M. BENEDIKT & R. BERGER (eds.) (1985): *Kritische Methode und Zukunft der Anthropologie*. Vienna, pp. 23-48.
- TAYLOR, CH. (1985c): Language and Human Nature. In: id. (1985): *Human Agency and Language*. Philosophical Papers 1., Cambridge University Press, Cambridge (Eng.), pp. 215-247.
- TAYLOR, CH. (1991): Language and Society. In: A. HONNETH & H. JOAS (eds.) (1991): *Communicative Action*. MIT Press, Cambridge (Eng.), pp. 23-35.
- TAYLOR, CH. (1985d): Legitimation Crisis? In: id. (1985): *Philosophy and the Human Sciences*, Philosophical Papers 2., pp. 248-288.
- TAYLOR, CH. (1976): The Opening Arguments of the *Phenomenology*. In: A. MacIntyre, (ed.) (1976): *Hegel: A Collection of Critical Essays*. University of Notre Dame Press, Notre Dame, pp. 151-188.
- TAYLOR, CH. (1995b): The Validity of Transcendental Arguments. In: id. (1995): *Philosophical Arguments*. Harvard University Press, Cambridge & London, pp. 20-33.
- TAYLOR, CH. (1985e): Theories of Meaning. In: id. (1985): *Human Agency and Language*. Philosophical Papers 1., Cambridge University Press, Cambridge (Eng.), pp. 248-292.
- TULLY, J (1988): Governing Conduct. In: E. LEITES (ed.) (1988): *Conscience and Casuistry in Early Modern Europe*. Cambridge University Press, Cambridge, pp. 12-71. doi:[10.1017/CBO9780511521430.002](https://doi.org/10.1017/CBO9780511521430.002)
- WITTGENSTEIN, L. (1953): *Philosophical Investigations*. Basil Blackwell, Oxford. [Magyarul (1998): *Filozófiai vizsgálódások*. Atlantisz Könyvkiadó, Budapest. (ford. Neumer K.)]