

**Székely Tamás: Anselmus imádságai, lelkigyakorlatai és levelezése – egy lelkipásztori
és teológiai program tanulságai a 11. századból**

Doktori értekezés

Károli Gáspár Református Egyetem Hittudományi Doktori Iskola

Rendszeres Teológiai és Filozófiai Alprogram

Doktori Iskola vezetője: Prof. Dr. Balla Péter

Alprogramvezető: Prof. Dr. Bogárdi Szabó István

Témavezetők:

Dr. habil Kendeffy Gábor egyetemi docens (Károli Gáspár Református Egyetem)

Dr. habil Bakos Gergely OSB egyetemi docens (Sapientia Szerzetesi Főiskola)

Előszó

Elsőéves teológus hallgató voltam, amikor Szűcs Ferenc professzor úr előadását hallgatva különös mondat ütötte meg a fületem. Professzor úr elmondta, hogy a Heidelbergi Káté megváltásról szóló tanítása egy középkori teológus, Canterburyi Anselmus gondolatmenetét követi. A Káté 12-18 kérdés-feleletei a 11. században élt canterburyi érsek *Cur Deus Homo* című művének kivonatát tartalmazzák. Ez volt az első alkalom, hogy Anselmus nevét hallva valamiféle megmagyarázhatatlan vonzalmat, kíváncsiságot kezdtem érezni. A következő találkozás egy Paul Tillichről szóló szeminárium volt, amelyen Tillich *Rendszeres Teológiáját* olvastuk Békési Sándor tanár úr vezetésével és a megváltásról szóló részben Tillich kritikáját olvasva találkoztam ismét Anselmus *Cur Deus Homójával*¹. Azt hiszem, ez volt az a bizonyos utolsó csepp a pohárban, amely után könyvtárba indultam, magamhoz vettem a magyar nyelven olvasható egyik kötetet és elkezdődött egy olyan munka, amiből először TDK dolgozat, majd szakdolgozat is született és végül doktori kutatásom témájaként is Anselmus szövegeinek alapos megismerését és teológiájának ismertetését választottam.

Az az út, amelyet Dr. Kendeffy Gábor és Dr. Bakos Gergely OSB atya vezetésével megtehettem, rengeteg küzdelmet hozott, de még ezeknél is több türelmet igényelt témavezetőimtől. Hálásan köszönöm állhatatosságukat, hűségüket, támogatásukat! Sok-sok munka latin szövegekkel, egy sajátos teológiai világ megismerésével, s leginkább egy távoli, számomra teljesen ismeretlen bencés középkori világ és kegyesség felfedezésével: erről szólt ez a néhány év. Nem, mintha már igazán ismerném, azt gondolom, hogy a középkor világának megismerése generációkon átívelő feladat, de témavezetőim segítségével esélyt kaptam arra, hogy Anselmus munkásságának egy szeletét talán behatóan és a tudományosság igényességének kritériumait szem előtt tartva megkíséreljem bemutatni.

Ehhez sok-sok szakmai természetű visszajelzésre volt szükségem. Ilyen visszajelzést kaptam már szakdolgozatom védésekor, majd doktori szigorlat alkalmával éppúgy, mint a fejezetvita során hűséges vizsgáztatóimtól Dr. Békési Sándortól és Dr. Szeiler Zsolttól, köszönöm segítségüket. Inspiráló beszélgetésként tudok visszatekinteni a munkahelyi vita alkalmára is, amelyen a dolgozat megfogalmazásának igényességét és a gondolatmenet

1 Paul Tillich: *Rendszeres teológia*, Osiris Kiadó, Budapest, 2002. ford. Szabó István 362.

feszességének megtartását segítő szempontokat kaptam, köszönet mindezekért Dr. Vassányi Miklósnak és Dr. Szabó István püspök úrnak!

Munkámat egész végig úgy végeztem, hogy a kutatás ideje alatt is beosztott lelkész voltam a Budapest-Pozsonyi Úti Református Egyházközségben, köszönöm Berkesi Gábornak és a gyülekezetnek minden segítségét és támogatását! A lelkészi és kutatói lét egyensúlyát keresve komoly kihívásokkal szembesültem, de végig azt érezhettem: nem egyedül küzdök.

Végül szeretném megköszönni azt az érzelmi támogatást, amelyet Édesanyámtól, barátaimtól, minden szerettemtől kaphattam. Köszönöm az alapokat, amelyet egykori iskolám a Baár-Madas Református Gimnázium is megadott, ez az az egykori szellemi műhely, ahol a latin nyelv iránti szeretetemet és nyelvismeretemet kaphattam, ezért külön köszönöm Marton Ágota tanárnőnek minden értem végzett munkáját.

Úgy érzem, hogy egy csapatmunka gyümölcse ilyen értelemben amelyet most dolgozatomként közreadok, azt remélve, hogy mind a tudományosság feltételrendszerének, mind egyházam várakozásainak megfelelően hasznos gondolatokat tudok megfogalmazni hivatásunkról, a lelkipásztori szolgálatról.

Rövidítések jegyzéke

Mű megnevezése	Rövidítés
Canterbury-i Anselmus: <i>Cur Deus Homo</i>	<i>CDH</i>
Canterbury-i Anselmus: <i>Monologion</i>	<i>M</i>
Canterbury-i Anselmus: <i>Proslogion</i>	<i>P</i>
Canterbury Anselmus imádságai	<i>Or1, Or2 etc.</i>
Az imádságok és meditációk teljes gyűjteménye (<i>Orationes sive Meditationes</i>)	<i>OSM</i>
Canterbury-i Anselmus 3 rövid meditációja	<i>Me1, Me2, Me3</i>
Canterbury-i Anselmus levelei	<i>Ep1, Ep2, etc.</i>
I. Gergely: <i>Lelkipásztor Kézikönyve</i> (Regula Pastoralis)	<i>RP</i> (részek római számmal fejezet arab számmal) pl: <i>RP I.1.</i>
Benedek Regulája	<i>RB</i>
Eadmer: Vita Anselmi	<i>VA</i>

Előszó.....	2
Rövidítések jegyzéke.....	4
Bevezetés.....	6
1. Anselmus megváltástana.....	15
Bevezetés.....	15
1.1. Anselmus megváltásának forrásai.....	18
1.1.1. <i>CDH</i>	18
1.1.2. <i>OSM</i> különösen a <i>Me3</i>	32
1.1.3. Levelezés.....	39
1.1.4. Következtetés: a kontextus előnyei.....	47
1.2. Anselmus megváltásának jellemzői.....	48
1.2.1. Anselmus megváltástana paradox.....	48
1.2.2. Anselmus megváltástana fejlődést mutat.....	65
1.3. Anselmus megváltásának értelmezései.....	66
1.3.1. Esztétikai értelmezés.....	66
1.3.2. Antropológiai értelmezés.....	70
1.3.3. Spirituális értelmezés.....	73
1.4. Következtetések.....	81
2. Anselmus lelkivezetése barátság-teóriájának fényében.....	82
Bevezetés.....	82
Előzetes megjegyzések.....	83
2.1.1. Pogány előzmények.....	84
2.1.2. Keresztyén források.....	91
2.2. Anselmus barátság-teológiája.....	107
2.3. Anselmus barátai.....	111
2.3.1. Példák a nemes hölgyekkel folytatott levelezésből.....	111

2.3.2. Levelezés férfiakkal.....	113
2.4. Anselmus pásztorolja barátait.....	115
2.5. Összegzés.....	116
3. Anselmus eszkatológiája.....	117
3.1. Anselmus eszkatológiájának szövegi forrásai.....	123
3.1.1. <i>Or2 Imádság Krisztushoz, mikor az elme az iránta való szeretetre akar felforrósodni.....</i>	123
3.1.2. <i>Or 3 Imádság az Úr testének és vérének elfogadásakor.....</i>	127
3.1.3. <i>Levelek.....</i>	129
3.1.4. A levelekből és imádságokból kiolvasható összkép összefoglalása.....	136
3.2. Anselmus tanítása az angyalokról.....	142
3.2.1. Anselmus angelológiájának forrásai.....	142
3.2.2. Anselmus angelológiája a <i>CDH</i> -ban.....	142
3.3. Anselmus viszonya a szentekhez.....	145
3.4. Következtetések.....	148
4. Canterburyi Anselmus lelkipásztori példaképei.....	149
4.1. Hippoi Ágoston lelkipásztori példája.....	150
4.2. Nursiai Benedek lelkipásztori példája.....	156
4.3. I. Gergely pápa lelkipásztori példája.....	163
4.4. Jean de Fécamp lelkipásztori példája – exkurzus.....	170
4.5. Paviai Lanfrancus lelkipásztori példája.....	174
4.6. Következtetések: Anselmus példakövetésének értékelése.....	179
5. Anselmus a lelkipásztor – összegzés.....	183
Bevezetés.....	183
5.1. Példakövetés.....	187
5.2. A <i>CDH</i> – a <i>hitetlenek</i> reménye.....	190
5.3. Anselmus barátságteóriájának szerepe a misszióban.....	192
5.4. Anselmus spiritualitástól átítatott teológiája.....	193
Felhasznált Irodalom.....	197

Bevezetés

B. P. McGuire írja egyik tanulmányának bevezetésében, hogy B. Warddal társaságukban volt doktori témavezetőjük R. W. Southern. Southern történészként, vérbeli tudósként minden kérdéshez igyekezett objektíven közelíteni, beleértve a keresztyén hit kérdéseit is. Doktoranduszait vezetve is törekedett ezzel az attitűddel kezelni a felvetődő tudományos problémákat. Aztán egyszer, mint írja McGuire, Southern, mikor már végzős graduális hallgató volt, vagy talán tudományos pályája kezdetén állt, elkezdte latinul olvasni Anselmus imádságait és lelkigyakorlatait. *„A maguk szépségében, bonyolultságában és éleslátásban meglátta a maga elveszettségének fájdalmas érzését, és a maga sóvárgását az élő Istennel való közösség iránt; az iránt az Isten iránt aki meghaladja emberlétünk határait és ölelésébe vonja az egyedi embert.”* Ez volt az a fontos hatás, amire épül Southern Anselmus iránti elfogultsága és szentségéről való mély meggyőződése². Így lett a 11. században élt lelkivezető halála után is egy 20. századi, objektivitásra törekvő tudós lelkivezetőjévé.

Inspiráló történet és mintegy dióhéjban tartalmazza a teljes jelenséget, amit dolgozatomban vizsgálni szeretnék. Megkísérelve felvázolni Anselmus lelkipásztori példáját, első renden szövegeihez és a kapcsolódó szakirodalomhoz közeledve arra a felismerésre jutottam, hogy Anselmus kétféle lelkipásztori megközelítést alkalmazott életében.

Az egyszerűbb megközelítés a közvetlen lelkivezetői kapcsolat kialakítása volt. Erre azokkal szemben volt lehetősége, akik vállalták a szerzetesi életvitelt és egyúttal össze is költöztek Anselmusszal és figyelni tudták életpéldáját, beszélgettek vele, meghallgatták tanácsait, s legfőképp teljes engedelmességre törekedtek Anselmusszal az apáttal szemben.

Ezzel szemben a közvetett lelkivezetői kapcsolat a magánáhítat (*private devotion*) gyakorlatában valósulhatott meg, írásainak elolvasása révén. A vele nem együtt élő laikus nemeseket, papokat, egyházi személyeket és rendtársakat is igyekezett levelek, imádságok és lelkigyakorlatok írásával segíteni. Ezek a szövegek az egész középkorban, sőt még a kora újkor hajnalán is nagy népszerűségnek örvendtek, számos olvasójuk akadt, s amint a Southernről szóló anekdota mutatja, hatásuk túlmutat saját korukon, így Anselmus lelkivezetésének, mondhatjuk, halála sem vetett véget.

2 B. P. McGuire: John of Fécamp and Anselm of Bec: A New Language of Prayer, in: Santha Bhattacharji, Rowan Williams, Dominic Mattos (ed.): Prayer and Thought in Monastic Traditions, Essays in Honour of Benedicta Ward SLG, loomsbury Publishing, London, 2014.,153.

A dolgozat gondolatmenetének megalapozása érdekében szeretném röviden áttekinteni Anselmus irodalmi munkásságát, a másodlagos irodalom legfontosabb szerzőire kitérni és ismertetni a kutatástörténet legfontosabb fejleményeit, bemutatni a téma kifejtését, annak módszertanát, s összefoglalni dolgozatom téziseit. Ezt követően térnék rá Anselmus lelkipásztori portréjának kidolgozására.

Anselmus lelkipásztori és teológiai programjának elsődleges forrásait három kategóriába lehet sorolni. 1. Az első kategóriát Anselmus saját írásai képviselik: a traktátusok, (kiemelten is a *CDH*, *Monologion*, *Proslogion*), a levelezése (kiemelten is az ún. *vocativ levelek*, a barátokhoz szóló bec-i levelek és a Boulogne-i Idával folytatott levelezés) és az imádságait és rövid lelkigyakorlatokat tartalmazó saját kezűleg összeállított gyűjteménye (*Orationes sive Meditationes*). 2. A második kategóriába az Anselmus tevékenységéről szóló életírás tartozik, amelyet kortársa, titkára, életrajzírója készített (Eadmer: *Vita Anselmi*). 3. A harmadik kategóriába azok a szövegek tartoznak, amelyek Anselmus teológiájára és lelkipásztori koncepciójára döntő hatással voltak (Cassianus írásai *Collationes* és a *De Institutiones Cenobiorum*); Ágoston művei (első renden a *Vallomások*, a *Soliloquia* és a *De Trinitates*, *De Civitate Dei*); Nursiai Benedek *Regulája*; továbbá I. Gergely írásai (kiemelten is a *Lelkipásztor kézikönyve* és a *Moralia*), a kortársak közül pedig Jean de Fécamp *Confessio theologica* című műve és Lanfrancus írásai (módszertani vitaalaként különösen a Pál leveleihez írott kommentárja).

A másodlagos irodalom kapcsán érdemes a 20. század Anselmus munkásságát érintő kutatásából kiemelni a magyarországi fejleményeket. Urbán Ernő evangélikus teológus, igen beható mélységben tanulmányozta Anselmus krisztológiáját, vizsgálta a *Cur Deus Homot* és így a múlt század első felének kiemelkedő értékét hozta létre doktori értekezésével³. Gondolatmenete rendkívül értékes, de értékelésekor ki kell emelni, hogy Anselmus műveinek kritikai kiadását megelőzően a *Patrologia Latina* szövegkiadását tanulmányozva igyekezett értékelni Anselmus teológiáját, amely gyűjtemény sajnos tartalmazott olyan szövegeket is, amelyeket nem Anselmus írt, s így Urbán Ernő gondolatmenetét is fenntartásokkal kell tanulmányozni. Sajnálatos, hogy fiatalon meghalt a második világháborúban és nem dolgozhatott a kritikai kiadásból, amely birtokában bizonyosan magas színvonalú dolgozattal gazdagíthatta volna a magyar nyelvű Anselmus

3 Urbán Ernő: *Krisztus keresztje, Anselmus tanítása Jézus Krisztus váltságszerző haláláról*, Budapest-Sopron, 1941.

receptiót. Victor János doktori értekezése is Anselmusszal, Anselmus racionalizmusával foglalkozik⁴.

Kétségkívül magyar nyelven a legbámulatosabb munkát Dér Katalin végezte, aki amellett, hogy közreadta a traktátusok műfordítását, Anselmus teológiáját is összefoglalta *Szépséges értelem* című monográfiájában. Az Anselmus szövegeit elemző szakaszokban a traktátusok esetében Dér Katalin fordításait használtam, ellenben a levelek és az imagyűjtemény (*Orationes sive Meditationes*) egy-egy részletében saját fordításomat használok, mivel ezen szövegekről Dér Katalin sajnos nem készített fordítást. Azokon a helyeken, ahol Anselmus idéz a Szentírásból, azt az eljárást alkalmaztam, hogy pontos idézet esetén a Káldy-féle *Vulgata* fordítást vettem alapul, de mivel Anselmus rendszeresen befaragja gondolatmenetébe a bibliai idézeteket is, indokolt esetekben a bibliai részleteket is saját fordítást készítve adtam vissza magyarul.

Az angolszász kutatásban meghatározó névnek számít Richard W Southern történész professzor Anselmus kutatása, aki André Wilmart és Franciscus Salesius Schmitt társaságában végzett igen komoly kutatást. Schmitt munkáját segítve részt vett a kritikai kiadás összeállításában és mélyen beleásta magát a levélkutatásba. Wilmartnak első renden a lelkiségi szövegek kritikai szétválogatását köszönhetjük, aki egyúttal igyekezetével megalapozta a Jean de Fécamp munkásságával kapcsolatos kutatásokat is. Southern két életrajzi művet is szentelt az Anselmus örökség bemutatásának, Eadmer Anselmus életrajzát pedig angol nyelvre fordította és az oxfordi kritikai kiadás sorozatban meg is jelentette. Az angolszász Anselmus kutatás következő generációját adja Benedicta Ward nővér, aki a *Proslogiont* és az imákat angol nyelvre fordította az 1970-es években. Később több tanulmányban is foglalkozott Anselmus lelkiségével, s lelkiségi kutatóként a sivatagi atyák örökségének és az angol középkori és kora újkori lelkiség bemutatásának is szentelt írásokat. Sally Vaughn szintén történészként foglalkozott első renden Anselmusszal és Anselmus érseki működésével, valamint a beci kolostor történeti jelentőségének bemutatásával). Vannak új keletű *Monologion* és *Proslogion* monográfiák,⁵ és az Anselmus

4 Victor János: *Canterbury-i Anselmus realizmusa*, Tahitótfalu, magánkiadás, 1924.

5 Klasszikus protestáns mű Karl Barth: *Fides Quaerens Intellectum, Anselm's Proof of Existence of God in the Context of His Theological Scheme*, Pickwick Publications, Eugene, 2009. translated by: Ian W. Robertson; újabb alkotások: F. B. A. Asiedu: *From Augustine to Anselm: The Influence of De Trinitate on the Monologion*, Brepols, Turnhout, 2012. Richard Campbell: *Rethinking Anselm's Arguments, A Vindication of his Proof of the Existence of God*, Brill, Leiden, 2018.; David S Hogg: *Anselm of Canterbury, The Beauty of Theology*, Ashgate, Aldershot, 2004.; Toivo J. Holopainen: *A Historical Study of Anselm's Proslogion, Argument, Devotion and Rhetoric*, Brill, Leiden, 2020.; Ian Logan:

kutatással foglalkozó nemzetközi szervezet (International Association for Anselm Studies) célként tűzte ki új monográfiák megjelentetését, ami azért tűnik nagyon figyelemreméltónak, mert az újabb traktátuselemzések már egyfajta holisztikus szemléletet alkalmazva az alkotó háttérét és hatástörténeti beágyazottságát vizsgálva a művek lelkeségi olvasatának ismertetésére is egyre nagyobb hangsúlyt fektetnek.

Fontos az Anselmus munkásságával foglalkozó kutatás eredményeinek ismertetésekor jelezni, hogy az F. S. Schmitt-féle kritikai kiadás 1949-es összeállítása előtt keletkezett tudományos irodalmat fenntartásokkal kell kezelni, mivel a *Patrologia Latina* 158-159 kötetében szereplő összeállítás egy olyan kézirati hagyományt követ, amelybe belekeveredtek olyan Anselmusnak tulajdonított írások is, amelyeknek szerzője nem Anselmus volt. Az ezen forrásokra is építő következtetéseket éppen ezért óvatos fenntartásokkal kell kezelnünk. A F. S. Schmitt és R. W. Southern együttműködésében megvalósuló kritikai szövegkiadás, és az Eadmer életrajz fordításának fontos fejleménye volt Southern első Anselmus életrajza⁶.

A nyolcvanas években G. Evans is fontos monográfiát írt Anselmusról és összeállított egy konkordanciát is Anselmus műveihez és később részt vett a traktátusok angol nyelvű fordításának szerkesztésében⁷. B. Ward *OSM* és *Proslogion* fordítása valamivel korábban született meg.⁸ A nyolcvanas években egyúttal Southern és Vaughn vitája is meghatározó volt. A vita Anselmus politikai szerepvállalása kapcsán bontakozott ki, Vaughn számára Anselmus inkább volt okos politikus, Southern viszont amellett érvelt igen határozottan, hogy Anselmus a szent nem kifejezetten tekinthető ügyes politikusnak, hiszen kétszer is száműzetésbe kényszerült. Bár a vitában látszólag Southern nem igazán akart engedni álláspontjából, az 1990-ben megjelent új Anselmus életrajzában mégis tett gesztusokat Vaughn irányában⁹.

Reading Anselm's *Proslogion*, The History of Anselm's Argument, and its Significance Today, Ashgate, Farnham, 2009.; Gavin R. Ortlund: *Anselm's Pursuit of Joy, A Commentary on the Proslogion*, The Catholic University of America Press, Washington D.C., 2020. E. C. Sweeney: *Anselm of Canterbury and the Desire for the Word*, Washington, The Catholic University of America Press 2012. Bár Anselmus munkásságával foglalkozva nehéz megkerülni Anselmus istenérveinek ismertetését, a dolgozat fókuszának megtartása érdekében e helyen csupán a fenti művek felsorolására vállalkozhatok.

6 R. W. Southern: *Anselm and His Biographer*, Cambridge University Press, Cambridge, 1961.

7 G. R. Evans: *Concordance to the Works of Saint Anselm*, Kraus Intl Pubns, 1983.; G. R. Evans: *Anselm, Morehouse-Barlow*, 1989; Brian Davies, G. R. Evans (ed.): *Anselm of Canterbury, The Major Works*, Oxford University Press, Oxford, 1998.

8 *The Prayers and Meditations of Saint Anselm with the Proslogion*, Translated and with an introduction by Sister Benedicta Ward S.L.G., with a foreword by R. W. Southern, Penguin Books, London, 1973

9 R. W. Southern: *Saint Anselm – A Portrait in a Landscape* Cambridge, Cambridge University Press, 1990.

Amint fentebb jeleztem, újabban ismét komoly kutatások folynak és könyvek is jelennek meg szép számmal Anselmus munkáiról, és egyre inkább érdeklődést mutat a nemzetközi kutatás Anselmus lelkisége iránt. Ennek a kutatási eredményességnek igen támogató közege az Anselmus Társaság, amely mind sűrűbben szervezett konferenciáin támogató közeget biztosít az Anselmus munkásságával foglalkozó történészeknek, filozófusoknak, teológusoknak.

1. A dolgozat témája

Canterbury-i Anselmus egyénisége újra meg újra megihlette a kutatókat, akik megkísérelték megalkotni Anselmus portréját. A klasszikus interpretációk, melyek szerint Anselmus korának meghatározó filozófusa és teológusa volt, illetve gyors karriert befutó politikus, egyházi diplomata; vagy még inkább szemlélődő szent – ezen klasszikus ábrázolások mellett szeretném megkísérelni Anselmus lelkivezetőként való ábrázolását kidolgozni.

Anselmus lelkivezetőként történő ábrázolásán keresztül pedig szeretném bemutatni Anselmus lelkivezetői példaképeit (Lanfrancust, Jean de Fécamp-t, I. Gergelyt, Nursiai Benedeket és Ágostont) valamint hatásukat, amely megjelenik Anselmus munkásságában. Hatásuk egyértelműen kimutatható Anselmus (1.) írói tevékenységében; (2) teológiájában; (3) lelkiségi programjában.

Példaképeinek megismerése, műveik tanulmányozása inspirálta Anselmust az *OSM* tételeinek megalkotására éppúgy, mint teoretikus írásainak megfogalmazására. Anselmus teológiájában a fenti szerzők visszhangja rengeteg ponton érzékelhető. Anselmus lelkiségi programjában pedig, mely példakövetése, teológiája, írásai ismeretében felvázolható és korszellemének tanulmányozása eredményeként talán még inkább megérthető, azért válik nagyon fontossá számunkra, mert ez a lelkiségi program lesz Anselmus lelkipásztori tevékenységének a kiindulópontja.

2. A dolgozat tézisei

Fő tézis: Canterbury-i Anselmus lelkipásztori és teológiai programjának pontosabb megismeréséhez műveinek átfogó egybevetésére és kulturális háttérének megismerésére egyaránt szükség van.

T1. Anselmus lelkivezetői programjának teológiai alapja Anselmus megváltástana, amely a helyettes elégtétel és az érényteológia integrált tanítását tartalmazza.

T2. Anselmus lelkivezetésének alanyait barátság teóriája határozta meg.

T3 Anselmus lelkipásztori motivációját eszkatológiája határozza meg.

T4. Anselmus lelkivezetőként aszketikus példaképeket követett.

T5. Anselmus lelkipásztori attitűdjét a megváltástani fejezetben bemutatott üdvhierarchia modell és a barátság teóriáról szóló barátság hierarchia modell határozta meg. Missziói programjára egyúttal komoly hatást gyakorolt eszkatológiai nézete is.

3. A dolgozat módszere

A felvetődő problémákra adott válaszokat az *Opera Omnia* egyes szövegcsoportjainak integrált tárgyalásán keresztül szeretném megtalálni. Az integrált irodalmi bemutatás során nyert gondolatok értelmezését egy kor-, és kultúrtörténeti analízis legfontosabb tanulságait háttérként bemutató gondolatsorral szeretném összekapcsolni. Végül, az általam vizsgált problémákat tárgyaló másodlagos irodalom megállapításait összevetem az általam felvázolt összképpel, ezzel ellenőrizve fenntarthatóságukat.

4. A dolgozat fejezeteinek célkitűzései

4.1. Anselmus krisztológiája

Anselmus megváltástanának felvázolásával az az alapvető célom, hogy bemutassam Anselmusnak az üdvösségről alkotott elképzelését. Szerzőnk az ember megváltásáról szóló teológiai elmélkedés egész életében foglalkoztatta. A *Cur Deus Homo* című műve mellett Anselmus imái és levelei is fontos forrásokként szolgálnak ahhoz, hogy megfogalmazzunk néhány nagyon meghatározó felismerést. 1. Anselmus krisztológiájában a *helyettes elégtétel* tana és az *érdemteológia* koncepciója jól megfér egymás mellett. 2. Ez annak köszönhető, hogy Anselmus a megváltást Krisztus kereszttáldozatában látja lehetőségként megvalósulni, ahhoz azonban, hogy ebből a lehetőségből valósággá lett megváltás is legyen, elengedhetetlennek tartja, hogy a hívők a Krisztusnak való teljes engedelmességnek szenteljék életüket. 3. Tapasztalata szerint az emberek életvitele kisebb nagyobb mértékben akadályozni tudja ennek az engedelmességnek a megvalósulását. Minél inkább elvonnak a Krisztusra való koncentrált odafigyelésről a feladatok, a sikerek és a vagyon, annál rosszabbak az ember esélyei az üdvösségre. Ezért kell fogadalommal elköteleznie magát az élethosszig tartó engedelmességre. Mivel vannak, akik közelebb

vannak Krisztushoz engedelmisségük mértéke szerint és vannak, akik távolabb, úgy tűnik, hogy Anselmus ez alapján egy *üdvhierarchia modellt* szem előtt tartva szemlélte az embereket. Ebben a fejezetben ezt az elképzelést szeretném ismertetni.

4.2. Anselmus barátságteóriája

A barátságról szóló megfontolásokat az ókeresztyén kor szerzői a pogány filozófia örökségét és a Szentírás tanítását integrálva fogalmazták meg. Ennek a fejezetnek a célja kettős. 1. Szeretném bemutatni azt a filozófiai és teológiai örökséget röviden, amely közelebb hozhat bennünket Anselmus lelkipásztori célkitűzésének megértéséhez. Ez a vizsgálat hermeneutikai kulcsot szolgáltat Anselmus szövegeinek, első rendben a levelek stilisztikai megoldásainak megfejtéséhez. 2. Szeretnék rámutatni arra, hogy Anselmus nagyszámú levelének vizsgálata során kitűnik, hogy a szerző stilisztikai megoldásai ismétlődő mintázatot mutatnak. A levelekben ugyanis Anselmus a tematikát és a címzethez szóló üzenet célrendszerét szem előtt tartva alkalmazott következetesen stilisztikai megoldásokat. A célrendszert és a stilisztikai megoldásokat együttesen szemlélve pedig a levelek csoportokba rendezhetőek. E csoportok elemeit vizsgálva pedig kitűnik, hogy a stilisztikai megoldások és a célrendszer következetesen szoros korrelációt mutatnak. A szövegeket megfigyelve ugyanis feltűnik, hogy a hangvétel intimitása egybeesik az üdvhierarchia modell szintjein megfigyelhető embercsoportok életvitelével. Azaz fel tudunk vázolni egy barátság-hierarchiát és a két hierarchia fedi egymást. Ha pedig fedi egymást, akkor az emberek helyzetének azonosítása és a velük szemben következetesen alkalmazott lelkipásztori hangnem tudatos lelkipásztori törekvés megvalósítására utal. E fejezet célja utóbbi következtetés megalapozása.

4.3. Anselmus eszkatológiája

A fejezet megírásával két cél teljesítésére igyekszem vállalkozni. Egyrészt fontos tisztázni Anselmus mennyhez, pokolhoz, valamint Krisztus testéhez – így az úrvacsorai szentséghez, az egyházhoz és az Üdvözítővel való eszkatologikus találkozáshoz – való viszonyát, másrészt pedig azokat a motivációit, amelyek meghatározzák lelkipásztori és missziói programját. Azt is igyekszem – főként levélrészletek felhasználásával – igazolni, hogy Anselmus írásaiban nem mindig egyszerű eldönteni, hogy eszkatológiája az aktuális vagy az eljövendő léthez kötődik.

Azt azonban előre le kell szögeznem, hogy a kérdéssel különösképpen foglalkozó önálló traktátus híján a sorok között olvasva kell megpróbálnunk szempontokat találni Anselmus eszkatológiai látásának rekonstruálásához. Így egy átfogó túlvilágkép, végítéletéről szóló tanítás és angelológia felvázolása önálló doktori értekezés anyaga lehetne, ezért erre ezen a

helyen nem is szeretnék vállalkozni. Mindezek fényében abban reménykedem, hogy Anselmus lelkipásztori és egyházvezetői motivációi érthetőbbé válnak, s akár további vizsgálati szempontokat nyerünk az eddig már számos kutatás tárgyául szolgáló traktátusok értelmezéséhez is.

4.4. Anselmus példaképei

Az Anselmus példaképeiről szóló fejezet bemutatásának a célja az, hogy Anselmus gondolkodásának újszerűségét próbáljuk reálisan szemlélni, másrészt az aszkézisről vallott nézeteit helyes kontextusban tudjuk értékelni. Anselmus lelkiségi szövegei komoly hatással voltak korának kolostori és kolostoron kívüli lelki életének fejlődésére Európában. Szövegeit nagy számban másolták, terjesztették, sőt idővel hamisították is. Az érzelmes kolostori spiritualitás elterjesztésében Anselmus érdeme kiemelkedő. De két dologra rá kell mutatnunk ezzel kapcsolatban. 1. Nem az ő találmánya. Az érzelmes lelkiség teológiai és formai elemei és azok lelkipásztori felhasználása az előtte élő és alkotó auktorok kreatív felhasználása révén állt össze abban a normandiai régióban, ahol Anselmus maga is szerzetes volt. Ebben pedig nagy szerepe volt mesterének Paviai Lanfrancusnak és egy másik kortársának, Jean de Fécampnak, aki az érzelmes lelkiség alapműveként megírta *Confessio theologica* című művét és ezzel meghatározott egy olyan kolostori lelkiségi programot, amelynek elemeit Anselmus maga is magáéneek érezhette, már csak azért is, mert a Jean de Fécampra ható műveket a jól felszerelt beci kolostori könyvtárban maga is olvashatta. 2. E művek eredményes elterjesztésében komoly szerepe volt annak is, hogy Normandia hercegei 1066 után elfoglalhatták az angliai trónt is, ahol erőteljes kultúrpolitikát és hatalmukat biztosító egyházpolitikát folytatva igyekeztek a felső papság tagjait normandiai papok kiválasztásával céljaik szolgálatába állítani. Ebből lelki síkon az a fontos hatás származott, hogy Lanfrancus Canterbury érsekeként belefogott egy szervezeti jellegű kolostori reformba, amely reform kibontakozását az érsek halála után következő érsekként Anselmus is igyekezett folytatni, egyúttal a kolostori lelkiségről alkotott elképzeléseit is elterjeszteni. Ennek a reformkísérletnek igencsak kedvezett az alapvetően kolostorok hálózatára épülő angol katolikus egyház. Volt tehát egy előnyös történelmi körülmény is, amely Anselmus felfogásának elterjedését nagyban támogatta.

4.5. A lelkipásztori portré

Anselmus megváltástanát, barátságteóriáját, példakövetését és *eszkatológiáját* együtt látva céloim felvázolni a mindezekből együttesen bemutatható lelkipásztori portrét. Be kell

vallanom, hogy Anselmus koherens gondolatrendszere csodálatot vált ki belőlem érdeklődő kutatóként és szolgálatom értékelésére késztet lelkipásztorként. Dolgozatom célja első renden Anselmus lelkipásztori portréjának bemutatása, leírása. Nagy a kísértés, hogy értékeljem is és korunk gyakorlatával is összevessem, de ez talán már szétfeszítené a dolgozat kereteit, ezért e késztetésemnek később, talán külön cikkek megírásával igyekszem majd eleget tenni.

1. Anselmus megváltástana

Bevezetés

Canterburyi Anselmus megváltástanáról valamint a viták forrásául szolgáló istenérveiről írták a legtöbb Anselmus munkásságával foglalkozó tanulmányt az elmúlt közel ezer évben. Van azonban a két íráscsoport vonatkozásában egy jelentős különbség. Míg Anselmus istenérvei kapcsán rengeteg ellenvélemény, kritika fogalmazódott meg, már a kortársakban is¹⁰, Anselmus megváltástani fejtegetései többnyire lelkesedést váltottak ki az olvasókból, még kritikusai is elismerően nyilatkoznak róla, kiemelve Anselmus munkásságának korszakalkotó formai és tartalmi újításait¹¹. Monográfiájában Dér Katalin is igen lelkesen nyilatkozik Anselmusnak a *Cur Deus Homo*-ban olvasható megváltástani fejtegetéseiről.

„A dialógus két könyvével, negyvenhét fejezetével a *Monologion* után a leghosszabb Anselm írásai között, jelentősége és eredetisége a *Proslogionéhoz* mérhető; a kutatás, valamennyi problémájával együtt, az életmű egyik csúcának tartja, két értelemben mindenképp jogosan. A *CDH*-nak nemcsak módszere új a hagyományhoz képest¹², hanem radikálisan újszerű a tartalma is¹³. Másrészt az egységtörekvés, amelyet a szerző alapvető irányulásának nevezünk, itt valósul meg legmagasabb fokon, mintha minden korábbi munka

10 Mint például a Gauniloval folytatott vitában.

11 Anselm gondolataival részben szimpatizál Szentviktori Hugo, aki *De sacramentiis* című munkájában az I. könyv 8. részében maga is foglalkozik a megváltás kérdésével (Az I.8.6-ban egyenesen *Cur Deus Homo* címmel), de némi finomítással él, s bár nem nevezi meg név szerint Anselmust, kicsit mégis vitába száll vele. Véleménye szerint Isten ha másképp akart volna megszabadítani bennünket, bűnös embereket, megtehetette volna, ezzel a *necessitas* kérdéskörét pedig enyhíti. v. ö. Paul Rorem: *Hugh of Saint Victor*, Oxford University Press 2009., Oxford, 77-80.;

Abaelard maga is megerősíti Anselmus vélekedését az ördög szerepéről (amit a folytatásban részletesen is kifejtek), azonban a maga megváltástanában – amelyet a Római levélről szóló kommentár II. könyvének elején fejt ki a Róma 3,25-2-ot vizsgálva – arra utal, hogy Jézus vére az Isten szeretetéről adott legnagyobb kijelentésként hatva szabadít meg bennünket a bűntől. Látva ugyanis Isten szeretetét, amely megmutatkozik Krisztus keresztáldozatában, magunk is oly nagy szeretetre indulunk Isten iránt, hogy képesekké válunk a bűn készletéseinek való engedés helyett Isten akaratának engedelmeskedni. Azaz Abaelard a *necessitas* elemet elutasítja érvelésében. v. ö. Nicolas E Lombardo O.P.: *The Fathers Will, Christ's Crucifixion and the Goodness of God*, Oxford University Press, 2013. Oxford, 168-181; Thomas Williams: *Sin, Grace and Redemption*, in: Jeffrey E Brower and Kevin Guilfooy (ed.): *The Cambridge Companion to Abelard*, Cambridge University Press 2004. Cambridge, 258-278.; John Marenbon: *The Philosophy of Abelard*, Cambridge University Press, 1997, Cambridge, 282-298.

12 Azaz a dogma tisztán logikai levezetése, *sola ratione, remoto Christo*

13 Például a sátán szereplének leértékelése kapcsán.

előtanulmány lenne a nagy krisztológiai irathoz, minden későbbi pedig annak egy-egy résztémájához térne vissza.¹⁴”

Anselmus életműve rendkívül tudatosan szerkesztett konstrukcióként áll előttünk, művei valóban szépen egymásra épülnek logikai, tematikus és stilisztikai szempontból. Az 1093 és 1098 között keletkezett mű írása idején Anselmus már érett alkotóként veti papírra gondolatait. Megközelítőleg 30 éve ír. E Sweeney tette azt a nagyon fontos megállapítását monográfiájában, hogy a CDH írásakor Anselmus már „megtanulta” elkülöníteni az érvelő típusú szövegtől a spirituális szöveget¹⁵. A *Monologion* és *Proslogion* értelmezése komoly nehézségeket okoz abból adódóan, hogy egyszerre spirituális szövegek és traktátusok, és hasonló módon az *OSM* darabjai is többnyire egyszerre érvelő és kegyességi szövegek, amelyek azért egyúttal teológiai témákat is kibontanak. A *CDH* ugyanakkor letisztult mármár szenttelen mondatai egészen másképp hatnak az olvasóra. Ezt a stílust a korábbi művek közül talán csak a *De Grammatico* esetében lehet csak felfedezni¹⁶. Természetesen ennek a stilisztikai megoldásnak és az azt indokló *sola ratione* módszertannak a hátterét a kutatástörténet feltárta, amire a következőkben ki is fogok fejteni.

Azonban még a bevezetés részeként szükséges még néhány fogalmi distinkciót tenni. A protestáns szóhasználatban a *krisztológia* fogalma alatt tárgyalják mind a Krisztus személyéről szóló tanítást, mind a Krisztus megváltó munkájáról szóló tanítást, míg a *szoteriológia* témakörén belül fejtik ki az elhívás, újjászületés (*locus de regeneratione*), megigazulás (*locus de iustificatione*), megszentelődés (*locus de sanctificatione*) kérdéseit. Így jár el Kálvin az *Institutióban*¹⁷ és Dr. Sebestyén Jenő Református Dogmatika¹⁸ című művében, de Török István különösen érdekes módon dogmatikájában¹⁹ a Krisztus személyéről és megváltó munkásságáról szóló gondolatainak kifejtésétől elválasztva a

14 Dér Katalin: *Szépséges Értelem, Canterburyi Szent Anzelm teológiája és filozófiája*, Szent István Társulat Budapest, 2001., 199. Ebben a lelkesedésben osztozik a sajnos fiatalon elhunyt Urbán Ernő is, aki doktori dolgozatának bevezetésében így ír: „Maga a mester messze kimagaslik korából. A hippói püspök, Augustinus hatalmas alakja sem takarhatja el a bec-i apát, majd canterbury-i érsek, személyiségének nagyságát. A nagy afrikai egyházi atya és Luther között Anselmus az igazság leghívebb tanúja.” Urbán Ernő: *Krisztus keresztje, Anselmus tanítása Jézus Krisztus váltászszerző haláláról*, Sopron-Budapest, 1941. 9.

15 E. C. Sweeney: *Anselm of Canterbury and the Desire for the Word*, Washington, The Catholic University of America Press 2012. 319. Azt a nézetet egyébként, hogy Anselmus elválasztotta volna magában a teológiai és spirituális szövegírás művészetét, B Ward vitatja, éppen a P-t szem előtt tartva. B Ward: *Anselm of Canterbury, His Life and Legacy*, SPCK London, 2009, 24.

16 Ez a mű viszont teológiai gondolatokat nem tartalmazó logikai tanulmány.

17 Kálvin János: *A keresztény vallás rendszere*, II.12-14,16-17; III.1-18.

18 Sebestyén Jenő: *Református dogmatika*, II.VI.3-6,9,12-31; III.I.; III.VIII..

19 Török István: *Dogmatika*, VII.21; VIII.23; IX.27.1.

pneumatológiai tanítás részeként tárgyalja a fentiekben felsorolt *szoteriológiai* fogalmakat. Visser és Williams a *krisztológiát* a Krisztus személyéről szóló tanítással, a *szoteriológiát* pedig a megváltó műről szóló tanítással azonosítja²⁰. A Katolikus Katekizmus egy újabb utat követ, hiszen az *Apostoli Hitvallás* logikáját követve Krisztus személyéről beszél először²¹, majd pedig munkájáról a hitvallás második cikkelyének tételeit elemezve és a harmadik cikkely bűnbocsánatról, feltámadásról és örök életről szóló szakaszának magyarázata során tér ki azokra a javakra, amelyet Krisztus váltságmunkája szerzett a benne hívőknek, azaz az üdvösségről szóló tanítást. Mindezeket látva a fogalmak használatát szeretném feltétlenül pontosítani.

A szerzők, amikor a *CDH* elemzésére vállalkoznak, esetenként Anselmus krisztológiájáról beszélnek²², máskor szoteriológiájáról²³, egyesek pedig szétválaszthatatlannak tartják e kettőt. Ez utóbbi irányt képviseli Urbán Ernő is a fentebb már említett doktori értekezésében:

„Minden életkérdés, ha gondos és szabatos teológiai munkával közeledünk hozzá, egyetlen kérdésbe torkollik: kicsoda Jézus Krisztus? ... A *Cur Deus Homo*-nak is ez a központi kérdése, ahol összefut minden gondolatmenet. Isten igazságosságának könyörületességével való feszültsége, a bűn rettenetes súlya szükségképpenivé teszik az elégtételt. Ezt azonban senki más az ég-világon meg nem adhatja, mint egyes egyedül az Isten-ember. A *Cur Deus Homo*-nak, de Anselmus egész teológiájának a szíve ez: Jézus Krisztus, a megtestesült Ige, a kinyilatkoztató és a kiengesztelő.”²⁴

Azaz Krisztus személye és Krisztus munkája, sőt váltságmunkájának eredménye is egyazon teológiai téma Anselmus gondolkodásában, amelybe beletartozik a hívő ember érdemeinek kérdése is²⁵. Mindezeket látva célszerűnek tartom a szoteriológia, megváltástan kifejezést használni, és Anselmus szoteriológiájáról szólva azon tézisemet szeretném e

20 Sandra Visser, Thomas Williams: *Anselm*, Oxford University Press 2009., 213.

21 „Hiszek Jézus Krisztusban az Ő egyszülött Fiában, a mi Urunkban”

22 Így tesz Dér Katalin a már idézett helyen; ugyanezen a címen írt monográfiát Deme Dániel evangélikus teológus is, amely művet sajnálatos, de nem sikerült elérnem: Dániel Deme: *The Christology of Anselm of Canterbury*, Ashgate Publishing, Aldershot, 2004.

23 Emery de Gaál Gyulai: *The Art of Equanimity: A Study on the Theological Hermeneutics of Saint Anselm of Canterbury*, Peter Lang 2002. 179.

24 Urban Ernő: *Krisztus keresztye*, 193.

25 Ez utóbbinak az az oka, hogy Anselmus Krisztusról szólva antropológiai fejtegetésekbe is bocsátkozik, a *CDH* I. könyv 8. fejezetében, amit a *Me3*-ban is megismétel.

fejezetben kifejtteni, hogy *Anselmus szoteriológiája a helyettes elégtétel és az érényteológia integrált kifejtésére építve mutatja be az ember üdvösségének útját.*

1.1. Anselmus megváltástanának forrásai

1. Traktátusok. Anselmus megváltástanát az életmű széles kontextusában célszerű vizsgálni. A kérdéskör legátfogóbb kidolgozása minden bizonnyal a *CDH*-ban olvasható, és a többnyire *CDH*-val együtt tárgyalt két rövid traktátusban, melyeknek címe: *Levél az Ige megtestesüléséről, (DIV)*²⁶ illetve, *A Szeplőtelen Fogantatásról és az Áteredő Bűnről (DCV)*²⁷. Ezen traktátusok közül a hely szűkösége miatt alapvetően a *CDH* néhány aspektusának elemzésére kívánok koncentrálni.

2. Spirituális szövegek. Anselmus *Orationes Sine Meditationes (OSM)* című gyűjteményének megváltástani olvasata több szöveg esetében is tanulmányozható, de ebben a részben különösen is szeretnék a *Me3* rövid bemutatására törekedni. Ez a szöveg a *CDH* legfőbb gondolatainak spirituális szöveggént történő újrafogalmazása.

3. Levelek. A levelek igen hosszú gyűjteményéből a beci levélgyűjteményből (*Ep1-Ep147*) szeretnék három levelet kiemelni. Anselmus levelei formai és ezzel összefüggő tartalmi szempontból csoportosíthatóak, melyek közül egy-egy levelet kiválasztva az egész csoportra rálátást kap az olvasó, melyet a kiválasztott tétel reprezentál. E három levél Anselmus a címzettek életvitelére épített üdvfelfogásának három különböző fázisban levő személyhez szóló gondolatait és érvelését tartalmazza. Ezek bemutatása és értelmezése révén fel lehet vázolni Anselmus üdvösség-felfogásának modelljét, amelyet *üdvhierarchiának* fogok nevezni.

1.1.1. *CDH*

(1.) A mű eredete. A *CDH* keletkezésének háttértörténete kapcsán R. W. Southern narratíváját szokás ismertetni. Southern Anselmus karrierjével összefüggésben két alkotói korszakról ír²⁸. Az első alkotói korszak szemlélődő fókuszú, tekintettel Anselmus szemlélődő életmódjára, amit perjelként még tartani tud. Ez az alkotói korszak 1079-ig, apáttá választásáig tart, és ebben a korszakban keletkeznek nagymeditációi (*Proslogion, Monologion*), az *OSM* nagy része (*Me1* biztosan, talán *Me2*, 1093-ban még bizonyíthatóan

²⁶ *Epistola de Incarnatione Verbi*

²⁷ *De Conceptu Virginali et de Originali Peccato*

²⁸ Southern: *Saint Anselm* 167-171.

dolgozik *Orl4-en*, melynek kéziratát Angliába kérette, hogy be tudja fejezni). Ezekben a művekben a szemlélődés nyelvezete keveredik a tudományos értekezésekben alkalmazott logikai nyelvezettel. A későbbiekben a két szövegalkotási technika elválik.

Az elválás oka pedig Southern szerint abban keresendő, hogy Anselmus számára – mint írja – kinyílik a világ. Kénytelen elhagyni a kolostor falait (fizikailag is) és egyházi vezetőként egyre többször gondolatban, lélekben is. Mindez új problémák felé vezet, amelyekben teológiai és később politikai viták is várnak rá. Anselmust Southern szerint nem vonzotta a földi világ, nem vonzotta a társadalmi szerepvállalás, számára hasonlóan felkavaró lehetett ez az élettörténeti változás, mint volt I. Gergely pápa számára,²⁹ de maga Benedek is krízisként élte meg, hogy remete életét elhagyva *coenobita* életmódot folytatva kellett apáttá válnia.

Arról, hogy később az érsekség elnyerését mennyire kívánta magának, vagy vonakodása mennyire tekinthető irodalmi formulának, avagy őszinte szorongásnak, komoly vita zajlott a kutatók között, amely vita ismertetésére hely szűkében nincsen lehetőség, de Anselmus életének e döntő átalakulása az Anselmus kutatók számára is összetett problémát jelent, s az egyik szélsőséget Southern képviselte, aki a szemlélődő életmód feladásának áldozataként mutatja be Anselmust a szentet; a másik végletet Sally Vaughn képviselte, aki szerint Anselmusnak valódi politikai ambíciói voltak és képzett rétoriként és az akkori anglonormann világban felépített kapcsolatrendszerének okos felhasználójaként a manipulatív eszközök alkalmazásától sem rettent vissza, hogy államférfiként a céljait elérje. Végül a felek egyfajta integrált közvetítő álláspontban állapodtak meg egymással: Anselmus monasztikus életszentsége törést szenvedett, de kész volt vállalni is azt a politikai szerepet, amelyre a bec-i kolostorban eléggé alaposan fel is készülhetett.³⁰

29 A téma részletes kifejtése a dolgozat 4. fejezetében olvasható. Gergely szerzetesi szemlélődő életre és a Szentírás tanulmányozására vágyott igazán, és őszinte rémülettel és keserűséggel vette tudomásul, hogy vállalnia kell nyilvános szolgálatát. Belső tusájában való megbékélését A Lelkipásztor Kézikönyve dokumentálja számunkra. Minderről részletesebben l. Robert A Markus: *Nagy Szent Gergely és Kora*, Kairosz Kiadó, Budapest, 2004., 41-63

30 A vitát jelző cikksorozat legfontosabb elemei az alábbiak: Sally M Vaughn: St. Anselm: Reluctant Archbishop? *Albion: A Quarterly Journal Concerned with British Studies* Vol 6. no 3 1974/240-250; Richard W Southern: Vaughn's Anselm: An examination of the foundations *Albion: A Quarterly Journal Concerned with British Studies* Vol 20. no 6 1988/181-204 Sally Vaughn: Anselm: Saint and Stateman *Albion: A Quarterly Journal Concerned with British Studies* Vol 20. no 6 1988/205-220

A vita és a történet szempontjából is fontos kérdés, hogy egyáltalán mit keresett Anselmus Angliában, aminek következtében úgy alakult, hogy érsek lett?! Erre a kérdésre Southern részletes választ dolgozott ki.³¹

1. Angliában Lanfrancus halála óta, azaz 1092-ben már 3 éve nem volt canterburyi érsek. A király ugyanis vonakodott kinevezni új püspököket, mivel így több bevétel maradt az államkasszában, amit terjeszkedésre kívánt fordítani, ráadásul a hivatalban levő püspökök a trón hívei voltak, és ezt a támogató háttérrel az uralkodó nem kívánta kockázatos kinevezésekkel megváltoztatni.

2. Eadmertől azt is tudjuk, hogy 6 éve nem járt bec-i előljáró az angliai érdekeltségeket ellenőrizni.

3. Hugo, Chester grófja beteg volt és halála előtt még el akarta rendezni egy kolostor alapítását, amelyben barátja, Anselmus segítségére számított.

4. 1092. nyarán miután Anselmus meglátogatta lelki gyermekét, és közeli barátját Boulogne-i Idát, a bec-i szerzetesek arra kérték, hogy utazzon Angliába. Anselmus szeptemberben át is kelt a csatornán, s a helybeliek nagy reményekkel fogadták. Chesterbe Londonon át vezetett az út, ezért az uralkodót is felkereste. Ezt követően ment barátjához Chesterbe, ahol meglehetősen lassan haladtak a kolostoralapítással kapcsolatos munkával. Végül Londonon keresztül Westminsterbe utazott, ahol találkozott Gilbertus Crispinus apáttal, aki Anselmus régi barátja és tanítványa volt Bec-ből.

5. Mivel Anselmus érzékelte, hogy 1093 böjtje előtt nem térhet vissza Bec-be, ezért levélgyűjteményét (a bec-i leveleket) és a félkész kéziratait Angliába kérte, hogy addig is tudjon dolgozni, hiszen a királlyal még találkoznia kellett, aki azonban tavasznál hamarabb nem tudta fogadni. Végül 1093-ban Glochester közelében tudott találkozni a királlyal, aki rendkívül drámai körülmények között rávette Anselmust, hogy vállalja az érsekséget Canterbury-ben.

A történet legfontosabb momentuma kétségtelenül a Gilbertus Crispinusszal való találkozás, aki Anselmus segítségét kérte a Londonban élő mainzi zsidókkal való vitájában. A zsidó kritika Isten méltóságának (*dignitas*) kérdését érintette első rendben. Az volt a kérdésük, hogy hogyan lehetséges Isten méltóságával, változhatatlanságával és

31 Southern: Saint Anselm, 186-194

szenvedésre képtelen természetével (*impassibilitas*) összeegyeztetni az *incarnatiót* és Jézus Krisztus megalázó halálát. Miért volt ez szükségszerű? És egyáltalán lehetséges ez?³²

Ugyanakkor vitában állt a laoni iskolával is. Ralph, Laoni Anselmus testvére, írt egy azonos című munkát, mint Canterburyi Anselmus, és amellet érvelt saját *Cur Deus Homo* című művében, hogy Isten azért lett emberré, mert Ádám bűne miatt az ember az ördög uralma alá került, s ebből a szolgaságából csak egy büntelen ember szabadíthatta ki³³.

(2.) A mű célja – Anselmus mindkét kihívásnak ezen mű megírásával igyekezett megfelelni.

A probléma lényege világos. Isten az embert örök boldogságra teremtette, amely azáltal lett volna lehetséges, ha az ember teljesen és önként aláveti magát Isten akaratának. Az emberiség azonban kilépett ebből az alávetettségéből, és ezzel elveszítette az örök boldogság reményét is. Mivel a bűn hatalmas, az emberiség képtelen arra, hogy a bűneset előtti állapotra saját helyzetét helyreállítsa. Ezzel megbomlott az univerzum harmóniája is, a teremtés pedig nem töltheti be Istentől elrendelt funkcióját.

Bár Isten teremtő célja megvalósult az univerzummal és az emberiséggel, az mégiscsak elképzelhetetlen, hogy a mindenható Isten célja meg ne valósuljon. Ezért *szükségszerű* a helyreállítás, *szükségszerű* a megváltás.

A helyreállításhoz (a szimmetria okán is) olyan mértékű engedelmesség kell, amely a múlt engedetlenségével arányos. Az ember vétkéért az elégtételt csakis ember adhatja meg, a bűn végtelen nagysága miatt viszont nem képes rá, erre a nagy tette csak Isten lehet képes. Isten azonban ezt nem teheti meg, mert nem Ő tartozik, hanem az ember. Mivel pedig csak Isten képes megtenni, de ember tartozik ezt megtenni, ezért olyan megváltóra van szükség, akiben mindkettő természet jelen van. Ezért tehát az emberiség megváltója szükségszerűen az *istenember*, s Anselmus azt igyekszik bizonyítani, hogy ez az *istenember* azonos az evangéliumokból megismert Názáreti Jézus Krisztussal.

32 Southern: Saint Anselm, 198-202

33 Southern: Saint Anselm, 202-205

Az ördög jogainak tagadása a mű egyik igen fontos fejleménye. Victor János Anselmus jogi szemléletéből vezeti le az ördög szerepének marginalizálását: „Nem véletlen, hanem Anselmus racionalisztikus gondolkodásából természetesen folyt, hogy neki jutott az a szerep, hogy a nyugati emberiségnek legszentebb lelki élményét, a Krisztus halálában rejlő értékeket az addigi dualisztikus, mithologikus értelmezés színvonaláról (a *Cur Deus Homo*-ban) fölemelje egy jogilag formulázott váltság-elmélet szintjére, s így mindenesetre sokkal teljesebben felszabadítsa a benne rejlő mérhetetlen erkölcsi erőket.”³⁴

A dualizmus vádja kicsit erős megfogalmazásnak tűnik a szövegben, de találóan világít rá Anselmus azon szempontjára, hogy az ördögnek ember feletti bármiféle hatalmát feltételezni számára egyet jelentene annak elismerésével, hogy Isten hatalmán kívül létezik egy másik hatalmi entitás avagy hatalmi pólus is a mindenségben³⁵. Márpedig tekintettel arra, hogy Anselmus a Teremtő-teremtény relációból vezeti le a hatalomról alkotott elképzelését³⁶, a sátán nem állhat az ember fölött, legfeljebb vele egy szinten, mivel az ördög is teremtény a többi angyalhoz hasonlóan, még hozzá az emberhez hasonlóan Isten uralma ellen fellázadó azaz bűnös teremtény. Anselmus az ördög hatalmának tagadását 4 érv megfogalmazásával igyekszik levezetni.

1. érv. A sátán és az ember egyaránt nem önmagáé és nem másé, hanem Istené (a teremtés jogán), ezért aztán lehet a sátán felbujtó, az ember pedig az elkövetés nyomán bűntárs, de ezzel nem kerül a tettestárs hatalma alá, legfeljebb azt hiheti, hogy kivonta magát Isten uralma alól, ez azonban helyzetének téves interpretációja.

2. érv. Az ördög hatalmának másik formája az lehetne, ha Isten megengedi a bűn büntetéseként, hogy az embert az ördög sanyargassa. Ha ez így is van, és tegyük fel, hogy így van, ez sem az ember ördögnek való alárendeltségéről szól, hanem Isten döntéséről. Ha pedig Isten dönt, akkor az ördög semmit sem követelhet.

3. érv. Az adóslevél³⁷képének értelmezése. Anselmus nagyon fontosnak tartja, hogy az ember adóssága Istennel szemben áll fenn, ezért a sátán nem követelhet semmit. Sem az

34 Victor János: *Canterburyi Anselmus Realizmusa, Forrástanulmány a Középkori Filozófia Történetéhez*, Magánkiadás, Budapest, 1924. 40.

35 Az ördög hatalmának, jogainak kérdéséhez I. CDH 1.7. magyar nyelven: *Canterburyi Szent Anselm összes művei*, Szent István Társulat Budapest, 2007, ford.: Dér Katalin, 257-259.

36 A CDH említett helyén többek között

37 Kolossé 2,14

emberrel szemben, sem a Megváltóval szemben. Azaz Jézus nem neki fizette meg az ember váltságának díját, hanem Istennek.

4. érv. Egy igen erős fogalmi típusú érv: a gonoszban nincs semmiféle igazság (*iustitia*), azaz „a Sátánban nem volt olyan ok, ami miatt Isten ne használhatta volna erejét ellene az ember megszabadítására.³⁸” (CDH I.7.)

1. Excursus: Anselmus igazságfogalma dióhéjban. Ennek az érvnek a jelentőségét akkor lehet igazán átlátni, ha teszünk egy rövid kitekintést Anselmus etikai fogalomrendszerére. Anselmus *Az Igazságról (De Veritate)* című dialógusában három fogalom kapcsolatát vizsgálja: *veritas*, *rectitudo*, *iustitia*. Ebben a dialógusában az igaz kijelentést azzal az állítással azonosítja, amikor az helyesen jelöli a megfogalmazott valóságot (*recte significat*), azaz a valóban létezőt jelöli létezőnek (DV2). Ezzel a lépéssel Anselmus meghatározza a helyes állítás, valamint a hamis állítás és a téves állítás közötti különbséget. Két lehetőség van, ha úgy tetszik, két irány, ennek biztosítására. Az egyik az, hogy az állítás, amely egy dologról szól, igaz, mert a dolog igazságát fogalmazza meg, azaz a dologban van valamiféle önmagában vett igazság, amit a kijelentés azonosít (*res enuntiata est veritas enuntiationis*). Ezzel szemben Anselmus azzal érvel, hogy ezt nem lehet elfogadni, hiszen először is a dolognak részesednie kell az igazságban (azaz nem lehet igaz az, ami nem részesedik az igazságban: *nihil est verum nisi participando veritatem*), s nyilvánvalóan a valóságot helyesen interpretáló állításnak ezt a fajta igazságban való részesedést kell helyesen megragadnia. E logikai fejtegetést követi egy morális kifejtés, a DV5-ben, ahol Anselmus a helyes cselekvést (*rectitudinem facere*) és az igaz cselekvést (*veritatem facere*) azonosítja. Amennyiben a rossz és az igaz cselekedet ellentétes egymással – érvel Anselmus – akkor jó cselekedet és igaz cselekedet azonos, mert a jó és rossz ellentétes egymással. Aki pedig azt teszi, amit kell, az jól és helyesen cselekszik (*qui facit quod debet, bene facit et rectitudinem facit*), ezért a helyes és igaz cselekvés azonos (*rectitudinem facere est facere veritatem*). A *iustitia* fogalmát e fogalmakból származtatva a helyes akarattal azonosítja (*est*

38 Canterburyi Szent Anselm összes műve... 259. A teljes érvelés a Sátán szerepvesztéséről a CDH I. 6-7-ben olvasható.

rectitudo voluntatis). Az akaratnak pedig van tárgya és oka. Az akarat ugyanis akkor helyes, ha azt akarja, amit kell és amiért kell, azaz rendeltetésszerűen és önmagáért valósul meg, nem külső kényszer hatására, vagy jutalom reményében: „a *iustitia* tehát az önmagáért megőrzött helyes akarat.” (*est rectitudo voluntatis propter se servata*).

A szabad akarat pedig képesség ebben az igazságban való megmaradásra és az eszerint való életre.³⁹ Anselmus a bűnesetre úgy tekint, hogy abban az akarat hagyta el a helyességet a bukott angyalok esetében éppúgy, mint az ember esetében⁴⁰. Mivel pedig ebben a művében a *iustitia* és a szabad akarat definíció szerint egyezik, hiszen a *iustitia* a helyes akarat, azaz annak akarása, amit akarni kell, azért, amiért akarni kell, a szabad akarat pedig azonos annak az akarásával, amit akarni kell és akarni hasznos, világos, hogy sem az ember, sem az ördög nincs ennek birtokában. Ezt a helyességet elhagyva ugyanis olyan állapotba került, amit csak Isten állíthat helyre, hiszen a helyességet (azaz a *rectitudót*) Anselmus szerint csak Isten adhatja vissza⁴¹. Ebből az következik, hogy az ember és az ördög helyzete azonos és egyikük sem birtokolja a *iustitia*-t. Egyúttal ez azt is jelenti, hogy egyrészt egyiket sem lehet a másik fölé rendelni, másrészt mindkettő megváltásra szorul. Csakhogy Isten az ördög és angyalai megmentését nem határozta meg célként, megváltót egyedül az emberért küldött. Az ördög és az ember státuszáról pedig azt tudjuk, hogy mivel elhagyták a helyességet, képtelenek nem vétkezni⁴², mivel a bűn szolgálói (*servitus*). Ebben az állapotában nem képesek visszatérni a helyességhez, visszaszerezni a helyességet és birtokolni a helyességet. Aki viszont képes birtokolni, az szabad, mivel képessé válik arra, hogy megszabaduljon a nem vétkezésre való képtelenségtől.⁴³ Azaz a megváltás megfogalmazható a helyesség visszaadásának tetteként, a bűn szolgaságából való felszabadításként, a *iustitia* vagy szabad akarat helyreállításaként. De nem az ördög hatalmából való felszabadításként, mivel az ördög és az ember sorsa nem alárendeltségi viszonyban elgondolható Anselmus szerint, hanem sorsuk

39 *Libertas arbitrii est potestas servandi rectitudinem voluntatis propter ipsum rectitudinem*, azaz képesség az akarat helyességének magáért a helyességért való megőrzésére. *DLA 3*

40 *DLA2*: non aliqua re cogente, non aliqua necessitate, sed sponte peccavit.

41 *DLA10*

42 *Impotentia non peccandi*

43 *DLA12*

inkább párhuzamosan halad. Párhuzamosan halad, de nem azonos cél felé, amennyiben az ember számára az *istenember* által elvégzett megváltás eredményeként lehetséges a megváltás, az ördög viszont bizonyosan elpusztul, mivel Isten nem küldte el érte az *istenangyalt*, hogy megszabadítsa nyomorúságából.

Az ördög tehát nem állhat az ember felett, legfeljebb vele egy szinten. Az örökkévalóság felől nézve pedig még azt is felvethetjük, hogy alatta van. Hiszen számára esély sem kínálkozik a szabadításra. Ebből a perspektívából nézve tehát bármiféle ördögi hatalomról beszélni logikátlanságként hat.

Ez a kétszereplős dráma pedig megteremti a bűnös nyomorult ember és a tökéletes és szent Isten és mennyei udvartartásának feszültségét, azaz a mennyei és földi Jeruzsálem dialektikájának lehetőségét. Ez a fajta szembeállítás szolgáltat teológiai alapot arra a formanyelvre is, amelyet majd az imádságokban megfigyelhetünk. A szentek Isten mennyei udvartartásának tagjaiként jelennek meg, valamiféle kiemelt méltóságban, mégsem megszólíthatatlan távolságban. Mégis mikor a bűnös embert megszemélyesítő *imádkozó én* a szenteket megszólítja és saját helyzetét ábrázolja, a szentek és az Úr esetében erősen pozitív tendenciájú jelzőket alkalmaz, míg a bűnös ember esetében kontrasztosan negatívakat (ezt lentebb részletezni is kívánom), amely nyilvánvalóan megteremt a stilisztika eszközeivel egy feszültséget. Ennek a feszültségnek lehet teológiai háttérben e kéttényezős dráma modelljét sejteni (azaz a megváltás két fél: Isten és ember szembenállásának rendezése révén valósul meg, anélkül, hogy a történet dinamikájában az ördögnek bármiféle szerep jutna). Ugyanígy fogja felállítani kozmológiájában a múltó és a múlthatatlan, a kárhozatos és az üdvös kettősségét, s maga a megváltástan kifejtése is kap egy belső feszültséget, annak paradox jellegénél fogva. A múltó világ nyomorúságából pedig az akarat helyességének visszaállítása, szó szerint *visszaadása* állíthatja helyre mindazt, ami a bűneset során megromlott.

Krisztus a tökéletes ember képében önként (*sponte*) cselekszik helyesen, azaz aláveti magát Isten akaratának. Mivel a megváltás szükségszerűsége megköveteli ezt a módot, Jézus csak így cselekedhet helyesen, azaz engedelmissége és büntelensége csak így garantált. Egyúttal így marad szabad, így megoldható csak, hogy ne váljon Ő maga is a bűn szolgájává.

Megváltó műve pedig a hívő személyes életében a példa követésében tud kiteljesedni, azaz, ha az ember a megváltásban visszanyert helyes akarat szerint élve és cselekedve maga is önként aláveti magát Isten akaratának és megigazult emberként (*iustificatio*) igyekszik az Ő akarata szerint élni, cselekedni, gondolkodni és beszélni. Azt akarni, amit akarni kell és azért azt akarni, amiért azt akarni kell. Mivel pedig a megváltásban a helyesség (*rectitudo*) visszanyerhető, ez egyúttal lehetőség a szabad akarat visszanyerésére. Ettől valódi a szabadítás és ebből az ördög teljességgel kimarad, aki így semmit sem követelhet, sőt, tulajdonképpen a megváltott embernél alacsonyabb státuszba kerül.

Természetesen ez a bűn nagyságát is megnöveli, különösen a megtért bűnös bűnét, ami együtt jár a súlyos büntudattal és az abból fakadó borzasztó félelemmel⁴⁴.

(3.) A mű módszere. A mű módszerével kapcsolatban jellemzően a *sola ratiōe remoto Christo* érvelés nagyszerűségét, vagy éppen furcsaságát szokás kiemelni. A mű háttérében meghúzódó vitákat és történeti problémákat Southern precízen kikutatta, és a korabeli zsidó-keresztény vitákat Dér Katalin is vizsgálta⁴⁵. Sőt Eadmertől⁴⁶ azt is tudni lehet, hogy Anselmus Sziciliában járva muszlim hitű emberekkel is találkozott⁴⁷. Az tehát világos, hogy az *infideles* probléma valós, amely indokolja a logikai érvekre alapozott kidolgozást (azaz a *sola ratiōe et remoto Christo* kitételeket), amit Anselmus művében alkalmaz.

A vállalkozást pedig az teszi nagyszabásúvá, hogy a laoni iskolával vitatkozva egy hívők által vallott – Anselmus által tévedésként aposztrofált – tétel korrekciójára is vállalkozik, méghozzá szigorúan logikai alapon az ördög szerepének átértékelése kapcsán. A *sola ratiōe* módszer tehát az ördög szerepének átértékelésével elvezet az *incarnatio* háttérének pontosabb feltárásához. Miközben tehát talál egy hasznos módszert az eredeti problémafelvetés megoldásához (amely Isten méltóságának a védelmére irányul), közben a

44 A OSM és az abban rögzített lelkeség értelmezéséhez hermeneutikai kulcsot ad ez a teológiai koncepció.

45 Dér Katalin: Szépséges értelem, 256-290.

46 Vita Sancti Anselmi 2.33. Itt röviden meg kell azt jegyeznünk, hogy bár megtörtént Anselmus találkozása a muszlimokkal, érdemi párbeszéd mégsem valósulhatott meg, mivel a Sziciliában tartózkodó muszlim zsoldosok, akikkel a Szentföldi kereszties hadjáratra készülve találkoztak az európai csapatok, nem azért voltak Európában, hogy a keresztény misszió célpontjaivá legyenek, hanem, hogy segítsék ezt a katonai vállalkozást, ezért a pápa Anselmust határozottan eltiltotta missziói tevékenységének folytatásától. A kulturális hatás azonban nem maradt el, mint ahogy a zsidó-keresztény polémia is komoly elszántsággal kapcsolódott be Anselmus.

47 David: Brown: Anselm on Atonement, in: Brian Davies, Brian Leftow ed.: The Cambridge Companion to Anselm, Cambridge University Press, 2004., 284.

laoni iskola felvetését is megoldja, s ezzel magát a problémafelvetést is pontosítja. Isten méltósága ugyanis kétszeresen sérülne, ha az *incarnatio*-ban egyszerre válna az ördög alávetettjévé Krisztus és emberi formát öltve a mulandóság elszenvedőjévé. De előbbivé biztosan nem válik. Sőt, az ördög nem is tényező ebben a történetben, így a pontos küldetés megfogalmazását is sikerül megoldania. A *remoto Christo* kitételnek ugyanakkor van még egy további módszertani előnye. Segít az érvelő típusú szövegalkotást leválasztani a lelkiségi szövegalkotásról. Abban az esetben ugyanis, ha Anselmus kifejtése *coram Christo* történe, a nagy váltságműről nem lehetne a bűnös ember szégyenérzetének és a hatalmas Isten dicséretének megszólaltatása nélkül a gondolatmenetet megfogalmazni. A *remoto Christo* kitétel tehát előfeltétele a *sola ratione módszer* elfogadtatásának, s egyúttal a sikeres megvalósításának is záloga.

A méltóságvesztés kockázatának van azonban még egy eleme túl a testetöltésen és a kereszthalálon is, ez pedig a szükségszerűség. Ha Krisztus szükségszerűen kénytelen beletörödni a halálba és engedelmeskedni Istennek, akkor saját istensége sérül, s így a váltságmű is veszélybe kerül. Ha ugyanis alávetettje bármilyen szükségszerűségnek, az felveti istenségének csorbulását.

Ezt a kérdést két lépést megtéve oldja meg Anselmus: egyrészt a szükségszerűséget az ember helyzetéhez köti, azaz úgy fogalmaz: hogy megváltásra szorul, mégpedig az istenember által elvégzett megváltásra szorul, mert másképp a szabadulása nem volna lehetséges. Azaz a szükségszerűséget az emberi helyzetre vonatkoztatja. Az ember szempontjából szükségszerű egy ilyen típusú megváltó a helyreállításhoz. Másrészt Krisztus engedelmességét teremtményi státuszához kötve a büntelen ember szabad akarata által motivált tetteként fogalmazza meg. A szabad akarat a helyes cselekvést önként (*sponte*) elvégző akarat. Azaz, mivel a Megváltó büntelen, ezért akarata sértetlen és szabad, képes helyesen cselekedni. A helyes cselekvés egyetlen útja pedig, ha feláldozza magát az emberiségért. Istensége tehát nincs kötelezve semmire, embersége pedig büntelensége miatt bírja az akarat szabadságát, s ez csak a helyes cselekvés által maradhat meg, amely a szituációból adódóan e szükségszerűség önkéntes elfogadása által valósul meg (*CDH* II.5-7; II.17-19).

Mivel pedig történetesen ezek a kitételek a Szentírás által bemutatott Názáreti Jézus Krisztusra érvényesek, bizonyítható az, hogy Jézus a Megváltó, aki egyúttal Isten is, hiszen

istenemberként, Isten Fiaként végezte el a megváltás nagy művét, mindemellett számunkra is példa arra nézve, hogy követőiként hogyan élhetünk Isten dicsőségére és cselekedhetünk helyesen. Azaz a visszanyert *rectitudo* révén miként szólhatunk, cselekedhetünk és akarhatunk igaz keresztyén módon.

(4.) Az érvelés stílusa: *CDH* és *Me3*. A következőkben a *CDH* 1.8 és 1.9.-ből és *Me3*-ből vettek össze egy-egy részletet, hogy az érvelés stílusának bemutatására legyen mód.

CDH 1.8. „Az isteni természetet kétségkívül szenvedésmentesnek mondjuk, amely nem alacsonyodhat le magasságából, nem kerül erőfeszítésébe megtennie, amit tenni akar. Urunkról, Jézus Krisztusról pedig azt állítjuk, hogy valóságos Isten és valóságos ember, egy személy két természetben, két természet egy személyben. Ezért amikor azt mondjuk, Isten valami közönséges vagy gyengeségre utaló dolgot tesz, nem szenvedésmentes természetének fensége szerint értjük, hanem az általa felvett emberi szubsztancia gyengesége szerint, ebben pedig nem fedezhető fel semmi hitünknek ellentmondó állítás. Így ugyanis nem jelenti ez az isteni szubsztancia valamiféle gyengeségét, hanem Isten és az ember személyi egységét mutatja. Nem úgy értjük tehát, hogy Isten valamiféle lealacsonyodása következik be a megtestesüléssel, hanem hitünk szerint az emberi természet emelkedett fel benne.⁴⁸”

CDH 1.9. „Tehát nem Isten kényszerítette a halálra Krisztust, akiben semmi bűn nem volt, hanem maga vállalta a halált, nem arra irányuló engedelmisségből, hogy elveszítse az életét, hanem azért az engedelmisségért, amivel megtartotta az igazságosságot: olyan bátran kitartott, hogy emiatt vezetett útja a halálba. Ebben az értelemben mondhatjuk tehát, hogy az Atya rendelte el a halálát, mert ő rendelte el mindazt, ami miatt útja a halálba vezetett. Így valóban *végbevitte, amivel az Atya megbízta*, valóban kiitta *a kelyhet, amelyet az Atya adott neki, engedelmeskedett az Atyának mindhalálig, és pedig a kereszthalálig*, és valóban *szenvedésből tanult engedelmisséget*.⁴⁹”

48 Canterburyi Szent Anzelm összes művei, 259.

49 Canterburyi Szent Anzelm összes művei, 261.

Ugyanezen gondolatok a *Me3* szövegében:

„Mindezekben az isteni természet nem alázott meg, de az emberi természet felemeltetett. Az előbbi nem gyengült meg, de az utóbbi természet irgalmas segítséget kapott. Emberi természetében pedig nem valamiféle szükségszerűség miatt szenvedett, hanem egyedül szabad akaratából. Nem valamiféle erőszaknak esett áldozatul; , saját jóságából, Isten iránti tiszteletéből és a többi ember hasznára, dicséretesen és kegyesen tűrte el mindazt, amivel rossz akaratból sújtották. Semmiféle engedelmesség nem kényszerítette erre, hanem az uralkodói bölcsesség rendelte így. Hiszen nem kényszeríthette volna Atya erre, amit nem lett volna szabad megkövetelnie tőle. És lehetetlen volt, hogy az Atyának ne legyen kedvére ez a nagy tiszteletet, amit a fiú oly jóságos akaratú önként adott meg neki. Így tehát szabad engedelmisséget tanúsított az Atyával szemben, amikor önként meg akarta tenni azt, amiről tudta, hogy az Atyának kedvére lesz. Végezetül, minthogy az Atya adta neki ezt a jó, de egyszersmind szabad akaratot, joggal mondhatjuk, hogy azt Isten parancsaként fogadta el. Ezen a módon engedelmes volt az Atyának, mind haláláig, és »ahogy meghagyta neki az Atya, úgy cselekedett és kiitta azt a kelyhet, amelyet az Atyától kapott. Ez: ugyanis az az emberi természet tökéletes és legszabadabb engedelmissége, amikor a saját szabad akaratát önként aláveti Isten akaratának, és amikor a megkapott jó akaratot bevégzi önkéntes szabadsággal és cselekedettel, anélkül, hogy ezt behajtanák rajta.

Így váltotta meg ez az ember az összes többi, amikor amit önként adott az Úrnak, azt beszámította adósságé, amivel azok tartoztak. Ezen az áron nemcsak egyszer van a bűneiből megváltva az ember, valahányszor méltó vezekléssel tér vissza, vissza lesz fogadva, amely vezeklés azonban nem a vétkesnek van megígérve. Minthogy pedig ez megtörtént a kereszten, a mi Krisztusunk megváltott minket a kereszttel. Akik tehát ehhez a kegyelemhez akarnak méltó szeretettel járulni, megmenekülnek, de akik ezt megvetik, azok igazságosan kárhoznak el, mivel nem adják meg azt, amivel tartoznak.

