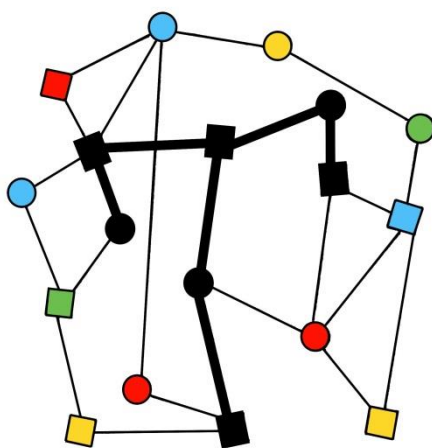


ACTA PINTÉRIANA

10



2024

Acta Pintériana

A Ferences Kutató Tanárok Tudományos Körének folyóirata

10. szám

2024

<http://acta-pinteriana.hu>

ISSN 2416-2124

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

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

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

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

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

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

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

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

Szerkesztőség: 2000 Szentendre, Áprily Lajos tér 2.

tel.: +36-26-311-195, e-mail: acta.pinteriana@gmail.com

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

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

A 10. szám lektorai: Dr. Bagyinszki Ágoston, Dr. Deák Viktória Hedvig OP, Dr. Falvay Dávid, Kardos Csongor, Kámán Veronika, Dr. Mészáros Lukács, Dr. Varga Kapisztrán OFM, Dr. Várnai Jakab OFM, Dr. Dominic Whitehouse OFM.

Technikai munkatársak: Takács Lilla, Ébner Orsolya

Acta Pintériana**A Ferences Kutató Tanárok Tudományos Körének Folyóirata****10. szám****2024**

A Dei Verbum és a szinodalitás gyökerei Dei Verbum and the Roots of Synodality Ormond Rush	5
„Új misztérium – új öröm”. Greccio 1223–2023 (A CÉ1 alapján) New mystery and new joy. Greccio 1223-2023 (According to the first biography of Thomas of Celano) Varga Kapisztrán OFM	23
Történész viták Assisi Szent Ferenc stigmáiról Historian debates on the stigmata of Saint Francis of Assisi Klaniczay Gábor	35
Szent Ferenc tranzitusa a kora újkori sermók tükrében Il transito di San Francesco attraverso gli sermoni latini del Seicento Bobay Orsolya OFS	49
Mission in filipino migrant workers’ communities in Israel Mark Rodney Vertido OFM	75

doi:[10.29285/actapinteriana.2024.10.5](https://doi.org/10.29285/actapinteriana.2024.10.5)

A *Dei Verbum* és a szinodalitás gyökerei¹

Ormond Rush

Australian Catholic University, P.O. Box 456, Virginia, Queensland 4014, Australia

orm.rush@acu.edu.au

Rush, O. (2024): *A Dei Verbum és a szinodalitás gyökerei. Dei Verbum and the Roots of Synodality. Acta Pintérianiana, 10: 5-22.*

Abstract: This article shows how Pope Francis's notion of „synodality” brings together central tenets of the comprehensive vision of the Second Vatican Council. The article proposes that the roots of synodality can be found, above all, in Vatican II's Dogmatic Constitution on Divine Revelation, *Dei Verbum*.

A szinodalitásról úgy tartják, hogy az Ferenc pápa működésének, ha nem is a középpontja, de mindenképpen az egyik kulcsszava.² A szinodalitásról szóló szinódus (2021–2024) eddigi, széles körű konzultációs munkája során a világ egyházmegyéiből beérkező válaszokból egyértelműen az derült ki, hogy a katolikusok döntő többsége üdítőnek és felszabadítóknak találta a „szinodális egyház” vízióját. Ferenc pápa szerint egy szinodális egyház életének minden dimenziójában „olyan egyház, amely meghallgat” (FERENC PÁPA 2015). Végző soron ez az egyházra jellemző magatartás – „egyház, amely meghallgat” – azt jelenti, hogy „Isten igéjét vallásos tisztelettel hallgatva” (DV 1), befogadjuk Isten Szentlélekének megvilágosítását, aki Jézus ígérete szerint mindig az igazság teljessége felé vezet az egyházat (vö. Jn 16,13). Az egyház pedig akkor és annyiban hallgat a Szentlélekre, amikor és amennyiben felismeri a Leleket, aki megszólal minden megkeresztelt ember szívében, legyen akár világi, akár felszentelt személy, és amelyről a *Lumen gentium* 12. pontjának megfogalmazásával élve azt mondhatjuk: „az egész nép természetfölötti hitérzéke”.

A szinodalitás fogalmának sok kritikusa volt és van, akik még azt is elutasítják, hogy a pápa nézetei a II. Vatikáni Zsinatban gyökereznek. Például Charles Chaput érsek a szinodalitásról szóló szinódus 2023-as üléséről adott interjújában megjegyezte:

„Egyszerűen hamis az állítás, hogy a II. Vatikáni Zsinat valamiképpen utalt volna a szinodalitás igényére mint az egyházi élet állandó jellemzőjére. A zsinat a leghalványabb utalást sem tette erre.” (CHAPUT 2023)

¹ A tanulmány eredeti megjelenése: RUSH 2023, pp. 570-591. A szerkesztőség ezúton mond köszönetet a jogtulajdonosoknak a magyar fordítás jogának nagyvonalú átengedéséért. A szerzőről: Ormond Rush (1950–) az ausztráliai Townsville egyházmegye papja, teológiai doktorátusát a római Gergely Egyetemen szerezte. Évtizedek óta, különböző intézményekben katolikus teológiát tanít és magasabb oktatószervezői hivatalokat lát el. Három egymást követő ciklusban az Ausztrál Katolikus Teológiai Társaság elnöke volt. Jelenleg a szinodusi folyamat központi teológiai bizottságának tagja, amely a világegyház számára különösen jelentős teológiai kérdésekkel foglalkozik.

² A téma részletes áttekintéséhez lásd NEMZETKÖZI TEOLÓGIAI BIZOTTSÁG 2018. A jelen cikk egy korábbi változata szerepelt a *Spirit Alive* webinárium-sorozatban *Re-energizing the Renewal* címmel, amelyet a II. Vatikáni Zsinat 60. évfordulójának tiszteletére szerveztek, a CSJ Institute for Faith Inquiry and Education támogatásának köszönhetően. <https://brentwoodcsj.org/spirit-alive-institute/re-energizing-the-renewal/>

Ebben a tanulmányban – ezzel az állásponttal ellentétben – éppen azt mutatom be, hogy Ferenc pápa nézetei a szinodalitást illetően mélyen a II. Vatikáni Zsinatban gyökereznek.³ Az ugyan igaz, hogy a „szinodalitás”, valamint a „szinodális” (és hozzátehetném, a „kollegialitás”) szavak nem képezik részét a II. Vatikáni Zsinat dokumentumaiban használt latin szókészletnek, viszont a „szinódus” szó 136-szor fordul elő a II. Vatikáni Zsinat szövegeiben, és ezekben az esetekben vagy a „concilium” (zsinat) szó szinonimájaként, vagy a püspöki kollegialitás (a zsinat egyik jelentős témája) jegyében található püspökök szinonimájaként használják.⁴ Ferenc pápa a szinodalitással összefüggésben, az egyház egy sokkal átfogóbb szemléletét képviseli, amelybe a püspöki kollegialitás is beletartozik, éppúgy, amint azt a II. Vatikáni Zsinat egész egyházképe kijelöli. Sok olyan téma, amelyet a „szinodalitás” és a „szinodális” szavak ebben a tágabb felfogásban felidéznek, valóban megalapozást nyertek mind a zsinat heves vitáiban, mind a tizenhat végső dokumentumban. Ahogy az egyik püspök összefoglalta Ferenc pápa szemléletét, a szinodalitás immár „nem püspökszerepekre epizódikusan vonatkozik, hanem mindig az egész egyházra” (COLERIDGE 2016, p. 348).

A szinodalitás maga a II. Vatikáni Zsinat – dióhéjban. Íme néhány zsinati téma, amelyek ha összességükben nézzük, azt körvonalazzák, amit Ferenc pápa „szinodális egyháznak” nevez: (1) az isteni kinyilatkoztatás befogadója a hívek egész közössége; (2) a Tanítóhivatal nem áll Isten Szava fölött, hanem annak szolgálója; (3) minden megkeresztelt részvétele az egyház küldetésében, legyen akár világi, akár felszentelt; (4) minden megkeresztelt – és nem csak a hierarchia – részesül Krisztus ún. hármasságában: prófétai hivatal (az egyház *tanítói* küldetése), a papi hivatal (az egyház *megszentelő* küldetése), és a királyi hivatal (az egyház *kormányzó* küldetése); (5) a lelkipásztorok és a világiak közti együttműködés fogalma; (6) a helyi egyház fogalma, mint amiben a katolikus egyház teljességgel megjelenik az adott helyen; (7) az összes helyi egyház kommuniójának fogalma, és a katolikus egyház mint az egyházak kommuniójának fogalma; (8) a felhívás a dialógusra – más keresztényekkel, más vallásokkal, a nem hívőkkel, de mindenekelőtt az egyházon belül, és nemcsak a helyi egyházon belül, hanem az összes helyi egyház között is, amelyek a katolikus egyházat alkotják; végül (9) az emberi személy méltósága – hitérzékének, karizmáinak, lelkiismeretének méltósága. Ahogy John O’Malley megjegyezte: ezek az elemek nemcsak azt követelik meg, hogy új módon fogjuk fel, *mi* az egyház, hanem azt is, hogy *hogyan legyünk* egyház, az *egyházi lét* egy új „stílusát” igénylik.⁵

Belemehetnénk mélyebben a zsinati egyházkép bármelyik említett pontjába – néhányról lesz is még szó ebben az írásban –, de én elsősorban a *Dei Verbum*-ra, a zsinatnak az isteni kinyilatkoztatásról írt dogmatikai konstitúciójára összpontosítok. A zsinati egyházkép említett elemein túl szeretném azt is bemutatni, hogy a *Dei Verbum* kifejezetten olyan tanításokat ad elénk, amelyek alapvetően fontosak annak megértéséhez, hogy mit jelent „egyháznak lenni, amely meghallgat”, párbeszédet folytat, és figyelembe vesz minden hívőt. A *Dei Verbumból* is három fő kérdéskört választottam ki, ezek a következők: kinyilatkoztatás, hit, illetve a Szentírás és a Hagyomány. A kifejtés során az „intertextualitás” jegyében hivatkozom más zsinati dokumentumokra is, amelyek ezekről szólnak. A II. Vatikáni Zsinat tizenhat dokumentuma esetében az intertextualitás azt jelenti, hogy minden dokumentumot a másik tizenöt fényében kell értelmezni.⁶

³ A zsinati szemléletről lásd RUSH 2019.

⁴ A szinódus fogalmának beszűkült szemléletéhez lásd FAGGIOLI 2015, pp. 229-253; MELLONI & SCATENA 2003.

⁵ O’Malley ezt írja: „A zsinat sok mindent tanított, de egyik legfontosabb tanítása arra vonatkozott, hogy milyen stílusnak kell jellemeznie az egyházon belüli viszonyokat. A zsinat dokumentumai stílusával tanított... Ezáltal hallgatólagosan az egyházi tanítás stílusának megváltoztatását szorgalmazta, vagyis azt kívánta, hogy az egyházi tanítás stílusa kevésbé legyen autokratikus, több lehetőséget engedjen az együttműködésre, és készséggel kutassa fel, hallgassa meg és vegye figyelembe a különböző szempontokat. Az ilyen stílus igyekszik »a másikkal« közös talajt találni, őszinte, és kerüli a kertelést, kevésbé egyoldalúan hoz döntéseket.” O’MALLEY 2015, pp. 415-416.

⁶ Az „intertextualitás” hermeneutika elvéhez lásd RUSH 2004, pp. 40-48. John O’Malley ír annak igényéről, hogy „minden dokumentumot úgy tekintsünk, mint egy-egy átfogó orientáció kifejeződését, mint egy koherens szöveg-

I. A kinyilatkoztatás és Isten dialogikus kapcsolatra vonatkozó igénye

Azzal kezdem, ami szerintem a II. Vatikáni Zsinat egyik legfontosabb hangsúlyváltása. Ez nem pusztán egy elmozdulás más irányba, sokkal inkább visszatérés a Szentírás és a korai egyház kinyilatkoztatásértelmezéséhez – amely szerint a kinyilatkoztatást elsősorban mint személyes találkozást kell felfogni, amelyben Isten az embert egy életre szóló szövetségre, baráti kapcsolatra hívja meg. Az idők folyamán aztán ebből a kapcsolatból forrászik az istenismeret és az Isten emberiségre vonatkozó akaratáról szóló tudásanyag. Ez az a tartalom, amelyet Isten feltár az emberhez fűződő kapcsolatában.

A hivatalos katolikus teológia isteni kinyilatkoztatásra vonatkozó felfogása a II. Vatikáni Zsinat előestéjén még ezt a második szempontot szinte kizárólag nagyon leszűkített módon értelmezte. Ahhoz tehát, hogy megértsük, mennyire fontos, hogy a zsinat visszatért a kinyilatkoztatás fogalmának eredeti értelmezéséhez, érdemes röviden megvizsgálni az ún. újszolasztikus teológiát, amely a II. Vatikáni Zsinat előtti évszázadban uralkodott, de különösen a huszadik század elején és a zsinatot megelőzően dominált. Ebben a teológiában a kinyilatkoztatással kapcsolatban túlnyomórészt az egydimenziós látásmód érvényesült, amelyet verbális-tételszerű modellnek nevezhetünk. Ennek keretében a kinyilatkoztatást szinte kizárólag kvantitatív értelemben nézték; a kinyilatkoztatás tartalmát pedig az emberi tapasztalatokon túli tantételek halmaza jelentette, amely Isten örök gondolataiként és szavaiként értendő, időtlen, történelmen felül álló tételekben kifejezve. René Latourelle arról ír, hogy *„kívülről való meghatározottságban, időtlenül, fogalmi síkon közelítették meg a kinyilatkoztatást az ötvenes évekig”* (LATOURELLE in LATOURELLE & FISICHELLA 1994, p. 218). Ebben a megközelítésben a kinyilatkoztatott tartalmaknak két forrása van: a Szentírás és a Hagymány. Mindkettőt úgy tekintik, mint ami Istentől közölt igazságokat tartalmaz. A kinyilatkoztatást továbbá a múlt eseményének tartják (ezt hívták „távolabbi hitszabálynak”). Ennek a felfogásnak egyik fontos következménye, hogy egyedül a mindenkor Tanítóhivatalnak van isteni tekintélye e tanok közlésére, átadására és értelmezésére (ez a „közelebbi hitszabály”).⁷

Az imént az „egydimenziós” szót használtam ennek a verbális-tételszerű modellnek a leírására. Kétségtelen, hogy kulcsfontosságú dimenzióról van szó, amelyről a Szentírás bőséges tanúságot ad mindenütt, ahol azt olvassuk, hogy „Isten szól”, gyakran közvetítők által, mint a próféták vagy Jézus. A Zsidókhöz írt levél kezdősoraiban például ezt olvassuk:

„Sokszor és sokféle módon szólt Isten hajdan az atyákhöz a prófétákban; ezekben a végső napokban Fiában szólt hozzánk, akit a mindenség örökösévé tett, aki által az időket is teremtette.” (Zsid 1,1–2)⁸

A „*locutio Dei*” modell leszűkített értelmezésével szemben a huszadik század közepének gondolkodói a teológia különböző tudományágaiban bekövetkezett újjászületés hatására megpróbáltak előhívni egyéb aspektusokat is a Biblia tanúságtételére és a patrisztikus kor íróira támaszkodva. Ezek a tudósok különösen kritikusak voltak a barokk kori skolasztikus teológia fejleményeivel szemben.⁹ Amikor 1929-ben például Henri de Lubac (1896–1991) megtartotta székfoglaló beszédét a Fourvière francia jezsuita teológiai fakultáson, heves támadást intézett az újszolasztikus teológia ellen, így minősítve azt: *„Ez egy kishitű, silány teológia”* (LUBAC 1989, pp. 94–95)¹⁰, *„egy roskatag teológia,*

korpusz integráns részét, ami nagy részben a dokumentum intertextuális jellegének eredménye. Bennfoglaltan, de szándékosan utalnak egymásra és szóba hozzák egymást – a szóhasználatban, az újra előforduló nagy témákban, az érvényesített alapvető értékekben, és bizonyos alapvető témákban, amelyek végigvonulnak a szövegekben. Koherens egészet alkotnak, és ennek megfelelően kell értelmezni is azokat.” O'MALLEY in HEFT & O'MALLEY 2012, p. xiii.

⁷ E téma összefoglalásához lásd MACKAY 1963, pp. 1-52.

⁸ Ezt a szakaszt részben idézi a DV 4.

⁹ A „Tridentinum utáni skolasztikához”, főleg Francisco Suarez és Juan de Lugo teológiájához lásd LATOURELLE 1966, pp. 181-191.

¹⁰ Joseph Komonchak a „szűk elméjű teológiát” fordítja „roskatag teológiának”. Lásd KOMONCHAK 1990, p. 582.

amely nem is hagyományos. Egy mindentől elkülönített teológia, amely egy mindentől elkülönített filozófiára épül” (LUBAC 1989, pp. 94-95)¹¹. De Lubacra nagy hatással volt, hogy Maurice Blondel elutasította az újszolasztika „extrinszecizmusát”, és ennek jegyében alakította ki az „immanencia módszerét”, amely új módon fogta fel természet és kegyelem, hit és történelem viszonyát.¹² A teológiában *ressourcement* néven ismert irányzathoz merítve a *Dei Verbum* többek között ezeket a témákat helyezi előtérbe, és sokkal gazdagabb képet ad az isteni kinyilatkoztatásról és arról, ahogyan Isten viszonyul az emberekhez a történelem útjain (lásd DALEY in FLYNN & MURRAY 2011, pp. 333-351). A *Dei Verbum* első fejezete, miközben nem utasítja el a verbális-tételszerű dimenzió fontosságát, két másik dimenziót is előtérbe helyez: ezeket kapcsolati-személyes, illetve szentségi-történelmi dimenzióknak nevezhetjük.

Egyfelől, ami a *kapcsolati-személyes* dimenziót illeti, a *Dei Verbum* első fejezete „A kinyilatkoztatás” cím alatt ezeket mondja:

„Istennek a maga jóságában és bölcsességében úgy tetszett, hogy kinyilatkoztatja önmagát, és tudunkra adja akaratának szent titkát (vö. Ef 1,9), mely szerint az embereknek Jézus Krisztus, a megtestesült Ige által a Szentlélekben útjuk nyílik az Atyához, és az isteni természet részesei lesznek (vö. Ef 2,18; 2Pt 1,4). E kinyilatkoztatással a láthatatlan Isten (vö. Kol 1,15; 1Tim 1,17) szeretetének bőségéből mint barátaihoz szól az emberekhez (vö. Kiv 33,11; Jn 15,14-15), és társalog velük (vö. Bár 3,38), hogy meghívja őket és befogadja a saját közösségébe.” (DV 2; kiemelés tőlem)¹³

A kinyilatkoztatás eseménye először is az, hogy Isten önmagát közli. Ebben a találkozásban feltárul Isten szerető és irgalmas szíve. A Teremtő Isten szereti teremtményeit, és barátjuk akar lenni. Minden hívőnek megvan a lehetősége, hogy Istennel ilyen személyes kapcsolatra lépjen; ez a bensőséges meghívás mindenkinek szól, nem csak néhány kiválasztottnak, mint mondjuk a pápák és a püspökök. A II. Vatikáni Zsinat dokumentumai másutt az Istennel való kapcsolatról mint „kommunióról” beszélnek.

„Az emberi méltóság lényeges része az Istennel való közösségre szóló meghívás. Az ember kezdettől fogva párbeszédre hivatott Istennel.” (GS 19)¹⁴

Más szóval, Isten önkinyilatkoztatása által az ember meghívást nyer az Istennel való kommunikációra és dialógusra.

Másfelől, ami a kinyilatkoztatás *szentségi-történelmi* dimenzióját illeti, és ami közvetlenül az előzőekből következik, az a *Dei Verbum* 2. pontjában is olvasható:

„E kinyilatkoztatás rendje egymással bensőleg összefüggő tettekből és szavakból áll: Isten üdvtörténeti tettei kinyilvánítják és megerősítik a tanítást és a szavakkal jelzett valóságokat; a szavak pedig hirdetik a tetteket, és megvilágítják a bennük rejlő misztériumot. Az Istenről és az ember üdvösségéről így kinyilatkoztatott mélyéges igazság Krisztusban ragyog föl, aki az egész kinyilatkoztatás közvetítője és teljessége.” (DV 2; kiemelés tőlem)

A hangsúly itt szándékosan nemcsak Isten szavaira helyeződik, hanem Isten tetteire is, és arra, ahogyan Isten viszonyul az emberekhez a történelemben. Később, a *Dei Verbum* negyedik fejezetében, amely az Ószövetségről szól, ezeket olvassuk:

¹¹ Komonchak angol fordítását követtük. Lásd KOMONCHAK 1990, pp. 582-583.

¹² De Lubac és Blondel viszonyához lásd RUSSO 1990; MURPHY in HILLEBERT 2017, pp. 57-91.

¹³ Ugyanezt a *societas* szót használja a DV nyitó mondata is: „*ut et vos societatem habeatis nobiscum, et societas nostra sit cum Patre et cum Filio eius Iesu Christo*”, idézve 1Jn 1,2-3-t: „*hogy ti is közösségben legyetek velünk. Mi ugyanis közösségben vagyunk az Atyával és az ő Fiával, Jézus Krisztussal*”.

¹⁴ A „dialógus” nyelvezetéről a II. Vatikáni Zsinat eredeti latin szövegeiben: lásd NOLAN 2006.

„a tulajdonául lefoglalt népnek mint egyedül igaz és élő Isten úgy nyilatkoztatta ki magát szavakkal és cselekedetekkel, hogy Izrael megtapasztalja, milyenek Isten útjai az emberekkel.” (DV 14; kiemelés tőlem)

Brian Daley erről megjegyzi:

„A Dei Verbum úgy kezeli a kinyilatkoztatást, mint igéből képzett főnevet, mint az örökkön-misztérium és örökkön-jelenlő Isten tevékenységét az emberi történelemben, és nem pedig mint bizonyos számú információ elemet, amelyet tanulmányozni kellene.” (DALEY 2011, p. 347)

Christoph Theobald ezt a „kinyilatkoztatás szentségi felfogásának” (THEOBALD 2006, p. 345) nevezi, és Gerald O’Collins hasonló módon „az isteni önkinyilatkoztatás szentségi jellegéről” (O’COLLINS 2016a, p. 39) beszél.¹⁵ Jézus Krisztust főként úgy állítják elénk, mint aki Istent „szentségi” módon – szavakkal és a tettekkel – tárja fel a történelemben:

„Ezért Ő – akit, ha valaki lát, az Atyát is látja (vö. Jn 14,9) – egész jelenlétével és minden megnyilvánulásával, szavaival és tetteivel, jeleivel és csodaival, főként pedig halálával és a halálból való dicsőséges föltámadásával, végül az igazság Lelkének elküldésével beteljesítvén tökéletessé teszi a kinyilatkoztatást.” (DV 4)

Ez a szentségi-történelmi dimenzió magával vonja, hogy az egész *Dei Verbumban* a kinyilatkoztatás és az üdvösség egymás szinonimáinak tekinthetők.¹⁶

Más szóval, a kapcsolati-személyes és a szentségi-történelmi dimenziók által az isteni kinyilatkoztatás úgy jelenik meg, mint egy folyamatosan jelenvaló találkozás, és nem *csak* mint a múltban történt esemény, amikor Jézus megszületett, végezte szolgálatát, elszenvedte a kínhalált, feltámadt a halálból, megjelent, és elküldte a Szentlelket. Isten ön-feltárásának eseménye (mindig Krisztusban, a Szentlélek által) és kapcsolatot kínáló közeledése eleven valóság, itt és most. Ez nem azt jelenti, hogy a Krisztus-eseményen kívül lehet még valamilyen új kinyilatkoztatás, hanem azt, hogy ugyanaz az Isten, ugyanabban a Jézus Krisztusban, ugyanannak a Szentléleknek a megvilágosítása és felhatalmazása révén szüntelenül kapcsolatra, párbeszédre lép az emberekkel „itt és most”, a történelem minden pillanatában. Ez az Istennel való eleven kapcsolat az emberiséget szüntelenül új felismerések, új kérdések, új meglátások felé vezeti, a kultúrák és helyek sokféleségében, főleg az ő egyházában, ahogy az ismeretlen jövő felé halad az eszkathon végső eseményéig. Időbeliségét tekintve az isteni kinyilatkoztatásnak három, egymáshoz kapcsolódó vonatkozása van: múlt, jelen és jövő.¹⁷

A II. Vatikáni Zsinat ilyen értelemben arra buzdította az egyházat, hogy odahallgatva „az idők jeleire” (GS 4, lásd még GS 11) mindig legyen figyelemmel az önmagát feltáró és minket üdvözíteni kívánó Isten iránt, aki jelen van és cselekszik a történelem folyamán. Az idők jeleinek megkülönböztetése egyrészt azt keresi, hogy Isten ma mit akar megmutatni nekünk, másrészt azt, hogy melyek azok a csapdák, ahol beletévedhetünk olyan gondolkodásmódokba, amelyek nem „Istentől valók”. Ilyen csapda lehet, ha csakis a múltban horgonyozunk le, vagy csakis a jelenben, vagy nem

¹⁵ Lásd még a következő fejezetet: *The Sacramental Character of Divine Revelation*. In: O’COLLINS 2016a, 39-55.

¹⁶ Gerald O’Collins megjegyzi: „A Dei Verbum már a prólógusban jelzi, hogy Isten kinyilatkoztatása és az üdvösségre vonatkozó ajánlata egybeesik. [...] A dokumentum több helyen tétovázás nélkül átvált a kinyilatkoztatás nyelvezetéről az üdvösség nyelvezetére, majd vissza (lásd pl. DV 3, 4, 6, 7, 14-15, 17, 21), elismerve ezzel, hogy két egymástól elválaszthatatlan, bár egymástól megkülönböztethető valósággal van dolgunk. [...] A Dei Verbum szentségi nyelvezete egyaránt érvényes a »kinyilatkoztatás üdvrendjére«, és az »üdvörténelemre«.” O’COLLINS 1993, p. 54.

¹⁷ Gerald O’Collins a kinyilatkoztatást illetően megkülönbözteti „(1) azt a kinyilatkoztatást, amely elérte a meghaladhatatlan, egyszer s mindenkorra szóló teljességét Krisztussal, az ő apostolaival, és a Szentlélek kiárasztásával, (2) azt, amely ma is folytatódik és hívja az embereket az élő találkozásra Istennel, és (3) azt, amely az eljövendő életben majd dicsőségesen és végleg beteljesedik. Az első értelemben a kinyilatkoztatás múltbeli (»alapító«), a második értelemben jelenvaló (»függő«), a harmadik értelemben pedig eljövendő (»jövőbeli«, »végső«, »eszkatologikus«).” O’COLLINS 2016a, p. 103.

vagyunk nyitottak az isteni igazság jövőbeli teljessége előtt, amely felé a Szentlélek vezet az egyházat. A lehetőségek és a csapdák közti különbségtétel minden hívő feladata – világiaké, lelkipásztoroké, teológusoké, mindenkié, ahogy a *Gaudium et spes* tanítja:

„Isten egész népe, főleg a pásztorok és teológusok feladata, hogy a Szentlélek segítségével korunk különböző megnyilvánulásait meghallják, megkülönböztessék, értelmezzék, és az isteni ige világosságánál megítélik, annak érdekében, hogy a kinyilatkoztatott igazságot egyre inkább föl lehessen fogni, jobban meg lehessen érteni, és alkalmasabb módon lehessen előadni.” (GS 44)

A kinyilatkoztatás kapcsolati-személyes és szentségi-történelmi dimenziói megkívánják, hogy másképp tekintsünk a továbbra is fontos verbális-tételszerű dimenzióra, vagyis a kinyilatkoztatásnak arra az aspektusára, mely szerint a kinyilatkoztatás „bizonyos számú információ elem, amelyet tanulmányozni kell” – ahogy Brian Daley fogalmazott. Ez a verbális-tételszerű modell ahhoz kapcsolódik, hogy az egyháznak szükségképpen meg kell ragadnia a kinyilatkoztatás tartalmát. Elemeztük már, hogy a *Dei Verbum* 2. pontja nemcsak arról szól, hogy Isten kinyilatkoztatja önmagát, hanem arról is, hogy megismerteti akaratát: Istennek „úgy tetszett, hogy kinyilatkoztatja önmagát, és tudunkra adja akaratának szent titkát” (DV 2). A *Dei Verbum* 6. pontja szintén összekapcsolja Isten önközlésének és a kinyilatkoztatott tartalom közlésének a két szempontját:

„Az isteni kinyilatkoztatásban Isten önmagát és akaratának az emberek üdvösségére vonatkozó örök döntéseit akarta kinyilvánítani és közölni, mégpedig avégett, hogy részt adjon azokból az isteni javakból, melyek az emberi értelem fölfogóképességét teljesen meghaladják.” (DV 6)

Az alábbi két részben még tovább vizsgáljuk e két szempont összekapcsolásának szükségességét.

Egyelőre visszatérhetünk az alapkérdéshez: mit is jelent mindez a szinodalitás szempontjából? A szinodalitást nem fogják megérteni azok, akik a kinyilatkoztatásra kizárólag „mennyiségi” szempontból tekintenek, ahol a Szentírás és a Hagyomány a múltbeli kinyilatkoztatás két „forrása”. A *Dei Verbum* túllép ezen a megközelítésen. Ha, ahogy Brian Daley összegzi, a kinyilatkoztatás „az örökkön-misztérium és örökkön-jelenlévő Isten tevékenysége az emberi történelemben”, akkor az nemcsak valami múltbeli esemény, amit az egyház valamikor régen megfogalmazott, hanem egyúttal Isten szüntelen dialógusa is az emberiséggel a jelenben, amely fel akarja tárni Isten akaratának titkát a jelen számára – Krisztus által a Szentlélekben.¹⁸ A szinodalitás kiemeli azt az igényt, hogy az egész egyház vegyen részt ebben a dialógusban, hangsúlyozva a Lélek szerepét, aki elősegíti Isten és ember találkozását a kinyilatkoztatás mai eseményében. De álljunk meg itt egy pillanatra! Először foglalkoznunk kell a *Dei Verbum* más témaköreivel is, mint például a hit időbeliségével és üdvtörténelmi beágyazódásával.

II. A hit és a résztvevő tudás Istenről

Abból, amit a *Dei Verbum* a kinyilatkoztatásról tanít, következik egy másik tanítás is az isteni közeledésre adott emberi válaszról, a hitről. A kinyilatkoztatás és a hit elválaszthatatlanul összefonódik, ahogy Joseph Ratzinger is írja:

¹⁸ Ahogy Gerald O’Collins megjegyzi: „Ha valaki továbbra is úgy tartja, hogy a kinyilatkoztatás elsősorban az Istenről szóló igazságok közlése (és nem annyira Isten személyes ön-feltárása), akkor könnyebb lesz a kinyilatkoztatást a múltba utalni. Amint összeállt a kinyilatkoztatandó tanítások teljes anyaga, a kinyilatkoztatás véget ért, »lezárult«. Az ilyen szemlélet szerint a később élő hívek nem tudják közvetlenül megtapasztalni a kinyilatkoztatást. Csak annyit tehetnek, hogy emlékeznek rá, értelmezik, és alkalmazzák azokat az igazságokat, melyeket valamikor régen feltártak az apostoli egyházban.” O’COLLINS 2016a, p. 114.

„A kinyilatkoztatás csakis akkor válik valósággá, ha a hit is jelen van [...] a kinyilatkoztatás bizonyos mértékig magában foglalja befogadját, aki nélkül nem is létezhetne.” (RATZINGER 1966, p. 36)

Ahogy a *Dei Verbum* a kinyilatkoztatást elsősorban úgy mutatja be, hogy Isten keresi az emberrel a szerető, baráti kapcsolatot, ennek megfelelően a hitet is főleg úgy állítja elénk, mint emberi választ, amely keresi Istennel a szerető, baráti kapcsolatot. A kinyilatkoztatás tehát dialogikus, és nem monologikus; részvételt igényel, azaz nem egyoldalú. Ez a hit mint aktus, inkább ige mint főnév. Ahogy az isteni kinyilatkoztatásnak része az igazságok közlése, ugyanúgy a hitnek is van egy második értelme, amely az elsőből ered – a hit mint az Istentől közölt igazságok értelmi elfogadása. Történelme során az egyháznak egyre pontosabban meg kellett fogalmaznia ezeket a hittartalmakat, akár a hagyomány vizsgálata során felmerülő kérdések tisztázása miatt, akár azért, hogy jobban tudja kommunikálni a „hitet” egy adott korban és helyen.¹⁹

A hitnek ebben a két aspektusában felismerjük Szent Ágoston klasszikus distinkcióját a *fides qua creditur* (a hit mint személyes válasz) és *fides quae creditur* (a hit mint egyetértés bizonyos hittartalmakban) között.²⁰ A *Dei Verbum* 5. pontja erre utal, amikor a következőket mondja:

„A kinyilatkoztató Istennek »a hit engedelmességével« tartozunk (Róm 16,26; vö. Róm 1,5; 2Kor 10,5-6), mellyel az ember szabadon Istenre bízva egész önmagát, »értelmével és akaratával teljesen meghódol a kinyilatkoztató Isten előtt« és önként elfogadja a kapott kinyilatkoztatást.” (DV 5.)²¹

Ezt a két dimenziót nem szabad egymástól elszakítani. George Tavard zsinati peritus azonban megjegyzi, hogy a *Dei Verbumban* a személyes dimenzió áll az első helyen:

„Az önmagát feltáró Isten nem úgy beszél, mint egy professzor vagy egy tudós, hanem mint egy feltárulkozó személy. Nemcsak az intellektuális elfogadást akarja tőlünk látni, hanem az iránta való személyes elköteleződést is; nemcsak hallgatókat és tanulókat akar, hanem barátokat is, akik egy személyes viszonyban kapcsolódnak hozzá.” (TAVARD 1966, pp. 24-25)

Az egyház történelme során kölcsönös kapcsolat volt a két dimenzió, a *fides qua* és a *fides quae* között.

Továbbá, ahogy az isteni kinyilatkoztatásnak van egy múlt-, jelen- és jövőbeli aspektusa, ugyanígy a hitnek is, mind a *fides qua*, mind a *fides quae* értelmében. Ezek az idősíkok, a múlt, jelen és jövő különösen azért kerülnek előtérbe, mert a II. Vatikáni Zsinat hangsúlyozta a Szentlélek szerepét a kinyilatkoztatás hívő befogadásában, mind az egyén, mind a hívő közösség esetében. A Szentlélek megnyitja a hívők szívét Isten szeretetteljes közeledésére, és segíti őket megérteni, értelmezni és életükben alkalmazni az Istenhez fűződő baráti kapcsolatot, valamint megérteni a kinyilatkoztatás tartalmának következményeit:

„Ehhez a hithez szükség van Isten megelőző, segítő kegyelmére és a Szentlélek benső segítségére, aki az ember szívét megindítja és Istenhez téríti, az értelem szemét megnyitja, és mindenkinek megadja az »igazság elfogadásának és hitének édességét«. A Szentlélek folyton tökéletesíti hitünket adományai által, hogy egyre mélyebben megértsük a kinyilatkoztatást.” (DV 5)²²

Később, a *Dei Verbum* 8. pontjában utalás történik arra, hogy a Szentlélek nemcsak a hit ajándékát adja meg a hívőknek, hanem általa „egyre teljesebb lesz az áthagyományozott dolgok és szavak

¹⁹ A hitnek ezeket a megfogalmazásait próbálták összegyűjteni például az olyan kiadványokban, mint a DENZINGER 2012.

²⁰ Szent Ágoston a *De Trinitate* 13.2.5-ben írja: „De más az, amit hisznek, és más az a hit, amivel hisznek (sed aliud sunt ea quae creduntur, aliud fides qua creduntur).” AUGUSTINUS 1985. Ehhez a klasszikus distinkcióhoz lásd ALFARO 1967, pp. 27-33.

²¹ Az idézet az I. Vatikáni Zsinat *Dei Filius* konstitúciójának 3. fejezetére utal. Lásd DH 3008.

²² A zsinat itt a II. Orange-i Zsinat (529) klasszikussá vált sorait idézi (7. kán.), ahogy azt az I. Vatikáni Zsinat is tette a *Dei Filius* 3. fejezetében. Vö. DH 377 és 3010.

megértése” (DV 8) is. Ez képessé teszi a hívőket arra, hogy megértsék, mit is kér tőlük Isten a mindennapi élet sűrűjében és az emberi kapcsolataikban. Tanulmányunkban később még tárgyaljuk ezt a „teljesebb megértést” mint a „hitérzék” (*sensus fidei*) munkáját, valamint azt, hogy mi a jelentősége egy meghallgató, szinodális egyház víziója szempontjából annak, hogy minden megkeresztelt embert képesnek tartunk erre. Ezen a ponton azonban tovább kell vizsgálnunk a hit személyes-kapcsolati modelljét.

A *Dei Verbum* 2. pontjában azt olvassuk, hogy a hívők az istenkapcsolat során „az isteni természet részesei lesznek (vö. Ef 2,18; 2Pét 1,4)”. A konstitúció szerint e kapcsolat által Isten „meghívja őket és befogadja a saját közösségébe”. Amikor a 2Pét 1,4-re utal, a *Dei Verbum* felidézi az Isten életében való „részvétel” fogalmát, amelyet a görög egyházatyák „*theószisz*”-nak, a „átistenülésnek”, az Istennel való egység folyamatának nevezték.²³ Erre a részvételre minden hívő meghívást kapott. A *Lumen gentium* ötödik fejezete úgy beszél erről, mint az életszentségre szóló egyetemes meghívásról:

„Krisztus követői, akiket Isten nem a cselekedeteik alapján, hanem az Ő kegyelme és terve szerint hívott meg és tett megigazulttá Jézus Krisztusban, a hit keresztségében valóban Isten gyermekei és az isteni természet részesei lettek, és így valóban szentté váltak.” (LG 40)

Továbbá, e kapcsolat által a hívők nemcsak az isteni életben részesülnek, hanem e részesülés által hozzáférést kapnak egy sajátos résztvevő tudáshoz Istenre és Isten akaratának misztériumára vonatkozóan. Aquinói Szt. Tamás úgy utalt erre, mint az Istenre vonatkozó „konnaturalis” tudásra.²⁴

Később, a kinyilatkoztatás és a hit továbbadásáról szóló második fejezetben a *Dei Verbum* 8. pontja beszél a hitnek erről az egzisztenciális vonatkozásáról, amikor megnevezi az egyik módot, ahogyan az apostoli hagyomány fejlődik a történelem során – azáltal, ahogy a hívők megélik a hitüket:

„Ez az apostoloktól származó hagyomány a Szentlélek segítségével az Egyházban kibontakozik: egyre teljesebb lesz az áthagyományozott dolgok és szavak megértése.”

A dokumentum három módot sorol fel, ahogyan a Szentlélek vezeti az egyházat az apostoli hagyomány fejlődésében, az áthagyományozott valóságok és szavak megértésében: (1) a teológia tudománya; (2) a hívők hitének tapasztalata; és (3) a tanítóhivatal felügyelete. A felsorolás második pontjának jelentése: „részben a tapasztalt lelki dolgok benső megértéséből” (DV 8).²⁵ Más szóval, minden hívőnek megvan a képessége erre a „teljesebb megértésre” az isteni kinyilatkoztatásról, nem csak a püspököknek és a papoknak. Bár a dokumentum konkrétan nem használja a *sensus fidei* kifejezést, a kommentátorok itt mégis közvetlen utalást látnak a hívők hitérzékére, amelynek a *Lumen gentium* 12. pontja nagy tanbeli jelentőséget tulajdonít, amikor ezeket írja:

„Isten szent népe Krisztus prófétai küldetéséből is részesedik [...]. A hívők összessége, mely a Szentlélek kenetének birtokában van, a hitben nem tévedhet és ezt a különleges tulajdonságát az egész nép természetfölötti hitérzéke révén

²³ Az erről szóló irodalom igen gazdag. Áttekintéshez lásd CHRISTENSEN & WITTUNG 2008.

²⁴ Avery Dulles így foglalja össze Aquinói Szent Tamás teológiáját a hitnek erről a pontjáról: „Kiváló érdeme, hogy megmutatta, hogyan alakítja ki a kegyelem a természetfölötti iránti érzéket, a konnaturalitást Isten dolgaival, amivel a hitbeli beleegyezésnek szilárdságot és könnyedséget ad.” DULLES 1994, p. 39.

