

TANULMÁNYOK

JOSEPH RATZINGER: A házasság teológiája	1
TÖRÖK IZSÁK OSBM: Bűnbánat szentsége: a keresztyén érettség korszerű eszköze	22
PAPP MIKLÓS: A „theószisz” (átistenülés) jelentősége a teológiai etikában	41
HANKOVSKY TAMÁS: Adalékok a „hit és ész” problematika emberképéhez. A kanti kihívás és a vatikáni zsinatok válasza	50
SOMORJAI ÁDÁM OSB: A II. Vatikáni Zsinat meghirdetése és a magyarországi főpásztorok. Mindszenty József és Shvoy Lajos esete	61
XERAVITS GÉZA: Egy újabb kísérlet Izrael hellenisztikus kori történetének értelmezésére	70
PIERRE HADOT: Apofatizmus és negatív teológia	79

SZERZETESSÉG

GÉRE CZ IMRE OSB: Lelki harc az egységkeresés jegyében. A XVII. bosei nemzetközi ökumenikus találkozóról	89
DOBSZAY BENEDEK OFM: A hivatásgondozás tervezése a ferenceseknél	94

DOKUMENTUM

XVI. BENEDEK PÁPA: A II. Vatikáni Zsinat helyes értelmezéséről	102
--	-----

RECENZIÓK

Simon T. László: Nem írkokok, hanem írástudók. Közelítések a szinoptikus evangéliumokhoz (Borbás Péter SchP)	110
Gerd Theißen: Az őskeresztyénység élményvilága és magatartásformái. Az őskeresztyénység pszichológiája (Szatmári Györgyi)	111
Enzo Bianchi: Nem vagyunk különbek. A szerzetesek mint jelentéktelen laikusok (Baán Izsák OSB)	113
Nagy Mihályi Géza: Lépj be a szentélybe, lásd a titkokat. A szentély ikonológiája (Pákozdi István)	114
Emmanuel Levinas: Etika és végtelen (Bakos Gergely OSB)	115

FŐISKOLÁNK ÉLETÉBŐL

2009. szeptember – 2009. december	119
-----------------------------------	-----

JOSEPH RATZINGER

A házasság teológiája

A szisztematikus teológia képviselője a házasság lényegének vizsgálatakor nem is csak egy szempontból reménytelenül dilettánsnak érezheti magát, mint aki a szakemberek vitája közepette mindössze félnék és érdeklődő fülelésre van kárhoyztatva. Amennyiben mégis nekiveselkedik annak, hogy hozzászóljon a vitához, akkor legjobban teszi, ha a nemszakember előnyeit kihasználva az oly sokoldalúan vizsgálható kérdés egységét, egészét nézi. Ahogyan az ember is minden sokfélesége mellett egyetlen egész, úgy a házasság is az: jelentősége és súlya éppen a benne található emberi létsíkok összesűrűsödéséből fakad. A következő tanulmány célja tehát az, hogy specializálódás nélkül a házasság egészét vegye szemügyre. Nyilvánvaló, hogy emiatt a részszempontokat nem lehet kellően figyelembe venni, úgyhogy ez a házasság egészéről szóló fejtegetés elégtelen lesz, inkább kérdés, mint válasz. Mindazonáltal a gondolkodás legalább annyira él a kérdezésből, mint a válaszokból – ez szólhat eme rövid írás jogosultsága mellett. Módszertani eljárásunk a következő: négy kérdéskörben először egy-egy tézist fogalmazunk meg, majd röviden kifejtjük tételünket.

1. A HÁZASSÁG SZENTSÉGI VOLTA

A katolikus dogmatikából eredeztethető első tézisünk: *A katolikus teológia szerint a házasság szentség.*

Ha a katekizmusok klasszikus meghatározásából indulunk ki (a szentség egy külső, Krisztus által alapított jel, amely kegyelmet jelez és közvetít), akkor első tézisünk elég keveset mond, sőt inkább minden szempontból kérdéses, hiszen a házasságot nem Jézus alapította, és nem is adott neki semmiféle külső jelet. A házasság szentség voltának magyarázata esetében már az a túl mechanikus kegyelemértelmezés sem meggyőző, amely szerint a házasság szentségi voltából kifolyólag a házasulandók olyan állapotbeli kegyelmeket kapnak, amelyek ké-

pessé teszik őket a Krisztus–Egyház titokhoz való hasonulásra, vagy – kevésbé igényes megfogalmazással – megerősíti őket állapotbeli kötelességeik teljesítésében. Valóban teherbíró választ az Újszövetség vizsgálata kell, hogy adjon.

1.1. Jézus véleménye a házasságról

Anélkül, hogy belebocsátkoznánk a bonyolult exegetikai részletkérdésekbe, megállapíthatjuk, hogy a szinoptikusok tanúsága szerint a házasságra vonatkozóan Jézus igehirdetésének újdonsága abban van, hogy az Izraelnek Mózes öt könyvében adott történelmi joggal szembeállította az isteni teremtés rendjét. Ezzel a kiindulással Jézus teljesen más alapokra helyezte a vitát, mint népe törvénytudói: nem a törvényértelmezés kazuisztikájába lép bele – és képviseli ezt vagy azt a nézetet –, hanem átnyúl a Törvényen és az értelmezéseken, és abból az ősi forrásból merít, amely meghatározza, hogy mi is Isten szándéka szerint az ember, és mi is az ember célja. Jézus – mint annyiszor más alkalommal is – két dolgot állít szembe: az ősrégit és az eredetit, illetve Isten egyetlen rendjét – amely Ádámnak, azaz az embernek adatott – és Izrael külön rendjét, amelyet Izrael története során kapott, és amely megkülönböztette őt a többi néptől. Hogy Jézus eme érvelésének jelentőségét kellően értékelni tudjuk, szem előtt kell tartanunk, hogy ez ugyanaz a struktúra, mint amely a Hegyi beszéd egészére jellemző: Istennek történelmileg szabályozott, felhívított, de egyben konkretizált akaratát Jézus szembeállítja Isten feltétlen kihívásának egészével. Jézus ezzel egyrészt kiszabadítja az embert a kazuisztika kétes szövevényéből, de rögtön szembesíti is bűnösségével: hiszen a történeti Törvény és annak értelmezése felfogható úgy is, mint Isten akaratának totalitása elől való menekülés, vagy mint az a bokor, amely mögé Ádám rejtőzik Isten elől, de amely mögött az „Ádám, hol vagy?” kérdés – Jézus szavaiban – mégis megtalálja. Immár képek nélkül: mivel Jézus a Törvény fölött az eredethez nyúl vissza, Jézus szavát sem szabad közvetlenül és minden további nélkül egyszerűen törvénynek tekinteni; szava elválaszthatatlan a hittől és a Krisztus-követéstől, és csakis a Jézus által feltárt és a hitben elfogadott új szituáció összefüggésében értelmezhető. Csakis ott tehát, ahol a „szív keménysége” meglágyul a hitben, és ahol az ember vissza mer térni eredetéhez. Amikor tehát Jézus azokkal a szavakkal magyarázza a házasságot, amelyeket Ádám mond a teremtéstörténetben férfi és nő egységéről (Ter 2,24), akkor nem kazuisztikus erődítményt épít, hanem próféciaként érti ezeket a szavakat, és a hitben prófétai módon megjeleníti azokat. Ez viszont azt jelenti, hogy Jézusnak új tanítása van a házasságról: az eredet feladata a jelen lehetőségévé lesz a hitben, a hit összefüggésébe állítatják, úgyszólván a házasság átkerülhet a hit

rendjébe, illetve mint hitben megélt valóság a hitből meríti rendjét és értelmét. Fontos mindebben is megfigyelni a Jézusra általánosan oly jellemző istenköz-pontúságot: az embereket a házasságban „Isten illeszti össze”, vagyis a házasság nem a krisztológiai, hanem a „teológiai” rendbe tartozik. A krisztológia ezen a ponton is (mint mindenütt Jézus tanításában) csak közvetetten jelenik meg: az ember csak Krisztus követésében és a szív keménységének e Krisztus-követés által lehetségessé vált meglágyításában képes maga mögött hagyni az ősit, és visszanyúlni az eredetihez (vö. Mk 10,1–11; Mt 19,1–12).

Foglaljuk össze az eddig mondottakat! Jézusnak a házasságról szóló tanítása ugyanolyan felépítésű, mint amilyen tanításának egésze: túlnyúl a kazuista vitákon, a teremtői szándékot tárja fel, vagyis tulajdonképpen teo-lógiai értelmet ad a házasságnak. A krisztológiai elem csak közvetetten bukkan fel abban a teljhatalomban, amellyel Jézus túlmutat Mózesen. Abban a megfogalmazásban is, hogy „az igehirdetőből hirdetett lesz, az indirekt krisztológiából direkt”, ennek a Jézus és Pál közötti átmenetnek az általános problematikáját tapinthatjuk ki. Nem kell most vitát nyitnunk azokról az alapvető kérdésekről, amelyeket ezzel érintünk; a továbbiakban is témánk sajátos fonalát követjük. Pusztán röviden vázoltuk fel azt, hogy témánk hogyan is illeszkedik bele az újszövetségi alapdöntés általános szerkezetébe.

1.2. A házasság az Efezusiaknak írt levélben

Nem bíbelődhetünk most azzal a sokféle kérdéssel sem, amelyeket Pál az 1Kor 7-beli fejtegetéseiben vet fel. Rögtön azzal a következő, sorsdöntő fejlődési szakasszal – és az Ef 5,21–23-ban kirajzolódó páli gondolkodás újraértelmezésével – foglalkozunk, amely a *müisztérion* (*sacramentum*) szó használata miatt a későbbi fejlődés számára oly döntő lett. Szögezzük le: a Ter 2,24-et *krisztológiai* próféciaként értelmezzük. Minthogy a keresztény házasság eme próféciának állandó jelene, ezért valóságosan a Ter 2,24 *müisztérionja*. Vagyis az Ef 5,32 „nagy titka” – amely igazából Krisztus-titok – reálisan benne foglaltatik a házasság teremtés adta rendjében. És ez a házasságfogalom a maga részéről újfent Krisztus-titoknak is mondható olyan értelemben, hogy benne az Ószövetség szava rejtetten Jézus Krisztus valósága által teljesítettik be. Megint más szavakkal kifejezve (Heinrich Schlier nyomán): férfi és nő teremtéstitkában ott rejlik Krisztusnak és az Egyháznak szövetségi titka is. Vagyis teremtés és szövetség nem úgy állnak egymás mellett és nem úgy különböznek egymástól, mint „világi” és „lelki”, vagy egyszerűen mint „természetes” és „természetfölötti”, hanem mivel Krisztus „az első teremtmény” (Kol 1,15), ezért a teremtés maga a szövetség potenciális matéri-

ája. Majdhogynem azt is mondhatnánk, hogy az első teremtéstörténetnek a szabbatban, azaz a szövetség gondolatában való kicsúcsosodása megfelel a második teremtéstörténet ama második misztériumának, hogy „férfi és nő egy testté lesznek”. Ezáltal újfent átléptük a teremtés és a szövetség határát: a végső (a szövetség: Krisztus, a második Ádám) a tulajdonképpeni első, a másik lehetőség feltétele. Sőt, még talán a következő lépést is meg kell tennünk, és azt kell mondanunk, hogy a házasság, mint a teremtés rendjének középpontja, egyben teremtés és szövetség azon egysége konkretizálódásának is középpontja, amely konstitutív mind az Ószövetség, mind (Markiónnal szemben) az Újszövetség számára. (Konstitutív az istenkép számára, az istenképből fakadóan pedig – a teocentrikusság miatt – minden más számára.)

E ponton nem árt emlékeztetni arra, hogy a szövetség teológiája kezdettől fogva a házasság „képével” való nagyon szoros kapcsolatban bontakozott ki: Ozeástól Malakiásig a „szövetség” legfontosabb ábrázolása a házasság, a szövetség megszégésének pedig a házasságtörés. Igen könnyű belátni, mennyire összefonódik kép és valóság: a JHVH-hoz való szövetségi hűség egész konkrétan megnyilvánul a termékenységi kultuszok, a kultikus prostitúció elutasításában, illetve a JHVH-hittől való eltávolodás és a más istenekhez való közeledés „házasságtörése” egész konkrétan megmutatkozik a kánaáni kultuszok fajtalanóságában. Izrael számára ebben a helyzetben a szövetségi hűség annyit jelent, hogy nem létezik az az isteni szférával való direkt összeolvadás, amelyet a kánaáni kultuszok a kultikus mámorban kínálnak fel. Mert az az Istennel való egység, amelyet a szövetség jelent, mindig csak közvetett módon, az Isten parancsának való engedelmisségben – és így is csak a házastársi hűség közvetett képiségében – valósulhat meg: a szövetségből együttélési parancs, az együttélés szociális formája következik. Tehát a házasság – és a fajtalanágnak belőle fakadó elutasítása – a szövetségi hűségnek egész konkrétan húsba vágó és „a húsban” „bizonyosságot tevő” formája, amelyet Isten meghagy a maga transzcendenciájában, amelyen nem uralkodik direkt módon, és amely éppen így lesz az ígélet népének és e nép jövőjének garanciája. Oda jutottunk tehát, hogy még a mai viták számára is fontos eredményt fogalmazhatunk meg: a házasság pontosan az által a szövetség jele, hogy nem közvetlenül szakrális (összeolvadás az istenivel); éppenséggel nem evilági a világban való léte, az a forma, ahogyan megjeleníti azt a különleges „szövetséget”, amelyet Isten kötött Izraellel. Innen érthető az, hogy Izrael és az Egyház miért határolja körül az erósz, és szent voltát miért teszi viszonylagossá: ahogy a világnak istenektől való megfosztása nem a világ ördögivé válásához, hanem éppenséggel az ördögöktől való megtisztulásához vezetett, úgy az erósz megfosztása isteni jellegétől nem ördögivé teszi, hanem megtisztítja a démonoktól.

Korunk vitái számára szintén nem jelentéktelen az előbb felbukkant motívum sem: tagadó formában a házasságnak a szövetséggel való kapcsolata a „fajtalanság” kizárása; állító formában pedig az, hogy garanciája az utódoknak – ami viszont nem más, mint az Ábrahámnak és rajta keresztül Izraelnek adott „áldás” ígérete. Vagyis a házasság az ígéret szolgálatában áll, és Izrael előtt megnyitja a jövőbe vezető utat, megadja Izraelnek, hogy nyitott maradjon a jövőre. Ebben pedig újfent teremtés és szövetség, teremtés és történelem egymásba olvadása figyelhető meg: az ígéret először egyszerűen a teremtés ajándéka, majd feladattá lesz, aztán pedig „áldás”, az ígéret kifejeződése.

Ezek szerint az Efezusiaknak írt levél alapján az Ószövetség prófétái vonalát folytatja azzal, hogy férfi és nő szövetségének teremtésben adott titkát mint az üdvtörténet szövetségi titkát, Jézus Krisztus jegyében pedig mint a krisztológiai szövetség titkát értelmezi. Így aztán a házasság ethosza nem profán hasznossági szempontokból és nem is a Törvényből ered, hanem abból, hogy Krisztus és az Egyház szövetségének titkából vezethető le, és ebben a titokban felfedezhető a házasság előképe is.

1.3. Dogmatörténeti megjegyzések

Még mielőtt az eddig mondottak alapján megpróbálnánk megfogalmazni, mit is jelent – és mit nem – a házasság szentségi volta, az idevágó bibliai szakaszok értelmezéstörténetének két részletére szeretnék rávilágítani: Ágostonra és Bonaventurára.

1.3.a. Ágoston sokféle fejtegetéséből csak azokat a gondolatokat ragadom ki, amelyek szerintem központiak annak megvizsgálásához, hogy ő a házassággal kapcsolatban hogyan használja a szentség fogalmát. Ágoston szerint a házasság az üdvtörténet egyetlen sakramentumából részesedik, vagyis abból a történetileg szakaszolt szentségből, amely maga Krisztus. Ebből következik, hogy a házasságot a *sacramentum temporum* szerint kell értelmezni, vagyis aszerint, hogy az üdvtörténet egyes szakaszainak milyen funkciója van az egyetlen *müisztérion-sacramentum* egészében. A házasság szempontjából ez annyit jelent, hogy a sakramentumnak két fő formája van – annak megfelelően, ahogyan a történelem is alapvetően Ó-, illetve Újszövetségre tagolható –: a pátriárkák házassága a majdani, sok népből álló Egyházat szimbolizálja, ezért a soknejűség jellemző rá. Egyetlen férfi és sok nő egymás mellé rendelése Ágoston szerint a házasságot a pillanatnyi kapcsolaton túl a jövő lényegének hordozójává is teszi: a sok nép egyesül Krisztussal és Krisztus alatt. A soknejűség alkotja tehát ennek a fajta

házasságnak a „szakramentumát”. *Sacramentum pluralium nuptiarum*mal van tehát dolgunk, a sokféleség egységének azon jelszerűen reális bemutatásával, amely felé a történelem tart. A keresztények házassága a „Szakramentum” egyik fejlettebb szakaszának felel meg: immár megvalósult a sok népből létrejött egyetlen Egyház, úgyhogy nem erre vonatkozik a jelkép, hanem arra az eszkatologikus „városra, amelyben sokak immáron egy lélek és egy szív Istenben”. Tehát a *sacramentum pluralium nuptiarum* helyére a *sacramentum nuptiarum singularum* lép, amely az eljövendő eszkatologikus poliszban való radikális egység jele. Vagyis a keresztény házasság szakramentuma az egynejűség a maga – időbelileg is megvalósuló – radikalitásában (szétválaszthatatlanság). Ez tehát a keresztény házasságnak az üdvtörténet objektív állása szerinti, az egyetlen „Szakramentumból” fakadó történelmi feladata.

Ez az ágostoni gondolatmenet – amelyet csak elég durva körvonalakban tudunk itt felvázolni – egyrészt igencsak sok kérdést vet fel, másrészt pedig igen jelentős a későbbi dogmatörténeti fejlődés szempontjából. Érdekes, hogy még mennyire képlékeny, alakulóban levő a szentség fogalma, hogy mennyire krisztologikus központú, és hogy mennyire az üdvtörténet alapján differenciálódik. Az sem érdektelen, hogy az ágostoni szentségfogalom a házasságot még messzemenően történetileg szemléli, és sokkal lazábban bánik a természetjogi gondolkodással, mint a későbbi absztrakt szisztematizáló igyekezet: a természetjog alapján például csak a poliandriát (sokférjűség) utasítja el, a poligámia viszont szerinte lehet a misztérium egyik formája, mert önmagában nem ellenkezik a természettel (*De bono coniugali*, c 17–18 Nr. 19–22 in *PL* 40, 386 skk. – Nyilván nem kell külön hangsúlyoznunk, hogy ezzel mi itt nem ezt a sajátos természetjogi felfogást védjük; pusztán arra a benne rejlő fontos mozzanatra hívjuk fel a figyelmet, amely a természetjog és a történelem összekapcsolásában áll, illetve hogy Ágoston az emberi „természetet” is alapvetően történeti módon fogja fel.) Végül fontos az is, hogy Hippo püspöke számára a házasság egysége és felbonthatatlansága egyértelműen a beteljesített krisztologikus hit funkciója, az Istennek Krisztusban emberré lett szövetségi hűségének megvalósulása az ember testében. Micsoda távlatok nyílhattak volna innen kiindulva egy keresztény házasságethosz megalkotására: a házasság mint Isten szövetségi szeretetének és hűségének megvalósulása (megbocsátás, kezdeményezés stb.) férfi és nő testi együttlétében. Sajnos maga Ágoston nem vitte tovább ezeket a gondolatcsírákat; számunkra azonban adottak, továbbgondolhatjuk őket, és jó lenne, ha nem mennénk el mellettük figyelmen kívül.

1.3.b. Bonaventura egy különös történelemteológiai koncepció alapján sajátosan összefesül középkori elképzeléseket: először is az Ó- és Újszövetség közös szent-

ségeiről, a házasságról és a bűnbánat szentségéről beszél azon az alapon, hogy ezek a „természet szava által” léteznek, és Krisztus csupán megerősítette őket; utána szól a közbenső szentségekről, amelyek „jelzésszerűen” már megvoltak az Ószövetségben is, de teljes formájukban már az új szövetséghez tartoznak: keresztség, Eucharisztia, papság. Bonaventura szerint Jézus – az Izraelben adott előzményekhez kapcsolódva – szoros értelemben csak ezt a három szentséget alapította. Vannak aztán olyan szentségek, amelyek teljesen az Újszövetség sajátjai, csak ahhoz tartoznak: a bérálás és a betegek kenete; ezeket Krisztus csak javasolta, és csupán később alapította őket a Szentlélek az Egyházban (IV *Sent* d 23 a I q 2 c). Ezen a helyen újra el kell tekintenünk e gondolatok problematikájának részletes elemzésétől, és újfent meg kell elégednünk azzal, hogy rámutatunk az egész kérdéskör számunkra fontos részleteire, néhány dogmatörténeti vonatkozására. Bonaventuránál is világosan látszik, hogy (szemben a szokásos elképzelésekkel) mennyire képlékeny még a szentség fogalma. Az egyes szentségeket még mindig úgy mutatja be, mint az egyetlen „Sacramentumnak” – az üdvtörténet alapösszefüggésének – történeti kibontakozását. Így a szentségek krisztológiai összefüggésben maradnak, hiszen Krisztus ennek a történelemnek a tulajdonképpeni tartalma, Krisztus a tulajdonképpeni „Szakramentum” Isten és ember között. Krisztust azonban még nem úgy állítja be Bonaventura, mint később – vagyis mint a törvényadót, aki megalapítja egy egyes, egymás mellett álló szentségeket, mint a kegyelemosztás külső aktusait –, hanem a szentségeket úgy köti Krisztushoz, hogy Krisztus misztériumához kapcsolja őket, amely átfogja a teremtést, és amely a történelem korszakain át, Jézus kora után is bontakozik és teljeseedik.

1.4. Eredmény

Próbáljuk meg immár megfogalmazni – alapul véve mindazt, amit fentebb végig gondoltunk –, hogy mit is jelenthet a házasság szentség volta. A válasz valahogy így hangozhat: a házasság szentség volta férfinak és nőnek házasságban konkretizálódó egymáshoz rendeltsége – amely a teremtés rendjéből fakad – nem semlegesen és pusztán evilági szinten áll Jézus Krisztus szövetségi titka mellett, hanem felvetett Isten szövetségi népének szövetségi rendjébe, úgyhogy a házasságban teremtés és szövetség egysége ratifikálódik, és Isten szövetségi hűsége a hitből kiindulva mint emberek szövetségi hűsége mutattatik meg és pecsételődik meg. Igen fontos, hogy a házasság mint a teremtés rendje válik a szövetség rendjévé, és hogy mint szövetségi rend teljesíti be a teremtés rendjét. Helyesebben és pontosabban fogalmazva úgy kellene mondanunk: a „természeti jelenség” teremtésnek valóban megfelelő rendjét egyedül a szövetség realitása teszi lehetővé. Hiszen egy „ter-

mészeti jelenség” mint olyan egyáltalán nem maradhat fenn, csakis mint már történelmileg rendbe tagozódó, vagyis általában történelmileg meghatározott, befolysolt valóság. Amennyiben valaki hittel tekint végig a szövetség történetén, akkor annak a rendje logikusan nem valamiféle történelmen alapul, hanem a szövetség azon történelmén, amely egyedül képes arra, hogy az embert visszavezesse gyökereihez. Ez viszont azt jelenti, hogy a szentség nem valami házasság feletti, melletti vagy rajta levő dolog, hanem maga a házasság, és mint ilyen annak az embernek, aki hitben éli meg, maga lesz a szentség; minél inkább sikerül a házasságoknak házasságukat a hitből élniük és alakítaniuk, annál inkább lesz az „szentség”. Valószínűleg most jött el annak az ideje, hogy megpróbáljuk szakszerűen értelmezni az „állapotbeli kegyelmek” régi megfogalmazását, leátni igazi lényegéhez: a keresztény házasság elvárásait csakis a hitben lehet elfogadni és megvalósítani, még hozzá úgy, hogy ezeket a „lehetetlen” elvárásokat mint üdvösséget, mint „boldogságot” élik meg a házasságok, mint mindenféle üdvösségnek hitbéli paradoxonát. A keresztény házasság elvárásai csak a hitben értelmesek és megvalósíthatók – a hit azonban a kegyelem...

És innen nézve már kirajzolódnak a házasság keresztény ethoszának körvonalai: amennyiben ugyanis a teremtés rendje maga is szövetségi rend, illetve amennyiben a szövetség teszi lehetővé, bontja ki és valósítja meg a teremtésben foglaltakat, annyiban a házasság teremtés adta komponensei, a szexus és az erősz a házasságban beemeltetnek a szövetségbe. Amennyiben a házasság a szövetség rendjébe tartozik, annyiban a szövetség égboltja alá is tartozik, vagyis a kereszt és a feltámadás égisze alá. És annyiban a házasság a megbocsátásból él, a *simul iustus et peccator* paradoxonából, a kegyelemadta megigazulásból; és a házasságot akkor mint hitseményt úgy kell tekintenünk, mint amely a „már” és a „még nem” jegyében zajlik.

2. A KERESZTÉNY HÁZASSÁG ETHOSZÁNAK KIINDULÓPONTJA

Második tézisünk: *A házasság keresztény ethoszáat a szentségi mivolt lényegéből kell kifejleszteni, vagyis abból, hogy a teremtés és a szövetség egy.*

A keresztény gondolkodástörténet egyik különösen tragikus és sötét fejezetének tűnik a mai szemlélő számára a katolikus házassági erkölcs alakulása. Bár lehet, hogy ez csak onnan ered, hogy túlságosan elvonatkoztatunk a konkrét szituációtól és attól a történelmi háttértől, amelyben azt kellett megkísérelni, hogy a hit radikális követelése a következőképpen ábrázoltassék: Isten feltétlen szövetségi hűségének képe az emberek felbonthatatlan szövetségi hűsége, vagyis az

egyedülálló isteni szövetségnek (az az isteni parancs, hogy *egyetlen* Isten legyen a szövetségi partner) a képe az emberi szövetség egyedülállósága, egyetlensége. A hit eme követelésének a teljesítése volt végső soron a cél – erről, hogy igazságosak maradjunk, nem feledkezhetünk meg –, vagyis az, hogy a házasság valóban „szentség” lehessen. Az a kísérlet, hogy ennek az elvárásnak eleget tegyünk, ugyanolyan paradox igyekezet, mint volt hajdan az, hogy az ember megszabaduljon a sok istentől, hogy elszakadjon a láthatóba vetett bizalmától, és hívővé legyen, vagyis egy szóval, hogy az ember átkerüljön az „eszkatologikus egzisztenciába”. Ezzel egyidejűleg persze tagadhatatlan, hogy a hitnek ez a formális alapkiindulása mindig is olyan tartalmakkal telítődött, amelyek nem a hitből származtak, és amelyeket ezért újra meg újra felül kellett vizsgálni, bármennyire úgy tűnik is, hogy ezek a tartalmak az évszázados hagyományok révén szinte már eggyé váltak a hittel.

2.1. A házasság ethosza Ágoston szerint

Ágoston e téren való gondolkodását is az határozta meg, ami oly sok más esetben is, hogy erkölcsi alapmagatartására alapvetően a sztoikus racionalizmus és az ataraxia-eszmény nyomta rá a bélyegét. Ezek szerint az a jó az ember számára, ami szabad, szabad csak az lehet, ami ésszerű, ésszerű viszont csak az lehet, ami szenvedélyektől mentes – azaz csak az, ami a „magasabb ész” két összetevőjének, az értelemnek és az akaratnak szenvedélyektől mentes, áttetsző összjátékában zajlik. Ahol azonban szóhoz jut a szenvedély – elkábítva az észet, és olyan irányba terelve az akaratot, amelyet már nem az ész vezérel –, ott az embernél alantasabb, az állati győzött az emberen, ott széthullt az a rend, amelyet a következő lépcsőzetesség fejez ki: a lélek Istennek van alávetve, a test pedig a léleknek. E „rendnek” a szétrombolása a bűn lényege. Nem nehéz felismerni Ágoston eme gondolataiban Plótinosz tanításának nyomait a három szubsztanciáról: a valóság három rendből áll, a *hen*, a *nusz* és a *pszükhé* rendjéből; a *pszükhé* akkor egységes és *nusz*-szerű, ha felfelé irányul; sokszerűségbe és feloldódásba hull viszont, ha lefelé, az anyag felé irányul, amivel a *nusz* elidegenedésének a folyamatát a végletekig fokozza. Mindez keresztény megfogalmazásban Ágoston szavaival: az ember Isten képmása mint *memoria Dei*; ha az ember nem felfelé néz, hanem azokhoz a dolgokhoz fordul, amelyek alatta vannak, akkor megsemmisíti istenképességét.¹ Ezen az úton aztán – egy fordított freudi gondolatmenettel – a nemiség lesz Ágoston számára az ember egzisztenciaana-

¹ Vö. *De trin* XIV 12,15, in *PL* 42, 1048; XIV 4,6, in uo. 1040

lízisének középpontja: a nemi ösztön a test lélek elleni lázadásának tulajdonképpeni kifejeződése; maga a lázadás pedig onnan ered, hogy eltorzult a léleknek Istenhez való rendeltsége.

Így pedig az ember úgy jelenik meg, mint egy olyan lény, amelyet szétzilál a nemi ösztön, mint a bűn uralma alatt álló lény, amelynek istenképisége összezavarodott. E zavar formája a konkupiscencia – az állati legyőzi az értelmet és az akaratot –, mint ahogy „Ádám” létének alapadottsága is a bűn. Ebből kiindulva pedig Ágoston számára a nemi ösztön *mindenfajta* realizálása magában véve már *malum* – amelyet persze lehet jól, azaz az észnek megfelelően használni. *Bene utitur malo* – ezzel a formulával írja le Ágoston a házasságban megélt jogos nemi egyesülést. Hogy a testi egyesülés bizonyos körülmények között – a házasságon belül – erkölcsös lehet, Ágoston számára javak mérlegelésével dől el, és „mentségen” alapul: a „házasság javai” – *fides, proles, sacramentum* – egymásra épülve mintegy ellensúlyát képezhetik a realizált concupiscencia *malum*-ának. Ezzel a concupiscencia szinte racionalizálódik és bekerül az ataraxia-etikába. Ezzel a gondolatmenettel azonban a szexualitás és az erősz egyaránt kiiktatódik a pozitív valóságok sorából – mindkettő csak csere alapon engedhető meg. Ebben a végső soron eléggé dualista elgondolásban mégis felfedezhetünk két olyan pozitív részletet, amelyekről később megfeledeztek.

A nemiség erkölcsösségét nem pontszerűen próbálja meghatározni, hanem egy személyes-szociális összefüggésből, tehát egy átfogó emberi és hitbéli egész-ből kiindulva.

Ágoston antropológiai gondolatmenetében nagyon mély teológiai értelme van annak, hogy az 1Kor 7-hez kapcsolódóan – amely helyet egy későbbi, pontszerű megközelítésben a házasság alacsonyabb rendűsége bizonyítékaként emlegettek – a házasságot mint „a concupiscencia elleni gyógyszert” fogja fel. Amennyiben ugyanis a concupiscencia az ember bukott voltát fejezi ki – vagyis sűrített ábrázolása annak, hogy az ember a maga oktalanságában szétrombolja az értelemadó rendet –, annyiban a concupiscencia „orvossága” a bukott ember helyzetében a megváltás jelenléte.

E gondolatmenetben tehát éppen az fejeződik ki, hogy a házasság részesedik a „Szakramentumból”. A házasság tehát a maga konkrét formájában ugyan a bűn kifejeződése, de a hit jelével ellátva egyben a megbocsátás és az üdvösség is. A házasság nem pusztán a kárhozat jele, hanem mint keresztény házasság ugyanúgy az üdvösség is, amely üdvösség az ember gyógyulására szolgál. És ez esetben a bűn már csak úgy van jelen benne, mint amitől meg kell gyógyulni.

2.2. Az ókori naturalizmus befolyása és a skolasztikus házassági ethosz

Ágoston gondolkodása lényegében a mentségül szolgáló javak és a konkupiszcencia szembenállásán nyugszik – e gondolati építmény tehát alapvetően teológiai jellegű, bár eléggé sztoikus és dualista alapokon áll. A későbbi fejlődés során egyre inkább egy másik elem kerül előtérbe, amelynek legdrámaibb következményeivel napjaink születésszabályozás körüli vitáiban találkozunk. Egyre kevésbé Ágoston üdvtörténeti gondolkodásmódját veszik alapul, hanem inkább filozófiai fogalmakból indulnak ki (*natura, genus, illetve generatio*). Ezzel pedig Ágostonnak legalább valamennyire történeti vonatkozású teológiáját egy olyan elképzelés váltja fel, amelynek történetietlen észközpontúságát absztrakció és naturalizmus sajátos keveréke jellemzi. A fő szempont ebben immár az, hogy a nemiség a „természet” kérdése, a természet viszont (Ulpianus gondolatát követve) az, amit a természet minden élőlénynek (*animalia*) megad. Erről a természetről aztán azt állítják, hogy az embernek nem mint egyénnek, hanem mint egy faj egyedének adatik meg. Ebből pedig az következik, hogy a házasság a faj egyik funkciója, lényege pedig eszerint a fajfenntartás. Vagyis a nemiség erkölcsi kritériumává a „természetesség” lesz, ami akkor áll fenn, ha a nemi aktus úgy zajlik, hogy „lényegében nemzésre alkalmas” marad, vagyis eleget tesz a „természet” faji fogalmának. Mindez azonban azt jelenti, hogy az erkölcsiséget adó mozzanat nem a személyes és szociális, sőt egyáltalán nem az antropológiai körülmények közül kerül ki, hanem végső soron az animális világból (vö. Ulpianus!). Az így értett *természet* egyrészt – egészen absztrakt megközelítésben – a faj egyik funkciója, másrészt pedig – szinte durván fiziológiai és naturalisztikus megközelítésben – az olyan aktus, amely pusztán a természetesség szerint folyik le, és semmiféle emberi gondoskodás nem akadályozza működését. Vagyis erkölcsös az, ami természetes. Hogy aztán mit nevezünk természetesnek, azt csakis redukcióval állapítjuk meg. Eme gondolkodásmód végén már csak az nem világos, hogy a nemiség erkölcsös megéléséhez miért van szükség a házasságra, amely ugyan a gyermekek felnevelésének legjobb biztosítója, de nem vezethető le abból a naturális kritériumból, amelynek végül is alá lett rendelve. A természet pusztá működése – amelyet Ágoston concupiscenciának nevezett, és amelyet csak egy lelki-humánus összefüggés alapján mondott megbocsáthatónak – immáron az erkölcsiség kritériuma lett. És az, hogy mindeközben sokhelyütt – egy sajátos paradoxonból kifolyólag – még az ágostoni concupiscencia-gondolat is tovább él, egy olyan aggályosság eluralkodásához vezet, amely a jezsuita laxizmus kudarca után a barokk kor erkölcsstanának végétől fogva

megszilárdult, és amely az embert egy olyan legalizmusba kényszeríti bele, amely logikátlanságával és valóságtól való elrugaszkodottságával csak rombolni tud.

2.3. Keresés új irányban

Az előbbieken felvázolt történelem belülről való feldolgozása lesz napjaink erkölcssteológusainak nagy feladata. Itt most csak röviden vázolunk fel két tézist – nem azért, hogy elvegyük az erkölcssteológusok elől a munkát, hanem hogy valamiféle csapást vágjunk.

a) A „természetesség” mint kritérium uralma ellen kulcsszavakban a következőkre kell rámutatnunk. A szemérmesség nem fiziológiai, hanem szociális erény. Azaz a szexualitás erkölcsössé tétele a humanizálás, nem pedig a naturalizálás útján történhet. A humanizálásban viszont döntő szerepe kell, hogy legyen annak, hogy az ember szexualitását nem a privát vágykielégítés eszközének, nem is valami könnyen beszerezhető kábítószernek tekintjük, hanem olyan kísérletnek, amellyel az ember igyekszik túllépni önmagán, kilépni önmagából. Mivel az ember ily módon embertársai közösségére van utalva, a szexualitás erkölcsössége csak onnan eredhet, hogy beleilleszkedik az emberi együttélés értelmes rendjébe. A nemiségnek nem akkor van erkölcsi értéke, ha mindez „természetesen” történik, hanem akkor, ha az embertársal, az emberi közösséggel és az emberi jövővel szembeni felelősségnek megfelelően élük meg. E ponton egyelőre el is tekintünk a tulajdonképpeni teológiai tényezőtől, illetve azt magában az emberek közti viszonyban kell megtalálnunk. A fentebb vázolt, genusgondolaton alapuló házasságfelfogásnak tehát van valamelyest igazsága, csak hogy az általa feltárt megállapítások még messze alatta maradnak a tulajdonképpeni antropológiának. Mert *genus* és *generatio* más, mint emberi közösség – a különbség akkora, mint fiziológia és antropológia között. A szexualitás értékeléséhez általánosságban még annyit kell mondanunk, hogy benne egyszerűen az emberi alaphelyzet, magának az emberlétnek a dilemmája tükröződik és koncentrálódik: mert lehet az ember legteljesebb megszabadulása az Én-től, nyitás az Egészre, az Én-től a Te-be való megváltódás lehetősége, az ember önmagává válása; de ugyanakkor benne rejlik a szexualitásban az ember legteljesebb önpusztításának a lehetősége is, a teljes bezáródás az Én-be, a tökéletes önmegtagadás és elidegenedés. Igaza van egyrészt Ágostonnak, másrészt Freudnak, hogy semmi okunk sincs arra, hogy veszélytelennek tüntessük fel a szexualitást, amely igenis az emberi egzisztenciadöntés középpontja – de önmagában persze se nem rossz, se nem minden értékelés önmagában elégséges viszonyítási pontja.

Tézisünk megértése szempontjából érdemes még egy pillantást vetnünk az Ószövetségre. A szexualitással kapcsolatosan ott két különböző csoportba oszt-

ható normával találkozunk: egy erkölcsivel és egy kultikussal. Bár tudjuk, hogy ez a megkülönböztetés így nem vetíthető vissza az Ószövetségre, és emiatt csak óvatosan szabad használni, mégis jó lehet arra, hogy megfeleltessük a szexualitás jelensége sokrétűségének. Mert az erkölcsi szabályok tekintetében egyedül a szociális szempont döntő, a fiziológiai teljesen lényegtelen. Ezzel szemben kultikus téren csak a fiziológiai oldal számít – amely persze nem esik erkölcsi megítélés alá, és amely fiziológiai oldalt kiegyenlítő kultikus tisztálkodás rendszere. Az Egyház erkölcssteológiájának szerencsétlensége az volt, hogy az Ószövetség kultikus előírásait nem ritkán egyszerűen erkölcsi kötelelőségekbe alakította át, ezzel pedig egyértelműen valami olyasféle tévedést követett el, hogy a „régí Törvény” helyébe alkotott egy „újat”.

b) Egy keresztény házasságetika számára teremtés és szövetség együttese döntő kell, hogy legyen, mert ebben áll a keresztény házasság sajátossága. Mint már láttuk, az jellemző rá, hogy a teremtés felvétetik a szövetségbe, sőt a szövetség egyik mozzanatává lesz; a szövetség pedig úgy jelenik meg, mint az átfogó, a tulajdonképpeni Alfa: az időben későbbi valóság tárgyát tekintve mégis az előbbi, az eredet. Teremtésnek és szövetségnek ez az összefonódása etikai kategóriákban megfogalmazva azt jelenti, hogy erósz és agapé egy. Az erósz nem áll szemben az agapéval, hanem úgy hozzá tartozik, mint a teremtés a szövetséghez; így egyfelől az erósz az agapéból származik, de másfelől az agapé is függ az erósztól. Agapének és erósznak például Nygren által is végrehajtott művi szembeállítását teljességgel meg kell szüntetni, és rá kell mutatni hamis voltára. A pusztán vallási renden belül mindezt nagyszerűen mutatta be Henri de Lubac az Írás szellemi értelméről szóló könyvében: de Lubac a misztika olyasféle pocskondiázása ellen szól, amelyet „gyakran egy tisztán bibliai hitre való hivatkozással” tesznek meg. „Mert túlzottan félünk az ún. pogány befolyásoktól és az ún. misztikus zűrzavartól, ezért nem vesszük teljességgel komolyan a szeretetnek azt a misztériumát, amelynek előképét oly csodásan olvashatjuk Ozeás próféciáiban vagy az Énekek énekében.” És valóban, azt a tényt, hogy az Énekek éneke a kánon része, máig nem tudtuk igazán feldolgozni. Az Énekek éneke szétválaszthatatlanul és gyökeresen átfogja az erósz mindkét oldalát: az erósz mint az ember végtelen vágya Isten után, illetve az erósz mint férfi és nő egymásrautaltsága, amely csak azért lehet ama bizonyos Isten utáni vágyódásnak *sacramentuma*, mivel maga is *sacrum*. A keresztény házasság egészéhez hozzátartozik az erósz is, nem állhat pusztán agapéból. Az ember nem lehet csak ajándékozó: gazdagságból-szegénységből álló teremtményként meg kell, hogy legyen benne az az egyszerűség is, amely a másik gazdagságában és szépségében Isten ajándékozó szeretetéből tud ajándékot kapni is. Isten színe előtt érzi magát

az ember a kereszt, a kölcsönös elégtelenség óráiban, de nem kevésbé a beteljesedés óráiban is, amelyekben a megajándékozottság feltárul a szeretetben, és amelyekben megéri az ember, hogy mi is a kegyelem. Az erősz beteljesedésekor az érintettek számára világos lesz, hogy többet adnak egymásnak, mint amik, és mint amit adni tudnának. Hogy egymásnak ajándékoztattak, vagyis hogy ajándékká tudtak válni egymás számára, az maga is ajándék... Miként a szövetség üres a teremtés nélkül, úgy az agapé is embertelen erősz nélkül. Persze az erősznek nem kell feltétlenül emberek közöttinek lennie, lehet a szüzségben megélt misztikus erősz is.

Nem visszavonva az előbbi, erősznek szóló *igent*, hanem mintegy kiteljesítve azt is kell hangsúlyoznunk, hogy az erősz is részesül a kereszt titkában: csak mint keresztre feszített, az Én megfeszítésében, Isten szövetségi szeretetébe való beoltódással lehet az erősz érett, és találhat igazán önmagára; csak ha beleáll az elmúlás, az ajándékozás áramába, ha magában keresi a rosszat, ha mindenek ellenére megelégszik önmagával. Szeretet és szerelem különbsége nem az erősz kisebb vagy nagyobb intenzitásából adódik, hanem abból a türelemből, amellyel az erősz megharcolja a harcát saját önzése ellen, és így önmagával szembeállva talál önmagára.

c) Az emberi lény igazi megalkotottsága miatt tehát a szexust és az erősz bele kell illeszteni a kereszt és a feltámadás titkába. És ez a megfogalmazás teljesen más, mint az erősz dualista megkérdőjelezése a „megbocsátást adó javak” révén. A mi megfogalmazásunk felveszi és átváltoztatja a szexust és az erősz a szentségbe, amelynek *matériájává* lesznek. Konkrétan annyit jelent ez, hogy a házastársi szeretet csak megbocsátó, hordozó, önmagát megfeszíteni hagyó szeretetként létezhet, és hogy mindez megint egyedül hitből, „kegyelemből” lehetséges.