Íme, keresztyén lélek, ez a te megváltásodnak hatalma, ez a te szabadságod oka, ez a te megváltásod ára. Fogoly voltál, de ezen a módon váltott ki téged

fogságodból Krisztus. Szolga (ancilla) voltál, és így lettél felszabadítva. Így hozott téged vissza a számkivetettségből, így állított jogaidba vissza az elveszettségéből, így elevenített meg a halálból. Rágd meg ezt, ó ember, kérődzz velem, szívd ki, s ezt nyelje le a te szíved, amikor ugyanennek a Megváltónak testét és vérének fogadja be ajkad! Legyen ez mindennapi kenyered, eleséged és élelmed, mert ez által fogsz megmaradni Krisztusban és Krisztus tebenned, és így lesz teljessé eljövendő életed öröme.⁵⁰

A két hosszabb idézet szerepeltetése a két azonos téma eltérő stílusú kifejtését hivatott illusztrálni. Az első két idézet az isteni természet méltóságának sértetlenségét fogalmazza meg. Közös ebben és az *Me3*-ból kiragadott részletében, hogy mindkettőben szó van az emberi természet felemeléséről. „*Non est divina natura humiliata, sed humana est exaltata*” - (nem az isteni természet aláztatott meg, hanem az emberi dicsőült meg) fogalmaz *Me3*, amely megfogalmazástól csak néhány szóban különbözik a *CDH* 1.8 idézett szakasza.

A második szakasz Krisztus halálig tartó engedelmességéről szól, amely citátumot *Me3* is tartalmazza, emellett a *DV* és *DLA* egyaránt beszél az igazságról és szabad akaratról, ezek összefüggései pedig *Me3*-ban kapnak részletes kifejtést.

50 „In omnibus his non est divina natura humiliata, sed humana est exaltata. Nec illa est imminuta, sed ista est misericorditer adiuta. Nec humana natura in illo homine passa est aliquid ulla necessitate, sed sola libera voluntate. Nec alicui violentiae succubuit; sed spontanea bonitate, ad honorem dei et utilitatem aliorum hominum, quae illi mala voluntate sunt illata laudabiliter et misericorditer sustinuit; nec ulla cogente oboedientia, sed potenti disponente sapientia. Non enim illi homini pater ut moreretur cogendo praecepit, sed ille quod patri placitum et hominibus profuturum intellexit, hoc sponte fecit. Non enim eum ad hoc pater potuit cogere, quod ab eo exigere non debuit; nec patri tantus honor potuit non placere, quem tam bona voluntate filius sponte obtulit. Sic itaque patri oboedientiam liberam exhibuit, cum hoc quod patri placitum scivit sponte facere voluit. Denique quoniam pater illi hanc bonam voluntatem - quamvis liberam - dedit, non immerito dicitur quia eam ille velut praeceptum patris accepit. Hoc itaque modo »oboediens« fuit patri »usque ad mortem«; et »sicut mandatum dedit« illi »pater, sic fecit«; et »calicem quem dedit« illi »pater« bibit. Haec est enim perfecta et liberrima humanae naturae oboedientia, cum voluntatem suam liberam sponte voluntati dei subdit, et cum acceptam bonam voluntatem sine omni exactione spontanea libertate opere perficit. Sic homo ille redemit omnes alios, cum hoc quod sponte dedit deo, computat pro debito quod illi debebant. Quo pretio non semel tantum a culpis homo redimitur, sed etiam, quotiens cum digna paenitentia redierit, recipitur; quae tamen paenitentia peccanti non promittitur. Quod quoniam in cruce factum est, per crucem noster Christus nos redemit. Qui ergo ad hanc gratiam volunt cum digno affectu accedere salvantur; qui vero illam contemnunt, quia debitum quod debent non reddunt, iuste damnantur. tce, anima Christiana, haec est virtus salvationis tuae, haec est causa libertatis tuae, hoc est pretium redemptionis tuae. Captiva eras, sed hoc modo es redempta. Ancilla eras, et sic es liberata. Sic es exul reducta, perdita restituta, et mortua resuscitata. Hoc mandat, o homo, hoc ruminet, hoc sugat, hoc glutiat cor tuum, cum eiusdem redemptoris tui carnem et sanguinem accipit os tuum. Hoc fac in hac vita cotidianum panem, victum et viaticum tuum, quia per hoc et non nisi per hoc et tu manebis in Christo et Christus in te, et in futura vita erit plenum gaudium tuum.” Schmitt Opera Omnia Vol 3 87-89

Me3 ugyanakkor tartalmaz egy önvizsgálatra buzdító imaszakaszt is, amelynek első bekezdését is beillesztettem a szövegbe. Ez az összekapcsolása az érvelő és kegyességi stílusnak az első alkotói korszak szövegeiben jóval nagyobb fokú, nem válik el olyan élesen egymástól, mint az idézett szakaszban. A korábbi szövegek olyan imák, amelyekben a könyörgés, az önvád és Isten magasztalása időnként szellemes érveléssel és egezetikai morzsákkal keveredik. A spirituális és érvelő szövegeket integráló szövegalkotásra igyekszem majd Anselmus példaképeitől további példákat is bemutatni a dolgozatomban.

A *CDH* viszont még *Me3*-nál is egyszerűbb, könnyen követhető stílusban megírt szöveg⁵¹. A *CDH* 1.8 idézett szakaszának latin szövege teljesen dísztelen, nincsenek benne a *Me3*-hoz hasonló szójátékok, rímek, érzelmi feszültséget kiváltani szándékozó alakzatok. A szövegben Anselmus igen jól érthetően igyekszik az *incarnatio* fentebb említett aspektusát kifejteni.

A stílusbeli eltérés a két szöveg eltérő célrendszeréből következik. A *CDH* célja ugyanis a tanítás, a meggyőzés, a megértés segítése. A *ME3* viszont a lélek megindultságát kívánja kiváltani. Ezért megjelennek benne szóképek, paradox megfogalmazások, és az imádságiban Anselmusra oly jellemző többrétegűség, amelyet a következőkben szeretnék röviden érzékeltetni három jelentésréteget bemutatva.

A három jelentésréteg a következő: a rágás képe (amely a monasztikus olvasási gyakorlat metaforikus megjelenítése), Jézus tanítása az élet kenyeréről, az Úrvacsora képe. 1. A *rágás képe*⁵² az olvasott szöveg, azaz a *Me3* gondolatainak memorizálására, ismételtetésére, feldolgozására, megrágására utal. Ennek a rágásnak az a célja, hogy a szöveg maga táplálékká váljon, amely a lelket megelégtíti, azaz a hitet elmélyíti⁵³. 2. Jézus is beszél János evangéliumában úgy magáról, mint akinek táplálékká kell válnia a benne hívő számára, hogy éhségük és szomjúságuk megelégtíttessék⁵⁴. 3. Természetesen van ennek egy *sakramentológiai* értelme is, amely a megváltás titkát és annak ajándékában való részesedést összeköti az Úrvacsorával való élés gyakorlatával. Ez a fajta költői, már-már stílusjegynek mondható többértelműség az emelkedett stílusú, költői karakterű ima- és

51 „Divinam enim naturam absque dubio asserimus impassibilem, nec ullatenus posse a sua celsitudine humiliari, nec in eo quod facere vult laborare. Sed dominum Christum Iesum dicimus verum deum et verum hominem, unam personam in duabus naturis et duas naturas in una persona. Quapropter cum dicimus deum aliquid humile aut infirmum pati, non hoc intelligimus secundum sublimitatem impassibilis naturae, sed secundum infirmitatem humanae substantiae quam gerebat; et sic nostrae fidei nulla ratio obviare cognoscitur.” Schmitt Opera Omnia Vol 2 59.

52 E Sweeney: Anselm of Canterbury, 324

53 Erről a kérdésről 1 részletesebben a 3. fejezetben a *lectio divinaról* szóló részt.

54 János 6, 35-51

lelkigyakorlatos szövegekben megengedhető, a hitetlenekkel (*infideles*) való párbeszédben azonban meglehetősen kockázatos.

1.1.2. OSM különösen a *Me3*

Az OSM szövegeinek közös vonása, hogy a szentek támogatását, közbenjárását és bocsánatát kéri. Ők a mennyei udvartartás tagjaiként tűnnek fel a szövegekben, akik sokszorosan felette állnak szent és megdicsőült állapotukban a bűnös embernek, ami nyilván a kétszereplős megváltástani drámának is következménye és az immáron tökéletessé vált igaz (*iustus*) voltukból fakad⁵⁵. A következőkben röviden megvizsgáljuk (1) az OSM szövegeinek kegyességi funkcióját; (2) stílusát; (3) megváltástani olvasatukat; (4) végül kicsit részletesebben *Me3* szövegét.

(1.) Ami az OSM szövegeinek kegyességi funkcióját illeti, az OSM szövegeit valamint és különösen az azt ajánló leveleket⁵⁶ olvasva érzékelhető a lelkivezetői útkeresés. Ez az útkeresés abból adódik, hogy Anselmus már a bec-i kolostor perjeleként szembesül azzal, hogy lelkivezetői felelősségének köre nem csupán a körülötte élő szerzetesek segítésére terjed ki, hanem más kolostorokban élő rendtársakra, a világi papságra és egyházi méltóságokra, sőt nem szerzetesi életet élő laikusokra is.

Ebből az következik, hogy a látókörébe kerülő személyek a közösségi hitgyakorlat mellett az egyéni csendesség támogatására is inspirálták.⁵⁷ Ha az üdvösség szempontjából nézzük a lelkivezető felelősségét és feladatát, akkor munkájának lényege az egyéni önvizsgálat és a bűnvallás gyakorlatának segítése⁵⁸. Az *Ep10* megfogalmazása azt sejteti, hogy Anselmus a lelkigyakorlatokat inkább az önvizsgálat támogatására írta, az imákat pedig a bűnvallás megfogalmazásának elősegítésére fogalmazta meg. Természetesen az imákban is vannak önvizsgálatra utaló elemek, és a lelkigyakorlatok is tartalmaznak bűnvallást. Az érzelmi fókuszukban viszont következetes eltérés mutatkozik. Az imádság célja ugyanis az Isten iránti szeretet hőfokának növelése, míg a lelkigyakorlatokban a szerző törekvése a megrémítés, felzaklatás, és ezáltal változásra buzdítás⁵⁹.

55 Valamint alkalom az önalacsonyító motívum alkalmazására és ezen keresztül a vezeklésre, továbbá klasszikus retorikus szituációt teremt (utóbbi szintén Sweeney olvasata, E Sweeney: *Anselm of Canterbury*, 16-17)

56 *Ep10* és *Ep 325*

57 Hogy kik tartoztak ebbe a körbe, arról a barátságáról szóló második fejezetben írok részletesebben.

58 Azért merek ezen a ponton útkeresésről írni, mert az egyéni bűnvallás gyakorlata még kialakulóban van, nem kodifikált, részben túrt, részben támogatott és részben elítélt gyakorlat. A kérdés részletes kifejtése a harmadik fejezet gyónásról és vezeklésről szóló részében olvasható.

59 Illetve abban is, hogy a lelkigyakorlatok megszólítottja rendszerint a keresztyén lélek (*anima Christiana*), gyakoriak az egyes szám második személyű névmási és igei alakok; ezzel szemben az imák jellemzően a

Az imádságok és lelkigyakorlatok által tehát Anselmus az érzelmekre is igyekszik hatni⁶⁰ (sőt, talám elsődlegesen az érzelmekre igyekszik hatni), valamint a vezeklés gyakorlatát támogatni⁶¹. Kérdés, hogy a *CDH* egyedül az értelmet célozza, tudja-e egy ekkora jelentőségű kérdéskör kifejtése egyedül az értelmet célozni?

(2.) A folytatásban az *OSM* szövegeinek stílusával foglalkozunk. Az *OSM* szövegeinek stilisztikai jellemzőit összefoglalva Adamik Tamás gondolatait követem. Adamik Tamás Cornificusnak *Ad Herennium* című művét elemezve kiemeli, hogy Cornificus ebben az írásában három stílusnemet határoz meg: úgymint fennkölt, közepes és egyszerű stílusnemet⁶²(*Ad C Herennium* IV.8,11-16.). A fennkölt stílus e hely szerint a háromközül a lehető legcsiszoltabb stílus (célja a nagyítás és megindítás és ezért a beszéd végére kívánczik: ritka szavakat tartalmaz, felsőfokot, költői kérdéseket, gondolat- és szóalakzatokat, ritmikus záradékokat), a közepes ennél alacsonyabb stílus (nem tartalmaz merész metaforákat, alakzatokat, legfeljebb költői kérdést és *sententiát*), az egyszerű stílus pedig köznyelvi megfogalmazásokat alkalmaz (egyszerű, hétköznapi nyelv). A fennkölt stílus ugyanakkor nem jelent dagályosságot, a közepes se veszítheti el a logikus feszességet, és az egyszerű stílus sem válhat szárazzá és közönségessé.

Amint Adamik Tamás rámutat, ezek a stílusnemek Augustinus *A Keresztény Tanításról* című művében is megtalálhatóak (*De Doctrina Christiana* IV.12,27-28.). Ez azért fontos, mert valamivel valószínűbb, hogy Anselmus ezt a kötetet forgathatta, bár Cornificus szövege is kevés módosítással elérhető lehetett számára a 11. században. E művében Augustinus, Cicerót követve (*De oratore* 23,75) arról ír, hogy minden beszédnek fontos funkciója a tanítás, gyönyörködtetés és megindítás. Bár az egyszerűen kifejtett üzenet akár önmagában is képes tanítani és az igazság kifejtése révén gyönyörködtetni, igazságtartalma révén pedig a hallgatóságot cselekvésre is ösztönözni, a keresztyén szónoknak készen kell állnia a retorikai eszköztár tudatos használatára. A szónok ennek

címben megjelölt szenthez és vagy Istenhez szólnak, az igealakok többnyire egyes szám első személyben vallanak a bűnről. A lelkigyakorlatok cselekvésre szólítják fel a lankadtnak tűnő keresztyén lelket; az imákban viszont a hasonló motívum másképp jelenik meg: Isten bocsánatáért könyörög, hogy erőtlenségé ne legyen a bűnbocsánat és a kegyelem gátja.

60 Ennek is megvannak a történeti előzményei, melyeket a dolgozat következő fejezeteiben, s részben már ebben a fejezetben igyekszem kidolgozni.

61 Ami a *Regula* szellemiségétől sem idegen, l. *RB* 49,3-5

62 Adamik Tamás: Adamik Tamás: *Antik Stíluselméletek Gorgiastól Augustinusig*, Seneca kiadó, Budapest, 1998. 99-120.

megfelelően az egyszerű stílust a tanítás legegyszerűbb és legvilágosabb kifejtésére alkalmazza⁶³, amelyet „fogyaszthatóbbá tehet” a közepes stílus egynémely szöveg-ékesítő eszközének alkalmazásával. Amennyiben pedig mindez kevésnek bizonyul, s az üzenet önmagában, sőt gyönyörködtető megfogalmazásában sem indítja cselekvésre, döntésre, változtatásra a hallgatóságot, akkor válik indokolttá a fennkölt stílus alkalmazása⁶⁴.

Anselmus lelakiségi szövegeiben a fennkölt stílus alkalmazását tapasztaljuk. Ennek hátterében az sejthető, hogy a szerző helyzetértékelése szerint a mennyei és földi, örökkévaló és mulandó, szent és profán, végső soron Isten és ember drámai szembenállásában joggal feltételezhető az, hogy a megindítás valamennyi fellelhető eszközének alkalmazása teljességgel elengedhetetlennek mondható. Szükséges, hogy egyszerre szembesüljön a nyomorult ember az elveszettségével, és a Mennyei Bíró azzal a ténnyel, hogy a bűnös emberen egyedül irgalma (*miser cordia*) segíthet. Bűn, erőtlenség, tespedtség, álmatagság az egyik oldalon, igazságos harag, szentség és tisztaság a másikon. A bűnös embert a maga tespedtségéből, halálos álmából fel kell rázni, a sértett Bíró pedig jobb belátásra kell bírni. Komoly szónoki feladat, különösen, hogy általában mindez ugyanabban a szövegben történik. A szépséges emelkedett stílus alkalmazása tehát teológiai megalapozottsággal bír.

(3.) A *OSM* szövegeinek megváltástani olvasatával szeretném folytatni gondolatmenetemet. Az *OSM* lelakiségi programja szerint az üdvösség szempontjából nagy jelentősége van az önvizsgálatnak és a bűnvallásnak éppúgy, mint az Isten irgalmának. Természetesen nem azonos mértékben, de Isten irgalmát tudva és látva elképzeltetetlen az, hogy az ember ne tegyen meg mindent, amit csak megtehet üdvösségéért. A kérdés az, hogy tehet-e bármit is az üdvösségéért. A gyűjtemény létezése önmagában is arra utal, hogy nagyon is tehet.

A kiindulópontunk itt is a *kétszereplős dráma* konstrukciója. Ha a megváltás drámája, ég és föld feszültsége Isten és ember között zajlik, akkor a Megváltó tette mellett van-e szükség bármiféle emberi cselekedetre, szentségre, kvalitásra? Válaszunkat akkor tudjuk megadni, ha a gyűjtemény a kontextuális olvasásnak köszönhetően a helyére kerül, vagyis, ha a *CDH* traktátusát és a gyűjtemény darabjait együtt olvassuk Anselmus kolostori életre

63 Ahogyan fentebb láthattuk, Anselmus ezt a stílust alkalmazza a *CDH* esetében.

64 Adamik Tamás: Antik stíluselméletek 268-278.

buzdító leveleivel, amelyek egyúttal a kolostori életmódról is szólnak és azt is bemutatják, hogy az ember hozzáállása, viselkedése igenis fontos az üdvösség szempontjából. Azt nyilvánvalóan senki sem vitatja, hogy a tisztességes és hiteles keresztyén életvitel elengedhetetlen egy Krisztust követő, hitben élő ember számára. Ugyanakkor a legnagyobb igyekezet ellenére is az ember sajnos újra meg újra vétkezik. És ebbe bele lehet fásulni, bele lehet keseredni⁶⁵.

Spirituális szövegein keresztül Anselmus ebben is segítséget akar nyújtani. Lelkivezetőként abban próbálja támogatni kortársait, hogy azok felfedezzék életükben a problémás pontokat, ezeket Isten elé tudják tárni, s egyúttal elmélyült imaéletet építsenek fel önmagukban.⁶⁶ Ehhez pedig célszerűnek tartja a kolostori életvitel vállalását, melyben a szemlélődés, a böjt, a virrasztás, a fizikai munka révén a hívő fogadalommal is megerősített „egyfókuszú életvitelt” vállal, azaz elkötelezi magát a kizárólag Istenre figyelő életmód és gondolkodás mellett. Ez az elköteleződés pedig sokrétű hiszen életvitelt, életformát, gondolkodást jelent, s az érzélemlát is teljesen áthangolja⁶⁷. Anselmus számára a külsődleges vállalások akkor hitelesek, ha mély belső elhatározásból fakadnak. Lelkipásztorként ennek az elhatározásnak a megszületését, valamint az elhatározás mellett való kitartást igyekszik elősegíteni. Ezt a lelkipásztori attitűdöt szeretném egy modell felállításával, amelyet *üdvhierarchia modellnek* fogok nevezni,⁶⁸ mélyebben megvizsgálni.

(4.) Lelkigyakorlat az ember megváltásáról (*Me3*).

Anselmus harmadik lelkigyakorlata ezt a címet kapta: *Lelkigyakorlat az ember megváltásáról (Meditatio redemptionis humanae)*. Már a szöveg első néhány sora is tartalmaz néhány figyelemreméltó jellegzetességet.

Keresztyén lélek, akit Isten vére a súlyos halálból felkeltett, a nyomorú
szolgaságból kiszabadított és megváltott: ébreszd fel elmédet, jusson eszedbe

⁶⁵ Ezt nevezi a katolikus kegyesség *lelki szárazságnak*.

⁶⁶ Mind a mai napig a lelkivezetés lényege az Istennel való imádságos kapcsolat elmélyítése, ennek a folyamatnak a támogatása.

⁶⁷ Ebben követte a Jean de Fécamp által meghatározott emocionális monaszticizmus-nak nevezett lelkiséget.

⁶⁸ Az *üdvhierarchia* modellel foglalkozom alábbi tanulmányomban is: Székely Tamás: *Üdvhierarchia Canterburyi Anselmus megváltástanában*, in: Csanádi Viktor et. al. (szerk.) *KRE-DOK – Studia Iuris, Historiae et Theologiae, A KRE I. Multidiszciplináris Doktori Konferenciájának Tanulmánykötete*, a *KRE-Dit* folyóirat különszáma, Budapest, 2021, 140-153.

feltámadásod, gondold vissza megváltásodra és szabadulásodra! Idézd fel, hol van és miben áll megváltásod hatalma, mélyülj el a róla való elmélkedésben, gyönyörködj az ő szemlélésében! Rázd le magadról az undort, tégy erőszakot a szíveden, erre irányítsd értelmeket! Ízleld meg Megváltód jóságát, lobbanjon lángra szereteted Üdvözítőd iránt! Rágd meg a szavak lépes mézét, szívdi ki a méznél is édesebb ízt, nyeld le az üdvös édességet! Rágd meg gondolkodással, szívdi magadba megrétéssel, nyeld le szeretettel és örömmel! Örvendezve rágd meg, vidámsággal szívdi magadba, gyönyörködéssel nyeld le azt! Hol van, s micsoda hát megszabadításod ereje és hatalma? Bizonyára az, hogy feltámasztott téged Krisztus. E jóságos Samaritánus meggyógyított téged, ez a jó barát, saját lelke által megszabadított és megváltott – igen, Krisztus! A megváltás ereje tehát Krisztus ereje. Hol van Krisztusnak ez az ereje?⁶⁹

a) A szöveg címzettje a keresztyén lélek. Korábban ezt kifejtettem, hogy a lelkigyakorlatok egyik jellegzetessége, hogy kifejezetten és direkt módon az olvasó önvizsgálatának támogatására fogalmazta meg szövegeket szerzőjük. A lélekre akar hatni, ami úgy tűnik, egyúttal azt is jelenti, hogy az elmére, gondolkodásra hat, érzelmekre és értelemre tehát együttesen.

b) A rengeteg parancsoló módban álló igealak kitűnik a szövegből, amelyek természetesen a lelkesítés célját szolgálják. Bár a lelkigyakorlatok alapvetően a bűnös ember büntudatának növelését hivatottak elérni, ennél a szövegnél a felütés a megváltás csodálatára hív. Ebből a szempontból érdemes összevetni a grammatikailag hasonlóan építkező *Me2* első soraival.

„Én lelkem, én szerencsétlen lelkem; te legnyomorultabb parányi ember : rázd le magadról tempulságodat, rázd szét bűnödöt, rázd össze elmédet! Vezesd vissza szívedhez hatalmas bukásodat, és hozz elő szívedből borzasztó üvöltést! Figyeld, szerencsétlen lelkem, figyeld

69 Anima Christiana, anima de gravi morte resuscitata, anima de misera servitute sanguine dei redempta et liberata : excita mentem tuam, memento resuscitationis tuae, recogita redemptionem et liberationem tuam. Retracta ubi et quae sit virtus tuae salvationis, versare in meditatione eius, delectare in contemplatione eius. Excute fastidium tuum, fac vim cordi tuo, intende in hoc mentem tuam. Gusta bonitatem redemptoris tui, accendere in amorem salvatoris tui. Mande favum verborum, suge plus quam mellitum saporem, gluti salubrem dulcoreni. Mande cogitando, suge intelligendo, gluti amando et gaudento. Laetare mandendo, gratulare sugendo, iucundare glutiendo. Ubi ergo et quae est virtus et fortitudo salvationis tuae ? Certe Christus te resuscitavit. Ille bonus Samaritanus te sanavit, ille bonus amicus anima sua te redemit et liberavit]; Christus, inquam. Ergo virtus salvationis tuae virtus est Christi. Ubi est haec virtus Christi? Schmitt 1946 Vol 3 84.

álnokságod borzalmát, és hosszabbítsd meg a borzalmas rettegésedet, s a rettenetes fájdalmadat!”⁷⁰

Amint látjuk, ebben a szövegrészben is számos *imperativus* található, melyeknek fordítása sem egyszerű a szójátékok miatt, de ez a szöveg jól láthatóan a bűnös lélek megrázására törekszik, s a bűnös bukását hangsúlyozza ki. Az ember megváltásáról szóló lelki gyakorlat (*Me3*) ellenben sokkal inkább csodálatra hív, Isten megváltó művének *ruminatív* szemlélésére.

Ebből a szempontból *Me3* célja nagyban eltér *Me1* és *Me2* intenciójától. Utóbbiak esetében a befelé fordulás célja az önvizsgálat vezetése és a bűn elkeserítő hatalmának felismertetése az olvasóval. A *Me3* ellenben arra buzdítja az olvasót, hogy ízlelgesse a megváltásról szóló tanítás édességét. A Durandus apáttal folytatott levelezésből tudjuk, hogy legalább az egyiket az első-két *meditációból* (*Me1-t*) már 20 évvel korábban megírta Anselmus⁷¹. Ez lehet az a *meditáció* (*Me1*), amelyben a terméketlen hívő élet elkeserítő következményeit elemzi, és amelyre a fentebb már szóba hozott *Ep10*-ben utal. Míg *Me1* és *Me2* a terméketlensége és a bukásra emlékeztet, *Me3* a szemlélődésben megvalósuló gyönyörködésre hív (*delectare in contemplatione eius*), elmélkedve az isteni válságműről.

c) Jézus szokatlan méltóságjelzői. Jézust a szöveg nevezi *gyógyító Samaritánusnak* – ami az Irgalmas Samaritánus példázatának lehet elfogadható magyarázata A barát megnevezés jóval érthetőbb, hiszen Jézus maga beszél János evangéliumában a megváltásról a barátokért hozott áldozatként. Mégis mindkét megszólítás kissé szokatlan. Anselmus szereti a végletekig keresni és bővíteni a lehetséges megszólítások körét, erre a törekvésre ez a szöveg is szemléletes példát szolgáltat⁷².

d) Már a szöveg elején felépít egy krisztológiai paradoxont. Krisztus tettének ereje és hatalma van (*virtus et fortitudo*⁷³), Ő maga is erős, és tekintélyes személy, Isten egyszülött

70 Anima mea, anima aerumnosa, anima, inquam, misera miseri homunculi, excute torporem tuum et discute peccatum tuum et concute mentem tuam. Reduc ad cor enorme delictum et perduc de corde immanem rugitum. Intende, infelix, intende sceleris tui horrorem et protende horrificum terrorem et terrificum dolorem. (*Meditato 2: Deploratio virginitatis male amissae*) Schmitt 1946 Vol 3 80.

71 Különösen az *Ep70* fontos ebből a szempontból, melyet Durandus 1075-ben írt Anselmusnak és idézi *Me1* első sorát, melyet maga is olvasott.

72 Anselmus Jézusnak az irgalmas samaritánussal történő azonosításával a szöveghagyomány ókeresztény allegorikus magyarázatára támaszkodik. v. ö. Riemer Roukema: *The Good Samaritan in Ancient Christianity*, in: *Vigiliae Christianae* Vol. 58, No. 1 2004/56-74.

73 Nehéz fordítási feladat, hiszen a két szó jelentése meglehetősen közel áll egymáshoz

Fia. Mégis, mikor megváltásunk helyéről elmélkedünk (*ubi*), ott a Megváltó kiszolgáltatott, megalázott helyzetben van, akinek tagjait fokozatosan elhagyja az erő és meghal. Az erőtlenség ereje a Páli levelekben visszatérő motívum⁷⁴, Krisztusra is alkalmazza a Filippi levélben olvasható Krisztus himnuszban. Erőtlenségére utal a retorikus kérdés: *Hol van Krisztusnak ez az ereje*, s a kérdést a folytatásban meg is válaszolja.

„Bizonyára »hatalom tör elő kezéből, ott van elrejtve ereje.«⁷⁵ Hatalom a kezéből, mert karját ott szegezték a keresztfához. De miféle erő lehet az ő hatalmas erőtlenségben? Miféle magasztosság van e nagy megaláztatásban? Miféle imádandóság e nagy gyaláztatban?»⁷⁶

Az ő hatalma az ő sebzettsége. Dicsősége a gyalázata. Szemléletes, ahogyan Anselmus az isteni és emberi lét ellentmondásos feszültségét belesűríti a kereszteseménybe, s az erőtlenség erejének krisztológiai paradoxonja iránt kíván lelkesedést kiváltani, valamint elmélyült *rágódást*, *ruminációt*, ami gyönyörködésre és Isten iránti imádatra vezethet.

A lelkigyakorlat további részletei követik a *CDH* témafelvetéseit (az I. könyv címei alapján); miért rejtette el Krisztus a hatalmát⁷⁷; van-e joga az ördögnek bármit követelni; nem a Megváltó van alávetve a szükségszerűségnek, hanem éppen ellenkezőleg; az elégtételt az embernek kell megadnia, de csak Isten képes rá, s Krisztus önkéntes áldozata által az ember a bűn szolgaságából kiszabadult. Ezekről a témákról szeretne itt a szerző gondolkozni, elmélkedni, hálát adni. A szöveg végén található az az önvizsgálati rész, amely révén műfajilag is a lelkigyakorlatokhoz közé sorolhatjuk ezt a szöveget, de jól látszik ebből, hogy az önvizsgálat és a szüntelen harc az érzéseinkkel és a kísértésekkel azt a célt szolgálja, hogy végül az ember a szemlélődésben kiteljesedve gyönyörködésre jusson. Anselmus úgy tűnik, végig ment ezen az úton, s erre az útra hívta azokat is, akik iránt személy szerint felelősséget érzett.

74 1 Korinthus 1, 18-30; 1 Korinthus 2, 1-5; 2 Korinthus 12,9-10; Galata 4,14; továbbá a Zsidó 415 (bár ez utóbbi levél szerzősége körül nehéz bármi biztosat állítani.)

75 Habakuk 3,4-et idézi szó szerint, fordítás: Káldi György: Neovulgata.

76 *Utique »cornua in manibus eius; ibi abscondita est fortitudo eius«.* Cornua quidem in manibus eius, quia brachiis crucis confixae sunt manus eius. Quae autem fortitudo in tanta infirmitate? Quae altitudo in tanta humilitate? Quid venerabile in tanto contemptu? Schmitt 1946 Vol 3 84.

77 Az idézett habakuki szakaszban az *absconditus* szó használata már a témát előrevetíti.

A *Me3* kapcsán B Ward megfogalmazott két érdekes gondolatot. (1.) Egyrészt felhívja a figyelmet arra, hogy ez a szöveg, amit Anselmus a másik két rövid lelkigyakorlatnál jóval később, 1099-ben a lyon-i száműzetése alatt írt, hosszában és kidolgozottságában is különbözik azoktól. Úgy véli, hogy célszerű külön kezelni az *OSM* többi darabjától, mivel hosszában, kidolgozottságában, gazdag teológiai tartalmában, műfajában (traktátus) közelebb áll a *Proslogionhoz*, továbbá közös pont, hogy mindkét szövegnek van imádságos karaktere. (2.) Anselmus azon törekvése, hogy a *CDH* befejezése után rögtön készít egy imádságba foglalt kivonatot, azt mutatja, hogy számára a teológia és az imádság nem válik el egymástól. Nincs számára szigorúan elváló tudós lét és lelki lét. Az alkotó teológiai munkában a tanítás és a szemlélődés egybe tud forrni⁷⁸. B Ward megközelítése tehát szembehelyezkedik Sweeney teóriájával és részben csökkenti Southern alkotói korszakokat elkülönítő levezetésének jelentőségét. Számomra Ward megközelítése életszerű

1.1.3. Levelezés

Anselmus 475 tételből álló levélgyűjteménye igen jelentős és alig feldolgozott forrásanyag. A gyűjtemény érdekességét egyrészt a címzettek széles köre; másrészt a különféle címzetteknek küldött, többé-kevésbé azonos tartalmú levelek szolgáltatják. Tekintve, hogy laikus polgárokkal – köztük rokonaival – és nemesekkel éppúgy levelezett, mint rendtársakkal, uralkodókkal, egyházi vezetőkkel, köztük több pápával is; a leveleket lehet címzetti kör szerint is kategorizálni. Témánk szempontjából azonban jóval hasznosabbnak tűnik a tematikus csoportosítás.

A dolgozat barátság-teóriáról szóló fejezetében foglalkozom azokkal a levelekkel, amelyek a kolostori megtérésre hívnak laikusokat. Ezekben a levelekben a múltó és veszendő világ elhagyására buzdítja levelező partnereit Anselmus, és ebben az életben szegénység és nélkülözés vállalására hív az örök gazdagság, az örök üdvösség, a múlhatatlan élet elnyeréséért. Ezen a helyen viszont a levélgyűjteményből három olyan példát szeretnék bemutatni, amelyet olyan személyeknek írt Anselmus, akik már döntést hoztak a kolostori élet vállalása mellett. A példaként bemutatott szövegek elemzése segíteni fog levonni

78 Ebben is komoly hasonlóságot látok I. Gergely pápa lelki alkatával, törekvéssel és gondolkodásával. Az idézett gondolatok megtalálhatóak itt: *The Prayers and Meditations of Saint Anselm with the Proslogion*, Translated and with an introduction by Sister Benedicta Ward S.L.G., with a foreword by R. W. Southern, Penguin Books, London, 1973, 75-77.

azokat a következtetéseket, amelyek birtokában megfogalmazhatunk néhány állítást Anselmus üdvösségről vallott teóriájával kapcsolatban.

A három levél közül az első egy családtaghoz szól, a második egy paphoz, a harmadik egy rendtárshoz. A levelek számozása a szövegkiadás számozását követi, a tárgyalás szempontjait szem előtt tartva azonban a leveleket nem ebben a sorrendben mutatom be és lesz olyan levél, amelyből csak olyan részletet közlök, amely témánk tárgyalása szempontjából releváns. Először tehát közlöm a szövegeket, az elemzésük ezután következik.

1. Anselmus levele egyik családtagjához, Péterhez (*Ep56*)

Legkedvesebb unokatestvérét, Pétert Anselmus arra inti, hogy önként mondjon le azon javokról, amelyeket szükségszerűen elveszítünk, hogy el tudja majd nyerni azokat, amelyek örökké birtokolhatóak.

El sem tudom mondani legkedvesebb Öcsém, mennyire örülök, s mennyire örvendezett a szívem, amikor hallottam a mi szeretett testvérünkötől és unokatestvérünkötől Folceraldustól, hogy nem csak eljutottál ahhoz az életkorhoz, amelyben most vagy, hanem jó és tiszteletreméltó tanulmányokban szépen előrehaladtál és napról-napra előre is haladsz. Azonban ehhez az örömhöz még több örömet adott hozzá, mikor mondta nekem, hogy látni akarsz engem. Emlékezve és megőrizve azt nagy barátságot, amit régen tápláltam nagyapád valamint anyád és apád iránt, híven ahhoz szeretethez, amit irántad éreztem, mikor még gyermek voltál, mindig azokra a dolgokra vágyok veled kapcsolatban, amire jobban nem is vágyhatok, s amikor jót hallok felőled, úgy örülök, hogy annál nem is örülhetnék jobban.

Feltűzelve tehát az irántad való vágytól az Úrban, kérem Istent, hogy adja meg nekünk egyrészt, hogy ebben az életben együtt legyünk, amíg élünk, másrészt, hogy az elkövetkező életben együtt dicsőüljünk meg. Azért bátorítalak, kérlek, sőt könyörgöm, szeretett Öcsém, hidd el, hogy igaz az, amit az Igazság mondott, és szeresd is az Ő ígéretét, melyet azoknak ad, akik érte a világot elhagyják. Kezd el megszerezni azt az oly nagy nyereséget, iparkodj elérni azt a hasznot, hogy a százszorosát elérd, s a világiakat elhagyva, tied legyen az örök élet. Ha Isten adott neked ösztönzést erre, kérlek, szeretett öcsém, ne habozz az út nehézsége miatt eljönni barátodhoz, rokonodhoz, aki látni akar téged. Amennyiben egymás társaságában lehetünk, minél inkább jelen lesz

számunkra az egymásban lelt kölcsönös öröm, annál könnyebb lesz mindaz, ami nehéznek látszik.⁷⁹

2. Anselmus levele Helinandus paphoz⁸⁰ (*Ep101*)

Anselmus testvér, Isten szolgálóinak szolgálója a Bec-i monostorban; szeretett testvérenek, és látni vágyott fiának Helinandusnak, azt kívánva, hogy szerencsésen végezze be azt, amit helyes módon elkezdett.

Áldott az Isten, akitől »minden jó és tökéletes ajándék« alászállt, aki elfordította szemeidet, hogy »ne lássanak hiábavalóságot«, és lelkedet az igazság követésére bátorította. Rád az marad, hón szeretett barátom, hogy alapos gonddal végiggondold, hogy »senki sem alkalmas Isten országára, aki az ekére teszi kezeit és visszanéz«. Az ő ellenség pedig nem fog késlekedni, hogy téged sokféle fortéllyal támadjon és annál inkább támadni fog, minél inkább látja, hogy te ki akarsz vergődni csapdáiból.

Gyakran vissza fogja idézni lelki szemeid elé, hogy mily gyönyörűségesek azok a dolgok, amelyekkel gyakran foglalkoztál, és nyomban meg is tetézi azzal, hogy mennyire nehéz nélkülözni a megszokott élvezetet, és hogy mennyire lehetetlen kitartani a kemény szigorúságban és szigorú keménységben egész életünkön át.

Ezt azért teszi, hogy a megszokott élvezetek emléke révén a lélek jobban elrettenjen a magasabb rendű élet józanságától. Olykor majd a megkülönböztetés látszata alatt azt a benyomást fogja kelteni, hogy még a te saját fogadalmadnál is üdvösebb az, ahogy ő támogat téged, nevezetesen abban, hogy vallásosan élve és a romlottságot elhagyva hű maradj klerikusi fogadalmadhoz. Ha pedig felismeri azt, hogy téged semmiképp sem tud eltéríteni attól a szándékodtól, hogy egy tökéletesebb életet élj, úgy tesz,

79 Carissimo suo consobrino PETRO : frater ANSELMUS ea bona quae necessario amittuntur sponte dimittere, ut ea quae aeternae tenentur possit recipere. Dicere non possum, dilectissime, quanto gaudio exsultavit cor meum, cum audivi a dilecto fratre et consobrino nostro, domno FOLCERALDO, te non solum ad hanc quam habes aetatem pervenisse, sed etiam bonis honestisque studiis profecisse et in dies proficere. Sed et huic meo gaudio multum est additum, cum mihi dixit quia me desiderabas videre. Memor enim et servator magnae amicitiae, quae olim fuit inter me et avum et patrem et matrem tuam, et immensae dilectionis quam habui erga te, cum adhuc puerulus esses : ea semper de te desidero quibus meliora non possum ; et cum bona de te audio, sic gaudeo, ut plus non possim. Accensus igitur desiderio tui in deo, oro deum ut det nobis simul et in hac vita, quamdiu victuri sumus, conversari, et in futura congloriari. Unde hortor, precor, obsecro, mi dilectissime: crede verum esse quod veritas dixit, et ama quod relinquentibus saeculum propter se promisit. Incipe parare tam magnum quaestum, accelera ad tantum lucrum, ut quae mundi sunt relinquens, »centuplum« accipias, »et vitam aeternam« possideas. Quod si tibi deus inspiraverit, rogo, carissime, ne dubites propter itineris laborem venire ad amicum et consanguineum tuum te desiderantem. Quoniam si simul vixerimus, quanto mutuum nostrum gaudium de nobis invicem praesens nobis erit, tanto quidquid grave videbitur leve erit. Schmitt 1946 Vol 3 170-171.

80 A teljes levél rendkívül hosszú, ezért csupán annak egy jellemző részletét közlöm

mintha veled tartana és jóváhagyná elhatározásodat, de ezután sem hagy fel azzal, hogy különféle csapdákat állítson neked⁸¹...

3. Anselmus levele rendtársához Ralfhoz, a novíciushoz (*Ep99*)

Anselmus testvér, akit Bec apátjának mondanak; régi és igen óhajtott barátjának, most legkedvesebb testvérének fiának és urának, Krisztus új katonájának, Ralfnak, azt kívánva, hogy a hamis és földi gazdagságból jusson el a mennyei és igaz gazdagsághoz.

»Dicsőség a magasságban Istennek« aki a földön jó akaratát adja az embereknek, aki az Ő jobbjának hatalmával – vágyammal összhangban – elfordította az én szeretett és igen óhajtott barátom akaratát a világ hiábavalóságától az igazsághoz: a világ hiábavalóságától, mely végül senkihez sem jóságos, sőt még fájdalmat is okoz mindazoknak, akik szeretik, az igazsághoz amely viszont soha senkinek nem okoz fájdalmat, sőt jóságos mindazokhoz, akik keresik. E levelemben csak röviden írok neked, ki legkedvesebb vagy szívemnek, akit – tanúsítja lelkiismeretem – minden embernél jobban vágyok látni és akivel jobban vágyom személyesen beszélni mindenkinél, aki e földön él. Megismertem az ördög aljas irigységét, mivelhogy megmenekültél kezeiből, sőt szájából, s ezért fogát csikorgatva rád meggyengült.

Ennélfogva biztos vagyok abban, hogy téged sokféle módon megpróbál törbe csalni, akár az Isten szolgálatának nehézségére, amit kiválasztottál, akár az ő szolgálatnak gyönyörűségére mutatva, azaz a világ szeretetére, amit elhagyta. Ezért, abban reménykedem, hogy tudlak téged támogatni Isten kegyelméből az ördög minden mesterkedésével szemben (mivel azok hazugságban és gyöngeségben állnak), ha az Istenbe vetett biztos remény nem hiányzik, és biztosan tudom, hogy most semmilyen tanács nem elégítheti ki jobban kívánságodat, mint az enyém; nem is lesz bennem nyugalma a lélek, amíg szemem meg nem látja vágyam tárgyát, amíg ajkam nem szól legkedvesebb fiamhoz, amíg szívem nem készítheti fel az ördög nyilaival szemben új harcostársamat.

81 *Servus servorum dei in Beccensi monasterio commanentium, frater ANSELMUS: fratri dilecto, filio desiderato HELINANDO, bene incepta feliciter perficere.*

Benedictus deus, a quo »omne datum optimum et omne donum perfectum« descendit, qui avertit oculos tuos »ne videant vanitatem«, et erexit animam tuam ad sequendam veritatem. Restat igitur, mi desiderate, ut sedula sollicitudine pertractes, quia »nemo mittens manum ad aratrum et espiciens retro, aptus est regno caelorum«. Antiquus enim hostis tanto enixius non cessabit multimodis te calliditatibus invadere, quanto te videt studiosius velle laqueos eius evadere.

Saepe namque reducet ante mentis oculos, quam delectabilia sint ea in quibus solitus es conversari, ut continuo subinferat quam difficile sit assueta voluptate carere, quam sit impossibile in quodam austero rigore et rigida austeritate tota aetate perseverare. Quatenus ex memoria assuetae delectationis plus horreat animus sobrietatem vitae sublimioris. Aliquando sub specie discretionis finget se salubrius tibi quam proposueris consulere, ut scilicet pravitatem deserens in clericali proposito religiose vivendo velis persistere. Ut et per vitae correctionem animam tuam possis salvare, nec per indiscretionem subeas onus quod non possis portare. Quod si te ab intentione perfectioris vitae nullatenus averti posse cognoverit, quasi tecum ire approbando propositum se simulabit, sed iuxta iter laqueos ponere multimodos non cessabit. Teljes levél: Schmitt 1946 Vol 3 232-234.

Kérem tehát a mindenható Istent, aki a világ hiábavalóságának szeretetétől elválasztott, és az Ő legszentebb Anyját, aki téged, amikor hozzá menekültél, védelmébe fogadott, hogy őrizzenek meg minden háborúságtól új életmódod kezdetén. Téged is kérlek Arra,, akinek kegyelme ösztönzött ez új kezdetre, hogy ne ijesszen el téged ettől az ellenség semmiféle cselvetése vagy sugalmazása! Azért igyekeznek az ellenség gyötörni téged, hogy örülhessen annak, hogy legyőzött téged- Isten viszont azért engedi ezt, hogy elnyerd a győzelem koronáját, amit neked ajándékoz. Senki sem lesz megkoronázva, mondja az apostol, csak az, aki szabályszerűen versenyez. Várj tehát, amíg megérkezem, mert ha Isten megadja, vigasztalást nyersz mindazért, ami most gyötrelmet okoz neked. Isten óvjon téged minden rossztól! Ámen⁸².

4. A három levél közös vonásai

Anselmus mindhárom levelében található négy olyan párhuzam, amelyeket célszerű kiemelni. Az első ilyen párhuzam a (a.) felfokozott érzelmi állapot, a második (b.) az Isten munkájának megfogalmazása, a harmadik (c.) az ördög törekvéseinek bemutatása, és a negyedik (d.) a buzdítás (mind hangvételében, mind tartalmában).

(a) *Anselmus mindhárom címzettjének örömét fejezi ki, hogy képesek voltak a jó utat, az egyedül üdvözítő utat választani. Következésképpen utal arra a vágyakozásra, hogy óhajtja,*

82Frater ANSELMUS, dictus abbas Beccensis: suo olim amico desideratissimo, nunc domino et fratri et filio carissimo, novo Christi militi RODULFO, per contemptum terrenarum et falsarum divitiarum adipisci caelestes et veras divitias.

»Gloria in excelsis deo«, qui in terra dat hominibus bonam voluntatem, cuius excelsa dextera secundum desiderium meum mutavit voluntatem dilecti et desiderati mei a vanitate saeculi, quae nulli in fine prodest et omnibus se amantibus obest, ad veritatem, quae nulli umquam obest et omnibus se quaerentibus prodest.

Breviter tibi loquor, dulcissime cordi meo, litteris, quem super omnes homines teste conscientia videre et cui multum loqui ore ad os, plus quam alicui in terra viventi, desidero. Novi enim malignam diaboli invidiam, quia de manibus suis, immo de ore suo te frendens tabescit evadere. Unde certus sum quia te multis modis, scilicet aut gravitate servitutis dei quam elegisti, aut delectatione serviendi illi per amorem saeculi quem reliquisti, tentabit decipere. Quare, quoniam spero per dei gratiam contra omnes eius astutias -quoniam in falsitate et imbecillitate sunt, si certa spes in deo non absit - me tibi posse consulere, et pro certo scio nullum consilium ad praesens desiderio tuo magis quam meum sufficere : non habebit anima mea requiem in me, donec videant oculi mei desideratum meum et alloquatur os meum dilectissimum filium meum et instruat cor meum contra diaboli iacula novum commilitonem meum.

Precor igitur omnipotentem deum, qui te ab amore saecularis vanitatis segregavit, et sanctissimam matrem eius, quae te ad se fugientem sub sua tutela suscepit, ut te ab omni perturbatione incepti propositi custodiant. Te quoque rogo per illum, cuius gratia inspirante hoc incepisti, ne te terreant ullae insidiae vel suggestiones inimici. Ad hoc enim idem inimicus te molestare nititur, ut de te victo gaudeat ; sed deus ad hoc illi permittit, ut habeas unde tibi victoriae coronam ipse tribuat. Nemo enim coronabitur, dicente apostolo, »nisi« qui »Iegitime certaverit«. Exspecta ergo donec veniam, quia deo dante consolationem omnium quae tibi nunc molesta sunt suscipies. Dominus custodiat te ab omni malo. Amen. Schmitt 1946 Vol 3 229-230.

kívánja (*desidero*) a velük való találkozást, a velük való együttlét gyönyörűségét. Vágyakozásának zavarba ejtő megfogalmazása részben stíluseszköz, amelyet Anselmus barátság teóriájának ismertetésekor meg is fogok magyarázni, itt röviden csak annyit szeretnék leírni – abból a célból, hogy a szövegek jobb megértését segítsem –, hogy a vágyakozásból bizonyos, hogy legalább két dolog nem következik. Bizonyos, hogy a vágyakozása nem jelent testi vágyat, azaz olyan homoerotikus természetű érdeklődést, amelynek gyanúja újra meg újra felvetődik Anselmusszal kapcsolatban. Kizárni természetesen nem lehet 900 év távlatából, de mivel stíluseszközzel van szó, megerősíteni sem. A másik következtetés pedig az, hogy nem tűnik valószínűnek, hogy ezek az érzések, amelyek gyakran fokozott melléknevek révén vannak megfogalmazva a mai értelemben vett fokozott szimpátiát vagy vonzalmat jelentenek. Használatuk olyan következetes a levélgyűjteményben, és annyi legkedvesebb testvére vagy fia van, hogy ez inkább tűnik koncepciónak, mint valódi érzelemnek. Célszerűbb ezen keresztül ugyanis a legkedvesebbek köréről vagy csoportjáról beszélni, kevésbé kedvesek köréről, és akár ellenségről is szólni. A köröket pedig nem lélektani értelemben vett szeretet révén tölti fel személyekkel, hanem egy lentebb ismertetett teológiai koncepciót követve.

(b) *Az Isten munkája* kapcsán visszatérő szóhasználat az elfordítás szava (*averto*), méghozzá a világ hiábavalóságától (*a vanitate saeculi*). Az elfordítás szóképe a Szentírás tanítására is visszavezethető⁸³. A monasztikus életvitel mindennapos imádságainak forrásaként szolgáló Zsoltárok könyvében olvasható a hitvallás szava: „*Tekintetem a hegyekre emelem: Honnan jön segítségem? Segítségem az Úrtól jön, aki az eget és a földet alkotta.*” (Zsoltárok 121,1-2) A segítséget az ember Istentől várja és nem a múltó világ javaitól. Az evangéliumban maga Jézus is a könnyen elveszithető földi kincsek helyett az örökkévaló mennyei kincsek gyűjtésére ösztönzi hallgatóit: „*Ne gyűjtsetek magatoknak kincseket a földön, ahol a moly és a rozsdá megemészti, és ahol a tolvajok betörnek, és ellopják, hanem gyűjtsetek magatoknak kincseket a mennyben, ahol sem a moly, sem a rozsdá nem emészti meg, és ahol a tolvajok sem törnek be, és nem lopják el. Mert ahol a te*

83 2 Mózes 33,14; 4 Mózes 6, 25-26; 2 Krónika 7,20; Zsoltárok 13,2; Zsoltárok 27,8; etc. Az itt példaként felsorolt szakaszok közös eleme az, hogy Isten orcája, Isten jelenléte áldást és megtartatást, ha viszont orcája elhagy, elfordul, elrejtőzik, az a próba idejét jelenti (az ún. panasz zsoltárokhoz ez jellemző fordulata). Ebből az isteni magatartásból pedig logikusan következik, hogy az elfordulás a közösségvállalás megtagadását jelenti. A megváltás kezdete az, amikor Isten a bűnös felé fordul, legnagyobb odafordulása az emberhez maga az inkarnáció, mikor népét meglátogatja az Úr, elküldve a megígért Megváltót és annak követét Jánost, ahogy ezt Zakariás éneke is megfogalmazza (Lukács 1, 67-79). Erre való válasz lehet az emberi megtérés, ami elfordulás a bűnös életviteltől, *metanoia*, és odafordulás Istenhez. Erre biztat Keresztelő János igehirdetése is, és Jézus első megszólalása is ez az evangélium szerint, hogy eljött a megtérés ideje, mert Isten országa, uralma, közel jött.

kincesd van, ott lesz a te szíved is.” (Máté 6,19-21). Maguk a tanítványok is hátat fordítanak addigi életvitelüknek, kenyérkeresetüknek és családjuknak, hogy Jézust követhessék⁸⁴. Ez a döntés pedig, amikor az ember enged a tekintetét az ideig-óráig valóról az örökkévalóra fordító Isten akaratának (Kolossé 3,1-3)

A döntés pedig túlmutat önmagán, mivel egyúttal értékválasztást is jelent. Olyan érték választását, amely értékben a döntéshozó másokkal is osztozhat. Ez a másik szempont – összhangban Anselmus barátság teóriájával – amely egy közösségbe, egy csoportba vonhatja a kedvesebbeket és a legkedvesebbeket. Utóbbiak nyilván azok, akik nem csupán a döntést hozták meg, de már életközösségben is élnek egymással (*communitates*).

(c) *Az ördög munkája* Anselmus megfogalmazásában az elszánt csapdaállítást, Isten munkájával ellentétes módon a figyelem elfordítása az örökkévaló boldogságról, azokra a gyönyörökre (*delectabilia*), amelyeket az ember korábban még élvezhetett. Túl nehéz (*difficilis*), sőt egyenesen lehetetlen (*impossibilis*) az, amire a szerzetes (vagy szerzetesi életre készülő személy) vállalkozott. Egyszerűbb hűtlenné válni a fogadalomhoz, visszatérni a világba. Ez a kísértés pedig elkíséri az embert a későbbiekben is. Fel kell készülni erre a nehézségre, ami azonban ellensúlyozható egy értelemre, és egy érzelemre ható érv. Az értelemre ható érv a *százszoros* jutalom ígérete, amely a mennyben vár azokra, akik a *nemes harcot megharcolva a hitet megtartották* (2 Timóteus 4,7-8). Az érzelemre ható érv pedig a szeretetközösség: együtt harcolunk. Isten és az Ő anyjának védelméről ír, amely alá lehet menekülni (*ad se fugientem sub sua tutela suscepit*), utóbbi megfogalmazáshoz hozzá kell tenni azt a fontos kitétel, hogy a Bec-i kolostort Szűz Máriának szentelték, így Mária védelme alatt részben a közösség védelmét is lehet érteni. A közös harc militáris képe pedig a Páli levelek tanítása mellett a *RB* megfogalmazásaiból is következik.

„Elő kell tehát készítenünk testünket és lelkünket a parancsok iránti szent engedelmisségben a harcra. És mivel ezt természetünk magában nem tudja megtenni, kérjük az Urat, hogy adja meg nekünk kegyelmének segítségét. Ha a pokol büntetése elől menekülve el akarunk jutni az örök életre, akkor most, míg van időnk, míg e testben élünk, és mindezeket

84 Mint Például Péter és Zebedeus fiainak elhívása Máté 4,18-22, vagy ugyanezen evangélium szerzőjének elhívása Máté 9,9-13. E történetekről mind a négy evangélista megemlékezik (Márk 1,16-20 és 2, 13-17; Lukács Lukács 5,1-11 és 27-32; János 1,35-51)

még ebben a földi életben teljesíthetjük, siessünk és csak azt tegyük, ami örökre a javunkra válik.⁸⁵” (*RB Prologus*, 40-44)

(d) *Az a fajta buzdítás*, amely szintén következetes módon megjelenik ezekben a levelekben, megint csak emlékeztet a Prologus hangvételére. Arra a hangvételre, amely harcra, tanulásra, életközösségre, és egy olyan nehéz, de nagyszerű út vállalására buzdít, amelynek vége maga az üdvösség. „Kezdj el készülődni a nagy jutalomra, törekedj a nagy nyereségre, amelyet megkapnak a világ javait elhagyók százszeresen, s övük lesz az örök élet. Ha Isten adott neked ösztönzést erre, kérlek, legkedvesebbem, ne habozz vállalkozni a nehéz útra, mely barátodhoz, rokonodhoz vezet, aki vár reád.” - írja Anselmus Péternek, rokonának.

5. Anselmus üdvhierarchia elmélete

Southern maga is foglalkozik a jelenséggel, mikor Anselmus megváltástanát elemezve úgy fogalmaz életrajzi írásában, hogy Anselmus szemében a kolostor „...a keresztyén élet tökéletes formája, a legjobb lehetőség.”⁸⁶ Másutt a *CDH*-t elemezve arra jut, hogy Anselmus üdvösségről alkotott felfogása hierarchikus két okból is. Egyrészt Ő maga is az egyházi és a monasztikus hierarchiában él, másrészt a feudális világ társadalmában is kulcsfogalom az alávetettség⁸⁷. Természetesen ki lehetne térni arra a vitára, hogy a *CDH* bűnfogalmának és az elégtétel és adósságfogalom kérdésének megértéséhez szükségünk van-e a feudális képanyagra, a szakirodalmi konszenzus mindenesetre ezt a megközelítést nem tartja elengedhetetlennek Anselmus gondolatmenetének megértéséhez.⁸⁸

Southern a hierarchia kérdéskörét elemezve arra következtetésre jut, hogy a szerzetesre az életvitelszerű alávetettség jellemző, és ennek az alávetettségnek a vállalása jelenti a biztos

85 Szent Benedek Regulája, Pannonhalma, Bencés Kaidó, 2017. ford.: Söveges Dávid OSB. 26-27

86 Southern: Saint Anselm, 182.

87 Southern: Saint Anselm, 221-227.

88 David Brown szerint nincs szükség a feudális képanyagra, mint hermeneutikai kulcsra (David: Brown: Anselm on Atonement, in: Brian Davies, Brian Leftow ed.: The Cambridge Companion to Anselm, Cambridge University Press, 2004., 286.), Dér Katalin szerint a római kártérítési jog is elegendő magyarázatot ad a kérdésre (Szépséges értelem 243-245), a kérdéssel foglalkozik többek között: David L Whidden III: The Alleged Feudalism of Anselm's Cur Deus Homo and the Benedictine Concept of Obedience, Honor, and Order, Nova et Vetera English Edition, Vol 9 No 4, 2011/1055-1087; továbbá Nicholas Cohen: Feudal Imagery or Christian Tradition? A Defense of the Rationale for Anselm's Cur Deus Homo, The Saint Anselm Journal Vol 2 No 1 2004, - a két tanulmány egyaránt vitatja a feudális modell fenntarthatóságát.

garanciát Anselmus értelmezése szerint az örök életre⁸⁹. Az alávetettség csúcsa tehát a szerzetesi életfoma. Ez az üdvhierarchia csúcsa, mert ez a fajta életvitel biztos garanciát jelent az üdvösségre. Bár maga a klerikusi lét is jár elkötelezettséggel, de az alávetettség jóval kisebb és a klérussal szemben tanúsított elvárások területenként jelentős eltéréseket mutatnak (Angliában még Anselmus érseki működése idején is élnek nős papok). A laikus pedig még ennél is nagyobb szabadságot, vagy inkább szabadosságot élvez. Anselmus számára úgy tűnik, hogy két veszélyforrás emelkedik ki, amely növelheti az elkárhozás kockázatát: a vagyon és az élvezet. Éppen ezért az Anselmus által megfogalmazott megváltástan nem támaszkodhat csupán racionális érvekre, és a *CDH* racionális érvelésben megfogalmazott egyszeri és tökéletes krisztusi áldozatra.

Harnack kritikája szerint Anselmus a *CDH*-ban nem garantálja az ember üdvösségét Krisztus áldozatából fakadóan, csupán annak lehetőségét említi. Sőt, Harnack egyenesen azt állítja, hogy a műnek nem is célja az individuum megmenekülését tanítani, csupán bizonyítani, hogy Krisztus *incarnatiója* és erőszakos halála nem teológiai képtelenség – ahogyan azt fentebb láttuk. Ráadásul arra is figyelmeztet, hogy mivel Krisztus halála önkéntes áldozat, nem tekinthető büntetésnek, ezért a mű nem szól a bűn megbüntetéséről. Ha pedig nem szól a bűn megbüntetéséről, akkor nem szól a bűnös bűnhődéséről sem⁹⁰. Ezért a bűnös bűnhődését másképp kell lehetővé tenni. Ez a másképp lesz az aszketikus életvitel vállalása, amely életvitel vállalására Anselmus levelei és imádságai, azaz lelkeségi írásai buzdítanak⁹¹.

1.1.4. Következtetés: a kontextus előnyei

Anselmus megváltástani gondolatainak forrásait elemezve a teljes alkotói életmű valamennyi rétegét érinteni kell. Elkerülhetetlen a megváltástani tételek kontextuális olvasása. A traktátusok kizárólagos olvasata ugyanis akár arra a következtetésre is vezethet, hogy bár Anselmus látta az üdvösségre vezető út nehézségeit az individuum esetében, mégsem fogalmazott meg javaslatokat a *CDH*-ban és más traktátusaiban sem a probléma megoldására, hiszen csupán az üdvösséghez kapcsolódó teológiai problémák

89 Southern: Saint Anselm, 222.

90 Adolf von Harnack: History of Dogma, Vol VI. Little and Brown Company, translated by Neil Buchanan, 68.

91 A kérdéskört részletesen kifejtettem alábbi tanulmányomban: Székely Tamás: Üdvhierarchia Canterburyi Anselmus megváltástanában, In: Csanádi, Viktor et al. szerk.: *Studia Iuris, Historiae, Theologiae: A KRE I. Multidiszciplináris Doktori Konferenciájának Tanulmánykötete*, Budapest, 2021, 140-153.

íránt mutatott érdeklődést írásaiban. A leveleket és imádságait olvasva ezzel szemben a teológus Anselmus mellett megrajzolódik a lelkipásztor portréja, aki a keresztyén életvitel szabályrendszerének pontos megfogalmazásán keresztül ad útmutatást az üdvösségre vezető út tekintetében. Ha önmagában olvasnánk ezeket a kegyességi jellegű forrásokat, akkor az érdemek hangsúlyozása emelkedne ki, ezt mintegy ellensúlyozza a *CDH*, ami tulajdonképpen logikus, hiszen címzettjei olyanok, akik a keresztyén életvitelben egyáltalán nem gyakorolják magukat (*infideles*), ezért számukra az aszketikus életvitelről szóló tanítás merőben haszontalan volna.

A két forrástípus közös olvasása (teológiai és lelkiségi források) Anselmus megváltástanának komplexitását mutatja, egyúttal érthetővé teszi üdvhierarchiáról szóló tanítását. Üdvhierarchiáról szóló tanítása mellett ráadásul egy barátság-hierarchiáról szóló tanítás párhuzamára is bukkanhatunk, amelynek jelentését és kontextusát hivatott elemezni a következő fejezet. Mindezek közös olvasatának jelentőségét pedig a további fejezetekben kívánom kidolgozni. A folytatásban Anselmus megváltástanának jellemzőit és értelmezési lehetőségeit foglalom össze.

1.2. Anselmus megváltástanának jellemzői

1.2.1. Anselmus megváltástana paradox

A Krisztus életéről, művéről, s az ember megváltásáról szóló tanítás paradox kifejtési módja nyilvánvalóan nem Anselmus találmánya, már az ókeresztény korban alkotó teológusok is ezt a módszertant követték. Számos szerző (többek között Szardeiszi Melitón, Irenaeus, Hippolütosz, Tertullianus) paradox teológiai megnyilvánulásait ismerteti tanulmányában Bugár István⁹². Érdekes közülük Szardeiszi Melitón *A Lélekről is a testről írt értekezésének* fennmaradt töredékéből néhány sort felidézni a hagyomány kezdeteinek érzékeltetésére.

„A föld remeg és alapjai meginognak, a Nap elrejtőzik, az elemek rendje felborul (Máté 27,51; Lukács 23,44 Péter Evangéliuma 5,15), és a nappal elváltozott, mert nem tudták elviselni, hogy Urunk a fán függött. A teremtés megborzadt és csodálkozva mondta: mi ez az új misztérium? Elítéli a bírót, s

92 Bugár István: Antropomorf Teológia, Negatív teológia, „Paradox Teológia” a II-III. Század Kis-Ázsiai és Római Keresztény Szerzőinél, in: Kendeffy Gábor és Vassányi Miklós (szerk.): Istenfogalmak és Istenérvek a Világ Filozófiai Hagyományaiban, L’Harmattan Kiadó, Budapest, 2017. 430-443.

nem szólal meg, látni a láthatatlant és nem pirul el; a felfoghatatlant elfogják és nem méltatlankodik; a mérhetetlent megméri, s nem tiltakozik; aki mentes a szenvedéstől, szenved s nem áll bosszút; a halhatatlan meghal, és egy szót sem szól; eltemetik a mennyeit, s ezt eltűri. Mi ez az új misztérium? A teremtés elámul. Amikor Urunk feltámadt halottaiból, és eltiporta a halált, legyőzte az erőt, és feloldozta az embert, akkor megértette minden teremtmény, az emberért ítélték el a bírót, miatta lett látható a láthatatlan, (a felfoghatatlan felfogható), a mérhetetlen megmérhető, a szenvedéstől mentes szenvedő, a halhatatlan halandó, érette temették el a mennyeit.⁹³”

Bugár István szerint a paradox teológia liturgikus-retorikus eredete éppúgy igazolható, mint a filozófiai. Herakleitosz töredékét idézi, továbbá utal Platón *Parmenidész* című dialógusának II-III. századi értelmezésére (a *Parmenidész* 142b-151c szakasza kapcsán). Ugyanakkor felhívja egy fontos különbségre is a figyelmet a tanulmány szerzője: a platonista paradox teológiai hagyomány a teremtés metaforikus értelmezéséből indul ki, a keresztény teológia ellenben a testetöltésből. Mint írja: „Valójában keresztény perspektívából a megtestesülés nem kizárólag a paradox teológiai csapás eredete, de egyedül ez teszi lehetővé bármiféle istenfogalom megalkotását is – még ha az intellektualista alexandriai antropológia és teológia ennek felismerésére kevésbé volt is fogékony. Így a keresztény teológia *par excellence* »paradox teológia« lesz.”⁹⁴ Bugár István tanulmányának záró soraiban visszatér ennek a retorikai eszköznek, kifejtési technikának liturgikus eredetére, közegére, s arra, hogy a hagyomány tovább élt, a *kalkhedóni dogmában* éppúgy, mint Johannes Cassianus munkásságában⁹⁵ (aki már direkt kapcsolópontként közvetítheti a hagyományt Anselmus irányában is.)

Anselmus megváltásának kifejtésekor ugyanakkor egy pontosítással kell élnünk, amit Dér Katalin fogalmaz meg monográfiájában. A *CDH*-ban ugyanis Anselmus bár elővezeti a bűneset-megváltás ellentétpárjaiból kiolvasható és kiinduló klasszikus patrisztikus paradox teológiai toposzokat, belátja, hogy e tételezés akkor sem bír bizonyító erővel, ha egyébként

93 In: Vanyó László (szerk): *A II. Századi Görög Apologéták, Ókeresztény Írók*, 8. kötet, Szent István Társulat, Budapest, 1984, 555, ford: Vanyó László.

94 Bugár István: *Antropomorf Teológia...* 439.

95 Bugár István: *Antropomorf Teológia...* 442.

roppant esztétikus. Éppen ezért a *CDH* a paradox krisztológiában rejlő lehetőségeket kiaknázatlanul hagyja⁹⁶, ennek okait a korábbiakban már áttekintettük⁹⁷.

A *Proslogion* (P) azonban számos paradox teológiai tételt tartalmaz. Isten képes érzékelni, noha nem test (P6); mindenható, noha sok mindenre nem képes (P7), Igazságos mégis megkíméli a rosszakat (P9); igazságosan büntet és igazságosan bocsát meg a rosszaknak (P10). A magyarázat e különbségre feltehetőleg Bugár István liturgiai-rituális-közösségi magyarázatánál kereshető, a *Proslogionban* Anselmus ugyanis amellet, hogy él a logikai kifejtés eszköztárával, amellet lelkiségi szöveget is alkot, sőt egyenesen egy meditatív útra kívánja vezetni olvasóit. Anselmus szövegeit vizsgálva öt felvetődő paradoxonra szeretném felhívni a figyelmet.

1. *actio – contemplatio*

A cselekvő és szemlélődő életmód paradox jelenlétét a keresztyén hívő üdvösségért vívott harcában szépen érzékelteti a Clunyi apát Hugo Anselmushoz írott levelének alábbi részlete, melyet Anselmus levélgyűjteményében lehet elolvasni:

„Megvizsgáltuk, hogy mennyire sok és nagy terhet és szorongattatást elszenvedtél, , mióta tőlünk eltávoztál. Ha pedig ez is volt a legnagyobb Parancsolónak akarata, tudjuk, mennyivel inkább vágytál Máriával az Úr lábánál ülni és szemlélni orcáját, mint Mártával szolgálva munkálkodni. Azonban, mivel a hatalom nincs az ember kezében, cselekedje keze annak az akaratát, aki a világosságnál is ragyogóbban tudja, hogy mi az üdvös számodra. Óbelé vedd minden reménységedet⁹⁸, nála keress erőt és állhatatosságot, s

96 Dér Katalin: Szépséges értelem, 220-222.

97 A címzetti kört (*infedele*) figyelembe véve a hagyományos érvelés eszköztárával szakítva első renden racionális természetű gondolatvezetést alkalmaz.

98 A fordításban van egy furcsaság az eredeti szöveghez képest, ez pedig a többes szám második személyű alakok átalakítása egyszámúba. Zavaró lenne az eredeti megtartása, mivel minden bizonytal *fejedelmi többsről* van szó, amit Anselmus érsekként maga is alkalmazott és a püspököknek címzett leveleiben is a címzettet többes szám második személyű megszólítással (*vos*) illette. Magyar nyelvben mindez zavaros volna. Az első tagmondat *perpendimus* többes szám első személyű alakját azért tartottam meg, mert ott, a szövegkörnyezet alapján, elképzelhető, hogy az egész közösség nevében nyilatkozik a szerző.

amennyire csak tudsz, légy türelmes mindenben!⁹⁹ (Részlet *Ep 259*, Hugo Cluny apát levele Anselmushoz, 1103-ban)

A szemlélődő életmód és az aktív keresztyén életvitel feszültsége régóta tárgyalt probléma a keresztyén szerzőknél. Dolgozatom 4. fejezetében részletesen is kitérek arra, hogy Anselmus példaképei miképpen is küzdöttek meg a fenti problémával a maguk életében. Mivel Anselmus maga is fontosnak érezte – láttuk ezt a korábban olvasott levelekben – a mulandó és hiábavaló világ elhagyását, feltételezhetjük, hogy az aktív élet vállalása komoly megterhelést jelentett a számára. Mária és Márta történetének allegorikus-spirituális értelmezése jól tükrözi ezt a terhet, ezt a megpróbáltatást, sőt, talán büntetést¹⁰⁰. Mindez azonban Isten akarata, amelyre emlékezteti Anselmust Hugo, aki korábban maga is így tekintett a megválasztásával kialakult helyzetre. A megválasztásakor Bec-be küldött levelében (*Ep 148*) igen drámai hangvételben ír megválasztásáról. Nehezen nyugodott bele ebbe a fordulatba, mígnem Krisztus példáját idézte fel magában, aki a Getsemáné kertben a *keserű pohár* elmúlásáért imádkozott. Anselmus a *keserű pohár* képét ezen a helyen Isten nehezen elhordozható akaratával azonosítja. Azzal a nehezen elhordozható akarattal, amelybe a gyöngye ember legfeljebb belenyugodhat, tudva, hogy Isten tervének megvalósulását kell szolgálnia hívő emberként.

Ez viszont arra utal, hogy talán Anselmus számára is együtt járt ez az élettörténeti fejlemény egy komoly felismeréssel. Nevezetesen azzal, hogy az isteni elhívás (*vocatio*) nem írható le egyféle sémával. Bár az üdvhierarchia elmélet tükrében úgy tűnik, hogy végső soron Isten üdvözítő akaratát monasztikus életvitelre szóló elhívást jelent, de nem kizárólagosan. Adhat az ember számára olyan élethivatást, egyháziként érsekséget, vagy például (nemes) hölgyként igaz keresztyéni házasságot¹⁰¹, amelyben üdvösségét

99 Perpendimus satis vos multas et graves, postquam a nobis discessistis, perlulisse anxietates. Et si voluntas esset summi dispositoris, scimus vos desiderasse multo magis cum MARIA sedere ad pedes domini eiusque vultum conleplari, quam laborare ministrando cum MARTHA. Verumtamen, quia potestas hominis non est in manu ipsius: date manum voluntati illius, cui est cura de vobis, quique luce clarius novit quid sit vobis salubrius. In eo totam spem vestram reponite, ab ipso virtulem et perseverantiam quaerite, quantum fieri potest patiens ad omnia.

100 Erre az értelmezésre a levélben olvasható latin szó, a *multas* alak kétértelműsége ad lehetőséget. A *multas* származhat a *multus* melléknévből, melynek jelentése „sok”, de származhat a *multa* főnévből is, amely (pénz)büntetést jelent, a *satis* szóval együtt a jogos, jól megérdemelt büntetés értelemben használatos. A jogi nyelv alkalmazása pedig Anselmustól sem idegen, különösképp a Dér Katalin által citált kártételi illetve büntetőjogból ismeretes pénzbüntetés fogalma. Ez az izgalmas szójáték tehát kifejezetten érdekessé teszi a szöveget, még akkor is, ha ez tűnik azért a kevésbé valószínű fordításnak, de a *multas* és *graves* szó közötti „et” szó teret adhat a találgatásoknak.

101 A nők lelkivezetéséről l. Sally N. Vaughn: *St Anselm and the Handmaidens of God – A Study of Anselm’s Correspondance with Women*, Turnhout, Brepols Publishers, 2002.

kimunkálhatja az ember az Isten akaratát teljesítő engedelmisséggel. Ebből pedig az a pontosítás is következhet, hogy az üdvhierarchia lényegében engedelmisség-hierarchia. Ez a pontosítás pedig szintén jól korrelál Anselmus barátság teóriájának hierarchikus karakterével.

Az imádkozó, elmélkedő, szemlélődő lelkiség mellett úgy tűnik, hogy a cselekvő és alkotó keresztyén életvitel is elfogadható Anselmus számára, de csak abban az esetben, ha az ember nem az ambícióit követi, hanem Isten akaratát.

A szemlélődő kolostori-szerzetesi létben ugyanis van egy különleges biztosíték Anselmus szerint, amit Henrik nevű levelezőpartneréhez intézett egyik bec-i levelében (*Ep121*) fogalmazott meg. Ez a biztosíték pedig a szerzetesi fogadalom. Ettől eltérni nyilvánvalóan igen súlyos bűn (erről szól *Me2*), de a megfelelő vezekléssel van mihez (tudniillik fogadalmához) visszatérni, ez a visszatérés pedig egyúttal visszatérés az üdvösség útjára is. Talán ebben a plusz biztosítékban látja Anselmus a szerzetesi élet előnyös voltát a falakon kívül gyakorolt kegyességgel, akár a világi papság vállalásával szemben. Említett levelében hangsúlyozza, hogy nem kizárólag a szerzetesek üdvözülnek, de sokkal jobbak, mondjuk így, az esélyeik.

2. *emotio – intellectus*

„Legirgalmasabb Uram, változtasd az én lagymatagságomat az irántad való legforróbb szeretetre! Legszelídebb Krisztusom, erre törekszik az én könyörgésem, s az emlékezés és elmélkedés a te jóságodról, hogy fellobbantsam magamban a szeretetet irántad. Uram, a te jóságod teremtett engem, a te kegyelmed megtisztította teremtményedet az eredendő bűntől, a te türelmed eltűrte, hogy a megmosakodás e megtisztulása után más bűnökben hentegettem ez idáig, sőt türelmed megtartott, táplált, s várakozott. Jó Uram, te várod az én megjavulásomat, és várja az én lelkem, a te kegyelmed sugalmazását arra, hogy elégséges bűnbánatot gyakoroljon és helyesen éljen. . Uram, Teremtőm, Megtartóm, és Táplálóm: légy az én segítségem! Téged szomjazlak és éhezlek, hozzád sóhajtozom, téged kívánlak.” (*Or2 Imádság*)

*Krisztushoz, amikor az iránta való szeretetre elméjét fel akarja forrósítani –
részlet¹⁰²⁾*

Az *érzelmes kegyesség* Jean de Fécamp által is képviselt iránya Anselmusra is igen komoly hatást gyakorolt. Erről részletesen kívánok írni a dolgozat 4. fejezetében. Ezért itt csupán röviden szeretném jelezni, hogy a kegyességi írások megfogalmazásában és a *CDH* formanyelvében megjelenő stilisztikai feszültségen túlmenően úgy tűnik, hogy Anselmust egész életében foglalkoztatta a megértés és a megélés között feszülő ellentmondás problémája is és az *emotio-intellectus* kérdés hittel és üdvösséggel való összefüggése.

Anselmus vallotta Ágoston nyomán a hit megértéssel szembeni primátusát, ami számos munkájára valóban kimutatható módon hatott. Borbély Gábor a *Monologion*, *Proslogion*, *DIV* és *CDH* kapcsán említi ezt a fontos alapfeltevést idézetekkel alátámasztva és igazolja¹⁰³ azt az állítást, hogy az isteni igazságok megértése nem lehetséges a hit hiányában.

Anselmus hite, amely megértést kereső hit, emocionális kegyességétől elválaszthatatlan, hiszen végcélja az Isten látása (*visio Dei*) éppúgy, mint lelkiségének is az Ő szemlélése (*contemplatio*). Márpedig sem a *visio Dei*, sem pedig a *contemplatio Dei* nem elképzelhető hit nélkül. A hitben gyökerező *intellektuális* vizsgálat eredménye Isten látása az értelem szemével. A hitben gyökerező lelkiségi, „*devocionális*” vizsgálat gyümölcse pedig Isten látása – az értelem szemével?