²⁵ Andrew Meszaros úgy véli, hogy Yves Congar, aki részt vett az apostoli hagyományról szóló bekezdés szerkesztésében, talán egy olyan distinkcióhoz nyúlt itt vissza, amelyről húsz évvel korábban írt, megkülönböztetve a természetfeletti szemlélődést a teológiai szemlélődéstől. A *Dei Verbum* 8. pontjából idézett szakasza is ezzel a distinkcióval él, amikor leírja a két módot, ahogy az apostoli hagyomány halad az egyházban a Szentlélek segítségével. Lásd MESZAROS 2011, pp. 251-253. Idézi is Congar: „A kinyilatkoztatás tárgyának érzékelésére irányuló erőfeszítés két módon haladhat, amely a dogmatikai fejlődésnek is a két módja. Végezhető természetfeletti szemlélődéssel, az Istennel való affektív egység alapján. Vagy végezhető teológiai szemlélődéssel, amely a racionális és diszkurzív típusú tudás működésén alapul.” MESZAROS 2011, pp. 251-252 (original emphasis); amire Meszaros utal: CONGAR 2019, p. 223. Congar úgy írja le a „természetfeletti szemlélődést”, mint amely „a tapasztalatból nő ki” és „az életszerű konnaturalitás síkján” halad. Lásd CONGAR 2019, p. 223.

nyilvánítja ki, amikor »a püspököktől kezdve a legjelentéktelenebb világi hívőkig« hit és erkölcs dolgában kifejezi egyetemes egyetértését. E hitérzékkel ugyanis, melyet az igazság Lelke ébreszt és tart fenn, Isten népe a szent Tanítóhivatal hűségesen követett vezetésével már nem emberi szót, hanem valóban Isten igéjét kapja, az egyszer átadott szent hit tanítását, és fogatkozás nélkül ragaszkodik hozzá, azáltal, hogy helyes ítélettel egyre elmélyül benne és egyre inkább alkalmazza életében.» (LG 12)

Ez a belső érzék Isten és az Ő akarata iránt, nem jelent szükségképpen valami kész és gondosan kidolgozott érzéket – vagyis speciális teológiai kategóriákban megfogalmazott felismerést. Ez inkább egy „hatodik érzék”, egy olyan intuíció, amely az egymást szeretők vagy a barátok között kialakuló ismeretséghez hasonlítható. A *sensus fidei*-nek ezt az intuitív, de valóságos jellegét ragadja meg Abraham Heschel zsidó szerző, aki arról ír, hogy a zsidó próféták hogyan érzékelték Istent:

„A prófétáknak nem volt elmélete vagy »eszméje« Istenről. Volt egyfajta megértésük. Istenről szóló megértésük nem az elméleti vizsgálódás eredménye volt, amely alternatívák között tapogatózik Isten létét és tulajdonságait illetően. A próféták számára Isten lenyűgözően valóságos és elsöprően jelenvaló. Soha nem beszélnek róla távolságtartással. Tanúként élik át. [...] Isten attitűdjeit tárják fel, és nem Istenről szóló eszméket.» (HESCHEL in uő 1975, p. 1)

Ne feledjük, hogy amikor a *Lumen gentium* 12. pontja „az egész nép természetfeletti hitérzékéről” tanít, akkor ennek kontextusa az, hogy az egész nép részese „Krisztus prófétai hivatalának”, vagyis az egyház tanítói hivatalának.²⁶

A II. Vatikáni Zsinatnak egy másik szövege, amelyben erőteljesen tetten érhető a *sensus fidei*-ről szóló vita, a *Gaudium et spes*. A dokumentum így ír „a lelkiismeret hangjáról”:

„Az ember lelkiismerete mélyén egy olyan törvényt fedez föl, amelyet nem ő ad önmagának, hanem engedelmséggel tartozik iránta, s e törvény hangja – mely mindig arra szólítja, hogy szeresse és cselekedje a jót és kerülje a rosszat – a kellő pillanatban fölhangzik szívében: »ezt tedd, amazt kerüld!« Isten ugyanis törvényt írt az emberi szívbe, melynek engedelmeskedni maga az ember méltósága és szerinte ítéltetik meg. A lelkiismeret az ember legrejtettebb magva és szentélye, ahol egyedül van Istennel, akinek szava visszhangzik bensőjében. Lelkiismeretében ismeri föl csodálatos módon azt a törvényt, melyet Isten és a felebarát szeretetével teljesít. A keresztényeket a lelkiismerethez való hűség összeköti a többi emberrel az igazság keresésében, s az egyén és a társadalom életében fölmerülő számtalan erkölcsi kérdés igazi megoldásának megtalálásában.» (GS 16)²⁷

Ha a kinyilatkoztatás által „Istennek a maga jóságában és bölcsességében úgy tetszett, hogy kinyilatkoztatja önmagát, és tudunkra adja akaratának szent titkát” (DV 2), akkor a lelkiismeret az a pont az emberi szívben, ahol a hívő, a kinyilatkoztató és megváltó Istennel találkozáva, próbálja felismerni Isten akaratának titkát, Isten jelenlétében.

Hogyan kapcsolódik mindez a szinodalitáshoz? Egy szinodális egyház arra törekszik, hogy megnyissa ezt a résztvevő tudást, amelyet a Szentlélek hív elő a megkeresztelt hívőkben, amikor találkoznak Istennel, és amikor az evangélium szerint próbálnak élni a jelen életükben. Ferenc pápa tanításában a *Lumen gentium* 12. pontjának szavai visszhangoznak:

„Minden megkeresztelt emberben, az elsőtől az utolsóig, hat a Lélek megszentelő ereje, mely evangelizálásra készítet. Isten népe szent e felkentség miatt, amely tévedhetetlen »in credendo«. Ez azt jelenti, hogy amikor ez a nép hisz, nem téved, még akkor sem, ha nem talál szavakat hite kifejezésére. A Lélek vezeti az

²⁶ Ennek a témának a részletesebb tárgyalását lásd RUSH 2009; lásd még NEMZETKÖZI TEOLÓGIAI BIZOTTSÁG 2014.

²⁷ A zsinat tanításához a lelkiismeretről lásd HOGAN in CURRAN 2004, pp. 82-88.

igazságban, és vezeti el az üdvösségre. Az emberiség iránti szeretet misztériumának részeként Isten a hívők összességét felruhazza a hit ösztönével – a sensus fideivel, hitérzékkel –, mely segíti őket annak elkülönítésében, ami valóban Istentől jön. A Lélek jelenléte egyfajta közös természetűséget ad a keresztényeknek az isteni valóságokkal. Emellett bölcsességet ad nekik, mely lehetővé teszi számukra, hogy intuitív módon megragadják ezeket az isteni valóságokat, bár nem rendelkeznek a megfelelő eszközökkel azok pontos kifejezésére.” (EG 119)

Minden hívő – vagyis mindenki, akik hittel válaszol a Teremtő Isten szeretetteljes közeledésére – kapcsolódhat Istenhez, résztvevő tudáshoz juthat Istenről, aminek sajátos egyházi tekintélye van, amikor Isten akaratának misztériumáról van szó a jelen korban. Ezért, amint Ferenc pápa buzdít minket:

„Bízzunk népünkben, a nép emlékezetében és »megérzéseiben«, bízzunk abban, hogy a Szentlélek cselekszik Isten népében, népével, és hogy ez a Lélek nem csupán az egyházi hierarchia »tulajdona«.” (FERENC PÁPA 2016)

Másutt a pápa a *Lumen gentium* 12. pontjának „az egész nép természetfölötti” hitérzékéről szóló részét kommentálja, és kimondja:

„A sensus fidei elejét veszi annak, hogy mereven elválasszuk egymástól a »tanító egyházat« (ecclesia docens) és a »tanuló egyházat« (ecclesia discens), mivel a nyájnak is ösztönös képessége van arra, hogy felismerje az új utakat, amelyeket az Úr kinyilatkoztat az egyháznak.” (FERENC PÁPA 2015)

Az egyház tehát, amikor Isten népének hitérzékére, a *sensus fidelium*-ra odafigyel, akkor Isten Lelkére figyel, hiszen a Lélek kommunikációs eszköze a hívők hitérzéke, amelyet minden megkeresztelt ember megkap a hit által.

„Egy szinodális egyház olyan egyház, amely meghallgat. [...] A hívők, a püspöki kollégium, Róma püspöke: mindenki meghallgatja a másikat, és mindnyájan figyelnek a Szentlélekre.” (FERENC PÁPA 2015)

III. Élő hagyomány, Szentírás, és az egyház dialógusa Istennel az üdvtörténetben

Elérkeztünk a II. Vatikáni Zsinat Szentírásról és Hagyományról szóló tanításához. Az, hogy hogyan gondolkodunk a két egyházi valóságról, attól függ, hogyan értelmezzük a „kinyilatkoztatást” és a „hitet”. A Hagyomány témája, és annak viszonya a Szentíráshoz, messze a legvitatottabb téma volt mind a négy zsinati ülészakon a *Dei Verbum* előkészítése során. Joseph Ratzinger azt mondja e vitákról szóló kommentárjaiban, hogy alapvetően két eltérő megközelítés rajzolódott ki a hagyományt illetően, az egyik álláspont a püspökök kisebbségét, a másik a többséget jellemezte. Ratzinger e két véleményt a hagyomány „statikus” és „dinamikus” felfogásának nevezi.²⁸ Az előbbi inkább jogászai és tételszerű, az utóbbi inkább personalista és szakramentális. Ez előbbi inkább a múltra helyezi a hangsúlyt, az utóbbi inkább arra, ahogyan a múlt megvalósul a jelenben és nyitott marad a jövőbeli kibontakozásra.

A II. Vatikáni Zsinat egyik jellegzetes vívmánya a püspöki kollegialitásról szóló tanítás: a püspökök, akárcsak az első apostolok, olyan testületet, „kollégiumot” alkotnak, amely Krisztus apostolainak eredeti megbízása alapján tekintéllyel örököl a közösség evangélium iránti hűsége felett. Az „apostoli utódlás” elve alapján (bár ezt a kifejezést nem használja) a II. Vatikáni Zsinat megerősíti az egyház azon meggyőződését, hogy a püspökök az apostolok utódai és azok munkatársai voltak az apostoli korban. Amint a *Lumen gentium* 20. pontjában olvashatjuk, ők azok, akik

²⁸ A LG II. fejezetének kommentárját lásd RATZINGER in VORGRIMLER 1969, pp. 181-198.

„*püspökként a kezdettől folyamatos utódlás által az apostoli magvetés folytatói. Így azután – Szent Iréneusz tanúsága szerint – az apostolok által rendelt püspökök, valamint ezek utódai egészen napjainkig az egész világon közismertté teszik és megőrzik az apostoli hagyományt.*” (LG 20)²⁹

De nem csak a *Lumen gentium* beszél az apostoli hagyományról és a püspöki tekintélyéről az igehirdetés és tanítói feladat vonatkozásában. A *Dei Verbum* második, kinyilatkoztatás továbbadásáról szóló fejezete is megerősíti ezt a katolikus hittételt. Érdeemes például közelebbről megvizsgálni a *Dei Verbum* 10. pontját, különösen azt a részt, ahol a püspökök és az egész egyház közötti kapcsolatról van szó. Így kezdődik a szakasz:

„*A Szent Hagomány és a Szentírás Isten szavának az Egyházra bízott egyetlen szent letéteménye. Hozzá ragaszkodik Isten egész szent népe, amikor pásztorai köré összegyűlve állhatatosan kitart az apostolok tanításában és közösségében, a kenyértörésben és az imádságban. Innét van a pásztorok és a hívek páratlan egyetértése a hagyományos hit megtartásában, gyakorlásában és megvallásában.*” (DV 10)

A konstitúció ezután így tanít:

„*A feladat pedig, hogy hitelesen [authentice] magyarázza Isten írott vagy áthagyományozott igéjét, kizárólag az Egyház eleven Tanítóhivatalára [vivo magisterio] van bízva, mely tekintélyét Jézus Krisztus nevében gyakorolja.*” (DV 10)

Ezt azonban az alábbi kijelentéssel pontosítja:

„*Ez a Tanítóhivatal nem Isten szava fölött, hanem annak szolgálatában áll, csak az áthagyományozottat tanítja, amennyiben ezt a Hagományt isteni parancs alapján, a Szentlélek vezetésével áhítatosan hallgatja, szentül őrzi, hűségesen kifejti, és a hitnek ebből az egyetlen letéteményéből meríti azt, amit isteni kinyilatkoztatásként, hogy higgyük [credenda], élénk ad.*” (DV 10; kiemelés tőlem)

Korábban a *Dei Verbum* 8. pontja az „áthagyományozott” tanítással kapcsolatban tisztázta, hogy az túl van a szavakon és a doktrinális tanításon:

„*Amit pedig az apostolok áthagyományoztak, tartalmazza mindazt, ami Isten népének szent életét és hitének gyarapodását szolgálja, s így az Egyház a maga tanításában, életében és istentiszteletében megőrökíti és az összes nemzedéknek továbbadja mindazt, ami ő maga, és mindazt, amit hisz.*” (DV 8; kiemelés tőlem)

Amikor Joseph Ratzinger a *Dei Verbum* 10. pontjának ezt a szakaszát kommentálja a következő megjegyzést fűzi hozzá (és ez nagyon fontos, ha meg akarjuk érteni, hogyan gyakorolják apostoli tekintélyüket a püspökök szinodális módon):

[A *Dei Verbum* 10] „*először azt mondja ki, hogy Isten Igéjének megőrzése és tevékeny megvalósítása Isten egész népének feladata, nem csak a hierarchiáé. Az Ige egyházi természete tehát, amin ez a gondolat alapul, nem egyszerűen a tanítói hivatal érintő kérdés, hanem a hívők egész közösségére kiterjed. Ha összehasonlítjuk a szöveget a Humani Generis enciklika (DS 3886) megfelelő szakaszával, világossá válik, milyen haladás történt. [...] A solo magisterio (»egyedül a tanítóhivatal által«) gondolatát a következő bekezdés átveszi, de a kontextus világossá teszi, hogy a hiteles értelmezés feladata, amely a tanítóhivatalra korlátozódik, olyan különleges szolgálat, amely nem öleli fel az Ige jelenlétének sokrétű egészét, és amelyben pótolhatatlan feladatot tölt be az egész egyház, a püspököket és a világiakat is beleértve.* (RATZINGER in VORGRIMLER 1969, p. 196; kiemelés tőlem)

²⁹ Utalás IRÉNEUSZ művére: *Adv Haer.* III, 3, 1.

Hadd ismételj meg a Joseph Ratzingertől idézett rész kezdő mondatát:

„Isten Igéjének megőrzése és tevékeny megvalósítása Isten egész népének feladata, nem csak a hierarchiáé.”

Két vonatkozást emel ki abból a folyamatból, amelyben Isten önmagát feltáró élő szavát folyamatosan befogadjuk, vagyis az „apostoli hagyományból”: *megőrzés* és *tevékeny megvalósítás*. A múltban kapott kincs hűséges megőrzése azt jelenti, hogy ezt a kincset tevékenyen megvalósítjuk és szüntelenül megfiatalítjuk a jelenben, azáltal, hogy interakció játszódik le Isten egész népe és a benne foglalt hierarchia között, Isten pedig dialógust folytat egyházával a történelem során, és segíti, hogy alkalmazkodni tudjon ahhoz az időben és térben mindig változó kontextushoz, amelyben él.

A *Dei Verbum* szerint maga az Újszövetség egy dinamikus hagyomány-folyamatot foglal magában, amely a feltámadás és a Pünkösöd utáni korai egyházban is működött. Még az apostolok korának első generációi, az apostolok és társaik is „az evangélium élő szavát” (DV 8) a közösségeik kontextusához igazították. Ahogy a *Dei Verbum* 19. pontja megfogalmazza:

„A szent szerzők pedig úgy írták meg a négy evangéliumot, hogy a nagy szóbeli vagy írásos hagyományokból egyes részeket kiválogattak, másokat egybevontak, vagy az egyházak állapotára való tekintettel fejtettek ki, megtartva továbbra is az igehirdető formát, de mindig úgy, hogy Jézusról csak a színtiszta igazat közöljék velünk.” (DV 9; kiemelés tőlem)³⁰

René Latourelle megvizsgálta a szövegben használt fogalmak által jelzett dinamikát, és azt figyelte meg, hogy az Újszövetségben van egy jellegzetes visszatérő szóhasználat – főleg Pál leveleiben és az Apostolok Cselekedeteiben –, amely megmutatja, „*milyen mentalitás érvényesült a korai egyházban*” (LATOURELLE in LATOURELLE & FISICHELLA 1994, p. 384). E szavak közé tartozik: átvenni (*paralambanein*), továbbadni (*paradidonai*), tanú (*martír*), apostol (*apostolosz*), szolgálat (*diakonia*), tanítani (*didaszkein*), hirdetni (*kériuszein*), evangelizálni (*euangeliszein*), evangélium (*euangelion*).³¹ Latourelle így következtet:

„Az ősegyház lelkét ezek az alapszavak mintegy formálták és áthatották. [...] A fontos mindebben az, hogy ennek a szóhasználatnak az eredeti síkon egyetlen tárgya van és egyetlen szándék mutatkozik meg benne: Jézus és a hozzá való hűség. Joggal állíthatjuk tehát, hogy az ősegyházban nemcsak Jézus és az egyház között van hagyománybeli folytonosság, [...] hanem az a törekvés és akarat érvényesül, hogy az egyházat megtartsák az állandó hűségben Jézus iránt.” (LATOURELLE in LATOURELLE & FISICHELLA 1994, p. 388; eredeti kiemelés)

Ily módon, a *Dei Verbum* az „apostoli hagyományt” mindvégig „élő hagyományként” írja le.³² A *Dei Verbum* 12. pontja ezt a kifejezést használja, amikor a Szentírás mai értelmezéséről beszél, amelyet a Szentlélek inspirál, és amelyet az inspiráló Szentlélek sugalmazása szerint kell olvasni:

„Mivel pedig a Szentírást ugyanazon Szentlélek segítségével kell olvasni és magyarázni, mint akinek sugalmazására készült, a szent szövegek helyes értelmezésénél ugyanilyen gonddal kell szemmel tartani a teljes Szentírást

³⁰ Miközben éppen a *De Divina Revelatione* harmadik tervezetének előkészítése folyt, a Pápai Bibliikus Bizottság 1964. április 21-én közzétette instrukcióját az evangéliumok történetiségéről, amelyben kimondja, hogy a bibliaértelmezés történetkritikai megközelítésre szükség van, függetlenül attól az egyházi kontextustól, amelyben az értelmezés éppen zajlik. A PBB dokumentumát VI. Pál pápa is aláírta, hivatalos címe: *De historica evangeliorum veritate (Instrukció az evangéliumok történeti igazságáról)*. Lásd PONTIFICA COMMISSION BIBLICA 1964. A DV 19. pontjának kiemelt szövegrésze, a „*statui ecclesiarum attendendo*” szorosan követi az instrukció fogalmazását: „*quaedam ad statum ecclesiarum attendendo explanantes*”. A magyar fordítást lásd DH 4402-4407.

³¹ A szavak újszövetségi használatához lásd LATOURELLE in LATOURELLE & FISICHELLA 1994, pp. 384–388.

³² Az „élő hagyomány” kifejezés eredetéhez lásd pl. CONGAR 1966, pp. 189-221.

tartalmát és egységét, figyelembe véve az egész Egyház élő hagyományát és hit analógiáját.” (DV 12; kiemelés tőlem)³³

Míg az „élő hagyomány” kifejezést korábban nem használták, a *Dei Verbum* 8. pontja,³⁴ a hagyományt nem statikus, hanem dinamikus folyamatként írja le, amely az egyház egész életét közvetíti:

„Amit pedig az apostolok áthagyományoztak, tartalmazza mindazt, ami Isten népének szent életét és hitének gyarapodását szolgálja, s így az Egyház a maga tanításában, életében és istentiszteletében megőrökíti és az összes nemzedéknek továbbadja mindazt, ami ő maga, és mindazt, amit hisz.” (DV 8)

Ez után a *Dei Verbum* 8. pontjának következő bekezdése arról a három tényezőről beszél, amelyeken keresztül a Szentlélek vezeti az egyházat, és segíti az apostoli hagyomány fejlődését a történelem újabb és újabb helyzeteiben:

„Ez az apostoloktól származó hagyomány a Szentlélek segítségével az Egyházban kibontakozik: egyre teljesebb lesz az áthagyományozott dolgok és szavak megértése, részben a hívők elmélkedése és keresései folytán, akik a szívükben elgondolkoznak rajtuk (vö. Lk 2,19.51); részben a tapasztalt lelki dolgok benső megértéséből; részben azok ígértetéséből, akik a püspöki utódlással együtt megkapták az igazság biztos karizmáját is. Az Egyház ugyanis a századok folyamán állandóan az isteni igazság teljessége felé tart, míg csak be nem teljeseznek benne Isten igéi.” (DV 8)

A szöveg tehát itt azt a három módot sorolja fel, amelyeken keresztül a Szentlélek segíti az apostoli hagyomány „kibontakozását” az egyházban: a teológia tudománya, a *hívők életre váltott hite* és a Tanítóhivatal felügyelete. Más szóval, az apostoli hagyomány az egyházban a történelem során e három tényező dialógusa nyomán fejlődik. Ezek: a teológia tudománya, a *sensus fidelium* és a Tanítóhivatal. Joseph Ratzinger ehhez a szakaszhoz írt kommentárja sokatmondó:

„Lényeges, hogy [Isten] Igéjének kibontakoztatása az egyház korszakain át nem egyszerűen a hierarchia feladata, hanem az egyház egész életében gyökerezik; ezáltal halljuk meg a kimondatlant is a kimondott szavakban. Az egyház egész lelki tapasztalata, hite, imája és szerető közössége az Úrral és Igéjével, mind elősegíti, hogy az eredeti igazság növekedjen, és az eleven hit révén a történelmi eredet múltjából előhossa azt, ami időtlen tartalom, de csak a változó korok konkrétumai között érthető. Ebben a megértési folyamatban, ahogy a hagyomány sajátosan halad az egyházban, a tanítói hivatal csak az egyik alkotóelem (és természetéből fakadóan egy kritikus, nem pedig produktív elem), de nem a folyamat egésze.” (RATZINGER 1969, p. 186; kiemelés tőlem)

Hogy kiemelje az egész nép részvételének a történelmi és tanbeli fontosságát a hit hűségesség megtartásában a történelem során, Joseph Ratzinger joggal idézhette volna akár az azóta szentté avatott John Henry Newmant is, amikor arról ír, hogy a Nikaiai Zsinat után sok püspök nem fogadta el az egyetemes egyház döntését a Krisztus teljes istenségéről szóló hittétellel kapcsolatban, amint azt a nikaiai hitvallás hirdeti. 1871-ben, a *The Arians of the Fourth Century (A negyedik századi ariánusok)* c. könyvének harmadik kiadásához Newman egy függelékkel adott hozzá, amely gyakorlatilag összefoglalja az ariánus válságról szóló történelmi vizsgálódásának következtetéseit. A függelék címe: *The Orthodoxy of the Body of the Faithful during the Supremacy of Arianism* (A hívő közösség ortodoxiája az arianizmus megerősödése idején). A függelék így kezdődik:

„A püspökök, akiknek az arianizmus felemelkedésekor Nikaiában oly gyors és egybehangzó volt a fellépése, mint közösség nem játszottak pozitív szerepet a zsinat utáni bonyodalmak közepette, de a világiak igen. A katolikus nép, szerte a

³³ A szakaszhoz lásd POTTERIE in LATOURELLE 1988, pp. 220-266.

³⁴ A DV 8. pontja ugyan beszél „e hagyomány éltető jelenlétéről” (*huius traditionis vivificam praesentiam*), de a vatikáni honlap angol fordítása ezt helytelenül a következőképpen fordítja: „az élő hagyomány jelenléte”.

keresztény világban, állhatatos bajnoka maradt a katolikus igazságnak, ami a püspökökről ugyanakkor nem mondható el.” (NEWMAN 1871³/2001, p. 445; kiemelés tőlem)³⁵

Vagyis az „apostoli hagyomány” megőrzése az egész egyház feladata. Ahogy a nikaia-konstantinápolyi hitvallásban kimondjuk, az „apostoliság” az egész egyház jellemző vonása. Az eleven apostoli hagyomány az, amely által az egész egyház az evangélium megőrzésének és életre váltásának művét folytatja minden korban, és a Szentlélek támogatásával vertikális és horizontális párbeszédben marad. A *Dei Verbum* 8. pontjának végén (miután megállapítja, hogy „az apostoloktól származó hagyomány a Szentlélek segítségével az Egyházban kibontakozik”) olyan kijelentést olvashatunk, amely azt a kérdést veti fel, hogy hogyan tudja az egyház napjainkban is hűségesen fenntartani ezt a párbeszédet Isten és az egész egyház között:

„Az Egyház ugyanis a századok folyamán állandóan az isteni igazság teljessége felé tart, míg csak be nem teljeseznek benne Isten igéi. [...] Így Isten, aki egykor szólt, szünet nélkül beszélget [colloquitur] szeretett Fiának menyasszonyával, és a Szentlélek, aki által az Egyházban és az Egyház által a világban fölhangzik az evangélium élő szava, elvezeti a hívőket a teljes igazságra, és az Ő műve, hogy Krisztus igéje elevenen él bennük (vö. Kol 3,16).” (DV 8)

Itt a zsinat egy sokkal dinamikusabb felfogásra bátorít a püspökök „apostoli utódlásával” és az egész egyház „apostoli jellegének” üdvtörténeti megvalósulásával kapcsolatban. Yves Congar a *The Spirit Keeps the Church Apostolic* (A Lélek tartja meg az egyházat apostoliságában) című esszéjében, a múlt, jelen és jövő három időbeli aspektusát felidézve írja:

„Az »apostoli« kifejezés azt jelenti, hogy valami »az apostolokhoz kapcsolódik« vagy »összhangban van az apostolokkal«. A szó tehát a kereszténység eredetére, vagy az azzal való összhangra utal. Ez a megközelítés helyes, de meg kell erősíteni, mert ez csak az igazságnak a fele. A másik fele az eszkatológiára való utalás. Krisztus az Alfa és az Ómega. [...] Az apostoliság az egyház számára egyaránt jelent kegyelmi ajándékot és feladatot. Ez arra készíti az egyházat, hogy kitöltse a teret az Alfa és az Ómega között azáltal, hogy biztosítja a folytonosságot a kettő között, valamint a lényegi azonosságot a kezdet és a vég között. Éppen ezért felfogható mind a végre, mind a kezdetre vonatkozó utalásként is.” (CONGAR in uő 1983, p. 39; kiemelés tőlem)

IV. A *Dei Verbum* és a szinodalitás

Hogyan vonatkozik mindez a szinodalitásra? Először, Ferenc pápa a szinodalitás fogalmával megpróbál szentháromságos egyensúlyt létrehozni a katolikus felfogásban arról, hogy miképpen tud az egyház hűséges maradni Jézus Krisztus evangéliumához. A II. Vatikáni Zsinat során a keleti ortodox és protestáns megfigyelők és vendégek, valamint a keleti rítusú katolikus püspökök gyakran hiányolták a Szentlélekre tett utalásokat a dokumentumok korábbi tervezeteiben, utalva arra, hogy a „krisztomonizmus” vádjának van némi alapja.³⁶ A *Dei Verbum* sokat tett azért, hogy erősebb legyen a pneumatológiai hangsúly. Ennek megfelelően a szinodalitás felidézi számunkra, hogy az Ige küldetése az üdvtörténelemben igényli a Lélek küldetését is, ha a történelem egyre változó kontextusaiban hatékony akar lenni. Az idők folyamán az egyház csak akkor lehet *Krisztus-központú*, ha a *Lélek vezet*. Csak a Lélek segítheti az egyházat abban, hogy Krisztus evangéliumát *hűen* értelmezze napjainkban. Ferenc pápa előszeretettel idézi az Újszövetség utolsó könyvében hétszer is megtalálható parancsot:

³⁵ Ez a szakasz megtalálható még NEWMAN 1986, p. 109.

³⁶ Yves Congar ezt írta: „Bizonyos mértékig egyet tudnék érteni a »krisztomonizmus« vádjával a nyugati katolicizmust illetően, de [úgy gondolom, hogy] ennek az orvoslása folyamatban van.” CONGAR in uő 1986, p. 117. A „Lélek elfelejtéséről” lásd MOONS 2023, pp. 61-78.

„Halljátok, mit mond a Lélek az egyháznak” (Jel 2,7.11.17.29; 3,6.13.22). És mi a Lélek kommunikációs eszköze? A *sensus fidei*, ahogy a *Lumen gentium* 12. és a *Dei Verbum* 8. pontja tanítja. Ahogy Ferenc pápa Nemzetközi Teológiai Bizottsághoz intézett beszédében kijelentette:

„Az egyház útja a szinodalitás, amelynek lelke a Szentlélek. A Szentlélek nélkül nincs szinodalitás.” (FERENC PÁPA 2019)

Hozzátehetnénk: szinodalitás nélkül a Szentháromság Harmadik Személyének a jelenben érkező inspirációja és megvilágosítása el lenne nyomva.

Másodszor, a szinodális egyház a Szentlélek vezetésével figyel az isteni kinyilatkoztatás három időbeli aspektusára. A múlt felé fordulva meghallgatja Isten írott Igéjét (a Szentírást), de arra is figyelmet fordít, ahogyan az egyház a hagyomány tartalmát az elmúlt évszázadok során artikulálta. A jelenben figyel az idők jeleire, és a Szentlélekre hallgatva odafigyel a hívők „itt és most” működő hitérzékére. A szinodális egyház, mivel mindig figyel a Szentlélek működésére, aki az igazság teljessége felé vezet az egyházat, az eszkatologikus remény jegyében az ismeretlen jövő felé is nyitott.

Harmadszor, az „élő hagyomány” fogalma kulcsfontosságú a szinodális egyház megértéséhez. A szinodális egyház az apostoli hagyomány dinamikáját próbálja követni. Ahogy az apostoli kor evangélistái „az egyházak állapotára való tekintettel” hirdették az evangéliumot (DV 19), ugyanígy a szinodális egyház is odafigyel a helyi egyházak szempontjaira. A szinodalitás kritikusai nagy hangsúlyt fektetnek az „apostoli hagyományhoz” való hűségre. Úgy tűnik, ilyenkor azt kérik számon, amit Joseph Ratzinger az apostoli hagyomány „statikus” felfogásaként bírált, amely kizárólag „mennyiségi”, jogi és tételszerű megközelítése annak, amit Isten a kinyilatkoztatásban közöl velünk. Ferenc pápa a katekizmus (mint az egyházi tanítás összegzése) kihirdetésének 25. évfordulója alkalmából összefoglalta a *Dei Verbum* hagyományra vonatkozó azon pontjait, amelyeket itt mi is felsoroltunk, amikor ezeket mondta (utalva a „statikus” felfogásra):

„A hagyomány élő valóság, és csak egy beszűkült látásmód tekinti a »hitletéteményt« valami statikus dolognak. Isten Igéjét nem lehet megvédeni molyirtó-golyócskával mint valami régi pokrócot, hogy távol tartsuk tőle a rovarokat. Nem. Isten Igéje dinamikus és élő valóság, amely fejlődik és növekszik, mert egy olyan beteljesedés felé tart, amely feltartóztathatatlan. [...] A tantételeket nem lehet megőrizni anélkül, hogy ne hagynánk azokat kibontakozni, és nem rögzíthetők merev és változatlan értelmezéshez anélkül, hogy a Szentlélek munkáját ne akadályoznánk.” (FERENC PÁPA 2017)

Negyedszer, az apostoli hagyomány kibontakozása a történelemben nem csupán a hierarchia feladata, hanem az egész egyház felelőssége. Ahogy a szentatyja mondja:

„Egy szinodális egyház [...] olyan egyház, amely meghallgat. A hívők, a püspöki kollégium, Róma püspöke: mindenki meghallgatja a másikat, és mindnyájan figyelnek a Szentlélekre.” (FERENC PÁPA 2015)

Ötödször, jelenleg éppen a 2021-2024-es Szinódus zajlik. A *Dei Verbum* perspektívájából azt mondhatjuk, hogy a szinodális folyamat lehetőség arra, hogy az apostoli hagyomány elevevényére rátaláljunk a huszonegyedik században is. Ez akkor valósul meg, ha az egyház az ősegyház legelső nemzedékeinek dinamikája szerint éli az evangéliumot az „apostolok által hátrahagyott egyházakban” (Raymond Brown szentírástudós könyvének címét idézve; BROWN 1984). Már az Újszövetségben tetten érhetjük tehát az „apostoli hagyomány” folyamatát. Ennek jegyében a szinodalitásról szóló 2021-2024-es Szinódus csak egy újabb fejezet az egyház eleven, apostoli hagyományában, amely Jézus Krisztus evangéliumának hűségére aktualizálására törekszik a hívek huszonegyedik századi helyzetében.

Fordította: Várnai Jakab OFM

V. Irodalom – References

- ALFARO, J. (1967): The Dual Aspect of Faith: Entrusting Oneself to God and Acceptance of the Christian Message. *Concilium*, **21**: 27-33.
- AUGUSTINUS, A. (1985): *A Szentháromságról (De Trinitate)*. Ókeresztény Írók 10., Szent István Társulat, Budapest. (ford. GÁL F.)
- BROWN, R. E. (1984): *The Churches the Apostles Left Behind*. Paulist, New York.
- CHAPUT, CH. (2023): ‘Speaking the truth is polarizing’. *The Pillar*, (January 13). <https://www.pillaratholic.com/chaput-speaking-the-truth-is-polarizing/>
- CHRISTENSEN, M. J. & J. A. WITTUNG (eds.) (2008): *Partakers of the Divine Nature. The History and Development of Deification in the Christian Traditions*. Baker Academic, Grand Rapids (MI).
- COLERIDGE, M. (2016): From Wandering to Journeying. Thoughts on a Synodal Church. *Australasian Catholic Record*, **93**(3): 340–350.
- CONGAR, Y. (2019): *A History of Theology*. ATF, Hindmarsh (South Australia). doi:[10.2307/j.ctvvnfpg](https://doi.org/10.2307/j.ctvvnfpg)
- CONGAR, Y. (1983): The Spirit Keeps the Church ‘Apostolic’. In: uő: *I Believe in the Holy Spirit*. vol. 2., *Lord and Giver of Life*. Seabury, New York, pp. 39-51.
- CONGAR, Y. (1986): The Spirit, the Spirit of Christ. Christomonism and the Filioque. In: uő: *The Word and the Spirit*. Geoffrey Chapman, London, pp. 101-121.
- CONGAR, Y. (1966): *Tradition and Traditions. An Historical and a Theological Essay*. Burns & Oates, London.
- DALEY, B. E. (2011): Knowing God in History and in the Church. Dei Verbum and ‘Nouvelle Théologie’. In: G. FLYNN & P. D. MURRAY (eds.): *Ressourcement. A Movement for Renewal in Twentieth-Century Catholic Theology*. Oxford UP, Oxford, pp. 333-351. doi:[10.1093/acprof:oso/9780199552870.003.0023](https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199552870.003.0023)
- DENZINGER, H. & P. P. HÜNERMANN et al. (eds.) (2012⁴³): *Compendium of Creeds, Definitions, and Declarations on Matters of Faith and Morals*. Ignatius, San Francisco (CA). (rev. and enl. P. HÜNERMANN et al.)
- DULLES, A. (1994): *The Assurance of Things Hoped For. A Theology of Christian Faith*. Oxford UP, New York. doi:[10.1093/oso/9780195083026.001.0001](https://doi.org/10.1093/oso/9780195083026.001.0001)
- FAGGIOLI, M. (2015): Vatican II and the Agenda for Collegiality and Synodality in the Twenty-First Century. In: *A Council for the Global Church. Receiving Vatican II in History*. Fortress, Minneapolis, pp. 229-253. doi:[10.2307/j.ctt12878pp.16](https://doi.org/10.2307/j.ctt12878pp.16)
- FERENC, PÁPA (2017): *Address to Participants in the Meeting Promoted by the Pontifical Council for Promoting the New Evangelization* (Róma, 2017. október 11.). https://www.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2017/october/documents/papa-francesco_20171011_convegno-nuova-evangelizzazione.html
- FERENC, PÁPA (2019): *Audiencia a Nemzetközi Teológiai Bizottság tagjainak* (2019. november 29.). <https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2019/11/29/0938/01934.html>
- FERENC, PÁPA (2015): *Beszéd a püspöki szinódus bevezetésének 50. évfordulóján* (Róma, 2015. október 17.). https://www.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2015/october/documents/papa-francesco_20151017_50-anniversario-sinodo.pdf
- FERENC, PÁPA (2014): *Evangelii Gaudium. Ferenc pápa Az evangélium öröme kezdetű apostoli buzdítása* (2013. november 24.). Szent István Társulat, Budapest. [EG]
- FERENC, PÁPA (2016): *Ferenc pápa levele Ouellet bíborshoz* (2016. március 19.). https://www.vatican.va/content/francesco/en/letters/2016/documents/papa-francesco_20160319_pont-comm-america-latina.html
- HESCHEL, A. J. (1975): The Theology of Pathos. In: uő: *The Prophets*. vol. 2., Harper & Row, Colophon Books, New York, pp. 1-11.
- HOGAN, L. (2004): Conscience in the Documents of Vatican II. In: CH. E. CURRAN (ed.): *Conscience. Readings in Moral Theology 14.*, Paulist, New York, pp. 82-88.

IRENAEUS: *Adversus haereses*. [Adv Haer.]

- KOMONCHAK, J. A. (1990): *Theology and Culture at Mid-Century. The Example of Henri de Lubac. Theological Studies*, **51**: 579-602. doi:[10.1177/004056399005100402](https://doi.org/10.1177/004056399005100402)
- LATOURELLE, R. (1994): *Dei Verbum*: II. Commentary. In: R. LATOURELLE & R. FISICHELLA (eds.): *Dictionary of Fundamental Theology*. St. Paul, Middlegreen – Slough (UK), pp. 218-224.
- LATOURELLE, R. (1994): art. „Gospel”. In: R. LATOURELLE & R. FISICHELLA (eds.): *Dictionary of Fundamental Theology*. St. Paul, Middlegreen – Slough (UK), pp. 367-397.
- LATOURELLE, R. (1966): *Theology of Revelation*. Alba House, Staten Island (NY).
- LUBAC, H. DE (1989): *Apologetics and Theology*. In: *Theological Fragments*. Ignatius, San Francisco, pp. 91-104.
- MACKEY, J. P. (1963): *The Modern Theology of Tradition*. Herder and Herder, New York, pp. 1-52.
- MELLONI, A. & S. SCATENA (eds.) (2003): *Synod and Synodality. Theology, History, Canon Law and Ecumenism in New Contact*. International Colloquium Bruges, Lit, Münster.
- MESZAROS, A. (2011): ‘Haec Traditio proficit’: Congar’s Reception of Newman in *Dei Verbum*, Section 8. *New Blackfriars*, **92**(1038): 247-254. doi:[10.1111/j.1741-2005.2010.01414.x](https://doi.org/10.1111/j.1741-2005.2010.01414.x)
- MOONS, J. (2023): The Holy Spirit as the Protagonist of the Synod. Pope Francis’s Creative Reception of the Second Vatican Council. *Theological Studies*, **84**:61-78. doi:[10.1177/00405639221151167](https://doi.org/10.1177/00405639221151167)
- MURPHY, F. A. (2017): The Influence of Maurice Blondel. In: J. HILLEBERT (ed.): *T&T Clark Companion to Henri de Lubac*. Bloomsbury T&T Clark, New York, pp. 57-91
- NEMZETKÖZI TEOLÓGIAI BIZOTTSÁG (2014): A „*sensus fidei*” az egyház életében. https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_20140610_sensus-fidei_hu.html
- NEMZETKÖZI TEOLÓGIAI BIZOTTSÁG (2018): *Synodality in the Life and Mission of the Church*. https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_20180302_sinodality_en.html
- NEWMAN, J. H. (1871³/2001): *The Arians of the Fourth Century*. University of Notre Dame, Notre Dame (IN).
- NEWMAN, J. H. (1986): *On Consulting the Faithful in Matters of Doctrine*. Collins Liturgical, London.
- NOLAN, A. M. (2006): *A Privileged Moment: Dialogue in the Language of the Second Vatican Council, 1962–1965*. Peter Lang, New York.
- O’COLLINS, G. (1993): *Retrieving Fundamental Theology. The Three Styles of Contemporary Theology*. Paulist, New York.
- O’COLLINS, G. (2016a): *Revelation. Towards a Christian Interpretation of God’s Self-Revelation in Jesus Christ*. Oxford UP, Oxford. doi:[10.1093/acprof:oso/9780198784203.001.0001](https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780198784203.001.0001)
- O’COLLINS, G. (2016b): The Sacramental Character of Divine Revelation. In: uő: *Revelation. Towards a Christian Interpretation of God’s Self-Revelation in Jesus Christ*. Oxford UP, Oxford, pp. 39-55. doi:[10.1093/acprof:oso/9780198784203.003.0004](https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780198784203.003.0004)
- O’MALLEY, J. W. (2012): Trajectories and Hermeneutics. In: J. HEFT & J. O’MALLEY (eds.): *After Vatican II. Trajectories and Hermeneutics*, Eerdmans, Grand Rapids (MI), x-xxii.
- O’MALLEY, J. W. (2015): *Mi történt a II. vatikáni zsinaton?*. Jezsuita, Budapest.
- PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA (1964). *De historica Evangeliorum veritate* (DH 4402-4407). https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/pcb_documents/rc_con_cfaith_doc_1964_0421_verita-vangeli_it.html; Magyarul: PÁPAI BIBLIKUS BIZOTTSÁG (2004): *Sancta Mater Ecclesia. Instrukció az evangéliumok történeti igazságáról*. In: H. DENZINGER & P. HÜNERMANN (szerk.): *Hítvallások és az Egyház Tanítóhivatalának megnyilatkozásai*. Szent István Kézikönyvek 9., Örökmécs – Szent István Társulat, Bányterenyé – Budapest, 4402-4407. [DH]
- POTTERIE, I. DE LA (1988): Interpretation of Holy Scripture in the Spirit in Which It Was Written (*Dei Verbum* 12c). In: R. LATOURELLE (ed.): *Vatican II: Assessment and Perspectives. Twenty-Five Years After (1962–1987)*. vol. 1., Paulist, New York, pp. 220-266.