3. A HÁZASSÁG KÜLÖNBÖZŐ SÍKJAI

Harmadik tézisünk: *A házasság egyszerre személyes, társadalmi és vallási jelenség.*

Az első világháború végétől – elsősorban Herbert Doms írásai révén – egyre inkább a házasság perszonalista felfogása terjedt el, szemben az addigi pusztán finalista, naturális, generatív és institucionális elméletekkel, amelyek a katolikus erkölcstanban egészen a XX. századig uralkodóak voltak. A *generatio prolis* helyére a házasság teológiája ellenfogalmaként az *amor mutuus*, a személyes szeretet lépett. Korábban a házasság értelmezésének bibliai alapszövegeként inkább a „Sokasodjatok és szaporodjatok!”-ot emlegették, és ebből kiindulva fejtették ki a házasság célját és jelentőségét. Mostanában a döntő bibliai rész inkább Éva megteremtése – az a mondat, hogy „Nem jó az embernek egyedül”,

illetve az *adiutorium simile sibi* gondolat –, amelyet a Ter 1,27 istenképiségével hoztak összefüggésbe, és annak konkrét tartalmaként mutattak be. Az újabb elgondolás filozófiai háttérül a perszonalizmus szolgál: az ember Én és Te, szó és szeretet viszonyán nyugvó egzisztencia; férfi és nő személyes szerelmi együttléte pedig az embert meghatározó Én–Te dialógus legteljesebb formája. A házasság ethoszának – eladdig az utódnemzésben kifejeződő – középpontja immáron férfi és nő szerető önátadása. Míg korábban az anyaság és apaság előtérbe helyezése miatt szinte teljesen megfeledkeztek az erősről (Szent Tamásnál csak úgy jelenik meg, mint a házastársakban utólagosan kifejlődő barátság), addig manapság az erősz szinte minden más szempontnál fontosabb lett. Vita alakul ki arról, hogy mi is a sorrendje a házasság céljainak, mi is a viszony a házasság „célja” és „értelme” között. Persze az új megközelítésbe is elég sok minden belefér: pl. az 1930-ban megjelent *Casti connubii* enciklika álláspontját is – hogy ti. egyedül „a természetes lezajló nemi aktus” nevezhető erkölcsileg kifogástalannak – lehetett ez alapján úgy elmélyíteni és kifejtteni, hogy egyedül az ilyen „természetes” együttlét felel meg a szeretet feltétlen önátadása nagy elvárásának, minden mechanikus beleavatkozás a szerető találkozás ellen van, és ezért erkölcstelen. Az ellentmondás persze elkerülhetetlen, hiszen az időleges megtartóztatás módszere a számítgatás elemét megengedhetőnek véli és beengedi a szerelmi kapcsolatba. A folyamat tehát kétarcú: nyilvánvaló, hogy a kölcsönös szeretet mint alapszabvány önmagában nem elég. A fejlődés mégis félreismerhetetlen, hisz azzal, hogy a normákat meghatározó szempontok mások lettek, új értékelés kezdett kialakulni, amelynek idővel a tartalomban is meg kellett jelennie. Érdekes lenne ilyen szemmel összehasonlítani azokat a fejlődési szakaszokat, amelyekben a II. Vatikáni Zsinaton az *Egyház a mai világban* konstitúció szövege kialakult. Mert míg a zsinat előtt készült tervezet a házassági erkölcs terén rigorózan ragaszkodott a régi institucionalista és naturalisztikus felfogáshoz, addig a végleges szöveg arról beszél, hogy a szülők nem egy vak ösztön foglyai, hanem valóban Istent dicsőítik, és Krisztusban tökéletesednek akkor, amikor a szaporodás feladatát „Isten adományainak és az igazi szeretet normáinak” megfelelően teljes és tudatos felelősséggel gyakorolják. Bár minden egy kicsit a levegőben marad, mégis új álláspont alakult ki: immár nem a „természet” az alapvető szempont, hanem a partnerség és az annak alapjául szolgáló szeretet.

A fejlődés a két háború között sem állt meg, és ma azt mondhatjuk, hogy nem maradt egyoldalúságotól mentes az a házasságértelmezés sem, amelyik a partnerek kölcsönös szeretetéből indult ki. Ennek oka, hogy ez az elgondolás csak a személyesség kultúrája kialakulásának, az egyes ember teljes emancipációjának háttérével együtt érhető – ezek a szempontok pedig Európában a XIX. század óta

lettek uralkodóak. Úgyhogy a II. Vatikáni Zsinaton az afrikai püspökök szépnek találták ugyan az új, személyközpontú szeretetfilozófiát, de mint házasságteológia teljesen érthetetlen és irreális volt számukra. Az erre adott reakciót is érdekes volt látni: az új elméletet győzelemre vivő teológusok szinte képtelenek voltak szembesülni az afrikaiak értetlenségével, és alapvetően csak annyit tudtak mondani, hogy hát a fejlődésnek erre az általuk elért fokára el kell jutnia mindenkinek, mert csak ott lehet átlátni a házasság igazi lényegét. E kijelentés kritikájának legalapvetőbben abból kellene kiindulnia, hogy az Én és a Te csak a Mi alapján létezik, hogy tehát a személy az Én–Te találkozásban sem létezik vegytisztán. A személy az individualizmus kora által megteremtett absztrakció, amely nem számol azzal, hogy minden személy igen mélyen benne gyökerezik az őt átfogó társadalmi egészben, amely egyáltalán lehetővé teszi és alakítja a személlyé válást. Ez viszont azt jelenti, hogy amennyire a szexualitás nem pusztán individuális valóság, úgy az erősz sem pusztán személyes: erősz és szexus egyszerre a legintimebb és legnyilvánosabb valami. Kettőjükön múlik az egész társadalom élete-halála, hisz a társadalom ugyanannyira él az egyénből, mint az egyén a társadalomból. Ezért nem volt megengedve egyetlen társadalomban sem az, hogy a szexualitást és az erősz teljesen magánügyként kezeljék az emberek, hanem mindig is kialakultak az illető felfogásnak megfelelő társadalmi normák. Ebben a tényben az fejeződik ki, hogy az emberi egzisztencia szükségszerűen nyilvános jellegű is, és szinte magában hordja a jog és a jogi rendezés igényét. Vagyis az ember természete az, hogy nem pusztán természet, hanem hogy van történelme és jogrendje, sőt hogy szüksége van történelemre és jogra is ahhoz, hogy „természetes” lehessen. Ez a közvetlen antropológiai oka annak, amiért az emberi szexualitás alá van rendelve a jogalkotó társadalom rendjének, és amiért csak intézményesen lehet erkölcsös és emberi; ezért kell beleilleszkednie a szexualitás erkölcsiségének abba a rendbe, amelyet az emberi közösség alkot meg. És ez a rend a sokféle emberi közösségi forma szerint sokféle lehet. Aki azonban tudja azt a hitben, hogy az igazi emberi közösség végső soron nem származhat pusztán az embertől, hanem csakis Istentől; aki tudja a hitben azt, hogy az ember igazi üdvtörténete az Istennel kötött szövetség történelme, az abban a formában látja a házasság végső rendjét, amelyet a házasság Istennek Jézus Krisztusban az emberrel kötött szövetségeként kapott. Ebben pedig a személyest nem erőszakolja meg és nem használja ki a közösség, hanem mind a személyes, mind a szociális rend saját belső identitásához jut el. Ez viszont azt is jelenti, hogy a személyes szeretet önmagában még nem hoz létre házasságot, és hogy mindazon kísérletek, amelyek egyedül belőle próbálják meg levezetni a házasságot – vagy a házasság alapelemeit: az egységet és a felbonthatatlanságot –, kudarcra vannak ítélve. A házasságot a házastársak *igenje* hozza létre (minél személyesebb, annál jobb),

amelyet aztán a közösség fogad és rendez el. A házasságjog nem valami külső adalék az önmagában elégséges szeretethez, hanem az emberi házasság lényegéhez tartozik, mivel az ember természettől fogva jogi lény.

Ez utóbbiakkal egy újabb kérdéskört is érintünk: az ember nem egyszerűen szükségszerű módon közösségi lény, hanem tudja azt is, hogy az emberi lét és a közösségben való lét valamiképpen szent (*aliquid sacri*), hogy e létnek is a lényegéhez tartozik az, hogy túllép önmagán. Ahogyan az egyes ember nem áll meg önmagában, csakis közösségben, úgy az egész emberlét és emberi közösség sem áll meg magában: az ember nem vezethető vissza pusztán önmagára, sem individualisan, sem szociologikusan. Az ember a transzcendenciában gyökerezik, és ezért minden lényeges emberi rend a szenttel, a transzcendenciával határos. Tényleg létezik a házasság teremtés adta szakramentalitása – különböző történelmi formákban. A serdülő korba való belépés ezért az ősi társadalmakban mindig beavatás; a szexualitás formája nemcsak emberi rend kérdése, hanem mindig szakrális is, azaz szent. Vagyis az ember felelőssége azon emberiség előtt, amelybe az emberi elkerülhetetlenül bele van ágyazva, lényege szerint az emberiségnek az istenek előtti, az Örök előtti felelőssége. Korunk teológiai vitáinak egyik alapvető feladata az lesz, hogy újra kifejtse a személyesnek ezt a kettős voltát, és mind a profanizálástól, mind az individualizálódástól megvédje az embert.

Összefoglalva: a személyes szeretet önmagában nem hozza létre a házasságot, és nem is adja meg normáit, csakis a Mi előtti felelősségben, jogilag rendezve.

4. A HÁZASSÁGI ETHOSZ ALAPELVEI

Negyedik tézisünk: *Az eddig feltártak fényében újra végig kell gondolnunk azt a tanítást (a házasság céljai, javai és lényegi meghatározói), amely a latin egyház hagyományában a keresztény házasság ethoszával kapcsolatosan kikristályosodott.*

Próbáljunk meg újfent kidolgozni legalább néhány útjelzőt a jövő kutatásai számára – nem megoldva ezzel a kérdéseket, hanem inkább csak a feladat terjedelmét jelzendő.

4.1. Szeretet és utódok

Világos immár, hogy a házassági ethosz számára nem lehet a régi értelemben mérvadó a házasságnak az „utódok nemzésére” való irányulása és az ezzel szorosan összefüggő „természetszerűség” modellje. Szintén világos, hogy a házastársi szeretet és a kölcsönös kiteljesedés sem elégséges *önmagában* mint etikai mérce.

A szeretetben való kölcsönös megajándékozottság kiteljesedettsége olyan mérce, amelyet keresztény módon csakis a Krisztus–Egyház viszony alapján lehet értelmezni. Vagyis egyaránt bele kell, hogy tartozzon a befogadás, az adás és a megbocsátás készsége, az arra való készség, hogy hűségben kitartson a szövetség *igenje* mellett, és a hűség tudjon *mégist* is mondani. Így viszont az is világos, hogy az egymásnak mondott *igen* lényege szerint nemcsak egymásnak adja oda a két partnert, hanem nekik közösen is át kell adniuk magukat valami Egésznek. Azaz az erősz kettős értelemben is magában foglalja a halál misztériumát: az Én odaadatik a Te-nek, valamint az Én és a Te közösen odaadatik egy eljövendő valakinek. Az erősz mint gyümölcstermő odaadás újra meg újra a jövőt nyitja meg az emberiség előtt, a következő generációt, és ezzel azt a készséget is kifejezi, hogy az ember múlttá teszi önmagát, hátralép, hogy helyet készítsen az utódoknak. Ha a partnerek csak egymást akarnák látni, az azt jelentené, hogy a saját idejüket önhatalmúlag végső idővé teszik, a jelent próbálják megörökíteni, és azáltal, hogy ezzel ki akarnak térni a halál misztériuma elől, a jövőt valójában a halálnak adják át. Az Ószövetségben a házasság nagyon hangsúlyosan az ígéret helye, amelyből a jövő nyílik. Az Újszövetségben ez már nem pontosan így van, mert Krisztusban az ígéret immár jelenné vált, és az ember jövője már Krisztusban rejlik, nem pedig az ígéret beteljesedését majdan meglátó utódokban. A házasság ezért is nem parancsolat már, sőt a házasságot még a szüzesség új életformája is megelőzi; a szüzesség ugyanis a már beköszönt eszkaton kifejeződése. Amíg a történelem folyik, addig azonban az ember a jövőre utalt lény marad, és nincs joga ahhoz, hogy önmaga lezárja az időt. Az, hogy a múlt elnyomja a jövőt, hogy az emberiség előregedik, valószínűleg egy túlzottan egyoldalú partnerközpontú házasságfelfogásnak a következménye, amely felfogás ilyen értelemben is egy kései kor terméke.

Szögezzük le, hogy sose lesz már olyan könnyen kezelhető házassági normarendszerünk, mint amilyen a fiziológián alapuló volt. Mert nem szül ilyen egyértelmű válaszokat az, hogy a szeretet egésze, az emberiség és annak jövője, valamint Isten megbízása előtt felelős az ember; nem ilyen egyértelmű az, hogy Isten az embert az erőszon keresztül egy kettős halálmisztériumba akarja bevezetni, és ezáltal persze egy kettős reménymisztériumba is (mert valóban éppen a halál befogadása a kiindulópontja annak a reménynek, amelyik a másik ember, illetve a jövő). És ezek a felelőségek az utódok kérdésében megszorításhoz is vezethetnek, úgyhogy épp a megszorítás lesz erkölcsi követelménnyé, az ellentettje pedig erkölcstelenné. Ez viszont azt jelenti, hogy – mint ahogy az ethosz minden más terén – ebben a kérdésben is a helyes út megtalálása a kifinomult

erkölcsi érzék kérdése lesz. Ez az érzék sosem teljesen biztos a maga igazában, és talán épp az jelenti megigazulását, hogy tudja: rászorul a megbocsátásra.

4.2. Egység és felbonthatatlanság

Világos, hogy a keresztény házasság helyesen értett „szakramentum” voltából szükségszerűen következik egysége és felbonthatatlansága. A keresztény házasság Isten szövetségi hűségének megvalósulása az emberi szövetség hűségében, azaz Isten végleges és visszavonhatatlan igenje rejlik az ember végleges és visszavonhatatlan igenje mögött is. Csak ez a magatartás felel meg a hitnek, és lehet ezért egy valóban keresztény ethosz megvalósulása. A hitet magában foglaló emberképnek egyik alapvető eleme az, hogy lehetőségünk van a hit által megnyitott visszavonhatatlan döntésekre.

Ezzel egyidejűleg ugyanakkor nyomatékosan hangsúlyoznunk kell, hogy a házasság egysége és felbonthatatlansága nem vezethető le pusztán a természet-jogból. A házasság „természete” az, hogy történelmi, és a házasság természetessége csak történelmileg megvalósult rendszerekben nyilvánul meg. A hit rendje is történelmi rend, amely hiszi azt, hogy Krisztusban érkezett a történelem végső formája, és így a hitre való felhívásnak feltétlen jelleget kell tulajdonítanunk. Továbbá arra is kell emlékeztetnünk, hogy Jézusnak az a felhívása, hogy hagyjuk el az ősrégit az őseredeti kedvéért, átnyúl a Törvényen, és maga nem lesz törvénné. Az a kísérlet, hogy ezt a törvény fölötti és jog fölötti felhívást jogilag is megragadjuk, már a Máté evangélista által képviselt részegyházban ahhoz vezetett, hogy az emberek „szívének keménységét” újra beemeljék a jogba, és annak megfelelően járnak el. Biztosan lehet azt mondani, hogy ezekben az újonnan megjelenő válási záradékokban Jézusnak az a gesztusa, hogy félresöpörje a kazuisztikát és a mögé vezessen minket, újfent kazuisztikus pozíciót kap, és hogy ezáltal ilyen esetben megint csak valamiképp elveszhet az őseredetinek a komolysága. Ezzel egyidejűleg azonban meg kell állapítanunk, hogy Jézus szavát nem választhatjuk el az egyházi recepciótól; és egészen világosan igazolódik az is, hogy bár minden keresztény házasság feltétlen irányát Jézus szava adja meg, de Jézus szava mégsem válik a szó szoros értelmében vett törvénné. Innen érthető, hogy a keleti egyházban már nagyon korán kialakult annak a lehetősége, hogy házasságtörés esetén az ártatlan fél elválhasson, és hogy hasonló, egyházilag elfogadott gyakorlat hosszú időn keresztül a nyugati egyházban is létezett. Ez megfelel annak a ténynek, hogy az embernek az Újszövetség szerint „szíve keménysége” miatt tapintatra van szüksége, hogy az ember csak mint megigazult bűnös lehet igaz, hogy a Hegyi beszéd csak hitben érvényes mércét,

nem pedig a közös élet jogi formáit adja elénk. De mindebből nem kell következnie annak, hogy akkor a Máté evangélium válási záradékához kapcsolódva a nyugati egyháznak is – hasonlóan Kelet ortodox egyházaihoz – egyházjogba foglalt lehetőséggé kell tennie a válást. Nagyon mély értelme van annak, hogy ez a jog tisztán hitbéli jogként maradjon meg. Ugyanakkor a pasztorális gyakorlatnak jobban át kellene itatódnia mindenféle igazságosság határának és a megbocsátás realitásának a tudatával, és nem szabad, hogy a bűnbe sodródott ember ezen a ponton – más bűnökkel összevetve – egyoldalúan hátrányos helyzetbe kerüljön. A pasztorálisnak jobban rá kell ébrednie a hitbéli jog és hitbéli megigazulás sajátosságaira, és új utakat kell keresnie, hogy a hit közösségét azok előtt is nyitva tartsa, akik a szövetség jelét nem voltak képesek a maga teljességében megtartani.

4.3. Befejezés: Házasság és szüzesség

Jézus tanítása belső szerkezetének teljességgel megfelel – és ezért semmi véletlen és korhoz kötött nincs benne, szemben azzal, ahogy majd Pálnál a legkorábbi megvalósulási formáktól kezdve már annál inkább – az, hogy Jézus a házasságot azáltal, hogy egészen teológiai jelentést ad neki és ezzel lehetővé teszi krisztológiai értelmezését, egyfelől minden addiginál sokkalta magasabbra emeli, másfelől pedig – ami az Ószövetségben elképzelhetetlen lett volna – relativizálja is annyiban, hogy kiemeli a szüzességnek mint keresztény létformának az Ószövetség számára ismeretlen értékét. Hogy Jézus maga nőtlenül élt, önértelmezéséből fakad: az Ószövetség számára a gyermek áldást jelent, mert az életet, a jövőt jelenti, és így megnyitja az ígérethez vezető utat. Jézus már nem az ígéretre vezető út, hanem maga az ígélet; neki már nem kell keresnie életet és jövőt a gyermekekben, mert ő maga az emberiség élete és jövője, a tulajdonképpeni *dzóé*, amelyen túl már nincs más jövő és más élet. Jézus annyiban lezár, amennyiben utat nyit afelé az élet felé, amely a biológián és ezért a halálon is túl van. Ezért definiálja Jézus az eszkatologikus létet házasság nélküli létnek. A szüzességnek tehát olyan értelme van most, amely korábban nem volt meg: a már köztünk lévő örök életbe vetett hit közvetlen realizálása.

Ezért tekintette az Egyház a szüzességet a tulajdonképpeni krisztologikus, illetve eszkatologikus létformának. Az Újszövetség egész hagyománya ott áll a Trentói Zsinat *beatius* kifejezése² mögött – az a boldogságtöbblet, amelyet a szü-

² Vö. DENZINGER – SCHÖNMETZER 1810. – a *beatius* szó paradox eszkatologikus értelmű, és mind nyelvileg, mind jelentésében a Hegyi beszéd makarizmusainak a folytatása; közvetlenül kapcsolódik az 1Kor 7,40-hez.

A házasság teológiája

zességnek tulajdonít a házassággal szemben –, amely azt fejezi ki, hogy a szüesség közvetlenebbül és radikálisabban utal a Krisztussal elkezdődött üdvtörténeti kor legjellemzőbb vonására. Innen érthető meg szüességnek és *martüriának* (illetve a mártíromságnak) azon azonosítása, amely meghatározza a szüesség teológiájának első szakaszát: a szüesség megvalósítja azt a hitet, hogy a „húsban és vérben” való eszkatologikus élet reális. A vértanúsággal pedig az köti össze, hogy a földi életet, a *szarkszot* mint a hit zálogát képes odaadni, és így szinte önmagától fosztja meg magát. A keresztény szüesség tehát nem a házasság lebecsüléséből fakad, mint ahogy a vértanúság sem az élet megvetéséből. Mindkettőnek inkább feltétele az, hogy a házasság nélküli élet önmagában véve az értelmetlenségnek adott áldozat, mint ahogy értelmetlenség meghalni egy odatett vagy oda nem tett áldozati tömjénszem miatt. De éppen a földi szempontból értelmetlen dolognak való kiszolgáltatódásban rejlik az egész *szarksz*-szal, azaz az egész földi egzisztenciával vállalt tanúságtétel a hit realitása mellett.

Nem szükséges külön mondanunk, hogy a szüességet is konkrétan csakis a megbocsátásban való hitben, a *simul iustus et peccator* tudatában lehet élni. Sem a szüesség, sem a házasság nem hoz az embernek megigazulást: mindkettő inkább csak a maga módján afelé tereli, hogy bízva rá magát egészen annak az igazságosságára, aki értünk bűnné lett, és aki által megigazultak lettünk Isten előtt az örök életre.

(Németh Attila SchP fordítása)

Ez a máig alapvető előadás 1968-ban hangzott el Heilbronnban. A fordítás alapjául szolgáló nyomtatott változat megjelenési helye: *Theologisches Jahrbuch*, St. Benno, Lipcse, 1971, 289–308.

TÖRÖK IZSÁK OSBM

Bűnbánat szentsége: a keresztény érettség korszerű eszköze

BEVEZETŐ

Egyre gyakrabban találkozunk olyan véleményekkel, amelyekben a bűnbánat szentségét, a gyónást 'negatív' módon közelítik meg, sőt le is járatják.¹ Írják, kifejtik, terjesztik, hogy a gyónás – ezt a kifejezést is szinte 'elutasítólag' használják, hogy kerüljék a 'bűnbánat', 'bűnbocsánat' és más kifejezéseket – 'elavult', 'eljárt az idő fölötté', „már csak kevesen élnek az általa felkínált lehetőséggel”, vagyis ez a szentség 'krízisben' van.

Véleményem ezzel ellentétes. Szerintem 'átmeneti' korszakban élünk, ahol a bűnbánat szentsége felértékelődik, jelentősége megnő. Viszont ez a folyamat nem számokkal, nem statisztikákkal mérhető. Valamennyi szentség, így a bűnbánat szentsége is kilép a 'mérhetőség', a 'hatékonyság', a 'mire tudom használni' értékelés kereteiből. Bár korunkban minket, egyházi embereket is kísért a 'számok bűvölete', mégis másképpen értékeljük, látjuk a szentségek valóságát s annak hatásait. Ami minket leginkább kellene, hogy érdekeljen, az a 'minőség', még akkor is, ha ezt a mennyiségi szempontok cáfolni igyekeznek. Nem az iránt kellene elsősorban érdeklődnünk, 'hányan gyóntak', hanem hogy az a néhány gyónó 'milyen gyónást végzett', 'hogyan fejlődött szentgyónásában'. Nézzük meg egy kérdőív távlatában, milyen fejlődésbeli lehetőségeket hordoz magában a bűnbánat szentsége, s ennek a fejlődésnek vajon milyen feltételeit lenne érdemes a keresztény nevelésben előteremteni.

¹ Már nem az első alkalommal, de legutóbb három éve is találkoztam az olaszországi *L'Espresso* magazinban egy cikkel, amely tudatosan lejárta a bűnbánat szentségét. Ugyanazon újságírócsoport több jelentős olasz templomba elment bűnbánati szándékot színlelve, s az ugyanolyan elmondott bűnre, problémára a gyóntató paptól kapott válaszokat összegyűjtötte, majd a válaszokat összehasonlította. Ezekből arra következtettek, hogy a klérus a bűnbánat szentségének kezelésében járatlan, felkészületlen, sőt bizonyos esetekben ellentmondásos is.

KÉRDŐÍV

Ahhoz, hogy megvizsgáljam, milyen hozzáállás – esetleg mentalitás – létezik a bűnbánat szentségét s az azzal kapcsolatba hozható pszichikai folyamatokat illetően, s hogy milyen lehetőséget, alkalmat rejt önmagában a bűnbánat szentsége a bűnbánó, a szentgyónást végző részéről, egy kérdőívet állítottam össze. A kérdőívben olyan kérdéseket intéztem katolikus egyetemistákhoz, amelyek érintik a bűn, a megbocsátás, a bűnbánat, illetve a gyóntató pap szerepének témáját.

A kérdőívet az egyetemen töltötték ki, a kitöltésre önkéntesen vállalkoztak. A kitöltésre időt nem határoztam meg. A kérdőív kitöltése átlagosan 15 percet vett igénybe minden egyes alkalommal.

Íme a kérdőív kérdései:

1. Mikor szokott lenni büntudata? Hozzon egy példát!
/szabadon kitölthető tér/
2. Mit szokott érezni ilyenkor? (pl. harag, szégyen stb.)
/szabadon kitölthető tér/
3. Mire összpontosít a bűnbánatban? (Húzza alá a megfelelő választ vagy írja le saját véleményét!)
 - kárpótoljam a megbántott személyt
 - a szabályok jövőbeni áthágásának elkerülése
4. Szerintem a megbocsátás folyamatában a legfontosabb, hogy megértsem, mi zajlik le (húzza alá a megfelelő választ):
 - önmagamban
 - a másikban (megbántott vagy engem megbántó személyben)
 - mit akar tőlem az Isten
5. Ha engem valaki megbánt, akkor a hibás elsősorban (húzza alá a megfelelő választ):
 - én vagyok
 - a másik, aki engem megbánt
 - egyikünk sem
 - mindketten

6. Kinek a megbocsátása volt nagyobb, értékesebb a „tékozló fiú” történetében (húzza alá a megfelelő választ):
 - az Atyáé, aki megbocsátott a tékozló fiúnak
 - az idősebb fiúé, aki megbocsátott a testvérének, mivel ő maradt otthon egyedül apjával, s csak egyedül ő segített neki
 - a tékozló fiúé, aki megbocsátott az Atyjának, mert túlságosan szigorú volt hozzá, s csak nagy nehezen engedte el, s ráadásul megbocsátott testvérének is, aki mindig irigy és féltékeny volt rá otthon
 - mindhárom szereplő megbocsátása ugyanúgy lényeges

7. Mi lényegesebb szempont a bűn elkövetésében (húzza alá a megfelelő választ):
 - a törvény megszegése
 - a szándék
 - egy személyes kapcsolatban esett sérelem

8. Ki fontosabb a bűn elkövetésében (húzza alá a megfelelő választ):
 - én
 - a másik személy
 - Isten

9. Elsősorban milyen szerepet töltsön be egy gyóntató pap (húzza alá a megfelelő választ):
 - bírói
 - atyai
 - vezető/irányító

A kérdőív kitöltése anonim volt. A kérdésekre adott válaszok előtt még a következő adatokat kértem: kora, neme, iskolai végzettsége. A kérdőívet összesen 139-en töltötték ki helyesen, ebből 70 nő, 69 pedig férfi. Mindannyian magyarok. A nők átlagos életkora 33,38, a férfiaké 33,12. A kérdőívet kitöltők mindannyian végeztek középfokú iskolát, egyesek pedig felsőfokú intézményben is jártak, illetve járnak jelenleg. Mindannyian gyakorló katolikus keresztények.

A kérdőívet sokan rosszul töltötték ki: 40-en, ebből 28 nő és 12 férfi. A kérdőívet rosszul kitöltők vagy üresen hagyták a kérdéseket, vagy egy kérdésre több lehetséges választ is aláhúztak. Ezeket a rosszul kitöltött kérdőíveket érvénytelennek tekintettem.

BŰNÉRZÉS VAGY BŰNTUDAT

A kérdőív *első kérdése*: 'Mikor szokott lenni büntudata? Hozzon egy példát!' Erre a kérdésre sokféle válasz érkezett.

Az *első kategóriát* abban határoztam meg, ami a *büntudatot kapcsolatba hozza a bűnnel, Isten törvényeivel, a – vélhetőleg keresztyén módon értelmezett – lelkiismeret-furdalással*. Ebbe a kategóriába tartozik a férfiak 19%-a. Válaszaik a következők voltak: 'Bűnt követtem el'; 'A Tízparancsolat ellen vétettem'; 'Lelkiismeretem ellen tettem'. Ugyanazon első kategóriába a nők csupán 7%-a tartozik. A következő válaszokat adták: 'Bűnt követtem el'; 'Nem Isten törvényei szerint cselekedtem'; 'Nem hallgattam lelkiismeretem szavára'.

A *második kategóriába* soroltam azon válaszokat, amelyekben nincs kifejezett, egyértelmű utalás se Istenre, se Isten törvényeire, sem pedig a lelkiismeretre, de a bűn meghatározása 'pontatlan', s vonatkozhat egyszerűen a társadalmi szabályok, normák áthágására is. A bűn ebben az értelmezésben azonos a 'rosszal', a 'helytelennel', 'valamely szabály megszegésével'. Ebbe a kategóriába tartozik a férfiak 10%-a, s a nők 5%-a. A férfiak válaszai a következők voltak: 'Rosszat tettem'; 'Olyat tettem, amit nem kellett volna tennem'; 'Helytelen dolgot tettem'. A nők válaszai: 'Helytelen dolgot tettem'; 'Másként tettem, mint kellett volna'; 'A szabályokat megszegtem'.

A *harmadik kategóriát* nevezhetnénk 'mulasztás-kategóriá'-nak. Ebben mindig szerepel valamilyen kötelesség vagy feladatot el nem végzése, elmulasztása. Ebbe a kategóriába a férfiak 25%-a, s a nők 15%-a tartozik. A férfiak ilyen válaszokat adtak: 'Kötelesség elmulasztása'; 'Mulasztás'; 'Feladatomat nem végeztem el'. A nők a következőket választották: 'Kötelességem elmulasztása'; 'Nem végeztem rendesen a munkámat'; 'Fogadalmamat/Ígéretemet nem tartottam be'.

A *negyedik kategória* kimondottan az emberi, emberek közötti – gyakran konfliktussal teli – kapcsolatokra utal. Ebbe a kategóriába a férfiak 19%-a, míg a nők 45%-a tartozik. A férfiak válaszai voltak: 'Megsértettem/Megbántottam valakit'; 'Vétkeztem valakivel/családtaggal/embertársammal szemben'. A nők – az általánosságokon túlmenően – sokkal változatosabb, többféle kapcsolatokra kiterjedőbb válaszokat adtak: 'Megbántottam valakit'; 'Összevesztem valakivel'; 'Másnak rosszat tettem'; 'Másokkal türelmetlen voltam'; 'Másokkal kritikus vagyok'; 'Kiabáltam gyermekemmel'; 'Mások felé indulatos vagyok'.

Az utolsó, *ötödik kategória* magára a személyre vonatkozik, akinek önmagával szemben bár elvárásai vannak, de megtapasztalja saját gyengeségeit, vagy bűne egyéb nagyon speciális területre vonatkozik. Az ezen kategóriába tartozó kijelentések esetiek, nem sok alkalommal ismétlődőek. Ebbe a kategóriába tar-

tozik a nők 28%-a, illetve a férfiak 27%-a. A férfiak egyedi válaszaik közül néhány: 'Hibáim miatt'; 'Nem cselekszem elvárásaim szerint'; 'Rosszat vélek másokról'; 'Szexuális kísértéseim vannak'. A nők 'egyéb' válaszaik: 'Hazudnak nekem'; 'Elfelejték valamit'; 'Nem mentem misére'; 'Rosszul sikerült valami'; 'Elhallgattam valamit'; 'Lusta voltam'; 'Önző voltam'.

Az első kérdésre adott válaszokból számomra az derül ki, hogy csak nagyon kevesen látják tisztán a bűn, a büntudat, lelkiismeret, lelkiismeret-furdalás fogalmait. Erre utal az első kategóriába sorolhatók alacsony százalékaránya. Valójában a bűn, büntudat, lelkiismeret és lelkiismeret-furdalás katolikus keresztények számára teljesen mást jelent, mint a nem-keresztények, nem-hívők, csupán pszichológiai kiindulású gondolkodók számára. Amikor mi, katolikus keresztények ezen fogalmakról beszélünk, csakis úgy értelmezhetjük azokat, ha valamilyen közük van Istenhez, az Istennel való személyes kapcsolatomhoz, az Isten Szavához. Ezen fogalmak meghatározásában ez az Istennel – vagy az Ő szavával, igéivel – való személyes kapcsolatom a kiindulópont.² Amikor ugyanis bűnt követtem el, büntudatom és lelkiismeret-furdalásom van, akkor ebben az Istennel való személyes kapcsolatomban 'történt' valami, még akkor is, ha annak másokra vagy a társadalom egészére való kihatásai 'szembetűnőbbek'. A keresztény szempontokat figyelmen kívül hagyók szintén használják ugyanezen fogalmakat, mint a büntudat, lelkiismeret, lelkiismeret-furdalás, de hiányzik az Istent, Istennel való személyes kapcsolatra való utalás. Ők inkább magára az egyénre, vagy a társadalom által felállított normák betartására-megszegésére utalnak.³ Szó sincs arról, hogy mi, katolikus keresztények tagadnánk ezen fogalmaknak ez egyénre és a társadalmi életre való 'átvitt értelemben' történő alkalmazhatóságát, csupán mi más szemszögből, azaz 'rétegzettebben' tekintünk ugyanazon problémára, ugyanis számunkra létezik egy minőségileg 'más dimenzió', amely nem következik automatikusan az azt megelőző dimenziókból. Legelőször tehát tisztázzuk a fogalmakat! Van-e különbség a keresztény és a nem-keresztény értelemben vett bűn, büntudat, lelkiismeret, lelkiismeret-furdalás között?

Különböző keresztény szerzők más-más módon közelítik meg a büntudat-bűnértés problémakörét. *Benkő Antal és Szentmártoni Mihály* megkülönbözteti a 'bűnértést' és a 'büntudatot'. Szerintük a pszichoanalitikusok büntudatát he-

² Vö. GIUSEPPE SOVERNIGO: *L'umano in confessione. La persona e l'azione del confessore e del penitente*, EDB, Bologna, 2003, 52; ID.: *Senso di colpa, peccato e confessione. Aspetti psicopedagogici*, EDB, Bologna, 2000, 168.

³ Vö. RANSCHBURG JENŐ: *Jellem és jellemtelenség*, Saxum, Budapest, 2002, 154.

lyesebben bűnézésnek lehetne definiálni, mivel a bűnézésben nem bűnről van szó, „mert nem a felnőtt, szabad személy követte el Istenhez való viszonyában”.⁴ A Benkő–Szentmártoni-féle megkülönböztetés tehát két, egymástól eltérő, más ’dimenzióról’ szól, s az egyik dimenzióban – a büntudatban – két szabad személy, én és Isten kapcsolatára történik világos utalás. Többé-kevésbé ennek a dimenzióknak felel meg az általam felállított első kategória. A többi kategóriát a ’bűnézés’ dimenzióba lehetne sorolni.

Sovernigo a bűnézésnek több szintjét különbözteti meg. Létezik egy pszichikus, egy erkölcsi és egy vallási szint. A bűnézés egyetemes emberi tapasztalat, ennek jelenléte eredendően pozitív, s ez alól a vallásos, hívő ember sem kivétel. Az emberben mind a három szint ’együttesen’, ’keverve’ van jelen, sohasem ’tisztán’, ’egyöntetűen’. A különböző szintek vizsgálatakor lényeges szempont, hogy egy bizonyos szint ’mennyire intenzíven’ van jelen, tehát melyik szint befolyása erőteljesebb, meghatározóbb az egyén életében. Büntudatról igazán csak a harmadik, a ’vallási’ szinten beszélhetünk. Ezen a szinten a ’Jelenvaló Távollevő’-vel való kapcsolatunkról van szó, arról a kapcsolatáról, amely két ’barát’ között jön létre, s amely kapcsolatban ’szakadás’ alakult ki.⁵ Az érett keresztény emberben a legbefolyásosabb, legintenzívebb szint ez a ’vallási’ szint.

A *Sovernigo*-féle keret szerint az első kategória felel meg a ’vallási szintű’ bűnézésnek, azaz a büntudatnak, a második, harmadik és negyedik kategória az erkölcsi szintű bűnézésnek, s az ötödik kategória – többé-kevésbé – a pszichikus bűnézésnek.

Manenti a bűnézést aszerint osztályozza, hogy az mennyiben járul hozzá a ’bűnbánati tudat’ kialakulásához. Ennek távlatában megállapítható, hogy nem minden ’bűnézés’ segíti a bűnbánati tudat fejlődését, s eszerint megkülönböztethetünk ’konstruktív’ és ’destruktív’ bűnézést. Mindkét bűnézésnek két altípusa van. A konstruktív bűnézés – amely elősegíti a bűnbánati tudat fejlődését – egyik típusa az ’ontológiai’ bűnézés, amelyben az ember ráébred arra, hogy az élet döntések sorozata, s az egyénnek meg kell tanulnia a veszélyek vállalását, az állandó ’próbálkozást’. A konstruktív bűnézés másik típusa a ’reflexív’ bűnézés, mely egy kognitív folyamat, s ennek során az egyén az általa internalizált erkölcsi értékek alapján ’ítéli meg’ önmagát, mond önmagáról ’kritikát’. Ez a bűnézés a kognitív és erkölcsi fejlődéssel párhuzamosan jelenik meg, s alapja az én és az értékek konfrontációja. Ahhoz, hogy konstruktív bűn-

⁴ BENKŐ ANTAL – SZENTMÁRTONI MIHÁLY: *A gyógyító Jézus nyomában. A lelki élet lélektanához*, Új Ember, Budapest, 2003, 184.

⁵ Vö. GIUSEPPE SOVERNIGO: *Senso di colpa, peccato e confessione. Aspetti psicopedagogici*, i. m. 168.

érzés alakulhasson ki, elengedhetetlen az egyén 'egészséges pszichikus struktúrája'.⁶ A destruktív bűnézésnek – amely gátolja a bűnbánati tudat kialakulását – szintén két típusa létezik. Az egyik típusú destruktív bűnézés a 'pszichológiai', a másik a 'tudatlan'. A pszichológiai bűnézés közvetlen és irracionális érzés, melynek semmi köze a követendő személyes ideálhoz. Ez leginkább szorongást és büntetéstől való félelmet vált ki. A tudatlan bűnézés alapja az elfojtott ösztönök, amelyek kezdenek visszanyomulni a tudatba. Ezen elfojtott ösztönök visszatérése haragot vált ki, s ezt önmagam ellen fordítom.⁷ A Manenti által felállított keret szerint a 'bűnbánati tudat'-nak megfelelhet az 1. kategória, mivel lehetségessé válik olyan fejlődés, amely során a 'bűnézéstől eljuthatunk a bűnösség-lét-tudat-ra'.⁸ A konstruktív bűnézésnek megfelelnek a 2–3–4. kategóriák, a destruktív bűnézésnek pedig részben – hiszen ez csak egyes kijelentésekben jelenik meg – az 5. kategória.

Keresztény emberként is nehéz világos különbséget tenni a büntudat és a bűnézés között, s ezt mutatják az 1. kérdésre adott válaszok is. A keresztény emberek mindennapi életében gyakran keveredik a büntudat és a bűnézés. Ez nem feltétlenül negatív jelenség, azért sem, mivel a kimondottan destruktív, kizárólagosan pszichikus bűnézés nem gyakori (ezek csak egyes, 5. kategóriába sorolt kijelentésekre korlátozódnának). Ha nem keresztény hallgatók, hanem állami egyetemisták között végeztem volna el ezt a felmérést, valószínűleg más eredményeket kaptam volna. A keresztény nevelés egyik feladata ezen a téren a fogalmak és érzések tisztázása lenne, amit a jelen társadalom nem képes az emberek számára nyújtani. Ellenkezőleg: szándékos fogalmi zűrzavart idéz elő, s a jellegzetesen keresztény fogalmakat tetszőlegesen 'átalakítja', majd végül 'kiszajátítja'.

SZÉGYENÉRZÉS VAGY BŰNÉRZÉS

A kérdőív *második kérdése*: 'Mit szokott érezni ilyenkor? (pl. harag, szégyen stb.)' Az erre a kérdésre adott válaszokat négy kategóriába tudtam osztályozni. Az *első kategória* a 'szégyen-kategória'. A válaszok többsége ebbe tartozik. Mind a férfiak, mind a nők 54%-a a szégyen-érzést tapasztalja meg. A *második kategória* a 'harag-kategória'. Ide tartozik a férfiak 12%-a, s a nők 22%-a. A *har-*

⁶ ALESSANDRO MANENTI: *Vero e falso senso di colpa*, in Amadeo Cencini: *Vivere riconciliati. Aspetti psicologici*, EDB, Bologna, 2002, 25–29.

⁷ Vö. ALESSANDRO MANENTI: *Vero e falso senso di colpa*, i. m. 26–28.

⁸ Vö. ALESSANDRO MANENTI: *Vero e falso senso di colpa*, i. m. 25.

madik kategória a 'lelkiismeret-furdalás' kategória. Felmérésem eredményei szerint a férfiak 9%-ának, s a nők 4%-ának ha bűntudata van, azt lelkiismeret-furdalás kíséri. A *negyedik kategória* az egyéb érzésekre vonatkozik, amelyek nem sok alkalommal szerepelnek, esetleg egy-két válaszban. Ebbe a kategóriába tartozik a férfiak 25%-a, s a nők 20%-a. A férfiak a következő válaszokat adták: 'Jézusra gondolok'; 'Sikertelenség'; 'Önzés'; 'Sajnálát'; 'Értéktelenség'; 'Zavar'; 'Nem tudom, milyen érzés'; 'Elkeseredettség'; 'Szomorúság'; 'Rossz közérzet'. A nők válaszaiban ebben a kategóriában: 'Szomorúság'; 'Tervezés'; 'Fájdalom'; 'Bánat'; 'Kiszolgáltatottság'; 'Nem akarok enni'.

Meglepő számomra az, hogy a szégyen mennyire gyakorta adott érzelmi reakció. A szégyen (*shame*) nagyon éretlen emberi érzés, főleg, ha azt egy valamivel érettebb érzéssel, a bűnérzéssel (*guilt*) hasonlítjuk össze. A szégyen mindenképpen negatív, 'bénító' érzés, mivel a személyt beszűkíti, s azt hiteti el vele, hogy ő kizárólag rossz, bűnös egyén. Személyiségében a szégyen által egyesül a 'rossz' (vagy 'bűnösség', ha keresztény emberről van szó) és a 'lenni': én vagyok az, akit szégyellnem kell. A szégyen fokozatosan beszűkíti az egyént, elszakítja másoktól. A szégyennel ellentétben a bűnérzés (*guilt*) lehet pozitív is, ha az egészséges. Az egészséges bűnérzés során a személyiség azt tapasztalja meg, hogy egy bizonyos 'cselekedete', 'tette' rossz, bűnös, de ez nem vonatkozik személyisége 'egészére', azaz 'én elkövettem valami rosszat, egy bűnt, de én nem vagyok csak rossz, csak bűnös'. Az egészséges bűnérzés 'megnyitja' az egyént a kapcsolatok felé, a lehetséges 'kijavítás', a 'jóvátétel' irányába, a bizonyos időre elvesztett 'egyensúly helyreállítására'. Több keresztény szerző állítja, hogy bár a bűnérzéstől el lehet jutni a bűntudatig, viszont ez nem igaz a szégyenre. Az egészséges bűnérzés kialakulásában még a harag érzése is pozitív szerephez jut, hiszen a haragban mindig megjelenik a 'másik', aki az ént zavarja, s akit az én el akar magától távolítani. Még ebben az 'eltávolítási' folyamatban is megnyílik valamelyest az én, kifelé mozdul el, s nem befelé, önmaga irányába.⁹

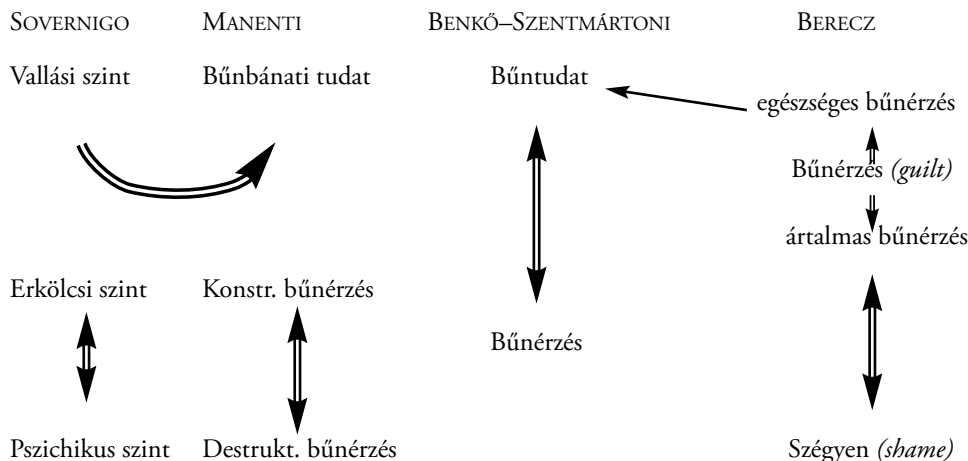
A keresztény nevelés egyik lényeges szempontja a szégyen minimalizálása, illetve az egészséges bűnérzés fenntartása.¹⁰ Berecz szerint nagy hiba lenne a keresztény nevelésben az ún. 'Krisztus-klónolás' szindróma: eszerint arra neveltem a gyerekeket, hogy egyre inkább utánozzák a 'tökéletes Krisztust'. Ez a Krisztus-klónolás inkább a szégyenhez, s nem pedig az egészséges bűnérzéshez vezet, hiszen a folytonos tökéletes-Krisztushoz való ön-méricskélésem során egyre 'tö-

⁹ Vö. JOHN BEREZCZ: *Beyond Shame and Pain. Forgiving yourself and others*, CSS Publishing Company, Lima, Ohio, 1998, 74.