Borbély Gábor szerint, ha a hívőnek is meg kell elégednie részleges ismeretekkel Istenről és a hittitkokról Anselmus gondolkodásában is; hit által így is jóval több ismerethez fér hozzá a hitetlenekhez képest, és végső soron a hívőnek Istennél az üdvösség által e titkok teljes ismeretére lesz lehetősége eljutni.¹⁰⁴

102 *Converte, misericordissime, meum teporem in ferventissimum tui amorem. Ad hoc, clementissime, tendit haec oratio mea, haec memoria et meditatio beneficiorum tuorum, ut accendam in me tuum amorem. Tua me, domine, bonitas creavit ; tua misericordia creatum ab originali peccato mundavit ; tua patientia post illam emundationem baptismi in aliis peccatorum sordibus volutatum hactenus toleravit, nutrit, expectavit. Expectas tu, bone domine, meam correctionem ; expectat anima mea ad sufficienter paenitentium, ad bene vivendum tuae gratiae inspirationem. Domine meus, creator meus, tolerator et nutritor meus, esto adiutor meus. Te sitio, te esurio, te desidero, ad te suspiro, te concupisco.* Schmitt 1946 Vol 3, 7.

103 Borbély Gábor: *Civakodó angyalok*, Akadémiai Kiadó Budapest, 2008, 16-20.

104 Borbély Gábor: *Civakodó angyalok*, 2008, 17-19 (A *CDH* és a *DIV* alapján).

Az Isten szemlélését középpontba helyező hitgyakorlat pedig szintén korlátok között érvényesül, hiszen a hívő vagy akár a szerzetes töredékes istenlátással kénytelen beérni; ugyanakkor már az e világi szemlélés is vezet részleges istenlátásra, és ez a tapasztalat lesz a hitre is jótékony hatással.¹⁰⁵ A hitet ugyanis intellektuális úton a megismerés erősíti, de a hit megerősítésének nem ez a kizárólagos útja. Amint a fenti idézet is mutatja, az üdvösség Anselmus számára érzelmi kérdés is. Isten kegyelmének, a megváltás művének csodálása felforrósíthatja a lélekben a szeretetet Isten iránt. Ez a szeretet pedig várja, éhezi és szomjazza Isten szeretetteljes válaszát, amely egyszerre jelenti a hívő megmenekülését és Isten eljövételében Isten önfeltárását, azaz ennek az eredménye is a *visio Dei*¹⁰⁶. E gondolatmenetet támasztja alá a *Proslogion* első fejezetének utolsó néhány sora is, a szakasz azonban egyúttal felvet egy további, még megoldásra szoruló problémát is.

„Vallom, Uram, és köszönöm, hogy megteremtetted bennem képmásodat, hogy rád emlékezve elgondoljalak és szeresselek téged! De ezt a képmást úgy megviselte a bűnök karmolása, úgy bekormolta a vétkek füstje, hogy nem teremheti meg, amire megteremtetted, ha te meg nem újítod, nem formárod újjá. Nem próbálok, Uram, mélységedbe hatolni, mivel értelmemet semmiképp sem foghatom ahhoz; de vágyom valamennyire megérteni igazságodat, amiben hisz, amit szeret a szívem. És nem azért törekszem érteni, hogy higgyek, de hiszek, hogy érthessek. Mert hiszek abban is, hogy ha nem hiszek, nem fogok érteni.”¹⁰⁷

105 M Colish: *The Mirror of Language, A Study in the Medieval Theory of Knowledge*, University of Nebraska Press, 1983, 88

106 Or2-ben olvasunk is erről: „Téged akarlak téged kereslek, benned reménykedem. Neked mondta az én szívem: kerestem a te orcádat Uram, újra meg újra kerestem a te orcádat, ne fordítsd el orcádat tőlem! Legjobban embert szerető [Isten]: reád hagyatkozik a szegény, az árvának te leszel segítője. Az én lelkem árva az atya nélkül, [olyan] mint az özvegyasszony. Tekintsd meg árvaságom és özvegységem könnyeit, melyeket neked ajánlok, míg válaszolsz. Vezess most Uram, jelenj meg nekem, és meg fogok nyugodni. Mutasd meg a te arcodat nekem, és egészséges leszek. Add a te jelenlétedet és utolérem kívánságaimat. Tárd fel a te dicsőségedet [előttem] és az én örömöm teljes lesz.” „Te volo, te spero, te quaero. »Tibi dixit cor meum: quaesivi vultum tuum, vultum tuum, domine, requiram; ne avertas faciem tuam a me«. Amator hominum benignissime, »tibi derelictus est pauper, orphanus tu eris adiutor«. Mi advocate tutissime, miserere orphani derelicti. Pupillus factus sum absque patre, anima mea quasi vidua. Respice orbitatis et viduitatis meae lacrimas, quas tibi offero donec redeas. Age iam, domine, appare mihi, et consolatus ero. Ostende mihi faciem tuam, et salvus ero. Exhibe praesentiam tuam, et consecutus ero desiderium meum. Revela gloriam tuam, et erit perfectum gaudium meum.” Schmitt 1946 Vol 3, 9.

107 Canterburyi Szent Anzelm Összes Művei, 85-86.

Anselmus a fentiek szerint a megismerést a hit függvényében fogalmazza meg, a tanítást a *Proslogionban*, ugyanakkor az *OSM* és a levelezés arra enged következtetni, hogy lelkipáztorként a megismertetést viszont a hit erősítésének szolgálatába igyekszik állítani. Ez viszont önellentmondásra vezet. Hiszen, ha a hitből lesz megismerés, a megismerésből nem lehet hit, még akkor sem, ha a hitre vezető ismeret nem azonos a hitből fakadó ismerettel (ehhez külön fogalom bevezetése lenne szükséges).

A megoldást M Colish abban látja, ha a hívő (*fidelis*) útját nem csupán a megismerés útjának, hanem egyúttal morális útnak is tekintjük.¹⁰⁸ A felismerés jelentőségét az adja, hogy ha a hitnek csak az ismeret az eleme, a megismerésnek ugyanakkor a hit előfeltétele, akkor a hitrejutás gyakorlatilag lehetetlen. Amennyiben viszont van morális eleme is, akkor a hit létrejöhet morális alapon¹⁰⁹, és az így létrejött hit lehet kiindulópontja a megismerésnek, amelynek révén meg is tud erősödni. Ez a koncepció szolgáltatathat alapot a megszentelődés folyamatának felvázolásához, az eredete tisztázására azonban nem elégséges. Azért nem, mert a hitre vezető morális fordulat létrejöttére nem ad magyarázatot. A megoldás a megelőző isteni kegyelemben rejlik, amelynek révén Isten megengedi, hogy a hívő meglássa a világ hiábavalóságát, a gazdagság mulandóságát, s egyúttal tekintetét az örökkévaló felé fordítja és ez a kegyelem fogja a hívőt ebbe a racionális térbe „beemelni”¹¹⁰.

A hit döntéséről a protestantizmus is tanít. Ez a döntés tehát a múltó elutasítását és a múlhatatlan választását jelenti. Lehetséges-e ez szeretet nélkül? A *Proslogion* vonatkozó részét olvasva is felfigyelhettünk arra, hogy azt az isteni mélységét vágyik megismerni Anselmus, amiben hisz, s amely iránt szeretetet is érez. Az emocionalitás és az intellektualitás lehetséges összekapcsolódása is a megváltás gyümölcse. Ebből érthető meg az emocionális spiritualitás missziói aspektusa, amennyiben ezt az újraformálást Krisztus művének tekintjük, belátható, hogy az Őt reprezentáló apát (*Rb* 2,2-3) feladata is a hívek segítése a *visio Dei* irányába tartó hívő kiteljesedésben.

108 M Colish: *The Mirror of Language*, 89.

109 Akár azért, ha valaki a keresztyénség morális természetű tanításait elfogadja, akár azért, ha vállalja azt a keresztyén életvitelt, aszkézist, amely az engedelmességre, alázatra és szelídségre, s legfőképp az önmegtagadásra épülő krisztusi utat igyekszik a gyakorlatban megvalósítani.

110 Ez a kegyelem Anselmus tanításában vélhetően a keresztséghez kötődik a fenti idézet alapján, amely megtisztít az eredendő bűntől. Ezt a vélekedést Kálvin nem osztotta, amiről az *Institutio*-ban is ír (IV.15. 10. pont) Kálvin János: *A Keresztyén Vallás Rendszere II. Református Főiskolai Könyvnyomda, Pápa 1910. ford. Ceglédi Sándor és Rábold Gusztáv, 586-587: a keresztség nem megmentésünk bizonyossága, hanem annak kiábrázolása.*

A megváltás tehát az egész embert, mondjuk így, „mozgásba hozza”, érzélemlárára, gondolkodására, egész lényére kihat. Isten követése ilyen értelemben is teljes embert kíván. Anselmus a megváltásról egyszerre tud kissé szentelen racionalitással írni a *CDH*-ban, és ugyanerről a kereszteseményről teljes elragadtatással az *OSM*-ben, (ahogy ezt láthattuk *Or2*-ben, sőt a *Proslogionban* is).

3. *iustitia – misericordia*

„De értem, igaz Isten, értem, mit felelsz az én lelkemnek. Méltán szenved el, amibe önként ment bele, és nem érdemel meghallgatást, mert engedetlen volt. O jaj, keserű reménytelenség! Megvallom, igen, megvallom, hogy ez az igazságosság beszéde, nem az irgalomé. De ki szólította az igazságosságot az én ügyemben? Nekem az az irgalommal van beszédem, nem az igazsággal.. Kegyelemkenyeret koldul tőled, Istenem, szerencsétlen kínjai közt az én lelkem, miért morzsolod össze csontjaimat az igazság kövével?! A te irgalmad, irgalmas Isten, a te szeretett apostolod, a boldog Péter érdeme és közbenjárása által, megbocsátván bűnét odasiet és kiszabadítja őt. Szent Péter, apostolok fejedelme, irgalmasságod, melyet neked mutatott, és hatalmad által, melyet neked adott oldozd el köteleit, gyógyítsd be sebeit! Szabadítsd meg őt a bűn uralmának nyomorúságából és vezesd be őt az égi királyság boldogságába, hogy veled együtt örvendezve, hálát adva dicsérje Istent örökkön örökké! Ámen¹¹¹.

„Isten irgalma, amikor igazságosságával és az ember bűnével együtt vizsgáltuk, már-már elveszni látszott, most pedig oly hatalmasnak és igazságosságával oly összehangzónak találjuk, hogy sem igazságosabbnak, sem nagyobbak nem

111 Sed intelligo, iuste deus, intelligo quid respondeas animae meae. Merito patitur quod sponte subiit, et digne non exauditur quae non oboedivit. Heu desperationis amaritudo! Agnosco certe, agnosco hanc esse sententiam iustitiae, non misericordiae. Quis vocavit iustitiam in causam meam? Cum misericordia mihi sermo erat, non cum ea. Panem misericordiae mendicat a te, deus, in tribulatione aerumosa anima mea: cur lapide iustitiae perstringis ossa eius? Misericordia tua, misericors deus, per merita et intercessionem beati Petri, dilecti apostoli tui, acceleret et eruat eam, dimittendo peccata eius. Sancte Petre, princeps apostolorum, per misericordiam tibi factam et potestatem tibi datam: solve vincula eius, sana vulnera eius. Libera eam de miseria regni peccatorum et introduce eam in beatitudinem regni caelorum, ut tecum gaudens, gratias agens laudet deum in saecula saeculorum, amen. Schmitt 1946 Vol 3, 32-33.

lehet elgondolni. Mit foghatnánk fel nagyobb irgalomnak annál, mint ahogy az Atyaisten így szól az örök kínszenvedésre ítélt bűnöshöz, akinek semmije sincs, amivel megválthatná magát: Vedd egyszülöttemet és add oda magadért! A Fiú pedig: Végy engem és váltsd ki velem magadat! Mert mintegy ezt mondják, amikor keresztény hitre hívnak és vonzanak. És mi lehet igazságosabb, mint hogy az, akinek minden tartozást felülmúló érték adatik, elengedi az összes tartozást, ha ez az adás a megfelelő szeretettel történik.”¹¹²

A fenti két idézet közül az első a Péterhez szóló ima utolsó sorait tartalmazza, a második idézet pedig a *CDH* II.20-at. Érdekesség, hogy a felső szöveg sokkal korábbi és a két szöveg szituációja, háttere is erősen eltér, mégis mindkét szöveg ugyanarra a megoldásra jut. Az Isten igazsága nem engedheti el a bűn büntetését, irgalma ugyanakkor nem akarja a bűnös bűnhődését, s ez a paradoxon egy magasabb paradoxonban: Krisztus váltságművében, helyettes elégtételében, ha úgy tetszik, személyében oldódik fel. Ami történik, a bűn megbüntetésére, ezért igazságos. A végrehajtás viszont, ahogyan történik, könyörületes, mert az ember megváltása az emberré lett Isten, Jézus Krisztus személyes vállalásában valósul meg. „*Végy engem és váltsd ki velem magadat!*” Ez pedig a *Cur Deus Homo* cím alternatív értelmezésének lehetőségét nyitja meg: *Miért az Istenember?* Ha úgy tetszik, ez is egy szójáték. Egyfelől ugyanis az *incarnatio* isteni méltóságot sértő problematikáját is vizsgálja (ha kiegészítjük, ahogyan az angol nyelvű fordítások is kiegészítik *Why God became man*, illetve magyarul is *Miért lett Isten emberré*), de közben előrevetíti az *istenember*, mint egyedül lehetséges megváltó paradox koncepcióját. Érdekesség, hogy a bevezető, amelyben Anselmus a címválasztásról is ír, szintén nem tartalmaz a cím konstrukciójában igealakot, *azt a címet választottam: Cur Deus Homo?*

A Péterhez szóló ima ezen részlete és az előzménye természetesen alaposabb elemzést kívánna, mint amire itt lehetőség van. A jelenet, ami bele van fogalmazva a szövegbe egy párbeszéd a menny kapujában az *imádkozó én* és Péter között.¹¹³ Péter hallgat, az imádkozó

¹¹² *CDH* II.20: Canterburyi Szent Anzelm Összes Művei, 319.

¹¹³ Ehhez a kérdéskörhöz szorosan kapcsolódik az a dogmatikai-kánonjogi-liturgikus fejlemény, hogy a 9-11 században kezdték szigorúan püspöki jogkörhöz kötve következetesen gyakorolni a kiátkozási és visszafogadási rítusokat. Regino prümi apát joggyűjteményében jelenik meg először a kiátkozás rendjét szabályozó szakasz, majd Worms-i Buchardus és Chartres-i Ivo is minimális változtatással emelik be joggyűjteményeikbe az anyagot. Talán az sem elhanyagolható részlet, hogy Ivo és Anselmus tanulótársak voltak Bec-ben. A kérdés liturgikai hátterét részletesen vizsgálja az alábbi tanulmány: Sarah Hamilton: *Interpreting Diversity: Excommunication Rites in the Tenth and Eleventh Centuries*, in: Helen Gittos, Sarah Hamilton (eds.): *Understanding Medieval Liturgy, Essays in Interpretation*, 125-158. A kulcsok hatalmáról Luther igen vitriolos tollal írt 1530-ban publikált tanulmányában. v. ö. Luther Márton: *A*

érvel. Újra meg újra igyekszik előadni védekezését és hatni Péter pásztori lelkére, amely figyelemmel és bocsánattal tartozik még az elkóborolt bárányok iránt is, hiszen Krisztus a János 21 tanulsága szerint rábízta a nyája pásztorolását. Ha Péterben tehát van szeretet Krisztus iránt, nem hagyja magára a bajba került báránykát.

Az igazságosságból ugyanakkor csak büntetés következhet, ezt érdemli a bűnös lélek. Az imádkozó mégis Isten irgalmára építi mondanivalóját. A kegyesség tehát az irgalom felől közelít, kéri az irgalmat és hisz abban, hogy az irgalom lehetséges. Különösen, ha azokhoz hozzáadódik Péter érdeme és közbenjárása. Ezért fontos megnyerni őt, hogy mindezek hozzájáruljanak az ügy sikeréhez. Ha pedig az igazságosság áll az egyik oldalon, s a másikon a könyörület és az érdem és a közbenjárás, akkor a szent érdeme hozzáadódik, Krisztus helyettes áldozatához, hogy az ember számára biztosítsa Isten üdvözítő kegyelmét.

4. *satisfactio* – *meritum*

Az előzőekből következik az elégtétel és az érdem szembenállása. A probléma már a Szentírásban is felvetődik és majd Luther is küzd vele a híres Jakab levélről szóló problémafelvetései kapcsán¹¹⁴. A kérdés Anselmus írásaiban kicsit nehezebben vizsgálható módon jelenik meg, felismeréséhez szükséges a kontextuális olvasás. A (helyettes) elégtétel kérdését az értekezések között olvasható *CDH*-ban fejti ki, Anselmus érdemteológiai látását pedig az aszketikus életvitelre buzdító levelekben és az imákban lehet tanulmányozni. A jóval ismertebb *CDH* alapján akár gondolhatnánk arra is, hogy számára a *satisfactio* Krisztus által véghez vitt műve elegendő, a lelkeségi szövegek azonban árnyalják a képet. Különösen is a Benedekhez szóló ima (*Or15*) egyik részlete.

„Jézus, jóságos Uram, »lásd meg alázatodat és fáradozásodat és bocsátsd meg minden vétkeket!«¹¹⁵, „Te légy az én segítségem¹¹⁶”, Uram, „ne vess el és ne hagyj el¹¹⁷,” hanem taníts és „segíts engem akaratodat cselekedni¹¹⁸”, hogy az

kulcsokról, in: Csepregi Zoltán (szerk.): Luther Márton Válogatott Munkái 2 – Felelősség az Egyházért, Luther Kiadó Budapest, 2017, 547-599.

114 V. ö. Efézus 2,8-9 és Jakab 2,24;

115 K. A. Zsoltárok 25,18 (LXX számozás szerint 24,18)

116 K. A. Zsoltárok 27,9 (LXX számozás 26,9)

117 Ua a vers, idézet folytatása

118 K. A. Zsoltárok 143,10 (LXX számozás szerint 142,10)

én életem azt tanúsítsa, amit szívem és szám örvendezve megvall! „Figyelj imádságom hangjára, Istenem és királyom¹¹⁹”, a kegyes Benedek érdeme és közbenjárása által, aki a te kiválasztottad, s az én vezérem és tanítóm. Ó te, jóságos vezérem, édes mesterem, szerető áldott atyám Benedek, könyörgöm, esedezem azért az irgalomért, ami irántad megvált Istenben, mutass azért együttérzést az én nyomorúságom iránt, aki együtt örülök veled a te boldogságodért. Segíts, légy védelmezője annak, aki segítségül hív, szabadíts meg a rejtett bűnök súlyától, oldozz fel a véték megköötöző kötelékétől, tégy szabaddá az engem behálózó gonoszságtól. Emelj fel, amikor fekszem, tarts meg, amikor ingadozom! Szerelj fel engem, aki fegyvertelen vagyok a lelki erények fegyvereivel, taníts és oltalmaz, mikor harcolok, „verd meg, akik rám törnek¹²⁰” Vezess engem győzelemre és juttass el a koszorúhoz!”¹²¹

A *satisfactio-meritum* probléma felvethető teoretikus és praktikus szempontból. A praktikus szempontokról a már fentebb jelzett negyedik részben szeretnék részletesen kifejteni, ahol az Anselmusnál is látható következetesen képviselt életprogram generációkon átívelő hagyományát kívánom kimutatni. A teoretikus alapok viszont a fentebb már vizsgált morálteológiai megfontolásokból levezethetőek, és ez azért fontos, mert az Anselmus gondolkodásában képviselt morálteológiai meggyőződés és az elődöktől látott életpélda elsajátítása fog majd egybefonódni abban a lelkipásztori praxisban, amit dolgozatom utolsó érdemi fejezetében fogok összefoglalni. Ahogyan azt fentebb már láttuk, Anselmus etikai aspektusú írásaiban a szabad akaratot a teremtményi engedelmességgel azonosítja, azzal az egyedül helyes akarattal, amely aláveti magát Isten akaratának, s bár ezt a bűnessel elveszítettük, hiszen a vétkezés ennek az akaratnak a megszegése, és a nem vétkezésre való képtelenség igazából a szabadság lehetőségét veti el az ember akarata kapcsán. A teremtéskor az ember képes volt helyesen és igaz módon

119 K. A. Zsoltárok 5,3

120 K.A. Zsoltárok 35,1 (LXX számozás szerint 34,1)

121 Iesu bone domine, »vide humilitatem meam et laborem meum, et dimitte universa delicta mea«. »Adiuter meus esto«, domine, »ne derelinquas me neque despicias me«;sed »doce« et adiuva »me facere voluntatem tuam«, ut vita mea testetur quod cor et os libenter confitentur. »Intende voci orationis meae, rex meus et deus meus«, per merita et intercessionem pii Benedicti, dilecti tui, ducis mei et magistri mei. O tu, mi bone dux, o suavis magister, o dulcis pater benedictae Benedicte, oro, obsecro per misericordiam quam erga te deus habuit, compatere miseriae meae, qui congratulor felicitati tuae. Succurre te patronum clamanti, exonera mole peccatorum obrutum, solve delictorum funibus ligatum, expedi criminibus irretitum. Eriga iacentem, sustine nutantem. Instrue spiritualibus armis virtutibus inernem, doce et protege pugnantes, »expugna impugnantes«. Exige mihi victoriam et perduc me ad coronam. Schmitt 1946 Vol 3 63-64

cselekedni és akarta is ezt tenni, azaz birtokában volt *iustitia*. A bűnesetbe azonban ezt az ember elbukta, éppen úgy, mint a sátán és angyalai egykoron (Anselmus tanítása szerint).

A megváltás azonban helyreállítja a szabad akaratot, pontosabban az akarat szabadságát. Ez a helyreállítás pedig képessé teszi az embert a helyes cselekvésre. A szentek nyilván ilyen helyreállított akarral rendelkező, éppen ezért helyesen cselekvő teremtmények, akik ezért haláluk után kiemelkedő pozíciót kapnak: mintegy Isten udvartartásába kerülnek. A hozzájuk intézett imádság meglepő a *helyettes elégtétel tanának* egyik legnagyobb tanítójától, de nem érthetetlen.

A teremtmény ugyanis köteles (*debet*) az Isten akaratának a maga akaratát alávetve cselekedni, ettől lesz cselekedete helyes, és igazságos (*iustitia*), amint ezt korábban tisztáztuk. Amennyiben nem így cselekszik, akkor vétkezik, s miközben elmulasztja a helyes dolgot cselekedni, vagyis cselekedete híján van a helyességnek (*rectitudo*), elveszíti igazságosságát és ezzel együtt szabad akaratát is és kénytelen a jó hiányában cselekedve (*privatio boni*) önmagát a rossz cselekvésére adni és a kötelességét megszegve adósságot kezd termelni (*debitum*). Ezt egészen addig kell folytatnia, amíg bűnéből meg nem szabadul.

Kérdés, hogy ezzel együtt állítható-e az, hogy a megváltott ember Krisztust követve tud valamiféle módon értéket teremteni, amely felhalmozódva az adósság ellenpontját képezheti? Mivel a kötelesség teljesítéséért nem jár jutalom, ellenben a kötelesség nem teljesítése büntetést von maga után, ezért a bűnös ember csak adósságát növeli, a hívő pedig folyamatosan azt kockáztatja, hogy bűnbe esik és újra kezdi az adósságtermelést. Anselmus a kockázat csökkentése érdekében fogalmazza meg a keresztyén emberrel szemben elvárásait.

Anselmus elvárásának pedig két eleme van: egyrészt, a hívő tegyen fogadalmat, másrészt igyekezzen megtartani. A fogadalom legideálisabb esetben Istennek szóló szerzetesi fogadalom. E fogadalomban a szerzetes aláveti magát Krisztusnak és Krisztus kolostorbéli képviselőjének az apátnak, aki vezeti őt Krisztus útján, ami mintegy kettős biztosíték a sikerre, mivel az akaratát annak veti alá, aminek helyes, és úgy, ahogyan helyes.

Nyilvánvalóan rendkívül fontos ebben a koncepcióban az apát szerepe és az apát helyes magatartása (l. Or17)¹²²!

A fogadalom megtartása a keresztyén élethivatás kitartó vállalásában valósul meg, mind szerzetesként, mind világiként, mind *kvázi szerzetesként*. A világi keresztyén életvitelt élő ember megteheti, hogy házasságban él, de ez kockázatosabb út. Ugyanakkor maga I. Gergely is ír a *RP* III. könyvében a házasság embereinek lelki vezetéséről, s így a nem szerzetesi életvitelt folytatók segítéséről az üdvösségre vezető úton. Hiszen vannak emberek, akiket Isten vezetésre, uralkodásra szán, s vannak nők, akiket arra hív el, hogy akár ezeknek a vezető embereknek feleségeként szolgáljanak, s keresztyén élethivatásukat megtartva még segítsenek férjüknek is a jó utat megtalálni. Érdekes azonban néhány szóban bemutatni a harmadik utat is, a *kvázi szerzetesség* útját. Ez az út mind az egyházi mind a világi hivatalt betöltő ember előtt nyitott, melynek lényege kolostori élet, azaz imádság, elmélkedés, böjt, virrasztás, de a kolostor falain túl. Ezt az életvitelt igyekszik támogatni Anselmus az *OSM* és levelezése tételeivel. A koncepció nem Anselmus találmánya, mivel a szakirodalom szerint a korszak jól bevett gyakorlata, de nem is vetette el ezt a közvetett lelki vezetés gyakorlatot, sőt, amint látható is, igyekezett a benne levő lehetőségek maximumát kibontani.

Összefoglalva, azt állítom tehát, hogy a *satisfactio-meritum* megváltástani paradoxon a CDH és a lelki írások együttes olvasatából áll elő Anselmus írásaiban. Az érdem üdvösségben betöltött szerepét Anselmus írásait olvasva nehéz elvitatni. A szentek helyettes érdemszerzésének tanára szövegi bizonyítékot is szolgáltat a Benedekhez szóló ima (*Or15*). A hívő érdemszerzésének lehetőségét a Krisztus követésére elkötelezett és ezen elkötelezettségben megmaradó hívő életben látja megvalósíthatónak. A *CDH* megváltástanában viszont azt is világossá teszi, hogy az üdvösség Isten kegyelme és Krisztus helyettes elégtétele nélkül teljességgel elképzelhetetlen volna, mivel a hívő így nyerhette vissza akaratának megsérült szabadságát. E helyreállított akarat hozza a keresztyén embert döntési helyzetbe, hogy Krisztus követésére elkötelezett hívőként akaratát Istennek alávetve él, ami lehet az üdvösség útja, vagy ez akaratnak magát nem alávetve a kárhozatal útján halad tovább. Ezen az úton akkor tud megmaradni, ha a

¹²² Feltételezhetjük, hogy ez az oka a nagyszámú levélnek, ami perjeleknek és apátoknak szól, a levélgyűjteményben. Van a levelek között egy különösen érdekes darab. Az *EP62*-ben Anselmus még Bec perjeleként ír udvarias, de meglepően kemény hangú levelet egy Walter nevű apátnak, aki elhagyta a kolostorát még nem tért oda vissza. Felszólítja őt, hogy minél hamarabb felhagyva helytelen viselkedését térjen vissza közösségébe, ahova pásztori kötelezettségei kötik.

bűnbocsánatért alázatosan és kitartóan imádkozik, rendszeres önvizsgálatot tart és egyéb lemondásokat is vállal. Ezekhez talán a szentek érdemei is hozzájárulnak, bár e hozzájárulás módja nem egészen világos. Véleményem szerint Anselmus a szentek szerepét a példaadásban, az inspirációban látja – ami egy protestáns olvasat, de maga a tény, hogy imákat írt hozzájuk, gyengíti az én olvasatomat, és azt erősíti, hogy számol a támogatásukkal, közbenjárásukkal.

5. *transcendentia – immanentia*

A *transzcendencia* és *immanencia* kérdéskörére az Anselmus *eszkatológiájáról* szóló fejezetben ismét vissza kell majd térnünk, amikor azt elemezzük, hogy Anselmus milyen elképzeléseket fogalmazott meg a transzcendens és immanens világ vonatkozásában, vagyis, hogy mit tanított mennyről, poklóról, üdvösségről, kárhozatról, e földi életvitel és a cselekedetek fontosságáról és azok „túlvilági” következményeiről.

Úgy tűnik – s erre az előzőekben már részben kitértünk –, hogy Anselmus világképében két ország, két valóság van: a mennyei és a földi valóság. A mennyei valóság mindaz, ami örök; a földi mindaz, ami elmúlik. Ilyen értelemben a kolostor, a szerzetesség és a kvázi szerzetesség mennyei valóság, mert az örökkévalósághoz kapcsolódik életvitel, erőfeszítés, hozzáállás tekintetében, ellenben a nem Krisztust követő polgári élet, a vagyon, az egzisztencia, a hírnév építése földi valóság, mert elmúlik, mert véges, elmúlik együtt a világ dicsőségével. Ez egyfelől eszkatológiai megközelítés, amennyiben akár a létet, akár cselekedeteinket a múltó és az örök mércéjével értékeli; másfelől viszont van morális eleme is, hiszen a kísértés alapvetően a múltó dolgokkal való foglalkozásra ösztönzi az embert, s e kísértésnek engedni bűn, melynek a következménye büntetés, kárhozat, halál; ellenben ha az ember hit által az örökkévaló dolgokkal foglalkozik és azokra is koncentrálni, már e jelenvaló világban is az üdvösségnek élhet (összhangban a Kolossé 1, 1-3 felszólításával). Logikus, hogy a mennyei valóságba eljutni, azaz üdvözülni kell hogy legyen az emberi lét legfőbb célja, és ezért az üdvösségért semmit sem drága feláldozni, sőt ezért érdemes akár szegénységet, szenvedést, nélkülözést is vállalni.

Kérdéses azonban, hogy mindez elegendő-e. Nyilvánvaló, hogy az elégtétel nélkül az üdvösség nem lenne lehetséges, ahogyan erre az előző paradoxont elemezve eljutottunk. Krisztus megbékítő munkája mellett azonban, mint fentebb is láttuk, szükséges a megfelelő

keresztyén életvitel vállalása is, aminek része az aszkézis, amely egyrészt próbálja a vétkezés lehetőségét csökkenteni, egyúttal igyekszik az óvatosság ellenére mégis elkövetett bűnökért való vezeklésnek teret adni.

Ehhez próbál Anselmus egy további „üdvgaranciát” is hozzáadni. Ez pedig a közbenjárás. A szentek Anselmus imáiban jellemzően nem tökéletes és büntelen emberekként jelentek meg, hiszen életükben ők maguk is vétkeztek.¹²³ Talán épp egykori bűnös voltuk teszi őket alkalmassá arra, hogy megértően viszonyuljanak a bűnös emberhez, aki a segítségüket kéri. Logikus, hogy – akár a Biblia királysággal kapcsolatos képanyagára építve – Anselmus elképzeli egy mennyei udvartartást, ahol az embernek éppúgy lehetnek barátai, jóakarói, mint a földi udvartartásokban, amelyre kezdetben a normann nemességgel való egyházi-monostori világban volt rálátása, később pedig Anglia primás érsekeként további komoly tapasztalatokat gyűjtött.

Mi teszi a szenteket egészen különlegessé? Mire alapozza Anselmus azt a megfontolást, hogy lehet kérni a segítségüket az üdvösségért való harcban? Alapvetően arra épít, hogy akiket Krisztus megváltott, és akik tiszta életet élnek Krisztus követésében, azokban helyreáll az elveszített helyesség (*rectitudo*).

A bűnös ember esetében nyilvánvalóan nem beszélhetünk erről, kérdéses, hogy a vétkező ember újra elveszíti, vagy pedig aki vétkezik, még nem nyerte-e vissza igazán. Úgy vélem, hogy ez egy fejlődési folyamat, amelynek teljessé válása ebben az életben nem lehetséges. A szentek esetében viszont beszélhetünk már ennek megvalósulásáról.

A mennyei és földi valóság koncepciója nem időbeli és nem térbeli meghatározottságot feltételez. Az öröklét felől (*sub specie aeternitatis*) nézve szemléli az életet, a tetteket, az embert. Abban a helyzetben és pillanatban, mikor az akaratom összhangba kerül Istennel és ezt tükrözi a viselkedésem, az életformám és a tettem, a Paradicsomban érezhetem magam, s tulajdonképpen ott is vagyok. A hely, ahol ennek legnagyobb az esélye, a kolostor (erre még a 3. fejezetben visszatérek). Ebben az üdvtapasztalatban a mennyben találhatom magam, mint ahogyan a kolostortól eltávolodva, ezzel az életvitellel szembehelyezkedve, vagy egyszerűen csak a hűtlenség bűnét elkövetve a pokolban (erről szól a *Me2 víziója*).

¹²³ Ez alól a kitétel alól csak Mária kivétel, hiszen ekkoriban már erősen formálódik az *immaculata tan*, amelyre a *mariológia* történeti fejlődésével foglalkozó kutatás szerint Anselmusnak is döntő hatása volt.

Ha így szemlélem az embert, akkor kétféle embercsoport van. Az egyik csoportnak tagja az az ember, aki része Isten udvartartásának, teljességgel Isten uralmának rendeli magát alá, éppen ezért a segítségére lehet embertársainak, és az ember, aki megmentésre szorul. Az első csoportot tovább differenciálva beszélhetünk véglegesen elkötelezett emberről, aki ezen már nem változtat és nem is változtathat (azaz *non posse peccare* állapotban van), ők a szentek; és vannak azok, akik elkötelezték már magukat valamilyen fokon fogadalommal, de még bűnbe eshetnek (szerzetesek, egyházi személyek, vagy *kvázi szerzetesek*). Az utóbbiak segíthetnek azoknak, akik még az elkötelezettségnek nem állnak semmilyen fokán, akiknek élete nagyobb eséllyel tart a kárhozatba, mint az üdvösségbe. Az ember, aki még el tud hajolni földi létében Isten akaratától (*posse peccare*), az éppen ezért fontos, hogy folyamatos önvizsgálatot végezzen, és belássa, hogy gyöngébb, ezért az erősebb segítségére szorul. Azaz kijelenthetjük, hogy ha képesek vagyunk a múltó és múlhatatlan képét együtt szemlélve nézni Anselmus szövegeinek érvényességét, akkor van még egy szintje az üdvhierarchiának: a csúcsa, melyet az üdvözült szentek foglalnak el.

A szentek ugyanis ebben az értelemben nem halottak¹²⁴. A menny nincs fenn és a pokol lenn, az üdvösség vagy kárhozat nem ezután egyszer majd valahol máshol lesz. A *saeculum*tól való elfordulásnak éppen az a jelentősége, hogy az ember bár még testben a földön él, ennek nincsen igazán nagy jelentősége. Életvitele, elkötelezettsége, Krisztust követő élete immáron a mennyhez köti. Ő már ittlétében ott él. Számára a két lét elválasztottsága nem létezik attól kezdve, hogy az ember Krisztus mellett dönt.

Kérdés, hogy ha ez így van, akkor az az ember, aki nem dönt Krisztus mellett, az a transzcendens világ egy másik valóságában él-e? Azaz, ha Krisztus követője a menny polgára, akkor, aki nem dönt így, az a pokolban van-e. Anselmustól az ilyen egyértelmű kijelentések idegenek. Ugyanakkor határozottan és érzelmesen nyilvánul meg erről a kérdéskörrel azokban a leveleiben, amelyekben a kolostori megtérésre való elhívás témáit kifejti, hogy ez a világ elmúlik, s vele együtt mindaz, aki ehhez a világhoz láncolja magát. Aki nem követi Krisztust, annak az élete pusztulásba tart, annak az élete pusztulásban van. Aki nem foglalkozik szüntelenül belső világának megújításával, bűneinek megtalálásával és megbánásával, s aki nem azzal foglalkozik szüntelenül, hogy Isten iránti szeretete egyre

124 Hogg is így értelmezi Anselmus szentekhez való viszonyát, l. David S Hogg: *Anselm of Canterbury, The Beauty of Theology*, Ashgate, Aldershot, 2004, 37-41

forróbbá váljon, az alszik. Sőt, nem csupán alszik, hanem halott. Ha ugyanis csak aludna, akkor a félelem előbb-utóbb felrázná álmából. Az érezné a vihar közeledtét, az érezné, hogy Isten ítélete közeledik. Ha nem érzi, ha nem fél, ha nem cselekszik, ha nem változtat, ha ilyen süket, vagy vak, vagy érdektelen, akkor halott¹²⁵. A halál változatlanága pedig a pokoli lét előszobája, ami után csak szenvedés és kín várhat a bűneiben változtatni nem kívánó megátalkodott hitetlenre.

1.2.2. Anselmus megváltástana fejlődést mutat

Dér Katalin monográfiájának néhány mondatát a *CDH*-ről már a fejezet elején idéztem, közülük az egyikre szeretnék még visszatérni és ebben az alfejezetben reflektálni rá. A szerző ezen a helyen kiemeli, hogy a mű jelentőségét egyrészt a benne olvasható radikálisan újszerű tartalom és kifejtési technika adja. „Másképp az egységötlet, amelyet a szerző alapvető irányulásának nevezünk, itt valósul meg legmagasabb fokon, mintha minden korábbi munka előtanulmány lenne a nagy krisztológiai irathoz, minden későbbi pedig annak egy-egy résztemájához térne vissza.¹²⁶”

A fejezet eddigi vizsgálataiban törekedtem arra, hogy kimutassam, Anselmus megváltástanáról szóló fejtegetései nem korlátozhatók életművének egyetlen darabjára a *CDH* gondolatmenetére. Egész életét, gondolkodását, teológiai és lelkipásztori munkásságát a megváltással való intenzív foglalatosság határozza meg. Az emberi életben mindent csakis az üdvösség fényében szemlélve tart fontosnak, vagy nyilvánít feleslegesnek, haszontalannak. A múltó világban való minden foglalatosság hiábavaló, amit a hívő embernek maga mögött kell hagynia. Nem tartom véletlennek, hogy Anselmus megváltástanának rendszeres kifejtését élete csaknem utolsó éveire hagyta. A korábbi szinte valamennyi munkáját a *CDH*-ban valóban hasznosította.

A *CDH* keletkezéstörténetét látva viszont fontos kiemelni, hogy a *CDH* egyedisége a kihívás egyediségéből adódik, és a kihívás újszerűsége miatt bizonyos, hogy szerzőnk olyan új szempontokkal szembesült, ami a gondolkodását új területek megvizsgálására irányította. Ez indokolhatja, hogy akár azt is érezhette, hogy bele kell fognia egy ilyen nagyszabású érvelő írás megfogalmazásába.

¹²⁵ Ezeket főleg Me1 és Me2 fejtegeti, melyeket bemutatom a dolgozat 4. fejezetében.

¹²⁶ Dér Katalin: Szépséges Értelem, Canterburyi Szent Anzelm teológiája és filozófiája, Szent István Társulat Budapest, 2001., 199.

Anselmus a monasztikus meditatív szövegalkotás formáját csak a keresztyén tanítást ért támadások visszaverése érdekében hagyja el. A levelek szövegalkotása ugyanis a kor és a klasszikus szabályok előírásait követi. A M és P (különösen a P) az Isten létéről és a Szentháromságról szóló meditációk, lelkigyakorlatok. A rövid dialógusok tekinthetőek szintén igemeditációknak, amelyeknek gyümölcse egy-egy fogalom tisztázása, amelyeket később továbbvisz és beépíti a *megváltástanát* kifejtő műveibe. Ezekkel szemben három mű megfogalmazása mutat eltérést, a *CDH*, a *Levél az Ige testetöltéséről (Epistula de incarnatione Verbi Dei DIV)*, valamint a *Grammatikusról (De grammatico)*. A *CDH*, amint láttuk a *hitetlenek* támadására adott válasz, a *DIV* a Roscellinus általi *trinitariánus* eretnekségre adott válasz, a *De Grammatico* pedig Anselmus logikatanárként írt „tankönyve”. E három szöveg tehát stílusában kilóg, mert apologetikus karakterük van, a forma megváltozása tehát a funkcionalitással függ össze. Éppen ezért nem célszerű ilyen értelemben fejlődésről beszélni, főleg nem a lelkiségi karaktert (is) mutató szövegekkel kapcsolatban, mert ezek az életművön belül külön kategóriát képviselnek.

Összefoglalva, az Anselmus megváltástanát érintő vizsgálat eredményeként azt gondolom, hogy életművére talán nem úgy célszerű tekinteni, hogy az valamiféleképp betetőzi a *CDH* megírása. Véleményem szerint ez az írás a gondolkodását kezdetektől meghatározó *megváltástani* látásának legbővebb, legkidolgozottabb, legletisztultabb és legszenvedélymentesebb megfogalmazása.

Az a fajta üdvösségközpontú gondolkodás, amely Anselmust jellemezte a lelkipásztori vagy lelkivezetői működés legfontosabb aspektusa. Lelkipásztorként az ember feladata az, hogy segítse embertársait az üdvösség útján az útkeresésükben. A *CDH* ugyan az üdvösség lehetőségének összefoglalását a tudományos érvelés módszerével közelíti meg és annak elvi alapjait tisztázza, de ennek az írásnak minden megállapítása jól illeszkedik a teljes életmű konzisztens szövetébe.

1.3. Anselmus megváltástanának értelmezései

1.3.1. Esztétikai értelmezés

1. Az Anselmus munkásságával foglalkozó szakirodalom vissza-visszatérő felvetése, hogy Anselmus gondolkodásának, avagy gondolatai kifejtésének (formájára és tartalmára nézve) van esztétikai aspektusa. Hans Urs von Balthasar Anselmus esztétikájáról írott nagyszabású tanulmányának bevezetésében úgy vélekedik, hogy „Anselmus életművének két dimenziója van: forma és tartalom, módszer és tárgy, s bár e kettő között kétségkívül

érezhetőek feszültségek, többnyire túl kevés figyelmet fordítanak egységükre, és arra, hogy kölcsönösen feltételezik egymást.¹²⁷” Anselmus gondolatainak vizsgálatakor valóban nehézséget okoz a téma kifejtésének és a kifejtés kereteit adó műfajnak a vizsgálata, amely épp oly zavarba ejtő a *CDH* esetenként már igen szenvtelenül ható gondolatmenetét olvasva, ami mégis csak a megváltásunk titkát elemzi, mint a P és M esetében a monasztikus lelkigyakorlatba ágyazott logikai okfejtés vizsgálata. Anselmus tudatosságát, művészi igényességét és alapos képzettségét látva mégis valóban célszerű a gondolatmenet és választott műfaj harmóniáját feltételezve eljárni.

2. Anselmus *rendre (ordo)* és ebből fakadó szépségre (*pulchritudo*) alapozott világképe az utóbbi években rendszeresen a teológiai esztétikával foglalkozó kutatók látókörébe került. Érdemes megemlíteni a nemzetközi szakirodalomból David S. Hogg doktori értekezését¹²⁸, a magyar szakirodalomból pedig Dér Katalin fentebb már többször idézett monográfiáját, aki címadó írásában foglalkozik Anselmus teológiájának esztétikai aspektusaival. Dér Katalin ezen fejezetének dolgozatomba illeszkedő néhány részletét szeretném bemutatni. D. S Hogg dolgozatának módszerét szintén megkíséreltem röviden bemutatni.

Hogg dolgozata ígéretesen induló munka, amelyet a szakirodalomban úgy igyekszik pozicionálni a szerző, hogy a művek megfogalmazását egységesen meghatározó szervező elv bemutatását ígéri írásműve bevezetésében. Ez a szervező elv pedig az esztétikai szempont. Umberto Eco: *Művészet és szépség a középkori esztétikában* című művének középkori esztétikára vonatkozó alaptételére épít, amely szerint a középkori esztétika sarokkövei az arányosság, harmónia, rend és szépség. Ha ezen szempontok jelenléte igazolható Anselmus munkásságában, akkor Anselmus életművét mondhatjuk, hogy esztétikai szempontok is vezették, vagy van művének esztétikai karaktere, ami hozzájárulhat a szerző sikeréhez – szól a munkahipotézis. Munkájába annak reményében fog bele a kutató, hogy Anselmus munkáihoz hermeneutikai kulcsot is szolgáltathat kutatásával.

Dér Katalin¹²⁹ az esztétikai szempont (az isteni szépség szemlélése, a monasztikus *contemplatio*) és a racionalitás (*sola ratione* program) egybefonódásában látja Anselmus alkotói programjának szervező elvét. Elemzésében kitér arra, hogy a két megközelítés

127 Hans Urs von Balthasar: *A Dicsőség Felfénylése, Teológiai esztétika*, Sík Sándor Kiadó Budapest, 2005. II. kötet 1. rész, ford.: Görföl Tibor, 217. Balthasar Anselmus esztétikájával foglalkozó tanulmányához magyarázatokkal szolgál még: Emery de Gaál Gyulai: *The Art of Equanimity*, 283-347.

128 David S Hogg: *Anselm of Canterbury, The Beauty of Theology*, Ashgate, Aldershot, 2004.

129 Dér Katalin: *Szépséges Értelem*, 291-320

együttal két korszakot (?) is jelez. A szemlélődő teológiát követő racionalis-skolasztikus teológia hatása már Anselmus korában érezhető, vélhetően ebben komoly szerepe van Lanfrancusnak is, s ami még Anselmus életében működhet integráltan, Dér Katalin fogalmával élve, mint *szépséges értelem*, az a későbbiekben szét fog hasadni teológiai tudományra (*ratio*) és attól elválasztott spiritualításra, véget ér tehát a tudós szerzetesek korszaka az egyetemek alig egy évszázaddal ezután történő megszületésével és Aquinói Tamás fellépésével. Dér Katalin Arisztotelész esztétikájára építve keresi Anselmus életművének szervező elveként az egység, arányosság, világosság fogalmi hármását.

Anselmus „Elmélkedésének tárgya az isteni attribútumok egysége, a paradoxonok harmóniája; az arányosság a megváltás ökonómiájának (*CDH*), Isten és ember kölcsönös egymásra irányulásának (*Monologion*), vagy az isteni és emberi szabadság egymásra hangolt természetének princípiuma (*DLA*); a világosság pedig egyszerre értelmező metaforája az isteni lét természetének, és váltószava a logikai szükségszerűség fogalmának. E három sajátosság a formát is meghatározza, az érvelés világosságától a struktúra egységéig, legyen az körkörös-lineáris (*Monologion*), koncentrikus (*Proslogion*), vagy drámai szerkezet (*CDH*), az ima és a gondolkodás, a tárgy és a róla szóló beszéd egységéig (*Proslogion*), vagy akár az érvelés szintjének a vizsgálat aktuális céljához való arányításáig (*CDH*) és így tovább.¹³⁰”

Anselmus ezek szerint nem a szépségről újat mondva válik a teológiai esztétika fontos szerzőjévé, hanem az esztétikai alapelvek alkalmazása jelenik meg teológiájának komponenseként. Dér Katalin gondolatmenetét az teszi különösen vonzóvá, hogy képes a *ratio* és *contemplatio* egymásba hajlásaiban szemléltetni azt a sajátosan anselmusi teológiát, amelyben a megismerés és a megértés végcélja az *istenlátás* (*visio Dei*) tisztogatása, a szemlélődés (*contemplatio Dei*) pedig a hitet megerősítve gyönyörködés által segíti az elmét az értelem keresésében (*fides quaerens intellectum*). Két út, mely olykor párhuzamosan halad, de a végtelenben biztosan találkozik. Vagy talán egy-egy pillanatra előbb is.

3. Végül célszerű felvázolni röviden e megközelítés sarokpontjait, hogy érthetővé váljon, hogy Anselmus munkásságának esztétikai szempontjai miért éppen a megváltástanról szóló

130 Dér Katalin: Szépséges Értelem, 294-295.

fejezetben szerepelnek megváltástani olvasatként. Maga a bűneset felfogható ugyanis a rend felborulásaként, megbomlásaként, s így a teremtés dísztelessé-válásaként. Ékességét a megváltás révén, s a rend helyreállása következtében nyerheti vissza, ami helyreállítás újjáteremtés által. Ez is azért lehetséges, mert Krisztus az engedelmisségével az *ordo Dei* helyreállítását is megkezdte, halálával pedig lehetőséget adott minden embernek arra, hogy a teremtett rendbe visszatérve újra képessé váljon helyesen cselekedni (azáltal, hogy Isten újra megajándékozta a *rectitudo*-val).

Ahol pedig az *ordo Dei* helyreáll, ahol megvalósul *Isten akarata a Földön, amiként a Mennyben is*, ott a helyreállt *ordo* és a helyreállt szépség „kis szigetei”, vagy sokkal inkább Paradicsoma jön létre. Így válik jelenvalóvá a Menny már a földi valóságban is. Például a kolostorban¹³¹. Hiszen ott az *ordo Dei* szerint való életben, Krisztus követésében a következetes engedelmisség által az örökkévalóság tökéletlen előképét lehet megtapasztalni. Előkép, hiszen a halál és a végítélet még nem történt meg, s tökéletlen, mert az ördög állandó támadásaival kell harcban állnia az itt élőknek. A remény, az előzetes tapasztalat azonban felcsillan.

Ahhoz pedig, hogy ez az új világrend, az új teremtés tartós legyen, a keresztyénségnek sokat kell tennie. Itt kap fontos szerepet a kolostori világ, mint stratégiai pont az *ordo Dei* teremtésben való helyreállításában. Ez a rend a kolostorban ugyanis többszörösen biztosított. (1) A legfőbb biztosíték a fogadalom, mely a szerzetest az apát iránti teljes és feltétel nélküli engedelmisségre kötelezi. (2) Biztosíték az apát példája is, aki alázatával, szelíd, de fegyelmezett magatartásával biztosítja az együttélés üdvös kereteit. (3) Biztosíték az aszketikus életvitel is, a szüntelen ima, a szegénység vállalása, az alázatban való növekedés, a tanulás programja, a virrasztás és a böjt, mind-mind naponkénti elfordulás a múltó világ hiábavalóságától és az örökkévaló világ gazdagságának boldog szemlélése.

4. Úgy vélem, hogy Anselmus teológiájának, megváltástanának van esztétikai olvasata, értelme, tartalma. Szóhasználata is helyenként arra enged következtetni, hogy Isten szépségét igyekezett szemlélni, láttatni, s ez a szépség megjelenik világképében, megváltástanában. Ezzel a szépséggel tudta harmonizálni tudományos attitűdjét és morális meggyőződését is. Ez a *hármás fonál* pedig meglehetősen szilárd kereteket ad Anselmus életművének.

131 E gondolattal részletesebben az eszkatológiáról szóló fejezetben foglalkozom.

1.3.2. Antropológiai értelmezés

1. Anselmusnak a *CDH* megírásakor az volt a feladata, hogy bizonyítsa: nem sérült Isten méltósága a testetöltésben. A *CDH 1.8* és *Me3* egyik részletének stilisztikai összevetésekor fentebb éppen azt a gondolatmenetet vizsgáltuk, melyben Anselmus világossá teszi, hogy az *incarnatióban* nem az isteni természet lealacsonyodását, hanem az emberi természet felemelését célszerű felismernünk. A kéttényezős dráma koncepciójának kidolgozása az ég és a föld polarizálásával Isten és ember között a távolságot megnöveli. A mennyei és a földi Jeruzsálem megkülönböztetésével a két valóságot egymással nem csupán szembehelyezi, de el is különíti két egymással összeegyeztethetetlen entitást létrehozva. Mégis, amikor a két természet találkozik Krisztusban¹³², az istenemberben szemlélni lehet a két valóság harmóniáját. Krisztus testöltése és a megbékéltető szenvedése ugyanis a két szféra együttes létét teszi lehetővé, sőt összebékítését. A megváltás műve lebontja a kultúrák közötti falakat, s úgy tűnik, hogy az örökkévaló és a mulandó szférák és benne harmonizálódnak¹³³.

Azt is láttuk Krisztusban, Anselmus morálteológiáját vizsgálva, hogy szerzőnk számára Krisztus a tökéletes embert reprezentálja, aki megvalósítja a *tökéletes teremtmény emberi ideáját*, mivel képes Isten akaratának a saját akaratát alávetni. Krisztus követése megkívánja az embertől azt, hogy ehhez az eszményképhez igazodva, erre törekedve igyekezzen élni az életét. E törekvés megvalósulása esetén ugyanis az ember visszanyeri a bűneset nyomán elveszített méltóságát.

Így értelmezhető az ember felemeltetése, hogy Krisztus az emberi testben véghez vitt váltság műben két dolgot tett egyszerre: mivel mindenben Isten akaratát cselekedve a kereszthalálig engedelmes volt Istennek, példát adott arra nézve, hogy mit jelent egy életen át emberi testben Isten akaratát engedelmesen cselekedni. Ez az élet ugyan járhat szenvedéssel, szegénységgel, üldöztetéssel, akár erőszakos halállal is, a vége a feltámadás, élet és megdicsőülés lesz. Aki pedig követi Jézust, azaz bejárja az engedelmesség krisztusi útját, és vállalja a következményeket, a lemondást, a szenvedést is, az osztozik vele a feltámadásban és a megdicsőülésben is¹³⁴. A helyreállítás révén pedig visszaadta általa

132 Követve a Kalkedon Zsinat *krisztológiáját*

133 2 Korinthus 5, 16-21; Efézus 2,14-18;

134 Nyilván az *eszkatonban*.

Isten az embernek a helyesség (*rectitudo*) birtoklásának lehetőségét, ami által az ember maga is keresheti Isten akaratának megvalósulását a maga életében.

Úgy tűnik mindebből, hogy Anselmus teológiáját vizsgálva akár fel is lehetne vázolni egy pozitív antropológiát. Ugyanakkor az *OSM* szövegei alapján ez a következtetés már nem tűnik egyértelműen helyesnek.

2. Az *OSM* szövegeiben visszatérő elem az ún. *önalacsonyító motívum* alkalmazása. A motívumot tipikus kifejezéseket találva lehet felismerni: így az imádkozó vagy a bűnvalló személyre alkalmazott főnevek *homunculus* szó (emberke, kis ember, nehezen fordítható kifejezés), *vermis* (féreg), *putritudo* (rothadás); vannak továbbá jellemző igék is: *f(o)eteo* (bűzlik, amikor valaki beteg és ezért rossz szaga van), *opprobrium* (szégyen, gyalázat, botrány), *taedet* (undorodik, elege van, (bele)fáradt...), *erubesco* (szégyenkezik, pirul). A motívum jól tanulmányozható Anselmus első lelkigyakorlatának alábbi soraiban is.

Megrémít engem az életem. Hiszen ha figyelmesen megvizsgálom, kitűnik, hogy szinte egész életem bűnös vagy gyümölcstelen. [...] Ezért, ó bűnös, a te életed már nem szinte egészében, hanem teljes egészében vagy bűnnel teli és kárhozatos, vagy gyümölcstelen és hitvány. De miért különböztetem meg a gyümölcstelent a kárhozatostól? Ha gyümölcstelen, mindenképpen kárhozatos is. Egyértelmű és igaz az, amit az Igazság mondott: »minden fa, amely nem terem jó gyümölcsöt, kivágatik és tűzre vettetik.« Továbbá, ha valami hasznosat teszek, semmiképp sem tudom ezzel ellentételezni a test táplálékát, amelyet felélek. De kicsoda legeltet egy marhát, ami nem használ annyit, mint amennyit felemészt? És Te mégis, Jóságos Istenem, Te táplálsz és várakozol a te férgeskedőre, aki haszontalan és bűnöktől rohad. Mennyivel elviselhetőbben bűzlik a rothadó kutya az emberek számára, mint a bűnös lélek az Isten számára! Mennyivel szerencsétlenebben bűzlik ez az Istennek, mint az az embereknek! Ó jaj, nem is ember, hanem »emberek gyalázata«, értéktelenebb a marhánál, rosszabb a halottnál! »Undorodik lelkem az életemtől« Élni restellek, meghalni reszketek.¹³⁵ (Részlet Me1)

135 Terret me vita mea. Namque diligenter discussa apparet mihi aut peccatum aut sterilitas fere tota vita mea. Ergo o peccator, vita tua, non iam fere tota, sed certe tota, aut in peccato est et damnabilis, aut infructuosa et contemptibilis. Sed quid separo infructuosam a damnabili? Utique si est infructuosa, est et damnabilis. Constat enim et verum est quod veritas dixit: »Omnis arbor quae non facit fructum bonum, excidetur et in ignem mittetur«. Denique si quid ago utile, prosus nullatenus illud compenso alimentis

Az *önalacsonyítás* motívumának alkalmazása legerőteljesebben a lelki gyakorlatok szövegében látszik, ahol Anselmus elsődleges célja a szövegalkotáskor a bűnbánatra vezető önvizsgálat segítése. Az eredményességet segíti a bűnös emberről alkotott kép erőteljes szóhasználattal történő „lefestése”. Ennél is erőteljesebb szavakat használ a *Me2*-ben, ám annak speciális kontextusa miatt azt – a szakirodalomban sokszor hisztérikusnak nevezett – szöveget ezen a helyen nem idézem¹³⁶. Azaz nem csupán ábrázolja az általános emberi romlottságot, hanem az egyént is arra ösztönzi, hogy saját magában is ismerje fel elveszettségét és a felismeréssel együtt járó elkeseredettséggel meneküljön Megváltójához.

Kérdés, hogy tekinthető-e a motívum visszatérő és gyakori alkalmazása *negatív antropológiának*. A *CDH*-ban megfogalmazott antropológia ugyanis, mint láttuk, inkább tekinthető pozitívnak. Az igazságról szóló morálteológiai fejtegetésekből azt lehet leszűrni, hogy Anselmus nem látja az ember helyzetét, szentségét vagy romlottságát az Isten akaratához való viszonyulásban értékeli. A teljes engedelmességet mutató Krisztus példáját kell követni, vállalva a teljes alávetettséget, és erre magát fogadalommal elkötelezni, vállalva, hogy annak megtartásáért naponként megharcol, s bukásait szüntelenül és őszinte bűnbánattal feltárja Isten előtt.

A levelek, melyeket részben e fejezetben is elemeztem, s részben elemezni fogok néhányat az eszkatológiáról szóló részben is, azt sejtetik, hogy az ember egyik legnagyobb problémája a kísérthezősége. A kísérthezőség tesz bennünket törékennyé. Erős a vonzása a mulandóságnak, a múltó örömöknek, dicsőségnek, vagyonnak, s aki a mulandóra összpontosít, elveszíti az örökkévalót. Az üdvösség útja a mulandóság elhagyása, amire az ember képes, s amiről az embert fontos is meggyőzni.

corporis quibus abutor. Sed quis pascit pecus, quod nec tantum prodest quantum consumit? Et tamen tu benignus deus, tu nutris et expectas tuum inutilem vermem et foetentem peccatis. Quam tolerabilis canis putris foetet hominibus quam anima peccatrix deo! Quam infelicius ista deo quam ille hominibus! Heu non hominem, sed »opprobrium hominum«, vilis pecore, peius cadavere!» Taedet animam meam vitae meae.« Vivere erubesco, mori pertimesco. Schmitt 1946 Vol 3 76-77

136 Azért nem, mert a „*Könnyhullatás a szüzesség szerencsétlen elvesztése felett*” címmel megjelölt szöveg erotizáló nyelvezete nem szexuális kontextusba illeszkedik az *Ep121* fényében. Speciális mondanivalója sokkal inkább a szerzetesi fogadalomtétel megszegése kapcsán keletkező bűn elítélésére és az ebből fakadó bűnbánat megélésének elősegítésére irányul. Éppen ezért szóhasználata az önalacsonyító motívum alkalmazása kapcsán speciális esetnek tekintendő.

A *CDH* szerint az ember, méghozzá a bűnbe esett ember eléggé fontos Istennek ahhoz, hogy üdvözítse, mivel eredetileg is terve lehetett, hogy az ember a mennybe jusson¹³⁷. Ezért az emberi nemhez emberi testbe öltözött Megváltót küldött, az istenember Jézus Krisztust, hogy testében emberként, hatalmával istenként váltságot szerezzen a bűnbe esett emberiségnek. Ezt a szabadító tettet a bűnbe esett angyalokért nem vállalta, az ember tehát értékesebb az angyaloknál az üdvözítő terv szempontjából.

Ez akár elbizakodottságra is okot adhatna, de a gőg minden bűnnek veszélyes forrása, ezért Anselmus az *OSM*-ben a retorika széles eszköztárát alkalmazva igyekszik alázatra tanítani olvasóit, s akár önmarcangolásba is hajszolni, a szent célért, az üdvösségért. A megfogalmazás tehát nem az ember leértékeléseként, hanem lelkipásztorként alkalmazott stilisztikai eszközként értékelendő. Mindezek fényében ha nem is megállapítható egyértelműen Anselmus antropológiai látása, ha állást kell foglalni inkább hajlok arra, hogy Anselmus pozitív antropológiát vallót magának, mert ezzel ellentétes megfogalmazást értekezéseiben eddig nem találtam és az életmű utolsó évtizedét megnyitó *CDH*-ban is – ahogyan fentebb láthattuk – egy pozitív antropológia megfogalmazására ismerhetünk rá.

1.3.3. Spirituális értelmezés

1. Anselmus megváltástana Anselmus spiritualitásához, egyben a monasztikus spiritualitáshoz, az engedelmesség-központú gondolkodás révén kapcsolódik szorosán¹³⁸. A szerzetes saját akaratát feladva Krisztus akaratának rendeli azt alá, amelynek e világi kiábrázolása a Krisztust reprezentáló apátnak való feltétlen és teljességgel készséges engedelmesség, amely egyúttal a Megváltó iránti hálát is kifejezi. Ennek elmulasztása fegyelmi kérdés. Ez a fajta engedelmesség-követelmény, amint láthattuk, meghatározó a *CDH* bűn fogalmának kidolgozásakor is, hiszen az ember nem teheti meg, hogy egyszerre válik kötelességzegővé és tiszteletlenné is azáltal, hogy teremtményi kötelezettségét

¹³⁷ Azaz bizonyos számú ember felvételéről mennyei udvartartásába már a kezdetek előtt dönthetett – erről részletesebben az eszkatológiai fejezetben térek vissza Anselmus angelológiáját elemezve. A Me1 utolsó soraiban ír erről egyértelműen Anselmus: „Ezért Jézusom, ezért legyél nekem te magad Jézusom! Te formáltál engem, ne hagyj, hogy elpusztuljak! Te megváltottál, ne hagyj, hogy elkárhózzak! Aki jóságodból megteremtettél, ne engedd, hogy műved, az én méltatlanságomtól elpusztuljon!” (Ergo Iesu, propter temetipsum esto mihi Iesus. Qui me plasmasti, ne peream. Qui redemisti, ne condemnes. Qui me creasti tua bonitate, ne pereat opus tuum mea iniquitate. Schmitt 1946 Vol 3 79.)

¹³⁸ B Ward: Give Love and Receive the Kingdom, Essential People and Themes of English Spirituality, Paraclete Press, Brewster, Massachusetts, USA, 2018, 101.

megtágadva nem engedelmeskedik Teremtőjének. Erről elmélkedik az írói pályája elején megfogalmazott *MeI*-ben is.

Ó, Gyümölcstelen fa, melyek a te gyümölcseid? Baltára és tűzre, levágásra és megégetésre méltó fa: melyek a te gyümölcseid? A szúrós tüskék és a keserű bűn. Amelyek bárcsak úgy megszúrnának téged bűnbánattal, hogy szétmorzsold őket, és bárcsak úgy megkeserednének, hogy eltűnjenek! Talán valamely bűnt valamilyen apróságnak tartasz. Bárcsak a szigorú bíró is apróságnak tartaná valamelyik bűnödöt! De jaj nekem, nemde tiszteletlenség Isten iránt minden bűn a kötelezettségszegés miatt? Mit merészel hát a bűnös csekélységnek nevezni? Mikor csekélység Isten iránt tiszteletlenné lenni? Ó elszáradt, haszontalan, örök tűzre méltó fa: mit fogsz felelni azon a napon, amikor behajtatik rajtad az egész életidő ami neked adatott egészen az utolsó szempillantásig, mi lesz a te feleleted?¹³⁹

A bűn sohasem lehet csekély, hiszen köteleességszegés (*praevaricatio*). A köteleességszegés pedig tiszteletlenség Istennel szemben. A *CDH* megírásának eredetét tárgyalva már láttuk, hogy a mű egyik fő kérdése az volt, hogy sérti-e Isten méltóságát az *incarnatio*, illetve Krisztus kereszthalálának megbotránkoztató narratívája. Anselmus, évtizedekkel azelőtt, hogy e vitába bekapcsolódna, azt írta, hogy Isten méltóságára nézve a veszélyt nem önmaga jelenti, aki saját akarata szerint döntve meghatározta és végigvitte az ember megváltásának programját, hanem az emberi bűn. Az ember bűne sérti meg Isten méltóságát, mert elmulasztja teljesíteni kötelezettségét.

Ez pedig jól rímel az első Ádám és második Ádám szimmetrikus patrisztikus megváltásmodelljeire¹⁴⁰. Ahogy az első ember kötelezettségszegése (ami azonos a teremtményi engedetlenséggel) sértette Isten emberi méltóságát, Jézus Krisztus emberi

139 Arbor infructosa, ubi sunt fructus tui? Arbor digna securi et igne, digna succidi et succendi, qui sunt fructus tui? Utique spinae pungentes et amara peccata. Quae utinam sic te paenitendo pungerent ut confringerentur, sic amarescerent ut evanescerent! Forsan parvum quid putas aliquod peccatum. Utinam districtus iudex parvi existimaret aliquod peccatum! Sed heu me, nonne omne peccatum per praevaricationem deum exhonorat? Quod ergo peccatum audebit peccator dicere parvum? Deum enim exhonore quando est parvum? O lignum aridum et inutile, aeternis ignibus dignum, quid respondebis in illa die, cum exigetur a te usque ad ictum oculi omne tempus vivendi tibi impensum, qualiter fuerit a te expensum? Schmitt 1946 Vol 3 77.

140 Amelyet a *CDH*-ban nyilván nem alkalmaz(hat), de az *OSM*-ben látunk rá példákat, ami igazolja, hogy Anselmus valóban kedvelte ennek a fajta szimmetrikus megváltásnak az esztétikáját. Dér Katalin: Szépséges Értelem, 220-222. v. ö.: John VanMaaren: *The Adam-Christ Typology in Paul and Its Development in the Early Church Fathers*. Tyndale Bulletin 2013., Vol. 64 No. 2., 275–97.

természetében önkéntes (*sponte*), halálíg tartó engedelmissége helyreállította azt a világban. Az eredendő bűn okán az ember abba az állapotba születik bele, ami folytatná az első ember szüntelen engedetlenségét és ebből adódó tiszteletlenségét Istennel szemben, de Krisztust követve a megváltás akaratunkat helyreállító aktusa lehetővé teszi a *nem kötelességhező életforma* gyakorlását¹⁴¹.

Így adódik egy újabb érv Anselmus gondolkodásában a monasztikus életforma vállalása mellett. Hiszen a monasztikus életformát vállaló ember fogadalmat tesz az apátnak való engedelmisségnek. Az apátnak engedelmes személy pedig Krisztusnak engedelmes. Hiszen az apát Krisztust reprezentálja.

A fogadalma életvitelszerű harcra kényszeríti az ördöggel szemben. Az ördög pedig nyilvánvalóan igyekszik a hívőt eltéríteni az igaz úttól, a fogadalmától azáltal, hogy a szerzetesi életvitelt túl nehéznek, vagy az aszkézist a gyönyörökről való elviselhetetlen lemondásnak mutatja.

Itt azért nyilvánvalóan felvetődik két igen fontos kérdés. Az első kérdés a szerzetes személyére vonatkozik, hiszen meg kell vizsgálni, hogy emberileg egyáltalán lehetséges-e az, hogy egy ember képes ebben a harcban helytállni. A következő kérdés pedig az apát személyét érinti: mi a garancia arra, hogy az apát valóban Krisztus igaz reprezentánsaként az üdvösségbe vezeti a rábízott nyáját és *nem vezeti gödörbe a vak a világtalant*¹⁴²?

2. Or 15: A szerzetes, mint engedelmes ember.

A Nursiai Benedekről szóló egyik első életrajzot I. Gergely pápa írt meg a Dialógusok második könyvében.¹⁴³ Ebből a műből, amely a *hagiográfiai nyelvezettel* megfogalmazott portrék egyik ékes példája, két érdekes epizód is kiemelkedik. Az első különös történet arról számol be, hogy egy alkalommal Benedek, mikor remeteként a pusztaságban küzdött démonaival, megjelent egy fekete rigóhoz hasonló madár neki, aki kifejezetten

141 Ennek Or6 alábbi mondata: „Íme tehát, ó Szűz Ember, aki által megszületett az Istenember, hogy megmeneküljön a bűnös ember, íme jóságos Fiad és az Ó anyjának színe előtt bánkódik és bűnvallást tesz, gyászol és könyörög a bűnös ember.” „Ecce enim, o virgo homo, de qua natus est deus homo, ut salvaretur peccator homo : ecce coram bono filio tuo et coram bona matre eius paenitet et confitetur, gemit et orat peccator homo.” Schmitt 1946 Vol 3 16.

142 Máté 15,14

143 Nagy Szent Gergely: Szent Benedek élete, Bencés lelkiségi füzetek, Pannonhalma, 1993. ford: Rados Tamás, Szabó Flóris,

bosszantotta őt, aztán elhagyta és rátört a vágy egy nő iránt, aki valaha fontos volt számára. Már-már azon gondolkozott, hogy otthagyja a pusztságot, mikor észrevett egy túskebokrot, s mezítelenre vetkőzve a bokorba vetette magát, s a külső fájdalom enyhítette belső kínját.

A másik történetben egy szerzetesen segített, aki nem tudott nyugton maradni az imaóra közben, ki kellett mennie, mert a múltó világ kérdései foglalkoztatták. Őt egy fekete fiú zavart, akit Benedek látott ugyan, de sem az apát, sem a történetben szintén szereplő szerzetestárs nem. Ekkor Benedek imádkozott, és a szerzetestárs meglátta, az apát még mindig nem. Következő nap a segítségre szoruló nyugtalan szerzetes ismét képtelen volt nyugodtan részt venni az imaórán, s amikor Benedek meglátta, megvesszőztette. Ettől fogva a szerzetes problémái megszűntek.

A két történet több közös pontot is tartalmaz. Az egyik ilyen pont a kísértés, amelynek lényege, hogy a szerzetes az imádság helyett földi dolgokkal, régi életéből származó gyönyörrel foglalkozzon, azaz, hogy visszaforduljon a hiábavaló múltó világhoz, amelyet a szerzetességért elhagyott (erre a kísértői magyarázatra, csapdára Anselmus is felhívja a figyelmet a fentebb idézett leveleiben). Erre a megoldás pedig a lelki fájdalmat felváltó fizikai fájdalom elszenvedése. A test sebei gyógyítják meg a lélek sebeit.

Ha a testi sebek lelki sebeket gyógyító hatására figyelünk, ennek van egy lelki és egy fizikai formája is a keresztyén tanításban. A lelki forma leghangsúlyosabban a Szentírásban jelenik meg az Ézsaiás 53 Isten szenvedő szolgájáról szóló énekében és annak újszövetségi recepciójában Jézus áldozatában, megsebzésében, *akinek sebei által gyógyultunk meg*¹⁴⁴. Jézus áldozatának, sebeinek önmagunkra vonatkoztatása olyan fontos hitbeli felismerés, amely a hívő lélekben a sérelmek, sebek gyógyulásához vezethetnek. Ezt nevezhetjük *spirituális útnak*.

A másik út, amely a *fizikai síkra* viszi át, és a belső fájdalom külső fájdalommal alakítását jelenti, beleillik abba a monasztikus lelkiségbe, ami egészen a *sivatagi atyák* szöveghagyományáig, anekdota-gyűjteményéig visszavezethető. A történet talán magyarázatként, illetve egyfajta eredettörténetként is szolgálhat az életrajzban a kolostori fizikai fenyítés gyakorlatának alkalmazásához.

144 Ézsaiás 53, 1Péter 2,24

Anselmus, mivel az ún. *emocionális kolostori spiritualitás* reformmozgalmához csatlakozott (*emotional monasticism*)¹⁴⁵, éppen nem a túlzott lelki gyötrelmekről tart – amelyek a bűn és az ördög mesterkedésének következményei – hanem ezek hiányától. Úgy érzi, hogy az ember nem szenved eléggé, nem éli meg és nem éli át eléggé a bűn gyötrelmét. Ezért is fordul a szentekhez segítségért, inspirációért és természetesen közbenjárásért. Adódik természetesen maga Nursiai Benedek is ebben a helyzetben, hozzá írta meg Anselmus az egyik imádságát is (*Or15*).

„Ugyanis a szent életformát képviselem, amit meg is fogadtam a szerzetes nevének és öltözetének magamra öltésével; de ez élettől hosszan elkóboroltam, és maga a lelkiismeretem bizonyítja rám, hogy hazudok Istennek, az angyaloknak és az embereknek. Segíts, kegyes atyám, segíts a hozzád könyörgőn! Könyörgöm, ne irtózz tőlem, aki annyit hibáztam és oly sokat csaltam, hanem figyelj az én bűnvallásomra, és jobban könyörülj meg az én fájdalmamon, mint amennyire megérdemlem! Kiváltképpen, ó dicső vezér, Krisztus seregének nagy vezérei közt, a te hadvezérséged alá utaltam magamat, jóllehet gyenge katona vagyok; a te tanításodnak rendeltem alá magam, bármennyire is lusta tanítvány vagyok; felesküdtem arra, hogy a te regulád szerint éljek, jóllehet testi szerzetes vagyok. Merthogy az én elfajzott szívem túl kemény és száraz ahhoz, hogy a végrehajtott bűnöket elsirassa, a fenyegető bűnöknek ellenállni pedig lágy és sárszerű¹⁴⁶.”

A Benedekhez szóló ima részlete is a *katona*, a *tanítvány*, a regula szerint élő *szerzetes* képeiben egyaránt a feltétlen engedelmisséggel tartozó ember életvitelét írja le. A probléma, amit a bűnvallásában felvázol kettős: maga az életviteltől való eltérés, ami a bűn, s ami az igazi problémának látszik, az a kellő bűnbánat, megbánás, lelki gyötrelmek hiánya. A kellő gyötrelmek hiányában pedig az ima őszintesége is kérdéses. Kevés a

145 amely Fécamp-ból indult ki, és hódította meg a nyugatot

146 Vitam namquae sanctae conversationis, quam promisi nomine et habitu monachi, profiteor; sed ab hac vita longe exulando, mentiri deo et angelis et hominibus ipsa mea conscientia convincor. Adesto, pie pater, adesto supplicanti. Rogo ne abhorreas tam mendosum et tam mendacem, sed attende confitentem et plus quam merear miserare dolentem. Utique o praeclare dux inter magnos duces exercituum Christi, tuo me addixi ducatu, quamvis imbecillum militem; tuo me subdidi magisterio, licet ignavum discipulum; secundum tuam regulam devovi me vivere, quamquam carnalem monachum. Perversum namque cor meum ad deploranda perpetrata peccata lapideum est et aridum, ad resistendum vero instantibus molle et luteum. Schmitt 1946 Vol 3 62.

könyörgés, kevés a könny, a teljes kétségbeesés lehet csak helyes, hiszen nem lehet elég csekély a bűn ahhoz, hogy ne legyen végtelen súlyú – ezt már láttuk fentebb.

A szerzetes tehát nyilvánvalóan fog vétkezni monasztikus fogadalomtétele után is, amivel eltér fogadalmától. Újra meg újra megérinti a *saeculumba* való visszavágyás érzése, de adott számára a szentek példája, közöttük is kifejezetten Benedeké, akit szintén megérintett a *saeculumba* való visszatérés vonzása, de képes volt ellenállni, akár testi fájdalom árán is lelkét megzabolázni. Harcolt az ördöggel és e harcra buzdította társait is saját példájával, mint egy hadvezérként vezetve társait, tanításával és azzal, hogy a monasztikus életvitel rendszerét beleírta a *Regulába*. Neki, mint szentnek, a támogatása tehát igen összetett.

3. *Or17*: Az apát mint engedelmes ember.

„Apátnak hívnak, de nem vagyok az. Mások azt látják, hogy az apát helyén ülök, de én látom, hogy nem végzem el azt, amit az apát tesz. Látják, hogy elől megyek, mint apát, de én látom, hogy nem élek úgy, mint egy apát. Megadják nekem az apátnak járó tiszteletet, de én nem mutatom előttük egy apát erényeit. Egy jó laikus életvezetésére sem vagyok képes, és azt várják tőlem, hogy éljek úgy, mint a szerzetesek.”¹⁴⁷ *Or17 részlet: A püspök vagy apát imája a templom védőszentjéhez*

Gergely¹⁴⁸ pápa a *Lelkipásztor Kézikönyvének (Regula Pastoralis)* 4. részében arról ír, hogy a lelkipásztorok, a prédikátorok, az egyház vezetői, nyilvánvalóan így az apátok is fontos, hogy odafigyeljenek arra, hogy szolgálatuk eredményeit és szavaik hatásosságát látva nehogy gögössé váljanak. A gögössé válást pedig akkor látja elkerülhetőnek Gergely, ha a lelkipásztor folyamatos önvizsgálatot tart.