- RATZINGER, J. (1969): Chapter II. The Transmission of Divine Revelation. In: H. VORGRIMLER (ed.): *Commentary on the Documents of Vatican II*. vol. 3., Herder, New York, pp. 181-198.
- RATZINGER, J. (1966): Revelation and Tradition. In: K. RAHNER & J. RATZINGER (eds.): *Revelation and Tradition*. Herder and Herder, New York, pp. 26-49.
- RUSH, O. (2023): Dei Verbum and the Roots of Synodality. *Theological Studies*, **84**(4): 570-591. doi:[10.1177/00405639231205008](https://doi.org/10.1177/00405639231205008)
- RUSH, O. (2009): *The Eyes of Faith. The Sense of the Faithful and the Church's Reception of Revelation*. Catholic University of America Press, Washington (DC). doi:[10.2307/j.ctt28520m](https://doi.org/10.2307/j.ctt28520m)
- RUSH, O. (2004): *Still Interpreting Vatican II. Some Hermeneutical Principles*. Paulist, New York.
- RUSH, O. (2012): Trajectories and Hermeneutics. In: J. HEFT & J. O'MALLEY (eds.): *After Vatican II: Trajectories and Hermeneutics*, Eerdmans, Grand Rapids (MI), pp. x-xxii.
- RUSH, O. (2019): *The Vision of Vatican II. Its Fundamental Principles*. Liturgical, Collegeville (MN).
- RUSSO, A. (1990): *Henri de Lubac: Teologia e dogma nella storia. L'influsso di Blondel*. Studium, Roma.
- TAVARD, G. H. (1966): *De Divina Revelatione. The Dogmatic Constitution on Divine Revelation of Vatican Council II. Commentary and Translation*. Paulist, Glen Rock (NJ).
- THEOBALD, CH. (2006): The Church under the Word of God. In: G. ALBERIGO & J. A. KOMONCHAK (eds.): *History of Vatican II*. vol. 5., *The Council and the Transition. The Fourth Period and the End of the Council, September 1965–December 1965*. Orbis Books, Maryknoll (NY), pp. 275-362.
- VATIKÁNI ZSINAT, I.: *Dei Filius* (DH 3000-3045). Magyarul (2004): Dei Filius. Hittani rendelkezés a katolikus hitről. In: H. DENZINGER & P. HÜNERMANN (szerk.): *Hitvallások és az Egyház Tanítóhivatalának megnyilatkozásai*, Szent István Kézikönyvek 9., Örökmécs – Szent István Társulat, Bányaterenyé – Budapest, 3000-3045. **[DH]**
- VATIKÁNI ZSINAT, II. (2000): Dei Verbum. Dogmatikus konstitúció az isteni kinyilatkoztatásról. In: DIÓS ISTVÁN (szerk.): *A II. Vatikáni Zsinat dokumentumai*. Szent István Kézikönyvek 2., Szent István Társulat, Budapest, pp. 407-441. **[DV]**
- VATIKÁNI ZSINAT, II. (2000): Gaudium et spes. Lelkipásztori konstitúció az egyházzól a mai világban. In: DIÓS ISTVÁN (szerk.): *A II. Vatikáni Zsinat dokumentumai*. Szent István Kézikönyvek 2., Szent István Társulat, Budapest, pp. 649-739. **[GS]**
- VATIKÁNI ZSINAT, II. (2000): Lumen gentium. Dogmatikus konstitúció az Egyházzól. In: DIÓS ISTVÁN (szerk.): *A II. Vatikáni Zsinat dokumentumai*. Szent István Kézikönyvek 2., Szent István Társulat, Budapest, pp. 111-207. **[LG]**

doi:[10.29285/actapinteriana.2024.10.23](https://doi.org/10.29285/actapinteriana.2024.10.23)

„Új misztérium – új öröm” Greccio 1223–2023 (A CÉ1 alapján)

Varga Kapisztrán OFM

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

varga.kapisztrán@sapientia.hu

Varga K. (2024): „Új misztérium – új öröm”. *Greccio 1223–2023 (A CÉ1 alapján)*. *New mystery and new joy. Greccio 1223-2023 (According to the first biography of Thomas of Celano)*. *Acta Pintériana*, 10: 23-34.

Abstract: For Saint Francis of Assisi, there were two windows open towards God: the birth of Christ and his passion, making Christmas one of the most important feasts for him, and he demanded it to be celebrated with the greatest possible solemnity. This paper will explore the claim, based on the biographies of Thomas of Celano and other sources, that Saint Francis was the first to erect a nativity scene.

The central element of the celebration of Christmas in Greccio (1223) was the representation of the birth of Jesus with eucharistic signs, while Francis used living characters to dramatize the mystery. The relationship between the Eucharist and the manger was given special significance in his celebrations. Greccio's novelty was the way Francis celebrated the birth of Jesus with the sacramental signs of the Eucharist: the eucharistic manger recreated the Bethlehem scene and gave it a new meaning.

I. Bevezetés és az elemzett forrásrészlet

Ebben a tanulmányban Celanói Tamás leírása nyomán annak eredtem nyomába, hogy valójában mit is tett Szent Ferenc 1223 karácsonyán Greccióban.

Mindenekelőtt meg kell vizsgálnunk, hogy igaz-e az a mindenki által „természetesen tudott” dolog, hogy Szent Ferenc állított először betlehemet, és ennek kapcsán meg kell ismernünk, mi is volt Ferenc eredeti szándéka. Ehhez a legjobb szempontokat Celanói Tamásnak a grecciói karácsony történéseit leíró fejezetek bevezetője szolgáltatja, ami azért fontos, mert Ferenc lelki életének teljes kontextusába helyezi a grecciói történéseket, a karácsony, a megtestesülés ünneplésének jelentőségét.

Mielőtt azonban nekikezdenénk, érdemes áttekintenünk azokat a Ferenc-életrajzokat, amelyek beszámolnak a grecciói karácsonyról.

¹ A legkorábbiak Celanói Tamás életrajzi írásai (összesen három).² Ezeket alapulnak Speyeri Julián (Iulianus de Spira) *Vita Sancti Franciscije* és *Officium Rhythmicuma*,³ Henricus de Abrincensis *Legenda*

¹ Az egyes forrásokról és azok elemzéséről részletesebben lásd ACROCCA 2022 in CACCIOTTI, pp. 9-36.

² Kiadásai: CELANÓI TAMÁS 1993 (BALANYI GY. fordítását a latin kritikai szöveg és a modern fordítások alapján jav. HIDÁSZ F. & VÁRNAI J.); és DALARUN 2017.

³ A Vita nincs meg magyarul, az Officium kiadása: SPIRA 2018, pp. 20-71.

Versificata S. Franciscije,⁴ valamint *A három társ legendája*⁵. Celanóból merít, és a későbbi legendákat is ismeri, de szinte teljesen különálló Szent Bonaventura *Legenda Maior B. Franciscije*⁶ (BONAVENTURA 2015). Szent Bonaventura azonban előzményeitől már teljesen más spirituális és lelkiéleti tartalmat fedezett fel és látott meg Ferenc emlékezetes ünneplésében.⁷

Mindenekelőtt ismerkedjünk meg alapul vett forrásunkkal, a CÉI XXX. fejezetével.

A jászolról, melyet az Úr születésnapján állítottak:

⁸⁴ „Szentünknek legfőbb törekvése, legforróbb vágya és legelszántabb eltökélése az volt, hogy mindenütt és mindenben megtartsa a szent Evangéliumot, és tökéletesen, teljes éberséggel, teljes odaadással, elméjének teljes megfeszítésével és szívének minden rezdülésével kövesse a mi Urunk Jézus Krisztus tanítását és utánozza példáját.

Egy pillanatra sem szűnt meg tehát szavairól elmélkedni, és beható szemlélődéssel szüntelenül szem előtt tartotta cselekedeteit. Különösen a megtestesülés alázatossága és a kinszenvedés szeretete fészkelte be magát olyan mélyen emlékezetébe, hogy mellettük alig tudott másra gondolni.

Ebből a szempontból különösen nevezetes és emlékezetre méltó az az ünnepség, melyet halála előtt három esztendővel Greccio városka határában a mi Urunk, Jézus Krisztus születésnapjának tiszteletére rendezett.

Élt azon a környéken egy bizonyos János nevű jó hírű, de még jobb életű ember. Boldogságos Ferenc nagyon szerette ezt az embert, mivel, bár nemessége révén messze földön nagy tekintélynek örvendett, a vér nemességét semmibe sem véve egyedül a lélek nemességére törekedett. Boldogságos Ferenc, mint már azelőtt is többször megtette, Karácsony előtt vagy tizenöt nappal magához hívatta János urat, és így szólt hozzá: »Ha azt akarod, hogy az Úr közelgő ünnepét Greccióban üljük meg, úgy siess, és szorgalmasan tégy meg mindent, amit mondok neked! Meg akarom ugyanis eleveníteni a betlehemi kisdud emlékezetét, és tulajdon testi szememmel akarom szemlélni gyermeki korlátoltságának kényelmetlenségeit, látni akarom, hogyan helyeztetett a jászolba és hogyan feküdt az ökör és a szamár előtt a szénán«. A derék és hűséges ember a parancs hallatára gyorsan elszietett, és a kitűzött helyen előkészített mindent, amit a szent kívánt tőle.

⁸⁵ Eközben elérkezett az öröm napja, megjött az örvendezés ideje. Megérkeztek a különböző helyekről odahívott testvérek, úgyszintén a környék lakói, férfiak és nők; tehetségéhez képest mindenki gyertyát vagy fáklyát tartott a kezében, hogy örvendező lélekkel bevilágítsa az éjszakát, mely ragyogó csillagaival fényt hintett a napok és esztendők végelethatalatlan sorára. Megjött Isten szentje is, és mivel mindent készen talált, látta és örvendezett. Készen állott a jászol, ott volt a széna, odavezették az ökröt és a szamarat. Ünnepelelt itt az egyszerűség, vigadozott a szegénység, felmagasztaltattott az alázatosság, és Greccio mintegy új Betlehemmé alakult át.

Az éjszaka fénylik, mint a nappal, és gyönyörűségére szolgált az embereknek és állatoknak egyaránt. Az odaérkező emberek újult örömmel örültek a titok megisméltetésének. Az erdő kiáltásoktól visszhangzott, s a sziklák szent énekek hangját verték vissza. A testvérek az Úr szokásos dicséretét zengték, és az egész éjszaka örömujjongással telt el.

⁴ Magyar fordítása nincs, latin kiadása: MENESTÒ & BRUFANI 1995, pp. 1131-1242.

⁵ Kiadása: ASSISI SZENT FERENC 1995 (BALANYI GY. fordítását a latin kritikai szöveg és a modern fordítások alapján jav. HIDÁSZ F., bev. és jegyz. VÁRNAI J.).

⁶ Kiadása: BONAVENTURA 2015 (ford. és a kíséző tanulmányt írta BERHIDAI P.).

⁷ Erről bővebben lásd VARGA 2024 in *Előadások a ferences rend történetéből* (2024. január 18.). (megjelenés előtt)

Isten szentje megállott a jászol előtt, nagyokat sóhajtott, s közben a fájó részvét és túlradó öröm csatáztak szívében. A jászol fölött kezdetét vette az ünnepi mise, és a miséző pap szíve újszerű vigasztalással telt el.

⁸⁶ *Isten szentje szintén magára öltötte a szerpapi ruhadarabokat – tudniillik szerpap volt –, és csengő hangján megkezdte a szent Evangélium éneklését. Hangja, erős hangja, behízelgő hangja, tiszta csengésű hangja, érces hangja a legnagyobb boldogság élvezésére hívogatta az összes jelenlevőket. Utána prédikálni kezdett a körülálló népnek, és mézédés igéket mondott a szegény Király születéséről és Betlehem kicsiny városáról. Mikor Krisztust Jézusnak akarta mondani, a szeretet szertelen lángolásában többször betlehemi kised néven említette, és a Betlehem szót bégető báránka módjára ejtette ki; közben száját egészen betöltötte nem is annyira a szó, mint inkább a túlradó érzélem édessége. A betlehemi kised és Jézus nevének kiejtésekor nyelvvel mintegy végignyalta ajkát, és nyelvvel boldogan élvezte a szó édességét.*

És íme, megsokasodtak a Mindenható ajándékai: egy erényes férfiú elé csodálatos látomás tárult. A jászolban ugyanis egy élettelen gyermeket látott feküdni; amikor azonban Isten szentje odalépett hozzá, úgy tűnt, mintha a gyermeket mintegy álomból új életre támasztotta volna. És nem is volt egészen alaptalan ez a látomás. Mert lám, a kised Jézus sokak szívében egészen feledésbe merült; most ellenben Isten kegyelméből szolgájának, Szent Ferencnek segítségével megint életre támadt, és kitörölhetetlenül mélyen belevésődött az emberek emlékezetébe.

Az ünnepi virrasztás végeztével ki-ki örvendezve tért vissza otthonába.

⁸⁷ *A jászolba tett szénát gondosan megőrizték, hogy felhasználásával állatokat és barmokat gyógyítsanak az Úr nevében, aki im megsokasította könyörülő irgalmát. És valóban, ha a beteges állatok és barmok ettek ebből a szénából, meggyógyultak. Ugyanígy, néhány, nehéz szülés előtt álló nő magára rakott a szénából, és így könnyen megszülte gyermekét. Hasonló módon sok férfi és nő visszanyerte vágyva vágyott egészségét.*

Később a jászol helyét az Úrnak szentelték, s föléje boldogságos Ferenc atyánk tiszteletére oltárt és templomot emeltek, hogy ahol valamikor az állatok a szénát ették, ott azontúl testük és lelkük egészségére az emberek vegyék az ártatlan és érintetlen Báránynak, a mi Urunk Jézus Krisztusnak testét, aki kimondhatatlanul nagy szeretetében önmagát adta érettünk, s aki az Atyával és a Szentlélekkel egyetemben örökkön-örökké él, és dicsőségesen uralkodik minden századokon át. Amen. Alleluja, Alleluja.”

II. Miért szerette Szent Ferenc karácsony ünnepét?

Szent Ferenc a karácsonyt minden más ünnepnél jobban szerette (vö. CÉ2 199). Nézzünk erre néhány példát Szent Ferenc írásaiból és mondásaiból.

E nagy szeretet motívuma feltűnik a Meg nem erősített regulában is:

„És hálát adunk neked azért is, mert, miként Szent Fiad által megteremtettél bennünket, azonképpen szent szeretettel, mellyel szerettél bennünket, lehetővé titted, hogy az igaz Isten és igaz ember a dicsőséges és boldogságos mindenkor szűz Máriától megszülessék, s bennünket keresztjével, vére hullásával és halálával a rabságból kiváltson.” (RnB 23,3)

A Hívőkhöz írott második levélben ezt írja:

„Az Atyának ezen méltó, szent és dicsőséges Igéjéről angyala, Szent Gábor útján maga a fölséges Atya jelentette ki, hogy az égből a szentséges és dicsőséges Szűz Máriának méhébe fog leszállani. Mária méhében azután emberségünkől és

gyarlóságunkból való igaz testet öltött magára. Bár mindenkinél gazdagabb volt, anyjával, a boldogságos Szűzzel együtt mégis a szegénységet akarta vállalni a világban.” (2LHív 4-5)

Az első intelemben pedig ismét feltűnik, hogy Jézus a Szűz méhében öltött testet, és hogy ugyanaz a Jézus ölt testet az Eucharishtiában is. Az is ismert, hogy Ferenc ekképpen küzdött a katharok ellen, akik tagadták a Szűz Máriától született Krisztus valóságos testét és a reális eucharisztikus jelenlétet is (vö. Int 1,16-21; lásd még ESSER, idézi HULST 1983, pp. 1067-1086).

Minthogy Ferenc számára Istenre két ablak nyílt – **Krisztus születése és kínszenvedése** –, a karácsony az egyik legfontosabb ünnepévé lett. Ezért kívánja meg, hogy a legnagyobb belső és külső ünnepélyességgel üljék meg.

A Celanói által írt második életrajzban ezt olvassuk:

„A gyermek Jézus születését minden más ünnepnél örvendezőbb lélekkel ülte meg; azt szokta mondani, hogy ez az ünnepek ünnepe, melyen a kisdeddé lett Isten emberi emlékün csüggött.” (CÉ2 199)

A Perugiai legendában pedig:

„Szent Ferenc ugyanis nagyobb tiszteletet tanúsított a Karácsony iránt, mint az Úr más ünnepei iránt, mert bár máskor azt ünnepeljük, hogy az Úr üdvösségünkön munkálkodott, mégis amióta megszületett, ahogy Szent Ferenc szokta mondani, azóta biztos, hogy üdvözülhetünk. Ezért akarta, hogy ezen a napon minden keresztény örvendezzék az Úrban, az iránti szeretetből, aki önmagát adta értünk és hogy minden ember örömet legyen bőkezű nemcsak a szegények, hanem az állatok és a madarak iránt is.” (AK/PL CX)

Ugyancsak második életrajzában írja Celanói:

„A szent ezt mondta Moricus testvérnek: »Vétkezel, testvér, ha pénteknek mondd azt a napot, melyen a 'Gyermek született nekünk'. Ellenkezőleg, azt kívánom – folytatta tovább –, hogy ezen a napon még a falak is húst egyenek; mivel pedig ez nem lehetséges, legalább kívülről kenjék be őket.«

²⁰⁰ *Azt is akarta, hogy e napon a gazdagok vendégeljék meg a szegényeket és éhezőket, s szamaraik és ökreik elé a szokottnál nagyobb porció abrakot és szénát tegyenek. »Ha alkalmam lesz beszélni a császárral – mondta –, megkérem, hogy általános törvénnyel parancsolja meg: akinek csak módjában van, gabonával és más magokkal hintsék fel az útszéleket, hogy ezen a nagy napon a madarak, s főleg pacsirta nővéreink bőséges eledelhez jussanak.«” (CÉ2 199-200)*

Greccióról és a grecciói karácsonyról pedig ugyanezen életrajz 35. fejezetében talán a legszebb összefoglalást olvashatjuk:

„Ez volt az a hely, ahol először ünnepelte meg a betlehemi Kisdéd születését, és ahol a Gyermek kedvéért maga is gyermekké lett.” (CÉ2 35)

S talán ez volt az oka annak is, hogy Szent Ferenc gyakran és nagy örömmel beszélt a testvérek körében e város férfiairól és asszonyairól:

„Egy nagy városban sincs annyi bűnbánó megtérő, mint Greccióban, pedig ez kis hely.” (AK/PL 34)

Gyakran lehet hallani azt is, hogy Szent Ferenc állított először betlehemet, és ő ünnepelte először ezzel a karácsonyt. Nézzük meg most, pontosan mit is mond erről a forrásunk, hogyan és mit ünnepelt? Így lehet, hogy szegényebbek leszünk egy mítosszal, de gazdagabbak azzal a gondolattal, amit Ferenc maga látott a karácsony ünneplésében.

III. Hogyan jelenítették meg Krisztus születését Európa más részein Szent Ferenc korában? Mi befolyásolhatta Ferencet és mi nem?

Sok szerző beszél arról, hogy Szent Ferenc hatást gyakorolt a szent színdarabok, így a színjátszás kifejlődésére, de nem veszik figyelembe ezek összekapcsolásának térbeli és időbeli lehetetlenségét.

A karácsonyról szóló liturgikus drámák témái Ferenc idején a következők voltak: Jézus születése, a pásztorok látogatása, a királyok imádása és a betlehemi gyermekgyilkosság. Ezeket a X. századtól kezdve gyakorolták Európában Franciaországban, a Német-Római Szent Birodalomban, Svájcban, Németalföldön és Észak-Itáliában.

Ezeknek a drámáknak az előadói, még a női szereplők esetében is kizárólag klerikusok és papok voltak. Reichersbergi Gerhoh 1161-ben kárhoztatja azokat a klerikusokat, akik szerinte, amikor megjelenítik az Isten házában az Üdvözítő jászlát, a síró kisbabát és a Szűz Anya szülését, szentségtörést követnek el, és inkább az antikrisztushoz, mint Jézushoz méltók. Isten és az egyház ugyanis – írja a bajor kanonok – szent borzalommal tekintenek az ilyen színházi látványosságokra (*spectacula theatraia*), ahol férfiak játszanak női szerepeket. De Páduában is a székesegyház XIII. századi ordináriusa szerint a magister chori és egy énekes papi palástban jelenítik meg a pásztorokat, akik jönnek és kérdezik a szintén pluvialében lévő két kanonokot, akik az obstetrices, vagyis a bábaasszonyok szerepét játsszák. III. Ince 1207-ben tiltotta meg a lengyelországi Gniezno érsekének, hogy Jézus születését dramatikus elemekkel ünnepeljék meg karácsonyt. Hasonlóképpen a XIV. századi roueni *Officium Pastorum* is beszél két kanonokról, akik a pásztorok, és két papról, akik a bábák (lásd ezek részletes felsorolását: HULST 1983, pp. 1074-1075, és p. 1070).

Nyugodtan állíthatjuk, hogy ez a fajta ünneplés sem stílusa, sem földrajzi távolsága miatt nem befolyásolták Ferencet.

Ha ezekkel összevetjük azt, ami Greccióban történt a valóban hitelt érdemlő leírások alapján, akkor azt kell mondanunk, hogy ezekhez képest, szinte semmiféle szent színjátszással nem találkozunk. Figyelembe véve, hogy Itáliában ezek a színdarabok csak északon voltak ismeretesek, és hogy Greccióban milyen egyszerűség, milyen szegénység és milyen tisztaság volt, azt kell mondanunk, hogy mindez nem vethető össze és nem tárgyalható egy lapon e fenti példákkal, melyek ugyan liturgikus drámák voltak, de a liturgiának túlzásai, infantilisek és néha inkább karikatúraszerűek.

Greccióban nem volt jelen a katedrálisok és apátságok pompája, ahol így szokták ünnepelni a szent drámákat, nem voltak színészek/szerepek és nem voltak recitált szövegek. Nem volt meg a főpapi szertartások nagy koreográfiája, melyekben jól elrendezték a liturgikus imádságok rendjét, melyekbe beszótták a szent előadásokat. Greccióban csak egy igazi barlang volt, amelyet a természet vájt egy sziklában és amely csak a celebránsokat és néhány segítőt tudta befogadni az oltár-jászol két oldalán álló két állattal. A testvérek, akik a környező konventekből jöttek, a néppel együtt kint álltak imádkozva és nagy örömmel énekelve, fáklyafényben, de nem olvasták a szent éjszaka liturgikus szövegeit és nem énekeltek annak énekeit, mert nem volt sem zsolozsmáskönyvük, sem antifonáljuk, sem más könyvük. Csupán a hit és a szeretet lángolása volt itt. Ez az, ami általánosságban megkülönböztette a grecciói ünneplést minden más szent színjátéktól, mely a katedrálisok és apátságok gyakorlatában élt. Ez a hit és szeretet ünneplése volt (lásd HULST 1983, 1075).

*Mi befolyásolta Ferencet?*⁸

Minthogy a katedrálisok gyakorlata messze állt Ferenc érzékenységétől, a grecciói ünneplést inkább két másik helyszín befolyásolhatta.

Az egyik maga Betlehem lehetett, amit minden valószínűség szerint meglátogatott szentföldi zarándokútja során 1219-ben. Angelus Clarens a *Historia Septem tribulationum*ban – amely igaz, hogy

⁸ Ezzel kapcsolatban lásd HULST 1983, pp. 1076-1077.

csak 1319-ben keletkezett –, azt írja, hogy Ferencnek szabad bejárása volt a Szent Sírba. A *Visitare Sanctum Sepulchrum* azonban magába foglalja az össze szent helyet, így Betlehemet is.

A másik mintakép valószínűleg Jézus születésének egy másik szent helye, a római Santa Maria Maggiore bazilika, illetve annak atmoszférája lehetett. A Szent 1223 novemberének második felében Rómában tartózkodott, hogy reguláját jóváhagyja a pápai udvar. A Santa Maria Maggiore bazilika nem messze található a pápai kúria székhelyétől, a Laterántól. Mi köze van ennek Jézus születéséhez? Elég sok. A főoltár alatti mélyebb térség őrzi ugyanis az ún. betlehemi „jászolereklyét”, északi falán pedig már régóta létezett egy kis kápolna, mely belső vonalvezetésében a betlehemi barlangot utánozza, és egy kis oltárfülkével szemben a szent barlangból származó kőereklyét rejt. S ami témánk szempontjából mindezeket igazán fontossá teszi, az a tény, hogy a pápák 1869-ig mindig itt celebrálták a karácsonyi éjféli misét.

Regulájának jóváhagyása után néhány nappal, római tartózkodása végén Ferenc üzent Velita Jánosnak, hogy készítse elő az ünneplést Greccióban. Azt lehetne gondolni, hogy a későbbiekben megmaradt és tovább élt annak emléke, hogy milyen fényesen ünnepelte Ferenc Greccióban a karácsonyt, és valamiféle sajátos jámborsági formában emlékeztek meg erről. Ám ennek éppen ellenkezője történt. Greccio megmaradt egy jelentéktelen kis remeteségnek, melynek hírért csak egy-egy szentéletű testvér vagy egy híresség látogatása tartotta fenn (vö. HULST 1983, p. 1077).

IV. Hogyan ülte Szent Ferenc a karácsony ünnepét Greccióban?⁹

Az első forrás, amely beszámol erről, Celanói Tamás első életrajza (lásd CÉ1 84-87), mely 1228-29-ben keletkezett, és így szinte kortárs beszámolóknak tarthatjuk. Noha nem tudjuk, hogy Celanói Tamás maga jelen volt-e személyesen a grecciói ünnepen, mert 1223. szeptember 8-án ő már Rajnai kusztos volt, az ünneplés leírása mégis annyira élő és eleven, annyira ott vibrál benne a saját élmény, hogy a kutatók legtöbbször úgy vélik, Celanói Tamás egykori szemtanúként ír, tehát ott volt Greccióban 1223-ban (vö. HULST 1983, p. 1069; és VARGA 2017, p. 10).

Mindenesetre Celanói szerint kb. két héttel karácsony előtt szólt Giovanni Velitának, Greccio földesurának:

⁸⁴ „[...] Karácsony előtt vagy tizenöt nappal magához hívatta János urat, és így szólt hozzá: »Ha azt akarod, hogy az Úr közelgő ünnepét Greccióban üljük meg, úgy siess, és szorgalmasan tégy meg mindent, amit mondok neked! Meg akarom ugyanis eleveníteni a betlehemi kisdéd emlékezetét, és tulajdon testi szemekkel akarom szemlélni gyermeki korlátoltságának kényelmetlenségeit, látni akarom, hogyan helyeztetett a jászolba és hogyan feküdt az ökör és a szamár előtt a szénán«. A derék és hűséges ember a parancs hallatára gyorsan elsietett, és a kitűzött helyen előkészített mindent, amit a szent kívánt tőle.

⁸⁵ Eközben elérkezett az öröm napja, megjött az örvendezés ideje. Megérkeztek a különböző helyekről odahívott testvérek, úgyszintén a környék lakói, férfiak és nők; tehetségéhez képest mindenki gyertyát vagy fáklyát tartott a kezében, hogy örvendező lélekkel bevilágítsa az éjszakát, mely ragyogó csillagaival fényt hintett a napok és esztendők végelethetetlen sorára. Megjött Isten szentje is, és mivel mindent készen talált, látta és örvendezett. Készen állott a jászol, ott volt a széna, odavezették az ökröt és a szamarat. Ünnepelelt itt az egyszerűség, vigadozott a szegénység, felmagasztaltatott az alázatosság, és Greccio mintegy új Betlehemmé alakult át. [...]

⁹ Erről bővebben lásd HULST 1983, pp. 1069-1071.

Isten szentje megállott a jászol előtt, nagyokat sóhajtott, s közben a fájó részvét és túlradó öröm csatáztak szívében. A jászol fölött kezdetét vette az ünnepi mise, és a miséző pap szíve újszerű vigasztalással telt el.” (CÉ1 84-85)

Noha Celanói a grecciói történéseket Ferenc prédikációs tevékenységének részeként említi, Ferenc mégsem lelkipásztori feladatokat akart ellátni, sokkal inkább saját benső látását és elméleti tudását akarta külsőleg is érzékelhetővé, láthatóvá tenni dramatikus formában. (Olyan ez, mint a pszichodráma.) Amit Ferenc látni akart, az az Üdvözítő nagy-nagy szegénysége és Isten Fiának végső alázata Betlehemben, valamint az a kapcsolat, amely a betlehemi jászolban fekvő Jézus és az oltáron az Eucharisztia színei alatt jelenlévő Jézus között fennáll. Igazából ezt kell a grecciói karácsony legmélyebb értelmezésének tartanunk: a történelmi aspektust (születés) és a jászol-oltár szentségi jelenlétét (Eucharisztia).

Giovanni Velita látomása, aki mintegy az álomból felébredő kisdedet látott Ferenc karjain, nagyon hasonló ahhoz, amit Ferenc az első intelemben ír:

„Íme, nap nap után megalázza magát, mint akkor, mikoron királyi trónjáról a Szűz méhébe szállott alá; nap nap után közénk jön alázatos külsőben; nap nap után leszáll Atyja öléről az oltárra és a pap kezébe adja magát. És mint egykoron valódi testében jelent meg a szent apostoloknak, azonképpen most a szent kenyérben mutatja meg magát nekünk. És miként az apostolok testi szemekkel csak testét látták, de lelki szemekkel szemlélve Istennek hitték őt, akként mi is, bár testi szemünkkel csak a kenyeret és a bort látjuk, fontoljuk meg és higgyük szilárdan, hogy ez az ő élő és valóságos teste és vére.” (Int 1,16-21)

V. Mit akart Ferenc megjeleníteni, milyen jellegű volt a grecciói karácsony?

Ami a leírásból egyértelműen kiderül, hogy noha voltak ott állatok, a grecciói karácsony ünneplésekor Ferenc nem alkalmazott semmiféle szereplőt, és nem használt semmiféle szobrot. **Az ünneplés ferences jellege sokkal inkább a sakramentális tartalom dramatikus megjelenítésében állt:** Jézus az élő szentség, élő és valóságos. Ő van jelen a kenyér és bor színei alatt a jászol-oltáron. Bármiféle szobor teljesen szükségtelen lett volna, és nem is említi egyetlen forrás sem. Egyrészt tehát saját benső látását – amit értelmével már tudott – akarta dramatikus formában megvalósítani, azt tudniillik, hogy Jézus kezdettől fogva nélkülözött, szükségét szenvedett: hogy szegény volt. Ferenc ezt akarta érzékelni és látni, nem pedig valamiféle kedves szobrot. Másrészt éppen ennek kapcsán kell kiemelnünk, hogy a leírásokban egyáltalán nincs szó sem a kis Jézus szobráról vagy ábrázolásáról, amit a jászolba helyeztek volna, de Szűz Mária vagy Szent József szobráról sem. Mert nem ezt akarta látni. Nem makettet akart látni, hanem élő valóságot. Ezért volt Jézus születésének minden szereplője – vagy legalábbis az állatok – élő és valóságos.

De hogyan lehetett élő, eleven és valóságos Jézus?

Erre egyértelmű választ adhatunk: a misében és az Eucharisziában. Azért mondatott Szent Ferenc misét az üres jászol felett, hogy megjelenítse: az van jelen minden misében, aki annak idején Betlehemben megszületett, illetve aki Betlehemben megszületett, az van jelen az Eucharisziában. Ez lett az „újszerű öröm” forrása mind a miséző pap, mind az ott lévő emberek számára.

Celanói Tamás elbeszélésének végén beszél egy lovag látomásáról, akinek úgy tűnt, hogy a Szent mintegy életre kelti/felébreszti a kisdedet. A látomást Bonaventura is megemlíti. Celanói leírja Ferenc prédikációját is, de az egyáltalán nem úgy hangzik, mintha ott ténylegesen bármiféle szobor lett volna. Ferenc nem a születés történést akarta látni, ugyanis Giovanni Velitának a következőket mondta: *„tulajdon testi szemekkel akarom szemlélni gyermeki korlátoltságának kényelmetlenségeit, látni akarom, hogyan helyeztetett a jászolba és hogyan feküdt az ökör és a szamár előtt a szénán.”* Ebből

teljesen egyértelműen következik, hogy az eucharisztikus jegyeket akarta látni, és a mise alatt a kenyérben és borban az élő és igaz Istent.

Celanói azt írja, hogy „*a jászol fölött kezdetét vette az ünnepi mise, és a miséző pap szíve újszerű vigasztalással telt el*”. A liturgia a hívő népet mindig tanítja, neveli és arra vezeti el, hogy ünneplése során élje át Krisztus életének a liturgiában megjelenített misztériumát. Greccio újdonsága az volt, hogy Jézus születését először ünnepelték az Eucharisztia szentségi jegyeivel, amit azután a betlehemi születés dramatikus formájába öltöztettek. Szent Ferenc elgondolásának újdonsága és eredetisége tehát az „eucharisztikus jászol” „felfedezése” volt.

VI. Jászol és Eucharisztia – barlang és templom¹⁰

A jászol–oltár párhuzam azonban már korábban megjelent a karácsony liturgiájában és a hagyományos egyházi irodalomban. A betlehem, a betlehemi jászol és az oltár párhuzamának irodalma nagyon gazdag.

Amint Betlehemben, úgy az oltáron is az emberek közé jön Jézus. Amint a pásztorok ajándékokat vittek Betlehembe, úgy visznek a hívők is felajánlási adományokat az oltárhoz. Ezt a párhuzamot csak tovább fokozza Betlehem nevének jelentése is: „Kenyér háza”. Így már érthető, hogy miért tűnik itt fel Jézus, mint az élő kenyér, mint a mennyből alászállott kenyér, az élet kenyere, mely élteti és táplálja a híveket a szent áldozatban.

Egészen megdöbbentő azonban a jászol és oltár párhuzama a középkori teológiai, lelkeségi gondolkodásban. Ha a jászol az állatok etetője, akkor az oltár mi? Nézzünk néhány nagyon markáns idézetet!

- Az ún. *Sacramentarium Gregorianum*ban a karácsony liturgiájában évenként előfordult a következő könyörgés szövege: „*Az, aki az angyalok kenyere, az egyház/templom etetőjében/jászolában a hívő élőlények (animalibus credentibus) kenyere lett.*”
- Egy IX. századi glossa ordináris Lukács evangéliumához így fogalmaz: „*jászolba helyeztetett, ami Krisztus teste az oltáron*”.
- Rieveaulx-i Szent Elréd (ciszterci apát a XII. századból): „*A jászol Betlehemben az oltár a templomban. Nincs nagyobb és nyilvánvalóbb jelünk Krisztus megszületésének, mint teste és vére, melyet naponta veszünk a szent oltárról. Aki egyszer megszületett a Szűztől, őt látjuk feláldozva mindennap érettünk. Ezért testvéreim, siessünk az Úr jászolához.*”
- Guerrico d’Igny: „*Testvérek, ma ti is találtok egy gyermeket posztóba pólálva és az oltár jászlába helyezve.*”
- Pietro de Blois (Ferencnek csaknem kortársa): „*Testvérek, jóllehet, ti nem vagytok pásztorok, ma mégis láttátok a mi kicsinyünket, akit sok próféta és király kívánt látni, őt láttátok az oltár jászlában, nem dicsőséges megjelenésben, hanem posztóba pólálva.*”

Ferenc eredetisége tehát nem ebben a gondolatban áll, hanem abban, hogy nagyon képszerűen, egyszerűen és valóságosan, mindenki számára érthetően „lefördította” és aktualizálta Jézus történelmi születésének misztériumát az Eucharisztia misztériumában.

Nem véletlenül zárja az ünneplés leírását Celanói Tamás az egykori betlehem fölé emelt templom említésével. Celanói leírása nemcsak azért fontos, mert ünneplésével Ferenc „hagyományt teremtett”,

¹⁰ Az idézeteket lásd HULST 1983, pp. 1072-1074.

hanem mert az új templom funkciójának értelmezésekor pontosan Szent Ferenc grecciói ünneplésének eredeti szándékát tárja elénk.

„Később **a jászol helyét** az Úrnak szentelték, s föléje boldogságos Ferenc atyánk tiszteletére **oltárt és templomot** emeltek, hogy **ahol valamikor az állatok a szénát ették, ott azontúl** testük és lelkük egészségére **az emberek vegyék** az ártatlan és érintetlen Báránynak, a mi Urunk **Jézus Krisztusnak testét**, aki kimondhatatlanul nagy szeretetében önmagát adta érettünk, s aki az Atyával és a Szentlélekkel egyetemben örökkön-örökké él, és dicsőségesen uralkodik minden századokon át. Amen. Alleluja, Alleluja.” (CÉ1 XXX)

Érdeemes a szöveget 'jászol' és 'oltár' oldalra bontani, hogy lássuk szimmetriáját (**1. táblázat**):

1. táblázat. Jászol és oltár a grecciói karácsony leírásában Celanói Tamás életrajzában

Jászol	Oltár
„Később a jászol helyét	az Úrnak szentelték, s föléje boldogságos Ferenc atyánk tiszteletére oltárt és templomot emeltek,
hogy ahol valamikor az állatok a szénát ették,	ott azontúl testük és lelkük egészségére az emberek vegyék az ártatlan és érintetlen Báránynak, a mi Urunk Jézus Krisztusnak testét. ”

VII. A grecciói esemény lelkeségi tartalma Celanói leírása szerint¹¹

1. Ferenc alapdöntése, ami megmutatkozik minden cselekedetében, itt is felszínre kerül

Hogy megértsük, Ferencet milyen szándék vezette, ahhoz legalkalmasabb, ha a fenti leírás bevezetőjét vesszük alapul. Celanói a 84. fejezetet ezzel kezdi:

„Szentünknek **legfőbb törekvése, legforróbb vágya és legelszántabb eltökélése az volt, hogy mindenütt és mindenben megtartsa a szent Evangéliumot, és tökéletesen, teljes éberséggel, teljes odaadással, elméjének teljes megfeszítésével és szívének minden rezdülésével kövesse a mi Urunk Jézus Krisztus tanítását és utánozza példáját. Egy pillanatra sem szűnt meg tehát szavairól elmélkedni, és beható szemlélődéssel szüntelenül szem előtt tartotta cselekedeteit. Különösen a megtestesülés alázatossága és a kinszenvedés szeretete fészkelte be magát olyan mélyen emlékezetébe, hogy mellettük alig tudott másra gondolni.**

Ebből a szempontból különösen nevezetes és emlékezetre méltó az az ünnepség, melyet halála előtt három esztendővel Greccio városka határában a mi Urunk, Jézus Krisztus születésnapjának tiszteletére rendezett.”

Amikor tehát Greccióban ünnepelt, akkor ez az alapdöntés, alapvető elhatározás (mondhatjuk: *optio fundamentalis*) bukkant a felszínre. Ferenc célja – ahogy Giovanni Velitának is elmondta – az volt, hogy „tulajdon testi szemeimmel akarom szemlélni gyermeki korlátoltságának kényelmetlenségeit, látni akarom, hogyan helyzetetett a jászolba és hogyan feküdt az ökor és a számár előtt a szénán”.

2. Az öröm és vigasztalás

Greccio szinte új Betlehemmé lett: „*quasi nova Betlehem de Graecio facta est*”. Különösen érdekes ebből a szempontból, hogy a leírás milyen sokszor említi az örömet, ahogy Lukács evangéliumában is nagy örömet hirdetnek az angyalok a pásztoroknak. Sőt, az angyali üdvözlettel kezdve, amikor az angyal

¹¹ A tanulmánynak ez a része ACROCCA 2022, pp. 13-21. alapján készült és annak megállapításait veszi át.

Máriát így köszönti: „örvendj!”, a gyermekségevangélium pedig úgy mutat be mindenkit, aki kapcsolatba kerül a megtestesülés misztériumával, hogy örvendezni kezd.

„Az oda érkező emberek újult örömmel örültek a titok megisméltődésének” – olvassuk a most használt magyar fordításban, valójában azonban Celanói azt írja: „*Adveniunt populi et ad novum misterium novis gaudiis adletentur*”, vagyis: „*Megjönnek az emberek, és az új misztériumnak új örömmel örvendeznek*”.

Témánk szempontjából fontos az is, hogy ez az öröm újszerű vigasztalás volt a pap számára.

„*A jászol fölött kezdetét vette az ünnepi mise, és a miséző pap szíve újszerű vigasztalással telt el.*” [Szó szerint: „*Ünnepi misét celebrálnak a jászol fölött és újszerű vigasztalást élvez a pap.*”¹²]

3. Krisztus szegénysége és kicsisége, és ami ebből Ferenc számára következik életére nézve

E tekintetben nagyon érdekes Ferenc prédikációjának elemzése is. Celanói ezt írja (a mostani fordítás szerint):

„*Utána prédikálni kezdett a körülálló népnek, és mézédés igéket mondott a szegény Király születéséről és Betlehem kicsiny városáról.*” „*Praedicat deinde populo circumstanti et de nativitate pauperis regis et Betlehem parvula civitate melliflua ructat.*” [Szó szerint: „*Azután prédikál a körülálló népnek és a szegény király születéséről és Betlehemről, a kicsiny városról méztől áradóan beszél.*”]

Talán említenem sem kell, hogy a két kiemelt szó – a szegény és a kicsiny – milyen jelentőséggel bírt a Kisebb Testvérek Rendjének alapítója számára, aki nagy szegénységben élt.

Ez a Ferenc számára alapvetően fontos tényező sokszor előkerül gondolataiban, elmélkedéseiben és a keresztény életet megalapozó írásaiban, így például A hívőkhez írott második levélben is:

„*Az Atyának eme oly méltó, oly szent és dicsőséges Igéjét a legfölségesebb mennyei Atya az ő angyala, Szent Gábor által hirdette meg a szent és dicsőséges Szűz Mária méhében, kinek méhéből a mi emberségünk és törekenységünk valóságos testét vette magára. Ő bár gazdag volt, mindenek fölött, édesanyjával, a boldogságos Szűzzel együtt a szegénységet akarta választani a világban.*” (2LHív 4-5)

Az *Officium passionis*ban pedig ötvözi az éjféli mise introitusát (*Puer natus est nobis*, mely a Lukács evangélium egy verse), valamint Nagy Szent Gergely homíliáját (mely nagyon elterjedt volt az egész középkorban), hogy hangsúlyozza a szegénységnek azt a szélsőséges állapotát, amibe Krisztus született:

„*Quia sanctissimus puer dilectus datus est nobis et natus fuit pro nobis in via et positus in praesepio, qui non habet locum in deversorio. = Mert a legszentebb szeretett Gyermek adatott nekünk, érettünk útközben született és jászolba tétetett, mivel nem volt számára hely a szálláson*”

Ez tehát egy olyan szöveg volt, amelyet Ferenc szándéka szerint Karácsonytól Vízkeresztig minden vesperás előtt elimádkoztak a testvérek.

Hogy Ferenc számára milyen fontos volt, hogy megmaradjon a Krisztus által is választott szegénységben, jól illusztrálja az a másik, szintén Grecciohoz fűződő történet, amely szerint megintette a testvéreket, akik karácsony ünnepén díszesen pl. abrosszal és üveg poharakkal terítették meg (AK/PL XXXII). Ez azért is érdekes, mert éppen ő mondta, hogy karácsonykor még a falak is húst egyenek. Csak megjegyezzük, hogy Bonaventura ugyanezt a történetet a húsvéthoz köti, természetesen teljesen más értelmezéssel, amely ugyanakkor nem mond ellent Celanói értelmezésének.