¹⁰ Vö. JOHN BEREZCZ: *Beyond Shame and Pain*, i. m. 86.

kéletlenebbnek', így egyre 'távolibbnak' érzem magamat Krisztustól. A tökéletesség-ideált nem Jézus oktatta, hanem a farizeusok erőltették az emberekre. Jézus, amikor figyelmünket arra hívja fel, hogy legyünk olyanok, mint a menyeyei Atya, akkor nem a 'tökéletes' Atyára utal, hanem az 'érett korú', a 'nagykorú' Atyára.¹¹ A Mt 5,48-ban használt görög kifejezés (*teleios*) is erre vonatkozik.¹² Az 1. ábra a különböző keresztény szerzők – bár eltérőnek tűnő, ugyanakkor egymást kiegészítő – szempontjait próbálja illusztrálni (az egy irányba mutató nyíl nem azt jelenti, hogy 'abból következne valami', sem azt, hogy 'abból levezethető', hanem, hogy 'elősegítheti'; a kétirányú nyíl egyértelműen az ellentétet, a kizárást, az össze-nem-egyeztethetőséget jelenti).

1. ábra:



BŰNBÁNATTARTÁS: SZABÁLY ÉS SZEMÉLY

A kérdőív *harmadik kérdése* így szól: 'Mire összpontosít a bűnbánatban?' A férfiak 30%-a kárpótolná a megbántott személyt, 40%-a kerülné a szabályok jövőbeni áthágását, 30%-a pedig egyéb választ adott. Ezen egyéb válaszok 22% -a ismétli,

¹¹ JOHN BEREZ: *Beyond Shame and Pain*, i. m. 90.

¹² VARGA ZSIGMOND: *Újszövetségi görög–magyar szótár*, Református Zsinati Iroda Sajtóosztálya, Budapest, 1992, 927.

csak másképpen fogalmazza meg az első két választ (ugyanúgy kárpótlásról és a szabályok megszegéséről van szó); 28%-a önmaga javításával foglalkozna (pl. 'Hibáim javítása'; 'Önmagam javítása'; 'Megerősödnék gyöngeségeimből'); 39%-a megbocsátana és kiengesztelődne; 11%-a személyes kapcsolatait hozná rendbe. A nők 40%-a kárpótolná a megbántott személyt, 20%-a kerülné a szabályok jövőbeni áthágását, 40%-a pedig egyéb választ adott. Az egyéb válaszok 13%-a a jóvátételre-bocsánatkérésre összpontosítana, 10%-a önjavítást, megváltozni szeretne, 40%-a tudatosabb, figyelmesebb, összeszedettebb akar lenni, 10%-a rendezné másokkal kapcsolatait, 10%-a Istennel való kapcsolatát állítaná helyre, Isten felé fordulna.

Feltehetjük a kérdést: vajon mi a fontosabb a bűnbánattartásban, a szabályok vagy a személyes kapcsolat? A válaszokból két 'bűnbánati' – nemek szerint eltérő – tendenciára következtethetünk: az egyik 'szabály-központú', a másik pedig 'személy-központú'. A férfiak inkább a szabályokra, önmagukra összpontosítanak, tehát 'szabály-központúak', a nők inkább a személyre, a személyes kapcsolatokra – legyen ez embertársaikkal vagy magával Istennel – figyelnek leginkább a bűnbánatban, lehetne mondani 'személy-központúak'. A túlzott szabály-központúság egyik veszélye az, hogy a vallásosságot erkölccsé redukálom. Ugyanis nem az erkölcsiségből származik a vallásosság, hanem fordítva: a vallásos ember viselkedése erkölcsiben válhat nyilvánvalóvá. A túlzó személy-központúságnak is lehetnek veszélyei, s ez a szabályok, törvények kizárólagosan 'szubjektív', csak a saját szempontjaimat érvényesítő módon való értelmezése, mely nem csupán relativizálja, feleslegesnek tarja a törvényeket, hanem végül is kiszakítja a személyt 'kapcsolatából'. Nincs olyan szabály, törvény, amely ne vonatkozna a másokkal – így Istennel – való kapcsolatomra is, s nincs olyan személyes kapcsolat – főként, ha az rendszerré, azaz családdá, társadalommá szerveződik –, melyre előbb-utóbb ne vonatkoznának szabályok, törvények.

A keresztyén nevelőknek érdemes lenne feltárni a bűnbánat vonatkozásban a szabály-személy viszonyt: szükség van ugyanúgy az objektív (szabály, törvény), mint a szubjektív (személyes kapcsolat) pólusra, viszont jó, az emberi érettséget elősegítő szabályok a személyes kapcsolatban keletkeznek, azt segítik elő, annak adnak keretet. Minél érettebb az egyén, annál kevesebb törvényre, szabályra van szüksége. Minél fejletlenebb egy emberi közösség, annál több szabályt, törvényt alkot, s ez végül az emberi kapcsolatokat is 'személytelenné' teszi. A nők személy-központúsága nagyobb érettségre enged következtetni, mint a férfiak szabály-központúsága, de ennek oka valószínűleg a Felettes-én nemenkénti valamelyest 'másképpen' való kialakulása is.

MEGBOCSÁTÁS MINT VALLÁSOS MEGKÜZDÉS

A kérdőív *negyedik kérdése* a következő: 'Szerintem a megbocsátás folyamatában a legfontosabb, hogy megértsem, mi zajlik le...' A nők és a férfiak között minimális eltérés mutatkozott. A férfiak 20%-a szerint az 'önmagamban', 20%-a szerint a 'másikban' zajló folyamat megértése a fontos, de 60%-a szerint a megbocsátás folyamatában a legfontosabb az, hogy 'mit akar tőlem az Isten'. A nőknél ugyanilyen sorrend szerint az arány 10–20–70%.

A legtöbb felmérés szerint megbocsátásra 'hajlamosabbak' a vallásos emberek, mint a nem vagy kevésbé vallásosak.¹³ Viszont ez nem jelenti azt, hogy a megbocsátás kizárólag a vallásos emberek privilégiuma. Magával a megbocsátás folyamatával a pszichológia már jó ideje foglalkozik, s kezdetben ez nem kis feszültséget váltott ki, hiszen a teológusok egy része ellenezte a pszichológia ilyen téren való 'beavatkozását'.¹⁴ Azon a kérdésen, hogy vajon a megbocsátással való foglalkozás a pszichológiát vagy a teológiát 'illetné-e' meg, manapság már túl vagyunk, s inkább a két terület közötti dialógus zajlik: a pszichológusnak számításba kell vennie a kliense vallásosságát, viszont a lelkipásztor – tudva vagy nem tudva is – használ bizonyos pszichológiai teóriát akkor, amikor a megbocsátást akarja előmozdítani.¹⁵

A szakterületek pontos meghatározása érdekében is megkülönböztetnek legális, terapeutikus és megváltással kapcsolatos megbocsátást. A megváltással összefüggő megbocsátás elsősorban az Isten és az ember közötti kapcsolatra utal, s bár magában foglalhatja a legális és terapeutikus szinteket is, elsősorban nem azokra szorítkozik. Amennyiben a megbocsátást a 'megváltás' szintjén konstruktív módon alkalmazzák a keresztények, akkor annak pozitív, a 'pszichikum' egészségére történő kihatásai is lehetnek. Egyik ilyen pozitív hatás a megbocsátás konfliktusokkal való 'megküzdő' ereje.¹⁶

¹³ Vö. MARGARET M. POLOMA – GEORGE H. GALLUP: *Unless You forgive others. Prayer and Forgiveness*, in id. (eds.): *Varieties of Prayer*, Trinity Press, Philadelphia, 1991, 85–106.

¹⁴ GREGORY L. JONES: *Embodying Forgiveness. A Theological Analysis*, Grand Rapids, Michigan, 1995, 46.

¹⁵ Vö. JOHN PATTON: *Forgiveness in Pastoral Care and Counseling*, in Michael E. Cullogh – Kenneth I. Pargament – Carl E. Thoresen (eds.): *Forgiveness. Theory, Research and Practice*, Guilford, London, 2001, 282.

¹⁶ Vö. F. LERHON SHULTS – STEVEN J. SANDAGE: *The Faces of Forgiveness. Searching for Wholeness and Salvation*, Baker Academic & Brazos Press, Grand Rapids, 2003, 20–25.

A keresztény nevelés sokat segíthet a megbocsátás tekintetében is: közelebb hozhatja a teológiai (lelkipásztori) és pszichológiai szempontokat. Rádöbbsentheti a vallásos embereket arra, hogy a megbocsátás 'mekkora erő', másrészt amennyiben a megbocsátás folyamatát elindítja olyan emberekben (embercsoportokban), akik eredetileg nem vallásosak, akkor 'missziós' tevékenységet végez. Ehhez a hiteles missziós tevékenységhez pedig sok kitartás kell, hiszen maga a megbocsátás lassú folyamat.

FELELŐSSÉGVÁLLALÁS VAGY ÁTHÁRÍTÁS

A kérdőív *ötödik kérdése*: 'Ha engem valaki megbánt, akkor ki a hibás elsősorban?' A férfiak és a nők közötti tendenciák kis eltérést mutatnak, ám ez más hasonló jellegű vizsgálatok trendjeit erősíti meg. A férfiak szerint 10%-ban a hibás 'én vagyok', 20%-ban 'a másik, aki engem megbánt', 0%-ban 'egyikünk sem', és 70%-ban 'mindketten'. A nők szerint 10%-ban a hibás 'én vagyok', 20%-ban 'a másik, aki engem megbánt', 10%-ban 'egyikünk sem', és 60%-ban 'mindketten'.

Egy vizsgálat során 63 egyetemista hallgatót kértek arra, hogy írjanak le két olyan, valóban megtörtént 'balesetet', amelyben egyik alkalommal ők voltak az elszenvető alanyok, azaz az áldozatok, míg egy másik alkalommal ők voltak azok, akik másokat megsértettek, megharagítottak. A vizsgálat eredményei: mind a megbántott, mind a megbántó torzított a baleset tényén. Az áldozat a leírásához több időt vett igénybe, az okozott kárra koncentrált, s a károkozónak rossz-hiszeműséget tulajdonított. Ezzel ellentétben a károkozó, a megsértő személy a balesetet röviden írta le, annak negatív hatásait minimalizálta, saját tettét próbálta igazolni, s az áldozat válaszát túlreagálásnak állította be.¹⁷ Nekem úgy tűnik, hogy a jelen magyar minta résztvevői az egyéni felelősségvállalás alól szívesebben 'áthárítanak' a 'mindketten' válaszbá. A 'mindketten' válasszal a konfliktus valószínűleg nem tisztázódik, nem oldódik, hanem inkább 'elmosódik'.

Mégis, minek tudhatjuk be azt a minimális különbséget, amely a férfiak és a nők között mutatkozik? Egy másik vizsgálat során több mint 300 egyetemistát arra kértek, hogy miután elolvasták egy gépkocsibaleset leírását, válaszoljanak egy kérdőívre. Ezt a gépkocsibaleset-leírást három alkalommal kissé megváltoztatták, egyes változókat manipuláltak (az első alkalommal az okozott

¹⁷ Vö. ROY F. BAUMEISTER – ARLENE M. STILLWELL – SARA R. WOTMAN: Victim and Perpetrator Accounts of Interpersonal Conflict. Autobiographical Narratives about Anger, *Journal of Personality and Social Psychology* (59) 1990, 994–1005.

anyagi kár nagyságát /komoly vagy csekély kár/ és a károkozásért vállalt felelősséget /felelősség beismerése vagy tagadása/; a második alkalommal a bocsánatkérést /bocsánatot kér vagy nem kér/; a harmadik alkalommal a figyelmetlenség kérdését /figyelmetlenségből követte-e el vagy csupán nem volt szerencsés napja/ és a bánat mértékét /nincs bánata vagy bánata mély/. A vizsgálat elsősorban arra volt kíváncsi, vajon férfiak és nők között vannak-e ezen változókban eltérések. A vizsgálat megállapította, hogy a férfiak nagyobb anyagi kártérítést követelnek, szigorúbban büntetnének, mint a nők, akik elnézőbbek, főleg akkor, ha jelen van a felelősségvállalás, a bánat és az elnézéskéres.¹⁸ Talán hasonló tendencia mutatkozik meg a nőkben akkor, amikor 10%-uk az 'egyikünk sem' választ preferálta, míg ezt a választ a férfiak teljesen mellőzték. Ebből kiderül, hogy az áthárítás a férfiakban erősebb, mint a nőkben: a férfiak a sértő-sértett, kárt okozó-károsult, kár mértékének nagysága-kárpótlás nagysága pólusok mentén gondolkodnak, a nők hajlamosabbak ezen a két-pólusos gondolkodáson túllépni, egy másmilyen perspektívából tekinteni a konfliktusra.

A keresztény nevelés ebben az összefüggésben is nagyon aktuális: azon túl, hogy elősegíti a felelősségvállalást, fejlesztheti az emberben az empátia (mit éreznék az ő helyében) és a perspektíva-átvétel (hogyan látnám az ő helyében) készségeit.

RÉSZREHAJLÁS VAGY MEGBOCSÁTÁS

A kérdőív *hatodik kérdése*: 'Kinek a megbocsátása volt nagyobb, értékesebb a „tékozló fiú” történetében?' A férfiak 70%-a szerint 'az Atyáé, aki megbocsátott a tékozló fiúnak', 30%-a szerint pedig 'mindhárom szereplő megbocsátása ugyanúgy lényeges'. A nők szerint 50%-ban 'mindhárom szereplő megbocsátása ugyanúgy lényeges', 40%-ban az Atya megbocsátása fontosabb, s 10%-uk szerint értékesebb 'az idősebb fiúé, aki megbocsátott testvérének, mivel ő maradt otthon egyedül apjával, s csak egyedül ő segített neki'. A tékozló fiú megbocsátását sem a férfiak, sem a nők nem választották.

Cencini rámutatott arra, hogy az ember, amikor egy ilyen evangéliumi elbeszéléssel találkozik, leggyakrabban 'torzít', hiszen a 'tékozló fiú' történetében az olvasó önkéntelenül nem fogad el bizonyos elemeket: elfogadhatatlan, hogy az Atya megbocsát, hogy a tékozló fiú tényleg megbánja tettét, s különben pedig az idősebb, otthon maradó fiúnak van igaza.¹⁹ Az Atya megbocsátását valójában az el-

¹⁸ Vö. MICHAEL N. O'MALLEY – JERALD GREENBERG: Sex Differences in Restoring Justice. The Down Payment Effect, *Journal of Research in Personality*, 17 (1983) 174–185.

¹⁹ Vö. AMADEO CENCINI: *Vivere riconciliati. Aspetti psicologici*, i. m. 79–83.

beszélés többi szereplője sem érti igazán, de nagy valószínűséggel mi, mai olvasók sem: ezért inkább 'részrehajlóan' olvassuk, valaki mellé 'odapártolunk'. A férfiak nem véletlenül 'azonosulnak' az apával, aki a történetben a tékozló fiú atyja. A nők nem tudnak kivel azonosulni, hiszen a történetnek nincs női szereplője, ők 'mindenkit' védenek, 'apát házastul, gyerekestül', még az otthon maradt fiúnak is igazat adnak, hiszen erősebb szálak köthetnék hozzá, függőség alakulhatott ki a háttérben meghúzódó anya és a mindig-jelenlevő fia között. Cencini szerint fontos emberi szükségletek 'forognak kockán' akkor, amikor mi emberek megbocsátunk: elveszítjük az 'ellenőrzést' a személyek, események fölött (a megbocsátásban nem a mindenhatóságom, ellenőrzési szükségletem érvényesül, hanem a gyengeségem, a másoktól való függhetőségem); önmagunkról kialakított pozitív 'én-képünket' szeretnénk mindenképpen megvédeni mások előtt, de ez sem érvényesülhet (a megbocsátás során sebezhetővé, sőt nevetségessé is válhatok).

A keresztény nevelés egy-egy evangéliumi elbeszélést tisztábban láttathat úgy, ha többféle interpretációt megenged, s a bibliai szereplők felé empatikus megközelítést kér a hallgatóktól: mi rejlik az otthon maradt fiú panasza, a tékozló fiú szabadságvágya, az atya nem-marasztalása mögött? Mit tettem volna én őszintén az atya helyében (alig vártam volna, hogy jól elnászpángoljam azt a betyár fiamat, persze megbocsátok aztán, de a jövőben...), vagy az otthon maradó fia helyett (segítettem volna apámnak a verésben, az elmarasztalásban...)?²⁰ Ha engedem, hogy a szereplőkre vetített érzelmek felszínre kerüljenek, azzal egy hitbéli, teológiai fogalom megértését gazdagítom.

IDENTITÁS ÉS SZÁNDÉK

A kérdőív *hetedik kérdése*: 'Mi lényegesebb szempont a bűn elkövetésében?' A férfiak 80%-a szerint a szándék, 20%-a szerint pedig 'egy személyes kapcsolatban esett sérelem'. A nők 10%-a szerint 'a törvény megszegése', 60%-ban a szándék, 30%-ban pedig 'egy személyes kapcsolatban esett sérelem' a lényegesebb a bűn elkövetésében. Többségük tehát a szándékot tartja a leglényegesebbnek a bűn elkövetésében, s ez a felnőtt érettség jele.

Az emberi viselkedésben a 'szándék' fokozatos figyelembevétele az 'identitás' fogalmával párhuzamosan jelenik meg. Csak az képes számításba venni a szándékot, aki tudja, mi is az, hogy identitás, 'önmagával-való-azonosság'. Az iden-

²⁰ AMADEO CENCINI: *Vivere riconciliati. Aspetti psicologici*, i. m. 79.

ÉN-KÖZPONTÚSÁG VAGY MÁS-KÖZPONTÚSÁG

A kérdőív *nyolcadik kérdése*: 'Ki fontosabb a bűn elkövetésében?'. A férfiak 60%-a szerint 'én', 10%-a a 'másik személy'-t, 30%-a pedig 'Isten'-t választotta. A nők esetében ez a következőképpen alakult: 'Isten' (60%), 'én' (30%) és 'a másik személy' (10%).

A nők 'személy-központúság'-a már a harmadik kérdésre adott válaszukban is fellelhető volt. Ugyanez jelenik meg az erre a kérdésre adott válaszukban is, főleg Istennel való kapcsolatukra vonatkozóan. A férfiak erősebb 'szabály-központúság'-a (3. kérdés), az apa-figura (Atya) felé történő részrehajlása (6. kérdés) inkább azt jelzi, hogy a bűn elkövetésének folyamatában 'önmagukra' terelődik a figyelmük, amely egyrészt a Felettes-én erős befolyására enged következtetni, de legalábbis nagy küzdelem zajlik le bennük a Felettes-én és a keresztyény módon értelmezett lelkiismeret között, amire részben utal az első kérdésre adott válaszuk (a férfiak 19%-a az első kategóriába tartozik, ami nagyarányú különbség a nők hasonló válaszaikhoz képest). Amíg ugyanis a keresztyény értelemben vett bűntudat-lelkiismeret 'extrovertált', 'értékorientált', addig a Felettes-én introvertált és tekintély-figura-orientált,²² vagy jelen esetben 'egocentrikus'. Ranschburg szerint a Felettes-én a 'jellegzetesen maskulin kategória'²³ – azaz a Felettes-én kialakulása a lányok esetében egy komplikáltabb folyamatra enged következtetni, s ez biztosan befolyásolja a másokkal való kapcsolatra történő nyitottságukat, jelen válaszukban allocentrikusabb orientációjukat.

A keresztyény nevelésben természetesen fontos kiemelni azt, hogy bár minden kapcsolatban előbb-utóbb szabályok, normák is kialakulnak, de a legfontosabb – főleg a bűnhöz való viszonynál – a személyhez fűződő kapcsolat keretein belül való maradás, annak a helyreállítása, meggyógyítása. Előbb van a személy, a vele való kapcsolat, s csak aztán a szabály. Fontos a Felettes-én nevelése, amely végül is csak személyes-előtti, szabadság-előtti dimenzió marad, de még fontosabb a lelkiismeret nevelése, amely feltételezi a személyes kapcsolatot, az ember szabadságát, objektív értékek ismeretét.²⁴

²² Vö. JOHN W. GLASER: *Conscience and Superego. A key distinction*, *Theological Studies* (32) 1971, 38.

²³ RANSCHBURG JENŐ: *Jellem és jellemtelenség*, i. m. 156.

²⁴ JOHN W. GLASER: *Conscience and Superego*, i. m. 38.

ATYA ÉS VEZETŐ

A kérdőív *kilencedik kérdése*: 'Elsősorban milyen szerepet töltsön be egy gyóntató pap?' Mind a férfiak, mind pedig a nők elutasították a 'bírói szerepet'. Viszont a válaszokban fordított viszonyt találtam: a férfiak 70%-a szerint a gyóntató pap inkább legyen 'atya', s csupán 30%-a szerint 'vezető/irányító'; a nők 70%-a szerint inkább 'vezető/irányító', s 30%-a szerint 'atya'.

A gyóntató pap 'bírói' szerepének visszautasítása várható volt: a mai emberek szemében ez eléggé 'ellenszenves' viselkedésmód lenne, de ez az Egyház számára se sokat segítené.²⁵ Ennél is érdekesebb a férfiaknak és a nőknek a gyóntató paphoz való eltérő hozzáállása: a férfiak ebben a rövid gyónási kapcsolatban az apával való azonosulást, de valami 'személyesebbet' is keresnek; a nők pedig vezető–vezetett, irányító–irányított kapcsolatot szeretnének.

Azon keresztény pszichológusok, akik próbálták leírni a gyóntató pap szerepeit, leginkább a pap általánosan értett emberi tulajdonságait emelik ki, mely közel áll a kérdőív 'atya' jelzőjéhez: a gyóntatónak legyen fontos szempont a 'személyes kapcsolat', azaz a gyóntatásban kerülje a 'hivatalnok', a 'kötelességből cselekvő' szerepét, s helyette inkább legyen empatikus, jó hallgató; tisztelje maximálisan a másikat, s bízson abban, hogy a gyónó képes lesz a változásokra; kerülje a sietséget; ne osztogasson tanácsokat 'csak úgy'; ugyanakkor legyen ő is érett személy, aki rendelkezik magas fokú 'belső szabadsággal'; legyen képes a segítségnyújtáshoz szükséges távolság megteremtésére,²⁶ egyszóval alakítson ki személy-személy viszonyt, s személybeli érettsége segítse elő a másik személy érettségét.

Szerintem a gyóntató pap ugyanakkor legyen jó vezető/irányító is. Ez elsősorban a gyónással kapcsolatban említett téma 'minőségi kommunikációjára' vonatkozik: legyen járatos az Egyház tanításában, tárgyilagos, világos, egyszerű, rövid, gondolkodásra-elmélyülésre ösztönző. A vezetéspszichológia is részletesen foglalkozik a pozitív vezető egyéniségével, s néhány tulajdonsága hasznosnak mutatkozik, ha azt a gyóntató pap kialakítja önmagában. A mai társadalom vezető-krízisben szenved, s kevés ember akad, aki elvállalja az irányítást, úgy, hogy adottak képességei, s kellő alázat van benne, s talán ebből a 'jó vezető-hiány'-ból fakad annak gyóntató papban való keresése. Milyen is a 'jó vezető'? Két hasznosítható elméletet találtam erre vonatkozóan. Az egyik Anderson 'átalakító' vezetője.²⁷ Ez az átalakító vezető nem manipuláló vagy engedékeny, mivel nem ő

²⁵ Vö. BENKŐ ANTAL – SZENTMÁRTONI MIHÁLY: *A gyógyító Jézus nyomában*, i. m. 176.

²⁶ Vö. GIUSEPPE SOVERNIGO: *L'umano in confessione*, i. m. 82–86.

²⁷ TERRY D. ANDERSON: *Az átalakító vezetés*, Helfén Bt., Vác, 1992.

alakítja át a másik egyént, hanem leginkább azt teszi lehetővé, hogy ő maga alakuljon át, azaz nem én, gyóntató pap akarom átformálni a hozzám forduló gyónó egyént, hanem hagyom, hogy Isten formálja őt. Az átalakító vezető ugyanakkor nem passzív, hanem 'tudatosan' használja vezetettje motivációit, s törekszik a hosszabb távú kedvező változások elérésére. Fontos a vezető szilárd hivatástudata és erkölcsé. A gyóntatásban a vezető–vezetett kapcsolatára még hasznos lehet az ún. 'Kontingencia-elmélet'. Ez a modell a 'helyzetfüggő vezetést' hangsúlyozza, azaz a vezetőnek/irányítónak fel kell mérni a vezetettje érettségi szintjét, s ehhez kell rugalmasan alkalmaznia egyet a vezetési stílusok közül.²⁸ A gyóntatásban sincs két egyforma gyónó, vezetett, nem mindenki ugyanolyan ritmusban képes fejlődni a bűnbánat szentségében, s így a gyóntatóra más és más igényeket, elvárásokat, követeléseket vetítenek rá: a gyóntatónak gyorsan fel kell tudnia mérnie, hogy kivel, mikor és mi a legjobb teendő.

A keresztény nevelésben ugyanúgy figyelembe kell venni mind a gyóntatott, mind a gyóntató fejlesztését. A gyónás-gyóntatás mélyreható folyamat, s ezért még abban a néhány percben is fontos távlatokat nyithat meg vagy – ellenkező esetben – szűkíthet le.

KONKLÚZIÓ

Amit mindenekelőtt fontosnak tartok megemlíteni, az maga a kérdőív limitáltsága. A kérdésekre adandó válaszlehetőségekkel túlzottan irányított, több teret kellett volna biztosítani az egyén véleményének bővebb kifejtésére.

A kérdőív lehatároltsága ellenére mégis jelen vannak bizonyos általános tendenciák, elsősorban a férfiak és nők közötti eltérések a bűnbánat szentségét és az azzal kapcsolatos folyamatokat illetően. Ezen általános tendenciák közül negatív tendencia a fogalmak és érzelmek tisztázatlansága (bűnérzés, szégyen-érzés, bűntudat), a felelősség áthárítására való készletesség; ugyanakkor pozitív törekvés a szándék mérlegelése a bűn elkövetésében, a megbocsátás folyamatának vallásos szinten való értelmezése, s végül a gyóntató pap szerepének átértékelése. Amire személy szerint a legkevésbé számítottam, az a férfiak és nők közötti különbségek. Amíg a férfiak inkább szabály-orientáltak, nagyobb hangsúlyt helyeznek a kötelességre, a mulasztásra, s egyoldalúan apa-figura-orientáltak, tekintélyelvűek, addig a nők nyitottabbak mások iránt, allocentrikusabbak,

²⁸ Vö. PAUL HERSEY: *A helyzetorientált vezető. Vezetés eltérő helyzetekben*, Műszaki Könyvkiadó, Budapest, 1997.

számukra lényegesebb a személy, a másikkal kialakítandó kapcsolat fenntartása, s gyakran annak megmentése.

Minden egyes kérdőívre adott válasz után igyekeztem azokat a lehetőségeket feltárni, melyeket a keresztény nevelés megragadhat, előmozdíthat. Nemcsak az általában vett ember fejlődik, válik érettebbé, hanem a keresztény ember is. A bűnbánat szentsége különleges eszköz a keresztény ember érettebbé válására és ezen érettség előmozdítására, s ez ugyanúgy igaz a gyónóra és a gyóntatóra is. Ilyen helyzetben szembesülünk gondolatainkkal, érzelmeinkkel, szándékainkkal, teljes emberi mivoltunkkal, a másik emberrel és a személyes Istennel való kapcsolatunk összefüggésében. A bűnbánat szentségét nem statikusságában, hanem inkább dinamikájában érdemes szemlélni: a fejlődni akaró keresztény ebben a szentségben is fejlődni szeretne, érzékenyebbé, nyitottabbá szeretne válni Istennel való kapcsolata irányában is.

A bűnbánat szentsége tehát kiváló lehetőséget jelen átmeneti korunkban minden fejlődni vágyó kereszténynek. Nem idejétmúlt tehát, hanem minden egyén fejlődési ütemére nyitott, rugalmasan alkalmazható szentség.

PAPP MIKLÓS

A „theószisz” (átistenülés) jelentősége a teológiai etikában

„Akar egyáltalán ma egy értelmes ember istenné válni?” – teszi fel a kérdést Hans Küng.¹ Karl Rahner vallomása szerint sokkolta ez a gondolkodás, mert közömbösséget lát az Újszövetség központi és lényegi üzenetével szemben, elárulását Isten önközlésének, a kegyelemnek, az Istennel való közvetlenségnek, az eszkatológiai teljességnek. Rahner szerint ugyanis az „átistenülés” tana a keresztény hit középpontjához tartozik.²

Az ember átistenülését (*theószisz*) illetően ma nagyon érdekes irányzatok figyelhetők meg. Nyilván vannak ateisták, akiket az egész kérdés nem különösebben érdekel, de létezik két olyan gondolkodásmód, amely figyelmet érdemel. Egyrészt találunk olyan keresztényeket, akik „csak boldogok” akarnak lenni, de szentek nem. „Csak jól akarnak élni”, „csak rendes emberek akarnak lenni” – azonban lemondanak az átistenülésről. Ők csak humanistának készülnek. A teológia „antropológiai fordulata” is mintha nem hangsúlyozná eléggé a theósziszt. Másrészt óriási éhséget találunk az átistenülés iránt: elsősorban a burjánzó ezoterikus irodalomban, önkényes vallásokban, vidám, jóléti vallásosságot hirdető szektákban. Ma szinte „szégyen” semmiben sem hinni, de divat „valamilyen” isteni-spirituális irányzathoz tartozni.

AZ ÁTISTENÜLÉS ÖSVÁGYA

Az ősi mítoszok sejtései rendkívül intelligensek. A válaszaik persze többnyire meseszerűnek tűnnek a mai tudományos beszéd közegében, pedig a mítoszokban nem a konkrétan kimondott válaszok a fontosak, hanem a kérdésfeltevése-

¹ HANS KÜNG: *Christsein*, Piper, München, 1975, 433. „A mi mai problémánk nem annyira az átistenülés, hanem ember emberivé válása.”

² KARL RAHNER: *Diskussion um Hans Küngs „Christsein”*, Grünewald, Mainz, 1976, 109.

ik – s a kérdésekben bennfoglalt ősi sejtéseik, azaz az *atematikus válaszok*. A mítoszok sejtelve igaz. Az eredetmítoszok az antropológiára vonatkozó sejtelveik miatt is rendkívül izgalmasak: az embert eredetében és céljában is valamiképpen az istenséghez rendelik.³ A mítoszok kérdésfeltevésői sohasem történtek volna meg, ha nem lett volna minden népnél egy alapvető tudás arról: az ember nemcsak egy állat, biológiai lény – hanem valahogy az Istenhez, az istenekhez, az égi szférához is tartozik, van benne isteni szikra, lehelet, élet. A mítoszok világában élő ember sohasem kérdezett volna azután, amiről semmiféle tudással nem rendelkezik.

Az ősi vallásokban is megtaláljuk az átistenülésre való utalást, de külön tanulmányt és részletes vallásfenomenológiai kutatást érdemelne annak vizsgálata, hogy melyik világvallás hogyan képzei el az átistenülést. Az upanisádok szerint a megváltott lélek beolvad a végtelen Brahmába. Egyiptomban az uralkodókat trónra lépésüktől isteniként tisztelték. Általában kijelenthető, hogy az élet fő céljának tekintik az isteni szféra-jelleg elérését, s ennek elengedhetetlen feltétele szerintük a morális küzdelem. Az ősi animista vallások, de a hinduizmus, a buddhizmus, a taoizmus, a sintoizmus is beszél arról, hogy az ember eredetében és életcéljában is alapvetően az istenre-világszellemre-világtörvényre irányul.

Az első filozófusok tovább viszik ezt a fonalat. Platón a kép-őskép viszonyáról beszél, Plótinosznál a boldogság egyesülés az istennel,⁴ Empedoklésznál és a sztoikusoknál az ember beteljesülése panteista színezetet ölt.

AZ ÓSZÖVETSÉG

Az Ószövetségben egyenesen a legalapvetőbb bűnnek számít, ha valaki olyan akar lenni, mint az Isten. Már Ádámot azzal veszi rá a kígyó a bűnre, hogy olyan lesz, mint az Isten, a bábéli torony építői pedig az egekig akarnak feljutni. A főbűn a gőg, ha mindezt önerőből akarják tenni: „megy Isten nélkül is”. Az Ószövetség el akar határolódni a környező kultúrák istenképtől, meg

³ A sumér-babiloni eredetmítoszból a győztes Marduk isten a legyőzött Kingu isten vérével együtt egyúrja a földdel, s az lesz az ember. A tatár eredetmítoszból az Isten és az ember hatványképében kezdetben együtt úsztak a vízen, a tibetiek szerint pedig rokonai vagyunk a Himalájáról alászállt isteneknek. A görög mítoszokban az ember anyja is Gaia, mint minden más istené is. Egy csodálatos egyiptomi kép szerint az ember Ré könnyeiből keletkezett. Vö. MIRCEA ELIADE: *Vallási hiedelmek és eszmék története*, I. kötet, Osiris, Budapest, 1995.

⁴ *Enneaden* I, 2, 6f.

A „theószisz” (átistenülés) jelentősége a teológiai etikában

akar állni Isten misztériuma előtt. Ebben a kultúrában nem akarják ábrázolni Istent, tilos a nevét is kiejteni, Őt a rendelkezésre álló eszközökkel befolyásolni. Ez a tiszteletteljes megállás jót tesz az istenkép tisztulásának, a transzcendencia óvása istenképüket igazi magasságba emeli – de mintha túlzott magasságba is. Isten transzcendenciájának túlzott hangsúlyozása távolra viszi az embertől, *arról még csak nem is álmodhat, hogy az ember átistenülhet.*

A keleti atyák szerint az egész Ószövetség Isten emberré válását készíti elő – hogy aztán az Újszövetségben végre szó lehessen az ember istenivé válásáról. Az Ószövetségnek nem célja az ember átistenüléséről beszélni, inkább Isten igaz transzcendenciáját akarja védeni: elő akarja készíteni a csoda mélyebb tiszteletét, jobban akarja tudatosítani, honnan is száll alá kenózisában a végtelenül transzcendens Isten. Mindenesetre az Ószövetség is ismeri az ember titokzatos elvitelét a túlvilágra: Hénoch 365 évig „járt Isten színe előtt”, egyszer csak „nem volt többé, mert Isten elvitte” (Ter 5,23–25; vö. Sir 44,16; 49,14, hasonlóan Illés). Általában nem az egyén, hanem a közösség szentté válásának igénye hangsúlyos, később lett ez személyesebb.

A PATRISZTIKUS TEOLÓGIA ÉS HATÁSA

A theószisz tana Péter apostol 2 levelének ígéretére épül: „Isteni ereje az Isten szerinti jámbor élethez mindent megadott nekünk: megismertük azt, aki saját dicsőségével és erejével meghívott minket. Értékes és nagy ígéreteket kaptunk, hogy általuk *részeseivé legyetek az isteni természetnek*, és megmeneküljete a romlottságtól, amely a világban uralkodik a bűnös kívánság következtében” (2Pét 1,4–5).

A patrisztikus teológia így az átistenülésben (θεωσις, θεοποιησις) jelölte meg az isteni üdvözítő terv célját, valamint az emberi élet célját is. Az atyák ezt alátámasztották Pál teológiájával is, aki szerint el lehet és el kell jutni odáig, hogy már Krisztus éljen bennünk (Gal 2,20), felszabaduljunk Isten fiainak létere (Gal 3,26), Krisztusban új teremtmények legyünk (2Kor 5,17), pneumatikus emberekké váljunk (1Kor 2,13). A keresztséggel elkezdődik egy folyamat, amely a beteljesülés felé űz: meghalunk vele, hogy feltámadjunk egy új életre (Róm 6,4–10), így élettörténetünkben futunk a cél felé (Fil 3,12). A jánosi teológia szerint, aki megtartja a parancsokat, abban a Fiú és az Atya is lakni fog (Jn 14,23), bár különbséget tesz az Atya és a Fiú, valamint a Fiú és az emberek egysege között, maga Krisztus lesz a híd.⁵ Az apostolok mindenestre visszautasí-

⁵ RUDOLF SCHNACKENBURG: *Die Johannesbriefe*, Herder, Freiburg, 1963, 66–183.

tották, amikor istenként akarták őket tisztelni (ApCsel 10,26; 14,11). A theószisz beteljesülése az eszkatonban lesz.⁶

A Szentírás inspirációja alapján a theószisz elméletét a patrisztikus atyák tovább csiszolták. Iréneusz így ír: „Isten Igéje, a mi Urunk Jézus Krisztus, az ő túlcsonduló szeretetéből azzá lett, amik mi vagyunk, hogy azzá tegyen minket, ami Ő maga.”⁷ Hiszen hogyan tudna az ember Istenhez menni, ha Isten nem jött volna el az emberhez? Explicite először Alexandriai Kelemen beszélt az „átistenülésről”,⁸ de Atanáz magvas kijelentése lesz a keleti teológia egyik kulcsmondata: „Az Isten Fia emberré lett, hogy mi átistenüljünk.”⁹ Őt követik a kappadókiai atyák, köztük Nazianzi Gergely: „Az ember az egyetlen teremtmény, amely minden teremtménytől különbözik abban, hogy az egyetlen, amely istenné válhat.”¹⁰ Maximosz Hitvalló aprólékos fejtegetésekben tárta fel, hogy Krisztus az inkarnációban az egyéni embert és az egész emberiséget is összekötötte az istenségével. Atanáz tanítását átvéve Ágoston a „deificatio”¹¹ kifejezést használja, és rajta keresztül ez hatott a latin misztikára (Clairvaux-i Bernát, Eckhart Mester), de a skolasztikára is. Aquinói Tamás szinte szó szerint idézi Atanáz: „Mivel Isten egyszülött Fia minket részesíteni akart istenségében, magára vette természetünket, emberré lett, hogy az embert istenivé tegye.”¹² A theószisz gondolata Luther¹³ teológiájára is hatott, majd a pietizmusra is (Philipp Jacob Spener, John Wesley). A nyugati teológiában mégsem talált olyan centrális jelentőségre, mint a keleti teológiában.

Harnack fenntartása szerint hellenista és pogány örökség ez az elmélet, a pogányok örök életre való egoista vágya öröklődött át.¹⁴ Erich Fromm szerint mi-

⁶ „Nézzétek, mekkora szeretettel van irántunk az Atya: Isten gyermekeinek hívnak minket, és azok is vagyunk. Azért nem ismer minket a világ, mert őt sem ismeri. Szeretteim, most Isten gyermekei vagyunk, de még nem nyilvánvaló, hogy mik leszünk. Azt tudjuk, hogy ha megjelenik, hozzá leszünk hasonlók, mert látni fogjuk, amint van. És mindenki, aki így remél benne, megszentelődik, ahogyan szent ő is” (1Jn 3,1–3).

⁷ *Haer* V. praef.

⁸ *Protreptikosz* 114,4 PG 8, 64D

⁹ *De Incarnatione* 54,3 PG 26, 296 „ΑΥΤΟΣ ΓΑΡ ΕΝΑΝΘΡΩΠΗΣΕΝ, ΙΝΑ ΗΜΕΙΣ ΘΕΟΠΟΙΗΘΩΜΕΝ” PG 25, 192B

¹⁰ *Vízkereszt szentbeszéd* PG 36, 324

¹¹ *Ennar*, in Ps. 49, 2 PL 36, 565.; *Serm* 166,4; 192,1 PL 38, 909.

¹² *De Trin* I, 13; S Th III, q. 16a 7

¹³ „Ideo deus fit homo, ut homo fiat Deus.” WA 5, 167, 40.

¹⁴ ADOLF HARNACK: *Das Wesen des Christentums*, Leipzig, 1900, 145–147. A pogány vágy túlélését, hellenizálódást látott a szentháromságtani és a megtestesülésre vonatkozó dogmákban is.

A „theószisz” (átistenülés) jelentősége a teológiai etikában

nél inkább megszabadítja magát az ember Isten fennhatósága alól, annál inkább istenivé válik. Az emberi történelem a „Nem!” kimondásával kezdődik.¹⁵ Horst-Eberhard Richter pszichoanalízise szerint az emberiség istenkomplexusban szenved, amitől meg kell szabadítani, hogy ne maradjon meg középkori infantilizmusban.¹⁶ Sőt: az embert csak frusztrálja az, hogy ember, de legyen isteni, frusztrálja a „már” és a „még nem” eszkatológiai feszültsége. Az átistenülés tanát egyes nyugati teológusok is elutasítják (Hans Küng, Jacques Pohier¹⁷), mert szerintük az a teremtés rendjének elárulása volna; a theózisra való törekvést az ember végességétől, a „radikális ma” felvállalásától való illuzórikus menekülésnek tekintik. Persze mindebből levezethető a mai „carpe diem” mentalitás, a végesség pártosza, a féktelen hedonizmus, a mulandóság istenítése, a morál konszenzussá züllesztése. Christoph Schönborn szerint mindezek mögött gnosztikus gondolatok rejtőznek, s az Egyház ezek ellen *a neognoisztikus gondolatok ellen csak a tiszta, egyenes igazsággal küzdhet: többek között a theószisz tiszta hangsúlyozásával.*¹⁸

A THEÓSZISZ JELENTŐSÉGE AZ ETIKA SZÁMÁRA

A theószisz a teológiai etika számára alapvető jelentőségű; mintegy helyére teszi a mozaikdarabokat. A theószisz tana *képes összeilleszteni a feldarabolt teológiai diszciplínákat.* A bibliikum a gyűjtőpont, a dogmatika feszíti ki a perspektívákat, a spirituális teológia szent törekvése végre irányt kap, a morálteológia pedig a maga méltó rangjára tesz szert: a morál célja a szentség, nem egyszerűen a törvények megtartása.¹⁹

A legmagasabb célt adja: a keresztény élet célja nem egyszerűen a „boldogság”, nem a „tökéletesség”, „az erkölcsösség”, nem a „megigazulás”, hanem az átistenülés. Az embernek a legtöbb van felkínálva, ne akarjon kevesebbet. Karl Rahner teológiája gyönyörűen illeszkedik a theószisz tanához: az üdvtörténetben felénk megnyíló Szentháromság ugyanaz, mint az immanens, Isten megnyílása önfeltárás, és a kegyelem önközlés.²⁰ Isten a legtöbbet adja. Ha adnak egy versenyautó-

¹⁵ ERICH FROMM: *You Shall Be As Gods*, Holt, Rinehart and Winston, New York, 1966, 23–70.

¹⁶ HORST-EBERHARD RICHTER: *Der Gotteskomplex*, Rowohlt, Hamburg, 1979, 95.

¹⁷ JACQUES POHIER: *Quand je dis Dieu*, Seuil, Paris, 1977.

¹⁸ CHRISTOPH SCHÖNBORN: Über die richtige Fassung des dogmatischen Begriffs der vergöttlichung des Menschen, *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 34 (1987) 3–47.

¹⁹ EBERHARD SCHOCKENHOFF: *Grundlegung der Ethik*, Herder, Freiburg, 2007, 28–42.

²⁰ KARL RAHNER: *A hit alapjai*, Szent István Társulat, Budapest, 1985, 136–158. ENGELBERT GUGGENBERGER: *Karl Rahners Christologie und heutige Fundamentalmoral*, Tyrolia, Innsbruck–Wien, 1990.

slusszkulcsot, ne akarjuk azt mindenféle gyöngébb autóba belepróbálni. Milyen magasra helyezi a keleti antropológia az embert, s ezzel szemben milyen sekélyesnek tűnnek egyes filozófiai-pszichológiai-politikai rendszerek. Ha a felkínált dolog az ember igazi nagy vágyainak nem felel meg, akkor az ember mindig ürességet érez, unalmat, zavart. Gyakran pótlékokkal veszi körül magát: élvezetek, zaj, munka, pénz, hatalom. Nem lesz azonban nyugalma, amíg nem talál egy olyan igazságot, amely nagyobb, mint ő maga. Az unalom egzisztenciális jelentőségét²¹ így lehetne megfogalmazni: „unatkozom, tehát tudok a többről”. Látjuk hová vezet, ha az embertől elveszik a theószisz perspektíváját: Marx az ideális kommunizmust, Nietzsche az Übermensch-et, Hegel a világszellemet, a mai kor az önző individuumot teszi az átistenülés helyére. Ilyen a túlfűtött „hősök és zsenik kultusza”, a művészek, a sportolók és a sztárok istenítése, akikre az emberi erkölcs szinte nem is vonatkozik. Ha le hazudják az ember theósziszát, vagy valami mást tesznek a helyére, akkor az eredmény mindig ember embertelensége lesz.