Ennek a felhívásnak engedve fogalmazta meg Anselmus *Or17*-et: segíteni kíván az apátoknak és a püspököknek az elcsendesedésre, az önvizsgálatra. Segíteni kíván abban,

147 „Abbas dicor, sed non sum. Vident enim me sedere ubi sedet abbas, sed ego video me non facere quod facit abbas. Aspiciunt me praecedere sicut abbatem, sed ego aspicio me non vivere sicut abbatem. Exhibent mihi honores abbatis, sed ego non ostendo illis mores abbatis. Nondum duxi vitam boni laici, et de me expectant quomodo vivant monachi.” Schmitt 1946 Vol 3 68.

148 Nagy Szent Gergely: A Lelkipásztor Kézikönyve, Kairosz Kiadó Budapest, 2004, ford. Sággy Marianne, 283-286.

hogy önmagát megalázva a püspök és az apát megvizsgálja, hogy valóban a szelídség és alázat krisztusi életprogramjához¹⁴⁹ igazítja-e cselekedeteit, szavait, gondolatait.

Amikor tehát arra a garanciára kérdezzük rá, ami az apát krisztusi életvitelét illeti, akkor a választ az apát által is gyakorolt rendszeres önvizsgálatban lehet megtalálni. Az alázatos életvitel programja a *Regula* tanítását is áthatja. Ehhez a benedeki forráshoz pedig alkalmasan kapcsolódik az emocionális kegyesség önvizsgálatot támogató szöveganyaga, amelyre jó példa Anselmus Me1-e, amit bizonyítható, hogy más kolostorokban is olvastak apátok és szerzetesek és elképzelhető, hogy ugyanígy Me2 is forgott különösen a normandiai kolostorok között¹⁵⁰.

4. Me2: A fogadalom megszegéséről. A fogadalom megszegésének problémájával kapcsolatban azért még vizsgáljunk meg egy rövid szövegrészletet!

„...Te, mondom, aki egykor a mennyei fürdő tisztára mosott, akit a Szentlélek gazdagon megajándékozott, aki a keresztény hivatásra fogadalmat tettél, és Krisztusnak eljegyzett szűz voltál... Te bizony, Istent eláruló, Istennek tett esküdet megszegő lelkem, aki Krisztust csaltad meg, te örömmel zuhantál le a szüzesség magasságából és nyomorultul a paráznság feneketlen mélységébe merültél. Te, aki hajdanán az ég királyának jegyese voltál, lázasan az alvilág porkolábjának ringyójává lettél. Ó, te Istentől elvetett, az ördögnek odavetett, vagy inkább Istent elvető, az ördögöt átölelő! Te ugyanis, én szörnyen nyomorult lelkem, te megátalkodott utcalány, te szemérmetlen parázna, te elsőként utasítottad el a téged szerető teremtő Istent, és önként bíztad magadat cselvető és elveszejtő démonodra. Ó mily nyomorult, sőt több, mint nyomorult elválkozás! O jaj, mily magasról zuhantál le, s mily mélységbe zuhantál!¹⁵¹”
(*Részlet Me2 Könnyhullatás a szüzesség szerencsétlen elvesztése felett*).

149 Máté 11,29

150 Erre utaló forrás Ep70, amelyet Durandus apát küldött 1075 körül, s amelyben további, Me1-hez hasonló kéziratokat kér Anselmustól, ha azok esetleg rendelkezésre állnak.

151 Tu, inquam, quae quondam candidata caelesti lavacro, dotata spiritu sancto, in Christiana professione iurata, virgo fuisti, Christo desponsata. [...] Tu namque, anima mea perfida deo, periura dei, adultera Christi, libenter de sublimitate virginitatis miserabiliter es dimersa in baratrum fornicationis. Tu illa olim, desponsata regi caelorum, ardentem facta es scortum tortoris tartarorum. Heu abiecta a deo, proiecta diabolo; immo abiciens deum, amplectens diabolum! Tu enim, tu miserrima mea, meretrix obstinata, fornicatrix impudens, tu prior amatori et creatori tuo deo repudium obtulisti, et ad insidiatorem et perditorem tuum daemonem te sponte contulisti. O miserrima et plus quam miserrima commutatio! Heu, de quam sublimi cecidisti, in quam profundum corruisti! Schmitt 1946 Vol 3 80-81

Az erőteljes és erotizáló nyelvezet, amelyet Anselmus alkalmaz, könnyen szexuál-etikai vagy házasság-etikai értelmezés felé sodorhatja a szöveg olvasóját. Anselmus életművében talán a legfelzaklatottabb nyelvezet ebben a szövegben jelenik meg. Meggyőződésem, hogy ennek oka az, hogy ezt a szöveget a fogadalmát megszegő szerzetes önvizsgálatának elősegítésére írta Anselmus.

Mivel a szerzetesi fogadalomban erőteljes üdvgaranciát látott Anselmus, érthető, hogy ezt az „intézményt” a leghatározottabb módon és a leghatásosabb nyelvi eszköztárral igyekezett megvédeni. Nincs annál nyomorultabb dolog, mint amikor van egy ember, aki végigjárja az egyre biztosabban üdvösségre vezető szinteket, s aztán mégis elbukik. Először is megtisztult a mennyei fürdőben, ami a keresztséget jelöli, s Anselmus korában ez egyet jelentett az eredendő bűntől való megtisztulással. Mi következik ebből? Az akarat szabadsága, ahogy fentebb láttuk. E szabad akarat révén pedig a lélek Isten szolgálatába áll, fogadalmat tesz a keresztyén hivatásra. Azaz szerzetessé válik. E fogadalmát pedig megszegi.

Egy ilyen fogadalom megszegése pedig a bibliai képanyagot alkalmazva ahhoz hasonló, mint amikor valaki házasságtörést követ el. Törés áll be abba a szövetségbe, és a házasságtörő személy elveszíti méltóságát, kitüntetett szerepét, romlottsága miatt nyomorult helyzetbe kerül, Krisztus menyasszonya az ördög ágyasává lesz¹⁵².

Ezek rendkívül erős képek és egy egészen hatásos víziót felépítve Anselmus belefogalmazza a szövegbe, hogy aki ilyen vétket követ el, elkezdhet ismerkedni a pokoli kínok borzalmaival, mert sorsa mintegy megpecsételődött. És persze mégsem, hiszen Isten irgalma olvasható ki a szentírási mondatból, amelyet a *RB* is idéz: Isten nem akarja a bűnös halálát, hanem, hogy megtérjen és éljen¹⁵³. Ezékiel mondatából kiindulva a Me2 utolsó soraiban amellet érvel, hogy ha Isten a bűnös megtérését kívánja és azt, hogy éljen, még az esküszegőnek is van remény. Ha pedig visszatér a krisztusi útra, élni fog. Megtisztul újra és elnyeri az Úr bocsánatát. Nyilvánvalóan a megtisztulásának része a vezeklés, a virrasztás, a böjt, az imádság. Fontos, hogy visszataláljon fogadalmához, de legalább ennyire fontos az is, hogy visszatalálhat hozzá. Ezt csakis Isten megmentő szereteteként

152 János 3, 29-30; Jelenések 19, 6-9

153 Ezékiel 18,23

értékelhetjük. Ugyanakkor ez nem teheti Anselmus meglátása szerint az embert könnyelművé.

5. Vonjuk le a következtetéseket! Anselmus spiritualitását döntően meghatározta megváltástana, és megváltástana is kolostori gondolkodásában gyökerezik. A kolostori engedelmesség alapvető eszméjéből kiindulva könnyű eljutni az anselmusi akaratfogalomhoz és az igazságról, igazságosságról alkotott tanításához. Ezekre épül Krisztus engedelmességének bemutatása, amely követésre méltó magatartás. Krisztus engedelmességét pedig a kolostorban az apát képviseli és engedelmességre, alázatra, szelídségre tanítja a szerzeteseket, akikkel egyúttal együtt is küzd, s önmagát is szüntelen önvizsgálatnak veti alá, hogy a gőg el ne szakítsa fogadalmától és más bűn se maradjon észrevétlen, hiszen rá a közössége példaként tekint. A kötelesség adott, melynek elmulasztása önmagában is véték, de egyúttal tiszteletlenség is (*exhonoratio*). Ez olyan törés, amely a megváltásban állhat helyre Isten irgalmából. Ez az az irgalom, melyben a szerzetes reménykedhet az ördöggel folytatott harc kudarcaiban és amelyért hálát adhat a győzelem boldog óráiban. Ezért vállal testi szenvedést is, hogy a test sebe a lelket meggyógyítsa. Mivel pedig az ekkoriban feudális társadalomban a tisztelet, a kötelezettség megtartása éppúgy fontos, és Anselmusnak azt is ki kell fejtenie, hogy nem Jézus testetöltése sérti Isten méltóságát (*honor Dei*), hanem az emberi bűn, tulajdonképpen a saeculum laikus hallgatóihoz, sőt hitetlen hallgatóihoz (*infideles*) is kevés módosítással ugyanazon elven tud szólni. Így bár látszólag a spirituális és tudományos megfogalmazás eltér, csak a szóhasználat és a stílus különbözik. A logika azonos.

1.4. Következtetések

A fejezet megfogalmazásának elsődleges célja Anselmus megváltástanának széles kontextusra építő összefoglalása volt. A *CDH*, levelek és az *OSM* tételeit vizsgálva a helyettes elégtétel és az erényteológia integrált megfogalmazását azonosíthattuk. Ezt követően Anselmus megváltástanának paradox jellegét értékelve annak eszkatologikus meghatározottságára tettünk kitekintést, melynek vizsgálatát a dolgozat folytatásában fogom elvégezni. Anselmus megváltástanának megértéséhez tehát további szempontokat fog szolgáltatni eszkatológiájának elemzése. A szövegek vizsgálata további két érdekességet is feltárt: az üdvhierarchy rendszerét és felvetette a „fejlődés teória” kérdését.

Az üdvhierarchia rendszerét Anselmus spiritualitásának és morálteológiájának elemzése is megerősítette. A fejlődés kérdése következik Southern életmű-korszakoló modelljéből, és a korábbra datált művekkel összevetve a *CDH* meglehetősen újszerű módszeréből és hangvételéből. Ugyanakkor a műben újgondolatokkal vagy eredményekkel nem találkozunk; semmi olyan problémafelvetés nem található benne, ami korábbi szövegekben elszórtan ne fordulna elő. Talán csak a sátán szerepének átértékelésre tekinthetünk újszerű gondolatként. A többi elem, még Isten és az ember méltóságának kérdése is, amelyek antropológiai vetületeit is igyekeztem értékelni, megtalálhatóak a korai datálású lelkigyakorlatokban és az imádságokban. Éppen ezért a megfogalmazás újszerűségét Anselmus élethelyzetének megváltozásával magyaráztam. Ezzel Southern magyarázatát fogadtam el, ismertetve Sweeney és Southern életmű-korszakoló felvetését, de részben vitatva is azt.

A folytatásban Anselmus *barátság teóriájának* összefoglalása következik. Ha ezt egybevetjük a szerző *üdvhierarchia modelljével* meg tudjuk érteni Anselmus lelkipásztori programját. Ezután röviden kifejtem, hogy mit tudhatunk Anselmus *eszkatológiájáról*. Ha ez utóbbit egybevetjük *üdvhierarchia modelljével* és *barátság-teóriájával*, megérthetjük missziói programját.

2. Anselmus lelkivezetése barátság-teóriájának fényében

Bevezetés

Dolgozatom második fejezetében Canterburyi Anselmus barátság-konceptiójával foglalkozom¹⁵⁴. Anselmusnak nincsen ugyan a barátsággal foglalkozó önálló értekezése, de van egy imádsága a barátokért (*Or18: Oratio pro amicis*¹⁵⁵), amelyből kiolvasható Anselmus barátságról szóló teológiai vélekedése. Emellett Anselmus barátság-konceptiójának felvázolása komoly segítséget adhat a levelekben olvasható stilisztikai megoldások helyes értelmezéséhez.

Anselmus leveleskönyveit vizsgálva ugyanis a levelek csoportosítása során meg lehet figyelni egy bizonyos ismétlődő mintázatot a levelek megfogalmazásának „hőfokát” vizsgálva. A hőfok kérdése ugyanis nem kizárólag az Istennel való kapcsolatban tényező

154 Az ötletet Southern-től vettem, de az általa felvázolt vizsgálatot egyrészt kiszélesítettem, másrészt a következtetéseivel bizonyos pontokon vitatkozom. Emellett okfejtésében elsődleges forrásként Southern alapvetően a levelezés elemzésére épített. Ezeknek tanulságait átvettem, az *Or18* elemzésével kiegészítettem. Southern: *Saint Anselm*, 138-165

155 *Oratio pro amicis* F. S. Schmitt *Anselmi III.* 71-72

Anselmus gondolkodásában, hanem embertársaihoz is különféle hőfokú megfogalmazásokkal közeledik. Ha pedig hőfok alapján tipizáljuk a leveleket, akkor arra az összetett következtetésre juthatunk, hogy (1) Anselmusnak igen sok barátja volt, (2) de hozzájuk nem egyformán viszonyult,¹⁵⁶ (3) ez a viszonyulás pedig annál szorosabb emberi kapcsolatot hitet el, minél inkább előrehaladott valaki a laikus élet elhagyásától a kolostori élet vállalásáig vezető úton. Azaz a férfi és női barátokhoz szóló levelezését vizsgálva az üdvhierarchia mellett egy barátság hierarchia kiábrázolódása is megfigyelhető és a két rendszer teljességgel fedésben van egymással.

Ebben a fejezetben három feladat elvégzésére szeretnék vállalkozni. Először is szeretném Anselmus barátság-teóriáját szélesebb történeti kontextusba helyezni. Ennek részeként a barátság-fogalom fejlődésének pogány előzményeire szeretnék alapozni. Ezek keresztyén recepcióját elemezve kívánom megvizsgálni Anselmus megfogalmazásainak értelmét. Másodsor szeretném a leveleken keresztül bemutatni az említett barátság-hierarchiát és az *Or18* szövegét felhasználva bemutatni Anselmus barátság teológiáját. Végül szeretném felvázolni azt a lelkivezetési-missziológiai szempontot, amely ennek az egész vizsgálódásnak megadja a tétjét¹⁵⁷.

Előzetes megjegyzések

A barátság teoretikusainak szövegeit vizsgálva három visszatérő témát, három kérdés-feltevés találunk. Ezek a barátság (1) eredetére, (2) a barátok összetartozásának alapjára, (3) a barátság kilátásaira vonatkoznak. Ennek a vizsgálódásnak az a célja, hogy feltárja az emberek közti kötődés, vonzalom, ragaszkodás okát.

A barátság eredete szerint beszélhetünk *természetes* és *szertett barátságról*. A *természetes barátság* fogalmával rendszerint a rokonok közötti érzelmi kötődést jelölik, a *szertett barátság* a vérségi kapcsolattal nem rendelkező és mégis egymás társaságát kereső emberek kapcsolatát jelenti.

A barátok összetartozásának alapját firtatva rendszerint azt a hasonlóságot, „közös nevezőt” igyekeznek meghatározni, ami létrehozza, esetleg szükségszerűen létrehozza a

¹⁵⁶ Vagy legalábbis különféle stilisztikai eszközök alkalmazásával azt a látszatot igyekezett kelteni, hogy nem egyformán viszonyul hozzájuk

¹⁵⁷ A gondolatmenet teljes súlya Anselmus eszkatológiai látását megismerve válik igazán megfoghatóvá (v. ö. soron következő fejezet).

barátságot. Ez már Arisztotelész morálfilozófiai írásaiban az erényes életben való közösségben találja meg ezt a közös alapot¹⁵⁸. Külön érdekes kérdés, hogy ez az erény miben manifesztálódik a pogány és keresztyén interpretációban.

Ha pedig megvan a közös alap, akkor adódik a következő kérdés, hogy miként tud a kapcsolat létrejönni, elmélyülni, megmaradni. Az időnek, megismerésnek, együttélésnek rendszerint van ebben szerepe. A téma keresztyén kifejtésében el fogunk jutni esetleg az egymást személyesen nem ismerők – kissé teoretikus – barátságának felvetéséig. E szempontokat követve szeretném megvizsgálni Platón, Arisztotelész, Cicero komoly hatást gyakorló gondolatait, a keresztyén szerzők között Ambrus, Ágoston, Cassianus, Benedek és Anselmus gondolatait.

2.1.1. Pogány előzmények

1. A barátságról Platón legbővebben a *Lüszisz* című dialógusában ír. A szöveg számos furcsaságot mutat. Egyrészt szokatlanul hosszú bevezetése van, másrészt Szókratész mintegy történetként meséli el a dialógusban foglaltakat, ráadásul az érvelés menete is furcsa fordulatokat mutat, ezért e témánk számából fontos *aporetikus* dialógust Platón korai művei közé sorolják a szakértők¹⁵⁹. A mű nem jut el valójában a jelenség megértéséhez, vagy akár a barátság meghatározásához, az említett három kérdést rendre felveti.¹⁶⁰ Megkísérel nem csupán választ adni, hanem a szóban forgó válaszok esetleges gyöngeségeire is rámutatni.

Platón szerint a barátság (φιλία) eredete vagy oka kapcsán elsőként meg kell vizsgálni a *szerető* és *szeretett* személy viszonyát. Kérdés, hogy a barátság azáltal jön létre, hogy „A szereti B-t”, vagy azáltal, hogy „B szeretve van A által”, esetleg a kölcsönösség elengedhetetlen. Platón az egyoldalú szerelem példája alapján arra jut, hogy van olyan, hogy A szereti B-t, de a szeretett B gyűlöli A-t, ami nem barátság. Ilyen esetben márpedig A nem lehet B barátja, B végképp nem lehet A-nak. Szükségszerű tehát a kölcsönösség. Lehet B kedves A-nak¹⁶¹, de ettől még A nem lesz B barátja. (212a-213d).

¹⁵⁸ amint ezt a következőkben részletesen ki is fejtem

¹⁵⁹ Danka István: *Egy fogalmi analízis kudarcának okai: Barátság, vágy, okság Platón Lüsziszében* in: Dékány András, Laczkó Sándor (szerk.): *Lábjegyzetek Platónhoz 4, a barátság*, Pro Philosophia Szegediensi Alapítvány, és Librarius kkt, Szeged, Kecskemét, 2005., 40.

¹⁶⁰ Platón barátságteóriájával részletesen foglalkozik Nichols alábbi műve: Mary P Nichols: *Socrates on Friendship and Community*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009. A fenti felvetés a 153. oldalon olvasható.

¹⁶¹ Platón utal a szülő-gyermek kapcsolatra is.

Platón ezt követően tér rá a hasonlóság kérdéskörére (214b). Egyszerre állítja, hogy (1) a hasonló barátja a hasonlónak, és azt, hogy a (2) a hitványak minél inkább kiismerik egymást, annál inkább eltávolodnak egymástól. Azaz nem elég hasonlónak lenni, a kiválóságban kell hasonlónak lenni (214d). Platón ugyanakkor megszívleendő ellenvetésekkel utasítja el ezt a gondolatot. (a) Ha „A a jó ember” barátságba kerül „B a jó emberrel”, miféle hasznot nyújthatnak egymásnak, amit önmaguknak nem adhatnak meg? (b) Ha semmilyen, akkor adódik a kérdés, hogy mégis mi tartja őket össze. Három lehetséges válasz van: a jóság, a hasonlóság, és a szeretet. Mivel a hasonlóságról szóló felvetés nem mond el semmit a szeretet okáról, kialakulásáról a *jósággal*, mint közös tulajdonsággal összefüggésben, ezért nem szolgálhat magyarázatként a barátság jelenségére (215b).

Akkor talán a különbözőség hozza létre a barátságot (215d-e). Hiszen a különböző emberek egymásra szorúlnak, segíthetnek egymásnak, s mivel a másik segítsége nélkül nem boldogulnak, ezért motiváltak is lesznek, hogy egymást felkeressék. A hasznosság avagy az érdek felől megközelítve az emberi kapcsolatokat, ez a magyarázat akár működőképesnek is tűnhet. Platón ezt az alapvetően oksági természetű felvetést fogalmi ellenvetéssel teszi érvénytelenné. Azért lesznek az emberek barátok, mert egymással ellentétesek. Csakhogy a barát és ellenség is ellentétes, mégsem barátai egymásnak. Ugyanígy a jó a hitványnak, vagy a mértékletes a fegyelmezetlennek nehezen lehet barátja.

A következő lépésben az athéni filozófus megpróbál egy köztes fogalmat bevezetni: jó, rossz, közömbös fogalmát (ami se nem jó, se nem rossz) (216c). Ezt majd a vágy típusaira is alkalmazni fogja (221b). A vágy arra irányul, aminek az ember hiányában van (221d). A hiányunk, következésképp a vágyunk pedig sajátosan hozzánk tartozik, azaz a barátok rokontermészetűek, s szeretik egymást. A barátság oka/eredete tehát a vágyakozásból származó szeretetben ragadható meg (222a). Ez a következtetés azonban visszavezethető a hasonlóságról mondott ellenvetéshez, ezáltal pedig érvénytelenné teszi az érvet, ami után logikus a végkövetkeztetés arra nézve, hogy a barátság fogalmát nem sikerült meghatározni.

2. Arisztotelész a *Nikomakhoszi etika (EN)* 8-9. könyvében foglalkozik legbehatóbban a barátság fogalmával. Arisztotelész is a barátság természetes eredetéről írva kezdi gondolatmenetét utalva arra, hogy a természetben megvan természetes módon a nemzett egyed iránti szeretet és fordítva (az állatvilágban éppúgy, mint az emberek között). Ez a természetes szimpátia a fajtársak iránt is megjelenik, mint egyfajta szolidaritás, amit az

ember az utazásai idején tapasztalhat meg leginkább a vendégszeretetben és az útitársak egymást segítő magatartásában. (EN 1155a)

Miközben a hasonló és különböző emberek barátságáról is szokás beszélni, kérdés, hogy a barátság egyáltalán egyféle-e. A barátság, rokonszenv eredetének megértéséhez Arisztotelész a *jó-kellemes-hasznos* fogalmakat hívja segítségül. *Hasznosnak* azt nevezi, amiből valami *jó* vagy *kellemes* származik. Már a vizsgálódás elején kizárja az élettelen tárgyakat, mivel a tárgyak nem tudják viszonyozni a barátságot, és egy tárgynak nem tudjuk a javát sem akarni. Abban az esetben, ha valaki embertársa javát akarja, *jóakarátú* embernek nevezhető. Ha pedig a két fél között kölcsönösen fennáll a jóakarát, már barátságról lehet beszélni. Azonban ez nem elegendő önmagában, szükséges az is, hogy a felek előtt ismert legyen a jóakarát megléte, azaz, hogy ismerjék egymást (EN 1155b)¹⁶². Miután tehát Arisztotelész megállapítja, hogy a barátság kölcsönös jóakaraton alapuló kapcsolat egymást ismerő emberek között, kijelenti, hogy három formája van. (1.) Akik a haszonért szeretik a másikat. Ezt a kapcsolatot *járuélékos barátságnak* nevezi azon emberek között, akik valami jót vagy kellemességet remélnék egymástól, s nem önmagáért szeretik egymást. Mivel a hasznosság időről-időre változik, ezek a barátságok nem lehetnek tartósak. Ez a kapcsolattípus az idősebb emberek és a haszonleső fiatalabbak között jön létre. Ide tartozik a vendégbarátság és a hirtelen fellobbanó ifjúi szerelem is. (2.) A tökéletes barátság az erkölcsileg jó és erényben egymáshoz hasonló emberek között jön létre, akik egyformán kívánják egymás javát, s azt szeretik egymásban, ami a másik embernek *lényege*. Mivel az erény tartós, e kapcsolatok is tartósak, s az erkölcsileg jó emberek önmagukban véve is jók és önmagukban is hasznosak. Egyúttal kellemesek egymás számára. Az erkölcsileg jó emberek barátságában egyszerre van jelen a *jó-hasznos-kellemes* hármasság. Az ilyen barátság ritka, hiszen erkölcsileg jó ember kevés van, hosszú idő alatt alakul ki, hiszen idő kell az összeszokáshoz, de tartós, és a felek egy ilyen kapcsolatban kölcsönösen azt kapják meg újra és újra, amire igazán szükségük van. (3.) Végül a kellemességen alapuló barátság következik. A gyönyörűségre alapuló kapcsolatban kereshetik egymásban az emberek ugyanazt, (például a szellemes emberek barátsága esetében) vagy valami eltérő dolgot is. Utóbbira a szerelem a példa: a szerelmesnek örömet okoz, ha láthatja szerelmét, a másíknak pedig örömet jelent a kedvesség, melyet

162 Ezt a feltételt később már enyhítik a szerzők, Cicerótól kezdve, s Anselmus is Cicero megközelítését alkalmazza.

hódolójától kap. Kérdés, hogy a szépség elmúltával kialakul-e valami mélyebb érzés a másik lelki értékeinek felfedezése nyomán, vagy a kapcsolat egyszerűen elmúlik.

Ez a sokféle viszonyulási lehetőség magyarázza azt, hogy nem kizárólag az erkölcsös emberek között jöhet létre valamiféle kötődés. A haszonért, vagy gyönyörért kötődhet egymáshoz jó és gonosz; gonosz és gonosz; sőt olyan is, aki sem nem jó, sem nem gonosz: a jókhoz, a gonoszokhoz, vagy egymáshoz. A valódi barátság azonban úgy tűnik, hogy csak erkölcsileg jó emberek között jöhet létre. (1156a-1157a) (1155b-1157b)

A barátság tartós fennmaradásához hozzájárulhatnak az érzések (Arisztotelész ennek kapcsán *lelki alkatról* beszél) éppúgy, mint a tevékenység. A tevékenység kifejtéséhez ugyanakkor egy helyen kell tartózkodni, s a tartós távolmaradás hozzájárulhat a barátságok meggyengüléséhez (EN 1157b). Arisztotelész igyekszik az aszimmetrikus kapcsolatokat is vizsgálni, s kitér a fölényen alapuló kapcsolatokra (apa-fiú, idős-fiatal, férj-feleség, uralkodó-alattvaló). Úgy véli, hogy tartósságukat két tényező érvényesülése határozza meg. Egyrészt, mivel e viszonyulásokban kölcsönösen nem ugyanazt várják egymástól a felek, elsőként arra kell rákérdezni, hogy megadják-e egymásnak azt, amit meg kell adniuk. Ha igen, az hozzájárul a kapcsolat tartósságához. Másrészt, mint írja, a szeretetnek is arányosnak kell lennie, az alárendelt félnek nagyobb szeretettel kell viseltetnie a fölényes pozícióban levő iránt, hogy ezzel kiegyensúlyozza a köztük fennálló értékbeli különbséget (EN 1158b-1159a). Ez azért fontos, mert a barátság sokkal inkább abban áll, hogy szeretem a másikat, minthogy a másik szeret engem, ez a szeretet pedig dicséretreméltó, azaz erény, a barátság erénye, s ez az erény az erénybeli különbséget kiegyensúlyozva tartós barátságot alapozhat meg (EN 1159b).

Végül témánk szempontjából célszerű kiemelni a közösség szerepét a barátságban. Hiszen barátoknak szokás azokat is nevezni, akikkel az ember együtt katonáskodik, együtt hajózik, vagy bármiféle közösségben együtt él. Minden közösség valamilyen haszon megszerzésére irányul, ugyanakkor a közösségek működésében a gyönyörűség is megjelenhet, azaz a közösségben benne rejlik a barátság lehetősége (EN 1159b-1160b).

Összefoglalva: Arisztotelész szerint az emberi barátság létrejöttéhez három tényező jelenlétét kell vizsgálni: jó, kellemes, hasznos. Amikor a kapcsolat kölcsönösen jó, azaz erényes, emberek között jön létre, a barátság tartós, kikezdetlen, tökéletes.

Természetesen előfordul, hogy a kapcsolat a hasznosságon vagy kellemességen alapul, s elképzelhető olyan eshetőség is, hogy nem csupán erkölcsileg jó embereket találunk a felek között. Ezek a kapcsolatok inkább csak emlékeztetnek a barátságra, nem nevezhetőek tökéletes barátságnak. Ettől persze lehetnek tartósak. Ez magyarázza azt, hogy még a leghitványabb emberek is tudnak egymással vagy náluk jobb emberekkel együttműködni, bizonyos mértékig. Ha a különbség nehezen áthidalható, már nehéz egyáltalán barátságról beszélni. Ez viszont nem jelenti azt, hogy alá-fölérendeltségben nem jöhet létre barátság. Ám ezekben a kapcsolatokban szükségszerű, hogy az egyenlőtlenséget a szeretet arányosan kiegyenlítse. Mindezek már magyarázatot adnak az emberi közösségek létrejöttére. A jól működő közösségek kérdése pedig a monasztikus barátságban is fontos kérdés lesz.¹⁶³

3. Cicero híres műve a *Laelius a barátságról*¹⁶⁴ az ókor legkidolgozottabb latin nyelvű értekezése a barátságról. Cicero görög filozófiai összefoglalása felbecsülhetetlen értéket teremtett a latin ajkú nyugaton. Témánk szempontjából különleges jelentőségét az adja, hogy Platón és Arisztotelészt a középkori nyugaton még hosszú ideig nem olvashatták. A keresztyén szerzőkre minden bizonnyal éppen ezért ez a mű gyakorolta a legjelentősebb hatást.

A mű témafelvetései alapján négy – nem egyenlő hosszúságú – részre osztható. 1. Bevezető rész, a dialógus kerettörténetével (1-4 rész), 2. a barátság eredetéről szóló gondolatmenet (4. rész vége-17. rész), 3. arról, hogy milyen a barát (18. rész), 4. a barátsággal kapcsolatos néhány gyakorlati felvetés (19-26), végül a 27. rész összegzi az elmondottakat.

Cicero már a mű elején (5. rész) kijelenti, hogy a barátság csak jó emberek között lehetséges és jónak azokat tartja, akik tetteik és életmódjuk alapján becsületesek, feddhetetlenek, igazságszerető és tisztességes emberek, szilárd jelleműek, s távol áll tőlük akár a kapzsiság, akár a féltékenység, akár a fennhéjázás. Ezt követően Arisztotelészhez hasonlóan Cicero is arról beszél, hogy az emberek között van egy természetükből fakadó kapcsolat, amely a rokonságból, vagy abból fakad, hogy egy adott országnak polgárai. Ugyanakkor Cicero a barátságot az emberi kapcsolatok valamiféle különleges esetének

¹⁶³ Arisztotelész barátság-teóriájáról átfogó összefoglalást ad Simon Attila: *Barátság és megértés Arisztotelész filozófiájában*, Gondolat Kiadó, Budapest, 2021.

¹⁶⁴ A műből vett idézetek az alábbi szövegkiadásból származnak: M. T. Cicero: *Laelius vagy a barátságról*, In: Marcus Tullius Cicero Válogatott Művei, Európa Könyvkiadó Budapest, 1974. 340-373; ford.: Maróti Egon

tekinti, s a barátság megmaradásában komoly szerepet tulajdonít a jóakaratnak és a meghittségnek. Igazán meghitt viszony márpedig csak egészen kevés ember között alakulhat ki.

A barátság definíciója pedig a 6. rész elején olvasható ekképpen: „Nem más ugyanis a barátság, mint jó szándékú és szerető egyetértés az égvilágon mindenben.¹⁶⁵” Cicero hozzát teszi, hogy az emberek nagyra tartják általában a gazdagságot, az egészséget, a tisztségeket, a gyönyöröket; mégis a barátság a bölcsesség mellett a legnagyobb isteni adomány az emberi életben. Azt pedig hozzá kell tenni, hogy a legfőbb jó az erényben rejlik, s „az erény szüli és tartja fenn a barátságot¹⁶⁶”. Ez a barátság a legnagyobb nyugalom záloga az életben, hiszen egy ilyen barát birtokában úgy beszélhet az ember minderről, mintha önmagával beszélne. A barátság a leghasznosabb kincs az emberi életben, hiszen a fent felsoroltak ugyan kielégítenek egy-egy fontos igényt az életünkben, a barátság azonban több hasznunkra való dolgot is egyesít magában. S leginkább reményt ad (7. rész). Reményt, hiszen az erényes emberek egyetértő barátságában a barát önmaga képességét fedezi fel a másik emberben. Ebből pedig levonható az a merész következtetés, hogy a barátság a másik távollétében is fennáll, még akár a halálon túl is. „Ezért az ilyen emberek távollétükben is jelen vannak, ínségükben is gazdagok, betegen is erősek, és ami még merészebben hangozik – holtukban is élnek: olyan tisztelettel, hűséggel, bánattal ápolják emléküket barátaik.¹⁶⁷”

Ezt követően Cicero rátér a barátság és haszon kapcsolatára (ami Arisztotelész gondolatmenetében is meghatározó). Úgy véli, hogy egymás segítése a barátságnak nem oka, hanem velejárója, a barátság oka ugyanis a szeretet. Ezt etimológiai fejtegetéssel is igyekszik alátámasztani, mely szerint a szeretet szavából (*amor*) származik a barátság kifejezés (*amicitia*).

A szeretet pedig a rokonságból fakad először (szülő-gyerek viszony), majd abból, hogy az ember olyan embertársra talál, akinek jelleme és életfelfogása a sajátjával egyező. „*Mert semmi sem szeretetreméltóbb, mint az erény, semmi sem kelti fel jobban rokonszenvünket: hiszen erényeinkért és derekasságunkért még olyanok iránt is valami módon rokonszenvet*

165 M. T. Cicero: *Laelius vagy a barátságról*, In: Marcus Tullius Cicero Válogatott Művei, Európa Könyvkiadó Budapest, 1974. 340-373; ford.: Maróti Egon, 346.

166 V. ö. uo.

167 M. T. Cicero: *Laelius*, 347.

*érzünk, akiket sohasem láttunk.*¹⁶⁸” E mondat idézése azért is fontos, mert Anselmus levelezésének stílusa a barátság ezen cicerói gondolatra visszavezethető.

Cicero az élvezetre vagy a haszonra mint okra visszavezethető barátságot alantastnak tartja. (9. rész) Úgy véli, hogy az erényes emberek, mikor felfedezik egymásban a derekasságot, az olyan heves érzések forrása lesz, hogy létrejön a szeretet, a vonzalom, a kötődés a felek között. Nyilván ez az összekapcsolódás járulékos módon járhat haszonnal, támogatással, de a szeretetből következik a haszon és nem a haszonból a szeretet.¹⁶⁹ „*Mert ha a barátságot az érdekek tartanák össze, akkor megváltozásukkal fel is bomlana.*”¹⁷⁰ Erre a következtetésre Arisztotelész is eljut, amikor az önmagában haszonra alapuló barátságról ír és a kellemességre alapuló barátságnál is felvet. Arisztotelész és Cicero következtetése hasonló. Azt olvassuk ugyanis a következő mondatban, hogy az igazi – az erényen alapuló, azaz jó emberek között létrejövő tökéletes barátság – lesz tartós, Cicero szerint örök, mert az erény maga örök, ami túlél bennünket és segít tartóssá tenni emlékünket (27. rész).

Tartós dolog a barátság, sőt örök, amennyiben megmarad az erényben a legszélsőségesebb körülmények között is. Hűségre épül, a hűségből pedig a megbízhatóság következik. Őszinte, együtt érző, egyetértő és a vádaskodásokat figyelmen kívül hagyja (18. rész). Ez az a barátság, amely nem rója fel a másikért vállalt áldozatokat, az áldozatokat ugyanis az tartja számon, aki kapta, s egy igaz barátságban még a „befektetett jó cselekedetek” egyenlő aránya sem elengedhetetlen feltétel (20. rész).

A barátság tehát az erényes emberek erény által ébresztett szeretetén alapul, tehát egymáshoz hasonló, és egyébként önmagukban is helytállni képes emberek szövetsége. Kérdés, mit lehet elmondani az egymástól különböző emberek barátságáról, mit fogalmaz meg Cicero az aszimmetrikus kapcsolatokról. Ezzel kapcsolatban úgy vélekedik, hogy aki magánál derekabb barátot keres, jobban teszi, ha először maga fejlődik az erényben, s amikor benne az erény eléri a kívánatos szintet, bizonyos, hogy barátira fog találni (22. rész).

Ugyanakkor Cicero azt is belátja, hogy a barátságban fontos szerepe van az őszinteségnek, a szókimondásnak, egymás megóvásának is, hogy a másik valamiféle vétket elkövetve,

168 M. T. Cicero: *Laelius*, 349.

169 Ezt a megállapítást 14. rész utolsó mondatában szó szerint ki is mondja a szerző.

170 M. T. Cicero: *Laelius*, 351.

nehogy fejjel menjen a falnak (24. rész). A barátság egyik nagy kihívása ez, hiszen az igaz szókimondás könnyen vezethet gyűlöletre, ez pedig megmérgezheti a barátságot. Az erényes ember azonban nem hallgathat egy ilyen helyzetben, mert hallgatni nem volna erényes cselekedet. Ezt a figyelmeztetést pedig az igaz barát türelemmel fogadja, s értékeli, hogy a másik nem volt hízelkedő (25. rész). A valódi barátságban elengedhetetlen, hogy az igazság érvényesüljön, enélkül ugyanis nem lehetünk biztosak abban, hogy nem színlelés az egész (26. rész). A mű végének e gondolatsorát azért fontos kiemelni, mert a *lelkivezetői barátság* alapértékeit előlegezi meg, ahol helye van az igaz kritikának az üdvösséget kereső úton. A bűnben való megmaradás ugyanis az üdvösséget veszélyezteti, s aki az üdvösség veszélyeztetését megengedhetőnek tartja a barátsága védelmében, az nyilvánvalóan nem valódi barát. A valódi barát fontosabbnak tartja barátja javát, mint egy efféle kapcsolati törés elkerülését. Ez a barátság pedig nem csupán az örök barátság, hanem az örökkévalóságba vezető út lehetőségét is magában foglalhatja.

Cicero gondolatmenetében Arisztotelész gondolkodása, az *erényes emberek szövetségére* épülő barátságmodell él tovább. A római szerző foglalkozik a hasznosság, gyönyör/élvezet/jóság, valamint a hasonlóság kérdésével éppúgy, mint érintőlegesen az aszimmetrikus kapcsolat kérdésével. Amiben továbblépni látszik Arisztotelészhez képest, az a szeretet szerepének tisztázása. Azzal pedig, hogy a kritizálás felelős magatartását beemeli a diskurzusba, alapot szolgáltat a lelkivezetés baráti viszonyulásának megvalósításához. Mindez pedig azért fontos, mert Cicero *Laeliusához* bizonyíthatóan hozzáfért Ágoston, és az Anselmus után alkotó Riveauxi (boldog) Elréd. Benedek esetében valószínűsíthető a kapcsolat (Rómában tanult), Cassianus pedig a barátsággal kapcsolatban meglepően hasonló megállapításokkal élt, éppen ezért feltételezhető, hogy Anselmushoz vagy közvetlenül, vagy keresztyén szerzőkön keresztül eljutott az a barátságról alkotott pogány hagyomány cicerói összegzése, ami gondolkodását és lelkipásztori alapállásának kidolgozását megtermékenyítő módon meghatározhatta.

2.1.2. Keresztyén források

Az Anselmusra többé-kevésbé ható keresztyén szerzők bemutatásakor is törekedni fogok az eredet-alapok-kilátások hármasság vizsgálatára. Emellett igyekszem a pogány szerzők megállapításainak keresztyén interpretációját is értékelni. Végül e hatástörténeti áttekintést lezárva szeretném összefoglalni azokat a jelenségeket, amelyeket Anselmus gondolkodásában is megjelenni vélek, s amelyek meglátásom szerint hathattak lelkipásztori attitűdjére. Mindezek előtt azonban elengedhetetlen a Biblia barátságról szóló

megállapításainak összefoglalása, már csak azért is, mert nyilvánvalónak látszik, hogy a barátság keresztyén teoretikusai a pogány filozófia és a bibliai tanítás kettős gyökéretéből táplálkozva fogalmazták meg tanításaikat.

Exkurzus 1. a Biblia barátságról szóló tanításáról

E rövid kitérőben célozom a barátság bibliai tanításának tárgyunk szempontjából fontos helyeinek összefoglalására. Ki fogok térni e részben Jonátán és Dávid legendás barátságának történetére; a Prédikátor valamint a Példabeszédek könyvének egy-egy részletére; valamint Jézus két barátsággal kapcsolatos jelentős tanítására.

1. Jonátán és Dávid barátsága

„Miután véget ért a beszélgetés Saullal, Jónátán lelke összeforrt Dávid lelkével. Úgy megszerette őt Jónátán, mint önmagát. Saul pedig magához vette őt azon a napon, és nem engedte, hogy visszatérjen apja házába. És szövetséget kötött Jónátán Dáviddal, mert úgy szerette őt, mint önmagát. Levette Jónátán a köpenyét, és Dávidnak adta, sőt a ruháját meg a kardját, az íját és az övét is.” (1 Sámuel 18,1-4)

Jonátán az Isten által elvetett király Saul fia, emberi számítás szerint a trónörökös. Isten választotta viszont Dávid, ezt a tényt pedig mindnyájan pontosan tudják. Ez a felállás akár érdekellentétet és súlyos konfliktust is okozhatna a két férfi között, kapcsolatuk mégis erős szövetségként jelenik meg a Ószövetségben és már-már Patroklosz és Akhilleusz barátságára emlékeztet¹⁷¹.

Barátságuk Isten akaratának alázatos elfogadásán alapul, ami a keresztyén tanításban, különösen Anselmusnál az engedelmesség erényének alapja. Éppen ezért Dávid és Jonátán barátsága a kérésekről szóló filozófiai elmélkedések kiváló illusztrációjaként tud szolgálni. Barátságuk sorsuk alakulásán is túlmutat, Dávid sírig tartó hűséget fogad Jonátánnak és megígéri, hogy családjáról gondoskodni fog, amely fogadalmát Mefibóset – Jónátán fia – segítségével megtart (2 Sámuel 9).

2. Jobban boldogul a kettő az egynél

„Láttam a nap alatt ilyen hiábavalóságot is: van egyedülálló ember, akinek nincs senkije, sem fia, sem testvére, még sincs vége fáradozásának; nem elégszik meg a gazdagsággal, és nem mondaná: Ugyan kiért fáradozom, és kiért vonom meg magamtól a jót? Ez is hiábavalóság és elhibázott dolog. Jobban boldogul kettő, mint egy: fáradozásuknak szép

171 D. Konstan: *Friendship in the Classical World*, 24-42.

eredménye van. Mert ha elesnek, föl tudják segíteni egymást. De jaj az egyedülállónak, mert ha elesik, nem emeli föl senki. Éppígy, ha ketten fekszenek egymás mellett, megmelegszenek; de aki egyedül van, hogyan melegedhetne meg? Ha az egyiket megtámadják, ketten állnak ellent. A hármas fonál nem szakad el egyhamar.” (Prédikátor 4, 7-12)

A magányos ember kiszolgáltatottságával szembeállított *támogató attitűdű emberi kapcsolatoknak* a *Prédikátornál* olvasható bemutatása legtöbbször esketési prédikációk alapigéjeként szolgál a református liturgiákban. A szakasz mondanivalója azonban ennél jóval szerteágazóbb, hiszen a közös fáradozás eredményessége utalhat eredményes munkakapcsolatra, a szakasz végén megjelenő közös helytállás egy támadás szituációjában pedig a bajtársiasság fontos katonai erényét is felidézheti. Egyedül a szakasz közepén megjelenő gondolat lehet ebből a szempontból zavarba ejtő, ahol az utazás során egymás testét melegen tartó emberek képe talán alkalmasabb lehet a házastársak képének felidezésére, de nem szükségszerűen, hiszen a szakasz nyelvezetében nincs *erotizáló* elem. Ellenben a hűséges támogató és védelmező attitűd megjelenése az ókori (nem keresztyén) szövegekben többségében a barátságról szóló szövegekre jellemző.

A szöveg elsődleges tanítása természetesen sokkal inkább az együttműködő hozzáállás és az önző pénzhalmozó viselkedés szembeállítására építő feszültségre épít, az utolsó mondat mégis egy kicsit mozgásba hozza ezt a szövegi konstrukciót. Kérdés ugyanis, hogy a hármas fonál mégis mit jelent. A házassági magyarázat természetesen a szerelmi házasság Isten jelenléte által megerősödött stabilitását hangsúlyozza, de Isten áldó jelenléte talán más, morálisan helyesen eljáró emberek között létrejött, emberi kapcsolatokban is megjelenhet. Sőt ez a bizonyos *hármas fonál* a közös erőfeszítéseket koronázó szeretetkapcsolat is lehet. S bár e dolgozatnak nem feladata megfejteni ezt az *exegetikai* problémát, fontosnak tartottam a Szentírás emberi kapcsolatokkal és barátságokkal potenciálisan foglalkozó textusai között megemlíteni ezt a szakaszt.

Ehhez a bölcsességirodalmi problémafelvetéshez sorolható a Példabeszédek könyvében olvasható rövid mondat is: „Mindig szeret a barát, de testvérré a nyomorúságban válik.” (Példabeszédek 17,17). Hogy *bajban ismerszik meg a barát*, ezt a magyar gondolkodás is ismeri, s talán sok-sok ember keserédes tapasztalatait összegzi. A *Prédikátor* gondolatmenetétől ez a szakasz sem áll távol, s a szöveg kifejezetten a barát szót használja (görög: *philosz* latin: *amicus*). A barátság valódisága a nehéz idők áldozatvállalásában válik igazán kézzelfoghatóvá. Ez a gondolat pedig előrevetítője Jézus barátságkoncepciójának.

Jézus barátságához való viszonyát a *Búcsúbeszéd* tanítványok és Mesterük közötti szeretetről szóló szakaszában jelenik meg a leginkább megragadható formában (János 15,12-16).

3. Jézusban az Isten barátságának lehetősége és a tanítványság, mint baráti kör

„Az az én parancsolatom, hogy úgy szeressétek egymást, ahogyan én szerettelek titeket. Nincs senkiben nagyobb szeretet annál, mint ha valaki életét adja barátaiért. Ti barátaim vagytok, ha azt teszitek, amit én parancsolok nektek. Többé nem mondalak titeket szolgálóknak, mert a szolga nem tudja, mit tesz az ura. Titeket azonban barátaimnak mondalak, mert mindazt, amit hallottam az én Atyámtól, tudtul adtam nektek. Nem ti választottatok ki engem, hanem én választottalak ki titeket, és arra rendeltelek, hogy elmenjeteek és gyümölcsöt teremjeteek, és gyümölcsötök megmaradjon, hogy bármit kérteek az Atyától az én nevemben, megadja nektek.” (János 15,12-16)

Jézus a *Búcsúbeszédet* az evangélium szerint a lábmosás szertartását követően, azaz Nagycsütörtök estéjén mondja el. Hallgatósága a legszűkebb tanítványi közösség. Ebben a beszédben az Úr arra biztatja a tanítványokat, hogy a Tőle látott önfeláldozó szeretettel szeressék egymást. Jézus ebben az önfeláldozó szeretetre alapuló baráti viszonyulásban látja megvalósulni a kijelentésadás legteljesebb formáját, valamint a keresztyén emberek, avagy a körülötte összegyűlt közösség küldetésének kibontakozását.

Mindez egy különleges kettősség megjelenése okán válik figyelemreméltóvá. Jézus végig többszámban fogalmaz, amikor vele legszorosabb közösségben levők küldetését fogalmazza meg, mégis a küldetést a jelenlevők egyen-egyenként végzett erőfeszítése által valósul meg. Nem a közösség cselekszik, hanem annak tagjai, aminek mégis az egész közösségre való pozitív kihatása lesz, sőt a közösséggel kapcsolatba kerülőkre is hatást fog gyakorolni. Látva ugyanis az egymás irányába megvalósuló szeretet pozitív hatásait, sokan úgy gondolhatják, hogy érdemes csatlakozni ehhez a közösséghez.

A szerzetesi közösségek nevezhetők egy Jézus közelében élők szeretetközösségének. Amint láttuk a megváltástanról szóló fejezetben, az apát Krisztust reprezentálja a közösségben. Logikus tehát, ha ez igét rájuk vonatkoztatva felvetjük, hogy legfőbb feladata az lehet az apátnak, hogy ezen textus programját megvalósítva igyekezzon megszervezni kolostorának közösségét. Azt is feltételezhetjük, hogy a kolostor közössége különösen ideális terep lehet arra, hogy ez a program a mindennapokban megvalósuljon, ideálisabb a parokiális közösségeknél az állandó összezárttság miatt. Tehát, a kolostori lé Krisztus

barátság-programját imitálja, amely valószínűleg a fentebb említett valamennyi aspektust integrálja magában (eszményi barátság; közös munkálkodás és közösen felvállalt küzdelem az ördöggel; a bajban egymás erősítése; az irgalom mindennapos közös gyakorlata; az önfeláldozó szeretet kötelékében Isten akaratának, kijelentésének tanulása és az élet gyümölcsözésének keresése).

Vizsgáljuk most meg, hogy a pogány eredetű gondolatok és a barátság keresztyén koncepciója hogyan fonódik egybe a barátság nagy nyugati keresztyén tanítóinak gondolkodásában, mely gondolatok Anselmusra is megtermékenyítőleg hathattak! Ennek érdekében fontos előzményként összefoglalom Ambrus, Ágoston, Cassianus és Benedek óegyházi tanait, majd röviden kitérek a kortársakra és az Anselmus koráról szóló elemzésre, mielőtt Anselmus barátság-teóriáját vizsgálat tárgyává tenném.

1. Ambrus barátságról szóló tanítása

Ambrus, Milánó püspöke, 391-ben írta meg *A kötelességekről*¹⁷² (*De officiis ministrorum*) című művét. Ez az írás a keresztyén etikák egyik legkorábbi példája, mely hűen követi Cicero azonos című művének szerkezetét és témafelvetéseit, de Cicero gondolatait a Szentírás tanításával egybevetve interpretálja. Itt a mű III. könyvének utolsó részei fontosak (III.125-138), ahol Ambrus kifejti a barátságról szóló nézeteit¹⁷³.

Az egyházatya megjegyzi, hogy a tisztességnek elsőbbsége van a barátsággal szemben, éppen ezért, az embernek a barátaihoz való viszonyában mindig belső erkölcsi iránytűjét kell követnie. Ezért kell kiállni a barát mellett, ha ártatlanul szenved el támadásokat, ugyanakkor egy szélsőséges, peres szituációban az igazság érvényesülése még a barátságnál is előrébb való. Amennyiben a tisztesség (1) barátság (2) sorrend érvényesül; továbbá a vagyon-hivatal-hatalom hármasa elé is kerül a tisztesség, akkor a barátság megmaradását sem fogják veszélyeztetni ezek a tényezők. Erre szolgáltat Ambrus szerint fontos példát Dávid és Jonátán barátsága (*De officiis* III.125).

¹⁷² Szent Ambrus: *A kötelességekről*, Jel Kiadó, Budapest, 2005., ford.: Meggyes Ede fordításait is felhasználva Tóth Vencel OFM.

¹⁷³ B. P. McGuire: *Friendship and Community, The Monastic Experience 350-1250*, Cornell University Press, Ithaca, New York, 2010. 42-45. McGuire igen jelentősnek tartja Ambrosius szerzetesekre gyakorolt hatását a barátság kérdésében. Emellett a barátságról szóló pogány és keresztyén tanítók közötti hídépítő szerepet tulajdonít neki, s úgy véli, Cicero és Elréd között ő volt a legfontosabb közvetítő (43). A szerző rövid tárgyalását azért is fontosnak tartom, mert McGuire ugyanezen műve szerint Anselmus korában Ágoston mellett a legfontosabb szerző Ambrus volt barátság témában (180-181). Az ezzel kapcsolatos egyéb gondolataimat lentebb ismertetem.

Ambrus a barátság eredetére vonatkozólag Ciceróval ért egyet: egyenlő erkölcsi alapokra épül a barátság (*Laelius* 74.), ugyanakkor a hit-erkölcs-barátság kapcsolatának kidolgozására tekintettel hasznos e részletet hosszabban idéznünk.

„Olyan az igaz barátság gyümölcse, hogy a hitünket barátunk kedvéért sem hagyhatjuk cserben. Aki Istenhez hűtlen, az nem lehet az emberek barátja. A barátság őre a vallásosságnak és a méltányosságnak mestere. Így lesz méltányos az előkelő az alacsonyorsúval szemben, az alacsonyorsú pedig az előkelővel szemben. Csak egyenlő erkölcsi alapból fakadhat barátság. Ezért mindkét fél jóindulata szükséges ahhoz, hogy egymásnak megfeleljenek. Ha szükséges, legyen az alacsonyorsúnak is elég tekintélye s az előkelőből se hiányozzék az alázat. Úgy hallgassa meg ez utóbbi a barátját, mintha egyenrangú volna vele, az előbbi meg barátként intsen és pirongasson, nem hányavetiségből, hanem igaz szeretetből.” (*De officiis* III.133)

E szakaszban a szeretet parancsolata fonódik össze a cicerói gondolatokkal. Az Isten iránti hűség, hit, szeretet biztosítja azt az erkölcsi alapot, mentalitást, hozzáállást, megbízhatóságot, ami az embert egyúttal értékes baráttá is teheti. Ugyanakkor a barátság egyfajta biztosíték a hit stabilitására is, nyilvánvalóan ha megfelelő emberek, azaz hívők között jön létre. Ez a fajta baráti egyenrangúság és egymás vezetése a hit útján különösen fontossá válik és Benedek is felhívja arra a figyelmet, hogy bizony a fiatalabbtól is tanulhat az idősebb, s ezért az alázatban való szüntelen fejlődés elengedhetetlen, hogy ezt a helyzetet legyen képes az ember elfogadni és ezt a fajta mester-tanítvány szerepváltozást elhordozni (*RB* 3,3-6).

Persze ez a tanítás megfelelő hangnemet kíván meg a felektől, különösen az intések pillanatában, hiszen a bizalom törekenységét és a lelkek egységét óvni kell. Ugyanis „Mi más a barát, mint szeretetben testvérünk, akihez lelkünket odakötjük, és hozzásimulunk, s annyira egybefonjuk, hogy egy lesz a kettőből, s magunkat úgy bízunk rá, mint másik énünkre, akitől nem félünk s akitől magunk sem kérünk haszonlesésből becstelenséget?” (III.134) A pogány szerzők visszhangja ebben a mondatban jól érzékelhető. Arisztotelész a barát mint kiterjesztett önmagam tanítása ugyanakkor azáltal kapja meg jelentőségét, hogy Ambrus Jézus barátságát a *János 15* alapján elemzi (III.136) és levon három fontos következtetést.

Először is, Jézus parancsának engedve kötelesek vagyunk mindent megtenni, amit csak barátunk kíván. Ez első olvasatra meredeknek tűnik, de nem az, hogyha megértjük, hogy a

valódi barát éppúgy a hit útját járja, mint magam, s ha közös az erkölcsi alapunk, továbbá tudjuk, hogy bizalommal és hűséggel és irgalommal tartozunk barátunknak, lehetünk bátrak arra, hogy megtegyük, amit tennünk kell.

Másodszor, mivel Jézus sem titkolt semmit el a tanítványok elől, amit számára az Atya kijelentett, nekünk se legyenek titkaink barátainkkal szemben. Mert ez bizalmatlanság. Még a titkaink sem kezdhetik ki az egymás iránti hűségünket. Erről részletesebben ír a III.129-ben, ahol az *egymás terhének hordozására* biztató páli igét (Galata 6,2) kifejezetten a testvéri közösségre, azaz a keresztyén közösségek életgyakorlatára vonatkoztatja. „Azoknak szól így, akiket ugyanazon testnek szeretete fűz egybe.”

Végül, az árulás a barátság *egylelkűségéből* adódóan nem csupán a másik ellen irányul, hanem önmagam ellen is. Ambrus hangsúlyozza, hogy Jézus barátságról szóló tanítását Júdás az áruló is hallotta és Jézus egy szóval sem mondta, hogy rá nem vonatkozik. Azaz Júdás is Jézus barátja volt. Azzal pedig, hogy elárulta Jézust, önmagát árulta el. Mi következik mindezekből? Egyrészt az, hogy a barátság védhet a kirívó erkölcstelenségekkel szemben és segíthet az igaz hit megtartásában. Másrészt pedig az, hogy a barátság éppen ezért ideális kapcsolati forma lehet a hit útján történő egymást kísérésben.

A barátság kilátásairól szólva hangsúlyozza Ambrus a barátok megtartásának fontosságát. Itt elismétli a klasszikus tételt, mely szerint a megbízható barát a legnagyobb vigasz az élet viszontagságai között. Ez a barátság akár a halálos veszedelmekben is elkísérhet, ahogy ez Dániel barátaival történt – utal a Dániel 3-ban olvasható szakaszra Ambrus.

McGuire hangsúlyozza, hogy Ambrus a barátságról egyéb műveiben is tesz fontos állításokat, így leveleiben, valamint elhunyt barátját elsirató művében (*De excessu fratris sui Satyri*), egyúttal a közösség fontosságát is hangsúlyozza (*De virginibus; De officiis* II.97). A közösség fontosságát jól szemlélteti az is, hogy maga is szerzetesi közösségben élt Milánó papjaival megválasztását követően, ami akár Augustinus számára is példává lehetett¹⁷⁴.

Érdeemes idézni ezt a részletet Ambrus írásának második könyvéből. Sok szempontból egybecseng Anselmus törekvéseivel, mikor a kolostori élet vállalásáról igyekszik meggyőzni sokakat.

174 B. P. McGuire: *Friendship and Community* 47.

„A legtöbb haszna annak van tehát, ha ki-ki csatlakozik a jókhoz. Az ifjaknak is hasznos, hogy a híres és bölcs férfiakat követik, mert »aki a bölcssekkel jár együtt, bölcs – aki viszont az oktanokhoz ragaszkodik, oktan« (Példabeszédek 13,20). Az oktatásnak is és az egyenesség bizonyosságának is tehát igen sokat használ. Az ifjak is megmutatják, hogy azokat utánozzák, akikhez ragaszkodnak, és az a vélemény erősödik meg, hogy azoktól veszik át a hasonló életmódot, akikkel együtt társalogni vágyakoznak.”

A jókhoz való csatlakozás formálja az egyént. Ez az út a bölcsesség útja¹⁷⁵. A jókhoz való csatlakozás tanulást tesz lehetővé, tanulást azoktól, akik jó úton járnak, s egyúttal életmódjuknak átvételét. A közösség üdvösségre nemesítő ereje pedig Anselmus számára fontos érv a kolostori élet vállalására. Mindez mutat Benedeki áthallásokat is, amennyiben a kolostor is az üdvösség iskolája (*RB Prol.* 45-50), mint ahogy az Anselmusra ható többi aszketikus szerző is hasonló látásban osztozott¹⁷⁶.

2. Ágoston barátságteóriája

Ágoston barátságról szóló gondolkodásának leghatározottabb megfogalmazása egyik levelében olvasható (*Ep258*), amely Cicero meghatározását pontosítja, mely szerint „*Nem más ugyanis a barátság, mint jó szándékú és szerető egyetértés az égvilágon mindenben.*”¹⁷⁷ (*Laelius* 6.). Ezt a meghatározást veti egybe a szeretet parancsával és jut el arra a fontos következtetésre, hogy az igaz és tartós barátság olyan emberek között jöhet létre, akik komolyan veszik mind az Isten iránti szeretet, mind a felebarát iránti szeretet parancsát, s ezáltal az ilyen emberek nem csupán egymásban találnak egységet, hanem Istenben is¹⁷⁸. A kapcsolat múlhatatlanságát Isten örökkévalósága garantálja (*Confessiones* IV.9).

McGuire arra is felhívja a figyelmet, hogy ezen a levélen túlmenően Ágoston másutt is foglalkozik az emberek közötti barátság tökéletlen formájával, s a barátság Isten nélküli tökéletességének fájdalmas tapasztalataival (*Ep130*). Nyilvánvalóan a probléma

175 ami a bölcsességirodalom szerint a hit útja, tehát mondhatjuk, hogy az üdvösség útja

176 Mindezt bővebben a Példaképekről szóló fejezetben fejtem ki.

177 Cicero: *Laelius*, 346.

178 Ágoston 258. levele Marcianus nevű régi barátjához, in: Saint Augustine: *Letters*, Volume V. (250-270), Washington DC., The Catholic University of America Press, 1956. translated by: Sister Wilfrid Parsons, S.N.D. ,250-253.; a levél mind McGuire, mind Nawar számára kiindulópont Ágoston barátságról szóló gondolatainak megértéséhez – Tamer Nawar: *Adiutrix Virtutum? Augustine on friendship and virtue*, in: Suzanne Stern-Gillet, Gary M. Gurtler S.J. ed. *Ancient and Medieval Concepts of Friendship* 197-227. ; McGuire: *Friendship and Community*, 48.

legdrámaibb megfogalmazása a fiatalkori barátjának elvesztéséről szóló beszámoló a *Vallomásokban* (*Confessiones* IV.4.)¹⁷⁹.

Ágoston az ókori szerzőkkel, köztük a pogányokkal, sőt, amint láttuk, Ambrussal is tud azonosulni abban, hogy a barátok nélkülözhetetlenek az emberi életben¹⁸⁰. McGuire kiemeli, hogy a frissen megtért Ágoston erről is vall a *Soliloquia* című fiatalkori dialógusában (I.3), arról tesz vallomást, hogy *a legnagyobb jó elérése a barátok segítségével nélkül elképzelhetetlen*¹⁸¹. Ugyanakkor a nem hívő emberek között létrejött barátságban benne van a veszélyes utakra való rátérés kockázata is, ezekről is vall a *Vallomások* II. könyvében (*Confessiones* II.4-9). Ezzel tehát világossá teszi, hogy a barátság létrejöttéhez kevés a közös erkölcsi alap, sőt a két ember önmagában vett derekassága is, ha ez a közös erkölcsi alap nem Krisztus követésében jön létre.

Ezen a ponton érdemes röviden összefoglalni Ágoston azon elképzelésének fejlődését, amely a baráti társaságának életmódjáról és funkciójáról szól. Egy nyugodt életen, elvonultságon és vagyoni közösségen alapuló elmélkedő közösségen baráti társaságában már fiatalon gondolkodott néhány társával, s valamiféle filozofáló remete közösség kialakítását tervezte (*Confessiones* VI.14). Ezt a gondolatot viszont a házastársak és ágyasok problematikája miatt végül elvetették. Szent Antal munkásságának megismerése azonban egyszerre sarkallta megtérésre és egy Isten barátságában kiteljesedő élet vállalására (*Confessiones* VIII.6-7). Ez a korai találkozás a szerzetesi léttel és Ambrus milánói közösségének hírével pedig bizonyára komoly ösztönzést jelentett számára a nem túl távoli jövőben hasonló szerzetesi-baráti közösség létrehozására.¹⁸²

Ágoston életét végigkísérték barátai. A barátságról leveleiben, homíliáiban és a *Vallomásokban* is több helyen megnyilvánult, de nem írt egybefüggő értekezést a témáról. A 258. levél és rétori pályafutása egyértelművé teszi, hogy Cicerói gyökerekből és a Biblia tanításából egyaránt táplálkozva fogalmazta meg a barátságról vallott nézeteit. A barátságot az emberi életben elengedhetetlennek tartotta, ugyanakkor a valódi barátság előfeltételét az Istennel való kölcsönös kapcsolatban találta meg, amiből logikusan következik, hogy a

179 Ugyanez a téma előkerül a *De civitate Dei*-ben is: (*De Civitate Dei*, 19,8), I. Szent Ágoston: Isten Városáról, IV. Kötet, Budapest, Kairosz Kiadó, 2009. ford.: Dér Katalin, 224.

180 Donald X Burt: *Friendship and Society – An Introduction to Augustine’s Practical Philosophy*, Michigan, Erdmans Publishing Co 1999., 57-59; helyek, amelyekre épít: *A Szentháromságról* 8,10.14: „Mit szeret a barát a barátban, ha nem a lelket?” Auerelius Augustinus: *A Szentháromságról*, Budapest, Szent István Társulat, 1985. ford.: Gál Ferenc, 261. A barátok lelki elválaszthatatlanságáról ugyanebben a műben olvashatunk: 9,4,6: „Testileg a barátok is elválaszthatók, de nem lelkileg, amennyiben barátok.” Auerelius Augustinus: *A Szentháromságról*, 269.

181 McGuire: *Friendship and Community*, 49.

182 McGuire: *Friendship and Community* 50-57.

barátságot Isten ajándékának tartotta¹⁸³. Alypiusszal, Nebridiusszal és Jeromossal való barátságának emlékét számos levél és a Vallomások megannyi utalása őrzi. Név szerint ismerjük Ágoston jó néhány barátját, például az egyedül a 258. levélben megszólított Marcianust. Bizonyára komoly hatást gyakorolt Anselmus gondolkodására az a kettős hatás, amely a klasszikus kritériumoknak megfelelő baráti társaság és a Szentlélek áldásos munkájának együtteseként alakítja a keresztyén embert.

3. Johannes Cassianus tanítása a barátságról

A klasszikus értékek közvetítése miatt, továbbá azért, mert Anselmus bizonyíthatóan olvasta¹⁸⁴ elkerülhetetlennek tartom Cassianus gondolatainak ismertetését, még ha a barátság eszményére a jelentősebb hatást inkább Ágostonnál és Ambrusnál kell is jobban keresni. Johannes Cassianusról kevés információ maradt az utókorra. Palesztinában kezdte szerzetes életét, majd Germanus nevű társával két hosszabb tanulmányutat tett Egyiptomba, hogy megismerje az ott élő szerzetes atyák tanítását. Munkájára komoly hatást gyakorolt Pachomius és Basilius tanítása, s ezáltal komoly szerepe van a keleti szerzetesi eszmény meghonosításában nyugaton¹⁸⁵ 415-ben ment Dél-Franciaországba és Marseille közelében alapított két kolostort és azok apátjaként halt meg 435-ben. Két fő műve a *De institutione coenobiorum (A keleti szerzetesek szabályai)*, amely a keleti szerzetesi életet és a nyolc főbűnnel való harcot ismerteti; valamint a *Collationes patrum (Az egyiptomi szerzetesek tanítása)*, amely az egyiptomi szerzetesatyákkal való beszélgetések összefoglalása¹⁸⁶. Utóbbi mű 16. könyvét fogjuk itt részletesebben megvizsgálni¹⁸⁷.

József apát első tanítása a barátságról hasonló felépítést mutat Cicero művéhez, sőt gondolati párhuzamokat lehet felfedezni, ugyanakkor kreatív továbbgondolásról beszélhetünk. Műve elején, még mielőtt a barátság fogalmát és eredetét tárgyalná, rákérdez arra, hogy Germanus és Cassianus is szerzetesek-e, (*testvérek vagytok?*). A kérdésre adott válasz azért fontos, mert tanítása a szerzetestársaknak szól, azaz a barátságról szóló keresztyén tanítás elsődleges címzettjei a szerzetesek.

183 McGuire: *Friendship and Community* 49.

184 mivel Benedek erre biztatta a rend szerzeteseit

185 McGuire: *Friendship and Community*, 77-82

186 Söveges Dávid OSB: *Isten Útja a Bencéséken át, Kis Bencés Rendtörténet*, Pannonhalma, Efo Kiadó és Nyomda, 1996. 20-21

187 Az említett művek magyar fordításban is megjelentek, magam is e fordításokat használtam Cassianus tanításának összefoglalásához. Johannes Cassianus: *A keleti szerzetesek szabályai*, Magánkiadás, Pannonhalma, 1999. ford.: Simon Árkád. Johannes Cassianus: *Az egyiptomi szerzetesek tanítása*; Magánkiadás, Pannonhalma, 1999. ford.: Simon Árkád; vol. I. és II.

A barátság fogalmának görög szerzőknél megismert pontosítási kísérlete, azaz a szeretetkapcsolatok leszűkítése valamilyen különleges esetre e helyütt is olvasható. József apát beszél a természetes eredetű, azaz rokonságból fakadó emberi összetartozásról, s a szerződésen alapuló munkakapcsolatról. Megemlíti a bűnözők közötti bajtársiasságot, lojalitást, melynek révén gonosz üzelmeikben egymást segítik, s az őket megbüntetni kívánó hatóságokat munkájukban gátolják.

A barátság mégis ezektől a típusú emberi összetartozásoktól különbözik. József apát definíciója pedig Cicero gondolatához meglehetősen hasonló. Az elválhatatlan barátság eredetéről szólva így fogalmaz:

„Ezek közt csupán egyfajta szeretet lehet elszakíthatatlan: az, amelyet nem mások ajánlása, nem a végzett munka, vagy az ajándék nagysága, nem is valamiféle szerződés vagy természetes szükséglet kapcsol össze, hanem csupán az erényekben való hasonlóság. Ez, mondom, az egyetlen, melyet semmiféle esetlegesség nem választ szét. Ezt sem a távolság nem képes elszakítani, sem az idő megsemmisíteni, sőt még a halál sem tudja eltépni. Ez az igazi, elszakíthatatlan szeretet, mely a jó barátok kölcsönös tökéletességéből és erényéből sarjad.¹⁸⁸”

A kölcsönös erényen, mint közös erkölcsi alapon nyugvó szeretetkapcsolat gondolatát tehát Cassianus is magáénak érzi, s e tanításnak maga is közvetítőjévé válik. Azonban az egy rendkívül fontos kérdés, hogy mit értünk ezen az erényen. Az erény Cassianus József apátjának tanításában a vétkek elleni harcot jelenti. A vétkek elleni harcnak pedig hat eleme van: 1. a szegénység vállalása, 2. az akaratom embertársam akaratának való alávetése (azaz a feltétel nélküli engedelmesség), 3. az önérvényesítésről való lemondás, 4. a haragról való lemondás, 5. a ránk haragvó testvér megbékítésére való készség, 6. s annak a tudata, hogy minden nap készen kell állnunk a halálra, s ezért küzdeni lelkünk tisztaságáért. Törekedni kell egy olyan alázatos lelkületre, amely által mindig készek vagyunk tanulni egymástól, akár az idősebb a fiattól, a hitben erős a gyöngébbtől is.

Ennek a harcnak a vállalása az evangéliumi tökéletességben válik teljessé, amely a türelemben és szelídségben való növekedést jelenti. A türelem és szelídség erényét pedig sohasem lehet ellentétes lelkülettel, azaz türelmetlenséggel és indulattal gyakorolni. A tökéletes türelem és szelídség ugyanis azáltal tanulható meg, ha

188 Johannes Cassianus: Az egyiptomi szerzetesek tanítása II.16.3

„odatartjuk a másik orcánkat is”, azaz a belső embert, aki alázattal részt vesz a külső ember megaláztatásában.

Összefoglalva, a barátság testvérek között, azaz kolostori közegben jön létre. Lényege az a közös erkölcsi alap, melynek vállalásában osztozik a közösség valamennyi aszketikus életet élő tagja. Maradandósága pedig abban az esetben garantálható, ha ebben a küzdelemben a szerzetesek egymást segítve megmaradnak. Ez a tanítás sok szempontból hasonlít Ambrus felvetéseihez, de van egy alapvető kulturális jellegű eltérés. Miután politikai karrierjét egyik napról a másikra egyházra cseréli Ambrus, hozva magával a régi római mintákat, s melléhelyezve az új keresztyén paradigmákat, felismeri, hogy kell valamit mondania paptársainak, akiknek felettesévé választották. A papokban egyfajta új kormányzórendet lát, akiknek morális kötelességeit a klasszikus értékek és a keresztyén tanítás szintézisében felismerve fogalmazza meg¹⁸⁹. S bár ez az anyag egy olyan közösséghez szól, amely szerzetesi karakterű együttélésben létezik, mégsem kifejezetten szerzetesi talajon szerzetesek számára létrejött tanítás ez. Cassianus viszont szerzetesek között tanul keleten, majd maga is közösségalapító lesz és a közösség érdekeit szem előtt tartva ír.

McGuire úgy látja, hogy Cassianus tanítása sokkal inkább szól konfliktuskezelésről, a közösségi egyetértés (*concordia*) védelméről, mint a barátságról, amelyről nem sokat mond¹⁹⁰. Én ezzel azért vitatkoznék, mert egyrészt, mint láttuk, a barátságot Cassianus definiálja, s én úgy értelmezem, hogy az indulatok kezelésének kérdésköre jól illeszkedik egyfajta fejlődési-megszentelődési eszménybe, amely véleményem szerint karakterében hordoz hasonlóságokat Benedek alázatról szóló tanításával (RB 7)¹⁹¹.

McGuire kitér arra is, hogy Cassianus számára fontos volt a túlzott intimitás kerülésének hangsúlyozása (*De institutione coenobiorum* II.15), amely kettős célt szolgál. Egyrészt fontos a homoszexuális kötődések elkerülése, de sokkal inkább az egyetértést veszélyeztető klikkesedést igyekszik akadályozni. A klikkesedés kialakulhatna azonos társadalmi rétegekből érkezők, azonos korábbi vagyoni

189 Cassianus műve egyébként koncepcióját, célrendszerét tekintve és a szerző szerepértelmezését is szem előtt tartva komoly hasonlóságokat mutat I. Gergely *Regula Pastoralis* című művével.

190 McGuire: *Friendship and Community*, 79.

191 Természetesen nem a témafelvetés hasonló, hanem a fejlődés lépcsőzetes felfogása.

helyzetűek, vagy éppen azonos korú szerzetesek között.¹⁹² Benedek *Regulájának* szerzetesi eszményéhez képest a *De institutione coenobiorum* szerzetes-portréja még kevésbé közösségi karakterű, sokat vannak a szerzetesek cellájukban, ott dolgoznak, az imaórák egy részét is ott töltik, inkább egymás közelében élnek, egyfajta átmenetet képezve a szerzetesi és a remete életmód között. Ágoston vagy Benedek szerzetesi közössége már sokkal inkább mutatja a közösségi karaktert, éppen ezért a mély emberi kapcsolatok kialakulásának és a küzdelem közös vállalásának is sokkal inkább megtestesítői. Míg Benedek harcostársakat toboroz, Ágoston gyülekezetet épít a jeruzsálemi ősgyülekezet mintájára, Cassianus szabályai pedig inkább a lelki tökéletesedés útját igyekeznek felvázolni, amely inkább kívánja meg az egyén erőfeszítését, mint a közösség megélésében is rejlő fejlődést.

4. Benedek: a monasztikus család

Nursiai Benedek számára komoly feladatot jelentett a kolostoron belüli szeretetkapcsolatok kialakításának rendezése. A rendet alapító apát törekvése Kardong szerint¹⁹³ több fejezetben is megjelenik, mégis csupán két fejezet megállapításaira szeretnék kitérni ezen a helyen. Az 54. fejezet a családtagoktól érkező levelek és ajándékok elfogadásáról szól a hierarchia nyelvén¹⁹⁴, míg a 72. fejezetben megjelenik az egyenlőség gondolata is¹⁹⁵.

„Semmiképpen se legyen szabad a szerzetesnek sem szüleitől sem bárki mástól, de egymástól sem, akárlevelet, akár eulogiát vagy bármi csekély ajándékot elfogadnia vagy adnia az apát engedélye nélkül. Még ha szülei küldenének is neki valamit, ne merje elfogadni előbb, hacsak be nem jelenti az apátnak. Ha megengedi is annak elfogadását, még mindig az apát hatalmában áll, hogy kinek akarja adni. Ilyenkor az a testvér, akinek szánva volt, ne szomorkodjék, hogy ne adjon alkalmat az ördögnek.” (RB 54,14)¹⁹⁶

Kardong e fejezet elemzésekor kiemeli¹⁹⁷, hogy Benedek sorai sejtetik: bár a családi kapcsolattartást nem zárta ki kategorikusan, mégis törekedett a családi kapcsolatok gyengítésére. Korunkban ez nem tűnik nehéz feladatnak, de Benedek korában a családi összetartás még sokkal erősebb volt. Mind a gondoskodás és parancs, mind az

192 McGuire: *Friendship and Community*, 79,81. Ennek elkerülését – ahogyan ezt részletezni fogom lentebb – Benedek is fontosnak tartotta, s a példaképekről szóló fejezetben szó lesz arról, hogy Ágoston is figyelmet szentelt a kérdésben *Regulájában*.

193 Terence G. Kardong: *Benedict's Rule, A Translation and Commentary*, Collegeville, Minnesota, The Liturgical Press, 1996. 639

194 Kardong: *Benedict's Rule* 437

195 Kardong: *Benedict's Rule* 593

196 *Szent Benedek Regulája*, Pannonhalma, Bencés Kaidó, 2017. ford.: Söveges Dávid OSB. 129.

197 Kardong: *Benedict's Rule*, 437.

engedelmesség Augustinusnál látott családi összetartó ereje felfedezhető volt a korszak családi kapcsolataiban. E kötelékből a szerzeteseket kiszakítani annak érdekében, hogy az új kötelékbe beilleszkedjenek, komoly kihívás volt.

E fejezetben az apátnak való engedelmesség hangsúlyozása a kolostor vezetőjét családfői szerepbe helyezi. Az apát tehát nem csupán Krisztust reprezentáló tanító és tekintélyszemély, hanem egyúttal családfő (*pater familiaris*). A neki engedelmeskedő szerzetes tehát nem csupán mesterének, hanem új atyjának engedelmeskedik. A kolostori életet vállaló szerzetes apátjában és szerzetestársaiban új családot kap.

