

TANULMÁNYOK

Hit és új evangelizáció

TÖRÖK CSABA: Kultúra és új evangelizáció	1
GÖRFÖL TIBOR: <i>Exemplum fidei?</i> A keresztény hit krisztológiai és trinitárius alapja Hans Urs von Balthasarnál	21
VÁLÓCZY JÓZSEF: Az idő kérdésének posztmodern kori kihívása a kereszténység számára	36
HANTOS-VARGA MÁRTA: Interdiszciplináris szempontok a katolikus politikai cselekvés értelmezéséhez	45

SZERZETESSÉG

GÁZAI SZENT DÓROTHEOSZ: A lemondásról	77
---------------------------------------	----

DOKUMENTUM

ROWAN WILLIAMS: Beszéd a püspöki szinóduson (2012)	96
--	----

RECENZIÓK

Szabó Mária: A zoltárok kincsei (Szatmári Györgyi)	105
Elena Bosetti: Énekek éneke (Thorday Attila)	106
Puskás Attila: Megismertük és hittük a szeretetet;	
Karen Kilby: Balthasar. A (very) critical introduction (Tóth Beáta)	108
Válóczy József: A megosztott Logosz (Hegyi Márton)	111
Nemeshegyi Péter: „Megesett rajtuk a szíve”; Számadás a reményről;	
Istenkereső ember, emberkereső Isten (Hernádi Mária)	112
John Gaskin: The Traveller's Guide to Classical Philosophy;	114
Sárkány Péter – Zsók Ottó (szerk.): Die Grundlagen der Logotherapie.	
A logoterápia alapjai;	115
Elisabeth Lukas: A logoterápia tankönyve (Bakos Gergely OSB)	116

FŐISKOLÁNK ÉLETÉBŐL

2013. augusztus – december	118
----------------------------	-----

Kultúra és új evangelizáció

TÖRÖK CSABA

Abstract

By focusing on the relationship between culture and new evangelization, this study analyses the dialogical character of faith–culture relationship (part one) and the ecclesiastical-magisterial evaluation of the situation of Western societies which are characterized by two great tendencies: the reduction of (valid) knowledge to scientific data and the predominance of individualism (part two). These conditions present true challenges for theology not merely on the methodological, but also on the factual plane. Therefore, *theo-logical* investigation must develop a new stance, one which is attentive to the world and its influences by readily learning from the world, and one which performs not only an objective (objectivating) and monological discourse on God, culture and the human being, but develops a real dialogical Christian identity which is compatible with Jesus's never changing, yet always renewed invitation for mission with regard to the Reign of God (part three).

Keywords: *faith, culture, new evangelization, dialogue, fundamental theology*

Kulcsszavak: *hit, kultúra, új evangelizáció, párbeszéd, fundamentális teológia*

Az új evangelizációról tartott püspöki szinódus és a Hit Éve kezdeményezése aktualitást adott egy olyan kérdésnek, amely a II. Vatikáni Zsinat óta egyre inkább a hittudományos érdeklődés középpontjába kerül: milyen a viszony a keresztény hit és a minket körülölelő kultúra valósága között.¹ A problémafelvetés több szempontból is jelentőségteljes: egyrészt segít megérteni, miként alakult ki ke-

TÖRÖK CSABA katolikus pap, az Esztergomi Hittudományi Főiskola oktatója;
cstorok@gmx.net

¹ A zsinati és zsinat utáni katolikus teológia értékeléséről lásd MICHAEL PAUL GALLAGHER: *Fede e cultura. Un rapporto cruciale e conflittuale*, San Paolo, Cinisello Balsamo, 1999, 56–

reszténységünk, teológiánk mai jól ismert, mondhatni standard arcolata; másrészt – feltárva és értelmezve helyzetünket a kulturális itt és mostban – támpontot adhat a távlatok felvázolásához, az előttünk álló kihívások egyre valóságosabb és életképeesebb áttekintéséhez. Hisz végső soron ez a feladatunk: a kinyilatkoztatás segítségével a valóságról szólni.² Ezért is hangsúlyozta boldog II. János Pál a *Fides et ratio* enciklika végén: „Szükségét érzem, hogy ezt az enciklikát azzal a gondolattal zárjam, mely elsősorban a teológusoknak szól, hogy különös figyelmet szenteljenek Isten Igéje filozófiai vonatkozásaira, és olyan gondolatmenetet kövessenek, melyből következik a teológiai tudomány spekulatív és praktikus jelentősége” (nr. 105). A „praktikus jelentőség” tulajdonképpen nem más, mint Wojtyła pápa nagy meglátása első enciklikájában, a *Redemptor hominis* kezdetűben: „Az Egyház útja ez az ember, és erre az útra épül minden más út, melyen az Egyháznak járnia kell” (nr. 14). Ehhez kapcsolódva adja meg azt a nagy és tágas keretet, amelyben a hittudomány művelése nem pusztán öncél, eszmei játszódás, elvont fogalmi okoskodás, hanem valóban hiteles és elkötelezett szolgálat lehet, hűen a missziós parancshoz (Mt 28,19):

„Mivel pedig ez az ember az Egyház mindennapi életének és tapasztalatainak, küldetésének és munkájának útja, az Egyháznak mindig meg kell újulnia, tekintetbe véve azokat a körülményeket, melyek között az ember él. Tudnia kell az ember egyre új képességeiről, melyek az új irányzatokban mutatkoznak meg. De az Egyháznak ismernie kell az emberre leselkedő veszedelmeket is, továbbá ismernie kell mindent, ami útjában áll annak, »hogy az ember élete egyre emberibb legyen«, s hogy az egész élet az ember méltóságához igazodhassék. Egyszóval tudnia kell minden akadályról is” (RH 14).

Jelen írásunkban arra teszünk kísérletet, hogy e keretet vizsgáljuk meg közelebbről, felmutatva azon pontokat, amelyek eszközül és segítségül szolgálhatnak az új evangelizáció nagy művének sikeres előreviteléhez. Eközben tá-

80; AYLWARD SHORTER: *Toward a Theology of Inculturation*, Wipf & Stock, Eugene (OR), 1999, 179–238.

² Ehhez lásd TÖRÖK CSABA: A teológia mint a valóság nyelve az illúziók világában, in Pus-kás Attila – Perendy László (szerk.): *Az ember krízise: vágyódás és megkísértettség között. Antropológiai reflexiók a teológiában* (Varia Theologica 4), Szent István Társulat, Budapest, 2013, 279–304.

maszkodunk arra az érdekes és a maga módján egyedülálló dokumentumra, a *Lumen fidei* kezdetű enciklikára, amely egyszerre utolsó és első: a lemondott pápa, XVI. Benedek pontifikátusának záró, Ferenc péteri szolgálatának kezdő körlevele, egyfajta „négykezes”, ahogyan nem egy kommentátor jellemezte, amelyben Róma két egymást követő püspöke közös hangon egyetlen valóságról: a hitről szól.

1. A KERESZTÉNY HIT ÉS A KULTÚRA PÁRBESZÉDE

Magától értetődő, hogy a hitről való beszéd mindannyiszor a tér és idő egzisztenciális koordinátái között hangzik el. Már az alap, a *logosz tou Theou* is emberi szóval s emberi szóban ér el bennünket (vö. a DV I. és II. fejezete), s az arra adott értelmes emberi válasz, a *theo-logia* szintén az adott kor és kultúra szövetében ölt testet. Mindig voltak és vannak olyanok, akik a kultúra hatását az isteni és az isteniről szóló szóban veszélynek, sőt egyenesen botránynak, kártékony elemnek tekintik, mivel – szerintük – ezzel az emberi bölcselkedés, a humánus logikája elferdíti, akár meg is hamisítja az őseredeti üzenetet.³ Ekként kiálthat fel Tertullianus: „Mi dolga van Athénnek Jeruzsálemmel? Az Akadémiának az Egyházzal?”⁴ Ez a látásmód azonban nemcsak hitelvileg, de a valóság rendjében is téves, mert azt feltételezi, hogy létezhet egy „kulturásemleges”, „kulturátranszcendens” isteni szó. Csakhogy ez a megközelítési mód nem más, mint az absztrakciók absztrakciója: hisz lehet-e egy szó, egy fogalom, bármilyen emberi gondolkodás „kulturásemleges”? Már a próféták általi, vagy Krisztusban megvalósuló isteni megszólalás (vö. Zsid 1,1–2) – mint olyan – kulturális tény, hiszen egy nyelv, egy világkép, egy konkrét emberi valóság összefüggésrendszerében értelmes és értelmezhető. Ennek tagadása nem más lenne, mint a megtestesülés üdvrendi dinamikájának az elvetése, a „vere homo” kiiktatása a hitvallásból. Egy konkrét bib-

³ Erre példa az antimodernista válság, amelynek értékeléséhez lásd DARREL JODOCK (ed.): *Catholicism contending with modernity. Roman Catholic modernism and anti-modernism in historical context*, Cambridge University Press, Cambridge (UK), 2000; JOHN THORNHILL: *Modernity. Christianity's estranged child reconstructed*, Eerdmans, Grand Rapids (MI) – Cambridge (UK), 2000; HUBERT WOLF (Hrsg.): *Antimodernismus und Modernismus in der katholischen Kirche. Beiträge zum theologiegeschichtlichen Vorfeld des II. Vatikanums*, Ferdinand Schöningh, Paderborn, 1998.

⁴ TERTULLIANUS: *De praescr. haeret.*, 7, 9 (CCL 1, 193).

liafordítási, a héber szöveget a hellén nyelvbe és kultúrába átvezető eset kapcsán reflektál ezen alapadottságra a *Lumen fidei* enciklika:

„Azt gondolhatnánk, hogy a Biblia görög változata, amikor a [hitet leíró – T. Cs.] »biztosnak lenni« kifejezést »megérteni«-vel fordította, mélységes változást okozott a szövegben, amennyiben az Istenre való ráhagyatkozás bibliai fogalmát hátrahagyta a megértés görög fogalmáért. Mindazonáltal ez a fordítás, amely bizonytalannal elfogadta a hellenista kultúrával folytatott párbeszédet, nem idegen a héber szöveg mély dinamikájától” (nr. 23).⁵

Vagyis az isteni kinyilatkoztatás és annak írásos rögzítése, a Biblia történeti és nyelvi tény. Nem feledhetjük, hogy már maga a kinyilatkoztatás aktusa implikál valamiféle „fordítást”: Isten örök igazsága és bölcsessége emberi szóban szólal meg. Ez magától értetődően korlátok közé szorítást jelent (hacsak nem vélelmezzük, hogy az isteni igazság totálisan és a maga tökéletességében felhangozhat egy korlátozott emberi kifejezőmódban – ez azonban teljességgel fenntarthatatlan álláspont, amely veszélyes fundamentalizmushoz vezetne), amit Isten szabadon, önként felvállal, hisz csak így tud az emberrel *kommunikálónak* válni.⁶

Ennek az isteni kommunikációnak egy nagy célja van: az ember üdvössége (ahogyan azt például a Trentói Zsinat is kiemelte, amikor az *üdvhozó* igazságról beszélt, vö. DH 1501). Az ember, aki hit által fogadja be a kinyilatkoztatást, ebben a befogadási aktusban mindannyiszor kulturális lényként jelenik meg: saját nyelvének, világról való ismereteinek és elképzelésének, történetiségének és társadalmiságának a koordináta-rendszerében tudja megadni az engedelmességet, a ráhagyatkozást, a bizalmat az emberi szó révén megszólaló Istennek (vö. DH 3008).⁷ Ez a kommunikatív aktus – az *üdvhozó* igazság Isten általi

⁵ Az enciklika hivatalos magyar fordítása tanulmányunk megírásával egy időben kerül megjelentetésre. Ennek okán a tanulmányban végig a saját fordításunkban közöljük a LF-ből vett idézeteket.

⁶ Történetek már kísérletek a kinyilatkoztatás és a hit kommunikációs aktusként való leírására a fundamentális teológiában, pl. UMBERTO CASALE: *Il Dio comunicatore e l'avventura della fede*, Elledici, Torino, 2003.

⁷ „Cum homo a Deo tanquam Creatore et Domino suo totus dependeat, et ratio creata increatae veritati penitus subiecta sit, plenum revelanti Deo intellectus et voluntatis obsequium fide praestare tenemur.”

kinyilatkoztatása, s a kinyilatkoztatott szó emberi, hit általi befogadása – feltárja, miként válik a kultúra nem pusztán semleges közvetítő csatornává, de adott esetben eszközzé is. Pont az igazság megismerésének héber és görög felfogása kapcsán mutatja ezt be a *Lumen fidei* enciklika, hangsúlyozva, hogy a két megközelítés (héber–hallás, görög–látás) szélsőséges szembeállítás⁸ semmilyen módon nem állja meg a helyét, sőt a Szentírás félreértelmezéséhez vezet. Ugyanis: „Ezzel szemben világos, hogy ez a feltételezett szembenállás nem felel meg a bibliai tényeknek. Az Ószövetség összekapcsolta a megismerés mindkét típusát, mivel egyesítette Isten Szavának hallgatásával az ő arca látásának a vágyát. Ily módon kifejlődhetett egy párbeszéd a hellenista kultúrával, egy olyan párbeszéd, amely a Szentírás szívéhez tartozik” (LF 29).

Vagyis a hit–kultúra-viszony ott él a szentírási tanítás középpontjában, s azt kell mondanunk, hogy semmilyen hiteles keresztény teológia nem művelhető, ha a hitre vonatkozó kijelentéseket kiszakítjuk abból a párbeszédből, amely szüntelenül tart a kinyilatkoztatás első üdvrendi momentumától kezdve egészen napjainkig.

Ha mindezt a keresztény (egyházi) gyakorlat nyelvére fordítjuk le, vagyis azt vizsgáljuk, ez a kulturális dialógus miként határozza meg a módot, ahogyan a krisztushívők élnek ebben a világban, rögtön elérkezünk az egyik legnagyobb dilemmához: utasítsuk el a bűnös világot, zárjuk ki magunkat belőle, vagy esetleg épp ellenkezőleg: merüljünk el benne, a kovász-hasonlat mintájára járjuk azt át, tudva, hogy eközben az is át fog járni bennünket?⁹ Nem szabad azt hinnünk, hogy itt egy új keletű kérdésről van szó. A legelső keresztények számára is nehézséget jelentett megtalálni a helyes viszonyt az uralkodó kultúrával – ráadásul az ő esetükben mindezt nehezítette az a tény is, hogy a Birodalom ül-

⁸ „Ami az igazság megismerését illeti, a hallást olykor szembeállították a látással, amely utóbbi a görög kultúra sajátja. A fény, ha egyrésztől fel is kínálja az egész szemléletét, amelyre az ember mindig vágyakozott, másrésztől azonban úgy tűnik, nem hagy helyet a szabadságnak, mivel az égből száll alá, s közvetlenül a szemhez érkezik, anélkül, hogy kérné a szem választát. Ezen felül látszólag egy statikus szemléletre hív meg, elválasztva attól a konkrét időtől, amelyben az ember örül és szenved. Ezen felfogás szerint a megismerés bibliai megközelítése szemben állna a görög felfogással, amely a valóság teljes megértését keresve a látáshoz kapcsolta a megismerést” (LF 29).

⁹ A hit–kultúra-viszony modellezésére tett kísérleteket rendbe szedve, egymással összehasonlítva hozza a következő, mára klasszikussá vált mű: RICHARD NIEBUHR: *Krisztus és kultúra*, Harmat – Sárospataki Keresztény Filozófiaintézet, Budapest, 2006.

dözte, elnyomta őket. Épp ezért nagy jelentőségű minden kutatás, amely e kort ebből a szempontból vizsgálja.¹⁰

A fundamentális teológia szemében különös fontossággal bír ezen a téren az ókeresztény apologetika születése. Egyesek úgy vélik, hogy az apológia ellenpólusa a dialógusnak, a párbeszédnek: míg ez utóbbiban a felek „barátságosan beszélgetnek”, addig az első esetében harcról, háborúról, erőszakos védekezésről, „intellektuális csatározásról” van szó. Ez azonban a lényeg félreértése. Épp az egyházatyák apologetikus fáradozásai mutatják legjobban azt a módot, ahogyan a korabeli kereszténység kapcsolatba, párbeszédre igyekezett lépni kora kultúrájával. Ennek kapcsán megjegyzi J. Aagaard: „A hit keres egy olyan alakot, amelyben megismertetheti magát... Az apologetika arra irányuló fáradozás, hogy alakot találjunk a keresztény hitnek. A párbeszéd pedig eszköz arra, hogy a keresztény hitet közvetítsük a kortárs kultúra felé. A párbeszéd során hitünk tartalmát olyan formában fejezzük ki, amely alkalmazkodott a modern világ gondolkodásához.”¹¹

Emlékezhetünk Jusztinosz munkásságára, a pogány Kelszosz vádjaira és Órigenész válaszára – olyan bizonyságok ezek, amelyekben nem feltétlenül csak a harcot, az eszmei küzdelmet, hanem a kulturális párbeszéd (olykor gyötrődő) fáradozását is megláthatjuk. Ez az írásban rögzített „lenyomat” egyébiránt a kor kereszténységének a belső őrlődését is visszatükrözi: hisz a bibliai erkölcs kötelezte a hívőt arra, hogy jó állampolgár, a császárért és a Birodalomért imádkozó ember legyen, miközben a saját állama, a saját uralkodója, a saját társadalmi rendje újra meg újra az életére tört. A keresztény, aki erkölcsös, jó alattvalója volt Rómának, bizonyos értelemben „apológiát” vitt végbe: létezésével képezett hidat hit és kultúra között, folytatott párbeszédet a legáltalánosabb emberi valósággal.

Ennek a dialógusnak az értékelése nehéz, hisz évszázados előrehaladása által magával hozta a Birodalom, az antik kultúra arculatának végérvényes megváltozását, emellett természetesen a keresztény hit „inkulturálódását” is, elsősorban a filozófiai műveltség átvétele által, ami lehetővé tette a szisztematikus teológia megszületését. Ezen folyamat minden vetületének bemutatása messze túlnő jelen írásunk keretein. Azonban érdemes annak kapcsán alapvető megfontolá-

¹⁰ Ehhez lásd CHRISTIAN GNILKA: *Kultur und Conversion* (XPHEΣIΣ. Die Methode der Kirchenväter im Umgang mit der antiken Kultur II.), Schwabe & Co., Basel, 1993.

¹¹ JOHANNES AAGAARD: *Dialog and Apologetics*, *Update and Dialog* (June 1992) 12–14; idézi REINHART HUMMEL: *Religiöser Pluralismus oder Christliches Abendland? Herausforderung an Kirche und Gesellschaft*, WBG, Darmstadt, 1994, 179.

sokat tenni, hogy milyen volt ezen hosszú folyamat és fejlődés során a keresztény ember *magatartása*, viszonyulása. Elfogadhatjuk J. Lehnen meglátását mint tömör összefoglalást:

„A vértanúságok felmutatják az integráció határait, megmutatják, hogy ellenálltak az államban való teljes feloldódásnak. Ehhez a világ mulandóságának a gondolata és Krisztus parúziájának a várása adott erőt. Az idegenség gondolata, a nem-evilágból-valóság relativizálta a keresztények integrációját, azonban nem kérdőjelezte meg azt. Egy Diognétosz-levél végkövetkeztetése nem a teljes elfordulásban ragadható meg, hanem a világ kritikus, egy bizonyos távolságból megvalósuló vezetésében. Sokkal inkább a világban való kritikus jelenlétről volt szó.”¹²

Távolról lenni közel, idegenként vállalkozni a kultúrába való belépésre – ezek a kifejezések, értelmezési módok mintha Jézus furcsán csengő gondolatát adnák vissza: „Nem azt kérem tőled, hogy vedd ki őket a világból, hanem hogy óvd meg őket a gonosztól. Hiszen nem a világból valók, amint én sem vagyok a világból való” (Jn 17,15–16). A világban lenni, de nem a világból valónak lenni: már-már paradoxon ez, mégis leírja azt, hogy milyen módon valósulhat meg a lehetséges és szükségszerű párbeszéd Isten és ember, hit és kultúra, kereszténység és emberi valóság között.

2. A KERESZTÉNY HIT KORUNK KULTÚRÁJÁBAN

Napjainkban igen sok helyzetértékelés jelenik meg nyugati világunk kulturális állapotáról. Számos gondolkodó egyenesen borúlátó, hiszen a nyilvánvaló válságjelenségek mélyén egy még radikálisabb, szó szerint a gyökereket érintő krízis válik kitapinthatóvá.¹³ Mindazonáltal a szépnek idealizált múlt s a csúf jelen ellentétjárja inkább költői, semmint realista. Amikor tehát hiteles állapotfel-

¹² JOACHIM LEHNEN: Zwischen Abkehr und Hinwendung. Äußerungen christlicher Autoren des 2. und 3. Jahrhunderts zu Staat und Herrscher, in Raban von Haehling (Hrsg.): *Rom und das himmlische Jerusalem. Die frühen Christen zwischen Anpassung und Ablehnung*, WBG, Darmstadt, 2000, 1–28, 28.

¹³ Ennek kapcsán lásd JOSÉ MARÍA MENDEZ: Gazdasági válság vagy az értékek válsága?, *Communio* 18 (2010/1–2) 40–62.

mérésre törekszünk, el kell kerülnünk a félrevezető leegyszerűsítéseket, s a kortárs jelenségeket a maguk komplexitásában, szellemtörténeti kibontakozásában kell szemlélnünk.

J. Daniélounak, a jeles hittudósnak van egy írása, amely hazánkban kevésbé ismert: *Az értelmiségiek által elárult kultúra*.¹⁴ Ebben a szerző rámutat, hogy körünk körképének kialakulása terén hatalmas a felelőssége az értelmiségnek.¹⁵ Kiemeli, hogy már az egyházatyák is az intellektus, a szellem bűneit (a bálványimádást, a hitehagyást és az eretnekséget) tekintették a legsúlyosabbnak, borzalmasabbnak, mint a test vétkeit – éppen azért, mert ezekben és ezek által az ember saját értelmi konstitúciójával fordul szembe, a megértés képességéből fakadó erkölcsi kötelezettségét tagadja meg. Ez a pont az, ahol napjaink „írás-tudóinak” is komoly felelőssége van: a vallástól elszakított megismerés, az abszolútumtól eloldott kérdés és válaszadás, az etikától elválasztott tudomány formálja azt a kontextust, amelyben élünk. Nem egyszerűen Isten megtagadásáról, az egyre általánosabb (legalábbis gyakorlati) ateizmusról van itt szó,¹⁶ hanem egy egészen új antropológiai közeg kiforrásáról.

„Isten elutasítása ideológiává válhat, s így kollektív karaktert ölthet. Ezt egy közkeletű kifejezéssel élve szekularizmusnak nevezik. Egy ilyen típusú helyzetben a szellem olyan kontextusban találja magát, amelyből hiányzik Isten, s ez a kontextus elgyengíti őt. Kialakul egy olyan látásmód, amely megakadályozza a szellemnek, hogy felfogja a jeleket, amelyeken keresztül Isten szüntelenül beszél hozzá, és ily módon eljut egy olyan társadalomtípushoz, amelyben Isten hiánya tűnik a normális valóságnak, a vallás pedig különöc túlélő formának látszik. Lehetséges, hogy ez a vallásos válság azzal függ össze, hogy többé már nem fogják fel azokat a jeleket, amelyeken keresztül a vallások kifejezték önmagukat.”¹⁷

¹⁴ Mi az olasz fordítás alapján idézzük: JEAN DANIELOU: *La cultura tradita dagli intellettuali* (Serie „I Pellicani”), Lindau, Torino, 2012.

¹⁵ Ezt fájóan tudatosította a Babits Mihály által Magyarországon megismertetett kötet: JULIEN BENDA: *Az írástudók árulása*, Fekete Sas, Budapest, 1997 (a kiadás hozza Babitsnak a művet bemutató, értékelő tanulmányát is).

¹⁶ Ehhez lásd egy korábbi tanulmányunkat: TÖRÖK CSABA: Mintha nem is lenne Isten? Eszmélkedés hitről és hitetlenségről, in Szécsi József (szerk.): *Keresztény-Zsidó Teológiai Évkönyv 2010*, Keresztény-Zsidó Társaság, Budapest, 2011, 287–302.

¹⁷ JEAN DANIELOU: *La cultura tradita dagli intellettuali*, i. m. 72–73.

Mindez egybecseng az ókeresztény apologetika helyzetéről fentebb elmondottakkal: a hittudomány elsődleges feladata így ma is, mint egykor, ugyanaz. Keresnie kell a hit önkifejező, de ugyanakkor a mai ember számára is érthető formáit, amelyek csakis a kulturális valóság iránti érzékenység, a párbeszéd által lelhetőek fel.

Hasonló álláspontot tesz magáévá a *Lumen fidei* kezdetű enciklika, amikor a következő helyzetleírást tárja elénk: „Kultúránk elvesztette Isten konkrét jelenlétének, világban való cselekvésének az érzékét. Úgy gondoljuk, hogy Isten odaát van, a valóság egy másik szintjén, elválasztva a mi konkrét viszonyainktól” (LF 17).¹⁸ Az isteni iránti érzék egyfajta napfogyatkozásáról van itt szó – e képet XVI. Benedek pápa többször is alkalmazta –, amely végül azt eredményezi, hogy átalakul az ember lelki-szellemi világa. Egy olyan kultúra, amely érzéketlen Isten jelenlétére, végül az ember jelenlétét sem tudja megragadni, elharapózik benne a személytelenség, az erőszak, a jóváhagyó semmittevés és cinosság a társadalmi szintű igazságtalanság megannyi formájával szemközt.

Ezzel egy időben megváltozik az igazsághoz való viszonyunk is. Az önmagunkon való túllépés, túlkérdés, túllátás képessége vagy szándéka nélkül lezajlik a minket körülölelő valóság fájdalmas megcsonkítása: a mindenféle ismeret- és tudományelméleti izmusok lecsupasztják a világot a pozitívan tapasztalhatóra, a tudományosan elgondolhatóra, elfeledve az ókori bölcsélet egyik legfontosabb meglátását: a valóság és a tapasztalat, a fogalmi gondolkodás és a tapasztalás teljessége soha nem fedik át egymást tökéletesen. Maga a világ túlnő rajtunk, és ennek tudata teszi lehetővé, hogy tudásunk és igazságkeresésünk mindvégig megőrizze a rácsodálkozás képességét, a valóban kritikai gondolkodás lehetőségét. Ám ha elhisszük, hogy a tudomány, illetve a technika a valóság átfogó és teljes képét nyújtja, ezzel költőietlenné, sivárrá tesszük az igazság fogalmát, alkalmatlanná arra, hogy az egyén és a közösség számára egzisztenciális alapul szolgáljon.¹⁹

¹⁸ A dokumentum még hozzáteszi: „Ám ha így lenne, ha Isten képtelen lenne cselekedni a világban, akkor szeretete nem lenne valóban hatalmas, valóban reális, és ily módon nem is lenne igazi szeretet, amely képes beteljesíteni azt a boldogságot, amelyet ígér. Teljességgel lényegtelen lenne, hogy hiszünk benne, vagy sem. A keresztények azonban Isten konkrét és hatalmas szeretetét vallják, amely ténylegesen működik a történelemben, s meghatározza annak végső kimenetelét. Vallják azt a szeretet, amely olyanná lett, hogy találkozhatunk vele, amely Krisztus Szenvedésében, Halálában és Feltámadásában nyilatkoztatta ki teljességgel magát.”

¹⁹ Mindehhez lásd CHRISTIAN DUQUOC: *La teologia in esilio. La sfida della sua sopravvivenza nella cultura contemporanea* (gdt 302), Queriniana, Brescia, 2004, 12–15.

„A kortárs kultúrában gyakran hajlanak arra, hogy csakis a technológia igazságát fogadják el az igazságként: az igaz, amit az ember képes megalkotni és lemérni a tudományával, azért igaz, mert működik, s ily módon kényelmesebbé és egyszerűbbé teszi az életet. Manapság ez tűnik az egyetlen biztos igazságnak, az egyetlennek, amely megosztható másokkal, az egyetlennek, amelyről lehet közösen vitatkozni, s amely érdekében közösen elköteleződhetünk” (LF 25).

Ezáltal ránk köszönt a „hegemóniát gyakorló technika” kora,²⁰ amelyben minden egész széttoresz, s az ember úgy érezheti, hogy „egy rossz szekér fut vele” a világ beláthatatlan és értelmezhetetlen országútján.²¹ Ugyan – épp a dolgok lényege okán – a valóság teljessége soha nem rekonstruálható tisztán a tapasztalati tudományok módszerével, mégis elhisszük, hogy így van, úgy véljük, a részek tudományai végül kiadják az egészet. Az érvényes tudás ezért csakis a tudományos ismeret (természetesen /neo-/pozitivista módon értve a tudomány fogalmát), minden más tudásforma *a priori* diszkvalifikálására kerül. E tendencia kivetülése megfigyelhető az emberi társadalomban is. Az egésznek, a közösségnek a szemlélete háttérbe szorul, s egyeduralomra tesz szert az individuum-központú gondolkodás. A közjó, a közérdek nem más, mint az egyéni érdekek lehetőség szerint harmonikus egymás mellé rendezése, az erkölcs nem egyéb, mint az individuum számára kellemes, élményt adó vagy éppenséggel hasznos társadalmi léptékű kiterjesztése.²²

„Másképp itt vannak aztán az egyén igazságai, amelyek lényegük szerint azzal szemben hitelesek, amit mindenki bensőjében érez, csakis az individuum számára érvényesek, és amelyeket nem lehet javaslatként a többiek elé tárni azzal az igénnyel, hogy a közjót szolgálják. A nagy igazságot, a személyes és társadalmi élet összességét megmagyarázó igazságot gyanakodva szemlélik. Nem ez volt talán – kérlek – az az igazság, amelyre a múlt század nagy totalitarizmusai igényt formáltak, egy olyan igazság, amely úgy kényszerítette ki a maga globális felfogását, hogy eközben összezúzta az

²⁰ Vö. uo. 15–17.

²¹ Vö. ADY ENDRE: *Kocsi-út az éjszakában*. A költő által visszaadott hangulat, pillanat, érzés mintha szimbolikus leírása lenne a valóság *egész-ségét* elvesztett emberi létnek.

²² Ehhez lásd TÖRÖK CSABA: Közjó vagy közérdek? Megfontolások a gazdasági világválság kapcsán, *Communio* 18 (2010/1–2) 63–81.

egyén konkrét történelmét? Csakis egyfajta relativizmus maradhat fenn tehát, amelyben a mindenekre vonatkozó igazság kérdése, amely tulajdonképpen az istenkérdés is egyben, már nem érdekes” (LF 25).

Csakhogyan ebben a keretben a nagy, kultúrát és társadalmat egybetartó emberi értékek, mint például a közjó, a szolidaritás, az egyenlőség (gazdasági értelemben is), vagy éppenséggel a méltósághoz, szabadsághoz, a *privacy*-hoz való jog pusztán utópia, absztrakció marad. Hiszen olyan valóságokról beszélünk itt, amelyek nem önmegalapozók, amelyek előfeltételeznek egy egységes világnézetet és értékrendet, amelyek pusztán az egyedi vélemények összehangolásaként képtelenek kiforrni egy gyakorlatban is működő alakzatot. Ez azt eredményezi, hogy egész emberi valóságunk, amely körülvesz bennünket, amelynek mi magunk is részei vagyunk, állandó mozgásban és változásban létezik. Minden: család, barátság, szerelem, párkapcsolat, hivatás, munka, szakma, életcél csupán egy meghatározott időre szól – épp addig, ameddig az egyénnek még hasznos, kellemes vagy szükséges. Ferenc pápa ezért nem annyira szekularizmusról vagy etikai relativizmusról beszél, mint elődei (bár világos, hogy ezek valós jelenségek), hanem az „ideiglenesség kultúrájáról” szól, mint a következő beszédében is, amelyet 2013. július 6-án mondott el papnövendékek előtt:

„Figyeljete ide: mi mindannyian, még mi, idősebbek is, mi is az ideiglenesség kultúrájának a nyomása alatt állunk; és ez veszélyes, mert az ember így nem teszi fel az életét egyszer s mindenkorra egy lapra. Megházasodom, ameddig tart a szerelem; apáca leszek, de csak »egy időcskére...« [per un tempino], »egy kis időre«, és aztán majd meglátom; azért leszek kispap, hogy pap legyek, de nem tudom még, hogy ér véget ez a történet. Ez nem fér össze Jézussal! Nem nektek teszek szemrehányást, hanem az ideiglenesség e kultúrájának, amely mindannyiunkat alaposan összever, mivel nem teszünk jót: ugyanis nagyon nehéz napjainkban definitív döntést hozni.”²³

Ferenc pápa az emberi egzisztencia felől ragadja meg azt a nagy jelenséghalmozatot, amelyet elméleti-bölcseleti oldalról már elődei körüljártak. Az elvilágiasítás programja, az értéksemlegesség, sőt érték-közönyösség, az egyénközpontúság, a fogyasztói szemlélet együttes kihatása az, hogy eltűnt létezésünkéből a nagyobb,

²³ A szöveg elérhető: http://www.vatican.va/holy_father/francesco/speeches/2013/july/documents/papa-francesco_20130706_incontro-seminaristi_it.html

a teljesebb. A tér, amelyben élünk, csupán kietlen és sivár kozmoszparány, az idő, amely megadatik számunkra, csak egy súlytalan pillanat az ésszel fel nem érhető év-milliárdnyi távlatok tükrében. Vágyunk arra, hogy „a mindenséggel mérjük magunkat”,²⁴ ugyanakkor egyre világosabban érezzük és tudjuk, hogy mind egyéni életünkben, mind emberi közösségünk nagy szintjén képtelenek vagyunk erre.

Ez sajátos állapotot eredményez. Lassanként eltűnik szemünk elől a magabiztos és erőteljes modernitás (a maga hasonlóképpen magabiztos és erőteljes valláskritikájával egyetemben), s helyébe lép az a posztmodern, amely egyedi stílusával kifut minden korábbi vallásos-evangelizációs módszertan „karmai” közül.

„Ha a modernitás elhozta a világok különválasztását, és ha tartós hatása nem annyira ideákban vagy ideológiákban, hanem az érzékenységben állt, akkor most a posztmodern újranyithat egynéhány ajtót annak okán, hogy alázatosabban ismeri el a sebesüléseket és szükségleteket; ebben az értelemben a posztmodern napjainkban inkább a vallásos elkötelezettség barátjának, semmint ellenségének tűnhetne.”²⁵

Ám ez a típusú posztmodern érzékenység mégsem egyértelműen „vallásbarát”, mert van egy másik oldala is: egyfajta apátiát hordoz magában a (vallásos) igazság mindennemű lehetőségével szemben.²⁶ Ez pedig oda vezet, hogy az ember istenvágya néhány (jól piacósított és „egyéni szabott”) spirituális technika fogyasztási, sőt élvezeti cikké degradált formátumában nyer kielégületlen kielégítést.

Ha kellő érzéssel és érzékenységgel tekintünk ezekre a „tünetekre”, lassan megértjük, hogy micsoda hiba, sőt bűn az, ha az Egyház tanítása a fennálló kultúra elleni fegyverként, támadóeszközként, erőteljes és lehengerlő „igazság-reprezentációként” jelenik meg. Hisz a fenti szempontok (amelyek ténylegesen ellentétesek a keresztény hit ember-, Isten- és valóságképével) nem sebezni akarják a hitet, hanem ezek maguk a sebek, amelyeket emberként mi mindannyian hordozunk.²⁷ A szélsőséges individualizmus nem támadó ideológia, hanem egy

²⁴ Vö. JÓZSEF ATTILA: *Ars poetica*.

²⁵ MICHAEL PAUL GALLAGHER: *Fede e cultura*, i. m. 133.

²⁶ Ezzel persze máris más kulturális szövegekörnyezetet teremt a vallási diskurzus számára, lezárva a harcoss és támadó modernitás kritikájának korát, vö. uo.

²⁷ Ezen a ponton megjegyezzük, hogy teológiánknak, Istenről való beszédünknek igencsak jót tenne, ha a „mi-ők” kettősosztat helyett felvállalnánk a krisztusi szolidaritást minden embertestvérünkkel, s gyakrabban szólnánk a közösség felvállalásának „mi”-retorikájával.

közösségvesztett ember egyetlen lehetséges védekező mechanizmusa: önmagamat állítom, még hozzá mind erőteljesebben, hogy legalább ez a stabil pont megmaradjon az életemben. Ha megnyílnék, sebezhetővé válnék, odafordulnék a többiek felé, azt kockáztatnám, hogy még ezt az egy biztos pontot is elveszítem. Akármire tekintünk is korunk valóságában (legyen az az elszemélytelenedés, az anyagiasság, az önzés, a kapcsolatok hiánya, az igazságtalanság elhárpózása és így tovább), mindenben az emberi lét sebzettségét, megváltásra szorultságát kell felismernünk. Nem véletlen, hogy a kortárs teológiák egyre sürgetőbben odafordítják tekintetünket a fájó sebhelyekre: a szegények,²⁸ az elnyomottak és legyőzöttek, a szenvedők,²⁹ a nők,³⁰ az igazságtalanságot szenvedők felé.³¹ D. Sölle ekként összegzi ennek az opciónak, irányulásnak a lényegét:

„Krisztusra hallgatni annyi, mint a szegényekre hallgatni. Krisztus a szegények alakjában találkozik velünk, és csakis akkor érthetjük meg Krisztust, hogyha világnézetünket a szegények határozzák meg. Minden teológiai beszéd, minden gondolat, imádság, megnyilatkozás, bibliaolvasás, amely elhajol ettől a távlattól, valójában kitérő stratégia; megkíséreljük kikerülni Krisztust...”³²

²⁸ Lásd a felszabadítási teológia programadó művét: GUSTAVO GUTIERREZ: *Teología de la liberación. Perspectivas* (Verdad e Imagen 120), Sígueme, Salamanca, 1999¹⁶.

²⁹ Ilyen értelemben prófétainak is nevezhető Metz teológiája, lásd magyarul is megjelent műveit: JOHANN BAPTIST METZ: *Az új politikai teológia alapkérdései* (Coram Deo 4), L'Harmattan, Budapest, 2004; ID.: *Szenvedéstörténet és megváltástörténet* (Coram Deo 5), L'Harmattan, Budapest, 2005.

³⁰ Nem tagadható, hogy bár olykor sarkosságok és túlzások is jellemzik, a feminista teológia egynémely meglátása igencsak megalapozott és jogos. A témához bevezetésként lásd ELISABETH GÖSSMANN et alii (Hrsg.): *Wörterbuch der feministischen Theologie*, Gütersloher, Gütersloh, 1991; LUCIA SCHERZBERG: *Grundkurs feministische Theologie*, Grünewald, Mainz, 1995; GERBURGIS FELD et alii (Hrsg.): *Wie wir wurden, was wir sind. Gespräche mit feministischen Theologinnen der ersten Generation*, Gütersloher, Gütersloh, 1998; GISELA MATTHIAE et alii (Hrsg.): *Feministische Theologie. Initiativen, Kirchen, Universitäten – eine Erfolgsgeschichte*, Gütersloher, Gütersloh, 2008.

³¹ Ilyen és ehhez hasonló „bátor teológiai kísérletekről” ír CHRISTIAN DUQUOC: *La teologia in esilio*, i. m. 49–70.

³² DOROTHEA SÖLLE: Wir brauchen Visionen, um die Zukunft anzugehen, in Bernhard Nacke (Hrsg.): *Visionen für Gesellschaft und Christentum*, vol. I: *Wodurch Gesellschaft sich*

Hasonló megfontolásokat tehetünk a szcientizmus kapcsán, amely csak a (természet)tudományos eredményeket fogadja el megbízható igazság-megalapozásként, sokszor még olyan területeken is (pl. etika), amelyek belső lényegük szerint más logikának engedelmessé válnak, mint a pozitív tudományok. Az uralkodó tudományelméleti retorika ezt sikerként, fejlődésként, előrehaladásként, a babonák világából való kiszabadulásként értékeli, mindazonáltal nem tagadható, hogy közben lejátszódik az emberi egzisztencia durva lecsupaszítása arra, ami mérhető, kísérletileg vizsgálható. Ez a tendencia sajátos ellenhatást vált ki a fent említett egyénközpontúságban: ugyanis ha igaz a szcientizmus emberképe, akkor ez azt jelenti, hogy a klasszikus értelemben vett személyesség csak fikció – minden ember ugyanolyan (pozitívan feltárható) struktúrával rendelkezik, az egyéniség csupán sajátos konstelláció, az általános (és személytelen) pszichés elemek egy konkrét összképbe rendeződése. Az individualizmus szinte ösztönösen ellene hat ennek az arctalan és személyredukáló emberképnek. A tudomány-technikai világnézet tehát olyan seb, amely mind jobban megsebesít, s rávilágít korunk, tudásunk, igazságunk paradox mivoltára: az egyre több egyre kevesebb is, a mind mélyrehatóbb folyton felszínebbé válik, a kozmosz tudományos meghódítása közben elveszítjük önmagunkat. Ez korunknak olyan vonása, amely új kontextusban igazolja vissza a változatlan jézusi igazságot: „Mit ér az embernek, hogy megszerzi az egész világot, ha a lélek kárát vallja?” (Mk 8,36). Erre a jelenségre természetesen a teológiának, kiemelten az apologetikának is választ kell találnia. Nem véletlen, hogy szemben a klasszikus útvonallal (tudományos-objektív állítások, fogalmi konstrukciók ütköztetése egy „külsődleges”, a „signa externa” túlsúlyát mutató apologetika keretében), már a XIX. század végére megjelent az immanens apologetikai módszer (Newman, Dechamps, Ollé-Laprune és még mások után feltárulva M. Blondelnél). Ez megvetette korunk „új apologetikájának” alapját,³³ amelynek egyik fő

entwickeln kann, Echter, Würzburg, 2001, 178–187, 182. Ehhez a gondolathoz Sölle még egy erős kritikát is kapcsol az intézményes Egyházzal és magatartásformáival szemben.

³³ Ennek kiemelkedő alakja Avery Dulles bíboros volt, aki már munkássága kezdetén kutatta az apologetika megújulásának lehetséges útjait, vö. AVERY DULLES: *Apologetics and the Biblical Christ*, Newman Press, Westminster, 1963; ID.: *The History of Apologetics*, Hutchinson, London, 1971. Teológusi pályájának összegzése volt az a „program”, amelyet az apologetika újjászületése kapcsán meghirdetett – ebbe az irányba mutatott búcsúelőadása a Fordham Egyetemen. A fő vonalakat közérthetően és világosan kifejtette: AVERY DULLES: *The Rebirth of Apologetics*, *First Things* nr. 143 (2004/May) 18–23 (az írás elérhető interneten is: <http://www.firstthings.com/article/2008/08/the-rebirth-of-apologetics—11>)

elgondolása, hogy nem annyira hitvitázó, hanem sokkal inkább tanúságtevő karakterrel kell megszólítani a minket körülölelő kontextust.³⁴ Hiszen ha az ember telen (objektíváló, külsődleges, személytelen) tudománnyal szemben ugyanilyen karakterű apologetikát tudunk csak felmutatni, végül mi is elveszítjük *az embert*. Ezért hangsúlyozza több (angolszász) teológus, hogy az „új apologetika” tanúságtevő hitelességének a kulcsa az őszinteség és a kompetencia – vagyis egy olyan egyházi-teológiai magatartás, amely képes személyessé válni, s felmutatni, hogy mindannak, amit mondunk, köze van az emberi valósághoz.³⁵

Ezért is iránymutató és szó szerint alapvető a hitről szóló enciklika megfogalmazása, amely tükrözi a teológia szükségszerű valóságorientációjának, személyességének és alázatának igényét:

„A hit nem olyan fény, amely eloszlatja minden homályunkat, hanem olyan lámpás, amely fényével vezet az éjszakában lépteinket, s ez épp elég ahhoz, hogy előre haladjunk. Isten nem ad mindent megmagyarázó okfejtést a szenvedő embernek, hanem egy olyan jelenlét formájában kínál fel neki a választ, amely elkíséri őt. Ez a jónak egy olyan története, amely egyesül a szenvedések mindennemű történetével, hogy a fény egy kis hasadékát nyissa meg azokban. [...] A szenvedés emlékeztet rá, hogy a hitnek a közjó érdekében végzett szolgálata mindig egyben a remény szolgálata is, amely előre tekint, tudva, hogy csakis Isten, csakis a feltámadt Jézustól érkező jövő nyújthat szilárd és tartós alapokat társadalmunknak” (LF 57).

Mindezzel – talán észre sem vesszük – már meghatározásra kerül az új evangelizáció követhető, egyenesen követendő stílusa, módszertana. Ferenc pápa egy beszédéből szállóigévé vált a gondolat, miszerint a pásztoroknak „bárányszagúnak” kell lenniük – ennek mintájára azt kell mondanunk, hogy a keresztényeknek, aki be akarják tölteni az új evangelizációra szóló meghívásukat, „emberszagúvá” kell válniuk. E nélkül nem az evangéliumot (amely közelség, jelenlét,

³⁴ PAOLO MARTINELLI: *La testimonianza. Verità di Dio e libertà dell'uomo* (Diaconia alla verità 9), Paoline, Milano, 2002.

³⁵ Vö. SALVADOR PIÉ-NINOT: *La teología fundamental. „Dar razón de la esperanza”* (1Pe 3,15) (Agape 7), Salamanca, 2001⁴, 655; itt idézi ROBERT AUDI: *Epistemology. A Contemporary Introduction to the Theory of Knowledge*, Routledge, London – New York, 1998, 129–148 („Sources of justification, knowledge and truth: Testimony”).

üdvözítő és megszabadító, életadó erő), hanem csupán valamiféle absztrakt vallásos gondolkodást (keresztény értékrendet, világnézetet, hagyományt) terjesztünk, amivel nem sok segítséget nyújtunk a sebesült világnak, amely maga is tudatában van önnön sebeinek, ezért nincs szüksége se moralizálásra, se lamentálásra. Orvosra, tanítóra, mesterre, tanóra azonban nagyon is szüksége van.