¹² „*Celebrantur missarum solemnium supra praesepe et nova fruitur consolatione sacerdos.*”

Jézus születésének és a szegénységnek az ily módon történő összekapcsolása történik meg Ferenc más gondolatában is:

„Mikor arra gondolt, hogy e napon milyen nagy szükségét szenvedett a szegény Szűz, nem tudott parancsolni könnyeinek. Midőn egy alkalommal az egyik testvér ebédnél a Boldogságos Szűz szegénységéről és szent Fiának, Krisztusnak szűkös helyzetéről beszélt, ő azonnal felállott az asztaltól, fájdalmas sóhajtásait megkettőzve és könnyezve a puszta földre kuporodott, és ott ette tovább kenyereit.

Királyi erénynek mondta a szegénységet, mivelhogy a Király és a Királyné életéből olyan elbűvölően sugárzik felénk.” (CÉ2 200)

4. Egész testéből nyelvet csinált

Celanói leírásából érdemes felidézniünk prédikációjának módját is.

„Mikor Krisztust Jézusnak akarta mondani, a szeretet szertelen lángolásában többször betlehemi kisdéd néven említette, és a Betlehem szót bégető báránka módjára ejtette ki; közben száját egészen betöltötte nem is annyira a szó, mint inkább a túlaradó érzelem édessége. A betlehemi kisdéd és Jézus nevének kiejtésakor nyelvével mintegy végignyalta ajkát, és ínyével boldogan élvezte a szó édességét.”

Mit jelent ez a számunkra teljesen idegen megnyilvánulás? Celanói Tamás többször is beszámol arról, hogy Ferenc egész testét használta érzéseinek kifejezésére, s ezt egészen addig a pontig vitte, amiről Celanói már azt mondja:

„Az egész földkerekséget betöltötte Krisztus Evangéliumával; naponkint négy-öt falut, illetve várost is bejárt, mindenütt serényen hirdette az Isten országát, s példájával ugyanúgy épülésére szolgált hallgatóinak, mint beszédével. **Egész testéből nyelvet csinált.**” (CÉ1 97)

5. A lovag látomásának igazsága

De nem csak a pap szívét töltötte el újszerű vigasztalás: az újszerű ünneplésnek másfajta gyümölcsei is lettek. Közülük Giovanni Velita látomása bizonyult napjainkig teljesen igaznak.

„egy erényes férfiú elé csodálatos látomás tárult – írja Celanói Tamás. – A jászolban ugyanis egy élettelen gyermeket látott feküdni; amikor azonban Isten szentje odalépett hozzá, úgy tűnt, mintha a gyermeket mintegy álomból új életre támasztotta volna. És nem is volt egészen alaptalan ez a látomás. Mert lám, a kisdéd Jézus sokak szívében egészen feledésbe merült; most ellenben Isten kegyelméből szolgálójának, Szent Ferencnek segítségével megint életre támadt, és kitörölhetetlenül mélyen belevésődött az emberek emlékezetébe.” (CÉ1 86)

VIII. Irodalom – References

- ACROCCA, F. (2022): Il Natale di Greccio nella testimonianza delle Fonti. In: A. CACCIOTTI (szerk.) (2022): *Il natale di Francesco a Greccio*. Biblioteca Francescana, Milano, pp. 9-36.
- BONAVENTURA, SZENT (2015): *Szent Ferenc élete*. Középkori Keresztény Írók 7., Szent István Társulat, Budapest. (ford. és kísérő tanulmányt írta BERHIDAI P.; sorozat szerk. SARBAK G.)
- DALARUN, J. (2017): *Boldogságos Ferenc atyánk megtalált életrajza*. Ferences Források Magyarul 1., Magyarok Nagyasszonya Ferences Rendtartomány, Budapest. (ford. VARGA K.; sorozat szerk. HIDÁSZ F. et al.)
- DOBSZAY M. B. & KÁMÁN V. (2020): A ferences források magyar nyelvű rövidítési rendszere. *Acta Pintérianá*, 6: 119-153. doi:[10.29285/actapinteriana.2020.6.119](https://doi.org/10.29285/actapinteriana.2020.6.119)

- HULST, C. VAN (1983): art. „Natale, natività, Greccio presepio”. In: E. CAROLI (szerk.): *Dizionario Franceseano*. Messaggero, Padova.
- FERENC, ASSISI SZENT (1997). *Assisi Szent Ferenc Perugiai legendája*. Ferences Források 5., Agapé, Újvidék – Szeged – Csíksomlyó. (ford., bev., jegyz. VARGA I. K.; szerk. VARGA I. K.; HIDÁSZ F. & VÁRNAI J.)
- FERENC, ASSISI SZENT (1995): *A három társ legendája*. Ferences Források 4., Agapé, Újvidék – Szeged – Csíksomlyó. (ford. BALANYI GY. & HIDÁSZ F.; bev. VÁRNAI J.)
- MENESTÒ, E. & S. BRUFANI (szerk.) (1995): *Fontes Francescani*. Porziuncola, Assisi.
- SPIRA, I. de (2018): Officium Rhythmicum. In: HIDÁSZ F. et al. (szerk.): *Testvérünk és atyánk. Rövidebb ferences források I.* Ferences Források Magyarul 2., Magyarok Nagyasszonya Ferences Rendtartomány, Budapest, 20-71. (ford. BERHIDAI P.)
- TAMÁS, CELANÓI (1993): *Celanói Tamás életrajzai Szent Ferencről*. Ferences Források 2., Agapé, Újvidék – Szeged – Csíksomlyó. (BALANYI GY. fordítását a latin kritikai szöveg és a modern fordítások alapján jav. HIDÁSZ F. & VÁRNAI J.)
- VARGA K. (2017): A fordító előszava. In: J. DALARUN: *Boldogságos Ferenc atyánk megtalált életrajza*. Ferences Források Magyarul 1., Magyarok Nagyasszonya Ferences Rendtartomány, Budapest, 9-14. (ford. VARGA K.; sorozat szerk. HIDÁSZ F. et al.)
- VARGA I. K. (2024): Szent Ferenc grecciói karácsonyának spirituális háttere és tartalma Szent Bonaventura szerint. In: *Előadások a ferences rend történetéből* (2024. január 18). PPKE BTK és a HUN-REN-PPKE Barokk Irodalom és Lelkiség Kutatócsoport konferenciája. (megjelenés előtt)

doi:[10.29285/actapinteriana.2024.10.35](https://doi.org/10.29285/actapinteriana.2024.10.35)

Történész viták Assisi Szent Ferenc stigmáiról

Klaniczay Gábor

Prof. emeritus – Central European University, Budapest / Wien

Címzetes egyetemi tanár – ELTE, Középkori Történeti Tanszék

klanicz@gmail.com

Klaniczay G. (2024): Történész viták Assisi Szent Ferenc stigmáiról. Historian debates on the stigmata of Saint Francis of Assisi. Acta Pintériana, 10: 35-47.

Abstract. This year we celebrate the eight-hundredth anniversary of the stigmatisation of St Francis of Assisi, the emblematic miracle of medieval Christianity. On this occasion, I gave a lecture on 26 March 2024 at the Community House of Pasarét – the text of which was published in August 2024 in *Vigilia*. This is a supplement to that article, for those who are interested how historians of the subject still debate this miracle today. It will present the relevant sources, whose interpretation is the issue of the debate. Subsequently it will discuss the positions of Chiara Frugoni, Giovanni Miccoli, Jacques Dalarun, Richard Trexler, Solanus Benfatti, André Vauchez and Adelaide Ricci in the ongoing debate.

Idén ünnepeljük a középkori kereszténység emblematikus csodájának, Assisi Szent Ferenc stigmatizációjának nyolcszázadik évfordulóját. Ebből az alkalomból 2024. március 26-án előadást tartottam a Pasaréti Községi Házban – ennek szövege augusztusban megjelent a *Vigiliában* (KLANICZAY 2024). A jelen írás egyféle kiegészítés ahhoz a cikkhez, azok számára, akik kíváncsiak, hogyan vitatkoznak mind a mai napig a kérdés történész szakértői erről a csodáról. Hogy érthető legyen, miről vitatkoznak, tekintsük át a legfontosabb forrásokat.

Szent Ferenc stigmáiról elsőként a ferences rend vikáriusa, Cortonai Illés adott hírt közvetlenül Ferenc halála után, 1226. október 3-án:

„Soha eddig nem történt hasonló csoda, kivéve Isten Fiában, Krisztus Urunkban. Nem sokkal halála előtt a mi testvérünk és atyánk keresztre feszítettnek látszott, testén viselve az öt sebet, amelyek valósággal Krisztus stigmái. Kezeit és lábait, úgy láttuk, szögek ütötték át, mindkét oldalon, és a sebekben a hegek feketék voltak, mint a szögek. Az oldalán pedig, úgy láttuk, lándzsa szúrta át, és időről időre vér szivárgott belőle.” (Illés testvér körlevele Szent Ferenc haláláról in *Testvérünk és atyánk* 2018, p. 9)

Cortonai Illés meglehetősen pontatlan a stigmatizáció időpontját illetően („nem sokkal halála előtt”); nem beszél arról, hogyan jöttek létre ezek a stigmák, és nincs szó a stigmák „okáról” és „okozójáról”. Két évvel később minderről sokkal részletesebb képet fest Celanói Tamás, Szent Ferenc első életrajzírója:

„Amikor – halála előtt két évvel – az Alverna hegyén épült és róla Alvernának nevezett remeteségben időzött, egy isteni látomás keretében úgy tűnt szentünknek, mintha egy férfiú lebegett volna fölötte, akinek Szeráf módjára hat szárnya volt, s aki kiterjesztett karjaival és összekötött lábaival egy keresztre volt szegezve. Két szárnya magasan feje fölé nyúlt, kettő repülésre,

míg másik kettő egész testének befödésére szolgált. A Magasságbeli boldogságos szolgálja, mikor megpillantotta a látomást, nagy csodálkozással telt el, de semmiképpen sem tudta kihámozni értelmét. Egyrészt módfelett örült a kegyes és szeretetteljes tekintetnek, melyet a kimondhatatlan szépségű Szeráf rávetett, másrészt viszont a kereszt látása, melyre rá volt szegezve, valamint kinszenvedésének keserősége mély megrendüléssel töltötte el. Miközben tehát felemelkedett térdelő helyzetéből, örült is, meg szomorkodott is. Bízást mondhatjuk, hogy szívében az öröm és bánat csatáztak egymással. Közben pedig azon törte a fejét, mit jelenthet e látomás. Azonban hiába feszítette meg minden szellemi erejét, a látomás értelmét nem tudta világosan felfogni, sem újszerűségére nem tudott kielégítő magyarázatot találni. Eközben kezén és lábán kezdtek kiütkezni a szegek nyomai úgy, amint azt az előbb a keresztre feszített férfiún látta.

Kezei és lábai közepén szegekkel átverteknek látszottak; a szegek feje a tenyereken és a lábfejek felső részén domborodott, hegyük pedig az átellenes oldalon nyúlt ki, és egy húsdarabocska a szegek erősen visszagörbített hegyére emlékeztetően szemmel láthatólag kiemelkedett környezetéből. Ugyanígy látszottak és szintén jól kivehetők voltak a szegek nyomai a lábakon is. Testének jobb oldalán pedig, mintha lándzsával szúrták volna át, egy behegedt seb látszott, amelyből időről időre vér szívárgott, úgyhogy alsó ruháján kívül sokszor tunikáját is átmedvesítette.” (CÉI 94-95)

Celanói Tamás első legendája (*Vita beati Francisci*), amelyet a szentté avatás után, 1229. február 25-én fejezett be, a stigmatizáció csodáját ahhoz a szeráf-jelenéshez kapcsolja, amelyet a rendjének vezetésétől visszavonult Ferenc az Alverna-hegyi remetesége során látott. A látomásban megjelenő ambivalens kettős lény – a keresztre feszített férfi hat szeráf-szárnyal – fontos új információ. Ehhez kapcsolódik Tamás legfontosabb újítása, amely Ferenc stigmáinak természetfeletti eredetét állítja. Az általa adott leírás Ferenc sebeiről egyébként eltér attól, amit Cortonai Illés híradásában olvashattunk: a sebek nem a kezek és lábfejek „átütöttségét” mutatják: a kézen és lábon, mindkét oldalon látható hús-kinövések mutatták a szögek formáját.

Nincs itt hely, hogy idézzük a stigmatizációról adott leírásokat a Celanói Tamás első legendája utáni három évtizedben született számos legenda (Spirai Julián, a Perugiai Névtelen, a *Legenda ad usum chori*, Celanói Tamás újonnan megtalált rövidebb legendája, *A három társ legendája*, a korábban „Perugiai legenda”-ként ismert Assisi kompiláció, Celanói Tamás „második” legendája, a *Memoriale nel desiderio dell’anima* és a „harmadik”, a *Tractatus de miraculis*) szövegéből.¹ Harmadik alapvető szöveggé Szent Bonaventura 1263-ban befejezett *Nagyobbik legendájának* 13. fejezetéből idézzük a vonatkozó leírást, tehát abból a legendából, amelyet a ferences rend 1266-ban egyedül érvényesnek nyilvánított.

„Örvendezett [...] a kegyelemteli látvány miatt, mert felismerte, hogy a Szeráf képében Krisztus tekintett rá, ám a keresztre feszítés az együtt érző fájdalom törével járta át lelkét. Egyre csak csodálkozott az oly kifürkészhetetlen látomást szemlélve, hiszen tudta, hogy a szenvedéssel járó erőtlenség a szeráfi lélek halhatatlanságával semmiképp sem illik össze. Megértette végül, az Úr kinyilatkoztatása révén, hogy az isteni gondviselés azért ilyen látomásban nyilvánult meg a szemei előtt, hogy Krisztus barátja megtudja, nem testi vértanúság által kell a keresztre feszített Krisztushoz hasonlóvá válnia, hanem lelkének tökéletes lángolása által. A semmibe vesző látomás csodálatos forróságot hagyott a szívében, ám testébe is a jeleknek nem kevésbé csodás képét

¹ Celanói Tamás három legendájának idézett magyar fordítása mellett lásd DALARUN 2017; *A három társ legendája* 1993; *Assisi Szent Ferenc perugiai legendája* 1990. A legendák latin szövegének kritikai kiadását lásd *Fontes Franciscani* (MENESTÒ et al. 1995); Ferenc hagiográfiájának részletes áttekintését lásd URIBE 2002.

véste. Mert kezein és lábain kezdtek azonnal megjelenni a szögek nyomai oly módon, ahogy az imént a keresztre feszített ember képmásán látta. [...] Jobb oldalát is, mintegy lándzsával átszúrta, vörös sebhely borította, amelyből szent vére gyakran szivárgott, s alsóruháit is megfestette.”

(BONAVENTURA 2015, p. 157)

A szeráf és a megfeszített férfiú – a korábbi legendákban ambivalens – kettős figurája Bonaventuránál egyértelműen Krisztussal azonosul: a stigmatizációt nem Ferenc belső vívódása okozza, hanem a látomásban megjelenő Krisztus nyomja testébe ezt a bélyeget. A „belső” elem ehelyett abban fejeződik ki, hogy a látomás „csodálatos forróságot hagyott szívében”, mint néhány sorral később leírja, „Krisztus igaz szerelme” az, ami „önnön képmására alakította át szerelmesét [...], magán hordozta a Keresztfeszített képmását [...] testének tagjain az élő Isten ujjával megrajzolva”. Egy további, fontos új elem Bonaventuránál, hogy míg Celanói Tamás azt írta, hogy Ferenc „soha senki előtt nem fedte fel a nagy titkot” (CELANÓI 1993, p. 101), vagyis a stigmáit, Bonaventura a következőkről számol be ez ügyben:

„Az egyik testvér, ki a kegyelem tekintetében és neve szerint is Illuminatus volt, rájött, hogy Ferenc valami csodálatosat láthatott, mivel módfelett döbbenetnek látszott. Ezért így szólt a szent férfiúhoz: »testvér, tudd, hogy az isteni titkok nemcsak a te érdekedben nyilvánultak ki neked, hanem mások javára is. Ezért joggal kell félni attól, hogy mint büntetésre méltót el fognak ítélni elrejtett talentumodért, ha eltitkolod azt, amit többek érdekében kaptál. Erre a szóra valamelyest megoldódott a szent nyelve, és bár máskor azt szokta mondani, az én titkom az enyém, akkor mégis nagy félelemmel sorra elbeszélte látomását, hozzátéve, hogy az, aki előtte megjelent, mondott egyet s mást, amit soha egy embernek sem fog elárulni, amíg él.»” (BONAVENTURA 2015, p. 157-158)

Három fontos állítás van ebben a bekezdésben. A szeráf-látomásról ezek szerint az egyetlen tanú, maga Szent Ferenc közléséből lehet tudni a részleteket. Továbbá, hogy nemcsak látomásról volt szó, hanem ehhez a szeráf által elmondottak is hozzá tartoztak, bár ez a reveláció továbbra is titok maradt. Harmadsorban, hogy e kivételes privilégium nemcsak Szent Ferenc személyét tüntette ki, hanem az általa alapított rend egészét.

E motívumok a stigmatizáció csodája körül kibontakozott széles körű diskurzusban (VAUCHEZ 1968),² és a közelmúlt történész vitáiban is jelentős szerepet kaptak.

A Szent Ferenc stigmatizációja körüli újabb vitasorozat egy olasz művészettörténész, **Chiara Frugoni** 1993-ban megjelent könyve nyomán bontakozott ki, mely azt a provokatív címet viselte, hogy *Francesco e l’invenzione delle stimmate. Una storia per parole e immagini fino a Bonaventura e Giotto* (Ferenc és a stigmák kitalálása. Egy szavakban és képekben elbeszélte történet Bonaventuráig és Giottóig) (FRUGONI 1993).

Frugoni könyvének első fele részletes filológiai és tartalmi elemzéssel tekinti át, hogyan alakultak, módosultak, gazdagodtak a Ferenc stigmáiról szóló beszámolók a Cortonai Illés 1226-os híradását követő négy évtizedben. Ezek közül elsősorban Ferenc egyik legközelebbi társának, Leónak a feljegyzéseit részesíti kitüntetett figyelemben. Leó ott volt Ferencel Alverna hegyén, és azok közé a társak közé tartozott, akik – elégedetlenkedve Celanói Tamás legendájával – elérték, hogy Crescenzo da Iesi miniszter generális felkérje a rendtársakat a Ferencről szóló további autentikus történetek összegyűjtésére. A kutatók az így lejegyzett újabb legendák közül a *Compilatio Assisiensis* (Perugiai legenda) legnagyobb részének, vagy teljes egészének szerzőjeként általában Leót tartják számon (lásd

² Ennek rövid összefoglalását lásd KLANICZAY 2024, pp. 779-784.

URIBE 2002, pp. 283-288). E legenda 118. (a régebbi besorolás szerint 93.) fejezete a következő beszámolót adja a szeráf Alverna-hegyi jelenéséről:

„Szent Ferenc egyszer elment az Alverna-hegyi remeteségbe, és mivel a hely nagyon félreeső volt, annyira megtetszett neki, hogy Szent Mihály tiszteletére negyvennapos böjtöt akart ott tartani. A dicsőséges Szűz Mária mennybevétele előtt ment oda, s megszámolta a napokat Szűz Mária ünnepétől Szent Mihályig. Ez negyven napot tett ki. Majd így szólt: »Istennek és Anyjának, a Boldogságos Szűz Máriának, valamint Szent Mihálynak, az angyalok és lelkek fejedelmének tiszteletére negyvennapos böjtöt akarok itt tartani.« Mikor beköltözött a cellába, hogy állandóan ott tartózkodjék, az első éjszaka arra kérte az Urat, mutasson neki valami jelet, hogy megtudhassa, vajon az-e az akarata, hogy ott maradjon. Szent Ferenc ugyanis mindig gondot fordított arra, amikor valahol megállt, hogy ott egy időn át imádkozzék, vagy amikor a világot járta prédikálva, hogy megtudja az Úr akaratát: hogy annak megfelelően jobban Isten tetszésére lehessen. [...] Másnap kora hajnalban, amíg imádkozott, különböző fajta madarak szálltak a cellára, ahol lakott, de nem egyszerre, hanem úgy, hogy előbb az egyik röpiült oda, kedvesen elzengte énekét, aztán eltűnt; majd másik jött, énekelt és elment; s így tett valamennyi. Ezen nagyon csodálkozott Szent Ferenc, és igen megvigasztalódott. Amikor gondolkodni kezdett, hogy mit is akar ez jelenteni, lelkében ezt mondta neki az Úr: »Ez a jele annak, hogy az Úr jót tesz veled ebben a cellában, és sok vigasztalásban részesít.« Ez be is igazolódott. Mert sok más titkos és nyilvánvaló vigasztalás között, amit az Úr nyújtott számára, megmutatta neki a Szeráf látomását, ami nagy vigasztalással töltötte el lelkét az Istennel való egyesülésben egész élete folyamán. Amikor kísérője odavitte neki az aznapi ételt, [Ferenc] elmesélt mindent, ami történt vele.”

(Assisi Szent Ferenc Perugiai legendája 1990, pp. 106-107)

Figyelemre méltó, hogy a szeráf látomása itt csupán „nagy vigasztalással” tölti el Ferenc lelkét, de nincs szó a stigmatizációról.

Frugoni felidéz egy másik korai, Leótól származó híradást a szeráf-látomásról, mely az első angliai ferencesek történetét 1257-ben elbeszélő Thomas of Eccleston művében maradt fenn (lásd FRUGONI 1993, pp. 79-80). Ő elbeszéli, amit az első angliai provinciális, Peter of Tewkesbury mesélt neki a Leótól kapott információ alapján: a szeráf akkor jelent meg Szent Ferencnek, amikor szemlélődés közben elragadtatott („in quodam raptu contemplationis”), és ez a jelenés sokkal jelentősebb volt, mint amit a *Vitájában* olvashatunk, mert a szeráf „sok mindent felfedett neki e jelenés során”. A történet szerint Ferenc Rufinónak mesélte el, mennyire megrettent a szeráftól, aki súlyosan ütlegelte (*eam dure tractavit*), és megkérte Rufinót, hogy mossa le és kenje be olajjal a követ, amelyen a szeráf megállt. Ferenc beszámolt neki, hogy azt mondta a szeráf, a ferences rend a világ végéig fennmarad, és bárki támadná, annak rossz vége lesz (vö. LITTLE 1909, p. 92).

Itt már felbukkan tehát az a motívum, hogy a szeráf-jelenés egyúttal egy fontos revelációra adott alkalmat, ugyanakkor a stigmatizáció története itt sem kerül szóba. Volt azonban egy harmadik, a legközvetlenebb módon Leótól származó dokumentum is, mely összekapcsolta a szeráf-történetet a stigmatizációval: a Leó által ereklyeként őrzött, Szent Ferentől kapott *chartula*. Ez egy pergamendarabka volt, amelyre Ferenc feljegyezte az általa költött *Laudes Dei Altissimi* (A fölséges Isten dicsérete) himnuszt, és ezt áldása kíséretében Leónak adta. Ugyanennek a pergamennek a hátlapjára Leó ráírta a következő feljegyzést:

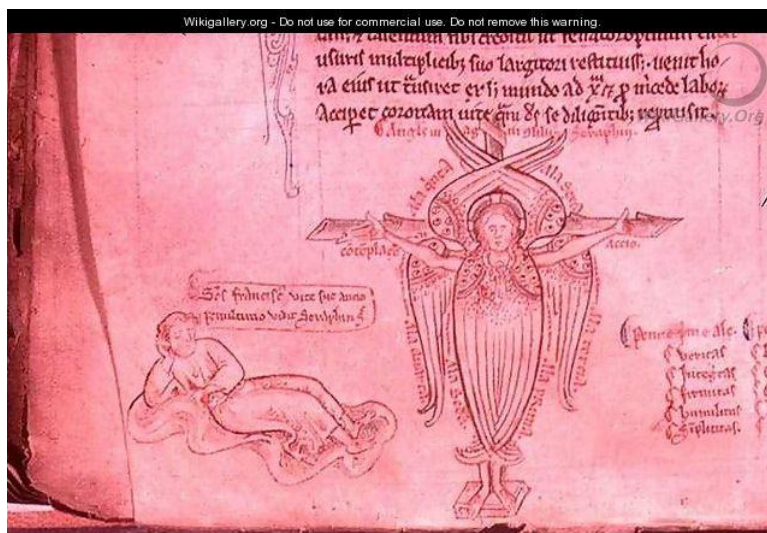
„Halála előtt két évvel Boldogságos Ferenc negyvennapos böjtöt tartott Alverna hegyén, a Boldogságos Szűz és Istenanya, valamint Szent Mihály arkangyal tiszteletére, Nagyboldogasszony napjától Szent Mihály szeptemberi ünnepéig. És rajta volt az Úr keze. (Et facta est super eum manus

domini.) Miután látomásában szeráffal társalkodott, és Krisztus sebhelyeiben részesült (post visionem et allocutionem Seraphym et impressionem stigmatum Christi in corpore suo), megalkotta a túloldalon olvasható dicséretet, saját kezével írta hálát adva azért a jótéteményért, amit Isten művelt vele.” (BARTOLI 2002, pp. 31-32)

A Leó személyes tanúságtételét rögzítő *chartula* a szeráf-látomás és a stigmatizáció legfontosabb dokumentuma, hiszen egyedül ő volt ott Ferenc közelében, amikor ez történt. De ezt a dokumentumot Leó csak az 1250-es években adta ki a kezéből, és nehezen eldönthető, hogy mikor írta rá a saját fent idézett bejegyzést. És maga a bejegyzés is többféleképpen értelmezhető. Az mindenesetre szembetűnő, hogy itt sem csupán látomásról van szó, hanem „allocutio”-ról is.

Chiara Frugoni e Leóhoz kapcsolható források alapján úgy ítéli, hogy Ferenc legközelebbi társa mást gondolhatott Ferenc sebeiről, mint Cortonai Illés (lásd FRUGONI 1993, pp. 51-103). Igaz, ő is tett olyan kijelentést, hogy az élete utolsó éveiben súlyos betegségekől szenvedő Ferenc sebektől borított teste olyan volt, mint a keresztről levett Krisztusé (erről az itáliai ferences krónikás, Salimbene Cortonai beszámolt Illésnek is). De amikor a Ferenc holttestén látható sebeket Cortonai Illés a krisztusi stigmák csodás másaként értelmezte, Leó ebben nem biztos, hogy követte. Az ő számára a tőle eredeztethető források tanúsága szerint az Alverna-hegyi szeráf-látomás és a hozzá kapcsolódó reveláció volt Ferenc kiválasztottságának a záloga. A Ferenc legközelebbi társaival is konzultáló Celanói Tamás legendája kísérletet tett arra, hogy e két csodát – az Illés által leírt krisztusi sebhelyeket és a feltehetőleg Leótól hallott Verna-hegyi látomásélményt – egybekapcsolja, és több helyen a sebek leírásánál is eltér Illés beszámolójától. Ugyanakkor Leó – mint a fent idézett dokumentáció mutatta – csak több évtizeddel később volt rávehető, hogy az általa birtokolt *chartulára* a fent idézett feljegyzést ráírja és elfogadja, hogy ezzel tanúságot tesz arról, hogy a stigmatizáció a szeráf-látomás alkalmával történt. De még ezt is árnyalni lehet azzal, hogy Leó lehet, hogy csak spirituális értelemben beszélt itt a stigmákról, hasonlóan ahhoz, ahogy Szent Pál a Galatákhöz írt levelében (6,17): „*Jézus jegyeit viselem a testemen*” („*Ego enim stigmata Iesu in corpore meo porto*”).

Az írásos dokumentáció további alakulása fontos újabb elemekkel egészítette ki Szent Ferenc képét, és azon belül a stigmatizáció és a szeráf-jelenés történetét is. Ezek közül a legfontosabb *A három társ legendájában* (1246) felbukkanó és Celanói Tamás *Vita secundájában* (1246) átvett történet a San Damiano romos templomában csodásan megszólaló festett feszületről, amikor „*a kínszenvedés szent sebhelyei, ha egyelőre nem is a testébe, szívébe már ekkor kitörölhetetlenül belenyomódtak*” (CELANÓI 1993, p. 157; FRUGONI 1993, pp. 157-159). Frugoni végigköveti e legendák alakulását, és bemutatja, hogyan függött össze Ferenc stigmatizációjának megítélése, az újabb tanúbizonyságok összegyűjtése a rendet belsőleg megosztó konventuális-spirituális vitával. Erre tett pontot a rend vezetését 1257-ben átvevő Bonaventura által írt, fentebb idézett *Nagyobbik legenda* (1263), amelyet az 1266-os párizsi generális káptalan egyedül autentikusnak ismert el, elrendelve minden korábbi életírásnak a megsemmisítését. Bonaventura megújított Ferenc-képét elemezve Frugoni kiemeli, hogy a radikális szegénységet követelő, a kompromisszumokat indulatosan elutasító, olykor lázongó Szent Ferenc helyett itt egy nyugodtabb, szeretetteli alakot ismerhetünk meg. A stigmatizáció csodája a korábbi legendáknál is jobban középpontba kerül, egy egész fejezetet foglal el, újabb bizonyítékok sora társul hozzá, ez lesz Ferenc szentségének „utánozhatatlan”, csupán „csodálni való” (*venerare, non imitare*) Krisztus-hasonlóságának a pecsétje (vö. FRUGONI 1993, pp. 26-28).



1. ábra. Matthaeus Parisiensis, *Chronica maiora*, 1236 k.

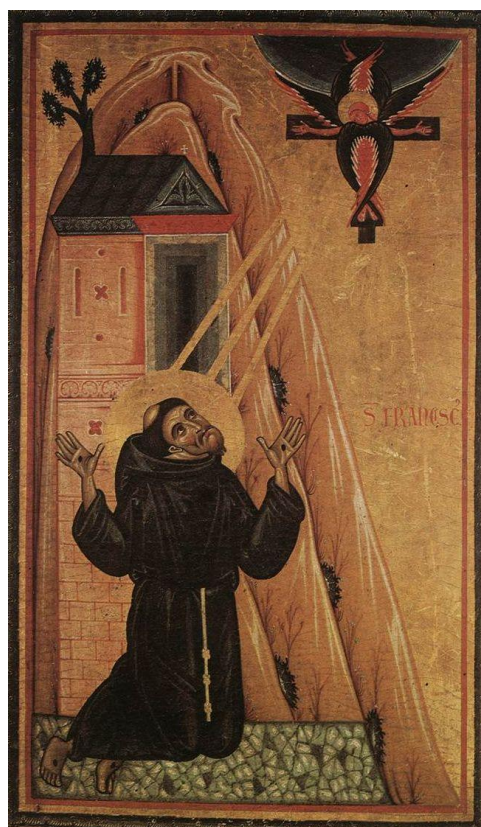
A legendák elemzése után könyve második felében ehhez társítja hozzá a képi dokumentáció alakulásának történetét – ez könyvének a legmaradandóbb újdonsága. A középkori szentkultuszban Szent Ferenc stigmatizációja volt a legtöbbet ábrázolt csoda, és ezek a képek – táblaképek, freskók, miniatúrák – hasonló sokféleséget tárnak elénk, mint a Ferenc-legendák (lásd FRUGONI 1993, pp. 203-420). A stigmatizáció és a szeráf-jelenés helyszínét az első ábrázolások olykor nem a sziklás Alverna-hegyi remeteségbe, hanem egy kápolnába helyezik, olykor álom-látomásként tüntetik fel (1. ábra). A stigmatizációtól függetlenül nyilvántartott szeráf-látomásra utalnak azok az ábrázolások, ahol a Ferencnek megjelenő szeráfból hiányzik a keresztre feszített ember alakja vagy csupán maga a kereszt, illetve ahol a szeráfot szemlélő Ferenc testén nincsenek ábrázolva a stigmák.³ A spirituálisok („zelanti”) köreihez köthető ábrázolások (például az 1250 körüli Tavola Bardi) a szeráf-tól Ferenc fejéhez irányuló, aranyló sugarakkal jelzik, hogy számukra a sebeknél fontosabb volt a Ferenc által kapott reveláció (2. ábra) (lásd FRUGONI 1993, pp. 357-398). Giotto Bonaventura legendáin alapuló assisi freskóciklusán és pisai oltárképén látható a stigmatizáció ábrázolásának meghatározó újítása, mely szerint a stigmák megjelenését nem valamiféle, a felkavaró látomás következtében bekövetkező belső átalakulás okozza (mint ezt első legendaírója, Celanói Tamás sugallja), hanem a szeráf képében megjelenő Krisztus sebeiből a Ferenc testére irányuló sugarak (3. ábra). Ez az ábrázolás egyúttal egy újabb lépés afelé, hogy Szent Ferenc személyét „*alter Christus*”-ként kezdték emlegetni a 14. századtól kezdve: a szent sebeket reprodukáló sugarak Krisztus pontos tükörképévé tették Ferencet (vö. FRUGONI 1993, pp. 210-215).⁴

* * *

Chiara Frugoni könyve intenzív polémiaát váltott ki. Három évvel megjelenése után a könyv címeire válaszolva az Assisiben működő ferences kutatóközpont 1997-ben *Il fatto delle stigmati di S. Francesco* (Szent Ferenc stigmáinak ténye) címmel rendezett kerekasztal-beszélgetést neves olasz vallástörténészek, Enrico Menestò, Giovanni Miccoli, Stanislao da Campagnola, Paolo Maria Marianeschi és Elvio Lunghi részvételével. A legjelentősebb kontribúciót itt **Giovanni Miccoli** adta, aki később mindezt részletesebben is kifejtette Ferencről készített életrajzában (MICCOLI 1997, 2010).

³ Az ikonográfia alakulását röviden áttekintem: KLANICZAY 2024, pp. 773-779.

⁴ Frugoni interpretációjának részleteiről lásd KLANICZAY 2024, pp. 777-778.



2. ábra. Maestro della Croce, 1240 k. Galleria degli Uffizi.



3. ábra. Giotto. 1300 k. Paris, Louvre.

Frugoni téziseit sorra véve újra elemzi Cortonai Illés enciklikus levelét, Leó testvér *Rubricáját* és Celanói Tamás legendáját. Arra a következtetésre jut, hogy a Frugoni által feltételezett ellentmondások magyarázhatóak és kiküszöbölhetőek: Illés pontatlanságait érthetővé teszik a gyász megrendítő első pillanatai, Leó rubricájában a fogalmazás azt fejezi ki, hogy a szeráf-látomás és a stigmatizáció ugyanannak a „beneficium”-nak az egybefüggő két aspektusaként kerül említésre, és a stigmák „benyomatása” (*impressio*) testi és nem spirituális jelenségre utal. Az a tény pedig, hogy a Leóhoz köthető *Assisi kompiláció* nem említi a stigmákat a Verna-hegyi szeráf-látomás elbeszélésénél, nem bizonyítja azt, hogy Leó ezek létezését tagadta volna, hiszen később maga is beleírta a *Rubricá*-ba. Celanói Tamás legendáját pedig nem egyszerűen a két elsődleges tanúság összeegyeztetésének, hanem alapos konzultáció nyomán összeállított, számos eredeti adatot elsőként közlő eredeti forrásnak kell tekinteni. Az e három forrásban fellelhető egybecsengő adatokból kiderül, hogy Ferenc holttestén számos tanú láthatta a Krisztus stigmáihoz hasonló sebeket, és ezeket néhányan még életében is megpillanthatták – ennek alapján a stigmák létezésének *tényét* nem lehet kétségbe vonni. Egy másik kérdés, amire nem tudhatjuk a választ, az, hogy mi (vagy ki) ezeknek a sebeknek az oka, okozója – ezt csak maga Ferenc tudta volna elmondani, de ezt nem tette.

Egy újabb provokatív tanulmány látott napvilágot 2002-ben a neves amerikai történész, **Richard Trexler** tollából: *The Stigmatized Body of Francis of Assisi: Conceived, Processed, Disappeared* (Szent Ferenc stigmatizált teste: kitalálták, feldolgozták, eltüntették) (TREXLER 2002).

Trexler két legfontosabb állítása dióhéjban a következő: egészének, vagy legalábbis Cortonai Illés enciklikus levele csupán annyit állít, hogy a halott Ferenc „*keresztre feszítettnek látszott, testén viselve az öt sebet, amelyek valósággal Krisztus stigmái*”. Jól tudhatta, hogy e sebeket Ferenc önkínzó aszkézise okozta. Amikor ezt a látványt „soha nem látott csoda”-ként adta hírül, erősen túlzott: a 11-12. századból több ilyen esetet ismerünk, amikor önostorozó aszkéta remeték (mint az itáliai Domenico

Loricato), szerzetesek (mint a francia Étienne d'Obazine), extatikus imába merülő beginák (mint a németalföldi Marie d'Oignies) sebekkel borított holttestén felismerik Krisztus stigmáit.⁵ Majd csak Celanói Tamás állítja, hogy e sebek két évvel Ferenc halála előtt, a szeráf-látomás során, természetfeletti hatásra keletkeztek. Illés tisztában lehetett azzal, hogy a sebeket valójában Ferenc okozta magának, és e kétkedést jelzi az a tény is, hogy IX. Gergely pápa nem említi a stigmatizációt a *Mira circa nos* kezdetű kanonizációs bullájában. A csodás stigmatizáció elbeszélése azonban megtetszett Illésnek, és ezután arra törekedett, hogy ne lepleződjön le a csalás. Ez magyarázza Ferenc 1230. május 30-án, rejtélyes és vitatott körülmények között, éjjel végrehajtott transzlációját, amely gondoskodott arról, hogy ezután – egész a 19. századig – senki ne láthassa a stigmatizált szent testét.

Jacques Dalarun, Assisi Szent Ferenc legendáinak jelenleg legjelentősebb francia szakértője (DALARUN 1996)⁶ a *The Great Secret of Francis* (Ferenc nagy titka) című 2005-ben tartott előadásában vette szemügyre a stigmatizáció problémáját, mely egy Ferenc stigmatizációjának szentelt kötetben jelent meg (DALARUN 2006).

Ami magukat a sebeket illeti, Dalarun elfogadta Giovanni Miccoli eszmeifuttatását – azok kétségkívül megvoltak, ketten (Illés és Rufino) látták Ferenc életében is, halála után, a ravatalánál pedig sokan szemtanúi lehettek. Számára inkább az a kérdés, hogyan juthatott a legendát író Celanói Tamás odáig, hogy e stigmákhoz hozzákapcsolja a Verna-hegyi szeráf-látomást. Ferenc társainak esetleges erről szóló szóbeli beszámolóit mellett Tamás két szövegre támaszkodhatott: Illés enciklikus levelének a sebekről adott részletes leírására és IX. Gergely szentté avatási bullájának szövegére. Ez utóbbi szerint Ferenc „a szeretet tüzevel” (*igne... caritatis*) ajánlotta fel elgyötört testét az Úrnak. Tamás e szövegben felismerhette Clairvaux-i Szent Bernát Énekek énekéhez kapcsolódó szentbeszédeinek szóhasználatát, és ez felidézhetette benne, hogy a lángoló szeretet legszebb jelképe a szeráf. Ebben a gondolatkörben, továbbá az ótestamentumi példák, Ezékiel és Ézsaiás látomásai nyomán fogalmazódhatott meg Tamás legendájában, hogy az a látomás, amelynek hatására Ferenc szívébe, majd testébe benyomódtak a szent sebek, egy „*férfitű [volt] [...] akinek Szeráf módjára hat szárnya volt, s aki kiterjesztett karjaival és összekötött lábaival egy keresztre volt szegezve*” (CELANÓI 1993, p. 99). Erről a látomásról azonban nem lehetett pontos tudomása, mert Ferenc senkinek nem beszélt róla, ez volt az ő „nagy titka”.

Ezután Dalarun is szemügyre veszi a Leóhoz köthető forrásokat, az *Assisi kompilációt*, amelyben szó van a Verna-hegyi szeráf látomásról, de nincs a stigmatizációról, helyette a vigasztaló csodát a madarak hajnali éneke kísérte. Jelen volt-e Leó a látomás és a stigmatizáció csodájánál, mint Giotto nyomán a későbbi képek mutatják? **(4. ábra)** Erre a tanúskodásra csak évtizedek múltán tudták rávenni Ferenc legközelebbi társát, aki ennek jegyében fogalmazta meg a Ferenc autográf *Chartulájának* hátlapjára írt *Rubrica* fentebb idézett szövegét, mely elfogadva a legendák akkor már hivatalossá lett narratíváját, szorosán összeköti a szeráf-jelenést a stigmatizációval. Leó, a koronatanú vallomása azonban minden bizonnyal 1246 után, a Celanói Tamás által ekkor közreadott *Vita secunda (Memoriale)* után született, mert abban még nem kerül említésre. Tehát nem tekinthető elsődleges forrásnak. Összegezve: nincs érvényes tanúvallomás se a szeráf-látomásról, se arról, hogyan keletkeztek Szent Ferenc sebei, mindez megmarad az ő „nagy titka”.

⁵ Trexler előtt ezt már tárgyalta CONSTABLE 1995; vö. még KLANICZAY 2024, p. 772.

⁶ Ő készítette Ferenc legendáinak és a hozzá kapcsolódó kortárs forrásoknak szakszerűen kommentált francia fordítását: *François d'Assise. Écrits, Vies, Témoignages* 2010; vö. még DALARUN 2017.



4. ábra. Giotto, 1320 k. Firenze, Santa Croce, Cappella Bardi

Jacques Dalarun után újra hozzászólt a stigma kérdéséhez **André Vauchez**, aki 2009-ben jelentette meg *François d'Assise. Entre histoire et mémoire* (Assisi Ferenc a történelem és az emlékezet között) című monográfiáját. Pontos és részletes leírást adott a stigmatizációval kapcsolatban fennmaradt források sokszínűségéről és egymás közti ellentmondásairól. Különös figyelmet szentel annak, hogy Bonaventura hogyan próbálta – szerinte sikerrel – feloldani ezeket az ellentmondásokat egy koherens krisztológiai értelmezésben, mely a Ferenc testén megjelenő stigmákat a látomásban megjelenő szeráf-Krisztussal való azonosulási vágy szeretetelli forróságával magyarázza. Kiemeli, hogy Ferenc stigmatizációja isteni „pecsét” (*sigillum*) a ferences rend reguláján, és ezáltal Ferenc szerepe eszkatológiai jelentőségre emelkedik: „napkeletről egy másik angyal száll fel, az élő isten pecsétje volt nála” (Jel, 7, 2), a Krisztus stigmáit viselő Ferenc fellépése egy új korszak kezdetét jelenti az emberiség történelmében. Ezután áttekinti a stigmatizáció valóságát bíráló kortárs ellenreakciókat (lásd VAUCHEZ 2009, pp. 204-206, 324-335).