E családban pedig a hierarchia rendje mellett az egyenrangúságban kibontakozó szeretet is megjelenik.

„Egymásnak versengve engedelmeskedjenek. Senki se kövesse azt, amit maga számára hasznosnak ítél, hanem ami másnak az. Egymást tisztán, testvéri szeretettel szeressék. Istent szeretve féljék. Apátjukat őszintén és alázatos szeretettel szeressék. Krisztusnak semmit elébe ne tegyenek, aki bennünket, mindnyájunkat az örök életre vezessen.” (*RB* 72,6-12)¹⁹⁸

Az egyenrangúság gondolatát a megfogalmazásnak két eleme is erősíti.

1. A szerzetesek mindegyikének engedelmességgel tartozik a szerzetes. Mindegyik szerzetes véleménye számít, hiszen a fontosabb kérdésekről tanácskozást kell tartani, amelyre minden szerzetest meg kell híni és meg is kell hallgatni, még a fiatalokat is, mert Isten nekik is adhat kijelentést. Természetesen végül az apát szava a döntő¹⁹⁹. A tekintély szempontjából számít tehát a kor és a pozíció, de az engedelmesség és a lelkeségi program univerzális, mindenkire egyformán érvényes, abban nincsenek különbségek.

2. Mégpedig azért, mert minden szerzetes számára az örök életbe vezető Úr Krisztus. Amint már láttuk, Cicero Laelius a mű utolsó mondatában arra figyelmezteti hallgatóit, hogy becsüljék meg az erényt, mert anélkül nem lehetséges a barátság, s annál semmit sem tartsanak előbbre, csak az erényt²⁰⁰. Benedek arra figyelmeztet a kolostori szeretetkapcsolatról szóló tanításában, hogy senkit se helyezzenek Krisztus elé (*Christo omnino nihil praeponant*)! Az örök életbe vezető Krisztus követésében az egymás iránti szeretetnek, tiszteletnek, kölcsönös engedelmességnek kell meghatározóvá válnia. Ez a

198 Szent Benedek Regulája, 164.

199 *RB* 3

200 Cicero: Laelius, 27. fejezet, 373.

program a kolostori létbe elhívó levelek tanúsága szerint Anselmus számára is fontossá és meghatározóvá vált.²⁰¹

McGuire szerint maga Benedek is – Cassianushoz hasonlóan – hallgat a barátság kérdéséről. Az egyetértés, a klikkesedés elkerülése, a személyválogatás esélyének kizárása, azaz a harmónia védelme tűnik ki a szövegből. Benedek barátságfelfogásáról nem sokat tudunk. Ez azért érdekes, mert a *Regulát* messzemenően meghatározó erkölcsi iránytűként követő Anselmus mennyire mély és intim érzelmi közelségbe kerül szerzetestársaival, a rend tagjaival, kora egyházi vezetőivel és egyháztagjaival. Ez az érzelmi mélység sem Cassianus, sem Benedek tanításából nem következik direkt módon, ez inkább Ágoston és Ambrus „lelkivilága”. Meglátásom szerint létezik egymás mellett két egyaránt keresztyén és szerzetesi hagyomány. A némileg távolságtartóbb Benedeki-Cassianusi vonal és a jóval emocionálisabb ambrusi-ágostoni vonal. Hogy Anselmus korában éppen az utóbbi fog nagyobb hatást gyakorolni a formanyelvre, a tartalomra pedig talán az előbbi, az lényegében az *emocionális monostori reform* hatása.²⁰²

5. Hogyan gondolkodtak a barátságról Anselmus korában és kik hatottak gondolkodására bizonyosan?

McGuire szerint Anselmus korának három fontos fejleménye van a barátság szempontjából. Egyrészt megszorodnak azok a fennmaradt levélgyűjtemények, amelyek lehetővé teszik a kor szereplői közötti kapcsolatok vizsgálatát; továbbá a kor szentéletrajzai is a hívők közötti szeretetkapcsolatokról megfogalmazott élénk tudósításokat adnak, végül e korban Ágoston és Ambrus (és Benedek) közösségi eszménye is hangsúlyossá válik, amely azt hirdeti, hogy a közösség tagjai egymást támogatva bátor harcot tudnak felvállalni az ördöggel szemben. Ez az a kor, amelyben az aszketikus keresztyénség eszméjébe beépül a barátság eszménye. Ebben a fejleményben pedig Jean de Fécamp igen fontos szerepet játszott abban a normandiai régióban, amelyben Anselmus is szocializálódott²⁰³.

Anselmus barátságfelfogásához kapcsolódva három fontos tanulságot célszerű már előre megfogalmazni a kérdéskörrel foglalkozó klasszikus kutatói álláspontot ismertetve.

201 a kérdést a következőkben részletesen is kifejtem

202 McGuire: *Friendship and Community*, 180-181.

203 McGuire *Friendship and Community*, 180-181, 195. A szerző e helyütt elemzi a német terület emlékeit is vizsgálva egy Worms-i és egy Hildesheim-i levélgyűjteményt, melynek szerzői Cicerót is ismerve és a Szentírást is idézve tesznek a barátsággal kapcsolatos fontos megállapításokat (186-187).

Először is McGuire utal arra, hogy R. W. Southernnek van egy korai megállapítása, melyet még az Anselmusról írott első életrajzi írásában tett ismertté. E szerint Anselmus barátságfelfogására hatott platonikus attitűdje, amely a kolostort *ideális közösségként* határozza meg, ez a meghatározás pedig arra motiválja Anselmust, hogy barátait e közösségbe integrálva élje meg mindennapjait, sőt maga a kolostor legyen a legtökéletesebb baráti közösség²⁰⁴. Anselmus neoplatonikus karaktere nyilván felvethető, hiszen Ágoston írásain tájékozódó szerző, s talán a barátságról való felfogásának megértéséhez ez a megközelítés is szolgáltathat szempontokat.

A második fontos megállapítás McGuire saját gondolata, aki észreveszi az imák és a levelek formanyelvének hasonlóságait²⁰⁵, ez a hasonlóság nekem is szembetűnő volt, ezért is tartottam fontosnak a leveleket és az imákat egyaránt Anselmus lelkiezetői tevékenységéről információkat szolgáltató forrásként vizsgálni. Ugyanakkor, mivel ezek a levelek követnek stilisztikai mintákat, és mögöttük egy racionális megfontolás, egy gondolatrendszer áll, azaz az érzelmes megnyilvánulások retorikai eszközként és nem bizonyíthatóan tényleges érzelmi megnyilvánulásként jelennek meg, ezért komoly félreértésekre adhatnak alkalmat. Mindezt McGuire azzal bizonyítja, hogy észrevesz a barátoknak szóló levelek hangnemében egy váltást, és ezt a váltást egy traumához köti. Anselmus ugyanis ténylegesen közeli érzelmi kapcsolatba került egy Osbern nevű rendtársával még szerzetesi útja kezdetén, akit elveszített és a későbbiekben már törekedett arra, hogy másokat ne engedjen hasonlóan közel magához.²⁰⁶ Az érvet hatásosnak tartom és megfontolásra méltónak is, ugyanakkor szeretném jelezni, hogy hasonló tapasztalata a fiatal Ágostonnak is volt és a hasonlóság számomra a megismétlődő dráma mellett azért fölveti a *toposz* lehetőségét.

Végül Southern az ismert és fentebb már idézett, Anselmusról írott életrajzában is közöl egy megállapítást, mely szerint a kor és az egyház hierarchikus léte is hatással volt Anselmusra. Ezzel a megállapítással tudok azonosulni, hiszen Anselmus megváltástanában is hierarchikus felfogást érzékelttem, s úgy vélem barátságfelfogása is ezzel összefüggésben hierarchikus²⁰⁷.

204 McGuire: *Friendship and Community*, 210. A gondolat Southern *Anselm and his biographer* című művében olvasható (67-76).

205 McGuire: *Friendship and Community*, 211, 213.

206 McGuire: *Friendship and Community*, 213-214. E törés dokumentumának tartja a Gundulffhoz szóló *Ep16* szövegét, amelyben Gundulf válaszát sürgető levelére némi érzékelhető gorombasággal válaszol.

207 Meg kell jegyezni, hogy McGuire is arra jött rá nem publikált doktori értekezésének megfogalmazásakor, hogy Anselmus barátságról való felfogása összefügg megváltástanával McGuire: *Friendship and Community*, 222.

Ha pedig a három szempontot egybevetjük, akkor belátható, hogy Anselmus neoplatonikus látásmódja lehetővé tette, hogy megfogalmazza az ideális barátság kritériumait; amely amellet, hogy jó keresztyének között jön létre, a kolostori közegben tud legtökéletesebben megvalósulni. Ebből következik, hogy közelebb érezhette magához azokat, akik vele egy kolostorban éltek, de legalábbis rendtársai voltak, vagy papok, de legalább gyakorló keresztyének, akik spirituális értelemben lehetnek *kvázi szerzetesek*. Ebből adódóan a levelek írásakor megfogalmazásai hőfoka összefügg azzal, hogy a címzett a barátság-hierarchia mely szintjén van. Erre a koncepcióra építhető egy barátság-teológiai felfogás éppúgy, mint egy lelkipásztori-missziói program. Ezt kívánom a továbbiakban kifejteni.

2.2. Anselmus barátság-teológiája

„Jóságos és kedves Úr Jézus Krisztus, aki akkora szeretetet tanúsítottál, amelynél nagyobb senkiben sincs, és amelyhez hasonlóra senki sem képes; Te, aki semmivel sem tartoztál a halálnak, mégis letetted könyörületes lelkedet szolgálóidért és a bűnösökért²⁰⁸, és saját gyilkosaidért könyörögtél, hogy ezeket a te testvéreiddé és igazzá tedd, és hogy megbékítsd őket kegyelmes Atyáddal és Önmagaddal; Te, Uram, aki oly nagy szeretettel viseltettél - ellenségeiddel szemben,²⁰⁹ Te magad parancsoltad meg barátaidnak²¹⁰ a szeretetet.²¹¹”

Anselmus barátokért mondott könyörgésének (*Or18*) első mondata a barátaink szeretetből fakadó támogatását Krisztus példájából és parancsából származtatja. A keresztyén barátság szerzője, Jézus Krisztus, békességet szerzett Isten és az emberek között, de maga köré testvéri közösséget gyűjtve – ahogy teszi azt az apát is – a megigazított embereket egyúttal barátaivá is tette. Az evangéliumi kép és Anselmus gyakorlatban megvalósuló törekvése egyértelmű párhuzamot mutat. Adott a megigazítottak testvéri-baráti közössége, melynek középpontja a megigazító és a közösséget egybegyűjtő Jézus. Ez a tanítványi közösségben az első században Jeruzsálemben megvalósult, majd mintaként szolgálhatott a későbbi

208 János 10,17

209 Róma 5,10

210 János 13, 34-35

211 Dulcis et benigne domine Iesu Christe, qui exhibuisti caritatem qua maiorem nemo habet et cui parem nemo habere potest; qui nihili debebas mortí, et tamen piam animam tuam pro servis et peccatoribus tuis posuisti, et pro ípsis interfectoibus tuis orasti, ut eos fratres tuos et iustos faceres et reconciliares misericordí patri tuo et tibi; tu, domine, qui tantam caritatem fecisti inimicis tuis, tu ipse caritatem praecepisti amicis tuis. F. S. Schmitt Anselmi III. 71.

Krisztus központú tanítványi-barát-testvéri közösségek számára, mint Anselmus idejében a beci kolostorban²¹².

A szeretet parancsának való engedelmesség kapcsán azonban az imádság folytatásában Anselmus kiemeli, hogy erre az engedelmességre nem azért van szükség, mintha ezzel mi bármit is adhatnánk Istennek, vagy bármit is tehetnénk, bármit is kiérdemelhetnénk. Az Úr a föld teljessége, neki egy nyomorult bűnös ember nem igazán adhat semmit²¹³. Az Ő szeretetét nem lehet viszonzni és képtelenség még csak valamiféleképpen a magunk szeretetét hozzá hasonlítani is²¹⁴. Amit tehet az ember, hogy engedelmeskedve Isten parancsának közbenjár az emberbarátaiért, mégpedig számukra bűnbocsánatért imádkozva.

A minden emberért elmondott könyörgés kapcsán talán Anselmus kitér a szimpátia kérdésére is egy mondat erejéig. Az előző mondatot ott fejezi be, hogy minden emberért köteles szeretetteljes szívvel könyörögni. „*Mégis vannak többen, akiknek a szeretetét különlegesen és bensőségebben a te szereteted szívembe pecsételte, ennek megfelelően hevesebben is vágyódom a szeretetre irántuk, és odaadóbban is kívánok értük könyörögni.*”²¹⁵ Valószínű, hogy van szimpátiából fakadó elsőbbség némelyek javára Anselmus érzésvilágában is, ami meghatározhatja imaéletét is. Azonban csak valószínűleg és nem biztosan. Az ugyanis nem derül ki, hogy az Isten szeretete kiknek pecsételte különlegesen bensőségebben a szeretetét Anselmus szívébe (*specialiter et familiaris cordi meo impressit amor tuus*). Lehet azt mondani, hogy voltak egyesek,

212 Ahogyan az Apcsel 4 ősegyházi képe lebegett Ágoston szeme előtt is *Regulája* megalkotásakor, nyilvánvaló, hogy Benedek és a mindkettejük nyomdokában haladó Anselmus is hasonlóan gondolkodott.

213 Én tehát a szegény és koldus, én a féreg és hamu, mit adhatok cserébe az én Istenemnek, kivéve az Ő parancsának való szívből jövő engedelmességet? A te parancsod pedig az, hogy szeressük egymást. Jóságos Emberem, jóságos Istenem, jóságos Uram, Jóságos Barátom, mindazért a jóért, ami csak vagy, engedelmeskedni kíván ennek a parancsodnak a te alázatos és hitvány szolgád. Te tudod Uram, hogy kedvem lelem a szeretetben, amit megparancsolsz, szeretem e megbecsülést, vágyódom e jóságra. Ezt kutatom, ezt keresem, ezért zörget és kiált a te szegény koldusod könyörületed kapujánál. És amennyire eddig a te ingyenes bőkezűséged édes alamizsnáját megkaptam, szeretve minden embert benned és miattad, jóllehet, nem annyira, amennyire köteles vagyok, és amennyire szeretnék: kérem a te bocsánatodat mindenkinek. (Quid igitur ego mendicus et pauper, ego vermis et cinis, quid retribuam deo meo, nisi ut ex corde oboediam praecepto eius? Est autem praeceptum tuum, ut diligamus invicem. Bone homo, bone deus, bone domine, bone amice, bonum totum quidquid es, huic praecepto tuo desiderat oboedire humilis et contemptibilis servus tuus. Tu scis, domine, quia dilectionem quam iubes amo, amorem diligo, caritatem concupisco. Hanc peto, hanc quaero, propter hanc pulsam et clamam hic pauper et mendicus tuus ad ianuam misericordiae tuae. Et in quantum iam accepi dulcem eleemosinam gratuita largitatis tuae, diligens omnem hominem in te et propter te, quamvis non quantum debeo nec quantum desidero: omnibus exoro clementiam tuam.) F. S. Schmitt Anselmi III. 71.

214 Erre a következtetésre jut Augustinus is a János 15,13-15-ről szóló 84. és 85. beszédeiben. Szent Ágoston: Beszédék János Evangéliumáról III. Budapest, Jel Kiadó, 2011. ford.: Révészné Bartók Gertrúd 163-169.

215 Sunt tamen plures quorum dilectionem, sicut specialiter et familiaris cordi meo impressit amor tuus, ita ardentius bene desidero illis, et devotius opto orare pro illis.

akikért nem esett nehezére Anselmusnak könyörögni, sőt egyenesen örömet okozott számára, vágyott rá, hogy értük imádkozhasson, mert őket emocionális értelemben is szerette. Ezt nem kizárva azonban a barátság teória egy másik megfejtést is valószínűsít. Egyesekért azért voltak könnyebb könyörögni, mert a minden emberben a hitetlenek és a laikus hívők is benne vannak, azok, akiket talán sikertelenül próbált megnyerni Anselmus az örökkévalóságnak. Ugyanakkor beletartoznak szerzetestársai is, akikkel teljes összhangra találtak Krisztus követésében. Őket nevezhetjük a legközelebbi barátoknak, a legintimebb barátoknak.

Anselmus azonban nem csupán közelebbi és távolabbi barátaiért könyörög ebben az imádságban, hanem önmagáért is. Nem akarja ugyanis, hogy a közbenjáró bűne miatt ne hallgattassék meg könyörgése, ezért a maga számára is kéri Isten bűnbocsánatát²¹⁶. És még valamit: szeretettől átforrósodott lelket.

Ez az átforrósodásra való vágy végigkíséri Anselmus imáit, lagymatag gyöngeségét erőteljes forró szenvedéllyel szeretné felváltani. Ez a motívum Jean de Fécamp-tól származik.²¹⁷ Miközben, ahogyan már fentebb is láthattuk, Anselmus hierarchikus és megkülönböztetést is magába foglaló barátság-képének van alapja és létjogosultsága is, el kell kerülnie neki is a személyválogatás kísértését és gyanúját, amely a közösség ideális működésének és a misszió eredményességének egyaránt gátja lehet. Erre a nehézségre lehet megoldás az a valódi és forró Istentől jövő szeretet, amely miközben vele is mélyen és a maga intimitásában összekapcsol, a társaimhoz is közelebb hoz (ezt fentebb Ágoston megközelítésében is hasonlónak láttuk). Anselmus tehát egyszerre igyekszik az embertársak felé való szeretetteljes közeledésben jó keresztyén lenni, jó közösségvezető lenni és jó példával szolgálni mind a szerzetesek, mind a hasonló pozícióban levők számára.²¹⁸

216 Ez valamennyire emlékeztet az ószövetségi főpapi törvény békítőáldozatról szóló rendelkezésére, mely a főpapnak külön-külön önmagáért és a népért bemutatott áldozatáról is rendelkezik.

217 Jean de Fécampnak a monasztikus spiritualitás érzelmességét érintő reformját Anselmus példaképeinek részletes bemutatásakor ismertetem.

218 Éretted tehát, aki oka és ajándékozója vagy a szeretetnek, éretted és ne érettem szeresd őket, és tedd, hogy ők maguk téged teljes szívükből, teljes elméjükből és teljes lelkükkel szeressenek, hogy csak azokat akarják, mondják és tegyék, amelyek neked tetszenek is nekik használnak. Nagyon lagymatag ez, Uram, nagyon lagymatag ez az én imádságom, mivel alig izzó az én szeretetem. De ne ítélj meg őket, te, ki gazdag vagy könyörületességben; a te jóságodat ne könyörgésem lagymatagsága szerint mérd ki nekik; hanem ahogyan jóságod meghalad minden emberi szeretetet, úgy a te meghallgatásod is túllép az én könyörgésem szenvedélyén. (Propter te ergo, tu auctor et dator caritatis, propter te non propter me dilige eos, et fac ut ipsi te toto corde, tota mente, tota anima diligant, ut sola quae tibi placent et illis expediunt velint, loquantur et faciant. Nimis tepida est, domine mi, nimis tepida est oratio mea, quia parum fervida est caritas mea. Sed ne metiaris eis, tu dives in misericordia, beneficium tuum secundum torporem meae devotionis; sed sicut tua benignitas superat omnem humanam caritatem, ita tua exauditio transcendat affectum meae supplicationis.)

Ezen a ponton kell kitérni arra, hogy lehet-e a barátság köreinek egy újabb dimenziója a transzcendencia világában. Azaz, hogy ehhez a baráti közösséghez kapcsolódnak-e a szentek is. A rövid válasz a kérdésre az, hogy igen. Ha az egész modellt koncentrikus körök gyűrűiként látjuk magunk előtt, azaz különböző sugarú, ámde közös középpontú köröket képzelünk magunk köré, akkor 1093 előtt azt mondanám, hogy van a középpont Jézus, körülötte a beci szerzetesek köre, akörül a normandiai szerzetesek köre, majd a bencések köre, majd a klérustagok köre, majd pedig a templomjáró laikusok köre. Nehéz megmondani, hogy a *kvázi szerzetességben* élöket hova sorolja, teológiailag, stilisztikailag, de talán emberileg is a beci szerzetesek közé. Ebben az időben ők azonban még egyrészt kevés levélnek címzettjei a gyűjteményben, másrészt maga Anselmus is még kevésbé ismert talán még normandiai nemesi körökben. 1093 után kezd az egyházhoz nem tartozók (*infideles*) helyzetével foglalkozni. Így ők bekerülnek a külső gyűrűre missziói célpontként, amely törekvést a *CDH* megfogalmazása jelez.

A szentek helye teológiailag egyértelműen a beci gyűrű és a középpont között van a gondolatrendszerben. Érzelmileg viszont nem biztosan és a liturgiai dráma szempontjából sem. A szentek liturgikus vagy meditatív keretek közötti „megidézése” ugyanis tud komoly érzelmi közelséget szerezni. Benedek sorai minden nap velük vannak. A kolostor Becben Máriának volt ajánlva, akinek oltalmát keresik és akitől a közösség vezetője is valamiféle háttérrel vagy támogatást vár. Meg merem kockáztatni, hogy a szentek valamiféle közvetítőként átjárnak a két gyűrű között, időnként közelítenek, időnként közelebb vonzanak²¹⁹.

A modell érzelmi szempontból tehát nem statikus, hanem dinamikus jellegű. Ennek pedig az az oka, hogy a kor embere számára – metaforikus, érzelmi, spirituális értelemben – többek a szentek, mint egykor példaértékű vallási életet élő ámde már halott emberek, akikkel éppen ezért nem lehet kapcsolatba kerülni. Ők olyanok, mint valamiféle jóakarók Isten udvartartásában. Ha úgy tetszik, lobbisták, teológiai fogalommal élve, *közbenjárók*. Persze nem abban az értelemben, hogy továbbimádkozzák a mi könyörgéseinket, mint

219 A szentekhez való viszony kora középkori kultusz-fejlődésének meggyőző összefoglalása Peter Brown: *A szentkultusz* című munkája. v. ö. Peter Brown: *A szentkultusz*, Atlantisz Kiadó, Budapest, 1993. ford.: Sággy Marianne. Témánk szempontjából a *Prasentia* c. fejezet különösen hangsúlyos, mivel az ereklyék közelségében megnyilvánuló elérhetősége a szentnek valóban elmosza élő és nem élő, egykor élő és ma élő között a határt, s e határ megszüntetésével közösségbe kerülhet a ma élő bűnös az egykor élt szenttel, s rajta keresztül a megdicsőült Krisztussal. Ebből az is következik, hogy a velük való beszélgetés, akiket Jézus a János 15-ben barátaivá nyilvánított, Anselmust és baráti körét is ebbe az intim barátságba hívja meg ebben az elmélkedő-imádkozó gyakorlatban. Benedicta Ward szerint ugyanakkor Anselmus szentekhez való pozitív viszonya jóval egyértelműbb, mint az ereklyékhez való viszonyulása (Benedicta Ward: *Anselm of Canterbury, His life, and legacy*, 49-71.).

Jézus a református gondolkodásban. Inkább a Menny világának áldottjai, akik mégis valaha ismerték az emberi lét mélységének nyomorúságait. A két világ között pedig átjárást biztosítanak a látomások, mint valamiféle szörnyű rémálmok, amik azonban a kor divatja szerint inkább a pokolra szállás élményét szolgáltatják.²²⁰ Anselmus útja ebből a szempontból különleges, hogy ő mintha látna egy mezsgyét a mennybe is. És ezért szeretne mindenkit maga körül érzelmileg, gondolatban, spirituálisan mozgásba hozni, hogy átéljék Jézus üdvözítő barátságának lelkeket is átjáró boldogító forróságát.

2.3. Anselmus barátai

Anselmus barátairól röviden szólva a nőekkel és férfiakkal folytatott baráti levelezés néhány példáját szeretném bemutatni. A szemléltetés célja kettős. Egyrészt hasznos megvizsgálni a teológia és stilsztika következetesen harmonizáló megoldásait ezzel bemutatva a koncentrikus körök modelljének a levelezésből kiolvasható alapjait. Másrészt kitűnik az is, hogy Anselmus lelkivezetői attitűdjének megfogalmazása segíthet megérteni a túlfűtött érzelmeket tanúsító megfogalmazásokat. A túlfűtött érzelmek jelenléte a szövegben könnyen vezethet ugyanis téves következtetések levonására. A téves következtetés-levonást pedig célszerű volna elkerülni.

2.3.1 Példák a nemes hölgyekkel folytatott levelezésből

1. Anselmus és Boulogni Ida spiritualitás mély lelki szövetségben

Boulogne-i (Szent) Ida, három kolostor alapítója, fiai pedig kulcsszereplők voltak az investitúra harcban éppúgy, mint az első keresztes hadjáratban, olyannyira, hogy kettő közülük Jeruzsálemben uralkodott a sikeres keresztes hadjárat nyomán. Meglepő lehet ez a kettősség, de a fiúk keresztes hadjáratban való részvételének az volt az oka, hogy a résztvevőknek a pápa minden bűnük tekintetében teljes bűnbocsánatot kínált. Anselmus Idával való levelezése rendkívül bensőséges, baráti, kedves, érezhető az a közeli kapcsolat, amely kettejük között kialakult. Barátságuk már a Bec-i időszakban is fennállt és Anselmus nehezebb utolsó éveiben is kitartott.

Két olyan levél is fennmaradt (*Ep82* és *Ep114*), amelyek hálaadó hangvétele utal arra a klasszikus lelkivezetői együttműködésre, mely megnyilvánult a nemes oldaláról a kolostor vagy annak szerzeteseinek támogatásában, és viszonzásként a lelki vezetés szolgálatának vállalásában a kolostori oldalról. Lelki vezetés szempontjából viszont az *Ep167* a legfigyelemreméltóbb, amelyet 1093-ban, már canterbury-i érsekként. Ebben a levélben

²²⁰ ezt részletesebben kibontom az eszkatológiáról szóló részben

Idát szeretett testvérének és legédesebb leányának nevezi (*soror dilectissimam, filia dulcissima, mintha Ida szerzetesnő volna*), önmagát pedig Ida lelki atyjának (*pater spiritualis*). Ez, a levél megfogalmazása szerint nem is alaptalan, hiszen Ida rábízta magát Anselmus lelkivezetésére, és meg is fogadja lelki atyjának tanácsait. Ezért arra biztatja, hogy ne feledje a Máté 22,14-ben olvasható igét: „... sokan vannak az elhívottak, de kevesen a választottak.” Ennek alapján mindenkit felülmúló szent életvitelre kell törekedni, amire csak kevesek képesek, hogy végül a kevesek közé soroltassunk. Ez persze furcsának tűnik, de a barátság koncentrikus köreinek elemzésekor még vissza szeretnék majd térni erre a megállapításra.

2. Anselmus és Matilda királyné – spiritualitás és diplomácia

Anselmus és Matilda²²¹ levelezéséből 19 darabot tartalmaz a levélgyűjtemény, amelyben Matildától származó levelet is olvashatunk. Matilda rendkívül művelt, a filozófiában is képzett, Cicerótól és a Szentírásból egyaránt idéző, míves latinsággal író királyné volt. Matilda kapcsolata Anselmusszal rendkívül összetett, de valószínűleg Matilda sok esetben vállalta magára a közvetítő szerepet I. Henrik és Canterbury-i Anselmus kapcsolatának egyengetése végett. Ugyanakkor a királyné nem játszott ebben a helyzetben alárendelt szerepet, igyekezett ügyesen és kifinomultan mozgatni a szálakat.

Levelezésüket sokkal inkább jellemzi az esztétika, mint a meghittség. Az Idával való mérsékeltebb hangvételi levelezés tartalmaz Anselmus helyzetéről szóló beszámolót, vagy annak előadását a levél hordozójára bízva, ezzel szemben a Matildával való levelezést inkább jellemzik a retorikai túlzások és a személyesség motívuma elmarad.

Erre példa Matilda Anselmushoz írott levele (*Ep317*), amit Anselmus második száműzetése idején írt a királyné 1104-ben. A levélben Matilda beszámol az Anselmus távolléte miatt érzett bánatáról, s alázatos szolgálólányként térdén állva kérleli Anselmust, hogy vigasztalja őt meg visszatérésével, s szárítsa fel az Ő könnyeit. És bár Matilda belátja, hogy kérése jogi akadályok miatt nehézkesen teljesíthető, arról a körülményről sem szabad elfeledkezni, hogy férjének, I. Henriknek, s így az udvarnak, beleértve Matildát is, folyamatban van a pápai kiátkozása. Így a könnyek és a térdelés motívuma nem pusztán retorikus túlzásként, hanem a Szentírásban olvasható bűnbánati toposz megjelenítéseként értékelhető. Matilda meglehetősen alapos bibliaismerettel büszkélkedett (lévén, hogy ő maga fiatalon kolostori nevelésben részesült, így a Zsoltárokat bizonyosan jól ismerhette).

221 I. Henrik (1100-1135) angol király felesége.

Ráadásul ebben a helyzetben egy eléggé merész bibliai érvelésbe bonyolódik. Azt írja, Anselmus jogi megkötések miatt nem térhet vissza Angliába, és ez jogos ellenvetés. De miközben a törvény Pál apostolt is akadályozta, Pál megtalálta az áthidaló megoldást, s lett mindenkinek mindenné (1 Kor 9,22)²²².

2.3.2. Levelezés férfiakkal

1. Anselmus és Gundulf – barátság és kollegialitás

A Gundulf-fal²²³ folytatott levelezésből két levelet emelek ki ebben a részben. Az *Ep16* Southern barátságról szóló elméletének illusztrálására fog szerepelni. A második példa pedig *Ep381*, amely hangnemváltás illusztrálására szolgál.

Ep16. Ez a levél Gundulf és Anselmus lelki egységét hangsúlyozza: ami egyikük szívében van, az van a másikéban is²²⁴. És bár jó lenne részletes és naprakész információval rendelkezni egymásról és találkozni és egymással fizikai közelségben lenni, mégis ez a fajta szeretet egységet teremt közöttük.

Anselmus kései levelei közé tartozik az *Ep381*. Anselmus szóban szóban ugyan üzent hogylétéről régi barátjának, mikor száműzetésben volt érsekként, de maga a levél nem egyéb, mint a száműzött érseket helyettesítő püspöknek küldött kérések, instrukciók listája. Ha nem ismernénk a Bec-i levélgyűjteményt, nagyon nagy különbséget nem találnánk a többi püspökkel folytatott levelezéshez képest (természetesen itt azokra a levelezőpartnerekre kell gondolni, akikkel nem volt fegyelmi probléma). Természetesen a helyettes kiválasztása, kijelölése bizalmat feltételez, ami nem véletlenszerű, hiszen a régóta fennálló jó viszonyra, a közös múltjukra épül. De az az erős baráti viszony, az az intenzív hangvétel, amely a beci levelezésben és még érseki működésének első éveiben is megfigyelhető, meglepő módon lecsendesedik e kései levelekben.

2. Anselmus és Albertus – meghívás a monostori életre

Albertus az orvos a beci időszak több levelében is szerepel, valószínűleg Canterbury-ben működött, és ha valaki beteg lett, elvitték, elküldték hozzá, vagy tanácsot kértek tőle, miként lehetne állapotában javulást elérni. Anselmus két levélben is kéri arra, hogy lépjen be a rendbe (*Ep36*, *Ep44*) és vállalja az örök élet reményében a szerzetesi életformát (nem

222 Anselmus nőikkel folytatott levelezéséről l. még: Sally N. Vaughn: *St Anselm and the Handmaidens of God – A Study of Anselm's Correspondance with Women*, Turnhout, Brepols Publishers, 2002.

223 Gundulf-ot Anselmus Becben ismerte meg. Szerzetestársak voltak és feltehetően barátságot is kötöttek. Gundulf aztán Lanfrancust követte Caen-ba, majd Angliába is, ahol Rocester püspöke lett.

224 Már láthattuk, ez egy igen klasszikus toposz.

mintha ez volna a teljességgel bizonyos garancia az örök üdvösségre, de még világi papokat is bátorított arra, hogy vállalják inkább a monostori életet esélyeiket javítandó, példa erre a Hunfrid-hoz szóló *Ep81*.)

A *sancta conversatio*-ra való ismételt meghívásnak több oka lehet. Nem kell feltétlenül arra gondolni, hogy Anselmus győzködni akarta Albertus-t, bár kétségtelen, hogy az alkalmat megragadta. Ezt egy sikeres gyógyítás szolgáltatta. Sikerült betegségéből kigyógyítani a Canterbury-ben élő szerzetest Maurice-t, akin segítve, *magán a Megváltó Krisztuson segített betegségében*.²²⁵ Hálaaként nem tud igazán mást adni, mint egy jó tanácsot: hagyja el a múltó világ, múltó gazdagságát és válassza a kolostori életet, s ezzel az eljövendő királyságot és annak a mostani lemondást kárpótoló gazdagságát.

„Ha tehát már meggyőződtek arról, hogy minden, ami a világon van, a test kívánsága, a szemek kívánsága és az élet kevélysége, ami nem az Atyától, hanem a világtól van (1 János 2,16,); ha már tudjátok, hogy a világ és az ő kívánsága elmúlik, (1 János 2,17), ha már olvastátok, hogy e világ (*saeculi huius*) barátai az Isten ellenségeivé válnak (Jakab 4,4), ha már hisztek abban, hogy mindenki, aki elhagyta házát, fivéreit vagy nővéreit, apját vagy anyját, gyermekeit vagy földjét az én nevéért, százannyit kap majd és örök életet fog örökölni. (Máté 19,29 Káldi), bátorítalak titeket, hogy Ne szeressétek a világot, sem azt, ami ebben a világban van (1 János 2,15 Káldi), hanem hagyjátok magatok mögött e világot és kövessétek Krisztus szegénységét és százannyit kaptok cserébe és örök életetek lesz.”²²⁶

Amikor Anselmus e döntés helyessége mellett érvel, a saját életéből hoz egy példát: ő is volt hasonló helyzetben, neki is el kellett döntenie, hogy megmarad a világban, vagy elhagyja a világot. Eadmer a *Vita Anselmi* I. könyvének 6. fejezetében számol be arról az életeseményről, miként lett Anselmus 27 éves korában Maurilius Roueni érsek javaslatára szerzetessé Bec-ben: amint a főpap szavát meghallotta, „...engedelmeskedett, elhagyva mindent, maga mögött hagyta a világot és szerzetes lett 27 éves korában.”

²²⁵ idézi Jézus irgalomról szóló beszédét a Máté 25-ből

²²⁶ „Si igitur iam experti estis, »quoniam omne quod est in mundo concupiscentia carnis est et concupiscentia oculorum et superbia vitae, quae non est ex patre, sed ex mundo est« ; si iam cognoscitis quia »mundus transibit et concupiscentia eius« ; si legistis quia »amicus« «saeculi huius inimicus dei constituetur « si creditis quia »quicumque reliquerit domum« suam »vel fratres aut sorores aut patrem aut matrem aut uxorem aut filios aut agros propter nomen meum, centuplum accipiet et vitam aeternam possidebit« : hortor vos : »nolite diligere mundum, nec ea quae in mundo sunt« ; sed relinquitae ea et sequimini paupertatem Christi, ut pro eis centuplum accipiatis et vitam aeternam possideatis.” F. S. Schmitt Anselmi III. 157.

A *saeculum* elhagyása az Istennel való ellenségesség feladása, azaz döntés amellett, hogy Isten barátságát választja az ember a világgal való barátság helyet. Az a baráti kör, amelybe a megtérő ember belép, az idézett bibliai szakaszokból is kiderül, hogy eszkatologikus. Mégis van egy e világi reprezentációja, ami a szerzetesi közösség. Így válik Anselmus baráti köre és Anselmus barátságfogalma szótérológiai minőséggé, ami a Anselmus igen motivált missziológiai attitűdjét is érthetőbbé teszi.

2.4. Anselmus pásztorolja barátait

A barátság fogalma Anselmus gondolkodásában a Krisztust követő ember terminusa. Aki pedig követője Krisztusnak a szeretet parancsának engedve két alapvető szeretetviszonyulásban él: szeretetkapcsolatban Jézus Krisztussal és szeretetkapcsolatban embertársaival.

Krisztus követése ugyanis közösségbe hív: Istennel és embertársaimmal, különösen is azokkal, akik hozzám hasonlóan Krisztus követői: ez a közösség az egyház. Jézus azt parancsolja tanítványainak, akik követik Őt, azzal mutassák meg környezetük számára, hogy Krisztus követői, hogy egymást szeretik. „Új parancsolatot adok nektek, hogy szeressétek egymást: ahogyan én szerettelek titeket, ti is úgy szeressétek egymást! Arról fogja megtudni mindenki, hogy az én tanítványaim vagytok, ha szeretitek egymást.” (János 13,34-35)

A barátság megfogalmazása is Jézustól származik, ahogyan fentebb láttuk, s a tanítványainak elmondott, csakis János által rögzített Búcsú Beszédben olvasható. A barátság kulcsa e megfogalmazás alapján az áldozathozó szeretetben, a nyílt beszédben és az engedelmisségben rejlik, ahogyan ezt a korábbi szerzők is hangsúlyozták, Ambrus különösképpen. Jézus feláldozza magát barátaikért, akiktől engedelmisséget kér, és azt ígéri, hogy kijelentéseivel feltárja előttük a megváltás titkát. E barátságesszmény későbbi megvalósulása az egyház, amely Jézus megváltottainak közössége, akiket áldozata által megszabadított, és akik e közösségben egymás iránti szeretetben élve igyekeznek közösen megérteni Krisztus kijelentését az írásokból.

Ez valósul meg Anselmus gondolkodása szerint a monasztikus közegben éppúgy, mint más keresztyén emberek, akár családtagjai életében is. Azok pedig, akik Krisztust követő életet élnek, egy baráti közösséghez tartoznak, függetlenül attól, hol élnek, sőt attól is, hogy egyáltalán ismerik-e egymást.²²⁷

²²⁷ Ez a fajta barátság terminus tehát megfelel a szintén erre a viszonyulásra alkalmazott testvér fogalomnak.

A szeretetkapcsolatok koncentrikus köreinek modellje meghatározza Anselmus egész lelkipásztori működését, amelynek része a külső körökön levők hívása (később a legkülső körön levők térítése, bár ez programként inkább a következő évszázadban a Domonkos Rendben válik meghatározóvá), s a belsőbb körökön levők támogatása, olvasmányokkal való ellátása, lelkigondozása, ha szükséges fegyelmezése, mert hát mi is a szerzetesi életvitel (*professio*) lényege? Az az életvitel, amelyre a fogadalom révén a szerzetes elkötelezi magát, a *saeculum* elhagyására épül és az ebben való halálig tartó kitartásra²²⁸. Ezt segíti a lelkivezető és a fogadalomban osztozó társak támogatása. Erről szól a közös harc az ördöggel szemben és az üdvösségért. Ebbe a közös hadseregbe, mint baráti társaságba szól a hívás, amelyet Anselmus a lelkipásztor közvetíteni kíván.

2.5. Összegzés

1. Már pogány szerzők is belátták, hogy két ember között akkor alakulhat ki tartós kötődés, ha vagy származásukban osztozó rokonok, vagy valamilyen érték fontosságát közösen képesek magukénak vallani. A pogány barátság-teoretikusok utóbbiban találták meg a múlhatatlan barátság forrását, tekintettel arra, hogy két embert ha nem rokonság fűz össze egy életen át, s talán még azon is túl, akkor összetartozásuk alapja a múlhatatlan értékhez való mindkettejükre jellemző ragaszkodás.

2. A gondolkör keresztyén recepciójából kitűnt a klasszikus felvetések bibliai tanítással való integrált és inspiráló előadása. Ebben Ambrus és Cassianus szerepe elvitathatatlan, formanyelv tekintetében mégis Ágoston és az ágostoni sorokat a spirituális írástechnikában közvetítő reform apátok hatása a legfontosabb, Anselmus kulturális közegében első renden Jean de Fécamp.

3. Anselmus gondolkodására bizonyára nagy hatással volt az aszketikus monostori barátság Cassianus-i interpretációja, mely a belső kör modellbeli kialakítását meghatározta, de a teljes modell felállításában már Ágoston hatása tűnik felbecsülhetetlennek. Utóbbi a klasszikus Southern-i imainterpretációja szerint a kor szokásából is fakad, így lehetnek a külső körön levő személyek is jelképesen testvérek. Vagy idővel azok lesznek, amikor már például nem tudják betölteni hivatalukat, vagy egy olyan befolyásos hölgyről van szó, aki történetesen megövegyül. Ebben az esetben a laikus is lehet szerzetessé. Ami a legdöntőbb fejlemény, az az együttélés kritériumának enyhítése, mert így nem csupán Bec

228 amint ezt a megváltástani fejezetben már kifejtettük

és később Canterbury szerzetesi közössége kerülhet a belső körbe, hanem mindazok, akik szerzetesek és készek egészen radikálisan közeledni Krisztushoz.

4. Anselmus lelkipásztori működésében ez a gondolatmenet két következménnyel jár: egy missziói és egy pasztorális következménnyel.

4.1. Missziói következmény: a lelkipásztor feladata bővíteni a baráti kört. Az a feladat, hogy a laikus személyeket is be kell vonni Krisztus barátságába, és lehetőleg szerzetessé is kell őket tenni. Utóbbi azért nagyon fontos, mert Anselmus az üdvbizonyosság szempontjából a keresztyén életvitel legmegfelelőbb gyakorlását a szerzetesi életvitelben látta. A szerzetesi életvitelben a lelkivezetés is közvetlenebb, laikusok esetében ez a kapcsolat közvetett marad.

4.2. Pásztori következmény: Anselmus praxisában tehát a laikusok közvetett és a szerzetestársak közvetlen lelkivezetése érvényesül. A közvetett lelkivezetés gyakorlata nem következik olyan egyértelműen a RB gondolatmenetéből, mint a közvetlen forma. A közvetett lelkivezetés gyakorlata inkább a későbbiekben ismertetett *Regula Pastoralis*-ből következik (I. Gergely pápa műve, magyarul: *A Lelkipásztor Kézikönyve*). Anselmus pásztori feladatát a Krisztushoz való közeledés segítségével lehet megragadni. Ehhez a tökéletes receptet is megadja Cassianus fentebb idézett traktátusa: harcolni kell a vétkekkel; azaz aszketikus, vezeklő életmódot kell élni. A vezeklést pedig az *OSM*-ben olvasható írások nagyban tudják segíteni. Az Anselmusszal megélt életközösség ennél nyilván sokkal teljesebb, közelebb és egyértelműbb lelkivezetői-kliensi kapcsolatot hoz létre.

5. Anselmus tehát a kapocs, aki a *saeculum*ból az *aeternumba* vezeti a keresztyéneket, talán életmódszerűen, de lelki értelemben mindenképp. A cél a kettő együttes munkálása, hiszen lehet a kolostor falain kívül is szerzetesi életet élni, és szerzetesi életformát vállalva is lehet lélekben a *saeculum*ban maradni. A kettő egyesítése az a program, amit Anselmus maga is tanult²²⁹, maga is megélt, és praxisában továbbadott.

3. Anselmus eszkatológiája

1. Túlvilágkép Anselmus korában

A francia *Annales iskola* mentalitástörténettel foglalkozó kutatói igen behatóan foglalkoztak a túlvilághit fejlődéstörténetével három fontos kötetben. Az első Le Goff

²²⁹ Erről a tanulmányról szól a később ismertetésre kerülő Jean de Fécamp műve.

műve a *purgatóriumról*²³⁰, amelyet további két mű követett, ez utóbbiak magyarul is olvashatóak: az egyik a *paradicsomról*²³¹ szól, a másik pedig a *pokolról*²³². Mivel Le Goff elsősorban a skolasztikus teológiai gondolkodás eredményeként mutatja be a purgatóriumot, ami a mai fogalmaink szerint az Anselmus működését követő generáció munkásságából veszi eredetét, Delumeau műve pedig inkább az *Éden motívumának* irodalomtörténeti és teológiatörténeti fejlődését vázolja fel, ezért e rövid kis bevezetésemben alapvetően Minois pokolról szóló megállapításaiból indulok ki.

A kereszténység tanítása a pokolról már a kezdetektől fogva jelen van és a pokoli létre eljövendő tapasztalatként hivatkozik, szemben a gnosztikus-manicheus pokol-képpel, amely szerint maga a mulandóság árnyékában gyötrődő létünk a pokol, s ebből a létből kell szabadulni. Tanításuk szerint a kiszabadulás akkor válik lehetségessé, ha az ember a *titkos beavatás* révén szert tesz az üdvösség útjának ismeretére²³³.

A második századi keresztyén iratok közül a *Didakhé* még közeli *paruziával* és világéggel számol, amely során sokan megbotránkoznak és elkárhoznak (*Didakhé* XVI.5)²³⁴. A *Péter apokalipszise* című apokrif irat, amelynek kanonikus jellegéről egészen sokáig (a 397-es karthagoi zsinatig) vita volt, kijelöli a pokolról szóló tanítás egyik vonalát. Az írás meglehetősen szadisztikus vonásokat alkalmazva kategorizálja a bűnöket és bűnösöket és szab ki számukra elviselhetetlen kínokat. Ezzel szemben a *Hermász a Pásztor* című irat a pokoli létet egy allegorikus leírással szemlélteti, mely szerint hat ifjú tornyot épít kövekből, s a kövek egy része tűzbe vettetik, egy része víz mellé gurul, egy másik része pedig eltűnik²³⁵. A tűzből később előkerülő kövekről szóló kép a bűnbánat, megtisztulás, *purgatórium* korai megfogalmazására tett kísérletként értékelhető. Ezek az iratok a későbbi fejlődési utakat jól reprezentálják: homályos képet vázolnak fel az elközelgő világvége kiszámíthatatlan ítéletéről, jóval élénkebb ecsetvonásokkal festik meg a pokolban különös kínok között szenvedő bűnösök bűnhődését, illetve felvetik annak

230 Jacques Le Goff: *The Birth of Purgatory*, Scolar Press, Aldershot, 1990, translated by Arthur Goldhammer.

231 Jean Delumeau: *A paradicsom története, a gyönyörök kertje*, Európa Kiadó Budapest, ford.: Sajó Tamás.

232 Georges Minois: *A pokol története*, Atlantisz Kiadó Budapest, 2012, ford. Sujtó László.

233 Georges Minois: *A pokol története*, 121-123.

234 *Didakhé, azaz A tizenkét apostol tanítása*, in: Perendy László (szerk.): *Apostoli Atyák*, Szent István Kiadó Budapest, 2018., 104.

235 *Hermász: A pásztor, harmadik látomás*, II.1-III.5; in: *Apostoli atyák*: 281-283.

esélyét, hogy talán a Pokolba jutott lelkeknek is van még esélyük az üdvösségre, hogy a Pokol talán nem az örök büntetésnek, hanem a megtisztulásnak az isteni eszköze²³⁶.

Az apologéták tanításának közös eleme, hogy egyaránt élnek – Minois fogalmával élve – a *félelempasztoráció* eszközével. Jusztinos és Iraeneus azt tanítja, hogy az emberek mindnyájan a Pokolban várakoznak haláluk után az utolsó ítéletig, a jók és igazak éppúgy, mint a gonoszak, kivéve a mártírok, akik rögtön a mennybe jutnak²³⁷. A Pokolban a pogányokra és a bűnösökre pedig rettenetes kínok várnak, ezért célszerű megtérni, erényes életet élni és az üdvösségért az embernek mindent megtenni²³⁸.

Az egyházatyák tanításának két fő vonala van. Az egyik a *gyógyító pokol* koncepciója. Ennek a megközelítésnek Órigenész az első komoly képviselője, s az ő megközelítésében osztozik Vak Didümosz, Jeromos és Nüsszai Gergely is²³⁹. Vak Didümosz számára a pokol gyógyító hatása még a bukott angyalok megváltásának lehetőségét sem zárja ki, bár Didümosz gondolatainak rekonstruálását megnehezíti, hogy csak töredékekben maradtak fenn, mivel halála után (553-ban) a Konstantinápolyi zsinat a tanaiért elítélte. Órigenész *apokatasztaszisz tón pantón tanában (A principiumokról I.6)* a világ teljes helyreállítása valósul meg, így a kárhozat nem lehet végleges, s a pokoli lét is csak átmeneti. Bár az egyház e tant elítélte, s maga Órigenész visszakozott, halála után is akadtak olyanok, akik ezt az álláspontot képviselték, s ennek a megközelítésnek ma is élnek képviselői.²⁴⁰

A másik fő vonalat *rigorózus irányzatnak* nevezi Minois. Képviselői az örök kárhozatról, valódi tűzről és férgokről tanítanak, a szenvedés a túlvilágon valós és végleges. Cyprianus úgy véli, hogy a vértanúk azonnal a mennybe jutnak, a hitehagyó keresztyének, kik megtagadták Krisztust az üldöztetésben az utolsó ítéletig vezekelnek, de aztán üdvözülnek; a többiek pedig végérvényesen Pokolra jutnak (*Demetrianuszhoz, A halandóságról 1-2.*). Nazianzoszi Gergely *40. beszédének 36. részében* különbséget tesz a tisztító tűz és a büntető tűz között, de mindkettőt a pokolba lokalizálja, ezzel mintegy a két irányzat között egyfajta köztes álláspontot elfoglalva.

236 Georges Minois: *A pokol története*, 123-129.

237 Szent Jusztinosz: *I. Apológia* 8. 18.1-3, 20., ; *II. Apológia* 7.; *Párbeszéd a zsidó Trifonnal* 45-47., 141.;
Iraeneus: *Az apostoli igehirdetés feltárása: 88., 97.*; *Az eretnekek ellen V.27.-28.*;

238 Georges Minois: *A pokol története*, 137-145.

239 Nüsszai Gergely: *Nagy kateketikus beszéd* 26. fejezet; Szent Jeromos: *119. levél*.

240 Georges Minois: *A pokol története*, 151-161.

Minois a két fő irányzathoz és azok megítéléséből fontos következtetéseket von le. (1.) Az emberek igazságérzetével alapvetően nem volt összeegyeztethető a *gyógyító pokol* teológiai koncepciója. Életük csupa lemondás volt, ráadásul sokáig az üldöztetés árnyékában éltek, így a kényelmes életet élő bűnösök üdvözülésének gondolata nem volt hízelgő számukra. Úgy vélték, hogy e világi szenvedésük jutalma lesz a paradicsomi öröm, viszont aki ezen a világon dőzsöl, annak igen is járnak a pokoli kínok e világi jó napjaiért kompenzáció gyanánt. Ez a fajta igazságérzet legitimálja azt a fajta *félelempasztorációt*, amely a Pokol kínjaival való riogatással igyekszik rábírni az embereket a lemondásra, a keresztyén értékek szerint való életre és akár a mártíromságig mutató kitartásra Isten ügye mellett²⁴¹. Azért érdekes ez a következtetés, mert – amint a megtérésre hívó levelekben láthattuk – Anselmus maga is erre az igazságérzetre alapozva fogalmazza meg a kolostori élet viszontagságainak vállalására buzdító szövegeit és *Me2* pokolképe is a gyötrelmes pokol képeit visszhangozza (férgek, tűz, undorító szituáció).

(2.) A másik következtetés fontos teológiai problémára mutat rá, amely Anselmus szövegeinek elemzését is érintő kérdés, ezért idézem szó szerint. „A II. századtól a lelkipásztorok az infernális képzelet gerjesztette félelemhez folyamodtak, nehogy híveik letérjenek a helyes útról. Ez az V. századig jobbra még visszafogottan érvényesülő törekvés alaposan felerősödik a barbár korban... Mint láttuk, a pokollal kapcsolatos viták jól példázzák a kinyilatkoztatott szöveg felhasználásával járó veszélyeket. A pokol, mely az elképzelhetetlen és a kifejezhetetlen birodalma, ábrázolásokban és szövegekben jelenik meg, ami szükségképpen hamisítás. A pokol doktrínájának kialakítása a *Szentírás* valóságként felfogott képein és szavain alapul. Az egyházatyák korában fölépülő hatalmas pokoli gépezet szó szerint vett allegóriákra és szimbólumokra támaszkodik. Egyetlen szó is kommentárok, spekulációk, hipotézisek tömegét hívja életre. A tüzet, a férget, a fogcsikorgatást boncolgatják, elemzik, legapróbb lehetséges következményein elmélkednek, mintha egyértelmű és precíz matematikai jelekről volna szó, mintha a *Biblia* minden egyes szavának papírra vetését gondos mérlegelések és számítások előzték volna meg, mintha a szöveg híján volna minden pontatlan, homályos vagy nem megfelelő kifejezésnek. Ez a veszélye a szimbolikus nyelv használatának, mely többet rejt el, mint amennyit feltár; mely inkább ernyő, mint ablak; mely megállítja a gondolkodást, ahelyett, hogy megvilágosítaná; s mely inkább dologivá, mint szellemivé teszi a dolgokat.”²⁴²

241 Georges Minois: A pokol története, 168-169.

242 „Georges Minois: A pokol története, 179-180.

A fontos kritikát, a teológia tudományának újra meg újra fel kell idéznie, hiszen a Biblia szóképekben gazdag nyelvezete keveredik olykor teológiai tézisek felvázolásával (például a páli levelekben, de akár az evangéliumokban is Jézus példázatos beszédei során). Tanulságos az evangéliumi epizód, amikor Jézust megkérdezik tanítványai, hogy miért tanít példázatokon keresztül, Jézus pedig azt válaszolja, hogy az Őt hallgató nép szíve kemény, s nekik nem adatott meg, hogy megismerjék az isteni titkot, szemben a tanítványokkal, akik Isten kegyelméből különös betekintést kapnak *a mennyek országa titkaiba*. (Máté 13,10-16) Mindenkori hermeneutikai kérdés e csoportok azonosításának kérdése: a tanítványoké, akik Jézus nyílt megfogalmazásaiból okulhatnak, s a keményszívűeké, akik előtt rejtve maradnak Jézus tanításának egyes részletei. Bárhogyan áll is a dolog, Isten titkaihoz, így örökkévaló sorsunkhoz is azzal az alázattal kell közelednünk, hogy amiről Jézus a tanítványokhoz is példázatokon keresztül szólt, azt jónak látta még bizalmába fogadott követői elől is legalább részben elrejtteni.

Anselmus szövegei kapcsán eddig is láttuk és ezután is látni fogjuk, hogy meglehetősen szóképekben gazdag iratok. Gondolatainak interpretációjakor óvatosan kell eljárunk. Meg kell kísérelnünk egyrészt tágabb kontextusban olvasnunk, keresve más szövegeiből kiolvasható meglátásait, kortársainak és elődeinek hatását, illetve a korszellemből is kiolvasható gondolatokat. Ez segíthet a képek megválogatásának szempontjait megértenünk. Ugyanakkor Anselmus írásaiban is megfigyelhető ez a fajta „billegés” a homályos megfogalmazások isteni titkot tiszteletben tartó alkalmazása és a határozott kijelentések megfogalmazása között. Ezért meg kell kísérelnünk felismerni az értékelhető kijelentéseket és a maguk esztétikumán túl elengedni a homályos megfogalmazásokat²⁴³.

Minois természetesen a koraközépkori fejleményekkel is foglalkozik, ám mindez sok újdonsággal nem szolgál. A megfélemlítő pokolkép további eldurvulásának lehetünk tanúi, amit Minois a közállapotok eldurvulásával magyaráz – azaz az emberi kegyetlenség a klasszikus pokol-képek leírásaihoz képest esetenként jóval durvábbnak bizonyult, ezért, hogy a pokol az új idők új gyakorlatában is elrettentő maradjon, a pokol-ábrázolások jóval brutálisabbá váltak.²⁴⁴

243 Annak érdekében, hogy az alkalmazott fogalmak értékeléséhez hasznos szempontokat találjunk vázoltam fel Minois elemzését is.

244 Georges Minois: A pokol története, 183-188.

Meg kell még jegyeznünk Beda Venerabilisről, hogy maga is szerzetesi látomásokat jegyez le egyháztörténeti munkájában, ami a *pokoljáró túlvilági utazások* műfajának kialakulásához vezet. E műfaj talán legismertebb késő középkori példája lesz Dante *Isteni színjátéka*²⁴⁵. A pokolbeli látogatásról szóló látomásként fogható fel a *Me2* egy rövid epizódja is. Az *Or2* hamarosan elemzésre kerülő néhány részlete az üdvözült lélek boldogságának fantáziaképeit tartalmazza, amely szintén mutathat némi műfaji rokonságot ezekkel a szövegekkel.

2. Anselmus túlvilágképének, eszkatológiájának sarokpontjai – kulcsfogalmak

Anselmus eszkatológiai látásának megértéséhez 3 fogalommal szeretnék behatóan foglalkozni, amelyek a különféle műfajú szövegekben visszatérően jelen vannak: *menny*, *pokol*, *Krisztus teste*. A menny és a pokol és Krisztus teste kapcsán is²⁴⁶ úgy tűnik az imádságok és levelek szövegei alapján, hogy egyfelől van egy földi avagy az ember jelenét érintő tapasztalat, létállapot; valamint egy eljövendő tapasztalat és létállapot, ami a Krisztus második eljövetelekor bekövetkező ítéletéhez kapcsolódik.

Az ember jelenével kapcsolatban röviden azt lehet mondani, hogy Anselmus az ember engedelmisségét, Isten akaratához való viszonyát kivetíti üdvözült, avagy kárhozatos státusára. Az az ember, aki engedetlen, aki bűnét meg nem bánó és a vezeklésre (még) nem vállalkozó bűnös, az már ezen a világon is mintegy kárhozatos állapotban, a pokolban van. Míg az az ember, aki Isten akaratát igyekszik saját életében megvalósítani, az már földi életében is a mennyben tudhatja magát. Az Isten ítéletéről tanítva ugyanakkor Anselmus a menny és pokol fogalomnak ad egy jövőre irányuló értelmet is, hiszen az eljövendő számonkérést követően egyértelműen kiderül majd, hogy az ember onnantól fogva a Mennyben élhet Istennel és a szentekkel közösségben örökké, vagy a Pokol gyötrelmei várnak rá.

Anselmus *Krisztus testével* kapcsolatban is összetett megközelítést alkalmaz, ám itt a kétféle fenti megtapasztalás kiegészül egy harmadikkal is. A háromféle lehetséges megtapasztalás közül kettő a földi élethez kapcsolódik, a harmadik a fenti két fogalomhoz hasonlóan *jövőre irányuló*. Az Úrvacsora szentségének felvétele jelenti az egyik

245 Georges Minois: A pokol története, 189-196.

246 Legalábbis részben

tapasztalatot és az ebből fakadó *incorporatio*, azaz az egyház testébe testesülés a másikat.²⁴⁷ A harmadik pedig az evangéliumi szenvedő és feltámadott Krisztus-testhez való viszonyulás, és annak megtapasztalása, ami nyilván *jövőre irányuló tapasztalat* és szintén kapcsolódik az ítélethez, az eljövendő találkozáshoz (*parúzia*) Krisztussal a halál után²⁴⁸.

Itt érdemes megjegyezni, hogy bár Anselmusnak van két rövid levele az Úrvacsoráról és annak kiszolgáltatásáról, amelyet Dér Katalin fordításában magyar nyelven is olvashatunk a traktátusok között²⁴⁹, ezek a témánk szempontjából azonban kevés támponttal szolgálnak, mivel az Úrvacsora kiszolgáltatásának módjáról, formájáról szólnak sokkal inkább, mint az Úrvacsora teológiájáról. Ez lehetne akár meglepő is, de a Berengár és Lanfrancus Úrvacsoráról szóló vitája nyomán Lanfrancus az Úrvacsora teológiáját kidolgozta, így Anselmus esetében feltételezhetjük, hogy nem érezte szükségesnek a kérdés további kifejtését, illetve elképzelhető, hogy nézeteit tanítványainak élő szóban fejtette ki.

3.1. Anselmus eszkatológiájának szövegi forrásai

3.1.1. *Or2 Imádság Krisztushoz, mikor az elme az iránta való szeretetre akar felforrósodni*²⁵⁰

E szöveg egy Jézus szenvedéséről, haláláról, temetéséről, feltámadásáról szóló hosszú elmélkedés. Érdekessége, hogy egyszerre akar azonosulni Jézus szenvedésével testi és lelki értelemben. Ez a törekvés Jean de Fécamp *emocionális lelkiségének* lényegi eleme. Komoly szerep jut a szövegben az asszonyok könnyeinek, Mária könnyeinek, de az imádkozó saját könnyeinek is. Ez szintén Jean de Fécamp stílusjegye. Ugyanakkor Anselmus azonosulni kíván Arimátiai Józseffel is, aki Jézust levette a keresztről. Krisztus testének ezen különleges érintésére a szerző maga is egyfajta vágyakozó imádatot tekint. Ez már saját motívumképzés, amely továbbviszi Jean de Fécamp passiójának lelkiségi olvasatát. A húsvéti narratívát követve fogalmazza meg Anselmus vágyakozását arra a csodálatos megtapasztalásra is, amelyben az asszonyoknak volt része a sírnál Jézus feltámadásakor. Az ezt követő szakaszban pedig a Krisztussal való találkozás iránti vágyakozásáról elmélkedik, amelynek teljesülése nyilvánvalóan az örökkévalóságban

247 A folyamat kezdete nyilvánvalóan a keresztség, de az Úrvacsorában teljesedik ki.

248 Mindezek felvethetik Anselmus esetleges misztikus teológiai tendenciáit is, ennek feltárása azonban a dolgozat keretein túlmutat.

249 Levél a kovászos és kovászatlan áldozatról, In: Canterburyi Szent Anzelm Összes Művei, 382-387; Az egyház szentségeiről, In: In: Canterburyi Szent Anzelm Összes Művei, 392-394.

250 Ad Christum mens vult eius amore fervere

valósulhat meg. E megállapításokat a szöveg néhány részletével mutatom be, az ima utolsó szakaszát pedig részletesen vizsgálom meg.

„Ó jaj nekem, nem láthattam az angyalok Urának lealacsonyodását az emberekkel való együttlétig, hogy felmagasztalja az embereket az angyalokkal való együttlétig. Amikor a sértett Isten önkéntesen meghalt, hogy a bűnös éljen, jaj nem érdemeltem meg, hogy jelenlevőként rácsodálkozzak a te oly csodálatos és oly felbecsülhetetlen emberszeretetedre. Ó lelkem, miért nem voltál jelen, hogy téged szúrjon át a legélesebb fájdalom kardja, mert nem lettél volna képes elviselni, hogy a te Szabadítód oldalát lándzsa sebzi meg? Nem bírtad volna látni, hogy megsebeztek Alkotód kezét és lábát szögekkel. Irtóztál volna attól, hogy Megváltód vére kiontatott. Miért nem részegítettek le keserű könnyeid, mikor őt keserű méreggel itatták? Miért nem szenvedtél együtt azzal, aki a legtisztább szűz, aki az ő legméltóbb anyja, s a te legjóságosabb úrnőd²⁵¹?”

Az első mondat igen sűrű megváltástani összefoglaló: az Úr megaláztatásáról szól utalva az *incarnatióra*, majd a megdicsőülésben már az embereknek az angyalokkal való együttélésére vonatkozik, aminek kulcsa az, hogy a sértett Isten önkéntesen meghalt (*sponte moriebatur*) azért, hogy az ember éljen. Isten önkéntes halálának motívumát az első fejezetben már elemeztük, itt viszont a gondolati ívhez kapcsolódó érzelmekre szeretnék nagyobb figyelmet fordítani. Arról már említést tettem, hogy a Krisztussal való együtt szenvedés gondolata a Jean de Fécamp által is szorgalmazott *emocionális spiritualitás* egyik alapvető eleme. Anselmus e szövegét B. Ward késeinek gondolja és elemzésében felváltva nevezi imádságnak és meditációnak, s itt valóban kevert műfajról van szó.²⁵² Figyelembe véve, hogy a szöveg nagy része érzelmes bibliakommentár, inkább

251 Heu mihi, qui videre non potui dominum angelorum humiliatum ad conversationem hominum, ut homines exaltaret ad conversationem angelorum ! Cum deus offensus sponte moriebatur ut peccator viveret, heu qui tam admirabili, tam inestimabili pietate praesens obstupescere non merui ! Cur, o anima mea, te praesentem non transfixit gladius doloris acutissimi, cum ferre non posses vulnerari lancea latus tui salvatoris ? Cum videre nequires violari clavis manus et pedes tui plasmatoris ? Cum horres effundi sanguinem tui redemptoris ? Cur non es inebriata lacrimarum amaritudine, cum ille potaretur amaritudine fellis? Cur non es compassa castissimae virgini, dignissimae matri eius, benignissimae dominae tuae? Schmitt Opera Omnia Vol 3, 7.

252 The Prayers and Meditations of Saint Anselm with the Prosligion, translated by Benedicta Ward, 60. Tegyük hozzá, hogy Anselmus meditáció meghatározásával nem korrelál ez a szöveg, hiszen jóval inkább ösztönöz Isten iránti csodálatra és az iránta érzett szeretet felforrósítására (ami az *oratio* definíciója), mint önvizsgálatra (ami pedig a *meditatio* meghatározásra), így nem Anselmus meghatározása szerinti meditációra kell gondolnunk, hanem a monasztikus igemeditációra, ahol a szakasz bemutatása, elemzése és az elemzés során megfogalmazódó imák és „felkorbácsolt” érzelmek

volna célszerű igemeditációnak nevezni. Ugyanakkor a cím, amely a Krisztus iránti szeretet felforrósítására vonatkozik, az *Ep10* szerint inkább az imádságok meghatározását tükrözi.

„«Felemelt kezeiddel» (Lukács 24,50) a felhő által a mennybe felemelttél és én ezt nem láttam. Az angyalok megjövendölték, hogy te visszatérésre készülsz, és én ezt nem hallottam. Mit mondjak? Mit tegyek? Merre menjek? Hol keressem Őt? Hol, avagy, mikor találom meg? Kit fogok kérdezni? Ki fogja elmondani szerelmesének, hogy »a szeretetben gyöngélkedem« (Énekek éneke 2,5), ki fogja hirdetni szeretettel? »Elfogyatkozott szívem« (Zsoltárok 73,26) öröme, »nevetésem gyászba fordult« (Zsoltárok 77,3). »Az én lelkem nem akar megvigasztalódni« (Zsoltárok 77,3) rajtad kívül, én kedvesem. »Micsoda van bizonyosan a mennyben nekem, s mit kívántam tőled a föld felett?« (Zsoltárok 73,25²⁵³) Téged akarlak téged kereslek, benned reménykedem. »Neked mondta az én szívem: kerestem a te orcádat Uram, újra meg újra kerestem a te orcádat, ne fordítsd el orcádat tőlem« (Zsoltárok 9,11)!»²⁵⁴

E szakaszban a mennybemenetel után Jézust kereső ember bizonytalansága, félelme, keserősége tükröződik. A Jézussal való fizikai kontaktus vágya szólal meg. Ez az erős vágyakozás Ágoston és I. Gergely hatása is lehet Anselmus gondolkodásában és prózájában. Földi életünk gyötrelmes, ha Isten meg nem vigasztal bennünket. Az Istent kereső ember sóhaja, könnye, Isten nélküli reménytelen magánya a panaszszoltárok hangját idézheti fel. A Zsoltárok szövegének ilyen sűrű használata nem meglepő egy bencés szerzetestől. A szerzeteseknek a zsoltárok szövegét kívülről kell tudniuk, azokat minden egyes héten egytől-egyig végigimádkozzák. Ez a szoros szerzetesi viszonyulás a zsoltárokhoz és a zsoltárok ismétléséhez mint imaformához, két fontos hatást is gyakorolhatott a szerzőre. Egyrészt a zsoltárok az imaköltészetében inspirációs forrásként szolgálnak. Másfelől pedig, mivel Anselmus először zsoltárvers-gyűjteményeket,

integrált megjelenítésére látunk példát.

253 A zsoltárban nem kérdésként szerepel.

254 «Elevatis manibus» a nube susceptus es in caelum, nec vidi. Angeli promiserunt te rediturum, nec audivi. Quid dicam? Quid faciam? Quo vadam? Ubi eum quaeram? Ubi vel quando inveniam? Quem rogabo? Quis nuntiabit dilecto »quia amore langueo«? »Defecit gaudium cordis« mei, «versus est in luctum» risus meus. »Defecit caro mea et cor meum, deus cordis mei et pars mea deus in aeternum«. »Renuit consolari anima mea« nisi de te, dulcedo mea. »Quid enim mihi est in caelo, et a te quid volui super terram?« Te volo, te spero, te quaero. »Tibi dixit cor meum: quaesivi vultum tuum, vultum tuum, domine, requiram ; ne avertas faciem tuam a me«. Schmitt Opera Omnia Vol 3, 8-9

zsoltárkivonatokat (*florilégium*) igyekezett összerakni, gondolhatott arra, hogy ezt az imát elimádkozva az olvasó elmélkedhet Krisztus szenvedésén és megdicsőülésén, így saját helyzetén is és hálára indulhat megváltásáért, egyúttal pedig versekkel is imádkozik az a hívő, aki egyébként a kolostori imaórákból elfoglalt élete okán kimarad, ily módon az ő magánáhítata bekacsolódhat a közösség imádságába.

„«Téged szomjazott az én lelkem, amint sokszorosan az én testem is. Szomjazik rád Istenem – az élet forrására – az én lelkem» (Zsoltárok 63,2). Mikor mehetek el és jelenhetek meg az én Istenem színe előtt? Mikor fogsz eljönni, én vigasztalóm, akit várok? Ó, ha majd meglátom az én örömet, amelyre vágyódom! Ó ha »megelégíttetem majd, mikor megjelenik a te dicsőséged,« melyre éhezem! (Zsoltárok 17,15) Ó, ha »majd bővülök házad bőségében, mely után sóhajtozom!« Ó ha majd megrészegülök »gyönyörűséged patakjától« (Zsoltárok 36,9), melyre szomjazom²⁵⁵!”

Az eljövendő öröm e megfogalmazása az Istennel való találkozáshoz kapcsolódik, akinek jelenlétében lelkünk megvigasztalódik, s szomjúságunk nála *megelégíttetik*. Isten meglátása az eljövendő öröm. Az élet vizének motívuma a Krisztus közeledő végső eljövételről szóló Jelenések 22,10-17-ben bukkan föl, itt szó van a bűnbánat, a megtisztulás és az ige tiszta tanításának fontosságáról mint annak a feltétele, hogy az ember ihasson az élet vizéből. A szomjazás és megelégítés motívuma ugyanakkor megint csak a zsoltárok szóhasználatát visszhangozza, s egyúttal utalhat Jézus boldogmondására is (Máté 5,6). Isten, a mi Teremtőnk (*creator*) és Újjáteremtőnk (*recreator*) az, akire az élet, s így az örök élet forrásaként is tekinthetünk. Jézus kereszttáldozatának áldott következményeként ünneplhetjük annak lehetőségét, hogy az Isten személyére, igazságára és az öröklétre való szomjazásunk kegyelméért meg fog elégíttetni. A jézusi boldogmondások a *Hegyi beszédben* is ebben az értelemben az eszkatologikus beteljesedésre utaló jövő idejű igealakokat tartalmaznak a mondatok második felében. Erre az áldott tapasztalatra, beteljesedésre szomjazik maga Anselmus is. Természetesen az Isten házában való lét boldogsága mint szomjúság megintcsak a zsoltárok nyelvezetének is sajátja (Zsoltárok 42, 2-4)

255 «Sitivit in te anima mea, quam multipliciter tibi caro mea». »Sitivit anima mea ad deum fontem vivum. Quando veniam et parebo ante faciem dei« mei? Quando venies consolator meus quem expecto? O si quando videbo gaudium meum quod desidero! O si »satiabor cum apparuerit gloria tua« quam esurio! O si inebriabor »ab ubertate domus tuae« ad quam suspiro! Si potabis me »torrente voluptatis tuae« quam sitio! Schmitt Opera Omnia Vol 3, 9.

Az *Or2* szövege tehát alkalmasnak tűnik arra, hogy Anselmus Krisztus testéhez való viszonyának tekintetében a jövőre irányuló karaktert is vizsgáljuk. Vágyódik a Krisztussal való teljes közösség megtapasztalására az üdvösségben. A Krisztus iránti szeretet fellobbantására tökéletesen alkalmas szenvedésének tanulmányozása és a szenvedő Úr érzelmeivel való azonosulás keresése. Hiszen gyötrelmének átélése az a fájdalom, amely megnyithatja az utat annak a katarzisanak megtapasztalásához, amelyet Jézus feltámadásában és saját mennybe való felemeltetésünkben átélhetünk.

3.1.2. *Or 3 Imádság az Úr testének és vérének elfogadásakor*

„Úr Jézus Krisztus, ki az Atyád rendelkezésére, a Szentlélekkel együttműködésben, halálod által szabad akaratod kegyelmesen kiszabadítottad a világot a bűnből és az örök halálból, téged áldalak és hozzád könyörgök, bármilyen bágyadt szenvedéllyel és gyöngye vágyakozással teszem is ezt, hálát adva oly nagy jószágodért, amikor ezt a te szent testedet és a te szent véredet kívánom elfogadni, hogy megtisztuljak és védve legyek a bűnöktől.

Megvallom, Uram, hogy túlságosan méltatlan vagyok arra, hogy ezek érintéséhez járuljak, de erősen bízom abban a kegyelemben, amely által a bűnösök igazakká lesznek: feláldoztad magad letéve a lelkedet, az Atyának kedves áldozatként akartad magadat áldozni, én a bűnös pedig merészelem elfogadni ezeket, hogy általuk bocsánatot nyerjek. Kérlek tehát esdekelve téged, aki kegyesen megszánod az embert, hogy amiket a bűnök eltörlésére adtál, ne szolgáljanak nálam a bűnök növelésére, hanem megbocsátásra és oltalmazásra.

Add meg nekem Uram, hogy ekként szájjal és szívvel megragadjam, hittel és szeretettel érezzem, hogy tested és véred ereje által így kiérdemeljem, hogy eggyé legyek Veled halálod hasonlóságában és feltámadásodban a régi ember megöklése és az igaz élet újdonsága révén. Add meg, uram, hogy méltó legyek arra, hogy testedbe, ami az egyház, betestesüljek, és legyek a te tagod, te pedig az én fejem, és maradjak meg benned, te pedig én bennem, ameddig a feltámadásban újra nem formálsz az én nyomorúságos testemet és át nem alakítod a te dicsőséges tested hasonlóságára a te apostolodnak hatalmas

ígérete szerint. És add meg uram, hogy tebenned örvendezem majd az örökkévalóságban a Te dicsőséged felett, re: aki az Atyával és a Szentlélekkel élsz és uralkodsz, Isten a mindenségben, mindörökkön örökké. Ámen”²⁵⁶

Anselmus fenti imádsága a *Krisztus test* hármasság megtagadását meghirdető teológiai szöveg. Krisztus testének megváltástani, szentségtani és egyháztani vizsgálatával foglalkozik a mise áldozat bemutatására készülő pap szemszögéből.

A szöveg első sorai Anselmus megváltástani nézeteinek rövid összegzését adják. Ebben a szövegben a megváltás művének *trinitariánus* megfogalmazását láthatjuk, s újra megjelenik benne Krisztus áldozatának önkéntes jellege. Mivel Anselmus korában volt egy szentháromságtani vita, ami Anselmus és Roscelinus²⁵⁷ között zajlott, ezért a szentháromságtan és a megváltástani összefüggésének hangsúlyozása természetesen indokoltnak tűnik.²⁵⁸

A szentség a bűnök bocsánatára és a bűnös megtartatására adatott. Talán költői a kérdés, hogy lehet-e valóban méltóképpen járulni az Úr asztalához. Anselmus hamartológiája szerint Isten kegyelme nélkül biztosan nem. Hiszen az ember bűne oly nagy, hogy arra

256 Oratio 3. Oratio ad accipiendum corpus domini et sanguinem

Domine Iesu Christe, qui patre disponente, spiritu sancto cooperante, per mortam tuam spontanea voluntate misericorditer a peccato et morte aeterna mundum redemisti, adoro et veneror, eo quo possum quamvis tepido affectu et humili devotione, gratias agens tanto beneficio, hoc sanctum corpus tuum et hunc sanctum sanguinem tuum, quae ad emundationem et defensionem a peccatis accipere desidero. Confiteor domine, quia nimis sum indignus ad eorum tactum accedere; sed confidens de illa clementia qua pro peccatoribus, ut iusti fierent, animam tuam ponens ea dedisti, et pia hostia patri mactari voluisti: illa praesumo ego peccator, ut per illa iustificer, accipere. Supplex ergo te, pie miserator hominum, absecro, ut quae ad delendum peccata dedisti, non mihi sint ad peccatorum augmentum, sed ad indulgentiam et tuitionem. Fac me, Domine, ita ea ore et corde percipere atque fide et affectu sentire, ut per eorum virtutem sic morear complantari similitudini mortis et resurrectionis tuae per veteris hominis mortificationem et novitatem iustae vitae, ut dignus sim corpori tuo, „quid est ecclesia”, incorporari, et sim membrum tuum et tu caput meum, et maneam in te et te in me: quatenus in resurrectione reformes „corpus humilitatis” meae, configuratum corpori claritatis tuae, secundum promissionem apostoli tui, et in te in aeternum gaudeam de gloria tua: qui cum patre et spiritu sancto vivis et regnas deus per omnia saecula saeculorum amen. Schmitt Opera Omnia Vol 3 10.