3. KIHÍVÁSOK ÉS TÁVLATOK

Ha az általunk sokszor ellenségként kezelt gondolkodásmódokat elkezdjük sebekként szemlélni, akkor megértjük azt is, hogy valójában ezek fogják megmutatni az új evangelizáció szükségszerű útját. Egy vaknak nem a lábát, egy bénának nem az emésztését kell kezelni – minden fájdalmat, szenvedést, töredékességet, valóság- és értelemvesztést ott kell orvosolni, ahol az fellép. Mielőtt az individualizmust kárhoznánk, előbb önnön közösségi mivoltunkat kell inkább mérlegre tenni. Ha az anyagelvűség miatt háborgunk, akkor sokkal helyesebb, ha saját viszonyulásainkat vesszük górcső alá, és törekszünk arra, hogy kritikánk mellé prófétai mintát, alternatív modellt is kapcsoljunk. Ez valójában nem más, mint az Egyház kontraszt-társadalmi, prófétai szerepének a tudatosítása önmagunkban.³⁶

Persze ezzel együtt jár egyéni (hívó) és közösségi (Egyház) szerepünk újraolvasása. Hiszen ha hűek akarunk lenni a fentebb elmondottakhoz, abból az következik, hogy nekünk nem kész válaszokat kell adnunk, hanem a valóság iránti végtelen érzékkel, tapintattal és türelemmel engednünk kell, hogy katalizátorainvá, ösztönzőivé, előmozdítóivá (de nem kizárólagos kiszabóivá és végrehajtóivá) váljunk a változásoknak, eközben egyre jobban és figyelmesebben értel-

³⁶ Erről lásd GERHARD LOHFINK: *Braucht Gott die Kirche? Zur Theologie des Volkes Gottes*, Herder, Freiburg i.Br., 1998²; ID.: *Milyennek akarta Jézus a közösséget?*, Egyházforum, Luzern – Budapest, 1990; NORBERT LOHFINK: „Option für die Armen”. Das Leitwort der Befreiungstheologie im Lichte der Bibel, *StZ* 203 (1985) 449–464. A Lohfink-testvérek dolgozzák ki a keresztény közösség, az Egyház mint kontraszt-társadalom elgondolását, minek kapcsán többen is vitát folytattak velük, ehhez lásd GERHARD LOHFINK – NORBERT LOHFINK: „Kontrastgesellschaft”. Eine Antwort an David Seeber, *Herder-Korrespondenz* 38 (1984) 189–192. A téma kapcsán lásd még JOHN FUELLENBACH: *Church. Community for the Kingdom*, Logos, Manila, 2004, 196–198; MICHAEL AMALADOSS: *Oltre l'inculturazione. Unità e pluralità delle chiese*, EMI, Bologna, 2000, 173–174.

mezve mindazokat a sajátos karakterjegyeket, amelyek kultúránkban fellelhetők.³⁷ Ha az irgalmas szamaritánus példáját parafrázeáljuk, azt mondhatjuk, hogy a mi szerepünk az olaj és a bor sebre öntése, a bekötözés, a szállásra vitel – a gyógyulást azonban magának a testnek kell kiforrnia. Így van ez a hit szintjén is, hisz már a nemzetek apostola is így írt: „Én ültettem, Apolló öntözte, de a növekedést az Isten adta” (1Kor 3,6). Ugyanígy a világ, a kultúra szintjén is a magvetői feladat hárul ránk. Ennek okán csakis az alázatos, a végtelenül türelmes, a nyitott és odafigyelő, a legkisebbel is együtt örvendő keresztény tud hiteles evangélium-hirdető lenni a világban, olyan ember, aki elveti a magot, de minden egyebet Istenre bíz. Hisz a vetés után csoda játszódik le: „Utána, akár alszik, akár ébren van, éjjel vagy nappal, a mag kicsírázik és szárba szökik, maga sem tudja hogyan” (Mk 4,27). A „maga sem tudja hogyan” tulajdonképpen Isten tevékenységét rejt magában. Így érünk el a legalapvetőbb hívő belátáshoz: az evangelizáció elsődlegesen nem a hithirdető, de még csak nem is az Egyház, hanem Isten hatalmas műve. A kultúrát nem nekünk kell átszabnunk, nekünk csak alkalmas eszközzé kell válnunk ahhoz, hogy az Úr működése minél hatékonyabban haladhasson előre. „Lám, nem alszik, nem pihen, aki őrséget áll Izrael felett” (Zsolt 121,4) – a mi Istenünk nem *Deus otiosus*. A hitünk pedig nem halott eszmerendszer, hanem elevenség a *totus Christus*-ban, s éppen ezért az élet törvényeinek engedelmeskedik.

„A hit egysége tehát egy élő organizmus egysége, ahogyan ezt jól megvilágította boldog John Henry Newman, amikor a tanítás folyamatosságának elkülönítésére szolgáló ismertetőjegyek között felsorolta a hit azon képességét, hogy magába olvassza mindazt, amit csak talál mindazon különféle közegekben, amelyekben megjelenik, a különböző kultúrákban, amelyekkel találkozik, megtisztítva mindent, s elvezetve a jobb kifejezésformára. A hit ily módon egyetemesnek, katolikusnak mutatkozik, mivel fénye növekszik, hogy így megvilágítsa az egész kozmoszt és az egész történelmet” (LF 48).

³⁷ Ennek kapcsán mondja M. Amaladoss: „Amikor kérdések merülnek fel, nem kell elsietve az evangéliumot olvasni, hogy ott közvetlen válaszokat találjunk. Ez fundamentalista hozzáállás lenne. A kérdéseket elsősorban meg kell érteni és fókuszálni kell. Ezt a társadalom elemzése révén tehetjük meg. E célt szolgálhatják a humán- és társadalomtudományok.” MICHAEL AMALADOSS: *Oltre l'inculturazione*, i. m. 130.

Ez az idézet csodálatos szintézise annak a feladatnak, amely ma előttünk áll. Ez az oka annak – hogy miként ezt egy tanulmányunkban már megfogalmaztuk³⁸ – az új evangelizációnak a szó legszorosabb értelmében *kat’holikosz*-nak, egész szerintinek, teljes értékűnek kell lennie. Csakis így tud tanúságot tenni arról az Istenről, „aki mindennek fölötte áll, mindent áthat és mindenben benne van” (Ef 4,6). Ebből a szempontból elgondolkodtató tanulmányokat találunk az Echter kiadó kétkötetes gyűjteményében, amely a *Víziók a társadalom és a kereszténység számára* címet viseli.³⁹ Itt található egy értékes összegző meglátás:

„...végidős karaktere okán a keresztény üdvvelfogás minden egyes történetileg megvalósult társadalmi rend elé állítja annak mindig nagyobb lehetőségeit. Ez nem morális felhívás vagy normatív módon felállított cselekvési kötelezettségek által történik meg, hanem meghívásként arra, hogy az elközelgő isteni uralom »fényében« megvalósítsuk egy adott életrend jobb életlehetőségeit.”⁴⁰

Az új evangelizáció nem a múlttól, hanem a jövő, az eszkatologikus jövő fényében megélt jelenről szól. Célja nem a régmúlt egyházi rendszerek, a „szép régi világ” nosztalgikus visszahozatala, hanem a krisztusi „új” kimunkálása úgy az egyes ember, mint a teljes emberi-közösségi valóság, a társadalom és a kultúra szintjén. Ennek során tanulunk is kell korunktól, az embertől: újra fel kell fedeznünk a személyességre való igényt, az el- és befogadás lelkiségének erejét, a szolidaritás központosságát, a törődést, azt a fajta oltalmazást, amelyre kortárs világunk olyannyira vágyakozik, s amelyet „egyetemes emberi hivatásként” fogalmazott meg Ferenc pápa péteri szolgálatának megkezdésekor bemutatott szentmiséjének a homíliájában.

Ehhez vissza kell találnunk az evangéliumi evangelizáció nyelvezetéhez. Nem rendszereket és intézményeket kell adnunk a világnak, hanem Krisztust. E feladat sokat követel tőlünk, adott esetben egyenesen azt, hogy még önmagunk-

³⁸ Lásd TÖRÖK CSABA: Katolicitás és új evangelizáció, *Communio* 20 (2012/3–4) 58–68.

³⁹ BERNHARD NACKE (Hrsg.): *Visionen für Gesellschaft und Christentum*, vol. I: *Wodurch Gesellschaft sich entwickeln kann*, vol. II: *Wohin Gesellschaft sich entwickeln kann*, Echter, Würzburg, 2001.

⁴⁰ ANDRÉ HABISCH: Die beziehungsreiche Gesellschaft. Die jüdisch-christliche Heilsvision und soziale Desintegrationsprobleme des 21. Jahrhunderts, in Bernhard Nacke (Hrsg.): *Visionen für Gesellschaft und Christentum*, vol. I, i. m. 315–330, 329k.

tól is eloldódjunk. Hiszen ki merné azt állítani, hogy akik keresztényekként, egyházi közösségekként vagyunk, az valóban „új magvetés”? Az Egyháznak együtt kell mondania Szent Pállal: „Fiaim, újra a szülés fájdalmait szenvedem értetek, amíg Krisztus ki nem alakul bennetek” (Gal 4,19). Nagyon sokszor azok az elemek, amelyeket az evangelizációs tevékenység szívének tekintünk, valójában történetileg és kulturálisan determinált egyházi lenyomatok, s mint ilyenek, maguk is változékonyak, sőt változtatásra szorulnak. Az új evangelizáció először minket szab át „a jövő fényében”, s csak ezután válik hatékony erővé emberi-társadalmi viszonyaink összetett szövetében. Ezért ismételhette oly sokszor XVI. Benedek pápa, hogy az új evangelizáció rajtunk kezdődik, s ez volt az oka annak, hogy a Hit Évét meghirdető-megnyitó *Porta fidei* dokumentum ekként fogalmazott:

„Ebből a szempontból a Hit Éve meghívás hiteles és ismételt megtérésre az Úrhoz, a világ egyetlen Megváltójához. [...] A hitnek köszönhetően az új élet a feltámadás radikális újdonsága alapján átformálja az egész emberi létet. Amilyen mértékben átadja magát az ember, oly mértékben – ebben az életben soha nem be nem fejeződő folyamatban – lassan megtisztulnak és átalakulnak a gondolatai, érzései, érzülete, magatartása” (nr. 6).

Az új evangelizációra vállalkozó Egyház ezért mérlegre teszi önmagát: hitét, életét, gyakorlatát, jelenlétét a társadalomban. Kritikusan megvizsgálja, hogy léte, struktúrája alkalmas-e itt és most az evangélium hiteles meghirdetésére.⁴¹

A *Lumen fidei* kezdetű enciklika a keresztség szentségében, az ahhoz vezető útban látja mintáját és konkretizálódását ennek az átalakulási folyamatnak:

„Ez az átalakulási dinamika, amely sajátja a Keresztségnek, segít abban, hogy megragadjuk a katekumenátus fontosságát, amely ma, az ősi ke-

⁴¹ Lásd FRANZ BREID (Hrsg.): *Glaubenskrise und Seelsorge. Wie geht es mit der Seelsorge weiter? Referate der »Internationalen Theologischen Sommerakademie 2009« des Linzer Priesterkreises*, Christiana, Stein am Rhein, 2009; valamint REINHARD LETTMANN: *Kirche in veränderter Gesellschaft* (375–379); ILONA RIEDEL-SPANGENBERGER: *Glaubenserneuerung oder Strukturwandel in der katholischen Kirche? Bemerkungen aus kirchenrechtlicher Sicht* (380–396); HERIBERT HALLERMANN: *Eine Kirche mit zukunftsfähigen Seelsorgestrukturen* (397–408); mindhárom tanulmány in Bernhard Nacke (Hrsg.): *Visionen für Gesellschaft und Christentum*, vol. I, i. m.

resztény gyökerekkel rendelkező társadalmakban is, amelyekben a felnőttek mind nagyobb száma közeledik a keresztség szentségéhez, kivételes fontosságra tesz szert az új evangelizáció szempontjából. Ez a Keresztségre, a teljes létezés Krisztusban való átalakulására vezető felkészülés útja” (LF 42).

A keresztség szentsége kinyilvánítja és hirdeti, hogy Krisztus „eljövele az, ami *mindent újjá tesz*: nem új dolgokat hoz létre, hanem ugyanazon meglévőket teszi újjá, azokat mutatja meg végső értelmükben, azokat teszi az eljövendő Ország jeleivé”.⁴² Az új evangelizáció erre hívja meg a kultúrát: szentlelkes szentségi dinamikával fogadja be az Igét, általa megtermékenyülve váljon újjá, nyerje el *teljes és egész szerinti* értelmét.

*

Nem hisszük, hogy a fenti gondolatokkal azonnali és biztos módszertant jelölünk ki az előttünk álló pálya befutásához. Abban azonban bizonyosak vagyunk, hogy a fenti meglátásokat újra és újra tudatosítani kell önmagunkban, hogy elköteleződésünk, fáradozásunk ne váljon meddő aktivizmussá, ne legyen eleven tartalom nélküli formális törekvés. Meg kell tanulnunk szeretni az embert, a kultúrát – nemcsak a „nagy keresztény műveltséget”, hanem az emberi valóság reális, minket is magában hordozó szövetét, amely teste, eleven és lüktető valója, tere és tágassága az evangélium korunkban oly szükséges hirdetésének.

⁴² ALEXANDER SCHEMANN: *Vizből és Szentlélekből. Liturgikus tanulmány a keresztségről*, Bizantinológiai Intézeti Alapítvány, Budapest, 2012, 178–179.

Exemplum fidei?

A keresztény hit krisztológiai és trinitárius alapja Hans Urs von Balthasarnál

GÖRFÖL TIBOR

Abstract:

One of Hans Urs von Balthasar's major theological innovations is his understanding of *fides Christi*, the faith of Christ. On this understanding, Christ's existence is based on a total and comprehensive openness towards God the Father and this obedience (understood as faith) is inclusive in its nature. Christian faith is thus participation in the original *fides Christi*. Balthasar's aim is to highlight both the source (the immanent life of the Trinity) and the consequences (the radical claims of the evangelical counsels) of this attitude, in cooperation with Adrienne von Speyr's efforts in the field of trinitarian theology.

Keywords: *analysis fidei, Christology, Trinitarian theology, Christian existence, evangelical counsels*

Kulcsszavak: *hitelemzés, krisztológia, szentháromságtan, keresztény egzisztencia, evangéliumi tanácsok*

Nem pusztán filológiai jelentősége van annak, hogy Hans Urs von Balthasar már eleve a címénél fogva rendhagyó kérdésfeltevással szolgáló, *Fides Christi* című tanulmánya¹ eredetileg Adrienne von Speyr egyik kötetéhez írt előszóként jelent meg; a Krisztus hitének kérdésével foglalkozó szöveg alapvető tartalmi rétege a két szerző közötti belső rokonság különösen megragadó példájával

GÖRFÖL TIBOR a Pázmány Péter Katolikus Egyetem Bölcsészettudományi Karának oktatója, fordító, nő, egy gyermek apja; gorfol.tibor@gmail.com

¹ HANS URS VON BALTHASAR: *Fides Christi*, in id.: *Sponsa Verbi. Skizzen zur Theologie II*, Johannes Verlag, Einsiedeln, 1971³, 45–79.

szolgál. Ennek a belső kapcsolatnak a ténye pedig szintén nem egyszerűen filológiai vagy történeti érdekességgel szolgál, mivel a Krisztus hitével megnevezett kérdéskör a kereszténység és a keresztény hit egész valóságának értelmezésével áll összefüggésben; más szóval a *fides Christi*-ről alkotott balthasari felfogás áttekintéséhez a kereszténységről rajzolt átfogó kép ígérete kapcsolódik, ráadásul nemcsak valamiféle történelmietlen absztrakció szintjén, hanem egy konkrét történelmi helyzet keretén belül – és lehet-e közömbös egy ilyen kép bárkinnek, akit elevenen foglalkoztat a kereszténység sorsa a jelenlegi körülmények között, van-e olyan józan szellem, aki közömbösen viszonyul egy ennyire átfogó szellemi ajánlathoz?

Adrienne von Speyr életműve rendszerint kellemetlen tényezőként jelentkezik még azok szemében is, akik amúgy nagyfokú jóindulattal viszonyulnak Hans Urs von Balthasar gondolati világához, s ennek a kellemetlenségnek többnyire a teljes elhallgatás a jele (hogy a csekélyebb mértékű rokonszenvet táplálók körében ennél jóval drasztikusabb reakciók születtek, azt pontosan tudja, aki ismeri Karl Rahner és a Rahner-tanítványok idevágó nyilatkozatait).² Ennek a diszkrét hallgatás köntösébe bújtatott közömbösségnek a megszűnésével kapcsolatban nem táplálható ugyan megalapozott remény, mégsem érdemes figyelmen kívül hagyni azt a tényt, hogy amit Balthasar a keresztény hit végső alapjáról mond, az nagyrészt közös alapmotívuma a két bázeli szerző életművének.

Nem véletlen, hogy Adrienne von Speyr teológiai világának bemutatását Balthasar egy magatartásforma, egy alapvető viszonyulás, egy alapállás felvázolásával kezdi: annak a nyitottságnak a körülírásával, amely korlátok nélkül rendelkezésére áll Istennek.³ Ez az Adrienne-nél külön könyvben⁴ is bemutatott magatartás, a teljes készenlét, az önrendelkezésről való lemondás és a teljes egzisztenciát felajánló önkiszolgáltatás túlzás nélkül annak a meghatározó szálnak tekinthető, amelyre a legkönnyebben felfűzhető Balthasar egész teológiai univerzuma. Természetesen óhatatlanul gyanús minden unilineáris magyarázati és értelmezési minta, így az az állítás is, amely szerint a legegyszerűbben engedelmisségnek vagy hitnek nevezhető alapállás alkotja a Balthasar gondol-

² PAUL IMHOFF – ULRICH BIALLOWONS (Hrsg.): *Karl Rahner im Gespräch*, Band I, Kösel, München, 1982, 245sk.; HERBERT VORGRIMLER: *Karl Rahner. Gotteserfahrung in Leben und Denken*, Primus, Darmstadt, 2004, 125.

³ HANS URS VON BALTHASAR: *Erster Blick auf Adrienne von Speyr*, Johannes Verlag, Einsiedeln, 1968, 44–49.

⁴ ADRIENNE VON SPEYR: *Bereitschaft*, Johannes Verlag, Einsiedeln, 1975.

ködását egybefogó kapcsot – a jelen áttekintésnek azonban pontosan az a célja, hogy megvilágítsa ennek a monotematikus redukciónak a létjogosultságát.

Hans Urs von Balthasarnak a teljes nyitottságként jellemezhető emberi magatartásformáról alkotott felfogása azt tanúsítja, hogy a kereszténység nem valamiféle általános istenezsme horizontján beszél a hit valóságáról, hanem olyan monoteizmust képvisel, amely a katolikus tübingeni iskolához tartozó Johann Evangelist Kuhn újabban ismét felelevenített kifejezésével (a szigorú vagy absztrakt zsidó és muszlim egyistenhittől eltérően) konkrétan⁵ nevezhető: azaz nem pusztán elvont képet fest Isten és a világ viszonyáról, hanem konkrétan meg tudja nevezni Isten világhoz fűződő viszonyának formáit. A keresztény hit nem csupán a hitvallás hármasszerkezete miatt tanúsítja a keresztény monoteizmus konkrétságát, de Balthasarnál az is világosan megmutatkozik, hogy maga a hit, az ember minden képességét igénybe vevő, vagyis a lehető legaktívabb passzivitás (hiszen nyitottságról és elfogadásról van szó) meghatározott formával rendelkezik, meghatározott alapja van és meghatározott megnyilvánulási módja létezik: a formája krisztológiai, az alapja trinitárius, a megnyilvánulási módja pedig kontemplatív. Hans Urs von Balthasar gondolati kozmoszában mindhárom aspektushoz egészen eredeti, sokszor rendkívül szokatlan elképzelések kapcsolódnak, s a következők során ezeknek kell előtérbe kerülniük, elsősorban Balthasar csekélyebb figyelemre méltott írásainak alapján.

A hit valóságáról alkotott balthasari felfogás alighanem legeredetibb vonása, hogy krisztológiai formát tulajdonít a keresztény hitnek, s a hit kifejezéssel jelölt magatartásformát eredendően Jézus Krisztusnak tulajdonítja. A *Fides Christi* című, viszonylag korai tanulmányban az a meggyőződés fejeződik ki, miszerint nem elegendő egyszerűen annyit állítanunk, hogy maga Jézus nem valósítja meg a hit aktusát, hanem kizárólag tárgya a hitnek, ily módon ugyanis nem adható válasz arra a kérdésre, hogy miként teszi lehetővé a hitet Jézus. A szöveg alapvető tartalmi magja szerint inkább arról van szó, hogy „Jézus tökéletesen

⁵ Dogmatikájában Kuhn a keresztény szentháromságtant „konkrét monoteizmusnak” nevezi, amelyet egyrészt az arianus viták összefüggésében Athanasziosz tanításának jelölésére használ, másrészt arra a levezethetetlen – azaz pozitív – igazságra vonatkoztat, amelyhez az ész határfogalmaként felfogott filozófiai monoteizmus csupán átmenetként szolgál (vö. JOHANN EVANGELIST KUHN: *Katholische Dogmatik*, Band II: *Die christliche Lehre von der göttlichen Dreieinigkeit*, Tübingen, 1857): az újabb teológusok körében Kuhn kedvelt hivatkozási alapja például Walter Kaspernek, a legfiatalabb generáció körében pedig például Georg Essennek.

megvalósítja azt az emberi magatartásformát, azt az emberi alapállást, amelyet Isten kíván”:⁶ a maradéktalan készséget és a teljes nyitottságot. A szöveg szerzője természetesen pontosan tudja, hogy a Jézusnak hitet tulajdonító felfogás hagyományosan számtalan akadályba ütközik (egyrészt a skolasztikus gondolkodásban a hit a látás hiányának számít, Jézus Krisztus viszont a földi élete során is élvezett *visio beatificánál* fogva eleve mentes volt az ennek a felfogásnak a tükrében fogyatékoságként megjelenő hittől, másrészt a hagyományosan többnyire egyoldalúan állítások elfogadásaként értelmezett hitnek Jézus egzisztenciájában nem felelhetett meg semmiféle kognitív *assensus*), ennek ellenére az ember Jézus eszkatologikus *visiójának* tételét korántsem bizonyítottnak tekintve és a kognitív *assensus* kizárólagosságát súlyos redukciónak minősítve hitnek nevezi azt, ahogyan Jézus Krisztus az Atyához viszonyul: „Jézus az, akiben megvan a hit, aki megmutatja, hogyan kell hinni”.⁷

Balthasar szerint Jézus azonban nemcsak példaszerűen valósítja meg a hitet, hanem ősképszerűen is: nemcsak erkölcsi példát ad arra, hogy miként valósítható meg és gyakorolható a hit aktusa, de a hit ontológiai lényegét is létrehozza. Balthasar egyenesen archetipikus hitről beszél Jézussal kapcsolatban (ahogyan az eredetalkotó eseményeknél, a Jézus-eseménynél jelen lévő személyek tapasztalatát is archetipikus tapasztalatnak nevezi⁸), mivel Jézus teljes mértékben helyet ad önmagában Istennek, végtelen nyitottsággal viszonyul Isten végtelenségéhez, s ennél fogva biztos lehet Isten valóságának teljességében: ezért biztos mindig abban, hogy kérései meghallgatásra találnak. Más szóval Jézus bizonyossága és szuverenitása saját tökéletes hitéből következik, abból, hogy teljesen lemond az önrendelkezésről. A balthasari trilógia első részét alkotó teológiai esztétika utolsó kötete egészen bámulatos leírásával és bemutatásával szolgál Jézus egzisztenciájának és magatartásának, s ebben a keresztyén látásmód⁹ magasiskoláját élénk táró leírásban szintén kitüntetett szerepet kap a – szegény-

⁶ HANS URS VON BALTHASAR: *Fides Christi*, i. m. 45.

⁷ HANS URS VON BALTHASAR: Glaube und Naherwartung, in id.: *Zuerst Gottes Reich. Zwei Skizzen zur biblischen Naherwartung*, Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg, 2002, 9–33., 24.

⁸ Ez az ekkleziológiai szempontból szinte teljesen figyelmen kívül hagyott elképzelés az egyik legmaradandóbb értéke a teológiai esztétika első kötetének (HANS URS VON BALTHASAR: *A dicsőség felfénylése*, 1. kötet: *Az alak szemlélése*, Sík Sándor Kiadó, Budapest, 2004).

⁹ Vö. HANS URS VON BALTHASAR: Vom Schauvermögen des Christen, in id.: *Homo creatus est. Skizzen zur Theologie V*, Johannes Verlag, Einsiedeln, 1986, 51–60.

séggel azonos jelentésűnek tekintett – hit jelensége: „A nem tökéletes hitűeket Jézus fokozatosan bevezeti abba, ami neki tökéletesen megvan.”¹⁰ Ez a bevezetés konkrétan azt jelenti, hogy Jézus reális részt ad a saját hitéből: és pontosan ez a részesezés az emberi hit. „Jézus magával visz minket a saját útjára: pontosan ezt jelöli a hit kifejezés”¹¹ – rendelkezésünkre bocsátja a hit terét, pontosan azzal, hogy archetipikus formában valóra váltja a hit aktusát.

Amikor az idős Balthasar provokatív gesztusok, éles bírálatok és kíméletlen élességű követelmények formájában választ keresett arra a kérdésre, hogy ki tekinthető és ki nevezhető kereszténynek, azt a tényt választotta a keresztény emberről rajzolt képének vezérfonalául, hogy Jézus hite (vagy más szóval az engedelmissége) megnyitja az emberi képességek végességét Isten végtelenségére. Újabb és újabb variációk formájában mutatja be annak az embernek az egzisztenciáját, aki Jézus Krisztus archetipikus hitéből részesezve kész addig menni, amíg Isten akarja, aki nem kanalizálja előre megszabott pályákra Isten akaratát, hanem teljes készséggel nyitott a befogadására, s elhiszi, hogy Isten messzebbre vezet, mint valaha gondolná.¹²

De nem hat-e kiábrándítóan ez a hitről rajzolt kép? Nem okoz-e csalódást, hogy egy komolynak számító teológus látszólag csupán jámbor intelmeket és biztatásokat sorjáz az embertől elvárható keresztény magatartásformával kapcsolatban, s olyan nézőpontból láttatja a hit teológiai erényét, amelyet inkább az aszketikus irodalom körében látnánk szívesen? Szerencsére Balthasarnál jóval többről van szó: egyrészt azért, mert rendszeresen kiemeli, hogy Jézus Krisztus alakját nem a reflexív szavak világítják meg a legjobban, hanem (visszafelé) az ószövetségi események és (előrefelé) a hiteles keresztény egzisztenciák; másrészt azért, mert ennek a határtalan nyitottságnak a teológiai kifejtése számtalan bevett határon áthatoló nyitottsággal valósul meg Balthasar gondolati világában.

Korántsem magától értetődő, hogy a keresztény hit archetipikus (magánál Jézusnál megvalósuló) és részesezett (a keresztények körében élő) formájával kapcsolatban valaki kitüntetett jelentőséget tulajdonít az Ószövetségnek. A balthasari életmű és gondolkodás szintén elhanyagolt tényezői közé tartozó Ószövetség-értelmezésnek azonban az egzegetikai jelentőségen túlmenően valódi teológiai súlyt is ad az a tény, hogy az idevágó szövegekben az ószövetségi történelem az en-

¹⁰ HANS URS VON BALTHASAR: *A dicsőség felfénylése*, III/2/2. kötet: *Újszövetség*, Sík Sándor Kiadó, Budapest, 2013, 124.

¹¹ HANS URS VON BALTHASAR: *Glaube und Naberwartung*, i. m. 23.

¹² HANS URS VON BALTHASAR: *Wer ist ein Christ?*, Johannes Verlag, Einsiedeln, 1993⁵, 57–105.

gedelmesség és a hit (sokszor széttartó és kudarcot valló) elemeinek integrációjaként jelenik meg. Egészen bámulatos megfigyelni, hogyan rajzol Balthasar konvergáló és lényegi elemeinek szintjén fokozatosan integrálódó képet az ószövetségi magatartásformákról és alakokról (hasonló konvergencia megrajzolására talán csak Gerhard von Rad volt képes az elmúlt században), kiemelve többek között, hogy a prófétai egzisztencia (a történelem folyamán „az engedelmesség lépcsőjén”¹³ járva) miként válik szimbólumává az elfogadott isteni akaratnak, vagy miként próbál tragikus könyörtelenséggel egyidejűséget teremteni az eredettel (azaz a hit valóságát étellel megtölteni) a Deuteronomium teológiája.

Az ószövetségi hit folyamatáról nyújtott áttekintésnek azért van igazi jelentősége, mert Balthasar meggyőződése szerint Jézus Krisztus hite az ószövetségi hit alapelemeiből áll össze, a hűségéből, a bizalomból, a kitartásból és főként abból, amit Balthasar átengedésnek¹⁴ nevez: abból a jövőbeli események ismeretéről lemondó szegénységéből, amely Jézus esetében az eszkatologikus tudás üdvtörténeti hiányaként jelentkezik.¹⁵ Az egész egzisztenciájukban a feladatként kapott isteni akarat szimbólumává váló ószövetségi kiválasztottak „kitüntetett engedelmessége” és a nép „egyszerű engedelmessége” Jézus engedelmességében éri el a teljességét, mert „az isteni kiválasztás teológiai apriorijának csak Jézusban felel meg az engedelmességi készség éppoly apriori válasza”.¹⁶ Az az engedelmesség, amely „Jézus egész létének foglalata”,¹⁷ maradéktalanul megvalósítja tehát az Ószövetségben kívánatosnak számító magatartásformát, a valódi szövetségi viszonyt, a folyamatos isteni vezetés elfogadását, a teljes önfeláldozást, s archetipikus természeténél fogva azt eredményezi, „hogy az Ószövetség és az Újszövetség, Sion és az Egyház minden üdvtörténeti küldetésének krisztológiai formája van, mivel ebben az engedelmességben (a hitaktus alapjában) részesedik”.¹⁸

A keresztyén hitaktus alapját szokatlan módon Jézus Krisztus hitként felfogott engedelmességében megjelölő balthasari felfogás ószövetségi hangsúlyai alig-

¹³ HANS URS VON BALTHASAR: *A dicsőség felfénylése*, III/2/1. kötet: *Ószövetség*, Sík Sándor Kiadó, Budapest, 2013, 197–282.

¹⁴ HANS URS VON BALTHASAR: *A dicsőség felfénylése*, III/2/2. kötet: *Újszövetség*, i. m. 128.

¹⁵ HANS URS VON BALTHASAR: *Glaube und Naherwartung*, i. m. 13.

¹⁶ HANS URS VON BALTHASAR: *Christologie und kirchlicher Gehorsam*, in id.: *Pneuma und Institution Skizzen zur Theologie IV*, Johannes Verlag, Einsiedeln, 1974, 133–161., 136–137.

¹⁷ HANS URS VON BALTHASAR: *Christen sind einfältig*, Johannes Verlag, Einsiedeln, 1983, 37.

¹⁸ HANS URS VON BALTHASAR: *Der Glaube der Einfältigen*, in id.: *Spiritus Creator. Skizzen zur Theologie III*, Johannes Verlag, Einsiedeln, 1967, 51–75., 59.

hanem elválaszthatatlanok Henri de Lubac felismeréseitől, aki a patrisztikus és a középkori írásmagyarázat hagyományára támaszkodva mindenki másnál nagyobb teológiai hangsúlyt helyezett a két szövetség belső összhangjára.¹⁹ Másrészt összefüggésben állnak Martin Bubernek az ó- és az újszövetségi hit különbségére vonatkozó fejtegetéseivel, amelyek értelmében a kereszténység hite pusztán egy történelmi tény elfogadására korlátozódó torzulása a hit valódi lényegét képviselő zsidó bizalomnak.²⁰ Az – Eugen Biser szerint a kereszténység legkomolyabb XX. századi megkérdőjelezésének számító²¹ – buberi felfogás óhatatlanul szóba kerül Balthasarnál, amikor a zsidó hit elemeinek jézusi integrációja körvonalazódik, minthogy a hit szempontjából „megvilágító erővel rendelkező ószövetségi események már előzetesen magukban foglalnak valamit Isten Igéjének megtestesüléséből: akkor mennek végbe, amikor Isten megbízását elfogadva valaki rendelkezésre bocsátja az egzisztenciáját (vagyis testéig és véreig hatolóan engedelmes lesz), hogy a felkínált térben megvalósulhasson az isteni íge”.²² A kérdésnek Balthasar akkora jelentőséget tulajdonított, hogy a zsidóság általános „krisztusformájúságának” és a zsidóság maradandó ekkleziológiai szerepének kimutatása érdekében önálló könyvben foglalkozott „az Ábrahám hitét az eredet hangján megszólaltató”²³ Buberrel, és egészen hangsúlyos helyen (a hatvanas évek elején a kor egyházi tapasztalatáról írt áttekintésében) azt állította, hogy a kereszténység eredeti lényegét érintő kérdés szempontjából azért vagyunk új egyháztörténeti szituációban, mert nyilvánvalóvá vált, hogy „egyetlen kérdés sem annyira aktuális, mint a régi és az új Izrael viszonyának kérdése”.²⁴

A *fides Christi* és az abból részesező keresztény hit ószövetségi dimenziója abban is fontos szerepet játszik, hogy Balthasar elhibázottnak ítéli a két szövetség között éles ellentétet feltételező lutheri hitteológiát. A történelmi változásokra és átalakulásokra rendkívül érzékeny látásmódja szerint az újkorban két olyan kísérlet

¹⁹ Lásd erről RUDOLF VODERHOLZER: *Die Einheit der Schrift und ihr geistiger Sinn. Der Beitrag Henri de Lubacs zur Erforschung von Geschichte und Systematik christlicher Bibelhermeneutik*, Johannes Verlag, Einsiedeln, 1998.

²⁰ MARTIN BUBER: *Zwei Glaubensweisen*, Schneider, Gerlingen, 1994².

²¹ EUGEN BISER: *Buber für Christen. Eine Herausforderung*, Herder, Freiburg, 1988, 109.

²² HANS URS VON BALTHASAR: *Der Glaube der Einfältigen*, i. m. 54.

²³ HANS URS VON BALTHASAR: *Einsame Zwiesprache. Martin Buber und das Christentum*, Johannes Verlag, Einsiedeln, 1993, 26.

²⁴ HANS URS VON BALTHASAR: *Kirchenerfahrung dieser Zeit*, in id.: *Sponsa Verbi*, i. m. 11–44., 41skk.

figyelhető meg, amely egyetlen személyes középpontra próbálja visszavezetni a szétartóvá és túlságosan összetetté váló keresztény hitet: Lutheré és Ignácé. Míg az előbbi azért vall kudarcot, mert a mindennél fontosabbnak tartott isteni igevégső soron bárhonnán felhangozhat, akár úgy is, hogy függetlennek mutatkozik az eredetalkotó történelmi eseménytől (ezért vezet egyenes út Luthertől Bultmannig), az utóbbi esetében az a szólítás és hívás, amelyet az embernek meg kell hallania, mindig az eredet teréből, a lelkigyakorlatos bensőséggel megközelített jézusi eseményből érkezik.²⁵ Akárcsak Ignác lelkigyakorlatainak hitvilágát, Balthasar szellemi világát is az eredetalkotó eseményekkel kialakított sajátos egyidejűség jellemzi: egyetlen más újkori teológus sem törekedett hozzá hasonló erővel az újszövetségi események folyamatos megvilágítására és lehető legösszetettebb bejárására (a legnagyobbak közül Karl Rahnernél minimalizálódik a konkrét újszövetségi textusidézés, Henri de Lubac nem dolgozott ki önálló újszövetségi teológiát, Romano Guardini bibliai elmékedései inkább a keresztény egzisztencia megvilágítására vállalkoznak, mintsem dogmatikai célkitűzést követnének).

Az ószövetségi és az újszövetségi mozzanatok egészen aprólékos teológiai feldolgozása miatt talán nem elhibázott üdvtörténeti spekulációról beszélni Balthasarral kapcsolatban, hiszen gondolati erőfeszítései szinte mindig a konkrét történelmi anyag megértésére irányulnak, s azt kutatják, hogy miként készíti elő vagy alapozza meg az Ószövetség Jézus Krisztus jelenségét, anélkül, hogy Jézus logikai úton levezethető lenne az ószövetségi eseményekből. Elsősorban ebből a szempontból mutatkozik másnak egész szellemi magatartása, mint a szintén az ignáci lelkigyakorlatos kultúrából táplálkozó Karl Rahneré, akinek spekulatív törekvései nem a történelmi előzményekbe próbálják integrálni Jézus Krisztust, hanem azt kutatják, miként illeszkedik alakja a világ fokozatokon keresztül kibontakozó történelmébe,²⁶ s hogyan integrálható a hüposztatikus egység az emberi szellem inherens dinamikájába.²⁷

Mivel a hit minden formáját Jézus Krisztus teszi lehetővé és alapozza meg, a páli szövegek *fides Iesu Christi* kifejezésének genitivusát Balthasar *genitivus mysticus*nak nevezi, mivel a fogalom esetében nem egyszerűen Jézus saját hitaktusáról van szó, és nem is csupán arról, hogy Jézus tárgyát képezi a hitnek,

²⁵ HANS URS VON BALTHASAR: Zwei Glaubensweisen, in id.: *Spiritus Creator*, i. m. 76–91.

²⁶ KARL RAHNER: Die Christologie innerhalb einer evolutiven Weltanschauung, in id.: *Schriften zur Theologie*, Band V, Benziger, Einsiedeln – Zürich – Köln, 1962, 183–221.

²⁷ KARL RAHNER: Zur Theologie der Menschwerdung, in id.: *Schriften zur Theologie*, Band IV, Benziger, Einsiedeln, 1960, 137–155.

hanem „a Krisztus valóságán belül megvalósuló hitről, arról, amely részesedik Krisztus igazságának, szeretetének, cselekvésének, szenvedésének és feltámadásának teljességében, s azon keresztül válik lehetségessé”.²⁸ A Jézus hitén belül megvalósuló emberi hit egyik alapvető összetevője Balthasarnál, hogy az ember belső középpontja kívülre helyeződik, extrapolálódik, vagyis az emberi szubjektivitás objektív síkra kerül: Isten szubjektivitásába helyeződik. A teológiai esztétika első kötetének a hitről kidolgozott tanításán kívül ugyanez az objektív igény hatja át Adrienne von Speyr egész megismerési mozgását is, hiszen „misztikus indiszkréciónja”,²⁹ Isten belső életébe behatoló megismerési lépései mindvégig objektív igény hatálya alatt állnak.³⁰

Arra a kérdésre, hogy Krisztus alakja és engedelmissége miként tudja megvalósítani ezt az extrapolációt, Balthasar azt felelné: annak köszönhetően, hogy evidenciával hat, hogy belső összhang és egységesség jellemzi – egyszerűen a saját közvetlen valóságánál fogva hat meggyőzően. Erre hivatkozva egy helyütt Robert Spaemann annak a figyelemreméltó felvetésnek ad hangot, hogy Balthasar az újkori filozófia meghatározott tendenciáival rokon módon „aposteriori szükségyszerűség” kimutatására tesz kísérletet. Ennek értelmében a XX. századi teológia kétféle filozófiai szükségyszerűséghez tudott kapcsolódni. Egyrészt ahhoz az apriorista szemléletmódhoz, amely annak igazolásán fáradozik, hogy a bekövetkező kinyilatkoztatásnak apriori emberi struktúrák következtében eleve meghatározott tartalommal kell rendelkeznie, amely „már csak kitölti az apriori kidolgozott sémát” (ez lenne Karl Rahner megoldása) – ezzel szemben a XIX. század derekán megjelenő (Schelling nevéhez fűződő) „pozitív filozófiához” kapcsolódó teológiai törekvés (Balthasaré) úgy igyekszik megérteni a történelmi kinyilatkoztatást, ahogyan egy műalkotást értünk meg: utólag belátva, hogy másként nem lehetséges, mint ahogy megtörtént, még akkor sem, ha tudjuk, hogy egyetlen műalkotást sem tudnánk létrehozni csak azért, „mert belátjuk, hogy szükségképpen olyan, amilyen”, vagyis ebben az esetben „olyan szükségyszerűségről

²⁸ HANS URS VON BALTHASAR: *Fides Christi*, i. m. 58sk.

²⁹ ALOIS M. HAAS: Adrienne von Speyr Typologie der Mystik, in Hans Urs von Balthasar-Stiftung (Hrsg.): *Adrienne von Speyr und ihre spirituelle Theologie. Symposium zu ihrem 100. Geburtstag*, Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg, 2002, 9–30., 22.

³⁰ „Minél több szubjektivizmus táplálja az egyéni szubjektivizmust, annál inkább hajlamos a mindig szubjektív alapon tájékozódó ember azt hinni, hogy végre az igazi objektivitással van dolga. Ebben rejlik a tévedése minden kornak. Objektív valósághoz csak objektív valóság tud elvezetni.” ADRIENNE VON SPEYR: *Lumina und neue Lumina*, Johannes Verlag, Einsiedeln, 1969², 24.

van szó, amely nem szünteti meg az esetlegességet”.³¹ A két szerző viszonyának ezzel a megítélésével lehet vitatkozni (hiszen a teológiai apriorizmus is csak a már bekövetkezett kinyilatkoztatás ismeretében tud vállalkozni az előzetes séma megalkotására), de ha összehasonlítjuk Rahner és Balthasar felfoghatatlanság-fogalmát, nehéz tagadnunk megvilágító erejét. A teológiai esztétika szerzője egy helyütt ugyanis arról beszél, hogy az Isten („filozófiai”) felfoghatatlanságát absztrakt spekulációval, a negatív teológia gesztusával hangsúlyozó szemléletmód (lényegében a rahneri gondolkodás alapvető mozgatója) merő „ártalmatlanság” ahhoz a konkrét üdvtörténeti eseményekre alapozott („teológiai”) felfoghatatlansághoz képest, amely a végsőkig elmenő isteni szeretet „abszurditásából és nevetségességéből” következik.³² ennek értelmében eredendő formalitásánál fogva a teológiai apriorizmus kénytelen megmaradni az isteni felfoghatatlanság absztrakt hangsúlyozásánál, míg a teológiai aposzteriorizmus az üdvtörténet pozitív (vagyis konkrét tartalmi) tényezőin keresztül tárja fel azt a valódi isteni felfoghatatlanságot, amelyhez a negatív teológia soha nem tudna eljutni (és nyilván ezzel függ össze az is, hogy Balthasar rendszeresen felemeli a szavát az absztrakt negatív teológiával szemben, sőt még a negatív teológia legfőbb tekintélyének számító Dionüsziosz Areopagitésszel kapcsolatban is annak kimutatásán fáradozik, hogy egész gondolkodásmódjának a pozitív teológia az alapja³³).

Ha Jézus Krisztus engedelmessége, ha a keresztény hitet közvetítő *fides Christi* kerül a középpontba, akkor természetesen a szentháromsági horizont is nyomban megnyílik, elvégre Jézus nem önmagának és nem is valamiféle anonim sorsnak engedelmes, hanem annak, akit Atyának nevez, s akinek a törvénye azon keresztül jut el hozzá, akit az Újszövetség Léleknek mond. És ha a Jézusnak hitet tulajdonító felfogás a legeredetibb Balthasar vonatkozó elgondolásai közül, akkor nyugodt szívvel állítható, hogy a keresztény hit alapját a Szentháromság belső életében megjelölő értelmezés tűnik a legszokatlanabbnak. Már az Ószövetségben is Isten belső életének „színpadává”³⁴ lettek azok, akik engedelmesek voltak, mivel sajátos küldetésükön keresztül magában Istenben jelentkező magatartás-

³¹ ROBERT SPAEMANN: Christentum und Philosophie der Neuzeit, in id.: *Das unsterbliche Gerücht. Die Frage nach Gott und die Täuschung der Moderne*, Klett-Cotta, Stuttgart, 2007, 65–91., 89sk.

³² HANS URS VON BALTHASAR: *Der Glaube der Einfältigen*, i. m. 65.

³³ HANS URS VON BALTHASAR: *A discsőség felfénylése. Teológiai esztétika*, II. kötet: *Teológiai stílusok*, 1. rész: *Klerikusok*, Sík Sándor Kiadó, Budapest, 2005, 145–212.

³⁴ Uo. 56.

formákat (haragját, irgalmasságát, megbánását) éltek át – és ez teljesedik be az Újszövetségben azért, hogy a hit a középponti esemény formájába helyeződik, amely pedig szentháromsági szerkezetű.

Ha létezik a teológiai köztudatban olyan tartalmi elem, amelyet általánosan Balthasarhoz szokás kapcsolni, minden bizonnyal Balthasar rendhagyó szentháromságtana és szentháromsági szótériológiája jelölhető meg ekként a legismertebb mozzanatként. A hit kérdésével kapcsolatban ezen belül az a legszokatlanabb, hogy Balthasar a földi Jézus hitével és az emberi hittel kapcsolatban használt kifejezésekhez hasonló kifejezésekkel írja le a Szentháromság belső életét, annak az általános törekvésének az összefüggésében, hogy az üdvtörténeti események alapján „tapogatózva” visszahatoljon³⁵ az immanens isteni élet szférájába, s párhuzamokat és (nem mindig lineáris) megfeleléseket keressen az isteni élet e kétféle dimenziója között. Ennek a szinte páratlan vállalkozásnak a keretében képek és metaforák segítségével egészen részletes és eleven tablót fest a belső isteni élet folyamatairól, amelyen belül ugyanolyan meghatározó szerepet játszik az eredési folyamatokkal kapcsolatban a lemondás, az átengedés, a passzív befogadás és az ellenállásmentesség, mint a Fiú üdvtörténeti engedelmességének bemutatása során. A legmeghökkenőbb párhuzamra az a kifejezés ad példát, amely a legkevésbé magától értetődő a hit és a szentháromsági élet vonatkozásában: a halál. A hitről szóló balthasari szövegekben rendszeresen felbukkan az a megállapítás, miszerint az isteni akarat behelyeződése az emberi egzisztenciába már az ószövetségi mintáknál halálos kimenetelű (a titokzatos izajási szolga esetében például azért, mert egyszerre jeleníti meg Isten igéjét és az Istennel szemben kimondott emberi szavakat), és az Isten akaratának megtestesítésébe beleegyező keresztény elfogadás szintén „a halál helyévé” teszi az engedelmes egzisztenciát.³⁶ Ennek tükrében szokatlannak ugyan szokatlan, de semmiképpen sem meglepő, hogy az immanens életben megvalósuló lemondást, önkiüresítést és átengedést Balthasar szintén meri a halál szóval jelölni.³⁷ Ugyanilyen szokatlan (szóhasználatában is szokatlan) megfelelés jelentkezik Adrienne von Speyr talán legismertebb könyvében. A gyónásról szóló terjedelmes könyvének szentháromsági alapvetésében egyaránt „gyónási viszonyulás-

³⁵ HANS URS VON BALTHASAR: *Theodramatik*, Band III: *Die Handlung*, Johannes Verlag, Einsiedeln, 1980, 301.

³⁶ HANS URS VON BALTHASAR: *Der Glaube der Einfältigen*, i. m. 55. és 57.