Az igaz emberség elérése Krisztushoz kapcsolódik: a humanizmus túlfeszítése szerint az inkarnáció nem azért van, hogy az ember Istenhez közeledjen, hanem azért, hogy egyre emberibb ember legyen. Persze az etika voltaképpeni kérdése ez: ki a tökéletes ember? Ki tehát a minta? Hitler, Picasso vagy Einstein? A theószisz tana leszögezi: az emberi ember *krisztusi*, azaz a tökéletes ember nem definiálható Isten nélkül. A Khalkedóni Zsinat krisztológiai dogmája kimondja, hogy Krisztusban az isteni és az emberi természet keveredés nélkül, osztatlanul s elválaszthatatlanul egy személyben egyesült. A teológiai etika felveti: ebből az unio hüposztatikából mintha csak azt hangsúlyoznánk, hogy aki közénk jött emberi alakban, az valódi Isten (nem pedig csupán ember, adoptált fiú, egyszerű próféta, mint Áriusznál és az arianizmusban). Mintha túlhangsúlyossá vált volna a leszállás – és kevésbé lenne hangsúlyos a felszállás: az ember átistenülése, azaz az etika. Az unio hüposztatika nemcsak azt jelenti, hogy isteni természet alászállt, hanem azt is, hogy az emberi felemelkedett. Az unio hüposztatika nemcsak a Szentháromság odafordulása az emberhez, hanem az ember útja is a Szentháromsághoz. A cél az, hogy emberi természetünket Krisztussal egyesítsük.²² Krisztust nem úgy követjük, mint egy jó ta-

²¹ MARTIN HEIDEGGER: *Was ist Methaphysik?*, in *Wegmarken*, Klostermann, GA 9. 1976, 103–123.

²² Az átistenülés nem újabb unio hüposztatikákat jelent: mi nem az isteni lényeggel, hanem Krisztus átistenült emberi természetével egyesülünk. Az ősi vallások, a panteizmus éppen ezt kínálják fel s okoznak zavart. Palamasz Gergely arra kereste a választ, hogy mivel egyesülhetünk és mivel nem. A Tábor-hegyi színeváltozáskor szerinte az apostolok Isten teremtetlen energiáit látták, s bevezetett egy distinkciót, miszerint az isteni lényeggel nem egyesülhetünk, csak Isten teremtetlen energiáival, az ő lényege transzcendens marad (*Triaden* III. 1. 30).

A „theószisz” (átistenülés) jelentősége a teológiai etikában

nítót, erkölcsi prédikátor vagy teológiai mestert. Többet kínál fel, mint hogy „csak jók legyünk” – önmagát, a Szentháromság közösségét.

Ebben a perspektívában *mege erősödik a morál kegyelmi jellege*.²³ Az ószövetségi elbeszélés szerint Ádám és a babiloniak önerőből, Isten nélkül akartak istenivé válni. De nem csak ez a gőg a bűn. A nagyobb bűn a theószisz letagadása, amikor az ember az Isten-néküli-önmagához akar eljutni, ha Isten nélkül akarja definiálni, mi a humanizmus. A gőg és a theósziszról lemondó önistenítés, s ez az elbizakodottság volt az, amely éppen az ellenkezőjét érte el: a lelki halált. A theószisz különbözik az önmagunk istenítésétől (ΘΕΙΟΤΗΣ). Atanáz világosan kimondja: átisteníteni csak az tud, aki maga Isten, azaz nem az ember önerőből – az átistenülés kegyelem szerint (ΘΕΩΣΙΣ ΚΑΤΑ ΧΑΡΙΝ) történik. Valójában ahol a nyugati teológia „kegyelmet” mond, ott a keleti „átistenülést”. A kegyelem dolga-célja az átistenítés – így világítja meg egymást a keleti és a nyugati gondolkodás. Christophe Dumont szerint a nyugati gondolkodás mintha túlhangsúlyozná Isten leszállását, kevésbé hangsúlyozná az ember fölemelkedését – a nyugati teológia kifejlesztette az emberré válás spiritualitását, a keleti az átistenülés spiritualitását.²⁴

A lex naturalis és a lex christi összeillesztése:²⁵ az emberi természetet Krisztus nem változtatta meg. Ezt a keleti atyák folyamatosan hangsúlyozzák: a teremtéskor kapott istenképesség (ami a bűn által elhomályosult, de nem romlott meg végleg) beteljesedése ragyog fel a Tábor-hegyen. A kezdet és a beteljesedés ragyog fel Krisztus emberi természetében. A megváltás nem mondhat ellent a teremtésnek. Maximosz zseniális megkülönböztetést tesz, amikor alkalmazza a λογος ισ α τροπος fogalmát: nem az emberlétünkötől kell meggyógyítani minket (nem az emberi

Isten energiái isteni energiák, magát Istent jelentik, anélkül hogy mégis a lényege lenne. Nem lehetnek csak teremtett energiák (mert akkor nem istenítene), de nem lehet a lényeg sem (mert akkor lényegileg istenné válnánk). A mai napig vitatott Palamasz ezen distinkciója, hogyan kell Istenben különbséget tenni lényege és energiái között, mit jelent ez az ember számára, s hogy ez megfelel-e a korábbi patrisztikus gyökereknek. Palamasz igénye legitim, a megoldás módja vitatott. Maximosz velős rövide séggel fogalmazza meg: „Mindenné, ami Isten (kivéve a lényegével való azonosulást) válik az, aki a kegyelem által átistenül” (*Amb, Io. 41 PG 91, 1308*). Ehhez a „mindenhez” (ami tehát nem Isten lényege) ragaszkodott a keleti és a nyugati teológia is, az üdvösségben nem valamit kínál fel Istenünk, hanem mindent.

²³ KLAUS DEMMER: *Fundamentale Theologie des Ethischen*, (Studien zur theologischen Ethik 82), Universitätsverlag, Freiburg, 1999, 35–43.

²⁴ CHRISTOPHE DUMONT: *Katholiken und Orthodoxe am Vorabend des Konzils*, in Endre von Ivánka (Hrsg.): *Seit neunhundert Jahren getrennte Christenheit*, Herder, Wien, 1962, 116.

²⁵ KLAUS DEMMER: *Fundamentale Theologie des Ethischen*, i. m. 79–140.

természet logoszától), hanem az emberlét jelenlegi módjától (*troposz*).²⁶ Az átistenülés nem jelenti az emberi természet logoszának, értelmének megváltoztatását, hanem a létmódjának a megújítását. Ez az új létmód persze kegyelmi, az ember nem érheti el saját erejéből. A theószisz így egy új antropológiát jelent: az összes antropológiai kulcsfogalmunkat át kell préselni a theószisz tanán (boldogság, szabadság, erény, bűn, reláció, lelkiismeret), s olyan antropológiát kell megfogalmazni, ami mások számára is vonzó, érthető. A keresztény adása a világnak azzal, hogy számot adjon, mit gondol az átistenült emberről. A hit antropológiai implikációi²⁷ mentén kell elindulnia egy új morálnak, s a teológiai etikának végső soron az igaz emberség őrzőjének, ügyvédjének kell lennie.

A theószisz útja a szentségek és az erények. A keresztységben indulunk el az átistenülésre az Egyház közösségében. A theószisz útján kitüntetett jelentőségű a liturgia és az Eucharisztia: az Atya akaratából, Krisztus által a Lélekben történik a kenyér és a bor átistenülése. Ugyanígy az ember átistenülése is: a keleti liturgián valóban kérjük, hogy szálljon le a Lélek az emberekre is, őket is újítsa meg, töltse el kegyelemmel, tegye Istennel és egymással közösséggé (κοινωνία). Nazianzi Gergely nem is vonakodik levonni a következtetést: a papot gyakran nevezi „átistenítőnek”, aki az átistenülés szolgálatában áll. Ez a papság tiszteletét és morális szentéletűségét követeli meg. Az erkölcsi erőfeszítés persze mindenki útja: az átistenülés nem fizikai varázslás – Krisztus emberré válása sem istenít át automatikusan minden embert. Az etikai dimenziót Isten sem kerüli meg. A keleti atyák ezért az erényeket erősen hangsúlyozták: a Lélek nem hoz létre egy nem-akarást, hanem az akarást alakítja az átistenüléshez.²⁸ Maximosz kockázatos kijelentést tesz: Krisztus megtestesül az erényeinkben, az erények Isten szeretetének inkarnációi az emberben, amik az embert Istenhez hasonlóvá teszik. A láthatatlan Isten a látható erényekben testesül meg.²⁹ A szeretet így segíti az embert Istenhez, Istent pedig láthatóvá-észlelhetővé teszi az erényes emberben.

A theószisz *kiemeli az Istenszülő és a szentek tiszteletét.* Mária a prototípus: ő az első, aki befogadja Krisztust, aki először átistenült. Bonaventura szerint is nagyobb tisztelet illeti, mint az összes ószövetségi pátriárkát és prófétát, ő valóban a „keruboknál is tiszteltebb, a szeráfoknál is dicsőbb”.³⁰ Mária útja mind-

²⁶ *Amb. Io.* 42 PG 91, 1341D

²⁷ KLAUS DEMMER: *Fundamentale Theologie des Ethischen*, i. m. 116–131.

²⁸ FELIX HEINZER: *Gottes Sohn als Mensch. Die Struktur des Mensch-seins Christi bei Maximus Confessor*, Universitätsverlag, Freiburg, 1980, 169.

²⁹ *Amb. Io.* 10 PG 91, 1113BC

³⁰ *Aranyszájú János Szent Liturgiája*

A „theószisz” (átistenülés) jelentősége a teológiai etikában

annyiunk útja: be kell foganunk Krisztust, hogy átistenüljünk. A szentek pedig állandó segítők és az életszerű átistenülés mintái. A teológiai etika nem győzi hangsúlyozni a vezető életideálok, példák, minták jelentőségét.

Az átistenülés csúcsa nem a törvények megtartása, hanem a szerelmes „másként-már-tenni-nem-tudás”, egyfajta egzisztenciális lehetetlenség, elhivatottság, *örömteli erkölcsösség*. Mennyire túl van ez Arisztotelész erénytanán, ami mindig a középutat, a méricskélést keresi! Nagypénteken meghalt az arisztotelészi boldogságfogalom is.³¹ Csakis a legnagyobb tud a legnagyobb erőbevetésre ösztökélni, átizzítani. A végeredmény így nem a középszerű polgár, hanem a nagylelkű ember lesz, aki már „másként nem tud létezni”, csak szeretni. A keresztény etika tehát nem Arisztotelész erénytanának folytatója, hanem a theósziszból ered. A nyolc boldogság és a hegyi beszéd etikája ez, amihez az aranyfedezetet Krisztus kereszthalála és feltámadása adja.³²

* * *

A theószisz az erkölcsoteológia ünnepe. A Tábor-hegyi színeváltozás az új Sínai-hegy: nem kőtáblát, hanem Krisztust kapjuk, nem merev szabályokat, hanem élő vezetőt. A hegyen istensége átragyogott emberi természetén, s utána lejött a hegyről az élet sűrűségébe. Mindannyiunk életének ez a célja: felmenni a hegyre, még ha nehéz is az út – ott engedni, hogy természetünkön átragyogjon az isteni – s utána visszatérni a kemény világba, a családhoz, a munkához, a politikához: de már másképpen, megváltozott módon: átistenülve.

³¹ KLAUS DEMMER: Das vergeistigte Glück, *Gregorianum* 72 (1991) 99–115.

³² KLAUS DEMMER: *Fundamentale Theologie des Ethischen*, i. m. 50–61.

HANKOVSKY TAMÁS

Adalékok a „hit és ész” problematika emberképéhez A kanti kihívás és a vatikáni zsinatok válasza

KANT

Carl Leonhard Reinhold, aki Jénában Fichtét, Schellinget és Hegelt előzte meg a professzori katedrán, *Levelek a kanti filozófiáról* címmel közzétett írásaiban egyebek mellett Kant jelentőségét is megpróbálta felmérni. Szerinte Kant „a tiszta ész evangéliumát”¹ hirdette. Ugyanilyen felhangú az a véleménye is, hogy Kant a filozófia *reformációját* indította el, amennyiben felismerte, hogy hasonlóan ahhoz, „ahogy a vallásban a reformáció az észet állított középpontba, úgy a filozófiának is az ész filozófiájává kell válnia”.² Már a szóhasználat is jelzi, hogy Reinhold Kant filozófiai teljesítményét a vallás összefüggésében szemlélte. Úgy látta ugyanis, hogy nemcsak az ész szempontjából korszakalkotó az, amit Kant létrehozott, hanem a hitnek is nélkülözhetetlen szolgálatot tesz. Rendezi a hit és az ész felvilágosodás következtében nyílt konkurenciává vált viszonyát, méghozzá úgy, hogy felségterületének legitim határai között mindkettő megőrizheti befolyását. Reinhold számára éppúgy, mint számos kortársa szemében, Kant filozófiája mindenekelőtt azért volt fontos, mert kiutat mutatott a szellemi életet korábban meghatározó konszenzusok felbomlása nyomán előállt zűrzavarból. Főképp ezért a teljesítményéért részesült Kant abban az ünneplésben, amely *A tiszta ész kritikája* első kiadása után nemcsak a szakmabeliek részéről nyilvánult meg, hanem hamarosan széles köröket ragadott magával.

¹ Idézi PETER BAUMANS: *Fichtes Wissenschaftslehre. Probleme ihres Anfangs*, Bouvier, Bonn, 1974, 28.

² WEISS JÁNOS: *Mi a romantika?*, Jelenkor, Pécs, 2000, 14.

A *Kritika* második kiadásához írt előszavában maga a szerző is kiemeli művének ezt az aspektusát: „Korlátoznom kellett a *tudást*, hogy a *hit* számára tér nyíljon.” Kevesebbet idézik, de nagyon beszédes az ez után következő mondat is: „Minden erkölcstagadó hitetlenség igazi forrása a metafizikai dogmatizmus.”³ Kant ezzel a megjegyzéssel nemcsak a hitet és az erkölcsöt vonatkoztatja egymásra, hanem mindkettőt szembeállítja az ész bizonyos megnyilvánulási formájával. Fontos azonban hangsúlyozni, hogy azt a konfliktust, amelyet Kant a hit és az ész között érzékel, egyértelműen az ész nem megfelelő, dogmatikus használatára vezeti vissza. Szó nincsen itt kibékíthetetlen ellentétről, hiszen a konfliktus könnyen feloldható. Nem kell hozzá más, mint helyesen használni az eszünket, tehát elfogadni azokat az elveket, amelyek egyébként is nélkülözhetetlenek, ha meg akarjuk érteni a szintetikus *a priori* ítéletek, vagyis egyáltalán a tudomány lehetőségét. Ugyanaz nyitja meg az utat a tiszta matematika vagy a tiszta természettudomány alapproblémáinak megoldásához, mint a hit és az ész szembenállásának elsimításához. Ez pedig nem más, mint hogy a „spekulatív ész el kell *veszítsen* egyet-mást eddig magának képzelt birtokából”.⁴ Bár veszteségről esik itt szó, Kant ezzel kapcsolatban a „világra háramló haszonról”, az utókorra hagyott kincsről, „általános emberi érdekről” beszél.

De nemcsak az ember mint olyan nyer ezzel a veszteséggel, hanem maga az ész is. Ugyanis a *tudás* korlátozása (Kant az *aufheben* igét használja) nem jelenti egyben az *ész* korlátozását is. Azt a területet, amelyet a spekulatív ész felad, nem kell a vakhit számára átengedni, hanem részben az ész fennhatósága alatt maradhat, mert a gyakorlati ész veheti birtokba. Mivel pedig a gyakorlati észhasználat által legitimálhatók a vallás számára döntő jelentőségű fogalmak, a vallás elhelyezhető „a pusztá ész határán belül”. A jól felfogott vallás és a helyesen használt ész harmóniára lel az „észhit” alapjain. Kant tehát, bár szükségszerűnek tartotta a hitetlenségnek a felvilágosodással párhuzamos átmeneti tényerését, nem gondolta, hogy az észre támaszkodó józan filozófia vallásellenes volna. „Mivel az ész mindenkor szabadságra törekszik, ezért, ha egyszer szét-töri bilincseit, rég nélkülözött szabadságának első használata visszaéléssé és az észképesség minden korlátozástól való függetlenségébe vetett vakmerő bizalommal kell fajuljon; elhitei magával, hogy az egyedüli úr a spekulatív ész, amely semmi egyebet nem fogad el, csak amit a dogmatikus meggyőződés és bizonyos *objektív* alapok igazolhatnak, s merészen tagad minden egyebet. Az ész *önnön szükségletétől* való függetlenségének (az észhittől való lemondásnak) a

³ IMMANUEL KANT: *A tiszta ész kritikája*, Ictus, Szeged, 1995, 42. (B XXX)

⁴ I. m. 43. (B XXXI)

maximája pedig *hitetlenségnek* nevezetik.”⁵ A felvilágosodás vallásellenessége tehát Kant szerint a spekulatív ész túlkapásaira vezethető vissza, nem pedig arra, hogy az ész mint olyan vallásellenes, vagy a hit eleve esztelen volna. Hogyan is lehetne az, amikor Isten léte, a szabadság és a halhatatlanság egyaránt a gyakorlati ész posztulátumai, amelyeket kizárólag az ész érdeke, „az ész szükségletének joga”⁶ miatt fogadunk el?

A hit és az ész konfliktusának kanti feloldása azon az áron valósul meg, hogy az ész kiterjeszti fennhatóságát a vallás fölé. A vallás jelentős részben az ész belügyévé lesz. Ez valóban „pozitív haszon” az ész számára: megszabadul konkurensétől, méghozzá úgy, hogy önmagába integrálja azt. Még akkor is, ha az észben eközben két olyan szféra keletkezik, amelyeknek viszonyát csak a gyakorlati ész primátusának némiképp *ad hoc* elvével lehet megoldani, magát az észet önmagán kívül semmi nem korlátozza többé. A világhoz való elméleti és gyakorlati viszony egyetlen autonóm fórumra tartozik immár. „Nem egy állítólagos, rejtett igazságérzék, nem a hitnek nevezett szertelen szemlélet, amelyre a tradíció vagy a kinyilatkoztatás az ész hozzájárulása nélkül is ráoltható, hanem *pusztán* az ész [...] pusztán az ember saját esze az, amely szerint tájékozódnunk kell”⁷ – írja Kant a *Tájékozódni a gondolatok között: mit is jelent ez?* című munkájában, amelyet már-már himnikus hangnemben fejez be: „ne vitassátok el az észről azt, ami őt a földön a legfőbb jóvá teszi, nevezetesen azt az előjogot, hogy az igazság végső próbaköve lehessen!”⁸

A hit és az ész vitájának feloldásából Kant szándéka szerint nemcsak az ész, de a vallás is profitál: az elgondolható legszilárdabb alapra kerülnek az ember számára legszentebb fogalmak, a hit megtisztul mindattól, ami benne „szertelen”, sőt bizonyos értelemben autonómiához jut. Semmiféle tekintélynek és tradíciónak nincsen már kiszolgáltatva, egyedül annak van alávetve, aminek alávetve lenni nem-hogy hátrány lenne, hanem kifejezetten dicsőség, nevezetesen az észnek.

Tisztelői szerint Kant végre az őt megillető helyre emelte a vallást. Azon túl, hogy filozófiájában az emberi szellem történetének legjelesebb forradalmát látták, vallási megújulást is reméltek tőle. Ezért mondta Reinhold is, hogy „Kantnak száz év múlva akkora tekintélye lesz, mint Jézusnak”.⁹ Tudjuk, hogy ez nem

⁵ IMMANUEL KANT: *Tájékozódni a gondolatok között: mit is jelent ez?*, in ID.: *Történetfilozófiai írások*, Ictus, Szeged, 1997, 38.

⁶ I. m. 29.

⁷ I. m. 26.

⁸ I. m. 39.

⁹ Idézi PETER ROHS: *Johann Gottlieb Fichte*, Beck, München, 1991, 27.

egészen így történt. Ötven év múlva, 1837-ben *A tiszta ész kritikája* felkerült az *Indexre*, vagyis a katolikusok számára tiltott könyvek listájára. Az az egység, amelyre Kant a hitet és az észet összegyúrta, nem felelt meg a katolikus hit önértelmezésének. Az az egyensúly, amelyre az Egyház törekedett, Kantnál elbillent az ész javára, amikor a hit az ész gyámsága alá került. Katolikus szempontból Kant filozófiájával szemben nem az volt az ellenérzések fő forrása, hogy a hitet elszakította az észről, hiszen ilyent egyáltalán nem tett. A probléma az volt, hogy a tudástól szakította el, részben azzal, hogy elszigetelte az elméleti észről, részben azzal, hogy eltávolította a hagyományos értelemben vett kinyilatkoztatástól is. A „hiszek, hogy megértsek, megértetek, hogy higgyek” dialektikus egysége lehetetlenült el. Hiába került Kantnál a hit szoros viszonyba az ésszel, a megismerésnek a teoretikus észhez való rendelése és a kétféle észhasználat ezzel párhuzamos elkülönülése, az észben meglévő kettősség lehetetlenné tette, hogy a gyakorlati észben megalapozott hit kapcsolatban maradjon a tudással. Kant szerint a „tiszta ész spekulatív korlátozása és gyakorlati kibővülése hozza létre először az éssen belül azt az *egyenlőségi viszonyt*, amelyben az ész általában véve célszerűen használható”.¹⁰ A hit és az ész évezredek egysége, vagyis az ember valósághoz fűződő kétféle episztemikus viszonya közötti harmonikus együttműködés az éssen belüli problematikus egységgé változott, mégpedig annak érdekében, hogy az ész célszerű használatában biztos és kizárólagos eszköz lehessen mindannak a megismeréséhez, ami egyáltalán megismerhető, tehát hogy „az igazság végső próbaköve lehessen”.

Nem egyszerűen arról van szó, hogy Kant pusztán egy átnevezést hajtott végre, és amit korábban hitnek hívtak, azt most a gyakorlati észhasználat egyik esetének minősítette. Amikor a hit az ész fennhatósága alá kerül, elveszíti néhány aspektusát, köztük azokat, amelyek miatt a *valósághoz való viszony* észről különböző formája lehetett, és ugyanakkor azokat is, amelyek miatt a valósághoz való *episztemikus viszonyban* kaphatott szerepet. A hit a hagyományos felfogás szerint az ember ráhagyatkozása egy tekintéllyel bíró ismeretforrásra, a kinyilatkoztató Istenre, és ennek megfelelően speciális ismeretek elsajátítása is. Kant e két aspektusát egyaránt elvittatta. Szerinte „a közvetlen isteni kinyilatkoztatás [...] valamiféle érzékfölötti tapasztalat volna, s az ilyesmi lehetetlen. Ám abban, ami (miként a vallás) morális észokokon nyugszik, s ezáltal, legalábbis gyakorlati tekintetben, *a priori* bizonyos, nem szükségeltetik ilyesmi”.¹¹ Még a Szentírás igéinek befogadása sem történhet pusztán ráhagyatkozás által,

¹⁰ IMMANUEL KANT: *A gyakorlati ész kritikája*, Ictus, Szeged, 1997, 167.

¹¹ IMMANUEL KANT: A fakultások vitája három szakaszban, in ID.: *Történefilozófiai írások*, i. m. 382.

hanem ezt is az észnek kell vezérelnie. „Hisz senkit meg nem értünk, csak aki tulajdon értelmünkön és tulajdon eszünkön keresztül szól hozzánk, és valamely hozzánk intézett tanítás isteni voltát másként, mint a *mi* eszünk fogalmainak – mármint tiszta-morális, és ekképp tévedhetetlen fogalmainak – segedelmével, föl sem ismerhetjük.”¹² Az ember, aki mer (kizárólag) a maga értelmére támaszkodni, inkább elismeri, hogy feltehetőek olyan kérdések, amelyekkel kapcsolatban semmit sem tudhat, mint hogy a hit által felkínált bizonyosságot ismeretnek tekintse. Tulajdonképpen ismeretet csak az elméleti észről várhatunk. Ez viszont annak érdekében, hogy megbízható legyen, a lehetséges tapasztalat körén belül marad, és lemond arról, hogy a transzcendens szféra megismerésére vállalkozzon.

A kanti filozófiával szemben a vallás oldaláról felvethető legsúlyosabb, ma is érvényes ellenvetés alighanem mégsem az, hogy elutasítja az Istenre és a transzcendenciára vonatkozó *tudásigényeket*, hanem az, hogy a tudásnak a lehetséges tapasztalat körére való korlátozásával az ember elzárkózik az Istennel való teljesértékű – mert a teljes embert, annak megismerőképességét is igénybe vevő – dialógus elől. A kanti filozófia az ember autonómiáját a transzcendenciával szembeni részleges izolációjával biztosítja. Az autonómia nemcsak *A gyakorlati ész kritikájának* kulcsfogalma, hanem a természetnek törvényt szabó értelem¹³ gondolata révén már az első kritikát is meghatározza. Az autonóm szubjektum, aki önmagához és az őt körülvevő világhoz fűződő viszonyában döntően a spontaneitás, a meghatározás aktusaiban és nem az elszenvetés módusában éli meg magát (az emberi receptivitásról *A tiszta ész kritikájában* feltűnően kevés szó esik), nehezen találja a helyét az Istennel való hagyományos vallásos viszonyban. Kant természetesen nem merészkedik odáig, hogy az embert az Isten fölé helyezze, de az autonómia érdekében fordított viszonyt sem engedhet meg. Így nem marad más lehetőség, mint hogy az embert, amennyire csak lehet, függetleníti az Istentől. Ennek az emberképet érintő fejleménynek felel meg a filozófiai rendszer szempontjából, hogy Istent, aki pedig a metafizikának és így a kanti filozófiának is az egyik bevallott célja, a lehető legjobban eliminálja a filozófia tényleges rendszeréből. A kanti filozófia olyan emberképből indul ki, amely szerint az ember legfontosabb tevékenységei terén nem szorul rá, sőt egyenesen képtelen (vagy legfeljebb leszűkült és leértékelt csatornákon képes) az Istennel való *párbeszédre*. Isten ugyanis az erkölcs terén heteronóm hatalomként volna csak számba vehető, a megismerést valamiképpen segítő vagy befo-

¹² I. m. 383.

¹³ IMMANUEL KANT: *A tiszta ész kritikája*, i. m. 161. (B 159)

lyásoló erőként pedig az ész természetes képességét felülmúló ismeretforrásként, vagy az ész használatának valamiféle külső irányítójaként.

EXKURZUS

A szubjektum autonómiájának hangsúlyozása a *dialógus* felmondásához vezet az immanens szférával kapcsolatban is. Az autonómiát céljául kítűző ember ebben a vonatkozásban is igyekszik függetleníteni magát attól, amit nem rendelhet saját törvényhozása alá. Ez a rendszerépítés terén úgy nyilvánul meg, hogy mindent marginalizál vagy eliminál a filozófiából, ami valami miatt nem lehet az észnek alávetve. Kant számára még nyilvánvaló, hogy a dolgok maguk nem függhetnek az ember képzetalkotó képességétől, legfeljebb a jelenségek, ezért ezeknek a magyarázata kedvéért a rendszer határán, mintegy határfogalomként megtűri még a „magában való dolgot”. Az ember az *afficiáció* sokat bírált fogalma által leírt kapcsolatban áll egy tőle független, uralhatatlan „világgal”.

Ám a német idealizmus egy lépéssel tovább megy, mert a magában való dolog lökésére mozgásba lendülő megismerő-apparátus gondolata nem fér össze az ész totális autonómiájának ideáljával. Már F. H. Jacobi felvetette, hogy a magában való dologra történő hivatkozás által a rendszerben megbúvó következtlenéseket úgy is ki lehetne küszöbölni, hogy a transzcendentális idealizmust univerzál-idealizmussá szélesítjük.¹⁴ Ezt az ironikus felhívást követve minden képzetet kizárólag a szubjektum teljesítményére vezetnénk vissza. Ebben a megközelítésben tehát a magában való dolog eliminálását a rendszer konzisztenciája motiválja. (Más kérdés, hogy Jacobi szerint egy így eljáró filozófia „nihilizmussá” válna, és automatikusan elveszítené híveit.)

A jénai katedrára lépő Fichtét azonban nemcsak a filozófiai rendszer igénye sodorta ebbe az irányba, hanem az is, hogy olyan emberkép lebegett a szeme előtt, amelyben az ember mindenestül aktivitás, spontaneitás, és semminek sincsen alávetve. Ezért Fichte számára a magában való dolog olyan korlátokat jelent, amelyekről meg kell szabadulni, hogy a szubjektum elnyerhesse autonómiáját és szabadságát. „Az én rendszerem az első, amely a szabadság rendszere. Ahogyan ama nemzet [a francia] elszakítja az ember külső láncait, úgy rázza le az én rendszerem a magában való dolog, a külső befolyás béklyóit, amelyet minden eddigi rendszer – még a kanti is – többé-kevésbé köréje fon, és állítja elénk

¹⁴ PETER BAUMANS: *Fichtes Wissenschaftslehre*, i. m. 19. Hasonló értelemben beszélt egyfajta formalizmusról G. E. Schulze is. (Vö. i. m. 49.)

az embert az első alaptételben, mint önálló lényt.”¹⁵ Ezzel a lépéssel azonban az ember újabb dialóguspartnerét veszíti el. A tapasztalat ettől kezdve nem a tőlünk független valósággal való dialógus történéseként, hanem pusztán „a szükségyszerűség érzésétől kísért képzetek” rendszereként interpretálandó.¹⁶ A filozófus feladata sem az lesz, hogy jellemezze ezt a dialógust és annak tényezőit, hanem azt kell megmutatnia, hogy az a meghatározottság-élmény, amely minden tapasztalást kísér, nem a szubjektumtól teljességgel független tárgyakkal való interakció következménye, hanem azért keletkezik, mert a köznapi tudat nem ismeri fel, hogy saját nem tudatosuló tevékenysége által afficiáltatik.

Számos problémát rejt magában az, ha az individuális szubjektumnak korlátlan autonómiát tulajdonítunk, ennek ellenére a német idealizmus hajnalán megjelent egy olyan szubjektum ideálja, amely tökéletesen autonóm, mert (tapasztalati) világának minden tényezőjével szemben uralmi viszonyban áll.

AZ I. VATIKÁNI ZSINAT

A katolikus hitről szóló *Dei Filius* című dokumentum alapján kettős ellenvetés fogalmazható meg a kanti filozófiával szemben, amelyre a zsinat ugyan nem hivatkozik, ám egyes fordulatok alapján (például „az ún. pusztaság ész” említése az *Előszóban*¹⁷) sejtethető, hogy szellemi ellenfelei között tartja számon. Az atyák tanítása szerint az emberi ész egyrészt lényegesen többre képes, mint amit Kant nyomán várnánk tőle, másrészt kevesebbre. Többre, mert hatóköre nem olyan korlátozott, mint Kant tanította, hiszen Isten „a teremtett dolgokból az emberi ész természetes világosságával biztosan megismerhető”,¹⁸ és kevesebbre, mert lehetőségei szerényebbek, mint Kant remélte, hiszen nemcsak Isten titkának mélyebb megértése kedvéért, hanem már az ember előtt álló célok megvalósítása érdekében, tehát a helyes evilági cselekvés szférájában is rá van utalva a ki nyilatkoztatásra.

A tudás, amelyet Kant korlátozott, hogy megvédje a hitet, a zsinat véleménye szerint kiterjed a lehetséges empirikus tapasztalaton túlra is. Isten ugyanis megismerhető. Igaz, a zsinat úgy mutatja be ezt a megismerést, mint ami nem

¹⁵ JOHANN GOTTLIEB FICHTE: *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, III. sorozat, 2. kötet, 298.

¹⁶ JOHANN GOTTLIEB FICHTE: *Válogatott filozófiai írások*, Gondolat, Budapest, 1981, 23.

¹⁷ DS 3000.

¹⁸ DS 3004.

kizárólag az ember saját teljesítménye, hanem olyasvalami, amit egyúttal a kinyilatkoztatás gyümölcsének is kell tekinteni. Ez a kinyilatkoztatás a teológiában a „természetes” jelzõt kapja, mégpedig elsõsorban nem azért, mintha az ész természetes képességei alkalmasak lennének arra, hogy általuk az ember saját erejébõl is *megszerezze* az Istenre vonatkozó információkat, hanem elsõsorban azért, mert természetes képességeink elegendõk a *befogadására*. Az ész, amely „az igazság végsõ próbaköve” kívánt lenni, mind a megismerés, mind a legfontosabb emberi célok és az ezekkel összefüggõ emberi cselekvés szempontjából önerejébõl tehetetlen, a kinyilatkoztatásra utalt képességként tűnik fel. Tehát a zsinat nemcsak a „Mit lehet tudnom?” kérdésére ad a kanttól különbözõ választ, hanem éppúgy arra is, hogy „Mit kell tennem?” és „Mit szabad remélnem?” Mindez azért van, mert abban is mást képvisel, amire ez a három kérdés Kant szerint vonatkozik, hogy tudniillik „Mi az ember?”¹⁹ Eszerint az embert úgy kell elgondolnunk, mint aki leginkább szellemi, minden más létezõtõl megkülönböztetõ (Kantnál egyenesen az autonómiára is igényt tartó) tulajdonságai tekintetében, tehát értelmes és akarattal rendelkező mivoltában is mindenestül Istenhez rendelt. Sõt Istennek *alárendelt*. „Egészen Istenõt, mint teremtõtjõtõl és urától függvén az ember, s a teremtetlen ész a nem teremtett igazságnak lévén teljesen alárendelve, a kinyilatkoztató Istennek elménk és akaratunk föltétlen hívõ hódolatával tartozunk.”²⁰

Az iménti állásfoglalás már jelzi, hogy mi a státusza a vatikáni tanításban a hitnek, amelynek a felvilágosodás intuíciója szerint ellentétesnek kellene lennie a tudással, és csak annak határain kívül volna elképzelhetõ. A tudás kanti korlátainak feloldásával a hit nem lehetetlenül el, mert a tudásnak a Kant által megvont határokon túltra való kiterjesztése éppen a hit segítségével lehetséges. Nemcsak azért, mert még a természetes ész is lehet „a hit által megvilágosított ész”,²¹ hanem azért is, mert vannak olyan *ismertek*, amelyek csak a hit számára tárulnak fel. A zsinat, hogy teret nyisson a hit ilyen használatának, gondosan megkülönbözteti egymástól a megismerés két rendjét, amelyek tárgyuk és elvük alapján különbülnek el egymástól. Az „egyik ismeretelv természetes észen, a másik pedig isteni hiten alapszik”.²² A megismerés e két rendje azonban nem független egymástól, ugyanis „nemcsak hogy az ész és a hit egymással soha nem

¹⁹ Vö. IMMANUEL KANT: Pöhlitz-féle metafizikai előadások, in ID.: *A vallás a pusztá ész határain belül*, Gondolat, Budapest, ²1980, 123–128, 126.

²⁰ DS 3008.

²¹ Vö. DS 3016.

²² DS 3015.

ellenkezhethetnek, hanem még inkább kölcsönösen segítik is egymást olyképpen, hogy a józan ész bebizonyítja a hit alapjait, s a hit fényétől megvilágosítja az isteni dolgok tudományának művelését előmozdítja; a hit pedig az észet megsza- badítja s védi a tévedésektől, és sokféle ismerettel gazdagítja”.²³

A zsinat a hitet explicite fölé rendeli az észnek,²⁴ de mind a kettőt alárendeli Istennek, akire mindkettő irányul. A döntő pont azonban mégis az, hogy a hit ebben a felfogásban az ésszel együtt a megismerés apparátusához tartozik. Bizonyos területeken az ész segítője, máskor saját ismerettárgyakkal rendelkezik – de mindig a tudás megszerzésének eszköze. Nincsen ez másképpen akkor sem, ha a hitet mint a kinyilatkoztató Istenhez való odafordulás, a hűség, a hódolat aktusát vesszük szemügyre. Mert a zsinat szerint az isteni kinyilatkoztatás mindenekelőtt tanítás, nyelvi esemény, igazságok közlése. Az I. Vatikáni Zsinat az Isten–ember kommunikáció központi eseményét, a kinyilatkoztatást minde- nestül a tudás és az emberi megismerés kérdésköréhez rendelte. A kinyilatkoz- tatás mindenekelőtt és főként olyan ismereteknek a forrása, amelyek számunkra egyébként elérhetetlenek volnának. Emiatt azonban a hitre nézve az a veszély támad, hogy pusztá igaznak tartásra, elhívésre redukálódik, „melynél fogva mi, az Isten ihlető és segítő kegyelmével igaznak tartjuk mindazt, amit ő kinyilat- koztat, nem azért, mivel a dolgok benső igaz-voltát természetes eszünk világá- nál átlátjuk, hanem magának a kinyilatkoztató Istennek a tekintélyéért, aki sem nem csalatkozhat, sem másokat meg nem csalhat”.²⁵

Azzal összhangban, ahogyan valójában Kant sem a hitet és az észet állította szembe egymással, hanem a hitet és a tudást, a zsinat sem a hitnek az ész rovására történő megerősítésén fáradozott, hanem olyan tudásfogalom kialakításán, amely- ben a pusztá ész által belátott igazságok mellett helye van a hit által megvilágított észnek, sőt a hit önálló aktusa által megismert igazságoknak is. A zsinat szemé- ben az igazi ellentét az autonóm emberi megismerés és a kinyilatkoztatásra is tá- maszkodó tudás között feszült. Annak érdekében pedig, hogy ez utóbbit legiti- málja, a hitet mint az ismeretközlésként felfogott isteni kinyilatkoztatásnak megfelelő emberi aktust határozta meg. Ezáltal a hitet, ha nem is hagyta meg a „pusztá ész határain belül”, döntően mégis a kognitív szférához sorolta.

²³ DS 3019

²⁴ DS 3017

²⁵ DS 3008

II. Vatikáni Zsinat

A II. Vatikáni Zsinat, bár kifejezetten „az I. Vatikáni Zsinat nyomdokait”²⁶ kívánta követni, a kinyilatkoztatásról adott tanításában máshová helyezte a hangsúlyt, mint elődje. Eszerint a kinyilatkoztatás Isten önközlése, amelyben egy személy szól a személyhez. A *Dei Verbum* kezdetű dogmatikai konstitúció a kinyilatkoztatást az Isten és az ember között folyó kommunikációként határozza meg. Olyan baráti beszélgetésként, sőt társalgásként, amellyel Isten az embereket „meghívja és befogadja a saját közösségébe”.²⁷ A kinyilatkoztatásnak ebben a felfogásban tehát nem az az elsődleges értelme, hogy információkat közöljön Istenről vagy az ember természetfeletti céljairól, még kevésbé, hogy a világ megismeréséhez segítsen hozzá. Sokkal inkább az, hogy Isten önmagát tárja fel általa, hasonlóan ahhoz, ahogyan a személyközi kommunikációban a partnerek *ismertté* válnak egymás számára a kölcsönös feltárukozás és elfogadás aktusaiban. Ennek megfelelően a kinyilatkoztatás nyelvi jellege mellett, ami a korábbi zsinati tanításban dominált, hangsúlyossá válik az esemény jelleg. Isten az emberi történelem eseményeiben ad tanúságot önmagáról. A kinyilatkoztatás ettől kezdve nem más történésektől elkülönült isteni aktusokat jelent, hanem az ember és az emberiség egész életét átfogja.²⁸ Minden, ami az emberrel történik, a kinyilatkoztatás részeként olvasandó. Azok a nyelvi események, amelyekről tételszerű igazságok közlését várhatjuk, most mellérendelt szerepbe kerülnek a történelmi, sőt a köznapi eseményekben megvalósuló kinyilatkoztatással. A *Dei Verbum* feltűnő részletességgel tárgyalja *A kinyilatkoztatás természete* című rövid részletben, hogy „a kinyilatkoztatás eseményekben és hozzájuk belsőleg kapcsolódó szavakban bontakozik ki”.²⁹ Aki e közben Istennel találkozik, az nem csak az értelmi síkon találkozik vele, sőt elsősorban nem ott. Bár Isten kinyilatkoztató tevékenységéről a zsinat hangsúlyozottan jelen időben beszél, a csúcspontja mégis egy múltbéli történelmi esemény, az úgynevezett Krisztus-esemény, amelyről ugyanazt tanítja, mint általánosságban a kinyilatkoztatásról. Tehát Jézus Krisztus nemcsak beszél Istenről, nemcsak egy megfogalmazható üzenetet közvetít Isten és ember között, hanem ő maga az üzenet „már a pusztta jelenlétével, önmaga kinyilvánításával” is.

A kinyilatkoztatás befogadása, vagyis a hit, ennek megfelelően nem pusztta igaznak tartás, hanem mindenekeelőtt az az aktus, amellyel „az ember szabadon

²⁶ DV 1, vö. DV 5–6.

²⁷ DV 2.

²⁸ DV 3.

²⁹ DV 2.

Istenre bízva egész önmagát”.³⁰ A hit belebocsátkozás abba a kommunikációba, amelyet Isten kezdeményez, adekvát felelet arra a szólításra, amelyet Isten önközlése jelent. Bár a kinyilatkoztatás és a hit kognitív aspektusa nem tűnik el, következetesen háttérbe szorul. Jól jelzi ezt, hogy amikor Isten kinyilatkoztatásának „tartalmáról” van szó, először azt olvassuk, hogy önmagát tárja fel, és csak azután esik szó akaratának a többes számban említett szent titkairól (DV 2). Ugyanígy a hittel kapcsolatban is csak azután kerül szóba az értelem és az akarat megoldása, hogy előbb az ember önátadásáról olvastunk (DV 5). Jelentőségteljes, hogy mindkét esetben szövegszerű utalás történik az I. Vatikánum tanítására, de úgy, hogy e tanítás hangsúlyait a *Dei Verbum* finoman módosítja.

Még ha a II. Vatikáni Zsinat nem is volt képes minden dokumentumában (sőt a *Dei Verbum* egészében sem) érvényesíteni az imént vázolt újszerű teológiai megközelítésmódot, és a hagyományosabb teológia szellemében vissza-vissza is tért olyan megfogalmazásokhoz, amelyek a kinyilatkoztatás-esemény objektív, valamint tanító jellegét sugallják, a *Dei Verbum* első fejezetének hermeneutikus pozíciója megingathatatlan.³¹ Meglátásom szerint ez egy olyan nézőpontot kínál fel a keresztény ihletésű filozófia számára, amelyből a hit és ész vallásfilozófiai témája is újragondolható.

³⁰ DV 5

³¹ Vö. VÁRNAI JAKAB: *A kinyilatkoztatás és a hit*, Szegedi Hittudományi Főiskola, Szeged, 2000, 39.

SOMORJAI ÁDÁM OSB

A II. Vatikáni Zsinat meghirdetése és a magyarországi főpásztorok. Mindszenty József és Shvoy Lajos esete

Ez év elején, január 25-én volt ötven éve, hogy Boldog XXIII. János pápa meghirdette a II. Vatikáni Zsinat megnyitását, a Falakon kívüli Szent Pál-bazilikában. E nyáron volt ötven éve, hogy 1959. június 18-án Tardini bíboros államtitkár kézjegyével ellátva elindult a zsinati előkészítő kérdőív a világegyház 2594 püspökének, 156 rend általános rendfőnökének, továbbá a katolikus egyetemeinek és teológiai karoknak.¹

Magyarországra tizenhat főpásztornak (tíz megyéspüspöknek, a pannonhalmi főapátnak és öt segédpüspöknek) küldték ki ezt a kérdőívet. A főpásztorok nevei megjelentek nyomtatásban, a II. Vatikáni Zsinat aktáiban, 1960-ban. A bonyolult számozású és számos kötetből álló dokumentációnak a bibliográfiai leírása sem könnyű.² Első sorozatából, amely a *Commissio antepreparatoria* anyagát tartalmazza, a mutatókat tartalmazó kötetben található meg a magyarországi főpásztorok névsora.³

A következőkben két főpásztor esetét ismertetjük. Első helyen Mindszenty József bíboros hercegprímás, esztergomi érsekét, akinek a nevénel a Pápai Évkönyvben az akadályozott (*impedito* [olasz], *impeditus* [latin]) megjegyzést találjuk, és akihez a Vatikáni Államtitkárság előbb a budapesti olasz követségen

¹ Vö. HUBER JEDIN: *Das Zweite Vatikanische Konzil*, in Huber Jedin – Konrad Repgen (Hrsg.): *Handbuch der Kirchengeschichte VII. Die Weltkirche im 20. Jahrhundert*, Herder, Freiburg – Basel – Wien, 1979/1985, 97 skk., itt: 104. Lásd még: ROGER AUBERT: *La preparazione*, in Maurilio Guasco – Elio Guerriero – Francesco Traniello (eds.): *Storia della Chiesa XV/1. La Chiesa del Vaticano II (1958–1978)*, San Paolo, Cinisello Balsamo, 1995, 135.