257 Roscelinus triteista eretnek volt, azt tanította, hogy ha az Atya, Fiú, Szentlélek nem három külön személy, szubsztancia, akkor mindnyájan testet öltöttek Krisztusban. Nem Anselmus volt az egyetlen, aki Compiègne Roscelinusszal szembehelyezkedett, későbbi tanítványa, Petrus Abaelardus is visszautasította szentháromságtani tanításait.

258 Anselmus szentháromságtanról vallott nézeteiről a Levél az Ige Testetöltéséről című művében olvashatunk (Epistula de Incarnatione Verbi Dei. Magyar nyelven is olvasható Dér Katalin fordításában (Levél az Ige Megtestesüléséről), in: Canterburyi Szent Anzelm összes művei, 229-249.

megoldást csak Isten adhat a megváltásban, ami az úrvacsorai szituációban válik személyessé, méghozzá a bűnös ember bűnének bűnvallásakor.²⁵⁹

Kérdés, hogy elképzelhető-e a szöveg liturgikus alkalmazása. B. Ward szerint a szöveg kétféle használata elképzelhető. Bár kicsit hosszú, de nem annyira hosszú szövegről van szó, hogy ez önmagában kizárta tegye a szöveg liturgikus használatának lehetőségét. Ugyanakkor Galliában a 8. században elterjedt gyakorlattá vált a papok magánimája a *communio* előtt. A szöveg amellet, hogy személyes karakterű, a releváns szentírási textusokat beépítő komplex teológiai mű is a szentségről, megváltásról, egyházzól²⁶⁰.

Az Úrvacsorában ugyanis közösségbe kerülünk Krisztus testével és egymással, így lesz a szentség Isten kezében különös eszközzé, a beletestesülés (*incorporari*) eszközüvé. Az egyház közösségébe tartozni pedig az *extra ecclesiam non est salus* tétel fényében maga az üdvösség feltétele és forrása. Az egyházba való *beletestesülés* ekképpen a Krisztussal való mennyei egységnek megelőlegezett lehetősége és képe.

A Krisztus testéhez való kettős viszonyulás jelenre irányuló karaktere abból a szentségtani felismerésből adódik, hogy a bűnbocsánatot most fogadom el (*accipere*), gyümölcsét azonban örökkévalóságban fogom élvezni (ez már a jövőre irányuló karakter); egyháztani értelemben az Úrvacsora révén az egyháznak részévé válok (*incorporatio*), ami önmagában is üdvözítő; praktikus értelemben pedig engedelmességgel tartozom, Krisztus fősege alatt megmaradva (*et sim membrum tuum et tu caput meum*). A jövőre irányuló karakter jelenik meg az újjáteremtés tanításban is, melyben a nyomorúságos test (*corpus humilitatis*) átformálódik (*transfiguratio*) az Úr dicsőséges testére (*corpus claritatis tuae*). Ez a fajta új teremtés, újjáteremtés a Krisztusban hívő ember jutalma – összhangban a *Corpus Paulinum* újszövetségi tanításával²⁶¹.

3.1.3. *Levelek*

Anselmus levelezéséből számos olyan tételt lehetne idézni, mely témánkhoz szorosan kapcsolódó sorokat tartalmaz, ezért elkerülhetetlen a válogatás. Ezért három

²⁵⁹ami válaszként is szolgálhat Harnacknak a CDH kollektív megváltástani megoldása kapcsán megfogalmazott kritikájára.

²⁶⁰The Prayers and Meditations of Saint Anselm with the Proslogion, translated by Benedicta Ward, 30.

²⁶¹v. ö. 1Korinthus 15, 35-57; 1 Thesszalónika 4,13-18

egyházfegyelmi esetet kívánok bemutatni, mintegy esettanulmányokként. Ezek teológiai érvelésében szempontokat találhatunk Anselmus eszkatológiai téziseinek megismeréséhez. Először egy papok kiközösítését jóváhagyó levelet fogok elemezni, majd egy szerzetesek vezekléséről szóló szakaszt vizsgállok, végül pedig egy igen befolyásos laikus személynek írt levél vizsgálatával zárom a levelekről szóló forráselemzést.

1. Ep 374: Levél Gundulf Rochester-i püspökhöz, Arnulf perjelhez és Vilmos archidiakónushoz

Bár Lanfrancus Angliában sokat fáradt a papi cölibátus intézményének megszilárdításáért, jól látható, hogy a levélben említett papok mégsem léptek ki házasságukból, sőt együttéltek feleségükkel. Kiközösítésük feltehetőleg az egyházmegye papjainak összehívásával történt, melyet Anselmus érsekként – száműzetése miatt távollétében – megerősített.

A szakasz teológiai jelentőségét a kiátkozás megfogalmazása adja: „lemetszette az engedetleneket a kiátkozás illő kardjával” (*inoboedientes gladio dignae excommunicationis percussit*²⁶²). Ahogyan az Úrvacsora a test részévé tesz Isten műveként (*incorporari*), az engedetlenség elválaszt, lemetsz a testről, eltávolít Isten egyházából, kiirt a közösségből. Nem csupán vétjük indokolja önmagában a bűnös papok kiátkozását, hanem a feddésnek való gögös ellenállásuk is. Ez a gögös ellenállás elválasztja őket az egyháztól egészen addig, amíg az előjáró követelésének eleget nem tesznek. Amíg nem változtatnak és nem vezekelnek. Anselmus megváltástanról szóló tanítása kapcsán foglalkoztunk már az engedelmség fontosságával. Aki engedetlen, nem maradhat meg az egyházban, s aki nem marad meg az egyházban, az az üdvösségét is kockáztatja egyúttal. Ezt a következtetést ez a levél még nem mondja ki, a következő levél viszont már sejtetni fogja, az utolsó pedig le is írja.

Hivatkozhatunk itt is *Or2*-re: az engedelmségben való megmaradás üdvös, az előjáró szavával való szembehelyezkedés viszont olyan engedetlenség, amely elválaszt az egyháztól, s ez rendkívül nagy kockázatot jelent az üdvösség tekintetében.

2. Ep333 Levél Wulfric, Fülöp és Vilmos Canterbury-i szerzetesekhez²⁶³

262 Illetve hát egészen pontosan ledöfte, azaz kiölte, kiirtotta az egyház testéből.

263 ANSELMUS archiepiscopus : fratribus et filiis carissimis WLFRICTO, PHILIPPO, WILLELMO salutem et benedictionem dei et suam.

Audivi quia persuasione serpentis antiqui, cuius astutia primos parentes nostros de paradiso eiecit, claustrale paradisum et religiosam conversationem, quantum ad vos, deseruistis, et valde dolui ; sed consolatus sum et laetificatus quia non clausit deus vobis ostium paradisi, ne ultra in illud intraretis, sed potius vos

„Anselmus az érsek, Ulfriknak, Fülöpnek és Vilmosnak küldi Isten és a maga áldását.

Hallottam, hogy az ősi kígyó rábeszélése által, akinek ravaszsága első szüleinket a Paradicsomból kitaszította, elhagytátok a kolostor paradicsomát és a szent szerzetesi életet, és ezt erősen fájlaltam; de megvigasztalódtam és megvidámódott lelkem, mert Isten nem zárta be előttetek a Paradicsom kapuját, hogy aztán többé ne tudjatok belépni rajta, hanem titeket hatalmas könnyörülettel arra ösztönzött, hogy visszatérjetek hátrahagyott nyugalmatokhoz. Ha tehát ezért a könnyörületért, amelyet irántatok akaratotok ellenére tanúsított, hálát adtok Neki, és ha nem is igazán az emberek előtt szájjatokkal, hanem Isten előtt szívetekkel ígértek javulást, én is veletek együtt hálát adok Istennek és mindazt a neheztelést, ami bűnötök miatt összegyűlt bennem, kiűzöm a szívemből. Intelek tehát benneteket, mint fiaimat, hogy azt az ördögi és gonosz²⁶⁴ akaratot, ami megvan bennetek, Isten előtti vezekléssel üzzétek ki bűnös szívetekből, nehogy alkalom adtán elmétekbe valami szégyenteljes dolgot keverjetek, miután Isten titeket magához visszahívott! Reménykedjetek abban, hogy Isten jóságosan feloldozza a vezeklőket, s nyugodjatok meg egymás és a rend iránti jóakarásban és szeretetben! Néha megesik, hogy Isten irgalmából és az övéi iránti védelem miatt, az ördög nem tudja véghez vinni, amit elkezdett, ekkor más cselszövéshez fordul: azt, akit így megpróbált, de nem tudott elbuktatni, elbuktatja a határtalan szégyen elhordozása iránti türelmetlenség által. Isten előtt csodálkozzatok, hogy képesek voltatok ezt akarni és szégyenkezettetek, az emberek előtt pedig jó meggyőződéssel erősödjetek meg és bizakodjatok! A jó szerzetesi élet által

misericorditer coegit, ut ad requiem relictam rediretis. Si autem pro hac misericordia, quam vobis invitavit fecit, gratias illi agitis, et non tantum coram hominibus ore, sed etiam coram deo corde correctionem promittitis: agam vobiscum gratias deo, et omnem rancorem quem de culpa vestra concepisti, expellam de corde meo.

Moneo igitur vos ut filios meos, quatenus illam pravam et diabolicam voluntatem quam habuistis, paenitendo coram deo de corde vestro penitus expellatis, neque occasione alicuius verecundiae, postquam vos deus ad se revocavit, mentem vestram indiscrete confundatis; sed sperantes in hoc quia deus paenitentes benigne suscipit, in bona voluntate et in amore vestri ordinis quiescatis. Solet enim contingere ut, quoniam diabolus, deo miserante et servum suum defendente, non potest de eo quod incepit perficere, ad aliam se convertat astutiam, et quem sicut incepit deicere nequit, deiciat per immoderatae verecundiae impatientiam. Coram deo tantum admiramini quomodo hoc velle potuistis et erubescite, et coram hominibus ex bona conscientia confortamini et confidite. Per bonam conversationem ostendite omnem pravam voluntatem alienam esse a vobis, et sic facietis ut nulla memoria sit aliis de hoc quod fecistis, et nulla prava suspicio de vobis. Omnipotens deus vos et a praeteritis culpis absolvat et in futuro sine fine ab omni peccato custodiat. Amen. Opera Omnia Vol 5 1951 269-270

264 *Pravus* – ferde, gonosz, nyilván a *rectus* ellentéte

mutassátok meg, hogy idegen számotokra minden gonosz akarat, és így cselekedjétek majd, hogy ne legyen senki, aki emlékszik arra, amit tettetek és ne legyen semmiféle gonosz gyanú sem veletek szemben! A mindenható Isten oldozzon fel benneteket múltbeli bűneitekből és vég nélkül óvjon benneteket a jövőbeni vétkektől! Ámen.”

Ez a levél is a korszak egyik jellegzetes nehézségével, a szökött szerzetesek visszafogadásának és bűnükből való feloldozásának problémájával foglalkozik. Az előző szöveggel szemben ez a levél nem a bűnösök megbüntetésével foglalkozó egyházi személyekhez, hanem magukhoz, a vezeklő szerzetesekhez szól.

Visszatekintve Minois második. következtetésére, láthatjuk, hogy Anselmus e szerzetesek vétkét az első ember vétkével állítja párhuzamba. E szemszögből nézve logikus, hogy vétküik következménye is egymásnak megfeleltethető: kiűzetés a Paradicsomból. Itt még világos, hogy Anselmus hasonlatot alkalmaz: a kolostor paradicsoma, a szerzetesi életnek felel meg (*claustrale paradisum et religiosam conversationem, quantum ad vos, deseruistis*), a folytatásban a szerző azonban a távollevők visszatérésében már annak az Isten irgalmát látja, aki nem zárta be előttük a Paradicsom kapuját, hogy aztán többé ne léphessenek be rajta, hanem arra ösztönözte őket irgalmával, hogy visszatérjenek hátrahagyott nyugalomukhoz (*non clausit deus vobis ostium paradisi, ne ultra in illud intraretis, sed potius vos misericorditer coegit, ut ad requiem relictam rediretis*).

Érdekes e sorokat teológiailag megvizsgálni. A paradicsom kapuja (*ostium paradisi*) kapcsán fontos megjegyezni, hogy Jézus saját magát is nevezi az ajtónak, a János 10,9-ben, ami a *Vulgatában* hasonló szóhasználatot követ (*Ego sum ostium.*) Mivel a levél arról szól, hogy a három szerzetes visszatért és visszatérhetett kolostorába Canterburybe, mondhatjuk, hogy Isten nem zárta be előttük a Paradicsom kapuját, azaz a kolostort, ahová az ördög mesterkedése ellenére így újra beléphettek. Ezáltal pedig tovább küzdhettek üdvösségükért, amennyiben ezúttal már megmaradtak engedelmes módon a kolostorban és esélyt kaptak ezzel arra is, hogy kapcsolatuk lehessen Krisztussal. A bűnből való megtérés és vezeklés fontos megfogalmazása ez.

A nyugalomhoz való visszatérés, melyre őket Isten irgalmasan ösztönözte (*misericorditer coegit ad requiem relictam*), többszörösen érdekes. Egyrészt a *relinquo* igét alapvetően Anselmus a világ (*saeculum*) és a világi javak hátrahagyására alkalmazza, ami a lehető

legbölcsebb döntés, amit az ember meghozhat, hiszen az üdvösség valamivel bizonyosabb útja. Rendkívül érthetetlen tehát a kolostort, a földi Paradicsomot, az üdvösséget, az örökkévalót hátrahagyni a világért, a kárhozatért, a mulandóért. A nyugalom (*requiem*) pedig abból táplálkozik, hogy a szemlélődő életmód vállalásával a kolostorban élő ember összpontosított figyelemmel keresheti élete minden pillanatában Isten akaratát. Ezt a célt szolgálja az imádság, a munka és az engedelmisség, melyet a szerzetes első renden apát iránt tanúsít, de végső soron valamennyi társának engedelmisséggel tartozik, s vállalni a kolostori regulához igazított életet. Ezért kell kiűzni a gonosz, ferde (*pravus, rectus* ellentéte), ördögi akaratot, nehogy elméjükbe szégyenteljes dolgot keverjenek (*neque... mentem vestram indiscrete confundatis*)²⁶⁵.

Anselmus arra kérte a szerzeteseket, hogy reménykedjenek Istennek a vezeklők iránti feloldozó kegyelmében. A vétük tehát nem egyházfegyelmi, hanem üdvkérdés. Hiszen ha a kolostori lét csupán az egyházi létnek egy formája lenne, akkor elszökésük csupán azt bizonyítaná, hogy nem való nekik a kolostori életforma, egy másikat kell találniuk maguknak. Anselmus szerint azonban a kolostori lét több mint egy lehetséges életforma. Ezt már láttuk fentebb az üdvhierarchia elmélet tárgyalásakor, hogy a fogadalom és az engedelmes életforma vállalása miatt Anselmus a kolostori életet az üdvösség legbiztosabb – bár nem egyetlen biztos – útjának látja és láttatja. Az apátnak való engedelmisség megtagadása és a közösség elhagyása tehát nem csupán egy emberi konfliktus, amelyben csalódást okoznak ezek a szerzetesek az apátnak és a szerzetestársaknak, hanem üdvösségük kockáztatása. Első renden tehát nem csupán nekik kell megbocsátaniuk, bár nyilván a szerzetestársakat is meg kell győzniük kitartó vezeklésükkel éppúgy, mint ahogy Anselmus apát bizalmát is el kellett nyerniük, ám mindenekelőtt Isten feloldozásáért és bocsánatáért kell megküzdeniük.

Ebből a szövegből bizonyosnak tűnik, hogy a kolostor elhagyása olyan véték, amellyel a szerzetes üdvösségét kockáztatja. Bár a kolostor és a Paradicsom azonosítása nyilvánvalóan szóképként értelmezendő, a teológiai mondanivaló mégis csak az, hogy aki kiesik a kolostori közösségből, azt kockáztatja, hogy kiesik az üdvösségből. A visszatérésük Isten irgalmának egyértelmű jele, aki ezzel türelmet tanúsít és üdvözítő szándékát bizonyítja, hiszen őket az ő bűnös elméjük nem indíthatta arra, hogy visszatérjenek és vállalják a vezeklést Isten bocsánatáért. Bár Anselmus apát az, aki kimondja a feloldozás szavait, azt mégis a Mindenható Isten nevében mondja ki egyfajta

265 Az engedelmisségre következetesen buzdít a Regula is, v. ö. Rb 5; 58,17-20; 72,6

áldásként, amelyet viszont intése alapján még hűségükkel és kitartásukkal meg kell szolgálniuk.

3. *Ep297 Eustachiusnak Gusfried Bec-i szerzetes atyjának*²⁶⁶

„Anselmus, a Canterbury-i egyház szolgája, Eustachiusnak, Gusfried Bec-i szerzetes atyjának üdvözet.

Gusfried úr, a te fiad, aki nyugtalan a te lelked üdve felől és fél a te kárhozatodtól, megkért engem, hogy mutassam meg neked, mekkora veszedelemben vagy²⁶⁷! Elmondta tehát, hogy a te feleségednek, az ő anyjának, függetlenséget adott, hogy a világot elhagyva apácává legyen és testetében tisztasági fogadalmat tettél Istennek, ám ezután másik asszonyt fogadtál magadhoz, akivel később gyermeket is nemzettél²⁶⁸.

Ha tehát ez így van, meg kell tudnod bármilyen kétség nélkül, hogy ha ezt az életet ebben a bűnben hagyja el a te lelked, teljesen meg fog semmisülni, és nem lesz reménye az üdvösségre, sem az ítélet napja előtt, sem pedig az ítélet napja után. Lásd meg hát bölcsességed, mennyire rossz dolog elveszíteni az örök dicsőséget és az angyalok társaságát és elszenvetni az örök gyötrelmet az

266 ANSELMUS archiepiscopus, servus ecclesiae Cantuariensis : EUSTACHIO, patri GAUSFRIDI, monachi Beccensis, salutem.

Domnus GAUSFRIDUS, filius vester, sollicitus de salute animae vestrae et timens damnationem vestram, rogat me ut ostendam vobis, in quanto periculo maneatis. Dicit enim quia uxori vestrae, matri eius, licentiam, ut saeculum relinquens sanctimonialis fieret, dedistis et castitatem deo corporis vestri vovistis, sed postea aliam mulierem accepistis, unde filium genuistis.

Quod si ita est, scitote absque ulla dubitatione quia, si in hoc peccato de hac vita exit anima vestra, omnino perdita erit, nec ulla spes eius salutis, sive ante diem iudicii sive post diem iudicii, erit. Videat igitur vestra prudentia quam grave malum sit perdere gloriam aeternam et societatem angelorum et pati tormentum aeternum in societate diabolorum. Videte etiam quam periculosum sit et quanta insipientia in tali re diffindere correctionem, sine qua certam potestis exspectare perditionem. Quamdiu enim in hoc peccato manetis, ira dei manet super vos; et sicut peccatum quanto diutius manet, tanto magis crescit: ita ira dei magis ac magis in dies super vos exardescit.

Consulo igitur et precor, sicut Christianus Christianum et sicut amicus amicum, quatenus de tam gravi peccato et tam magno periculo exire non differatis, ne forte de hac vita ad mortem et tormentum aeternum transeat anima vestra » qua hora non putatis«. Consulo etiam ut filii vestri, domni GAUSFRIDI, de hac re accipiatis consilium, si umquam a deo vultis habere salutis auxilium. Nam etsi non promisissetis castitatem vestri corporis, quando uxori vestrae licentiam dedistis ut sanctimonialis fieret: nullo modo tamen sine eo peccato et periculo quod supra dixi, violare eandem castitatem in vobis possetis, quamdiu uxor eadem viveret. F. S. Schmitt Anselmi IV. 217-218

267 A *maneo* (megmaradni) ige alapvetően pozitív értelemben szerepel Anselmus szóhasználatában, a kitartásra, az állhatatosságra buzdító szövegekben szerepel többnyire, így e helyen a használata rendkívül érdekesnek tűnik.

268 A T/2 alakok alkalmazásának oka feltehetőleg fejedelmi többes, azaz a címzett magas rangú személy lehet.

ördög társaságában. Lásd meg, mekkora veszély és mekkora ostobaság lenne ily módon elszalasztani a javítást, amely nélkül biztos pusztulás várhat rád. Ameddig tehát megmaradsz e bűnben, Isten haragja marad meg rajtad, és minél tovább maradsz a bűnben, annál inkább növekszik, és Isten haragja rajtad minden nap jobban és jobban fog izzani.

Tanácsolom tehát és könyörgök, mint keresztény a kereszténynek és barát a barátak, ne késlekedj elhagyni ezt az oly súlyos bűnt és oly nagy veszélyt, nehogy történetesen ez életből átmenjen a te lelked az örök halálba és kárhozatba *azon az órán, melyet nem tudtok*²⁶⁹. Azt is tanácsolom, hogy a te fiadnak, Gusfried úrnak javaslatát ez ügyben fogadd el, ha egyszer majd Istentől segítséget és üdvöt akarsz kapni. Ha pedig nem fogadtál tisztaságot e testben, amikor feleségednek függetlenséget adtál, hogy apácává legyen, akkor sem sértheted meg ezt a szüzességet, amíg az a feleséged él, a bűn és veszély nélkül, amelyet fentebb említettem.”

Eustach úr, Gusfried beci szerzetes atyja a *fejedelmi többszám* következetes alkalmazásának fényében igen nagy hatalmú, vagyonos normann nemes lehetett. Eustachnak mind a fia, mind a felesége a szerzetesi élet vállalása mellett döntött, s mikor az asszony így tett, feltehetőleg Eustach fogadalmat tett, hogy nem házasodik meg újra, hanem ő maga a birtokokat igazgatva igyekszik majd szűzies, elmélkedő életet élni. A feleség, bízva Eustach ígéretében, teljes nyugalomban költözhetett be a zárdába, ám ezt követően Eustach nem csupán asszonyt vett magához, hanem az új kapcsolatból gyermek is született. Anselmus a történetekről értesülve Eustachot kétféle lehetőséggel szembesíti.

Az első lehetőség a levél utolsó sorában olvasható, mely szerint lehetséges, hogy nem volt semmiféle ilyen fogadalom Eustach részéről, de ha nem is volt ilyen fogadalma, akkor is bűnös, mégpedig a házasságtörés bűnében, ugyanis addig semmiképp nem hálhatott volna másik nővel, amíg szerzetessé lett felesége életben van. A második lehetőség a súlyosabb, ha fogadalomszegéssel állunk szemben. Tudva, hogy Anselmus megváltásában a fogadalomnak alapvető szerepe van az üdvösségben, nem meglepő, hogy a fogadalom megszegése kárhozatos bűnként jelenik meg a levélben.

269 Lukács 12,40

Az utolsó előtti bekezdésből világosan kitűnik, hogy Anselmus meglátása szerint, aki a halál pillanatában bűnösnek találtatik, az pokolra jut, mégpedig örökre (azaz tagadja az *átmeneti pokol* és a *gyógyító pokol* teóriáját is), mivel ebben az állapotban a bűnös elmulasztja kiengesztelni Istennek az ellene izzó haragját. Bölcs ember pedig ilyen ostobaságot nem követhet el. Eustachiusnak érdemes tehát mind a fiú, mind az apát javaslatát megfontolnia és aszerint változtatnia, ha egyszer (*umquam*) majd üdvözülni akar. Minois sémájában láttuk, hogy a halál után az emberek vagy azonnal pokolra jutnak, mert bűnösök (és Anselmus értelmezésében ez történe ez esetben Eustach úrral is), vagy ott várakozik a végítéletig, hogy üdvözülhessenek Krisztus követői, egy részük pedig, a mártíromság okán azonnal a mennybe jut. Gergely ellenben úgy vélte, hogy örök sorsunk megtapasztalása már a halál pillanatában megkezdődik.²⁷⁰ Ebből a szövegből nem derül ki egyértelműen, hogy Anselmus túlvilágképében létezik-e egy hely, ahol az üdvösségre váró lelkek a végítéletig várakoznak. Az viszont látszik, hogy a fogadalomhoz való visszatérés üdvözítő eredményét még egy ilyen súlyos bűn esetében is biztosítottnak látta. Így ez a szöveg is megerősíti, hogy Anselmus üdvfelfogásában mekkora jelentősége van a fogadalomtételnek.

E levél egyértelművé teszi, hogy a poklot a szerző az örök kárhozat helyének tartja. Ahogyan megéljük a jelent, az kihat az örökkévalóságban kibontakozó sorsunkra, különösen a halál pillanatában megélt szokásrendünk lesz „perdöntő”. Tekintettel arra, hogy nem tudjuk halálunk időpontját, célszerű az üdvösségünkön munkálkodva, nem pedig tudatos engedetlenségben és bűnben élni az életünket. Az üdvösség átélésének pillanatáról a szerző bizonytalanul fogalmaz, egyszer majd elnyerjük (*umquam habere*), a pokoli szenvedés ellenben Istentől véglegesen elszakítva az ördög társaságában úgy tűnik, már halálunk pillanatában megkezdődik. Ezért kell korrigálnunk, elfordulva a büntől és lelkivezetőnk tanácsát követve élnünk az életünket. Ez a személy, lelkivezetőnk pedig *ad absurdum* akár a saját fiúnk is lehet.

3.1.4. A levelekből és imádságokból kiolvasható összkép összefoglalása

1. Pokol: kárhozat

Anselmus levelei és imádságai szerint a pokol létezik, a bűnösök pokolra jutnak, és aki pokolra jut, az örökké ott is marad. A pokol ezért nem lehet a megtisztulás helye, Anselmus rendszerében nincsen nyoma a purgatóriumnak. Bár hangvétele nem oly kegyetlen, mint

²⁷⁰ Georges Minois: A pokol története, 205.

amelyet a kelta kultúra a *félelempasztoráció* eszközként alkalmaz, az Eustachiushoz szóló *Ep297* így is jó példát szolgáltat arra, hogy Anselmus is törekedett a maga kifinomultabb eszközeivel arra, hogy felebarátait keresztyénibb életvitel folytatására készítse. A levél udvarias stílusa természetesen a másik társadalmi rangjának szól, ezért érdekes volna talán a szerzőnek egy kevésbé jelentős személyhez szóló fegyelmező hangvétellű levelét is megvizsgálni.

Az azonban világos, hogy a *fogadalomszegés*, az etikátlan életvitel és a *kevert gondolkodás* komoly kockázatokat rejtenek magukban. A *kevert gondolkodás* kockázata az, hogy a világ csábításai a szemlélődő életet megzavarják, az ördögi csábító gondolatok tudatunkba beférkőzve figyelmünket megosztják, s ezzel üdvösségünket is veszélybe sodorhatják. E tapasztalatot minden keresztyén ember ismeri nyilvánvalóan. A hétköznapokban a hitgyakorlat jóval nehezebb, mint akár a templom csendjében, vagy egy csöndes vidéki elvonultságban töltött pihentető hétvégén.

Következő fejezetünkben a szemlélődő életről szóló elemzések kapcsán igyekszem majd megmutatni, hogy már Anselmus példaképei is foglalkoztak ezzel a problémával, s annak lehetséges megoldásával. Erről pedig a *RB* 66,6-7 is tartalmaz egy figyelemreméltó gondolatot: „*A monostort, ha lehetséges, úgy kell építeni, hogy minden szükséges dolog, mint a víz, malom, kert és különféle műhelyek a monostoron belül legyenek, hogy a szerzeteseknek ne kelljen kint csatangolniuk, ami lelküknek éppen nem válik üdvére.*” Ez a mondat arra utal, hogy már Benedek is fontosnak tartotta a szerzeteseket lehetőség szerint a falak között tartani, mivel a falakon túl, úgy vélte, olyan komoly kísértésekkel kell szembenézniük, amelyeknek nem biztos, hogy ellen tudnak állni, és nem garantálható az sem, hogy a szemlélődő élet koncentrált figyelmében meg tudnának maradni.

2. Menny: üdvösség.

A mennyről és az üdvösségről szólva egyértelműnek tűnik, hogy a fogadalomtétel és annak megtartása garantálhatja az ember mennybejutását. A mennyben Krisztussal és az angyalokkal közösségben boldogság, öröm, bőség és dicsőség vár azokra, akik e világban készek voltak a szegénység, az önmegtartóztatás és alázat nehéz útját vállalni. Mindez teljességgel megfelel az üldöztetés idejének keresztyén népi igazságérzetével Minois szerint, ami a kora középkorban is népszerű álláspontnak tűnik.

Az üdvösség és mennybejutás *eljövendő* jellegével kapcsolatban bizonytalanok vagyunk²⁷¹, az *umquam* szó használata az *Ep277*-nem tekinthető ezzel kapcsolatos állásfoglalásnak. Az viszont az *Or2* alapján világosnak tűnik, hogy Anselmus számol azzal a *páli* textusok alapján, amelyeket Lanfrancus kommentárjainak köszönhetően jól ismert. Krisztus dicsőséges eljövetelekor valamennyien Krisztus testéhez hasonlatos testet öltünk magunkra, s akik az Ő követésében helyes életet élünk, vele ezért közösségben lehetünk. Anselmus erősen vágyódik erre a közösségre, erre a találkozásra és a megváltásban adatott legszebb ajándékként szemlélteti ezt a lehetőséget az *Or2* utolsó szakaszában.

Az üdvösség *futurális jellegének* pontosabb megfogalmazását egyik kései műve adja, : *Az isteni mindentudás, eleve elrendelés és kegyelem összhangja a szabadakarattal (De concordia praescientiae et praedestinationis et gratiae Dei cum libero arbitrio)*²⁷² című művében a harmadik kérdés kilencedik pontjában.

E szakasz foglalkozik azzal a kérdéssel, hogy miért kell elszenvedniük a hívő embereknek a megváltás ellenére is a halált. A kérdésre adható egyik válasz az, hogy az üdvösség elnyeréséért tett minden erőfeszítés és érdem értelmét veszítené, ha mindenki a megváltás gyümölcseként azonnal romolhatatlanságra elválna. Nem volna szükség hitre és reményre, a menny ugyanis egy azonnal megtapasztalható realitássá válna. Érdekes kérdés, hogy miért kell feltétlenül emberi teljesítményt felmutatni abban az üdvösségben, amely alapvetően isteni mű a CDH-ban.

Ugyanakkor van itt még egy fontos állítás a szakasz utolsó mondatában, amire feltétlenül reagálnunk kell. A Szentírás a halálról a bűn, illetve az engedetlenség következményeként ír (1Mózes 2,16-17). Anselmus szerint az embernek mindenképp át kellett mennie a földi létezésből a mennybe és a mennyekben nyerte volna csak el a romolhatatlanságot, mégpedig akkor, amikor betelik a létszám és eljön a végítélet, azaz a történelem végén. Mindebből az következik, hogy az örök üdvösség csak a jövőben megtapasztalható Anselmus teológiájában.

3. Krisztus teste: egyházkép és Úrvacsora

Anselmus korának egyik fontos témája volt a kiátkozás (*excommunicatio*) eszközének alkalmazása, amely a püspökök kezébe komoly hatalmat adott. A kiátkozottal tilos volt érintkezni, nem vehetett részt az egyházi életben és nem élhetett a kiátkozott a miseáldozat

271 Azaz, hogy a halál pillanatát mennyiben követi közvetlenül a mennyi lét megtapasztalása, s erről mi volna Anselmus álláspontja.

272 Caerburyi Anselm Összes Művei, 395-426.

lehetőségével sem. Ezen állapotában, az egyház közösségéből kirekesztve, kortársai biztosra vették, hogy elkárhozik, ha ezen státuszban éri a halál. Komoly vezekléssel lehetett csak az egyházba visszatérnie. Ezen vezeklésnek igen sokféle gyakorlata létezett éppúgy, ahogy a kiátkozás és a visszafogadás rítusa is igen sokoldalú volt a 11. században.

Tekintettel arra, hogy Anselmus korában zajlott az investitúra harcnak nevezett egyházpolitikai konfliktus, kiátkozással, azaz az egyházból való kirekesztéssel nem csupán egyházi személyeket, vagy laikus polgárokat, esetleg nemeseket, hanem uralkodókat is sújtottak. Nyilvánvaló, hogy ez a probléma Anselmust is nagyon foglalkoztatta, és számára komoly lelkiismereti kérdés volt a kiátkozás alkalmazásának kérdése. Bár láttunk egy példát *Ep374-ben* papok kiátkozásának jóváhagyására, azt is tudjuk, hogy Anselmus még azon angol uralkodók kiátkozását is igyekezett elkerülni, akik miatt kétszer megalázó száműzetésbe kényszerült (*Ep210*).

Az egyházi személyekkel szemben azonban sokkal könnyebben alkalmazta ezt az eszközt. Valószínűleg nem azért, mert meg akarta őket büntetni, vagy kellemetlen helyzetbe akarta volna őket hozni, hanem így akarta őket üdvözítő fogadalmukhoz, avagy az egyházi törvények megtartásához visszatéríteni. Az üdvösség forrása ugyanis az, ha az ember az egyház tagja.

Dogmatikailag az egyház tagjává a keresztség, mint beavató rítus révén válik az ember, ugyanakkor a szentek közösségéhez (*communio sanctorum*) való tartozást az Úrvacsorában lehet megélni igazán. Az Úrvacsorában ugyanis éppúgy Krisztus testével és vérével kerülünk kapcsolatba, mint ahogy az egyház maga is Krisztus teste. A Krisztus testével való közösség megtapasztalása pedig nyilvánvalóan az üdvtapasztalat előzetes elnyerése, ahogyan ezt *Or3*-ban is láthattuk.

Van azonban itt még egy szín, amit érintenünk kell. Röviden ismét idézem *Or2 szövegét*. „Jóságos, édes, fenséges [Uram]: mikor fogsz helyreállítani engem, mivel nem láttam ezt a boldogságot: a te tested romolhatatlanságát? Miért nem csókoltam össze sebeid helyét, a szögek ütötte sebeidet? Miért nem öntöztem örömkönnyeimmel a te valóságos tested bizonyosságait, a sebhelyeket?”²⁷³ A szakasz bibliai háttérét feltehetőleg Tamás története szolgáltatja, aki nem hisz egészen addig, amíg nem látja a feltámadott Úr testének sebeit és ujjával nem érintheti azokat. (János 20,25). Ugyanakkor még egy történet belejátszik a

273 Benignissime, suavissime, serenissime : quando restaurabis mihi quia non vidi illam beatam tuae carnis incorruptionem ? Quia non sum deosculatus loca vulnerum, fixuras clavorum ? Quia non respersi lacrimis gaudii cicatrices testes veri corporis? Schmitt Opera Omnia Vol 3 9.

szövegbe, *Jézus megkenetése* (Lukács 7,36-50). Ennek főszereplőjét, a bűnös nőt Anselmus korában Magdalai Máriával azonosítottak. A bűnös nő könnyeivel öntözi Jézus lábát, amelyet Jézus a lábmosás aktusával azonosít, hajával törli szárazra, csókolgatja – a csók akkoriban a szeretett és tisztelet-adás jelképe a zsidó kultúrában –, és drága olajjal keni meg lábát, ami megint csak az udvariasság gesztusa, amikor a fej megkenetésére kerül sor. Az asszony ezt bűnbánatból, szeretetből, imádatból teszi. Ezek inspirálják Anselmus *imádkozó énjének* hangját is, amikor nem érinteni akarja a sebhelyeket Tamáshoz hasonlóan, hanem könnyeivel mosni és csókjaival balzsamozni. A könnyek azonban Anselmus imájában átértelmeződnek a feltámadás csodája felett átélt örömkönyökké. Jézus feltámadt fizikális testének megtapasztalása mindent elsöprő örömmel jár. Ezek a könnyek a bánat könnyeit követő örömkönyvek, a feloldozást és üdvbizonyosságot nyert egykori bűnös örömkönyvei, egyúttal a hála, a hódolat jelei²⁷⁴.

Ez a fajta megfogalmazás a racionális Anselmust ismerő szem számára meglepőnek tűnhet, de Anselmus ezen sorai teljességgel megfelelnek az *emocionális spiritualitás* stílusjegyeinek. Akár Jean de Fécamp is írhatta volna őket. És bár Anselmus teológiai traktátusaival igyekezett megválaszolni korának – sőt a későbbi koroknak is – nagy teológiai kérdéseit, megváltásról, az ördög bukásáról, a szentháromságról, a lélek eredetéről és örökkévalóságának kérdéséről, az elmélkedés helyes gyakorlatáról és Isten létének racionális bizonyításáról, mégis e szövegek gyakoroltak nagyobb hatást mind a kortársakra, mind az utókorra. Kérdés, hogy vajon miért.

A válasz erre is közvetett módon a *félelempasztoráció* fogalmában rejlik. A *félelempasztoráció* a bűn hangsúlyozásával, túlhangsúlyozásával súlyos lelkiismeret-furdalást okoz az embereknek, ami – mint a következő fejezetben látni fogjuk – kívánatos, egyben elkerülhetetlen, és a célt látva szentesíthető eszköz is, mégis van egy komoly hátulütője. Az emberek szorongóvá válnak, e szorongást pedig nem célszerű túlfeszíteni, mert kiégéshez vezethet, amit a katolikus spiritualitás *lelki szárazságnak* nevez. A fogalmat arra a lelki állapotra alkalmazzák, ami akkor áll elő, amikor az ember a túlzott bűntudat miatt egyszerűen elveszíti a reményét és a motivációját a keresztyén életgyakorlat

274 A két történet egybevetülése igen sűrű irodalmi konstrukciót eredményez, egyben kissé zavarossá teszi az időnarratívát, hiszen a megkenetés története Jézus kereszthalála előtt történt, míg Tamás a feltámadás tényével szembesülve fogalmazta meg ellenvetését. Mindkettő történet szereplője ugyanakkor bizonyos értelemben a Jézus holttestéhez való viszonyt fejezi ki. Mária szimbolikusan, Tamás valamivel közvetlenebb módon. Jézus ugyanis úgy értelmezi az asszony tettét, hogy ezzel mintegy felkészítette testét a temetésre (Máté 26,12), Tamás pedig a Jézus holttestén levő sérüléseket akarja látni, hogy elhiggye, ugyanaz a férfi jelent meg Húsvétkor a tanítványoknak, mint akit keresztre feszítettek és még egy lándzsával is leszúrtak Nagypénteken.

vállalására. Egyszerűen belefárad a kudarcosságba, hogy sohasem ment és soha nem is fog menni. Ezt követően jön a lázadás és akár a szakítás is a keresztyén életvitellel²⁷⁵.

Ezért szükség van valamiféle „szelep-mechanizmusra”. Amennyire átélhetővé kell tenni a büntudatot, a rémületet, a borzongást, a bűnnek, mint valóságos veszélynek a megtapasztalását, ugyanannyira fontos az is, hogy a megtisztulás, a feloldozás, a katarzis is megtapasztalható legyen. Ezért nagyon praktikus a vezeklés, a böjt, akár a kolostori büntetések felvétele, vagy a laikusok zarándoklatai, sőt a *szentföldi zarándoklatnak* nevezett keresztes hadjáratban való részvétel is. Az ember tud tenni valamit az üdvösségéért. És ezért praktikus Anselmus spirituális szövegei, mert nem csupán a bűnök miatti könnyekről, vagy a tespedtség miatt elmaradó istenimádat okán a rémült önfelrázásról szólnak, hanem megfogalmazzák a bűnbocsánatot nyert ember megszabadításának örömét is. Azaz végigvisznek egy emocionális íven, ami a semleges életérzéstől indul, majd elvisz a lélek mélyére, feltárva a bűnt és rámutatva annak kárhozatos, undorító és mélységbe taszító voltára, majd az isteni kegyelmet megfogalmazva a feloldozásban felragyogtatja a szabadulás mennyben kiteljesülő örömét. Anselmus a félelemnek az a pástora volt, aki rámutatott arra, hogy a bűnös mégis csak tehet üdvéért és átélheti a félelem mellett a szabadító Isten szeretetéből fakadó örömet, melegséget és Isten iránti rajongást. Érdekes módon a középkori monasztikus szerzők ezt az irányt folytatták, s ezért is mondhatjuk azt – a nem hiteles *OSM* tételeket, mint bizonyítékokat is látva –, hogy Anselmus ezekkel a szövegekkel iskolateremtővé vált a lelkeségi irodalomban.

Ez ebben a formában érdemteológia, a *CDH helyettes elégtételről* szóló tanításával pedig első ránézésre nehezen összeegyeztethető. Ugyanazt a kérdést más aspektusból közelíti meg. A helyettes elégtétel ugyanis azt mutatja meg, hogy miért van egyáltalán esélyünk arra, hogy kapcsolatunk legyen Istennel és üdvözülhessünk. Azért, mert Jézus áldozata eltörölte az eredendő bűn nyomorúságát és vétkeink megannyi tisztátalanságát egyszer és mindenkorra. A helyettes elégtétel tana tehát a megszentelődés előfeltételével foglalkozik, Anselmus érdemteológiája pedig a megszentelődés programjának tartalmával, ha úgy tetszik, a megszentelődés módjával. Onnantól kezdve ugyanis, hogy Jézus követése mellett döntünk, akár házas laikusként, akár a papi életre vállalkozva, vagy legbiztosabb módon a kolostori életet vállalva²⁷⁶, onnantól fogva felelősek vagyunk minden lépésünkért, hiszen

275 Katolikus Egyház Katekizmusa 2731.; Jean-Charles Nault: *A dél ördöge – az akédia: korunk nyomasztó sötétsége*, Kairosz Kiadó, Budapest, 2016.

276 v. ö. az üdvhierarchia modellje

odaigértük magunkat Istennek, és ez a fogadalom kötelez. Aki ettől eltér, annak tennie kell a bocsánatért. Nyilvánvalóan azért, mert egyébként könnyedén válhatnánk felelőtlené. A könnyű bocsánat után újra könnyen vétkezik az ember. Ezt pedig protestáns emberként is végig kell gondolnunk, hogy egyháztagjaink bűnlátását magunk is igyekezzünk igehirdetésünkkel és lelkigondozásunkkal/lelkivezetésünkkel²⁷⁷elősegíteni, de vajon alkalmas-e arra a lelkigondozásunk/lelkivezetésünk, úrvacsorai liturgiánk, hogy egyháztagjaink a megtisztulás érzelmi megtapasztalásával a megváltás teljes drámáját átéljék? Ennek a kérdésnek a megválaszolása úgy hiszem, komoly kutatásokat igényel még a későbbiekben.

3.2. Anselmus tanítása az angyalokról

3.2.1. Anselmus angelológiájának forrásai

Anselmus angelológiájának legfőbb forrása a *CDH* (I.16-18). Látszólag angelológiával foglalkozik Anselmus *A Sátán Bukásáról (De casu diaboli)* című műve is, ám a *De casu Diaboli* sokkal inkább a rossz eredetével kíván megbirkózni és azzal a kérdéskörrel, hogy miért van az, hogy mind a láthatatlan szellemi lények egy része (azaz az angyalok), mind a látható szellemi lények (azaz az emberiség egésze) képtelenek voltak megmaradni állhatatos módon Isten akaratának követésében²⁷⁸. Éppen ezért a következőkben Anselmus angyalokról szóló tanítását a *CDH* fenti passzusának ismertetésére korlátozom.²⁷⁹

3.2.2. Anselmus angelológiája a *CDH*-ban

Mivel az angelológia dogmatikailag az eszkatológia témakörei közé tartozik, hasznosnak tartottam Anselmusnak a *CDH*-ban olvasható angelológiáját e helyen röviden összefoglalni.

Anselmus a *CDH* I.16-18-ban amellettt érvel, hogy Isten az üdvözült szellemi lények tökéletes számát a mennyben öröktől fogva meghatározta. Ezt a számot előre tudta, s ez több lehetőséget is felvet. Egyrészt lehetséges, hogy előre számolt az angyalok bukásával, akit emberekkel szándékozott kipótolni (ez pedig indokolja az ember megváltását), vagy az

²⁷⁷ A két fogalom pontosítására a Kitekintéssel foglalkozó fejezetben fogok kitérni.

²⁷⁸ Ez a mű tehát nem kifejezetten az angyalok természetével és az emberek angyalokhoz való viszonyával foglalkozik, sokkal inkább annak megindoklásával, hogy Anselmus miért próbálja meg megváltástanában a klasszikus három szereplős drámát két szereplősre – Isten és ember – korlátozni.

²⁷⁹ Bár a DCD részletes elemzése is igen szükségszerű volna, a hely szűkösége miatt most ettől is sajnós el kell tekintenünk. A DCD elemzéséhez v. ö. Michael Barnwell: *De Casu Diaboli: An Examination of Faith and Reason Via a Discussion of the Devil's Sin*, *Saint Anselm Journal*, Vol 6 No 2, 2009, 1-8; Fernando Rodrigues Montes D'Oca: *DEONTOLOGY AND TELEOLOGY IN MORALITY OF ANSELM OF CANTERBURY*, *Journal of Teleological Science*, Vol. 1, no., 2021; a szöveg magyar nyelven is olvasható Dér Katalin fordításában, in: *Szent Anselm Összes Művei*, 188-228.

is lehetséges, hogy mindenképp akart embereket is üdvözíteni, akkor is ha nem lettek volna bukott angyalok (és ez indokolja az ember megteremtését és megváltását). Boso fel is veti a kérdést az I.17-ben, hogy amennyiben a bukott angyalokat nem lehet pótolni más angyalokkal, csak emberekkel, akkor az üdvözült emberek száma nem lehet kevesebb a bukott angyalok számánál, de kérdés, hogy lehet-e több esetleg azoknál²⁸⁰.

A megoldás kulcsa annak a kérdésnek megválaszolásában rejlik, hogy az angyalok – akiket az 1Mózes 1 értelmezése szerint az emberek előtt teremtett meg Isten – az angyaltársaik bukása előtt tökéletes számban voltak-e vagy, kevesebben²⁸¹. Mivel Anselmus bizonytalan abban, hogy a világ egyszerre teremtett, ahogyan az Prédikátor 18,1-ből következik, vagy naponként, ahogyan az 1Mózes 1-ben olvassuk, a problémát megkísérli megkerülni.

„Ha pedig a világ teremtésének tökéletessége nem annyira az egyedek számának, inkább a lények számának teljességére értendő, akkor szükségszerű, hogy az emberi lény vagy éppen ennek a teljességnek a betöltésére teremtett, vagy ellenkezőleg, fölösleges a teljességhez: ezt azonban még a legparányibb féreg lényegéről sem mernénk állítani. Az ember tehát saját magáért teremtett, nem pusztán másfajta lényiség alá tartozó egyedek helyettesítésére. Mindebből nyilvánvaló, hogy az embernek akkor is meglett volna a maga helye a mennyei városban, ha egyetlen angyal sem veszett volna el. Következésképp az angyalok száma, mielőtt némelyek elbuktak, nem volt a tökéletes szám.²⁸²”

Emellett Anselmus felveti, hogy ugyanúgy, ahogy nem lehet az ember teremtésének indoka a bukott angyalok bukásának szükségszerűsége, ugyanúgy nem vágyhat az ember arra sem, hogy angyalok elbukjanak azért, hogy ő üdvözülhessen, hiszen így az ember bizonyára kárörömöt érezne az angyalok bukása felett, amely saját mennybejutásának feltétele, ez pedig nyilvánvalóan nem volna helyénvaló érzés. Isten nem alapozhatta ugyanis a teremtést egy ilyenfajta érdekellentétre az emberek és angyalok világa között.

Ebből az a következtetés adódik, hogy a világ léte egészen pontosan addig tart, ameddig az üdvözült emberek száma el nem éri azt az összesített számot, amely a mennyei tökéletes

280 Gondolatmenetében Anselmus hasonló következtetésre jut, mint Ágoston a *De civitate Dei* XXII.1-ben.

281 David Luscombe: *Anselm on the Angels*. In: *Rivista di Storia della Filosofia*, Vol. 48, No. 3, 1993, 537-549. John R. Fortin: *Sain Anselm on the Kingdom of Heaven: A Modell of Right Order*. In: *The Saint Anselm Journal*, Vol 6. No. 1. 2008., 1-10.

282 Canterburyi Szent Anzelm Összes Művei, 274.

szám betöltéséhez hiányzik. Amint pótolták a bukott angyalokat és a hiányzó számot is rajtuk kívül az emberek betöltötték, eljön a végítélet napja²⁸³.

Három dolgot tudunk meg az angyalokról. Először is, hogy léteznek, másodsor, hogy szellemi lények, harmadszor, hogy Isten mennyei udvartartását alkotják a hozzájuk csatlakozó szentekkel együtt. Anselmus azt is igyekszik világossá tenni, hogy a halhatatlanságot az ember, ha nem vétkezett volna, élete végén lezajló elváltozással nyerte volna el, s így tett volna szert mennyei testre és megdicsőülésre. Ami viszont a szakaszban megválaszolatlan marad, vajon miben különböznek a jó angyalok a bukott angyaloktól, a bukott angyalok miért buktak el. Ezekre a *De casu diaboli (DCD)* igyekszik választ találni, de mivel a *DCD* az igazságtalanság eredetét, továbbá a nem létező és létező kapcsolatát próbálja megválaszolni, ezért sokkal inkább metafizikai, mint etikai vagy megváltástani mű²⁸⁴.

Sem a *DCD*, sem a *CDH* nem árul el túl sokat az angyalok természetéről, sőt az angyalok és emberek egymáshoz való viszonyulásáról sem. A két mű inkább az angyalok számának és a mennybe jutó emberek lehetséges számának kérdését vizsgálja, elemzi. Anselmus Isten helyreállító művét ezen gondolatmeneten keresztül nem csupán a látható világra, hanem a láthatatlanra is kiterjeszti, az új ég és új föld teremtése a mennyei város benépesítése révén valósul meg.

A koncepció ugyanakkor felvet egy problémát: a gondolatmenetből szükségszerűen következik a *praedestinatio gemina*, amit gondolatmenetében Anselmus külön nem jelez, de foglalkozik a kettős eleve elrendelés és a szabad akarat és a rossz eredetének problémájával egy későbbi művében, a *De concordia*ban eddigi valamennyi eredményét felhasználva.

„Az eddigiekből kiderül, hogy az emberben azért nincs meg mindig az *igazságosság*, amelynek mindig meg kellene lennie, mert semmi módon nem képes azt önmaga megszerezni vagy visszaszerezni. Az is nyilvánvaló, hogy Isten jó műveit kizárólag a maga jóságával alkotta, mert ő teremti az akaratot a

283 Anselmus elképzelése ugyanis úgy hangzik, hogy az Isten az üdvösségre az angyalok mellett X (azaz ismeretlen) számú embert is tervezett. Csakhogy az angyalok bukásával „létszámhiány” lépett fel a mennyben. Ezért ez a bizonyos X azzal a számmal növekedett, ahány angyal elbukott (legyen N számú). Tehát, ha X+N számú ember üdvözülni, eljön a *parúzia*.

284 Röviden az állhatatosság hiányzott egyesekből és nem azért, mert nem kapták meg, hanem azért, mert nem fogadták el, de mindez a bűn és a gonoszság „mint semminek” és a létezésnek a kapcsolatát feltárni hivatott filozófiai okfejtéshez teremt szituációt és ezáltal Anselmus *hamartológiájának* kifejtésére ad alkalmat és nem fordítva. Tehát nem az angyalok bukása a téma, hanem az angyalok bukásának történetét vizsgálva fejti ki filozófiai meglátásait.

szabadsággal együtt, és ő adja meg ennek az igazságosságot, hogy az akarat az igazságosság szerint működjön. A rosszat egyedül az ember bűne hozza létre, de nem tenné ezt, ha az akarat nem akarná. Mindezek létét azonban Isten teremti, mert ő teremti az emberbe az akaratot; ám ezt az ember igazságosság nélkül is használja, így az ember cselekedetei egyedül saját bűne miatt rosszak. Ez tehát nem Isten bűne – aki az emberbe az akaratral együtt szabadságát is beléteremtette, és igazságosságot adott neki, hogy semmit sem akarjon másként, mint igazságosan –, hanem az emberé, aki elhagyta az igazságot, holott meg tudta volna őrizni.²⁸⁵ (*De Concordia* 3. kérdés 14. pont)

Isten tehát semmiképp sem lehet a bűn illetve a rossz oka, és így a kárhozat oka sem, ami elvileg kizárja az *elleve elvettetés* lehetőségét, és az ember egyéni felelősségét rendkívül megnöveli. Csakhogy, ha az ember képes *elhagyni az igazságosságot*, de nem képes visszaszerezni, akkor itt mégis csak Isten kegyelmére lesz szüksége a bűnösnek. Azzal a problémával pedig nem foglalkozik ez a szakasz, hogy ehhez a kegyelemhez hogyan fordulhatunk és azzal sem, hogy megtagadja-e esetleg Isten bárkitől bármilyen oknál fogva ennek a szabadításnak a lehetőségét. Mindez sem nem erősíti meg, sem nem cáfolja a *praedestinatio gemina* koncepcióját²⁸⁶.

3.3. Anselmus viszonya a szentekhez

Anselmus szentekhez való bonyolult viszonyára már az imádságok *retorikakritikai* aspektusának érintésekor kitértem a megváltástanról szóló fejezetben, ezen a ponton szeretném egy kicsit a bensőséges viszonyulás indokait árnyalni B Ward egyik tanulmányára alapozva²⁸⁷. E Sweeney monográfiájában olvashatunk az imádságokban megteremtett drámáról, amely a megszólított szent eltúlzottan pozitív ábrázolásával szembeállítja a bűnös ember eltúlzottan negatív ábrázolását. Mindez távolságot teremt a két személy (szent és bűnös), a két létállapot (üdvözült és azért küzdő) között. A szent dicsérete és a bűnös lealacsonyító, sőt az egyes szám első személyű megfogalmazás miatt önlealacsonyítónak ható megfogalmazását vizsgálva Sweeney arra a megállapításra jut, hogy retorikai konstrukció, a rétor önlealacsonyítása és a hallgató(ság) dicsérete a hallgatóság megnyerését szolgáló stíluseszköz (*captatio benevolentiae*). Mindezt erősíti Adamik Tamás retorikai kutatása is, mely szerint az emelkedett stílus alkalmazása

²⁸⁵ Canterburyi Szent Anselm Összes Művei, 426.

²⁸⁶ Anselmus korának angelológiájához v. ö. David Keck: *Angels & Angelology in the Middle Ages*, Oxford University Press, Oxford, 1998., 117-129 és 161-170; Peter King: *Augustine and Anselm on Angelic sin*, in: Tobias Hoffman (ed.): *A Companion to Angels in Medieval Philosophy*, Brill, Leiden, 2012. 261-282.

²⁸⁷ Benedicta Ward: *Anselm, friend of the Saints*, in: *Anselm of Canterbury, His Life and Legacy*, 29-48.

klasszikus rétoroknál önmagában is a hallgatóság megindítását szolgálja²⁸⁸. Arra is céloztam, hogy a *meditációk* és imádságok hallgatósága a megindítás szempontjából fókuszában eltér. A *meditációk* esetében ugyanis a személy, akinek Anselmus a megindítására törekszik, maga az olvasó, akit ekképpen akar változásra, bűnből való megtérésre ösztönözni. Ezzel szemben az imádságok esetében, amely kevés kivételtől eltekintve (mint *Or18* és *Or19*) bűnvallás, a megindítandó személy első sorban Isten, másod sorban pedig szentekből álló mennyei udvartartása.²⁸⁹

Mindez ugyanakkor nem zárja ki, hogy Anselmus e mennyei üdvözült személyekhez bensőséges szeretettel, hódolattal, gyöngédséggel közeledjen, az egész imádságnak egyfajta intimitást kölcsönözve. B. Ward tanulmánya ennek a kettősségnek – ha úgy tetszik – a pozitív pólusára igyekszik magyarázatot adni. Ez a magyarázat pedig azért is rendkívül fontos, mert felhívja a figyelmet Anselmus *imádkozó énjének* szentekhez való közeledésének összetettségére. Érdekes módon ez a fajta rajongás különösképpen a szent nőkhöz szóló szövegekben jelenik meg. Olybá tűnik, mintha Anselmus a férfi szentektől egy picit jobban tartana. Ennek egyik szélsőséges esete, amikor a Húsvét vasárnap Jeruzsálemben zokogó Magdalai Mária János 20, 11-18-ban olvasható történetét felidézve Anselmus szinte számonkéri Jézust, hogy miért is kínozza Máriát mikor a gyászoló asszonyt arról kérdezte, hogy az miért sír, mikor pontosan tudta az okot is, és a megoldást is: csak föl kell fednie magát előtte és megnyugszik az asszony lelke.

„Saját szemével látta, ha ugyan képes volt odanézni, mit tettek a kegyetlenek kegyetlenül ellened, és azt gondolta, hogy elveszítette még azt is, ami a kezeik munkája után megmaradt. Minden beléd vetett reménysége már elszállt, mert még a maradványaidat sem tudta megtartani, hogy rád emlékezhessen és még megkérdezi valaki: »kit keresel« és »miért sírsz?« Pont Te, aki egyedüli öröme voltál, miért növeled az ő fájalmát? Magad ugyanis tudtad és akartad, hogy így legyen, mert nem lett volna képes elmondani annak az oly nagy sírásnak az okát, csak gyakran megszakítva szavait, és felszakítva ismétlődő sóhajait! Jól ismerted ugyanis a szeretetet, melyet magad keltettél. Tudtad ugyanis te, ama kertész, hogy mit ültettél el a kertedben, azaz az ő lelkében.”²⁹⁰

288 Adamik Tamás, A Jászó Anna, Aczél Petra: Retorika, Osiris Kiadó, Budapest, 2005., 88-92; 125-131.

289 Sweeney: Anselm of Canterbury, 15-30.

290 Oculis suis viderat – si tamen aspicere potuit – quae crudeles in te crudeliter fecerant, et residuum manuum eorum, ut putabat, perdiderat. Omnis spes de te iam fugit, quia nec reliquias tuas ad tui memoriam tenere potuit et quaerit aliquis: »Quem quaeris«, »quid ploras?« Saltem tu, o singulare gaudium eius, cur concitas dolorem eius? Ipse enim sciebas et sic fieri volebas, quia causam tanti ploratus narrare non posset, nisi crebro verba interrumpendo, et ingeminatos gemitus erumpendo.

A Mária Magdolnához szóló ima (*Or16*) ezen szakasza négy szempontból is érdekes. Egyrészt a Mária Magdolnához szóló ima idézet szakaszából jól látszik, hogy ez a részlet nem a szenthez, hanem magához Jézushoz szól. A szentekhez szóló imáknak ez az egyik jellegzetessége, hogy Anselmus rendszeresen elszakad a megszólított szenttől és magával Jézussal kerül párbeszédbe.

A második érdekesség a bibliai szöveg feletti elmélkedés, meditáció, amely a szöveg háttérét nyújtja. Érezhető, hogy az imádságot megfogalmazva Anselmus törekszik arra, hogy a bibliai szövegben rejlő teológiai összefüggéseket feltárja, és azok mondanivalóját a szövegbe beépítse. Mondanivalóját mindez árnyaltta, gazdaggá teszi. Ez a szövegértelmezés továbbgondolja és a szövegalkotásába is beépíti a szent szöveget, ami szépen illeszkedik a *lectio divina* monasztikus hagyományába.

A harmadik érdekességet Mária könnyeinek részletes vizsgálata adja. Ez Jean de Fécamp *Confessio teologicájának* direkt példakövetése lehet, Mária Magdolna könnyeivel ugyanis Fécamp apátja is foglalkozott egyik írásában. L Mancina elemzésében felhívja a figyelmet arra az érzelmi kettősségre, amely a gyönyörködés és a fájdalom átélésének együttes tapasztalatát célozza az olvasóban. Ez a motiváció is a két szerző hasonlóságára utal.²⁹¹

Végül a szakaszt záró kertész motívum eljátszik azzal a körülménnyel, hogy Jézust az asszony kertésznek hitte. A kép ezen a ponton teremtésteológiai szimbolikát kap. Érdeemes észrevenni, hogy ami az imádság célja Anselmus *Ep10*-ben olvasható meghatározásában – azaz az Isten iránti szeretet fellobbantása – az Isten munkájaként jelenik meg Mária érzéseinek és szeretetének vizsgálatakor az imádság fenti kiemelt részletében. E kicsit hosszabb elemzés után szeretnék áttérni B Ward tanulmányának összefoglalására.

B. Ward szerint bizonyosan a *Szentírás* monasztikus olvasásából fejlődtek ki ezek az írások. Egyrészt tetten érhető bennük a Zsoltárok hangvétele, másrészt a szövegek háttérében a megemlített igemeditációk sejthetők. A monasztikus bibliaolvasás kapcsán fontos kiemelni a kommentárokkal ellátott bibliaszövegek kérdését, ahol igeszakasz és a

Noveras utique tu, hortulanus ille, quid plantaveras in horto tuo animae suae. Non enim ignorabas amorem quem ipse inspirabas. Schmitt Opera Omnia Vol 3., 66.

291 Ennek részleteire a példaképekről szóló negyedik fejezetben vissza is fogok térni. L Mancina: Emotional Monasticis, 27-29.

hozzá fűzött magyarázatok, asszociációk összekapcsolódtak a könyvlepleten, s így az ember tudatában. Nem válik el élesen szöveg és magyarázat, hanem ezek együtt hatnak, összecsendenek, ezzel pedig továbbgondolásra ösztönöznek.

Anselmus célja ugyanis eljutni Istenhez. Ehhez a legbiztosabb út maga Jézus Krisztus (János 14,6), Jézus Krisztushoz pedig kapcsolódni lehet földi barátain és tanítványain keresztül (Szűz Mária, Magdalai Mária, Péter, János evangélista, Keresztelő János, Pál apostol, István vértanú). Ahogyan Jézus földi élete során közösségekben voltak Vele, a mennyei valóságban is Vele vannak és ennek a közösségnek, ennek a szeretetkapcsolatnak kíván ő maga is a részévé válni.

A protestáns gondolkodás az élő és a halott ember állapotát drasztikusan elkülöníti. Nem lehetséges kapcsolatot teremteni köztük és köztük. Ezzel a megközelítéssel furcsa módon *Az isteni mindentudás, eleve elrendelés és kegyelem összhangja a szabadakarattal* harmadik kérdésének kilencedik pontja sem vitatkozik²⁹².

Az mindenestre jól látszik, hogy Anselmus viszonya Istenhez, Krisztushoz, a *Communio Sanctorumhoz* ambivalens. Egyszerre rettegi őket és érzi azt, hogy elvárásaiknak képtelenség megfelelni; és egyszerre vonzódik bensőséges társaságukhoz, amely társaságba szeretne meghívni minél többeket. Ez a fajta intimitás Anselmus saját korában rendkívül vonzó volt és a mi korunkban is vonzónak hat, mivel a mai embernek éppúgy szüksége van az elfogadó szeretetteljes lelkipásztori attitűdre és imádságos hangra, mint Anselmus kortársainak. Így lett Anselmus *érzelmes lelkiességének* fontos szöveganyagává az *OSM*, amelynek darabjai mind a félelem nevelő pásztori erejét, mind a szeretetteljes közösség vonzó és felszabadító, vágyakozást ébresztő hatását kiváltják.

3.4. Következtetések

A fentieket összefoglalva, Anselmus megváltástana és eszkatológiája szoros összefüggést mutat. Anselmus fegyelmi leveleiből is kimutattuk, hogy Anselmus gondolkodásában a fogadalom megtartása az üdvösség, megszegése a kárhozat útja. Az üdvösség *paruziában* bekövetkező, éppen ezért eljövendő tapasztalatát az *Or2* csupán utalásszerű utolsó szakaszából és a sokkal egyértelműbben fogalmazó *Concordia* 3.9.-ből igazoltuk. A Pokol, mint a tényleges és örök kárhozat helye és perspektívája *Ep297*-ben kizárja mind az origenészi gyógyító Pokol, mind a Purgatórium létének lehetőségét.

²⁹² Hogy Anselmus a szentekben mégsem tisztességes halottakat látott szemben a protestáns utókorral, az a 11. századra már virágzó szentkultusznak is köszönhető. v. ö. Peter Brown: *A szentkultusz*, Atlantisz Kiadó, Budapest, 1993. ford.: Sággy Marianne.

Anselmus megváltástanát vizsgálva és az üdvhierarchia modelljét felállítva kimutattuk, hogy gondolkodásában az üdvösség kulcsa az egyháztagság, szorosabban véve a kolostori aszketikus élet vállalásában, és a vállaláshoz kötődő állhatatosságban, kitartásban rejlik. Krisztus testének tagjaként az Úrvacsora tapasztalatában pedig átélhetjük az isteni elfogadásnak és teljes feloldozásnak e világi tapasztalatát. Ha nem így lenne, nem járulhatnánk méltóképpen az Úr asztalához.

Az üdvözült létünk eléréséhez ugyanakkor folyamatos tanulásra, elmélkedésre, önvizsgálatra, imára, bűnvallásra, vezeklésre van szükség. Az ember az ördög eltérítő manővereivel folyamatosan harcban kell hogy álljon, ezért szüksége van egy olyan oltalmazó közösségre, ahol figyelmét erre a harcra tudja összpontosítani, ez az ideális oltalmazó közösség pedig a kolostori életben található meg.

Az imádság és az elmélkedés, önvizsgálat is ezt a célt szolgálja. *Munkálkodni félelemmel és rettegéssel üdvösségünkön* (Filippi 2,12), és *persze örülve az Úrban mindenkor* (Filippi 4,4). Ez a félelem és öröm mint kettősség meghatározó a keresztyénség történetének ókori és középkori eszkatológiájában és lelkeségében éppúgy, mint Anselmus gondolkodásában, teológiájában, leveleiben és az *OSM* tételeiben, s mindezek miatt eszkatológiai meghatározottságú lelkipásztori működésében is.

4. Canterburyi Anselmus lelkipásztori példaképei

Canterburyi Anselmus lelkipásztori működése során aszketikus lelkipásztori példaképeket követett. Anselmus példaképei mellett, hogy mindnyájan az aszketikus keresztyén életgyakorlatra építették lelkipásztori programjukat, többségüknél kimutatható három további közös jellemző: monasztikus kötődés, szekuláris tapasztalat, tanításukban fellelhető tematikus metszéspontok. Kronológiai szempontból két csoportba oszthatjuk őket: klasszikus példaképek (Ágoston, Benedek, I. Gergely) és kortárs példaképek. Az utóbbiak olyan személyek, akiket maga is személyesen ismerhetett (Jean de Fécamp²⁹³, Fécamp apátja és Paviai Lanfrancus, aki Bec perjele volt, mikor Anselmus szerzetes lett).

Először is tehát mindnyájan mutatnak monasztikus kötődést. Ágoston maga is alapított szerzetesi közösségeket lelkipásztori működésének kezdetén. Benedek vállalva a remete életmódról való lemondást a Bencés Rend alapítójává vált. I. Gergely pápa saját házában

²⁹³ Jean de Fécamp jelentősége miatt koncepciómba beillesztem, de mivel nincs kellőképpen kikutatva, munkásságát csak egy rövid exkúrsusban tárgyalom.

rendezett be Rómában kolostori közösséget, vállalva a szerzetesi alávetettséget és engedelmisséget, hiszen nem ő lett a közösség apátja. Lanfrancus pedig amellet, hogy Anselmus mestere és lelki előljárója volt, bencés szerzetes is, akinek Caen-ba való távozása nyitotta meg az utat Anselmus perjellé választásához.

A második közös jellemző, hogy a felsorolt személyek többségének voltak renden kívüli „laikus” évei, mielőtt a kolostori megtérésük megtörtént volna. Ágostonnak a *Vallomásokban* részletezett rétori karrierje jól ismert. Benedekről tudjuk, hogy rétori tanulmányokat folytatott Rómában, mielőtt az ottani viszonyoktól kiábrándultan a remete életmód felé fordult volna. Gergely igen előkelő római patrícius családból származott és volt rövid politikai karrierje is, mielőtt teljességgel Istennek ajánlotta volna életét. Lanfrancus pedig feltehetőleg komoly tudományos és jogász karriert hagyott hátra, hogy Bec-ben Isten szolgálatának szentelje az életét. Mindez szimpatikus lehetett Anselmusnak, aki maga is a húszas éveinek második felében járt már, amikor a szerzetesi fogadalomtételre vállalkozott.

S végül tematikus hasonlóságokat is felfedezhetünk, ugyanis valamennyi fent említett személy foglalkozott három kérdéssel lelkipásztori munkájában: az aszkézis szerepe a hitben, az együttélés szerepe a keresztyén életvitelben, valamint a szemlélődő és aktív életmód összeegyeztethetőségének kérdése.

Dolgozatom ezen fejezetében a fenti hármas kritériumrendszer²⁹⁴ alapján szeretném vizsgálni Anselmus lelkipásztori példaképeit, s végül röviden összegezni, hogy az említett példaképek milyen hatást gyakoroltak Anselmus gondolkodására, munkásságára.

4.1. Hippoi Ágoston lelkipásztori példája

4.1.1. Ágoston monasztikus kötődése

Ágostont (354-430) Milánóban Ambrus püspök hallgatása közben fontos hatások érték. Amellet, hogy az evangélium e művelt szónok ajkán meg tudta ragadni Ágostonnak, a művelt szónoknak lelkét, módja volt megismerni Antal, a szentként tisztelt remete Athanasziusz által megírt életrajzát is, ami nyilvánvalóan később is meghatározta gondolkodását, mind aszkétaként, mind aszkéta közössége, közösségei vezetőjeként.

²⁹⁴ Azaz a monasztikus kötődés, laikus előélet, lelkipásztorságról szóló tanítás

Megkeresztelkedése után Cassiciacumba elvonulva kilenc férfi társaságában kezdte megírni korai műveit és kezdett felkészülni szerzetesi és egyházi munkájára. Ezen időszak fontos irodalmi fejleményei a *Boldog életről*, *A rendről*, *Az akadémikusok ellen és A beszélgetések önmagammal* című művek. Az *A rendről* című művében ír a napi ima és a könyvek fontosságáról, szerepéről (1.8.25 és 1.8.22), az *Akadémikusok ellen* című írásából pedig kiderül, hogy ebben az időben fizikai munkát is végzett (2.4.10.). Érdekes, hogy mind Benedek, mind Ágoston eljut arra a következtetésre, hogy a fizikai és a szellemi munka egyaránt fontos a lelki életben. Később döntő felismerés lesz a szerzetesi életvitel négy alapelemének meghatározása, melyek a fizikai munka, az olvasás, a Szentírás tanulmányozása és az imádság²⁹⁵.

Mikor hazatért Tagesthébe, ott aszketikus szerzetesi közösséget alapított, majd 391-ben történt pappá szentelését követően Hippóban létrehozta kert-kolostorát, ekkor Tagasthéi közösségének vezetését pedig Alypusra bízta.²⁹⁶

Ágoston gondolkodásában a szerzetesi eszmény mintája a jeruzsálemi ősegyház, amely teljes lelki és vagyoni közösséget valósított meg. Szerzetesi szabályzata teológiai értelemben éppen ezért az Apostolok Cselekedetei 4, 32-37-re épül. Ebből fakadóan Ágoston szerzetesi szabályzatában az egyetértésben (*concordia*) Istent kereső lelkiületet jelöli meg fő célként²⁹⁷. Fontos számára, hogy a szerzeteseknek mindene közös legyen (azaz ne legyen magántulajdonuk), a kolostoron belül a szerzetesek pozíciójában ne legyen meghatározó korábbi életük, vagyoni helyzetük, legyen mindenük közös, a javak, adományok, ajándékok elosztásáról is az előljáró intézkedjék²⁹⁸. Az együttélés kiemelkedően fontos értékei az alázat, a böjt, az imádság gyakorlata, a fegyelem, és akár egymás fegyelmezése²⁹⁹. A szerzetes köteles jelenteni előljárójának, ha szerzetestársát vétkesnek találja, nehogy valamiféle testi sérüléshez hasonlatos módon végzetesnek bizonyuljon szerzetestársának lelki nyavalyája³⁰⁰. Látva Ágoston *Regulájának* a szerkezetét

295 (*De opere monachorum* 29,37). George Lawles OSA: *Augustine of Hippo and His Monastic Rules*, Calendron Press, Oxford, 1987. 29-33.

296 Serge Lancel: *Szent Ágoston*, Európa könyvkiadó, Budapest, 2004., 367-382.; Vanyó László: *Az őkeresztény egyház irodalma II.*, Jel Kiadó, Budapest, 2007., 311.

297 *Szent Ágoston Regulája* I.2.

298 Ez az egységeszmény indokolja a családtól való elszakadást is, hiszen a családi háttér esetleges érvényesülése egyenlőtlenségeket hozhatna létre a monostori közösségben. v. ö. *Szent Ágoston Regulája* I.3-5; V.2-3; V.9-11.

299 *Szent Ágoston Regulája* II. 1-4.

300 *Szent Ágoston Regulája* IV. 7-11.

kitűnnek azok az alapvető elemek, amelyekre a jóval részletesebben kidolgozott *Regula Benedicti* is épülni fog³⁰¹.

Ágoston szerzetesi „karrierje” számos hasonlóságot mutat akár Gergely, akár Anselmus történetével. Az egyik ilyen alapvető hasonlóság, hogy nem maradhatott meg a szerzetesi csöndes szemlélődésben, kénytelen volt vállalni a püspökséget (395), bár a püspöki palotában is szerzetesi közösséget rendezett be, sőt női rendet is alapított, számos vitában kellett a keresztyénség lényegét érintő kérdésekben szót emelnie (a legfontosabbak a donatistákkal és a pelágiánusokkal folytatott vita), ahogy később Anselmusnak is például kora szentháromságtani vitáiban (amelyek lezárásának tekinthető a Bari Zsinaton elmondott nagy hatású előadása). Hasonló az is, hogy Ágoston korában is válságoktól terhes Európa, a Római Birodalmat barbár inváziók pusztítják. Gergely pápa idején Itália földjét háborúk dúlták fel, lakosságát súlyos pestis járvány tizedelte, elődje is a járványnak lett áldozata, amikor is Róma püspöke lett. Anselmus pedig a harcok során szintén nagy átalakulást megélt Európában, az investitúra harc első szakaszában, az első keresztes hadjárat árnyékában lett Anglia primás érseke.

Ágostonnál a monasztikus élethez és a szerzetesekhez való viszonyulásban viszont van egy fontos különbség. Mind Gergely, mind Anselmus visszavágyott a csendes monasztikus életbe, és a monasztikus közeg üdvös voltát dicsérték, Ágoston viszont csalódásai nyomán ambivalensen viszonyult a szerzetesség intézményéhez és magukhoz a szerzetesekhez.

Ágoston a szerzetesek körében tapasztalható karrierizmust és képzetlenséget látva kétségbe vonta a szerzetesek papi *ordinációjának* helyességét. Ágoston dogmatikus és egyházpolitikai küzdelmektől terhes korát látva (l. *pelagianizmus*, *donatizmus*) a papok alapos képzését elengedhetetlennek tartotta³⁰². Mindemellett a Januarius örökségéről szóló történet is megrendítette Ágostont. Januarius Ágoston szerzetestársa volt, akiről kiderült, hogy szintén kolostorban élő lányának félretett vagyonából, ám halála előtt felismerte, hogy ez helytelen cselekedet volt, ezért pénzét Hippo egyházára hagyta. Ágoston e történet hatására arra kérte szerzetestársait, hogy komolyan véve a vagyonközösség eszméjét tartsanak önvizsgálatot és döntsenek fogadalmuk megújításáról. A 356. beszéd tanúsága

301 Conrad Leyser: *Authority and Asceticism from Augustine to Gregory the Great*, Oxford University Press, Oxford, 2000., 8-18, *Szent Ágoston Regulája*, Jel Kiadó, Budapest, 2004., ford.: Puskely Mária.; Ágoston regulájának szerzetesség-történeti jelentőségéhez v. ö. Terence G. Kardong: *Pillars of Community, Four Rules of Pre-Benedictine Monastic Life*, Liturgical Press, Collegeville, Minnesota, 2010., 97-108.

302 Conrad Leyser: *Authority and Asceticism...* 19-32; George E Demacopoulos: *Five Models of Spiritual Direction in the Early Church*, Notre Dame Press, Notre Dame Indiana, 2007., 86. Demacopoulos e helyütt hívja fel a figyelmet Ágoston levelezésének egyik forrás értékű tételére (*Ep60*).

szerint a szerzetesek egyöntetűen fogadalmuk megerősítése mellett döntöttek, ezzel pedig határozottan kiálltak Szent Ágoston Regulájának értékrendszere mellett.³⁰³

Ágostonnak a szerzetességhez való pozitív viszonyulása szerzetesi eszményére épül. Arra már a barátság teória kapcsán is utaltunk, hogy Ágoston gondolkodásában a szerzetesség az üdvözült mennyei közösség előképe³⁰⁴. A bűn elszigeteltté teszi az embert, az üdvösségben pedig ismét integrált létbe kerül, s ebben a folyamatban valahol félúton jár a monostori közösségi lét³⁰⁵. Amint fentebb láttuk, ennek az egyetértésen alapuló közösségi eszménynek a gyakorlati megvalósításán fáradozott, *Regulája* alapelveinek meghatározásakor is.