³⁷ HANS URS VON BALTHASAR: *Theodramatik*, Band IV: *Das Endspiel*, Johannes Verlag, Einsiedeln, 1983, 74.

nak” nevezi Jézus „maradéktalan nyitottságát, amelynek állapotában semmit sem rejt el, hanem mindig kész arra, hogy minden pillanatban eleget tegyen a Szentlélek beavatkozásának”, és a szentháromsági személyeknek azt az immanens viszonyulását, amely révén leplezetlen nyíltsággal olyannak mutatkoznak egymás előtt, amilyenek ténylegesen – és ezért a gyónás húsvétkor megalapított szentségével Jézus „az isteni viszonyulást akarja közelebb hozni az emberekhez, átadva nekik valamit a szentháromsági életből”.³⁸

Jézus Krisztus hite a szentháromsági élet valóságát nyitja meg tehát az ember előtt, és a valódi (az egyszerű) hit „a szentháromsági megismerés körforgásába”,³⁹ az isteni személyek egymást megismerő dinamikájába vezeti be az embert, hiszen Jézus Krisztus alapvető szituációjában részesedik. A szentháromsági élet valódi megnyílása pedig a kereszteseményéhez kapcsolódik, ahhoz az eseményhez, amelyben az ószövetségi alakok alakhiányba torkollnak, az isteni szó szóhiánnyá alakul, az ószövetségi relationalitás a kapcsolat megszakadásához ér el. Ez a holtpontra egészen konkrétan valóra váltja azt, ami amúgy is halál volt az engedelmesek egzisztenciájában, s így a természetesen nélkülözhetetlen analógiák ellenére is belső összefüggés rajzolódik ki a szentháromsági „halál”, az üdvtörténet krisztológiai halála és a hitben élt keresztény egzisztenciát jellemző „halál” között. Ismeretes, hogy Balthasar sztaurologiája és szótériológiája olyan hangsúlyokkal bontakozik ki, amelyek radikálisan komolyan veszik a keresztes elszenvedett elhagyatottságot – és alighanem a legtöbb bírálatot is háramoltatták Balthasar egész gondolkodására. E helyütt azonban nem ez a legfontosabb, hanem az, hogy a Jézus hitén keresztül megnyíló belső isteni élet a *Theodramatik* szerzője szerint minden olyan történésnek közegéül szolgál, amelyben engedelmisség valósul meg. Ezért állíthatja, hogy „a világ kezdetétől a végéig az egész üdvtörténet [...] az isteni interszubsztivitáson belül megy végbe, amely Jézus Krisztusban nyílik meg, hogy befogadjon minket a terébe. Nem a mi emberi interszubsztivitásunkban történik meg Isten [vagyis a felebaráti szeretet sosem meríti ki a hit lényegét], *mi* történünk meg a Szentháromság belső párbeszédében, a kölcsönös viszonyok, a Szentlélek helyén”.⁴⁰

Mint már szó volt róla, a középponti esemény másik hiteles kommentárját a szentek, a hiteles keresztény egzisztenciák írják. Ez Balthasar teológiai világá-

³⁸ ADRIENNE VON SPEYR: *Die Beichte*, Johannes Verlag, Einsiedeln, 1960, 20–27.

³⁹ HANS URS VON BALTHASAR: *Kennt uns Jesus – kennen wir ihn?*, Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg, 1995³, 72–73.

⁴⁰ HANS URS VON BALTHASAR: *Glaube und Naberwartung*, i. m. 23.

nak egyik leghangsúlyosabb tartalmi rétege, amely azonban meglehetősen ritkán részesül figyelemben, talán érthető módon is, hiszen a teológia bevett gyakorlatában nem számít különösebben szalonképesnek a szentek tapasztalataira hivatkozó eljárás. A teológiai esztétika ötödik részkötete (*A metafizika terében* című kétkötetes történeti vizsgálódás *Újkor* című része) azonban olyan tanulságos áttekintést nyújt a „szentek metafizikájáról”, amely a legkevesbé sem merül ki jámbor fejtegetésekben és buzdításokban, hanem abba a tartományba vezeti be az egész teológiai gondolatiságot, amelyen kívül csak komoly veszteségek árán létezhet. A keresztény életforma elemzésének a teológia legbelsőbb tartományában helyet adó szemléletmódja pedig nemcsak azt igazolja, hogy a dogmatika két alappillére (a megtestesülés és a Szentháromság) egyben a keresztény életről szóló tannak is az alapját alkotja, de újra szentháromsági összefüggésbe helyezi a keresztény hit egész valóságát, azt hangsúlyozva, hogy „ha saját szeretetének Isten [Jézus földi életében] az engedelmesség formáját adta, akkor saját engedelmisségének az ember csak a szeretet értelmét adhatja”.⁴¹

Ezen a ponton kezdődik meg Balthasarnál a hiteles keresztény alapállás dicsérete, az egyszerű hit kialakulásának szükségességét hangsúlyozó fejtegetések sora. Annak tudatában, hogy Jézus Krisztus alakjának egyszerűségét csak az egyszerűek értik meg, mert „belső rokonságba kerülnek Krisztus legbelső alapállásával”,⁴² Balthasar külön könyvben foglalkozik a keresztény egyszerűséggel, az ember szellemi tartományát semmivel el nem torlaszoló szegény életstílussal (s azon belül az Egyház, a teológia, a filozófia és az imádság egyszerűségével),⁴³ nagyra értékeli Ignácnak azt a – kritikai egzegézis tükrében – „naiv” törekvését, hogy feltárja Jézus Krisztus belső világát,⁴⁴ és egész életművében a teológiai hagyomány nagyjainak értékével megegyező jelentőséget tulajdonít a keresztény tapasztalat nagyjainak. Ezen a tartományon belül különleges helyet foglal el az, aki a tökéletes hit aktusát valósította meg, aki határok nélküli, „Isten katolicitásával koextenzív” beleegyezésre és elfogadásra volt képes Istennel szemben, s ezzel biztosítani tudta, hogy a zsinagógából út nyíljon az Egyház felé, amely e nélkül a megalapozó aktus nélkül nem lenne szentnek nevezhető.⁴⁵ Az

⁴¹ HANS URS VON BALTHASAR: *Wer ist ein Christ*, i. m. 72.

⁴² HANS URS VON BALTHASAR: *Der Glaube der Einfältigen*, i. m. 70.

⁴³ HANS URS VON BALTHASAR: *Christen sind einfältig*, i. m. 81–118.

⁴⁴ HANS URS VON BALTHASAR: *Zwei Glaubensweisen*, i. m. 82.

⁴⁵ HANS URS VON BALTHASAR: *Katholisch. Aspekte des Mysteriums*, Johannes Verlag, Einsiedeln, 1975², 54–55.

az eredetalkotó jelentőséggel felruházott nő, akinek Jézus „elsősorban köszönheti emberi öntudatának kialakulását”,⁴⁶ szintén a belső rokonság szálával fűzi össze Balthasar életművét Adrienne von Speyrével, aki első megjelent könyvében *Az Úr szolgálóleányának* alakját és életét mutatta be.⁴⁷

Az előbbiekből belső logikával következik, hogy Balthasar meglepően beható figyelmet szentel a „habitualizálódó hitaktusként”⁴⁸ felfogott kontemplációnak, amelynek elsőbbségét olykor a legváratlanabb helyeken domborítja ki, nem utolsósorban azzal az aktivizmussal szemben, amelyet korai egyházi életén belül figyelhetett meg. Azok az állításai, amelyek szerint a keresztény hit elsődlegesen az embert saját magától elszakító és eltávolító mozgást jelent, s a hittel járó önfelejtés és önátadás már minden szükségeset megvalósít, mert a hitbeli önátadás már eleve magában foglalja a hit egész termékenységet, s ami kívülről cselekvéshiánynak tűnik, könnyen nagyobb hatású lehet, mint a külsőleg észlelhető cselekvésformák⁴⁹ – ezek az állításai tehát idegenül csengenek talán a dogmatika világában, de elválaszthatatlanok a hit krisztológiai formáját és szentháromsági alapját kidomborító teológiai reflexiójának tengelyétől.

A habitualizálódó hitaktus jelentőségének kiemelésén belül különösen alapvető súlya van Balthasarnál az evangéliumi tanácsok krisztológiai alapú elméletének. Újfent csak az mondható: szokatlan és váratlan, hogy az evangéliumi tanácsok elmélete polgárjogot nyer a dogmatika legbelsőbb terében, de ennek a jelenségnek a szokatlanságát nagymértékben tompítja, ha nemcsak az immanens szentháromsági élet felé húzzuk végig a balthasari krisztológia és szótériológia szálait, de a másik irányban, az egyházi élet valósága felé is nyomom követjük a logikáját (és mindenki leegyszerűsíti Balthasar teológiáját, aki nem hajlandó erre a következetességre). Ráadásul nyugodt szívvel kijelenthető, hogy Balthasarnak ez volt a legfontosabb: az evangéliumi tanácsok teológiai jelentőségének érvényesítése. Mivel a keresztény ember „nem Krisztus eseménye előtt foglal helyet, s még kevésbé utána helyezkedik el, hanem magában Krisztus eseményében”, ezért Balthasar belső meggyőzőerővel állíthatja, hogy az ember a Krisztus „belső középpontjából következő” evangéliumi tanácsok formájában

⁴⁶ HANS URS VON BALTHASAR: Maria in der kirchlichen Lehre und Frömmigkeit, in Joseph Cardinal Ratzinger – id.: *Maria. Kirche im Ursprung*, Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg, 1997⁴, 87–111., 90.

⁴⁷ ADRIENNE VON SPEYR: *Az Úr szolgálóleánya*, Sík Sándor Kiadó, Budapest, 2011.

⁴⁸ HANS URS VON BALTHASAR: *Wer ist ein Christ?*, i. m. 79.

⁴⁹ HANS URS VON BALTHASAR: *Katholisch. Aspekte des Mysteriums*, i. m. 50–52.

részesedhet Krisztus „tökéletes ürességében és szegénységében”.⁵⁰ Egészen egyszerűen kifejezve a három tanács „ad kulcsot Jézus megfeszített szeretetéhez, [...] s ezért minden egyházi életállapotban meghatározóak és követendők”.⁵¹

Balthasar azonban nem éri be az egyházi életállapotok közös gyökerének feltárásával,⁵² hanem számos helyütt részletesen foglalkozik a tanácsok tényleges megvalósítására meghívottak intézményalkotó (ekkléziológiai) és történelemformáló (szótériológiai) jelentőségével, különösen az úgynevezett *instituta saecularia* vonatkozásában. Éppen ezért a keresztény hitről alkotott balthasari felfogás teljessége csak akkor mutatkozik meg, ha az is világossá válik, amit krisztológiai és szentháromságtani horizonton a „laikusok és a tanácsok kapcsolataról”, az *instituta saecularia* „lényegéről és jelentőségéről”, a „tanácsok szerinti életállapot teológiájáról”, az „evangéliumi tanácsok mai szerepéről” és „az egyházi laikus mozgalmakról” mond.⁵³ Meggyőződése szerint ugyanis „a határtalan készség az egyetlen aktus, amellyel az ember meg tud felelni a kinyilatkoztató Istennek”, aki „csak az abszolút készség ölébe helyezi be igéjének és küldetést adó megbízásának magját, csak a határtalan készség igenje képezi azt az agyagot, amelyből meg tud formálni valamit”,⁵⁴ s ez a készség kitüntetett módon valósul meg a tanácsok vállalásával: az ember elsősorban ebben a formában adja tanújelét annak, hogy kész belépni arra a „csataterre”, amely Jézus Krisztus hite. Ennélfogva pedig teljesen érthető, hogy Hans Urs von Balthasar meggyőződése szerint az Egyház és a kereszténység csak akkor tudja majd igazán magára vonni a figyelmet, akkor tud majd igazán vonzóvá válni, ha nem önmagára mutat, hanem a hit logikájánál fogva önmagától elszakadva saját önkiüresítésével „működik közre abban, hogy Krisztus önkiüresítése kinyilvánuljon a világ számára”.⁵⁵

⁵⁰ HANS URS VON BALTHASAR: *Glaube der Einfältigen*, i. m. 71.

⁵¹ HANS URS VON BALTHASAR: *Kirchenerfahrung dieser Zeit*, i. m. 33.

⁵² HANS URS VON BALTHASAR: *Christlicher Stand*, Johannes Verlag, Einsiedeln, 1981²; vö. ADRIENNE VON SPEYR: *Christlicher Stand*, Johannes Verlag, Einsiedeln, 1987².

⁵³ HANS URS VON BALTHASAR: *Der Laie und der Rätestand; Wesen und Tragweite der Säkularinstitute; Zur Theologie des Rätestand; Evangelische Räte in der heutigen Welt?; Laienbewegungen in der Kirche*, in id.: *Gottbereites Leben*, Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg, 1993, 31–107., 111–138., 139–198., 199–213., 214–240.

⁵⁴ HANS URS VON BALTHASAR: *Berufung*, in id.: *Die Antwort des Glaubens*, Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg, 2003, 175–203., 184.

⁵⁵ HANS URS VON BALTHASAR: *Kirchenerfahrung dieser Zeit*, i. m. 29.

Az idő kérdésének posztmodern kori kihívása a kereszténység számára

VÁLÓCZY JÓZSEF

Abstract:

An investigation into the problem of time discloses the postmodern subject's markedly changed attitude to time. It also prompts the question of the relationship between the Christian philosophical/theological concept of time and the implicit and often pre-reflective assumptions of earlier ages. What is at stake is the possibility of re-articulating the content of our Christian faith along the lines of a new post-modern understanding of time.

Keywords: *time, postmodernity, history, narrativity, linear concept of time*

Kulcsszavak: *idő, posztmodernitás, történelem, narrativitás, lineáris időszemlélet*

1. AZ IDŐ HATALMA

A lendületes thriller főszereplője, miután úgy gondolja, hogy nem szolgáltattak neki igazságot a családját kegyetlenül meggyilkoló bűnözőkkel szemben, az egész világ(rend) ellen bosszút esküszik. Tervének része, hogy hagyja magát elfogni, így a börtönből minden gyanú felett keverheti a lapokat, oszthatja a maga önbíráskodó igazságát. Alkukat ajánl a nyomozóknak, például egy elegáns ebédért cserébe a gyilkosokat védő, általa bűnhődésre ítélt ügyvéd életét. Az ebéd csak néhány perces késéssel érkezik, az ügyvéd meghal, és a nyomozók döbbenten fedezik fel: „kihívójuk” úgy időzített, hogy pontosan ezen a pár percen múltott az áldozata élete. A forgatókönyvíró zseniális ötlete egy pillanatra megéreztetni az idő hatalmát, és így egy pillanatra – akarva-akaratlanul – filozófussá avatja a nézőt.

VÁLÓCZY JÓZSEF teológus, az Esztergomi Hittudományi Főiskola főiskolai tanára, a Budapest-Felsővárosi egyházközség plébánosa; valoczyjosef@gmail.com

Bármennyire érdekesítő, szofisztikált, intelligens volt is a korábbi filozófusok több évezrednyi meditációja és eszmecseréje az időről, az egész nagyjából megmaradt a teoretikusok belterjes ügyének: leginkább a 'külső vagy belső', 'szubjektív vagy objektív' dilemma artikulálását és feloldását tartotta méltó feladatának az idővel kapcsolatban a filozófus. Ma viszont (köszönhetően éppen a filmiparnak, vagy olyan modern és népszerű tudományágaknak, mint a szociológia, a közgazdaságtan és a politológia)¹ az időkérdés olyan mozzanatai kerülnek kibontásra, amelyek szélesebb rétegek figyelmét felkelthetik, amelyeket bárki megérthet és a saját tapasztalata által visszaigazoltnak tekinthet. Ki gondolta volna például, hogy a hordozható könyv és a hordozható óra feltalálása,² később az iparosodás,³ napjainkban pedig a mobiltelefon használata⁴ megváltoztatta az ember időélményét is? (Innentől, ezen tények fényében, szinte magától tudja folytatni az Olvasó a felsorolást további, az időtapasztalatot is markánsan megjelölő technikai vívmányokkal: a tetszőleges lejátszási sebességű mozgóképpel, vagy az utazás és a kommunikáció távolságokat és időeltolódásokat áthidaló eszközeivel, a repülőgéppel, a rádióval-televízióval, az internettel.) A szociológiát, a politológiát és végül a filozófiát, amikor a technikai fejlődés időtapasztalatra gyakorolt hatását tételezi és elemzi, végső soron ugyanaz érdeklí, mint amikor antropológiai-társadalmi dinamikák, például a késő-középkor óta tartó (és legalábbis részben vallási-teológiai előzményekre visszavezethető) individualizációs, emancipációs folyamat hatását vizsgálja:⁵ az időnek a társadalom életében be-

¹ Természetesen a filozófia mellett reflektál más tudományterületekről érkező információkra-felvetésekre is: így például a relativitás-elmélet filozófiai implikációira és következményeire (vö. NYÍRI KRISTÓF: *Szubjektív idő*, www.hunfi.hu/nyiri/Nyiri_Szubjektiv_ido.pdf, 2013.08.07), vagy az irodalom-, illetve művészettörténet aktuális invencióira is (vö. MÉSZÁROS ANDRÁS: *Az idő problémája a filozófiában és az irodalomtudományban*, előadás a *Filozófia az ezredfordulón* című konferencián, Kecskeméten, 2000. március 25-én, http://www.phil-inst.hu/projects/kecske.met/meszáros_el.htm, 2013.08.14; valamint PERENYEI MÓNKA: *Az időélmény reprezentációja és prezentációja a kortárs képzőművészetben*, 2007. január, <http://www.lektoratus.hu/osztondijak/perenyei06.html>, 2013.08.09).

² Vö. NYÍRI KRISTÓF: *Idő és mobilrend*, 92, www.hunfi.hu/nyiri/IMR.pdf (2013.08.26.)

³ Vö. ELISAVETA SIGALOVA: *Die Zukunft der Zeit. Entwicklung der postmodernen Zeitvorstellungen*, <http://www.gradnet.de/papers/pomo02.papers/postmodernezeit.htm> (2013.08.10.)

⁴ Vö. NYÍRI KRISTÓF: *Idő és mobilrend*, i. m. 91–93.

⁵ Vö. ELISAVETA SIGALOVA: *Die Zukunft der Zeit. Entwicklung der postmodernen Zeitvorstellungen*, i. m.

töltött meghatározó szerepe, „struktúrateremtő funkciója”,⁶ amely – ma úgy érzi: sajnálatosan – szinte fel sem merült a korábbi filozófiai antropológiában.

Minél inkább felderítjük-kiterítjük ezeknek a hatásösszefüggéseknek a szövetét, annál inkább világossá válik, hogy az idő kérdése nem pusztán egy a sok érdekes elméleti kérdés közül, hanem olyan téma, amelynek az élet minden területén van jelentősége, amennyiben az időfelfogás az élet minden területére visszahat. Filozófiai-világészeti előfeltevéseiktől és kontextustól függően eltérő nyelven és hangsúlyokkal, de alapjában véve mégis egybehangzóan fogalmazzák meg különböző szerzők az időkategóriának ezt az egyetemeségét:

„Az idői gondolkodás képzetalkotó tehetségünk legnagyobb hatalmú és legrugalmasabb *organon*ja. Ez létfontosságú ‘szervünk’: ha nem tudna valami folytatólágossággként működni számunkra, ha nem tudnánk emlékezni, reménykedni, összpontosítani, ha nem értenénk a kezdéshez és bevégzéshez, ha valamilyen határpont nem tudna kijelölődni számunkra, ha nem lenne időérzékünk, ha botfűlűek lennénk az ütemhez és ritmushoz – akkor elpusztulnánk.”⁷

„A bonyolult, kollektív-individuális társadalomban való eligazodást lehetővé tette és megkönnyítette az, hogy az élet minden területe beleágyazódott az időbe mint intézménybe.”⁸

„Az idő mint semleges forma szinte kínálja magát arra, hogy a társadalmi létezés különböző területei között közvetítsen...”⁹

Keresztény filozófusként-teológusként én magam nemcsak az idő kérdésével való foglalkozás (teoretikus és pasztorális szempontból is) sürgető szükségével szembesültem, hanem kifejezetten inspiráló, (gondolat)ébresztő és megtermékenyítő kalandként éltem meg az idő mai szenvedélyes kutatóinak tanulmányozását. Reményeim szerint az ebből a találkozásból született esszé hozzájárulhat ahhoz, hogy a téma tárgyalása – jelentőségének megfelelően – a magyar teológiai diskurzus részévé váljék.

⁶ Vö. MÉSZÁROS ANDRÁS: *Idő által homályosan*, Kalligram, Pozsony, 1999, 43.

⁷ Hévizsi Ottó: *Idő és szinkretizmus (állandó tekintettel Nietzschére)*, Kalligram, Pozsony – Budapest, 2013, 337 (kiemelés az eredetiben).

⁸ ELISAVETA SIGALOVA: *Die Zukunft der Zeit. Entwicklung der postmodernen Zeitvorstellungen*, i. m.

⁹ MÉSZÁROS ANDRÁS: *Idő által homályosan*, i. m. 13.

2. AZ IDŐ TÖRTÉNETE

A jelenségek és értelmezések „pszichogenezisének” tanulmányozása és rekonstruálása jellemző törekvése a posztmodern kornak, amelyben élünk. Ennek megfelelően nem meglepő, hogy az idő kérdéséről szóló mai írások olykor rejtett, olykor tematizált, de szinte egyöntetű előfeltevése, hogy az időnek és az aktuális időfelfogásnak is története van, vagyis hogy az egyes filozófusok-teoretikusok elméletei-álláspontjai közötti különbségek nem véletlenszerűek, nem pusztán személyes, biográfiai gyökereik határozzák meg őket, hanem „koruk gyermekei” is, részei egy jól artikulálható folyamatnak. Ha egy folyamat valamely momentumának tekintjük, másképpen kell értékelnünk akár a saját korunk időszámát, akár azt az időszámát, amelyet a keresztény filozófia és teológia kimondva-kimondatlanul feltételez – másképpen, mintha önmagukban néznénk (és abszolutizálnánk) őket.

Az időszemlélet történetét premodern, modern és posztmodern korszakra szokás felosztani. A premodern korszakban a természet, például az év- és napszakok, illetve az ezeket lekövető tevékenységek (a munka, az ünnepek) ritmushoz igazodott az ember időélménye. Ez (is) kollektív időélmény volt, amely határozottan kijelölte az egyén mozgásterét, de rugalmas is volt, nem mechanikusan ismétlődő, egynemű egységekből állt össze, és nem determinált. Az időnek az egész egzisztenciára kiterjedő, rátelepedő „funkcionalizálása” a modern kor, a gépesedés terméke.

Ahogy egyre merészebb lett a mesterséges környezet teremtésének ambíciója és egyre bővültek lehetőségei, úgy vették át egyre inkább a „metronóm” szerepét a természettől a gépek: a gépek ideje egyetlen végtelenített, homogén folyamattá lett (téli-nyári és éjjel-nappal ugyanaz), tárgyilagosságával, kiszámíthatóságával abszolút mérték és érték („mennyi az idő?”, „az idő pénz!”); ez magyarázza az idő egyre kisebb egységekben történő, egyre pontosabb mérésének igényét is. Az így „hatalmi pozícióba” kerülő szociális idő azután minden tevékenység, minden döntés normájává vált, meghatározva a feladatok fontosságai sorrendjét, a preferenciákat, és így végül a társadalmak értékrendjét is.¹⁰ Az időtényező lehetett a társadalmi státusz vagy befolyás kifejezője, például abban az értelem-

¹⁰ Vö. MÉSZÁROS ANDRÁS: *Idő által homályosan*, i. m. 13–14.42; figyelemre méltó, ahogyan a szerző összefüggésbe hozza az idő „funkcionalizálását” a politika és az erkölcs reneszánszban kezdődő szétválásával; vö. i. m. 24. Lásd még ELISAVETA SIGALOVA: *Die Zukunft der Zeit. Entwicklung der postmodernen Zeitvorstellungen*, i. m.

ben, hogy az alsóbb rétegek kiszolgáltatottsága nemcsak abban állt, hogy kevesebb (szabad)idejük volt, hanem abban is, hogy nagyrészt valaki más (a fölöttük hatalmat gyakorló) rendelkezik (het)ett az ő idejükkel.¹¹

A modernitás időszámítása évszázadokig működött harmonikusan, érvényesen és főleg hatékonyan, ugyanakkor csak azért és addig tölthette be orientáló, értelemadó, normatív és kommunikatív-közvetítő szerepét, mert és amíg (például világnézeti, vallási vagy kulturális szempontból) alapvetően egységes volt a társadalom, érvényesült a törékeny egyensúly kollektív és individuális, tradíció-vezérelt és kritikus-reflexív között, mert és amíg mindenki által osztott evidenciával hatott a haladásba vetett hit.¹² A XX. század második felében ezek a feltételek már egyre kevésbé teljesültek, és ez a körülmény az időhöz való viszonyra is kihatással volt. A század utolsó évtizedeiben jelentkező Posztmodern újdonsága úgy is leírható, hogy leváltotta a modernkori időszámítást: a Jean-François Lyotard nevéhez kötődő tétel, amely szerint a „*nagy narratívák ideje lejárt*”, nemcsak a klasszikus metafizikai rendszerek, a valóság egészét magyarázni kívánó (filozófiai) paradigmák végét, anakronisztikus voltát jelenti be, hanem ezzel együtt az egységes idő- és történelem-értelmezés lehetetlenségét is.¹³

3. A NARRÁCIÓ POSZTMODERN IDEJE

Nyíri Kristóf hipotézise szerint, amely az ágostoni, kanti, bergsoni és heideggeri „szubjektív idő”-hagyományt újraértelmezi az arisztotelészi, newtoni „objektív idő”-hagyomány és a modern természettudományok (például a neurobiológia) szempontjaival kiegészítve, az idő összefügg a vizualitással, azzal, hogyan lesz számunkra jelentéshordozó (mozgó)képpé az érzékelt külső mozgás.¹⁴ Ez az

¹¹ Vö. MÉSZÁROS ANDRÁS: *Idő által homályosan*, i. m. 39.

¹² Vö. ELISAVETA SIGALOVA: *Die Zukunft der Zeit. Entwicklung der postmodernen Zeitvorstellungen*, i. m.

¹³ „...a ‘posztmodern’ a nagy elbeszélésekkel szembeni bizalmatlanságként határozom meg”. JEAN-FRANÇOIS LYOTARD: *A posztmodern állapot*, Századvég, Budapest, 1993, 8; lásd még STUART SIM: *Derrida és a történelem vége*, Alexandra, Pécs, 2002.

¹⁴ Ennek a hipotézisnek a kifejtését is tartalmazza a szerző időre reflektáló tanulmányait összegyűjtő *Kép és idő* című kötet (Magyar Mercurius, Budapest, 2011); rövid recenziójaként lásd NÉMETH GABRIELLA: *Posztmodern erők és konzervatív hősök*, http://epa.oszk.hu/01900/01963/00035/pdf/EPA01963_informacios_tarsadalom_2011_1_4_208-216.pdf (2013.09.10.)

összefüggés magyarázatot adhat arra, miért nyílik esély éppen ma, a fejlett kommunikáció- és vizualizáció-technológia korában, a képjelentés filozófiai vizsgálatának új lendületével, az idő problematikájának megoldására – és egyszerűsége mind segíthet azonosítani a mai időtapasztalat jellemző vonásait is.

A mozgókép-alkotás és -lejátszás szinte korlátlan technikai lehetőségeinek világában már nem evidencia az idő linearitása, sokkal inkább az a töredezettsége, szaggatottsága, akár ciklikussága,¹⁵ különböző síkjainak, szálainak párhuzamossága („a nem-egyidejű egyidejűsége”),¹⁶ a(z ismeretlen) jövő felé való nyitottsága. A mai irodalom és mozgókép célközönsége számára (és a modern, Proust óta mintegy kötelező regény- vagy film- és videoklip-szerkesztési trend tudatosan épít is erre) annyira természetesnek, a gondolkodás-írás-olvasás-narráció igazi természete szerint valónak hat a szubjektív és objektív idő egymásba csúsztatása, az idő rétegei közötti spontán határátlépés,¹⁷ hogy szinte már a lineáris elbeszélés tűnik erőltetett, mesterkélt fikciónak.

A Posztmodern számára a legfontosabb eszmény a különbözőség és sokféleség tisztelete, adekvát megjelenítése és érvényesítése, így értéknek tudja látni az ezzel együtt járó relativitást és töredékességet is. A társadalmi időt, a mindenki számára egyformán adott és egyformán normatív időt elmossa az individualizálódás egyre gyorsuló árama, mindenki egyszerre több, „saját idejű” rendszer része, és az ezeket integráló „időrend” („*időkollázs*”) megalkotásánál nem támaszkodhat kész mintákra, a saját kreativitásán múlik, elbíra-e az ezzel a szabadsággal és szuverenitással együtt elnyert felelősséget is. Ebben a konstellációban különösen fontos erény a rugalmasság, a (rendszerek, idősémák közötti) gyors váltás készsége.¹⁸

Ezt az új valóságot (ez is Nyíri Kristóf gondolata) meggyőzően szimbolizálja a gép-idő diktatúráját kiszolgáló óra helyébe lépő mobiltelefon, amely a szubjektív idők közötti folyamatos egyeztetés, a korlátlan dinamikus újratervezés

¹⁵ Az irodalomelmélet és -történet szempontjából megfogalmazva: „...megkérdőjeleződnek a történetírás axiómaként vett előfeltételei az idő irányáról és irreverzibilitásáról, a narráció önállóként tételezett szubjektumáról, valamint az elbeszélés teleológiájáról”. MÉSZÁROS ANDRÁS: *Az idő problémája a filozófiában és az irodalomtudományban*, i. m.

¹⁶ „...a nem-egyidejű egyidejűsége új természetűvé vált”. WOLFGANG WELSCH: *Unsere postmoderne Moderne*, Akademie Verlag, Weinheim, 1987, 216.

¹⁷ Vö. MÉSZÁROS ANDRÁS: *Az idő problémája a filozófiában és az irodalomtudományban*, i. m.

¹⁸ Vö. ELISAVETA SIGALOVA: *Die Zukunft der Zeit. Entwicklung der postmodernen Zeitvorstellungen*, i. m.

lehetőségét biztosítja az egyes ember számára.¹⁹ A mobiltelefon használatán túl a virtuális térben bizonyítja leginkább a posztmodern ember, hogy rendelkezik ezzel a készséggel: otthonosan mozog a múlt- és jövő-utazások vagy az internet és a számítógépes játékok egyszerre több élet illúziójával kecsgetető virtuális végtelenjében, és nem okoz neki nehézséget a virtuális végesség és a virtuális végtelenség közötti átjárás sem.

4. A KERESZTÉNY FILOZÓFUS-TEOLÓGUS TÖPRENGÉSEI

A múlt évezredek-évszázadok szubsztanciális gondolkodását (részben) felülmúló XX–XXI. századi keresztény filozófiának-teológiának az (lett) a meggyőződése, hogy a lineáris idő és a történetiség paradigmája eredendően és sajátosan bibliai-keresztény ihletésű: mivel ahhoz, hogy történelemről, egyenes vonalú fejlődésről beszélhessünk, elengedhetetlen, hogy az események folyásának legalább a végpontját (a Bibliában ez az eszkatologikus beteljesedés) és egy kiemelt pontját (a Bibliában ez az egyiptomi kivonulás, illetve a húsvéti esemény: Jézus halála és feltámadása) egyszerűnek és megismételhetetlennek tételezzük.²⁰

A keresztény történelem- és időfelfogás, ezen ihletettségéből-megalapozottságából adódóan, azóta mind egészében, mind részleteiben magától értetődőnek tűnik és számít (a teológiában). Az idő témájával kapcsolatos mai szociológiai-irodalomelméleti-filozófiai álláspontok, valamint az időértelmezés történetének megismerése nyomán azonban egyes részletek magától értetődőségével kapcsolatban kétely támadhat bennünk: például fölmerülhet bennünk a gyanú, hogy amikor a keresztény filozófia-teológia időről és egyenes vonalú történelmi folyamatról beszél, nem tudatosan, nem reflektáltan, de valójában a modern kor mechanikus, a határtalan fejlődés ideológiája által funkcionalizált lineáris-idő-sémáját használja. Ha belegondolunk, hogy az idő és a történelem újra-felfedezése a keresztény gondolkodásban jórészt az újkori (főleg hegeli) filozófiával vállalt párbeszéd nyomán történt meg, érthetővé és rekonstruálhatóvá válik ez

¹⁹ Vö. NYÍRI KRISTÓF: *Idő és mobilrend*, i. m. 91–93.; ID: *A konzervatív időnézet*, 7, www.hunfi.hu/nyiri/Nyiri_Konzervativ_idonezet_roviditve.pdf (2013.08.07.)

²⁰ Ezt az állítást kiegészítheti az individualizáció és a lineáris időképlet kialakulása közötti összefüggés hangsúlyozása: „[az időmódok, a múlt-jelen-jövő világos megkülönböztetése] feltételezi az individualitást mint a számlálás zéró-pontját”. Michail Bachtintól idézi ELISAVETA SIGALOVA: *Die Zukunft der Zeit. Entwicklung der postmodernen Zeitvorstellungen*, i. m.

az összefüggés. Ugyanakkor az ehhez a sémához való kötődés és ragaszkodás tehető felelőssé azért, ha esetleg a keresztény idő- és történelem-szemlélet a mai, posztmodern ember szemében nehezen értelmezhetőnek, anakronisztikusnak, túlhaladottnak hat.

Az imént példaként kiemelt témánál maradvá: legalább két fontos kérdés megválaszolásában játszik lényeges szerepet az, hogyan gondolkodunk a linearitásról. Az egyik, az egyetemes történelem, az üdvtörténet értelmezésének kérdése elvontabb, elméletibb; a másik, a személyes történelem, a személyes identitás és beteljesedés kérdése (inkább, vagy ezen felül) spirituális-egzisztenciális jelentőségű. Mindkettővel kapcsolatban azt érdemes pontosan tisztáznunk, melyek azok az axiómák, amelyek a keresztény hit-tartalom lényegéből következő sajátosságok, amelyekhez tehát mindenképpen ragaszkodnia kell, ha önmagához hű akar maradni – hogy aztán kiderülhessen, hol nyílna tere a posztmodern időszemlélet befogadásának és integrálásának.

Ami az egyetemes történelem témáját illeti: A keresztény hit-tartalom, a megváltó evangélium hűséges és szabatos képviselője biztosan nem mondhat le a Jézus-esemény egyszeri és megismételhetetlen, ilyen értelemben abszolút státuszának állításáról, és ugyanilyen lényegi momentum a pozitív jövőkép, az eszkatologikus dimenzió, a folyamat kezdőpontjától különböző, valódi teljeséget ígérő befejezés, abszolút jövő tételezése. Ez a két sarokpont azonban (ellentétben a geometriával) csak egy határozott, egyértelmű irányú folyamatot jelöl ki, de nem feltétlenül egy egyenes vonalú folyamatot. Ebből az következik, hogy a linearitás újkori eszméje (a maga szigorú, homogén időszámításával) nem szükségszerű, kötelező kerete a keresztény történelem-értelmezésnek; az *üdvtörténet* kategóriája attól különböző filozófiai előfeltevésekre építve is megáll. Hans Urs von Balthasar meggyőzően mutatja be, miként sikerült a keresztény ókor egyik-másik kiemelkedő szerzőjének (például Nüsszai Szent Gergelynek vagy Hitvalló Maximosznak) a harmonikus egyensúly megteremtése a keresztény hangsúlyok és az ókorban természetes ciklikus személet között, az újplatonizmus kereszténységgel összebékíthetetlen elemeinek kiiktatásával.²¹

Ami a személyes történelem témáját illeti: A keresztény hit-tartalom, a megváltó evangélium hűséges és szabatos képviselője ugyanígy biztosan nem mondhat le annak állításáról, hogy az ember beteljesedésének kérdése összefügg a krisztológiával, az ember igazi rendeltetése a teljes Krisztushoz hasonlóvá válás.

²¹ Vö. HANS URS VON BALTHASAR: Apocatastasi, in ID: *Sperare per tutti*, Jaca Book, Milano, 1989, 115–134.

A történelem-fogalomhoz szükséges másik pillér, a normatív érvénnyel rendelkező „közbülső” mozzanat lehetne ebben a kontextusban a személyes döntés, a „végérvényes elköteleződés”: ennek kurrens értelmezése azonban, amennyiben határozott, definiálható, zárt identitás megvalósulásaként-megvalósításaként fogjuk fel, gyanúsán idézi ugyancsak az újkori lineáris időszemléletet (a szubsztanciális gondolkodással együtt). Konzekvens lépés tehát megfontolni, nem oldható-e el az elköteleződés kérdése is a linearitás újkori paradigmájától.

Alternatívaként kínálkozik véleményem szerint a *narratív identitás* fogalma: ez azt a lélektanilag és filozófiailag is alátámasztott belátást fejezi ki, amely szerint a nem elmosott, valódi identitás egy mű, egy történet belső egységéhez-koherenciájához, formálódása pedig a történet elbeszéléséhez hasonlítható, amely elviseli, megengedi, sőt egyenesen megkívánja az elemei konfliktusos-paradox egymásra-következését, és amelynek jelentése-értéke ezek összességéből adódik-érik össze.²²

Mind az egyetemes, mind a személyes történelem keresztény felfogásának hűségese és egyszersmind posztmodern újrafogalmazásához nyújthat inspirációt Mészáros András reflexiója az irodalomban (művészetben) jelen lévő transzcendenciáról, illetve transzcendencia és végesség/végérvényesség dialektikájáról. Az irodalomban szubsztancialitáson a jelentések bizonyos lezártóságát, autonómiáját érthetjük, a jelentések azonban mégsem statikusan rögzített tételek. Egyrészt a művek hatnak egymásra, „egymást nemzik”, egyik valamiképpen a másikban él tovább, másrészt az olvasás tetszőleges számú és mintázatú ismétlést enged meg, az ismételhetség pedig felbontja a kronologikus rendet. „A transzcendencia világa az állandó jelentések szférája. Ezért véljük úgy, hogy időnkivüli és időfeletti. Pedig ‘csupán’ arról van szó, hogy ennek a világnak az elemei nem lineárisan elrendezettek, és az irreverzibilitás elve itt elveszti hatalmát. A transzcendens világ tipikus időviszonya *az egyidejűtlenségek egyidejűsége*.”²³

²² A *narratív identitás* kérdéséhez lásd WOLFGANG KRAUS: *Identität als Narration: Die narrative Konstruktion von Identitätsprojekten*, <http://web.fu-berlin.de/postmoderne-psych/berichte3/kraus.htm> (2013.09.12.); DR. MAJA STORCH: *Identität in der Postmoderne – mögliche Fragen und Antworten. Die postmoderne Position: Die Vielfalt von Me's*, http://zrm.ch/images/stories/download/pdf/publikationen/publikation_storch_19990101.pdf (2013.09.12.); PAUL RICOEUR: *Soi-même comme un autre*, Éditions du Seuil, Paris, 1990.

²³ MÉSZÁROS ANDRÁS: *Az idő problémája a filozófiában és az irodalomtudományban*, i. m.; vö. ID: *Idő által homályosan*, i. m. 30–31 (kiemelés az eredetiben).

Interdiszciplináris szempontok a katolikus politikai cselekvés értelmezéséhez

HANTOS-VARGA MÁRTA

Abstract

A thorough historical understanding and interpretation of the changes in the relationship between state and Church and the factors which motivate Catholic political actions call for an interdisciplinary approach: the perspectives of both the history of ideas and theology. In this article, the author investigates by what right (via vindication of the *salus animarum*, the *bonum comune* and the law of nature) and to what extent (*in ordine ad spiritualia*) the Church – because of its identity and mission – has influenced the development of society and politics for centuries.

Keywords: *Church and State, politics, papal political encyclicals, Catholic political thinking, secularity*

Kulcsszavak: *Egyház és állam, politika, neokatolikus, politikai enciklikák, laicizálódás*

Az 1930-as évek magyar neokatolicizmusát kutatva azonnal komoly akadállyal szembesülhetünk. Bevett definíció híján e „jelenséget” eltérő szempontrendszer alapján közelíthetjük meg, s akár a leírás, akár a narráció, akár a permanens újraértelmezés módszerét választjuk, előttünk áll az interdiszciplinaritás problematikája. A lehetséges társadalomtörténeti, eszmetörténeti, egyháztörténeti, egyes esetekben politikatörténeti, valamint teológiai látószög egyszerre gazdagít és szab korlátokat. Ezen túl csapdákat is rejt.

Az alábbi tanulmány olyan alapvetés szeretne lenni, melyről mint hasznos háttérrel előtűnnek használható értelmezési keretek. Kiindulási pontként Pi-

HANTOS-VARGA MÁRTA PhD hallgató (PTE BTK Interdiszciplináris Doktori Iskola), történelem–földrajz szakos középiskolai tanár, a Szegedi Keresztény Roma Szakkollégium pedagógusa, pasztorációs referens; hantos.varga@gmail.com

erre Manent téziséét fogadom el, aki a nyugat-európai politikai fejlődés és gondolkodás pályáját „teológiai-politikai probléma” kibontásának tartja.¹ Az állítás, mely szerint az Egyház már önmagában létezésével és hivatásával, mint „egy egészen újfajta emberi társulási forma”, az antikvitástól ismert két „természetes politikai eszme”, a birodalom és a város, majd a XIII. századtól megerősödő monarchia mellett olyan történelmi szereplőként működött, mely kölcsönös kihívás-válasz reakciót indukált, a hangsúly miatt figyelemre méltó. Az Egyházat Manent nem csupán hierarchizált struktúráként, meghatározó (univerzális) hatalmi-politikai központként, s nem egyszerűen a kultúra közvetítőjeként, netán teremtőjeként fogja fel. Ami eredeti, az egy alapjában teológiai elem beemelése a történelmi és politikatörténeti szemléletbe: az Egyház öndefiníciója. E megközelítés véleményem szerint alapvető fontosságú, hiszen a történéseknél mélyebb szintre vezet el. Lehetővé teszi az elmélettel összefüggésben lévő cselekvés logikájának megragadását. Az eszmék, s a belőlük fakadó társadalmi és politikai aktivitás a történelmet alakító gazdasági, technikai, monetáris, s tegyük hozzá emberi-pszichológiai hatótényezők okán sem hanyagolhatóak el.

Három hermeneutikai irány segít. Legkülső körként fel kell tehát idéznünk a lelki hatalom [*sacerdotium*] és a világi hatalom [*regnum*] viszonyát, mely rejtve vagy leplezetlenül korunkig valamelyik fél primátus-igényeként jelentkezett. Első olvasatban a visszatérő kérdés: hierokrácia a világi szférában vagy ceszaropapizmus az Egyházban? Végelemzésben ez nem más, mint *iurisdictio* (joghatóság) és *potestas* (hatalom) gyakorlása, egyik esetben a politikai test [*respublica*], a másikban a hívek közössége [*corpus mysticum*], röviden a keresztény, később a laicizálódó társadalom fölött. Az új keletű meghatározás a szuverenitás problémájaként írja le a kérdést, mely az állam és az Egyház kapcsolatrendszerét alapvetően érinti.

Egy második fő kérdés a klerikus és laikus viszony megemlítése, annál is inkább, mert a fentebb pontosítás nélkül használt Egyház [*ecclesia*] szó a XIII. századtól kezdve jelentésváltozáson esett át. A folyamat kettős. Az egyházszakadás (1054) után már nem beszélhetünk a helyi egyházak különböző liturgikus tradíciókat követő, sokféle viszonylatban összefűződő hálózatáról [*communio ecclesiarum*], hanem

¹ PIERRE MANENT: *A liberális gondolat története*, Tanulmány Kiadó, Pécs, 1994, 13–20. Babarczy Eszter fordítását („teologiko-politikai probléma”) értelemzavarónak tartom. Baruch Spinoza művét – *Tractatus theologico-politicus* (1670) – a magyar filozófiai nyelv egyik megteremtője, Szemere Samu „Teológiai-politikai tanulmány” címmel fordította, a későbbi átdolgozások (Boros Gábor és Szalai Judit) is e cím mellett maradtak. Lásd BENEDICTUS DE SPINOZA: *Teológiai-politikai tanulmány*, Osiris Kiadó, Budapest, 2002.

a Róma püspöke körül egyesült *ecclesia Romanaról*, mely elsődlegesen már nem az „Isten által egybehívottak közösségét”,² hanem egyre inkább a római (latin) Egyház hierarchikus szervezetét jelölte.³ A hívek (laikusok) kiszorultak az egyházfogalomból, melyet a Tridentinumtól (1545–1563) kezdődően lényegében a II. Vatikáni Zsinatig (1962–1965) a „tökéletes társaság” [*societas perfecta*] modellje írt le. Számunkra nem ekkleziológiai momentumként jelentős e váltás. Az az éles megkülönböztetés, amely a klérus és a hívek kapcsolatában állt be, a modern korban is közvetlen hatást gyakorolt a laikus cselekvés módozataira. Gondoljunk X. Piusz 1910. augusztus 10-i levelére a francia püspöki karhoz, melyben a Michel Sangnier által életre keltett laikus *Barázda* (Sillon) mozgalmat megróttta. Miközben a pápa elismerte a „dolgozó osztályok felemelése és megújítása” érdekében végzett munkát, erősen nehezményezte autonómiatörekvésüket.

„Ha doktrínáik tévedésmentesek lennének, már akkor is igen súlyos vétés lenne a katolikus fegyelem ellen az, hogy csökönnyösen kivonják magukat azok irányítása alól, akik a mennytől kapták a küldetést, hogy az egyéneket és a társadalmakat az igazság és a jó egyenes útján vezessék.”⁴

Idézzük fel Csernoch hercegprímás – s általában a püspökök – aktív szerepvállalását 1919 decemberében a Keresztény Nemzeti Egyesülés Pártja képviselőjelölt-listájának összeállításában.⁵ De gondolhatunk Mindszenty bíborosra is, aki 1947 júliusában P. Badalik Bertalan közvetítésével hat pontban megfogalmazott elvárásrendszert juttatott el a Demokrata Néppárthoz,⁶ melyben világ-

² PAUL TIHON: L'Église, in Bernard Sesboüé: *Histoire des dogmes*, III., Desclée, Paris, 1995, 407–439.; HERBERT VORGRIMLER: *Új teológiai szótár*, Göncöl Kiadó, Budapest, 2006, 113–117.

³ SASHALMI ENDRE: *A nyugat-európai államfejlődés vázlatja, 1000–1700*, Pannonica Kiadó, Budapest, 2006, 42.

⁴ ZSIGMOND LÁSZLÓ: *Politikai és szociális enciklikák, XIX–XX. század*, ELTE, Budapest, I. kötet, 1970, 233., JEAN-DOMINIQUE DURAND: *L'Europe de la démocratie chrétienne*, Editions Complexe, Bruxelles, 1995, 69–72.; M. SZEBENI GÉZA: A francia kereszténydemokrácia történetéről, *Múltunk* (2007/3) 181–183.

⁵ GERGELY JENŐ: *A katolikus egyház története Magyarországon, 1919–1945*, ELTE Újkori Magyar Történeti Tanszék, Budapest, 1997, 106.