Mindezek nyomán tér rá Vauchez annak megvitatására, hogy milyen következtetéseket vont le ezekből az ellentmondásokból a stigmák természetfeletti eredetének valóságát a közelmúltban kétségbevonó két történész: Richard Trexler és Chiara Frugoni. Ami a Trexler által felvetett tézist illeti, Vauchez is elismeri, hogy a 11-12. században több önostorozó misztikus-aszkéta testén látható sebeket Krisztus stigmáihoz hasonlították, és hogy a 13. századra az érzéki-testi azonosulás Krisztus megváltó szenvedéseivel széles körben elterjedt vallási törekvés lett. Abban sem kételkedik, hogy a többféle betegségtől és a remete-viszontagságoktól, böjttől elcsigázott Ferenc sebektől borított holtteste azt a benyomást tehetette megrendült híveiben, hogy az Krisztus keresztről levett testéhez hasonlatos. De vitatja, hogy „imposztornak” lehetne minősíteni Ferenc összes társát, akik jelen voltak felravatalozásánál és temetésénél, és csupán kitalálták, hogy Ferenc sebei megegyeznek Krisztus stigmáival. Utal a klarisszák és a laikusok közül kikerülő tanúkra is, valamint arra, hogy ugyan Leó tanúsága a *Chartulá*-ra írt *Rubricá*-ban meglehetősen kései, de valószínűtlen, hogy a mesterét odaadó szeretettel tisztelő Leó egy ilyen fontos kérdésben – a szeráf-látomás és a stigmatizáció összekapcsolásában – valótlanosságot állított volna.

Már Trexler előtt Chiara Frugoni is azzal vádolta Cortonai Illést, hogy rendje nagyobb dicsőségére törekedve túlzó értelmezéssel stigmaként értelmezte a Ferenc testén látható sebeket. Frugoni ezzel szemben Leó testvér dokumentumaira hivatkozva a szeráf-látomás spirituális, metaforikus értelmezése

mellett érvel – ezt nem tagadva Vauchez mégis felteszi a kérdést, hogy egy ekkora belső megrendülést (*bouleversement intérieur*) okozó élmény miért ne hagyhatott volna testi, fiziológiai nyomokat, amint erre számtalan példa van a misztika vallástörténetében. Noha a stigmák valóságát történeti bizonyítékokkal nem lehet alátámasztani, a lehetőséget elutasítani sem lehet, annyira beleillenek a Poverello vallási életútjába (lásd VAUCHEZ 2009, pp. 335-339).

A stigma-vita következő hozzászólója 2011-ben egy amerikai ferences, **Solanus Benfatti**, *The Five Wounds of Saint Francis. An Historical and Spiritual Investigation* (Szent Ferenc öt sebe. Történeti és spirituális vizsgálódás) című könyvével (BENFATTI 2011). Példaszerűen felépített írás. A könyv – egy rövid bevezetés után – első részében publikálja kronológiai sorrendben a stigmatizáció összes releváns dokumentumát Cortonai Illéstől Bonaventuráig, a kritikai kiadások latin szövegéhez angol fordítást és értő kommentárt mellékelve. Ezután a könyv második része egy-egy fejezetet szentel Chiara Frugoni, Giovanni Miccoli, Jacques Dalarun és Richard Trexler „kritikai teóriáinak”, pontosan bemutatva azok kritikus érveit, majd az ezekre adott saját válaszát. Ezután javasol egy olyan történeti rekonstrukciót, amely megpróbálja kiküszöbölni a források szóvá tett ellentmondásait. Végül a könyv harmadik része kísérletet tesz arra, hogy Ferenc írásai és az életéről megtudható ismeretek alapján képet alkosson arról, amiről Ferenc senkinek sem beszélt: milyen élmény lehetett számára a stigmatizáció.

Frugoni érvei közül annak csupán Celanói Tamásról írt elemzését bírálja Benfatti, bemutatva azt, hogy Frugoni állításával ellentétben annak Cortonai Illés levelével történő szembeállítás filológiai szempontból nem tartható. Frugoni többi – a stigmák „kitalálásának” történetét rekonstruáló – okfejtésével Giovanni Miccoli kritikáját állítja szembe, teljes egyetértéssel artikulálva annak főbb pontjait (talán még világosabban is, mint az eredeti): nem meggyőző az, ahogy Frugoni a Leóhoz köthető dokumentumokból egy stigmatizáció nélküli szeráf-hagyományt (*non-stigmata seraph tradition*) rekonstruál (vö. BENFATTI 2011, pp. 98-100), Celanói Tamás legendája Illés és Leó mellett ugyancsak elsődleges, közvetlen tanúvallomásokon alapuló forrás, és e három forrás „tényközlései” alapvetően harmóniában vannak, megerősítik a stigmákról adott híradás hitelességét. Jacques Dalarun felvetéseire több megfontolandó ellenérvet hoz Benfatti. Ami Ferenc „nagy titkát” illeti, Celanói Tamás legendájának gondos átvizsgálása is arról tanúskodik, hogy Ferenc mégis beszélhetett a legközelebbi társainak a Verna-hegyi látomás élményéről, mint ahogy erre utal Thomas of Eccleston beszámolója is, és ezt erősíti meg a Bonaventura által bemutatott Illuminato testvér története is. Dalarun (és Frugoni) stigmatizáció-értelmezésével szemben a legfontosabb ellenérve azonban Leó *Rubricájának* korábbra datálása, amit igen részletes filológiai bizonyítással kíván alátámasztani. Szerinte Leó ezt a feljegyzést legkésőbb a Crescenzo da Iesi számára 1246-ban küldött anyagokkal – köztük *A három társ legendájával* és az *Assisi kompilációval* – egy időben írta rá az általa birtokolt becses *Chartulára*, de valószínűbbnek tartja, hogy ez már korábban, a szentté avatás idején történhetett, és szóbeli információként megismert tartalmára támaszkodhatott Celanói Tamás (vö. BENFATTI 2011, pp. 121-129). Leó *Rubricá-jának* illetően újradatálása nyomán elesik a közte és Celanói Tamás legendái között konstruált ellentét. Negyedikként Richard Trexler kritikus gondolatait tekinti át Benfatti, melyek azt sugallják, hogy Ferenc magának okozta sebeit, mint több más kortárs aszkéta. Elmondhatjuk-e, hogy Ferenc a 12-13. századi önostorozó misztikusok közé tartozott? Noha maga Ferenc is beismeri az élete végén, hogy kegyetlen önsanyargatásában „*bizony sokszor vétett test testvér ellen*” (*A három társ legendája* 1993, p. 25), és van is erre néhány további utalás a legendáiban, de arról is hallunk, hogy rendtársait lebeszéli az eltúlzott aszkézisről, és az önsanyargatás nála elsősorban a test vágyainak kordában tartására szolgált és nem volt köze a Passió iránti devócióhoz; nem sorolhatjuk tehát Ferencet a „flagellánsok” közé (vö. BENFATTI 2011, pp. 140-149). Ami pedig Ferenc testének a városi nyilvánosság előtt eltámasztott transzlációját illeti, ezt indokolta az óvatosság, hogy elkerüljék azt, ami több hasonló esetben a korban történt: a rajongók megrohamozták a holttestet, hogy belőlük kimetszve csodás ereklyét szerezzenek maguknak.

Benfatti filológiai bizonyítóanyaggal és megfontolandó vallástörténeti érvekkel dokumentált gondolatmenetét itt nincs tér részletesebben reprodukálni. Könyve, miután a stigma-vitához kidolgozott ellenérvek segítségével megkísérli feloldani a történelmi források között megfigyelhető ellentmondásokat, Ferenc írásainak elemzésével értékes általánosabb kontextusba helyezi a stigmatizáció problémáját.

Solanus Benfatti könyvét nem sokkal, 2013-ban követte egy hasonlóan részletes mikrofilológiai elemzés újfent **Jacques Dalarun** tollából, melynek címe idézet az *Assisi kompilációból* (c. 94; *Perugiai legenda, c. 57 in Assisi Szent Ferenc perugiai legendája* 1990, p. 77): *À cette époque, le bienheureux François avait des cicatrices aux mains et aux pieds et au côté* (Abban az időben Szent Ferenc már viselte a sebhelyeket kezén, lábán és oldalán) (DALARUN in KLANICZAY 2013, pp. 43-93).⁷ Ha Benfatti könyvéről elmondható volt a példaszerű filológiai dokumentáció, Dalarun tanulmányának németes méretű mikrofilológiai lábjegyzetei még ezen is tútesznek. Giovanni Miccoli és Solanus Benfatti hivatkozásait kiegészítve itt találhatjuk a legteljesebb felsorolását mindazoknak a forráshelyeknek, amelyek a Ferenc holttestén felismerhető krisztusi sebhelyekről a szemtanúk hitelességével adnak hírt.

Dalarun figyelemre méltó újabb megfigyelése, hogy IX. Gergely pápa *Mira circa nos* kanonizációs bullájának újra elemzésével kimutatja, hogy ez magában foglal egy jól felismerhető burkolt utalást Ferenc stigmáira. Amikor a pápa arról szól, hogy Ferenc az Úrnak ajánlotta meggyötört testét, Szent Pál Galatákhöz írt leveléből idézi „*már nem én élek, hanem Krisztus él én bennem*” (Gal 2,20). E félmondat első része: „*Krisztussal engem is keresztre feszítettek*”. Majd ugyanebben a levélben, egy későbbi helyen található az a Szent Pál idézet, ami a legtöbb Szent Ferenc stigmáiról szóló prédikáció témája: „*Jézus jegyeit viselem a testemen*” (Gal, 6,17).

A stigmák valóságának bizonyítására IX. Gergely pápa 1237-es bullái nyomán Assisiben összeállított tanúvallomás-lista, majd a Celanói Tamás által 1253-ban írt *Tractatus de miraculis*, valamint a Szent Bonaventura *Legenda maiorjában* és prédikációiban felsorolt tanúvallomások és bizonyítékok számbavétele nyomán Dalarun rátér „a stigmák apóriája”, vagyis bizonyíthatatlansága kérdésére. Hasonló műgonddal jelzi, mennyire homályosak Celanói Tamás utalásai „egy bizonyos testvértől” kapott információkra, milyen talányos a Bonaventura legendájában előkerülő, korábban névvel nem említett Illuminatus testvér alakja, aki szerinte Ferenc legközelebbi bizalmasai közé tartozott a Verna-hegyi remeteségben, és kifaggatja a látomásról. Dalarun részletesen tárgyalja, milyen kérdőjelek övezik Leó tartózkodó megnyilvánulásait, aki a *Rubrica*-bejegyzésen kívül sehol nem írja le a „stigma” szót, csak – a Dalarun cikk címében idézett – „sebhelyekről” (*cicatrices*) beszél. Ez Dalarun szerint nehézzé teszi, hogy őt tekintsük a stigmatizáció koronatanújának (vö. DALARUN in KLANICZAY 2013, pp. 70-71). Hasonló kételyek vetődhetnek fel az angol Thomas of Eccleston krónikájában Ferenc legközelebbi bizalmasának feltüntetett Rufinóval kapcsolatban, akinek e (fentebb említett) híradás szerint Ferenc beszámolt a szeráftól kapott revelációkról, és megkérte, hogy mossa meg és kenje be olajjal a követ, amelyen a szeráf állt. Bár Rufino Celanói Tamás első legendája szerint véletlenül megérintette Ferenc oldalsó részét, tehát közvetlen tudomása lehetett a stigmákról, a feltehetőleg elsősorban tőle származó *A három társ legendájában* nem említi a revelációt és a követ, tehát az ő személyét illetően is sok a bizonytalanság. Konklúzióként Dalarun pontos táblázatot állít össze a stigmatizációra vonatkozó elsődleges és másodlagos források közléseinek egyezéseiről és különbségeiről, szerinte ennél többet nem tehet a történész.

Assisi Szent Ferenc stigmáiról 2021-ben egy újabb figyelemre méltó monográfiát jelentetett meg **Adelaide Ricci**, *Apparuit effigies: Dentro il racconto delle stigmatate* (Megjelent a képmás: belépni a

⁷ Újranyomva DALARUN 2017, pp. 55-84, 288-308.

stigmákról szóló elbeszélésbe) címmel. Túllépve a stigmákról szóló elbeszélések történeti alakulásán, az ellentmondások feloldásán vagy feloldhatatlanságán, a stigmák természetes vagy természetfeletti eredetének kérdésén, Ricci a stigmákról szóló diskurzus minden eddiginél részletesebb és figyelmesebb elemzését tűzte ki célul. Ehhez a feladathoz a legrészletesebb és legkimunkáltabb írásművet, Szent Bonaventura Nagyobbik legendájának 13. fejezetét vette górcső alá. Szembefordult a 20. századi történetírás alapvető törekvésével, mely elsősorban a korábbi legendák megfogalmazásaiban kereste az „eredeti” Szent Ferenc képét, és Bonaventura két legendájában csupán a korábbi ellentétek kiegyenlítésével próbálkozó másodlagos forrást látott – tulajdonképpen egyetért a ferences rend középkori döntésével, mely ezt az elbeszélést kanonizálta.

A korábbi források kontextusával együtt vizsgált *Legenda maior* terminusainak, metaforáinak, szóképeinek (*incendium amoris, imaginatio, effigies, imitatio, conformitas, impressio, insignio, visio, colloquio*) minuciózus elemzése felfejti Bonaventura szövegének mélyebb jelentéseit, beilleszti őket a késő középkori kereszténység gondolati áramlataiba. Miután átvizsgálta Bonaventura legendáinak és *Itinerarium*ának képalkotását, és ennek tükrében a megelőző és ezt követő beszámolókat, könyve második felében Ricci – Frugoni elemzéséhez hasonlóan – a stigmatizációt ábrázoló képi forrásokkal foglalkozik. Az ő elemzése leginkább a képek motívumkincsére és a szöveghagyományhoz való viszonyára figyel: a képpé lett test, a látható stigmák árulkodnak a láthatatlan belső világról, a szeráfot övező – az *Actus*ban részletesen leírt – fényjelenségek, a nézések, gesztusok, a Hans Belting által emlegetett *imago agens* jelensége. Akár korábban Frugoni, Ricci is külön kitér arra a fontos és különös motívumra, hogy a stigmatizáció jelenetéhez a legtöbbször a madaraknak mondott prédikációt társítják. Utal arra, hogy a *Compilatio Assisiensis* – fentebb idézett – leírása a Verna-hegyi szeráf-jelenésről egyféle kapocs a két esemény között, de mélyebb értelmet, Krisztus, Ferenc és a teremtett világ közti kapcsolatot is fel lehet ismerni e párosításban.

A közvetlenül a stigmatizációt tárgyaló és vitató újabb munkák mellett befejezőként utalni kell még arra, hogy a stigmatizáció történetével foglalkozó két új általános monográfia is figyelemre méltó szempontokkal gazdagítja Assisi Szent Ferenc stigmáinak történetét. Carolyn Muessig *The Stigmata in Medieval and Early Modern Europe* (A stigmák a középkori és korai újkor Európában) című, 2020-ban megjelent szintézise részletesen foglalkozik Ferenc stigmáinak kortárs recepciójával, és elemzi a róla szóló nagyszámú prédikáció kijelentéseit (MUESSIG 2020). A stigmatizáltak és a késő középkori és kora újkori vizuális kultúra kapcsolatát 2022-es könyvében elemző Cordelia Warr (*Stigmatics and Visual Culture in Late Medieval and Early Modern Italy*) pedig Celanói Tamás és az *Actus* csodatörténetei kapcsán bemutatja, hogyan viszonyultak Szent Ferenc stigmatizációjának ábrázolásaihoz a hívők és a kételkedők.

A téma – a középkor legnagyobb csodatörténete –, ahogy láthatjuk: kimeríthetetlen.

Irodalom – References

- A három társ legendája* (1993). Ferences Források 4., Agapé, Újvidék – Szeged – Csíksomlyó. (ford. BALANYI GY. & HIDÁSZ F.)
- Assisi Szent Ferenc Perugiai legendája* (1990). Helikon, Budapest. (ford. VARGA I. K.)
- BARTOLI LANGELLI, A. (2002): *Gli autografi di frate Francesco e di frate Leone*. Corpus Christianorum. Autographa Medii Aevi 5., Brepols, Turnhout.
- BENFATTI, S. M. C.F.R. (2011): *The Five Wounds of Saint Francis. An Historical and Spiritual Investigation*. TAN Books, Charlotte (NC).
- BONAVENTURA, SZENT (2015): *Szent Ferenc élete*. Középkori Keresztény Írók 7., Szent István Társulat, Budapest. (ford. és kíséző tanulmány BERHIDAI P.)

- CELANÓI, T. (1993): *Celanói Tamás életrajzai Szent Ferencről*. Ferences Források 2., Agapé, Újvidék – Szeged – Csíksomlyó. (BALANYI GY. fordítását a latin kritikai szöveg és a modern fordítások alapján jav. HIDÁSZ F. & VÁRNAI J.).
- CONSTABLE, G. (1995): The Imitation of the Body of Christ. In: uő: *Three Studies in Medieval Life and Thought*. Cambridge UP, Cambridge, pp. 143-247. doi:[10.1017/cbo9780511581793.007](https://doi.org/10.1017/cbo9780511581793.007)
- DALARUN, J. (2013): À cette époque, le bienheureux François avait des cicatrices aux mains et aux pieds et au côté. In: G. KLANICZAY (ed.): *Discorsi sulle stimmate dal Medioevo all'età contemporanea - Discours sur les stigmates du Moyen Âge à l'époque contemporaine*. Archivio italiano per la storia della pietà 26., pp. 43-93.
- DALARUN, J. (2017): *Boldogságos Ferenc atyánk megtalált életrajza*. Ferences Források Magyarul 1., Magyarok Nagyasszonya Ferences Rendtartomány, Budapest. (ford. Varga K.; sorozat szerk. Hidász F. et al.).
- DALARUN, J. (Dir.) (2010): *François d'Assise. Écrits, Vies, Témoignages*. vols. I-II., Cerf, Paris.
- DALARUN, J. (2016): *François d'Assise en questions*. CNRS, Paris.
- DALARUN, J. (2006): The Great Secret of Francis. In: J. DALARUN; M. CUSATO & C. SALVATI: *The Stigmata of Francis of Assisi: New Studies New Perspectives*. Franciscan Institute, St Bonaventure (NY), pp. 9-26.
- DALARUN, J. (1996): *La Malavventura di Francesco d'Assisi. Per un uso storico delle leggende francescane*. Biblioteca Francescana, Milano.
- FRUGONI, C. (1993): *Francesco e l'invenzione delle stimmate. Una storia per parole e immagini fino a Bonaventura e Giotto*. Einaudi, Torino.
- Il fatto delle stimmate* (1997). *Il fatto delle stimmate di San Francesco*. Atti della tavola rotonda tenuta alla Porziuncola di Assisi il 17 settembre 1996, Porziuncola, Assisi.
- Illés testvér körlevele Szent Ferenc haláláról (2018). In: *Testvériünk és atyánk*. Rövidebb ferences források I., Magyarok Nagyasszonya Ferences Rendtartomány, Budapest, pp. 9-13.
- KLANICZAY G. (2024): Assisi Szent Ferenc stigmái – források és képek. *Vigilia*, **89**: 769-784.
- LITTLE, A. G. (ed.) (1909): *Tractatus fr: Thomae vulgo dicti de Eccleston. De adventu fratrum minorum in Angliam*. Fischbacher, Paris.
- MENESTÒ, E. & S. BRUFANI (eds.) (1995): *Fontes Franciscani*. Porziuncola, Assisi.
- MICCOLI, G. (1997): Considerazioni sulle stimmate. In: *Il fatto delle stimmate di San Francesco*. Atti della tavola rotonda tenuta alla Porziuncola di Assisi il 17 settembre 1996. Porziuncola, Assisi, pp. 13-39.
- MICCOLI, G. (2010): *Francesco d'Assisi. Memoria, storia e storiografia*. Milano, Biblioteca Francescana.
- MUESSIG, C. (2020): *The Stigmata in Medieval and Early Modern Europe*. Oxford UP, Oxford.
- RICCI, A. (2021): *Apparuit effigies. Dentro il racconto delle stimmate*. Unicopli, Milano.
- TREXLER, R. (2002): The Stigmatized Body of Francis of Assisi. Conceived, Processed, Disappeared. In: K. SCHREINER & M. MÜNTZ (eds.): *Frömmigkeit im Mittelalter: Politisch-soziale Kontexte, visuelle Praxis, körperliche Ausdrucksformen*. Wilhelm Fink, München, pp. 463-497.
- URIBE, F. (2002): *Introduzione alle fonti agiografiche di san Francesco e sancta Chiara d'Assisi (saec. XIII-XIV)*. Porziuncola, Assisi.
- VAUCHEZ, A. (2009): *François d'Assise. Entre histoire et mémoire*. Fayard, Paris.
- VAUCHEZ, A. (1968): Les stigmates de Saint François et leurs détracteurs dans les derniers siècles du Moyen Âge. *Mélanges de l'École Française de Rome*, **80**: 595-625. doi:[10.3406/mefr.1968.7562](https://doi.org/10.3406/mefr.1968.7562)
- WARR, C. (2022): *Stigmatics and Visual Culture in Late Medieval and Early Modern Italy*. Amsterdam UP, Amsterdam. doi:[10.2307/j.ctv2xh533m](https://doi.org/10.2307/j.ctv2xh533m)

doi:[10.29285/actapinteriana.2024.10.49](https://doi.org/10.29285/actapinteriana.2024.10.49)

Szent Ferenc tranzitusa a kora újkori sermók tükrében

Dr. Bobay Orsolya OFS

Ferences Világi Rend, Pasaréti Ferences Plébánia

bobayorsi@gmail.com

Bobay O. (2024): Szent Ferenc tranzitusa a kora újkori sermók tükrében. Il transito di San Francesco attraverso gli sermoni latini del Seicento. Acta Pintériana, 10: 49-74.

Abstract: L'argomento principale dell'articolo è il transito di San Francesco secondo l'interpretazione di Osvát Laskai e Pelbárt Temesvári. Il primo capitolo si occupa dell'etimologia latina della parola *transitus*: dall'analisi della parola stessa risulta che il suo significato ricco ha il suo influsso anche nella lingua italiana, mentre nell'ungherese si usa soltanto nell'ambiente francescano. Il secondo capitolo presenta il genere letterario di *transitus*, analizzando gli scritti sulla morte della Vergine Maria e dei santi. Dal paragone tra il transito di Maria e dei santi dall'analisi del sermone di Roberto Caracciolo risulta che il transito di Maria viene interpretata da lui in chiave dei miracoli, mentre nel transito dei santi vede più elementi realistici

Il terzo capitolo presenta i sermoni sul transito di San Francesco e tramite l'analisi parallela dei sermoni di Roberto Caracciolo, Pelbárt Temesvári, e Osvát Laskai cerca di cogliere il rapporto tra loro ed identificare le loro fonti. I due sermoni dei frati ungheresi in base all'analisi del testo sono generalmente rivolti a tutte le persone che conoscono bene la vita di San Francesco, siano essi terziari laici o frati – in questo sono paragonabili al sermone di Caracciolo e non hanno peculiarità ungheresi. Per quanto riguarda le fonti, quelle principali sono le due leggende di San Bonaventura: nel sermone di Caracciolo l'autore usa la Legenda maggiore, mentre nel caso di Osvát vediamo l'uso della Legenda minore, e da parte di Pelbárt anche altre fonti francescane. Il transito di San Francesco di solito fa parte dei temi nelle raccolte di sermoni scritti da autori francescani: la fonte principale di queste descrizioni sono gli scritti di San Bonaventura, integrati da altre fonti francescane.

L'analisi parallela dei testi suggerisce che, oltre alla Legenda maior, gli autori francescani in Ungheria all'inizio del XVI secolo conoscevano e utilizzavano anche la Legenda minor.

1

I. A *transitus* szó jelentése, jelentésárnyalatai a latin nyelvben

A *transitus* szó nyelvtanilag a *transeo* ige melléknévi igenévi alakjából képzett, 4. declinációs főnév. Általános jelentése: átmenni, áthaladni valahol, másodlagosan pedig átállást, dezertálást is jelenthet. A retorikai szaknyelvben például két retorikai alakzat közötti átmenetet jelent. Cicero a természeti törvényekkel kapcsolatban alkalmazza, amikor arról ír, hogy az egyik fajból a másikba nem lehetséges az átmenet (*transitus*), illetve olyan értelemben is használja, amikor egy árkon való átjutásról van szó.

¹ German Martinez véleménye szerint a halál tranzitusként való értelmezése sajátosan keresztény, a húsvéti titokhoz kapcsolódó terminológiát jelent, amely megszenteli a halált, mint az örök életbe való átmenetet. Ezáltal a hívő úgy érzi, részt vesz Krisztus húsvéti tranzitusában. Vö. MARTINEZ 2003, p. 238.

A transitus szó a latin nyelvű katonai szókincsben is szerepelt, például a mocsarak átjáróinak leírásakor, vagy amikor a sereg áthaladását egy folyó akadályozta. A történetírói munkákban a hadsereg átkelésére vonatkozott, akár egy hegységen is. A hadműveletek leírásakor Tacitusnál olyan kontextusban szerepel, amikor a katonaság biztosította a király áthaladását egy háborús helyzetben. Egyes esetekben a transitus szó jelentése vallási színezetet öltött, például amikor Veii elfoglalása után az ott tisztelt Iuno szobor átmenetelét (átvitelét) írják le. A transitus szó az ókori orvosi szókincsnek is részét képezi: idősebb Pliniusnál a *Naturalis* historiában a lélegzet áthaladását jelenti, más esetekben viszont egyszerűen a dolgok, a helyzet változását (*transitus rerum*). Átvitt értelemben jelenthette a másik félhez való átpártolást, átállást, különösen Tacitus szókincsében. Szintén átvitt értelemben szerepel az ókori római kultúrában gyakori örökbefogadás, örökbeadás kapcsán, amikor valaki egy másik családba kerül át. Szintén az emberi élethez kapcsolódó változások kifejezésére a transitus szót használják az egyik életkori szakaszból a másikba való átlépésre. Végül, különösen a retorikában jelenti a témaváltást, a más témára való áttérést is, az *in transitu* kifejezés pedig egy dolog mellékes megemlézését. Mindezek a jelentések tovább éltek a humanista és kora újkori latin nyelvhasználatban: a 15-16. század fordulóján például csillagászati, illetve történetírói munkákban szerepel a kifejezés.

Míg például az olasz nyelvbe az előbbi jelentésárnyalatok nagy része tovább hagyományozódott (art. „trànsito” in *Vocabolario on line*), a magyar nyelvben csak az egyházi jelentése található meg. Az egyházi szóhasználat alapját az alapvető ‘átmenet’ jelentés határozza meg, azonban nem szabad figyelmen kívül hagyni azt a tényt sem, hogy a kereszténységen kívüli ókori forrásokban is találunk olyan adatot, amely a szakralitással, illetve az emberi lélegzet áthaladásával kapcsolja össze a főnevet.

II. A transitus megjelenése a keresztény terminológiában: a Szűzanya és a szentek tranzitusa

A keresztény használat legkorábbi emlékét a *Transitus Mariae* címen fennmaradt apokrif elbeszélés jelenti, amelynek az őstípusa 2-7. századi lehet. A kétezres évekre körülbelül harminc, többségében töredékesen fennmaradt változat került elő, amelyek három nagyobb nyelvi csoportra oszthatók. Az első csoport (görög, arab, nesztoriánus, szír, örmény változatok) egyrészt helymegjelölést adnak (Mária háza Betlehemben), majd leírják a mennybevitel eseményét. A második csoportba a nyelvíleg egységesebb kopt változatok tartoznak – ezeknek a fő megállapítása, hogy Mária átköltözése Jeruzsálemben történt az apostolok szétszéledése előtt; a korábbi változatok nem szólnak a mennybevitelről, a későbbiek viszont megemléknek. A harmadik csoportba tartozó latin nyelvű írásokban már nyíltan szerepel Mária testi mennybevitelének. Ugyanakkor számos ellentmondásos elem szerepel bennük, amelyek miatt az egyházatyák nem tulajdonítottak nagy jelentőséget az elbeszéléseknek. A későbbiekben szentek (például Szent Jeromos) haláláról is írtak hasonló műveket. Érdekességként jegyezhetjük meg, hogy a 16. században *Exodus, sive transitus maris rubri* címen is megjelent egy iskoladráma, amely a vörös-tengeri átkelés történetének feldolgozásával az ifjúság keresztény erkölcsökre nevelését tűzte ki célul (lásd LAURIMANUS 1563).

A bibliai, főként az evangéliumi szövegek bővítése a kora újkori prédikációk esetében is bevett gyakorlat volt, így a transitus Mariae témája a 16. századi prédikációgyűjteményekben is megjelenik. Ennek egyik példáját jelenti Roberto Caracciolo *De assumptione et exaltatione virginis sacratissimae* sermójának a *De felici transitu virginis* címet viselő első fejezete, amelynek a legfontosabb forrását Szent Jeromos 9. levele jelenti (JEROMOS). A benne szereplő témák, a csodás és rendkívüli események nagy szerepe miatt feltételezhetjük, hogy a beszéd célcsoportját akár a kevésbé művelt laikus rétegek is jelenthették, Caracciolo a nekik elmondott prédikációkhoz akart segítséget nyújtani az igehirdetők számára. Ebben azt a kijelentést elemzi a szerző, hogy Isten nagy tette a Szűzanya életében az elhunyt, mivel a földi élete után az átmenetelét számos privilégium és kiváltság jellemezte. Az első lényeges

szempontot ugyanakkor az emberi körülmény jelenti, hogy hány évvel élte túl Krisztus mennybemenetelét. Erre vonatkozóan a beszéd nem foglal állást, csupán összefoglalja a két alapvető elméletet, és a közli két lehetséges életkort (60 és 72 év), amelynek az alapját meg nem nevezett egyháztörténeti munkák, illetve Szalami Epiphaniosz² jelentik. Ezt követően a kompilátor közelebbről fókuszál erre az időszakra, amikor azt a kérdést teszi fel, hogy a Szűzanya mivel töltötte a napjait Jézus mennybemenetele és a saját halála közötti időszakban. Erre vonatkozóan a lakóhelyére és az életmódjára, továbbá arra a lelkiségre vonatkozóan közöl adatokat, amelyben Mária a mindennapjait élte. A Jézus földi életének helyszíneit látogató Szűzanya körül Caracciolo beszéde szerint egy apostoli közösség alakult ki, amely családként élt együtt, és amelyben kiemelt szerepe volt a szeretett tanítványnak, János apostolnak. A szerző kiemeli továbbá azt a természetfeletti tényt, hogy Gábrriel arkangyal örködött a Szűzanya fölé, és az általa és az apostolok által alkotott család a Szentlélekkel eltelve élt és általa tett szert a tudásra. A sermo harmadik questiója arra a filológiai kérdésre szeretne választ adni, hogy elfogadható-e mindaz, ami a Szűzanya tranzitusáról az apokrif János-evangéliumban szerepel. Ezzel kapcsolatban ismét Szent Jeromosra hivatkozik a szerző, aki kétségesnek nevezi az adatokat, és nem fogadja el azokat, bár megjegyzi, hogy a latin egyházban jámborságból kifolyólag sokan viszont elfogadják azokat. A negyedik kérdésre, hogy hány döntő motívum határozta meg a boldogságos Szűz elhunytát, azt a választ adja, hogy a szentek tanúsága szerint hat. Az első a vigasztalása volt, az angyali üdvözlethez hasonló párbeszéd, amelyben Mária az egyes kéréseit és a félelmeit is megosztja a beszélgetőtársával, majd pozitív választ kap ezekre (itt a kompilátor olyan, pontos forrásközlés nélkül átvett csodás elemekkel színesíti a sermo szövegét, hogy az angyal mennyországból egy fényesen ragyogó pálmaággat hozott neki, amelynek további szerepe lesz majd a temetése során). A második motívumnak, az apostolok érkezésének elbeszélése Dionysius De divinis nominibus című munkájára alapoz, és a hétköznapi történések keverednek benne a csodás elemekkel. A Caracciolo által említett harmadik szempont a tranzitusának a fájdalommentessége volt, amely az apokrif János-evangéliumban szerepel. Az események kronológiai sorrendjében ehhez köthető Jézus és az angyalok megjelenése, amelyet követően a Megváltó magával vitte édesanyját, aki nem tapasztalta meg a testi halál gyötrelmeit. A negyedik motívumot a tranzitusát kísérő és követő mennyei ünneplés jelenti (ennek párhuzamaként Caracciolo azt is megemlíti, hogy a szentek temetésén is gyakran részt vettek az angyalok). A tranzitus ötödik és hatodik jellemzőjéből láthatjuk leginkább, hogy Caracciolo sermójában nem jelenik meg az egyház abbéli ősi hite, hogy Máriát az Úr testével és lelkével együtt felvette a mennyországba (ezt a meggyőződést végül 1950-ben hirdették ki dogmaként), hiszen a sermo a korábbi tranzitus-irodalomra támaszkodva közli, hogy maga az Úr rendelkezett édesanyja temetéséről, amelyet szintén csodás események, a temetést meghiúsítani próbálókat sújtó isteni büntetés leírása egészíti ki. A hatodik pontban a szerző szintén Szent Jeromosra hivatkozik, aki leírja, hogy szemtanúk látták az üres sírt a Jozafát völgyében, és ott áll a helyiek által ismert templom is, amelyet bárki megtekinthet.

Míg a Szűzanya tranzitusának leírásában a csodás, természetfölötti elemek szerepelnek nagyobb hangsúllyal Caracciolo sermójában is, a szentek esetében ezek jóval kevésbé hangsúlyosak az események leírása során. További lényeges eltérést jelent annak kiemelése, hogy Mária megőrizte büntelenségét, míg a szentek erényes életük mellett bűnös emberek maradtak. A harmadik lényeges eltérést az jelenti, hogy a szenteknek lehetőségük van arra, hogy egyes körülmények felett maguk döntsenek, és a temetésük módjáról rendelkezzenek, addig Mária számára az ókori írásokban, amelyekre Caracciolo beszéde is támaszkodik, erre nem volt lehetőség, a Szűzanya elfogadja a rá vonatkozó döntéseket. A Szűzanya és a szentek tranzitusát bemutató leírások alapvető különbségét továbbá a

² Szent Epiphaniosz egyházatya, szalamiszi püspök és Ciprus érseke, akitől dogmatikai és egyháztörténeti munkák mellett levelei maradtak ránk. Caracciolo nem említi meg, hogy melyik műve a hivatkozás forrása. Lásd VANYÓ 1980, pp. 658-661.

csodás, többször apokrif forrásokban szereplő események leírása jelenti: bár éppen Szent Jeromos jegyzi meg, hogy a szentek halálát, sőt földi életét is kísérhették csodás jelenségek, ez Mária esetében jóval hangsúlyosabb, ugyanakkor a hétköznapi események itt is a csodás jelenségekkel keverednek.

A Szent Jeromos tranzitusát leíró munkát a kora újkori kiadója úgy hirdeti, mint amelyet három szent (Eusebius, Ágoston és Cirill) írt, és főként az írástudó, művelt emberek tudják haszonnal forgatni a morális szempontból helyes életvezetés, és az örök életre való megfelelő felkészülés érdekében. Az alapvető célkitűzése tehát teljesen eltérő a ferences forrásokban szereplő tranzitus-leírásokhoz képest, amelyeknek nem elsődlegesen morális szándékuk van, ugyanakkor több párhuzamot is felfedezhetünk közöttük. Például Jeromos sír, de ezt követően az Istenben való bizalomra buzdítja a körülötte állókat, és arra hívja őket, hogy a béke egységét szolgálják a lélek kötelékében, ezt követően pedig Eusebiust buzdítja a prelátus számára szükséges erényekre, mások imáiba ajánlja magát, főként Damasius püspökébe, és arra is kéri őt, hogy ne hagyja kárba veszni művét. Végül egyenként átöleli a körülötte állókat és békecsókot ad nekik, majd karját az ég felé tárva imádkozni kezd; majd azt kéri, hogy ruhátlanul temessék el. A szentek tranzitusára vonatkozóan ferences kapcsolódású példát jelent Roberto Caracciolo másik beszédének az első rendi Szent Lajos püspök haláláról szóló részlete, amelyben olyan elemek is vannak, amelyek párhuzamba állíthatóak Szent Ferenc tranzitusának leírásával – például annak kiemelése, hogy betegsége utolsó időszakában nagy hittel vette magához az Úr Testét. Végül, itt Szent Ferenc tranzitusához képest eltérést jelent, hogy egy éppen prédikáló kisebb testvér értesül az eseményről.

III. Szent Ferenc tranzitusa a 16. századi sermógyűjteményekben

Az 1500-as években megjelent beszédek fő forrását Szent Bonaventura *Legenda maiorja*, illetve *Legenda minorja* jelenti, amelyekre Roberto Caracciolo, Temesvári Pelbárt, és Laskai Osvát beszédei egyaránt hivatkoznak. A Szent Ferenc tranzitusát is tárgyaló beszédek arról nyújtanak képet számunkra, hogy a nyugat-európai és a magyarországi ferences prédikátorok miként mutatták be hallgatóságuknak a szeráfi atya boldog halálát. A beszédek egyikében sem találunk magyar vonatkozásokat, hiszen ezeknek a téma miatt kevésbé volt jelentőségük, a beszédek célközönsége tehát akár a magyarországi, akár a külföldi (ferences) klerikus és laikus testvérek és a művelt laikusok, ferences harmadrendiek lehetettek, hiszen a prédikáció értelmezéséhez szükség volt a ferences forrásoknak, Szent Ferenc élettörténetének alapos ismeretére (lásd BÁRCZI 2008, pp. 44-52).

Roberto Caracciolo 1425 körül született a dél-itáliai Leccében. A kortárs forrásokból kevés adat áll rendelkezésre a származására vonatkozóan, a szülei neve sem ismert. A ferences történetírói hagyomány szerint testvére a luccai Luca Caracciolo, a San Nicola-provincia 1483-as minisztere volt. Közeli barátja, Bernardino Aquilano da Fossa számol be a gyermekkoráról és tanulmányairól: eszerint születésétől fogva tisztelte Szent Ferencet, a leccei konventuális kisebb testvérek iskolájában, a S. Francesco della Scarpa-kolostorban tanult, amíg még a családjával lakott, majd belépett az obszerváns kolostorba (S. Maria del Tempio). Szónoki képzésének és gyakorlatának kezdetei egy bizonyos „magyarországi testvérhez” kapcsolódnak, aki nem ismerte a helyi nyelvet, és tolmácként kérte fel őt a prédikáció során, miközben a szónoki technikára és mimikára oktatta őt (az utóbbira való fokozott odafigyelés később is Caracciolo stílusának sajátossága maradt). A képzésében nagy szerepet játszott Sienai Szent Bernát életművének tanulmányozása is: gyakran jelenti ki, hogy az ő prédikációit mondta el, főként a szolgálata kezdeti időszakában. Később az umbriai provinciába, a todi Eremita di Cesi kolostorba került, ahol nagy hatású nagybőjti prédikációkat tartott 1448-ban. Már itt megmutatkozott a drámai koreográfia iránti vonzódása: a nagypénteki prédikációt misztériumjáték formájában szervezte meg, ami nagy hatást gyakorolt a város lakóira. Ebben az évben Perugiában és Derutában, majd Rómában prédikált, ahol flagelláns körmeneteket szervezett a pestisjárvány közepette. 1449 május-júniusában részt vett a Bosco

di Mugelló-i obszerváns káptalanon, és a firenzei általános rendi káptalanon, ahol pünkösdi ünnepén prédikált is. Szintén ő volt a szónok 1450-ben, Sienai Szent Bernát római szentté avatása alkalmával, majd ezt követően 1451 nyaráig Észak-Itália városaiban prédikált: Aquila, Bologna, Padova és Brescia után rövid ideig Kapisztrán Jánost helyettesítette Milánóban. A tevékenységéről készített feljegyzések szerint az ebben az időszakban tartott beszédeit a fokozott színvonal és az érzelmi hatások felkeltésére való hangsúlyos törekvés jellemezte. 1452 májusában, az aquileiai S. Giulianóban tartott káptalanon a Caracciolo és az obszervánsok közötti feszültség odáig fokozódott, hogy végül a konventuális irányzathoz csatlakozott, és a következő években a prédikációiban is megjelent az obszervánsokkal szemben tanúsított ellenérzése. A konventuális közösségben a tekintélye egyre nagyobb lett, Nápolyban illetve Padovában is prédikált (1455), és folytatta az obszervánsok elleni tevékenységét, amikor a velencei doge részére rágalmozó leveleket küldött ellenük. 1456-ban pápai káplánná nevezték ki, a bullában a *magister* cím használatával (amelynek a megszerzésére vonatkozóan nem állnak rendelkezésre további adatok). 1455-ben a keresztes háborúra buzdító prédikátorok egyike volt Lombardiában, és ebből az alkalomból alakított ki közelebbi kapcsolatot Francesco Sforzával. Egyes adatok szerint 1463-ig főként a hercegségben tartózkodott, sőt a Sforza-családdal haláláig kapcsolatban maradt. Az 1460-as években Észak-Itáliában tett prédikációs körutakat, majd 1470-től Dél-Itáliában folytatta ezt a tevékenységét. Ettől az évtizedtől kezdte el írásban is megjelentetni a prédikációit: a sermóköteteket többnyire a nápolyi uralkodócsalád tagjainak ajánlotta. 1475-ben IV. Sixtus pápa kinevezte őt aquinói püspökké. 1481 nagybőjtjében a firenzei katedrálisban prédikált, majd 1482 nagybőjtjében Rómában, ahol részt vett Bonaventura szentté avatásán. 1483-ban Leccében, az új szent tiszteletére jelent meg a *Quadragesimale de peccatis* című sermogyűjteménye, amelyet Giovanni d' Aragona bíborosnak ajánlott. Bár továbbra is Aquino püspöke maradt, Leccéhez is fűzték kapcsolatokat: itt prédikált 1488-ban, és itt írta *Specchio della fede* című, a calabriai hercegnek ajánlott művét. Itt halt meg 1495-ben, és itt is van eltemetve a S. Francesco della Scarpa-templomban (lásd CARACCILO 1976).