4.1.2. Ágoston szekuláris háttere, életelőzménye

Ágoston élettörténetéről számos fontos összefoglaló készült, amely elemzi megtérése előtti előéletét, illetve saját írásai is fontos utalásokat tartalmaznak tanulmányairól, rétori karrierjéről és az ezekről való lemondásról.³⁰⁶

Ágostonnak a korábbi életvitelével való szembefordulása a későbbiekben a monostori kegyességben is fontos példává tehetette az egyházagyát. A lemondás, az aszketikus életvitel vállalása és az a gondolat, hogy az örök jutalmat szem előtt tartva nem tűnik túl nagy áldozatnak az ideig-óraig való vagyont, pozíciót és örömet elengedni, Anselmus monostori betérésre buzdító leveleinek is visszatérő motívuma.

4.1.3. Ágoston lelkipásztori tanítása.

1. Az aszkézis szerepe a hitben

Ágoston aszkézishez való viszonyulása összetett, ami a korszak sajátoságaiból és teológiai látásának fejlődéséből adódik³⁰⁷.

Ágoston 390-400 között az aszketikus élethez való egyértelmű vonzódás jeleit mutatja. E vonzódást manicheus tapasztalatai és neoplatonikus ismeretei, valamint Ambrus tanítása és

303 Serge Lancel: *Szent Ágoston*, 379-380.; Conrad Leyser: *Authority and Asceticism...*, 19-32.

304 Anselmusnál pedig azt láttuk az eszkatológiáról szóló fejezetben, hogy teoretikus értelemben a mennyei Paradicsommal azonosítja a földi Paradicsomként meghatározott kolostori létet. v. ö. a dolgozat 2.5 és 5.6. alfejezeteivel.

305 Robert A Markus: *The End of Ancient Christianity*, Cambridge University Press, Cambridge, 1990., 79.-81. Robert A Markus e helyen az *egyetértő együttélés* fontos forrásaként hivatkozik Ágoston levelezésének egyik tételére is (*Ep211*).

306 Serge Lancel: *Szent Ágoston*, 46-132

307 Ezen gondolategység kidolgozásának alapvető szakirodalmi forrása: Robert A Markus: *The End of...*, 45-83. A kérdéssel foglalkozik még Elizabeth A Clark: *St. Augustine on Marriage and Sexuality*, The Catholic University of America Press, Washington, D. C., 1996.

életpéldája indokolják, de a korszellem is magyarázza. A konstantini fordulat hatására ugyanis megszűnt a keresztyénség szisztematikus üldözése és ellehetetlenítése, így a mártíromság esélye is drasztikusan lecsökkent, ezért a Krisztusért való szenvedés új útjaként a lemondással teli életvitel vállalását kezdték a kor tanítói meghirdetni. Markus a lemondás elemeit a testi örömök (szexualitás és étkezés vonatkozásában), vagyon, társadalmi pozíció elengedésében, valamint Benedektől az élethosszig tartó engedelmesség vállalására foglalja össze. Markus Harnack téziséát átvéve a korszellem találó összegzéseként jelenti ki: *a szerzetes az új mártír*. Ennek a szerzői korszaknak fontos lenyomata a *Vallomások*, amely nyilvánvalóan ezért is válhatott az aszketikus életvitelre építő későbbi szerzetesi közösségek fontos lelki olvasmányává.

Ágostonra igen fontos hatást gyakorolt egy teológiai felismerés, amely a Római levél elmélyült olvasásából fakadt³⁰⁸. Felismerte, hogy mivel a bűnnel szemben üdvösség szempontjából az ember bármiféle igyekezete teljességgel felesleges és Isten kegyelme az, ami egyedül segíthet rajtunk, szükségszerű az aszkézis üdvbizonyosságban betöltött szerepének újragondolása. Később a kérdés továbbgondolásához a Pelagiussal és híveivel folytatott vita is hozzájárult³⁰⁹.

2. Az együttélés szerepe a keresztyén életvitelben

Az együttélés fontosságát fentebb már érintettük, a *concordia Regula Augustini*-ben is megjelenő eszménye kapcsán, így ezen a ponton Leyser³¹⁰ nyomán csak két további forrás rövid értékelésére szeretnék kitérni, amelyek Ágostonnak a közösségi együttéléshez való viszonyulásának 400 előtti fontos dokumentumait tartalmazzák. Az egyik a *Vallomások* VIII.7.19, ahol Ágoston Szent Antal szerzetesi példáját idézi. Fontos kihangsúlyozni, hogy a szerzetesi intézmény nyugati megerősödésének korai szakaszában járunk, amelyben Antal keleti remeteségének példává emelése még messzemenően nem oly magától értetődő, mint akár csak két évszázaddal később Benedeknek, I. Gergelynek és Cassianusnak köszönhetően.

A Leyser által említett másik szakasz, Ágoston 133. zsoltárról írott magyarázata, pedig Anselmus szerzetesi együttélésre vonatkozó meglátására gondolva válik fontossá. Ebben a

308 Kendeffy Gábor: A kegyelemtan Ágoston Római levél értelemzéseiben, in: Kendeffy Gábor-F Romhányi Beatrix (szerk.): *Szentírás, hagyomány, reformáció*, Gondolat Kiadó, Budapest, 2009., 37-55.

309

310 Conrad Leyser: *Authority and Asceticism*, 8-13.

megfogalmazásban Ágoston a szeretet és egység krisztusi eredetét hangsúlyozza az egyházban, amelyet az igaz szeretetességnek feladata megjeleníteni. Éppen ezért a szeretetességnek missziói minősége van a világban, s ebből a perspektívából nézve az egyház Krisztustól való egységeszményének képviselőjeként valóban mennyei előképet valósít meg, amely célrendszerből Anselmus is bizonyára merített inspirációt.

3. Szemlélődés és aktív életvitel

A szemlélődő élet iránti vágyakozás úgy a keresztyénségben, mint Ágoston gondolkodásában, pogány gyökerű³¹¹. Markus kiemeli, hogy az egyszerű élet vállalása, az erényekben való edződés (*aszkeszisz*) már Püthagorasz tanítványainál megjelenik, és a szemlélődő közösségi élet eszményéből sarjad a korábban már érintett barátság teóriák eszménye is, nem véletlen, hogy beépült a monasztikus keresztyénség értékrendszerébe is. Ezt a hatást – hívja fel a figyelmet Markus – Ágoston is tudatosította magában, mikor Cicero *Hortensiusának* hatásáról ír a *Vallomások* III.4-ben. A bölcsesség szemlélése iránti vonzalom biblikus közvetítője a keresztyén *bölcsességirodalom*. A *bölcsességirodalom* Isten szemlélésére buzdító szövegeinek Krisztusra vonatkoztatható aspektusát a *logosz-krisztológia* fejt ki. Mivel Ágostonra a pogány bölcsélet szemlélődésre buzdító anyaga éppúgy hatott, mint a Szentírás szemlélődésre buzdító szakaszai, Ágoston szemlélődő életre irányuló vonzalma is teljesen érthető.

Ágostonnak azonban a szemlélődés és aktív élet tekintetében is összetett a felfogása. A teljesen aktív és a teljesen szemlélődő életvitel is tekinthető egyfajta szélsőségnek, Ágoston pedig egyik szélsőséggel sem kíván azonosulni. Ehelyett a kettő egészséges elegyítését hirdeti, amelyet püspökként is a püspöki palotában „berendezett” szerzetesi közösségében élve igyekezett a gyakorlatban is megvalósítani³¹².

A problémával, mint a korábbi fejezetekben is láthattuk, Anselmusnak is szembe kellett néznie, mikor megválasztották Anglia prímás érsekének és ezért le kellett mondania Bec-

311 Robert A Markus: *The end of...* 73-75; Mezei Balázs: Kontempláció és tűnődés: Kísérlet a theória hagyományának újragondolására, in: Bányai Ferenc – Nagypál Szabolcs – Bakos Gergely (szerk.): *A vallási tapasztalat megértése. Jog bölcsélet, teológia*, L'Harmattan Kiadó – Békés Gellért Ökumenikus Intézet, Budapest – Pannonhalma, 2010. 17–28.

312 Összetett szemlélete megjelenik a *De libero arbitrio-ban* (), *De Civitate Dei*ben (XIX.19.). A kérdéshez kapcsolódó ágostoni források részletes elemzéséhez v.ö. Robert J O'Connell S. J.: *Action and Contemplation*, in: R. A. Markus (ed.): *Augustine, a Collection of Critical Essays*, Anchor Books, New York, 1972., 38-58.

ben betöltött apáti tisztéről. Mindez bizonyára részben komoly lelkiismereti teher volt számára, másrészt életét lassan felemésztő komoly életvitelbeli változássá is lett. Anselmus ugyanis a szemlélődő életmódnak kívánta magát elkötelezni, az isteni gondviselés mégis az aktív egyházi-közéleti szerepvállalás elfogadására kényszerítette. A koncentrált szemlélődés anselmusi eszményének ismeretében, vállalása komoly áldozatnak tűnik, s ebben fontos segítség lehetett számára az ágostoni „kevert szemlélet” spirituális és gyakorlati elsajátítása.

4.2. Nursiai Benedek lelkipásztori példája

4.2.1. Benedek monasztikus kötődése

Nursiai Benedekről a keresztyén spiritualitás, s különösen a szerzetesség nyugati intézményesülésében betöltött alapvető szerepe ellenére meglepően keveset tudunk. C. Leyser egyenesen amellett érvel, hogy Benedek legendásan rejtőzködő alakja teremti meg annak lehetőségét, hogy a szerzetességről szóló tanítás arc nélküli megtestesítője, s ezáltal örök példája legyen, a két lábon járó szerzetesi eszmény, aki valaha köztünk járt, s mégsem tudunk róla igazán sok konkrétumot³¹³.

Benedek a *Regula* megalkotásával a nyugati szerzetesség fejlődését napjainkig alapvetően meghatározó művet alkotott. Benedek kolostora az üdvösség iskolája, melynek tanulói katonai fegyellemmel igyekeznek elsajátítani az alázat mennybe vezető útjának lépéseit³¹⁴. Az aszkézis, amely Ágoston felfogásához hasonlóan egyszerre elköteleződés az Istennek teljességgel alávetett élet mellett és lemondás a *saeculum* múltó gyönyöreiről, messzemenően nem öncélú és nem is a kegyelmet kiegészítő vagy kiváltó gyakorlat, hanem sokkal inkább – az Anselmus felfogásában szélsőségessé váló – szemlélődő életvitel biztonságos kereteit biztosító feltételek megteremtése.

Emellett fontos azt is megemlíteni, hogy a test és lélek fejlődését a maga integritásában hangsúlyozza a benedeki antropológia. Test és lélek együttes fejlődésének célja jelenik meg az alázatról szóló fejezetben (*RB7*) éppúgy, mint a fizikai munka fontosságát hangsúlyozó egyéb szakaszokban, s amellett, hogy ezzel heretikus tendenciák kiküszöbölésére törekszik, egy józan életvitel gyakorlatának kidolgozására is kísérletet tesz. Söveges Dávid e program kapcsán kihangsúlyozza, hogy az alázatról szóló fejezet

313 Conrad Leyser: *Authority and Asceticism*, 101-116.

314 Jean Leclercq OSB: *The Love of Learning and the Desire for God, A Study of Monastic Culture*, Fordham University Press, New York, 1996. Translated by: Catherine Misrahi. 13-15

*létra-hasonlatában*³¹⁵ a létra két oldala a testet és a lelket szimbolizálja. Az alázatosság útján való haladás tehát nem kizárólag a lélek, hanem a test feladata is. Mint írja: „Szent Benedek nem manicheus, nem lát a testben csak rosszat, lefelé húzó erőt. Az alázatosság fokai közül a végső épp a testi alázatosságról szól. A test és lélek együtt teszi ki az embert.”³¹⁶ Azt nehéz lenne megmondani, hogy ebben a szemléletben maximálisan követte-e Anselmus a *szereztesek fejedelmét*³¹⁷, az mindenesetre bizonyos, hogy a szerzetesi kegyességről és az üdvösségről való tanításának középpontjába a lélek megmentését helyezte, amely feltehetőleg inkább tekinthető neoplatonikus hatásnak, mint a szerzetesi hagyománnyal való szembehelyezkedésnek.

4.2.2. Benedek szekuláris háttéré, életelözménye

Benedekről összesen két forrás áll rendelkezésünkre: a *Regula*, melyből gondolkodását és tanítását ismerhetjük meg, és Gergely pápa életrajza a *Dialógusok* II. könyvében, ami sokkal inkább spirituális irat, mint történeti forrás. A rendelkezésünkre álló információk szerint Rómában folytatott fiatal korában tanulmányokat (feltehetőleg grammatikát, retorikát, esetleg jogot tanult), ami arra utal, hogy tehetős családból származik. Sőt, nemcsak módos, hanem hívő is volt ez a család, hiszen Szkholasztika, Benedek testvére egész életében apácaként élt³¹⁸.

A város erkölcsi romlottságát látva azonban hátat fordított a római tanulmányoknak³¹⁹. Elképzelhető, hogy ez az életfordulat valóban úgy történt meg, ahogyan azt Gergely elénk tárja, de tekinthetjük akár ezt az élettörténeti fejleményt *hagiográfiai* elemnek is, s ilyen értelemben toposznak. Athanasziusz Antoniusról szóló portréja ugyanis hasonló megfogalmazással él. Antonius egyszerű emberként lett a szerzetesek nagy hatású tanítója, aki bár tanulatlan volt, mégis bölcsőbb volt megannyi filozófusnál.

A párhuzam Atanáz Antalról írott életrajzának 1-2 részeire épül, ahol Antal fiatal koráról olvashatunk. Szülei hitben nevelték őt is, azonban jelentős eltérés Benedek és Antal között, hogy Antal nem tanult meg írni és olvasni. Antal a tudását memóriájának köszönhette, hiszen minden tanítást megjegyzett, amit a templomban hallott. Szülei halála után a Máté

³¹⁵ A létra hasonlat Jákob bételi látomására alapozva mutatja meg a felemelkedés alászállásra alapozott példáját (1 Mózes28,010-22), ugyanakkor erre a tendenciára épül Pál *Krisztus himnusza* a Filippi 2, 5-11-ben.

³¹⁶ Söveges Dávid: *Magyarázatok Szent Benedek Regulájához* 91.

³¹⁷ A *Benedekhez szóló imában* (Or15) nevezi Anselmus Benedeket *dux monachorumnak*.

³¹⁸ Terence G Kardong: *The Life of Saint Benedict by Gregory the Great, a Translation and Commentary*, Liturgical Press Collegeville, Minesota, 2009., 3-9

³¹⁹ Leclercq: *The Love of Learning...* 11-12

19,21 igéjét hallva a templomban eladta mindenét és remete életmódot kezdett folytatni³²⁰. Az ördöggel vívott pusztai harc gyümölcseként képessé vált tanítványok fogadására és szerzetes közösségek alapítására. Nem valamiféle jólképzettségnek köszönhetette közösségszervezői adottságát, hanem Isten iránt elkötelezett hitének gyümölcse volt ez. Ez a minta mintha Benedeknél is folytatódna, az iskolát elhagyó Benedek is a remete életmódban és az ördöggel való győzelemre vezető harcban készül fel szerzetesek vezetésére. A párhuzam ugyanakkor nem tökéletes, hiszen Benedek bár nem fejezi be iskoláit, mégis képzett ember, ír, olvas és a *Regulában* egy képzett szerző tollvonásaira ismerhetünk rá.

Benedek ugyanakkor nem pusztán valami isteni ihletettséggű lélekkel vezette a szerzeteseket. Ez látszik egyrészt abból, ahogyan a tanuláshoz viszonyult, valamint a *Regula* megfogalmazásából. Benedek kifejezetten fontosnak tartotta, hogy a szerzetesek tanuljanak meg írni és olvasni, tanulmányozzák a Szentírást és az atyák építő iratait. Mindez azonban nem az ismeretek fölösleges szaporítása miatt szükségszerű, hanem a *lectio divina* gyakorlatába való bekapcsolódást támogatja³²¹. A *Regula* szövegét olvasva pedig kitűnik a klasszikus szerzők világosságra és egyszerűsége, közérthetőségre való törekvése, ami megint csak Benedek komoly képzettségét erősíti³²².

Bár a megtérését követő életszakaszát remeteként kezdte, ezt az életmódot a szerzeteseknek nem ajánlotta. Az a történeti tény is Benedek *coenobita* szerzetesi életmód iránti elkötelezettségét erősíti, hogy élete során tizenkettő szerzetesházat alapított szerte Itáliában.

Szekuláris életvitelről, amelyből Ágostonhoz hasonlóan meg kellett volna térnie, Benedek esetében nem igazán tudunk. Feltehetően ennek köszönhető az is, hogy Benedek teológiájában a *megtérés* fogalma átértelmeződik, s Benedek a kolostori elköteleződés vállalását jelentő döntésre fogja alkalmazni ezt a fogalmat³²³. Ez talán magyarázza Anselmus tanításában és lelkipásztori programjában is azt a törekvést, hogy Ő maga is erre a döntésre, azaz a szerzetesi életmód vállalására igyekszik rábírni sokakat, számára is talán ez válik a megtérés legteljesebb formájává.

320 Jézus gazdag ifjúnak szóló intése úgy tűnik, hogy Anselmusnak is fontos volt, azt pedig valószínűnek is tarthatjuk, hogy ismerhette Antal életrajzát.

321 Leclercq: *The Love of Learning*... 13-18

322 Conrad Leyser: *Authority and Asceticism*, 101-116.

323 Leclercq: *The Love of Learning*... 19. Ezt fontos kihangsúlyozni, mert ez a *conversio* fogalom eltér a mi *conversio* fogalmunktól, de nem tér el Anselmusnak a kolostori élet vállalására buzdító levélanyagának *conversio* fogalmától.

4.2.3. Benedek lelkipásztori tanítása

1. Az aszkézis szerepe a hitben

„A szerzetes életének olyannak kell lennie, mintha állandóan negyvennapos böjti fegyelem alatt élne, mégis mivel kevesekben van meg ehhez az erő, ezért azt tanácsoljuk, hogy a negyvennapnak ebben az idejében teljes tisztasággal élje életét, ugyanakkor a más időkben elkövetett hanyagságait ezekben a szent napokban tegye jóvá. Ez akkor történik megfelelő módon, ha minden bűntől tartózkodunk, könnyek között imádkozunk, szent olvasmányokat olvasunk, a szív töredelmére és az önmegtagadás cselekedeteire törekedünk. Ezekben a napokban tehát szolgálataink szokott mértékéhez adjunk hozzá valamit: külön imádságokat, ételben és italban önmegtagadást.” (RB 49,1-5 A negyvennapos böjt megtartása)³²⁴

A klasszikus, imádságra, böjtre, vagyonról való lemondásra, tisztaságra való törekvésre építő aszkézis leginkább közvetve jelenik meg a *Regula* tanításában. A cölibátusról közveteln módon nem is olvashatunk (hacsak nem a RB 4,64-ben). A vagyonközösség pedig első renden nem a szegénységről, hanem az engedelmisség az alázat és az Isten előtti egyenlőség tanulásáról szól. A böjtre, virrasztásra már több utalás van, s mindezek vállalása minden bizonnyal Anselmus korára alapvető elvárás volt a szerzetesek felé.

Benedek aszkézisének mégsem ezek a legfontosabb elemei, hanem az apátnak (RB5) és a rendtársaknak való feltétlen engedelmisség vállalása (RB71). Az engedelmisséggel kapcsolatban igen fontos kihangsúlyozni, hogy ezt egyrészt az apát mediátor szerepe indokolja, aki közvetít Isten és ember között és közvetett módon Krisztus követőjeként a szerzetesek elé éli Krisztus példáját³²⁵. Azaz az apát keresztyénsége, Krisztus-követése példaként szolgál, hiszen a Krisztussal való legteljesebb azonosulásra törekedve maga is követésre inspirálhatja a rábízottakat. Ez Anselmus közvetlen lelkipavezetésének is az alapja. Másrészt maga az apát is alávetett szerepben van, hiszen a *Regula* rendelkezéseinek, Benedek parancsának, így közvetett módon Benedeknek is alá kell vetnie magát, de a lánc

³²⁴ Szent Benedek Regulája, Pannonhalma, Bencés Kaidó, 2017. ford.: Söveges Dávid OSB., 121. Szintén az aszkézis vállalására budít RB 4,10-13

³²⁵ Pál ír hasonló „követési láncról” az 1Korinthus 11,1; 1Thesszalonika 1, 5-10 helyeken.

ebben az aspektusban is Krisztusig mutat.³²⁶ Enélkül a kitétel nélkül feltehetőleg aránytalanul nagy lenne az apát hatalma, ami távolról sem lehet a szerzetesi eszmény célja.

2. Az együttélés szerepe a keresztyén életvitelben

A *RB* 1,2 szerint a *coenobita* szerzetesség kereteit a monostori együttélés, a rendszabály rendelkezésének megtartása és az apát vezetésének elfogadása képezik. Az együtt élők közössége sokféle társadalmi és szociális háttérből érkező szerzetesekből alakul ki, ebben az értelemben Ágoston regulájának és *corpus permixtum ekkleziológiájának* visszhangjait észlelhetjük. Éppen ezért törekednie kell az apátnak is a személyválogatás, a bárminemű megkülönböztetés kerülésére (*RB2, RB3, RB71*).

Az együttélésnek pedig határozott célja van: „Elő kell tehát készítenünk testünket és lelkünket a parancsok iránti szent engedelmisségben való harcra. És mivel ezt természetünk magában nem tudja megtenni, kérjük az Urat, hogy adja meg nekünk kegyelmének segítségét. Ha a pokol büntetése elől menekülve el akarunk jutni az örök életre, akkor most, míg van időnk, míg e testben élünk, és mindezeket még ebben a földi életben teljesíthetjük, siessünk és csak azt tegyük, ami örökre a javunkra válik. Fel kell tehát állítanunk az Úr szolgálatának iskoláját. Reméljük, hogy ebben az intézményben semmi kemény vagy nehéz dolgot nem rendelünk el. Ha mégis a méltányosság úgy kívánná, hogy valamit kissé szigorúbban rendeljünk el a hibák kiirtására és a szeretet megőrzésére, azért ne riadj vissza, ne fuss el mindjárt az üdvösség útjáról, melynek kezdete szűk és szoros. De ha a szerzeteséletben és a hitben előrehaladunk, akkor majd szárnyaló szívvel és a szeretet elmondhatatlan édességével sietünk előre az Isten parancsainak útján. Így az ő vezetése alól magunkat soha ki nem vonva, mindhalálig állhatatosan megmaradunk tanítása mellett a monostorban, és béketűrésünkkel részt veszünk Krisztus szenvedéseiben, hogy aztán országának is méltó részesei lehessünk. Ámen³²⁷” (*RB* Prológus, 40-50)

A cél: harc a kísértésekkel az üdvösségért az Úr szolgálatának iskolájában, közösségben. Az utóbbi elem nélkül a fenti néhány sor lehetne egy remete aszkéta programja is. Fontos annak a szüntelen felismerése, hogy tanulhatunk egymástól, de a végső szó az apaté, aki lelkivezető épűgy, mint annak a krisztusi családnak „mindenható” *pater familiaris*,

³²⁶ Conrad Leyser: *Authority and Asceticism*, 117-122.; *RB* 3,7

³²⁷ Szent Benedek Regulája 26-27.

amelyhez a szerzetes a saját családjából kiszakadva csatlakozik, s aki barátságával Krisztus barátságába vonja be a szerzeteseket. Ettől a programtól meg lehet ijedni, ettől el lehet riadni, s tudjuk, hogy a szerzetesség történetének valamennyi évszázadában voltak szerzetesek, akik elmentek, elszöktek, mert nem bírták elviselni a szerzetesi élet szoros kereteit. Ez, amint az eszkatológiáról szóló fejezetben idézett fegyelmi levélben láttuk, több, mint valamiféle fegyelmezetlen viselkedés egy szigorú szabályok közt működő szervezetben: az effajta megfutamodás a Paradicsom elhagyásához hasonlatos, amely az emberi nem kárhozatba zuhanását jelentette Ádám idejében. A *Második Ádám* azért jött el, hogy az ember ebbe a Paradicsomba visszatérhessen. Szerzetesnek lenni tehát kemény harc közösségben önmagammal az üdvösségemért. Ebben a harcban, mint fentebb láthattuk, Anselmus igyekezett minden segítséget megadni a körülötte élő szerzeteseknek. Ezért igazán fontos az üdvösséget szem előtt tartva megmaradni ebben a közösségben. (RB 4,78)

3. Szemlélődés és aktív életvitel

„Keljünk föl tehát végre valahára a Szentírás serkentőszavára: »Itt az óra, hogy felébredjünk az álomból«, (Róm 13, 11.) Nyissuk meg szemünket a megistenítő fénynek, és megdöbbent füllel halljuk, mire int bennünket a minden nap felénk kiáltó isteni szózat: »Ma, ha az ő szavát halljátok, meg ne keményítsétek szíveteket!« (Zsolt 94, 8) És ismét: »Akinék füle van a hallásra, hallja meg, mit mond a Lélek az egyházaknak!« (Jel 2, 7) És mit mond? »Jöjjetek fiaim, hallgassatok rám! Az Úr félelmére tanítalak titeket.« (Zsolt 33, 12). »Siessetek, míg tiétek az élet világossága, hogy a halál sötétsége meg ne lepjen benneteket!«» (RB *Prológus*, 8-13)

A fenti sorok arra buzdítják olvasójukat, hogy szemeit megnyitva *a megistenítő isteni fénynek*, fülüket pedig *az isteni szózatnak*, törekedjenek Isten hívásának meghallására és az annak való engedelmségre. Isten – ahogy a *Prológus* folytatásából kitetszik – arra hívja sátorába az embereket, hogy üdvözítő cselekedetekre törekedve éljék hátralevő földi életüket. Amint arra a korábbiakban már többször utaltam, Anselmus maga is a világból való kivonulásként tekintett a szerzetesi életre, melynek középpontjában az Istenre összpontosító figyelem áll, elkerülve a figyelem megosztásában rejlő veszélyeket.

Az imádságos, aszketikus, ugyanakkor a krisztusi módon másokon segítő irgalmas lelkület gyakorlása mellett fontos szerep jut az önmehtagadásnak, azaz az egyén vágyaitól és

törekvéseitől, ambícióitól való elhatárolódásnak. Ez nyilvánvalóan a szeretet új, isteni dimenzióját nyitja meg a hívó előtt, hiszen maga Jézus Krisztus is úgy járt ebben a világban, hogy nem azt kereste, hogy neki szolgáljanak, hanem, hogy szolgálatával önmagát feláldozhassa érettünk. Erre a lelkületre rímel az a felfogás is, amely az Istenre, az apátra és a másokra figyelő attitűdöt helyezi a középpontba.

Ehhez kapcsolódik a *lectio divina* gyakorlata, amelyben szintén részt vesz a szem, a fül, sőt a száj is, s ebben a hangos, összetett élményben-észlelésben a szöveg sokkal komplexebben hat az elmére. Így lesz az olvasás (*legere*) tanulássá, elmélkedéssé, egyfajta mentális gyakorlattá (*meditari*), amelynek gyümölcseként nem csupán beíródnak a szövegek (például a zsoltárok) a szerzetes emlékezetébe, de ez a fajta elmélkedés, szellemi tevékenység segíti szintén a szemlélődésben való előrehaladásban is³²⁸.

A kolostoron belül ugyanakkor megvannak a szerzetes egyéb, fizikai természetű feladatai is. Kérdés, hogy mindez tekinthető-e egyfajta, a szemlélődést megszakító cselekvő életviteli elemnek. Mivel a *Regula* egy spirituális programot hirdet meg gyakorlati tudnivalókkal, sőt praktikus rendelkezésekkel is (például a betegápolás szabályozásával, vagy éppen a fegyelmi kódex rendelkezéseivel), maga a fizikai tevékenység is része a lelki elmélyülésnek, hiszen annak is színterét a kolostor „falai” határolta tér adja és az az idő, amely szakralizálódik teljes egészében azáltal, hogy a szerzetes egész hátralevő életét Istennek szenteli. Ez nem azt jelenti, hogy nem hagyhatja el a későbbiekben kolostorának területét, akár rendi küldetésből adódóan, de ennek mérlegelése és az útra bocsátás rendje az apát döntése szerint alakul, aki ha megtiltja a szerzetesnek az eltávozást, akkor tudatos engedetlenséget cselekszik, ha mégis elhagyja kolostorát. Ha pedig az eltávozásán bármi baj érné, akkor akár örök üdvösségét is kockáztatja az ilyen szerzetes³²⁹.

A szemlélődő életben való állhatatos megmaradás Anselmus lelkipásztori programjában kiemelkedően fontos lesz, noha ő maga kénytelen volt hatalmas áldozatot vállalni, mikor elfogadta angliai prímás érseki kinevezését. Valószínű, hogy a két életmód harmóniájának

328 Leclerq: *The Love of Learning...* 15-16. v. ö. RB38, RB42, RB48.

329 Egy ilyen epizód jelenik meg Gergely Benedek életrajzában is, amikor egy szerzetes Benedek áldása nélkül távozik el szeretteihez, meghal, eltemetik, de a föld kiveti magából, többször is, ezért elmegy a család Benedekhez és kéri, hogy oldozza fel szerettüket, aki miután feloldozza a bűnös szerzetest, annak testét végre befogadja a föld. Ma már mindez kicsit borzongatólag hat, de a középkori *megszentelt föld* felfogást figyelembe véve ez az allegória világos, hogy az elhunyt túlvilági sorsáról fogalmaz meg tanítást, példaadást.

lehetőségét a canterburyi bencés szerzetesi közösséghez apátként való csatlakozásában tudta megélni. Ezáltal egy kicsit hasonló helyzetbe került, mint Ágoston, aki püspöki palotájában is szerzetesi közösséget szervezett maga köré, csak Anselmus számára ez a szerzetesi közösség már érkezése előtt is adott volt. Mégis, mivel Anselmus gondolkodásában a szemlélődő és cselekvő életvitel – a levelek tanúsága és az üdvhierarchiai modell tanúsága szerint – határozottan elválík, bizonyos vagyok abban, hogy az érseki tiszttől való húzódozása őszinte lelki tusakodásból fakadt.

4.3. I. Gergely pápa lelkipásztori példája

4.3.1. Gergely monasztikus kötődése

Leclercq igen komoly szerepet tulajdonít Gergelynek a középkori monasztikus gondolkodás megértésében. Meglátása szerint Gergely személye hidat képez az ókeresztény teológiai örökség és a középkori monasztikus éra között. Jelentős hatását nagyszámú kézirat jelzi, és fontos követők sora, köztük a Cluny-i monasztikus reform teológusai, továbbá Sevillai Izidor, Beda Venerabilis, Jean de Fécamp és Canterburyi Anselmus is. Aquinói Tamás Arisztotelész és Ágoston után Gergelytől idéz legtöbbször a *Summa Theologiae*-ban. A teológiai és lélektani dimenziókat ötvöző gergelyi spiritualitás korunk lelkeségi gondolkodására is komoly hatást gyakorolhat.³³⁰

Megtérésének dátuma vitatott, Jeffrey Richards klasszikus Gergely életrajza 573/574-re teszi. Ami bizonyosnak tűnik, hogy ez az az időszak, amikor maga is szerzetessé lesz. Rómában a Mons Caelsiuson saját házában rendez be kolostort, és több vidéki birtokán is alapít szerzetesi közösségeket. Igyekszik a szemlélődő szerzetesi életnek élni, tanulmányozni a Szentírást, *egzegetikai* munkát végezni, egyházatyák írásait tanulmányozni, tanítani. Előkelő származása és képzettsége okán viszont már I. Benedek pápa (575-578) is ad neki lelkipásztori feladatokat, a Benedeket követő Pelagius pápa (578-590) pedig kiküldi Konstantinápolyba diplomáciai feladatokkal megbízva Gergelyt, ahol 585-ös Rómába történő visszarendeléséig teljesít szolgálatot. Ebben az időben igyekszik először kísérletet tenni a *vita contemplativa* és *vita activa* Ágostonnál is látható ötvözésére, amelynek részeként római szerzetestársait is magával viszi, és Konstantinápolyban is igyekszik szerzetesi közösségben élni, s közben szolgálni. Ez az az időszak, amikor keleti egyházatyákat olvas, latin fordításban, görögül ugyanis nem tanult

³³⁰ Leclercq: *The Love of Learning...*, 25-26.

meg sohasem, de ezek az olvasmányok így is nagy hatást gyakorolnak rá. Az 585. esztendőől kezdve Gergely élete legjobb szakaszát éli Rómában, elmélyülten tanulmányozza a Szentírást, megszületnek a *Moralia* igemagyarázatai, ám ebből az idillből kiszakítja elődje halála. A válságos idő, melyben Itáliát háború, természeti katasztrófa és a pestis is próbára teszi, politikailag is tapasztalt és hitében is elmélyült vezetőt kíván. Így esik a választás Gergelyre, aki 14 éven át ül a péteri trónon, s ezzel a nyugaton ekkoriban megszilárdulni kezdő szerzetesi intézményre is komoly hatást gyakorol³³¹.

Richards ki is hangsúlyozza, hogy egyrészt Gergely volt az első szerzetes pápa, de egyúttal egy időben is élt Benedekkel és Cassiodorusszal, és ennek a három személyiségnek igen nagy hatása volt a nyugati szerzetesség intézményének megszilárdulására. Richards Gergely szerepét egyrészt a népszerűsítésben, másrészt a jogi keretek kialakításában látja kiemelkedőnek. Hiszen, mint írja, szerzetesi szabályzatot Gergely ugyan nem írt, és a szerzetesség teológiájáról sem mondott újdonságot, de maga is alapított új kolostorokat és másokat is erre biztatott, ezzel pedig igen sokat tett a szerzetesség intézményének népszerűsítéséért.

Gergely a szerzetesi élet normatív kereteinek kialakításakor pedig három fontos intézkedést tett. Az első intézkedési kör a szerzetesi életvitelt érintette. Megtiltotta a vándorló szerzetesi életmódot, ami rengeteg szegényt hozott a szerzetesi közösségekre és sok visszaélésre is módot adott. Két éves noviciátus előírását javasolta, s a magánvagyon megtartását is tiltotta. Az előzőekben már láttuk, hogy Ágoston idején még a magánvagyonok körül komoly problémák adódtak, a *RB* ellenben ezt már szigorúan szabályozta. A második terület a klérus és a szerzetesség szigorú jogi szétválasztása volt és ennek részeként betiltotta azt is, hogy püspökök misézzenek a kolostorokban. Végül, az apáca rendfőnöknők esetében minimum életkort írt elő³³².

Súlyos öröksége okán fontosnak tartom kiemelni, hogy Gergelyt már a 9. századtól keleten is szentként tisztelték, köszönhetően annak, hogy még életében elkészült a *Regula Pastoralis* görög fordítása, Zakariás pápa (741-752) pedig gondoskodott a *Dialógusok Könyvének* görög fordításáról. Spanyol földre ő maga küldte el a *Moralia* és a *Regula Pastoralis* egy-egy példányát. Az angliai misszióra egykori szerzetestársát kérte fel, őt Canterburyi Ágostonként jegyez az egyháztörténet. Már Nagy Alfréd király (871-899) gondoskodott a *Regula Pastoralis* óangol fordításának elkészíttetéséről. Érdekes módon,

331 Jeffrey Richards: *Consul of God, The Life and Times of Gregory the Great*, Routledge & Kegan Paul, London 1980. 25-43.

332 Jeffrey Richards: *Consul of God...* 251-258.

Róma elfeledte grandiózus életműve ellenére és 854 tételes precízen összegyűjtött levelezésének egy része is elveszett, VIII. János pápa volt az, aki erőfeszítéseket kezdett tenni örökségének feltárásáért, és emlékének méltó ápolásáért.³³³

4.3.2. Gergely szekuláris háttere, életelözmények

Gergely igen előkelő római szenátori családból származott (*Gens Anicius*), családja az első századtól kezdve több *consult* is adtak Rómának. Felmenői közé tartozik Boëthius, valamint a pápák közül III. Felix (482-492) és Agapetus (535-536). Hitét komolyan gyakorló családja volt. 573-ban *prefectus* lett, a tisztség Gergely korában inkább már szimbolikus pozíció volt, amit később fivére, Germanus, is betöltött, de ebből is jól látszik, hogy Gergelynek elindult a politikai karrierje. A szükséges tanulmányokat is Rómában folytatta, írásaiból is látszik kifinomult stilisztikai tudása és műveltsége. Feltehetőleg jogot is tanult, amire sok jel mutat egyházi tanulmányokat is folytatott, amire sok jel mutat egyházi diplomáciai karrierjében és pápai működésében.

Valószínűleg Benedek alakja azért is ragadta meg igazán, mert felismert benne valamiféle hasonlóságot kettejük között. Mindketten előkelő és keresztyén családból származtak, Rómában tanultak, komoly karrierre számíthattak, de az aszketikus élet vállalásában kerestek és találtak nyugalmat, amit ugyanakkor készek voltak feladni a keresztyén emberekért, az egyházi szolgálatért. Ez a fajta toposz Anselmusnak is vonzó lehetett, aki szintén előkelő származású volt, az akkori Európa legkiválóbb logikatanáránál tanult és szerzetessé lett, hogy aztán mégis az egyház aktív szolgálatára vállalkozva engedjen az isteni gondviselés végzésének.

Nehéz helyzetben lett Gergely 590-ben Róma püspöke, vonakodott is elfogadni, de a szolgálatával való megbékélésének gyümölcseként vehetjük kezünkbe a *Lelkipásztor kézikönyvét*, amely egyúttal kulcsként is szolgál mind a gergelyi spiritualitás, mind a gergelyi lelkipásztorkép megértéséhez³³⁴.

4.3.3. Gergely lelkipásztori tanítása.

1. Az aszkézis szerepe a hitben

³³³ Jeffrey Richards: *Consul of God...* 259-267.

³³⁴ Gergely élettörténetéhez v. ö.: George E Demacopoulos: *Gregory the Great, Ascetic, Pastor, and the First Man of Rome*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana, 2015., 1-13, Robert A Markus: *Nagy Szent Gergely és kora*, Kairosz Kiadó Budapest, 2004., 21-36; Jeffrey Richards: *Consul of God*, 25-44.

Leclercq Gergely lelkeségét elemezve arról ír, hogy Gergely interpretációjában a keresztyén élet a kiábrándultság és a vágyakozás kettősségében telik: kiábrándultság a világból és a bűnből, és vágyakozás Isten után. A bűn lehúzó ereje (*corruptionis gravitas*) több művében is megjelenik (*Ezékiel homíliák* II.1.17; *Moralia* 8.19.53.; 11.68, 12.17.), ami Anselmus teológiájára is komoly hatást gyakorolhatott, így a *CDH hamartológiájára*, valamint az *OSM* számos tételének bűnről szóló tanítására. A kiábrándultság kezdetét az alázat jelzi, ami a bűn miatti fájdalomból adódik (*compunctio cordis*), amiből Isten munkája révén *compunctio amoris/dilectionis/contemplationis* lesz, azaz a szív lelki fájdalma a szenvedés révén a szeretet, a vágyakozás, a szemlélődés fájdalmává nemesül. Olyasféle szenvedésről van itt szó, ami megtisztít, és ami teljes egészében isteni mű, az ember csak a maga támogató egyetértését adhatja hozzá.³³⁵

Gergely gondolkodásában a klasszikus aszketikus lemondás³³⁶ egy különleges vállalással is kiegészül: az önzetlenség vállalásával. Azzal a típusú önzetlenséggel, amellyel az igazi keresztyén ember lemondva saját igényeiről társai szolgálatába áll. Gergely a *Lelkipásztor Kézikönyvében* így fogalmaz: „Az igazi igehirdetők nem egyedül arra vágyódnak, hogy elmélkedésükkel eljussanak az egyház fejéhez, az Úrhoz, hanem könyörületesen leszállnak az egyház tagjaihoz is.” (RP II.5³³⁷). Ez a fajta „kettős élet” meghatározó Gergely szemlélődésről és aktív életvitelről szóló tanításában. De a böjt-szexuális önmegtartóztatás-családról és vagyonról való lemondás hármassága nem csupán Gergely személyes életében volt meghatározó, hanem teológiájában is³³⁸.

Demacopoulos vette észre a fentiek mellett azt is, hogy Gergely, mikor a *Dialógusok Könyvében* Benedek csodáiról ír, a csodák mindig az erények gyümölcseiként jelennek meg. Az egyik ilyen történetben az ördög egy fekete madár képében kísérti meg a remete életet élő szerzetest, és szexuális vágyat ébreszt benne, emlékeztetve egy nővel való korábbi szerelmi afférjára, Benedek pedig meztelenül egy túskebokorba veti magát, ahol megjelenik a gyógyító fájdalom (*compunctio corporis et animi*), ami elűzi a kísértőt magát is³³⁹. Alázatos, tiszta, erényes életének köszönheti azt is, hogy a méreg sem fog rajta, az

335 Leclercq: *The Love of Learning...* 29-33

336 Ami a böjt, a szexuális önmegtartóztatás és a vagyonról-családról való lemondásban nyilvánul meg

337 Nagy Szent Gergely: *A Lelkipásztor Kézikönyve*, Kairosz Kiadó Budapest, 2004., ford.: Sággy Marianne, 48-50.

338 George E Demacopoulos: *Gregory the Great*, 13-53; 127-165

339 *Dialógusok második könyve*, 2.1-2

ellene szervezett merényletek is hatástalannak bizonyulnak³⁴⁰, mert bár a romlott szerzetesek nem tudták elfogadni aszketikus vezetőként Nursiai Benedeket, az ő lelkében nem volt gőg, s ez megvédte a gőgösök támadásaitól³⁴¹.

Leyser szerint Gergely gondolkodásának középpontjába nem véletlenül kerül az erényekről és vétkekről való gondolkodás. A *Lelkipásztor Kézikönyvének* III., egyben leghosszabb része ugyanis egy igen részletes bűn és erény katalógus. Gergely minden egyes morális problémára egy-egy különálló lelkipásztori *kázusként* tekint, nem is véletlenül, hiszen számára a fizikai és a spirituális világ között a kapcsolatot az erények és a vétkek jelentik. Erényeink és vétkeink meghatározzák sorsunk végkimenetelét az *eszkatonban*, ezért lesz Gergely lelkipásztori programjának alapja az erényekkel és a bűnökkel való harcban a hívek támogatása³⁴². Ez nyilvánvaló, hogy Anselmus szemléletére is komoly hatást gyakorolt, amit igyekeztem a korábbi, eszkatológiáról szóló fejezetben is kimutatni.

2. Az együttélés szerepe a keresztyén életvitelben

Markus úgy véli, hogy Gergely társadalomképe hierarchikus, amely Ál-Areopagita Dénes *Mennyei Hierarchiájának* hatását tükrözi. Gergelyre hatott Dénes tagolt hierarchiája, amely gondolkodásában többféle módon is megjelenik, s maga is háromosztatú társadalomképet fogalmaz meg, melyben a vezető réteg (*rectores*), a hivatásos szerzetesek rétege (*continentes*) és a házásoké (*coniugati*) jelenik meg. Ebben a felosztásban felismerhető Ágoston hatása is, ahogy fentebb a 133. Zsoltár allegorikus magyarázatánál már láttuk. Ugyanakkor Ál-Areopagita Dénes hatására ezeket a szinteket tovább osztotta, aminek pedig már komoly spirituális jelentősége van. A vezetővé válás folyamata ábrázolódik ki ugyanis a *rectores* továbbosztásával, amelyben megjelenik a *hallgatás rendje, szövetség rendje, prédikáció rendje*³⁴³.

Az első lépés az alázatos hallgatás, odahallgatás, engedelmesség tanulása. Leyser kiemeli, hogy Gergely, aki alkatilag maga is gyenge, betegségekkel, feltehetőleg ízületi problémákkal küzdött, a gyengeségben és magában a bukásokban is az alázat tanulásának lehetőségét látta. Ezért lát inspirációs forrást a Betsabéval elbukott Dávidban és a Krisztust megtagadó Péterben éppúgy, mint a bűnös életviteléről híres-hírhedt Mária

340 *Dialógusok második könyve*, 3.4.

341 U. o.

342 Conrad Leyser: *Authority and Asceticism*, 150-159.

343 Robert A Markus: *Nagy Szent Gergely és kora*, 53-63. *Lelkipásztor Kézikönyve* III.170.

Magdolnában³⁴⁴. A gondolat később megtermékenyítőleg hatott Jean de Fécamp spritualitására és vélhetően rajta keresztül magára Anselmusra is. Nem véletlen, hogy mind Péterhez, mind Mária Magdolnához írt imát Anselmus is³⁴⁵.

Ezt követi a második lépés, az együttműködés tanulása. A keresztyén hit közösségi aspektusának megértése nélkül senki sem lehet a nép tanítója. A *RP.I.5.* azzal a problémával foglalkozik, amikor adott egy példaértékű, szemlélődő életet élő férfi, aki már alkalmas a szolgálatra, de vonakodik arra vállalkozni.

„Vannak olyanok, akik az erények jeles adományában részesülnek és nagyszerű adottságokkal rendelkeznek mások irányítására: tiszták és sérthetetlenek, önmegtartóztatók és erősek, nagy tudásúak, alázatosak, hosszantűrők, szilárd tekintélyük méltósággal ruházta fel őket, jóságuk folytán szeretetreméltóak, szigorú igazságosságuk miatt meg nem alkuvók. Ha ezek a férfiak nem fogadják el a legfőbb hatalmat, amelyre hivatottak, elvesztik ezen adottságaikat, mert nem saját részükre kapták, hanem azért, hogy mások javát szolgálják vele.”³⁴⁶ *RPI.5*

Ezen a ponton a folytatásban Gergely a János 21-ben olvasható, Jézus és Péter között lejátszódó jelenet érdekes olvasatát adja: azt írja, hogy a Krisztus iránti szeretet bizonyítéka a nyáj legeltetése. Aki legelteti a nyáját, az szereti Krisztust, hiszen annak szól a megbízás. Ebből pedig az következik, hogy ha nem hajlandó legeltetni a nyáját, azaz vállalni a lelkipásztori hivatást, akkor arról tesz tanúbizonyságot, hogy nem szereti a

344 Conrad Leyser: *Authority and Asceticism*, 150-159.

345 A két ima hangvételében ugyanakkor érdekes különbség ábrázolódik. A Péterhez szóló ima meglehetősen küzdelmes, mivel Péterben Anselmus egy erős tekintélyszemélyt lát, s meg merem kockáztatni, hogy picit jobban is tart talán tőle, mint az eljövendő Bírótól, Jézus Krisztustól. Ezzel szemben Mária Magdolnához szóló imájában hosszasan ír Mária könnyeiről, felidézve a János 20-ban olvasható jelenetet Jézus sírjánál, s Anselmus egyfajta lelkipásztori gyöngédséggel, megértéssel közeledik Máriához, ami Jean de Fécamp hatása lehet, aki szintén sokat foglalkozik írásában a gyógyító könnyek ajándékával, erre pedig a későbbiekben szeretnék néhány sorban még kitérni. Mindebből talán érzékelhető, hogy egy-egy téma felvetése a ráakadó értelmezési és stilisztikai hagyomány együttes kifejtésével hogyan lesz az évszázadok alatt egészen cizellált teológiai kifejtéshez gazdag forrássá. Gergely elindít megfogalmaz egy összetett tematikus felvetést, de Anselmus kidolgozásában már további ráakadó kifejtés rétegek továbbgondolásával kerül elénk.

346 Nagy Szent Gergely: *A Lelkipásztor Kézikönyve*, 48-50.

legfőbb Pásztort³⁴⁷. A magányos, szemlélődő élet vonzó, de a közösséget kell választanunk, hisz Krisztus is ezt vállalta, mikor elhagyva az Atya kebelét eljött a földre³⁴⁸.

Így jutunk el végül az igehirdetés vállalásáig, amihez tehát első renden az aszketikus, szerzetesi spiritualításban vállalt életben lehet a kompetenciákat fejleszteni. Lehet valaki tehetséges szónok, jó modorú és értelmes férfi, de ahhoz, hogy lelkipásztor legyen, a szemlélődő életben kell először felkészülnie. Maga Ágoston, Benedek, Gergely is ezt az utat járta, később Jean de Fécamp és Lanfrancus is, így számos jó példa volt adott Anselmusnak és az ő lelkiségét követőknek is, hogy ez a fajta fejlődés közösségekben paradigmává legyen a szerzetesi kegyességből induló egyházi vezetők következő generációi számára is.

3. Szemlélődés és aktív életvitel

Gergely gondolkodásában a *vita contemplativa* és a *vita activa* nem szemben áll egymással, hanem a két életforma a keresztyén spiritualításban való fejlődés lépéseiként szerepelnek. Markus szerint ebben Gergely Órigenész gondolkodását követi, és arra a meglátásra jut, hogy a szemlélődő élet felkészítés az aktív életre. Az utóbbi akkor tud jól működni, ha a lelkipásztor az aktív életét gyakorolva is vissza-visszatér feltöltődni, és képes ingázni a két lét között. Nyilvánvaló, hogy a szemlélődés iránt teljességgel elkötelezett élet jobb, de a lelkipásztor egyúttal felelős is, hogy a szemlélődés ajándékait ne magának tartogassa, hanem azokat megossza a rábízottakkal. Gergely vonzódik ahhoz a bibliai képanyaghoz, ami leírhatja ennek a küzdelemnek a nehézségét. A *Moralia* 28,13-ban Ráchel és Lea alakjában fogalmazza meg a küzdelem nehézségét: a meddő Ráchelt szerettem, de a termékeny Leát kaptam: a visszafogottabb (szűzies?) életre vágyott, de a jóval aktívabb (megannyi gyermek mellett atyaként helytálló) életet kapta. Jézus életét is ez a kettősség határozta meg: újra meg újra felment a hegytetőre imádkozni, Istennel lenni és feltöltődni, hogy aztán a városba visszatérve meggyógyíthasson sokakat³⁴⁹.

347 Ez az olvasat pedig megjelenik a Péter ima olvasatában, amelyben Anselmus a feloldozásról elmélkedik (a kulcsok hatalmára utalva) és azt írja, hogy mivel a Pásztor iránti szeretetből pásztoralja a nyáját Péter, ennek a szeretetnek őt feloldozásra kell indítania, hogy megnyissa az üdvösség kapuját a bűnbocsánatért esedező hívőnek. De ha nem tenné is, és igazságos, ha nem teszi, Isten irgalma meg fogja nyitni a kaput, s ehhez Péternek akkor is asszisztálnia kell, ha ez nincsen egészen tetszésére.

348 Itt kapcsolódik össze a lelkipásztori szolgálat-keresztyén élethivatás eszméje az inkarnációs krisztológia dogmatikus keretrendszerével.

349 Robert A Markus: *Nagy Szent Gergely és kora*, 41-53

„A vezetőt külső elfoglaltsága ne vonja el a lelkiek gondozásától, de a külvilág gondját se hanyagolja el a lelkiekkel való törődés miatt, nehogy a tetteknek átadva magát a lelkiekben kárt szenvedjen, vagy csak a lelkiekkel foglalkozva megfeledkezzen a felebarátairól való gondoskodásról. Mert gyakran megtörténik, hogy egyesek elfelejtik: azért lettek előljárók, hogy testvéreik lelki üdvösségét mozdítsák elő. Szenvédélyesen belevetik magukat a világi dolgokba: örülnek, hogy ezekben tevékenykedhetnek, ha pedig semmi teendőjük, éjjel-nappal lázas gondolatokat forgatva fejükben ezek után sóhajtoznak. [...] A szóval elhintett mag akkor sarjad ki könnyen, ha azt a hallgató lelkében az igehirdető kegyessége öntözi. [...] a világi ügyletekbe merült lelkipásztorban kihül a lelkiek szeretete, és a külsőségekre figyelve elfelejti, hogy a lelkek kormányzását vállalta magára. Az alattvalók világi javairól való gondoskodásban mértéket kell tartani.³⁵⁰” *RPII.7*

A lelkipásztorság lényege, a testvérek üdvösségének előmozdítása. Ennek három feltétele van: a lelkipásztor fogadja el küldetését, végezze el hűségesen szolgálatát, és tartsa rendben a saját lelkét is. A küldetés elfogadásáról szól a *Lelkipásztor Kézikönyvének* I-II. fő része. A szolgálat végzésének módját részletesen, enciklopédikusan összegzi a III. főrész. A saját lelkének karbantartásához pedig a IV. főrészben ad példát, amelyet az *OSM 17.* tételének gondolati forrásának tartok.

4.4. Jean de Fécamp lelkipásztori példája – exkurzus

„Jöjjetek könnyek, az Úr Jézus Krisztus nevében kérlek, jöjjetek, töltsétek be szívemet, árássátok el szemeimet, áztassátok orcáimat, csepegéseetekkel hintsetek meg, folyjatok arcom felett, adjatok nekem keserű jajveszékelést, adjatok nekem megtermékenyítő édes bocsánatot! Mikor jöttök már elő nekem, ti vágyott könnyek? Miért késlekedtek? Tanúnak hívom értetek azt, aki megsiratta halott barátját³⁵¹, aki siratta elveszni készülő polgártársait³⁵², aki azt mondta: »boldogok, akik sírnak, mert azok majd megvigasztaltatnak.« Általatok, legszentebb és legszebb szomorúság könnyei által, árásson el téged a vízfolyás, kérlek, siess, és elégítsd meg vágyakozásomat! Ő, aki vizet

350 Nagy Szent Gergely: *A Lelkipásztor Kézikönyve*, 96-102

351 Jézus Lázárt siratja

352 Jézus megsiratja Jeruzsálemet

fakasztott a sziklából, és a bűnös nő lelkét belsőleg irgalmasan megittatta³⁵³, s hasonlóképp külsőleg is jóságosan magára vette, kimondta a maga legszentebb parancsát nektek én késlekedő könnyeimnek, mert az én szívem vágyakozik utánatok, titeket keres, hogy kiáradásokkal szívemet megrészegítsétek, hogy ne is akarjon, de ne is legyen képes ellenállni sírásnak. A büntetéstől megkeményedett lélek elviseli, hogy bár bűneit megláthatja, mégsem tud sírni. Magam is ettől félek, ettől rettegek. Ameddig üdvös sírni, üdvös vezekelni, siessetek könnyeim! Ezt kívánom, egész elmémmel ezt óhajtom, hogy sírjak éjjel és nappal szüntelenül lelkem sebeiért, nehogy elveszenek a bűnbánati búcsú napjai, nehogy alkalom nélkül elfolyjanak a jó élet (jól élés) múltó napjai! Istennek Lelke, jóságos orvosa és anyaszentegyházunk megvilágosítója, aki a kemény szívből is előhozod a könnyeket, és a vezeklőknek adod a megtéréshez méltó gyümölcsöt, szállj alá az én szívembe, hogy az én kőből és vasból való szívemből felülről és alulról víz törjön elő.³⁵⁴”

Jean de Fécamp (990-1078) a 658-ban alapított, majd 1001-ben normannok által újraalapított Fécamp-i kolostor második apátja volt. A középkori reform apátok egyikeként, az *emocionális spiritualitás* történetének meghatározó alakjaként vált ismertté. Ravennában született 990-995 között, Volpiano-i Vilmossal ment Burgundiába (Saint-Benigne de Dijon-ba), majd onnan Fécamp-ba. Itt először perjel lett Vilmos mellett, s ebben az időszakban írta meg élete fő művét a *Confessio Theologica*-t, amelyet a későbbiekben kétszer kiegészített 1030-ban és 1050-ben. 1028-ban lett Fécamp apátja, emelett Dijon-i apát is volt és az irányítása alá tartozó normandiai kolostorok Anglia

353 Utalás lehet János 4-re, a samáriai asszonyra

354 „Venite lacrimae obsecro, in nomine Domini Iesu Christi venite, implete cor meum, irrigate oculos meos, humectate genas meas, aspergite me fletibus, fluite super faciem meam, date mihi planetum amarum, generate dulcem veniam. Quid agitis desideratae mihi? Cur moram facitis? Per ipsum vos obtestor, qui flevit defunctum amicum (János 11,35), flevit et peritum civitatem (Lukács 19,41), qui dixit, beati qui lugent, quoniam ipsi consolabuntur (Máté 5,5). Per ipsas enim sanctissimas et felicissimas lacrimas te moeroris unda et aquarum divisio (Példabeszédek 21,1), rogo accelera, et satisfac desiderio meo. Qui eduxit aquam de petra et peccatricem mulierem intus misericorditer infudit, pariterque benigne foris suscepit, ipse suo piissimo iussu vobis tardantibus dicat, ut cor meum vos desiderans, et vos quaerens, vestra ita inebrietis inundatione, ut se ea fletibus temperare nec velit, nec possit. De paena autem peccati hoc obdurata mens sustinet, ut peccata sua videre possit, flere non possit. Hoc mihi timeo, hoc valde expavesco. Donec salubre est flere, donec salubre est paenitere, festinate lacrimae quas opto, quas tota mente mea peto, ut pro vulneribus animae meae indesinenter diebus ac noctibus defleam, ne tempora indulta penitentiae pereant, ne dies ad bene vivendum concessi, sine causa fluant. Spiritus Dei, bonus doctor et illuminator matris ecclesiae, qui ex duro corde producit lacrimas, et dat paenitentibus dignos paenitentiae fructus (Lukács 3,8), descendat in cor meum, ut cudat ex eo saxo et ferreo irriguum superius, et irriguum inferius.” (Jean de Fécamp: *Confessio Theologica Tertia Pars*, Leclercq-Bonnes (ed) 151-152.)

területén található érdekeltségeire is odafigyelt. Működése során a Fécamp-i kolostor könyvtára 80 kötetre növekedett. Az *emocionális spiritualitás* meghatározásában, ami az ő lelkipásztori programjának középpontja, fontos felhívni arra a figyelmet, hogy Jézus szenvedését nem csupán csodálnunk kell, de magunknak is igyekeznünk kell átélni lélekben a kínokat. Ehhez szükségszerű, hogy a keresztyén ember újra meg újra tudatosítsa magában bűnösségét³⁵⁵. Tanítványainak is azt javasolta, hogy lépjenek be elméjük belsejébe, hogy alkalmuk legyen dolgozni érzéseiken is³⁵⁶.

Jean de Fécamp *érzelmes lelkiségről* szóló tanítása – mint azt Mancina kiemeli – első rendben a vele élő szerzeteseknek szólt, de a vele kapcsolatban álló hölgyeknek is figyelmébe ajánlotta éppúgy, mint a szélesebb körű hallgatóságnak az anglo-normann világban. Elsőként 1030-ban egy apácának küldte el írását, majd 1060 körül Poitoui Ágnesnek is rendelkezésére bocsátotta. A címzetti-körben is látszik hasonlóság a két szerző, Jean de Fécamp és Anselmus között, de nem csak ebben³⁵⁷.

Jean de Fécamp is egyes szám első személyben írt, ami nagyban segít, hogy az olvasó a szöveget saját céljaira alkalmazza. Műve nagy részét még perjelként írta ahogy Anselmus *OSM*-jének több darabja is perjeliségének idején készült bizonyíthatóan. Írását személyes használatra szánta. Bizonyíték erre, hogy a *Confessio Theologica* szövege zömében kis alakú könyvecskében terjedt, amit könnyen magával vihetett olvasója, és nyilvánvalóan Anselmus is ezzel a céllal küldte el imáit és lelkigyakorlatait olvasóinak.³⁵⁸

A bensőnk megváltoztatása áll Jean de Fécamp lelkiségi programjának középpontjában. A kolostor fala elválasztja a szerzeteseket a külvilágtól. Azonban az emberben is van egy olyan válaszfal, amit át kell lépnie önmagában ahhoz, hogy lélekben megújuljon. Ehhez elengedhetetlen, hogy lélekben összetörjön a bűnbánat által (*contritum*)³⁵⁹. Utóbbi gondolat meghatározó a gergelyi lelkiségi programban éppúgy³⁶⁰, mint Anselmus szövegalkotási célrendszerében.³⁶¹

355 Lauren Mancina: *Emotional Monasticism*... 1-8

356 Lauren Mancina: *Emotional Monasticism*... 18.

357 Lauren Mancina: *Emotional Monasticism*... 18-21.

358 Lauren Mancina: *Emotional Monasticism*... 21-24.

359 Lauren Mancina: *Emotional Monasticism*... 24-26. Erre a felvetésre is szép példát ad a fenti idézet, melyben a megkeményedő szív bűnbánatra képtelen állapotára kéri a gyógyító könnyek megélt bűnbánatra vezető ajándékát Krisztustól.

360 Erről szól az a gergelyi lelkiségi program, amely a hívőt el tudja juttatni a kiábrándultságtól a vágyódás érzéséig Isten iránt.

361 v. ö. az önvizsgálat fontossága a lelkigyakorlatokban

Mancia hangsúlyozza, hogy a kutatók régóta tudják, hogy a szerzetesi elköteleződés a szemlélődés iránt nem jelentett teljes elszigetelődést a *saeculumtól*. Fécamp apátja az apáti szerepet a pásztori szereppel azonosította, ami a *Confessio Teologicában* is megjelenik, de része Clunyi Odo, Volpiano Vilmos és IX. Leó pápa tanításának is. Gondolkodására Mancia szerint e tekintetben két tényező gyakorolt nagy hatást: egy olvasmány és ravennai gyermekkor. 1055 körül került be a *De Civitate Dei* a Fécamp-i könyvtárba, amely foglalkozik Kainnal, a rossz pásztorral, aki a földi város alapítója és Ábellel, a jó pásztorral, aki Krisztusnak előképe (*De Civitate Dei* 15,7). Ravennai gyermekkorában pedig a bazilika mozaikjai gyakoroltak rá fontos hatást. Ott is megjelenik Ábel alakja, aki bárányt áldoz, Ábrahám, aki fiát ajánlotta fel és Melkisédék, aki kenyeret és bort ajánlott fel. Mindhárom áldozat jelképes: Ábel bárány-áldozata Isten áldozatát idézi, aki az Isten Bárányát ajánlotta fel bűneink eltörlésére és bocsánatára. Ábrahám felajánlásában az Isten Fiának felajánlása ábrázolódik ki szintén az előkép logikájában. Végül Melkisédék áldozata az Úrvacsora előképeként jelenik meg ebben az ábrázolásban. Így lesz szoros kapcsolat áldozat-szenvedés-szentség között. Ennek ajándékait pedig az apátnak közvetítenie kell nem csupán kolostori lakótársai számára, hanem mindazoknak is, akikkel szolgálata során kapcsolatba tud kerülni³⁶².

Mancia Jean de Fécamp és Canterburyi Anselmus munkásságának párhuzamait elemezve hangsúlyozza, hogy a két szerző bárminemű kapcsolatára nincs semmilyen bizonyíték. Nem maradt fenn levélváltás közöttük, és arra sincs bizonyíték, hogy Anselmus olvasta volna a *Confessio Teologica-t*, jellegzetes szóhasználata sem jelenik meg nála. Ugyanakkor Anselmus is egyes szám első személyben írja imádságait és lelkigyakorlatait, ami nála sem saját belső vívódásait jeleníti meg, hanem az olvasónak ad gondolatvezetési példát egyfelől és segíti befelé fordulását másfelől. Mindkét szerző elküldi szövegeit a környező kolostorok szerzeteseinek és a közelben élő nemes hölgyeknek; a szövegek nagy részét perjelként jegyzi, és a spirituális szövegei nem teológiai argumentációjuk miatt érdekesek – szemben az értekezésekkel – hanem sokkal inkább azt a célkitűzést szolgálják, hogy érzelmeket ébresszenek: első renden szeretetet Isten iránt, és büntudatot, a büntudathoz kapcsolódóan pedig rettegést a bűnök felismerése nyomán. A két szerző között az is hasonlóság, hogy Anselmus is erős, dramatizált bibliai képeket alkalmaz annak érdekében, hogy érzelmeket kavargasson fel az olvasóban és nem csupán a bibliai történet történéséhez közeledik ily módon a szerző, hanem a szereplő érzéseit is felidézi és igyekszik az

362 Lauren Mancia: *Emotional Monasticism...* 116-123

olvasóban is hasonló érzéseket kavarni³⁶³. A párhuzamra legerősebb példát talán Anselmus Mária Magdolnához szóló imája szolgáltatja. Mária Magdolna Jean de Fécamp számára is fontos volt, hiszen művében Anna kitartó könnyes imájával, Jézus kereszten való agóniájával és Mária Magdolna könnyeivel foglalkozott, utóbbi adja Anselmus imájának az eszkatológiai alfejezetben már felidézett részlet fő motívumát is. Ugyanakkor a fenti Fécamp idézetben megjelenik a samáriai asszony sírása is, ami nem a toposz párhuzamaként, hanem teológiai kapcsolódásként illeszkedik a lelkiségi szövegbe. Jean de Fécamp számára ugyanis az a fejlemény, hogy a Krisztusban hívő ember lelkében élő víz forrása fakad (János 4,14), arról beszél, hogy átjárja a valódi bűnbánat fájdalma. A könnyek nem maradnak kívül, hanem belülről táplálnak. A felszínes érzelmekből mélyen megélt tapasztalat lesz. A bűnbánat keserűség pedig út a megédesítő megbékéléshez. Mancia arra is felhívja a figyelmet, hogy Mária Magdolna alakjának jelentőségét az is erősíti, hogy ereklyéje volt Fécamp-ban. Van azonban egy fontos különbség, amit Mancia Anselmus kapcsán kiemel: az Istennel való harmónia megtalálásának lehetősége. Ez a fajta perspektíva ugyanis Jean de Fécamp szövegeiben nem jelenik meg³⁶⁴.

Mindezeket látva három lehetőségre gondolhatunk. 1) Nem kizárt, hogy Anselmus olvashatta Jean de Fécamp írásait, legalábbis részleteket, még ha személyesen nem is ismerte. 2) Számos közös ismerősük (Lanfrancus, Maurilius Rouen-i érsek) révén megismerhette a mester tanításait. 3) Közös forrásaik révén is eljuthattak ugyanazon felismerésekre, vagy volt mindkettejüknek egy közös – akár itáliai – forrásuk, aki mindkettejükre hatott, ilyet azonban mindez ideig a kutatás nem tárt föl. Az viszont, hogy Anselmus egyáltalán nem ismerte volna, vagy teljességgel figyelmen kívül hagyta volna Fécamp nagy hatású apátjának írását, igencsak valószínűtlen.

4.5. Paviai Lanfrancus lelkipásztori példája

4.5.1. Lanfrancus monasztikus kötődése

Lanfrancus 1042-ben körülbelül 30-32 évesen lett szerzetes Becben. Bec ekkoriban még nem egy tipikus, jól felszerelt könyvtárral büszkélkedő normann bencés kolostor, hanem sokkal inkább szegénységben együtt élő, böjtölő aszkéta közösség volt, ahol Herluin, a lovagból lett szerzetes vezetésével Cassianus tanításait tanulmányozták. Hozzájuk csatlakozni tehát igen komoly lemondás volt, valóban szakítás karrierrel, vagyonnal,

³⁶³ A könny motívuma is egyszerre kép, azaz szemléltetés; teológia, azaz tanítás; és élmény, azaz megélt spiritualitás.

³⁶⁴ Lauren Mancia: *Emotional Monasticism...*161-164

hírnévvel, a *saeculum* elhagyása. Betérése után csak három évnek kellett eltelnie ahhoz, hogy Lanfrancus már Bec perjele legyen, a kolostor iskoláját pedig Európa egyik legismertebb oktatási intézményeként tartásuk számon. Már Lanfrancus ottléte alatt, 1060-ban belefogtak a kolostori templom kibővítésébe, az épülő templom éppen félig volt kész 1063-ban, amikor Lanfrancus Caen-ba távozott, hogy a frissen alapított kolostori közösség élére álljon³⁶⁵.

Lanfrancus saját fogadalmát követve vált szerzetessé, a Brionne-i erdőben ugyanis rablótámadás érte, s megfogadta, hogy ha túléli, akkor szerzetessé lesz.³⁶⁶ A *Vita Herluini* rögzíti a két ember első találkozását is, amely szerint Herluin és Lanfrancus között az összhangot igen gyorsan megteremtette közös itáliai gyökereik felismerése és az a tényező, hogy Lanfrancus az első pillanattól kész volt engedelmisséget vállalni apátjának.³⁶⁷

Herluin és Lanfrancus nagyszerű összhangban vezette Becben a szerzetesi közösséget. Van mégis egy igen érdekes momentum Lanfrancus életéből. Egyszer elhatározta, hogy a közösséget elhagyva remetének áll, ám a fejébe belelátó apát megakadályozza ebben. Cowdrey magyarázata szerint az a körülmény, hogy maga Lanfrancus mesélte el a történetet, arra utal, hogy Lanfrancus ezzel az apátnak való feltétlen engedelmisség fontosságát igyekezett tanítványainak hangsúlyozni. Cowdrey magyarázatával egyetértünk, de egy további értelmezést is lehetségesnek tartok. Gergely pápa Benedekről szóló életrajza több olyan történést rögzít, amikor a rend alapítója belelátott rendtársainak fejébe; az evangéliumok pedig Krisztust tüntetik fel olyan helyzetekben, melyekben olvasott hallgatósága gondolataiban. Mindezek fényében a történet egyrészt hagiográfiai elemnek tűnik Herluin szentségének kiábrázolását célozva, ugyanakkor a bencés teológia többszörösen hangsúlyozza, hogy az apát Krisztust reprezentálja közösségében radikális Krisztus követéséből fakadóan, ami akár Krisztushoz köthető csodák tapasztalásában is megnyilvánulhat.³⁶⁸

Lanfrancus amellet tehát, hogy szerzetes, perjel, később Caen apátja és Anselmus mestere, az angliai monasztikus reform motorjává is vált. A szerzetesi élet részletszabályait kidolgozó munkájában (*Decreta Lanfranci Monachis Cantuariensibus Transmissa*) részletes szabályokat alkotott rendezve az ünnepi liturgiák végzése körüli kérdéseket éppúgy, mint a novíciusok oktatásának problémakörét, vagy éppen a tisztségviselők,

365 Végül 1071-ben készült el, s Lanfrancus már Anglia primás érsekeként jött el felszentelni azt

366 Margaret Gibson: *Lanfranc of Bec*, Clarendon Press, Oxford, 1978., 23-29.; Herbert Edward John

Cowdrey: *Lanfranc, Scholar, Monk and Archbishop*, Oxford University Press, Oxford, 2003., 11-12.

367 Cowdrey: *Lanfranc*, 12.

368 Cowdrey: *Lanfranc*, 14.

köztük az apát működésének kereteit is. A mű tartalmaz vezekléssel kapcsolatos iránymutatásokat is és külön foglalkozik a felnőttek szerzetesi felvételének folyamatával éppúgy, mint a gyermekek felvételének és tanításának szabályozásával. Mivel a *Regula* csupán a kolostori élet alapkérdéseit rendezi, az ilyenfajta részletszabályokat rögzítő munkákra nagy szükség volt és hasznos iránymutatásként szolgált a szerzetesek és vezetőik számára³⁶⁹.

Azt is fontos megemlíteni, hogy Canterburybe érkezve Lanfrancus komoly problémákkal találta szemben magát. Alig voltak szerzetesek, azok sem igazán igazodtak a szerzetesi élet kívánalmaihoz, a templom le volt égve, így aztán érkezésekor nem csupán a szabályozás kidolgozását látta szükségyszerűnek, de meg kellett szerveznie az újjáépítést is. Ezért néhány szerzetest Bec-be küldött, akiknek nevelését Anselmus gondjaira bízva, s mind Bec-ből, mind Caen-ből hozott magával szerzeteseket, akik az ő tanítványai voltak; továbbá kéretett Angliába könyveket is (a *Moralia* egy példányát, Ambrosius és Jeromos műveit és saját, a páli levelekhez írott kommentárját). Nyilvánvalóan kitűnik a lanfrancuszi építkezés, példaadás és oktatás hármasa, amit már Bec-ben is gyakorolt (hiszen ő szervezte meg 1060 körül a templom bővítését, ő kezdte a Szentírás tanulmányozására és dialektikai ismereteke tanítani szerzetestársait és elméleti munkákat, kommentárokat is írt, amelyek közül a páli levelekhez készült kommentár fenn is maradt; és a szerzetestársakat is azért hozta magával, hogy jó példaként szolgáljanak az ottani szerzetesek számára és később övelük töltette be a megüresedett egyházkormányzati pozíciókat)³⁷⁰.

4.5.2. Lanfrancus szekuláris háttere, életelőzménye

Lanfrancus fiatalkoráról nem sok biztos információval rendelkezünk, ellentétben az 1042-es Bec-be történő belépése utáni életszakaszával. Lanfrancus életrajzírói 1010 körülre teszik születésének évét. Páviából származik, előkelő családból, apja feltehetőleg a városi bíróság bírója volt. A hagyomány szerint maga Lanfrancus is folytatott jogi tanulmányokat és talán sikeres ügyvéd is volt szülővárosában. Arról vita van a szakirodalomban, hogy lombard vagy római jogi képzettséget szerzett és arról is, hogy valóban volt-e szekuláris jogi praxisa, mivel fennmaradt műveiben erre semmilyen utalást nem lehet találni. Ami bizonyos, hogy tanítványai közül számos beci szerzetesből lett később püspök, apát, vagy más egyházi vezető³⁷¹ (Anselmus Canterbury érseke, Chartres-i Ivo Chartres püspöke

369 Cowdrey: *Lanfranc*, 154-160.

370 Cowdrey: *Lanfranc*, 149-154.

371 Margaret Gibson gyűjtése, M Gibson: *Lanfranc of Bec*, 37.

emellett kora legképzettebb egyházjogásza, Gundulf Rochesteri püspök, Henrik canterbury-i perjel, Anselmus után canterbury-i Christ Church apátja...). Ehhez az egyházjogi, egzegetikai és logikai ismereteket bizonyos, hogy Lanfrancustól kapták.

Az viszont a Lanfrancus kutatók számára sem egyértelmű, hogy Lanfrancus maga hol folytatta tanulmányait. Amiben a kutatás egyetért, hogy az 1030-as években hagyta el Itáliát és indult el a francia területek felé. Valószínűleg bejárta Burgundiát, a Loire-völgyét és taníthatott Avranches-ben, amit Cowdrey valószínűsít és Gibson is megemlíti, Gibsonnak viszont van egy megfontolandó felvetése. Avranches iskolája nem igazán jól felszerelt, az sem valószínű, hogy Lanfrancus, az ígéretes tudós olyan tanítványokat talált volna itt, akikkel úgy érezte, hogy érdemes foglalkoznia, viszont a Mont Saint Michel kolostor néhány kilométeres közelségben van Avranches-hez viszonyítva, ahol (1) a szintén itáliai származású Suppo az apát, (2) komoly patrisztikus gyűjteménnyel rendelkezett, (3) komoly logikai könyvgyűjteményük volt köztük Boëtius kötetekkel, s így akár saját tudását is elmélyíthette, (4) és már ekkoriban is komoly másoló műhely működött a kolostorban. Vagyis tipikus reform kolostor volt, olyan, amely Lanfrancus számára is példa lehetett, amihez hasonlóvá vált maga Bec is Lanfrancus érkezését követően, ennek fényében pedig ezt a felvetést mindenképp megfontolandónak találom³⁷².

Hogy valóban tanult-e Berengártól logikát és retorikát, ezzel kapcsolatban is felvetődnek kérdések, de későbbi Úrvacsora-vitájuk nem zárja ki ezt az eshetőséget. Toursi Berengár a *trivium* területén képzett szakembernek számított. Látva Lanfrancus fenti megtéréstörténetét, amely a fiatal tudós komoly fordulatáról tesz tanúbizonyságot, elképzelhető, hogy tanulmányai kezdetekor még nem teológiai, hanem karriermegfontolások alapján választott magának tanítót. Az pedig végképp nehezen megállapítható, hogy Lanfrancus mikor szembesülhetett mestere teológiai nézeteivel³⁷³.

Összegezve tehát megállapítható, hogy van egy logikailag és valószínűleg jogilag jól képzett tudós ember, aki elhagyva ígéretesnek tűnő tudósi pályáját úgy dönt, hogy kolostori visszavonult életet él, ahol aztán szép fokozatosan tanítani kezd, majd egyházi hivatalt vállalva kilép az európai egyházpolitika nagyszínpadára. A történet meglehetősen hasonlít Gergely, Benedek és Anselmus történetére is, sőt Ágostonéra is, Ágoston abban különbözik egy picit, hogy az ő tanulmányai és ifjúkora jobban dokumentált, Benedek pedig abban tér el a többi személyiségtől, hogy ő volt közülük a legfiatalabb megtérésekor.