⁶ GERGELY JENŐ: A kereszténydemokrácia Magyarországon, *Múltunk* (2007/3) 150.; KOVÁCS K. ZOLTÁN: A Győri kiáltvány, a Demokrata Néppárt programja és választási sikere 1947-ben, in Babóthy Ferenc [et al.]: *Félbemaradt reformkor, 1935–1949*, Püski, Budapest, 2006, 197.

nézeti kérdésekben a püspöki kar irányításának elfogadása is szerepelt. S ez átvezet utolsó csapásirányunkhoz.

A laicizálódó állammal és a laikus személyekkel, társulatokkal szembeni egyházi reakciók mögött kikristályosodott, ezért értelmezhető gondolati rendszer áll. Noha egyes idevonatkozó *teológiai* fogalmak felszínesen kerülnek elénk, megfontolásuk nem haszon nélküli. Az Egyház önértelmezése, a „lelkek java”, az állam és a politika feladata, a tekintély kérdése, a tanítóhivatali dokumentumokban, sőt választási programokban is oly sokszor hivatkozott „természetjog” és „közjó” eszméje, a reform jogosultsága és korlátai, mint megannyi téma, tanulságos kitérő.

Az alábbi oldalak célja nem több, mint néhány szempont kiemelése, ami hozzájárulhat ahhoz, hogy a történeti munkákban egymás mellé sorakoztatott tények természetes szövedéket találjanak, s valamelyest életre keljenek, hiszen mind az egyházkormányzatban résztvevők, mind a reformkatolikusok számára *egyszerre jelentettek mértéket (hivatkozási pontot) és korlátot*. Itt, e munkában eltekintünk az Egyház szociális tanításának taglalásától, a *Rerum Novarum* (1891) és a *Quadragesimo anno* (1931) enciklikák ismertetésétől és az értelmezésük körüli vitáktól.

Tételünk: a cselekvések mögött nem feltétlen és minden esetben áll a hatalom keresése és megtartása, az érdek biztosítása, hanem fel-felbukkan az eszme (a keresztény állam- és társadalomfelfogás) hatása, mely minden esetben konfrontálódik a hatalom és az érdek kísértő vonzásával. Az említett három megközelítési sík természetesen nem független egymástól.

A LELKI ÉS A VILÁGI HATALOM KAPCSOLATA – KÖZÉPKORI GYÖKEREK

A püspökök megszentelt tekintélye [*auctoritas sacrata pontificum*] és a királyi hatalom [*regalis potestas*] mint egymást kölcsönösen támogató és elismerő kormányzat gelasiusi⁷ tana (494) VII. Gergely pápa (1020–1085) idejében a pápai hatalom irányadó szerepének megfogalmazásává módosult. Nem véletlenül: a hűbéri viszonyok, a szakrális királyság,⁸ a laikus investitúra és az *Eigenkirche*

⁷ HEINRICH DENZINGER – PETER HÜNERMANN: *Hitvallások és az Egyház Tanítóhivatalának megnyilatkozásai*, Örökmécs Kiadó – Szent István Társulat, Budapest, 2004, 141.

⁸ A középkorban az uralkodó címe „király és pap”. Így a VII. Gergellyel szembekeverülő IV. Henrik titulusa is „rex et sacerdos” volt. Nem mellékes, hogy a *corpus mysticum* kifejezés politikai árnyalatot kapott: a kialakuló nemzeti államot kezdte jelölni.

rendszerének korában egyszerre csorbult az Egyháznak a kezdeti századokban fennálló erkölcsi hatalma és önállósága.⁹ Az I. Ottó császár (936–973) alatt bevezetett gyakorlat alapján a megválasztott pápa felszentelése előtt hűségesküt tett a császári küldött előtt. A *Dictatus papae* (1075) neves pontjai (12. pont: császárok letétele, 12. pont: alattvalók feloldása a hűségeskü alól) az öntudat markáns jelei: jogot formálnak a világi-politikai ügyekbe való beleszólásra.¹⁰ VII. Gergely deklarálta először (de nem függetlenül a korábbi hagyománytól), hogy a spirituális hatalom joghatósága (III. Ince kifejezését visszavetítve) a bűn elkerülése okán [*ratione peccati*] kiterjedhet a világi szférára. Az alárendelődés akcidentális, s nem abszolút. A reformpápák, illetve a dekretisták nem kérdőjelezték meg a királyi hatalmat. A jurisdikció tartalmának és módjának helyes értelmezésére később visszatérünk. A IV. Fülöp francia királlyal az egyháziak világi javai kapcsán konfliktusba kerülő VIII. Bonifác pápa (1294–1303) *Unam sanctam* kezdetű bullájában (1302) olvasható – a klasszikus formájában a XIII. század folyamán megfogalmazódó – két kard elméletet leírása.¹¹ Az egyházi hatalmat jelképező „spirituális”, valamint a világi hatalmat szimbolizáló „anyagi” kard is a pápaságot illeti. Ez utóbbit a „királyok és katonák” azért kapják, hogy az Egyház érdekében („ahogyan a pap akarja és engedi”) forgassák.¹²

A pápaságnak a világi szférára vonatkozó közvetlen és korlátlan igényei, mely a hagyományos tanítás *téves* tézise,¹³ nem érvényesült maradéktalanul¹⁴. Ki nyilvánításuk – több más tényező egybeesése folytán – Lagarde kifejezésével a

⁹ GUY BEDOUELLE: *L'histoire de l'Église*, Cerf, Paris, 1997, 79–87.; SIEGFRIED WIEDENHOFER: Ekkleziológia, in Theodor Schneider (szerk.): *A Dogmatika kézikönyve*, II., Vigilia, Budapest, 2002, 78.

¹⁰ PAUL TIHON: *L'Église*, i. m. 427–433.; KATUS LÁSZLÓ: *A középkor története*, Rubicon – Pannonica, Budapest, 2001, 314–321.; RICHARD W. SOUTHERN: *A nyugati társadalom és az egyház a középkorban*, Gondolat Kiadó, Budapest, 1987, 118–158.; JACQUES LE GOFF: *Európa születése a középkorban*, Atlantisz, Budapest, 2008, 88–89.

¹¹ PAUL TIHON: *L'Église*, i. m. 427–433.

¹² HEINRICH DENZINGER – PETER HÜNERMANN: *Hitvallások és az Egyház Tanítóhivatalának megnyilatkozásai*, i. m. 294.

¹³ CHARLES JOURNET: *La juridiction de l'Église sur la Cité*, Desclée, Paris, 1931, 42. [„La thèse de l'absorption du pouvoir civil dans le pouvoir spirituel apparaît comme une thèse erronée qui se développe en marge de la pensée traditionnelle.”]

¹⁴ Ennek előbb az avignoni pápaság intermezzója (1309–1378), majd az első nagy egyházszakadás (1378–1417) vetett gátat.

„laikus szellem” [*esprit laïque*] megjelenését, filozófiai és államelméleti kidolgozást provokált. Katus László egy másik aspektust, az egyházi, s általában a spirituális terület függetlenségigényének későbbi jótékony következményét emelte ki. Azzal, hogy az emberi életnek e szelete nem esett az állam hatalma alá, „a szabadságnak egy olyan új koncepciója jelent meg az európai gondolkodásban, amely nélkül a modern politikai intézmények létrejötte nem érthető meg”.¹⁵ Összességében nem felejtendő, hogy a pápaság horizontja a *Christianitas* eszméje volt. Az egész kereszténység (és a keresztény királyok) fölött gyakorolt irányítási jog igénye beleíródik az Egyház önazonosságába.

Pierre Manent e szálát vette észre, amikor az európai történelem ívét és mozgatóit keresve egy helyzeti és egy strukturális problémát említ. Míg az első egy kezelhető tény (az *ecclesia* a barbár betörések miatti bomlás következtében olyan társadalmi és politikai szervezőfunkciókat látott el, melyek végül kialakították a világi és a vallási szférák „természetellenes vegyülékét”), a másik megragadhatatlanabb, de nem kevésbé jelentős elem. Bár az Egyház tevékenysége nem az ideigvaló, nem a világi, nem az uralkodó [*imperator, rex, princeps*] területére irányul, mégis a beavatkozás felelősségét veszi magára, mivel az „üdvösség”, vagyis a spirituális értelemben vett jó, aminek egyedüli közvetítő eszközeként definiálja magát – a dolog logikája szerint – erre viszi.

„Mivel minden emberi cselekedet a jó és a rossz alternatívája előtt áll – kivéve a ’közömbösnek’ vett tetteket, amelyek köre igen fontos teológiai és politikai viták tárgya lesz majd, főként a reformáció idején – az Egyház ’beleszólási kötelezettsége’ lényegében minden emberi cselekedetre kiterjed. S az emberi cselekedetek közül legfontosabbak azok, amelyek a legtöbb következménnyel járnak, a kormányzók cselekedetei.”¹⁶

A francia szerző a helyzeti elemnél, a feudális szisztémába való beilleszkedésnél, nagyobb jelentőséget tulajdonít e második hajtóerőnek. Ebből vezeti le – ahogy ő látja – a *plenitudo potestatis* követelését, illetve visszahatásként a monarchia mint új, laikus, a városállamnál és a birodalomnál életképebb politikai forma megerősödését.¹⁷ Mivel a reformpápák „hatalmi törekvése” igyekezett megfosztani az uralkodót a szakrális jellegtől és megszüntetni az Egyház irá-

¹⁵ KATUS LÁSZLÓ: *A középkor története*, i. m. 318.

¹⁶ PIERRE MANENT: *A liberális gondolat története*, i. m. 15. A dőlt betűs kiemelés tőlem származik.

¹⁷ I. m. 13–20.

nyításába való beleszólást (egyetemes viszonylatban a *Dictatus Papae* püspökökre vonatkozó pontjai ezt hűen tükrözik), más legitimációs alap keresését kényszerítette ki, „szinte megkövetelte az állam fogalmának feltalálását”.¹⁸

Mindezzel párhuzamosan az egyházjogászok – a hangsúlyozandó önállóság értelmében – a spirituális hatalmat a világi ellentétéként határozták meg. Értetően, ellenben a világi jog terminusait használva a tekintély [*auctoritas*] gazdag tartalmú főnév helyett egy politikai kategória, a hatalom [*potestas*] fogalma került előtérbe, amely szorosan kötődik az uralomhoz [*dominium*]. Wiedenhofer szerint az eljárás kettős hangsúlyeltolódást okozott. Külső vetületként „az egyházi tekintélyt gyakorlatilag és elméletileg egyfajta magasabb rendű világi tekintéllyé alakították át”.¹⁹ Egyházon belüli leképezésként pedig megfigyelhető a közösség struktúrájának átalakulása: egy réteg, a hatalom-hordozó papság különválása és e hatalom különböző mértékű birtokosai közötti feszültség megjelenése (*potestas ordinis*, *potestas iurisdictionis*, illetve a konciliarizmus eszménye). Az intézményi változás kihatott a liturgiára: az invokációk közös „mi”-je eltűnt, elterjedt a magánmisék rendszere, a hívek passzivitásba szorultak. Az egyházi élet klerikussá, jogászivá és individualistává vált.²⁰ Szent Ágoston *Isten városának* fél(re)olvasata miatt a „misztikából politika lett”.²¹

A teoretikus és gyakorlati államépítés mellett e kor jellegzetessége a társadalomfejlődés tendenciája: a jogi személynek számító autonóm egyesülések virágzása. A szabadság légkörében élő „köztes testületek”, a kommunák, rendek, korporációk saját tisztségviselővel, működési szabállyal, közös vagyonnal rendelkeztek. Az uralkodónak később, az abszolutizmus idején is figyelembe kellett venni őket, hiszen alattvalóinak javarészt e közvetítő testületek sokaságán keresztül érte el. Sashalmi Bodint idézi: „Ha minden testületet és közösséget megszüntetnek, tönkreteszik magát az államot és barbár zsarnokságot csinálnak belőle.”²² A különböző szintű szerveződések, joghatóságokból álló összetett struktúrában, melynek egyfelől a területiség, másfelől a korporációk ké-

¹⁸ SASHALMI ENDRE: *A nyugat-európai államfejlődés vázlatja*, i. m. 36.

¹⁹ SIEGFRIED WIEDENHOFER: *Ekkleziológia*, i. m. 83.

²⁰ SIEGFRIED WIEDENHOFER: *Ekkleziológia*, i. m. 81.; PAUL TIHON: *L'Église*, i. m. 425–427.

²¹ Guy BEDOUELLE: *L'histoire de l'Église*, i. m. 86. „La Papauté s'est retranché derrière une lecture partielle de la Cité de Dieu, l'identifiant abusivement avec l'Église visible, tandis que le temporel était assimilé à la cité terrestre, qui pour Augustain était la cité des réprouvés.”

²² SASHALMI ENDRE: *A nyugat-európai államfejlődés vázlatja*, i. m. 52. Egy másik tipológia szerint ez a „korporációkból álló állam” kora (D. Gerhard).

pezik az tartópillérét [*societas civilis cum imperio*], a francia forradalomig „nincs uniformizált államhatalom”.²³

E politikai-társadalmi formációban van jelen „köztes testületként” a *maga társulásaival* és birtokaival az Egyház. Tudjuk, hogy a XX. század közepéig számos megnyilatkozásban – hol az egyoldalú dicséret hangján, hol szerény kritikával – nosztalgiával idézik a rendi-, illetve a fiskális-katonai állam korát, beleértve utóbbi altípusait, az abszolút- és az alkotmányos monarchiát, elsősorban az 1793–1801 közötti szélsőséges francia centralizációs és homogenizációs törekvések, későbbi altémánk reakciójaként.

A TÍPUSOS FRANCIA FEJLŐDÉS

A középkori pápaság fénykora után a laikus szféra tényleges aktusokkal bizonyította életerejét. A francia példa az általános tendencia tükrökre. A Konstanzi Zsinat (1414–1418) konciliarista elveit²⁴ átvevő bourges-i *Pragmatica Sanctio* (1438) tekinthető az egyházi és a politikai gallikanizmus²⁵ gyökerének. Utóbb a szűk száz évvel később X. Leó pápa és I. Ferenc által megkötött bolognai konkordátum (1516) a Forradalomig (1790) érvényben maradó kompromisszum volt. Az okirat már nem ismerte el a zsinat elsőbbségét, ezzel szemben a püspököket és az apátokat nem a helyi káptalanok vagy a konventek választották: az uralkodó nevezte ki őket. E metódust, az Egyház külső irányítását, a „fejedelmi főepiszkopátus” rendszerének kialakításával a megreformált egyházak is átvették.²⁶

²³ SASHALMI ENDRE: *A nyugat-európai államfejlődés vázlatja*, i. m. 50–82.

²⁴ A *Sacrosancta* dekrétum (1415. április 6.) középpontjában a következő áll: az egész Egyházat képviselő egyetemes zsinat a hatalmát Krisztustól kapta: mindenki – a pápa is – az egység, a hit és a reform kérdésében engedelmességgel tartozik neki.

²⁵ E két irányzat nem keverhető össze. A politikai gallikanizmus a cesaropapizmusra emlékeztet: a világi hatalom szívesen beleszól a vallási szféra ügyeibe, az egyházi gallikanizmus helyi, nemzeti szinten nagyobb önállóságot követel Rómával szemben, s nem hátrál meg az uralkodóval szemben sem, ha az Egyház jogainak és szabadságának védelme ezt követeli. XIX. századi példa Henry Maret, illetve Felix Dupanloup püspökök egymással ellentétes véleménye a III. Napóleon rendszeréhez illeszkedő egyházi jelenlétről.

²⁶ WOLFGANG HUBER: *Az Egyház korszakváltás idején. Társadalmi átalakulás és az Egyház megújulása*, Kálvin Kiadó, Budapest, 2002, 90–94.

A rendi államból kinövő „organikus-nemzeti”, más néven „modern” vagy „fiskális-katonai” állam²⁷ lett a gallikanizmus igazi közege. Jellemző vonása az örökségül kapott legalizmus. A „jog szentsége” hozzájárult ahhoz, hogy továbbra is alapvető fontosságú maradt a hatalom igazolása. Az egyén már nem csupán alattvalóként, hanem magántulajdonnal bíró állampolgárként volt számon tartva. „Az állam a jogon alapult és a jog érvényesítése volt a célja.”²⁸ Az abszolút monarchiában – melynek egyik teoretikusa a gallikán Jacques-Bénigne Bossuet (1627–1704) – az uralkodó saját jogon, más intézmény (rendek, pápaság) kötöttsége nélkül hozhat törvényeket, s bár ő maga a jog központi eleme, mégsem került a jogi gondolkodás keretein kívülre. Döntése nem sérthette sem az isteni jogot [*lex divina*], sem a természetjogot [*lex naturales*], sem az ország alaptörvényeit [*leges fundamentales*]. Az abszolút hatalom eme korlátait a nemzeti, illetve állami szuverenitás elméletének két kidolgozója – Jean Bodin (1530–1597) és Hugo Grotius (1583–1645) – sem tagadta. Grotius optikájában a legfőbb hatalom cselekedetei nincsenek más jognak oly módon alávetve, hogy azt más *emberi* akarat döntése hatástalanítani tudná.²⁹

Perreau-Saussine, más szerzőkhöz hasonlóan, nem habozik „antiklerikálisnak” nevezni a gallikán törekvéseket.³⁰ Provokáló jelző, hisz nagy alakjai Bossuet-től kezdve a pápai infallibilitás körüli vitákban kitűnt Henry Maret-ig (1805–1884) és Felix Dupanloup-ig (1802–1878) hithű püspökök voltak. Rámutat egy paradoxonra, arra, hogy ez az *Egyházon belüli* irányzat az állam és az Egyház harmóniáján (s nem konfúzióján) nyugvó rendszert³¹ úgy kezelte, melyben a világi rend – az állam – nem alárendelt társulat [*societas inferior*]. Ezzel összefüggésben az isteni jogon uralkodó királynak a spirituális hatalomtól független

²⁷ SASHALMI ENDRE: *A nyugat-európai államfejlődés vázlatja*, i. m. 83–149.

²⁸ I. m. 85.

²⁹ Bodin „egy állam állandó és abszolút hatalmaként” írta le a szuverenitást. RIGÓ ANETT – JAKAB ANDRÁS: *Függetlenség. Főhatalom. Állam*, in Takács Péter (szerk.): *Államelmélet*, Szent István Társulat, Budapest, 2007, 144–148.

³⁰ ÉMILE PERREAU-SAUSSINE: *Catholicisme et démocratie*, Cerf, Paris, 2011, 210–214.

³¹ Az összeszerveződés néhány aspektusa: a felekezeti állam léte (a politikai egység alapja a valási egység, a polgári és politikai jogok gyakorlása is ehhez fűződik); az állam elismeri és támogatja az egyházi törvényeket; az egyházi hatalomnak lehetősége van a kényszerítésre, s rendelkezik az oktatás-nevelés monopóliumával, valamint számos mentességgel; az állam az Egyházzal szemben messzesemenő jogokat tart fenn: *ius reformandi*, *ius nominandi*, *ius exclusivae*; *ius placeti*, *ius inspiciendi*, *ius appellationis*.

cselekvést tulajdonított. Ezért lehetett – Perrau-Saussine tétele szerint – meghatározó szerepe a laicitás kibontakozásában.

Az 1682-ben, a regalia-vita kontextusában kiadott négy gallikán cikkely (*Declarationis Cleri Gallicani*) közül az első a francia klérusnak a világi-politikai szférára vonatkozó állásfoglalása volt. E passzust elfogadásakor egység³² mutatkozott, nem úgy, mint a többi, egyházi vonatkozású³³ szakasz esetében. Az uralkodói szuverenitás közvetlen Istentől eredeztetése, a „nagyon keresztény király” [*Roi Très-Chrétien*] aktivitását jellemző teljes autonómia, s az egyházi hatalom mind közvetlen, mind közvetett befolyásának visszautasítása³⁴ nem más, mint a világi teljes elismerése.

„Az Egyház és az igaz vallás szilárdan és tökéletes módon áll fenn [*subsister*] anélkül, hogy az időbeni hatalomhoz kötődne. Az ideigtartó hatalom és politikai kormányzat is tökéletes módon fennállhat és létezhet [*subsister et être*] az igaz Egyház és az igaz vallás nélkül”

– írta később Bossuet a deklaráció védelmében.³⁵ Az állítás a következő: mindkét intézmény [*societas*] a maga nemében tökéletes, vagyis önmagában hordozza azokat az eszközöket, melyekkel saját létéhez, mivoltához köthető célját elérheti. A politikai gallikanizmus az időbeni dolgokban a világi rendnek az egyházi hierarchiától függetlenül teljes autonómiát ad. Ebben az értelemben antiklerikális. De megmarad a hagyományos gondolkodási keretben, a keresztény filozófia és teológia rendszerében, s e szisztémán belül értékeli a laikus cselekvést. Az uralkodó „Isten kormányzója és földi helytartója”, királyi trónusa nem az embereknek, hanem „magának Istennek trónusa”, személye szent, akire kezét emelni szentség-

³² René Pillorget a „nagyfokú szervilitás” jeleit látja ebben. Ez nem zárja ki Perreau-Saussine történelmi távlatú téziséét. GEORGES DUBY (szerk.): *Franciaország története*, I., Osiris Kiadó, Budapest, 2005, 597–598.

³³ A többi cikkely kijelenti a zsinat felsőbbségét a pápával szemben, kiemelik a jogszokások erejét, s a gallikán egyház szabadságjogait, valamint tagadják a pápai tévedhetetlenségét.

³⁴ „A királyok és fejedelmek tehát, Isten rendelése szerint, a világi dolgokban semmilyen egyházi hatalomnak nincsenek alávetve, [...] nem válthatók le sem közvetlenül, sem közvetetten, alattvalóikat nem lehet a hűség és az engedelmesség alól felmenteni.” HEINRICH DENZINGER – PETER HÜNERMANN: *Hítvallások és az Egyház Tanítóhivatalának megnyilatkozásai*, i. m. 476.

³⁵ ÉMILE PERREAU-SAUSSINE: *Catholicisme et démocratie*, i. m. 212.

törés.³⁶ Bossuet a szuverén hatalom mögött nem a népakaratnak formát adó emberi törvényhozót, vagy szerződésben átruházott korlátlan jogot bíró felsőbbiséget lát. Azzal, hogy a *Politika a Szentírás szavai szerint* című munkájában³⁷ a tekintélyt természetes módon eredezteti Istentől, azt eloldotta teszi (*ab-solutus*) minden más hatalomtól. De nem korlátok nélkülivé. Igaz, hogy a királyokat „pusztán tisztük is megszenteli, mivel ők az isteni felség megtestesítői”,³⁸ ellenben e hatalom támadhatatlan szentségéhez szorosan kötődik annak atyai jellege: „Isten helyét töltik be, aki az emberi nem igaz atyja. [...] A királyi név megfelel az atyai névnek, a jóság a királyok legtermészetesebb tulajdonsága.”³⁹ A paternális vonás kihangsúlyozása antimachiavellista⁴⁰ élű. A fenség „abszolút, de nem zsarnoki” kormányzása a közös jóra irányul. Teljes hatalom nélkül – érvel Bossuet – sem jót nem tehetne, sem a politikai testben lévő rosszat nem tudná hatékonyan elnyomni. Erkölcsi és spirituális határok szegélyezik cselekvését, melyet a józan ész szintén korlátoz. „A fejedelem megfeddheti magát mikor felismeri, hogy rosszat cselekedett, de hatalma ellenében nem találhat gyógyírt, csakis saját hatalmában. Éppen ezért nagyon kell órködni rendeletei felett.”⁴¹ Elszámolási kötelezettsége – mai kifejezéssel – a lelkiismeret fórumára tartozik. Egyedül Isten tekintélye áll felette.

A kortárs Hobbes (1588–1679) a politikai intézményt az egyén jogaiból vezeti le. A természetes állapotukban egymással háborút vívó, korlátlan joggal rendelkező egyének a biztonság és a béke belátott szükséglete miatt szerződést kötnek: a *jus in omnia* átruházása a hatalom forrása. Találó Manent összefoglalása: „Az abszolút hatalom nem Isten ’képviselője’, hanem az emberek ’képviselője’; ’transzcendenciája’ nem Isten erejében gyökerezik, hanem az emberi gyengeségben.”⁴² Hobbes már nem metafizikai, teológia elvek mentén építi fel gondolati rendszerét.⁴³

³⁶ JACQUES-BÉNIGNE BOSSUET: *Politika a Szentírás szavai szerint*, III. könyv, I. cikk, in Kis Gergely – Radó Bálint – Sashalmi Endre: *Abszolutizmus és isteni jogalap. Szöveggyűjtemény*, METEM, Budapest, 2006, 102.

³⁷ Bossuet a dauphin nevelőjeként 1679-ben készítette el az első kéziratot, melyet többször átdolgozott. A részletes kifejtés előtt egyetlen mondatban összegez: a király hatalma „szent, atyai, abszolút, az ész alárendeltje”.

³⁸ KIS GERGELY – RADÓ BÁLINT – SASHALMI ENDRE: *Abszolutizmus és isteni jogalap*, i. m. 103.

³⁹ Uo.106.

⁴⁰ ÉMILE PERREAU-SAUSSINE: *Catholicisme et démocratie*, i. m. 52.

⁴¹ KIS GERGELY – RADÓ BÁLINT – SASHALMI ENDRE: *Abszolutizmus és isteni jogalap*, i. m. 109.

⁴² PIERRE MANENT: *A liberális gondolat története*, i. m. 45. A szerződéselméletek (Locke, Rousseau) más kiindulópontokról foglalkoznak a szuverenitás forrásának kérdésével.

⁴³ JOHN GRAY: *Liberalizmus*, Tanulmányi Kiadó, Pécs, 1996, 26–35.

A gallikán elvek adottak, ám a gyakorlat mást mutatott mindkét oldalon. A politikai és egyházi gallikanizmus hívei az „igaz Egyház és az igaz vallás” pozícióinak megtartása miatt sorakoztak a korona mögé, s a pápasággal szembeni távolságtartás miatt remélhették a protestánsok szabad visszatérését az Egyház kebelébe. A nantes-i ediktum visszavonásának (1685) körülményei (az „újonnan megtértekkel” szembeni erőszak) és következményei (a kivándorlás) egyértelművé tették a felekezeti állam alapvetően intoleráns voltát. A pápai fősegtől eloldott király „őszintén hitt az eretnenség hamarosan bekövetkező kivészésében”,⁴⁴ a gallikán klérus pedig azzal, hogy azonosította a nemzet identitását a katolicizmussal – melyet egyébiránt a kereszténység szinonimájának tartott –, éppoly türelmetlennek mutatkozott. Paradoxonnak tűnhet, hogy a XIX. század elején az ultramontán Joseph de Maistre a gallikanizmusban a Forradalom előszelét vélte felfedezni. Az ellentmondás látszólagos, hiszen a Trón és az Oltár szövetsége egybefonódott a „nagyon keresztény” és „isten jogon uralkodó” király hatalmának a pápai jurisdikciótól való függetlenítésével: Maistre szemében a szekularizálódással.⁴⁵

A HATALOMRÓL ÉS ANNAK TARTALMÁRÓL – A „FÉLREÉRTETT” KLASSZIKUS EGYHÁZI TANÍTÁS

E ponton hasznosnak tűnik egy kitérő. Érdemi és lényegi kérdés, hogy az Egyház hogyan definiálta az időbeni és a spirituális rend helyes viszonyát, s ehhez kapcsolódóan mit tartott saját jurisdikciós jogáról. Alább megvizsgáljuk, mit vezetett 1931-ben Charles Journet alapos történeti és teológiai összegzésében *hagyományos tézisnek*, a keresztény gondolkodás sodorvonalának, melynek szélső szegélyein két téves elmélet jelent meg: az Egyház politikai gyámkodása a világi szféra fölött (a hierokrácia), illetve a keresztény szellemi univerzum keretei között mozgó kormányzat teljes függetlensége (a gallikanizmus, a felvilágosult abszolútizmus, a laicizmus).

Korábban láttuk, hogy a XI. században elkezdődő reformfolyamat során az Egyház igen tudatosan lépett fel a Karoling-kor óta az európai politikai szerveződések átjáró jelenség, a vallási és a világi terület egybemосása – és jelei, a „*corpus mysticum*” jelentésváltozása, a „*rex et sacerdos*” cím alkalmazása – ellen. A kánonjogi munka eme eljárással szembefordulva a pápaság jogainak megalapozására

⁴⁴ GEORGES DUBY (szerk.): *Franciaország története*, i. m. 618.

⁴⁵ ÉMILE PERREAU-SAUSSINE: *Catholicisme et démocratie*, i. m. 213.

irányult, ennek értelmében a világi uralkodó külön hatáskörét is definiálni kellett. Humbertus kardinális (1000/1015–1061) egyértelműsítette, hogy az Egyházban minden tekintély forrása a pápa, a „hercegek hatalma” a világi szféra spirituális területet érintő kérdéseiben ennek alávetett. VII. Gergely pápa egyik utóda, III. Sándor (1159–1181) a királyi hatalmat nem csupán az Egyház szolgálatában álló eszköznek, hanem saját működési területtel bíró uralomnak tekintette. III. Ince mestere, Pisai Huggucio 1190 körül pedig arról beszélt, hogy az intézmény tekintetében egyik hatalom sem függ a másiktól. A tradíció eme vonalát a XIII. században Aquinói Tamás foglalta szabatos rendszerbe. A XVI. században az Újvilág felfedezésével és a Reformáció színre lépésével új kihívások elé kerülő Egyházban a salamancai iskola teológusai, valamint Tomasso de Vio bíboros (1469–1534) a szisztematizált tamási elveket önnön korukra értelmezték, ahogy a modernitással elődeinél konstruktívabb kapcsolatot kereső XIII. Leó pápa politikai enciklikáiban is világos nyomait látjuk a „hagyományos tézisnek”. Nem véletlen, hogy a tamási filozófia és teológia kötelezővé tételével⁴⁶ kívánta egységes és versenyképes intellektuális armatúrára alapozni az Egyház választát. Végül a szétválasztás és a laikus állam korszakában, a XX. század első felében is ez a rendszer adja a cselekvés alapját: a kérdés ez esetben az alkalmazás módja lesz, valamint az, hogy időszerű-e egyáltalán az Egyház fellépése és jogainak kifejezése. „Egy érzékeny és autonómiáját irigyen őrző világban, mely mindig kész a papság túlkapásait látni mindenben, az Egyház gyakorta inkább lemond legautentikusabb jogairól azért, hogy megszüntesse a félreértések ráeső okait.”⁴⁷ Az új látószögben a keresztény politika szélesebb jelentést kapott (Katolikus Akció), melyet az e jelzõt használó pártok politikája messze nem meríthetett ki.

Mi tehát az a változatlan mag, melyet a tamási gondolatok összefogtak, s melyet a későbbiek saját korukra alkalmaztak?⁴⁸

Az állam isteni eredetű, egyben természetszerű szervezet. Isteni eredetű, mivel az Isten (mint *causa prima*) által alkotott, és az örök törvény [*lex aeterna*] által létbentartott mindenség része.⁴⁹ Az állam ugyanekkor „természetszerű”, mert különböző képességekkel felruházott, az értelmes természet adottsága révén egymásra találó, a társadalmi együttműködésben célokat követő erkölcsi lények kö-

⁴⁶ *Aeterni Patris* enciklika; 1879. augusztus 4.

⁴⁷ CHARLES JOURNET: *La juridiction de l'Église sur la Cité*, i. m. 217–218.

⁴⁸ Uo. 17–87.; PAKSY MÁTÉ – TATTAY SZILÁRD – TAKÁCS PÉTER: A keresztény politikai bölcsélet főbb jellemzői, in Takács Péter (szerk.): *Államelmélet*, i. m. 62–79.

⁴⁹ Ezért magát az államhatalmat is isteni eredetűnek tekintik.

zössége – így az időbeni és a természetes rendhez híven elsődleges és közvetlen célja a földi boldogulás elősegítése, az anyagi és erkölcsi javak biztosítása. *Saját rendjében* tökéletes és autonóm társulás, ezért nincs fölötte egyéb szuverén hatalom, jóllehet az eltérő természeti erőforrások, civilizációs fok, presztízs miatt a nemzetek közötti egyenlőtlenség tapasztalati valóság. Mivel természete szerint minden állami képződmény egyenlő, ebből fakadóan egyikőjük szuverenitása sem lehet egyetemes vagy abszolút.⁵⁰ Együttélésre és együttműködésre hivatottak (ez valósult meg a *Respublica Christiana* eszméjében). Az állam öncélú sem lehet, belső rendjében polgárai javát és a közjót kell szolgálnia. A természetesnek vett hierarchikus társadalomban a sokféleség egységének záloga nem más, mint a részek (állampolgárok) *célra irányulása*, az egyéni jó, a közjó, s a legfőbb jó (Isten) követése, ezen túl az egymáshoz való *helyes viszonyulás*. Az értékek konfliktusa esetén a harmónia szavatolása érdekében a közjó élvez elsőbbséget, ami az igazságosság mindenkire kötelező erénye miatt nem jelenti az egyén elsorvasztását.

Az egyéni jó és a legfőbb jó említése jelzi, hogy az államelmélethez szorosan kapcsolódnak az antropológiai vonatkozások. A természete szerint autonóm állam polgárának (az emberi személynek) jogosultság nélkül (nem kiérdemelve) és minden gyengesége (az áteredő bűn) ellenére megadatik az Istennel való személyes kapcsolat lehetősége. Ezt az egyén két úton fedezheti fel: értelme révén, valamint a kinyilatkoztatás által. A tamási rendszer a rációt⁵¹ és a rendet – mint rendeződést, valami felé irányulást – helyezi fókuszba: az ember célokat kitűző és követő lény. Cselekedetei mindig vágyának tárgyára, valamilyen jóra irányulnak; e vágyak és az annak megfelelő javak hierarchikus rendet képeznek. Az emberben természetes vágy [*desiderium naturale*] él a legfőbb jó, Isten látása után, így végső célja, egyben legalapvetőbb vágya a *visio beatifica* formájában megvalósuló örök üdvösség, melyről a kinyilatkoztatás révén tud.

A hierarchizált javak és célok rendszerében az egyén tehát „földi” céljai mellett „természetfeletti” célt is követ, melyet a kegyelem [*gratia*] révén tud elérni. Isten, aki immanens másodlagos okokon keresztül is működteti a világot, teremtményét, a természete szerint társadalmi lényt, a Krisztus által alapított (ezért isteni jogú) Egyháznak adott kegyelemkövetítő eszközökön keresztül vezeti az üdvösségre. A megkeresztelt így két társaságnak tagja: az időbeni/világi, vagyis természetes célhoz juttató *societas civilis*nek (Aquinói Tamás inkább a *provincia*

⁵⁰ A totális rendszerek ennek okán elfogadhatatlanok.

⁵¹ A *ratio* (az értelem) a szellem egyik működési módja. Nem azonos az ésszel (a belátó szellemmel), hanem a fokról-fokról előrehaladó (diszkurzív) szellemet jelöli.

és *regnum* szavakat kedveli), valamint az örök/spirituális, vagyis természetfölötti célt közvetítő Egyháznak. A két cél alapvető különbsége miatt a két szféra is elhatárolódik. Az előbbi a „spirituális dolgokat” érintő kérdésekben az utóbbi alá rendelődik (Journet fogalmazásában: *distinct et ordonné*).

A XIII. század végére kialakult a keresztény politika szilárd elméleti váza, mely korunkig érvénnyel bírt. Alapja egy kardinális mondat: „Az isteni jog, mely a kegyelemből források, nem rombolja le az emberi jogot, mely a természetes észből származik.” Az „istenti jogú” Egyház eltér a különböző formát felvevő emberi társulásoktól (birodalom, városállam, monarchia), s miután az emberi élet természetfölötti célhoz rendelődik, spirituális hatalom hordozója.⁵² Ezzel együtt minden időbeni formáció is saját értékkel és működési területtel [*res civiles*] rendelkezik, amelyben az Egyház semmiféle jurisdikciós jogot nem igényelhet.

Kizárólag a logikai rendszeren belül maradván mi okozza mégis a két hatalom [*regnum et sacerdotium*] összeütközését? A spirituális terület [*res spirituales*] meghatározása és osztályozása. A természetéből fakadóan és rendszeresen e körbe tartozó esetek (pápaválasztás, egyházmegye határai, templomok használata) mellett léteznek *részlegesen* ide sorolandók, melyek egyszerre tartoznak az Egyházra és az államra. Későbbi néven⁵³ ezek lettek a „közös ügyek” [*mixtae causae*], úgymint a házasság vagy az oktatás. De találunk egy igen kényes pontot is: vannak olyan „dolgok” (törvényhozási aktusok), melyek a körülmények folytán, mintegy *alkalmilag és kivételesen* kerülnek teljes jurisdikciós hatalom alá. E helyzetek rendszerint a világi szférához tartoznak, ellenben egy adott kontextusban a „lelkek természetfölötti java” miatt *erkölcsi szükségesség* állhat elő.⁵⁴ A középkori homogén civilizációban, amikor egyetlen igazodási pontként keresztény alapelvek nyomán szervezték a politikát és a társadalmat, ennek tipikus esete azon uralkodók letétele, akik ezt az értékrendet súlyosan veszélyeztették. Ezzel együtt

⁵² A természetfölötti jelölésére eredetileg a *supranaturales* szót használták, ami erősen sugallta a hierarchizáltságot, az alárendelődés helyett az alávetést. A teológiai viták során megjelenő *supernaturales* szó sokkal szerencsésebb: a tamási gondolatot adja vissza. A kegyelem mintegy átjárja a természetet, felemeli, tökéletesíti.

⁵³ A terminus először XIII. Leó *Immortale Dei* (1885) enciklikájában tűnt föl egy már régóta tapasztalt tény megnevezésére.

⁵⁴ „Et l'on appelle choses spirituelles par accident, par occasion, par exception, les choses qui, étant régulièrement et de leur nature temporelles, deviennent spirituelles exceptionnellement dans certaines circonstances concrètes où elles entrent en connexion moralement nécessaire avec le bien surnaturel des âmes.” CHARLES JOURNET: *La juridiction de l'Église sur la Cité*, i. m. 31.

se felejtjük, hogy a fentebbiek értelmében már Aquinói Tamás is megemlíti, hogy érvényes a hitetlen uralkodó (pogány ókori császárok) legitim hatalma, hiszen az állam a természetes észből származó, emberi jogon alapuló, természet-szerű intézmény, amelyben a hatalom isteni eredetű. Az újkor kezdetén (köz)ismert teológusok mélyítik el a régi gondolatokat.

A nagy földrajzi felfedezések hajnala előtt, a XV. század közepén Tomasso de Turrecremata OP (1388–1468) *Summa de Ecclesia* (1461) című könyve két teoretikus szélsőségre reagál. Nem helyesli azok álláspontját, akik semmiféle egyházi beleszólást sem engednek a világi ügyekbe, de azokét sem, akik a fejedelmi hatalmat a pápától származtatják. A *via media* útján járva állítja, hogy „elsőbbsege révén Róma püspöke az időbenvaló fölött az egész keresztény világon valamiféle [*aliquam*] jurisdikcióval rendelkezik,⁵⁵ annyival, amennyi ahhoz elégséges, hogy a hívek és az Egyház lelki javát és szükségleteit biztosítsa, és a bűnösöket kiigazítsa”. I. Miklós pápára hivatkozva megerősíti, hogy a pápa „nem királya vagy császára a földnek”, a világi hatalom a pápaság születése előtt is törvényesen létezett. Az egyházfő jurisdikciója nem közvetlen és nem teljes (mint a spirituális szférában), így közbelépése nem lehet rendszeres [*regulariter*]. Intervenciója bár saját jogú, de „*ex consequenti*” történik, ha a keresztény nép békéje és a hívek üdvösségre vezetése kívánja.⁵⁶ A későbbi teológusok álláspontjával összevetve sajátos, hogy szerinte az egyházi büntetés (exkommunikáció) kiszabásán túl nem csupán eretnekség, skizma, súlyos büntett esetben tehet le uralkodókat, hanem a közjó elhanyagolása miatt is. Két emberöltővel később Tomasso de Vio Cajetan bíboros a tamási *Secunda Secundae* kommentárjában (1522) szintén azt állítja, hogy a pápának *nincs* közvetlen hatásköre az ideigvaló felett, ellenben abban az esetben – és csakis akkor – érvényesül Krisztus helytartójának fensőbb hatalma, ha az adott kérdés a spirituális területhez rendelhető [*in ordine ad spiritualia*].⁵⁷ A salamancai iskola híres mestere, Francisco De Vittoria OP (1483–1546) *De Indis* (1532) című művében hasonló gondolati ívben mozog. A háttér az indiánok feletti joghatóság problematikája. Kijelenti, hogy a pápa „nem világi és időbeni ura a földnek”,⁵⁸ nincs hatalma sem az indiánok, sem a hitetlenek felett. Viszont amennyiben a lelki javak adminisztrálásához szükséges és nélkülözhetetlen, jurisdikciója kiterjed az időbeni

⁵⁵ „Quod romanus pontifex, jure principatus sui, habeat jurisdictionem *aliquam* in temporalibus in toto orbe *christiano*.” CHARLES JOURNET: *La juridiction de l'Église sur la Cité*, i. m. 147.

⁵⁶ Uo. 148.

⁵⁷ Uo. 92.

⁵⁸ „Papa non est dominus civilis aut temporalis totius orbis.” Uo. 151.

szférára.⁵⁹ Hatálytalaníthatja azokat a törvényeket, melyek „a bűnt táplálják”, háború esetén bíraskodhat, uralkodók felett ítélezhet – de a keresztény közösségen belül. A Tridenti Zsinat egyik teológusának, Domingo de Sotonak (1494–1560) témánkkal kapcsolatos tételei 1556-ban láttak napvilágot a *Commentarium in quartum librum sententiarum* címet viselő könyvében. Felütése emlékeztet a gelasiusi tanra: az egyházi és a világi hatalom két külön hatalom. A folytatás a középkorra már kiforrott szemlélet: az előbbi felsőbb, meghaladja a világit [*potestas spiritualis praestantior est civili*], de ez semmiképp sem jelenti azt, hogy a pápa az egész föld és minden világi dolog uralkodója [*dominus*].⁶⁰ Nem feje a földi államoknak, nem instituál királyokat. Azonban „a hit károsodása és a vallás aláásása” kiválthatja fellépését. Ilyenkor a testvéri korrekción túlmenően joga van „koaktív ítéletet” hozni. Ha a fejedelem zsarnokká válik, de ennek nincs kihatása a hit kérdéseire, nem a pápa, hanem politikai közösség joga eljárni.⁶¹

Összegezve a hagyományos tanítást: a pápa (mint egyházfő) *egyetlen, spirituális hatalmat* birtokol. Jurisdikciós jogát azon dolgok felett gyakorolja, melyek eleve, természetük szerint a lelki szféra részei. A világi rend lényegileg szuverén. Abban az esetben azonban, amikor a politikai cselekvés (a törvényhozás) a társadalomra nézve, vagyis a „lelkek java” szempontjából káros, az önmagukban időbeni/világi dolgok elveszítik önállóságukat, a spirituális szféra közbeléphet. A pápa (az Egyház) nemcsak ajánlásokat, megoldási módokat javasolhat (a keresztény uralkodónak, vagy a többségében keresztény polgároknak), hanem parancsolhat is. Pontatlan elnevezéssel ez a „*potestas indirecta*”, mely a XVI. század után terjedt el. A teológiai nüansz nem mellékes. A kifejezés azt sugallta, mintha két hatalom [*potestas*] lenne az Egyház kezében. Ezért alkalmasint adott a csúszásveszély a hierokrácia felé, amely feltalált teológiai terminus nélkül is megjelent VIII. Bonifác pápa korában. A Lutherrel vitázó de Vio Cajetan még egészen világosan fogalmazott: a pápa közvetlen *módon* gyakorolja hatalmát a spirituális területet érintő kérdésekben, s közvetett *módon* (ugyanazt a hatalmat) a világi dolgok felett, abban az esetben, ha azok (a dolog jellegéből adódóan) a spirituálishoz rendelődnének.⁶²

⁵⁹ „Papa habet potestatem temporalem in ordine ad spiritualia.” Uo.

⁶⁰ Uo. 154.

⁶¹ Uo. 153–158. A „koaktív” jelző VIII. Bonifác dokumentumaiban is előkerül.

⁶² A tomizmusra épülő kategorizálás a „természetéből adódóan”, a „részlegesen” és a „kivételesen” a spirituálishoz rendelődő dolgok (*res*) mellett említ egy utolsó alcsoportot: a „kétségesen” e tárgyhoz tartozó eseteket. Az első három esetében az Egyház előírhat valamit, a negyedik kategória kapcsán csak tanácsot adhat.

Mi következik ebből? Az állam és az Egyház helyes viszonya – e nézet alapján – a két terület különállása és együttműködése. Az elválasztás [*séparation*], az öszszemosás [*fusion*], illetve az alá- és fölrendelődés (hierokrácia vagy cezaro-papizmus) nem természetes jelenség.

A HERMENEUTIKA GYAKORLATI TÉTJE

A száraz teológiai eszme-futtatások gyakorlati vetülete azonnal izgalmassá válik, amint egyfelől a laicizálódó államra gondolunk, melyben a nem feltétlen laicizált társadalmat részben keresztény pártok képviselik, másfelől ha – a kört szűkítve – magunk elé idézzük a két világháború közötti „keresztény-nemzeti” Magyarország politikai-társadalmi szerkezetét és neobarokk világát, s abban helyezzük el a „spirituális szféra” mozgásterét és a közjó iránti felelősségét. 1923-ban Schütz Antal (1880–1953) *Dogmatika* című könyvében – melyet több generáció alapműként forgatott – az Egyházzól szóló részben a szerző a két „tökéletes társaság” kapcsolatának külön alfejezetet szentelt. Ennek tartalmát, mint a hivatalos álláspont tükrét, feltételezhetően a katolikus politikusok többsége igyekezett magáévá tenni.

„Az Állam alá van rendelve az Egyháznak nem közvetlenül, nem egyenest és mivoltánál fogva, hisz mint tökéletes társaságnak megvan az önálló lét- és tevékenységköre, hanem az Állam rendeltetése és célja alá van rendelve a természetfölötti élet- és lérendnek, melyet az Egyház képvisel isteni megbízásból, és így a célok rangfokozata szerint vagyis *oldallagosan* (indirecte) az állam alá van rendelve az Egyháznak.”⁶³

Schütz lentebb mindhárom lehetséges relációt is megemlíti [*potestas in temporalia directa, indirecta, directiva*], de hosszabban a liberalizmus álláspontjával foglalkozik. A „teljes elkülönülés” szerinte elvetendő, többek között azért, mert mindaz, amire az állam jogosítványa szól, „egyrészt átmeneti, másrészt mint út és eszköz alá van rendelve a természetfölötti végcélnak, melyre az Egyház vezet”.⁶⁴ Az érvelésben már az „oldallagos hatalom” kifejezést használja, mely

⁶³ SCHÜTZ ANTAL: *Dogmatika. A katolikus hitigazságok rendszere*, Pax Kiadó, Esztergom, 2008, 141. Reprint kiadás. A dőlt betűs kiemelés tőlem származik.