² *Acta et documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando*, cura et studio Secretariae Pontificiae Commissionis Centralis Praeparatoriae Concilii Vaticani II., Series I (Antepreparatoria). Typis Polyglottis Vaticanis, 1960.

³ In: *Indices*, 268–269, lásd a mellékletet.

keresztül, utóbb a bécsi apostoli nuncius útján kísérelte meg eljuttatni a megfelelő dokumentációt. Mint látni fogjuk, sem a zsinat meghirdetése, sem a zsinati előkészítő kérdőív nem jutott el a bíborshoz, mert az amerikai diplomaták úgy döntöttek, hogy ez nem kívánatos az ő szempontjukból. A második helyen pedig Shvoy Lajos megyéspüspök zsinati előkészítő javaslatait tesszük közzé. Forrásunk – e nyomtatott zsinati bizottsági sorozat – szerint ő az egyetlen magyar püspök, aki válaszolt a kérdőívre.⁴

A ZSINAT MEGHIRDETÉSE ÉS MINDSZENTY BÍBOROS

A budapesti amerikai követség levéltári anyaga – a bíboros külön fondjával együtt, melynek a neve „His Eminence Files” – egy idő után, mint minden külképviseleté, bekerült a központba, a washingtoni külügyminisztériumba (*State Department*), onnan pedig az Egyesült Államok Nemzeti Levéltárába, ahol 2002 óta kutatható.⁵ Ennek alapján a következő kép tárul eléink.

1959-ben Mindszenty József bíboros harmadik éve élte menedékes életét a budapesti amerikai követségben. Az amerikai diplomáciai levelezésben nyomát

⁴ Fejérdy András tanulmányában tisztázta azt a kérdést, hogy a többi püspök atya válaszai miért nem juthattak el a Vatikánba, lásd: FEJÉRDY ANDRÁS: Magyar javaslatok a II. Vatikáni Zsinatra, *Vigilia* 74 (2009/7) 548–553. A 20. sz. jegyzetben azt olvashatjuk, hogy Shvoy püspök levele németországi feladóval érkezett meg a Vatikánba, tehát kikerülte a magyar posta és az ÁEH éberségét.

⁵ Jelzete: RG (Record Group) 84, MLR (Master Location Register Entry Number [rövidítve: „entry”]): UD-WX 2691B, Department of State, Budapest Mission [vagy: Post] Files: Lot 75 F 163 Mindszenty. Leírása: Classified and unclassified files relating to Cardinal Mindszenty, 1956–1972, maintained by the Mission in Budapest. A levéltári anyag leírását lásd: SOMORJAI ÁDÁM (szerk.): „His Eminence Files”. *American Embassy Budapest. From Embassy Archives, 15 (1971) – Mindszenty bíboros az Amerikai Nagykövetségben. Követségi Levéltár 15 (1971)*, METEM, Budapest, 2008, 9–12; SOMORJAI ÁDÁM – ZINNER TIBOR: *Majd' halálra ítélve. Dokumentumok Mindszenty József élettörténetéhez*, Magyar Közlöny Lap- és Könyvkiadó, Budapest, 2008, 179–181. – 2009 augusztusában személyesen is lehetőségem nyílt betekinteni a washingtoni anyagba, ahol a Kelet-európai Hivatal levéltári fondja további dokumentációt rejteget, az itt leírtak hivatali irattükrözését: NARA (National Archives and Records Administration), RG 59, MLR A1 5577., General Records of the Department of State, 1789–2002. 10. doboz. – A katalóguscédulák adatai megtalálhatók internetes keresővel is: ARC (Archival Research Catalog), www.archives.gov/research/arc (2009. szeptember).

A II. Vatikáni Zsinat meghirdetése és a magyarországi főpásztorok

találtuk egy pápai levélnek, amely a budapesti olasz követség ügyvivőjének szíveségéből jutott el a budapesti amerikai követség ideiglenes ügyvivőjéhez, Tardini bíboros államtitkár latin nyelvű kísérőlevelével együtt, melyben kéri a levél kézbesítését Mindszenty bíboros számára. Az angol nyelvű leírás szerint XXIII. János pápának 1959. január 25-én kelt körleveléről lehet szó, amelyet a bíborosoknak küldött meg.⁶ A budapesti ügyvivő fölterjesztésében kifejti, hogy a pápa választ vár minden bíborostól a fölvetett kérdésekre. Ez azt jelenti, hogy a levelezés rendszeressé válhat. A pápai levél nyilvános jellegű, mint írja, és a bíboros tudomást szerezhet létéről az újságokból. Ezért azt írja Washingtonnak, hogy a következő hét végén fogja csak átadni, ha nem kap ellenkező utasítást.⁷

⁶ Egy későbbi, 1959. március 12-én és 13-án kelt belső följegyzésből megtudható, hogy a pápai levél angol nyelvű („a copy of the English version of Pope John XXIII’s address to the Lord Cardinals on January 25”), Tardini bíboros államtitkár kísérőlevelének dátuma: 1959. január 29. („a letter in Latin dated January 29 and addressed by Cardinal Tardini, the Vatican Secretary of State, to Cardinal Mindszenty”) – A följegyzést készítette: Livingston T. Merchant (1903–1976), 1959–1961 között politikai ügyekért felelős külügyminiszter-helyettes. Jelzete: RG 84 (lásd 5. jegyzet), 1. doboz, 6. ő.e. (A továbbiakban idézett dokumentumokat is ugyanabban a levéltári egységben találjuk meg, ezért ennek külön feltüntetésétől eltekintünk.)

⁷ James W. Pratt ideiglenes amerikai ügyvivő 1959. február 27-én kelt levele Edward J. Trosthoz, az amerikai külügyminisztériumba, a Kelet-európai Hivatalba. Fordításunkban: „Tegnap az olasz ügyvivő Mindszenty bíboros számára címzett nyitott borítékot hozott, mely két iratot tartalmazott, lásd a mellékletben. Ezek: a pápának január 25-én a bíborosokhoz intézett beszéde, angol fordításban, továbbá a pápai államtitkárság (latin nyelvű) kísérőlevele Mindszenty bíboroshoz. Az olasz ügyvivő elmondta, hogy a borítékot diplomáciai postájával kapta meg, egy külügyminisztériumi tisztviselő levelének borítékjában, benne a tájékoztatás, hogy Mons. Tardini kérte, hogy az iratot küldjék meg a bíboros számára. Átvettem a borítékot, anélkül, hogy megígértem volna továbbítását.

Általában nem gondolom, hogy az erre a célra felhasznált csatornák megfelelőek volnának. Továbbá megjegyzem, hogy a pápa beszéde kifejezetten megkívánja »minden bíborostól, legyenek jelen vagy távol, a személyes és bizalmas választ« bizonyos itt tárgyalt javaslatokra. Ez, természetesen, azt jelenti, hogy a levelezés rendszeressé válhat.

Másrészről a pápa beszéde a nyilvánosság igényével hangzott el, így a bíboros figyelmét esetleg az egyházi újságok vagy lapok olvasása révén is fölkeltheti. Úgy gondolom, hogy ez a személyesen őhozá intézett közlemény a bíboros számára az annyira szükséges megerősítést jelentheti. Ezért, ha nem ellenzi, a következő hét végén átadnám neki. Nem szólnék a küldemény érkezésének útjáról, és nem vetném föl a válaszadás kérdését.”

Mivel XXIII. János pápa ugyanaznap, 1959. január 25-én hirdette meg a II. Vatikáni Zsinat összehívását, föltehető, hogy arról a szövegről van szó, amelyet megtalálunk az Apostoli Szentszék hivatalos folyóiratában, az *Acta Apostolicae Sedis*ben.⁸

A levél kézbesítését a washingtoni külügyminisztérium nem engedélyezte.⁹ A küldeményt vissza kellett adni az olasz követségnek.

A TÉMAJAVASLATOK ÉS MINDSZENTY BÍBOROS

Amint a követségi levéltári anyagból kiderül, Mindszentynek is megküldték a témajavaslatokra vonatkozó körlevelet, de az amerikaiak nem juttatták el neki. Ennek menetét a következőképpen lehet rekonstruálni.

A bécsi amerikai nagykövet 1959. július 13-án továbbít egy számunkra ismeretlen tartalmú küldeményt Garret G. Ackerson Jr. budapesti ügyvivőnek. Levelében azt írja, hogy ezt a bécsi pápai nuncius kérésére teszi, és úgy tudja, hogy ez a bíboros államtitkár egy levelét tartalmazza. A levél kézbesítését azonban a budapesti követség nem vállalja. Az amerikaiak hosszabb levelezésben tisztázzák Mindszenty bíboros kapcsolattartásának általuk megszabott feltételeit. A budapesti ügyvivő 1959. július 16-án kelt válaszában jelzi, hogy zárt borítékot nem adhat át a bíborosnak, mert a washingtoni külügyminisztérium ezt nem engedélyezi. Csak olyan küldeményt továbbíthat, ami Washingtonon keresztül érkezett. Ezért a zárt borítékot visszaküldi és javasolja, hogy juttassa vissza a nunciusnak, azzal a javaslattal, hogy a bíboros államtitkár a washingtoni pápai delegátus útján küldje meg a külgügynek. Minderre való tekintettel kettejük levelezésének másolatát megküldi a State Departmentbe, Robert McKissonnak, az európai ügyek hivatalába, aki Mindszenty bíboros ügyében illetékes. Fontosabb kérdésekben, mint a Vatikánnal való kapcsolat, úgy gondolja, Robert Murphyé az illetékesség.¹⁰

⁸ Sollemnis allocutio ad E. mos Patres Cardinales in Urbe praesentes habita, die XXV ianuarii anno MCMLIX, in coenobio monachorum benedictinorum ad S. Pauli extra moenia, post missarum sollemnia, quibus Beatissimus Pater in Patriarchali Basilica Ostiensi interfuerat, AAS 51 (1959) 65–69. Ennek szövege itt olasz nyelvű.

⁹ A budapesti ügyvivő 1959. március 4-én, 195. számú távirati utasítást kapott erről. Mr. Merchant 1959. március 12-én kelt emlékeztetőjében kifejti az indokokat Mr. Murphy számára. – Vö. Robert M. McKisson 1959. március 13-án kelt levelét, amelyet Garret G. Ackerson Jr.-nak, a budapesti követség ideiglenes ügyvivőjének írt.

¹⁰ Garret G. Ackerson budapesti amerikai ügyvivő 1959. július 16-án kelt válaszelevele Freeman H. Matthews bécsi amerikai nagykövethoz. – Robert D. Murphy (1894–1978), 1955–1959

A II. Vatikáni Zsinat meghirdetése és a magyarországi főpásztorok

Matthews bécsi nagykövet ezt követően táviratban terjeszti föl az esetet Robert Murphynek.¹¹ Egy héttel később érkezik a távirati utasítás, mely megerősíti, hogy a washingtoni külügyminisztérium álláspontja szerint az US diplomáciai levelezést és távirati szolgáltatást nem engedélyezi Mindszenty bíboros és olyan személyek vagy hivatalok között, amelyek nincsenek kapcsolatban az US kormánnyal. „Az egyedüli kivétel a fenti szabály alól (1) 1958. október havában a budapesti követség, a római nagykövetség és az Apostoli Szentzsék meg egyezésre akart jutni a magyar rezsimmel: adjanak *salvus conductust* a bíboros számára, hogy részt vehessen a pápaválasztáson Rómában...”, „illetve kevés további esetben, amikor a washingtoni külügyminisztérium bizalmas csatornákon keresztül szóbeli vagy nyitott borítékban írásos üzeneteket továbbított, amelyek nem tartalmaztak politikai vagy egyház(kormányzat)i információkat, csak és kizárólag a bíboros menedékes helyzetével kapcsolatos, illetve a helyzetével kapcsolatos állásfoglalására vonatkozókat.”¹²

Ezt követően Edward J. Trost aláírásával 1959. július 29-én Ackerson budapesti ügyvivőnek írt hosszabb levelében részletes utasítás érkezik. Informál arról, hogy Robert Murphy fölvette a kapcsolatot a washingtoni apostoli delegátussal, jelezte neki, hogy a bécsi nagykövetet utasította, hogy a küldeményt juttassa vissza a bécsi nunciushoz, majd, hivatkozással a márciusi állásfoglalásra leszögezte, hogy az Apostoli Szentzsék jövőbeni alkalmi küldeményeit hajlandók továbbítani a bíborosnak, ha azok a washingtoni apostoli delegátuson keresztül érkeznek.¹³ A levelezést 1959. július 31-én a bécsi amerikai nagykövetnek a budapesti ügyvivőhöz írt levele zárja.

MIÉRT NEM KAPHATTA MEG MINDSZENTY BÍBOROS EZT A KÉT FONTOS ZSINATI KÜLDEMÉNYT?

A választ abban találhatjuk meg, hogy az amerikaiak úgy értelmezték Mindszenty bíboros menedékes helyzetét, hogy – tekintettel a diplomáciai mentes-

között a politikai ügyekkel megbízott külügyminiszter-helyettes (Deputy Under Secretary of State for Political Affairs. Az amerikai külügyminiszter angolul State Secretary, államtitkár, amely cím a magyarországi gyakorlat szerint megtévesztő).

¹¹ 1959. július 20-án kelt, 193. sz. fölterjesztés.

¹² 1959. július 27-én kelt 845 sz. távirat, 2 lap, melyet mind Bécs, mind Budapest megkapott.

¹³ Nem lévén még apostoli nuncius Washingtonban. Az Egyesült Államok és az Apostoli Szentzsék 1984-ben létesített nagykövetséget, illetve apostoli nunciaturát.

ségre – az amerikaiak budapesti nagykövetségét nem lehet fölhasználni sem egyházi, sem politikai tevékenység bázisaként. Az évek alatt kialakult rend szerint a bíboros csak a washingtoni külügyminisztériummal, illetve a Pápával és a bíboros államtitkárral levelezhetett, leveleit nyitott borítékban kellett átadnia, nem tartalmazhatott más jellegű anyagot, mint saját menedékes helyzetével kapcsolatosat, elsősorban annak megoldására, tehát tekintettel a követségről való távozására. A feltételeket később enyhítették, azzal a megfontolással, hogy szeretnék ismerni Mindszenty bíboros gondolkodását e kérdéssel kapcsolatban.

Mivel a vatikáni küldemény ismételt levelezést jelentett volna egy olyan kérdésben, amely nem Mindszenty bíboros személyes helyzetének megoldására irányult, az amerikaiak, a diplomáciai mentesség megtartása érdekében nem engedélyezték e két küldemény kézbesítését.

SHVOY LAJOS SZÉKESFEHÉRVÁRI MEGYÉSPÜSPÖK VÁLASZA

A zsinati előkészítő bizottság aktái között megjelent, mint utaltunk rá, Shvoy Lajos székesfehérvári megyéspüspök válasza, 1959. szeptember 3. dátummal. Ebben olvasható a kérdőív iktatószáma: I C/59–1313 és dátuma: 1959. június 18. Shvoy püspök a körlevelet július 17-én kapta kézhez.¹⁴

A mellékletben megtaláljuk ennek teljes szövegét. Elemzésére itt nem vállalkozunk, csak annyit jelzünk, hogy többek között ő is javasolja a szentmise anyanyelven való végzését, igaz, csak annak első, tanító részében és csak katekumenek esetében.

Tanulságos lehet ebben a kötetben a szomszédos országok főpapjai válasznak vizsgálata. Lengyelország és Jugoszlávia esetében majdnem minden főpásztor válaszolt, Csehszlovákia és Románia esetében pedig nem érkezett egyetlen válasz sem.

¹⁴ *Acta et documenta*, i. m., Series I (Antepreparatoria), Volumen II. Consilia et vota Episcoporum ac Praelatorum, Pars II: Europa, 521. A teljes válasz: 521–523. – Magyar fordításról Fejérdy András ezt írja: „Kisberk Imre és Shvoy Lajos püspökök javaslatai magyar fordításban fellelhetők: ÁBTL O–14963/2. 161–165.” FEJÉRDY ANDRÁS: *Magyar javaslatok a II. Vatikáni Zsinatra*, i. m. 553. 26. jegyzet.

MELLÉKLET

Shvoy Lajos székesfehérvári megyéspüspök javaslatai
a Commissio antepreparatoria számára

EXC. MI. P. D. LUDOVICI SHVOY
Episcopae Albae Regalensis (Székesfehérvár)
Albae-Regiae, die 3 septembris 1959

Eminentissime et Reverendissime Domine,

Grato animo accepi litteras aestimatissimas Eminentiae Vestrae in praeparatione Concilii Oecumenici sub numero I C/59–1313 die 18 iunii a. c. mihi datas et die 17 iulii acceptas. Proh dolor, per 5 hebdomadas in nosocomio detentus nunc tantum responsum dare valeo, veniam pro tardatione petens.

Animadversiones, propositiones et vota circa res et argumenta, quae in Concilio tractari poterunt, consilio quorundam sacerdotum meorum peritorum et prudentium, nec non fidelissimorum, utens hisce inadiecto humillime propono.

Magna expectatione, magnoque gaudio oramus quotidie ut Spiritus Sanctus det gratiam suam copiosam Eminentiae Vestrae et Commissioni Antepreparatoriae in praeparatione futuri Concilii Oecumenici in emolumentum Sanctae Matris Ecclesiae.

Eminentiae Vestrae Reverendissimae omni, qua par est reverentia et honore.

addictissimus in Christo
LUDOVICUS SHVOY
Pontificio Solio Adsistens, Episcopus Albae Regalensis

Grato et reverenti animo accepit Dioecesis nostra nuntium Sanctae Sedis Apostolicae de convocando Concilio et felices successus a *Deo optimo maximo* exorat in Concilio Oecumenico inaugurando atque in procuranda Sanctae Ecclesiae unitate.

Programma Concilii quod attinet, mea proposita ut sequuntur reverenter Eminentiae Vestrae submitto.

1. Ad unitatem Ecclesiae efficacius promovendam pastoribus et fidelibus ecclesiae orientalium et sectarum in sinum Sanctae Matris Ecclesiae redeuntium plane libero et magno animo in rebus mere disciplinaribus occurrendum esset.

2. Cum Sancta Fides nos doceat Virginem Matrem Dei omnium gratiarum esse Mediatrix, ut hanc doctrinam Sacra Synodus sollemniter proponat, valde optandum videtur.

3. Cura incumbit Synodo condemnandi maximum aetatis nostrae errorem, nempe materialismum aequae ac sententias sectasque socialisticas spiritualisticas. Non solum materialismus theoreticus, sed praecipue et practicus fidelium mentes inficit, qui se inordinata prosecutione bonorum temporalium et deliciarum terrenarum se prodit.

4. Sacra Synodus sollemniter determinet et declaret iura Ecclesiae, nominatim ius et potestatem Sanctae Sedis libere communicandi sine placito vel censura cuiuscumque potestatis civilis tam cum Ordinariis, quam cum clero et fidelibus catholicis.

5. Item extensio, terminique iurisdictionis Pontificalis atque Episcopalis apta circumscriptione firmanda esset: „Pastores atque fideles officio hierarchice subordinationis veraeque oboedientiae obstringuntur non solum in rebus quae ad fidem et mores, sed etiam in iis, quae ad disciplinam et regimen Ecclesiae per totum orbem diffusae pertinent.”

6. Multi fidelium in toto orbe vivunt a vita religiosa et ab intima unione Ecclesiae remoti si non seiuncti, quibus aequa cura ac separatis consulendum esset. Numquam non curavit Sancta Mater Ecclesia eorum salutem. Hodie quoque instituta plurima, instrumenta technica recentissima, coordinatio Associationum Laicorum, renovatio Constitutionum Religiosorum, vivificatio vitae parochialis, renovatio sacrae Liturgiae, reformatio catechismi, actiones paedagogicae et charitativae, etiam quaedam ordinatio practica disciplinarum theologiarum ad praedicandum verbum in theologia sic dicta kerygmatica aliaque similia hunc finem respiciunt. Quae omnia commendanda essent.

7. Applicanda esset a Concilio Oecumenico coordinatio mediolorum et methodorum cum grandi missione Ecclesiae ad hominem nostri saeculi. Desideratur instructio tironum theologiae non solum scientifica, sed maxime practica, ut ita dicam polytechnica, qua ad exemplum aliquarum communitatum Religiosorum, e. g. Salesianorum, Societatis Verbi divini, Societatis Iesu, vel olim Seminarii S. Sulpicii, futuri animarum pastores non solum normas directivas addiscant, sed et habitus facultatesque practicas acquirant.

8. In organismo paroeciali locus adscribendus esset apostolis laicis, quorum sufficienti instructioni consulendum esset. Actio Catholica in hunc finem reformanda et modernisanda esset.

A II. Vatikáni Zsinat meghirdetése és a magyarországi főpásztorok

9. Desideratur ulterior progressus Liturgiae decretis Pontificiis iam feliciter promotae eo sensu, ut assistens populus facilius strictiusque actionibus liturgicis se consociet et participare possit.

10. Optandum esset introductio linguae vernaculae in prima parte Missae quae catechumenorum dicitur, porro in administrandis sacramentis et sacramentalibus.

11. Respectu Officii Divini consulendum esset, ut clerici fructus uberiores ex eo pro vita sua spirituali et praxi pastorali carpere possint. Suadetur reductio psalmodiae latinae saltem ad partem cum obligatione persolutionis partim mane, partim vespere; lectionum autem extensio ad tempus taxatum, sed cum libera selectione partis alterius ex S. Scriptura eiusque versionibus aut commentariis probatis, partis alterius ex documentis Ecclesiae (v. *Enchyridia* typographi Herder), ex variis Liturgiis, ex libris SS. Patrum, Doctorum, theologorum probatorum.

12. Sacerdotibus saecularibus respectu bonorum spiritualium ex ea manantium suadenda esset et enixe commendanda vita communis.

13. Cum de derogatione coelibatus haec et alia audiantur, S. Synodus disciplinam nostram haereditariam confirmet consolidetque. Disciplina cleri etiam sensu Synodi Vaticani et Litterarum Encyclicarum Pii Papae IX *Quanta cura* circumscribenda esse videtur.

14. Organisatio et regimen Ecclesiae indigentis temporis hodierni coaptanda essent. Dioeceses enormae magnitudinis in partes dividendae essent, ut ab Ordinario perspiciantur et facilius gubernentur.

15. Censura atque index librorum prohibitorum revisenda essent, sed et adiunctis modernis (cinematographia, radio, televisio) providenda essent.

16. Omnino necessarium videtur ut castitas connubiorum catholicorum contueatur; abusus et damna sacramentum matrimonii imminetia arceantur et damnentur; educatio prolis christiana vindicetur, solemniter declaranda essent ius et libertas Ecclesiae a divino Fundatore data parvulos et iuventutem in vita christiana et fide catholica imbuendi et educandi tum in scholis, quam in sodalitatibus religiosis.

LUDOVICUS SHVOY
Episcopus Albae Regalensis

XERAVITS GÉZA

Egy újabb kísérlet Izrael hellenisztikus kori történetének értelmezésére

I.

A zsidóság hellenisztikus kori történelme kronológiailag egy jól körülhatárolható korszakot ölel fel. Kezdetét egy nagy jelentőségű eseménysor egyik állomásához köthetjük: Nagy Sándornak a Kr. e. 333-ban, az isszoszi csatában aratott győzelmével megnyílt az út a levantei partvidék felé, hogy azt elképesztő gyorsasággal uralma alá hajtja. Ezután a hódítás után – a makedón uralkodó és örököseinek átfogó kultúrpolitikája eredményeképp – Szíria-Palesztina is beletagozódott abba az általános szellemi áramlatba, ami a kor egészét jellemezte, s amit összefoglalóan mint „hellenizmus” szoktunk emlegetni. Ezt az események szintjén rendkívül összetett, ám az uralkodó szellemiség szempontjából nagyjából egységes kort általában addig szoktuk számolni, amíg a Kr. e. I. század első felében meg nem jelent ellenállhatatlan erővel egy új politikai hatalom a Mediterráneum keleti partvidékén – Róma –, amely legkésőbb Kr. e. 31-ben, az actiumi csatával ott is hosszú időre domináns helyzetbe került.

Jelen rövid előadásunk tárgya ennek a kb. 300 évnek a történetéhez kapcsolódik. Az események mindenki által jól ismert menetét nem kívánjuk listázní, sem pedig a klasszikus kutatástörténet fő irányait tárgyalni – ebben a szakember feltehetően nem lelné túlzott örömet, az érdeklődőt pedig talán csak untatnánk –, ehelyett a korszak története megértésének egy új kísérletét szeretnénk a figyelem középpontjába állítani. Ez a kísérlet lehet, hogy nem teljesen meggyőzően, mindenesetre figyelemre méltó invencióval próbálja meg a korszak sötét foltjait új megvilágításba helyezni.

Ez az új megközelítés egy olasz kutató, az 1958-ban, Firenzében született Gabriele Boccaccini nevéhez köthető. Boccaccini, aki a torinói egyetemen a

A tanulmány megírása idején a szerző az MTA Bolyai Ösztöndíjában részesült. Eredetileg elhangzott a Magyar Hebraisztikai Társaságnak az Izrael története kutatásával foglalkozó szimpóziumán.

neves Paolo Sacchi tanítványa volt, majd 1992-től Amerikában, a University of Michigan kutatójaként és oktatójaként tevékenykedik, a '80-as évek közepétől kezdődően több tanulmányban és monográfiában ad új szempontokat a kérdéses korszak eszmetörténetéhez.¹

Másutt már utaltam rá:² a zsidóság (eszme)története e korszakának megnevezése meglehetősen problémás a kutatók között. Míg korábban a kutatók általában az ideológiailag terhelt, s inadekvát „késői zsidóság” vagy az „intertestamentális kor” elnevezéseket használták, mára a legáltalánosabban elfogadottá a „korai zsidóság” (*early Judaism, Frühjudentum*) vált.

Egy eredetileg 1995-ben publikált, majd 2001-ben újra kiadott cikkében Boccaccini kritikai vizsgálat alá veszi mindezen elnevezéseket,³ és egy új javaslattal áll elő, amelyet egy korábbi művében már részleteiben is elővezetett.⁴ Eszerint a kérdéses korszak megnevezésére a legjobb kifejezés a „köztes zsidóság” (*middle Judaism*) lenne.⁵ Boccaccini szerint a zsidóság fejlődésének története három szakaszra bontható.

¹ Főbb vonatkozó művei: E Daniele un testo apocalittico? Una (ri)definizione del Libro di Daniele in rapporto al Libro dei Sogni e all'apocalittica, *Henoch* 9 (1987) 267–302; *Middle Judaism: Jewish Thought, 300 B.C.E. to 200 C.E.*, Fortress Press, Minneapolis, 1991; *Portraits of Middle Judaism in Scholarship and Arts: A Multimedia Catalog from Flavius Josephus to 1991*, Zamorani, Torino, 1992; *Middle Judaism and Its Contemporary Interpreters (1986–1992): Methodological Foundations for the Study of Judaism, 300 B.C.E. to 200 C.E.*, *Henoch* 15 (1993) 207–33; *History of Judaism: Its Periods in Antiquity*, in Jacob Neusner (ed.): *Judaism in Late Antiquity II: Historical Syntheses*, Brill, Leiden, 2001, 285–308. (első kiadás: 1995); *Middle Judaism and Its Contemporary Interpreters (1993–1997): What Makes Any Judaism a Judaism?*, *Henoch* 20 (1998) 349–356; *Beyond the Essene Hypothesis: The Parting of the Ways between Qumran and Enochic Judaism*, Eerdmans, Grand Rapids, 1998; *Roots of Rabbinic Judaism. An Intellectual History, from Ezekiel to Daniel*, Eerdmans, Grand Rapids, 2002. Vö. még: ID. (ed.): *Enoch and Qumran Origins: New Light on a Forgotten Connection*, Eerdmans, Grand Rapids, 2005, különösen Part Five: The Enochic-Essene Hypothesis Revisited, 327–454.

² Deuterokanonikus könyvek: alapvető kérdések, in XERAVITS GÉZA ÉS ZSENGELLÉR JÓZSEF (szerk.): *Szövetségek erőterében. A deuterokanonikus irodalom alapvető kérdései* (Deuterocanonica 1), L'Harmattan – PRTA, Budapest – Pápa, 2004, 1–14; *A deuterokanonikus könyvek. Bevezetés keletkezés- és irodalomtörténetükbe* (Deuterocanonica 4), L'Harmattan – PRTA, Budapest – Pápa, 2008, 3–8.

³ *History of Judaism: Its Periods in Antiquity*, i. m.

⁴ *Middle Judaism: Jewish Thought, 300 B.C.E. to 200 C.E.*, i. m.

⁵ Megoldásának elvi alapjai az alábbiakban foglalhatók össze. „A 'zsidóság' – egy olyan *genus*, amely számos *species*-ből tevődik össze, és különböző ágakká fejlődik – története leginkább

1. *Ancient Judaism* (Kr. e. VI–IV. század). A későbbi szerteágazó fejlődés alapjai ebben a korban kerülnek megalapozásra. A későbbi zsidóságok alapvető iratai (*founding documents*) ekkor alakulnak ki, s a zsidóság ekkor fejleszt ki egy olyan dinamikus vallási rendszert, amely nagy sikerrel alkalmazkodik új körülményekhez és körülményekhez.

2. *Middle Judaism* (Kr. e. 300–Kr. u. 200). „Történetileg a korszak legfőbb jellemzője, hogy hidat ver a megelőző zsidóság és a követő korszak áramlatai között.” Az idői határokat nem konfesszionális iratcsoportok határozzák meg, hanem két jelentős esemény: a hellenisztikus világgal való találkozás, majd a rabbinizmus és a kereszténység szakítása.

3. *Modern Judaism* (Kr. u. 200-tól máig). Ez a korszak a zsidóság új ágainak története, amelyek önmagukban is számos ágra váltak szét.

A három szakasz áttekintése azt mutatja, hogy Boccaccini javaslata legalább annyi problémát eredményez, mint amennyit megoldani látszik. Nyilvánvaló, hogy a *middle Judaism* fogalom nem eredményez tisztánlátást. A korszak ugyanúgy nem saját jogon kerül meghatározásra (*transitional age*), mint a korábban használt terminusok esetében, ebből következően ugyanúgy polarizál ideológiailag, mint a korábbi terminusok. Arról nem is beszélve, hogy a záró *modern Judaism* fogalma kifejezetten üres – magunk részéről beláthatatlan, mitől lenne bármilyen értelemben is „modern” pl. a Kr. u. III–V. század rabbinikus zsidósága.

Boccaccini kiváló érzékkel mutat rá a korábbi nézetek nehézségeire, hibáira. Csak sajnálható, hogy saját javaslata legalább annyira terhelt, mint amikkel küzdeni kíván.

II.

Boccaccini legprovokatívabb módon két új monográfiájában nyúl a „köztes zsidóság” eszmétörténetéhez.⁶ Megközelítésének alapja az, hogy radikálisan képviseli az egymás mellett, párhuzamosan élő zsidóságok neusneri téziséét. Jellemző az, ahogyan áttekinti az elmúlt másfél-két évtized mértékadó kutatásának szemléletmódját e kérdésben.

egy genealogikus fával szemléltethető. Az ókori Kelet politeisztikus kultúráiban gyökerező, és kezdetben egy csekély létszámú népre korlátozódó új monoteista vallás törzsöke megerősödött, majd számos ággá virágzott ki, melyek közül egy erőteljesebb mindmáig túlélt és növekszik. Magának a *genus*-nak a fejlődése... három alapvető szakaszra osztható.” *History of Judaism: Its Periods in Antiquity*, i. m. 302.

⁶ *Beyond the Essene Hypothesis* és *Roots of Rabbinic Judaism*, i. m.

Kutatástörténet

Minden eredményének elismerése mellett, Boccaccini számára a legszélsőségebb E. P. Sanders megközelítése,⁷ aki a korszak zsidóságának alapvető egységét feltételezi. Szerinte a második templom zsidósága sokféleségének háttérben megfigyelhető egy teológiai közös nevező, amit Sanders az enigmatikus „covenantal nomism” fogalmában vél megtalálni.⁸ L. H. Schiffman továbblép Sandershez képest, amennyiben a zsidóságot nem valamiféle monolit jelenségként értelmezi.⁹ Úgy tartja ugyanakkor, hogy a zsidóság különböző csoportjai elégséges közös alappal rendelkeztek ahhoz, hogy a zsidóságot egyetlen – jóllehet változatos – vallási hagyományként határozzuk meg. Schiffman szerint a zsidóság egységét az biztosítja, ahogy a különféle ideológiai rendszerek fokozatosan és következetesen egy „mainstream” hagyománnyá álltak össze. Ahogy Boccaccini fogalmaz, Schiffman számára tehát a zsidóság lényege nem más, mint történelme, amelynek végállomásánál a rabbinikus zsidóság található. S. J. D. Cohen¹⁰ és M. S. Jaffee¹¹ egyrészt továbbviszik a Schiffmannál is megfigyelhető nézetet arról, hogy a zsidóság teljes félreértése lenne, ha azt a tanítás és cselekvés egysége által meghatározott testként fognánk fel; ugyanakkor azonban megjegyzik azt is, hogy a Schiffman-féle teleologikus és végeredményében apologetikus megközelítés tökéletesen helytelen. A zsidóság ugyanis nem egy olyan egyenes vonalú evolúció, amely elkerülhetetlenül fut bele a győzedelmes rabbinikus zsidóságba. Azonban a sokféleség mélyén megbúvó egység keresésének bűvöletében Cohen és Jaffee egyaránt azt tartja, hogy az etnikai kötelék az, ami összekapcsolja a zsidóság különböző vallásos kifejeződési formáit. Ez a modell ebből kifolyóan azt kell, hogy tartsa például, hogy a páli őskereszténységnek semmi köze nincs a zsidósághoz, mint olyanhoz. Boccaccini végezetül J. Neusner

⁷ Lásd alábbi műveit: *Paul and Palestinian Judaism*, SCM Press, London, 1977; *Jesus and Judaism*, SCM Press, London, 1985; *Jewish Law from Jesus to the Mishnah*, SCM Press, London, 1990; *Judaism: Practice and Belief*, SCM Press, London, 1992.

⁸ Kiértékeléséhez lásd: D. A. CARSON ET AL. (eds): *Justification and Variegated Nomism. Volume I: The Complexities of Second Temple Judaism* (WUNT 2/140), Mohr Siebeck, Tübingen, 2001.

⁹ *From Text to Tradition: A History of Second Temple and Rabbinic Judaism*, Ktav, New York, 1991; *Texts and Traditions: A Source Reader for the Study of Second Temple and Rabbinic Judaism*, Ktav, New York, 1998.

¹⁰ *From the Maccabees to the Mishnah: A Profile of Judaism*, Westminster Press, Philadelphia, 1987; *The Beginnings of Jewishness*, University of California Press, Berkeley, 1999.

¹¹ *Early Judaism*, Prentice Hall, Upper Saddle River, 1997.

megközelítését említi – amely a saját elmélete számára nyilvánvalóan a leginkább elfogadható.¹² Közismert, hogy Neusner tagadja azt, hogy a zsidóságnak bármilyen szellemi vagy történeti lényegét vagy egységét meg lehessen határozni. Magát Neusnert idézve: „a kérdés, hogy hogyan határozható meg a zsidóság, megválaszolható: sehogyan. Amit meghatározhatunk, az a zsidóságok. Valójában, szociológiai értelemben soha nem létezett egyetlen zsidóság, csak végtelen és különböző zsidó rendszerek”.¹³ Boccaccini értelmezése innen indul ki. A zsidóság alapvető jellemzője az ő számára éppenséggel annak fragmentált természete: azaz különböző csoportosulások, mozgalmak és gondolkodási hagyományok állandó együttélése. Ebből következően pedig, ahogy írja: „mind-egyik zsidóság történetileg csak saját magából kiindulva vizsgálható, és nem pedig egy nagyobb metafizikai egész részeként”.¹⁴

A köztes zsidóság megértése

Boccaccini megkísérli – a szó legszorosabb értelmében – feltérképezni az ókori zsidóság különböző csoportjainak önálló fejlődését és egymáshoz való viszonyát. Eredményeit „térképek”, vagy még inkább genealógiák segítségével mutatja be igen szemléletesen. Korábbi könyvében a zsidóság feltárható két, legrégebbre visszavezethető, konkurens ága szerinte a cádokita és a hénoki zsidóság (*Zadokite Judaism és Enochic Judaism*). A zsidóság későbbiekben megfigyelhető képviselői mind valamiféleképpen ebből a két csoportból forrásoznak. A cádokita zsidóságból időrendben a samaritánusok, a hellenisztikus zsidóság, a szadduceizmus és farizeizmus; a cádokita és hénoki zsidóság elemeiből az esszénizmus, amelynek azután egyaránt örököse lenne a qumráni zsidóság, és a Jézus-mozgalmon keresztül a kereszténység. Boccaccini arra is veszi a bátorságot, hogy a fejlődés különböző vonalait iratok egymásutánjával is alátámassza (*chain of documents*). Eszerint a cádokita és hénoki zsidóság között eredetükben kapcsot képez Ezekiel könyve, majd később Dániel – egy „harmadik utas mű” a két nagy tradíció között, amelynek azonban a hénoki zsidóság számára nagy fontosságú

¹² PI. JACOB NEUSNER ET AL. (eds.): *Judaisms and their Messiahs at the Turn of the Christian Era*, Cambridge University Press, Cambridge, 1987; *Wrong Ways and Right Ways in the Study of Formative Judaism: Critical Method and Literature, History, and the History of Religion* (BJS 145), Scholars Press, Atlanta, 1988; *The Judaism the Rabbis Take for Granted*, Scholars Press, Atlanta, 1994; *The Four Stages of Rabbinic Judaism*, Routledge, London, 1999.

¹³ *The Judaism the Rabbis Take for Granted*, i. m. 12.

¹⁴ *Roots of Rabbinic Judaism*, i. m. 14.

Jubileumok könyvére gyakorolt hatása jelentős. A qumráni zsidóság leválását a hénoki zsidóság törzséről az utóbbihoz tartozó *Halákhikus Levél* (4QMMT) megszületésével kereshetjük,¹⁵ amelynek hatása a qumráni zsidóság egyik alapvető iratára, a Damaszkuszi Iratra tagadhatatlan.¹⁶ Hasonlóképpen, a korai keresztény irodalom és a későbbi hénoki irodalom közötti elválást szintén egy mű környékére lokalizálja Boccaccini, hiszen az általa az időszámítás fordulójára datált hénoki Példázatok Könyve (*1 Hénok* 37–71) mind a korai kereszténység, mind a későbbi hénoki zsidóság számára alapvető – utolsó ilyenként.

Újabb könyvében némileg árnyalja a képet, amennyiben a cádokita zsidóság mellé még egy ősi hagyományfolyamatot állít, amit bölcsességi zsidóságnak (*Sapiential Judaism*) nevez. Ez a „világi” ág olyan művekkel fémjelezhető, mint Ahikár, a Példabeszédek, Jób, Jónás és a Prédikátor, majd ezután Tobit, ami kapcsoló pont lenne a bölcsességi és cádokita zsidóság között, s Sirák fián és Báruk könyvén keresztül továbbvezetne egyenesen a szadduceus gondolkodáshoz.

Boccaccini kritikusai előszeretettel vetik szemére, hogy nagy ívű rekonstrukciói nem minden szempontból állnak stabil lábakon. Leginkább az tűnik problémásnak, ahogy könnyedén állítja lineáris genealogikus sorrendbe azokat az iratokat, amelyekkel egy-egy adott szellemi áramlat fejlődését bemutatni kívánja. Egy példával illusztrálva: Boccaccini számára a *Halákhikus levél* (4QMMT) Hénok levelének előformája (*Proto-Epistle of Enoch*) és maga a Hénok levele (*Epistle of Enoch*, *1 Hénok* 92, 94–105) között helyezkedik el. Bizonytalán, a *Halákhikus levél* szerzői a Boccaccini szerinti hénoki zsidóság köréből kerültek ki. Ugyanakkor azonban a hénoki korpuszba beépített levél (legyen akár a Hetek apokalipsziséval [*1 Hénok* 93 és 91:11–17] együtt, mint a feltételezett *Proto-Epistle*, vagy anélkül) formája, mondanivalója, érvelésmódja gyökeresen más problémákat és metodikailag is más irányú megoldási kísérleteket tükröz, mint

¹⁵ Vö. pl. HANAN ESHEL: 4QMMT and the History of the Hasmonean Period, in John Kampen – Moshe J. Bernstein (eds.): *Reading 4QMMT. New Perspectives on Qumran Law and History* (SBLSymS 2), Scholars Press, Atlanta, 1996, 53–65; STEVEN D. FRAADE: To Whom it May Concern: 4QMMT and Its Addressee(s), *RevQ* 76 (2000) 507–526; MAXINE L. GROSSMAN: Reading 4QMMT: Genre and History, *RevQ* 77 (2001) 3–22; HANNE VON WEISSENBERG: *4QMMT: Reevaluating the Text, the Function, and the Meaning of the Epilogue* (STDJ 82), Brill, Leiden, 2009.

¹⁶ A 4QMMT viszonyát a qumráni Könyvtár több más iratához tárgyalja pl. F. GARCÍA MARTÍNEZ: 4QMMT in a Qumran Context, in *Reading 4QMMT*, i. m. 15–27; illetve LAWRENCE H. SCHIFFMAN: The Place of 4QMMT in the Corpus of Qumran Manuscripts, in *Reading 4QMMT*, i. m. 81–98.

a Halákhikus levél. Történetileg elképzelhető, hogy a 4QMMT a *Proto-Epistle* és Hénok levele közé datálható. Eszmetörténeti direkt kontinuitás azonban semmiképpen sincs közöttük. Hasonlóképpen, Tobit helyesen ábrázolható úgy, mint egyfajta késői kapocs a bölcsességi és cádokita zsidóság áramlatai között. Ugyanakkor azonban nem látjuk tisztán, hogyan kell érteni azt, hogy a bölcsességi zsidóság a ptolemaioszi korban kettészakad, az egyik a Septuagintát, majd Demetriust és Artapanust produkálva, a másik pedig, a cádokita vonallal kiegészve Tobitot, hogy aztán belefusson Sirák fia könyvébe.

Megjegyzéseink zárásaképpen Boccaccini teóriájának egy tetszőlegesen kiragadott részletét szeretnénk egy kicsit bővebben körüljárni, azt, ahogy Dániel könyvének helyzetét értelmezi.

Dániel könyve

Dániel könyvének érdekes helyzete van Boccaccini gondolkodásában, ahogy a vele foglalkozó fejezet címe is mutatja: „a harmadik út a cádokita és a hénoki zsidóság között”.¹⁷ A könyv kialakulásához szükséges történeti körülményeket szerzőnk a cádokiták hatalmi meggyöngyülésének bekövetkeztéhez kapcsolja, amely a III. Oniás személyével kapcsolatos eseményekben csúcsondott ki. Az ekkor hatalomra jutó hellenisztikus/hellenizáló párt a cádokiták hatalmának teljes megtörésével kívánta magának biztosítani a teljes kontrollt a templom felett, ami azért volt szükséges számukra, mert ezáltal tudták kézben tartani gazdaságilag is és politikailag is a szeleukida-kori Jeruzsálemet. Az alapvetően gazdasági kérdés hamar vallási krízissé nőtte magát, jóllehet eredetében semmi másra nem ment vissza, mint az effektív kontroll feletti disputára. Ettől kezdve a politikai események szükségképpen vallási színezettel is rendelkeztek immár. Ami pedig az eseményekben a hellenisták részéről érintett Menelaosz – és az őt politikai oldalról támogató Antiokhosz Epiphánész – számára kiszámíthatatlan volt, az éppenséggel az ellenfelek diszkvalifikálásának eredményeképpen kirobbant polgárháború. Ez nem a cádokita uralom iránti nosztalgiából táplálkozott, hanem abból a tényből, hogy azok a vidéki rétegek, amelyek az adózás igáját a legkeményebben megtapasztalták, azok kapták a lehető legkevesebbet a hellenisztikus gazdaság és kultúra tagadhatatlan javaiból. Számukra viszont szükség-szerű volt az, hogy világosan kifejezhető ideológiai megokolást is találjanak mozgalmuknak. Így az ő szemükben Antiokhosz intézkedései nem egyszerűen a

¹⁷ Vö. *Roots of Rabbinic Judaism*, i. m. 151–201.

zsidóságon belüli konfliktusok eredményeképpen születtek meg, hanem a hellenizmus és a zsidóság kikerülhetetlen ellentétének gyümölcseiképp.