372 Margaret Gibson: *Lanfranc of Bec*, 15-22

373 Lanfrancus ifjúkorának összefoglalásához v. ö. M. Gibson: *Lanfrancus*, 4-11, 15-23; Cowdrey: *Lanfranc*, 1-10.

Éppen ezért úgy tűnik, hogy előttünk van egy tipikus élettörténet, amelyre a magyarázat lehet romantikus és gyanakvó is. A romantikus magyarázat az, hogy lehetséges, hogy valóban ezek az emberek hasonló életutat jártak be, személyiségük is hasonló lehetett, hasonló hatások alakították gondolkodásukat és sorsukat. Ugyanakkor azt is látni kell, hogy Herluin, Lanfrancus és Anselmus életrajza ugyanabból a normandiai műhelyből került ki (Gilbertus Crispinus írta meg Herluin életrajzát, Milo Crispinus Lanfrancusét, Boso részt vett Anselmus levélgyűjteményének összeállításában, segítve ezzel Eadmer munkáját is.) R. H. C. Davis kiemeli, hogy a normann történetírás feltűnően sok munkát produkált, amelynek háttérében kultúrpolitikai motivációt lehet felfedezni. Az élettörténetek megírása éppen ezért lehet egyfajta történetírói mintakövetés, avagy koncepciózus történetírás, mert egyből kitűnik az életrajzírók által lejegyzett történetekből a főszereplő életszentsége, ami amellet, hogy példaként szolgálhat a következő generáció számára, imponáló is, így válhat – akár halála után is – egy szent életű ember a normann kultúra nagykövetévé³⁷⁴.

4.5.3. Lanfrancus lelkipásztori tanítása

Lanfrancus lelkipásztori tanítását az elődöknél alkalmazott módon nehézkes volna felvázolni. Ami bizonyos, hogy a megtérésekor, s a monasztikus életvitelhez való csatlakozáskor a szemlélődő-aszketikus életmód igen fontos volt számára. A Szentírás vizsgálatához ugyanakkor tudósként közeledett, kommentárjai is a dialektikus közeledés tanúbizonyságai. Ez a módszer Anselmus rövid dialógusaiban hasznosulhatott is, ugyanakkor Anselmus Szentíráshoz való viszonyában ez a metódus nem tűnik ki, nem is írt egzegetikai művet, igemeditációi pedig inkább a tipológiai módszert alkalmazó szövegek.

Az a fajta monasztikus engedelmesség, ami Anselmus gondolkodásának centrumában is áll, minden bizonnyal Herluin és Lanfrancus tanításának gyümölcse. A monasztikus engedelmesség eszméjében Lanfrancus megtalálta békéjét. Számára is fontossá vált a Krisztus-reprezentáns apáti eszme, amelynek egyik jele, hogy a kolostori életet szabályozó művében fontosnak tartotta a húsvéti lábmosási rítus gyakorlatát, amelyben az apátnak lehetőség szerint minden szerzetesnek meg kell mosnia a lábát, követve Krisztust a maga önfeláldozó alázatában.³⁷⁵

374 R. H. C. Davis: *A normannok, mítosz és valóság*, Osiris Kiadó, Budapest, 2002., 49-75; Cowdrey is eltűnődik ezen, v. ö. Cowdrey: *Lanfranc*, 11.

375 Cowdrey: *Lanfranc*, 158-159.

Az együttélés kapcsán a fentiekből következik, hogy a szabályozott együttélés fontos számára és az apátnak való engedelmisség is elsődleges. A szökött szerzetesek problémájával is részletesen foglalkozik a *Decreta*-ban, s amint az eszkatológiáról szóló fejezetben láttuk, a szökött szerzetesek problémáját Anselmus levelezése is érinti. Az apátoknak való engedelmisséggel kapcsolatban a korabeli levélgyűjtemények rengeteg problémát jeleznek, ám a kérdés elemzése e dolgozat keretein messzemenően túlmutat, mint ahogy Lanfrancus Berengárral folytatott úrvacsorai vitájának bemutatása is.

Cowdrey fontosnak tartja Lanfrancusszal kapcsolatban kiemelni, hogy erőssége volt a személyes lelkivezetés tekintetében, hogy nagyon jó érzéssel fordult az emberekhez, jól is kezelte őket³⁷⁶. Ez mindenképp példaértékű lehetett Anselmus számára és Anselmus levelezéséből látszik, hogy maga is kereste azt a személyes hangot, amellyel megragadhatja a rábízott lelkeket. A keménység és a kedvesség különös egyensúlykeresése jellemzi Anselmus írásait, akár az OSM tételeit, de a levelezést is. Korunk lelkipásztora számára is komoly kérdés, hogy az elfogadó szeretetteljes hang, vagy a kemény elvárásokat megfogalmazó hang lesz-e építőbb a ránk bízottak számára és erre nem szolgál egyértelmű válaszként az aranyközéput keresésének sokszor jól alkalmazható szabálya. Feltehetőleg alkati kérdés is, hogy kinek melyik hanghordozás áll jobban és melyiket érzi hitelesebbnek a maga szolgálatában, de a lelkészi szolgálatban ez olyannyira fontos kérdés, hogy önálló kutatásnak volna célszerű elemeznie a lehetséges megoldásokat és azoknak alkalmazhatóságát, következményeit és a lelkészek képzése során történő ismertetését.

4.6. Következtetések: Anselmus példakövetésének értékelése

Canterburyi Anselmus, a lelkipásztor, Herluin és Lanfrancus tanítványaként, Bec perjeleként, majd második apátjaként, végül Canterburyi érsekeként és a Christ Church apátjaként egész életét Benedek *Regulájának* iránymutatását követve élte. A megváltástanáról szóló fejezetben az anselmisi engedelmisségeszmény fontosságát külön részleteztem, amely értéként valamennyi szerző életét végigkísérte, akik maguk is igyekeztek engedelmes szerzetesként szolgálni és egyúttal szerzetesek vezetőjeként az engedelmisség fontosságát szerzetestársaiknak is átadni.

Anselmus hasonló lelki utat járt be, mint Lanfrancus, őt is foglalkoztatta a remete életmód vállalásának lehetősége, ő maga is a tudomány iránt fogékony zseni volt és végül mégis a

³⁷⁶ Cowdrey: *Lanfranc*, 154.

coenobita szerzetesi életmód vállalása mellett köteleződött el. Eadmer Anselmusról szóló életrajza is kitér arra, hogy mikor Anselmus szerzetes lett, mennyire igyekezett maga is a böjtben, a virrasztásban és az imádságban elmélyülve társainak is példájává lenni. Mégis meglehetősen lehetett, hogy 18 év után (1045-1063) éppen ő lett Bec második perjele úgy, hogy mindössze 3 éve volt szerzetes és bizonyára többeknél fiatalabb is volt. Kiválasztása talán példaértékű aszkézisét és kiemelkedő intellektuális képességeit dicsérte.

Élettörténetét ismerve tudjuk, hogy vonakodott elvállalni az érseki tisztséget. Anselmus számára a szemlélődő életmód elhagyása a szolgálatért igen fájdalmas vállalkozás volt. Ezt a fajta fájdalmat valamennyi itt felsorolt példaképe is átélte, még Benedek is, aki a remeteséget az apáti tiszteért feladva szenvedett ettől a típusú kintól. Érsekké választása után Anselmus írt egy levelet a Bec-i szerzeteseknek (*Ep148*), amely levélben kérte elengedését a szerzetestársaktól. Ebben a levélben a kínját Krisztus Getsemáné kertben olvasható szenvedéséhez hasonlította, imádságát idézi is ebben a levélben³⁷⁷. Késérő pohár volna az érseki szék, hasonlóan Krisztus keresztyöntelméhez? Úgy vélem, hogy Anselmustól távol állna egy ilyen párhuzam akár retorikus túlkapásból fakadó erőltetése.

Ugyanakkor át kellett hidalnia egy komoly teológiai problémát. Nevezetesen, amint az eszkatológiáról szóló fejezetben láthattuk, Anselmus számára a kolostor maga a Paradicsom. A Paradicsomot elhagyni pedig bűn, vagy legalábbis a bűn következménye. Kérdés, hogy Bec elhagyása tekinthető-e ilyesfajta bűnnek, esetleg szökött szerzetessé lett-e Anselmus.

A válaszból úgy tűnik, hogy önmagát nem a vétkes Ádámmal azonosította, hanem a világ szolgálatáért szenvedésre is kész Krisztussal. Krisztus az isteni tervnek engedelmessé jött el ebbe a világba. Imádságából is kitűnik: „ne úgy legyen Atyám, ahogyan én akarom, hanem ahogyan Te” (Máté 26,39). És a *voluntas Dei* keresése Anselmus morálteológiájának, megváltástanának és feltehetően lelkipásztori működésének is középpontja. A *voluntas Dei* pedig alapvetően a *saeculum* elhagyása és a múlhatatlan megnyeréséért a szenvedés vállalása, de érdekes kérdés, hogy lehet-e az a *voluntas Dei*, hogy egy szerzetes hivatalt vállalva elhagyja a *Paradicsomot*, a kolostor világát és visszatérjen a *saeculumba* ezzel szolgálva Isten akaratát és építve anyaszentegyházát.

A választ akkor találjuk meg, ha felismerjük, hogy Anselmus ebben a fontos élettörténeti változásban nem ördögi kísértést, hanem isteni próbát vélt felfedezni. Anselmus annyira

377 v. ö. *Ep148*, in: F. S. Schmitt: *Opera Omnia*, Vol 4., 3-6.

nem akarta ezt az egészet, hogy meg volt róla győződve, hogy Isten terve az, hogy Krisztus követőjeként erre a nehéz útra vállalkoznia kell. Újra lejátszódik Ágoston, Gergely, Lanfrancus drámája, s Anselmus belátja, hogy alázata nem lehet az engedetlenség forrásává, el kell fogadnia az Isten szolgálatára szóló elhívást. Saját morálja szerint csak így lehetett vállalható ez a döntés.

Van azonban a szemlélődés kapcsán még egy szempont – Anselmus introspektív spiritualitása és tudományossága, amelyet a következő fejezetben részletesen szeretnék kidolgozni, ezért itt csak a gondolatmenet teljességét szem előtt tartva említem meg ezt a kérdést. A *Monologion* és *Proslogion* jelzi Anselmus introspektív spiritualitásának tudományos alapokat is teremtő kereteit és a *ratio* hitnek való alárendelését; az imák és sokkal inkább a lelkigyakorlatok pedig az önvizsgálat fájdalomától az istenlátás (*visio seu contemplatio Dei*) boldogságaig vezető lelki növekedés spiritualitást erősítő törekvését.

Amikor tehát Anselmust, a lelkipásztort látjuk, akkor érdemes látni benne Ágoston, Benedek, Gergely, Jean de Fécamp és Lanfrancus hatását. Műveiket nyilvánvalóan tanulmányozta³⁷⁸ és megérinthette életpéldájuk éppúgy, mint tanításuk. Ágoston, Benedek, Gergely és Lanfrancus hatása első renden a mindennapok lelkivezetésében jelenik meg, de a formanyelv, amely a levelekben és az *OSM* tételeiben feltűnik (érzelmek mozgósítására való törekvés, a könnyek előcsalogatása és a sírás motívumának megjelenítése, az erőteljes képek alkalmazása és a szimbolikus nyelvezet alkalmazása) leginkább Jean de Fécamp hatása lehet, bár nyilván Jean is ezeket a fenti forrásokat feldolgozva alakította ki saját gondolatrendszerét, így nem kell feltétlenül hatnia Anselmusra. A számos párhuzam ugyanakkor arra utal, hogy nagyon is hatott rá. Ráadásul az Anselmust szerzetesi életébe bevezető Maurilius Rouen-i érsek Jean de Fécamp tanítványa volt, Lanfrancus pedig személyesen ismerte őt a Berengár elítélésére összehívott zsinatról, így feltételezhető, hogy legalábbis Jean de Fécamp munkásságára felhívták Anselmus figyelmét.

378 Ágoston esetében a *Monologion* Előszavában hivatkozik a *Szentháromságról* című munkájára, szinte bizonyos, hogy a *Vallomásokat* is olvasta, és egyéb művek visszhangjai is feltűnnek Anselmusnál, de kérdés, hogy ez jelenti-e az adott teljes ágostoni mű ismeretét. Ambrosiusnak és Jeromosnak tulajdonított kötetek Caenben voltak, melyek másolásáról Anselmus gondoskodott a Lanfrancusszal folytatott levelezés alapján, a *Moralia*-ra is hivatkozik ebben a levelezésben (*Ep23* és *Ep25*), A RB szintén elérhető volt a számára, ami nem teljesen magától értetődő, de a Benedekhez szóló ima és az egész morálteológiája a RB erős hatását mutatja, Lanfrancusnak a *Pál leveleihez fűzött magyarázatát* bizonyos, hogy olvasta, másolásáról is gondoskodott (*Ep66*), egyedül a *Confessio Theologica* olvasását nem tudjuk bizonyítani, ahogyan azt fentebb is jeleztem, de a két szerző munkásságában, lelkivezetői módszerében és írói stílusában túl sok a párhuzam ahhoz, hogy meg merjük kockáztatni a valamilyen szintű szövegismeretnek legalább az esélyét.

A fentiek miatt is tartottam fontosnak a történeti példák mellett kortárs példák bemutatását is, hiszen ezek a kortársak amellet, hogy jóval közvetlenebb módon hatottak Anselmusra, mint olvasmányainak szerzői, amellet megismerve Jean de Fécamp munkásságát, Anselmus innovatív karaktere szükségszerűen átértékelődik. Egy dolog azonban bizonyos. Anselmus az, aki az *emocionális lelkiséget* el tudta terjeszteni az anglonormann birodalomban és így lényegében Európa nagy részén. Szövegeit sokan és szívesen olvasták, ami személyes „varázsa” mellett annak is köszönhető lehetett, hogy Lanfrancus tanítványaként ismerték meg, és Lanfrancus népszerűsége segíthette és gyorsíthatta Anselmus elfogadását is. Így válhatott Anselmus egy lelkiségi iskola kibontakozásának motorjává a 11. században.

5. Anselmus a lekipásztor – összegzés.

Bevezetés

Anselmus lekipásztori működését a korábbi négy fejezet alapján négy rövid tézist kidolgozva szeretném bemutatni. Mcguire Southernről szóló kedves anekdotájával kezdtem a disszertációm, utalva arra, hogy Anselmus lekipásztorként nem csupán saját korának meghatározó alkotója, de túl is mutat azon³⁷⁹. Anselmus lelkivezető lehet, azaz Krisztus fényforrása az üdvösségre vezető úthoz, mindazoknak, akik írásainak olvasóiként kapcsolatba kerülnek vele. Szövegei összetett, mély megfogalmazású üzeneteivel és időnként igencsak rendhagyó grammatikai megoldásaival lelassítják a gyorsan olvasó szemet, és elmélyülésre, csendes megállásra hívnak.

A *lectio divinának* gyakorlatára kétféle változás is hatást gyakorolt: az olvasási paradigmák és a kegyesség változása.³⁸⁰ Robertson szerint a *lectio divina* hajdanán a Szentírás szövegét kóstolgotó, ízlelgető, abból gondolatokat nyerő és imádságra inspiráló szavakat kereső olvasás volt. I. Gergely fellépésével az inspirációt kereső olvasgatás céltudatos szellemi tevékenységgé, a szöveg mélyebb értelmét kereső, kutakodó, exegetáló olvasássá alakult és kommentárja alapján még Lanfrancus is e paradigmát követve közeledett a szövegekhez. A változás Jean de Fécamp és Anselmus fellépéséhez köthető, akik a szövegek *alkotó olvasása* felé tettek fontos lépéseket.

A *lectio divina* a skolasztikus és azt követő olvasási attitűdtől abban különbözik, hogy nem az a célja, hogy valamilyen információt nyerjen ki a szövegből. Nem azért tanulmányoz egy szöveget vagy szövegrészletet, hogy kikeressen valami fontos adatot, esetleg elsajátítson egy információt. A *lectio divina* inspirációs forrást keres a szövegben, élményt, ami talán a mai ember számára a pihentető olvasgatásban, keresztyén emberként pedig a feltöltődést kereső bibliaolvasásban érhető tetten valamennyire. A szöveg olvasásának nem valami teljesítmény produkálása a célja, még a hossza sem fontos, az olvasás a hatás eléréseért végzett erőfeszítés csupán. során sem a szöveg hossza számít, sokkal fontosabb, hogy létrejőjön a hatás. A monasztikus olvasási attitűd keretrendszerében alkotó szerző

379 B. P. Mcguire: John of Fécamp and Anselm of Bec: A New Language of Prayer, in: Santha Bhattacharji, Rowan Williams, Dominic Mattos (ed.): Prayer and Thought in Monastic Traditions, Essays in Honour of Benedicta Ward SLG, loomsbury Publishing, London, 2014.,153.

380 A *lectio divina* fogalmához és kultúrtörténeti szerepéhez v. ö. D. Robertson: Lectio Divina, The Medieval Experience of Reading, Liturgical Press, Collegeville, 2011., 72-156.; Leclercq: The Love of learning, 71-89; Jean Leclercq: Western Christianity, in: Jean Lederq, Bernard McGinn, John Meyendorff (ed.): Christian Spirituality Vol. 1.: Origins to the Twelfth Century, Crossroad Publishing, New York, 1985., 113-132. Ivan Illich: A szöveg szólóskertjében, Palatinus Kiadó, Budapest, 2001., 95-119; Szeiler Zsolt: A bölcsesség előterében, Szentviktori Hugó az olvasásról, Vigilia, LXXIii. Évf. 2018/3. sz., 182-189.

elmélkedésre akar ösztönözni, érzéseket, gondolatokat ébreszteni³⁸¹. Ez akár Anselmus szövegeinek fentebb említett összetettségét, intimitását, formanyelvének megválasztását és szépségét is indokolttá teheti.

Ezeket az aspektusokat azért fontos hangsúlyozni, mert Anselmus szövegalkotási eszközei³⁸² révén így akart hatást gyakorolni, amikor, mint a példaképekről szóló fejezetben is láttuk, tudatosan vállalkozott a klasszikus és a kortárs szövegalkotási hagyomány folytatására. Anselmus lelkiségi szövegeinek hatása tehát nem esetleges és nem korszecifikus.

Anselmus Southernre gyakorolt hatása két fontos következtetésre is vezet: 1. Anselmus képes volt a monasztikus olvasási praxisra építő lelkivezetést a falakon kívül is megvalósítani. Hogy erre törekedett, azt kiterjedt levelezése is bizonyítja, de hogy sikerült is, azt a Durandus apáttal folytatott levelezésen túlmenően (*Ep70* és *Ep71*) ez a kedves kis történet is bizonyítja. 2. Anselmus lelkivezetői sikerei túlmutatnak korán, Anselmus lelkivezetői módszerének egyik változata halála után is működik, ami megteremti annak a vizsgálatnak létjogosultságát, ami a módszerben rejlő lehetőségek korunk lelkivezetői praxisában történő alkalmazhatóságát kívánja értékelni.

Ez az elem pedig a *közvetett lelkivezetés*. A *közvetlen* és *közvetett lelkivezetés* megkülönböztetésekor arra kívánok utalni, hogy Anselmus lelkivezetésével a kortársak kétféle módon kerülhettek kapcsolatba. A *közvetlen lelkivezetésével* akkor, ha beköltöztek az általa vezetett kolostorok valamelyikébe (először Bec, érseksége idején pedig Canterbury) és a monasztikus engedelmesség eszméjének magukat alávetve igyekeztek az általa mutatott utat követni. Bár a *RB 2* apátról szóló fejezete megengedi, hogy az üdvösség útját kereső szerzeteseket az apát parancsaival és tanításaival segítse, az alázatban és a Krisztus követésében való példaadást nevezi első renden fontosnak. Anselmus mind a tanítás mind a példaadás terén tevékeny volt, illetve tevékeny lehetett. A tanítás terén teológiai munkáira támaszkodhatunk elsődleges forrásként, és ezt a szempontot középpontba állítva szeretnék e fejezetben *Monologion* és *Proslogion* előszavával foglalkozni; a példaadás terén pedig az Eadmer által lejegyzett életrajz számít forrásnak. Eadmerrel kapcsolatban hangsúlyozni kell, hogy e történelmi ambíciókkal alkotó szerzetes, püspöki titkár törekedett a lehető leghűségesebb módon lejegyezni Anselmus életének

381 Ivan Illich: A szöveg szőlőskertjében, 21-56 és 95-117; D. Robertson: *Lectio Divina*, Preface: XI-XV és 72-104. Robertson a *Lectio Divina* monasztikus hagyományát bemutatva külön is foglalkozik Jean de Fécamp hatásával 133-144 és Canterburyi Anselmusszal 145-155.

382 Rendhagyó grammatikai megoldások, erős szóképek, retorikai alakzatok sűrű alkalmazása, szentúrási idézeteknek a szövegbe simítása

eseményeit, és így írt arról a három éves időszakról, Anselmus perjelségét megelőző szerzetesi éveiről, melyek Anselmust az Istennek elkötelezett aszketikus életmód élő példájává tették³⁸³. Ez a leírás viszont felvet két problémát. Maga Eadmer is elismeri, hogy művével konkrét céljai vannak: (1) bizonyítani, hogy Anselmus rövid szerzetesi praxisa és fiatal kora ellenére is kitűnő választás volt a beci perjelségre, (2) kimutatni, hogy szent ember volt és méltó a szentté avatásra. Nyilvánvalóan ezek a körülmények csökkenthetik a modern történész szemében a mű forrás értékét – ezért is használtam a példaadásról szóló megfogalmazásomban egy óvatosabb feltételes módot –, ugyanakkor nincs okunk kételkedni abban, hogy Anselmus eltökélt volt a böjttben, a virrasztásban, a tanulásban és az alázatos engedelmisségben és mindez alapján, mind az alapító apát, mind Lanfrancus, az első perjel egyetérthetett abban, hogy Anselmus jó választás lehet Lanfrancus távozását követően a perjeli tisztre.

Ha a *közvetett lelkivezetés* eszközeként olvassuk Anselmus *OSM*-jének tételeit és akár teológiai műveit, ez azt a tézist veti fel, hogy Anselmus megkísérelt a falakon kívül, a magán áhítat (*private devotion*) műfaját gyarapító írásokkal olyan személyek lelkivezetésére is vállalkozni, akik nem éltek vele egy térben és így lelkipásztori példáját meg nem tapasztalhatták, csupán tanítására támaszkodhattak. Az erre a típusú lelkivezetésre való igény mindenképp megvolt a házas és vagyonos laikusok, illetve az egyházi hivatalos viselő klerikusok körében, és ez az igény a korunk elfoglalt emberében is jelentkezik, aki nem feltétlenül tud jelen lenni gyülekezeti alkalmainkon. Anselmus ezen kihívásokra adott válasza a *lectio divina* elmélkedést, instrospekciót biztosító hatásának előidézése levelezés révén a falakon kívül. Így illeszkedik saját műve a magánáhítat gyakorlata révén a *lectio divina* hagyományába és lesz saját jogán inspirációs forrássá. És persze a falakon belül is, hiszen ezekre a szövegekre a szerzetestársak és más kolostorok szerzetesei is igényt tartottak. Bizonyíték erre *Ep28*, amelyben Gundulfot, Anselmus egyik legközelebbi barátját, a későbbi Rochesteri püspököt arról tájékoztatta, hogy szerzetestársai igényt tartottak arra, hogy egy Máriához szóló imát is megalkosson, amire vállalkozott is, de végül három szöveget kellett megalkotnia (*Or5*, *Or6*, *Or7*), mire elégedettséget tudott érezni a végeredményt látva. Ezeket a szövegeket barátjának is megküldte és *Ep70* is azt bizonyítja, hogy Anselmus szövegei nem csupán a befolyásos Bec környéki laikusok, jellemzően normann nemesek között cirkuláltak, hanem számos másolat járt körbe a kolostorok között is. Így lelkivezetésének alanyai között más

383 Eadmer: *The Life of St Anselm*, I.7.

kolostorok szerzeteseit, korabeli egyházi vezetőket és a 11. század előkelő laikusait egyaránt megtaláljuk. Azaz a kolostori elmélkedő olvasás élményét előidézendő létrehozott a falakon kívül élők számára egy olvasmánytípust, melynek darabjait az OSM tartalmazza, de ezek a szövegek a falakon belül is hatottak. Az eredmény pedig az lett, hogy a Fécamp-i kolostorból induló emocionális reform elterjedését felgyorsította Európa-szerte a normann gyökerű nemesség és papság és szerzetesi közösségek kapcsolati hálójának köszönhetően.

Anselmus közvetett lelkivezetése működik tehát a 11. századi kolostori közegben (a falakon belül), a kolostoron kívüli közegben (a falakon kívül) és Southern példája szerint a saját korán túlmenően is. Azonban Anselmus saját korán túlmutató, *közvetett lelkivezetői* sikerére nem csupán Southern az egyetlen bizonyíték. B Ward az *OSM* és *Proslogion* fordításához fűzött előszavában kitér az Anselmus stílusát imitáló későbbi alkotók jelenségére, akik igyekeztek stílusát, szóhasználatát másolni – ez még sikerült is – ám teológiai mélységét és kreativitását nem tudták megközelíteni³⁸⁴. De megpróbálták. Megpróbálták, mert hatásosnak látták, talán azért, mert rájuk is hatást gyakorolt és talán azért, mert úgy érezték, hogy ezt a kánont még célszerű további tételekkel gyarapítani. Az újkor hajnalán már 100-nál több ima és lelkigyakorlat szerzőjeként hivatkoztak Anselmusra, a *Patrologia Latina* is átvette ezeket a műveket, amelyeknek azonban csak töredéke (19 ima és 3 lelkigyakorlat) volt valóban Anselmus műve.

Anselmus közvetlen és közvetett lelkivezetői munkásságát bemutatva, mintegy a dolgozat következtetéseit is összefoglalva értekezésem utolsó fejezetében négy tézis rövid bizonyítására törekszem:

1. Anselmus lelkipásztorként kreatív módon követi számára kiemelkedő lelkipásztori elődök példáját.
2. Anselmus CDH című művének missziói olvasatából az derül ki, hogy lépéseket kíván tenni azon személyek irányába is, akik a keresztény hittől teljességgel távol állnak.
3. Anselmus missziói programja során az emberekkel a hangot barátságteóriáját szem előtt tartva igyekszik megtalálni.
4. Anselmus lelkipásztori programjának tartalma: az introspekciótól a hitvallásig és bűnvallásig eljutva akarja támogatni a lelkivezetésére bízottak tanulását.
5. Anselmus lelkipásztori programjának tétjét eszkatológiája teremti meg.

³⁸⁴ The Prayers and Meditations of Saint Anselm with the Proslogion, 82.

5.1. Példakövetés

Anselmus lelkipásztorként kreatív módon követi számára kiemelkedő lelkipásztori elődök példáját. Dolgozatom 4. fejezetében öt lelkipásztori portét igyekeztem felvázolni, akik Anselmus számára inspirációs forrásként szolgáltak.

A fentebb említett helyen B Ward is hangsúlyozza, hogy Anselmust, mint lelkiségi szerzőt, nem újtónak, hanem „hídnak” látja és kívánja láttatni. Hídnak az egyházatyák koráig visszavezethető spirituális hagyomány és korának olvasói között, azáltal, hogy az atyák írásainak vívmányait kreatívan felhasználta saját műveiben; és hídnak bizonyult abban az értelemben is, hogy a klasszikus spirituális törekvéseket kora nyelvezetét alkalmazva (amely nyelvezetre Jean de Fécamp kapcsán *emocionális spiritualitásként hivatkoztunk*) a kedvező anglonormann kultúrpolitikai érában széles körben el tudta terjeszteni, s mint láttuk saját korán is túlmutatva népszerűvé tudta tenni. Ebben az értelemben jogos azt hangsúlyoznunk, hogy Anselmus a lelkiségtörténet valóban meghatározó alkotója volt, és szemben Jean de Fécampmal – aki a tényleges innovátor, és aki egészen a 20. századig és André Wilmart kutatói vállalkozásáig számunkra ismeretlen volt – az egész középkorban nagy népszerűségnek örvendett mint lelkiségi szerző, és olvasták az újkor hajnalán is.³⁸⁵

Az atyák munkásságának ismerete következik a bencés életprogramból, lelkiségből, amelyben alapvető szerep jut az olvasásnak, amely része éppúgy a mindennapokban, mint ahogy elvárás a böjti időszakban egy könyv alapos végigolvasása is.³⁸⁶ Ágoston *De trinitate (A Szentháromságról)* című művére utal Anselmus a *Monologion* előszavában (amelyet e fejezetben részletesebben is vizsgálni fogunk), Jean de Fécamp *Confessio theologicája* a *De Civitate Dei-re (Isten városáról)* és a *Confessiones (Vallomások)* egy-egy részletére épít legnagyobb mértékben, ezért meglehetősen biztosak lehetünk abban, hogy Ágoston ezen műveit Anselmus is ismerte, ismerhette³⁸⁷. A Lanfranchoz írott *Ep25*-ben Gergely *Moralia* című művét említi és kéri Lanfrancus bocsánatát a mű lemásolása kapcsán tanúsított késlekedésért³⁸⁸. Minthogy a *Moralia* gondolatmenete elszórtan tartalmazza a *Regula Pastoralis* legfontosabb lelkipásztori téziseit, ahol rendszerezett

385 The Prayers and Meditations of Saint Anselm with the Prosligion, 81-82.

386 Ásványi Ilona: Szent Benedek Regulája az olvasásról, In: Hermann István - Karlinszky Balázs - Varga Tibor László (szerk.): Corde aperto - Tanulmányok Kredics László nyolcvanadik születésnapjára, Veszprém Megyei Levéltár, Veszprém, 2012., 11-30.

387 Lauren Mancía: Reading Augustine's Confessions in Normandy in the Eleventh and Twelfth Centuries. *Tabularia "Études 2014/ 14. sz.:* 195-233.

388 A pontosság kedvéért meg kell jegyezni, hogy a kézirat első említése *Ep23*-ban olvasható, amelyben Jeromos és Ambrosius műveinek másolása mellett ígéretet tesz arra is, hogy igyekszik előmozdítani a Caen-i *Moralia* kézirat lemásolásának folyamatát.

formában adja őket elő, a gergelyi lelkipásztori tanítás ismerete is feltételezhető. Mind B Ward, mind L Mancía, valamint McGuire is, a fentebb idézett tanulmányában, valószínűsíti, hogy Jean de Fécamp hatott Anselmusra mint íróra³⁸⁹, amely meggyőződésben magam is osztozom, hiszen részben kortársak, másrészt Maurilius érsek, aki Anselmust rávette arra, hogy szerzetes legyen³⁹⁰, maga is Jean de Fécamp tanítványa és Lanfrancus barátja, ezért is vettek együtt részt a Berengárt elítélő zsinaton. Ezek alapján megalapozottan feltételezhetjük, hogy Anselmus ismerte Jean de Fécamp munkásságát, és ha ismerte, feltételezhető, hogy merített is abból. Lanfrancus – a dialektika és az érvelés tudományának mestereként – szintén fontos hatást gyakorolhatott rá, a megváltástani fejezetben pedig a benedeki szerzetesi eszményből következő anselmusi üdvhierarchiára igyekeztem rámutatni, melynek alapja a fogadalomtétel és az engedelmesség, s a Benedekről szóló források ismerete (Regula és Gergely életrajza) evidencia, így ezen szerzők és személyiségek hatásában talán nincs komoly okunk kételkedni.

Anselmus példakövetése kapcsán igyekeztem kimutatni, hogy e példakövetés élettörténeti hasonlóságon, a monasztikus eszményen, és a lelkipásztor-szakmai alapelvekben való osztozáson alapul. Mind Ágoston, mind Gergely, Benedek és Lanfrancus folytatott logikai-retorikai esetleg jogi tanulmányokat és a maguk tudományos vagy politikai karrierjét, illetve annak lehetőségét hagyták hátra, hogy Krisztust követve elmélkedő életet folytassanak, tanulmányozzák az írásokat és magukat a szemlélődő életmódra elkötelezzék. A kolostori életben fejlődve azonban mindnyájan – s köztük Jean de Fécamp is – ráeszméltek arra, hogy a szemlélődő életben való töltekezés hasznos ugyan az önmaga üdvössége szempontjából, de a keresztyén önzetlenség és önfeláldozó attitűd missziói kötelességet is ró Krisztus követőire, ezért a szemlélődő és aktív-cselekvő életmód közötti egyensúlyt kell keresnie a lelkipásztornak szolgálatában. Mindnyájan készek voltak kilépni a maguk csöndjéből, Benedek és Jean a remete életmódból a *cenobita* életmódot vállalva kolostori közösségek élére álltak, Ágoston Hippo püspöke lett, Gergely pápaságra választott, Lanfrancus pedig – hasonlóan Anselmushoz – Anglia primás érsekeként szolgált haláláig. A nyilvános szolgálat és az introspektív út egyensúlykeresése teológusként Anselmus gondolkodásában a *M*, *P*, *CDH* előszavait olvasva egészen

389 The Prayers and Meditations of Saint Anselm with the Proslogion, 47-50. Ward hangsúlyozza, hogy nincs közvetlen bizonyítékunk arra, hogy Anselmus olvasta volna Jean de Fécamp írásait, de a két szerző munkásságának számos hasonlósága, a „közös ismerősök” és a földrajzi közelség is erősíti ennek a valószínűségét. B. P. McGuire: John of Fécamp and Anselm of Bec: A New Language of Prayer, in: Santha Bhattacharji, Rowan Williams, Dominic Mattos (ed.): Prayer and Thought in Monastic Traditions, Essays in Honour of Benedicta Ward SLG, loomsbury Publishing, London, 2014., 154-155., L Mancía: Emotional Monasticism,

390 Eadmer: The Life of St Anselm: I.6.

transzparenssan vizsgálható, ezért a lelkipásztori tézisek között önálló tézist kívánok szentelni a problémának (az 5.4-es alfejezetben).

Anselmus alkotói stílusát első renden Ágoston és Jean de Fécamp határozza meg. Ágoston művei, különösen a *Vallomások*, *Isten városa*, *A Szentháromságról*, valamint *homiliái* bizonyíthatóan mély benyomást gyakoroltak Anselmus írói stílusára. Jean de Fécamp erőteljes hatására módszertani hasonlóságok alapján feltételezzük. Teológiájának módszertanában ellenben már sokkal újítóbb, s hát szakirodalmi közhely, hogy Anselmus ebből a szempontból emelkedik ki saját és nemcsak saját korából, hogy a tekintély alapú érvelés helyett kizárólag a pusztán észhez ragaszkodva (*sola ratione*) igyekszik kifejezni álláspontját. Ez olyannyira újszerű és szokatlan, hogy Lanfrancus bírálatát is kivívta³⁹¹. A *Monologion* és *Proslogion* istenérveivel és magukkal a művekkel mind a mai napig számos kutatás és szakkönyv foglalkozik, melyek közül a legújabbakról dolgozatom előszavában is említést tettem, ezért ebben a fejezetben a két mű spirituális olvasatára kívánok csak koncentrálni, a szövegek ezen szemponton túlmutató elemzése ugyanis nem fér bele a dolgozat szoros kereteibe.

Benedek *Regulájára* és Gergely *Lelkipásztori kézikönyvére* a lelkipásztori és apáti szerepértelmezés miatt fontos utalni. Mint láttuk a dolgozat 4. fejezetében, Benedek az apáttól a krisztusi alázatos és szelíd példa imitálását várja el a szerzetesek vezetőjétől. Életpéldájának Krisztus nyomdokában kell haladnia, s így a szerzetes az apát szavát és példáját követve Krisztus követőjévé lesz.³⁹² A *Lelkipásztor kézikönyvében* is megjelenik ez a szempont. „A szóval elhintett mag akkor sarjad ki könnyen, ha azt a hallgató lelkében az igehirdető kegyessége öntözi.” (RP II.7)³⁹³ Ugyanakkor Gergely foglalkozik – Ágostonhoz hasonlóan – a lelkipásztori kompetenciák fontosságával is, amelyek első renden lelkiek, de intellektuálisak is. Fontos, hogy a lelkipásztor ne a pozíciót keresse – gögös módon – hanem legyen elég bátor nem elfutni a lelkipásztorság felelősségétől, amelyre maga Isten hívja el azokat, akiket szolgálatára felkészít.

391 Sajnos Anselmus levélgyűjteményében nem szerepel Lanfrancus válasza, amelyben Anselmus azon levelére reagál (Ep72), melynek mellékleteként a *M* szövegét neki megküldte. A választ megköszönő Ep77-ben viszont a *M Előszavához* hasonlóan arról ír, hogy mivel nem állít semmi újszerűt, ami ne lehetne védhető a Szentírás és Ágoston műve(i) alapján, ezért a gondolatmenetének korrekcióját nem tartotta szükségesszerűnek, bár Lanfrancus kritikáit megfontolja, sőt egyenesen a mű megsemmisítésén gondolkodik – ami valószínűleg költői túlzás.

392 Hasonló ideált fogalmaz meg Pál apostol is az 1 Thesszalónika 1, 5-6a-ban: „Mert a mi evangéliumunk nemcsak szavakban jutott el hozzátok, hanem erővel, Szentlélekkel és teljes bizonyossággal is. Ti is tudjátok, hogyan éltünk közöttetek, a ti érdeketekben, ti pedig a mi követőinkké lettetek, és az Úrúi”

393 Nagy Szent Gergely: A lelkipásztor kézikönyve, 102.

Gergely felfogása szerint a lelkipásztoroknak szigorú spirituális és morális elvárásoknak kell megfelelnie. A lelkipásztor pedig azzal tud e magas elvárásoknak megfelelni, ha az aszketikus lemondás útjára lépve életvitelét az önzetlen felebaráti szeretet, támogató attitűd és legfőképpen az alázat határozza meg. A lelkipásztor nem lehet ambiciózus, de nem lehet tanulatlan sem, hiszen tudatlanságával a rábízottak üdvösségét kockáztatja (RP I.6.).

Anselmus a gergelyi tudós-aszkéta-misszió iránt elkötelezett lelkipásztori eszményt követve határozottan képviselte az elme (*mens*) munkájának és az érzelmek (*affectiones*) fellobbantásának együttes fontosságát saját kegyességében éppúgy, mint abban a szerzetesi példaadásban, amelynek gyümölcseként számos kolostori és egyházi vezető került ki a bec-i kolostorból. Anselmus – példakövető lelkipásztorként – egyszerre próbálja a szíveket megnyerni az Úrnak és az elmélkedés általa megismert útját átadni tanítványainak (és a *CDH* fényében nem csupán tanítványainak). Több az, mint apologetikai irat, hiszen a ratio is lehet egy út a hithez, Krisztushoz, az üdvösséghez. Jézus megismerése, az elköteleződés a követésére és az elköteleződésben való megmaradás Anselmus üdvösség-konceptiójának a sarokpontjai, és lelkipásztorként ezeket a pontokat igyekeznek erősíteni. Jézus megismerését tanítással, az elköteleződést érveléssel (amit számos lelkipásztori levele példáz) és az elköteleződésben való megmaradást (amelyet első renden a fegyelmező levelek és a *Me2* megírásával igyekezett elősegíteni). És az írott források mellett nyilván rengeteg íratlan beszélgetésben is törekedett Anselmus mindezekre, melyek tartalmára csak következtethetünk, de a *M*, *P*, és *CDH* előszavai arra utalnak, hogy ezek az írások az Anselmusszal folytatott monasztikus beszélgetések nyomán keletkeztek, s így forrásként szolgálnak Anselmus lelkipásztori-lelkivezetői attitűdjének, gondolati hangsúlyainak megismeréséhez is.

5.2. A *CDH* – a hitetlenek reménye

Anselmus *CDH* című művének missziói olvasatából az derül ki, hogy lépéseket kíván tenni azon személyek irányába is, akik a keresztyén hittől teljességgel távol állnak.

Anselmus meglehetősen modern látással közeledik az emberi gondolkodáshoz, melynek alapeleme, hogy az emberek számára nem attól lesz egy érv meggyőző, hogy azt egy tekintélyszemély fogalmazta meg, hanem attól, hogy logikus és értelmileg is belátható. Ez a felismerés meghaladja a *fides quaerens intellectum* programját, hiszen ez a program még a hit primátusát feltételezi a megértésben³⁹⁴. Ezzel szemben a *CDH sola ratione* programja

394 v. ö. *P1*: „Nem próbálok Uram mélységedbe hatolni, mivel értelmemet semmiképp sem foghatom ahhoz, de vágyom valamennyire megérteni igazságodat, amiben hisz, amit szeret szívem. És nem azért

és *sine Scripturae auctoriae et remoto Christo* érvelése a gondolkodás strukturális átalakításán keresztül igyekszik utat nyitni a hit számára.

„A munkának tárgya alapján a »*Miért lett Isten emberré?*« címet adtam és két könyvre osztottam. Az első könyv a keresztény hitet az észszerűséggel ellentmondásban lévőnek tartó, ezért azt elutasító hitetlenek ellenvetéseit, valamint a hívők válaszait tartalmazza. Szükségszerű észérvekkel bizonyítja, hogy Krisztus nélkül egyetlen ember sem üdvözülhet, mégpedig úgy bizonyít, hogy eltekint Krisztus személyétől, mintha soha semmiféle adatunk nem lett volna róla.³⁹⁵»

Anselmus a hitetlenek problémafelvetését abban látja, hogy tagadják a keresztény hit észszerűségét, ezért szükségszerű érvekkel kíván segíti nekik a belátásra jutást, ezzel eltéve az útból ezt az akadályt. Ezzel mintegy intellektuális gátat igyekszik áttörni, bizonyítva, hogy a keresztyénség kínálja az üdvösség egyetlen lehetséges útját. Merész a felvetés, hogy Krisztus tanítását mellőzve is el lehet jutni az üdvözítő következtetésre, ami Krisztus követésének vállalása.

Persze mindezeket látva adódik a kérdés: tett-e Anselmus további lépéseket is a hitetlenek irányába. A nem sokkal a mű befejezését követő találkozást nem számítva, ami a Bari Zsinatra menet történt, s amelynek részleteire lentebb még kitérek, nem igen tudunk. Nem igen tudunk találkozásról, vagy bármilyen próbálkozásról, kivéve az egyik kései levelet (*Ep380*), amelyben egy betért zsidó útját igyekszik az őt befogadó szerzeteseknek tett javaslatokkal egyengetni. Ezen túlmenően nincs sok bizonyítékunk Anselmus eredményes próbálkozásaira, de emellett, hogy a *CDH* megváltásának csodálatra indító teológiai bravúrjait és határfeszítő próbálkozásait vizsgáljuk, érdemes abban az ívben is elhelyezni, hogy az 1070-ben még a leginkább *lectio divinaban* élő Anselmus, aki ekkor komponálja meg az *OSM* tételeinek nagy részét, továbbá a *Monologion* és *Proslogion* szövegét, alig több mint 20 év alatt, zaklatott körülmények között száműzetésbe tartva és talán ezerszer is megbánva az érseki tiszttel vállalását, eljut addig a felismerésig, hogy nem csupán beleállni lehet a vitába, hanem meg lehet próbálni meggyőzni is a hit észszerűségeiről ellenfeleinket és ezzel barátainkká tenni egy üdvözítő lelkipásztori tervet követve. Ez a perspektíva és gondolkodásbeli fejlődés pedig a ma lelkipásztora számára is inspiráló lehet.

töreksem érteni, hogy higgyek, de hiszek, hogy érthessek. Mert hiszek abban is, hogy ha nem hiszek, nem fogok érteni.” - Centerburyi Szent Anzelm Összes Művei, 85-86.
395 *CDH* előszó, részlet – in: Canterburyi Szent Anzelm Összes Művei, 251.

5.3. Anselmus barátságteóriájának szerepe a misszióban

Anselmus missziói programja során az emberekkel a hangot barátságteóriáját szem előtt tartva igyekszik megtalálni. A barátságteóriáját elemző 2. fejezetben igyekeztem kimutatni, hogy Anselmus a barátságról koncentrikus körökben gondolkodott és az embereket négy kategóriába sorolta. Az első kategóriába azok tartoznak, akik vállalják a monasztikus elköteleződést és vele élnek, vagy más kolostorban – legalábbis irodalmi értelemben, stilisztikailag nincs különbség azok között, akik ténylegesen vele élnek, és azok között, akiket csak hírből ismer. A következő kategóriába a világi papok tartoznak. A világi papokat rengeteg veszély fenyegeti, így a gögössé válás a karrier ambíciók nyomán, a bűnök, gyönyörök hajhászásának kockázata, a gyenge egyházfegyelemből adódóan akár a házastársukhoz való visszatérés is felvetődik, ezért Anselmus igyekezett ezeket az embereket is közelebb vonni Krisztushoz és rájuk is missziói célpontként tekintett. A harmadik kategóriába a keresztyén laikusok tartoznak, akik bár Krisztus követői, de birtokukat igazgató nemesek, vagy házasságban élő polgárok, s ezért nem tudnak vállalkozni a kolostori életre. Az ő lelkivezetésüket (beleértve az uralkodópárt is) igen fontosnak tartotta és igyekezett azokat a megözvegyült hölgyeket, vagy visszavonulásukat előkészítő nemeseket, akik erre hajlandóságot mutattak, rávenni, hogy vállalják a kolostori lemondásokkal teli élet üdvözítő útját. S végül a legkülső kör – akikhez a *CDH*-ban igyekezett szólni – a hitetlenek köre (*infideles*). Velük volt alkalma találkozni Anselmusnak, köszönhetően Gilbertus Crispinusnak, ahogyan azt a megváltástanról szóló fejezetben már jeleztem, Anselmus ismerte a korabeli zsidó teológiai kritikákat, és úton a Bari Zsinatra találkozott szicíliai „pogányokkal”³⁹⁶ is, akik személyes szimpátiájuk okán kis híján keresztyénné lettek³⁹⁷.

Anselmus barátságteóriáját ugyanakkor érdemes megváltástanával integritásban szemlélni, felismerve azt, hogy a barátság koncentrikus körei egybeesnek az üdvhierarchia koncentrikus köreivel, melynek belső körét a monasztikus fogadalmukhoz ragaszkodó szerzetesek alkotják, a következő kört a klérus, melynek tagjai szintén tesznek fogadalmat, s mint láttuk a megváltástani fejezetben, ez a fogadalom véd, s ezért kockázatos a laikus életvitel, Minois kutatása alapján a pogány életvitel pedig egyenesen garancia a kárhozatra.

Éppen ezért Anselmus missziói programját úgy lehetne összefoglalni, hogy minden egyes embert meg kell próbálni egy körrel beljebb hívni, s akit csak lehet, meg kell győzni a

396 Eadmer szóhasználata

397 Eadmer: *Life of Saint Anselm* II.33

szerzetesi élet vállalásának fontosságáról az üdvösség biztosítása végett. Erre irányulnak azok a levelek, amelyek a kolostori életmód vállalására ösztönöznek, s azok is, amelyek a bűnből való megtérést szorgalmazzák.

Ha pedig hozzáolvassuk ehhez az összefüggéshez Anselmus eszkatológiáját is, akkor végképp érthetővé válik Anselmus motivációja. Az ösztönzés a hitben való megmaradásban és a bűnből való megtérésre azáltal válik érthetővé, ha felismerjük, hogy Anselmus és kortársai nem hisznek a gyógyító Pokol, avagy a Purgatórium, és annak tisztítótüzének lehetőségében. A Krisztus követésére elkötelezett hűség üdvözítő, és a Krisztus követését megtagadó, vagy abban meg nem maradó hűtlenség kárhozatos végkimenetelében hisz. Utóbbi elkerülése végett az embernek ebben az életben kell bebiztosítania magát és Anselmus a kolostori élet vállalásánál nem lát nagyobb garanciát, maga is ebben igyekszik segítséget nyújtani.

Éppen ezért a szerető támogatás kedvességét és a félelempasztoráció keménységének érdekes elegyét érhetjük tetten a lelkipásztori levelekben éppúgy, mint az imádságok szövegében. Megváltástana meghatározza a célt, eszkatológiája adja a motivációt, barátságteóriája és a lelkipásztori példák követése pedig a módszert és a hangvételt.

Amint fentebb láttuk, Anselmust nem korlátozzák sem a kolostor sem a keresztyén társadalom falai, küldetését úgy értelmezi, hogy első renden szerzetestársaihoz küldetett, de a keresztyén világ védelmét is érsekként már feladatának tartja, és szembesülve a keresztyénség tanításával szembeni intellektuális kihívásokkal a hitetlenek pásztora is igyekszik lenni – utóbbihoz azonban a politikai támogatás messzemenően hiányzott. Az első keresztes hadjáratra készülve ugyanis senkinek nem volt érdeke sem az arab zsoldosok, sem a kiváló szicíliai arab matematikusok megtérítése, a zsidók pedig nem kifejezetten mutattak eziránt túl sok nyitottságot. Ezzel együtt is mindenképpen tiszteletreméltó az az igyekezet, amely Anselmus küldetéstudatában és lelkipásztori attitűdjében tetten érhető.

5.4. Anselmus spiritualitástól átitatott teológiája

Anselmus lelkipásztori programjának tartalma, az introspekciótól a hitvallásig és bűnvallásig eljutva akarja támogatni a lelkivezetésére bízottak tanulását. Mindez a *Proslogionnak az Előszavából*, a címadás eredetét tisztázó utolsó sorokból tűnik ki. Anselmus e helyen megemlíti, hogy többek javaslatára, és Hugo lyoni érsek kifejezett kérésére a *Monologion* és *Proslogion* című művek kéziratán feltüntette nevét és ekkor

változtatta meg címüket. „... *amaz munkát Monologionnak, azaz Magamhoz szóló beszédnek, ezt pedig Proslogionnak, azaz Hozzá szóló beszédnek neveztem el.*³⁹⁸”

A *Monologion* eredeti címe „*Példa a hit észszerűségéről szóló elmélkedésre*”. Anselmus lelkiségétől áthatott programjának ez az első lépése. Példát adni (*exemplum*), ami a lelkivezető alapvető törekvése, maga a példa pedig a hit észszerűségéről szóló elmélkedés (*meditatio*), ami a *Monologion* címének fenti, *Proslogion* előszavában olvasható értelmezése szerint *magamhoz szóló beszéd*, azaz egyfajta belső út, önmagával folytatott belső párbeszéd. A *Monologion* előszavából tudjuk, hogy Anselmus az istenség lényegéről kívánt meditációt írni, amelynek módszere a logikus érvelés, nem elfeledkezve arról, hogy az ige és a hagyomány tekintélyének alávetettnek kell maradnia, nem állítva semmi olyat, amit az *igazság fénye* nem igazol.

Miben tekinthető a *Proslogion* továbblépésnek? Leginkább nem továbblépésnek tekinthető – leglábbis szigorúan spirituális aspektusból –, hanem perspektívaváltásnak. A *Proslogionban* az érvelő szakaszok egy imádságos hangvételbe vannak beleszöve, és ebben nagyon hasonlítanak a rövid *meditációkra* (*Me1, Me2, Me3*), de az OSM más tételeire is, különösen a dolgozatban már idézett *Or2*-re. Maga az imádság is arra indít, hogy a teológiai irat lelkiségi olvasatára is próbáljunk meg koncentrálni, mikor így fogalmaz:

„Most hát, Uram, Istenem, tanítsd meg szívemet, hol és hogyan keressen téged, hol és hogyan találjon meg téged! Uram, ha nem vagy itt, hol keresselek, távollevőt? Ha pedig mindenütt jelen vagy, miért nem látlak jelenvalónak? Igen, bizonyára »a megközelíthetetlen fényességben« lakozol. És hol ama megközelíthetetlen fényesség? Hogyan jussak el ama megközelíthetetlen fényességhez? Ki vezet el, ki vezet el oda, hogy megláthassalak benne téged? És milyen jelek alapján, milyen arcot keressek, ha téged kereslek? Sohasem láttalak téged, Uram, Istenem, nem ismerem orcádat... Sóhajtozik látásod után – és oly távol van tőle orcád! Kívánczik hozzád közeledni – és megközelíthetetlen a te lakásod! Vágyakozik megtalálni téged – és nem ismeri lakhelyedet! Sóvárog, hogy keressen téged – és nem ismeri orcád! Uram! Istenem vagy és Uram vagy – és soha nem láttalak téged! Te megteremtettel,

398 Canterburyi Szent Anzelm Összes Művei 82.

majd újjáteremtettél, minden javamat te adtad – mégsem ismerlek? A te látásodra teremtetem – és még nem vittem végbe, ami végre teremtetem.³⁹⁹”

Holopainen úgy vélekedik, hogy Anselmus teológiájában a megértés (*intellectus*) egyfajta köztes szerepet kap a hit és Isten boldog látása között. A földi élet lehetőségei között a boldog istenlátásig nem lehet eljutni, hiszen ebben az életben *csak tükör által homályosan látunk* (1Korintus 13,12), ezért van szükség annak a lépcsősornak a végigjárására, melynek első lépése a hit, a következő pedig a megértés, és végső célja az *eszkhatonban* megvalósuló istenlátás, (*visio dei*).⁴⁰⁰

Éppen ezért lehetséges Holopainen szerint a teológus Anselmust a lelkiségi szerző Anselmusszal összeegyeztetni, hiszen a szemlélődés két, egymásra épülő formájáról beszélünk. A szemlélődés tárgyai ugyanis lehet (1) Isten személye és (2) Isten igazsága egyaránt.

Az Isten személyére irányuló szemlélődés lehet azoknak az igemeditációknak az alapja, amelyek az *OSM* tételeit gyarapítják. Bár kidolgoznak teológiai kérdéseket, értelmeznek, ízelgetnek szentírási szakaszokat, a fókuszuk az *intentio Dei*, az Istenre való összpontosítás, amely a kolostori lelki harc egyik legfontosabb célja, amint ezt Anselmus lelkipásztori leveleiben láthattuk az első fejezetben, ki kell zárni a gondolatokból az ördögi térfoglalás lehetőségét, a gyönyörökre való emlékezést és az ambíciók dédelgetését és helyette a Szentírásról elmélkedni és az imádságban az örökkévaló célra összpontosítva élni.

Az Isten személyére irányuló szemlélődés másik aspektusa az igazságaira irányul, és ebben az értelemben Anselmus tudományossága *monasztikus akadémia*. Amint fentebb láttuk ugyanis, Anselmusnak meggyőződése mind a *Monologion*, mind a *Proslogion*, sőt az ajánlólevél alapján még a *CDH* esetében is, hogy gondolatai illeszkednek a Szentírás értelmezésének és az egyházatyák tanításának apostoli hagyományába.

A megértést nem valamiféle kutatói ambíciók ösztönzik, hanem a megértés által is a *tükör által még homályos kép* tisztogatása, ami csak akkor lehetséges, ha Isten ezt megadja kegyelméből. Isten kegyelmének pedig ki kell terjednie a bűn által tisztátalanná lett ember megtisztulására is, ez pedig értelmet ad annak, hogy Anselmus számára miért olyan

399 P1, Canterburyi Szent Anzelm Összes Művei, 83-84.

400 T. J. Holopainen: A Historical Study of Anselm's Proslogion, 178.

rendkívül fontos a bűnös ember folyamatos önvizsgálata és a bűnvallásban és vezeklésben való állhatatossága. Nem csupán a túlvilági következmények miatt, hanem az e világi *contemplatióban* való fejlődés miatt is.

Anselmus pedig nem kifejezetten kutatási eredményt generál, amely Isten létének igazolása a *Monologion* és *Proslogion* érvelésében, bár nyilván ez is a célja, hanem módszert dolgoz ki, módszert a teológiai vizsgálódásra, amely a spiritualitás szolgálatában áll, így lesz a teológia, mondjuk így, a *szemlélődés szolgálóleánya*. Hiszen az isteni lényegre vonatkozó kérdésfeltevés, a *sine auctoritas scripturae* módszere egy olyan szellem kísérlete, aki felismerte, hogy a „*ratio* nem a hit alternatívája, hanem eszköze”.⁴⁰¹

Éppen ezért a módszert nem csupán kidolgozza, hanem át is adja.⁴⁰² Ezért írja le, ezért járul hozzá másolásához, terjesztéséhez, ami meg is történt, komoly visszhangot kiváltva kortársaiban. Ennek a lelkeségi perpektívának, amely az elmélkedés belső útjával indul (*Monologion*), majd Isten felé nyit egyre inkább (*Proslogion*, *OSM*,) majd eljut addig a nyitásig, addig a missziói felismerésig, amely a hitetlenek ellenvetéseire válaszolva párbeszédbe kerül a *saeculummal* (*CDH*). Ez Anselmus a teológus és lelkivezető útja: út a belső monológtól a transzcendens majd immanens dialógusig, az érzelmek felrázásával, az elme (*mens*) megmunkálásával válaszolva Istennek a teremtésben adott küldetésére, amely az újjáteremtés által lehetségessé vált mindazoknak, akik kitartóan keresik Őt. Ebben akar segítséget adni Anselmus a lelkivezető és Anselmus a teológus egyaránt, míg az e világi szemlélődés az üdvözült tisztánlátásban kiteljesedik.

„Istenem, könyörgöm, ismerjelek meg és szeresselek téged, hogy örülhessek neked! És Ha ebben az életben nem tudom a beteljesedésig vinni, haladjak előre napról napra, míg végül az öröm eljut a beteljesedésre! Haladjon előre bennem itt a te megismerésed, s majd ott legyen teljessé, növekedjék bennem az irántad érzett szeretet, s majd ott legyen teljes; amiképpen legyen az én örömöm itt a reményben, azonképpen legyen teljes ott valóságosan!”⁴⁰³

401 G. R. Ortlund: *Anselm's Pursuit of Joy*, 19.

402 G. R. Ortlund: *Anselm's Pursuit of Joy*, 18.

403 P26, *Canterburyi Szent Anzelm Összes Művei*, 102.

Felhasznált Irodalom

Elsődleges Források

II. Helvét Hitvallás, ford. Dr. Szabadi Béla, Budapest, Magyarországi Református Egyház Zsinati Irodájának Sajtóosztálya, 1989.

Canterburyi Szent Anzelm összes művei, ford. Dér Katalin, Budapest, Szent István Társulat, 2007.

Szent Ágoston Regulája, ford. Puskely Mária, Budapest, Jel Kiadó, 2004.

Szent Benedek Regulája, ford. Söveges Dávid OSB, Pannonhalma, Bencés Kaidó, 2017.

The Letters of Saint Anselm of Canterbury, Vol. 1-3., translated and annotated by Walter Fröhlich, Kalamazoo, Michigan, Cistercian Publications 1990.; 1993.; 1994.

The Prayers and Meditations of Saint Anselm with the Proslogion, translated and with an introduction by Sister Benedicta Ward S.L.G., with a foreword by R. W. Southern, London, Penguin Books, 1973.

Aelred of Rievaulx: *Spiritual Friendship*, translated by Mary Eugenia Laker SSND, Washington DC, Cistercian Publications Consortium Press, 1974. .

Arisztotelész: *Nikomakhoszi Etika*, Budapest, Magyar Helikon, 1971.

Auerelius Augustinus: *A Szentháromságról*, ford. Gál Ferenc, Budapest, Szent István Társulat, 1985.

Aurelius Augustinus: *Vallomások*, Budapest, Gondolat Kiadó, 1987.

Boldog Elréd: *A lelki barátságról*, ford. Dr Henkey-Hönig Károly, Miskolc, magánkiadás, 1943..

CSEPREGI Zoltán (szerk.): *Luther Márton válogatott munkái*, 2. köt. – Felelősség az egyházért, Budapest, Luther Kiadó, 2017.

Eadmer: *The Life of Saint Anselm Archbishop of Canterbury*, edited by with introduction, notes and translation by R. W. Southern, Oxford, Oxford Medieval Texts, 1972.

Kálvin János: *A keresztyén vallás rendszere*, I-II. köt., ford. Ceglédi Sándor és Rábold Gusztáv, Pápa, Református Főiskolai Könyvnyomda, 1910.

M. T. Cicero: Laelius vagy a barátságról, ford. Maróti Egon, in *Marcus Tullius Cicero Válogatott Művei*, Budapest, Európa Könyvkiadó, 1974, 340-373.

Nagy Szent Gergely: *Szent Benedek élete* (Bencés lelkiségi füzetek), ford: Rados Tamás, Szabó Flóris, Pannonhalma, 1993.

Nagy Szent Gergely: *A lelkipásztor kézikönyve*, ford.: Sággy Marianne, Budapest, Kairosz Kiadó, 2004.

PERENDY László (szerk.): *Apostoli Atyák*, Budapest, Szent István Kiadó, 2018.

Platón: Lüsizsz, ford. Steiger Kornél. in: *Platón Összes Művei*, 1. köt. Budapest, Európa Könyvkiadó, 1984, 137-172.

S. Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi: *Opera Omnia*, 1-6. Vol., edited by F. S. Schmitt O.S.B., Edinburgh, Thomas Nelson & Sons, Ltd. 1947.

Saint Augustine: *Letters*, Vol. V. (204-270), translated by: Sister Wilfrid Parsons, S.N.D., Washington DC., The Catholic University of America Press, 1956.

Szent Ambrus: *A kötelességekről*, ford. Meggyes Endre és Tóth Vencel OFM, Budapest, Jel Kiadó, 2005.

Szent Ágoston: *Beszédek János Evangéliumáról*, 3. köt., ford.: Révészné Bartók Gertrúd, Budapest, Jel Kiadó, 2011.

Szent Ágoston: *Isten városáról*, IV. köt., Budapest, Kairosz Kiadó, 2009.

Másodlagos Irodalom

ADAMIK Tamás: *Antik stíluselméletek Gorgiastól Augustinusig*, Budapest, Seneca Kiadó, , 1998.

ADAMIK Tamás – A. JÁSZÓ Anna – ACZÉL Petra: *Retorika*, Budapest, Osiris Kiadó, 2005.

ASIEDU, F. B. A.: *From Augustine to Anselm: The Influence of De Trinitate on the Monologion*, Turnhout, Brepols 2012.

BÁNYAI Ferenc – NAGYPÁL Szabolcs – BAKOS Gergely (szerk.): *A vallási tapasztalat megértése. Jog bölcselet, teológia*, Budapest – Pannonhalma, L'Harmattan Kiadó – Békés Gellért Ökumenikus Intézet, 2010.

BARTH, Karl: *Fides Quaerens Intellectum, Anselm's Proof of Existence of God in the Context of His Theological Scheme*, translated by: Ian W. Robertson, Eugene, Pickwick Publications, 2009. BHATTACHARJI, Santha – WILLIAMS, Rowan – MATTOS, Dominic (ed.): *Prayer and Thought in Monastic Traditions. Essays in Honour of Benedicta Ward SLG*, London, Bloomsbury Publishing, 2014.

BORBÉLY Gábor: *Civakodó angyalok*, Budapest, Akadémiai Kiadó, 2008.

BOROSS Géza: *Pasztorálteológia*, Budapest, Károli Gáspár Református Egyetem Hittudományi Kara, 1997.

BROWN, Peter: *A szentkultusz*, ford.: Sággy Marianne, Budapest, Atlantisz Kiadó, 1993.

- BURT, Donald X. *Burt: Friendship and Society – An Introduction to Augustine’s Practical Philosophy*, Grand Rapids, Michigan – Cambridge, UK, Eerdmans, 1999.
- CAMPBELL, Richard: *Rethinking Anselm’s Arguments. A Vindication of his Proof of the Existence of God*, Leiden, Brill, 2018.
- CLARK, Elizabeth A.: *St. Augustine on Marriage and Sexuality*, Washington D. C., The Catholic University of America Press, 1996.
- Colish, M.: *The Mirror of Language, A Study in the Medieval Theory of Knowledge*, Lincoln, University of Nebraska Press, 1983.
- CONSTABLE, Giles: *Letters and Letter Collections*, Turnhout, Brepols, 1976.
- COWDREY, Herbert Edward John: *Lanfranc. Scholar, Monk and Archbishop*, Oxford, Oxford University Press, 2003.
- DANKA István: Egy fogalmi analízis kudarcának okai: Barátság, vágy, okság Platón Lüsizsében, in: Dékány András – Laczkó Sándor (szerk.): *Lábjegyzetek Platónhoz 4. A barátság*, Szeged – Kecskemét, Pro Philosophia Szegediensi Alapítvány, és Librarius Kkt., 2005.
- DAVIES, Brian – LEFTOW, Brian (eds.): *The Cambridge Companion to Anselm*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004.
- DELUMEAU, Jean: *A paradicsom története. A gyönyörök kertje*, ford. Sajó Tamás, Budapest, Európa Kiadó, 2004..
- DEMACOPOULOS, George E.: *Five Modells of Spiritual Direction in the Early Church*, Notre Dame, Indiana, University of Notre Dame Press, 2007.
- DEMACOPOULOS, George E.: *Gregory the Great. Ascetic, Pastor, and the First Man of Rome*, Notre Dame, Indiana, University of Notre Dame Press, 2015.
- DÉR Katalin: *Szépséges Értelem. Canterburyi Szent Anselm teológiája és filozófiája*, Budapest, Szent István Társulat, 2001.
- DUBY, Georges: *Emberek és struktúrák a középkorban*, Budapest, Magvető Kiadó, 1978.
- DUBY, Georges: *A lovag, a nő és a pap*, Budapest, Gondolat Kiadó, 1987.
- GAÁL GYULAI, Emery de: *The Art of Equanimity. A Study on the Theological Hermeneutics of Saint Anselm of Canterbury*, New York, Peter Lang 2002.
- GIBSON, Margaret: *Lanfranc of Bec*, Oxford, Clarendon Press, 1978.
- GITTOS, Helen – HAMILTON, Sarah (eds.): *Understanding Medieval Liturgy. Essays in Interpretation*, London – New York, Routledge, 2016.
- GIRARD, René: *Bűnbak*, Budapest, Gondolat Kiadó, 2014.

- GIRARD, René: *Látám a sátánt, mint a villámlást lehullani az égből. A kereszténység kritikai apológiája*, Budapest, Atlantisz Kiadó, 1999.
- LE GOFF, Jacques: *The Birth of Purgatory*, translated by Arthur Goldhammer, Aldershot, Scolar Press, 1990.
- LE GOFF, Jacques: *Európa születése a középkorban*, Atlantisz Kiadó, Budapest, 2003.
- Harnack, Adolf von: *History of Dogma*, Vol. VI., translated by Neil Buchanan, Boston, Ma, Little Brown and Company, 1899.
- HERMANN István - KARLINSZKY Balázs - VARGA Tibor László (szerk.): *Corde aperto*. Tanulmányok Kredics László nyolcvanadik születésnapjára, Veszprém, Veszprém Megyei Levéltár, 2012.
- HOFFMAN, Tobias (ed.): *A Companion to Angels in Medieval Philosophy*, Leiden, Brill, 2012.
- HOGG, David S.: *Anselm of Canterbury. The Beauty of Theology*, Aldershot, Ashgate, 2004.
- HOLOPAINEN, Toivo J. *A Historical Study of Anselm's Proslogion. Argument, Devotion and Rhetoric*, Leiden, Brill, 2020.
- ILLICH, Ivan: *A szöveg szülőskertjében*, Budapest, Palatinus Kiadó, 2001.
- JÁLICS Ferenc: *A szemlélődő lekigyakorlat*, Budapest, Jezsuita Kiadó, 2014.
- JÁLICS Ferenc: *Lelkivezetés az evangéliumban*, Budapest, Jezsuita Kiadó, 2013.
- KARDONG, Terence G.: *Benedict's Rule. A Translation and Commentary*, Collegeville, Minnesota, The Liturgical Press, 1996.
- KARDONG, Terence G. *Pillars of Community. Four Rules of Pre-Benedictine Monastic Life*, Collegeville, Minnesota, The Liturgical Press,, 2010.
- KECK, David: *Angels & Angelology in the Middle Ages*, Oxford, Oxford University Press, 1998.
- KENDEFFY Gábor: A kegyelemtan Ágoston Római levél értelmezéseiben, in Kendeffy Gábor – F. Romhányi Beatrix (szerk.): *Szentírás, hagyomány, reformáció*, Budapest, Gondolat Kiadó, 2009, 37-55.
- KENDEFFY Gábor – VASSÁNYI Miklós (szerk.): *Istenfogalmak és istenérvek a világ filozófiai hagyományaiban*, Budapest, L'Harmattan Kiadó, 2017.
- KONSTAN, David: *Friendship in the Classical World*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997.
- KOTILA, Heiki (szerk.): *A lelkivezetés kézikönyve*, Budapest, Luther Kiadó, 2019.
- LANCEL, Serge: *Szent Ágoston*, Budapest, Európa Könyvkiadó, 2004.

- LAWLES, George OSA: *Augustine of Hippo and His Monastic Rules*, Oxford, Clarendon Press, 1987.
- LECLERQ, Jean OSB: *The Love of Learning and the Desire for God, A Study of Monastic Culture*, translated by Catherine Misrahi, New York, Fordham University Press, 1996.
- LECLERQ, Jean OSB – MCGINN, Bernard – MEYENDORFF, John (ed.): *Christian Spirituality*, Vol. 1. Origins to the Twelfth Century, New York, Crossroad Publishing, 1985.
- LEYSER, Conrad: *Authority and Asceticism from Augustine to Gregory the Great*, Oxford, Oxford University Press, 2000.
- LOGAN, Ian: *Reading Anselm's Proslogion. The History of Anselm's Argument, and its Significance Today*, Farnham, Ashgate, 2009.
- MANCIA, Lauren: *Emotional Monasticism, Affective Piety in the Eleventh-Century Monastery of John of Fécamp*, Manchester, Manchester University Press, 2019.
- MARKUS, Robert A.: *Nagy Szent Gergely és kora*, Budapest, Kairosz Kiadó, 2004.
- MARKUS, Robert A.: *The End of Ancient Christianity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990.
- MARKUS, Robert A.: (ed.): *Augustine. A Collection of Critical Essays*, New York, Anchor Books, 1972.
- MCCULLOUGH, M. –SANDAGE, S. –WORTHINGTON, E.: *Megbocsátás. Hogyan tegyük múlt időbe múltunkat*, Budapest, Harmat Kiadó, 2016,
- McGuire, Brian P.: *Friendship and Community. The Monastic Experience. 350-1250*, with a new introduction, Ithaca – London, Cornell University Press, 2010.
- MINOIS, Georges: *A pokol története*, ford. Sujtó László, Budapest, Atlantisz Kiadó, 2012.
- MURPHY, J. J.: *Rhetoric in the Middle Ages – A History of Rhetorical Theory from Saint Augustine to the Renaissance*, Berkeley, University of California Press, 1974.
- N. KOLLÁR Katalin – SZABÓ Éva (szerk.): *Pszichológia pedagógusoknak*, Budapest, Osiris Kiadó, 2004
- NAULT, Jean-Charles: *A dél ördöge – az akédia. Korunk nyomasztó sötétsége*, Budapest, Kairosz Kiadó, 2016.
- NEMES Ödön – PERCZEL-FORINTOS Dóra: *A lelkivezetés művészete*, Budapest, Jezsuita Kiadó, 2013.
- NICHOLS, Mary P.: *Socrates on Friendship and Community*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009.
- ORTLUND, Gavin R.: *Anselm's Pursuit of Joy. A Commentary on the Proslogion*, Washington D.C., The Catholic University of America Press, 2020.

PANGLE, Lorraine Smith: *Aristotle and the Philosophy of Friendship*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003.

POSCHMANN, Bernhard: *Penance and the Anointing of the Sick*, translated by Francis Courtney, Freiburg, Herder & Herder, 1964. RICHARDS, Jeffrey: *Consul of God. The Life and Times of Gregory the Great*, London, Routledge & Kegan Paul, 1980.

ROBERTSON, D.: *Lectio Divina. The Medieval Experience of Reading*, Collegeville, Liturgical Press, 2011.

SEBESTYÉN Jenő: *Református dogmatika*, Budapest – Gödöllő, Iránytű Kiadó, 1994.

SIBA Balázs: *Pasztorálteológia. A református lelkészi hivatás vizsgálata interjúk tükrében*, Budapest, L'Harmattan, 2020. SIMON Attila: *Barátság és megértés Arisztotelész filozófiájában*, Budapest, Gondolat Kiadó, 2021.

SOUTHERN, R. W.: *Saint Anselm. A Portrait in a Landscape*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990.

SÖVEGES Dávid OSB: *Isten útja a bencéseken át, Kis bencés rendtörténet*, Pannonhalma, Efo Kiadó és Nyomda, 1996.

SÖVEGES Dávid OSB: *Magyarázatok Szent Benedek Regulájához*, Pannonhalma, Szent Gellért Hittudományi Főiskola, 1996.

STERN-GILLET, Suzanne – GURLER, Gary M. SJ (eds.): *Ancient and Medieval Concepts of Friendship*, New York, New York University Press, 2014.

SÜLE Ferenc: *Téboly, terápia, spiritualitás*, Kairosz Kiadó, Budapest, 2015.

SWEENEY, E. C.: *Anselm of Canterbury and the Desire for the Word*, Washington, The Catholic University of America Press, 2012.

TÖRÖK István: *Dogmatika*, Kolozsvár, Protestáns Teológiai Intézet, 2006.

URBÁN Ernő: *Krisztus keresztje. Anselmus tanítása Jézus Krisztus váltságsszerző haláláról*, Sopron – Budapest, 1941.

VAUGHN, Sally N.: *St Anselm and the Handmaidens of God. A Study of Anselm's Correspondance with Women*, Turnhout, Brepols Publishers, 2002.

VICTOR János: *Canterburyi Anselmus realizmusa. Forrástanulmány a középkori filozófia történetéhez*, Budapest, magánkiadás, 1924.

VISSER, Sandra – WILLIAMS, Thomas: *Anselm*, Oxford, Oxford University Press 2009.

VANYÓ László: *Az ókeresztény egyház irodalma*, 2. köt., Budapest, Jel Kiadó, 2007.

WARD, Benedicta: *Anselm of Canterbury, His Life and Legacy*, London, SPCK, 2009.

WARD, Benedicta: *Give Love and Receive the Kingdom. Essential People and Themes of English Spirituality*, Brewster, Massachusetts, Paraclete Press, 2018.

WIKSTRÖM, Owe: *A kifürkészhetetlen ember. Létkérdések, pszichoterápia és lelkipásztorolás*, Budapest, Animula, 2000.

WIKSTRÖM, Owe: *A kápráztató sötétség. Szempontok a lelkipavezetéshez*, Budapest, Luther Kiadó, 2013.

WOLF, Notker OSB – ROSANA, Enrica FMA: *Az embervezetés művészete*, Budapest, L'Harmattan Kiadó, 2011.

Cikkek

BARNWELL, Michael: De Casu Diaboli: An Examination of Faith and Reason Via a Discussion of the Devil's Sin, *Saint Anselm Journal*, Vol. 6, 2009/2, 1-8.

COHEN, Nicholas: *Feudal Imagery or Christian Tradition? A Defense of the Rationale for Anselm's Cur Deus Homo*, *Saint Anselm Journal*, Vol. 2, 2004/1. 22-29.

FORTIN, John R.: Saint Anselm on the Kingdom of Heaven: A Modell of Right Order, in *The Saint Anselm Journal*, Vol. 6. 2008/1, 1-10.

MANCIA, Lauren: Reading Augustine's Confessions in Normandy in the Eleventh and Twelfth Centuries, *Tabularia. Études* 14., 2014./ 195-233.

MONTES D'OCA, Fernando Rodrigues: Deontology And Teleology in Mortality of Anselm of Canterbury, *Journal of Teleological Science*, Vol. 1, No.1., 2021 98-116

SOUTHERN, Richard W.: Vaughn's Anselm: An Examination of the Foundations, *Albion: A Quarterly Journal Concerned with British Studies*, Vol. 20, 1988/6, 181-204 .

SZEILER Zsolt: A bölcsesség előterében,, Szentviktori Hugó az olvasásról, *Vigilia*, LXXIII. évf. 2018/3, 182-189.

SZÉKELY Tamás: Üdvhierarchy Canterburyi Anselmus megváltástanában, in: Csanádi Viktor et. al. (szerk.): *Studia Iuris, Historiae et Theologiae, A KRE I. Multidiszciplináris Doktori Konferenciájának Tanulmánykötete*. A KRE-Dit folyóirat különszáma, Budapest, KRE DOK, 2021, 140-153.

TAR Ibolya: A barátság a görög-római antikvitásban, *Vigilia*, LXXIV. évf. 2009/11, 802-809.

VAUGHN, Sally M.: St. Anselm: Reluctant Archbishop? *Albion: A Quarterly Journal Concerned with British Studies*, Vol 6, 1974/3, 240-250.

VAUGHN, Sally M.: Anselm: Saint and Stateman, *Albion: A Quarterly Journal Concerned with British Studies*, Vol 20, 988/6, 205-220.

VÁRADI SZABÓ, Zsuzsa: A paradoxonelmélet, avagy gondolkodásmódunk paradoxonja. *Vezetéstudomány – Budapest Management Review*, 37. évf., 2006/2. különszám, 70-78.

WHIDDEN, David L III: The Alleged Feudalism of Anselm's Cur Deus Homo and the Benedictine Concepts of Obedience, Honor, and Order, *Nova et Vetera*, English Edition, Vol. 9, 2011/4, 1055-1087.