⁶⁴ Uo.

Bellarmino bíboros (1542–1621) révén került az egyházi szakzsargonba. Charles Journet nem véletlenül figyelmeztetett e kifejezés ambivalens értelmezésére.

„Az Egyház ezen hatalma oldallagos, vagyis az Egyház a dolgok rendes menetében az ideigvaló javak fölötti rendelkezést mindenestül az állam kezében hagyja, de ha ellentétbe jutnak az Egyház céljával, vagy annak biztosítására szükségessé válnak, joga van a megfelelő módon rendelkezni fölöttük.”⁶⁵

E mondat – önmagában – kétféle hatalom birtoklását sugallja (ahogy az *Unam Sanctam* bulla jelezte), hiszen a világi javak igazgatása nem az államé, hanem csupán az „ő kezében van hagyva”.

Talán nem túlzás, hogy ezek a szubtilis részletek igen fontosak. A fellépést, a keresztény politizálás attitűdjét a hangsúly ide- vagy odahelyezése megváltoztatja. S ami ugyanilyen lényeges, kihatással van arra az eszköztárra, mely a keresztény értékrend átadását hivatott szolgálni. Egészen leegyszerűsítve: nem mindegy, hogy az egyházi vezetés elsődlegesen az államhatalom részeként szereplő klerus tekintélyére alapozva,⁶⁶ esetleg egy-egy keresztény párt hatalmi tényezővé válásával, tehát felülről, a politikai intézményrendszer útján kívánja-e eljuttatni a népet a természetfölötti végcélhoz (a politikai cselekvést csak ezekre a csatornákra korlátozza), avagy a koncepció számol a laikus mozgalmak létével és cselekvésével, a *societas civilis* alulról való szervezésével. Schütz ideális esetnek azt tartja, amikor „az államhatalom nem jár az Egyház ellenére, sőt [...] kezére jár a törvényhozásban és intézkedéseiben az Egyház törvényeire és érdekeire kifejezett tekintettel van”.⁶⁷ Almásy József a magyar történelem különösen nehéz időszakában visszatérően bírálta saját korát. 1942-ben egy olyan miliőben, amely „közel negyedszázada hirdeti magáról szerénynek és alázatosnak éppen nem mondható módon, hogy keresztény”,⁶⁸ s amelyben „egyetlen jelszóként jelent meg a kereszténység, illetve a keresztény nemzeti politika, bár a kereszténység a legkevésbé alkalmas arra, hogy politikai jelszóvá legyen”,⁶⁹ nem értett egyet az eszme képviselőjének mód-

⁶⁵ Uo.

⁶⁶ A papság hivatal jogán a felsőházban ülve vagy választások után a képviselőházban szerepelve, valamint virilisként volt az államhatalom része.

⁶⁷ SCHÜTZ ANTAL: *Dogmatika*, i. m. 141.

⁶⁸ ALMÁSY JÓZSEF: *A Tízparancsolat a közéletben*, Árkádia Könyvkiadó, Budapest, 1942, 197.

⁶⁹ I. m. 141.

jával. Nélkülözhetetlennek tartja a keresztény értékeknek a közéletben való érvényesülését, de teljesen elutasítja a politika akkori általános irányultságát.

Az Egyház önmeghatározásának cseppet sem indifferens voltát (társadalmi jelenlétének tétjét) mutatja egyébiránt Schütz mély spirituális tartalmú egyházdefiníciója is. Ugyanazon műben a hivatalos katekizmusok intézményközpontú meghatározása helyett mást emel ki: az Egyház „világtörténetileg megszervezett és megvalósított, Istenbe gyökerező, véglegesült emberszeretet – *tabernaculum Dei cum hominibus*”.⁷⁰ Az induló neokatolikus irodalmi periodika, a *Vigilia* szerkesztősege nem véletlenül kérte fel őt a „programcikk” megírására.⁷¹

Journet a világi és a spirituális rend kapcsolódási pontjának modernkori alkalmi esetei közé sorolja XIII. Leó fellépését, aki az Egyház és az állam szétválasztása előtti időszakban, a napóleoni konkordátum érvényessége mellett a közjó érdekében nemcsak javasolja, hanem előírja a hívő franciáknak a III. Köztársaság rendszerének elfogadását.⁷² A politikai enciklikák alább kerülnek szóba.

A szekularizálódás, illetve a szekularizmus jelensége mellett a XX. század első harmadában mind a szentszéki, mind a lokális katolikus fellépést az európai politikát egyre inkább alakító totális állam különféle típusai is próba elé állították.⁷³ Konklúzióként állítható, hogy minél precízebb és egyértelműbb egy definíció, annál nehezebb azt a gyakorlatban elferdíteni, s annál könnyebb eszmei, filozófiai, teológiai tartalmát továbbfejleszteni. Az eddigiekből világos, hogy az 1682. évi gallikán cikkelyek és Bossuet érvrendszere nem illik e keretbe. Az akcidentálishan és részlegesen egyházi jurisdikció alá eső világi hatalmat teljesen kivonta a spirituális hatókörből. De Maître kiváló érzékkel látta ezt meg.

⁷⁰ SCHÜTZ ANTAL: *Dogmatika*, i. m. 136.

⁷¹ *Vigilia*, 1935. 1. szám, 3–5.

⁷² CHARLES JOURNET: *La juridiction de l'Église sur la Cité*, i. m. 216.

⁷³ A katolikus lakosság vallásgyakorlatának biztosítása érdekében a Szentszék 1924 júniusa és 1927 decembere között Pacelli nuncius vezetésével titkos tárgyalásokat folytatott Berlinben a szovjet kormánnyal egy *modus vivendi* kötésének szándékával. Pár évvel később, 1929-ben megkötik a Lateráni Egyezményt (szerződés és konkordátum) Olaszországgal, utóbb 1933-ban pedig egy konkordátumot a Harmadik Birodalommal. XI. Piusz pápa *Mit brennender Sorge* (1937. március 14.), *Divini Redemptoris* (1937. március 19.) című enciklikái a náciizmussal, valamint a kommunizmussal kapcsolatban foglalnak állást. Igen jelentősek XII. Piusz pápa 1942. és 1944. évi karácsonyi rádióüzenetei és a Szent Officium 1949. július 1-i tiltó rendelkezése a kommunistákkal való együttműködésről.

A POLGÁRI FORRADALMAK ÉS A LAICIZÁLÓDÁS HATÁSAI

A XVIII. század végére a szuverenitásnak, a hatalom forrásának és hatósugarának Marsilius, Hobbes, Locke, Montesquieu, Rousseau munkássága hatására kialakult liberális szemlélete semmilyen mértékben sem számolt sem az Egyházzal, sem annak tanításával.⁷⁴ Egy másik vonalon a reformáció követői, kezdve Luther Márton (1483–1546) *A világi felsőségről* (1523) című művével, szintén kidolgozták az állami és az egyházi hatalomra és az egyházszerkezésre vonatkozó tételeiket.⁷⁵ Katolikus részről majd folytatólagosan a „szakadárok” szemére vetik, hogy a hit általi megigazulás tana azzal, hogy teljesen elkülönítette a vallás kifejezésformáinak látható és láthatatlan elemeit, mintegy szükségesnek állította be a világi és a spirituális rend szétválasztását, s ezzel elősegítette a vallás magánszférába rendelését.

A francia forradalom nyomán az arisztokratikus jellegű felekezeti államokban – a modern, „katonai-fiskális” állam különféle típusaiban – a XIX. század folyamán más időpontokban és különböző mértékben, de alapjaiban rendültek meg az Egyház szilárd pozíciói. Az *Ancien Régime* mintaállamában, Franciaországban, nem a feudális előjogok megszüntetésének aktusa, hanem a papság polgári alkotmányának bevezetése (1790) vált vízvonalává. A folyamat logikája kérlelhetetlennek tűnt: míg korábban a politikai akarat hordozója egy szűk bázisú réteg volt, melyben a papság csoportja politikai és társadalmi feladattal öveztetett fel, az 1789-et követő esztendőben az állam egy politizálásba bevont társadalom felett gyakorolt hatalmat. A képviselői demokráciában nem látszott szükségesnek semmiféle közvetítő csoport (többek között az Egyház) léte. Az egalitarizmus magában foglalta az individuum és az állam között zajló közvetlen dialógust.

Az időbeni és a lelki szféra kölcsönös előnyöket biztosító egymáshoz rendelődének szisztémáját a népszuverenitás (EPJNY 3. cikkely) és a vallásszabadság (EPJNY 10. cikkely) liberális elvei átformálták. A papság polgári alkotmánya⁷⁶ és az arra kimondandó eskük (1790, 1792, 1795, 1797) kötelezettsége a gallikaniz-

⁷⁴ JOHN GRAY: *Liberalizmus*, i. m. 36–46.; PIERRE MANENT: *A liberális gondolat története*, i. m. 33–101.; RIGÓ ANETT – JAKAB ANDRÁS: Függelenség. Főhatalom. Állam, in Takács Péter (szerk.): *Államelmélet*, i. m. 144–148., TAKÁCS PÉTER: Állam. Megállapodás. Jogszerűség, in Takács Péter (szerk.): *Államelmélet*, i. m. 171–189.

⁷⁵ PAKSY MÁTÉ – TATTAY SZILÁRD – TAKÁCS PÉTER: A keresztény politikai bölcsélet főbb jellemzői, in Takács Péter (szerk.): *Államelmélet*, i. m. 81–92.

⁷⁶ <http://www.assemblee-nationale.fr/histoire/eglise-etat/constitution-civile-clerge/page63.asp>

mus hagyományát követő, ellenben az *ordó*ból *funkcionáriussá* degradált papság – és a katolikus lakosság – nagyobb részét elfordították a Forradalomtól. Amikor a polgári adminisztráció struktúráját és eszközeit az állam az Egyházra alkalmazta, a klérust az állampolgárok – teljes és felekezettől független – közössége [*électeurs du canton*, illetve *l'assemblée de département*] mintegy politikai joggyakorlás értelmében választotta. E döntés, beleértve az átrajzolt egyházmegyei határokat, az Egyház belső alkotmányának, így lényegének felszámolását jelentette. A papság alkotmányát elutasítók üldözése ellentmondott a vallásszabadság elvének. A demokrácia ilyenén logikája a liberalizmus elve ellen fordult. A királyok „isteni jogát” felváltó népszuverenitás nem ismerte el hatalmának valaminő transzcendens fennhatóság általi erkölcsi korlátozását. A vallási intoleranciát – amely mögött az a meggyőződés húzódott, hogy a kinyilatkoztatott igazsággal szemben „a tévedésnek nem lehet joga” – az új berendezkedés politikai türelmetlensége váltotta fel.⁷⁷ Jean-Étienne Portalis⁷⁸ (1746–1807) a bizarr helyzet szűkszavú bírálatát adja: „Ha egy Egyházat bevett vallásfelekezetté nyilvánítunk, egész dogmarendszerével és kormányzatával kell elfogadnunk.”⁷⁹ François Furet a gallikanizmus túlzó készségességére is utalva jelenti ki: „A vallási tényező azonnal politikai problémává alakult, abban a mértékben, ahogy először az abszolút monarchia, majd a forradalom az államnak alárendelt testületté tette a Katolikus Egyházat.”⁸⁰

A forradalom előtt mind az abszolutista, mind a hatalommegosztáson alapuló politikai rendszerekben a „jó kormányzás” eszméje egyet jelentett az alattvalók életének szinte mindenre kiterjedő szabályozásával. De a „köztes testületek” összetett hálózatán nyugvó társadalmat az államhatalom nem homogenizálta. Most a szélsőséges centralizáció jelent meg. A történelemben új korszak kezdődött, s „ezzel Európa minden nagy szelleme tisztában volt”.⁸¹

Az Egyház alávetésének igénye a napóleoni korszakban is folytatódott. Az új konkordátum (1801. július 15.) különösen az egyoldalúan hozzácsatolt organikus cikkelyek miatt egyenlőtlen felek megegyezésének tűnik. A pozitív hozadék

⁷⁷ ÉMILE PERREAU-SAUSSINE: *Catholicisme et démocratie*, i. m. 15–66.

⁷⁸ Portalis, ahogy ezt az általa szerkesztett konkordátum (1801) mutatja, maga sem volt az Egyház szabadságának támogatója.

⁷⁹ ÉMILE PERREAU-SAUSSINE: *Catholicisme et démocratie*, i. m. 159.

⁸⁰ FRANÇOIS FURET: *A francia forradalom története*, Osiris Kiadó, Budapest, 1996, 99. A papság polgári alkotmányáról ugyanott: 97–101.

⁸¹ FRANÇOIS FURET: *Egy illúzió múltja. Esszé a 20. század kommunista ideológiájáról*, Európa Könyvkiadó, Budapest, 2000, 23.

nem állt arányban az elvett jogokkal. Az Ancien Régime államvallásából a többség vallása lett [*la religion de la grande majorité des citoyens français*]. Egy újonnan felállított püspöki kar került az ismét átszervezett egyházmegyék élére, a hitéleti tevékenység szabadon folyhatott. Ellenben a püspökkinevezések joga az első konzult (az államfőt) illetve, a pápa hatásköre a beiktatás procedúrájának végzésére korlátozódott.⁸² Plébánosi kinevezéshez a kormányzat beleegyezése szükségeltetett.⁸³ Mind a felsőklérust, mind az alsópapságot hűségeskü kötötte,⁸⁴ a szentmisék végén a francia diplomokból üdvkérő fohász szállt az ég felé: „Domine, salvam fac Republicam; Domine, salvos fac Consules”.⁸⁵ Az elveiben a kereszténységtől a forradalom kezdete óta elhatárolódó világi hatalom egyházi jogi kódexe (a napóleoni organikus cikkelyek) a *ius placetum*⁸⁶ és a *ius appellationis*⁸⁷ felelevenítésével megkötötték VII. Piusz pápa (1742–1823) kezét. Az állam megakadályozhatta a pápai, sőt az általános zsinati dokumentumok kihirdetését csakúgy, mint a szentszéki követek működését. Lehetőség nyílt az egyházi döntések világi hatóság előtti megtámadására, az egyházi cselekvést aprólékosan szabályozták, a házasságjog átalakult.

A vallás szabad gyakorlásának igénye, mely önmagában „liberális” követelés, a katolikus társadalom Róma felé fordulását váltotta ki. Paradox, hogy e lépés a modern állam visszafordíthatatlanul laikus voltának beismerését is jelentette. Napóleon egyeduralmi fellépése tovább erősítette az ultramontán mozgalom táborát. Joseph de Maistre briliáns érveléssel támadta a látszat szerint semleges államot. Politikai-teológiája nem volt hatástalan. A konzervatív ellenforradalmi szerzők⁸⁸ félelmei jogosak voltak, megkezdődött a társadalom lassú, de visszafordíthatatlan szekularizálódása.⁸⁹ A restauráció időszakát leszámítva az államhatalom nemcsak az Egyház irányításától, hanem befolyásától is igyekezett óvni polgárait. A liberális eszmék és/vagy a kormánypolitika hatására a francia felnőtt lakosság körében a vallási közömbösség az 1830-as években volt a legma-

⁸² <http://www.droitcanon.com/Concordat.html>, 5. cikkely.

⁸³ Uo. 10. cikkely.

⁸⁴ Uo. 6. és 7. cikkely. 1923-ban apostoli kormányzói kinevezésekor Zichy püspök a napóleoni konkordátum esküszövegét javasolta, s nem az 1867-es hagyományos textust.

⁸⁵ Uo. 8. cikkely.

⁸⁶ http://www.droitcanon.com/Articles_organ.html, 1. cikkely.

⁸⁷ Uo. 7. és 8. cikkely.

⁸⁸ LOUIS DE BONALD: *Réflexion sur l'intérêt général de l'Europe*, 1815, FÉLICITÉ DE LAMENNAIS: *Essai sur l'indéfférence*, 1817, JOSEPH DU MAÏSTRE: *Du Pape*, 1819.

⁸⁹ JEAN-DOMINIQUE DURAND: *L'Europe de la démocratie chrétienne*, i. m. 25–29.

gasabb,⁹⁰ annak ellenére, hogy a militáns szekularizmus ellenpontjaként ugyanolyan túlzó tendenciák jelentek meg. Egy 1818-ban kiadott rendelet, mely a katolikus úrnapi körmenet ünneplésére vonatkozott, rendkívül heves vitákat okozott. A polémia során a protestáns Odilon Barrot a csata mélyebb rétegére mutatott rá: „Maga a vallásszabadság a tét, az Egyház és az állam kapcsolata, a két hatalom elválasztásának alapelve, végső soron a forradalom legbecsesebb eredményének védelme a legitimitás legretrográdabb törekvéseivel szemben.”⁹¹ A politikai elképzelések és társadalomszervezési modellek különbözősége miatt a közéleti tabló igen összetetté vált.

A XIX. század két hatalmas kihívása, a polgári, politikai forradalom kezelése és a gazdasági liberalizmus, valamint az ipari forradalom hatására születő „szociális kérdés” válaszra várt. A tradicionalisták és a liberálisok táborában e kérdések körül nem csak véleménykülönbség fogalmazódott meg. A reagálások a szélsőségig fokozódtak. A katolicizmus megerősödését és szabad működésének biztosítását várta az ultramontánok táborának két, ideológiájában egymással ellentétes irányzata: az Ancien Régime nosztalgijában élő intranszigensek és az új eszmék egyes elemeit adaptálni kész katolikus liberálisok mozgalma. A gallikánok szintén a katolicizmus presztízsének őrzésére és bázisának kiépítésére⁹² törekedtek, ezért – a régi alapelvekhez hűen – a laikus, de már a forradalom eszméiből táplálkozó, s fel-feltörően antiklerikális államhatalomnak belső, egyházi szervezeti ügyekben messzemenő beavatkozási teret engedtek. 1815–1848 között ez az „iskola” mélyen begyökerezett a francia közgondolkodásba és a Napóleon által létrehívott Egyházi Ügyek Minisztériuma hivatalnokkarának mentalitásába. A korra igen jellemző Mgr. Affre, Párizs érsekének mondása: „A pápa Franciaországban uralkodik, de nem kormányoz.”⁹³ A plasztikus

⁹⁰ JAMES McMILLAN: Catholic Christianity in France from the Restoration to the separation of church and state, 1815–1905, in Sheridan Gilley – Brian Stanley: *The Cambridge History of Christianity VIII.*, Cambridge University Press, Cambridge, 2008, 219.

⁹¹ ÉMILE PERREAU-SAUSSINE: *Catholicisme et démocratie*, i. m. 84. Az 1818-ban ügyvédként praktizáló Barrot 1848-ban miniszterelnök lesz.

⁹² Gérard Cholvy és Yves-Marie Hilaire kutatásai alapján McMillan a katolicizmus mélypontjaként könyveli el a XIX. század második és harmadik évtizedét. Franciaországban intézményi szinten, minőségében és számarányában is visszaesik a katolikus vallásgyakorlat. Érdekes és tipikus példa e korra a hírhedt intranszigenes újságíró, Louis Veuillot édesapja. A szegény és írástudatlan kádármester, François-Brice Veuillot semmiféle vallásos ismerettel sem rendelkezett.

⁹³ JAMES McMILLAN: Catholic Christianity in France from the Restoration to the separation of church and state, 1815–1905, in Sheridan Gilley – Brian Stanley: *The Cambridge History of Christianity VIII.*, i. m. 221.

francia megosztottság és tusakodás, a legkülönbélebb csoportosulások léte a kontinens többi országában is kirajzolódott.⁹⁴

Ahogy az Egyházon belüli irányzatok mindegyike, úgy a laikus államhatalom is határozott koncepcióval rendelkezett a politikai test javát és szervezését illetően. A küzdelem – Európában mindenhol – a század utolsó harmadában csúcsosodott ki. A bismarcki *Kulturkampf*, az olasz és a francia laicizmusnak a „közös ügyeket” érintő törvényhozása, utóbb az egyházi szervezetek (szerzetesrendek) elleni drasztikus fellépés sorolható ide, s nem lebecsülendő a megjelenő szocialista szerveződések társadalmi hatása, valamint a pozitívizmus térhódítása sem.

XIII. Leó pápasága (1878–1903) a korával dialógusba lépő főpásztor időszakaként aposztrofált. A *Mirari vos* (XVI. Gergely; 1832), a *Quanta cura* és a *Syllabus* (IX. Piusz; 1864) rigorózus szemlélete, a „modern elvek” teljes elutasítása után békülékenyebb hang jelent meg. Mindazonáltal a pápa – s erre kiváló példa a római kérdés⁹⁵ – nem engedett az Egyház jogaiból. Politikájának értelmezési kulcsa az új államtitkárnak, Mariano Rampollának írt,⁹⁶ s nyilvánosságra hozott levelének bevezető gondolata:

a „rosszakarát és a forradalom sújtotta” század küzdelmei közepette „mélyen gyökeret vert meggyőződésünk ama nagy erő felől, melyben bővelkedik az Egyház nemcsak a lelkek örök üdvére, amely igaz és tulajdonképeni célja [*la salvezza eterna delle anime, che ne è il fine vero e proprio*]⁹⁷, hanem az egész társadalom javára is”.⁹⁸

A XV–XVI. századi szerzőknek a joghatóság kiterjedéséről szóló, már idézett szövegeiben fő argumentumként kerül elő a „hívek (lelkek) java (üdve)”. Lehetetlen megérteni az Egyház – mint közösség vagy szervezet – működését anélkül, hogy e célt ne a maga súlya szerint mérnénk. A teológusok írásainak recepciója

⁹⁴ JEAN-DOMINIQUE DURAND: *L'Europe de la démocratie chrétienne*, i. m. 25–55.

⁹⁵ LAURENT KOELLIKER: Le pontificat de Léon XIII ou les effets indus d'une „grande politique”, in *The Papacy and the New World Order*, Vatican Diplomacy, Catholic Opinion and International Politics at the Time of Leo XIII, Leuven University Press, Leuven, 2005, 103–114.

⁹⁶ 1887. június 15.

⁹⁷ http://www.intratext.com/IXT/ITA0325/_P2.HTM#1

⁹⁸ PROHÁSZKA OTTOKÁR: *Szentséges Atyánknak XIII. Leó pápának beszédei és levelei*, Szent István Társulat, Budapest, 1891, 277.

változó lehet, azonban az egyházjog szilárd erővel bír. A jogi gondolkodás a XI. századtól kezdve mindkét *societas* működésébe megfellebbezhetetlen mércéként íródott bele. Chartres-i Szent Ivó (1040–1115) *Decretuma* és Pennaforti Szent Rajmund (1175–1275) *Summa de poenitentia et matrimoniis* című műve óta a „lelkek java” az Egyháznak és az egyházi törvényeknek legfőbb céljaként szerepel.⁹⁹ Ivó megfogalmazását [*omnis institutio ecclesiarum legum ad salutem referenda est animarum*] Szent Rajmund bővíti. Ő a közjót is belefoglalja a kifejezésbe, s hozzáteszi, hogy ez a momentum különbözteti meg a világi törvényektől az Egyház szabályait.¹⁰⁰

XIII. Leó politikai enciklikái a Journet-féle tézist tükrözik. Az alkalmi félrecsúsítások ellenére – a gelasiusi kezdetektől a középkori reformpápák és a kora újkori teológusok működésén át egészen a modernitásig – az egyházi tanítás koherens. E helyütt a pápa 16. körlevelére utalunk, mely az államok keresztény szervezetével foglalkozik (*Immortale Dei*, 1885. november 1).¹⁰¹

Terjedelménél fogva is figyelemreméltó alkotás, „a pápa bölcsességének epochális műve” – írja Prohászka Ottokár, jóllehet az általa 1891-ben készített magyar nyelvű fordítás és kiadás eltekint az első logikai egység közlésétől, az Egyház és az állam viszonyának leírásától.¹⁰² A körlevél e részének gondos olvasásakor visszatérően találkozunk a „*salus animarum*” kifejezéssel, mint az Egyház természetéből fakadó főcéllal, s az is feltűnő, hogy XIII. Leó a spirituális hatalom kapcsán nem tágít a tekintély [*auctoritas*] szó használatától, általános értelmű szinonimáit [*imperium, potestas*] a polgári hatalom számára tartja fenn. Journet minden kétséget kizáróan a tradicionális tanítás kiemelkedő megnyilvánulásának tartja az írást. Az enciklika sérelmezi az Egyház működési szabadságának és társadalmi befolyásának csökkenését. E közszellem készíti XIII. Leót az emberi nemet [*gens humana*] irányító két „tökéletes társaság”, az egyházi és a polgári hatalom hatókörének definiálására.

„A maga nemében mind a kettő legfőbb hatalom: mindkettőnek bizonyos határai vannak, s mindkettő ezeken belül áll fenn, ezen határok

⁹⁹ ERDŐ PÉTER: A közjó és a lelkek üdve. Adalékok a jogrendek teológiai vonatkozásához, *Magyar Tudomány* (2011/5) 558–567.

¹⁰⁰ I. m. 563–564.

¹⁰¹ Latin nyelven, francia tükörfordítással: *Lettres apostoliques de S.S. Léon XIII*, Maison de la Bonne Presse, Paris, 1893, II., 16–53. <http://archive.org/details/lettresapostoliq02cath>

¹⁰² PROHÁSZKA OTTOKÁR: *Szentségek Atyánknak XIII. Leó pápának beszédei és levelei*, i. m. 215.

pedig olyanok, amelyek önnön jellegükből és legközvetlenebb tárgyukból fakadnak; ezért mintegy körvonalazható az a terület, amelyen tevékenységüket saját joguk [*jure proprio*] alapján kifejtik.”¹⁰³

Az írásban nincs jele a hierokratikus attitűdnek, az idézett történelmi példák nem kommentálhatók ilyen értelemben. Az Egyház alávetése és az ebből fakadó következmények megszüntetése (kiszorulás a közoktatásból, házasságjog változása) áll célkeresztben. Az okfejtésben a polgárok közös java és a politikai cselekvés hatékonysága szerepel érvként, melyhez a keresztény filozófia támpontot nyújthat.

Az Egyház és az állam „rendezett kapcsolatának” [*ordinata colligatio*] ideája ebben az összefüggésben jelenik meg: nincs fúzió és nincs szétválasztás. Interferencia esetén a *jogfenntartás*, vagyis a fellépés szükségessége és igénye, az alábbi kijelentés közbevetett fél sorában jelenik meg.

„Minden tehát, ami az emberi dolgokban bármilyen módon is szent, s ami csak a lelkek üdvére vagy Isten tiszteletére vonatkozik – akár természeténél fogva ilyen, akár abból az okból kifolyólag ismerjük fel annak, amelyre visszavezethető [*sive tale illud sit natura sua, sive rursus tale intelligatur propter causam ad quam refertur*] –, az az Egyház döntési jogkörébe esik: minden más pedig, ami az állam és a politika területéhez tartozik, helyesen az államhatalomnak van alávetve.”¹⁰⁴

A hivatalos korabeli francia és angol nyelvű fordítások segítik az értelmezést: a spirituális szféra joghatóságába esik egyrészt az a „dolog”, mely „természeténél fogva” odatartozó, másrészt mindaz, melyet „célja miatt ismerünk fel” olyanoknak. Ez utóbbi esetében az egyházi hatóság nem csupán javaslatot tehet, hanem irányíthat is.¹⁰⁵ Megjegyzendő, hogy a pápa a „vegyes ügyeket” külön kezeli.

A politikai polémiák szempontjából lényeges egy olyan tomista csírájú alaptétel, melyre kétszer tér vissza a pápa: bármely államforma elfogadható, feltéve, hogy a szuverenitást gyakorló nem utasítja el a katolikus doktrínát, s cselekvését a tár-

¹⁰³ HEINRICH DENZINGER – PETER HÜNERMANN: *Hitvallások és az Egyház Tanítóhivatalának megnyilatkozásai*, i. m. 610.

¹⁰⁴ I. m. 611.; *Lettres apostoliques de S.S. Léon XIII*, II. kötet, i. m. 28.

¹⁰⁵ A közbevetés első fele, a „természetéből fakadóan” és a „részlegesen” az egyházi jurisdikció alá eső dolgokra utal, a második, nehezen átültethető rész a hagyományos „akcidentális és kivételes” kategória új megfogalmazása.

sadalom java és az igazságosság mozgatója.¹⁰⁶ Habár a közhatalom eredetét nem lehet a sokaságra visszavezetni, a nép kisebb vagy nagyobb mértékben közreműködhet a kormányzásban. Bizonyos időszakokban és bizonyos törvények esetében ez nem csupán hasznos aktivitás, hanem állampolgári kötelesség. Az Egyház – írja XIII. Leó – nem ellensége a „helyes toleranciának”, valamint „az egészséges és legitim szabadságnak”.¹⁰⁷ Fellép a tévedések (racionalizmus és naturalizmus) és a szenvedélyek (forradalmi megmozdulások) káros hatása ellen, de mindazt pártfogolja, ami a civil szférában általános értelemben a jót szolgálja. Az uralkodói önkénnyel szemben védelmezi a népet, az állami túlsúllyal szemben a közösséget [*municipium*], a családot, az emberi személyt és mindenki azonos jogait.¹⁰⁸

Feltehetően a liberális katolikusok léte és szereplése tapasztalataiból kiindulva – még a modernista válság előtt – a katolikus politikai mozgalmak belső és egymásközi küzdelmeire a befejező gondolatok utaltak: az állásfoglalásoknak a hit védelme végett igazodniuk kell az egyházi tanítóhivatalhoz, de egyes – például tisztán a politikát érintő – kérdésekben az igazság keresésének jogcímén, mértékkel és keretek között, *helye van* a vitának, megengedett a „tisztességes véleményeltérés”.¹⁰⁹ Félre kell tenni minden igaztalan gyanúsítást és kölcsönös vádaskodást, mely valamelyik fél igazhitűségét vonja kétségbe.

Ezzel együtt felmerül a kérdés, hogy a két világháború közötti időszakban vajon milyen forrásokra támaszkodva alakította ki elveit a politikával foglalkozó katolikusok nemzedéke?

XX. SZÁZADI REFERENCIAPONTOK

A felerősödő szekularizálódás, a laicizmus térnyerése – mely már X. Piusz (1903–1914) alatt a struktúrák kissé túlzó megerősítését és a párbeszéd elutasítását hozta magával –, a nacionalizmus arculatváltozása, az első világháború

¹⁰⁶ *Lettres apostoliques de S.S. Léon XIII*, II. kötet, i. m. 18, 42.

¹⁰⁷ *A Hitvallások és az Egyház Tanítóhivatalának megnyilatkozásai* című kötet itt nem teljesen pontos. Lásd HEINRICH DENZINGER – PETER HÜNERMANN: *Hitvallások és az Egyház Tanítóhivatalának megnyilatkozásai*, i. m. 612.

¹⁰⁸ *Lettres apostoliques de S.S. Léon XIII*, II. kötet, i. m. 42.

¹⁰⁹ „Verum si quaeratur de rationibus mere politicis, de optimo genere reipublicae, de ordinandis alia vel alia natione civitalibus, utique de his rebus potest honesta esse dissensio.” *Lettres apostoliques de S.S. Léon XIII*, II. kötet, i. m. 50.

és a bolsevik állam születése meghatározta egy másik fontos szereplő, XI. Piusz pápa (1922–1939) nézőpontját. Vélvén, hogy „az erőszaknak joga diadalmaskodott”, s az említett eseményekkel „az emberi társadalom visszasüllyedt a barbárok vadságába”, mikor is „megfogyatkozott a jognak tekintélye és a tekintélynek tisztelete”, az áhított rendet a megroppant, békétlen és hittől elfordult társadalom és állam számára az Egyház tanításának elfogadása szavatolná. Ez első körlevelének fő mondanivalója.

„Ha tehát a községek és az államok szent kötelességüknek fogják tartani, hogy belső és külső ügyeikben Jézus Krisztus tanításának engedelmeskedjenek, akkor határainkon belül békességnek fognak örvendeni, egymás között pedig helyre áll a kölcsönös bizalom és az esetleg támadó ellentéteket békésen intézik el.”¹¹⁰

Az Egyház a piuszi gondolat – a „Krisztus békéje Krisztus országában” – alapján a többi társaságnak *mestere és vezére*.

„Az Egyház nem kisebbíti a többi társaságnak tekintélyét, amennyiben a maguk rendjében törvényeseknek ismeri el és alkalmas módon tökéletesíti őket, mint a kegyelem a természetet, ami által ezek a társaságok az embernek hathatósan segítségére lesznek a legfőbb célnak, az örök boldogságnak elérésében, amikor a polgárok földi boldogulását is előmozdítják.”

A Nemzetek Szövetségéhez fűzött remények porladását és a demokratikus rendszerek gyengeségét szemlélve¹¹¹ 1922-ben XI. Piusz már nem csupán az Egyház szabad működésének jogáért emel szót, ahogyan ez Leó pápa körleveleinek alaphangja volt, hanem hathatósabb jelenléte tart szükségesnek. A tónusváltás világosan érzékelhető. Az *Immortale Dei* enciklika már 1885-ben a híveket közéleti és politikai (városi önkormányzati és állami) szerepvállalásra biztatta, de akkor XIII. Leó az új tanok és a katolikus doktrína *ütköztetésétől* várta azt, hogy „önmagától megmutatkozik az az igazság”, mely „megszünteti a tévedések okait, s így megszabja az életvezetés irányelveit”.¹¹² XI. Piusz második enciklikája¹¹³ –

¹¹⁰ XI. PIUSZ: *Ubi arcano Dei*, 1922. december 23. <http://szit.katolikus.hu/feltoltes/Ubi%20arcano%20Dei%20consilio.pdf>

¹¹¹ Lásd az enciklika „A bajok” című alfejezetét.

¹¹² *Lettres apostoliques de S.S. Léon XIII*, II. kötet, i. m. 18.

előző körlevelével azonos gondolatkörben, egy más történelmi kontextusban – határozottabb, offenzívabb fellépési, közreműködési vágy lenyomata.

„Mindaddig nem ragyoghat föl a népek közt a tartós béke biztos reménye, amíg az egyének és az államok az Üdvözítő uralmát elvetik és elutasítják. [...] Ha az emberek a magán- és a közéletben elismerik Krisztus királyi tekintélyét, hihetetlen előnyök hármanak a polgári társadalomra: a valódi szabadság, a fegyelem és higgadtság, a megértés és béke. Krisztusnak királyi méltósága a fejedelmek és kormányok emberi tekintélyét megszenteli, a polgárok köteleességérzetét és engedelmességét pedig megnemesíti.”

XIII. Leó és XI. Piusz említett körlevelei a két világháború közötti magyar rendszer, a hegemonisztikus pártrendszerű autoritarianizmus¹¹⁴ kereteiben a cselekvés elvét kereső katolikus közszereplő megnyilvánulásainak vélhetően támpontja volt. De nem egyedül. Jelzés lehetett, hogy 1926-ban a pápa a francia katolikusokat a radikális, nacionalista Action Française mozgalomtól való teljes elhatárolódásra szólította fel. Iránymutató lehetett állásfoglalása a nácizmussal (*Mit brennender Sorge* enciklika; 1937. március 14.) és a kommunizmussal (*Divini Redemptoris* enciklika; 1937. március 19.) kapcsolatban is.

A krízis és kihívás korában a legfajsúlyosabb egyházi megnyilvánulások a keresztény állameszme megvalósítási módozatát illetően különböztek. De ez azt is jelent(h)ette, hogy az 1930-as években a neokatolikus megújulás visszakanyarodhatott a Leó pápa által is megerősített „klasszikus tézishez”, így az isteni jog tekintélye mellett a *lex naturales* ugyanolyan mérvű hangsúlyozásához. Ennek a szellemi áramlatnak jeles remeke az Almásy József által szerkesztett, nem egyházi kiadónál megjelentetett terjedelmes kötet, a *Katolikus írók új magyar kalauza*.

E könyv egyik kiemelkedő alkotása Horváth Sándor jogelméleti tanulmánya.¹¹⁵ A domonkos szerző éppen azt a kulcsfogalmat – a természetjog mivoltát és szerepét – fejtegette, mely egyrészt potenciális összekötő kapocs lehetett a modern, laikus állam felé, másrészt gyakorlati téren is készpénzre váltható. A gondolatmenet

¹¹³ XI. PIUSZ: *Quas primas*, 1925. december 11. <http://szit.katolikus.hu/feltoltes/Quas%20Primas.pdf>

¹¹⁴ ROMSICS IGNÁC: *Magyarország története a XX. században*, Osiris Kiadó, Budapest, 2005, 235.

¹¹⁵ HORVÁTH SÁNDOR: A természetjog rendező szerepe, in Almásy József (szerk.): *Katolikus írók új magyar kalauza*, Ardói Irodalmi és Könyvkiadó Vállalat, Budapest, 1941, 65–134.

az ember fogalmából indul ki, s a természetjogot a fizikai és erkölcsi személy „természetes hajlandóságainak” (önfenntartás, fajfenntartás és tökéletesedés vágya) elemzéséből a *ratio használatával dedukált szabálynak* tekinti, mely világosan közvetíti, hogy milyen elvek szerint kell a gyakorlati életet berendezni. Az állami törvényhozó kiadott rendelete „részleges alakulat” – csupán egy általános értéktől nyerheti erejét. Ezért a természetjog a (körülményekkel változó) pozitív jogalkotásnak irányító tényezője, általános modellje.¹¹⁶ De a természet, így a vizsgált ember és kultúrákötése (a jogrend) sem magyarázhatja önmagát. Mint „létrehozott valóság” transzcendens indoklásra szorul, az örök törvényre, melyből hatályát és sértetlenségét meríti.

Horváth a diktatórikus berendezkedések korában hangsúlyozza, hogy az ember a társas életre való ráutaltsága miatt egyszerre „rendezésre alkalmas, ezt igénylő lény”, „joganyag és jogalany”, de Isten képmásaként „bizonyos fenségjogok” tulajdonosa. „Rendezésre való alkalmassága nem korlátlan, hanem csak személyi méltóságának keretében valósítható meg”.¹¹⁷ Hasonlóan igen jelentős a közjóval kapcsolatos gondolatok publikálása. Az egyén a társadalomhoz utalódik, ezzel egy magasabb rendű jóba, a közjóba kapcsolódik be. Ez egy eszmei valóság, aminek „fejlődés, közös munka, összetartás révén kell teljesülnie és fogható jóvá lennie”. E közösen kimunkált és fogható jóból az *egész* társadalom és annak *minden egyes* tagja azáltal merít, hogy *jogvédelme és boldogulása* biztosítva van. A közélet terén föllépő pártok – írja 1941-ben Horváth – nem természetellenes alakulatok, ha a közjó megítélésénél és kialakításánál becsületesen akarnak közreműködni. Visszacseng XIII. Leónak a dialógus kritériumaként használt állandó jelzője [*honestas*]. A pártoskodás csak akkor és annyiban rossz, amikor „elfajulási tünetként mutatkozik és részleges érdekeket akar a közjó rovására megvalósítani, vagy ezek túlsúlyát biztosítani”.¹¹⁸

E tanulmányhoz hasonlóan a kötetben megjelent többi munka sem közölt olyan újdonságot, melyet ne lehetett volna a Tanítóhivatal addigi megnyilatkozásaiból kibontani. Hallatlan érdemük, hogy XI. és XII. Piusz pápák regnálása alatt az Egyház jogainak védelmét *összekötötték az értékalapú párbeszéd* hangjával, s az is, hogy a parlamentáris, liberális berendezkedés minden tökéletlensége ellenére nyitottak maradtak e szerveződés felé.

¹¹⁶ HORVÁTH SÁNDOR: A természetjog rendező szerepe, in Almásy József (szerk.): *Katolikus írók új magyar kalauza*, i. m. 113.

¹¹⁷ I. m. 80.

¹¹⁸ I. m. 100–101.

Mi lett az érték- és érdekérvényesítés útja?

A XI. Piusz alatt útra bocsátott, pártokon felül álló, politikamentes Katolikus Akció a laikusokat a papság apostoli tevékenységébe kapcsolta be. E mozgalom a katolikus társadalmat volt hivatott összefogni és orientálni, mégpedig a hierarchia, a püspöki tekintély vezetése alatt. Journet az 1920-as évek végén úgy látta, hogy miután a modern korban az Egyház a világi hatalommal szemben már nem gyakorolhatta jurisdikciós jogát – s mi hozzátehetjük, hogy a felélénkülő konkordátumos politika sem lehetett a hatékony közbelépés eszköze –, a „*vissza- avagy a ráhatás módszere*” [*voie de répercussion*] került előtérbe. A közöség keresztény elveken alapuló szervezése. XI. Piusz egyik 1926-os beszéde már erre az irányra utal: a létrehozott Katolikus Akció bár távol marad a pártoktól és a politikától, mégsem mondhat le az állampolgárok lelkiismereti tudatának keresztény, katolikus szellemű neveléséről. Mintegy „előkészíti a *jó politizálást*, a tisztán látó elme megfontolt döntése alapján történő egyéni cselekvést”.¹¹⁹

A kisbetűs katolikus akció egyik vágánya az egyházi tanításhoz ragaszkodó, de ugyanazon elveket más hangsúlyokkal, részben másfelé/másféle nyitottsággal képviselő neokatolikus irányzat volt. A Demokrata Néppárt programjának részben út-törői.

¹¹⁹ CHARLES JOURNET: *La juridiction de l'Église sur la Cité*, i. m. 220.

A lemondásról

GÁZAI SZENT DÓROTHEOSZ

Abstract

Dorotheos of Gaza is one of the most important spiritual writers of the early monastic tradition. Living in Palestine in the 6th century as a disciple of the two famous Gazan fathers, Barsanuphius and John the Prophet, he offered a clear and simple synthesis of the teaching of early Eastern monasticism. His discourses, directed to the monks of his monastery, address several different aspects of spiritual life.

The main concern of his first discourse, entitled “On renouncement”, is the origin and the basic principles of monastic life. The author describes the way one can return from Adam’s fallen state to God in obedience and humility, following the example of Christ. Dorotheos gives a detailed description of the monastic habit, the symbol of such a way. At the end of the catechesis he tells some stories in illustration of his doctrine.

Keywords: *early monasticism, Palestinian monasticism, obedience, humility, monastic habit*

Kulcsszavak: *korai szerzetesség, palesztinai szerzetesség, engedelmesség, alázat, szerzetesi ruha*

I. A FORDÍTÓ BEVEZETŐJE

A szerzetesi életforma teológiai megalapozása a szerzetesség születésétől kezdve kihívás elé állította a keresztény aszkézis művelőit és teoretikusait. Az ember belső útja a szenvedélyek és a tudatlanság rabságától a szemlélődés magaslatai felé olyan téma, mely jelen volt a görög platóni és sztoikus hagyományban ép-
púgy, mint a Philón nevével fémjelzett alexandriai zsidó hagyományban. De ho-

BAÁN IZSÁK bencés bakonybéli bencés szerzetes, teológus, a Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola Dogmatika Tanszékének tanársegéde; baan.izsak@sapientia.hu

gyan illeszkedik ez a belső, egyéni út a keresztény üdvtörténet egészébe, mi köze van Krisztusnak, a megtestesült Igének a szerzetes aszkéziséhez, hogyan lesz a lemondás révén megtisztult ember újra részese az Istennel való, Paradicsomkertben megtapasztalt barátságoknak? Az első évszázadok szerzetesi teológiájának egyik fő kérdése ez, mely Athanáztól kezdve a sivatagi atyákon és Evagrioszon át évszázadokig a legnagyobb kihívása volt az órigenészi teológia által meghatározott gondolkodóknak. A szerzetesi teológia e korai szakaszának egyik összegzője Gázai Szent Dórotheosz, aki szerzeteseknek szánt katekéziseiben az egyiptomi szerzetesi hagyomány Palesztinában átdolgozott foglalatát nyújtja, s ezzel jelentős mértékben meghatározta a későbbi, bizánci szerzetesi irodalmat és teológiát.

1. A gázai hagyomány

Első hallásra talán meglepő, hogy a híradásokból véres konfliktusairól ismert gázai övezet egykor virágzó szerzetesi kultúrának adott otthont, közelében számos szerzetesközösség élte békés életét. A Bibliában is szereplő Gáza városa az Egyiptomot Palesztinával összekötő tengeri és szárazföldi úton egyaránt fontos állomás volt. Pezsgő kereskedelmi és szellemi központnak számított, a források alapján azonban sokáig, az V. század közepéig még inkább „pogány” hellén, mint keresztény kultúra jellemezte.¹

A szerzetesség megjelenése a vidéken Szent Hilarionnal hozható összefüggésbe, akit Jeromos szentéletrajzából úgy ismerhetünk meg, mint a nagy Antal tanítványát.² Hilarion a jeromosi, történeti hitelességében megkérdőjelezhető elbeszélés szerint 307 körül telepedett meg Gáza környékén, és magányban eltöltött évek után 330 körül csatlakoztak hozzá első tanítványai. Bár élete második felét a hírnév és a lelkipásztori feladatok előli menekülés határozta meg, az általa életre hívott közösség tovább élt. A IV. század második felében Hilarion szellemi örökségéről tanúskodik a Gázához közel született történetíró Szözomenosz és Szent Epiphanosz, Ciprus későbbi püspöke is, a gázai szerzetesi életről azonban nincsenek adataink.

¹ A gázai szerzetesség kezdeteiről lásd LORENZO PERRONE: I padri del monachesimo di Gaza (IV–VI sec.): la fedeltà allo spirito delle origini, *La chiesa nel tempo* 13 (1997) 87–116.; BROURIA BITTON-ASHKELONY – ARYEH KOFKY: Gazan Monasticism in the Fourth-Sixth Centuries: from anchoritic to cenobitic, *Proche-Orient Chrétien* 50 (2000) 14–62.

² Magyarul: Szent Hilarion élete, in Szent Jeromos: *Nehéz az emberi léleknek nem szeretni*, Helikon, Budapest, 1991, 60–86. (ford. Adamik Tamás)

Az V. század elején az egyiptomi szerzetesség konfliktusai elől menekülő szentek telepednek meg a Negev pusztájában Gerár közelében: a *Szent Öregek Könyvéből* is ismert Szilvanosz és két tanítványa, Zénón és Zakariás. Ez az első „monasztikus család” újabb tanúbizonyságát adja a Gáza és Egyiptom közötti szoros kapcsolatnak.³ Tanítványi körükből olyan nagy formátumú, a Khalkédóni Zsinattal szemben állást foglaló gondolkodók kerültek ki, mint Ibériai Péter, akiben az újabb kutatások Areopagita Dénest vélik megtalálni,⁴ vagy Szevérosz, Antióchia későbbi pátriárkája, aki a khalkédón-ellenes teológia legismertebb képviselője a VI. század elején.