Temesvári Pelbárt a korabeli névadási gyakorlatból következően Temesvárott vagy környékén született 1435 körül. Születési neve Pál lehetett, édesapját azonban biztosan Lászlónak hívták, később a német Willibrordból származó szerzetesi nevét a latin Pelbartus de Temeswar formában használta. 1458-ban a krakkói egyetem hallgatója volt, az egyetemi dokumentumok tanúsága szerint Pelbartus Ladislai de Temeswar néven, valószínűleg már a rendbe való belépése után. 1463. december 17-én szerezte meg a borostyánkószorúsi (*baccalaureus*) fokozatot, majd közel húsz éven keresztül élte szerzetesi életét, amelyben döntő pillanatot jelentett az 1479-1481 között dúló pestisjárvány. A betegségből meggyógyulva felismerte, hogy azért menekült meg a korai haláltól, mert Máriához imádkozott: ennek hatására hálából kezdte el írni első művét (*Stellarium coronae benedictae Mariae virginis*) a Szűzanya tiszteletére. A négy könyvből álló, a *compilatio* módszerét alkalmazó, a korábbi századok gazdag prédikációirodalmára támaszkodó munka a későbbi írásaihoz hasonlóan szintén *sermo*-mintákat tartalmaz (vö. KOVÁCS 1982, p.414).

A mű megírásának kezdetén már teológiai előadásokat tartott a budai kolostorban Petrus Lombardus Négyeskönyve alapján. A *Stellarium* befejezését követő két évtized során *Pomerium* (Gyümölcsöskert) címen a műfaj neves képviselőinek írásaiból újabb latin nyelvű *mintasermo*-gyűjteményt állított össze (vö. uo. p. 416). Elsőként a téli beszédsorozat (*pars hyemalis*) készült el 1489-ben. 1494-ben Esztergomba helyezték át, de a munkát itt is folytatta, és 1496-ra befejezte a *Sermones de tempore* kötetet (a *De sanctis*-kötet elkészültének ideje nem ismert). 1497-ben visszahelyezték Budára, és 1498-ban már itt készült el az utolsó rész, a *Quadragesimale*.

A kéziratos munkákkal itt ismerkedett meg Heinrich Grau nyomdász, aki mindegyik kötetből magával vitt egy másolatot Hagenaubába, és itt adta ki őket 1498-1499 között. A beszédkönyvek megjelenését követően Pelbárt egy enciklopédikus munka megírásába fogott, amelynek Petrus

Lombardus említett műve volt a mintaképe. Az *Aureum rosarium theologiae* (Az isteni tudománynak aranyos rózsakoszorúja) első három könyvét, amelyeket 1500 és 1503 között írt, később tanítványa, Laskai Osvát egészítette ki. Temesvári Pelbárt 1504. január 22-én halt meg a budai kolostorban. Életművének jelentőségét mutatja, hogy középkori beszédiródmunkák háromnegyed része a munkáinak fordítása, illetve átdolgozása; mindez kijelöli az erre a beszédre vonatkozó kutatás további irányvonalát.

Laskai Osvát (1450?-1511) a korabeli latin prédikációirodalom másik legjelentősebb magyarországi képviselője. 1496 és 1499 között teológiai tanár, 1494-ben esztergomi, 1495-ben a pesti rendház előljárója, majd tartományfőnök (1497-1501; 1507), emiatt ebben az időszakban kétszer is járt Itáliában, és az atyai kolostorban tartott káptalanon új rendszabályokat fogadtatott el. Ő kezdeményezte a magyar obszerváns rendtartomány történetének megírását. Amellett, hogy befejezte Temesvári Pelbárt *Rosariumát*, a legfontosabb műveit a beszédgyűjtemények (*Biga salutis*, *Gemma fidei*) jelentik: a beszédek a patrisztikus források mély ismerete, a hangsúlyosan skolasztikus szellemiség határozza meg. A beszédekben kevesebb a szépirodalmi elem, kevesebb példát és legendarészletet olvashatunk. Temesvárihoz képest nagyobb szerepet kapnak nála a kor problémái (a nemesség törekvései, a nemesi történelemfelfogás, a bűnök miatt a magyarságot fenyegető török veszély). Megírta Kapisztrán Szent János életrajzát és csodáinak jegyzékét, amely mű elveszett, de Európa-szerte ismertek voltak a Hagenauban megjelent prédikációgyűjteményei (lásd art. „Laskai Osvát” in *Magyar Katolikus Lexikon*; KLANICZAY 1964, 142. fej.).

A tranzitussal foglalkozó beszédek, szövegrészletek alapját szinte teljes egészében Szent Bonaventura életrajzai jelentik: míg Caracciólónál a *Legenda maior*, addig Laskai esetében kimutatható a *Legenda minor* hatása, illetve Temesvárinál egyéb források is.

A *Legenda maior* szövegének teljes átvétele csak Roberto Caracciolo esetében figyelhető meg, három esetben, amelyek pontos képet adnak arról, hogy mely szempontok lehettek számára a legfontosabbak a tranzitus eseményeinek bemutatása során. Egyrészt az a részlet játszik kiemelt szerepet, hogy Ferenc a földön fekszik, miután levetette zsákszerű ruháját, és égnek emelt arccal imádkozik, miközben bal kezével eltakarja jobb oldali sebét. Miután Bonaventura nyomán a teljes alázat és elmélyült imádság példaképeként mutatta be Ferencet, boldog halálának azt a szakaszát veszi át a *Legenda maior*ból, amikor a zsoltár éneklése közben ajka örökre elnémul. A harmadik változtatás nélküli átvételt végül Ferenc halála időpontjának pontos meghatározása jelenti, amelynek az a célja, hogy pontos történelmi keretbe foglalja az eseményt. Temesvári Pelbárt leírásában az előbb említett részlet nem szerepel, míg Laskai csak azt a szakaszt veszi át, amely az oldalseb eltakarásáról szól, mivel a többi adatot más forrásból korábban már idézi.

A kompiláció során alkalmazott leggyakoribb módszer az elhagyás, amelyet a három elemzett sermóban is megfigyelhetünk, azzal együtt, hogy a tudatos szerkesztés nyomai is felismerhetőek (vö. BÁRCZI 2008, p. 607).

A leggyakoribb változtatásnak a rövidítést vagy elhagyást tekinthetjük. Ez a gyakorlat Caracciolo és Temesvári műveiben figyelhető meg, Laskainál szinte alig találunk rá példát. Ennek oka egyrészt a legenda szövegének tömörítésére irányuló szándék a sermóban, olyan információk esetében, amelyeket a kompilátor kevésbé tart lényegesnek közölni, mivel a legenda szövegében megtalálható a bővebb változat is; továbbá jellemzően egy-egy kifejezés vagy mondat rövidítéséről van szó, és csak néhány esetben hosszabb szakaszeről. Caracciolo például a Ferenc fizikai szenvedéséről, a tranzitus előtt megtapasztalt örömről, illetve halála pillanatáról szóló részeket, Temesvári pedig a lelkének mennybe érkezéséről szóló szakaszt rövidíti le jelentős mértékben. Csak egyetlen esetben figyelhető meg egy kijelentés teljes elhagyása, amikor Bonaventura a mennyei Jeruzsálem építőköveként magasztalja Ferencet, ezt a képet azonban sem Caracciolo, sem Temesvári, sem Laskai nem veszik át.

Végül vannak olyan hosszabb szakaszok is, amelyek esetében több eltérés figyelhető meg a forrást jelentő *Legenda maior* és egy-egy sermo szövege között. Laskai Osvát például a Ferenc halálát követő

látomásokról szólva egyrészt a frater Augustinus helyett a frater Augustus tulajdonnevet használja, és az assisi püspök álma helyett egy ferences testvér látomását említi (eltérően Temesváritól és Caracciólótól, akik teljesebb vagy rövidített formában Bonaventura leírását követik). Mindebből arra következtethetünk, hogy ebben az esetben Laskai egy másik forrást használt.

A szövegek használatának másik módját a részleges átvétel, illetve a bővítés jelenti, amely különféle módszerek szerint valósulhat meg. A *Legenda maior*ban például Bonaventura a stigmatizációval összefüggésben határozza meg Ferenc halálának időpontját: két évvel azt követően, vagyis megtérése huszadik évében. Ezeket az adatokat Caracciolo és Laskai is átveszik, azonban az itáliai szerzőhöz képest Laskai változata áll közelebb nyelvileg az eredeti szöveghez, ami arra utal, hogy a számára fontosabb információ lehetett, amelynek az esetében igyekezett a *Legenda maior* szövegét minél pontosabban idézni. Caracciolo beszédében a két adat között más információk is szerepelnek („*anno vigesimo a sua conversione [...] biennio stigmata illa sacra*”), míg Laskainál nem („*anno vigesimo a sua conversione et biennio ab impressione sanctorum stigmatum*”).

Jóval gyakoribbak a legendának azok a szakaszai, amelyeket kisebb módosításokkal vesznek át, erre vonatkozóan négy példát sikerült azonosítani a szövegekben. A Bonaventura-szövegben Sancta Maria de Portinacula szerepel, míg Caracciolo és Laskai egyaránt a Sancta Maria de Portiuncula alakot közli, ami arra utal, hogy Laskai ebben az esetben nem Bonaventura, hanem Caracciolo (vagy más korabeli szerző) munkáját vette át, mivel a Portinacula helyett már a Portiuncula alakban használták a tulajdonnevet. Emellett Laskai esetében van egy további, kisebb módosítás, mivel a porto ige helyett a defero igét használja, amiből arra következtethetünk, hogy egy harmadik forrást is használt. Ehhez hasonló egy szinte jelentéktelen módosítás, amikor Caracciolo egyetlen kötőszót illeszt csak a szövegbe. A második eset egy olyan példára vonatkozik, amely a három szerző közül csak Caracciolónál szerepel. Bonaventura arról számol be, hogy a szent könnyező, és együttérzéssel teli társai közül az egyik, akit Ferenc gvárdiánjának nevezett, isteni sugallatra tudomást szerzett a fogadalmáról, majd felkelt, és odavitte Krisztus szegénykéjének a habitust és a kordát, miközben azt mondta neki, hogy a szent engedelmisség jegyében fel kell vennie azokat. Caracciolo itt csak a cselekvéssort veszi át, és kevesebb olyan adatot szerepeltet, amelyek a társak érzelmi reakcióira utalnak. Ennek a magyarázata az is lehet, hogy itt Ferenc személyére akarta helyezni a hangsúlyt, és nem a társai reakciójára. A bővítés egy másik példáját jelentheti egy másik, a zsoldárt imádkozó Ferencet bemutató szakasz, amelyet Temesvári kibővítve vesz át Bonaventurától, amikor hozzáfűzi azt is, hogy Ferenc az Úrhoz kiált és könyörög. A harmadik esetre vonatkozóan, amikor egy szerző csak egy kisebb részét veszi át a mások által teljes egészében idézett szakasznak, Bonaventura korábban már említett leírását említhetjük meg a földön zsákruhában fekvő imádkozó, oldalsó kezével eltakaró Ferencről, amely szakaszból, Caracciólótól eltérően Laskai csak a seb eltakarását veszi át. Ennek oka, hogy az előző részt más forrásból veszi át, és itt is vannak kisebb módosítások.

A *Legenda maior*ból vett idézetek esetében két példát hozunk arra vonatkozóan, hogy az egyes kompilátorok más forrást is használtak a tranzitusról szóló sermókban. Ezek egyike az a szakasz, amikor a haldokló Ferenc az evangéliumos könyvet kéri, és abból János evangéliumának egy szakaszát olvastatja fel. Az esemény leírását Caracciolo, Laskai és Temesvári egyaránt közlik, azonban ismét Temesvári Pelbárt az, aki a többiekénél nem szereplő információkat is közöl, egy eltérő forrás alapján. Az eltérő forrás használata még inkább nyilvánvaló egy másik esetben, amikor Temesvári azonos kifejezéseket használva teljesen eltérő történetet beszél el. Bonaventura esetében az erényes Monaldus testvér látomása szerepel, aki látja az égbe emelkedő, kitárt karral a testvéreket megáldó Ferencet, míg Temesvári arról a pillanatról számol be, amikor Ferenc a halála előtt karját kitérve megáldja minden testvérét.

A három sermo egyéb forrásokkal való összevetése során azt a megállapítást fogalmazhatjuk meg, hogy a szerzőik más ferences forrásokat is felhasználtak a *Legenda maior* mellett a minél pontosabb és

terjedelmesebb információközlés céljával. A legnagyobb arányban a két Celanói-életrajz, illetve a *Legenda maior* szövege szerepel, és kisebb arányban más források, a *Perugiai legenda* és *A három társ legendája*. Ugyanakkor olyan adatok is előfordulnak a beszédekben, amelyek minden egyes legendában szerepelnek, így ezekben az esetekben nem mindig lehet egyértelműen megállapítani, hogy az adott *sermo* pontosan melyik szövegből idéz. Ennek az egyik példája a tranzitus időpontjának meghatározása, amely húsz évvel Ferenc megtérése után történt, vagy az a mozzanat, amikor Ferenc a kezével eltakarja az oldalán levő sebet. A *viginti annorum* kifejezés a *Perugiai legendában*, és *A három társ legendájában*, illetve Celanóinál is szerepel, de a 16. századi sermók esetében valószínűbb a *Legenda maior* és a *Legenda minor* szövegének átvétele. A seb eltakarását leíró szövegrészt Caracciolo teljes egészében átveszi a *Legenda maiorból*, Laskai viszont a két Celanói-életrajz leírását kombinálja egymással. A további források használatára vonatkozóan több alkalommal is megfigyelhető, hogy a kompilátor a *Legenda maior* szövegét a *Legenda minor* egyes szakaszaival egészíti ki. Caracciolo közli, hogy élete utolsó napjaiban Szent Ferenc a Porciunkulához vitette magát, azonban a *Legenda maior* nem számol be arról a körülményről, hogy ruhátlanul feküdt a földön a halála előtti időszakban; mivel fontosnak tartotta ennek a részletnek a felelevenítését, a *Legenda minor* erre vonatkozó szakaszát is áttemelte a *sermo* szövegébe. Erre vonatkozóan egy másik példát jelent az esemény, amikor Ferenc ujjongva örül, hogy hűséges maradt a Szegénység Úrnőhöz. Ebben az esetben Bonaventura a két Celanói-életrajz szövegéből egyaránt idéz részleteket, és ezt veszi át minimális stilisztikai módosításokkal Caracciolo; ezzel szemben Temesvári Pelbárt Bonaventura másik írására, a *Legenda minorra* hivatkozik. Egy különleges esetet jelent az a szakasz, amely kisebb eltérésekkel szerepel a két Celanói-életrajzban, és egyes életrajzírók és kompilátorok az egyik vagy a másik változatot veszik át. Celanói második életrajza a Ferenc halálakor jelenlevő testvérekre az *assistentes*, míg a két Bonaventura-legenda az *existentes* melléknevet használja: Caracciolo ebben az esetben nem az előbbi írásokat, hanem a Celanói életrajzot használhatta. Ezzel szemben a Celanói-életrajzoknak azt a részletét, amelyben a haldokló Ferenc János evangéliumából olvastat fel egy szakaszt, a *Legenda minor*, a *Legenda maior*, és mind a négy kompilátor közli, azonban a leírást egyikük sem veszi át teljes egészében: a legnagyobb terjedelemben Caracciolo beszédében szerepel, Laskainál, illetve Temesvárinál jóval rövidebb formában olvasható. A Ferenc halála előtt imádkozott zsoldárt viszont Bonaventura kibővítve veszi át Celanóitól, majd ez a hosszabb szöveg jelenik meg Caracciolo, illetve Temesvári sermójában. Ferenc elszenderülésének pillanata különösen érdekes abból a szempontból, hogy míg Bonaventura két legendája, és a rá támaszkodó Caracciolo-*sermo* a Celanói-beszámoló rövidített változatát hozza, Temesvári beszédének forrása viszont a terjedelmesebb Celanói-életrajz.

Végül a híres jelenetnek, amelyben egy testvér látja Ferenc lelkét csillagként az égbe emelkedni, a forrása szintén Celanói, tőle veszi át Bonaventura, hozzáfűzve, hogy megérdemelte a fénybe és békébe való belépést, ahol örökre Krisztussal van – ez a részlet a sermók közül azonban csak Temesvárinál szerepel, jóval kisebb terjedelemben. Ehhez hasonló Ferenc halála dátumának meghatározása, amelyet a jóval részletesebb Celanói-szövegből Bonaventura rövidebb formában vesz át, Caracciolo pedig még tovább rövidíti a szöveget.

IV. Összegzés

A transitus szó klasszikus latin nyelvi jelentéseire alapozó keresztény irodalmi használat ókori kezdeteinek középpontjában Mária mennybevitelének témája, a transitus Mariae áll, amely a középkori és kora újkori sermoirodalomban is tovább hagyományozódott, így Roberto Caracciolo egyik beszédgyűjteményében is szerepel. A transitus Mariae alapvető jellemzője, hogy a hétköznapi és a természetfeletti elemek együtt szerepelnek benne, ugyanakkor a transzcendenciának jóval nagyobb szerepe van. A szentek földi életének végére vonatkozó leírásokban ehelyett az olyan elemek a

hangsúlyosak, mint a búcsúzás, illetve a szenvedésnek és a földi élet végének az elfogadása. Szent Ferenc tranzitusa a ferences szerzők által írt sermogyűjteményekben rendszerint megjelenik: a leírások fő forrása Szent Bonaventura írása, amelyeknek a kiegészítésére a kompilátorok egyéb ferences forrásokat is használnak. A szövegek párhuzamos vizsgálata alapján valószínűsíthetjük, hogy a magyarországi ferences szerzők a 16. század elején a *Legenda maior* mellett a *Legenda minor* szövegét is ismerték és használták.

V. Mellékletek

Szent Bonaventura:

Legenda maior

Két évvel azután, hogy testébe vésődtek a szent sebek, vagyis a megtérését követő huszadik évben, miután a kínzó betegségek számos csapása és megpróbáltatása nyomán olyaná alakult,

mint a mennyei Jeruzsálem épületébe illő kő, vagy mint a kovácsoltvas, amelyet kalapácsütés formál tökéletesre sokszoros sanyargatás által, a Porciunkulai Boldogasszonyhoz vitette magát, hogy ott adja ki élete utolsó *leheletét*, ahol befogadta a *kegyelem lelkét*.

Miután meghozták, az Igazság példája szerint óhajtotta megmutatni, hogy számára semmi közös nincs a világgal. Ezért olyannyira súlyos betegségében, amely egészen legyöngítette, a lélek hevében teljesen mezítelenül a csupasz földre borult, hogy ama utolsó órán, amikor az ellenség esetleg még dühöngeni tud, mezítelenül küzdjön a mezítelennel.

Így feküdt a földre, levetve zsákszerű ruháját, *arcát* szokásához híven az égre *emelte*, ama *dicsőség felé tekintve* egészen, és bal kezével eltakarta jobb oldalsebét, nehogy meglássák.

A testvérekhez így szólt: „Én a magamét megtettem. Ami titeket illet, arra tanítson meg benneteket Krisztus!”

A szentet sirató társakat rendkívüli részvét töre járta át. Egyikük, akit Isten embere saját gvardiánjának hívott, isteni sugallatból felismerte óhaját, ezért sietve fölkel és Krisztus szegénye mellől felvette a ruhát a kordával és alsóruhával együtt, e szavak kíséretében: „Neked, mint szegénynek mindezt kölcsönadom, fogadd el a szent engedelmisség nevében.”

Örül ennek a szent és örvendező szívvel ujjong, mert látja, hogy mindvégig megtartotta hűségét a szegénység úrnő iránt. Égre emelt kezekkel Krisztusát magasztalja, hiszen mindentől

megfosztva, szabadon járul elé.

Mindezeket a szegénység iránti féltékeny szeretetéből cselekedte, hogy még egy ruhát se akarjon saját tulajdonául, csak mint kölcsön kapottat.

Bizony mindenben a megfeszített Krisztushoz akart hasonló lenni, aki szegényen, szenvedőn és mezítelenül függött a kereszten. Megtérésének kezdetén is ezért maradt ruhátlanul a főpap színe előtt, és élete végén ugyancsak ruhátlanul akart kilépni e világból.

A jelenlévő testvéreknek a szeretet engedelmisségénél fogva meghagyta, hogy halála beálltakor hagyják még mezítelenül a földön heverni annyi időn át, ameddig valaki egy mérföldet kényelmesen meg tud tenni.

Ó, valóban keresztény ember,
ki a tökéletes utánczás által
életében az élő Krisztushoz,
haldokolva a haldoklóhoz,

és halálában a megholthoz igyekezett hasonlítani,
és így végül kiérdemelte,
hogy a külső hasonlóság jegyeivel is ékeskedjék!

Végül elérkezett átmenetelének órája. Minden ott élő testvért magához hívatott, vigasztaló szavakkal illette őket saját halála miatt, és atyai lelkülettel buzdított Isten szeretetére. Arról beszélt nekik, hogy őrizték meg a türelmet, a szegénységet és hűségüket a római szent Egyház iránt, a szent Evangéliumot helyezve egyéb szabályzatok elé.

Testvérei köréje telepedtek, ő pedig *kitárta följük kezét*, karjait kereszt alakban áttéve egymáson, ugyanis mindig ezt a jelet kedvelte, és mind a jelenlévő, mind a távollévő testvéreket megáldotta a Keresztrefeszített erejében és nevében. Majd hozzátette: „Fiaim, mindnyájan éljete az Úr félelmében és maradjatok meg benne mindig. És mert közeleg az eljövendő kísértés és szorongatás, boldogok, akik kitartanak mindabban, amit elkezdtek. Én pedig Istenhez sietek, akinek a kegyelmébe ajánlak mindnyájatokat.”

Cum itaque per biennium ab impressione sacrorum stigmatum, anno videlicet a sua conversione vigesimo, multis fuisset angustantium infirmitatum probativis tusionibus conquadatus, tamquam lapis in supernae Ierusalem aedificio collocandus et tamquam ductile opus sub multiplicis tribulationis malleo ad perfectionem adductus, ad Sanctam Mariam de Portinacula se portari poposcit, quatenus, ubi acceperat spiritum gratiae (cfr. Heb 10,29), ibi redderet spiritum vitae (cfr. Gen 6,17). Quo cum fuisset perductus, ut Veritatis exemplo monstraret, quod nihil erat illi commune cum mundo, in illa infirmitate tam gravi, quae omni languori conclusit, super nudam humum se totum nudatum in spiritus fervore prostravit, quatenus hora illa extrema, in qua poterat adhuc hostis irasci, nudus luctaretur cum nudo. 3 Decubans sic in terra, saccina veste deposita, faciem solito more levavit in caelum (cfr. Iob 11,15), et intendens illi gloriae (cfr. Act 7,55) totus, manu sinistra dextri lateris vulnus, ne videretur, obtexit. Et ait ad fratres: „Ego quod meum est feci (cfr. 3Re 19,20); quod vestrum est Christus edoceat”. Illacrimantibus autem sociis Sancti, qui miro fuerant compassionis telo percussi, unus ex eis, quem vir Dei guardianum suum esse dicebat, votum ipsius divina inspiratione cognoscens, festinus surrexit et acceptam cum chorda et femoralibus tunicam pauperculo Christi obtulit, dicens: „Haec tibi tamquam pauperi commodo, et tu illa suscipias obedientiae sanctae mandato”. Gaudet ex hoc vir sanctus et iubilat prae laetitia cordis (cfr. Cant 3,11), quoniam fidem tenuisse dominae paupertati usque in finem se vidit, palmasque levans ad caelum (cfr. 2Par 6,13), Christum suum magnificat, pro eo quod, exoneratus ab omnibus, liber vadit ad ipsum. Fecerat enim haec omnia paupertatis zelo, ut nec habitum quidem vellet habere nisi ab alio commodatum. Voluit certe per omnia Christo crucifixo esse conformis, qui pauper et dolens et nudus in cruce pependit. Propter quod et in principio conversionis suae nudus remansit coram antistite et in consummatione vitae nudus voluit de mundo exire, fratribusque sibi assistentibus in obedientia caritatis iniunxit, ut, cum viderent eum iam esse defunctum, per tam longum spatium nudum super humum iacere permitterent, quod unius milliarii tractum suaviter quis perficere posset. O vere christianissimum virum, qui et vivens Christo viventi et moriens morienti et mortuus mortuo perfecta esse studuit imitatione conformis et expressa promeruit similitudine decorari! Hora denique sui transitus propinquante, fecit omnes fratres existentes in loco ad se vocari, et eos consolatoriis verbis pro sua morte demulcens, paterno affectu ad divinum est hortatus amorem. De patientia et paupertate et sanctae Romanae Ecclesiae fide servandis sermónem protraxit, ceteris institutis sanctum Evangelium anteponebat. Circumsedentibus vero omnibus fratribus, extendit super eos manus (cfr. Gen 48,14) in modum crucis brachiis cancellatis, pro eo quod hoc signum semper amabat, et omnibus fratribus, tam praesentibus quem absentibus, in Crucifixi virtute ac nomine benedixit. Insuper et adiecit: „Valete, filii omnes, in timore Domini et permanete (cfr. Tob 2,14) in eo semper. Et quoniam futura tentatio et tribulatio (cfr. Sir 27,6) appropinquat, felices, qui perseverabunt (cfr. Mat 10,22) in his quae coeperunt. Ego vero ad Deum propero, cuius gratiae vos omnes commendo”. Suavi huiusmodi admonitione

completa iussit vir Deo carissimus, Evangeliorum sibi codicem apportari et Evangelium secundum Ioannem, quod incipit ab eo foco: Ante diem festum Paschae (cfr. Ioa 13,1), sibi legi poposcit. Ipse vero prout potuit in huius Psalmi vocem erupit: Voce mea ad Dominum clamavi, voce mea ad Dominum deprecatus sum, et ad finem usque complevit: Me, inquit, exspectant iusti, donec retribuas mihi (cfr. Ps 141,2-8). Tandem cunctis in eum completis mysteriis, anima illa sanctissima carne soluta et in abyssum divinae claritatis absorpta, beatus vir obdormivit in Domino (cfr. Act 7,60). Unus autem ex fratribus et discipulis eius vidit animam illam beatam, sub specie stellae praeulgidae a candida subvectam nubecula (cfr. Apoc 14,14) super aquas multas (cfr. Ps 28,31) in caelum recto tramite sursum ferri, tamquam sublimis sanctitatis candore praenitidam et caelestis sapientiae simul et gratiae ubertate repletam, quibus vir sanctus promeruit locum introire lucis et pacis, ubi cum Christo sine fine quiescit. Minister quoque fratrum in Terra Laboris tunc erat frater Augustinus, vir utique sanctus et iustus, qui in hora ultima positus, cum diu iam pridem amisisset loquelam, audientibus qui astabant, subito clamavit et dixit (cfr. Act 23,4; Luc 9,39). „Exspecta me, pater, exspecta, ecce, iam venio tecum!“. Quaerentibus fratribus et admirantibus multum, cui sic loqueretur audacter, respondit: „Nonne videtis patrem nostrum Franciscum, qui vadit ad caelum?“ Et statim sancta ipsius anima, migrans a carne, patrem est secuta sanctissimum. Episcopus Assisinas ad oratorium Sancti Michaelis in Monte Gargano tunc temporis peregrinationis causa perrexerat, cui beatus Franciscus, apparens nocte transitus sui, dixit: „Ecce, relinquo mundum et vado ad (cfr. Ioa 16,28) caelum“. (BONAVENTURA 2009, cap. XIV., 3,1-6,7)

Roberto Caracciolo

Sermo XLIIII. De sacris admirandisque stigmatibus Seraphici Francisci

Tertio magnificavit Dominus beatum Franciscum in felici consumatione, non enim silentio praeterire debemus quanta devotione, quanta fervore transiit Franciscus in hoc mundo ad Patrem de quo sic scribit Bonaventura, quod anno vigesimo a sua conversione cum fuisset multis infirmitatibus molestatus tulisset biennio stigmata illa sacra ad sanctam Mariam de Portiuncula se portari poposcit, quo cum fuisset perductus super nudam humum se totum nudatus in spiritus fervore se prostravit. Decubans sic in terra saccina veste deposita, faciem solito more levavit in coelum et intendens illi gloriae totius manu sinistra dextrae lateris vulnus ne videretur obtexit et ait ad fratres: ego quod meum est feci, quod vestrum et Christus edoceat. Illacrimantibus autem sociis sancti unus ex eis quem vir Dei guardianum suum esse dicebat, votum ipsius divina inspiratione cognoscens festivus surrexit. Et acceptam cum corda et femoralibus tunicam pauperulo Christi obtulit dicens: haec tibi tanquam pauperi commodo et tu illa suscipias obedientiae sanctae mandato. Gaudet ex hoc vir sanctus quia fidem tenuisse dominae paupertatis usque in finem se vidit, palma sancta levata ad caelum Christum suum benedixit, sicque indutus habitu vili, fratres assistentes consolatoriis verbis pro sua morte demulcens paterno affectu ad divinum est hortatus amorem. Et post benedictionem datam adiecit: valet filii omnes in timore Domini et permanete in eo semper. Ego ad Deum propero, cuius gratiae vos omnes commendo. Iussitque evangeliorum sibi codicem apportari, et evangelium secundum Iohannem scilicet Ante diem festum pasce sibi legi poposcit. Ipse vero prout potuit in huius psalmi vocem prorupit. Voce mea ad Dominum clamavi, et ad finem usque complevit inquis: me expectant iusti donec retribuas mihi. Tandem cunctis in eum expletis mysteriis obdormivit in Domino. Fuit quodam ministro terrae laboris et episcopo Assisinati existenti in monte Gargano eius transitus divinitus revelatus et diffusius videre poteris in legenda. Transiit autem venerabilis pater ex huius mundi naufragio anno Dominice incarnationis millesimoduocentesimotricesimo quarto nonas octobris die sabbati in sero, sepultus est in die dominico. (CARACCILO 1489b)

Temesvári Pelbárt

[Pelbartus: *Pomerium de sanctis, Pars aestivalis*
Sermo LXX.]

Sequitur de Seraphico patre Francisco

Sermo primus de eius felici similitudine ad Christum

Circa secundum principale de multiplici similitudine Francisci ad Christum

Vicesima in angelica confortatione et evocatione, quia sicut Christo propinquo passioni et morti apparuit angelus confortans eum, sic Franciscus cum multis infirmitatibus praevis propinquaret morti, et desideraret pro iucunditate spiritus audire sonitum harmonicum, ecce angelus Domini affuit, qui cythara insonuit tam mira suavitate, ut aliud saeculum putaret Franciscus se commutasse. **Vicesimaprima** in nudatione, quia sicut Christus pauper et dolens et nudus in cruce mortuus est, sic Franciscus circa mortem fecit se denudari, et ad mandatum guardiani habitum resumpsit, ut paupertati et oboedientiae fidem tenuisse ostenderet, de qua fratres admonuit. **Vicesimasecunda** in Christiformi extensione. Nam sicut *Christus extensis manibus in cruce mortuus est psallens et animam commendans* etc., sic Franciscus extendit manus circa mortem in modum crucis brachiis cancellatis, eo quod hoc signum semper amabat, et omnibus fratribus in Crucifixi nomine benedixit praesentibus et futuris, et evangelium de passione Christi secundum Iohannem legi fecit, orans et psallens transiit. **Vicesimatertia** in iubilosa introductione, quia Christus cum iubilo ascendit in caelum, sicut Franciscus laetus dixit: „Ecce propero ad Deum.” Et iterum **Psalmum** „*Voce mea ad Dominum clamavi*” complens dixit: „*Me expectant iusti, donec retribuas mihi*”. Ex quo credo pie sanctos Dei angelos ac beatos tunc expectantes affuisse. Anima autem soluta visa est in specie stellae praefulgidae recto tramite in caelum sursum ferri et introire lucem aeternam, ubi cum Christo regnat etc.

Circa tertium de gloriosa beatitudine Francisci quaeritur, utrum beatus Franciscus in similitudine Christi transformatus sit ad supremum chorum angelorum sublimatus et summa gloria felicitatus. Ad quod secundum **Franciscum de Mayronis in sermone** aliosque recolligendo respondetur, quod sic, per plures rationes sequentes. **Prima** ratio Seraphici amoris. Nimirum **Magister** dicit **in II. dist. IX. c. VI.** allegans **Gregorium**, videlicet quod *homines pro qualitate meritorum statuuntur in ordinibus angelorum, et illi in ordine superiorum, qui magis ardent charitate, alii in ordine inferiorum, qui minus perfecti sunt.* Haec ibi. Sed quoniam beatus Franciscus ardebat in praesenti Seraphico amore ad Christum, ut testatur **Bonaventura**, ergo in illo ordine summo est exaltatus. **Secunda** ratio elongationis a terrenis. Nam **Augustinus De civitate Dei li. IX.** dicit sic: *Quanto quisque fit Deo similior, tanto propinquior.* Nulla est enim ab eo longinquitas alia, quam dissimilitudo eius per temporalium cupidinem. Proinde et Seraphim sunt Deo proximiores, quia ab infimis summe elongati in solo Dei amore ardent, et in Christi plagas adeo transformantur per charitatem, sicut dicit **Franciscus de Mayronis**, quod scilicet qui intime cerneret Seraphim, videret in eis stigmata Christi expressa intellectualiter, sicut sensualiter fuit in Seraph apparitione beato Francisco facta demonstratum. Cum ergo beatus Franciscus fuerit Seraphico amore in Christi similitudinem summe transformatus prae ceteris, habetur propositum. (G)

Tertia ratio, quam magnae humilitatis. Est enim regula per Christum tradita, quod *qui se humiliat, exaltabitur*, ergo qui se magis humiliat, magis exaltabitur, et qui maxime, maxime, per **Topicam regulam**, scilicet: *Sicut simpliciter ad simpliciter, sic magis ad magis, et maxime ad maxime.* Sed beatus Franciscus fuit permaximae humilitatis, ut testatur **Bonaventura in legenda**, ergo summe est exaltatus in caelo, sicut et revelatione certa confirmatum est. Ut enim in **legenda** dicit **Bonaventura**, quidam sanctus frater, scilicet Ludovicus, et alius consimiliter sanctus frater, Masseus orans in extasi factus vidit in caelo inter multas sedes unam ceteris digniorem, omni gloria refulgentem miratus, quis ad illam deberet assumi, audivit vocem dicentem: „Sedes ista unius de ruentibus fuit, et nunc humili servatur

Francisco.” Reversus ad se frater tandem interrogavit beatum Franciscum, quid de seipso sentiret. Ad quem ille: „Videor – ait – mihi maximus peccatorum.” Cumque frater diceret ex adverso, quod hoc sana conscientia non posset dicere, respondit: „Si quantumcumque sceleratum hominem tanta fuisset Christus misericordia prosecutus, arbitror sane, quod multo, quam ego gratior Deo esset.” Et sic ille aedificatus est. **Quarta** ratio exultationis felicis et multiplicis. Nam beatus Franciscus in caelesti gloria gaudet. Primo de charitatis ardore Seraphica Dei visione. Secundo de Christi assimilatione per gloriosa illa scilicet stigmata. Tertio de Beatae Virginis Mariae dilectione. Quarto de omnium sanctorum congratulatione, quia tam Beata Virgo Maria, quam omnes sancti plurimam afficiuntur ad gloriosa illa Christi stigmata, quibus decoratur beatus Franciscus. **Quinto** gaudet de multorum salute acquisita per se et per sui ordinis fratres. **Sexto** gaudet de singulis fratribus in caelo. **Septimo** de illustratione totius caelestis patriae ex gloria stigmatum, qua refulgebit post resurrectionem. O ergo sanctissime pater, ora pro nobis. (PELBARTUS)

Laskai Osvát

De sanctis bigae salutis. De Sancto Francisco. Sermo XCII.

Septimo beatus Franciscus fuit similis Christo Domino in finali denudatione. Salvator etenim saeculi Christus in cruce nudus pependit, ut patet ex evangeliis, ideo pia mater sua de cruce nudum depositum de hoc specialiter plorabat dicens: „O fili mi dulcissime, qui cuncta creasti, et diversis adornasti coloribus, nunc nudus iaces coram me sanguine tabefactus.” Sic beatus Franciscus anno vigesimo a sua conversione et biennio ab impressione sanctorum stigmatum, ut dicit Sanctus Bonaventura, sciens se ex hac vita migraturum ad Sanctam Mariam de Portiuncula se deferri poposcit, ut ubi per Virginem Dei Matrem spiritum conceperat perfectionis, et gratiae ibidem bravium perciperet retributionis aeternae. Deductus igitur ad locum praefatum super nudam humum se totum deposuit, manu sinistra dextri lateris vulnus, ne videretur, ut potuit, obtexit, facieque serena solito more in caelum levata coepit magnificare Altissimum pro eo, quod ab omnibus expeditus transiret ad ipsum. Hora igitur sui transitus instante fratres fecit ad se vocari filiis circumsedentibus coram pauperum patriarcha, cuius oculi iam caligaverant non senio, sed lacrimis, extendit super eos manus in modum crucis pro eo, quod hoc signum semper amabat, fratribus tam praesentibus, quam absentibus in Crucifixi nomine benedixit, exhortatus eos ad vestigia Christi sectanda, postea evangelium secundum Iohannem ab illo loco "Ante diem festum Pasche" sibi legi poposcit, ut in eo vocem dilecti pulsantis audiret, a quo solum paries carnis disiungebat, cunctis in eum completis mysteriis orans et psallens vir sanctus obdormivit in Domino, et anima illa sanctissima in aeternae claritatis abyssum absorpta est.