Az események különös fintora az, hogy miután a cádokiták dominanciája megszűnt, ideológiájuk fennmaradt. A polgárháborúból győztesen kikerülő Makkabeusok ugyanis saját magukat a cádokita Tóra iránt a pogányokkal szemben elkötelezett csoportként határozták meg, s ugyanakkor mint Istentől választott új főpapi ház is felléptek. Mi több, azzal, hogy a Makkabeusok a hanyatló cádokiták teológiai önértelmzését – tudniillik azt, hogy hányattatásuk saját bűneik következménye – kiterjesztették a nép egészére, hogy ezáltal magyarázatot találjanak a nagy áldozattal járó küzdelmekre, lehetőséget teremtettek maguknak arra, hogy új teológiai köntösben jelenjenek meg. Ez pedig nem más volt, mint az igazak egy új nemzedékének vezetői, egy olyan generációé, amely a korábbi bűnös nemzedékek hamvából sarjad ki. Ez a megoldás azonban nem volt elfogadható mindenki számára. Azok a hénokiak, akik részt vettek a Makkabeusok felkelésében, a krízist nem tudták pusztán az emberi bűn következményeképpen értelmezni. Kikerülhetetlen volt számukra – amint ez az Álombeli látomások könyvéből (*1 Hénok* 83–90) jól látszik –, hogy a sok szenvedéssel járó háborút egyfelől az egyre romló emberi történelem egyértelmű következményének tartásák, ami az angyalok bűnével vette kezdetét; másfelől pedig egy olyan kor kezdetének, amikor Isten helyreállítja a jót a világban. A látomásokat záró Állat-apokalipszis (*1 Hénok* 85–90) világos konklúziója szerint az emberi természet eredeti integritásának helyreállításával az új teremtés helyreállítja az első teremtés azon céljait, amit az angyalok bűne aláásott. A krízis során a hénokiak által adott válasz sokak számára szimpatikusnak bizonyult. Mindazonáltal maradtak olyanok, akiket sem ez, sem pedig az újrászabott cádokita ideológia nem tudott kielégíteni. Ennek a harmadik útnak a gondolkodását tanúsítaná Dániel könyve.

Boccaccini szerint a dánieli könyv végső redaktorának célja nem egy új könyv létrehozása lett volna, hanem az, hogy egy önálló műbe formázza bele (*reshape*) a megörökölt hagyományt. E redaktor tudatos tevékenységének számlájára írja a könyv kétnyelvűségét. A könyv ugyanis szerinte háromsztatú, egy bevezető részből, majd egy arám és egy héber részből áll össze. Mindkét főrész koncentrikusan épülne föl magvai (*nuclei*) körül, amely az arám résznek a 4–5., a héber résznek a 9. fejezete lenne. A két rész egymás után a szerkesztő fő céljait fejtené ki, Isten egyedüli Úr voltának témáját, majd azt a meggyőződést, hogy a történelem romlottsága a mózesi szövetség megtörésének következménye lenne. Dániel egyszerre hénoki és anti-cádokita, valamint cádokita és anti-hénoki. A hénoki hagyománnyal együtt szemléletmódja apokaliptikus, és vallja

a történelem fokozatos romlását és finalitását. Ugyanakkor elutasítja a bűn emberfeletti eredetének hénoki tanát, és a szövetség cádokita fogalmát, valamint a templom legitimitását központi jelentőségűnek tartja.

A későbbi zsidó irodalom vizsgálata azt mutatja, hogy a dánieli „harmadik út” nem maradt nyomtalan a továbbélő cádoki gondolkodás számára. Szövetséggel kapcsolatos gondolkodása elősegítette az egyéni és kollektív felelősség kettéválasztásának erősítését. Az emberi szabadság hangsúlyossá válik, együtt azzal, hogy a gonosz autonómiáját tagadja. A feltámadás eszméje pedig megoldja az ősi teodiceai problémát. Boccaccini számára a cádokita rendszer dánieli módosításai azért lényegesek, mert alapvető szerepük van azoknak a gondolatoknak az útjára indításában, amelyek majd a rabbinikus zsidóság gondolkodását meghatározzák.¹⁸

Kétségtelen, Boccaccini eszmetörténeti rekonstrukciója attraktív. A források széles skáláját vonultatja fel, s hozza kapcsolatba egymással. Izgalmas szellemi kaland valamennyi művét végigtanulmányozni. Végeredményben azonban azt mondhatjuk, igazi erénye nem abban áll, hogy megnyugtatóan rendezzi a hellenisztikus kori zsidó történelem kritikus kérdéseit, hanem hogy az olvasót újfajta látásmódra ösztönzi. Ebből aztán nagy eséllyel nőhet ki olyan elmélet, amely a korszak értelmezését meggyőzően fordítja új irányba – erre azonban még várunk kell.

¹⁸ Boccaccini elméletének problémái megint néhány alapvető helyen ragadhatók meg. A könyv kialakulásának folyamatáról alkotott képe pl. igen kérdéses. A legnagyobb gondot éppen a 9. fejezet értékelése jelenti. Ennek másodlagos jellegét Boccaccini nemcsak tagadja, hanem azt egyenesen a héber nyelvű rész nukleuszának, központi elemének tekinti. Ugyanakkor azonban Dániel qumráni kéziratái megerősítik ennek a kialakulását illetően is elég komplex és terhelt fejezetnek a szekundér mivoltát.

PIERRE HADOT

Apofatizmus és negatív teológia

Negatív teológia helyett helyesebb volna apofatizmusról (a görög *apophaszisz* szó jelentése: „tagadás”) vagy afairetikus módszerről (a görög *aphairészisz* szó jelentése: „elvonatkoztatás”) beszélni. Ha ugyanis – a hagyományos felfogásnak megfelelően – azt a gondolkodásmódot nevezzük „negatív teológiának”, mely Istent olyan kijelentések által próbálja megragadni, melyek tagadnak minden felfogható predikátumot, abból az következik, hogy a negatív teológiának még azt is tagadnia kellene, hogy az istenség a tárgya, hiszen az istenség maga is felfogható meghatározottság. A teológia („az Istenről való beszéd”) szó innentől fogva nem volna jogosult. Az „apofatizmus” szónak ezzel szemben megvan az az előnye, hogy csupán a gondolkodás általános irányát jelzi, mely tagadó kijelentések segítségével próbál meg eljutni a transzcendens valósághoz. Az apofatikus eljárás csírái már Platónnál megtalálhatók. A platonikus teológia és örököse, a keresztény teológia foglalta rendszerbe, de olyan gondolkodási irányzatokban is jelentkezik, mint Wittgenstein logikai pozitivizmusa vagy Jaspers filozófiája. Az apofatizmus kiterjesztett értelme az emberi nyelv sajátosságából fakad: leküzdhetetlen akadályokkal találjuk szembe magunkat, ha a nyelv által ki akarjuk fejezni azt, ami a nyelvben kifejeződik. Az apofatizmus a létezés kimondhatatlan misztériumát jelzi.

I. ELVONATKOZTATÁS ÉS INTUÍCIÓ

Ha még pontosabban akarunk fogalmazni, akkor tulajdonképpen nem is apofatikus, hanem afairetikus módszerről kellene beszélnünk, legalábbis a Kr. u. IV. századig tartó korszak kapcsán, amikor a negatív teológiát nem annyira az *apophaszisz*, hanem inkább az *aphairészisz* fogalmával jelölték, mely a szellemi elvonatkoztatás művelete. Ezért olyan nehéz meghatározni a negatív teológia pontos episz-

temológiai helyét az antikvitásban.¹ A régi Akadémia hagyományában és Arisztotelésznél az *aphairészisz* fogalma rendkívül összetett; a tudósok sokat vitatkoztak azon, mit is jelent valójában Arisztotelésznél az „elvonatkoztatás”.² Annyit mindenesetre megállapíthatunk, hogy a *noészisz* az Akadémia és Arisztotelész tanításában egy forma vagy egy lényeg intuíciójában áll, és hogy a forma megragadása feltételezi a lényegtelen elvételt: a gondolkodás az arra való képesség, hogy a lényegest megkülönböztessük a lényegtelenről. Az elvonatkoztatás a megkülönböztetés és az elvétel módszere; a filozófusok ezt használják a matematikai entitások meghatározásakor: a mélység elvétele révén határozzák meg a felszínt, a felszín elvétele által a vonalat, a kiterjedés elvétele által a pontot.³ Ez a módszer egyrészt lehetővé teszi a matematikai mennyiség meghatározását, másrészt létrehozza a matematikai valóságok hierarchiáját, a háromdimenziós tértől a legelső egység testetlenségéig. Logikai értelemben az elvétel felfogható a tagadás módszereként is. Amikor az alanyhoz állítmányt társítunk, akkor hozzáadásról beszélhetünk,⁴ az állítmány tagadása pedig nem más, mint a hozzáadás elvétele. Ezért volt lehetséges negatív módszernek tartani az elvonatkoztatás módszerét.

Az elvonatkoztatás a megismerés egy lehetséges módja. Elvesszük és tagadjuk azt a „többletet”, amivel kiegészült az egyszerű elem. A bonyolulttól haladunk az egyszerű felé és a látható valóságtól – a fizikai testektől – a valóságot megalapozó láthatatlan és pusztán elgondolható valóságokig. A valóságok hierarchiája és kialakulása a bonyolultság és az egyszerűség szintjétől függ. Az összetett dolgok az

¹ A negatív teológiának jelentős irodalma van. Lásd pl.: HARRY AUSTRYN WOLFSON: Albinus and Plotinus on Divine Attributes, *Harvard Theological Review* 45 (1952) 115. skk.; ID.: Infinitive and privative judgements in Aristotle, Averroes and Kant, *Philosophy and Phenomenological Research* 8 (1947) 173. skk.; HANS JOACHIM KRÄMER: *Der Ursprung der Geistmetaphysik*, Grüner, Amszterdam, 1967, 105–108, 343–350, 359–360; JOHN WHITTAKER: Neopythagoreanism and Negative Theology, *Symbolae Osloenses* 44 (1969) 109–125; HELLA THEILL-WUNDER: *Die archaische Verborgenheit. Die philosophischen Wurzeln der negativen Theologie*, München, Humanistische Bibliothek I, 8, 1970; JOSEF HOCHSTAFFL: *Negative Theologie. Ein Versuch zur Vermittlung des patristischen Begriffs*, München, 1976; MARIA JUDITH KRAHE: *Von der Wesenheit negativer Theologie*, München, 1976.

² Lásd pl.: PHILIP MERLAN: *From Platonism to Neoplatonism*, 2. kiadás, M. Nijhoff, La Haye, 1960, 85. skk., és HEINZ HAPP: *Hyle, Studien zum aristotelischen Materie-Begriff*, Walter de Gruyter, Berlin, 1971, 615–639.

³ Lásd HEINZ HAPP: *Hyle, Studien zum aristotelischen Materie-Begriff*, i. m. 186.

⁴ Vö. ARISZTOTELÉSZ: *Hermeneutika* 21b 27 és 30.

egyszerűekből jönnek létre, olyan elemek hozzáadása révén, amelyek – mint például a térbeli dimenzió – materializálják az eredeti egyszerűséget. A nem testi és a szellemi valóságokhoz való visszatérés a materializáló hozzáadások elvétele révén valósítható meg. A visszatérés negatív oldala a hozzáadások kiiktatása, pozitív oldala pedig az egyszerű valóságok intuíciója. A módszer segítségével az alsóbb ontológiai szintről felsőbb ontológiai szintre jutunk el hierarchikus előrehaladás révén.

A Krisztus utáni első évszázadok pogány (Albinosz,⁵ Kelszosz,⁶ Türoszi Maximosz,⁷ Apuleius⁸) és keresztény (Alexandriai Kelemen⁹) szerzőinél is megtalálható a teológiai módszerek rendszere, azon belül pedig az afairetikus módszer. Albinosz megkülönbözteti az Istenhez, tehát az egyedül a szellem által megragadható,¹⁰ teljes mértékben testetlen valósághoz való felemelkedés négy útját:¹¹ az affirmatív módszert (pozitív állítások Istenről), az analógia módszerét (Istent például a Naphoz hasonlítjuk), a transzcendencia módszerét (a látható minőségtől felemelkedünk a minőség eszméjéhez) és végül a negatív módszert (azt állítjuk Istenről, ami nem Isten). Mivel az isteni elérésének négy útja van, a negatív módszert nem lehet az abszolút Megismerhetetlen megismerésének tekintenünk. Épp ellenkezőleg, a negatív módszer – ahogy arra már utaltam az elvonatkoztatás művelete kapcsán is – a definíció és az intuíció szigorú módszere, amely lehetővé teszi, hogy eljussunk az érzéki megismeréstől a szellemi megismerésig. Albinosz és Alexandriai Kelemen egyaránt a platonikus hagyományhoz köti az afairetikus módszert. Istenhez hasonló módon juthatunk el, mint a felszín fogalmához (ha elvonatkoztatunk a mélységtől), mint a vonal (ha elvonatkoztatunk a nagyságtól), a pont (ha elvonatkoztatunk a kiterjedéstől), vagy pedig – teszi hozzá Kelemen –, mint a monász fogalmához (ha eltekintünk térbeli elhelyezkedésétől).

⁵ *Didaskalikos*, 10, in *Platonis Opera*, ed. Teubner, VI. kötet, 164, 6. (Hermann). Albinosz írásait és a következő jegyzetek szerzőinek a szövegeihez lásd ANDRÉ-JEAN FESTUGIÈRE könyvében: *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, IV. kötet, 95. skk.

⁶ *Alethes Logos*, in ÓRIGÉNÉSZ: *Contra Celsum* VI, 62–66, VII, 36, 42, 45, VIII, 63.

⁷ *Quis deus secundum Platonem*, *Disc. XVII* (Dübner) = XI (Hobein), 137, 16. skk.

⁸ *De deo Socratis*, 124 (23. Beaujeu szövegkiadásában); *De Platone*, 190 (64. Beaujeu szövegkiadásában); *Apologia* (64, 7, Thomas szövegkiadásában)

⁹ *Strom.*, V, 11, 71, 2–5, vö. ALAIN LE BOULLUEC kommentárját in *Sources chrétiennes*, 279. kötet, 244. skk., és RAOUL MORTLEY: *Connaissance religieuse et herméneutique chez Clément d'Alexandrie*, Brill, Leyden, 1973, 87. skk. A gnosztikusok negatív teológiájáról lásd ANTONIO ORBE: *Estudios Valentinianos*, Gregorian University, Róma, 1958, 3–37.

¹⁰ *Didask.*, 165., 4. (Festugière 100.)

¹¹ Uo. 165., 30. (Festugière 98.)

Ez a Platónról származó és az első és második században kodifikált módszer az elvonatkoztatás műveletéhez köthető, amely az érzékiből és a testiből indul ki. Az elvonatkoztatás azonban nem vezet „elvont” dolgokhoz. A tagadások tulajdonképpen állítások, hiszen a tagadás tagadásáról van szó, a kiiktatás elvételéről. Az elvonatkoztatások a konkrét értelemben vett teljesség intuíciójához vezetnek, mivel az egyedüli konkrétum a testetlen, szellemi valóság. A platonizmus szerint az egyszerűség, a testetlenség, a szellemség a lét teljessége, amihez semmit nem lehet hozzáadni. A hozzáadással nem meghatározzuk, materializáljuk és elkülönítjük, hanem degradáljuk, kisebbítjük és tagadjuk a lét teljességét. Erre utal Plótinosz, amikor azt mondja, a saját individualitását tagadó ember nem lealacsonyítja önmagát, hanem épp ellenkezőleg, felemelkedik az egyetemes, szellemi valósághoz.¹² Ugyanezt látjuk Spinoza híres formulájában is: „*Determinatio negatio est.*”¹³ Minden egyedi forma, minden meghatározás tagadás, mivel a lét teljessége végtelen. A negatív teológia hagyományos elmélete a kezdettől fogva magában foglalja a lét végtelen hatalmának eszméjét.

Az afairitikus módszerben nincs semmi irracionális: olyan filozófiai és matematikai eljárásról van szó, amelynek az a célja, hogy a gondolkodás felemelkedjen az érzékiből a szellemi valósághoz,¹⁴ az egyszerű alapelvek, a pont, a monász, a lét, a szellem megismeréséhez.¹⁵ Az afairitikus módszer lehetővé teszi számunkra, hogy elgondoljuk a valóságnak azt a szintjét, amelyet elértünk. Ez a gondolkodás igazi gyakorlata, hiszen a gondolkodás abban áll, hogy megkülönböztetjük a dolgokat és a dolgok lényegét vagy formáját.

II. A GONDOLKODÁS LEHETETLENSÉGÉTŐL A BESZÉD LEHETETLENSÉGÉIG

A szellemi valóság intuíciójaként felfogott afairitikus módszerre Plótinosztól kezdve ráépül egy másik afairitikus módszer, amely valamiképpen kívül áll a gondolkodás rendjén, és amely a későbbi újplatonikusoknál és Damaszkosznál egyre nagyobb szerepet kap.

¹² *Enn.* VI, 5, 12, 20.

¹³ SPINOZA: *Ep.* 50.

¹⁴ Például ALEXANDRIAI KELEMEN: *Strom.*, V, 11, 71, 2: a módszer az első *noészisz*hez vezet, és Kelszosz (VII, 36: *Festugière*, 116.): „Ahhoz, hogy meglássuk Istent, a szellemünkkel kell látnunk, fel kell ébreszteniünk a lélek szemét.”

¹⁵ Albinosz Istene a Szellem (165., 17. skk., Hermann szövegkiadásában).

Plótinosz számára az első Lét, az első Szellem nem saját magában találja meg önnön alapját, hanem egy olyan princípiumban, amely meghaladja őt. Plótinosz belátása megegyezik Platón elméletével, amely a léten, az *úszíán* túl a Jó ideáját¹⁶ tartja az ideák alapelveként. Plótinosz azonban, Platónnal ellentétben, felteszi a kérdést, hogy milyen pontossággal tudjuk megismerni ezt a mindent meghaladó alapelvet. Ha ugyanis az alapelv meghaladja a létet és a gondolkodást, akkor nem „lét” és nem is „gondolkodás”. Itt találkozunk az afairetikus módszerrel: „ha (ehhez az Alapelvhez) bármit hozzáadunk, akkor ez által a hozzáadás révén kisebbítjük őt, hiszen neki nincs szüksége semmire”.¹⁷

A mindent meghaladó pozitívitas szemszögéből minden meghatározás és minden állítás tagadás. Az elvonatkoztatás művelete ennek a pozitívitásnak a tételezése. A különbség az, hogy míg Albinosznál az afairetikus módszer a gondolkodás tárgyának intuíciójához, tehát Isten *elgondolásához* vezet, aki maga is végső Gondolat, Plótinosznál egy olyan alapelvről van szó, amely meghaladja a gondolkodást. Az afairetikus módszer immár sem az alapelv *elgondolásához*, sem az alapelv kimondásához nem vezet el: csak arra nyújt lehetőséget, hogy beszéljünk róla.¹⁸ Beszélhetünk a Jóról és az Egyről vagy a mindent meghaladó alapelvről, hiszen a racionális diskurzus lehetővé teszi, hogy feltegyük az alapelv racionális szükségszerűségét, és hogy elmondjuk, mi *nem* ez az alapelv; elgondolni azonban nem tudjuk, nem lehet róla intuíciónk, épp azért, mert kívül áll a gondolkodás rendjén. Az afairetikus módszer így bizonyos szempontból – amennyiben a megismerés olyan módszere, mely elvezet az intuícióhoz – értelmét veszti. Legfőbb eggy nem szellemi jellegű megragadás, egy misztikus tapasztala-

¹⁶ PLATÓN: *Állam* 509b 9.

¹⁷ PLÓTINOSZ: *Enn.* III, 8, 11. Vö. VI, 8, 21, 26.

¹⁸ *Enn.* V, 3, 13, 36.: „Ő maga nem megismerő és Őt sem lehet megismerni. – Akkor viszont hogyan beszélhetünk róla? Úgy, hogy mondunk ugyan valamit Róla, de azt nem mondjuk meg, hogy mi Ő, és sem ismeretünk és sem tudásunk nincsen Róla. Hogyan beszélhetünk hát Róla, ha Őt magát nem ragadhatjuk meg? Vajon ha a megismerés útján nem tudjuk megragadni, akkor egyáltalán nem tudjuk megragadni? Annyiban igen, hogy beszélünk Róla, megnevezni azonban nem nevezzük meg Őt. Elmondjuk, hogy mi nem Ő, de hogy mi Ő, azt nem mondjuk meg, vagyis az utána következők alapján beszélünk Róla. Annak nincs akadály, hogy birtokunkba vegyük, még ha nem is tudjuk megnevezni. Ahogy az isteni révület rabjai vagy a megszállottak...” (Horváth Judit és Perczel István fordítása, lásd: *Az Egyről, a szellemről és a lélekről*, Európa, Budapest, 1986, 36.) Plótinosz lehetségesnek tartja, hogy beszéljünk a misztikus tapasztalatban elért Egyről (hiszen *birtokba vesszük*).

lat számára szolgálhat kiindulópontul; erre még lesz módunk részletesebben ki-
térni.

Az újplatonizmus kései fejlődése Proklosztól Damaszkioszig világosan mutatja a változás jelentőségét. Jellemző, hogy Proklosznál az *apophaszisz* fogalma nagyobb szerepet kap, mint az *aphairészisz*.¹⁹ A negatív módszer legradikálisabb változatát Damaszkiosznál találjuk meg, aki kifejtette azt a paradoxont, hogy az emberi gondolkodás egy olyan abszolút, a gondolkodást meghaladó alapelvet feltételez, amelyet a mindenség, tehát minden felfogható dolog alapelvének tekint.²⁰ Ez az alapelv nem lehet a mindenségen kívül, hiszen akkor nem volna kapcsolata a mindenséggel, de nem lehet a mindenséggel és a mindenségben levő alapelv sem, hiszen akkor nem lehetne megkülönböztetni saját okozataitól.²¹ Fel kell tehát tételeznünk egy mindent meghaladó alapelv létét, amiről semmit nem mondhatunk. Plótinosz állítása szerint nem gondolhatjuk el az alapelvet, de beszélhetünk róla. Damaszkiosz szerint beszélni sem beszélhetünk róla, legföljebb azt állíthatjuk, hogy nem tudunk beszélni róla: „Kimutatjuk saját tudatlanságunkat és a róla való beszéd lehetetlenségét (*aphaszia*)”²² Damaszkiosz tökéletes tisztánlátással elemzi a megismerhetetlen aporiáit: a végső alapelvről sem azt nem mondhatjuk, hogy megismerhető, sem azt, hogy megismerhetetlen. Az alapelvről magáról nem mondhatunk semmit, csak azt az állapotot írhatjuk le, amelyben mi magunk vagyunk: „Tudatlanságunk teljes, és az alapelvet sem mint megismerhető, sem mint megismerhetetlent nem ismerjük.”²³

III. APOFATIZMUS ÉS KERESZTÉNYSÉG

A negyedik századtól kezdve – főként Nüsszai Gergely hatására – a negatív teológia a keresztény gondolkodás meghatározó részévé vált. Az ötödik század végén keletkezett szövegcsoporthoz, amelyet szerzője Areopagita Dénes védnöksége alá helyezett, részletes kidolgozásra került – a *Misztikus teológia* című

¹⁹ Vö. WERNER BEIERWALTES: *Proklos*, Frakfurt-am-Main, 1979, 339. skk.

²⁰ DAMASZKIOSZ: *Traité des premiers principes [Értekezés az első alapelvekről]*, I. kötet, szövegkiadás: Leendert Gerrit Westerlink, Les Belles Lettres, Paris, 1986, 1–22.

²¹ Uo.

²² Uo.

²³ Uo. A negatív teológia szempontjából nagyon érdekes a Porphüriosznak tulajdonítható *Parmenidész*-kommentár töredéke, lásd: PIERRE HADOT: *Porphyre et Victorinus*, Cerf, Paris, 1968, II. kötet, 65. skk.

műben – a minden dolgok alapelvéhez elvezető apofatikus módszer. A *corpus dionysiacum* a szerző tekintélye révén óriási hatást gyakorolt a középkori gondolkodásra, neki köszönhető, hogy – némi változtatással – a skolasztikus teológusok, mint például Aquinói Tamás, maguk is használták a negatív teológia módszerét. Ez a hagyomány egészen Nicolaus Cusanusig, Keresztes Jánosig és Angelus Silesiusig nyomon követhető.

Egyes teológusok²⁴ úgy vélték, a keresztény negatív teológia lényegileg különbözik a platonikus negatív teológiától. Szerintük az igazi negatív teológia megalkotásához elegendő a teremtés keresztény fogalma. Isten szabad és érdeknélküli akarata hozta létre az embert; a teremtményt átjárhatatlan szakadék választja el a Teremtőtől. Isten természeténél fogva teljes mértékben megismerhetetlen, az ember számára tehát csak egy újabb szabad és érdeknélküli cselekedet tette lehetővé, hogy megismerhesse őt: a kinyilatkoztatás, az isteni Ige megtestesülése.

Hosszas, több mint egy évezredes előkészítés után valóban lehetséges elképzelni egy olyan teológiát, amelyben a Teremtő és a teremtmény közötti szakadék hívja életre az apofatikus teológiát (mely alátámasztja Isten abszolút transzcendenciáját), és a Megtestesülés teológiáját (mely biztosítja, hogy Istent csak a testet öltött Ige közvetítése révén ismerhetjük meg). Történetileg azonban nem bizonyítható, hogy ezt a rendszert tudatosan dolgozták volna ki. A patrisztika keresztény teológusai – akik elsőként alkalmazták az apofatikus módszert a keresztény teológiában – az újplatonikusok érvelésmódját és fogalmait vették át. Az újplatonikus Proklosz hatása Areopagita Dénes írásaira például vitathatatlan.²⁵ Azt a gondolatot is nehéz volna igazolni, hogy a keresztény apofatizmus radikálisabb, mint a platonikus. Nem érthetünk egyet Losskyval, aki azt írja: „A platonikus hagyományhoz kötődő filozófus számára az isteni természet akkor is pozitív módon meghatározható tárgy marad (*hen*), ha az eksztatikus egyesülést tartja az Istenhez vezető egyedüli útnak. Az isteni természet megismerhetetlensége mindenekelőtt a sokasághoz tapadó emberi értelem gyöngeségéből fakad.”²⁶ A Lossky által említett „pozitív meghatározhatóság” kritériuma talán érvényes az apofatikus módszer első változatára, bizonyosan nem használható azonban a későbbi, Plótinosz és Damaszkiosz közötti

²⁴ VLADIMIR LOSSKY: *Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient*, Cerf, Paris, 1944, 30., és EKKEHARD MUHLENBERG: *Die Unendlichkeit Gottes bei Gregor von Nyssa*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1966, aki szerint az isteni végtelenség fogalma keresztény fogalom, amely nem létezett Nüsszai Gergely előtt, és amely más, mint a hagyományos negatív teológia.

²⁵ Vö. HENRI-DOMINIQUE SAFFREY: Nouveaux liens objectifs entre le Pseudo-Denys et Proclus, *Revue des Sciences philosophiques et théologiques* 63 (1979) 3–16.

²⁶ VLADIMIR LOSSKY: *Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient*, i. m. 30.

újplatonikus szövegek kapcsán. Az újplatonizmus valójában nagyon is hangsúlyozza, hogy az Abszolút soha nem lehet a megismerés tárgya.

IV. APOFATIZMUS, NYELV ÉS MISZTIKA

Wittgenstein *Logikai-filozófiai értekezésében*²⁷ számos olyan problémát találunk, mely hasonlít Damaszkiosz kérdésselvetésére. A különbség az, hogy itt nem a mindenség és az alapelv, hanem a nyelv és a világertelem ellentétéről van szó. „A kijelentés ábrázolhatja az egész valóságot, de nem ábrázolhatja azt, aminek közösnek kell lennie benne a valósággal, hogy annak ábrázolása lehessen – a logikai formát. Ahhoz, hogy a logikai formát ábrázolhassuk, képesnek kellene lennünk arra, hogy magunkat a kijelentéssel együtt a logikán kívülre, azaz a világon kívülre helyezzük” (4.12).

Nem tudunk kilépni a nyelvből (ami számunkra a mindenség) annak érdekében, hogy kifejezzük, hogy a nyelv kifejez valamit: „Ami tükröződik a nyelvben, azt a nyelv nem ábrázolhatja” (4. 121). Radikális apofetizmussal van tehát dolgunk: létezik valami kimondhatatlan, kifejezhetetlen, egy bizonyos ponton túl elgondolhatatlan, ha igaz, hogy az elgondolható azonos azzal, ami reprezentálható. Az apofatikus tradíció képviselőihez hasonlóan Wittgenstein nem habozik kijelenteni, hogy ez a kimondhatatlan megmutatkozik. A kijelentés „mutatja” a valóság logikai formáját (4. 121), az a tény pedig, hogy a logika kijelentései tautológiához vezetnek, a világ formális logikai tulajdonságait bizonyítja (6.12). Az, ami megmutatkozik, nem a logikai diskurzusba illeszkedik, hanem a „misztikus” rendbe: „Kétségtelenül létezik a kimondhatatlan. És megmutatkozik, ez a misztikum” (6. 522). A „misztika” Wittgenstein számára egy megélt egzisztenciális teljességnek felel meg, mely minden kifejezhetőn túl van: „Nem az a misztikum, hogy milyen világ, hanem az, hogy van” (6. 44). Wittgenstein – újfent az apofatikus hagyományt követve – a kimondhatatlannal szembeni hallgatás követelményére hívja fel a figyelmet: „Amiről nem lehet beszélni, arról hallgatni kell” (7). A nyelvnek tehát van értelme, a világnak is van értelme, ennek az értelemnek azonban a világon és a nyelven kívül kell lennie (6. 41). A mondható értelme kimondhatatlan. A nyelv nem képes kifejezni, hogy mi teszi őt nyelvvé, ahogy azt sem, hogy mi teszi a mindenséget mindenséggé.

²⁷ *Logikai-filozófiai értekezés*, Akadémiai, Budapest, 1989. (A szöveget végig Márkus György fordításában idézem: Cs. Á.)

Wittgenstein szoros kapcsolatot tételez tehát a „kimondhatatlan” és a „misztikus” között. Gyakran előfordul, hogy az apofatikus módszert együtt tárgyalják, sőt, már-már összekeverik a misztikus tapasztalattal. A kettő valóban közel áll egymáshoz, hiszen mindkettő a kimondhatatlanra utal, mégis szükséges megkülönböztetni őket. Láttuk, hogy az afairitikus módszer a Szellem vagy a Szellemi intuícijához vezet. Ez az értelmi intuíció Plótinosznál valóban egyfajta „misztikus” jelleget ölt. Plótinosz a racionális diskurzust felváltó intuitív szemléletet, az isteni Szellemtől kapott megvilágosodást és a vele való együttgondolkodást rendkívüli tapasztalatnak tartja, amit a *Phaidrosz*ból és *A lakomából* ismert szerelmes örület fogalmával társít,²⁸ és ami valóban azt mutatja, hogy olyan lélekállapotról van szó, mely analóg azzal, amit misztikus tapasztalatnak hívunk. Az afairitikus módszer nem ad lehetőséget arra, hogy elgondoljuk az isteni Szellemet meghaladó és megalapító princípiumot, de feltételezi a vele való kapcsolatot, nem értelmi jellegű egyesülést és víziót, amely lehetővé teszi a róla való beszédet. Ez több mint az eddigiekben bemutatott tapasztalás, hiszen itt az isteni Szellemmel való egyesülésről van szó. Az isteni Szellemmel való egységnek köszönhetően az emberi lélek részt vesz az isteni Szellem életében, amelynek két tevékenysége van:²⁹ egyrészt mint önmagát gondoló Gondolkozás elgondolja önmagát és a benne levő ideákat, másrészt egyszerű, nem gondolati jellegű kapcsolatban áll azzal az alapelvel, amelyből származik.³⁰ Hozzá hasonlóan az emberi léleknek is lehetősége van arra, hogy ne csupán elgondolja, hanem egyúttal utánozza is a Szellemmel való kapcsolat irányába mutató eksztázisát. Plótinosz misztikus tapasztalása tehát félúton van az önmagát gondoló gondolkodás értelmi intuícija és a Gondolat szerelmes eksztázisa között, mely beleveszik saját alapelvébe. Hangsúlyoznunk kell azonban, hogy Plótinosz világosan megkülönbözteti a misztikus elragadtatást a teológiai módszerektől. Ez utóbbiak, amelyeket a hagyományos platonikus filozófia szabatos fogalmaival ír le, csak bevezető tudományok (*mathémata*),³¹ melyeket nem szabad összekeverni az egységgel vagy a szemléléssel. A negatív módszer a racionális rendezhez tartozik, az egység megtapasztalása azonban túlmegy mindenben, ami racioná-

²⁸ Vö. PIERRE HADOT: Les Niveaux de conscience dans les états mystiques selon Plotin, *Journal de psychologie*, 1980, 243–266.

²⁹ Vö. PHILIP MERLAN: *Monopsychism, Mysticism, Metaconsciousness*, M. Nijhoff, La Haye, 1969, 2. kiadás, 17–25, 81–82 és 131., illetve bevezetőmet Plótinosz értekezéséhez: *Écrits de Plotin, Traité 38*, Cerf, Paris, 1987.

³⁰ PLÓTINOSZ: *Enn.* VI, 7, 35, 19. skk.

³¹ Uo. VI, 7, 36, 5. skk.

³² Lásd a 18. lábjegyzetet.

lis. E két módszer radikálisan különbözik egymástól, még akkor is, ha szoros kapcsolatban állnak; fontos jelezni azonban, hogy a negatív teológia alapul a misztikus tapasztalaton és nem a misztikus tapasztalat a negatív teológián. Plótinosz azt mondja: ahhoz, hogy beszélhessünk arról a valóságról, amit nem tudunk elgondolni, előbb „birtokba kell vennünk”.³² A kimondhatatlannak ez a birtokba vétele, nem értelmi síkon való megragadása teszi lehetővé azt, hogy kimondjuk: létezik a kimondhatatlan, és hogy negatív formában ugyan, de beszélhessünk róla; egyúttal megtiltja, hogy a negatív formán kívül bármilyen más módon beszéljünk róla.

A tapasztalást azonban nem a tagadások váltják ki. Plótinosz jól látta az isteni értelem transzcendens élete és az emberi értelem immanens tárgyai közötti szakadékot. A negációk játéka nem teszi lehetővé, hogy áthidaljuk az isteni és az emberi értelem, illetve a racionalitás és a létezés közötti szakadékot: „A misztikum az, hogy a világ van.” A tagadásoknak legfeljebb az a hatása, hogy olyan ürességet hagynak maguk után a lélekben, mely felkészíti az embert a tapasztalásra. A tapasztalat után pedig a tagadás módszerével fejezhetjük ki a kimondhatatlan leírására tett kísérleteink kudarcát. Valószínűleg erre utal Lord Chandos csodálatos levele,³³ amelyben Hugo von Hoffmanstahl elmeséli, hogyan veszítette el Lord Chandos a dolgok leírásának képességét, amikor megtapasztalta a lét mindenütt jelenlévő misztériumát: „Amikor pedig megszűnik ez a különös varázslat, semmit sem tudok mondani róla.” Ezt a csendet ajánlotta Wittgenstein is a *Traktátus* végén. A létezés titkával szembesülve a nyelv leküzdhetetlen akadályokba ütközik.

(Cseke Ákos fordítása)

Forrás: PIERRE HADOT: *Apophatisme et théologie négative*, in id.: *Exercices spirituels et philosophie antique*, Albin Michel, Paris, 2002, 239–252.

³³ HUGO VON HOFFMANSTAHL: *Lettres du voyageur à son retour*, précédé de la *Lettre de Lord Chandos*, Mercure de France, Paris, 1969.

GÉRECZ IMRE OSB

Lelki harc az egységkeresés jegyében A XVII. bosei nemzetközi ökumenikus találkozóról

Az észak-olaszországi Bose 2009. szeptember 9–12. között tizenhetedik alkalommal adott otthont az ortodox lelkiség nemzetközi ökumenikus konferenciájának. Ahogy Walter Kasper üzenetében megfogalmazta, ez a zsinat után alapított szerzetesközösség az egyre teljesebb keresztény egység keresésének példája, a konferencia pedig gyümölcsöző alkalom arra, hogy a különböző egyházakhoz és hagyományokhoz kötődő személyek találkozzanak egymással. Idén huszonhét nemzet képviselőjében 250 résztvevő érkezett Bosebe, Magyarországot magyarországi karmeliták és pannonhalmi bencések képviselték. Az egybegyűlteket írásban üdvözölte többek között I. Bartholomeiosz ökumenikus pátriárka, I. Kirill moszkvai pátriárka, II. Karekin örmény katolikosz, IV. Ignatiosz antiochiai pátriárka, Daniel romániai pátriárka, Rowan Williams anglikán érsek, Tarcisio Bertone, Leonardo Sandri, Walter Kasper és Roger Etchegaray, mások pedig személyesen köszöntötték az előadókat és a hallgatóságot. Korábban a konferencia elsősorban az ortodox hagyomány lelki mestereivel (Szent Szergej, Szent Szerafim, Athoszi Szilvánosz, Lépcsős Szent János, Új Teológus Simeon, Damaszkuszi Szent János) és az orosz ortodox egyházi hagyománnyal foglalkozott, az utóbbi években viszont az előadások a lelki élet egy-egy eleme köré csoportosulnak. 2007-ben Krisztus színeváltozását, tavaly a lelki atyaságot, idén a lelki harc kérdését járták körül a különböző hagyományokban és megközelítésekkel élő előadók.

A jól felépített előadássorozat biblikus és krisztológiai alapvetéssel kezdődött, ezt követően a lelki harcról tanító fontosabb keleti szerzők (Lépcsős Szent János, Ninivei Izsák, Hitvalló Maximosz) gondolatvilágába nyerhettünk betekintést. A konferencia második, gyakorlatiasabb felében a felkért előadók arra keresték a választ, hogy a jelenkor miképpen tudja kamatoztatni ezt a spirituális örökséget, hol van a helye a lelki harcnak a szerzetesi és a papi képzés keretében, és mit mond a modern pszichológia a túlzott aszkézis veszélyeiről. A konferencia

záróbeszédei ökumenikus perspektívába helyezték a lelki harc tematikáját, hiszen a lelki javak cseréje által az egységkeresés nehézségeivel, illetve közös problémáinkkal egymás társaként, ugyanabban a világban kell megküzdenünk. A továbbiakban a konferencia során elhangzottakból szeretnék pár gondolatébresztő meglátást kiemelni – a teljesség igénye nélkül, a hangsúlyok elhelyezésének szükségszerű szubjektivitásával.

* * *

Amikor a Szentírás lelki harcról beszél, elsősorban egy belső, láthatatlan küzdelemre buzdít. A más teremtmények vagy személyek elleni viaskodás helyett arra szólít fel, hogy keresésünket önmagunkra korlátozzuk. Enzo Bianchi, a bosei szerzetesközösség perjele előadásában a lelki harc biblikus nyelvezetéből két kulcsszót emelt ki. Az egyik a szív. Az emberi szív nem csak az érzelmeknek ad helyet, a Szentírás itt lokalizálja az intelligenciát, az akaratot, a bátorságot, az élet teljességét. Isten szíveket és veséket vizsgál, szavait Izajás és a jézusi példabeszéd szerint is az ember szívébe veti el, ugyanakkor az evangélium szerint a tisztátalanság sem kívülről való, hanem az ember szívében születik. A szív ezért megtérésre hívatott. Az agresszió ugyanis bennünk lakik, és ennek az elemi agressziónak a gyökerét a Biblia a halálfélelemben találja meg. Ez uralja az embert, és ez veti szolgaságba. Ha az élet véges, a halandó ember legalább a világot és a többi embert szeretné uralma alá hajtani. Isten akaratának beteljesítése helyett a véges ember megtagadja a közösséget Istennel és a teremtményekkel, egoista önszeretet, *filautia* vagy *egolatria* jellemzi, vagyis mindaz, amit Pál a „test” fogalmába sűrít. A halálfélelem a Teremtés könyvében és a szinoptikus evangéliumok kezdetén is a kísértés képébe öltözik. Ha a teremtettségünkől fakadó határainkat nem vagyunk képesek elfogadni, az frusztrációhoz, a régi Ádám bukásához vezet. Jézus azért lehet a kísértésben is Új Ádám, mert magára vette szolgaságunkat, az Atya iránti radikális engedelmissége által nyitott utat az Istennel való közösségre.

A biblikus grammatika másik fontos kifejezése, hogy a lelki harcban fegyvereket magunkra öltve kell részt vennünk (2Tim 2,3–4; Ef 6,10–17). A küzdelem helye az emberi szív, a viadal ugyanakkor nem az ember és a kísértések, hanem Isten és Sátán között folyik. A keresztény életfeladat abban áll, hogy minden akadályt elhárítva teret engedjünk a kegyelem működésének. A hit és a feltámadás bizonyossága védhetnek meg a halálfélelem szorongásától. A keresztény ember az újszövetségi iratok tükrében nem önmagát váltja meg, hiszen aki meg akarja menteni az életét, az elveszíti. A keresztény emberben az a

Krisztus lakik, az a Krisztus harcol, aki egyedül képes győzni a rossz fölött. Ő a szikla, az erős vár, akihez a zsoldáros menekül.

Az önmagába zárkozó régi ember készítéseivel szemben az új ember arra törekszik, hogy ugyanaz az érzés töltse be, ami Krisztus Jézusban volt (Fil 2,5). Filaret minszki metropolita arra hívta fel a figyelmet, hogy Pál teológiájában Jézus istensége elszakíthatatlan az engedelmességtől és attól a végletekig fokozott aláztatosságtól, amely az evangéliumokban az Olajfák hegyén éri el tetőpontját. Ezeknek az alapvető értékeknek tehát nem morális, hanem ontológiai megalapozottsága van. Az emberi természet így talál utat az Atyához, és istenül meg Jézus Krisztusban. A Bárány misztériumáról olvasunk, aki megtörhető, de meg nem osztható, étellé lesz, de el nem fogyasztható. Az Eucharisztia ezért – amely során ontológiai kapcsolat létesül Krisztus és testének egybegyűlt tagjai között – életforma. Az aszkézist is ennek fényében kell értékelnünk: annak célja nem lehet más, mint hogy böjttel, okos megkülönböztetéssel, önmagunkat Istennek átadva, a könnyeket is vállalva utat készítsen a megistenült emberség, az új ember növekedése számára. A metropolita korunk sajátos aszketikus feladatának látja, hogy elkerüljük a külsőségeket, és hogy a világból bennünket bombázó ingeráradat közepette is megőrizzük önállóságunkat.