Az a spirituális hagyomány, melynek összegzője és továbbadója Dórotheosz, valójában Szkrétiszi Izajás gázai megtelepedésével veszi kezdetét. Izajás 430 után hagyta el az egyiptomi híres szerzetestelepet, Szkrétiszt, hogy a Gáza melletti Beth Dallatha nevű tanyán élve egészen annak szentelje magát, amit ő a szerzetesi élet céljának tart: a *hészükhíának*, a szív békéjének, az Istennel való bensőséges kapcsolatnak. A reclususként élő szerzetestől ránk maradt írás-gyűjtemény, mely az *Aszkétikon* címet viseli,⁵ igen kedvelt olvasmány volt a rákövetkező századokban. A későbbi gázai szerzetesíróknál újra meg újra vizsztatérő témák és fogalmak jó része Izajás írásaiban jelenik meg először.

Izajás és az egyiptomi szerzetesség szellemi örökségének ápolói, s egyben a gázai spirituális hagyomány legnagyobb alakjai a Jusztinianosz császár uralma alatt virágzó palesztinai szerzetesség két nagy formátumú szent öregje, Barsanuphiosz és tanítványa, a „Próféta” jelzővel illetett János.⁶ A két egyiptomi szár-

³ Vö. MICHEL VAN PARYS: Abba Silvain et ses disciples. Une famille monastique entre Scété et la Palestine à la fin du IV^e et durant la première moitié du V^e siècles, *Irénikon* 61 (1988) 315–330.; SAMUEL RUBENSON: The Egyptian Relations of Early Palestinian Monasticism, in Anthony O’Mahony – Göran Gunner – Kevork Hintlian (eds.): *The Christian Heritage of the Holy Land*, Scorpion Cavendish, London, 1995, 35–46.

⁴ Vö. LORENZO PERRONE: Pietro l’Iberico, in *Nuovo Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*, Marietti, Genova – Milano, 2008, III/4085–4086.; MICHEL VAN ESBROECK: Pierre l’Ibère et Denys l’Aréopagite, in Elguja Khintibidze (ed.): *Proceedings of the Second International Symposium in Kartvelian Studies*, Tbilisi University Press, Tbilisi, 1993, 167–177.

⁵ AUGUSTINOS MONACHOS (ed.): *Tou hosíou patrós hemón abbá Hesaíou logoi* 29, Jeruzsálem, 1911.

⁶ A gázai szent öregek tanításához lásd ANDRÉ LOUF: Barsanufio e Giovanni. Un accompagnamento spirituale „concertato”, in Sabino Chialá – Lisa Cremaschi (eds.): *Il Deserto di Gaza. Barsanufio, Giovanni e Doroteo*, Qiqajon, Magnano, 2003, 179–204.; KALLISTOS WARE: Violenza e grazia. La lotta ascetica, in *uo.* 205–224.

mazású szent 526 körül érkezett a Gáza melletti Thabatha monostorába, melynek apátja Szeridosz volt. A két lelki tanító reclususként élt a közösségben, a külvilággal csak egyetlen segítőt keresztül, ill. általuk diktált levelek, rövid üzenetek formájában léptek kapcsolatba. Mintegy 850 fennmaradt levelükben a lelki élet legkülönbözőbb témáiról adnak életszerű, konkrét tanácsokat, elméleti és gyakorlati útmutatást remetéknek, közösségben élő szerzeteseknek, laikusoknak és püspököknek egyaránt. A monostor és a gázai szerzetesség életének ez a kegyelmi időszaka 543-ban ér véget, amikor Szeridosz apát és Próféta János pestisjárvány áldozata lesz, Barszanuphiosz sorsa pedig bizonytalan, vagy meghal, vagy teljes hallgatásba burkolózik, mindenesetre lelkivezetői és tanítói tevékenységének vége szakad.

2. Szent Dórotheosz és életműve

A gázai szerzetesség tanításának szintézisét Dórotheosznak, a két nagy szent tanítványának köszönhetjük. A gazdag, antióchiai családból származó, magasan képzett, könyvekhez vonzódó, de gyenge fizikumú fiatalembert Barszanuphiosz utasítására veszik fel a thabathai monostorba.⁷ Lelki formálódásának tanúbizonysága a szent öregekkel folytatott levelezése. Az ő parancsukra bízzák Dórotheoszra a porta és a vendégház szolgálatát, majd a testvére pénzén épített kórházban a betegek ápolását. Próféta János utolsó éveiben Dórotheosz az, aki révén a szent a külvilággal kapcsolatot tart, halálos ágyán is ő gondozza. Közben Dórotheosznak is lesznek saját tanítványai: egyikük, a különösen tiszta szívű és fiatalon meghalt Doszitheosz ihleti Dórotheosz első művét. A *Vita Dositheii* a maga naív egyszerűségében a korai szerzetesi életrajzok egyik gyöngyszeme.

Dórotheosz mégsem életrajzíróként vált híressé a patrisztikus kor szerzetességében. A szent öregek halála után saját kolostort alapított Gáza és Maiuma között, s nagy gondot fordított saját szerzetesei lelki-szellemi képzésére. Elöljárói, tanítói szolgálatának gyümölcse az a szerzetesi katekézis-gyűjtemény, melynek első darabját közöljük most magyar fordításban. A kritikai kiadásban 17 tanításból álló sorozat minden bizonnyal élő szóban elhangzott előadások lejegyzett, átdolgozott változata. Ezekben Dórotheosz a szerzetesi élethez kapcsolódó témákat taglal a Szentírás és az egyiptomi valamint a palesztinai szerzetesi hagyomány fényében sokat idézve az ekkorra már kialakult apophtegma-gyűjte-

⁷ Dórotheosz életéről részletesebben lásd LUCIEN REGNAULT: Introduction, in *Dorothee de Gaza: Oeuvres spirituelles* (SC 92), Cerf, Paris, 2001, 9–29.

ményből és a gázai szent öregek tanításából. Életművét gazdagítják fennmaradt levelei és egy tőle származó mondás-gyűjtemény.

A fordításban közölt első katekézis a lemondásról nem véletlenül került a dórotheoszi életmű elejére. Ebben a tanításban a szerző a szerzetesi élet alapjainak ered a nyomába a Biblia és a szerzetesatyák segítségével. A szöveg három, jól elkülöníthető részre tagolódik.

Az első rész (1–14.) a szerzetesi út eredetére kérdez rá: a paradicsomi állapotot engedtlensége és gögje miatt elveszítő ember számára a Megváltó Krisztus üdvösségszerző műve nyitja meg az utat az Istennel való barátság visszaszerzésére. Az evangéliumi parancsok megtartása révén mindenki előtt nyitva az út, de némelyek ezen kívül megfogadják Jézus tanácsait is, s a „kötelező adó” mellett ajándékokat is felajánlanak Istennek, mint a szegénység vagy a szüzeség. Dórotheosz innen eredezteti a monasztikus életformát. A világ számára halott szerzetes feladata ezután nem más, mint hogy a világ is halott legyen számára, azaz megszabaduljon a szenvedélyes kötődésektől (*a-proszpatheia*), mindenekelőtt az önakarattól, mely az emberi bukás előidézője volt. A szerzetesi életprogramot jól foglalja össze a bizánci szerzetesi hagyományban elválaszthatatlanul összekapcsolódó engedelmesség és alázat.

A második rész (15–19.) a szerzetesi öltözet leírását és szimbolikus jelentésének magyarázatát tartalmazza a szerzetesi irodalom nagy alakjait, elsősorban Evagrioszt és Cassianust idézve. A ruhadarabok szimbolikája viszi tovább az első részben kifejtett témákat.

Végül tanulságos történeteket, példákat olvashatunk (20–25.), melyeket Dórotheosz a korábbi évszázadok szerzetesi hagyományából illetve saját tapasztalatából merít, s amelyek segítségével narratív formában teszi kézzelfoghatóvá a lemondás, mégpedig az önakaratról való lemondás, azaz az engedelmesség és alázat mibenlétét.

II. FORDÍTÁS: GÁZAI SZENT DÓROTHEOSZ ELSŐ TANÍTÁSA A LEMONDÁSRÓL

1. Kezdetben, amikor Isten megteremtette az embert, a Paradicsomba helyezte – ahogyan mondja a Szentírás – felkészítve őt mindenféle erénnyel, s parancsot adott neki, hogy ne egyen a Paradicsom közepén álló fáról (vö. Ter 2,16–17). A Paradicsom örömét élvezte imádságban és szemlélődésben, minden dicsőségben és tiszteletben volt része, érzékei épek voltak, és abban a természetének megfelelő állapotában volt, amelyben teremtett. Isten ugyanis „*saját képmására teremtette az embert*” (Ter 1,27), ami azt jelenti, hogy halhatatlannak, sza-

badnak és minden erénnyel ékesnek alkotta. Amikor viszont az ember megszegte a parancsot, és evett a fáról, amiről Isten azt mondta, hogy ne egyen róla, akkor *kiűzetett a Paradicsomból* (Ter 3,23). Elbukott, elhagyta természetes állapotát, s a természettel ellenkező állapotba került, vagyis eluralkodott rajta a bűn, a megbecsülésért való törtetés, az evilági élvezethajszolás és a többi szenvedély. Hiszen a törvényszegés által ezek szolgájává lett. Attól kezdve fokozatosan nőtt a rossz, s *a halál uralkodott* (Róm 5,14). Mindenhol kiveszett az istenfélelem, s mindenhol az Istennel kapcsolatos tudatlanság ütötte fel a fejét. Csak néhányan ismerték Istent a természet törvényétől vezérelve, ahogyan mondják az atyák. Ezek közé tartozott Ábrahám és a többi pátriárka, Noé és Jób. Tehát világosan megmondva kevesen voltak, akik ismerték Istent, és a megismerés csak ritkán adatott meg nekik. Abban az időben az ellenség kiélhette egész gonoszságát, s így *eluralkodott a bűn* (Róm 5,21). Erre elkezdődött a bálványimádás, a sokistenhit, a mágia, a gyilkosság és a cselvető többi gonoszsága.

2. Végül a jóságos Isten megkönyörült keze alkotásán, s Mózes által megadta az írott törvényt, melyben bizonyos dolgokat megtiltott, másikat pedig előírt, azaz hogy „ezt és ezt tegyétek meg, ezt és ezt pedig ne tegyétek”. Parancsokat adott, s mindjárt mondta is: „*Az Úr a te Istened, az egyetlen Úr*” (Deut 6,4), hogy ezáltal elfordítsa értelmüket a sokistenhittől. És „*szeresd Uradat, Istenedet teljes lelkedből és teljes elmédből*” (Deut 6,5). Mindenhol hirdeti, hogy az Isten egy, és nincsen más. Azt mondta ugyanis, hogy „*szeresd Uradat, Istenedet*”, s ezzel megmutatta, hogy az Isten egy, és egy Úr van. Majd a tízparancsolatban megismételte: „*Uradat, Istenedet imádd, és csak neki szolgálj, hozzá ragaszkodj, s az ő nevére esküdj*” (Deut 6,13). S végül azt is hozzátette: „*Ne legyenek idegen isteneid, sem pedig bármilyen képmásod arról, ami fenn az égben vagy lenn a földön van*” (Deut 5,7–8). Ezt azért mondta, mert imádtak minden teremtményt.

3. A Jóisten tehát a törvényt azért adta, hogy azzal minket segítsen, megtérítsen és a rosszat helyreigazítsa. A rossz azonban mégsem fordult jóra. Prófétákat küldött, de ők sem tudtak tenni semmit. Erőt vett rajtuk ugyanis a rossz, ahogyan Izajás mondja: „*csupa sebhely, csupa zúzódás és nyílt seb, s nincs rávaló kenőcs, nincs olaj, ami felpuhítaná, s nincs kötszer, ami bekötözné*” (Iz 1,6).⁸ Ezt pedig azért mondja, mert a rossz nem csupán részleges, s nem csak egy helyen van, hanem beborítja az egész testet, körülfogja az egész lelket, s birtokba veszi

⁸ Dórotheosz az izajási vers illetően magyarázatát a hozzá kapcsolt jeremiási idézettel együtt Cassianustól (vö. JOHANNES CASSIANUS: *Conlationes* VII) vagy Remete Márktól (vö. MARCUS EREMITA: *Disc. cum Causid.* 7) vehette át.

minden képességét. Azért írja, hogy „nincs rávaló kenőcs” és más hasonlót, mert mindenestül a bűn szolgájává lett, egészen eluralkodott rajta a bűn. Azt pedig Jeremiás mondja, hogy „*hiába gyógyítottuk Babilont, mégsem gyógyult meg*” (Jer 28,9). Ez azt jelenti, hogy ismertté tettük a te nevedet, hirdettük parancsaidat, jótéteményeidet, ígéreteidet, előre jeleztük Babilonnak, hogy az ellenség ellene fog támadni, s „*mégsem gyógyult meg*”, azaz mégsem tért meg, nem kezdett félni, nem fordult el gonoszságától. Másutt pedig azt olvassuk, hogy „*nem fogadták el a nevelést*” (Jer 2,30), vagyis a figyelmeztetést, a jó tanítást. A zsoldáros végül ezt mondja: „*Lelkük megundorodott minden ételtől, s a halál kapujának közelébe jutottak*” (Zsolt 107,18).

4. Akkor aztán a jóságos és emberszerető Isten elküldte egyszülött Fiát (vö. Jn 3,16), hiszen egyedül Isten volt képes arra, hogy ilyen szenvedélyeket gyógyítson és legyűrjön. Jól tudták ezt a próféták is. Dávid például világosan hirdeti: „*Te, aki a kerubok fölött trónolsz, mutasd meg magad, tárd fel a te erődet, és jöjj, szabadíts meg minket!*” (Zsolt 79,2–3). Másutt így szól: „*Hajlítsd meg az egeket, Uram, és szállj le!*” (Zsolt 143,5), és még sok hasonlót találhatunk. S az összes többi próféta is, mindegyik a maga módján, gyakran kiáltott fel hasonlóképpen: vagy azért, hogy eljövételét sürgesse, vagy azért, hogy kifejezze, biztos abban, hogy mindenképpen el fog jönni.

A mi Urunk tehát eljött, miattunk emberré lett, hogy – Szent Gergely szavaival élve – „a hasonlót a hasonló által gyógyítsa meg, az emberi lelket a lélek által, a testet a test által, hisz egészen emberré lett, a bűnt kivéve”.⁹ Felvette lényegünket, anyagi létünk eredeti formáját, s új Ádám lett „*annak képmására, aki teremtette őt*” (Kol 3,10), megújította a természet szerinti állapotot, s visszaadta érzékszerveink eredeti épségét. Emberré válva újjá alkotta az elbukott embert, megszabadította a bűn szolgaságától s az erőszaktól, mellyel a bűn fogva tartotta. Hiszen az ellenség erőszakkal és zsarnoki hatalommal uralkodott az emberen, s még azok is majdhogynem kényszerítve voltak a bűnre, akik nem akartak vétkezni, amint az Apostol mondja a nevünkben: „*Nem a jót teszem, amit akarok, hanem a rosszat, amit nem akarok*” (Róm 7,19).

5. Isten tehát, midőn értünk emberré lett, felszabadította az embert az ellenség zsarnoki uralma alól. Hiszen minden hatalmát elvette, magát az erejét is összetörte, s kiragadott minket abból az állapotból, melyben a kezében tartott minket, s szolgaként alá voltunk vetve neki. Csak akkor uralkodhat már rajtunk, ha szánt szándékkal vétkezni akarunk. Hatalmat adott tehát nekünk, aho-

⁹ NAZIANZOSZI SZENT GERGELY: *Orat.* 28,13 (PG 36, 325B). Vö. *Orat.* 45,9 (PG 36, 633C).

gyan mondta, hogy „*kígyókon és skorpiókon – azaz az ellenség minden erején – tapossunk*”, mégpedig úgy, hogy megtisztított minket minden bűntől a szent keresztség által. A szent keresztség ugyanis minden bűnt megbocsát és eltöröl. Sőt, a jóságos Isten ismerve gyengeségünket, s előre látva, hogy a szent keresztség után is fogunk bűnöket elkövetni – hiszen írva van, „*úgy rendeltetett, hogy az ember értelme ifjúkorától kezdve hajlik a rosszra*” (Ter 8,21) –, nagy jóságában szent parancsokat adott nekünk, melyek megtisztítanak minket. Ha tehát akarjuk, a parancsok megtartása által újra tiszták lehetünk, s nem csak bűneinktől szabadulhatunk meg általuk, hanem maguktól a szenvedélyektől is. A bűnök és a szenvedélyek ugyanis egymástól különböző dolgok. A szenvedélyek közé tartozik az indulat, a hiú dicsőségvágy, az élvhajzás, a gyűlölet, a rossz vágyakozás és az effélék. A bűnök pedig a szenvedélyek cselekedetekben való megnyilvánulásai, tehát amikor valaki valóságosan véghezviszi, testileg is megcselekszi azokat a dolgokat, amelyekre a szenvedélyek készítetik. Kétségtelen ugyanis, hogy valakiben élhet a szenvedély anélkül, hogy azt tettekre is váltaná.

6. Isten tehát – ahogyan mondtam – olyan parancsokat adott nekünk, melyek megtisztítanak maguktól a szenvedélyeinktől, a mi belső emberünk (vö. Róm 7,22) rossz hajlamaitól. Megadja a bennünk lévő belső embernek a jó és a rossz megkülönböztetésének képességét, felébreszti álmából, megmutatja neki az okokat, melyek a bűnre vezetnek, s így szól: „A törvény azt mondja, *ne törj házasságot* (vö. Mt 5,27; Kiv 20,14). Én azonban azt mondom, *ne is vágyj a paráznaságra*. A törvény azt mondja, *ne ölj*. Én azonban azt mondom, *ne is gerjedj haragra*” (vö. Mt 5,21; Kiv 20,13). Mert ha bűnös kívánságot ápolsz magadban, lehet, hogy ma nem követsz el paráznaságot, de a benned lévő vágy nem nyugszik meg gyötörni addig, amíg tettekre nem ragadtat téged. Ha haragot ápolsz szívedben, s feltüzeled magad testvéred ellen, akkor előbb utóbb gyalázó szavakkal fogod őt illetni, majd cselet szósz ellene, s így lépésről lépésre eljutsz odáig, hogy meg is gyilkolod.

Megint csak a törvény mondja: „*Szemet szemért, fogat fogért*” (Kiv 21,24), és így tovább. Az Úr azonban nem csak arra int minket, hogy türelemmel viseljük el a csapást attól, aki arcul üt minket, hanem még arra is megtanít, hogy alázattal tartsuk oda a másik arcunkat is (vö. Mt 5,38–39). A törvény célja ugyanis az volt, hogy megtanítson minket arra, hogy ne tegyünk olyant, amit nem akarunk másoktól elszenvedni. Tehát a szenvedéstől való félelem által tartott vissza minket attól, hogy rosszat tegyünk. Most azonban azt kéri tőlünk, amint már mondtam, hogy vessük ki magunkból magát a gyűlöletet, az élvhajzást, a törteést és a többi szenvedélyt.

7. Röviden tehát a mi Urunk Krisztus szándéka éppen az, hogy megtanítsa nekünk, miként estünk mindezekbe a bűnökbe, s hogy hogyan szakadtak ránk

ezek a keserves napok. Először tehát megszabadított minket, amint mondtam, a szent keresztség által megadván nekünk bűneink bocsánatát. Majd hatalmat adott arra, hogy ha akarjuk, meg tudjuk tenni a jót, s hogy ne kényszeríthesen minket senki – úgymond – erővel a rosszra. Hiszen a bűnök súlya alatt görnyedve az ember szolgaságba süllyed, s kényszer alatt cselekszik, amint írva van: „*Ki-ki saját bűneinek láncában vergődik*” (Péld 5,22). Azután pedig a szent parancsok révén megtanította nekünk, hogy miként tisztulhatunk meg maguktól a szenvedélyektől is, nehogy miattuk újra ugyanazokba a bűnökbe essünk. Végül annak okát is megmutatja nekünk, hogy az ember miért jut el egészen odáig, hogy megveti Isten parancsait és nem engedelmeskedik azoknak. Ily módon ennek ellenszerét is megadja nekünk, hogy képesek legyünk engedelmeskedni, s üdvözülhessünk.

Mi tehát ez az ellenszer, és mi az oka Isten megvetésének? Hallgassátok csak, mit mond maga a mi Urunk: „*Tanuljatok tőlem, mert szelíd vagyok és alázatos szívű, s nyugalmat találtok lelketeknek*” (Mt 11,29). Íme, összefoglalva és egyetlen szóval feltárja nekünk minden rossz okát és gyökerét, s annak ellenszerét is, minden jónak eredetét: megmutatja, hogy a felfuvalkodottság miatt buktunk el, s nem lehet máshogyan irgalmat találni, csak az ellenkezője által, mely nem más, mint az alázatosság. A felfuvalkodottság szüli ugyanis a megvetést és a halálhozó engedetlenséget, amíg az alázatosságból születik az engedelmesség és a lélek üdvössége. Alázatosságon pedig nem a pusztán szavakban és külső viselkedésben megnyilvánuló megalázkodást értem, hanem a szív mélyén és a gondolkodásmódban jelen lévő, valóban alázatos beállítottságot. Hiszen az Úr is így mondja: „*szelíd vagyok, és alázatos szívű*”.

8. Aki tehát igazi nyugalmat akar találni lelkének, az tanulja meg az alázatot, s lássa be, hogy abban rejlik minden öröm, minden dicsőség és minden nyugalom, míg a gőgben mindaz, ami ezekkel ellentétes. Hiszen hogyan is kerültünk ennyi megpróbáltatás közé? Hogyan szakadt ránk ez az egész nyomorúság? Vajon nem a mi gőgünk miatt? Vajon nem esztelenségünk miatt? Vajon nem azért, mert helyet adtunk rossz elhatározásunknak? Vajon nem azért, mert ragaszkodtunk akaratumk keserűségéhez? Mégis hogyan? Az ember nem úgy teremtetett, hogy dúskáljon minden jóban, minden örömben, minden nyugalomban és minden dicsőségben? Talán nem a paradicsomkertben létezett? Figyelmeztették, hogy mit ne tegyen, s ő mégis azt tette. Látod a gőgöt? Látod a nyakasságot? Látod az engedetlenséget? Isten pedig az ilyen szemtelenség láttán így szól: „Ez bolond, ez nem tud örülni. Ha csak nem él meg rossz napokat, egészen el fog veszni. Ha nem tanulja meg, mi a megpróbáltatás, akkor azt sem fogja megtanulni, hogy mi a nyugalom.” Akkor Isten megadta neki azt, amit megérdemelt, és kiüzte őt

a paradicsomkertből. Majd kiszolgáltatta őt saját önszeretetének, saját kívánságainak, hogy összetörjenek a csontjai, s így megtanulja, hogy ne a saját feje után menjen, hanem Isten parancsai szerint járjon, s hogy az engedetlenség nyomorúságából tanulja meg az engedelmesség nyugalmasságát, ahogy a prófétánál olvassuk: „*Lázadásod tanítás lesz számodra*” (Jer 2,19).

Ugyanakkor Isten jósága – ahogyan már sokszor említettem – nem hagyta el keze alkotását, hanem ismét feléje fordul, ismét buzdítja: „*Jöjjetek hozzám mindnyájan, akik megfáradtatok és terhek alatt görnyedtek, én nyugalmat adok nektek*” (Mt 11,28). Mintha azt mondaná: Íme, most fáradoztok, nyomorúságban tengődtek, megtapasztaljátok az ellenszegüléseetekből származó rosszat. De jöjjetek, térjete meg végre, jöjjetek, ismerjétek be tehetetlenségeteket és szégyeneteket, hogy beléphessetek a titeket illető nyugalomba és dicsőségbe. Jöjjetek, éljete az alázatosság által ahelyett, hogy holtak maradtátok a felfuvalkodottság miatt. „*Tanuljatok tőlem, mert szelíd vagyok, és alázatos szívű, és nyugalmat találtok lelketeknek*” (Mt 11,29).

9. Ó jaj, testvéreim, mit nem művel a gőg? Ó, mire nem képes az alázatosság? Mi szükség volt erre az egész nagy összekavarodásra? Ha az ember kezdetől fogva képes lett volna megalázkodni, ha engedelmeskedett volna Istennek, és megtartotta volna a parancsokat, akkor nem kellett volna elbuknia. Isten a bűnbeesés után is adott lehetőséget arra, hogy megtérjen és irgalmat találjon, de ő továbbra is fenn hordta a fejét. Hiszen Isten így fordult hozzá: „*Ádám, hol vagy?*” (Ter 3,9), vagyis „Milyen dicsőségből kerültél ekkora szégyenbe?” Majd megkérdezte tőle: „*Miért vétkezted? Miért szegted meg a parancsot? Ezzel arra akarta őt ösztönözni, hogy azt mondja: „Bocsáss meg!” De hol van ez a „bocsáss meg”? Sehol sincs az alázat, sehol sincs a megtérés, hanem épp az ellenkezője. Így felel: „Az asszony, akit mellém adtál” (Ter 3,12). Nem azt mondja, hogy „a feleségem üzött gúnyt belőlem”, hanem hogy „az asszony, akit mellém adtál”, mintha azt mondaná, hogy „a baj, amit a fejemre hoztál”. Így van ez, testvérek: amikor az ember megszűnik magát okolni, akkor attól sem riad vissza, hogy megvádolja magát az Istent. Isten ezután az asszonyhoz fordul, és így szól hozzá: „Legalább te miért nem tartottad meg a parancsot?” Ezzel mintha épp ezt akarná mondani: „Legalább te kérj bocsánatot, hogy lelkedben megalázkodva irgalomra lelj!” De megint csak sehol sincs a bocsánatkérés. Válaszol az asszony is, és ezt mondja: „*A kígyó becsapott engem*” (Ter 3,13). Mintha azt mondaná: „Ha ez vétkezett is, nekem mi közöm hozzá?” Mit tesztek, ti szerencsétlenek? Legalább végezzetek egy leborulást, ismerjétek el, hogy hibáztatok, induljatok meg meztelenségetek láttán! De egyikőjük sem hajlandó önmagát okolni, egyikükben sem találni egy csepp alázatot sem.*

10. Most íme, világosan láthatjátok, milyen állapotba kerültünk. Lám, mi-féle és mennyi baj szakadt ránk öngazolásunk miatt, amiatt, hogy magunkban bízunk, amiatt, hogy ragaszkodtunk saját akaratunkhoz, hiszen ezek az Isten ellen tusakodó gőg szüleményei. Az alázatosság gyümölcse pedig, ha magunkat okoljuk, ha nem a saját belátásunkban bízunk, s ha gyűlöljük saját akaratunkat. Ezek révén az ember méltóvá lesz arra, hogy összeszedje magát, hogy visszatérjen eredeti, természet szerinti állapotába, s megtisztuljon Krisztus szent parancsainak segítségével. Hiszen az alázatosság nélkül lehetetlen engedelmeskedni a parancsoknak, s lehetetlen bármilyen jóra szert tenni, ahogyan Márk abba is megmondta: „Szívbeli töredelem nélkül lehetetlen eltávolodni a rossztól, s teljességgel lehetetlen szert tenni az erényre”.¹⁰ Tehát az ember a szívbeli töredelem révén fogadja el a parancsokat, távolodik el a rossztól, tesz szert az erényre, s végül így jut el saját nyugalomához.

11. Mindezt a szentek is mind felismerték, s alázatos életmódjuk révén törekedtek arra, hogy Istennel egyesüljenek. Voltak ugyanis olyan istenszerető emberek, akik a szent keresztség felvétele után nem csupán a szenvedélyes cselekedeteket gyomlálták ki az életükből, hanem le akarták győzni magukat a szenvedélyeket is, és el akartak jutni a szenvedélymentességre. Ilyen volt Szent Antal, Pakhómiosz és a többi Istentől ihletett atya. Ők célul tűzték ki, hogy – az apostol szavaival élve – megtisztítják magukat „*a test és a lélek minden szennyétől*” (2Kor 7,1). Tudták, hogy a parancsok megtartása révén, amint már említettük, megtisztul a lélek, vagyis tisztává lesz az értelem, újra látni kezd, és természetes állapotába jut. Hiszen „*az Úr parancsa ragyogó, fényt gyújt a szemnek*” (Zsolt 18,9). Arra is rájöttek, hogy a világban tartózkodva nem egykönnyen művelik ki az erényt, s ezért kitaláltak maguknak egy idegen életmódot, egy sajátos életformát, ami nem más, mint a monasztikus élet. Elkezdtek menekülni a világ elől, a pusztában vertek tanyát, s ott éltek böjtölve, a földön aludva, virrasztva és más egyéb önmegtagadást végezve, egészen lemondva szüleikről és testvéreikről, vagyonukról és dolgaikról. Egy szóval a világot keresztre feszítették önmaguk számára. S nemcsak a parancsokat tartották meg, hanem ajándékokat is felajánlottak Istennek. Azt is megmondom, miként. A parancsokat Krisztus minden kereszténynek adta, s minden krisztushívőnek kötelessége teljesíteni azokat. Azt mondhatnánk, hogy olyanok ezek, mint a császárnak fizetendő adók. Ha valaki azt mondaná, hogy nem hajlandó adót fizetni a császárnak, vajon elkerülhetné-e a büntetést? De vannak a világban olyan hatalmas

¹⁰ MARCUS EREMITA: *De his qui putant...* 197, (PG 65, 961A).

és híres emberek is, akik nem elégednek meg azzal, hogy megfizetik az adót a császárnak, hanem még ajándékokat is visznek neki. S az ilyen emberek ezzel nagy tiszteletet, nagy adományokat és méltóságot érdemelnek ki maguknak.

12. Ugyanígy tettek az atyák is, akik nem csupán a parancsokat tartották meg, hanem ajándékokat is felajánlottak az Istennek. Ezek az ajándékok pedig a szüzesség és a szegénység. Ezek nem parancsok, hanem ajándékok. Hiszen sehol sem találjuk megírva, hogy „ne nősülj meg”, vagy „ne nemzz gyermeket”. S akkor sem parancsot adott Krisztus, amikor azt mondta: *„Add el, amid van.”* Amikor odament hozzá az írástudó, s így szólt, *„Mester, mit tegyek, hogy elnyerjem az örök életet?”*, ő azt válaszolta: *„Ismered a parancsokat. Ne ölj, ne paráználkodj, ne lopj, ne tégy hamis tanúságot felebarátod ellen”*, és így tovább. Ő viszont azt mondta: *„Ezeket mind megtartottam ifjúkoromtól kezdve”*. Erre Jézus így szólt: *„Ha tökéletes akarsz lenni, add el, amid van, és oszd szét a szegényeknek”*, és így tovább (vö. Mt 19,16–21; Mk 10,17–20). Láthatod: azt, hogy *„add el, amid van”*, nem úgy mondta, mint aki parancsol, hanem úgy, mint aki tanácsot ad. Hiszen ha valaki azt mondja, hogy *„ha akarod”*, az nem parancsot ad, hanem tanácsot.

13. Amint tehát mondtuk, az atyák más egyéb erény mellett a szüzességet és a szegénységet ajándék gyanánt ajánlották fel Istennek, s a világot önmaguk számára keresztre feszítették, amit már szintén megemlítettünk. A továbbiakban pedig azért küzdöttek, hogy önmagukat is keresztre feszítsék a világ számára, ahogy az apostol mondja: *„A világ keresztre feszítettetett számomra, s én is a világ számára”* (Gal 6,14). Mi a különbség a kettő között? A világ keresztre feszítetik az ember számára, ha az ember lemond a világról, ha a magányos élet mellett dönt, ha elhagyja szüleit, vagyonát, dolgait, ügyeit és kapcsolatait. Akkor a világ keresztre lesz feszítve számára, hiszen elhagyta, s erre mondja az apostol, hogy *„a világ keresztre feszítettetett számomra”*. De aztán hozzáteszi: *„s én is a világ számára”*. Miképpen feszítetik hát keresztre az ember a világ számára? Úgy, hogyha – miután eltávolodott a külső dolgoktól – harcba fog magukkal az élvezetekkel, a dolgokra irányuló vágyakkal, ha küzd saját akarata ellen, s ha halálra adja saját szenvedélyeit. Akkor ő is keresztre lesz feszítve a világ számára, s méltón mondhatja az apostol szavaival: *„A világ keresztre feszítettetett számomra, s én is a világ számára”*.

14. Az Atyák tehát, amint mondtuk, miután keresztre feszítették a világot önmaguk számára, küzdelmeik révén arra törekedtek, hogy önmagukat is keresztre feszítsék a világ számára. Ami pedig minket illet, úgy látszik, hogy keresztre feszítettük önmagunk számára a világot, amikor elhagytuk, és a monostorba jöttünk, magunkat azonban nem akarjuk keresztre feszíteni a világ

számára: hiszen élvezetei bennünk élnek, a szenvedélyek csírái burjánzanak bennünk, ragaszkodunk dicsőségéhez, ragaszkodunk az ételekhez és a ruhákhoz. Találunk egy jó szerszámot, s máris ragaszkodni kezdünk hozzá, megengedve ennek az aprócska dolognak, hogy – Zószimasz atya szavaival élve – jobban kötődjünk hozzá, mint száz font aranyhoz. Úgy gondoljuk, hogy kiléptünk a világból, hogy elhagytuk a világi dolgokat, amikor a monostorba jöttünk, s mégis semmit érő dolgokkal elégtjük ki a világi vágyakozást. S mindezt azon nagy ostobaság miatt szenvedjük el, hogy miután lemondunk nagy és jelentős dolgokról, szenvedélyünket valami egészen jelentéktelen aprósággal próbáljuk csillapítani. Hisz mindenki közölünk elhagyta, ami je volt: akinek nagy vagyona volt, az azt hagyta ott, akinek nem volt valami sok, az is hátrahagyta, ami az övé volt, ki-ki erejéhez mérten. Aztán beléptünk a monostorba, s – amint mondtam – ki-ki olcsó és értéktelen dolgokkal akarja betölteni vágyait. Ne hagyjuk, hogy ez így történjen, hanem ahogy elhagytuk a világot és a világi dolgokat, ugyanúgy illik, hogy lemondjunk az anyagiakhoz kapcsolódó vágyokról is. Azt is tudnunk kell, hogy miben áll ez a lemondás, hogy miért is jöttünk a monostorba, s hogy mit jelent a ruha, amit magunkra veszünk, majd pedig ennek mintájára kell alakítanunk életünket, és küzdenünk kell, mint ahogyan Atyáink.

15. A szerzetesi ruha, amit viselünk, ujjatlan tunikából, bőrrövből, vállon átvett felsőruhából (*analabosz*) és csuklyából (*kukullion*) áll. Ezek mind szimbólumok, és úgy illik, hogy megtanuljuk, mit jelentenek számunkra a ruházatunkat alkotó szimbólumok.

Miért hordunk ujjatlan tunikát? Mindenki más ruhájának van ujja, a miénknek miért nincsen? A ruha ujjai a kezeket szimbolizálják, a kezekre pedig a gyakorlatban van szükség. Amikor tehát megszáll minket a gondolat, hogy a kezünkkel kövessünk el valamit, ami a régi emberre jellemző, például lopjunk, verekedjünk vagy egyszerűen bármi más bűnt cselekedjünk a kezünkkel, akkor csak oda kell figyelniünk a ruhánkra, észre kell vennünk, hogy nincsen ujja, vagyis nincsen kezünk arra, hogy a régi ember dolgait megtegyük.

Tunikánkon ezen kívül van egy bíborszínű jel. Mi akar lenni ez a bíbor jelzés? A császár minden katonája bíbor színt hord a köpenyén. Mivel a császár bíborban jár, összes katonája felteszi a császári ruhára emlékeztető bíbor színt a köpenyére, hogy ezáltal megmutassák, hogy a császár katonái, és hogy őerte harcolnak. Tunikánkon ugyanígy mi is hordjuk a bíbor színű jelet, ezzel mutatva meg, hogy Krisztus katonái vagyunk, s hogy nekünk is ki kell tartanunk mindazokban a megpróbáltatásokban, melyeket ő értünk elviselt. Hiszen amikor a mi Uralkodónk szenvedett, bíbor színű köpenyt adtak rá (vö. Jn 19,2). Mégpedig elsősorban azért, mert ő király: hisz „ő a királyok királya és az ural-

kodók Ura” (Jel 19,16), másodsorban pedig azért, mert azok az istentelenek így üztek gúnyt belőle. Amint tehát már mondtam, mi is, akik hordjuk a bíbor-színű jelet, ezzel megvalljuk, hogy vele együtt viseljük az ő összes szenvedését. A katona nem hagyja ott a hadviselést, hogy helyette földművelésre vagy kereskedelemre adja a fejét, mert ezzel elárulná katona mivoltát, amint az Apostol is mondja: „*Aki harcol, nem bonyolódik bele az élet mindennapi dolgaiba, különben nem vívja ki vezére elismerését*” (2Tim 2,4). Ugyanígy van ez velünk is, mi is úgy akarunk küzdeni, hogy ne legyen gondunk semmire ebben a világban, s hogy egyedül Istennel töltsük az időnk, hogy az Írás szavainak megfelelően a szűz legyen állhatatos és gondtalan (vö. 1Kor 7,34–35).

16. Övünk is van. Miért hordunk övet? A rajtunk lévő öv mindenekelőtt annak a szimbóluma, hogy készen állunk a munkára. Bárki, aki valamilyen munkába fog, előbb felövezi magát, s így kezd el dolgozni, ahogy az Írás mondja: „*Csípőtök legyen felövezve*” (Lk 12,35). Azután, mivel az öv halott bőrből készül, másodsorban azt is jelenti, hogy halálra kell adnunk az élvezetek iránt bennünk élő vonzalmat. Ezért van az öv a csípőnkön, mert ott vannak a vesék is, melyekről azt mondják, hogy a vágyakozó lélek rész székelyül szolgál. Erről mondja az Apostol, hogy „*adjátok halálra tagjaitokban azt, ami földies, a paráznaságot, a tisztátalanságot*” (Kol 3,5), és így tovább.

17. Van felsőruhánk is, amit a kereszthez hasonló formában veszünk a vállunkra. Ezáltal a kereszt jelképét hordozzuk a vállunkon az írás szerint: „*Vedd fel keresztedet, s kövess engem!*” (vö. Mt 16,24). S mi más is lenne ez a kereszt, ha nem a tökéletes meghalás, ami megvalósul bennünk a Krisztusba vetett hit által? Hiszen a „*hit – ahogyan a Szent Öregek Könyvében, a Gerontikonban olvassuk – mindig megvéd minket a nehézségekben, s zavartalanná teszi munkálkodásunkat*”;¹¹ a hit az, ami elvezet minket az említett, tökéletes meghalásra. Ez pedig abban áll, hogy meghalunk mindennek, ami ebből a világból való: nem csak szüleinket kell elhagynunk, hanem küzdenünk kell az irántuk érzett ragaszkodás ellen is, s ugyanígy, ha valaki lemondott vagyonáról, javairól és minden egyes dolgáról, akkor még le kell mondania az hozzájuk való ragaszkodásról is, amint már említettük. Ebben áll tehát a tökéletes lemondás.

18. Fejünkön csuklyát (*kukullion*) hordunk, ami az alázatosság jelképe. Hiszen a kisgyermek, az egészen ártatlanok hordanak a csuklyához hasonló fi tyulát, a felnőtt ember nem. Mi pedig azért viseljük, mert a gonoszságot ille-

¹¹ EVAGRIOSZ PONTIKOSZ: *Pract.*, Prol. 4, Magyarul lásd: Praktikos, avagy a szerzetes, *Tanítvány* 35–36 (2003/3–4) 9. (ford. Kapitány György)

tően olyanokká akarunk lenni, mint a kisgyermek, ahogyan az Apostol mondja: „Értelem dolgában ne legyetek gyermekek, csak a gonoszság terén maradjatok kiskorúak” (1Kor 14,20). De mit jelent a gonoszság terén kiskorúnak maradni? A kisgyermek, akiben nincsen gonoszság, ha méltatlanság éri, nem gyullad haragra, ha megbecsülés éri, nem válik hiúvá, ha pedig elvesznek tőle valamit, ami az övé, nem szomorodik el. Hisz a gonoszság terén kiskorú, azaz nem táplálja magában a szenvedélyt, és nem követel magának dicsőséget.

A csuklya ezen kívül még Isten kegyelmének is a szimbóluma, mert amint a fityula óvja és melengeti a gyermek fejét, úgy oltalmazza Isten kegyelme a mi értelmünket. A *Szent Öregek Könyve* is azt mondja, hogy „a csuklya a mi Megváltó Istenünk kegyelmének szimbóluma, amely oltalmazza lelkünk irányító részét, és melengeti gyermekiségünket Krisztusban azokkal szemben, akik állandóan megpróbálják ütlegelni és megsebezni azt”.¹²

19. Íme tehát, csípőnkön viseljük az övet, mely az értelmetlen vágyak halálra adását jelzi, míg vállainkra a felsőruha borul, ami a kereszt, csuklyánk pedig ártatlanságunk és Krisztusban való gyermeki voltunk jelképe. „Az életmódunk legyen tehát összhangban a ruházatunkkal – ahogyan mondják az atyák – nehogy idegen legyen számunkra az öltözet, amit hordunk.”¹³ Ha már elhagytuk a nagy dolgokat, hagyjuk el a kicsiket is. Ha már elhagytuk a világot, hagyjuk el a hozzá való ragaszkodást is. Hiszen amint már megmondtam, ragaszkodásaink apró, jelentéktelen, szóra sem érdemes dolgok révén, tudtukon kívül újra hozzáláncolnak bennünket a világhoz.

20. Ha el akarunk jutni a dolgoktól való tökéletes távolságvételre és a teljes szabadságra, akkor meg kell tanulnunk lenyesni saját akaratunkat, s így Isten segítségével apránként eljuthatunk a minden ragaszkodástól való szabadságra. Hiszen semmi sem használ annyira az embernek, mint a saját akaratának visszanyesése. Ha ez bekövetkezik, ezáltal az ember képes előrehaladni, s túljutni minden erényen. Amint a vándor, aki útközben rövidítő utat lel, ha arra megy, útja jó részét megnyeri magának, ugyanígy jár az is, aki az akarat visszanyesésének útját választja. Mert ha valaki visszanyesi akaratát, akkor szert tesz a ragaszkodástól való szabadságra, s ebből a szabadságból kiindulva Istennel együtt eljuthat a tökéletes szenvedélymentességre.

Az ember képes arra, hogy rövid időn belül tízféle akaratát is visszanyesse, s azt is megmondom, hogyan. Valaki körbesétál egy kicsit a monostorban, és ész-

¹² *Uo.* Prol. 2.

¹³ Apopht., Nau 55, *Revue de l'orient chrétien* 12 (1907) 180.

revesz egy dolgot, mire a gondolat azt mondja neki: „Menj oda, és vedd szemügyre!” Erre ő azt válaszolja a gondolatnak: „Bizony nem nézem meg!” Így lenyesi az akaratát, és nem nézi meg a dolgot. Azután beszélgető testvéreket talál, s a gondolat arra bízta, hogy menjen oda, és ő is szóljon hozzá a témához. Ő azonban visszanyesi akaratát, és nem szól. Ezután azt mondja neki a gondolat: „Menj el, kérdezd meg a szakácsot, mit készít mára!” Ő azonban nem megy el, hanem lenyesi akaratát. Azután meglát egy tárgyat, s a gondolat arra sarkallja, hogy kérdezze meg, ki hozta. Ő viszont visszanyesi akaratát, és nem kérdezi meg. Így aztán újra meg újra visszanyesve akaratát végül szokásává válik a lemondás, s a kis dolgokról való lemondástól eljut odáig, hogy nyugodt szívvel le tud mondani a nagy dolgokról is. Végül odáig jut, hogy már egyáltalán nincs saját akarata, hanem bármi éri is, olyan nyugalommal fogadja, mintha ő maga akarta volna. És amikor már nem akar a saját akarata szerint cselekedni, azon kapja magát, hogy mindig azt teszi, amit akar, hiszen ha nincsen sajátja, akkor bármi, ami történik, olyan, mintha a sajátja lenne. Így aztán felfedezi, amint már mondtuk, hogy milyen ragaszkodások nélkül élni, s ebből a már említett, ragaszkodástól mentes állapotból eljuthat a szenvedélymentességre.

21. A boldogemlékű Doszitheosz példáján is láthatjátok, hogy milyen fejlődést idézhet elő, ha apránként visszanyesegetjük saját akaratunkat. Miféle életből, micsoda élvezetek közül, micsoda tohonyaságból jött ez az ember, aki Istenről soha egy szót sem hallott, s tudjátok, hogy mégis rövid idő alatt milyen magasságba emelte őt az engedelmesség gyakorlása és saját akaratának visszanyesése! Tudjátok, hogy mennyire megdicsőítette őt Isten, aki nem engedte feledésbe merülni az ő nagyszerű ereinyeit, hanem kinyilatkoztatta a Szent Öregnek, aki látta őt az összes szentek társaságában, amint velük együtt élvezte az örök boldogságot.

22. Elmondok nektek egy másik példát is, ami szintén velem esett meg, hogy megtanuljátok: az engedelmesség, és az önarattól való szabadság még a haláltól is megmenti az embert. Amikor még Szeridosz abba monostorában éltem, eljött hozzánk Askalón környékéről az egyik nagy Öreg tanítványa lelki atyjának valamilyen megbízásával. Azt a parancsot kapta az Öregtől, hogy még napszállta előtt térjen vissza saját cellájába. Közben azonban rettenetes erejű vihar támadt, leszakadt az ég, dörgött-villámlott, s a közeli patak vize megáradt, épp csak ki nem lépett a medréből. Az illető viszont az Öreg szavainak engedelmeskedve el akart indulni hazafelé. Mi erre könyörögve kértük, hogy maradjon, mert meg voltunk győződve arról, hogy a folyóvá dagadt patakon lehetetlen épségben átkelni. Mégsem sikerült őt meggyőznünk, hogy maradjon. Végül azt mondtuk neki, hogy elkísérjük a folyóig, s ha majd meglátja, magától fog visszafordulni. El-

mentünk tehát vele, de amikor a folyóhoz értünk, a testvér levetette felsőruháit, felkötötte a fejére, majd szorosra kötve pelerinjét¹⁴ belevetette magát a folyóba, egyenesen a szörnyen hömpölygő ár közepébe. Mi ott álltunk remegve és rettegvé attól, hogy meg fog halni. Ő azonban kitartóan úszott, és szinte azonnal a túlparton találta magát. Felöltötte felsőruháit, a túlpartról leborult felénk, majd búcsút intett, s futva indult tovább hazafelé. Mi pedig ott maradtunk, eltelve csodálattal és megdöbbenéssel látva az erény hatalmát. Hiszen nekünk még nézni is félelmetes volt, ő viszont engedelmissége révén sértetlenül kelt át a veszélyen.