Eadem hora minister in terra laboris Augustus nomine vir utique sanctus in hora ultima positus, cum iam diu amisisset loquelam, subito exclamavit dicens: „Exspecta me, pater, exspecta, ecce iam venio tecum.” Quaerentibus autem fratribus, cui sic loqueretur, dixit: „Ecce video beatum Patrem Franciscum in caelum euntem immenso lumine fulgentem.” Quibus dictis et ipse emisit spiritum. Fit igitur concursus populorum ad mirandum spectaculum. Erat enim similitudo clavorum nigra, quasi ferrum, vulnus autem lateris rubeum, et ad orbicularitatem quandam carnis contractione reductum rosa pulcherrima videbatur, caro vero reliqua, quae prius ex infirmitate et natura ad nigredinem declinabat, candore nimio renitescens secundae stolae pulchritudinem praetendebat. Cum igitur in candida carne clavi nigrescerent, vulnus lateris ruberet, non est mirandum, quod videntibus laetitiam ingerebat, lacrimabantur filii pro subtractione tam amabilis patris, sed non modica perfundebantur laetitia, dum in eo deosculabantur signacula summi regis, et miraculi novitas planctum vertebat in iubilum. Unde virtus Dei ad ipsius patris invocatione caecis visum, surdis auditum, mutis verbum, claudis gressum restauravit, letaliter vulneratos sanavit. Et quis etiam nunc non sentiat ipsius suffragium, si devote invocetur? Accedamus igitur, carissimi, ad pium patrem Christi stigmatum baiulum etc. (LASKO)

1. táblázat. A források összehasonlító táblázata

Szent Bonaventura	Roberto Caracciolo	Temesvári Pelbárt	Laskai Osvát	Egyéb források
<p>Cum itaque <u>per biennium ab impressione sacrorum stigmatum</u>, anno videlicet a _____ sua <u>conversione vigesimo</u>, <u>multis fuisset angustiantium infirmitatum</u> <u>probativis tusionibus conquadatus</u>, tamquam lapis in supernae Ierusalem aedificio collocandus et tamquam ductile opus sub multiplicis tribulationis malleo ad perfectionem adductus, <u>ad Sanctam Mariam de Portinacula se portari poposcit</u>, quatenus, <u>ubi acceperat spiritum gratiae</u>, ibi redderet spiritum vitae.</p>	<p>...de quo sic scribit Bonaventura, quod <u>anno vigesimo a sua conversione cum fuisset multis infirmitatibus molestatus tulisset biennio stigmata illa sacra ad sanctam Mariam de Portiuncula se portari poposcit</u>, quo cum fuisset perductus <u>super nudam humum se totum nudatus</u> in spiritus fervore se prostravit.</p>	<p>Vicesimapri ma in nudatione, quia sicut Christus pauper et dolens et nudus in cruce mortuus est, sic Franciscus circa mortem fecit se denudari, <u>et ad mandatum guardiani habitum resumpsit</u>, ut paupertati et oboedientiae fidem tenuisse ostenderet, de qua fratres admonuit (más forrás)</p>	<p>Sic beatus Franciscus <u>anno vigesimo a _____ sua conversione et biennio ab impressione sanctorum stigmatum</u>, ut dicit Sanctus Bonaventura, sciens se ex hac vita migraturum <u>ad Sanctam Mariam de Portiuncula se deferri poposcit</u>, <u>ut ubi per Virginem Dei Matrem spiritum conceperat perfectionis, et gratiae</u> ibidem <u>bravium perciperet retributionis aeternae</u>.</p>	<p>Conversionis suae tempus iam erat <u>viginti annorum spatio consummatum</u>, sicut sibi divina innotuerat voluntate. (Cel 1)</p> <p><u>Viginti</u> autem <u>annis</u> expletis postquam beatus Franciscus evangelicae perfectioni adhaesit, voluit misericors Deus quod ipse requiesceret a laboribus suis (AnPer)</p> <p>Post <u>viginti</u> autem <u>annos</u> ex quo perfectissime Christo adhaesit (LegTriumS)</p> <p><u>Biennio</u> itaque <u>ab impressione sacrorum stigmatum</u>, <u>anno videlicet a sua conversione vigesimo</u>, <u>ad Sanctam Mariam de Portiuncula se deferri poposcit</u>, <u>ut ubi per Virginem Matrem Dei spiritum conceperat perfectionis et gratiae</u>, <u>ibidem</u></p>

				<p><u>mortis soluto debito, ab bravium perveniret retributionis (cfr. Phip 3,14; Col 3,24) aeternae.</u></p> <p>Legenda minor</p> <p><u>super nudam humum se totum nudatum</u> deposuit, quatenus hora illa extrema, in que poterat adhuc hostis irasci, nudus luctaretur cum nudo.</p> <p>Legenda minor</p>
<p><u>Decubans sic in terra, saccina veste deposita, faciem solito more levavit in caelum, et intendens illi gloriae totus, manu sinistra dextri lateris vulnus, ne videretur, obtexit.</u></p>	<p><u>Decubans sic in terra saccina veste deposita, faciem solito more levavit in coelum et intendens illi gloriae totus manu sinistra dextrae lateris vulnus ne videretur obtexit.</u></p>	-	<p>Deductus igitur ad locum praefatum <u>super nudam humum se totum deposuit, manu sinistra dextri lateris vulnus, ne videretur,</u> ut potuit, <u>obtexit,</u> quod ab omnibus expeditus transiret ad ipsum.</p>	<p>Confectus namque infirmitate illa tam gravi, quae omni languori conclusit, <u>super nudam humum</u> (cfr. Is 14,1) <u>se nudum fecit deponi,</u> ut hora illa extrema, in qua poterat adhuc hostis irasci, ‘nudus luctaretur cum nudo’ Cel 1</p> <p><u>Positus sic in terra</u> (cfr. Iob 20,4), <u>saccina veste deposita,</u></p>

				<p><u>faciem solito levavit ad caelum</u> (cfr. Iob 11,15), <u>et intendens illi gloriae</u> (cfr. Iob 11,5) <u>totus, manu sinistra dextri lateris vulnus, ne videretur, obtexit.</u></p> <p>Cel 2</p> <p><u>Decubans sic in terra et pulvere nudatus athleta, manu sinistra dextri lateris vulnus, ne videretur, obtexit,</u></p> <p>Legenda minor</p>
<p>quidam frater probatae virtutis, Monaldus nomine, ad ostium capituli divina commonitione respiciens, vidit corporeis oculis beatum Franciscum in aëre sublevatum, <u>extensis velut in cruce manibus, benedicentem fratres.</u></p>		<p>sic Franciscus <u>extendit manus circa mortem in modum crucis brachiis</u> cancellatis, eo quod hoc signum semper amabat, et omnibus <u>fratribus</u> in Crucifixi nomine <u>benedixit</u> praesentibus et futuris</p>		
<p><u>Illacrimantibus autem sociis Sancti,</u> qui miro fuerant compassionis telo percussi, <u>unus ex eis, quem vir Dei</u></p>	<p><u>Illacrimantibus autem sociis sancti unus ex eis quem vir Dei guardianum suum esse dicebat, votum ipsius divina inspiratione cognoscens festinus surrexit, Et acceptam cum corda et femoralibus tunicam pauperulo Christi</u></p>			<p>Interea sopitis utcumque singultibus, <u>guardianus eius,</u> qui <u>votum sancti divina</u> verius <u>inspiratione cognovit, festinus surrexit et</u></p>

<p><u>guardianum suum esse dicebat, votum ipsius divina inspiratione cognoscens, festinus surrexit et acceptam cum chorda et femoralibus tunicam pauperculo Christi obtulit, dicens: "Haec tibi tamquam pauperi commodo, et tu illa suscipias obedientiae sanctae mandato".</u></p>	<p><u>obtulit dicens: haec tibi tanquam pauperi commodo et tu illa suscipias obedientiae sanctae mandato.</u></p>			<p><u>acceptam cum femoralibus tunicam</u> saccinamque cappellulam, <u>dixit</u> ad patrem: "Tunicam istam et femoralia cum cappellula, <u>obedientiae sanctae mandato</u>, a me tibi <i>accommodata</i> <i>m</i> cognoveris!</p>
<p><u>Gaudet ex hoc vir sanctus et iubilat prae laetitia cordis (cfr. Cant 3,11), quoniam fidem tenuisse dominae paupertati usque in finem se vidit, palmasque levans ad caelum (cfr. 2Par 6,13), Christum suum magnificat, pro eo quod, exoneratus ab omnibus, liber vadit ad ipsum...</u></p>	<p><u>Gaudet ex hoc vir sanctus quia fidem tenuisse dominae paupertatis usque in finem se vidit, palma sancta levata ad caelum Christum suum benedixit, Domini et permanete in eo semper.</u></p>	<p><u>facieque serena solito more in caelum levata coepit magnificare Altissimum pro eo, quod ab omnibus expeditus transiret ad ipsum.</u></p>		<p><u>Gaudet sanctus et iubilat prae laetitia cordis (cfr. Cant 3,11), quoniam fidem tenuisse dominae paupertati usque in finem se videt.</u> Cel 2 Levat post haec sanctus palmas ad caelum (cfr. 2Par 6,13), et <u>Christum suum magnificat</u>, quod iam <u>exoneratus omnibus, liber vadit ad ipsum.</u> Cel 2 <u>facieque serena solito more levata in caelum (cfr. Iob 11,15), intendens illi gloriae</u></p>

				<p>totus <u>magnificare</u> <u>coepit</u> <u>Altissimum</u>, <u>pro</u> <u>eo quod expeditus</u> <u>ab omnibus</u>, liber iam transiret ad ipsum. Legenda minor</p>
<p><u>Hora</u> denique <u>sui</u> <u>transitus</u> propinquante, fecit omnes <u>fratres</u> <u>existentes</u> in loco <u>ad se</u> <u>vocari</u>, et eos <u>consolatoriis</u> <u>verbis pro sua</u> <u>morte</u> <u>demulcens</u>, <u>paterno affectu</u> <u>ad divinum est</u> <u>hortatus</u> <u>amorem...</u> Insper et adiecit: „<u>Valete, filii</u> <u>omnes, in</u> <u>timore Domini</u> <u>et permanete</u> (cfr. Tob 2,14) <u>in eo semper.</u></p>	<p>sicque indutus habitu vili, <u>fratres assistentes</u> <u>consolatoriis verbis pro sua</u> <u>morte demulcens paterno</u> <u>affectu ad divinum est</u> <u>hortatus amorem. et post</u> <u>benedictionem datam</u> adiecit: <u>valete filii omnes in</u> <u>timore Domini et permanete</u> <u>in eo semper.</u></p>		<p><u>Hora igitur</u> <u>sui transitus</u> <u>instante</u> <u>fratres fecit ad</u> <u>se vocari filii</u> circumsedenti bus coram pauperum patriarcha, cuius oculi iam caligaverant non senio, sed lacrimis, extendit super eos manus in modum crucis pro eo, quod hoc signum semper amabat, <u>fratribus tam</u> <u>praesentibus,</u> <u>quam</u> <u>absentibus</u> in Crucifixi nomine benedixit, exhortatus eos ad vestigia Christi sectanda... (más forrás)</p>	<p><u>Fratribus</u> meis <u>tam absentibus</u> <u>quam</u> <u>praesentibus</u> offensas omnes et culpae remitto, et eos, sicut possum, absolvo; quibus tu haec denuntians, ex parte mea omnibus benedices”. Cel 1 <u>Fecit</u> enim <u>fratres</u> omnes <u>assistentes</u> ibidem <u>ad se</u> <u>vocari, et verbis</u> <u>consolatoriis</u> (cfr. Zac 1,13) <u>eos</u> <u>pro sua morte</u> <u>demulcens,</u> <u>paterno affectu ad</u> <u>divinum est</u> <u>hortatus</u> <u>amorem.</u> Cel 2 Circumsedenti bus vero omnibus <u>fratribus, extendit</u> <u>super eos</u> dexteram suam, et</p>

				<p>incipiens a vicario suo capitibus singulorum imposuit Cel 2</p> <p>Legenda minor</p>
<p><u>Ego vero ad Deum propero, cuius gratiae vos omnes commendo.</u></p>	<p><u>Ego ad Deum propero, cuius gratiae vos omnes commendo.</u></p>	<p>Vicesimatertia in iubilo introductione, quia Christus cum iubilo ascendit in caelum, sicut Franciscus laetus dixit: „Ecce <u>propero ad Deum.</u>” (más forrás is)</p>		<p><u>Ego enim ad Deum propero, cuius gratiae vos omnes commendo</u> (Cel2)</p>
<p>Suavi huiusmodi admonitione completa iussit vir Deo carissimus, <u>Evangeliorum sibi codicem apportari et Evangelium secundum Ioannem</u>, quod incipit ab eo loco: <u>Ante diem festum Paschae</u> (cfr. <u>Ioa 13,1</u>), <u>sibi legi poposcit</u></p>	<p><u>Iussitque evangeliorum sibi codicem apportari, et evangelium secundum Iohannem scilicet Ante diem festum pasce sibi legi poposcit.</u></p>	<p>et <u>evangelium de passione Christi secundum Iohannem legi fecit</u>, orans et psallens transiit.</p>	<p><u>postea evangelium secundum Iohannem ab illo loco "Ante diem festum Pasche" sibi legi poposcit.</u></p>	<p><u>Iussit denique codicem Evangeliorum portari, et Evangelium secundum Iohannem sibi legi poposcit, ab eo loco ubi incipit: Ante sex dies paschae, sciens Iesus quia venit hora eius, ut transeat ex hoc mundo ad Patrem (Ioa 13,1 [12,1]).</u></p> <p><u>Cel 1 Codicem etiam Evangeliorum apportari praecipiens, Evangelium secundum Ioannem</u></p>

				<p><u>ab eo loco qui incipit: Ante diem festum Paschae</u> (cfr. Ioa 13,1) etc, <u>sibi legi poposcit.</u></p> <p>Post haec <u>Evangelium secundum Ioannem ab illo loco: Ante diem festum Paschae</u> (Ioa 13,1), <u>sibi legi poposcit</u>, ut in eo vocem Dilecti pulsantis (cfr. Cant 5,2) audiret, a quo solus eum iam carnis partes disiungebat. Legenda minor</p>
<p><u>Ips</u>e vero prout potuit in huius Psalmi vocem erupit: <u>Voce mea ad Dominum clamavi, voce mea ad Dominum deprecatus sum, et ad finem usque complevit: Me, inquit, exspectant iusti, donec retribuas mihi</u></p>	<p><u>Ips</u>e vero prout potuit in huius psalmi vocem prorupit. <u>Voce mea ad Dominum clamavi, et ad finem usque complevit inquit: me expectant iusti donec retribuas mihi.</u></p>	<p>Et iterum Psalmum „<u>Voce mea ad Dominum clamavi</u>” <u>complens dixit: „Me exspectant iusti, donec retribuas mihi.</u></p>		<p><u>Ips</u>e vero, prout potuit, in illum Davidicum psalmum erupit: „<u>Voce mea</u>”, inquit, „<u>ad Dominum clamavi, voce mea ad Dominum deprecatus sum</u> (Ps 141,2-8)”. Cel 1</p> <p><u>Ips</u>e vero, prout potuit, in hunc psalmum erupit: <u>Voce mea ad Dominum clamavi, voce mea ad Dominum deprecatus sum</u> (Ps 141,2-8) etc. Cel 2</p>
<p><u>Unus</u> autem ex fratribus et discipulis eius</p>		<p><u>Anima</u> autem soluta visa est in</p>		<p><u>Unus</u> autem ex fratribus et discipulis eius,</p>

<p><u>vidit animam</u> illam beatam, <u>sub specie</u> <u>stellae</u> <u>praefulgidae</u> a 51/75 candida subvectam nubecula (cfr. Apoc 14,14) <u>super aquas</u> <u>multas</u> (cfr. Ps 28,31) <u>in</u> <u>caelum recto</u> <u>tramite sursum</u> <u>ferri</u>, tamquam sublimis sanctitatis candore praenitidam et caelestis sapientiae simul et gratiae ubertate repletam, quibus vir sanctus promeruit <u>locum introire</u> <u>lucis et pacis</u>, <u>ubi cum</u> <u>Christo sine</u> <u>fine quiescit.</u></p>		<p><u>specie stellae</u> <u>praefulgidae</u> <u>recto tramite in</u> <u>caelum sursum</u> <u>ferri et introire</u> <u>luce</u> aeternam, <u>ubi</u> <u>cum Christo</u> <i>regnat etc.</i></p>	<p>fama non modicum celebris, cuius nomen nunc existimo reticendum, quoniam dum vivit in carne (cfr. Gal 2,20) non vult praeconio gloriari, vidit animam sanctissimi patris <u>recto tramite in</u> <u>caelum</u> conscendere super aquas multas (cfr. Ios 8,20; Ps 28,3). Cel 1</p> <p><u>Unus frater ex</u> <u>discipulis eius</u>, famae non modicum celebris, <u>vidit</u> <u>animam</u> sanctissimi patris quasi <u>stellam</u> (cfr. Sir 50,6), lunae immensitatem habentem et solis claritatem, praetendente m super aquas multas (cfr. Ps 28,3), a candida subvecta nubecula (cfr. Apoc 14,14), <u>recto tramite in</u> <u>caelum</u> conscendere (cfr. Ios 8,20). Cel 2</p> <p>Cuius <u>animam</u> vidit <u>unus ex</u> <u>discipulis eius</u> sanctitate</p>
---	--	---	--

				<p>famosus, quasi stellam lunae immensitatem habentem et claritatem solis praetendentem, super aquas multas (cfr. Ps 28,3) <u>subvectam a nubecula candida</u> (cfr. Apoc 14,14), <u>recto tramite in caelum</u> conscendere (cfr. Ios 8,20). (LegTriumS)</p> <p>Ipsa tunc hora <u>unus ex fratribus et discipulis eius</u>, vir utique <u>sanctitate famosus</u>, <u>animam illam felicem conspexit sub specie stellae praefulgidae, a candida subvectam nubecula</u> (cfr. Apoc 14,14), <u>super aquas multas in caelum tramite recto</u> conscendere (cfr. Ps 28,3; Ios 8,20), Leg minor</p>
<p><u>Tandem cunctis in eum completis mysteriis, anima illa sanctissima carne soluta et in abyssum divinae claritatis absorpta,</u></p>	<p><u>Tandem cunctis in eum expletis mysteriis obdormivit in Domino.</u></p>		<p>...ut in eo vocem dilecti pulsantis audiret, a quo solum partes carnis disiungebat, <u>cunctis in eum completis mysteriis orans</u> et</p>	<p>Convenientibus itaque multis (cfr. Deut 31,11) fratribus, quorum ipse pater et dux erat (cfr. Act 14,11), reverenterque adstantibus et exspectantibus</p>

<p>beatus vir <u>obdormivit in</u> <u>Domino</u> (cfr. Act 7,60).</p>			<p><u>psallens vir</u> sanctus <u>obdormivit in</u> <u>Domino</u>, et <u>anima illa</u> <u>sanctissima in</u> <u>aeternae</u> <u>claritatis</u> <u>abyssum</u> <u>absorpta est.</u></p>	<p>omnibus exitum beatum et consummatio nem (cfr. Sir 33,24) felicem, sanctissima illa anima carne soluta est, qua in abyssum claritatis absorpta, corpus <u>obdormivit in</u> <u>Domino</u> (cfr. Act 7,60). Cel 1</p> <p><u>Tandem</u> <u>cunctis in eum</u> <u>completis</u> <u>mysteriis, orans</u> et <u>psallens vir</u> beatus <u>obdormivit in</u> <u>Domino</u> (cfr. Act 7,60), et <u>anima illa</u> <u>sanctissima,</u> <u>carne soluta in</u> <u>aeternae claritatis</u> <u>abyssum</u> absorpta est. Leg minor</p>
<p><u>Minister</u> quoque fratrum in <u>Terra</u> <u>Laboris</u> tunc <u>erat</u> frater <u>Augustinus, vir</u> <u>utique sanctus</u> <u>et iustus, qui in</u> <u>hora ultima</u> <u>positus, cum</u> <u>diu iam pridem</u> <u>amisisset</u> <u>loquelam,</u> audientibus qui astabant, <u>subito</u> <u>clamavit et</u> <u>dixit:</u> "Exspecta me, pater, exspecta, ecce, iam venio</p>	<p><i>Fuit</i> quodam <u>ministro</u> <u>terrae laboris et episcopo</u> <u>Assisinati</u> <u>existenti in</u> <u>monte Gargano</u> eius <u>transitus</u> divinitus revelatus et diffusius videre poteris in legenda.</p>		<p>Eadem hora <u>minister</u> in terra laboris <u>Augustus</u> nomine <u>vir</u> <u>utique sanctus</u> <u>in hora ultima</u> <u>positus, cum</u> <u>iam diu</u> <u>amisisset</u> <u>loquelam,</u> <u>subito</u> <u>exclamavit</u> <u>dicens:</u> "Exspecta me, pater, exspecta, ecce <u>iam venio</u> <u>tecum."</u> Quaerentibus</p>	<p><u>Minister</u> <u>fratrum in Terra</u> <u>Laboris</u> tunc erat <u>frater Augustinus,</u> <u>qui in hora ultima</u> <u>positus, cum</u> <u>diu iam pridem</u> <u>amisisset</u> <u>loquelam,</u> <u>audientibus qui</u> <u>adstabant</u> (cfr. <u>Act</u> <u>23,3), subito</u> <u>clamavit et dixit</u> (cfr. Luc 9,39; Ioa 12,44): <u>2</u> "Exspecta me, pater,</p>

<p>tecum!”... <u>Episcopus</u> <u>Assisinas</u> ad oratorium Sancti <u>Michaelis</u> in <u>Monte</u> <u>Gargano</u> tunc temporis peregrinationis causa perrexerat, cui beatus Franciscus, apparens nocte <u>transitus</u> sui, dixit: ”Ecce, relinquo mundum et <u>vado ad</u> (cfr. Ioa 16,28) <u>caelum</u></p>			<p>autem fratribus, cui sic loqueretur, dixit: ”Ecce video beatum Patrem <u>Franciscum in</u> <u>caelum</u> <u>euntem</u> immenso lumine fulgentem.”</p>	<p><u>exspecta! Ecce,</u> <u>iam venio tecum”</u> Cel 2 Minister quoque fratrum tunc temporis in Terra Laboris, Augustinus nomine, vir utique Deo carus, in hora ultima positus, cum iam diu perdidisset loquelam, audientibus qui adstant, subito clamavit et dixit (cfr. Act 23,4; Luc 9,39): 2 „Exspecta me, Pater, exspecta! ecce, iam venio tecum!”. Leg Min</p>
<p><u>Transiit</u> <u>autem</u> <u>venerabilis</u> <u>Pater ex huius</u> <u>mundi</u> <u>naufragio anno</u> <u>dominicæ</u> <u>Inarnationis</u> <u>millesimo</u> <u>ducentesimo</u> <u>vigesimo</u> <u>sexto, quarto</u> <u>nonas</u> <u>Octobris, die</u> <u>sabbati in sero,</u> <u>sepultus in die</u> <u>dominico.</u></p>	<p><u>Transiit</u> autem <u>venerabilis pater ex huius</u> <u>mundi naufragio anno</u> <u>Dominicæ incarnationis</u> <u>millesimoduocentesimotric</u> <u>esimo quarto nonas octobris</u> <u>die sabbati in sero, sepultus</u> <u>est in die dominico.</u></p>			<p>Post viginti autem annos ex quo perfectissime Christo adhaesit, apostolorum vitam et vestigia sequens (cfr. 1Pet 2,21), apostolicus vir Franciscus, <u>anno dominicæ</u> <u>Inarnationis</u> <u>millesimo</u> <u>ducentesimo</u> <u>vigesimo sexto,</u> <u>quarto nonas</u> <u>octobris, die</u> dominico, felicissime migravit ad Christum post multos labores requiem aeternam adeptus et digne Domini sui</p>

				conspectibus praesentatus.
--	--	--	--	-------------------------------

VI. Irodalom – References

- BÁRCZI, I. (2008): *Ars compilandi*. Historia Litteraria 23., Universitas, Budapest.
- BONAVENTURA, SZENT (2009): *Legenda Major Sancti Francisci*.
https://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/1221-1274_Bonaventura_Legenda_Major_Sancti_Francisci_LT.pdf
- CARACCILO, R. (1976): *Dizionario Biografico degli Italiani*. vol. 19., Institute of the Italian Encyclopaedia Treccani. [https://www.treccani.it/enciclopedia/roberto-caracciolo_\(Dizionario-Biografico\)/](https://www.treccani.it/enciclopedia/roberto-caracciolo_(Dizionario-Biografico)/)
- CARACCILO, R. (1489a): Sermo XXIX. De assumptione et exaltatione virginis sacratissimae. Ca.I. De felici transitu virginis. In: Id.: *Sermones de laudibus sanctorum*. Arrivabene, Venice. <https://archive.org/details/ita-bnc-in1-00000744-001/mode/2up>
- CARACCILO, R. (1489b): Sermo XLIIII. De sacris admirandisque stigmatibus Seraphici Francisci. In: Id.: *Sermones de laudibus sanctorum*. Arrivabene, Venice. <https://archive.org/details/ita-bnc-in1-00000744-001/mode/2up>
- CARACCILO, R. (1489c): Sermo XLVI. De sancto Lodovico ordinis minorum episcopo Tholosano. In: Id.: *Sermones de laudibus sanctorum*. Arrivabene, Venice. <https://archive.org/details/ita-bnc-in1-00000744-001/mode/2up>
- CHARLTON, T. L. & CH. SHORT (1879): *A Latin Dictionary*. Perseus Digital Library.
<https://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.04.0059%3AAlphabetic+letter%3DT%3Aentry+group%3D31%3Aentry%3Dtransitus>
- HIERONYMUS, SANCTUS: *Epistola IX. Ad Paulam Et Eustochium De assumptione beatae Mariae Virginis*.
<https://catholiclibrary.org/library/view?docId=/Fathers-OR/PL.030.html&chunk.id=00000047>
- JEROMOS, SZENT: *Epistola IX. Ad Paulam Et Eustochium De assumptione beatae Mariae Virginis*.
<https://catholiclibrary.org/library/view?docId=/Fathers-OR/PL.030.html&chunk.id=00000047>
- KLANICZAY TIBOR et al. (szerk.) (1964): *A magyar irodalom története*. 1. köt., Régi magyar irodalom. 142. fejezet, *Laskai Osvát*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 142. fejezet.
<https://mek.oszk.hu/02200/02228/html/01/95.html>
- Art. „Laskai Osvát”. In: *Magyar Katolikus Lexikon*. <https://lexikon.katolikus.hu/L/Laskai.html>
- LASKO, O. DE: *De Sanctis Bigae Salutis. De Sancto Francisco. Sermo XCII*.
<https://sermones.elte.hu/szovegkiadasok/latinul/laskaiosvat/index.php?file=os/os092>
- LAURIMANUS, C. (1563): *Exodus, sive transitus Maris Rubri*. Brüsszel.
- MARTINEZ, G. (2003). *Signs of Freedom. Theology of the Christian Sacraments*. Paulist, New York.
- PELBARTUS, DE TEMESWAR: Pomerium de sanctis, Pars aestivalis. Sermo LXX. Sequitur de Seraphico patre Francisco. Sermo primus de eius felici similitudine ad Christum. In: *Domus sermonum compilatorum*. Eötvös Loránd Tudományegyetem, Régi Magyar Irodalomtudományi Intézet.
<https://sermones.elte.hu/pelbart/index.php?file=pa/pa070#lj17n>
- Art. „trāsito”. In: *Vocabolario on line*. Institute of the Italian Encyclopaedia Treccani.
<https://www.treccani.it/vocabolario/transito/>

VANYÓ L. (1980): *Az ókeresztény egyház és irodalma*. Szent István Társulat, Budapest.

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

doi:[10.29285/actapinteriana.2024.10.75](https://doi.org/10.29285/actapinteriana.2024.10.75)

Mission in filipino migrant workers' communities in Israel

Mark Rodney Vertido OFM

Convento S. Caterina di Alessandria ad Nativitatem, P.O.B. 186 9100101, Bethlehem, Israel

mark.vertido@gmail.com

Vertido, M. R. (2024): Mission in filipino migrant workers' communities in Israel. Misszió a filippínó vendégmunkások izraeli közösségeiben. Acta Pintérianana, 10: 75-92.

Abstract: A cikk bemutatja a Fülöp-szigetekről érkező vendégmunkások helyzetét Izraelben, kiemelten a katolikusokét, vallásgyakorlásuk jellegét és kihívásait, ellátásuk szervezeti hátterét. A migrációról alkotott pozitív teológia alapján azonosítja a hit sajátos lehetőségeit: Misszió a vendégmunkások körében (vallásgyakorlásuk segítése), és „a vendégmunkás mint misszionárius” (a tanúságtétel alkalmai). Az anyag részlet a szerző 2024 júniusában megvédett szakdolgozatából a jeruzsálemi ferences teológián.

The Catholic Church's interest on the migration of peoples is not new. Even before the recent and present migration crises, which continue to disturb both the rich countries of the West and the developing countries of the Global South, the Universal Church is already concerned about the situation of migrants and refugees. In fact, this year marks the 110th World Day of Migrants and Refugees (WDMR) which was initiated by the Holy See in 1914 to respond to the waves of Italian migration in the early XX century. In 1952, the celebration begun to have its international character following the flow of migration after World War II.

Beyond the annual celebration to remember and pray the plight of migrants and refugees, the Catholic Church is actively engaged in the issues and problems that migrants face through the publication of papal documents like the *Exsul Familia* (1952), considered to be the *magna charta* of ecclesial thought on human mobility rooted in the first social encyclical *Rerum Novarum* (1891). To update this, the instruction *Erga migrantes caritas Christi* was published in 2004. However, these teachings were given a concrete application in 1970 through the establishment the *Pontifical Commission for the Pastoral Care of Migrants and Itinerant People*. In 1988, it was elevated into a „Pontifical Council” and eventually, in 2016, Pope Francis integrated it to the new *Dicastery for Promoting Integral Human Development* as a Section for migrants and refugees.

The concern that the Catholic Church has for migrants is consistent to the teachings of Sacred Scripture and Tradition. For the 110th WDMR, the Holy Father reflects on the theme, „*God walks with his people*” (FRANCIS 2024b). Pope Francis, in reference to the synodal journey of the Church, redirects his reflection on the phenomenon of migration to its biblical foundation. Reflecting on the pilgrim nature of the Church, he reiterates that the People of God is in a constant migration towards the Kingdom of Heaven (cfr. LG 49).

The Pope makes a comparison between the biblical narrative of the Exodus and the condition of migrants today. He underlines how migrants portray the living image of the People of God who ventures towards the eternal homeland (cfr. Phil 3,20) yet they truly experience difficulties because of oppression,

abuse, discrimination and lack of opportunities due to their status. However, the Pope reminds that „*the fundamental reality of the Exodus, of every exodus, is that God precedes and accompanies his people and all his children in every time and place*”. In migration theology circles, this explains the concept proposed by P. C. Phan to attribute God as the *Deus Migrator* (cfr. PHAN 2016, pp. 858-859), that is, God the Primordial Migrant or the God migrates with his people.

Pope Francis also adds in the same Message that God not only walks with migrants but also identifies with them especially among the least, the poor and the marginalized. This gives not only a theological foundation for migration but also the Christological. And because they are among the least brothers and sisters of Christ, the strangers who long to be welcomed, every Christian is urged to respond to these men and women who are constantly on the move, to apply mercy to them as the merciful will also find mercy in the final judgment (cfr. Mt 5,7; 25,31-46). Very early in the Church, caring for migrants through hospitality was already a sacred duty as Christ was identified with the stranger. This is the same principle which applies at present in the Church’s teaching on migration. Affirming the dignity of every migrant, the Church, and Pope Francis in particular, advocates to „*welcome, protect, promote and integrate*” (FRANCIS 2020, 129) migrants in any society. The Church is responsible for migrants. The Church has a mission for them.

This article presents the dynamic relationship between mission and migration through the experience of Filipino migrant workers in Israel. Through one-on-one personal interviews, stories from a small number of Filipino migrant workers in Israel and Filipino pastoral workers were gathered and excerpts from these stories are presented to contextualize a reflection on the dynamics of mission and migration.

While a complete presentation of the Filipino migrant communities in Israel and the pastoral care exercised by the local Church of Jerusalem is not exhausted in this article, however, I intend to offer a preliminary look at the phenomenon of migration and how the Church can effectively respond to it, especially in the context of Filipino migrant workers in Israel.

I. Filipino Migrant Workers and Their Church Communities

The stories of migrants are unique and can be enriching in many ways. The Filipino migrant workers’ plight from their homeland to Israel is not only a story of bitterness and hardships but also of acceptance and welcoming. In the following paragraphs, we shall analyze briefly the world of Filipino migrants in Israel and how the Catholic Church of Jerusalem respond to their pastoral needs.

1. A Story of Filipino Migrant Workers in Israel

„*We are the Jews of today*”, was the title given by German social anthropologist Claudia Liebelt to one of her articles on Filipina migrant workers in Israel (cfr. LIEBELT 2008, p. 68). This phrase was asserted by a Tel Aviv-based Filipina migrant worker who explained that she was forced by her family’s economic problems to join the growing Filipino diaspora in the world. She claims that like the Jews in diaspora, Filipino migrant workers are forced to live away from their homes and loved ones, discriminated for their foreign status, but learned to form intensive emotional bonds with members of one’s cultural or religious group living in exile (cfr. *ibid.* pp. 69-70).

This analogy emphasizes three features of the Filipino migrant workers’ experience: ‘forced’ migration due to economic reasons, discrimination from the host community, and community life in exile. This particular case of Filipino migrant workers in Israel mirrors in general that of migrants, refugees, and asylum seekers in the world. However, the experiences of Filipino migrant workers are unique because of the Holy Land’s setting which is an affecting factor for their cultural and religious experiences. I would like to briefly examine the Filipino-migrant-worker profile using these three categories.

a. Forced economic migrants

In recent years, the Philippine embassy boosted its tourism publicity in Israel. Nevertheless, among Israelis the idea of Filipinos remains as the *metapelet* or caregiver, which is consistent to the the general global notion which is „Filipinas are domestic helpers”.

This is the degrading reality of the majority of an estimated 10 million Filipino migrants abroad⁵⁸ which is at least 10 percent of the present Philippine population. This makes the Philippines one of the world’s largest exporters of temporary contract laborers. From April to September 2022 alone, the Philippines deployed around 1.96 million migrant workers (PHILIPPINE STATISTICS AUTHORITY 2022), an increase of 7.8 percent from 1.83 million in the same period in 2021. The data also presented the increase to 57.8 percent women migrant workers which confirms the phenomenon of the feminization of migration. In particular, there are around 23,754 Filipinos in Israel⁵⁹ employed as caregivers, service-sector employees and hotel workers. These figures portray the symptoms of the economic failures by the Philippine government to secure decent paying jobs worthy of human dignity, the absence of which pushes many Filipinos into a forced economic exodus. And in a domino effect, this means a „brain drain” (cfr. LAROUSSE 2008, p. 157) or a human capital flight for the Philippines.

Before the 1970s, there were very few Filipinos working abroad. In the wake of the growing economic and political turmoil in the Philippines, migrant workers helped boost the economy of the nation. With the enactment of the 1974 Labor Code of then-dictator President Ferdinand Marcos, the Philippines became a market for temporary contract workers (cfr. TYNER 2004, p. 30). By the end of the 1980s, there was an increasing number of Filipino migrants, thus, creating a labor crisis for the nation. What was a temporary solution to the economic crisis became permanent after the recession in the 1980s. This also resulted in the creation of agencies which aimed to regulate the hiring and sending of migrant workers. However, it only motivated further the export of Filipino contract workers.⁶⁰

Soon enough, in Filipino culture, migrant workers became known as *makabagong bayani*, modern-day heroes. For sure, the remittances from their hard-earned money can financially maintain their families, but these also support greatly the Philippine economy. There were several movies about Filipino migrant workers’ experiences successful among Filipino crowds like *Anak* (Child), about a Hong Kong-based Filipina domestic helper who enslaved herself for many years in hopes of a better future for her children. Alongside these movies, there are also documentary films and even songs. Therefore, while the Philippine government pushes these economic migrants abroad, they are sustained morally by their families and compatriots by showing that their sacrifices are well received and honored.

b. Discriminated by their host countries

In 1998, a Greek dictionary introduced the term *Filipineza*, defined as „a domestic helper”, causing Filipinos to protest against what was seen as a racist remark. In 2014, a Hong Kong textbook also portrayed a Filipina as a domestic helper, reflecting the prevalence of Filipina domestic workers in the city (cfr. APALISOK 2014).

As early as the 1970s, the first wave of migrant workers from the Philippines entered Israel as pilgrims never returning to the Philippines and illegally staying in the country. In 1987, the first Palestinian Intifada caused the dwindling of the workforce in Israel due to the implementation of stricter security measures that required work permits for Palestinians. There was an obvious need to replace the

⁵⁸ The last actual complete survey which included permanent migrants, temporary migrants, and irregular migrants was made by the Philippine government in 2013. Cfr. COMMISSION ON OVERSEAS FILIPINOS 2013.

⁵⁹ This report was released by the Philippines’ Department of Migrant Workers, however, the number may not reflect the undocumented Filipino workers in Israel. Cfr. DMW 2023.

⁶⁰ Marcos was quoted saying: „For us, overseas employment addresses two major problems: unemployment and the balance-of-payments positions.” Cfr. LIEBELT 2011, p. 13.

missing workforce. Thus, in 1993, the Israeli government formally allowed the hiring of foreign workers boosting their workforce. In 1995, the *HaToknit HaFilipinit*, or the hiring of Filipina migrant workers in large numbers, was initiated (cfr. LIEBELT 2011, pp. 27, 32). These non-Israel workers are often called *ovdim zarim*, literally, foreign workers, which „essentializes both their ethnic non-belonging to the nation and their economic definition as workers” (ibid. p. 25).

The Hebrew word *zar* means stranger, entails distrust, therefore, foreign workers are naturally segregated from the citizens and marginalized with limited rights in Israeli society. Moreover, they are offered the so-called *3-D jobs*, that is, „dirty, dangerous, and degrading”, which leaves them at the bottom of the social and economic ladder in Israel (cfr. ibid. p. 26). Then, these foreign workers enter into contracts with strict measures primarily to control the number of foreigners in Israel. Alongside the problem of work visas and the number of undocumented or illegal workers, Filipino migrant workers need to endure the restriction of rights to form a family in Israel as they could potentially lose their work permit if they change marital status or give birth to a child in Israel. Prospects of an Israeli citizenship for them remains elusive as they do not necessarily meet the set criteria.⁶¹ This creates a perpetual alienation for both migrant workers and their children who readily identify themselves as Israeli but the State does not recognize them. Sadly, the law is not equal for the native and the outsider.

However, to develop working conditions and the recruitment of Filipinos in Israel, the Philippines and Israel entered into a labor agreement in 2018.⁶² This also reflects the relationship forged by the two nations since the birth of the State of Israel in 1948, which roots even further when the Philippines welcomed some 1,200 Jews saving them from the Holocaust through the pre-World War II efforts of former Philippine Commonwealth President Manuel Quezon (cfr. TENORIO 2020).

c. *Community life in exile*

The bitterness of leaving their homeland for a better future and the experience of marginalization in the host countries, nevertheless, does not discourage Filipino migrant workers from continuing life in their present reality. After all, the idea of migrating is an experience of finding a new homeland where they can fulfill their dreams of a better life. We cannot dismiss that Filipinos bring with them the values learned at home and honed by personal experiences, coupled with their religious beliefs and traditions.⁶³

They are known to be resilient amidst hardships because they are flexible and can adapt easily to their new environment. They can enter into the local culture and integrate fast into the society. You would not miss hearing the Filipina who speaks broken Hebrew in her native accent on the light rail train or at the public market. Their resourcefulness makes them learn a language, rarely going to a formal language school.

Their survival in a foreign environment cannot be attributed only to their flexibility, adaptability, and creativity. They also have a support group through their migrant communities. Walking along the streets

⁶¹ The Citizenship Law of Israel (1952) stipulates the different ways to acquire citizenship: 1) in accordance to the Law of Return (1950), any Jew who is making *Aliyah* (*oleh*, Jewish immigrants); 2) permanent residents living within the Israeli territory immediately after its establishment which includes Palestinian Arabs; 3) persons of whom one birth parent is an Israeli; 4) by way of naturalization requiring residence, participation and cultural assimilation; and in later amendments to the law; 5) the granting of nationality by the Ministry of Interior and 6) the adoption of a child. Cfr. HARPAZ & HERZOG 2018, p. 4.

⁶² It is reported, however, that the labor agreement was not put into practice after it was signed. Cfr. MONTSERRAT & FREIXA 2023, p. 16.

⁶³ After the People Power Revolution in the Philippines in 1986 which ousted the Marcos dictatorship, the Philippines experienced the same problems as before. This motivated a search for national identity for nation building through a recovery of Filipino values. See LICUANAN in DY 1994, pp. 35-54. It presents the major results of the 1988 Philippine Senate commission report which seek to identify the strengths and weaknesses of Filipino values as a reference for reforms and change.

around the *Tachana Merkazit* (Central Bus Station) of the *Neve Sha'ananan* neighborhood in Tel Aviv, you will easily notice a migrant ghetto of all nationalities. These migrants usually work on weekdays around Tel Aviv, in neighboring cities, or other major cities in Israel. However, on weekends they return to this southern Tel Aviv neighborhood. They rent old apartments shared with three or even seven individuals, dividing among themselves the rent to save money. They are working the whole week, but they can only taste the comfort of their bed space during the weekend for several hours. They call this their home, their immediate family, their small community.

Grace,⁶⁴ 45 years old, a migrant worker for 22 years, shared that when she arrived in Israel, her agency placed her in an overcrowded apartment with other Filipinas. It's true that she found an unexpected Filipino community, but, ironically, it was also composed of strangers for nobody knew each other before. Yet, it did not stop her in making new friends and acquaintances in the Filipino spirit of *pakikipagkapwa-tao* (cfr. LICUANAN 1994, p. 36), roughly translated as „regards for others”, which is openness to others and empathy. This means recognition of the dignity of others by dealing with them as human beings, evident in their helpfulness and generosity in difficult times (*pakikiramay*), in the practice of mutual assistance (*bayanihan*), and in their warm hospitality to friends or strangers. It is in the overcrowded apartments that Filipino migrant workers start to care for their fellow strangers.

This *pakikipagkapwa-tao* is manifested to their employers when they take care of them. Through their caring and their ability to empathize with the elderly Israeli retirees, they can build mutual trust and care, developing „intimate and intensive affective bonds” (LIEBELT 2011, p. 86). This is notable to Grace and his current employer who is a rags-to-riches man, owning today one of the most successful companies in Israel. He considers Grace as her daughter and has always been generous to her. Grace even expressed that his employer extends generosity to her family in the Philippines.

At the *Tachana Merkazit* in Tel Aviv, each Friday afternoon becomes as busy as it gets because migrant workers do their weekend duties: send money to their families, buy their food, talk to their friends and, of course, attend to worship services. The flow of migrant workers from the 1990s created different migrant communities based on nationality or regional ethnicity, language, or religion. These communities serve primarily for mutual support and friendship, yet, they are also an attempt to collectively overcome their exclusion in the Israeli society. The community not only helps them find refuge from work and from personal problems but also makes means to connect them to their cultural heritage. However, these groups also entail social control or the desire to make more money (cfr. idem. p. 107).

Aside from their network of friends or other social groups, Filipino migrants also give priority to their religious affiliations. Like the Jews, who were a community in exile of discriminated forced migrants, religion also plays a role in strengthening the bonds of community life among Filipino migrants. Through their religiosity, they „comprehend and genuinely accept reality in the context of God's will and plan” (LICUANAN 1994, p. 37). This implies that Filipino migrant workers seek pastoral care to which the Church responds.

2. A Migrant Church for a People on the Move

The Our Lady of Valor Church beside the *Tachana Merkazit* in Tel Aviv is home to the largest Filipino migrant community in Israel. The Divine Mercy Filipino Community, as they call it, has six different Sunday Masses in English or Tagalog distributed from Friday evening to Sunday morning. One Filipina religious sister who serves there says that for Filipinos the „Church is a home”, and she adds, „a home away from home”.

⁶⁴ To protect the privacy of migrant workers, they are given fictitious names. Pastoral workers asked personally to conceal also their names.

In the following paragraphs, an overview of the identity of Filipino Catholic migrant workers in Israel and the Filipino background that characterizes their national identity and faith will be presented. This will also include a brief introduction to the Vicariate of Migrants and Asylum Seekers (VMAS) of the Latin Patriarchate of Jerusalem.

a. The Filipino Catholic migrant worker in Israel

The Philippines is a unique country of in Southeast Asia in terms of its religious landscape. While many of its neighboring countries are composed by a Muslim or Buddhist majority, the Philippines shines as the largest Catholic nation in the Far East with 78.5 percent of the population (roughly 86 million adherents) (cfr. PHILIPPINE STATISTICS AUTHORITY 2020).⁶⁵ This makes the Philippines the third largest Catholic country in the world behind Brazil and Mexico. However, Christianity in the Philippines is also relatively young with a 500-year history starting in 1521 when Spanish-funded Portuguese explorer Ferdinand Magellan arrived in its central islands.

After 45 years from the first exploratory adventure of Magellan for the Spanish Crown, the *conquistador* Miguel Lopez de Legaspi initiated the colonization of the Philippine Islands in 1565. The Spanish captured Manila in 1571 and eventually established control over the majority of the archipelago by 1576 (cfr. MANANZAN 2016, p. 38). The territorial expansion was providential for expanding the Catholic faith among the natives. The natives of what will be known as *Las Islas Filipinas* became beneficiaries of the missionary work of the many mendicant friar missionaries, many of whom wanted to reach the China or Japan. The reception of the new faith was not easy and met hostility by the natives as evangelization came alongside the sword. However, in the second phase of the missionary endeavor, the natives became welcoming and enthusiastic, as reported by missionaries (cfr. *ibid.* p. 50). The Christian message referred to many native religious beliefs and spirituality. After 333 years under Spain, both Spanish culture and the Catholic faith became deeply engrained among the natives.

As the Filipino nation was born, the Catholic Church played a major role in its history and continues to do so, especially during important transitional periods. One of the famous Catholic figures in the country was the then-Archbishop of Manila Jaime Cardinal Sin who was instrumental in calling for the 1986 People Power Revolution in Manila overthrowing President Marcos (cfr. ZAIDE & ZAIDE 2004, p. 174).⁶⁶ Even today, the Church remains the voice of conscience to the people and the government.

Filipino Catholic migrants go forth in the world, bringing their religious traditions and customs. These migrant workers in Israel came not only with a baggage of clothes but also with an invisible baggage of culture and faith which helps them in understanding their status and the difficulties of working away from their homeland (cfr. CRUZA in PADILLA & PHAN 2001, p. 96).