Az ortodox egyházak hagyományával, jelentős lelki íróival foglalkozó előadások során a hallgatóság betekintést nyerhetett abba, hogy a keleti kereszténység a történelem folyamán milyen válaszokat kínált a saját korára jellemző spirituális kihívásokra, miközben a lelki harc újabb formáit fejlesztette ki; azt az eszköztárat, amely a XXI. század keresztényeinek öröksége. Andrew Louth szerint Hitvalló Maximosz írásaiban minden aszketikus gyakorlat célja, hogy helyreállítsa az ember természetes állapotát, amely az Isten szeretetéből forraszó élet. Az aszkézis célja, hogy a valódi természetünkhöz tartozó, ezért a teremtés óta az emberi lélekbe rejtett erényeket kibontakoztatva vágyainkat Istenre irányítsuk. Ez az aszketikus harc tehát nem „természetes”, de szükséges folyamat, amely során újra megtanulunk szeretni. Az öнкиüresítés, az emberi vágyak traszfigurációja enged teret annak, hogy Isten erőszá működjön bennünk. A magyar olvasó előtt sem ismeretlen André Louf, Mont-des-Cats trappista közösségének emeritus apátja Ninivei Izsákról beszélt. A hegyek közé visszavonult szír püspök kifejezetten remetékhez címzett írásaiban a magányos és imádságos élet küzdelmeihez ad segítséget tanítványainak, hogy a kísértések során megtapasztalva saját szegénységüket és emberi gyengeségüket felismerjék Isten irgalmasságát és eljussanak a szív tisztaságára. A Sínai-hegyi Szent Katalin monostor szerzetese, Justin Hicks rámutatott, hogy Lépcsős Szent János műveiben a könnyeknek igen fontos szerepe van. Az ember, aki arra hivatott, hogy visszata-

láljon az ártatlanság állapotához, a könnyek adományában részesülhet. A könnyeket János Isten vigasztalásának hűs szellőjeként írja le, ami a keresztséghez hasonlóan lemossa a bűnöket. Izrael átkelése a Vörös-tengeren annak előképe, hogy nekünk is a bűnbánat, vagyis a keresztség és a könnyek fürdőjén keresztül kell megszabadulnunk tévelygéseink egyiptomi szolgaságából. Az orosz tradíció – amiről a Szentpétervárról érkezett gatcsinai Amvroszij szólt – nagy hangsúlyt helyez a lelki atyaság intézményére, hiszen a lelki harc során nagy szükségünk van egy tapasztalt útítársra, mesterre. A spirituális kísérés igényéből született és újult meg később a sztarec-mozgalom. Nem csak a mai kor problémája, hogy nehéz a lélek békéjére rátalálni, és hogy olyan gondolatok uralnak bennünket, amelyekkel nem is akarunk foglalkozni. A Jézus-ima az a sokak által ajánlott módszer, amely segít, hogy a keresztény ember visszataláljon lelki békéjéhez és Jézushoz.

A konferencia első felében a hozzászólások világítottak rá arra, hogy a lelki harc egyéni és belső valósága nem szakítható el annak társadalmi-kulturális, külső aspektusaitól. A soron következő előadók a közelmúlt és a mai kor problémáiról beszéltek. Nem feledkezhetünk meg ugyanis a XX. század és a jelenkor egyházüldözéseiről – ennek beszédes példája az orvosból lett szent püspök, szimferopoli Lukács élete és egyházszervező tevékenysége a szovjet egyházpolitika árnyékában –, és azokról a kulturális kihívásokról sem, amelyekre a szekularizált társadalmi viszonyok között az egyháznak és a keresztényeknek hiteles választ kell találniuk.

Ezek a kihívások részben az egyéni életvitelt érintik. A böjt a fogyasztói társadalomban elveszíti vallásos jellegét, a fitness és a fogyókúra eszközévé degradálódik. A keresztény hagyomány szerint ugyanakkor a táplálkozás és a böjt egyben önkifejezés. Szembesít bennünket azzal a kérdéssel, hogy mi az, ami valóban fontos, és mit érdemes szeretnünk? Az étel önmagában nem rossz, hiszen ha csak a teremtésre, a pusztai vándorlás mannájára, vagy Jézus életére gondolunk, be kell látnunk, hogy Isten mindig finom ételekről és italokról gondoskodik az emberek számára. A mértékletesség ugyanakkor megóv attól, hogy az étkezést Isten-pótlékként, a nehézségekből való menekülésként használjuk, sőt, képessé tesz a csendre, a figyelmességre, a bizalomra és a szövetségre Istennel és az emberekkel, továbbá növeli érzékenységünket mások testi-lelki éhségének felismerésére. John Chryssavgis (Bath, USA) szerint a mindennapok feladata nem abban áll, hogy „ne együnk”, hanem hogy „együnk egy kicsit kevesebbet”. A modern valláspszichológia az aszkézist fenyegető szélsőséges veszélyektől óvhat meg bennünket. Vassilis Saroglou (Louvain-la-Neuve) kapta a konferenciát szervező tudományos bizottságtól azt a feladatot, hogy bemutassa a he-

lyes önértékelés pszichológiai kockázatait. Az alázat, a szerénység és az altruizmus szinte minden vallásos etikában alapvető értékek. A vallásos emberek ezeket az értékeket – de az olyan nem-vallásos értékeket is, mint például az intelligencia – inkább saját csoportjuk tagjainak és önmaguknak szokták tulajdonítani. Éppen ezért ezek a viselkedésmódok a pozitív önértékelés – szélsőséges esetben azonban a gőg – táplálójává válnak. A keresztény ember ellentmondásos elvárásokkal szembesül: egyszerre kell tökéletességre és alázatosságra törekednie. Egészségtelen fejlődésre vezet, ha alázatossága valójában rejtett nárcizmust takar, de az is, ha önmagát megvetve instabillá, végső soron fizikailag is beteggé válik. A keresztény célkitűzés inkább a mérsékelt önstigmatizáció: vagyis a helyes önismeret, saját képességeink reális értékelése és az önreflexió gyakorlása.

A kihívások másik csoportja a keresztény identitást és az Egyház önértelmezését érinti. Jegari Porfirije (püspök, Kovilj monostorának előljárója) Szerbiát változóban lévő társadalomként mutatta be, ahol a szocializmus bukását követően törékeny családokat, magányos fiatalokat találunk. A '90-es éveket spirituális vákuum, lelki éhség, a monostorba látogatók tömege jellemezte, amire a szerb egyház részben könyvkiadással, a spirituális hagyomány megjelentetésével válaszolt. A megtért neofitákat ugyanakkor a fundamentalizmus, a nemzeti egyházat pedig a zelóta nacionalizmus veszélye fenyegeti. Grigorije bolgár metropolita, egykori szemináriumi előljáró (Veliko Tärново) a gőg kérdését járta körül. A metropolita szerint a klerikusokat veszélyeztető legnagyobb csábítás a hatalomvágy. Minden keresztényt érintő probléma viszont, hogy hajlamosak vagyunk lenézni a „bűnös hitetleneket”, sőt, Isten iránti szeretetünkre hivatkozva keresztény testvéreinktől is eltávolodunk. Szakadásokhoz vezet, ha úgy gondolunk az Egyházra, mint a tökéletesek gyülekezetére, holott az Egyház tagjai megváltást kereső bűnösök. Az elmúlt 20 év szabadságában az Egyház belső gondjaival való szembenézés helyett sokan külső ellenségeket keresnek, hogy problémáikat azokra kivetítsék.

A konferencia záró előadásai az Egyház egységének szolgálatába állított harcról szóltak. Ennek perspektíváját vázolta fel nagy érzékenységgel a „nyugati katolikusként” bemutatkozó párizsi professzor Hervé Legrand, George libanoni ortodox metropolita és Kallistos Oxfordból érkezett metropolita. Az egységkeresés ugyanakkor sokkal inkább „a gyakorlatban”, a közös imádság és a közös étkezések keretei között zajlott. Ennek szép gesztusa volt a konferencia záró vesperása, amit bizánci rítus szerint, a szövegeket görög, szláv és arab nyelven mondva és énekelve végzett a konferencián résztvevők sokszínű gyülekezte.

A konferencia egyes előadásainak szövege az alábbi linkről letölthető: <http://www.monasterodibose.it/index.php/content/blogcategory/252/527/lang/en/> (utolsó megtekintés: 2009. november 16.)

DOBSZAY BENEDEK OFM

A hivatásgondozás tervezése a ferenceseknél

*„Isten azt hívja, akit akar, és úgy, ahogy Ő akarja.
Az ember pedig szabadon elfogadhatja,
vagy elutasíthatja ezt a megszólítást.
Két szabadság találkozása ez.”*
(Fr. J. R. Carballo OFM, Miniszter Generális)

I. A RENDTARTOMÁNY HIVATÁSGONDOZÓ MUNKÁJA A RENDSZERVÁLTÁS ÓTA

„Ismeritek a ferences spontaneitást” – halljuk sokszor a körülöttünk élőkől. És valóban, sok évtizeden keresztül – talán történelmi okokból, talán megszokásból – mi ferencesek sok mindent „érzésre”, minden különösebb tervezés nélkül végeztünk. Ne essünk abba a hibába, hogy ezt a „hőskorszakot” teljesen leértékeljük. Sok tekintetben eredményes volt ez a módszer, mégis, ahogy a rendszerváltást követően kezdtek magukra eszmélni a szerzetesrendek, a szekularizmus egyre nagyobb teret hódított, a társadalom és benne maga az ember pedig egyre mélyebb pszichés válságba került, be kellett látni: mint mindent, a hivatások ébresztését és gondozását sem lehet tovább folytatni átgondolt elvek és tervek nélkül.

Mi ferencesek jó helyzetben vagyunk. Olyan alapítónk van, akinek a személyisége ma is sokak számára megszólító erővel bír. Máskor azonban ez nehézséget is okoz, hiszen sokan túlságosan romantikusan fordulnak felé, egyházi körökben pedig elterjedt az a vélekedés, hogy ha valaki máshova nem nyer felvételt, még lehet belőle „mezítlásbarát”.

A hivatásgondozás komolyabb megtervezését és megszervezését több mint egy évtizede kezdte meg a Ferences Rendtartomány. Eleinte egy testvért nevezett ki a provinciai vezetés, hogy egyéb munkái mellett ezt a területet is ellássa. Emellett a maga helyén a többi testvér is megszólított fiatalokat. A hivatásgondozás felelőse azután a maga vérmérséklete szerint próbált speciálisan is foglalkozni az érdeklő-

dőkkel. A foglalkozások azonban általában nem voltak túlságosan célirányosak. Később a hivatásgondozó testvér mellé többen csatlakoztak, és a kis csapat ekkor már együtt szervezte a hivatásgondozás programjait. Az egységes magyarországi Ferences Rendtartomány megalakulása után a provincia vezetése elhatározta, hogy a hivatásgondozás felelősén túl egy kisebb közösséget hivatalosan is kinevez, akikre rábízta e sajátos lelkipásztori terület megszervezését és működtetését. Az elmúlt évek során e csoport munkájaként kristályosodott ki az a rendszer, amely az érdeklődők segítségét hivatott szolgálni. 2009 elején az érlelődő gyakorlat első dokumentumaként megszületett a Ferences Rendtartomány hivatásgondozási terve. A továbbiakban ennek főbb elemeivel szeretném megismertetni az olvasót.

II. A FERENCES RENDTARTOMÁNY HIVATÁSGONDOZÁSI TERVE

1. Alapvető szempontok

Rendtartományunk hivatásgondozási tervének elkészítésekor tekintettel voltunk a témában fellelhető központi dokumentumokra, különösen rendünk 2002-ben megjelent, *A hivatások lelkipásztori gondozása* című római kiadványra. Nem egy új dokumentumot akartunk készíteni a többi mellé, hanem a konkrétumokat megjelölve a jelen gyakorlatot kívántuk írásba foglalni, úgy, hogyha később más személyek veszik át a hivatásgondozás ügyét, számukra egyértelmű legyen, mi volt a munka menete ezekben az években. Mint ilyen, írásuk nem végleges, az új és új ötletek gazdagítják, a megélt tapasztalatok alakítják azt.

A dokumentum a tervezés jelentőségén túl rávilágít arra, hogy nem szabad figyelmen kívül hagyni az alábbiakat: 1) Bármennyire is fontos a szervezett hivatásgondozó munka, a hivatás Istentől jön, az emberi tevékenység ennek csupán szolgálata. Ezért is fontos a hivatásokért való imádság, melyre külön kitér a dokumentum. 2) Bármennyire sikeresen hajtja is végre a tervet a közösség, nem hagyható figyelmen kívül, hogy az egyes szerzetesek, sőt a közösség egészében, egyszerűen léténél fogva, élete minőségével, sokszor nem verbális magatartásával hivatásokat ébreszt és gondoz, vagy rossz esetben képes attól elijeszteni is.

2. A hivatásgondozási terv személyekkel kapcsolatos pontjai

Első részében a terv sorra veszi a hivatásgondozás személyi feltételeit. Itt nem csupán a kinevezett hivatásgondozókról beszél, hanem minden egyes testvér fe-

lelősségéről, a rendházi közösségek szerepéről. Ebből következzenek néhány lényeges részlet:

A hivatásgondozás provinciai szereplői

A) Az egyes testvérek

A kisebb testvér életével és munkájával hivatásokat ébreszt, gondoz, vagy rossz esetben attól másokat eltérít. Ezt minden testvérnek tudatosítania kell. A hivatásgondozásnak ezen az „egyéni szintjén” az alábbi eszközök állnak rendelkezésünkre:

- Tudatos életvitel [...].
- A provincia által kézbe adott eszközök terjesztése [...].
- Személyes és közösségi megszólítás [...].
- Besegítés a provinciai hivatásgondozók munkájába.

B) A rendi közösség

A ferences hivatáshoz elválaszthatatlanul hozzátartozik a közösségi élet. Ennek megélése és bemutatása nélkül a hivatásgondozás hiányosságot szenved. Ezért jelentős az a feladat, mely a hivatásgondozás terén a helyi közösségekre, elsősorban a rendházakra hárul. A hivatásgondozásnak ezen a szintjén az alábbi eszközökkel rendelkezünk:

- Tudatos életvitel [...].
- A közösség képes megszólítani és befogadni a hivatás iránt érdeklődőket, különösen a megszólító erővel bíró közösségi alkalmak (pl. rendi ünnepek, szentelés, temetés) során.
- A közösség felelős vezetője figyelmet szentel annak, hogy a tartomány hivatásgondozó anyagai [...] elérhetőek legyenek.
- Információk átadása [...].
- Jellemzés készítése [...].

(Ezen a ponton a dokumentum kiemeli a plébániai, valamint az iskolai hivatásgondozás munkáját, mint a rendtartomány működésének fő területeit, gyakorlati ötleteket is adva a területen szolgálóknak, majd rátér a hivatásgondozással diszpozíció szintjén megbízottak személyére.)

C) A hivatásgondozás központi felelősei

A rendtartomány a hivatásgondozás feladatára minden évben kinevez egy provinciai felelőst, valamint mellé rendel egy kisebb csoportot, akik együtt különlegesen is odafigyelnek a hivatásgondozás megszervezésére és működtetésére.

A hivatásgondozás tervezése a ferenceseknél

A hivatásgondozás provinciai felelőse

Személye

- A provinciai hivatásgondozó megbízatását a tabula rögzíti.
- Legyen alkalmas személye, szerzetesi élete, ismeretei és közösségi munkára való képessége tekintetében.
- Lehetőleg végezzen megfelelő tanulmányokat feladatához.
- Feladatai ne legyenek túlhalmozva. Egyéb szolgálatai tegyék lehetővé, hogy elsősorban a hétköznapi estétet, valamint a szombati napot (melyek a hivatásgondozás legalkalmasabb időpontjai) ennek a munkának szentelhesse.
- Szerencsésnek tűnik, ha az illető egy budapesti vagy közeli rendházban él [...].

Feladatai

- Szervezi a központi hivatásgondozást. Bővebben:
 - Összefogja a hivatásgondozó csoportot. (Ennek legfőbb eszközeként minden év szeptemberében egyeztetésre hívja a provinciai hivatásgondozókat.)
 - Megszervezi, illetve koordinálja a központi hivatásgondozó eseményeket.
- Serkenti és segíti a helyi hivatásgondozást, kapcsolatot tart és odafigyel a helyi eseményekre.
- Anyagokat készít és küld a hivatásgondozás előmozdítására.
- Személyesen elbeszélget a hivatás iránt érdeklődőkkel és segíti, esetleg kíséri őket útkeresésükben.
- Jellemzést készít a rend iránt érdeklődőkről [...].
- Kezeli az érdeklődők adatait [...].
- Rendszeresen egyeztet a tartományfőnökkel a hivatásgondozás állásáról, valamint az érdeklődők személyéről.
- Megszervezi a provincia részvételét a katolikus rendezvényeken.
- Kapcsolatot tart fenn a katolikus médiával [...].
- Kapcsolatot tart az egyházmegyék, és a többi szerzetesrend hivatásgondozóival [...].
- Esetenként [...] továbbképzést szervez [...].
- Odafigyel arra, hogy a provincia növendékei kezdettől fogva bevezetést kapjanak a hivatásgondozó munkába.

- Rendszeresen tájékoztatja a tartomány tagjait a provinciai hivatásgondozás alakulásáról.

A központi hivatásgondozó csoport

Tagjai

- A hivatásgondozók kinevezését a tabula rögzíti.
- Legyenek alkalmas személyek [...].
- Lehetőleg a rendtartomány különféle helyein, különböző típusú intézményekben dolgozzanak.

A tagok feladatai

- Különleges felelősséget vállalnak a provinciai hivatásgondozásért.
- Munkájukkal segítik a hivatásgondozás felelősének tevékenységét.
- Megvalósítják a hivatásgondozás közösségi jellegét.
- Személyes beszélgetéseket folytatnak az érdeklődőkkel [...].

3. A hivatásgondozás eseményeinek tervezése

A tartomány hivatásgondozási terve megkülönbözteti a provincia által szervezett, valamint a más egyházi intézményekkel közösen megrendezett hivatásgondozó eseményeket. Elkülöníti a rendszeres és a nem rendszeres alkalmakat. Emellett a továbblépéshez újabb ötleteket is ad.

A fejezet egy általános leírással kezdődik

A hivatásgondozás személyes beszélgetésekben, programok szervezésében és levezetésében, mások által szervezett eseményeken való részvételben, segédanyagok elkészítésében és terjesztésében, valamint mindezek előkészítéséhez és a tapasztalatcserékhez szükséges találkozókon való részvételben valósul meg.

(Az elmúlt években bevált hivatásgondozó eseményeket és a kapcsolódó feladatokat a tervben egy táblázat foglalja össze.)

A hivatásgondozás tervezése a ferenceseknél

Kódolás: adminisztratív vagy előkészítő feladat / konkrét esemény

Időpont	Tartományi	Közös egyházi
Szeptember		Találkozó a többi férfirend hivatás-gondozóival: Tapasztalatok, megosztás; az év átbeszélése; az októberi Nagymarosi Találkozó előkészítése
Október	Az évközi hivatástisztázó kurzus népszerűsítése, a jelentkezők gyűjtése A tíz alkalomból álló hivatásgondozó kurzus elindítása október 4. után – március közepéig	Nagymarosi Találkozó – szerzetesi fakultáció (október 1. szombatja)

4. A hivatásgondozás eszközeiről

A terv következő pontja összegyűjti azokat az eszközöket, melyek a hivatásgondozás területén különösen hatékonyak, mint például: szóróanyagok készítésére, internetes híradások, tanúságtételek megjelentetése...

5. A hivatásgondozás lépcsőfokairól

A dokumentum a hivatásgondozás lépcsőfokainak ismertetésével és a velük kapcsolatos teendőkkel folytatódik:

A hivatásgondozás lépcsőfokai

- A hivatás bemutatása: életvitel, együttlét, tanúságtétel...
- Hivatások ébresztése, „csalogatás”: direkt foglalkozás, megszólítás, beszélgetés...
- Hivatástisztázás: beszélgetések, lelkivezetés – segítségnyújtás a tisztánlátáshoz, rendház-látogatási lehetőségek biztosítása.
- Hivatásgondozás: döntésüket már meghozó fiatalok támogatása, hivatás szándékuk ébren tartása, rendház-látogatási lehetőségek biztosítása.
- Utógondozás: útjukon már elindult személyek hordozása az imádságban, amennyiben szükséges, rendelkezésre állás pl. krízisek esetén.

(Itt a dokumentum végigveszi a provinciai hivatásgondozó fenti pontokhoz kapcsolódó feladatait.)

6. A hivatásgondozás során tisztázandó kérdésekről

Az elmúlt évek tapasztalatai szerint a rend iránt érdeklődők nagyon különböző alapokkal rendelkeznek mind az emberi érettség, mint a keresztény életben való elköteleződés terén. A hivatásgondozó beszélgetések egyik célja, hogy a közösség megismerje az érdeklődő emberi tulajdonságait, hitbeli ismereteit és a szerzetesi életre utaló motivációját. Nemcsak azért szükséges ez, hogy a nem megfelelő alappal rendelkezőket kiszűrjük, hanem hogy segítsük a fiatal élethivatása felfedezésében, a hozzánk belépőket pedig abban, hogy tisztázzák, miben szorúlnak még fejlődésre. A hivatásgondozó beszélgetések alapján a provinciai felelős jellemzést készít a jelentkezőkről, ezzel segítve a tartományfőnököt a felvételtől szóló döntésében. A beszélgetések során nagy vonalakban a következő témaköröket érintjük:

- Polgári és egyházi „adminisztratív” adatok tisztázása.
- Az emberi érettséggel kapcsolatos kérdések (önismeret, kommunikáció, döntésképeség, beilleszkedés képessége, szexualitás, önállóság, felelősségvállalás...).
- Családi adottságok (hozott ajándékok és terheltséget, a családtagok egészsége).
- Egészség (pszichés, testi).
- Képzettség (tanulmányok, munkaviszony, képességek, értelmi és lelki intelligencia, kulturális nyitottság).
- Keresztény érettség (megtérés, imaélet, kapcsolat az egyházi közösségekkel, katolicitás, hitismeret, szociális érzékenység, fundamentalizmus-liberalizmus...).
- A hivatás jelei (Istentől érintettség, ideálok és valóság, a fogadalmak pozitív elfogadása, lehetséges buktatók...).
- Jövőkép (Mit szeretne dolgozni a közösségben? Szeretne-e pap lenni?).
- A ferencesség ismerete, mozgatórugók a ferences életre.

A beszélgetések során a fenti „sablon” használata mellett szükséges a nagyfokú, személyre szabott figyelem.

7. Imádság és hivatásgondozás

A provincia hivatásgondozó munkája önmagában nem képes megadni a hivatást, hisz az mindig az Úrtól származik. A testvérek azonban imádkozhatnak hivatásokért és szolgálhatják azok alakulását. Erre a feladatra a tervezet a következő módon hívja fel a figyelmet:

A hivatásgondozás tervezése a ferenceseknél

A mindennapokban a hivatásokért való imádság megvalósulhat:

- A hivatásokért és a meghívottakért való könyörgésben.
- A keresőkkel végzett közös imádságban.
- Az imádságban, amikor az Úrtól várjuk indításait a hivatásgondozás új és új formáinak felfedezésére.
- Az imádságban, melyben saját meghívásunkat próbáljuk mind jobban megérteni és azért hálát adni.

III. ZÁRSZÓ

Az egyházi közösségekben készített dokumentumoknak mindig megvan az a veszélye, hogy csupán holt betű marad. Ez a veszély az általunk elkészített hivatásgondozási tervet is fenyegeti. Ugyanakkor azt is látjuk, hogy a leírtak ma jól működnek, holnap pedig új kezdeményezésekre, új utak felfedezésére lesz szükség. Ezért közösségünkben lényegesnek tartjuk, hogy a hivatásgondozással megbízott testvérek évente leüljenek és átbeszéljék a lelkipásztorkodás ezen speciális területének alakulását, a hivatásgondozás felelőse évente legalább kétszer egyeztessen a rendi nevelés többi szakaszának felelőseivel, valamint legalább háromévente részletes beszámolót készítsen a hivatásgondozás alakulásáról a tartomány legfőbb testületének, a provinciái káptalannak.

Kívánjuk, hogy más szerzetesközösségek is épüljenek a mi gyakorlatunkból. Ezért, aki további részletekre kíváncsi, annak szívesen adunk tájékoztatást az iroda@ofm.hu címen keresztül.

XVI. BENEDEK PÁPA

A II. Vatikáni Zsinat helyes értelmezéséről
Részlet a Szentatya „Expurgare homo” kezdetű,
2005. december 22-én a karácsonyi üdvözlések átadása alkalmából
a Római Kúriához intézett beszédéből

Első pillantásra talán furcsának hat, hogy az alábbiakban egy néhány évvel ezelőtt elhangzott pápai beszéd részletének fordítását tesszük közzé. A tény – amellet, hogy a szöveg eddig magyarul nem volt hozzáférhető – a beszédben elhangzott tanítás fontossága és időszerűsége indokolja. XVI. Benedek pápa 2005-ös „évértékelő” beszéde áttekinti az év főbb eseményeit, II. János Pál pápa halálától kezdve a kölni ifjúsági találkozón keresztül az Eucharisztia évének és az azzal kapcsolatos püspöki szinódusnak a felidézéséig. Alább közzétett befejező része, amely a beszédből kétségkívül a legjelentősegteljesebb, szól a II. Vatikáni Zsinat értelmezéséről, amit a zsinat lezárásának 2005. december 8-án ünnepelt negyvenedik évfordulója indokolt. A beszéd fő célja iránymutatást adni a zsinati dokumentumok helyes értelmezéséhez.

Az utóbbi évek egyházi történéseit is figyelembe véve nyugodtan állíthatjuk, hogy ez a megnyilatkozás XVI. Benedek pápaságának egyik programadó, kulcsszövege: gondolhatunk itt pl. a Hittani Kongregáció 2007-es „Responsum”-ára a zsinati egyháztan kérdéseiről, amely meg kívánta erősíteni a zsinati egyháztan folytonosságát a hagyománnyal, vagy a római rítus rendkívüli és a rendes formája közötti kontinuitás állítására a „Summorum Pontificum” motu proprio-ban, és nyilvánvalóan fontos lesz a zsinatnak ez a fajta megközelítése a X. Szent Piusz Papi Testvériséggel jelenleg folyó doktrinális tárgyalásokban is.

A pápa itt közölt beszédének tartalma, a „reform a kontinuitásban” hermeneutikájának képviselője, egyáltalán nem meglepő részéről. Aki ismeri Joseph Ratzingernek még bíborosként tett megnyilatkozásait, sok ismerős gondolatra lelhet itt, hiszen már a Vittorio Messori által készített, először 1984-ben megjelent interjúkötetében (*Beszélgetés a hitről*, Vigilia, Budapest, 1990) egy hosszabb fejezetet szentelt a zsinat értelmezése kérdésének és a „nem törés, hanem folytonosság” programjának a zsinattal kapcsolatban (*A felfedezésre váró zsinat* címmel), melyet az egész hagyományon belül kell értelmezni. A téma aktualitását, illetve hogy XVI. Benedek számára mennyire fontos mindez, az is mutatja, hogy 2005 decembere óta a pápa sokszor visszatért a helyes zsinati hermeneutika témájára, a 2009-es év során is legalább öt alkalommal, hang-

A II. Vatikáni Zsinat helyes értelmezéséről

súlyozva a zsinat szövegek helyes recepciójának fontosságát, amely csak úgy lehetséges, ha az Egyház teljes hagyományának fényében értelmezzük azokat. (*A ford.*)

[...] Ez év utolsó eseménye, amelyről szeretnék ez alkalommal megemlékezni, a II. Vatikáni Zsinat negyven évvel ezelőtti lezárásának ünneplése. Az emlékezés felveti a kérdést: mi lett a zsinat eredménye? Helyesen fogadtuk-e be? Mi volt a jó a zsinat recepciójában, mi volt elégtelen vagy elhibázott? Mit kell még tennünk? Senki sem tagadhatja, hogy a zsinat recepciója az Egyházban sok helyütt eléggé nehezen ment végbe, még ha nem is akarjuk a történetekre alkalmazni azt a leírást, amellyel a nagy egyháztanító, Szent Baszileiosz élt az Egyháznak a Niceai Zsinat utáni helyzetéről beszélve; sötét viharban zajló tengeri csatához hasonlítja, és többek közt ezt mondja: „Az egész Egyházat betölti már az ellentmondás következtében egymásra támadók durva ordítózása, az érthetetlen kiabálás, a szünni nem akaró zavarok kivehetetlen zaja, azoknak hangja, akik az igaz hit tanítását túlzásaikkal és tagadásaikkal felforgatják.” (*De Spiritu Sancto*, XXX, 77; PG 32, 213 A; SCh 17bis, 524.¹) Nem akarjuk alkalmazni ezt a drámai leírást a zsinat utáni helyzetre, de mégis tükröz valamit abból, ami történt. Felmerül a kérdés: a zsinat recepciója miért folyt eddig ennyire nehezen oly sok helyen az Egyházban? Igazából minden a zsinat helyes értelmezésétől függ, vagy – ahogyan ma mondanánk – a helyes hermeneutikától, a helyes olvasási és alkalmazási kulcstól. A recepció problémái abból a tényből születtek, hogy két ellentétes hermeneutika állt szemben egymással és szállt vitába. Az egyik zűrzavart okozott, a másik csendben, de egyre láthatóbban, gyümölcsöt hozott. Egyfelől létezik az az értelmezés, amelyet a „szakítás és törés hermeneutikájának” szeretnék nevezni, és amely nem ritkán elnyerte a média és a modern teológia egy részének szimpátiáját is. Másfelől pedig ott van a „reform hermeneutikája”, a megújulás az egyetlen szubjektum, az Egyház folytonosságában, amelyet az Úr adott nekünk; ez a szubjektum, az Egyház, növekszik és fejlődik az időben, miközben ugyanaz marad: Isten vándorló népének egyetlen szubjektuma. A szakítás hermeneutikájának az a veszélye, hogy végül törést okoz a zsinat előtti és a zsinat utáni Egyház között. Azt állítja, hogy maguk a zsinati szövegek, mint olyanok, még nem fejezik ki igazán a zsinat szellemét. A szövegek kompromisszumok eredményeként születtek volna, amelyekben, hogy az egyetértést elérjék, sokszor magukkal kellett hurcolni és meg kellett erősíteni sok régi, de immár haszontalan dolgot. Ám a zsinat igazi szelleme nem ezekben a kompromisszumokban nyilvánul ki, hanem az újdonság felé irányuló törekvé-

¹ Vanyó László fordítása, in *A kappadókiai atyák*, Szent István Társulat, Budapest, 1983, 161.

sekben, amelyek a szövegekben rejlenek: csak ezek jelenítik meg a zsinat igazi szellemét, és ezekből kiindulva és azokhoz alakulva kellene előre haladni. Éppen azért, mert a szövegek csak tökéletlenül tükrözik vissza a zsinat igazi szellemét és újdonságát, bátran túl kell lépni a szövegeken, és helyet kell csinálni az újdonságnak, amelyben kifejeződne a zsinat legmélyebb, bár még zavaros szándéka. Egyszóval: nem a zsinat szövegeit kell követni, hanem a szellemét. Így nyilvánvalóan széles mozgástér nyílik annak a kérdésnek, hogyan is határozható meg ez a szellem, ám ennek következményeképpen tér nyílt mindenféle szeszélyes elképzelésnek is. Ezzel azonban gyökeresen félreértik a zsinatnak mint olyannak a természetét. Így úgy tekintenek rá, mint egyfajta alkotmányozó gyűlésre, amely megszüntet egy régi alkotmányt és létrehoz egy újat. De egy alkotmányozó gyűlésnek megbízóra van szüksége, és egy megerősítőre, azaz a népre, amelyet az alkotmány szolgál. A zsinati atyáknak nem volt ilyen felhatalmazásuk, és nem is adott nekik senki; egyébként nem is adhatott volna nekik senki, mert az Egyház lényegi alkotmánya az Úrtól származik, s azért kaptuk, hogy elérhessük az örök életet, és ebből a perspektívából kiindulva képesek legyünk megvilágítani az életet az időben, és magát az időt. A püspökök, a szentség által, amelyben részesültek, az Úr ajándékának sáfárai. Ők „Isten titkainak szolgálói” (1Kor 4,1); mint ilyeneknek, „hűségeseknek és bölcsseknek” kell lenniük (vö. Lk 12,41–48). Ez azt jelenti, hogy az Úr ajándékát helyesen kell kezelniük, hogy ne maradjon rejtve, titokban, hanem teremjen gyümölcsöt, hogy az Úr a végén azt mondhassa az intézőnek: „mivel a kevésben hű voltál, sokat bízok rád” (vö. Mt 25, 14–30; Lk 19,11–27). Ezekben az evangéliumi példabeszédekben a hűség dinamikája fejeződik ki, amelynek az Úr szolgálatát kell jellemeznie, s az is nyilvánvaló lesz bennük, hogy egy zsinaton a dinamizmusnak és a hűségnek hogyan kell egygyé válniuk.

A szakítás hermeneutikájával szemben áll a reform hermeneutikája, amint azt bemutatta először is XXIII. János pápa zsinati nyitóbeszédében 1962. október 11-én, majd pedig VI. Pál pápa is záróbeszédében 1965. december 7-én. Itt csak XXIII. János jól ismert szavait szeretném idézni, amelyekben félreérthetetlen módon kifejeződik ez a hermeneutika, amikor azt mondja, hogy a zsinat „tisztán és teljes egészében akarja átadni a tanítást, csorbítás vagy elferdítés nélkül”, s így folytatja: „A mi kötelességünk nemcsak az, hogy ezt az értékes kincset őrizzük, mintha egyedül csak a régi korrallal törődnénk, hanem az is, hogy serény elhatározással és félelem nélkül annak a feladatnak szenteljük magunkat, amelyet saját korunk kíván... Szükséges, hogy ezt a biztos és változatlan tanítást, amelyet hűségesen tisztelnünk kell, elmélyítsük, és olyan módon mutassuk be, amely megfelel korunk igényeinek. Egy dolog ugyanis a hitletétemény, azaz azok az igazságok,

A II. Vatikáni Zsinat helyes értelmezéséről

amelyeket tiszteletreméltó tanításunk tartalmaz, és egy másik az a mód, ahogyan ezeket hirdetjük, megőrizve mindazonáltal ezeknek az igazságoknak ugyanazon értelmét és jelentőséget.” (*S. Oec. Conc. Vat. II Constitutiones Decreta Declarationes*, 1974, 863–865.) Világos, hogy egy bizonyos igazság új módon való kifejezésének feladata új reflexiót igényel, új élő kapcsolatot azzal az igazsággal; világos az is, hogy új szavak csak akkor tudnak kiérlelődni, ha azok a kifejtett igazság tudatos megértéséből születnek, és hogy másfelől a hitre való reflexió igényli azt is, hogy ezt a hitet éljük. Ebben az értelemben a XXIII. János által javasolt program rendkívül igényes volt, amint igényes a hűség és a dinamika szintézise. De mindenütt, ahol ez az értelmezés irányította a zsinat recepcióját, ott új élet született és új gyümölcsök érlelődtek. Negyven évvel a zsinat után rámutathatunk arra, hogy a pozitív nagyobb és élőbb annál, mint ahogyan azt az 1968 körüli évek nyugtalanságai közepette gondolni lehetett. Ma látjuk, hogy a jó mag, bár lassan fejlődött, mégis növekszik, és így nő mély hálánk is a zsinat által végzett munkáért.

VI. Pál a zsinat bezárásakor mondott beszédében rámutatott még egy olyan okra, ami miatt a szakítás hermeneutikája meggyőzőnek tűnhet. Az emberről szóló nagy vitában, amely a modern kort jellemzi, a zsinatnak különös figyelmet kellett szentelnie az antropológia témájának. Fel kellett tennie egyfelől az Egyház és a hit, másfelől az ember és a mai világ közötti kapcsolatra vonatkozó kérdést (uo. 1066 sk.). A kérdés még világosabb lesz, ha a „mai világ” általános meghatározása helyett egy pontosabbat választunk: a zsinatnak új módon kellett meghatároznia az Egyház és a modern kor viszonyát.

A Galilei-perrel ennek a viszonynak a kezdete nagyon problematikus volt. Később teljesen megszakadt, amikor Kant a vallást „a pusztaság határain belül” definiálta, és amikor a francia forradalom radikális fázisában az állam és az ember olyan képe terjedt el, amely az Egyháznak és a hitnek gyakorlatilag semmilyen helyet nem akart hagyni. A XIX. században az Egyház hitének összeütközése a radikális liberalizmussal és a természettudományokkal, amelyek azt tulajdonították maguknak, hogy tudásukkal átfogják az egész valóságot annak végső határáig, és amelyek makacsul azt hirdették, hogy feleslegessé teszik „Isten hipotézisét”, az Egyház részéről IX. Piusz alatt a modern kor e szellemének kemény és radikális elítélését idézte elő. Tehát látszólag nem nyílt tér a pozitív és gyümölcsöző megértéshez, és azok részéről is drasztikus volt a visszautasítás, akik saját magukat a modern kor képviselőinek érezték. Közben azonban a modern kor is fejlődésen ment keresztül. Rájöttek arra, hogy az amerikai forradalom a modern állam olyan modelljét nyújtotta, amely különbözött a francia forradalom második fázisában felmerült radikális tendenciák által megalkototttól. A természettudományok egyre világosabb módon kezdtek el saját határaikra reflektálni, melyeket saját módsze-

rük rótt rájuk, amely, bár hatalmas dolgokat valósított meg, mégsem volt képes megérteni a valóság egészét. Így mindkét fél egyre inkább kezdett nyitni egymás felé. A két világháború közötti időszakban, és még inkább a második világháború után, katolikus államférfiak megmutatták, hogy létezhet olyan modern laikus állam, amely nem semleges az értékek iránt, hanem a kereszténység által megnyitott nagy etikai forrásokból merítve él. A katolikus társadalmi tanítás, ahogyan fokozatosan kifejlődött, fontos modell lett a radikális liberalizmus és a marxista államelmélet közt. A természettudományok, melyek fenntartás nélkül olyan módszert vallottak magukénak, amelybe Isten nem fért bele, egyre világosabban felfedezték, hogy ez a módszer nem foglalja magába a valóság egészét, így tehát újra megnyitották a kapukat Istennek, tudva, hogy a valóság nagyobb a természettudományos módszernél és annál, amit az át tud fogni. Azt mondhatjuk, hogy három kérdéskör formálódott ki, melyek a II. Vatikáni Zsinat idején válaszra vártak. Először is újra kellett definiálni a hit és a modern tudományok viszonyát; ez nemcsak a természettudományokra, hanem a történettudományra is vonatkozott, mert egy bizonyos iskola szerint a történetkritikai módszer magának tulajdonította az utolsó szót a Biblia értelmezésében, és teljes kizárólagosságra tartva igényt a Szentírás megértésében, fontos pontokon szembekerült azzal az értelmezéssel, amelyet az Egyház hite dolgozott ki. Másodsorban, új módon kellett meghatározni az Egyház és a modern állam viszonyát, amely teret enged a különböző vallású vagy ideológiájú állampolgároknak, amely részrehajlás nélkül viszonyul ezekhez a vallásokhoz, és pusztán a polgárok közötti rendezett és toleráns együttélésért és a saját vallásuk gyakorlásának szabadságáért vállal felelősséget. Általánosabb módon ehhez kapcsolódott harmadik helyen a vallási türelem problémája – olyan kérdés, amely a keresztény hit és a világvallások viszonyának új definícióját igényelte. Szükséges volt értékelni és új módon meghatározni az Egyház és Izrael hite közötti viszonyt, különösen is a nemzetiszocialista rezsim közelmúltbeli bűneinek fényében, és általában, visszatekintve egy hosszú és nehéz történelemre.

Ezek a témák mind nagyon jelentősek, de bővebben nem időzhetünk most el itt náluk. Világos, hogy mindezekben a területeken, amelyek együttesen egyetlen problémát alkotnak, a szakítás bizonyos formája feltűnhetett. Bizonyos értelemben valóban megnyilvánult a szakítás, amelyben azonban, miután megtörténtek a megfelelő megkülönböztetések a konkrét történelmi helyzetek és követelményeik között, nyilvánvalóan megmaradt az elvek folytonossága. Ez a tény első ránézésre gyakran elkerüli a figyelmet. Éppen a különböző szinteken megvalósuló folytonosság és a szakítás együttesében áll az igazi reform természete. A folytonosságban való újdonság e folyamata során kellett a korábbinál konkrétan megtanulnunk, hogy az esetleges dolgokat érintő egyházi döntések – például a liberalizmus egyes

A II. Vatikáni Zsinat helyes értelmezéséről

konkrét formái, vagy a Biblia liberális értelmezése – szükségszerűen maguk is esetlegesekek, éppen azért, mert egy önmagában változékony valóságra vonatkoznak. Meg kellett tanulni felismerni, hogy ezekben a döntésekben csak az elvek fejezik ki a tartós szempontot, amelyek rejtett áramlatok maradnak és a döntést belülről ösztönzik. Nem állandóak viszont ugyanígy a konkrét formák, amelyek a történelmi helyzettől függenek, és ezért változásoknak lehetnek alávetve. Így az alapvető döntések érvényesek maradhatnak, míg az új kontextusokhoz való alkalmazásuk formái változhatnak. Így például, ha a vallásszabadságot úgy tekintjük, mint az ember képtelenségét arra, hogy az igazságot megtalálja, és ennek következményeképpen a relativizmus kanonizálásává válik, akkor a társadalmi és történelmi szükségszerűség szintjéből elhibázott módon metafizikai szintre emelkedik, s így elveszíti igazi értelmét; ez azzal a következménnyel jár, hogy nem fogadhatja el az, aki hiszi, hogy az ember képes az Isten igazságát megismerni, és az igazság belső méltósága alapján ez az ismeret kötelezi. Teljesen különböző dolog viszont, ha a vallásszabadságot úgy tekintjük, mint az emberi együttélés követelményét, sőt mint az igazságnak egy belső következményét, amelyet nem lehet kívülről rákényszeríteni senkire, hanem az embernek csak a személyes meggyőződés folyamatán keresztül szabad magáévá tennie. A II. Vatikáni Zsinat, amikor a modern állam egy lényegi elvét felismerte és magáévá tette a vallásszabadságról szóló dekrétummal, az Egyház legmélyebb örökségét újíttotta fel. Tudatában lehet annak, hogy ezáltal magának Jézusnak a tanításával kerül teljesen harmóniába (vö. Mt 22,21), és a vértanúk Egyházával, minden idők vértanúival. Az ókori Egyház magától értetődő természetességgel imádkozott a császárokért és a politikai vezetőkért, kötelességének tartva ezt (vö. 1 Tim 2,2). De miközben imádkozott a császárokért, visszautasította, hogy imádják őket, és ezzel világosan elutasította az állam vallását. A korai Egyház vértanúi abba az Istenbe vetett hitük miatt haltak meg, aki Jézus Krisztusban nyilatkoztatta ki magát, és éppen ezért a lelkiismereti szabadságért és hitük megvallásának szabadságáért is haltak meg – olyan hitvallásért, amelyet egyetlen állam sem kényszeríthet ki, hanem csak Isten kegyelmével, szabad lelkiismerettel mondhatjuk magunkénak. Egy missziós Egyház, amely tudja magáról, hogy üzenetét minden népnek hirdetnie kell, el kell hogy kötelezze magát a hit szabadsága mellett. Át akarja adni az igazság ajándékát, amely mindenki számára létezik, és ugyanakkor biztosítja a népeket és vezetőiket, hogy nem akarja az igazsággal tönkretenni önazonosságukat és kultúráikat, hanem olyan választ visz el nekik, amelyekre lelkük mélyén várnak – olyan válasz ez, amellyel a kultúrák sokfélesége nemvész el, hanem inkább növekszik az emberek közötti egység, és így a népek közötti béke is.