23. Hasonló dolog történt azzal a testvérral, akit lelki atyja elküldött a faluba, hogy beszeresse a szükséges dolgokat az ottani megbízottjuktól. Amikor a testvér felfogta, hogy az illető lánya szégyenletes együttlétre csábítja őt, csak ennyit mondott: „Istenem, atyám imái által ments ki engem!” S erre ő azonnal a Szkétisz felé vezető úton találta magát, miközben hazafelé tartott lelki atyához.¹⁵ Nézzétek az erény hatalmát, nézzétek a kimondott szó erejét! Micsoda segítséget kap az, aki csak hivatkozik atyjának imádságaira! Hiszen csak annyit mondott: „Istenem, atyám imái által ments ki engem!” – s erre azonnal az úton találta magát. Vegyétek észre mindkettőjük alázatát és istenfélelmét! Mivel nélkülöztek, az öreg el akarta küldeni a testvért a megbízottjukhoz, de nem azt mondta neki, hogy „menj el!”, hanem inkább kérdezte tőle, hogy el akarna-e menni. Hasonlóképpen a testvér sem azt válaszolta, hogy „elmegyek”, hanem így szólt hozzá: „ahogy akarod, úgy cselekszem”. Félt ugyanis attól is, hogy botrányt okoz, meg attól is, hogy atyjával szemben engedetlené válik. Később, amikor még jobban nélkülözni kezdtek, azt mondta neki az öreg: „Kelj fel, és menj!” S nem azt mondta neki, hogy „bízom Istenemben, aki majd megoltalmaz téged”, hanem hogy „bízom abban, hogy atyám imái által Isten majd megoltalmaz téged”. Hasonlóképpen a testvér a kísértés pillanatában nem csak azt mondta, hogy „Istenem, ments ki engem!”, hanem azt, hogy „Istenem, atyám imái által ments ki engem!” Így tehát reményüket mind a ketten atyjuk imáiba vetették.

Látjátok, hogyan kötötték össze az engedelmisséget az alázatossággal. Ahogyan ugyanis egy kettős fogatban az egyik ló nem tudja megelőzni a másikat, csak ha széttörik a szekér,¹⁶ ugyanígy szükséges, hogy az engedelmisségnek elválaszt-

¹⁴ A *maforion* nevű ruhadarab Cassianus (*De Inst. Coenob.* I,6) és Jeromos (*Ep.* 22,13) leírása alapján egy szűk és rövid pelerin-jellegű zeke volt, mely a nyakat és a vállakat borította be.

¹⁵ Ammun 3, in *Szent Öregek Könyve*, Bizantinológiai Intézet Alapítvány, Budapest, 2001, 74 (PG 65,128D).

¹⁶ PLATÓN: *Phaedrosz* 246a–b.

hatalatlan társa legyen az alázatosság. S hogyan válhatna bárki is méltóvá erre a kegyelemre, ha nem úgy, hogy erőt vesz önmagán, és – amint már mondtam – visszanyesi saját akaratát, önmagát Isten után lelki atyjára bízva, egy fikarcnyit sem kételkedik, hanem mindent azzal a legszilárdabb meggyőződéssel tesz, hogy így magának Istennek engedelmeskedik. Úgy, ahogyan a történetben szereplő testvérek is tették. Az ilyen ember méltó az irgalomra, méltó az üdvösségre.

24. Mesélik a történetet,¹⁷ hogy amikor a szent Baszileiosz meglátogatta a kolostorait, így szólt az egyik előljáróhoz: „Van-e itt valaki, aki az üdvösségre törekszik?” Az abba azt mondta neki: „Imáid által, Uram, mind üdvözülni akarunk.” Erre Szent Baszileiosz ismét megkérdezte tőle: „Van-e itt olyan, aki valóban az üdvösség útján jár?” Erre az abba, aki lelki ember volt, már megértette a kérdést és azt válaszolta: „Igen.” Erre a szent azt mondta neki: „Hozd nekem őt ide!” Odament a testvér, a szent pedig így szólt hozzá: „Hozz vizet, hogy megmosakodjam.” Erre ő elment, és hozott neki vizet a mosakodáshoz. Miután pedig Szent Baszileiosz megmosakodott, ő maga is fogta a mosdóvizet, s így szólt a testvérhez: „Most rajtad a sor, mosdj meg te is!” Ő pedig ellenkezés nélkül elfogadta, hogy a szent öntse kezére a vizet. Miután tehát ily módon próbára tette őt, Baszileiosz ismét hozzá fordult: „Amikor bemegyek a szentélybe, emlékeztess arra, hogy kezemet rád téve felszenteljelek!” A testvér ismét ellenkezés nélkül engedelmeskedett. Amikor látta, hogy Szent Baszileiosz a szentélyben van, odament és emlékeztette őt arra, amit mondott; a szent pedig föl-szentelte és magával vitte őt. Hiszen ki más érdemelte volna meg jobban, hogy az Istentől ihletett szenttel éljen, mint ez az áldott testvér?

25. Nektek még nincs tapasztalatotok erről a fontolgatás nélküli engedelmességről,¹⁸ s azt sem tudjátok, hogy milyen nyugalom származik belőle. Egyszer megkérdeztem az öreget, János abbát, Barszanúphiosz abba tanítványát: „Mester, az Írás azt mondja, hogy *sok megpróbáltatáson keresztül kell bemennünk az Isten Országába* (ApCsel 14,22). Én viszont azt látom, hogy engem semmiféle megpróbáltatás nem ér. Mi válik tehát hasznomra, mit tegyek, hogy ne ve-

¹⁷ Vö. Baszileiosz, in *Szent Öregek Könyve*, i. m. 83 (PG 65,137B).

¹⁸ Dórotheosz szó szerint „megkülönböztetés nélküli” engedelmességről (*adiakritosz hüpakoeé*) beszél, azaz a tanítvány nem alkot saját ítéletet a lelki atya által kért dologról, hanem feltétlenül megbízik a lelki vezető megkülönböztető képességében. Lucien Regnault szerint a görög kifejezés a pakhómianus iratokra vezethető vissza, ahol az eredeti kopt szó jelentése „kettős szív nélküli”, azaz fenntartás nélküli engedelmesség. Vö. DOROTHÉE DE GAZA: *Oeuvres spirituelles*, i. m. 70.

szítsem el a lelkem?” Azért kérdeztem ezt meg, mert semmiféle megpróbáltatás nem ért, még gondjaim sem voltak. Mert ha rossz gondolat támadt rám, fogtam az íróta-blám, és megírtam az öregnek. Akkoriban ugyanis, mielőtt még a szolgálatára rendelték volna, írásban kérdeztem őt. Mármost, mielőtt még befejeztem volna az írást, már közben megkönnyebbültem, és lelki haszonnal gazdagodtam. Innen fakadt tehát az én gondtalanságom és nyugalmam. S én pedig, nem ismervén még az erény hatalmát, s azt hallván, hogy sok megpróbáltatáson keresztül kell bemennünk az Isten országába, félni kezdtem, hogy elkerül a megpróbáltatás. Amikor ezt tudattam az öreggel, ezt a választ adta: „Ne nyugtalankodj, nem te tehetsz róla. Mindenki, aki odaadja önmagát az Atyáknak való engedelmességre, annak osztályrésze ez a gondtalanság és ez a nyugalom.”

(Baán Izsák OSB fordítása és bevezető írása)

A fordítás alapjául szolgáló görög kritikai szöveg: DOROTHÉE DE GAZA: *Oeuvres spirituelles* (SC 92), Cerf, Paris, 2001, 146–184.

Rowan Williams érsek beszéde a püspöki szinóduson (2012)

Vatikánváros, 2012. okt. 11. (Zenit.org)

„Teljesen embernek lenni azt jelenti,
hogy újjá vagyunk teremtve Krisztus emberségének képmására”

Szentséges Atya, Tisztelendő Atyák,
Testvéreim és Nővéreim Krisztusban
– Kedves Barátaim!

1.) Nagy megtiszteltetés számomra a Szentatya fölkérése arra, hogy e találkozáson beszéljek: amint a zsolttáros mondja „*Ecce quam bonum et quam iucundum habitare fratres in unum.*”¹ Amikor a szinóduson a püspökök egybegyűlnek Krisztus egész népének javára, akkor ez azon gyakorlatok egyike, melyek fönntartják Krisztus Egyházának egységét. Ma különösen is emlékeznünk kell a II. Vatikáni Zsinat nagy eseményre – amikor a testvérek egységben gyűltek össze, „*fratres in unum*” –, s amely oly sokat tett az Egyház egészségéért, és segítette abban, hogy az Egyház oly sokat visszanyerjen abból az energiából, amely ahhoz szükséges, hogy eredményesen hirdessük Jézus Krisztus Örömhírét korunkban. Az én nemzedékemből sokak számára – még a Római Katolikus Egyház határain túl is – e zsinat sokat ígérő jel volt, annak jele, hogy az Egyház eléggé erős ahhoz, hogy néhány igényesen komoly kérdést tegyen föl saját magának arra vonatkozólag, vajon kultúrája és szerkezete megfelelnek-e föladatának: vajon képes-e megosztani az evangéliumot a modern világ bonyolult, gyakran lázadó, mindig nyugtalan szellemével.

ROWAN WILLIAMS walesi születésű anglikán püspök, költő és teológus. 2002 és 2012 decembere között Canterbury érseke, egész Anglia, valamint az Anglikán Kommunió prímása volt. Jelenleg a cambridge-i Magdelene College vezetője (*Master*).

Köszönöm Szeiler Zsolt kollégám segítségét e fordítás elkészítésében. (*B. G.*)

¹ „Milyen jó és milyen gyönyörűséges, amikor a testvérek egységben laknak!” – Zsolt 133,1.

2.) A zsinat, nagyon sok szempontból, újra fölfedezte az evangélium hirdetésének ügyét és szenvedélyét. Nemcsak az Egyház saját életének megújítására, hanem a világban való hitelességére is összpontosított. A *Lumen gentium* vagy a *Gaudium et spes* olyan szövegek, amelyek egy friss és örömteli látomást vázoltak föl arról, hogy Krisztus földi Testében élő változatlan valósága a Szentlélek ajándékának köszönhetően miként beszélhet új szavakkal korunk társadalmához, sőt a máshitűekhez is. Nem meglepő tehát, hogy ötven évvel később, még mindig jórészt ugyanazokkal a kérdésekkel s következményekkel küszködünk, melyeket a zsinat vetett föl. Úgy gondolom, e Szinódusnak az új evangelizációra irányuló figyelme szintén folytatja a zsinat örökségének föltárását.

3.) A II. Vatikáni Zsinat teológiájának egyik legfontosabb szempontja azonban a keresztény embertan megújítása volt. A kegyelem és természet kapcsolatának az emberi lények fölépítésében tárgyalt, sokszor erőltetett és mesterkelt újszolasztikus elmélete helyett a zsinat egy olyan teológia legfontosabb belátásaira épített, amely korábbi és gazdagabb forrásokhoz tért vissza – az olyan spirituális lángelmék teológiájára gondolhatunk, mint Henri de Lubac. Lubac emlékeztetett bennünket arra, mit is jelentett a korai és középkori kereszténység számára egy olyan emberségről beszélni, amely Isten képmására teremtetett, s egy olyan kegyelemről, amely tökéletesíti és átalakítja e képmást, amelyet oly soká elfedett megszokott „embertelenség”-ünk. Ennek fényében az evangélium hirdetése annak hirdetését jelenti, hogy végre lehetséges igazán embernek lennünk: a katolikus és keresztény hit egy „igazi humanizmus” – hogy a múlt század egy másik lángelméjének, Jacques Maritainnek a kifejezését alkalmazzuk.²

4.) Ugyanakkor Lubac egészen egyértelmű avval kapcsolatban, mit nem jelent ez. Az evangélium hirdetésének föladatát nem helyettesítjük egy „humanizáló” mozgalommal. „*Tegyünk emberivé a kereszténnyé tétel előtt?*” – kérdezi – „*Amenyiben e vállalkozás sikerrel jár, a kereszténység elkésett: helyét már elfoglalta valami más. S ki gondolja azt, hogy a kereszténység nem képes emberivé tenni?*” Így ír Lubac a *Hit paradoxonai* című csodálatos aforizmagyűjteményében.³ Maga a hit alakítja az emberivé formáló munkát, s e humanista vállalkozás üres lesz az emberségnek

² JACQUES MARITAIN: *Az igazi humanizmus*, Római Katolikus Egyházi Gyűjtemény – Szent István Társulat, Budapest, 1996.

³ HENRI DE LUBAC: *Paradoxes of Faith*, Ignatius Press, San Francisco, 1987. Franciául *Paradoxe et Mystère de l'Église*, Aubier-Montaigne, Paris, 1967.

a Második Ádámban adott meghatározása nélkül. Az evangelizációnak – akár régi, akár új alakjában – abban a mélységes bizalomban kell gyökereznie, hogy az emberségnek egy jól meghatározott célját, az emberi életnek egy jól meghatározható alakját tudjuk megmutatni és megosztani a világgal. Sok módon ki lehet ezt fejteni, ezen rövid megjegyzésekben egyetlen szempontra szeretnék különösen is összpontosítani.

5.) Teljesen embernek lenni azt jelenti, hogy újjá vagyunk teremtve Krisztus emberségének képmására. Eme emberség pedig az örök Fiú az örök Atyával való kapcsolatának tökéletes emberi „fordítása”, egy szerető és imádó önátadásban megvalósuló kapcsolat, az életnek a Másik felé való kiárasztása. Így az az emberség, amelybe belenövünk a Lélekben, az az emberség, amelyet meg akarunk osztani a világgal Krisztus megváltó művének gyümölcséként, egy szemlélődő emberség. Szent Edit Stein állapította meg, hogy akkor kezdjük megérteni a teológiát, amikor úgy látjuk Istent mint az „Első Teológus”-t, aki először mondja ki az isteni élet valóságát, mert „*az Istenről szóló minden beszéd föltételezi Isten saját beszédét*”. Hasonlóképpen mondhatjuk, hogy akkor kezdjük megérteni a szemlélődést, amikor Istent az első szemlélődőnek látjuk, mint a Másikra irányuló önzetlen figyelem örök mintáját, amely nem halált, hanem életet hoz a szemlélődő valójának. Isten minden szemlélése föltételezi Isten Önmagában elmerülő és örömteli tudását saját magáról és saját maga szemlélését a Szentháromság életében.

6.) Olyan szemlélődőnek lenni, mint Krisztus, azt jelenti, hogy nyitottak vagyunk mindarra a teljességre, amelyet az Atya szívünkbe akar árasztani. Ha tudatunk nyugodt és kész a befogadásra, ha Istenre s önmagunkra vonatkozó, saját magunk teremtette fantáziaképeink elcsöndesedtek, akkor végre azon a ponton vagyunk, ahol elkezdődhet növekedésünk. Az az arc pedig, amelyet meg kell mutatnunk világunknak, egy olyan emberiség arca, amely szüntelenül növekszik a szeretet felé. Egy olyan emberiségé, amelyet tekintetének célpontja oly örömmel tölt el s olyannyira magával ragad, hogy készen állunk egy végtelen utazásra annak érdekében, hogy még mélyebbre hatoljunk e valóságba, a szentháromságos élet szívébe. Szent Pál beszél arról, hogy „*födetlen arccal tükrözzük vissza az Úr dicsőségét*” (2Kor 3,18), s hogy egyre nagyobb ragyogással alakulunk át. Ezt az arcot akarjuk megmutatni embertársainknak.

7.) S nem azért törekszünk erre, mivel valami olyan egyéni „vallásos élmény”-t keresünk, amellyel biztonságban és szentnek érezhetjük magunkat. Azért törekszünk erre, mivel eme, az Isten fénye felé forduló, önfeladt krisztusi tekintetben

megtanuljuk, miként tekintsünk egymásra s Isten egész teremtésére. A korai Egyházban nagyon világosan tudatában voltak annak, hogy attól az önmegértéstől vagy önmagunk szemlélésétől, amely megtanít bennünket mohó ösztöneink és sóvárgó vágyaink megfegyvelésére, tovább kell lépniük a „*természetes szemlélődés*”-hez, amely érzékeli és tiszteli Isten bölcsességét a világ rendjében, s megengedi számunkra, hogy a teremtett valóságot valóban olyannak lássuk, amilyen az Isten szemében – ahelyett, hogy használatunk eszközeként vagy uralmunk tárgyaként tekintenénk rá. Onnan pedig a kegyelem továbbvezet majd bennünket az igazi „*teológia*”-hoz [istenismerethez], az Istenre irányuló ama csöndes tekintethez, amely minden tanítványság végcélja.

8.) Ebből a szempontból nézve a szemlélődés egyáltalán nem pusztán egy azon sok dolog közül, amit a keresztények művelnek: az imádság, a liturgia, a művészet és erkölcs kulcsa, egy olyan megújult emberiség lényegéhez vezető kulcs, amely képes szabadon tekinteni a világra és más személyekre a világban – olyan szabadsággal, mely megszabadult a saját magára irányuló, szerezni vágyó rögzült magatartásformáktól, s attól a torz megértéstől, amely belőlük forrászik. Merészen fogalmazva, a szemlélődés a végső válasz arra a valótlán és esztelen világra, amelyben gazdasági rendszerünknek, reklámkultúránknak és zűrzavaros, fölül nem vizsgált érzelmeinknek köszönhetően lakozunk. A szemlélődés gyakorlatának elsajátítása annak megtanulását jelenti, ami ahhoz szükséges, hogy igazul és őszintén és szeretettel éljünk. Mélységesen forradalmi ügyről van tehát szó.

9.) Thomas Merton önéletrajzában egy olyan tapasztalatáról számol be, amelyben nem sokkal az után volt része, hogy belépett abba a monostorba, ahol egész hátralévő életét szándékozott eltölteni. Influenzás lett, néhány napig a betegszobában kellett maradnia. Amint elmondja, úgy érezte, titkos öröm tölti el e gondolatra: „*Most végre magányban lehetek, és sok időm lesz az imádságra*”, s „*mindent megtehetek, amit akarok, ahelyett, hogy futkosnom kell a csengőszó szerint*”. Kénytelen belátni, hogy e hozzáállása világossá teszi, „*Rossz hajlamaim [...] egytől egyig belopóztak velem a monostorba és vallásos mezbe bújtak: lelki torkosság, lelki érzékeség, lelki gög*”.⁴ Másképpen fogalmazva, Merton megkísérel keresztény életet élni egy olyan ember érzelmi berendezésével, aki még mindig szorosan kapcsolódik az egyéni kielégüléshez. A figyelmeztetés erőteljes: az evangelizációban nagyon vigyáznunk kell arra, hogy ne egyszerűen arról győzzük meg az embereket, hogy Is-

⁴ THOMAS MERTON: *A hétlépcsős hegy*, Szent István Társulat, Budapest, 1991, 359. Dr. Lukács László fordítását az idézetben némileg módosítottam.

tenre és a lélek életére alkalmazzák mindazokat a drámára, izgalomra és öndicsőítésre irányuló vágyakat, amelyekben mindennapjainkban oly sokszor elmerülünk. Néhány évtizeddel ezelőtt még erőteljesebben fogalmazta meg ugyanezt Jacob Needleman vallástudós, az *Elvesztett kereszténység* című, vitákat kiváltó s állásfoglalásra készítő könyvében: az evangélium szavai, írja, olyan emberi lényekhez szólnak, akik „*még nem léteznek*”.⁵ Azaz, ha életadó módon válaszolunk az evangélium fölszólítására, akkor át kell alakítanunk teljes valónkat, érzéseinket, gondolatainkat és elképzeléseinket. A hitre való megtérés nem egyszerűen vélekedések egy bizonyos új halmazának átvételét jelenti, hanem azt, hogy új személlyé válunk, olyaná, aki Jézus Krisztus által közösségben van Istennel és másokkal.

10.) A szemlélődés lényeges eleme ezen átalakulási folyamatnak. Megtanulni Istenhez fordulni a saját azonnali kielégülésemre való tekintet nélkül, megtanulni fölülvizsgálni és viszonylagossá tenni a bennem ébredő sóvárgó vágyakat és képzeletszüleményeket – ez azt jelenti, hogy megengedem Istennek, hogy Isten legyen, s így megengedem, hogy Krisztus imája, Istennek Istenhez való saját kapcsolata keljék életre bennem. A Szentlélek segítségül hívásának az a lényege, hogy arra kérjem a Szentháromság harmadik személyét: lépjen be szellemembe s hozza meg azt a világosságot, amire szükségem van ahhoz, hogy lássam, hol vagyok sóvárgásaim és képzeletszüleményeim foglya, s hogy adjon nekem türelmet és csöndességet, amint Isten fénye és szeretete átjárja benső életem. Csakis akkor fogok megszabadulni attól, hogy Isten ajándékaival úgy bánjak, mintha csak egyéni boldogságkeresésem vagy mások fölötti uralmam újabb eszközei volnának, ha ez elkezdődik életemben. E folyamat kiteljesedése közepette, szabadabbá válok arra – Szent Ágostonnal szólva –, hogy tudjam „*emberi módon szeretni az embereket*”.⁶ Nem azért szeretni őket, amit ígérhetnek nekem; nem azért szeretni őket, mintha tartós biztonságot és vigasztalást nyújthatnának nekem; hanem úgy szeretni őket, mint törekeny társaimat, akik szintén Isten teremtményei, és akiket Ő megtart szeretetében. Fölfedezem (amint előbb megjegyeztük), miként lássak más személyeket és dolgokat annak, amik ők Istennel való kapcsolatukban, ahelyett hogy (amint előbb megjegyeztük) magamra vonatkoztatnám őket. Mind a valódi igazságosság, mind a valódi szeretet e ponton gyökerezik.

⁵ JACOB NEEDLEMAN: *Lost Christianity. A Journey of Rediscovery*, Doubleday, Garden City, N.Y., 1980.

⁶ *Confessiones* IV. 7.

11.) Ama emberi arc, amelyet a keresztények meg akarnak mutatni a világnak, egy ilyen, igazságosság és szeretet által megjelölt arc. Ily módon egy a szemlélődés által alakított arc, a csönd gyakorlása és az ént rabszolgává tevő tárgyaktól és a meg nem vizsgált, csalóka ösztönöktől való távolságvétel fegyelme által alakított arc. Amennyiben az evangelizáció azon múlik, hogy megmutatjuk a világnak ama „födetlen” emberi arcot, amely a Fiúnak az Atya felé forduló arcát tükrözi vissza, akkor együtt kell járnia egy ilyen imádságot és gyakorlatot elősegítő és terjesztő komoly elkötelezettséggel. Nem szükséges hozzátenni, hogy egyáltalán nem amellett érvelünk, mintha a „benső” átalakulás fontosabb volna az igazságos cselekvésnél. Sokkal inkább annak hangsúlyozásáról van szó, hogy az a világosság és energia, amelyre az igazságos cselekvéshez szükségünk van, követeli meg tőlünk, hogy helyet biztosítsunk az igazságnak, annak érdekében, hogy Isten valósága érzékelhetővé váljék. Máskülönben az igazságosság és béke keresése emberi akaratunk olyan újabb ténykedése lesz, melyet aláás emberi önbecsapásunk. A két hívás egymástól elválaszthatatlan; „*imádságra és igaz cselekvésre*” szóló hívás, amint a protestáns vértanú, Dietrich Bonhoeffer írta le a börtönben 1944-ben. Az igazi imádság megtisztítja a szándékot, a valódi igazságosság pedig megkerülhetetlen föladat, amelyben azt az emberséget osztjuk meg másokkal és szabadítjuk föl másokban, amelyet mi magunk szemlélődő találkozásban fedezünk föl.

12.) Manapság azok, akik kevésbé ismerik az Egyház intézményeit és hierarchikus berendezkedését, s kevésbé törődnek ugyanezekkel, gyakran vonzódnak azon életekhez, amelyek megmutatnak valamit az imént elhangzottakból. Ezen életek kihívást is jelentenek számukra. Az új és megújult vallásos közösségek érnek el leghatásosabban azokhoz, akik soha sem ismerték a hitet, vagy elhagyták azt mint valami üres, elavult dolgot. Amikor korunk keresztény történetének megírásáról van szó – különösen, de nem kizárólagos tekintettel Európára és Észak-Amerikára –, látnunk kell, mennyire központi és eleven volt az olyan helyek tanúsága, mint Taizé vagy Bose, de gondolnunk kell olyan hagyományosabb közösségekre is, amelyek egy olyan emberség fölfedezésének gyújtópontjai lettek, amely átfogóbb és mélyebb társadalmi megszokásainknál. S az olyan nagy szellemi-lelki hálózatok, mint a Sant’ Egidio, a Focolare, Communio e Liberazione – ezek szintén ugyanazt a jelenséget mutatják: helyet adnak egy mélyebben emberi látomásnak, mert sokféle módon mindannyian egy olyan fegyelmét ajánlják föl a személyes és közösségi életnek, melynek lényege, hogy Jézus valóságát engedjék életre kelni magunkban.

13.) S amint e példák mutatják, a szóban forgó vonzerő és kihívás olyan elköteleződéseket és lelkesedést vált ki, amelyek átlépnek a történetileg kialakult fele-

kezeti határokon. Napjainkban hozzászoktunk ahhoz, hogy a „spirituális ökumenizmus” sürgető fontosságáról beszéljünk; nem szabad azonban, hogy ez valamiképpen a spirituális és az intézményes szembeállításához vezessen, vagy ahhoz, hogy a különleges elkötelezettségeket egy általános keresztény együttérzés fogalmával helyettesítse. Ha erőteljes és gazdag fogalmunk van arról, mit jelent maga a „spirituális” szó, ha belátásunk olyan szentírásai szakaszokra alapozzuk, mint a Második Korintusi levél imént fölidézett szakasza, akkor a spirituális ökumenizmust egy olyan közös vállalkozásnak fogjuk tekinteni, amelyben együtt keressük annak módjait, miként táplálhatjuk és tarthatjuk fenn a szemlélődés fegyelmét abban a reményben, hogy az az emberség arcát tárja föl nekünk. Ám különböző felekezetek keresztényeiként minél inkább távolságot tartunk egymástól, ez az arc annál kevésbé fog hitelesnek látszani. Épp most említettem a Focolare mozgalmat: biztosan emlékeznek rá, hogy Chiara Lubich spiritualitásának alapvető követelménye így hangzott: „*egyesülj!*” – válj eggyé a megfeszített és elhagyott Krisztussal, őáltala egyesülj az Atyával, légy eggyé mindazokkal, akik meghívást kaptak ezen egységre, s ily módon légy eggyé a világ legmélyebb szükségseivel! „*Azok, akik az egységet élik [...] életükben megengedik magunknak, hogy egyre inkább behatoljanak Istenbe. Növekedésükben egyre közelebb jutnak Istenhez [...] s minél közelebb jutnak őhozzá, annál közelebb jutnak fivéreik s nővéreik szívéhez.*”⁷ A szemlélődés habitusa megszabadít attól, hogy meggondolatlanul saját felsőbbrendűségem tudatában tekintsek más megkeresztelt hívőkre, s attól, hogy azt gondoljam, semmit sem tanulhatok tőlük. Amennyiben a szemlélődés habitusa segít abban, hogy minden tapasztalást ajándékként közelítsünk meg, állandóan meg kell kérdeznünk magunktól, hogy mi az, amit a testvér megoszthat velünk – még az a testvér is, akit valami elválaszt tőlünk vagy attól, amit mi teljes közösségnek gondolunk. „*Quam bonum et quam jucundum...*”

14.) Gyakorlatilag ez azt sugallja, hogy minden olyan kezdeményezés esetében, amelyben arról van szó, hogy új módon szólítsunk meg egy már nem gyakorló keresztény vagy kereszténység utáni közönséget, komolyan kell dolgoznunk azon, hogy e tevékenységünket miként alapozhatnánk valamely ökumenikusan gyakorolt szemlélődő praxisra. Amellett a nemzetközi liturgikus „kultúra” mellett, amelyet meglepő módon Taizé fejlesztett ki, s amely oly sok különböző ember számára megközelíthető, egy olyan hálózat, mint az erős bencés gyökerekkel és kapcsolatokkal rendelkező Keresztény Meditációs Közösségé (*World Community*

⁷ CHIARA LUBICH: *Essential Writings*, New City Press, Welwyn Garden City, 2007, 37.

for Christian Meditation) friss lehetőségeket hozott e területen. Ráadásul ez utóbbi közösség keményen dolgozott azon, hogy elérhetővé tegye a szemlélődés gyakorlatát a gyerekek és fiatalok számára, s ez olyasmi, amit a lehető legerőteljesebben bátorítanunk kell. Mivel saját magam láthattam – Britannia anglikán iskoláiban –, hogy mily erős lelkesedést válthat ki az e hagyomány szerinti meditáció fiatal gyermekekben, ezért meggyőződésem, hogy igen nagy lehetőség rejlik abban, hogy általa vezessük be a fiatalokat hitünk mélységeibe. Azok számára pedig, akik elsodródtak a rendszeres szentségi hitélettől, Taizé vagy a Keresztény Meditációs Közösség ritmusa és gyakorlatai gyakran a szentségek jelentette szívhez és a hit tűzhelye melegéhez visszavezető utat jelentenek.

15.) Amit minden korosztály fölismer ezen gyakorlatokban, az, egészen egyszerűen, egy emberibb élet lehetősége – egy olyan életé, amelyben kevesebb az őrjöngő szerzészvágy, ahol helye van csöndnek, amely tanulásra való nyitottsággal jár együtt, s – ez a legfontosabb – amely annak tudatát is magába foglalja, hogy létezik egy megbízható s maradandó öröm. Ezt az önfeledtség fegyelmében fedezhetjük föl, s igencsak különbözik egyik vagy másik pillanatnyi indítatásunk kielégülésétől. Amennyiben evangelizálásunk nem kezdeményezi mindezt, annak a veszélynek teszi ki magát, hogy a hitet át nem alakított emberi megszokásokra alapozva akarja fönntartani – avval a túlon túl ismerős következménnyel, hogy az Egyház szomorú módon nagyon is hasonlítani fog oly sok pusztán emberi intézményhez: azok aggodalmaival, nyugtalan sürgés-forgásával, versengésével és hatalomra törekvésével. Egy nagyon fontos értelemben egy igazi evangelizáló vállalkozás egyúttal mindig saját magunk újraevangelizálása lesz, újra fölfedezése annak, hogy keresztény hitünk miért sajátos, átalakító erejű – saját új emberségünk újra megtalálása.

16.) S természetesen ez akkor történik a legeredményesebb módon, ha nem tervezzük meg, vagy nem küzdünk érte. Hadd idézzem megint Lubac-ot: „*Az fogja a legjobb választ adni saját kora szükségére, aki először is nem keresett választ rájuk*”,⁸ s „*Az, aki őszinteségre törekszik ahelyett, hogy önmaga elfeledésében keresné az igazságot, olyan, mint aki arra törekszik, hogy eltávolodjék mindentől ahelyett, hogy kinyílnék a szeretetre*”.⁹ Az Örömhír bármely hirdetésének az ellensége az öntudatosság, s magától értetődő módon, ezt nem győzhetjük le még több öntu-

⁸ I. m. 111–112.

⁹ Uo. 114.

datossággal. Szent Pálhoz kell fordulnunk, s föl kell tennünk a kérdést: „Hová irányul tekintetünk?” Vajon aggodalommal tekintünk napjaink nehézségeire, a hitelenség különböző alakzataira vagy a hitet és erkölcsöt érő fenyegetésekre, az intézmény gyöngeségeire? Vagy igyekszünk Jézusra tekinteni, Isten képmásának leplezetlen arcára, amelynek fényében észrevesszük ugyane képmás további visszatükröződését magunkban és felebarátainkban?

17.) Ez egyszerűen arra emlékeztet bennünket, hogy az evangelizáció mindig valami más túlcsoordulása – a tanítvány krisztusi érettségre vezető útja, nem a becsüvagyó én, hanem a bennünk élő Lélek buzdításának és vonzásának útja. Remélem, miközben azon gondolkodunk, miként tehetjük ismét vonzóbbá és meghatározóvá az Örömhírt korunk embere számára, soha nem tévesztjük szem elől, miért meghatározó az saját magunk számára, mindannyiunk számára, akik különböző szolgálatokat végzünk. Ezért örömet kívánok Önöknek ezen eszmecserék közben – nem egyszerűen világosságot vagy eredményességet a tervezésben, hanem örömet Krisztus arcának megígért szemlésében, s egymással való közösségünk ama beteljesedett örömének elővételezését itt és most.

© Innovative Media Inc.

(Bakos Gergely OSB fordítása)

Szabó Mária: *A zsoltárok kincsei. Zsoltárfordítás nyelvi-filológiai jegyzetekkel. Válogatás a Zsoltárok I. könyvéből (1–41)*
Szent István Társulat, Budapest, 2013.

A zsoltárokat rendszeresen imádkozó, a zsoltárok nyelvét és nyelvezetét jól ismerő szerzőt a személyes érdeklődés és lelkesedés indította arra, hogy „az eredeti héber szöveg alapján [...] egy megbízható, pontos fordítást” készítsen, „amely ugyanakkor tekintetbe veszi a korábbi magyar fordítások hagyományát, és imádságként is használható” (5).

A szerző a Szociális Testvérek Társaságának tagja. Húsz éven át tanította a bibliai nyelveket (héber, arám, görög) a Szegedi Hit tudományi Főiskolán. Több tanítványa – köztük a jelen recenzió szerzője – neki is köszönheti, hogy a Szentírás hivatásává lett. Szabó Mária jelenleg a Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola görög tanára.

Részben a fent említett személyes érdeklődés, másrészt a fordítás során egyre gazdagodó anyag bősége készítette arra, hogy a Zsoltárok könyve kincseiből – mely öt gyűjteménybe rendezve áll előttünk a kánoni könyvben – az első könyvből (Zsolt 1–41) válogatást adjon közre. A zsoltárokat Szabó Mária fordításával és magyarázataival követő olvasóban várakozás és kíváncsiság ébred, hogy vajon mikor vehetjük kézbe a folytatást.

Huszonkilenc zsoltár fordítását készítette el, módszerében a formális ekvivalenciát (szó- és formahű fordítást) részesítve előnyben. Ugyanakkor Szabó Mária nem csupán a héber szöveg minél hívebb tolmácsolására törekszik versről-versre haladva, hanem közvetlenül a maszoréta héber szöveg mellett a legjelentősebb fordítások változataiban is közli az adott zsoltárverset. A Septuaginta görög és a Jonatán-targum arám fordítása révén engedni megszólalni a korai zsidóság szellemi és lelki örökségét.

Felmutatja, hogyan él tovább, és hogyan éled újjá a palesztinai és diaszpórában élő utódok fejében és szívében a zsoltárok közölte teológiai tartalom és a bennük választ visszhangzó imádkozó lelkület. A Septuaginta mellett a Vulgata, a *Psalterium iuxta Hebraeos* és a Neovulgata latin szövegei a zsoltárokat éppúgy magának valló kereszténységet juttatják szóhoz. A Vulgata és a *Psalterium iuxta Hebraeos* szövegeinek együttes közlését az indokolja, hogy az előbbiben Szent Jeromos a zsoltárok fordítását a Septuaginta alapján készítette el, jóllehet a többi könyvet héberből fordította. Az utóbbi a Zsoltárok könyve héber szövegen alapuló Jeromos-féle fordítása. A korai zsidóság által használt szövegek és az Egyház örökségének ismertté vált és tekintéllyel bíró tanúi révén a többéves kutató- és gyűjtőmunka eredményeként született mű a zsoltárfordítás és -értelmezés történetébe is bepillantást enged.

A könyv kiemelkedő értéke a versekhez kapcsolódó szómagyarázatok, nyelvi-filológiai jegyzetek, amelyek segítséget nyújtanak a szövegek tartalmi gazdagságának árnyaltabb megismeréséhez. A szerző a jegyzetekben bemutatja a mondatszerkezetek, nyelvtani formák kínálta értelmezési lehetőségeket, ezzel a szövegváltozatok indoklását is adva. Megvilágítva a használt szavak, fogalmak gazdag jelentéstartalmát, betekintést nyújt a zsoltárok, sőt általánosabban a héber gondolkodás szimbólumainak világába, és a jelentések átalakulásának is figyelmet szentel. Nem ritkán e szerzői magyarázatok további szövegváltozatokat is bemutatnak az adott vershez, így például a Kr. u. II. századi görög fordítások (Aquila, Symmachos és Theodotion fordításainak) vagy a szír Pesittának a szövegei is megjelennek. Az olvasó a zsoltárok keresztény hagyományokban betöltött szerepét is megismerheti e jegyzeteket olvasva, mivel helyenként megjelenik az egyházatyák értelmezése, valamint az adott zsoltárvers újszövetségi visszhangja, idézete.

A könyv kiegészül magyar szójegyzékkel és héber szöszedettel, ezáltal akár tematikus feldolgozást is lehetővé téve.

A kötet végén szereplő gazdag szakirodalom alkalmat kínál arra, hogy a zsolnárok kincseinek további felkutatására vágyó olvasó e kalandhoz olyan útiratokat találjon, akik e „kincsvadászatban” már értékes gyöngyökre bukkantak.

A szigorú értelemben vett nyelvi kereteken túllépve Szabó Mária fordításai, nyelvi-filológiai jegyzetei a zsolnárok kimeríthetetlenül gazdag világába vezetik az olvasót, abban a reményben, hogy „ez a módszer is felszínre hozhat valamit a zsolnárokban rejlő kincsek-ből” (7). Szomjat ébreszt, és azzal szembesít, amire bevezetőjében Szír Szent Efrém szavai utal: „Meg se kísérelj hát oktalanul egyetlen korttyal kiinni azt, amit egyetlen korttyal kiinni képtelenség; de ne is hagyj ott tunyaságból, amit lassanként kortyolgathatsz!” (7).

A közelmúltban jelent meg a Bencés Kiadó gondozásában Paul Beauchamp: *A zsolnárok világa* című kötete. Nagy öröm, hogy az idei év a zsolnárokkal való találkozás több lehetőségét nyitja meg az érdeklődők számára. Köszönet illeti a Szent István Társulatot, hogy ehhez hozzájárult Szabó Mária *A zsolnárok kincsei* című könyve megjelentetésével, melynek remélhetőleg folytatása is lesz idővel.

Szabó Mária műve egyedülálló értékkel gazdagítja a hebraisztika és bibliatudomány magyar nyelvű irodalmát. Könyvét jó szívvel és a szerző iránti hálával ajánlom mindazoknak, akik már gyönyörködtek a zsolnárok kincseiben, és így mintegy beszélgetve a szerzővel, továbbhaladhatnak e szemlélésben. A könyv kedvet ébresztő meghívás lehet azok számára is, akik még csak ezután szeretnék megismerni a zsolnárok kimeríthetetlen kincsestárát.

Szatmári Györgyi

Elena Bosetti: *Énekek éneke.*

„Te, akit szívem szeret”.

Extázis és keresés

Sapientia Főiskola – L'Harmattan, Budapest, 2012, ford. Szatmári Györgyi.

„A Biblia közepén áll egy titokzatos könyv, amely mindig meglep, éppúgy, mint a szerelem” – vallja az *Énekek énekéről* „Te, akit szívem szeret”. *Extázis és keresés* című könyvének előszavában a szerző, Elena Bosetti, majd megjegyzi: „Az *Énekek énekéhez* közeledni olyan, mint közeledni az égő csipkebokorhoz”. A kezünkben tartott mintegy 100 oldalas mű egyik legmegkapóbb jellemzője épp ez az óvatos, témát megillető alázat, amelyről a szerző így vall: „Némi aggodalmat érzek az *Ének* magyarázatát illetően, félek, hogy a bővölet megtörik. Inkább örömet kell benne találni, mintsem magyarázni” (7).

A kötet rövid, de célirányos bevezetője átfogó képet ad e bibliai könyv keletkezésének lehetséges körülményeiről, az évszázadok során formálódott értelmezéstörténetéről, valamint magáról a drámai cselekményről, amelyet megjelenít lelki szemeink előtt. A témában megjelent hazai és nemzetközi kutatások nyomvonalai is világosan kirajzolódnak. A bevezetőt 6 fejezet követi, melyeknek száma egyben a Bosetti által választott tagolást is képviseli. A fejezetek címében az Órigenész által meghatározott műfaji megkülönböztetés jelenik meg, s így a szakrális dráma műfaja felől közelítve 6 színben vázolja fel előttünk az *Ének* szerelmi drámájának cselekményét a szerző.

Megközelítésére jellemző, hogy a szó szerintiség szellemében, de a szavakat nem lecupaszítva, profanizálva fordul a szöveg felé, hanem azzal a tisztelettel, amely az életet teremtő és éltető Szerelmet méltán megilleti. Magyarázatában az *Éneket* elsősorban olyan *parabolának* tekinti, amely két ember szerel-

mét mutatja be, s „teszi ezt azért, hogy egy másik történetet beszéljen el: a tiédet, az enyémet, Izraelét és az Egyházét, lényegében mindenkiét” (23). Ez a fajta finom nyitottság és széles látókörűség teszi lehetővé, hogy e kötet valóban túlmutasson a tudományosság szűk keretein és megszólítson minden érintett érdeklődőt.

A nő és a férfi szerelmének szemünk előtt lejátszódó szent drámája, ez a „nász nélküli nászdal”, a legőszintébb és leginkább felkavaró emberi érzésekkel szembesít minket. Bosetti értelmezésének fókusza az a furcsa „érzelmi valóság”, melyet a szerelem köde teremt két ember köré. A férfi és a nő egyszerűen *szerelmese* egymásba: egymáshoz sodorta őket az élet, nem házasok, nem jegyesek, ahogy azt a korabeli szokásjog megkívánná, s nem foglalkoznak az emberek által kijelölt határokkal és konvenciókkal, csupán *éreznek*.

A bibliafordítások gyakran „menyasszonynak” és „vőlegénynek” jelölik a két főszereplőt. Ez a megközelítés alapvetően megkérdőjelezhető, ha a két fiatal különös rejtőzködő keresésére és a környezetükkel szemben fennálló polémiájukra gondolunk. Érzéseiket a környezetükben megfogalmazódó minden aggály, tiltás és lehetetlenség ellenére élik meg annak tudatában, hogy a lány még fiatal, s kedvesét végül ő maga buzdítja visszatérésre „oda, ahonnan jött”. Ezzel mégsem múlik el a szerelmük, hiszen az a halálnál is erősebb: újrakezdődik a keresés, a kölcsönös vonzás és vonzódás. A belső küzdelmek, az álmok, a sóvárgás extázisa újraéled a Szerelem, vagyis az Élet örök körforgásában, ahol a főszereplők „egy férfi és egy nő, akik felfedezik a szerelem örömet és gyötremét, az élet értelmét” (23). A szerelmesei alakját körülveszi a barátok és barátnők kara, s ők is beszállnak a nagy keresésbe, hol a kapcsolat ellen érvelve, hol pedig néma védelmet, támogatást nyújtvá

az egymásért küzdő főszereplőknek. Meghökentő, hogy a hetedik szín, a beteljesülés hiányzik: a lány maga biztatja hazatérésre, elmenekülésre szerelmesét, kapcsolatuk beteljesedése így a jövő horizontjába vész. Ám kettejük érzelmi köteléke rá a zálog, hogy egymás-keresésük nem szűnik meg soha.

Kötetünk szerzőjét is olykor magával ragadja a bibliai költészet nyelvezete, mint például amikor így fogalmaz: „A szöveg szimbólumok táncában folytatódik” (90). A hatodik színben olvasható „szerelem és halál” (*erősz és thánatosz*) szimbólumpárt, a „Jah' lángja”, valamint „a szerelem és az öskáosz vizei” kifejezést semita és kánaánita mítoszokkal összefüggésben értelmezi. Végül megállapítja, hogy „a szerelem, amely az *Ének* két szerelmének életét mozgatja – isteni valóság” (95). Ebből a valóságból születik Isten és ember, ember és ember szeretet-kapcsolata: a létezés maga. Lám, ebben találjuk az *Énekek éneke* értelmezési kulcsát, az okot, amiért méltán viseli a legszentebb éneknek méltán kijáró felsőfok attribútumát (Rabbi Akiba).

A mű szerzője, Elena Bosetti Trentóban született, a Jézus a Jó Pásztor női szerzetesközösség tagja. Újszövetségi exegézist tanít a Pontifica Università Gregorianán, valamint több teológiai egyetemen és intézetben Olaszország-szerte. Tagja az olasz Bibliatársulatnak és a bibliaapostolkodásért felelős koordinátortorcsoporthoz.

Szatmári Györgyi értő és kifinomult fordítási munkájának köszönhetően hű tolmácsolásban vehetjük kézbe ezt a nagyszerű elemzést. A mű a Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola Bibliatudományi Tanszékének Kiadványai sorozat 9. köteteként jelent meg a L'Harmattan gondozásában Budapesten, 2012-ben.

Thorday Attila

Puskás Attila: Megismertük és hittük a szeretetet. Metszetek Hans Urs von Balthasar szeretet-teológiájából

Szent István Társulat, Budapest, 2012.

Karen Kilby: Balthasar. A (very) critical introduction

William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan/Cambridge, U.K., 2012.

Míg a nagy nyugati nyelveken napjainkra számtalan monográfia és tanulmánykötet áll rendelkezésre, amelyek a huszadik századi teológia meghatározó alakjának, Hans Urs von Balthasarnak (1905–1988) gazdag teológiai örökségével vetnek számot, magyarul mindeddig csupán három kötetben találhattunk eligazítást Balthasar teológiáját illetően. Ezek közül a legkorábbi (Szabó Ferenc: *Hans Urs von Balthasar. Válogatás a teológus műveiből*, 1989) a svájci teológus műveiből válogatott szemelvények mellett bevezetést ad a szerző gondolatvilágába. Thomas Krenski könyvének magyar fordítása (Thomas Krenski: *Krisztus minden felől. Hans Urs von Balthasar párbeszédei*, 2005) a balthasari életmű ihlető forrásait, szellemi dialóguspartnereit ismerteti. A harmadik kötet tanulmányainak szerzői, egy konferencia nyomán, különböző szempontokból vizsgálják a teológus munkásságának egy-egy területét (*In memoriam Hans Urs von Balthasar*, Sapientia füzetek 10, 2007).

Puskás Attila nemrég megjelent tanulmánykötete elsőként ad a magyar teológiai irodalomban egységes és átfogó képet Balthasar teológiai stílusáról, kiindulópontjáról, célkitűzéseiről, kulcsfontosságú gondolatairól, a balthasari életmű újonságáról és fontosabb teológiai témáiról. Hiánypótló e könyv azért is, mivel sok esetben olyan balthasari műveket tárgyal, amelyek magyarul még nem hozzáférhetők. S bár a szerző bevezetőjében hangsúlyozza,

hogy a kötetben megjelenő tanulmányoknak nem célja a kimerítő teljesség, a minden területre kiterjedő rendszerező megközelítésmód, sokkal inkább csak bevezetésül szolgálnak e sokrétű teológus munkásságába, mindazonáltal a kötet olvasója joggal érezheti úgy, hogy a tanulmányok összessége nem pusztán első megközelítést vagy vázlatos képet ad, hanem Balthasar teológiájának szívébe vezet. Valóban olyan „metszetek” ezek az írások, amelyek a belső rejtett lényeket, a mélyszerkezetet is felfedik, s ez által az egészet sejtetik, még akkor is, ha többségük nem egy kötet részeként, hanem önálló tanulmányként látott napvilágot. Egy kötetbe szerkesztve, és több kiegészítő tanulmánnyal összekötve kirajzolják e különös, nem rendszerépítő és mégis „konvergenciák szintézisét” adó teológia lényegét. E szintézis központi alkotóeleme Puskás Attila szerint a szeretet balthasari felfogása, amely egységes rendezőelvként határozza meg teológiája minden elemét a metafizikai alapvetéstől a hit fundamentálteológiai értelmezéséig, a szentháromság teológiájától a megváltástanig, az egyházképtől a vallások teológiáig, az antropológiától a teológiáig. E sajtószerű szeretet-fogalom Balthasar jellegzetes teológiai univerzumának belső mozgatórugója.