A 2023 study sponsored by the Latin Patriarchate of Jerusalem (LPJ) reports a conservative estimate of more than 30,000 Filipino Catholics in Israel, the biggest among the ethnic group of Catholics in the country (cfr. MONTSERRAT & FREIXA 2023, p. 45).⁶⁷ The Filipino Chaplaincy takes care of communities from *Kiryat Shmona* in the north until *Eilat* in the south with the biggest concentrations in Tel Aviv and Jerusalem. However, a Filipino priest serving the LPJ estimates that only around 5,000 are reached by the Church. A factor to be considered is the difficulty of many to arrive in churches or community

⁶⁵ Of course, the island nation of Timor Leste is also a Catholic majority (around 98 percent). Meanwhile, they are both neighbors of Indonesia which have the largest Muslim population in the world.

⁶⁶ Cardinal Sin gave also his blessing to another People Power in 2001 which ousted then President Joseph Ejercito Estrada.

⁶⁷ Note that this number is more than the reported 23,754 legally employed Filipino migrants by the Philippine government. This only reflects the reality of the uncertainty of the number of the undocumented Filipino migrants in Israel.

centers where Mass is celebrated during weekends. He also stated that the nature of the work of Filipino migrants who are live-in caregivers makes it difficult for them to go out from their employer's house.

The same 2023 LPJ report on migrants and asylum seekers revealed a silent violation of the religious freedom of migrant workers in Israel. Accordingly, many migrant workers denounced that they are not allowed to have Christian religious symbols or the New Testament in the homes of their employers. Some employers would also double the pay so that migrant workers would stay working even on their rest days, thus, many end up not attending Mass or going to church for the sacraments. Some migrant workers claim, however, that it „*depends on the religiousness of the employer*” (ibid. pp. 24-25). Thus, the more religious an employer is, the lesser religious freedom they have. Yet, many admit of having a good relationship with their employer letting them express their faith freely.

Among Filipinos, the regular Mass attendees are generally committed to serving the Church. In their ecclesial communities, there are also charismatic associations of the faithful like the „Couples for Christ” and the „*El Shaddai*”. These associations effectively pull other Filipino migrants who are not churched for different reasons. However, while community life seems very strong among Filipino migrants, a chaplain observed that Filipinos communities also tend to break into groups.

The presence of migrant children in Filipino communities is also notable. These children and their parents are accompanied usually by the *Saint James Vicariate for Hebrew Speaking Catholics* (SJV). In general, the VMAS and the SJV coordinate their efforts to serve these families, especially the children.

*b. The Vicariate of Migrants and Asylum Seekers*⁶⁸

The VMAS is one of the two personal vicariates of the Patriarchate along with the SJV. With the other four territorial vicariates – Cyprus, Israel, Palestine, and Jordan – they compose the Catholic Church of Jerusalem. The specific task of the VMAS is the pastoral work for migrant worker⁶⁹ and asylum seeker⁷⁰ populations in Israel. Among them, some decided to make themselves invisible because of their lack of legal status, and the VMAS accompanies these invisible Christians.

With the arrival of the first wave of migrant workers in Israel in the 1990s, the VMAS began to have its primitive foundations. The Filipino Chaplaincy was the first to be established in those years. The steady rise of other migrant worker groups and the flow of asylum seekers finally compelled the Patriarchate in 2011 to give a structure to the ministry of these invisible men and women in Israeli society. In April 2011, the LPJ formed the *Coordination for the Pastoral among Migrants* (CPAM), the predecessor of the VMAS, tasked to organize and direct all the Church's efforts towards migrant workers and refugees, especially, those who are not served by other Church bodies or religious congregations (cfr. VICARIATE FOR MIGRANTS AND ASYLUM SEEKERS).

Through a circular letter to parish priests in April 2018,⁷¹ the Apostolic Administrator, and now Latin Patriarch, Cardinal Pierbattista Pizzaballa decided to erect the „*Holy Family*” *personal parish for migrants and refugees in Israel* in accordance to canon 515§1 and 518 of the *Code of Canon Law* (CIC). With the creation of this personal parish the Patriarchate aimed „*to guarantee a complete pastoral service to the many who are far from our churches, but who – despite the difficult social circumstances in which they live – still want to have the support of the church*”. With the erection of the personal parish, Pizzaballa also decided to transform the CPAM into an Episcopal Vicariate with an Episcopal

⁶⁸ In this brief introduction, I am citing an unpublished VMAS Overview document updated last June 2023 handed to me by the VMAS office for this research.

⁶⁹ The Migrant workers are from the Philippines, India, Sri Lanka, parts of Africa (French and English speaking), Latin America, Ukraine, Romania, Poland, and China.

⁷⁰ Asylum Seekers are predominantly from Eritrea who fled from war, hunger, conflict, and other difficulties in their home country.

⁷¹ The website of the LPJ provides a scanned copy of this circular letter dated April 14, 2018 with protocol number (1) 228/2018. Cfr. PIZZABALLA 2018.

Vicar who works directly with the Latin Patriarch. Both the Holy Family personal parish and the VMAS were canonically erected that year on May 20, Pentecost Sunday.

However, the VMAS remained as the twin vicariate of the Vicariate for Hebrew Catholics by having the same Episcopal Vicar. This situation remained the same in the years before September 2021, when Pizzaballa, already the Latin Patriarch, decided to appoint a separate Episcopal Vicar for VMAS. However, VMAS is still assisted to this day by the SJV for the faith formation of migrant children who are Hebrew speakers.

To serve the estimated 100,000 Catholic migrants, VMAS pastoral workers operate in 56 communities around Israel.⁷² The VMAS tries to answer Pope Francis' call for local churches „*to welcome, protect, promote and integrate our brothers and sisters who are migrants, asylum seekers into the life of the Church and of the society at large*” (VICARIATE FOR MIGRANTS AND ASYLUM SEEKERS). The VMAS does not limit its mission to pastoral-sacramental ministry. It also promotes and integrates migrants and asylum seekers through their social and humanitarian ministries. While the main vocation of VMAS is to provide a home away from home for Christians, its ministry is open as well to non-Christian migrants and asylum seekers.

Since migrant communities are usually divided according to national-linguistic groups or Christian rites, the VMAS prepares programs to build a united community of migrants as they seek their integration into the Church of Jerusalem. These communities are gathered during the annual World Day of Migrants and Refugees to celebrate the Holy Mass together and to make cultural exchanges among the different national and ethnic groups.

The *Filipino Chaplaincy*, being the biggest community, is fully integrated into the Vicariate's mission. The recent marking of the 500 years of the arrival of Christianity to the Filipino nation was welcomed with closeness by the Church of Jerusalem. On October 10, 2021, a Mass that marked this anniversary of the Filipino people was celebrated. Pizzaballa acknowledged the role as mission partners of the 10 million Filipino migrant workers in the world. While showing his appreciation for the presence of these Filipinos in the diocese of Jerusalem, he also raised a curiosity:

„Five hundred years ago, a small seed arrived from Spain became with time a robust tree; a lively and solid Church grow in the Philippines. I wonder what ten million seeds scattered around the world will do today!”⁷³

Certainly, the Church of Jerusalem is a witness to the arrival of migrants and asylum seekers. One Filipino chaplain, however, lamented that within the Church of Jerusalem, migrants still sense that they are unwelcomed strangers. He says that migrants remain invisible in the local church, yet if seen, they are regarded with suspicion and jealousy.

This negative image of the migrant, which results in labeling, distorts the *imago Dei* in the migrants. Only with a renewed vision of God seen in the face of the migrants could, we see that migrants are the face of Christ who suffers. Their experience of migration represents the journey of every Christian and the pilgrim People of God. By acknowledging this, the People of God recognizes its responsibility for migrants.

⁷² There are 17 Malayalam-Speaking Indian Communities (two to be added soon), one Gujarati-Speaking Indian Community, five Konkani-Speaking Indian Communities, 14 Filipino Communities, three Geez Rite (Eritreans & Ethiopians) Communities, four Sri Lankan Communities, one English-Speaking African Community, one French-Speaking African Community, two Spanish-Speaking Communities, one Romanian Community, four Ukrainian Communities, one Polish Community and two Chinese Communities.

⁷³ Since the LPJ website was updated recently to have a new interface, some of the documents uploaded earlier were removed. However, I was able to recover the homily through the Internet Archive. Cfr. PIZZABALLA 2021.

II. Mission and Migration In Filipino Migrant Communities

The Church's engagement with the phenomenon of migration is rooted in the love of Christ. To love Christ, the *Primordial Migrant*, who entrusted to His Church the mission to preach the Good News and to gather God's people, requires loving every *imago Dei*, including migrants. Being responsible for migrants is not limited to the protection and promotion of their human and political rights in the State, instead, the approach is holistic not forgetting to take care of their cultural and spiritual needs. For this reason, the Church extends her mission of evangelization to migrants for they „*deserve the church's very special attention and accompaniment, and they can in turn be valuable gifts to the church as well*” (BEVANS in GROODY & CAMPESE 2008, p. 102).

In the context of Filipino migrant workers in Israel, I would like to reflect on the relationship between mission and migration expressed in two parts: the mission *among* migrant workers and the mission *of* migrant workers.

1. Mission among Migrant Workers

In general, mission among migrant workers is usually linked to the pastoral care of migrants and other itinerant people like refugees or asylum seekers. We have already introduced the VMAS as the pastoral arm of the LPJ in its mission to reach out to migrant workers in the Israeli society. While the responsibility of the Church to migrants is universal, for our discussion, I intend to focus only on Filipino Catholic migrant workers.

It is providential if migrant workers arrive in a Christian country, or a country of Christian influence, however, in other cases, they arrive in a country where Christianity is a minority like in the case of Filipino migrant workers in Israel. These women and men from a faraway land enter into an unfamiliar world. They encounter cultures, food, languages, and religions that are unfamiliar to them. While their immediate friends and communities help them adapt to their new environment, the ecclesial community becomes a center of social and religious life. The Church's mission among migrant workers can be multidimensional, however, the action of the Church is two-fold: caring hospitality and empowerment of migrants.

a. Home away from Home

The Church has a sacred obligation to welcome strangers in Her midst because the Master is among the least. Through hospitality to migrant workers, the Church fulfills her role in the growth of the Kingdom by bringing glad tidings to the outsiders of the society. As Christ's universal sacrament, the Church is the sign and instrument to gather the children of God in the heavenly banquet at the end of time.

Anita, 51 years old, left her husband and two small daughters in the Philippines and arrived in Israel in 2005 to work as a caregiver of a child with special needs. She expressed that when she arrived in Israel, she immediately looked for the nearest Catholic Church. Although from her workplace in *Hod HaSharon*, Saint Anthony Church in Jaffa is a two-hour trip, she went there on her first day off to attend Mass because she knew that the Church is a home where she can be with God to overcome her loneliness being far from her family. For Filipino migrant workers, in a setting where everything is unfamiliar, the Church is the only recognizable sign that connects them to their Philippines.

The first mission of the Church is to be a home for migrant workers. The Church becomes a place where they are welcomed and accepted. The religious community gives a sense of identity along with comfort and security (cfr. CRUZ 2014, p. 79). The Second Vatican Council recognizes the role of parishes or local ecclesial communities in welcoming

„those among the faithful who, on account of their way of life, cannot sufficiently make use of the common and ordinary pastoral care of parish priests or are quite cut off from it. Among this group are the majority of migrants, exiles and

refugees, seafarers, air-travelers, gypsies, and others of this kind. Suitable pastoral methods should also be promoted to sustain the spiritual life of those who go to other lands for a time for the sake of recreation.” (CD 18)

To fulfill this, the Church provides for canonical norms. The CIC requires parish priests to give attention to migrants and itinerant people (cfr. can. 529 §1). Ordinaries can also erect personal parishes for them (cfr. can. 518) to take care of their spiritual needs (cfr. can. 516), providing pastoral figures (cfr. can. 476) and chaplains (cfr. can. 568). This mission to welcome migrants is not a mission of some chosen pastoral workers but is a collective effort of the entire local community where priests, religious, and the lay faithful are involved. Sometimes all it requires is a modest acknowledgment of their presence in the local community. This is possible by giving them either their own time and space to celebrate their liturgies and prayers or by letting them integrate some songs into the common liturgy (cfr. BEVANS 2008, p. 95).

In welcoming migrants into the local church, there should be a strong commitment to justice by protecting the dignity and rights of migrant workers. This means the Church must be in solidarity with them in their situation (cfr. *ibid.* p. 96). For example, many Filipino migrant workers fall into illegal situations and are always in fear of being caught by the immigration police of Israel. A VMAS worker states that as of the moment, the Vicariate lacks the system to help Filipino migrants in their legal problems. However, they help migrants through social or humanitarian services like the daycare for their babies or the after-school program for school children who need assistance in studying.

The Church needs also to respect the cultural identities of migrant workers; thus, their ethnic, cultural, linguistic, and ritual identity must be safeguarded and promoted, in an authentic dialogue with the local community (cfr. EMCC 38 §1; 78). Among Filipino communities, Masses are celebrated in English or Filipino. There is also Mass in Hebrew for migrant children. This means that pastoral workers could be Filipinos themselves sent as missionaries from the Philippines.⁷⁴ Although Filipino migrants appreciate the presence of any pastoral worker, they are more transparent to a pastoral worker who speaks the Filipino language and understands the Filipino culture. This is inculturation in migration, as the Church adapts itself to the situation of migrants.

However, pastoral workers/missionaries need to ensure that migrant communities are integrated into the local church by avoiding the creation of ghettos. This requires opposing the pure and simple assimilation into the local culture (cfr. EMCC 78). In the Saint Anthony's Parish in Jaffa, during the annual patronal feast the Filipino community actively participates not only during the Mass but also in showcasing their cultural dances and songs.

A strong interaction between cultures and religious practices happens in migration. Migrants try to fit in a new environment as they try to maintain their identity. This may result in passive assimilation or resistance to integration. Pope Francis reminds that migrants are gifts for their stories can enrich everyone. He invites a hospitable response that migrants may integrate with their identity while developing themselves in new ways (cfr. FRANCIS 2020, 133-134).

Hospitality to migrants in the local church is a rich experience of dialogue. Through welcoming migrants, the local church and its pastors engage in a dialogue of life. To a certain degree, it also opens a dialogue of religious beliefs and spiritual traditions. Christians, therefore, can fully participate in *missio inter gentes*⁷⁵ through the phenomenon of migration. The generous hospitality shown to migrants

⁷⁴ To achieve this, collaboration between the episcopal conferences of the departure and the arrival countries is essential. Religious men and women sent as missionaries prove to be very helpful also in the pastoral care for migrants. Cfr. EMCC 70, 79-80.

⁷⁵ In light of the experience of Church in Asia, Asian missiologist proposes to understand mission by giving attention to its approach, that is, mission should be *inter gentes*, among peoples. This implies that the Church is actively engaged in a permanent *dialogue of life* with peoples of different cultures and religions. Thus, mission takes the form of witnessing Christian life among peoples of other religions in solidarity with them. Cfr. TAN 2005, p. 35. Aside from the dialogue of life, the Church also identifies other three forms in which

becomes a witnessing of life. This also strengthens the idea of what it means to be a universal Church which has both an impact *ad intra*, in this case among the local Christians, and *ad extra*, toward migrants especially their Christian brothers and sisters of different culture and religious backgrounds (cfr. BEVANS 2001, p. 163). Therefore, migration can potentially contribute to the „new evangelization” efforts for the local Church while it means strengthening of faith for migrants.

b. Empowering migrants through the Gospel

As migrant workers are integrated into the local Church by accepting and welcoming them unconditionally, they should also receive a good formation of faith and spirituality. It is not that the proclamation of the Gospel is secondary to hospitality, however, a welcoming atmosphere prepares the ground to plant the seed of the Word of God. They do not seek the Church just to rest or to be heard by pastoral workers, instead, to come to Church is to enrich their personal relationship with Christ. In most cases, Filipino migrant workers are churched but remain nominal Catholics or at least Mass-goers.

Menchie, 43 years old, works in Israel in the last 20 years. She was a frequent Mass-goer in the Philippines. However, she admits of never attending the Mass in her first two years in Israel. She was busier going to parties with friends. However, this changed as she was invited by a friend to go to church in Jaffa. She became active in singing in the choir and found a family among the choir members. Years after, Menchie gave birth to a son with a Jewish father. They are not married and have no plans also of getting married. Also, they are not in a live-in relationship. Since the Jewish man claimed his fatherhood to their son, Lior, thus, an Israeli citizen, it also secured Menchie’s future to stay in Israel. Lior is baptized and confirmed Catholic. He was fully enrolled in the catechism class in Tel Aviv. He goes with Menchie to church every weekend, but as a Jewish boy, he also attended his *Bar Mitzvah*. As Menchie tries to raise her son a Catholic she was motivated to become a member of „Handmaids of Christ” which is a subgroup of the „Couples for Christ”.

The story of Menchie presents several elements to consider. First, the faith and religious practice of Menchie was shallow from the start evident in prioritizing leisure over spirituality. Many Filipino Catholic migrants lose the way as they migrate and the Church has the mission to find the lost sheep who are just roaming around ecclesial communities. For Menchie, her friend was providential in coming back to the Church.

The story of Menchie also opens the issue of irregular affairs among migrant workers. Unlike other Filipina migrants, she does not desire to marry an Israeli to have citizenship. However, having an Israeli son secured this for her. There are many cases of Filipina migrants who enter into live-in relationships with Israelis to obtain not only financial benefits but also the possibility of a citizenship through naturalization.

Irregular relationships are also seen in homosexual relationships among Filipino migrant workers. There also cases of infidelity of some married Filipino migrants who, while having a family in the Philippines, maintain another partner, or worse, a family in Israel. Still others opt to be live-in partners to maintain their status as single, knowing that changing it may lead them to an illegal status in Israel. One of the Filipino priests commented that many of these persons are those closest to the church. He said that correcting these situations becomes very hard. However, the Church must not isolate them but should help them in their irregular situation. In the words of Pope Francis, the Church chooses „*the way of Jesus, the way of mercy and reinstatement*” (FRANCIS 2016, 296). Thus, the Church reaches out to

interreligious dialogue may take place. In no particular order, interreligious exchange is also possible through: a dialogue of action; a dialogue of theological exchange; and a dialogue of religious experience (DP 42).

these persons without judging their situations but understanding how they can participate in the Church and lead them to an authentic conversion through the Gospel.⁷⁶

Another thing to consider in the story of Menchie is the situation of Lior being a Christian of Jewish heritage. Although Lior is a Christian, he observes also Jewish feasts and traditions. He is in between two worlds with a unique identity as a Filipino-Israeli. In this pastoral situation, he is assisted by the SJV for his faith formation. All Filipino migrant children, whether half Israeli or not, have the same situation as Lior. While pastoral workers ensure their faith formation, the Filipino community reinforces their ethnic, national, and religious identities (cfr. CRUZ 2014, p. 81) because there is always the possibility of deportation to the Philippines.

A VMAS chaplain admitted that most of the time their mission to Filipino migrants is limited to their pastoral and sacramental care because of the limited contact they have with migrant workers. The majority of them go to church for the hour-long Mass and after that, they go home. So, there are no other means to have a prolonged contact with them. Only a few have the opportunity to ask for a spiritual conversation or the reception of other sacraments. Many Filipino migrants also join pilgrimages to Holy Places, taking the opportunity to know the Holy Land while working in Israel.

Filipino migrants who receive more from ecclesial activities are also more committed to the Church especially when they are members of prayer groups or associations. They give time for spiritual formation even during weekdays through online prayer meetings. These examples can help VMAS to create programs which are appropriate to the faith formation of Filipino migrant workers and reach more persons.

Aside from faith formation, Filipino migrants are also empowered to be lay leaders in their communities. For example, Angelina, 51 years old, working in Jerusalem for 14 years, was a teacher in the Philippines before coming to Israel. She proudly noted that her community in Jerusalem was founded by migrants and organized by migrants. She was once a member of their team of officers who organized their weekly Masses and their periodic cultural and religious activities, including pilgrimages. She appreciates that their community in Jerusalem conducts team-building activities and other training sessions which help their leaders improve the quality of service in the community.

Therefore, the Church's mission includes the preparation of Filipino migrant workers to become missionaries in the context of their workplaces and communities. Like all Christians, they participate in the mission mandated by Christ to His Church.

2. Mission of Migrant Workers

While the Church does mission among Filipino migrants, these migrants also participate in the mission of the Church for they are not passive recipients who only welcome the fruits of the Church's missionary action. They are likewise potential missionaries (cfr. BEVANS 2001, p. 168). As part of the laity, they are called „*in a special way to make the Church present and operative in those places and circumstances where only through them can it become the salt of the earth*” (LG 33).

Their immersion in their workplace allows them to be beacons of light to the people around them to see the Light of Christ primarily through their witnessing of life. Even without formal training, their simple actions make them missionaries *inter gentes*. Of course, if opportunity necessitates, they are also to proclaim directly Jesus, the Word of God. Therefore, in the same manner as the Church, migrant

⁷⁶ The Pope affirms: „*In considering a pastoral approach towards people who have contracted a civil marriage, who are divorced and remarried, or simply living together, the Church has the responsibility of helping them understand the divine pedagogy of grace in their lives and offering them assistance so they can reach the fullness of God's plan for them*», something which is always possible by the power of the Holy Spirit.” FRANCIS 2016, 297.

workers also have a two-fold mission: to care for strangers (hospitality) and to smuggle the faith (evangelization).

a. Caring for strangers

In Israel, Filipino migrant workers are largely employed in jobs linked to caregiving, either they stay home with their employers or clean the hotel rooms for guests. They are supposed to care for strangers, that is, to be hospitable to unknown persons. Working in Israel, their first mission, however, is personal in nature, that is, to earn money for their families. For them, taking care of strangers is a matter of *pakikipagkapwa-tao* rooted deeply in their faith and religiosity.

During the October 7 attack of Hamas in several Israeli *kibbutzim* near the Gaza border, four Filipino caregivers were among the casualties. These caregivers died protecting their elderly employers, a sign of the close bond between the *metapelet* and the employer which they usually call as *sava* (grandfather) or *savta* (grandmother). One amazing story is that of Camille Jesalva, 31 years old, who saved herself and *savta* Nitza, 95 years old, by offering Hamas terrorists her preciously earned 1,500 shekels saved for her planned vacation in the Philippines two days later that day. The militants willingly took the money and spared their lives. In the aftermath, Camille canceled her vacation and decided to stay with Nitza to take care of her until her last breath. She said, „*I feel like I can't leave her, like she's my best friend*”. And added, „*she trusts me and I trust her*” (STAFF 2023). Camille stated in a television interview that God was their protection during that time of distress and danger.⁷⁷

The devotion shown by Camille is a manifestation of her deep regard for Nitza. She could have just left *savta* and saved her life but she decided to stay with her even if it would cost her life. Because of living with their employers for a long time, many Filipino caregivers in Israel developed a deep sense of belonging to the families they are serving. Although, it is hard at times, they eagerly show their love for the persons whom they serve. Camille's actions certainly reflected her faith in God who saves.

In caring for „strangers”, Filipino migrant workers are potential missionaries of the Gospel in their silent actions of love and devotion. Their presence among their non-Christian employers is a potential witnessing of the Gospel. Their perseverance to caring for the elderly and being hospitable to them can draw attention and curiosity to the source of their character, their Filipino culture and their Catholic faith. Their presence can become a catalyst for intercultural and interreligious dialogue (cfr. KROEGER in BIAGGIO & BRAZAL 2008, p. 241). For example, Grace, whom we met earlier, shared that his Israeli employer who is not religious at all would always ask her to say a little prayer for him when she goes to church on Saturdays.

While „caring for strangers” takes a primary form in the work that Filipino migrants actively devote inside the homes of their non-Christian employers, this is also the same expression they bring when they encounter their fellow migrant workers as they form their communities of faith. In these settings, they meet strangers even if they are of the same cultural and religious backgrounds. Above all, they witness how to be hospitable to one another in their communities (cfr. 1Pt 4,9).

As their communities are part of the local church, this hospitality is also manifested in their dealings with other Christians. Indeed, it is noticeable that their communities are open to all. They are happy to share their culture and their faith with others evident in their lively, festive, and heart-warming celebrations. For this reason, Cardinal Pizzaballa also praised them, saying,

⁷⁷ The TV interview is in Filipino: Pinay caregiver, binigyang-pugay ng Israeli govt; iniligtas ang 95-yo na alaga sa Hamas (2023); and she repeated also the same in a Hebrew interview (2023): אלהי שקלים ופלאפון: סיפור הגבורה (2023); של קמיל המטפלת וניצה בת ה-95, Youtube, uploaded by תאגיד השידור הישראלי | חדשות - כאן (2023).

„All of you carry out your service, which we all know is not always easy and appreciated. Yet, it is known to all, how your simple and deep faith, rooted and convinced, provokes amazement and interest, questions and curiosity.”
(PIZZABALLA 2021)

b. Smuggling faith

„Smugglers of faith” was a rather controversial description of Pope Francis of Filipino domestic helpers in his homily during the Mass for Filipinos in Saint Peter’s Basilica. According to the Pope Filipinos can transform the joy of the Gospel they received in their lives by showing the joy of faith they expressed in their smiling faces and their songs and prayers (cfr. FRANCIS 2024a). In the apostolic visit to the Philippines in January 2015, Pope Francis had his first unforgettable contact with Filipinos for he personally experienced the enthusiasm of the Filipino people.

In 2021, amidst the pandemic, he told Filipinos that they are „smugglers of faith” because wherever they go to work, they sow the faith. The Pope observed that working silently in the homes of many people is a form of witnessing their faith. Thus, in the setting of their work to „care for strangers”, at the same time they are „smugglers of faith”. The mission to proclaim the Gospel comes naturally when we take care of strangers, and as the Pope adds, *„the Gospel message of God’s closeness cries out to be expressed in love for our brothers and sisters”*.

Debie, 58 years old, remembered recently her 25th anniversary of working in Israel. Her first employer was an elderly religious Jewish man. Although, she rarely went to church during her stay in the home of *saba*, she was never denied of reading the New Testament or practicing her faith in their house. Her employers’ children, though not religious, in certain occasions asked her even to lead a Catholic prayer. Her employers regarded her highly and trusted her because of her Christian faith.

While what is admired and makes the Church curious is the ability of these migrants to „smuggle” the Gospel into non-Christian homes, some of them are also called and empowered by God and by the Church to serve and be missionaries among their communities. This resounds the story of Terry and Mary, members of the Catholic association „Couples for Christ”, a group which intends to the renewal and strengthening of Christian family life, believing that by building the domestic church, they can also build the church of the poor. Already a married couple in the Philippines, they came to Israel in separate ways: Mary was legally employed while Terry entered as a pilgrim who never left Israel, sheltered by his relatives. In the year 2000, they joined the Couples for Christ through the invitation of some of members in Israel. Eventually, they built their family in Ramat Gan having two children who are also active in the „Youth for Christ”.

The troubles they faced in Israel because of their illegal status helped them grow in faith as a family. Today, they serve as leaders of their association at the national level in Israel. This allows them to evangelize others, but first of all, their community. Therefore, as other Filipino couples are also empowered, they all become missionaries for other Filipino migrants who are far from the Church or are not inside the Church.

Finally, the Filipino migrant communities contribute to the local church as their communities are partners in the Church’s effort for new evangelization. Cardinal Pizzaballa observed that their presence is precious not only because of their lifestyle which brings Jesus into the homes of thousands of families, but, as they express their love for Jesus in the setting of the local churches, they also awake the faith of local Christians into new ways of being a Church (cfr. PIZZABALLA 2021). For migrants and the local church, migration is a theologizing experience (cfr. BEVANS 2001, p. 169) for it provokes Christians to be aware of their faith. For Filipino migrants in Israel, being in Israel gives them the opportunity to visit the Holy Places which helps them appreciate the faith they profess. Moreover, Filipino migrants also

come into contact with the oldest Christian communities in the Holy Land and learn from them, and they also have the opportunity to encounter world Christianity through the numerous pilgrim groups.

Equally, as Filipino migrant workers insert themselves into the local Christian milieu of Jerusalem, these women and men from the Far East challenge their host ecclesial communities into a renewal of faith. They do not preach to local Christians but they use their faith expressed most of the time through popular piety (cfr. CRUZ 2001, p. 100) through their national and regional devotions to Christ, the Blessed Mother, and the saints; some rites related to the liturgy; and the use of religious objects and institutions. They are subtle instruments of faith but have an impact on other Christians.

The presence of Filipinos and other migrants also helps local Christians understand the sense of belonging to the Universal Church. Migration reminds the local church that the unity of the Church born on Pentecost is not about the commonality of origin and language, but the diversity of nations and expressions which the Lord willed to bring together as a community-in-mission (cfr. EMCC 103).

Going forth from their homeland crossing borders to a better life, Filipino migrants in Israel arrive to care for strangers. As they persevere to work hard in a foreign land, they unintentionally become the unexpected and reluctant missionaries of the Christian faith seen in the silence of their day-to-day interactions with their employers, their co-migrants, and the local church community. Thus, Filipino migrant workers, as the face of *missio inter gentes*, truly smuggles the faith in three levels: as *ad gentes* among their non-Christian employers; as pastoral care to their fellow Filipinos of fervent Christian culture and religious traditions; and as a reminder to local Christians that „*the Church of Jerusalem is indeed a Mother Church for all and in her all can feel at home*”.⁷⁸

III. Conclusion

„Like Christ, whose body is the church, the church is always on the move, not ever at home, willing to go where it is needed, wearing the simplest of clothes, carrying no more than it needs, but, because of its marginalized status, capable of entering all cultures and bridging all people as one.”⁷⁹

These words summarize on point the journey that had started to unfold in the pages we have dedicated to reflecting on the dynamic relationship between mission and the complex reality of migration.

Migration poses a great crisis if only seen as a socio-politico-economic burden to be managed. Undeniably, control of the movement of people should be greatly considered not to deny the right to migrate but to facilitate and help migrants who possess equally the dignity of being an *imago Dei*. Through a renewed vision of the dignity of migrants, migration can be a *kairos* event for the entire People of God.

By welcoming, protecting, promoting, and integrating migrants into the community, the Church realizes Her nature of being a People of God on the move. This demonstrates the deep relationship between mission and migration. This is alive in the context of Filipino migrant workers in Israel who by diffusing an empire of care, become unexpected missionaries of the Gospel through dialogue of life.

Caring for strangers, smuggling faith becomes then the expression of the mission among Filipino migrant workers in Israel and the mission of migrants. Caring for strangers is an opportunity to bring faith to others. On the part of the Church, Her mission to Filipino migrant workers starts with welcoming them into the local church. This includes an authentic dialogue of life by listening to and learning from the stories and struggles of Filipino migrants. Thus, the Church can truly organize pastoral care for them which does not only think of their welfare but, above all, their empowerment as members of the People of God.

⁷⁸ We borrow the words of Fr. David Neuhaus, SJ, who was then patriarchal vicar for Catholics of Jewish Expression and coordinator for migrants and asylum seekers. See NEUHAUS 2017.

⁷⁹ A paraphrase of the words of A. BANUELAS. Cited BEVANS in GROODY & CAMPESE 2008, p. 90.

Caring for strangers is what Filipino migrants are known for in Israel. It is a reflection of their great regard for other human beings. The empathy that they have for the situation of other people makes them models of effectively becoming part of the life of others. By showing love for the stranger who can be their employer, their fellow migrant workers, or local Christians, Filipino migrant workers can demonstrate their faith-based value system.

Their silent witnessing becomes the first and essential way of *smuggling faith* to others. However, because the pastoral care and mission of the Church also empowers them, they are potential missionaries. Surely, if given the chance and the proper training and tools, they can also be effective in proclaiming the Gospel. Through their unique situation of being in between worlds, their witnessing to faith reaches the home of their employers, the migrant communities, and the local Church.

IV. References – Irodalom

Books/Monographs

- BEVANS, S. (2001): Migration and Mission: Pastoral Challenges, Theological Insights. In: E. PADILLA & P. C. PHAN. *Contemporary Issues of Migration and Theology*, Macmillan, New York, pp. 157-177. doi:[10.1057/9781137031495_9](https://doi.org/10.1057/9781137031495_9)
- BEVANS, S. (2008): Mission among Migrants, Mission of Migrants. In: D. G. GROODY & G. CAMPESE (eds.): *A Promised Land, A Perilous Journey. Theological Perspectives on Migration*. University of Notre Dame Press, Notre Dame, pp. 89-106. doi:[10.2307/j.ctv19m641k.10](https://doi.org/10.2307/j.ctv19m641k.10)
- BIAGGIO, F. & A. M. BRAZAL (eds.) (2008): *Faith on the Move. Toward a Theology of Migration in Asia*. Ateneo de Manila UP, Quezon City. doi:[10.1111/j.1748-0922.2010.01462_3.x](https://doi.org/10.1111/j.1748-0922.2010.01462_3.x)
- CRUZ, G. T. (2001): A New Way of Being Christian. The Contribution of Migrants to the Church. In: E. PADILLA & P. C. PHAN: *Contemporary Issues of Migration and Theology*. Macmillan, New York, pp. 95-120. doi:[10.1057/9781137031495_6](https://doi.org/10.1057/9781137031495_6)
- CRUZ, G. T. (2014): *Toward a Theology of Migration. Social Justice and Religious Experience*. Macmillan, New York.
- DY, M. B. (ed.) (1994): *Values in Philippine Culture and Education*. The Council for Research in Values and Philosophy, Washington (D.C.).
- GROODY, D. G. & G. CAMPESE (eds.) (2008): *A Promised Land, A Perilous Journey. Theological Perspectives on Migration*. University of Notre Dame Press, Notre Dame. doi:[10.2307/j.ctv19m641k](https://doi.org/10.2307/j.ctv19m641k)
- HARPAZ, Y. & B. HERZOG (2018): *Report on Citizenship Law. Israel*. European University Institute, San Domenico di Fiesole.
- KROEGER, J. H. (2008): Living Faith in a Strange Land. Migration and Interreligious Dialogue. In: F. BIAGGIO & A. M. BRAZAL (eds.), *Faith on the Move: Toward a Theology of Migration in Asia*. Ateneo de Manila UP, Quezon City, 219-251.
- LAROUSSE, W. (2008): „Go... and make disciples of all nations.” Migration and Mission. In: F. BIAGGIO & A. M. BRAZAL (eds.): *Faith on the Move: Toward a Theology of Migration in Asia*, Ateneo de Manila UP, Quezon City, pp. 155-176.
- LICUANAN, P. (1994): A Moral Recovery Program. Building a People – Building a Nation. In: M. B. DY (ed.): *Values in Philippine Culture and Education*. Philippine Philosophical Studies 1, The Council for Research in Values and Philosophy, Washington (D.C.), pp. 35-54.
- LIEBELT, C. (2011): *Caring for the ‘Holy Land’. Filipina Domestic Workers in Israel*. Berghahn, New York. doi:[10.1515/9780857452627](https://doi.org/10.1515/9780857452627)
- MANANZAN, M. J. (2016): *Shadows of Ligh. Philippine Church History under Spain. A People’s Perspective*. Claretian Communications Foundation. Quezon City.
- MONTERRAT, C. C. DE & P. J. ARMENGOU FREIXA (2023): *Situation of Catholic Migrant Workers and Asylum Seekers in Israel 2022-2023*. Latin Patriarchate of Jerusalem, Jerusalem.

PADILLA, E. & P. C. PHAN (2001): *Contemporary Issues of Migration and Theology*. Macmillan, New York. doi:[10.1057/9781137031495](https://doi.org/10.1057/9781137031495)

TYNER, J. A. (2004): *Made in the Philippines. Gendered discourses and the making of migrants*. Routledge – Curzon, London. doi:[10.4324/9780203799895](https://doi.org/10.4324/9780203799895)

ZAIDE, G. F. & S. M. ZAIDE (2004): *Philippine History and Government*. All-Nations, Quezon City.

Church and Papal Documents

Code of Canon Law (1983). AAS, **LXXV**: pars secunda, VI-324. [for English text] https://www.vatican.va/archive/cod-iuris-canonici/cic_index_en.html [30. 04. 2024]

FRANCIS (2016): Apostolic Exhortation *Amoris Laetitia* (19 March 2016). AAS, **CVIII**: 311-450. https://www.vatican.va/content/dam/francesco/pdf/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20160319_amoris-laetitia_en.pdf [02. 05. 2024]

FRANCIS (2020): Encyclical Letter *Fratelli Tutti* (3 October 2020). AAS, **CXII**: 969-1074. https://www.vatican.va/content/francesco/en/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_enciclica-fratelli-tutti.html [02. 05. 2024]

FRANCIS (2024a): Homily in the Holy Mass for the 500th Anniversary of the Evangelization of the Philippines (14 March 2021). AAS, **CXIII**: 368-370. https://www.vatican.va/content/francesco/en/homilies/2021/documents/papa-francesco_20210314_omelia-cristianesimo-filippine.html [04. 05. 2024]

FRANCIS (2024b): Message for the 110th World Day of Migrants and Refugees [24 May 2024]. <https://www.vatican.va/content/francesco/en/messages/migration/documents/20240524-world-migrants-day-2024.html> [10. 09. 2024]

PONTIFICAL COUNCIL FOR INTER-RELIGIOUS DIALOGUE (1992): Dialogue and Proclamation. Instruction (21 May 1991). AAS, **LXXXIV**: 414-446.

PONTIFICAL COUNCIL FOR THE PASTORAL CARE OF MIGRANTS AND ITINERANT PEOPLE (2004): *Erga migrantes caritas Christi*. Instruction (3 May 2004). AAS, **XCVI**: 762-822. https://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/migrants/documents/rc_pc_migrants_doc_20040514_erga-migrantes-caritas-christi_en.html [02. 05. 2024]

VATICAN COUNCIL, II (1966): *Christus Dominus*. Decree on the Pastoral Office of Bishops in the Church. AAS, **LVIII**: 673-701. https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19651028_christus-dominus_en.html [30. 04. 2024]

VATICAN COUNCIL, II (1964): *Lumen Gentium*. Dogmatic Constitution on the Church. (21 November 1964). AAS, **LVII**: 5-71. https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_en.html [02. 03. 2024]

Journal Articles

LIEBELT, C. (2008): 'We are the Jews of today'. Filipino domestic workers in Israel and the language of diaspora. *HAGAR Studies in Culture, Polity and Identities*, **8**(1): 63-81.

PHAN, P. C. (2016): Deus Migrator – God the Migrant: Migration of Theology and Theology of Migration. *Theological Studies*, **77**(4): 845-868. doi:[10.1177/0040563916666825](https://doi.org/10.1177/0040563916666825)

TAN, J. Y. (2005): From 'Missio ad gentes' to 'Missio inter Gentes'. Part II., Shaping a New Paradigm for Doing Christian Mission in Asia. *Vidyajyoti Journal of Theological Reflection*, **69**(1): 27-41.

Internet Resources

APALISOK, M. G. (2014): Insulting textbook. *CDN*. <https://cebudailynews.inquirer.net/31593/insulting-textbook-2> [02. 05. 2024]

COMMISSION ON FILIPINOS OVERSEAS (2013): Stock Estimate of Overseas Filipinos (December 2013). *CFO*. <https://cfo.gov.ph/statistics-2/> [06. 04. 2024]

DMW (2023): OWWA form task force to monitor Filipinos in Israel. *Rappler*. <https://www.rappler.com/nation/overseas-filipinos/dmw-owwa-task-force-monitor-filipinos-israel-war-hamas/> [07. 04. 2024]

- NEUHAUS, D. (2017): Christian Migrants of the Holy Land, bearers of 'vitality, vivacity and devotion'. *PIME Asia News* (06. 16). <https://www.asianews.it/news-en/Fr.-Neuhaus:-Christian-Migrants-of-the-Holy-Land,-bearers-of-vitality,-vivacity-and-devotion-41036.html> [05.05.2024]
- PHILIPPINE STATISTICS AUTHORITY (2022): Survey on Overseas Filipinos (Final Result). *PSA*. <https://psa.gov.ph/statistics/survey/labor-and-employment/survey-overseas-filipinos> [06. 04. 2024]
- PHILIPPINE STATISTICS AUTHORITY (2020): Religious Affiliation in the Philippines (2020 Census of Population and Housing). *PSA*. <https://psa.gov.ph/content/religious-affiliation-philippines-2020-census-population-and-housing> [02. 05. 2024]
- Pinay caregiver, binigyang-pugay ng Israeli govt; iniligtas ang 95-yo na alaga sa Hamas (2023). *Youtube*. Uploaded by *GMA Integrated News*. <https://www.youtube.com/watch?v=73QvGV3cMvE> [02. 05. 2024]
- PIZZABALLA, P (2018): Creation of the Personal Parish for Migrants and Refugees in Israel. *Latin Patriarchate of Jerusalem*. <https://www.lpj.org/storage/2024/01/16/letter-to-parish-priests-israel-1621924597-pdf.pdf> [02. 05. 2024]
- PIZZABALLA, P. (2021): Homily: 500 Years of Christianization of the Philippines. *The Internet Archive*. <https://web.archive.org/web/202111207124109/https://www.lpj.org/apostolic-administrator/homily-patriarch-pizzaballa-500-years-of-christianization-of-the-philippines.html> [02. 05. 2024]
- STAFF, T. (2023): Filipino caregiver paid off terrorist, saved herself and 95-year-old employer. *Times of Israel*. <https://www.timesofisrael.com/filipino-caregiver-paid-off-terrorist-saved-herself-and-95-year-old-employer/> [07. 04. 2024]
- TENORIO, R. (2020): Little known Philippines' WWII rescue of Jews was capped by US interference. *Times of Israel*. <https://www.timesofisrael.com/little-known-philippines-wwii-rescue-of-jews-was-capped-by-us-interference/> [02. 05. 2024]
- VICARIATE FOR MIGRANTS AND ASYLUM SEEKERS. LATIN PATRIARCHATE OF JERUSALEM. <https://www.lpj.org/en/the-patriarchate/diocese/vicariates/vicariate-for-migrants-and-asylum-seekers> [02. 05. 2024]
- 95-ה-כאן | חדשות - (2023). *YouTube*. Uploaded by - חשדנות | כאן. תאגיד השידור הישראלי. <https://www.youtube.com/watch?v=5nVx77sy3xA> [02. 05. 2024]