Amikor a II. Vatikáni Zsinat újra meghatározta az Egyház hite és a modern gondolkodás bizonyos lényegi elemei közötti viszonyt, egyben felülvizsgálta, sőt

XVI. Benedek pápa

korrigálta is bizonyos történelmi döntéseit, de ebben a látszólagos szakításban is megtartotta és elmélyítette saját benső természetét és valódi identitását. Az Egyház mind a zsinat előtt, mind utána ugyanaz az egy, szent, katolikus és apostoli Egyház, amely az időben zarándokol; zarándokútját „a világ üldözései és Isten vigasztalása között folytatja”, az Úr halálát hirdetve, amíg el nem jön (ld. *Lumen Gentium*, 8). Aki azt várta, hogy ezzel a modern korra kimondott alapvető „igennel” minden feszültség eltűnik, és az így megvalósult „világ felé nyitás” mindent tökéletes harmóniává alakít, az alábecsülte magának a modern kornak a belső feszültségeit és ellentmondásait; alábecsülte az emberi természet veszélyes törékenységét, amely a történelem minden szakaszában és minden történelmi helyzetben fenyegeti az ember útját. Az embernek az anyag és saját maga felett szerzett új hatalmával és új lehetőségeivel együtt járó veszélyek nem tűntek el, hanem új dimenziókat öltenek: a jelen történelemre vetett egyetlen pillantás világosan bizonyítja ezt. Az Egyház a mi korunkban is az ellentmondás jele maradt (Lk 2,34) – nem véletlen, hogy II. János Pál pápa, még bíborosként, ezt a címet adta az 1976-ban VI. Pál pápa és a Római Kúria számára tartott lelkigyakorlatának. Nem is lehetett a zsinat szándéka feloldani az evangéliumnak ezt az ellentmondását az emberre leselkedő veszélyekkel és tévedésekkel szemben. Ellenkezőleg, csak az Egyház és a világ közötti téves, vagy felesleges ellentéteket kívánta félretenni, hogy a mi világunknak a maga nagyságában és tisztaságában mutathassa be az Evangélium követelményét. A zsinatnak a modern kor felé tett lépése, amit eléggé pontatlanul a „világ felé történő nyitásként” mutattak be, végső soron a hit és az értelem örök, ám mindig új formában jelentkező problematikájának körébe tartozik. Az a helyzet, amellyel a zsinatnak szembe kellett néznie, mindenképpen hasonlítható korábbi korok eseményeihez. Szent Péter első levelében arra bízta a keresztényeket, legyenek mindig készen arra, hogy választ adjanak (apo-logia) mindenkinek, aki hitük *logos*-a, értelme felől érdeklődik (vö. 1Pét 3,15). Ez azt jelentette, hogy a biblikus hitnek vitába és kapcsolatba kellett lépnie a görög kultúrával, és meg kellett tanulnia felismerni az értelmezésen keresztül a kettejük közötti különbözőséget, de a hasonlóságot is az Isten által adott egyetlen értelemben. Amikor a XIII. században zsidó és arab filozófusok közvetítésével az arisztotelészi eszmerendszer kapcsolatba lépett a középkori kereszténységgel, amelyet a platóni örökség formált, és fennállt annak a veszélye, hogy hit és ész feloldhatatlan ellentétbe kerül, főként Aquinói Szent Tamás volt az, aki a hit és az arisztotelészi filozófia közötti találkozást elősegítette, és így a hitet pozitív kapcsolatba hozta a korában uralkodó értelem-formával. A keresztény hit és a modern értelem közötti nehéz vita, amely a Galilei-per miatt negatív módon kezdődött, minden bizonnyal sok fázison ment keresztül, de a II. Vatikáni Zsinattal elérkezett a pillanat, amikor nagymértékű újragondolásra

A II. Vatikáni Zsinat helyes értelmezéséről

volt szükség. Ennek tartalma a zsinati szövegekben valóban csak nagy vonalakban került felvázolásra, de a lényegi irányvonal meg lett határozva, úgyhogy a hit és az értelem közötti dialógus, amely ma különösen is fontos, a II. Vatikáni Zsinat alapján megtalálta irányultságát. Most ezt a dialógust nagy szellemi nyitottsággal kell továbbfolytatnunk, de ugyanakkor a szellemek megkülönböztetését illetően azzal a világossággal, amelyet a világ éppen ma jó okkal elvár tőlünk. Így hálával fordíthatjuk ma tekintetünket a II. Vatikáni Zsinat felé: ha helyes hermeneutikától vezetve olvassuk és fogadjuk be, akkor egyre nagyobb erővé válik az Egyház mindig szükséges megújulásához.

(Deák Viktória Hedvig OP fordítása)

Forrás: *Acta Apostolicae Sedis* 98 (2006) 45–53.

Simon T. László: *Nem írrokok, hanem írástudók. Közelítések a szinoptikus evangéliumokhoz*

Szent Maurícius Monostor – L'Harmattan, Bakonybél – Budapest, 2008, „Lectio divina 9”.

Simon T. László (1963) bencés szerzetes, magyar–angol szakos tanár, 2000 óta a római Pontificio Ateneo Sant' Anselmo egyetem teológiai fakultásán tanít Újszövetséggel kapcsolatos tárgyakat. A zsolnárok (*Hozzátok szavakat magatokkal. Közelítések a zsolnárokhoz*, Szent Maurícius Monostor – L'Harmattan, Bakonybél – Budapest, 2007, „Lectio divina 6”) és a János evangélium (*Hagyományok dialógusban. Közelítések János evangéliumához*, Pápai Református Teológiai Akadémia – L'Harmattan, Pápa – Budapest, 2007, „Simeon könyvek 5”) után új könyvében a szinoptikus evangéliumokat közelíti meg. Módszere a narratív elemzés és a modern szentírás-értelmezés eredményeinek felhasználásával konkrét szentírás szövegek exegézise, melyek által néhány átfogóbb kérdést szeretne tisztázni.

Elsőként a „négyformájú evangélium” (*evangelium quadriformae*) kialakulásának okait és körülményeit kutatja a szerző. Mit jelenthetett, hogy nem egy, hanem négy Jézusról szóló tanúságtételt ismert el narratívának az Egyház? Hogyan formálódott ki az evangélium négy arca és a kánon az eretnekségek keresztüztüében? Mik lehettek az evangélisták írói ambíciói, milyen széleskörű feladatoknak kellett megfelelniük? Hogyan fonódott össze egymással a négy evangélium kánonja és a kódex? Simon T. László Hengellel együtt állítja, hogy egyetlen evangélium van, mely négy különböző evangélista szerint hagyományozódik az Egyházban. Gyönyörűen mutat rá ennek hitéleti, lelkiéleti gazdagságára: az, hogy nemcsak egy, hanem négy evangélium normatív erejű, „lehetőségeket is nyújt, hogy a hitvallás általuk kijelölt terében ki-ki sze-

mélyes keresztyén tanúságtételéhez ihletet és erőt találjon” (30.).

A bevezető rész után konkrét szentírás szövegek elemzése, illetve konkrét témák kifejtése következik. A szerző az egyes textusok kontextusát, makro- és mikroszintjét is vizsgálja: milyen előtörténetek sorába, milyen összefüggésrendszerbe ágyazódik be az adott szöveg, intertextuálisan miként kondicionált, mi lehetett a szerző szándéka, milyen implicit olvasót feltételez az író, illetve hogyan épül fel a szöveg, milyen utalások, toposzok jelennek meg benne, az egyes szavak, kifejezések milyen értelmezési horizontot nyitnak meg? Simon T. László amellett, hogy igen részletesen bemutat bizonyos evangéliumi részleteket, részeket, a szinoptikus evangéliumok egészéhez kívánja közelebb vinni olvasóját, bemutatva íróiknak különböző szándékát és szerkesztési elvét. Ezenkívül az Ó- és az Újszövetség viszonya sem marad megválaszolatlanul.

A vihar lecsendesítésének történetében megláthatjuk, hogy Márk, Máté és Lukács miként rajzolja meg a „maga” Jézus képét, és miként mutatja be a tanítványság mibenlétét. Majd a vihar témájánál maradván, megismerjük az antik vihar-elbeszélések típusait, melyben elhelyezést nyer Pál hajótörése is. Simon T. László az *Opus Lucanum* alapvető célját kívánja ezzel a példával illusztrálni: Lukács „a keresztyén identitást Jeruzsálem és Róma feszültségekkel telített pólusai között rajzolja meg” (47.) – olyan toposzokat használ, melyek mind a judaizmus, mind a hellenizmus irányából értelmezhetőek.

A tanítványi létmód kérdése ismételen előkerül a márki messiási titokkal kapcsolatban. A szerző arra keresi a választ, hogy milyen implicit olvasót feltételez Máté, illetve Márk szövege. Máténál a hangsúly Jézus követésén van – erre hivatottak a tanítványok és az olvasó is. Ám Márk jóval bonyolultabb játékot űz olvasóival és a tanítványokkal is. Márk ta-

nítványai számos alkalommal outsiderské válnak, nem értik Mesterüket. Jézus megragadhatatlan, követhetetlen, újabb és újabb titkok és fordulatok teszik lehetetlenné azonosítását: mindig megelőzi tanítványait, nem lehet birtokba venni, megragadni Őt. Márk olvasói-ban is ezt szeretné tudatosítani: amint azt hisszük, hogy kiismertük, megértettük Jézust, Ő eltűnik a szemünk elől és újabb meglepetésekkel áll elő. „A vízválasztó nem a tömeg és a tanítványok között van, hanem a tanítvány szívében, akinek újra meg újra fel kell élesztenie Istenbe vetett bizalmát” (43.).

„A tékozló fiú drámájának közepében élünk” – idézi Pilinszky Jánost a szerző, a lukácsi elbeszélés elemzésével pedig valóban közel hozza hozzánk a történetet. Simon T. László felhívja a figyelmet a „tékozló fiú” cím hiányos voltára, mely a perikópa másik két fontos szereplőjét, az apát és az idősebb fiút háttérbe szorítja. Interpretációja során tehát mindhárom szereplő személyiségét körüljárja. Az egyik fiú elment otthonról, elveszett, aztán mégis hazatalált, míg a másik mindvégig otthon volt, a történet végére mégis idegenné vált. Mindketten kenyéradó gazdaként gondolnak atyjukra, ám míg a fiatalabbat apjuk megszabadítja ettől a szemléletmódtól, addig az idősebb fiú képtelen a paradigmaváltásra.

A „Végemben a kezdet” című fejezet Krisztus feltámadásának témakörét járja körül. A szerző bemutatja a feltámadást a modern ember szemével; ismerteti a felvilágosodás, a racionalizmus, a történet-kritikai módszer nézőpontját, majd rátér Márk, Máté és Lukács elbeszéléseire. A szinoptikus evangéliumok feltámadásról szóló elbeszéléseinek összevetésével ismét az evangélisták sajátos szándékát, célkitűzését emeli ki. A legbővebb szövegmagyarázatot Lukácshoz, az emmauszi tanítványok történetéhez, illetve az ezzel párhuzamos szerkezetű ApCsel 8,25–40-hoz fűzi, mikor Fülöp diakónus megkereszteli az etióp tisztviselőt. Az emmauszi tanítványok tör-

ténetével kapcsolatban a szerző különösen is kitér az Ó- és Újszövetség kapcsolatára. A Fülöp diakónusról szóló elbeszélés kapcsán pedig az igehirdetés helyes módját vázolja fel: az apologetikus vagy erőszakos hiterjesztéssel szemben „örömhírként kell hirdetniük Jézust, azaz úgy, hogy Benne a hallgatók életük legkínzóbb kérdéseire is választ kapjanak” (131.).

A könyv utolsó fejezete, „Kezdetemben a vég”, Máté, Márk és Lukács bevezetőjével foglalkozik. A Máté-féle genealógia programjával ismerkedhetünk meg egy igen gondos és izgalmas szövegelemzés keretében, megtudhatjuk, mit jelent Márk archéja, illetve Lukács történetírói ambícióival is megismerkedhetünk, amint új megvilágításba helyezte az öröklött hagyományt.

A könyvet áthatja a bencés szellemiség, a lectio divina aurája. Simon T. László alapvető célja, hogy az olvasó közelebb kerülhessen „a Szentírás hitről valló és életre vezető szavához” (7.). Ahogy előszavában írja: az evangéliumok a Jelenvaló Jézusra emlékeznek, annak a történetét örökítik meg, aki él. Az élő Jézus jelenléte járja át az evangéliumok lapjait, így számunkra, olvasók számára is megnyílik a Vele való találkozás esélye: „Félbeszakítva mondandónkat, nemde reményünknek is hangot adunk: ha róla szóltunk, találkozhatunk vele?” (126.).

Borbás Péter SchP

Gerd Theißen:
Az őskereszténység élményvilága és magatartásformái.
Az őskereszténység pszichológiája
Kálvin Kiadó, Budapest, 2008,
ford. Szabó Csaba.

A Heidelbergi Egyetem Újszövetségi Tanszékének professzora az ún. történeti valláspszichológia segítségével írja le és értelmezi az I. szá-

zad keresztényeinek élményvilágát és vallásos magatartását. Közelítése történeti pszichológiaként *hermeneutikus, kontextuális* és *narratív*. Hermeneutikus, mivel a közvetlen személyes találkozás híján a rendelkezésre álló forrásokat értelmezi. Kontextuális, mivel az emberi magatartásformákat és élményeket koruk kulturális összefüggéseiben szemléli. Narratív, mivel az adott kontextusban vizsgált jelenségeket okozati összefüggésükben beszéli el. Valláspszichológiaként arra törekszik, hogy megragadja azt, ami a vallásos tapasztalatszerzésben és magatartásban pszichikai jellegű.

Művének első három fejezetében a vallás mibenlétének meghatározására törekszik, majd további három fejezetben a vallás hatásainak vizsgálatával foglalkozik.

Az első fejezet kiindulópontja a Kr. e. VI. század „újdonsága”, amikor az ember felfedezte a „benső embert”, a határ benső és külső világa közt élesebbé vált. *A vallás e határok áttörése*, ami radikális és mérsékelt formában jelentkezik. Az őskereszténységben a Krisztus-eseményben részesült, megújult benső emberről kialakított kép sokszínű: míg Máténál az etikai, akarati vonás a hangsúlyos, addig János evangéliumában az ember megváltásra szorultsága. Pál e kettő szintézisére törekedve transzformatív emberképet rajzol: az ember képes engedelmeskedni Isten akaratának, s ehhez az erőt a Szentlélek adja.

A második fejezet rámutat, hogy a vallás nemcsak a *mindennapok világának* áttörése, de annak *legitimálása* is, mert a vallásos tapasztalás a végső valósággal való kapcsolat. A keresztény tapasztalat egyedisége a „pneuma” fogalmában összegződik, amely lehetővé teszi az Istennel való kapcsolatot, a közösséget a keresztények között, és cselekvésre ösztönöz.

A harmadik fejezet az *őskereszténység kettős jellemzőjét* mutatja be, amely a „bölcesség” és a „kérdőgyűjtés” fő fogalmaiban jut kifejezésre. Míg a bölcesség az ember mindennapi ta-

pasztalatából kiinduló törekvés Isten megismerésére, addig a keresztől szóló kérdőgyűjtés az istenismeret kizárólag Istentől adott lehetősége. A világ és Isten távolságának kérdésére és a jó és rossz közötti választás feszültségében élő ember problémájára az őskereszténység Krisztus személyében talál választ, aki valóságos Isten és valóságos ember. Ennek megfelelően az őskereszténységben egyszerre látunk extrém, paradoxonokat hordozó szerepet (szenvedő és feltámadt Isten Fia) és normál vallási motívumokat (tanítványság, szeretet cselekedetei).

A negyedik fejezet a vallás *közösségteremtő* erejét, az őskereszténység szociális dimenzióját mutatja be a kereszttség, az úrvacsora, a karizmák és az Egyházon belüli csoportok témáján keresztül. Fő fogalma az „Egyház” (*eklézsia*), amely őszövétségi alapon Isten (új) népét jelenti, s a mindennapok világához tartozik. Ugyanakkor a keresztény közösség önmagát „Krisztus teste”-ként írja le, ami túllép a köznapin: a Lélektől vezetve közösséggé válás extrém formája ez.

Az ötödik fejezet a vallás *életet alapozó* hatását fejt ki. Az emberi magatartásban ösztönző szerepet betöltő agresszió, szexualitás és egyéb ösztönök, valamint a szabályozó normák, törvények elemző bemutatásán keresztül vezet az „Isten akarata szerinti önrendelkezés életformájának” (471.) leírásához. A szeretettől motivált ember felfedezi, hogy Isten ajándékként autonóm, ez azonban nem öncélú, hanem a lelkiismeret által a másik ember szolgálatára kötelez.

A hatodik fejezetben a Kr. u. II. században terjedő *gnózis*nak szentel figyelmet a szerző. A kereszténységben belül is megjelenő misztikus vallásosság formájaként értelmezi azt. Mint ilyen, véleménye szerint a kérőgyűjtés vallásosság fennmaradását segítette, mert az Istennel összekötöttség élményét erősítette akkor, amikor „az őskereszténység etikai radikalizmusát az emberi alkalmatlanság fenyegette, adventisztikus váradalmait pedig a parúzia késlekedése” (510.).

A Kálvin kiadó gondozásában 2008-ban magyarul is megjelent mű új utat képvisel. Az öskereszténységet jellemző magatartásformák és gondolkodásmód pszichológiai vizsgálata a teológiában ma még szokatlan. Azonban amint Gerd Theißen írja: „a vallás az ember intenzív dialógusa létének alapjaival, olykor szenvedélyes, olykor merev, olykor félresiklott dialógus. Ha e dialógust felelősen akarjuk folytatni, akkor amennyire csak lehet, meg kell ismernünk ennek feltételeit és funkcióit” (45.). Ehhez nyújt segítséget tanulmánya.

Szatmári Györgyi

Enzo Bianchi: Nem vagyunk különbek. A szerzetesek mint jelentéktelen laikusok

Bencés Kiadó, Pannonhalma, 2008, ford. Szita Bánk, Gérecz Imre, Korompai Eszter, Fehérvári Jákó.

Ki a szerzetes? A keresztény szerzetesi irodalom első századaiban sokan próbáltak választ adni erre a kérdésre. Ezekből az erőfeszítésekből idővel klasszikus definíciók is születtek. A szerzetesek viszont leggyakrabban nem annyira meghatározni, mint inkább életükkel megmutatni igyekeztek a szerzetesség lényegét (egy apoftegma tanúsága szerint a fenti kérdés hallatára egy csalódott szerzetes levette és megta-posta habitusát). Enzo Bianchi, az észak-itáliai Bose monasztikus közösségének alapító perjele könyvében most mégis arra vállalkozik, hogy a szerzetesi identitás kérdésére újra időszerű választ keressen egy olyan korban, amikor a klasszikus definíciók mintha érvényüket veszítenék, a szerzetesek élete pedig mintha nem volna képes egyértelműen rávilágítani a szerzetesi identitás mibenlétére.

A könyv alaptézisei az idők jeleire hívják fel az olvasó figyelmét. A szerző górcső alá

veszi a II. Vatikáni Zsinat utáni helyzetet: a kiváltságait és bizonyos értelemben autonómiáját veszítő nyugati szerzetességet, mely keresi helyét és önazonosságát az Egyházban és a világban, de amely ugyanakkor a korábnál nagyobb szomjúsággal merít Isten Igéjének forrásából, s nagyobb szabadsággal tanul a keresztény Kelet egységes és virágzó szerzetességétől is. A tanulmánygyűjtemény ebben a koordináta-rendszerben mozogva, három nagy fejezetben próbálja megérteni a szerzetesi identitás alapvonásait, feltárni azokat a struktúrákat, melyek előre viszik a szerzetesek életét, s végül megfogalmazni az üzenetet, amit ez az életforma közvetíteni akar.

Az első, identitásra vonatkozó, s egyben meglehetősen provokatív fejezet a szerzetességet azonnal a bibliai próféta-hagyományba ágyazza. A szerzetesség önkéntes száműzetés, szakítás a konformizmussal, alternatív élet, amelyet kritikus szemlélet jellemez egyházi és világi vonatkozásban egyaránt. Mindennek hátterében egy olyan eszkatologikus szemléletmód áll, mely tisztában van a jelen világ viszonylagosságával. A különböző szerzetesrendek részleges identitásaival szemben az egységes önazonosságot kereső szerző prófétai, túlzásoktól sem mentes vehemenciával vonja kétségbe olyan berögzült alapelvek és fogalmak létjogosultságát, mint „az alapító karizmája”, az „evangéliumi tanácsok” vagy a „megszentelt élet”. Az újszövetségi Krisztus-követés tükrében Enzo Bianchi „alapvető szerzetesana” csak két ismérvet ismer: az Isten Országáért vállalt cölibátust és a közösségi életet. A szerzetes élete ezek szerint nem különb, nem felsőbbrendű a többi keresztény életformájánál, de különbözik attól. Hiszen a keresztség révén mindenkire vonatkozó evangéliumi radikalizmust a szerzetes sajátos lelki módon éli meg: közösségben megélt cölibátus formájában. Csak a leegyszerűsödés és a Bibliai gyökerekhez való visszatérés Bianchira jellemző igénye teszi értelmezhetővé a könyv provokatív

alcímét, melyet a magyar kiadó némileg önkényesen ragadott ki az árnyalt egységbe szerkesztett fejezetek közül, s állított az olasz kiadás sokkal pozitívabb csengésű „*Szerzetesélet az Egyházban az emberek között*” alcíme helyére. Az olasz médiában közismert és népszerű, vatikáni kapcsolatai révén egyáltalán nem „jelentéktelen” bosei perjel tanítása szerint a szerzetesek csak abban az értelemben jelentéktelen laikusok, amennyiben szerzetességük lényege nem papi mivoltukban és nem is kiváltságos, befolyásos társadalmi pozíciójukban keresendő, hanem abban, hogy az evangélium élő emlékeztetői, prófétai jelei az Egyház szívében és az emberi közösség peremén.

A könyv további fejezetei újszerű közelítésekkel és üdítő belső szabadsággal tárgyalják a szerzetesek mindennapjaiban megjelenő témaköröket, a szabályzat, a képzés, a belső élet kérdéseit. A szerteágazó teológiai ismerettel és nagy élettapasztalattal megírt fejezetek közül kiemelkedik a Lectio divináról és a szerzetesség pneumatológiájáról írt két fejezet. Enzo Bianchi írásának utolsó része a szerzetesség jel szerepére reflektál, s a társadalom felé közvetített üzenet, az egység, az ökumené témaköre mellett megkísérli felvázolni a szerzetesség jövőjével kapcsolatos elképzeléseit, melyben a monasztikus szerzetesség kitüntetett szerepet tölt be.

Enzo Bianchi tanulmánygyűjteménye egy szerzetes-próféta írása a prófétai szerzetességről: egyszerre jellemző rá a néhol túlzó radikalizmus, az Isten Igéjéből merített frissesség, a művelt éleslátás, a tapasztalatból származó emberség és – a színvonalas magyar fordításban is érzékelhető – magával ragadó stílus.

Baán Izsák OSB

Nagymihályi Géza: Lép be a szentélybe, lásd a titkokat. A szentély ikonológiája
Kairosz, Budapest, 2009.

A liturgia, azon belül is a keleti hagyományú, hazánkban jobbára a görög katolikusok által gyakorolt formája manapság jobban az érdeklődés középpontjába került, mint valaha. A hivatalos Egyház is (a II. Vatikáni Zsinatot követően) nagy hangsúlyt helyez a rítusok „konzerválására”, megtartására, értékeik megismeretetésére, és a különféle rítusok is talán több hírt adnak önmagukról, belső szerkezetükről, imádságformáikról, sajátosságaikról, mint korábban. Könyvtárnyi irodalom szól a keleti hagyományú formákról, szövegekről, énekekről (gondoljunk csak a nyíregyházi Szent Atanáz Főiskola kiadványaira). Ezek sorába illeszkedik a kutató, elemző művészettörténész, volt hajdúböszörményi paróchus tanulmánykötete, amely a szentélyt (a presbitériumot) vizsgálja.

A több mint száz oldalból álló dolgozat a szentély teológiai mondanivalójából indul ki, építészeti sajátosságait tárgyalja – konkrét helyi megvalósulásokon keresztül: Konstantinápoly, az orosz templomok. Kiemeli a bizánci liturgia és a szentély összefüggéseit, a képi motívumokat, és függelékben közli a görög katolikus templomtervezés alapelveit, valamint válogatott színes képeket templomokról, szentélyfestésekről. Mondanivalóját a szerző magából a magyar nyelvű liturgikus szövegekből vett idézetekkel támasztja alá (vecsernye himnusz, kontákion, hitvallások, egyházatyák, ún. „nagy liturgiáírók, költők” stb.). Az elemző leírás mintha igen hamar véget érne. Talán a szentély leírása, elemzése során a maga összetettségében, sokirányú részleteiben nyújthatott volna egy összehasonlítást a görög és a latin hagyományból, szerteágazóbb figyelemmel a részletekre: a tabernákulum, a béma, a legile (*analógion*), az előkészületi asztal (*pro-*

thézisz) alaposabb és részletezőbb ismertetésével, hiszen ezek mind a szentély részei. Nem ártott volna a kiragadott példákon túl (kilenc magyar templom) az egész Magyar Görög Katolikus Egyház hagyományvilágát tükrözni valamennyi templom szentélyén keresztül, még ha nem sorolja is fel mindegyiket részletesen, hiszen a könyv szerzője magyarországi görög katolikus pap, és magyar nyelvű könyvének olvasói is magyarok lesznek, elsősorban a görög katolikus egyházból.

A könyv jól dokumentált és lábjegyzetekkel alátámasztott. Ám a szentírási idézeteket az egyetemes és még protestánsok által is elfogadott formában illik használni (a könyvek nevének rövidítése pont nélkül, a több kötetből álló bibliai könyvek arab számmal való jelölése, pl. 1Kor 3,10–15). Az egyetemes zsinatok egységes megnevezése is kialakult már, „nikájai zsinat” helyett: I. Nikaiai Zsinat, illetve II. Vatikáni Zsinat. A szakirodalom jegyzékébe legalább egyet felvehetett volna a nyíregyházi görög katolikus liturgikus művek közül (pl. a kislexikont).

Mindent összevetve a könyv, mint egy teológiai szakdolgozat, segíthet a művészet, az építészet terén mindazoknak, akik meg akarják érteni a keleti hagyományt, illetve teológiai alapokkal kívánnak napjainkban újat létrehozni. A keménytablás könyv ikonokkal díszítve, igényes formában jelent meg a Kairosz kiadónál.

Pákozdi István

Emmanuel Levinas:
Etika és végtelen, in Bokody Péter – Szegedi Nóra – Kenéz László (szerk.): *Transzcendencia és megértés. Lévinas etikája és metafizikája*
L'Harmattan – Magyar Fenomenológiai Egyesület, Budapest, 2008, 11–55, ford. Bokody Péter és Mártonffy Marcell.

„A gondolkodásnak minden emberhez szólania kell.” – A litván születésű, oroszos és németes műveltségű, francia nyelven író zsidó filozófus és talmudista, Emmanuel Levinas (1906–1995) e mondatában saját gondolkodói magatartásának egyik alapvető mozgórugóját fogalmazza meg. Levinas szemében „a nyugati filozófiai hagyomány soha nem fogja elveszíteni az utolsó szóhoz való jogát; valóban mindennek ebben a nyelvben kell kifejeződni; de talán nem ez a létezők elsődleges értelmének a helye, ahol az értelmes kezdődik.” (Hadd jegyezzük meg, hogy bár a szerző nevének franciás átírása „Lévinas” alakban hazánkban elterjedt, az ékezet nélküli alak olykor olvasható francia nyelven megjelent műveinek címlapján, és ez a helyes.)

Amint arra a *Transzcendencia és megértés* című kötet előszavában Tengelyi László, a wuppertali egyetem filozófiai tanszékének professzora, a téma magyar szakértője rámutat, Levinas volt az a filozófus, akinek egyszerre köszönhető a husserli és heideggeri fenomenológia meghonosítása francia földön, s egyben e gondolati hagyomány megújítása. Levinas nemcsak Husserl, hanem Heidegger munkásságában is fölfedezte azokat a döntő hiányosságokat, amelyek helyesbítése oly kulcsfogalmaiban érhető tetten, mint például az *arc*, a *Másik*, a *test*, az *érzékiesség* vagy éppen a *léten túli* kifejezés. Ráadásul a fenomenológiának a mai Franciaországban megjelenő harmadik alakzata, amelyhez például a katolikus Jean-Luc Marion tartozik, s amelyet a francia fenomenológia teológiai fordulatával is szokás jellemezni, szintén magán viseli Levinas hatását.

Mindez jelzi, hogy Levinas nem könnyű szerző. Mint első magyar fordítója, Tarnay László megjegyzi, a husserli vagy heideggeri kifejezéseket Levinas arra használja, hogy túllépjen eredeti jelentésükön. Így a német fenomenológiában járatlan olvasó kétségtelenül nehezen indul el Levinas megértésének útján. Az *Etika és végtelen* címet viselő beszélgetés magyar fordí-

tása, amelyet Philippe Nemo folytatott szerzőnkel a francia közszolgálati rádióban 1981-ben, ezért is lehet hiánypótló. Levinas szerényen beszél, elfogadja e sajátos beszédhelyzet egyszerűségeit, mégsem mond le arról, hogy önálló gondolkodásáról tanúskodjék az olvasó előtt.

Az első beszélgetés Levinas gondolkodása két legfontosabb forrásával, a Bibliával és a filozófiával való (első) találkozására összpontosít. A második beszélgetés Heideggerrel való kapcsolatát tárgyalja. Kiderül belőle, hogy Levinas mennyire becsüli a német filozófus gondolkodói teljesítményét: véleménye szerint a *Lét és idő* a filozófiatörténet egyik legszebb műve – együtt Platón *Phaidroszával* vagy Kant *A tiszta ész kritikájával*. Heideggernek köszönhető a *lét* igei megértése: a *lenni* történést, eseményt fejez ki.

A harmadik beszélgetés szerzőnk első önálló filozófiai művéről szól, mely *A létezésről a létezőhöz* címet viseli, s középpontjában egy sajátosan levinasi fogalom, a francia „*il y a*” áll. Szemben a heideggeri „*es gibt*”-tel (mindkettő köznyelvi jelentése „van”, „létezik”), amely a lét titokzatos bőségére, adomány jellegére utal, Levinas a közömbösség és személytelenség (lét)tapasztalatát fogalmazza meg. Hasonló ez ahhoz, amit a koncentrációs táborok foglyai éltek át: a természet tavasszal a lágerben folyó szörnyűségek ellenére kiszökik, az éjszaka csöndje és hidege a foglyok szenvedésétől függetlenül elérkezik. A levinasi „van” élményében nem a létet mint olyat tapasztaljuk meg, hanem a létet és a nemlét különbségnélküliségét, az öskáoszt. A heideggeri szorongás (*Angst*) kérdése itt föl sem merül. A kiút sem a heideggeri tulajdonképpeniség magányosan vállalt önállósága, hanem a *lemondás*: sajátos, gyökeres értelemben az énnel le kell mondania saját magáról, önállóságáról, önálló létéről a másikhoz való társas viszonyban. „*Övakodom az elcsépel* »szeretet« szó használatától, de... a felelőség a másikért, a mási-

kért való lét elhallgattatja a lét értelmetlen anónim morajlását” – mondja Levinas.

Levinas következő kötete, *Az idő és másik* a tárgya a negyedik beszélgetésnek. E mű a tárgyi megismerésnek kiszolgáltatott létből keresi a kiutat: „*A legmerészebb... ismeret sem az igazán mással hoz kapcsolatba bennünket; nem pótolhatja a társiasságot; mindörökké magány marad.*” Az idő ebben az összefüggésben egyfajta lendület, amely nem valami általunk birtokolható tárgyhoz vezet el, hanem megtöri a megismerésben és birtoklásban önmagunkhoz való visszatérés szokott ütemét. Az így, kapcsolatként értett időt példázza a férfi-nő és atya-fiú viszony.

A következő beszélgetés éppen e két kapcsolatról szól. Levinas – Platónnal együtt – az Erószot nem egybeolvadásként érti: e „*viszony pátozását az a tény adja, hogy ketten vagyunk, és a másik teljesen más*”. A fiúval való kapcsolat, amely maga a termékenység, még titokzatosabb: benne a fiú egyszerre teljesen más, s ugyanakkor valamilyen módon megegyezik az atyával. A másság e tapasztalata túl van a birtoklásán: „*A termékenységet nem tudjuk megérteni sem az ok, sem a tulajdon fogalmaival. [...] én vagyok bizonyos értelemben a gyermekem. [...] A létige itt többszörösséget és transzcendenciát fejez ki, olyan transzcendenciát, amelyet még a legvakmerőbb egzisztencialisták analízisei sem írnak le.*”

A hatodik és hetedik beszélgetés Levinas első, magyarul is olvasható főművét, a *Teljeség és Végtelen* tárgyalja, míg a második főmű, a *Másként min lenni avagy túl a léten* a nyolcadik és kilencedik beszélgetésben kerül sorra. A *Teljeség és Végtelen* a nyugati filozófia rendszeralkotó igyekezetével a nem szintetizálható viszonyokat állítja szembe: Isten és a lét, az én és a másik, a leélt élet és a történelem kapcsolatát. Az emberi szubjektivitás itt titokként, belső szándékként, *felelőségként* jelenik meg, nem kezelhető a semleges tárgyi létezők egyi-

keként. Az ember sem csupán az általános egyedi esete. „*Fontos, hogy a politika mindenkor ellenőrizhető és bírálható legyen az etika felől. A társadalmi lét e [...] formája igazságot szolgáltatna a tükörnek, amely kinek-kinek a saját életével azonos.*”

E titkot a következő beszélgetés arcnak nevezi. A másik ember arca ad hírt a Másik más-ságáról: kiszolgáltatottságáról, s ezáltal az én felelősségéről. Pontosan ez a mindent megelőző felelősség teszi énné az ént. Levinas szerint „*a másik: úr és szegény, magam pedig alárendeltje vagyok és gazdag.*” Amint azt a következő beszélgetés is hangsúlyozza, az interszjektív viszony nem szimmetrikus, az erkölcsi felelősség pedig a szubjektivitás lényegi, alapvető szerkezete. Ez kétségtelenül fontos fölismerés, azonban az olvasó úgy érezheti: az elemzés látóteréből kimarad az alapvetően nem aszimmetrikus, baráti, filiális dimenzió, amely emberségünk szempontjából legalább olyan lényeges, mint az erkölcsi felelősség lényegileg egyenlőtlen követelménye.

Az utolsó két beszélgetés világítja meg talán leginkább Levinas vallásos gondolkodását. Magatartást ebből a szempontból különös feszültség jellemzi: Levinas az európai filozófiai hagyomány egyetemes racionális beszédmódjában kísérli meg kifejezni a kifejezhetlent. Amit az ember kimond (*le dit*), az sosem azonosítható minden további nélkül a mondás aktusával (*le dire*). A mondás, az élő beszéd és eleven gondolkodás mindig több, mint annak bármely rögzíthető eredménye. A filozófia e szüntelen újramondása szüntelen visszakozás a Végtelen előtt. A Végtelenről azonban, amit Levinas bátran azonosít Istennel, nemcsak filozófiailag lehet beszélni (vagy hallgatni), hanem az ember tanúskodhat róla – anélkül azonban, hogy e *tanúskodás* bármifajta tárgyi tudást adna kezünkbe. Az etikai tanúskodás maga mutatja föl önmagán túl a Végtelen szerkezetét: senki emberfia nem mondhatja

saját magáról képmutatás nélkül, hogy erkölcsileg mindent megtett volna... Az etika *szenstésre* törekszik, illetve a tanúskodás Isten *dicsőségéről* tesz tanúságot: magáról a Végtelenről, amiről fogalmi ismeret nem lehetséges.

A tanúskodás vezet el a próféatasághoz, ami Levinas számára antropológiai-etikai alaptény. E közös emberi alapelethetség sűrűsödik össze a Bibliában, de erről tanúskodnak a nemzeti irodalmak is. Az irodalomban szólal meg, mondja ki magát az emberi arc. „*Az irodalomnak köszönhető, hogy szegyenkezőnk történelmünk miatt.*” – Nagyon fontos mondat nálunk Kelet-Európában is! – Ezen alpmeggyőződésnek felel meg Levinas Biblia-olvasata: az Írás a szerző tömör megfogalmazásában megkérdőjelezi a heideggeri magányos jelenvalólét (=az ember) jó lelkiismeretét. Az Írás üzenete és működése az ítéletidő, a szélvihar vagy Isten Lelkének erőteljes képeivel írható körül.

Levinas gondolkodását talán éppen vallásos voltában és vallásosan nem mindig könnyű követni. E nehézség gyökere nem pusztán Isten végtelen transzcendenciája, amelyet lényegében a zsidó-keresztény hagyomány elfogad, hanem szerzőnknek a vigasztaláshoz és a vallásosság egyéb alakzataihoz való viszonya. Levinas hangsúlyozza, hogy a vallásos vigasztalással nincs semmi baj, azonban csak akkor vagyunk méltók rá, ha képesek vagyunk nélküle élni. A vallástörténelem egyik igen általános tanúsága ezzel szemben éppen az, hogy az ember aligha képes vallásos vigasz nélkül (erkölcsösen) élni. Levinas kétségtelenül erőteljes és nagyon komolyan veendő erkölcsi kiindulópontot mutat föl a Másikkal való viszonyban, a vallásosság kozmikus és misztikus dimenzióiról azonban hallgat. Legalábbis úgy tűnik, számára Isten szentsége kizárólag etikai lehet. Pedig a lét adományvoltának heideggeri gondolata nyitott a vallásos értelmezésre, másrészt a zsidóság egyes irányzataitól sem idegen a teremtés vallásos dicsérete (lásd a Zsoltárok

könyvét). A Végtelen, éppen Végtelen volta miatt, aligha zárható be egy pusztán erkölcsileg fölfogott vallásosságba, legyen bármennyire vonzó és termékeny Kant után egy ilyesfajta redukcionista vallásfölfogás.

Amint Fehér M. István fogalmazta meg, a fenomenológia csakis akkor maradhat hűséges önmagához – azaz magukhoz a dolgokhoz –, ha szüntelen visszahúzódik és bevallja elégtelenségét. Ha hagyja megnyilatkozni „*magát a dolgot*”. Ekkor viszont nem zárhatja ki annak lehetőségét sem, hogy a Végtelen pontosan Végtelen voltában nemcsak végtelenül több és gazdagabb, mint amit a tanúskodás

etikai módozata jelezhet, hanem végtelenül többre képes, mint amit az emberi lehetőségekből kiinduló filozófiai gondolkodás elgondolhat. Ennek be- és fölismerése nem veti vissza szükségszerűen a fenomenológiát a lét heideggeri ontológiájába és nem semmisíti meg Levinas eredményeit, hanem bölcséletileg lehetőséget ad arra, hogy Levinas után újragondoljuk, s jobban értsük Heideggert. Ugyanakkor szabadon hagyja annak a beszédmódnak lehetőségét, amit hagyományosan így hívnak: teológia.

Bakos Gergely OSB

Olvasóink figyelmébe ajánljuk főiskolánk
Szerzestesteológiai Intézetének
közeljövőben megjelenő kiadványait

I. Kis út

1. FABIO CIARDI OMI: *Hogyan kövessem? Válasz Jézus hívására*
2. BERNHARD WALDMÜLLER: *Közösségben dönteni*
3. JOSEPH RATZINGER: *Örömötök szolgálói. Elmélkedések a papi lelkiségről*

II. Vita Consecrata

1. AMEDEO CENCINI FdCC: *A Fiú lelkülete. A szerzetesi képzés menete*
2. JUAN MARI ILARDUIA OFM: *Személyes projekt*
3. JUAN MARI ILARDUIA OFM: *Közösségi projekt*
4. TIMOTHY RADCLIFFE OP: *Új dalt énekeljetek. A keresztény hivatás*

2009. szeptember – december

2009. szeptember 3–6. A hallgatók tanévkezdő lelkigyakorlata Sümegen a Hallgatói Önkormányzat szervezésében. Tartja: Barsi Balázs OFM

2009. szeptember 7. Tanévkezdő Veni Sancte.

2009. szeptember 7. Megnyílik a könyvtár második szintje. Az itt lévő galériával együtt immár 4 szinten kutathatnak olvasóink.

2009. szeptember 19–30. A művészeti egyetemek hallgatóinak kiállítása az ARS SACRA Alapítvány rendezésében *A Szentlélek ezer arca* címmel, a főiskola aulájában.

2009. szeptember 23. Fr. Thadée Matura OFM angol nyelvű előadása: *Szent Ferenc nevezhető-e teológusnak?*

2009. szeptember 28. Baán István püspöki helynök, a főiskola oktatója előadássorozatot indít *A bizánci liturgia* címmel.

2009. szeptember 28–október 2. A főiskola vendégelőadója: Fr. Declan Mar-mion marista atya, a dublini Milltown Institute dogmatika tanszékének vezetője.

2009. szeptember 29. Az *Iránytű – Hivatástisztázó kurzus* folytatódik az 1. félévben is a főiskola szervezésében 18–35 év közötti fiatalok részére. A kurzus témái: *Istenkapcsolat; önismeret; család; szerzetesség; közösség; imádság.*

2009. szeptember 29. „Jel – jelek – jelrendszerek” építész-konferencia 1. napja a főiskolán, a MÉK Belsőépítészeti Tagozata szervezésében.

2009. október 3. Kelényi Tamás József premontrei testvér pappá szentelése Gödöllőn.

2009. október 14. Könyvtári esték: Jos Decorte emlékest. Téma: Isten leereszkedése, az ember fölemelkedése. Hitvalló Maximosz teológiai antropológiája. Az est moderátora: Bakos Gergely OSB, előadó: Vassányi Miklós filozófus (Károli Református Egyetem Bölcsészettudományi Kar).

2009. október 14–15. Tudományos konferencia – *800 éves a ferences rend* címmel – a rend lelkeségéről, történeti hivatásáról és kulturális-művészeti szerepéről a Magyarok Nagyasszonya Ferences Rendtartománya, a Pázmány Péter Katolikus Egyetem Bölcsészettudományi Kar Művelődéstörténeti Műhelye, a Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola rendezésében. A konferencia első napja a főiskolán zajlik, a második napja Piliscsabán, a PPKE BTK-n.

2009. október 16. Konferencia *Molnár Tamás eszmevilága* címmel a főiskola filozófia tanszéke, az MTA Filozófiai Kutatóintézete, a Pázmány Péter Katolikus Egyetem és a Barankovics István Alapítvány rendezésében. A konferenciát Pálinkás József, az MTA elnöke nyitja meg. Előadók: Turgonyi Zoltán (MTA FKI), Mezei Balázs (PPKE BTK), Cseri Kinga (NYME), Frenyó Zoltán (MTA FKI), Sárkány Péter (AVKF), Frivaldszky János (PPKE JÁK), Karácsony András (ELTE ÁJK), Molnár Attila Károly (ELTE BTK), Fekete Balázs (PPKE JÁK), Gáspár Csaba László (ME BTK), Ignác Lilla (PPKE).

2009. október 22–25. Erdélyi kirándulás–zarándoklat a főiskola tanáraival, hallgatóival, munkatársaival. Főbb helyszínek: Torockó hegység, Ordaskő, Vidalykő, Tilalmas erdő, Medgyes, Szászföld Királyföld, a szász települések erődtemplomai, Segesvár, Dévai Gyermekotthon, Marosillye, szentmise Gyulafehérváron az egyházmegye 1000 éves fennállása alkalmából.

2009. október 30. Az Oktatási Hivatal OH-FHF/1778-5/2009. számon nyilvántartásba vette a Főiskola által indított pasztorális tanácsadás és szervezettefejlesztés mesterképzési szakot. A meghirdetés kezdő tanéve 2009/2010.

2009. október 31. A Környezetvédelmi és Vízügyi Minisztérium „Bringázz a munkába!” kampányának őszi fordulójában az „Egyetemek” kategóriában 1. helyezést ért el a főiskola, és Elismerő Oklevelet kap a Minisztériumtól.

2009. november 14. Sapientia nap külföldi előadók részvételével: *Mit ér a katolikus tanítás válság idején?* A konferencia témája a keresztény társadalmi tanítás, amelynek különös aktualitást ad a világgazdasági válság és az új pápai enciklika (*Caritas in veritate*). A konferenciát Lukács László SchP nyitja meg. Előadók: Kerkes Sándor (a Corvinus Egyetem tudományos és oktatási rektorhelyettese), Stefano Zamagni (a Bolognai Egyetem Közgazdasági Karának professzora), Sr. Helen Alford OP (a Pápai Szent Tamás Egyetem Társadalomtudományi Karának dékánja, Béres Tamás (az Evangélikus Hittudományi Egyetem docense), Zsóka Ágnes (a Corvinus Egyetem adjunktusa). A konferencia előtt sajtótájékoztatót tart Lukács László SchP az előadók részvételével. A konferencia szünetében Helen Alford OP – Michael Naughton, *Menedzsment, ha számít a hit* című könyvének 2. magyar kiadása kerül bemutatásra.

2009. november 26. Könyvtári esték: Nagypál Emma művészettörténész előadása *Nazarena, egy remete Róma szívében (1907–1990)* címmel.

2009. december 4. A főiskola Bibliatudomány Tanszékének szimpóziuma *Aquédá (Izsák megkötözése, Genézis 22) a zsidó-keresztény hagyományban*. Előadók: Karasszon István, Xeravits Géza, Csernai Balázs, Buzási Gábor, Koltai Kornélia, Bányai Viktória, Hubainé Muzsnai Márta, Nyáry Péter. A szünetben Ilka Gábor szobrászművész kiállításának bemutatása.