Valóban, a kötetben megjelenő tizenhárom tanulmány olvasható úgy is, mint e szeretet felfogás részletező, különböző teológiai részterületekre irányuló kifejtése, s csak időnként érezzük úgy, hogy e vezérfonál kevésbé láthatóan irányítja a gondolatmenetet. A könyv fejezetei kirajzolják a balthasari „katedrális” (ahogyan Balthasar egy írásában saját életművét nevezi) jól kivehető körvonalait. Elsőként képet kapunk arról, mi jellemzi a balthasari szeretet-teológia programját és szerkezetét, majd az esztétikai megközelítésmód jellemzői, a szeretet és igazság szoros összefüggését hirdető létmetafizika és e metafizika Istenre vonatkozathatóságának lehetőségi feltételei bontakoznak ki előtűnk a vizsgálódás alapját képezve. Ezt követi a

szorosabb értelemben vett teológiai reflexió: a teremtés, a Szentháromság, a megváltás sajátosan balthasari, nagyszabású dramatikus víziójának szemügyre vétele, majd kisebb kérdéskörök vizsgálata: pneumatológia, a személy dramatikus fogalma, Balthasar egyházfelfogása, vallásteológiája és eszkatológiája ötlenek világos alakot Puskás Attila értő tolmácsolása nyomán. A kötet záró tanulmánya a tágabb összefüggéseket tekintve keresi a balthasari szereteteológia helyét korunk teológiai törekvései között, összevetve azt a nagy kortárs, Karl Rahner örökségével.

A tanulmányok együttese a lehetőségekhez képest egységes, jól megragadható képet ad e nehezen összefoglalható és nehezen rendszerezhető teológiai életműről. Az írások külön érdeme, hogy nemcsak Balthasar hatalmas életművében mozognak otthonosan, rámutatva belső összefüggésekre, gondolati ívekre, visszatérő motívumokra, gondolkodásbeli fejlődésre a különböző írásművekben, hanem egyben a hagyomány tükrében is láttatják mindezt, elénk tárva a hagyományos felfogáshoz képest új elemeket, a sajátosan balthasari újításokat, hangsúlyeltolódásokat. A hagyománnyal való összevetésből az is nyilvánvalóvá lesz, hogy hol vannak Balthasar teológiájának kísérletező, hipotetikus pontjai, hol szól a hagyomány tekintélyével, és hol merészkedik járatanabb utakra, mi az, amit másoktól átvesz, és mi az, ami sajátosan egyéni elképzelése. Puskás Attila mindvégig nagy szakértelemmel mutat rá nemcsak a hagyománybeli előzményekre, hanem Balthasar teológiájának gazdag szentírási alapjaira és sajátos szentírás értelmezésének dinamikájára is. A szerző célja minden bizonnyal, hogy e gazdag teológiai gondolatvilág jóindulatú olvasatát adja, a közkeletű (sokszor felületes) kritikákat megcáfolja, és elsősorban e nagy szellemi teljesítmény érdemeire hívja fel a figyelmet. A kötetben felvetett kritikák általában másoktól származnak, maga a kötet írója nem állítja előtérbe a kritikára okot szolgáltatható mozzanatokot.

Lényeglátó megfigyelései nemcsak a hazai, hanem a nemzetközi teológiai irodalom Balthasar-képét is árnyalják, gazdagítják.

Karen Kilby könyve ezzel szemben éppen a kritikus pontokat keresi egy könyvsorozat részeként (*Interventions*), amelynek célkitűzése, hogy olyan „(nagyon) kritikus” bevezetőt adjon egy-egy meghatározó filozófus, teológus életművébe, amely nemcsak értőn és „bizonyos jóindulattal” mutatja be a vizsgált szerző gondolatvilágának alapvonásait, hanem egyben jelentős kritikákat is megfogalmazzon azokkal szemben. Kilby saját bevallása szerint örömmel vállalja e nem könnyű (és talán hozzáférhető, némileg kétséges kimenetelű) feladatot, és igyekszik Balthasar teológiáját minél több szemszögből láttatni, az olvasatok minél szélesebb skáláját szemügyre venni a pozitívumok kiemelésétől a negatívumok felfedéséig, sőt a kritikákra adható kritikáig. A feladat Balthasar esetében különösen nehéznek bizonyul több okból is.

Először is azért, mert a napjainkra hatalmasra duzzadó angol nyelvű szakirodalomban se szeri se száma a Balthasarról szóló bevezetőknél, monográfiáknál, és ezek mellett rendelkezésre áll egy az egész életművet tárgyaló kalauz-sorozat is (Aidan Nichols OP kalauzai a teológiai esztétikához, a dramatikához, a logikához, a korai filozófiai és művészettel kapcsolatos írásokhoz és a trilógián kívüli írásokhoz; T&T Clark, 1998, 1999, 2001, 2006, 2007). Balthasar népszerűsége az utóbbi évtizedekben egyre nő az angolszász teológiában, és munkásságának majdnem teljes egésze hozzáférhető az angolul olvasó közönség számára. Ilyen helyzetben nehéz újat mondani egy viszonylag rövid bevezetésben, ahol nincs mód elmélyülni egy-egy részletben, vagy utánajárni bonyolultabb kérdéseknek. Ráadásul Kilby feltételezett olvasóközönsége is szélesebb, úgy kell írnia, hogy a katolikus, vagy netán a keresztény hagyományon kívül álló olvasók is követni tudják a gondolatmenetet.

A második nehézség Balthasar teológiájának arculatában rejlik. Ahogyan Kilby is rámutat (és ahogy Puskás Attila is kiemeli), a balthasari műveket roppant nehéz összefoglalni, az indirekt állításoknak nem könnyű egyértelmű formát adni, a más szerzőkről szóló gondolatmenetektől kihámozni Balthasar saját álláspontját, a ráérősen és gyakori kitérőkkel hömpölygő gondolatfolyamokat rövidebbre fogni. A rövid bevezető műfajában elkerülhetetlenül szelektív, leegyszerűsítő interpretáció adható csak, és fennáll a torzítás, félreértelmezés veszélye.

A legnagyobb nehézség azonban, véleményünk szerint, annak a vállalkozásnak a lehetetlensége, hogy egyszerre láttassuk egy rövid bevezető műben ugyanannak a teológiai életműnek színét és visszaját, egyszerre olvassuk ugyanazt jóindulatúan és „(nagyon) kritikusan”. Nem véletlen, hogy bár Kilby nagy intelligenciával és körültekintéssel próbálkozik meg a feladattal, óvatosan mérlegre téve érdemeket és veszélyeket, előnyt és hátrányt, elismerést és kritikát, végül mégiscsak, minden szándéka ellenére, összbnyomásként a negatív olvasat kerekedik felül. „Metszetek” helyett „portyázást” ajánl e nagy teológus életművébe, amelyek során nem teológiai témák, hanem jellegzetes gondolatalakzatok, központi metaforák vizsgálata által pillanthatjuk meg Balthasar teológiájának erős és gyenge pontjait. A módszertani bevezető után szó esik Balthasar életpályájáról, a korról és három meghatározó személyről (Henri de Lubac, Karl Barth, Adrienne von Speyr), majd a teológiai dramatika vállalkozásának vizsgálata következik. Ezt követi a Kilby szerint Balthasar által gyakran használt két kép, a „beteljesedés” („fulfilment”) és a „sugárzó kör” („radiating circle”) alkalmazás módjának, és az ebből levonható következtetéseknek szemügyre vétele (a pluralizmussal való számvetés terén). Az ötödik fejezet a balthasari szentháromság teológiával, azon belül pedig a kereszt, a szenvedés és az immanens Szentháromság összefüggéseivel foglalkozik (itt esik szó

Balthasar sajátos Nagyszombat teológiájáról is). A következő fejezet a jegyesi metafora központi szerepét, és a férfi-nő különbség antropológiai hátterét, illetve rejtett előfeltevéseit kutatja, míg végül a záró rész szellemesen a kritikákra adható lehetséges kritikákkal vet számot.

Kilby célkitűzése nem elsősorban egyes teológiai állítások igazságtartalmának kritikája, hanem az egész láttatása annak veszélyeivel, visszásságaival együtt. Kritikája tulajdonképpen többnyire nem a tartalomra, hanem a módszerre, illetve Balthasar teológiai stílusára irányul, a hangnemre, amelyen megszólal. Miben is látja Kilby e teológiai vállalkozás veszélyeit? Balthasar teológiája szerinte túlzottan zabolátlan, kötöttségektől szabaduló, s ennek többféle jele is van: sokszor túl sokat állít, illetve tud, de keveset érvel, álláspontját adottnak veszi, túlzott tekintéllyel ír; dramaturgikus modellje ellenére a színjáték fölé helyezi magát, mint aki ismeri az üdvtörténeti dráma előzményeit (immanens Szentháromság belső drámája) és végső kimenetelét; ambíciója, hogy mindent egységbe fogjon ellentétben áll a felismeréssel, hogy mindnyájan csak szereplői vagyunk egy nagyobb egésznek, amelyre nincs teljes rálátásunk. Kilby végkövetkeztetése, hogy bár Balthasar életműve részleteiben lenyűgözően gazdag, kreatív és inspiráló, s így nem véletlenül hat ma is eleven és megtermékenyítő erővel a teológiai vizsgálódásra, hangneme, stílusa miatt veszélyeket rejt magában, s ennyiben nem követendő példa a ma teológusai számára. Kilby egyébként nagy gonddal és árnyaltan megfogalmazott kritikái elgondolkodtatók (még ha helyenként, véleményünk szerint, a balthasari életmű mélyebb összefüggéseit figyelmen kívül hagyják is), azonban e könyv aligha alkalmas bevezetésnek. Inkább azoknak ajánljuk, akik már kelően otthonosak e nagyszabású teológia gondolatébresztő terében és útvesztőiben.

Tóth Beáta

Válóczy József: *A megosztott Logosz. Posztmodern gondolkodás és a kereszténység újrafogalmazásának kísérletei a teológiában*
Szent István Társulat, Budapest, 2013.

Közhelynek számít, hogy a teológusnak, ha a kifejezés minden értelmében katolikus akar lenni, nemcsak hitéhez, hanem korához is hűnek kell lennie, vagyis az idők jeleit felismerve kell közvetítenie a kinyilatkoztatás igazságát. Örömteli, hogy egy hazai klerikus teológus, aki több hittudományi felsőoktatási intézményben is oktat, nemcsak figyel a posztmodern kor jeleire, és ezekre érzékenyen munkálkodik, hanem reflektál is mindeyre. Könyve, amely mögött több mint egy évtized kutatásai, 2003-ban megvédett hasonló című disszertációja és témába vágó egyetemi kurzusai állnak, valóban hiánypótló, és több tekintetben új színt folt a hazai teológiai irodalomban. A szerző maga is abból – a könyv bevezetőjében tetten érhető – helyzetértékelésből indul ki, hogy a keresztények (egyháziak, értelmiségiek, egyszerű hívők) és a posztmodern (filozófusok, művészek, öntudatos, vagy szilárd önmeghatározással nem rendelkező szubkultúrák) képviselői ritkán ülnek le egy asztalhoz (mind szó szerinti, mind átvitt értelemben), inkább a saját nyelvüket beszélik – maguk között. Válóczy arra vállalkozik, hogy mindkét asztaltársaságban helyhez és szóhoz jusson. Előre megállapíthatjuk: ha ide-oda ültében nem esik két szék között a pad alá, s az is ül, amit itt és ott elmond, akkor annak a Mesternek a nyomában jár, aki maga a Pontifex, a Hídverő, az Asztalok Nagy Összetelője, akinek megváltó küldetése azon alapul, hogy személyében egyesítette két, egymástól távol került asztaltársaság diskurzusát.

A könyv – gondolati és módszertani bevezetést követő – második fejezetében „a posztmodern gondolkodás koordinátáit” helyezi el. Ennek során és a következő fejezetekben is – a

francia és az angolszász posztmodern radikális képviselőivel szemben – olyan német és olasz szerzőkre fókuszál (Timm, Hoff, Welsch, Huizinga, Ruggenini, Vattimo, Salmann), akik munkássága valamilyen módon támogatja Válóczy jól definiált célját: összegyűjteni „a Posztmodern szimpatikus motívumait”, „fölmutatva az integrációjuk lehetőségét, hogy (újra) magukénak érezhessék a teológiát (és a kereszténységet) azok is, akik már nem tudnak a klasszikus skolasztikus hagyomány nyelvén gondolkodni, hogy hihessenek abban, hogy az ő világuknak is köze van az evangéliumhoz, hogy az ő nyelvükön is megfogalmazható”.

A szerző maga is tudatában van a „posztmodern” meghatározatlanságának, éppen ezért elsősorban életérzésként közelíti meg; sorra veszi az általa jellemzőnek, keresztény-teológiai szempontból relevánsnak tartott jegyeit („a kontingencia igenlése”, a „másik” igenlése, „az olvasatok sokféleségének vidám tudománya”, „másként nézni a hétköznapira”, „a gondolkodás mint eszse”, „a fordítás művészete”, Isten mint lehetőség). Ezután metafizikaként is megvizsgálja a posztmodernert. Kapcsolódó elemzéseit két gondolat – minden totalitás és a totalitarizmus bármilyen bújtatott igényének elutasítása, valamint az ész „transzverzális” felfogása – köré csoportosítja. A Válóczy által is favorizált „transzverzális ész” anélkül képes közvetíteni különböző valóságtalapasztalatok között, hogy minden áron egységesítene (s ezzel egysíkúsitana) azokat, s így nem fosztja meg a valóságot a maga legitim pluralitásától. Válóczy természetesen nem hagyja szó nélkül az ismeretelméleti és az erkölcsi relativizmus ebből adódó kérdését, különbséget téve az öncélú és homályos szubjektivizmus, illetve a „másik” eredetisége elismerésének kontúros etikai pozíciója között.

A harmadik részben a szerző a kereszténység újrafogalmazásának néhány posztmodern ihlette kísérletét ismerteti, tipologizálja. A felsorolt közelítések (a kereszténység mint esztétika, a ke-

reszténység mint etika, a kereszténység mint teória lehetősége, a kereszténység mint stílus) közös nevezője, hogy nem annyira a hit valamely tartalmi elemét hangsúlyozzák egy másikkal szemben, mint inkább a kinyilatkoztatás megfogalmazási módjában törekednek eredetiségre. E jól felfogott eredetiség nem önelégességén és művi kimunkáltságon alapul, hanem olyan szellemi-egzisztenciális attitűdön, amely a valóság sokrétűségéről szerzett „saját bőrön való megtapasztalásnak”, a „belehelyezkedésnek”, a „lehetőségek-szerepek magára-próbálásának” kihívása elől nem menekülve, a pillanat evidenciájának katarzisában, „kötelező bravúrral” az evangélium itt és most megvilágosító frissítő lehetetvé lényegíti át a posztmodern töredékesség-tapasztalatát. Így válhat a posztmodern idő jeleire érzékeny kereszténység középpontjává a kenózis és a pünkösd, referenciapontjává pedig a kultikus esemény és a templom, ami nemcsak a liturgiára való fogékonyságot feltételezi, hanem tágabb értelemben azt is, hogy a világ jelenségeinek „karnaváljában” az egyszerre jelen- és távollévő Isten ezerarcúságát ünnepeljük.

A harmadik rész vége és a negyedik rész („reflexió és szintézis”) summázza a könyv elemzéseit. Érdekes kísérlet Weissmahr metafizikájának olyan vázlatos értelmezése, amely képes integrálni a posztmodern pluralitás-centrikusságát. Valóczy végül megfogalmazza fő tézisé: lehetséges „posztmodern teológia”. A posztmodern és a kereszténység közötti hídverést szerinte végső soron a „történelmi feltétlenség” metafizikai kategóriája teszi lehetővé: a mérsékelt posztmodern számára is elfogadható az a gondolat, hogy a pillanat, a konkrétum hordozhat abszolút értéket, illetve a kereszténység hite és teológiája is a történelemben testesült Abszolútumban, az Universale Concretumban gyökerezik.

A könyv végére jutva a szkeptikus olvasó benyomása is az lehet, hogy a posztmodern szellemi terébe lépve nem feltétlenül szűkülnek be a kereszténység és a teológia lehetősé-

gei. A posztmodern nem egyetlen hézagmentes egész, hanem minél több és sokszínűbb rész – nem biztonságot adó tudás, hanem evidenciát nyújtó beavatás – után sóvárog. Ezért a szerzővel együtt esélyt láthatunk abban, hogy Isten lelkületével: kenotikus módon, gyengé(d), de felszabadító meghívásként ajánljuk fel embertársainknak az Önmagát Résszé tevő Egész megváltó üzenetét.

Kétségtelenül ideje volt, hogy Magyarországon is leegyszerűsítésektől mentesen, „másképpen beszéljünk a posztmodernről”. Válóczy József erre vállalkozó írása lényeglátó módon, olvasmányos stílusban, számtalan megvilágító erejű idézetet csokorba gyűjtve katalogizálja az elemzett szerzők gondolatait, rámutat néhány lehetséges teológiai értelmezési irányra, azok esetleges veszélyeire. Részleteiben kifejtett önálló szintézisnek azonban csak az alapvonalait rajzolja meg – talán azért, mert egyetért Hamvas általa is idézett gondolatával: „száz lapon mindent el lehet mondani”.

A logosz tehát, miközben megosztatot az olvasóval, maga is megosztott, csírállapotú marad, de bízhatunk benne, hogy tovább öntözgetve fáva terebélyesedik, amelynek ágai között fészket rakhatnak az ég madarai.

Hegy Márton

Nemeshegyi Péter:
„Megesett rajtuk a szíve”
Nemeshegyi Péter:
Számadás a reményről
Nemeshegyi Péter: Istenkereső
ember, emberkereső Isten
Jézus Társasága Magyarországi Rendtartománya
– L'Harmattan, Budapest, 2013.

Ebben az évben Nemeshegyi Péter atya három új könyve látott napvilágot. Az első könyv a Jézus Szíve tisztelet legfontosabb szentírási alap-

jául szolgáló „*Megesett rajtuk a szíve*”, címbe is foglalt kifejezés átfogó elemzésére vállalkozik – biblikus és lelkeségi szempontok alapján. A kifejezés görög eredetije a „szplanchnidzomai” ige, amelyet – ahogy erre a könyv bevezető fejezetei rámutatnak – nem könnyű pontosan lefordítani. Az ige – amely a „zsigereket” jelentő „szplanchna” főnévből származik – szó szerint az emberi test belső szerveinek megmozdulását, átvitt értelemben pedig erős érzelmi felindulást jelent. Ezt a latin fordítások közül legpontosabban a „*miser cordia*” szó adja vissza – amely magába foglalja a szív („*cor*”) és a mozdul („*movere*”) szavakat is –, a magyar fordítások közül pedig a „*zsiger*” helyett szintén a szív szót alapul vevő „*megesett rajta a szíve*” szókapcsolat. A könyv további fejezetei tizenegy evangéliumi részlet tükrében elemzik a kifejezést. Az elemzések legfontosabb következtetése, hogy a szükségét szenvedő emberekért cselekvő Jézus a szívből jövő érzelmek embere, aki a kritikus helyzetekben legbelsőbb indítatásaira, vagyis a szívére hallgat – akkor is, ha ezzel nem egyszer magára vonja a törvényszegés vádját, vagy szembe kerül más, korabeli társadalmi elvárásokkal. Jézus tetteit „a szív logikája” vezérli. A záró fejezetekben a mai kor egyoldalúan racionálissá vált embere szemében olykor elavultnak ható Jézus Szíve tisztelet mélyebb jelentésére, időszerűségére hívja fel a figyelmet a szerző.

A *Számadás a reményről* nem biblikus témájú könyv, de kiindulópontja szintén egy szentírási idézet: „Legyetek mindig készen arra, hogy válaszolni tudjatok mindenkinek, aki a bennetek lévő reménység okát kérdezi” (1Pét 3,15). A könyv valóban válaszol, miközben több nézőpontból, meditációk sorában járja körül a kérdést, hogy milyen okunk is lehet a reményre egy olyan korban, amikor a remény magatartása és életszemlélete nemcsak hogy nem divat, de hiánycikk. A keresztény remény az időben ölthet testet – ezért az első rész filozófiai megalapozása egy időről szóló gondolatmenet. Hatomo Szeicsi japán

vallásfilozófus nyomán a szerző háromféle időről beszél: a biológiai és a kulturális időről, melyeknek végpontja az elmúlás, illetve a szeretet idejéről, amely viszont az időből való kilépést, az időn való felülemelkedést jelenti. Reményünk oka ennek a harmadik „időnek”, az isteni szeretet dimenziójának a létezése. A gondolatmenet további alfejezeteiben a filozófia, vagyis a legtágabb értelmezési horizont felől indulva a reménynek egyre közelebb, egyre konkrétabb okait járják körbe az elmélkedések. Ezek témái: a túlvilági élet helyes értelmezése, a várakozás, az öröm, a világvallások reménye, XXIII. János és II. János Pál pápa tanítása és példája, az Oltáriszentség és a liturgia, az imádság, a szeretet és a bizalom. Az eszmefuttatás csúcspontja az első egység utolsó harmadában található, több alfejezetből álló gondolat sor a feltámadásról – ezzel érünk el a remény legmélyebb és legkonkrétabb okához. A könyv első egységének különleges gyöngyszeme *A remény és az élet szimbólumai* című fejezet, amely a mindig újjászülető természetből hozza példáit: a Fudzsi-hegy látványát, a bambuszt, vagy a japán ume-virágot. „Hatalmas az életnek a Szentlélektől származó életenergiája! – olvashatjuk ebben a fejezetben. – A Szentlélek minden élet alapja, s megérezzük a jelenlétét ezekben a fantasztikus életenergiát felmutató élőlényekben.” Ez az idézet át is vezet bennünket a könyv második egységébe, melynek témája a Szentlélek, s annak az életet létrehozó és növelő tulajdonságai.

A harmadik könyv, az *Istenkereső ember, emberkereső Isten* a teodícea tudománykörébe tartozó írás: az Isten-ismeret és Isten-tapasztalat lehetséges útjait veszi sorra egy elméleti, majd egy konkrét emberi példákat felvonultató gyakorlati fejezetben. Az elméleti fejezet a négy specifikusan emberi sajátosság, a művészetet teremtő *szép*, a tudományt teremtő *igaz*, az erkölcsöt teremtő *jó* és a vallást teremtő *transzcendens* irányultság alapján gondolkodik az Isten-ismeret útjairól. A legnagyobb hang-

súlyt a szépségről szóló alfejezet kapja, amely szépség-tapasztalatainkon át próbálja megsejtenni az olvasóval a felfoghatatlan Istent. A könyv második része huszadik századi, vagy a huszadik század gondolkodására nagy hatást gyakorló teológus-, filozófus-, pszichológus- és művészportrékat tartalmaz. A szerző példás lényeglátással és tömörséggel, a leegyszerűsítés veszélyét elkerülve foglal össze olykor hatalmas életműveket és gondolatrendszereket az Istenkeresés és az Isten-tapasztalat szempontja alapján. A könyv hangsúlyos zárófejezete amellel érvel, hogy Isten jó, és Isten maga a szeretet – miközben sorra veszi és megmagyarázza mindazokat az ószövegségi szentírási részeket, amelyek ennek ellentmondani látszanak.

Nemeshegyi Péter atya három könyve finom érzékkel veszi célba, és a rá jellemző szelíd, ám kikezdehetetlen érveléssel cáfolja meg a kereszténységgel kapcsolatos legfontosabb mai vádakot és sztereotípiákat – eközben pedig a keresztény hit alapvető és aktuális kérdéseire is korszerű válaszokat ad, személyes élettörténete példáival téve ezeket hitelessé és emberközelivé. E könyveket nagy bizalommal adhatjuk nem hívő testvéreink kezébe is. A közérthető, világos nyelven megírt elmélkedéseket a jezsuita lelkület szellemi tágasága és a lekipásztornisszionáriusi háttér emberszerető melegsége teszi felemelő, s egyben lebilincselő olvasmánnyá. Nemeshegyi Péter atya könyveinek még a mondatszerkezetein is szeretet süt át.

Hernádi Mária

John Gaskin: The Traveller's Guide to Classical Philosophy
Thames and Hudson, London, 2011.

John Gaskin a dublini Trinity College egykori filozófiaprofesszora. Korábban írt az epikureusokról, David Hume-ról, Thomas Hobbes-

ról s vallásfilozófiáról is. Gyakran tart előadásokat érdeklődő turistáknak olyan hajóutakon, melyeket az Égei-tenger klasszikus helyeit keresik föl. Legújabb könyve ez utóbbi tevékenységének írásbeli eredménye.

E kis kötet alig 170 oldalon vezet be az ókori görög kultúrába, s annak legnagyobb teljesítményébe, a bölcséletbe. Az első rész egy időrendi tájékoztatót s az antik görög élet tömör, általános jellemzését tartalmazza a borivástól (*szümposzion*) a szexualitáson át a színházakig és templomokig. A második, terjedelmesebb rész tárgyalja a görög filozófusokat időrendi sorrendben. A bevezető két fejezet a görög racionális gondolkodás közvetlen előzményével, a homéroszi eposzok világával ismeret meg, majd a milétoszi természetbölcseleket, a püthagóreusok, Xenophanész, Hérakleitosz és az eleiaiak következik. Szókratésznek és Platónnak egy közös fejezetet szentel, majd Arisztotelésznek, az epikureusoknak, a stoikusoknak egyet-egyet. Az utolsó előtti fejezet igencsak tömören a késő római császárkor uralkodó bölcséleti irányzatát, az újplatonizmust mutatja be; végül pedig a klasszikus ókori kultúra lezárásáról esik szó. A könyv harmadik részében az ókori filozófiában fontos szerepet játszó városok kislexikona található. Két hasznos térkép, majd névmutató zárja a kötetet.

E könyvecske szellemesen, humortól sem mentesen, mégis komoly szándékkal vezet el bennünket európai kultúránk görög bölcsőjéhez. Különös érdeme bevallott tömörsége és a szakzsargonról való mentessége. Az első rész és a homéroszi fejezetek különösen sokat segítenek abban, hogy a filozófiai gondolkodást a görög életvilágba ágyazottan érthessük meg. Az épületek képei, a térképek és a szerző saját, karikatúraszerű rajzai szintén e célt szolgálják. Külön érdeme a könyvnek, hogy utal a tárgyával kapcsolatos legfontosabb, illetve legkönynyebben megközelíthető (angol nyelvű) szakirodalomra.

Olvasás közben óhatatlanul kirajzolódnak a szerző saját bölcseselei vonzódásai. Mint egykori „Professor of Naturalistic Philosophy”, Gaskin szemmel láthatóan vonzódik a görög világhoz és életfölgöghöz, számára kedves tárgyról ír, s ez erénye könyvének. Az epiku-reusokról szóló fejezete nagyon helyesen tisztázza e filozófiai iskolát a későbbi sztoikus eredetű, illetve keresztény vádaktól. A szerző kritikusan látja a Római Birodalomban egyre inkább előretörő s hatalomra jutó kereszténység szerepét. Az antik vallásosság és a kereszténység pontokba szedett összehasonlítása tanulmányos és jól használható az oktatásban is. A kereszténység győzelmének társadalomlélektani megokolása érdekes, azonban aligha teljes magyarázat. Ráadásul Gaskin úgy gondolja: a tudományt és a gondolkodás szabadságát egyedül a görögöknek köszönhetjük, a kereszténység uralomra jutásával nemcsak a számára oly kedves és kaotikus ókori pogány kultúrának, hanem a tudománynak és a szabad, értelmes gondolkodásnak egyaránt befellegzett – legalábbis az újkor elejéig.

A szerző nem veszi figyelembe, hogy éppenséggel a természettudományban fontos szerep jut az értelmes Teremtő hitének: a kereszténység számára a világ azért lesz megismerhető, mert egy értelmes személy teremtette azt. Gaskin elsiklik ama körülmény fölött is, hogy az ókori ember általában magát a világot tartotta az istenségnek vagy legalábbis isteninek – lásd például Platón vagy a sztoikusokat –, s e panteisztikus színezetű nézőpont a kétségkívül ígéretes kezdetek ellenére igenis akadályozta a modern értelemben vett tudomány kialakulását.

Gaskin örömmel mutat rá az ókoriak elfojtásokat nélkülöző szexuális életére, ugyanakkor hallgat arról, hogy evvel párhuzamosan a testiségtől való nagyon határozott idegenkedés uralta ugyanezt a kultúrát: nemcsak Plótinosz „szégyellte, hogy teste van” – amint azt tanítványai, Porphüriosz mestere életrajzában

elején írja –, hanem általában úgy gondolták, hogy az igazán szellemi és isteni dimenzió nem férhet össze a testivel. Evvel összefüggésben azonban többek között éppenséggel a testi munka lebecsülése akadályozta meg annak a modern tudománynak az ókori megszületését, amely sok fáradságos kísérletezéssel, barkácsolással jár, s amely újításainak technikai hasznosítását keresi. Az alexandriai Hérón asztalán elvégre ott pöfögött az első mert gőzgép – a rabszolgatartó társadalom miatt azonban mégsem születhetett belőle ipari forradalom.

Mindent összevetve Gaskin könyve tudománytörténeti és (tudomány)filozófiai hiányosságai ellenére is nagyon hasznos olvasmány, provokatív állításai elgondoltatók s esetenként vitára indítanak. Ajánlható minden hittudománnyal vagy bölcsélettel foglalkozónak, valamint minden olyan olvasónak, akit érdekelnek európai kultúránk gyökerei.

Bakos Gergely OSB

Sárkány Péter – Zsók Ottó (szerk.):
Die Grundlagen der Logotherapie.
A logoterápia alapjai
Jel, Budapest, 2010, ford. Kalocsainé Varga
Éva.

E kétnyelvű szöveggyűjtemény a nemzetközileg mind német (Ausztria és Bajorország), mind angol nyelvterületen (Texas) elterjedt logoterápia és egzisztenciaanalízis néhány alapvető szövegét teszi hozzáférhetővé a hazai olvasó számára: három írást tartalmaz német és magyar nyelven.

Az első a harmadik bécsi pszichoanalitikus iskola megalapítójának, Viktor E. Franklnak 1959-ben írt, *Az egzisztenciaanalízis és logoterápia alapjai* című műve. A szerző alig száz oldalon, kézzelfogható eseteket hozva

ismerteti rendszeres alakban mondandóját. Az első, egyben leghosszabb rész az egzisztenciaanalízist fejti ki, Frankl antropológiáját olvashatjuk itt. A második rész Frankl kórkritikáját tartalmazza: szembenéz az egzisztenciális vákuummal. A harmadik rész a szerző egyik kedvenc témájáról, az orvosi lelkigondozásról szól, szerinte ez minden olyan orvosnak föladata, akinek betege megváltoztathatatlan szenvedésnek van kitéve. Értelemszerűen e fejezet beszél a szenvedés értelméről. Mivel Frankl meggyőződése szerint a neurozisosok nem föltétlenül lélektani eredetűek, hanem az ezt fölülmúló szellemi dimenzióból is származhatnak, ezért a negyedik rész tárgya ez utóbbi eredetű megbetegedések terápiája. Az utolsó rész pedig a logoterápia alkalmazását tekinti át a nem szellemi, hanem lelki eredetű betegségekben, ismertetve két híres módszert, a paradox intenciót, valamint a dereflexiót.

Frankl másik írása, *A koncentrációs tábor pszichológiája és pszichiátriája* 1961-ben íródott. Mint volt lágerbeli fogoly, szerzőnknek igazi egzisztenciális föladata volt saját életében az ott szerzett tapasztalatokkal való szembenézés, ezért a táborok világára több írásában visszatér. (Lásd például magyarul ... *mégis mondj igen az életre! Egy pszichológus megéli a koncentrációs tábort*, Jel, 2007; *Orvosi lelkigondozás*, UR, 1997.) E kötetben olvasható írása sem teljesen személytelen hangvételű, mégis elsősorban más pszichológusok kutatásai alapján közelíti meg tárgyát. Ki-fejezetten megemlíti a távolságtartó és személyes megközelítések közötti feszültséget. Az első fejezet a foglyok lélektani állapotát követi a felvételi sokktól a beilleszkedésen át egészen a szabadulásig. A második fejezet a táborok lélektani kórtanáról szólva leszögezi, hogy szoros értelemben vett neurozisosok nem fordultak elő, a neurotikusok kimondottan gyógyultak a nehéz körülmények között. Ugyanakkor fölhívja arra a figyelmet, hogy nem egy személy – például fiatal – olyan súlyos károsodásokat szenvedett,

hogy azokat szabadulásuk után sem tudták teljesen kiheverni. Mindazonáltal világos, hogy nem pusztán a testi és lelki szenvedéseknek volt mindebben meghatározó szerepe. Az utolsó, személyesebb, minden egyéni hősködéstől mentes fejezet a táborbeli pszichoterápia – sőt, önterápia – érdekes tárgyát érinti röviden.

A harmadik írás Frankl tanítványának, Elisabeth Lukasnak hosszabb művéből származó részlet, mely a logoterápia sajátosságát fejti ki. Erőssége a történetek, példázatok bevonása, másrészt a világos, rendszeres, mégis gyakorlatias megközelítés.

A függelékben olvashatjuk egy másik tanítvány, Zsók Ottó írását (*Az élet értelmét kereső ember: Viktor Frankl (1905–1997) életművének jelentősége*). Sok hasznos adatot, utalást tartalmaz, de a fölösleges ismétlések, a gondolatmenet többszöri megakadása teszi nehezen olvashatóvá.

Alapvető szöveggyűjteményt kap kezébe az olvasó, melynek hiányosságait remélhetőleg egy második kiadás kijavítja. A magyar szöveg általában jól olvasható, de nemcsak fordítási hibák (273.), értelmetlenségek (53.), zavaró elírások (49.) maradtak benne, hanem bölcséleti vagy vallási utalásai szinte érthetetlenek. (Lásd az 5. lábjegyzetet a 25. oldalon, vagy a 247. oldal utolsó mondatát.) Az idegen kifejezések magyarázata (328.) is lehetne pontosabb (például az *impotentia oboedientialis* az engedelmességre való képzetlenséget, a *scientia naturaliter irreligiosa* természetétől fogva nem vallásos tudományt jelent).

Bakos Gergely OSB

Elisabeth Lukas: A logoterápia tankönyve

Agapé, Kiskundorozsma, 2011, ford. Bruncsák István.

Elisabeth Lukas (1942–) a logoterápia, tehát az értelemközpontú pszichoterápia megalapí-

tójának, Viktor E. Franklnak (1905–1997) a tanítványa, mestere tanítását foglalja össze és fejleszti tovább. Lukas 2003-ig a fürstenfeldbrucki Délnémet Logoterápiái Intézet (*Süddeutsche Institut für Logotherapie*) vezetője volt a bajorországi Fürstenfeldbruckban. Jelenleg a felső-ausztriai Welsben, a Logoterápiái és Egzisztenciálianlitika Képzőintézetben (*Ausbildungsinstitut für Logotherapie und Existenzanalyse*) dolgozik. 2001-ben Bécs városa Viktor Frankl díjban részesítette. Több mint 30 könyve olvasható 16 nyelven.

A szerző neve nem ismeretlen a hazai közönség előtt sem, mivel, szerencsés módon, a neves osztrák pszichoterapeuta és klinikai pszichológus asszony több műve (*Spirituális lélektan. Az értelmes élet forrásai*, Új Ember, 2003; *Hol találsz oltalmadat? Az életigenlés logoterápiái irányelvei*, Jel, 2006; *Szabadság és identitás. A függőség problémája logoterápiái megközelítésben*, Jel, 2009.) olvasható már magyar nyelven.

Az Agapé gondozásában megjelent kötet szépen folytatja e sort, benne kétségkívül Lukas egyik fő művét vehetjük kezünkbe. A szerző a logoterápia nehézkes pszichológiai és filozófiai gondolatmeneteit a hétköznapi nyelvhasználat összefüggésében tárja eléink. Jól használható tankönyvet kapunk így kézhez, amelyet hazánkban az Apor Vilmos Katolikus Főiskola „Logoterápiái tanácsadás és személyiségfejlesztés” nevű szakirányú továbbképzésén valóban tananyagként használnak. (A képzés részleteit lásd: <http://www.avkf.hu/index.php/hu/kepzesek/szakiranyu-tovabbkepzesek/logoterapiai-tanacsadas-es-szemelyisegfejlesztes.html>; 2013. május 29.)

Lukas világosan érzékelteti az egzisztenciálianlitikus logoterápia rendszeres elméletét és gyakorlatát, valamint logosz-, azaz értelemközpontúságát. Ezen túl folyamatosan rá-

mutat a frankli fölfogás továbbfejlesztésének lehetőségeire. A könyv ezen vonásai megkönnyítik a logoterápia és egzisztenciálianlitika elkülönítését az olyan, hozzá némileg hasonló, mégis lényegesen különböző irányzatoktól, mint amilyen Irvin D. Yalom egzisztenciális pszichoterápiája, vagy Frankl egy másik tanítványa, Alfried Längle egzisztenciaanalízise.

Lukas könyve először is összefoglalja a logoterápia emberképét, majd a logoterápia beszélgetésmódjáról számol be. A harmadik, leghosszabb fejezet módszertanát a neurozis-csoportoknak megfelelően tárgyalja. Az utolsó fejezet a logoterápia továbbfejlődéséről szól. Itt, többek között, a szerző fölvezet az értelemközpontú családterápia alapvonalait s hasznos ötleteket ad a csoportterápiához. A fejezetet egy, elsősorban szakembereknek szóló szótár egészíti ki, amely a logoterápiái és a manapság használatos klinikai-diagnosztikai szakkifejezéseket felelteti meg egymásnak.

A mű tankönyvjellegének megfelelően könnyen olvasható. A megértést ábrák, táblázatok segítik, melyek részletes magyarázatot nyerne. A főszöveget rendszeresen idézetek tarkítják, ezek nagyobb része Frankl műveiből származik. A német szöveg fordítását magyar nyelvű irodalomjegyzék egészíti ki.

Kinek ajánlhatjuk e könyvet? Mindazoknak, akiket érdekel a lélek élete, s akik embertársaik megsegítésén fáradoznak. Bizonyosan haszonnal forgathatják (hit)tanárok, katekéták, lelkipásztorok, terapeuták, nevelők, szülők, pedagógusok. Nemcsak ráismerhetnek rendszeres formában a hagyományos zsidó-keresztény emberképre, hanem rádöbbenhetnek arra is, hogy a gyógyulás és segítés mily gazdag kézzelfogható lehetőségeit nyújtja éppenséggel ez az emberkép számunkra.

Bakos Gergely OSB

2013. augusztus – december

2013. augusztus 9. Elhunyt Baternay Ágota Sacré Coeur nővér, Főiskolánk Szerzetesteológiai Intézetének kutatója. A nyilvános szerzetesi élet 1989-es visszanyerése után az ő vezetésével szerveződött meg a teológiai képzés a női szerzetesek számára (Sophia-képzés), amelyet Főiskolánk visz ma tovább.

2013. szeptember 7. Veni Sancte.

2013. szeptember 12. *Az Énekek éneke képekben, prózában és hexameterekben.* Könyvbemutatóval egybekötött kiállításmegnyitó az Ars Sacra Fesztivál keretében.

2013. szeptember 14. Molnár Lehel piarista örökfogadalma.

2013. szeptember 14. Fejes István ferences örökfogadalma.

2013. szeptember 19. Sapientia Szabadegyetem – 1. előadás. *Zarándokok zsoldтары? (Zsoltárok 120–134 szerepe a Zsoltárok Könyvében).* Előadó: Szatmári Györgyi.

2013. szeptember 23. Szent Gellért ünnepének vigíliája a Szent Szabina Kápolnában. A Bencés Tanulmányi Ház ünnepi vesperásra (főcelebráns: Dejsics Konrád OSB) és előadásra, majd agapéra meghívja – a hagyományokhoz híven – a Főiskola tanárait, hallgatóit, munkatársait.

2013. szeptember 24. A budapesti Piarista Gimnázium *Iskolai lelkigyakorlatok* címmel műhelykonferenciát rendez a téma iránt érdeklődő szakembereknek. Előadók: Farkas István SchP, Rubovszky György SchP, Borbás Péter, Semsey Gábor, Székely Zoltán: *Apa-fiú nap és kamasz tréning szülőknek*, Kollár Zsolt, Lobmayer Imre SchP, Káposztássy Béla, Zsódi Viktor, Hári Ildikó, Frész Timóteus OFM.

2013. szeptember 26. Sapientia Szabadegyetem – 2. előadás. *Válás után – menteni a menthetőt.* Előadók: Somogyiné Petik Krisztina, Kézdy Anikó, Papp Miklós. A Családeológiai Intézet rendezvénye.

2013. október 2. és 2013. december 11. között: *Iránytű – hivatástisztázó műhely*, amely a 2013/14-es tanévben folytatódik.

2013. október 2. Kerekasztal-beszélgetéssel kísért irodalmi emlékest Sík Sándor halálának 50. évfordulója alkalmából *Embernek lenni* címmel a Piarista Rend Magyar Tartományának szervezésében. A beszélgetés résztvevői: Borián Tibor, Jelenits István, Lukács László piarista atyák és Koltai András levéltáros, moderátor: Horváth Bálint irodalom szakos piarista gimnáziumi tanár, közreműködik: Dóczy Péter színművész.

2013. október 3. Sapientia Szabadegyetem – 3. előadás. *A jeruzsálemi templom továbbélése az ókori zsinagógákban* Előadó: Xeravits Géza.

2013. október 4. Mentortanárok találkozója.

2013. október 8. Könyvtári esték. Jos Decorte emlékest: *Amit Norwichi Julianna megértett Istenből... Az isteni szeretet kinyilatkoztatásai*. Előadó: Kokas Gabi, a Sapientia Főiskola mesterszakos hallgatója, moderátor: Bakos Gergely OSB Filozófia Tanszék, tanszékvezető.

2013. október 10. Megjelenik a Filozófia Tanszék *Amici Sapientiae* című sorozatának első kötete: *Hit és ész: teológiai és filozófiai közelítések*. Szerk.: Szeiler Zsolt, Bakos Gergely OSB, Sárkány Péter.

2013. október 10. Sapientia Szabadegyetem – 4. előadás: *Életfeladatok az életközép idején, függőségek, kicsúszások*. Előadók: Somogyiné Petik Krisztina, Kézdy Anikó, Papp Miklós. A Családtológiai Intézet rendezvénye.

2013. október 11. és december 13. között: *Etikatanári műhely*. Előadás és találkozó, elmélet és módszertan. Október 11. *Változások a pedagógusok életében, pedagógus életpálya, információk első kézből*. Előadó: Kotschy Andrásné.

2013. október 17. Sapientia Szabadegyetem – 5. előadás: *Az imádság teológiája Lukács írásaiban*. Előadó: Szabó Xavér OFM.

2013. október 24. Sapientia Szabadegyetem – 6. előadás: *Gyász, veszteség a családban, az egészséges és a patológiás feldolgozás*. Előadók: Somogyiné Petik Krisztina, Kézdy Anikó, Papp Miklós. A Családtológiai Intézet rendezvénye.

2013. október 30. A hagyományoknak megfelelően a HÖK közös rózsafüzér imádsága a Gellérthegy oldalában lévő Szent Gellért szobornál városunkért és Főiskolánkért.

2013. november 5. Főiskolánk bencés hallgatóit – Gérecz Imrét, Bokros Márkot és Matusz Hugót – a diakonátus szentségében részesíti Várszegi Asztrik főapát.

2013. november 7. Sapientia Szabadegyetem – 7. előadás: *Gyermekvédelem – Magyarország 2013*. Előadó: Gulyásné Kovács Erzsébet.

2013. november 8. Etikatanári műhely. *Etika és művészet*. Előadó: Jelenits István SchP.

2013. november 14. A HÖK Kulturális- és Sportbizottsága amatőr asztalitenisz bajnokságot rendez.

2013. november 16. Sapientia nap: *Hitünk központi titka: a megváltás*. Előadók: Bernard Sesboué jezsuita (Párizs) (videókonferencia), Karen Kilby (Durham), Kruppa Tamás, Szabó Xavér OFM és Tözsér Endre SchP. A rendezvény egyben a Sapientia Szabadegyetem 8. előadása. A konferencia előadásait a Főiskola megjelenteti a *Sapientia Füzetek* sorozat 25. köteteként.

2013. november 21. Sapientia Szabadegyetem – 9. előadás: *Teológiai kérdések a „szegény Egyházzól”*. Előadó: Várnai Jakab OFM.

2013. november 25. Kiemelt vendégelőadás: *Buddhisták Magyarországon*. A Főiskola vendége: Jelen János, a Tan Kapuja Buddhista Főiskola rektora.

2013. november 27. Könyvtári esték: *A Z-generáció médiahasználati szokásai – egy empirikus kutatás tanulságai*. Előadó: Glózer Rita (PTE BTK Kommunikáció- és Médiatudományi Tanszék).

2013. november 28. Sapientia Szabadegyetem – 10. – záróelőadás – a Hit évének lezárása: *Az egyház korfordulójának pápája: XVI. Benedek*. Előadó: Lukács László SchP.

2013. november 30. Jelencsics Erich Gábor pappá szentelése a Révkomáromi Szent András templomban.

2013. december 4. A Sapientia Főiskola negyedik alkalommal szolgál a Magyar Vöröskereszt által szervezett véradás helyszínéül.

2013. december 13. Etikatanári műhely. *Etikaoktatás vagy erkölcsi nevelés?* Előadó: Lukács László SchP.

2013. december 13. A *Sapientia Füzetek* sorozat 24. köteteként megjelenik a Főiskola Gyakorlati Teológia Tanszékének kiadványa: *Öt évtizeddel a lelkipásztori zsinat után*. Szerk. és előszó: Pákozdi István, tanszékvezető.

A recenziók szerzői

SZATMÁRI GYÖRGYI teológus, a Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola Bibliatudomány Tanszékének docense; szatmari.gyorgyi@sapientia.hu

THORDAY ATTILA plébános, a szegedi Gál Ferenc Főiskola tanszékvezető főiskolai tanára; thorday@gmail.com

TÓTH BEÁTA teológus, a Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola Dogmatika Tanszékének docense, a Sapientiana főszerkesztője; toth.beata@sapientia.hu

HEGYI MÁRTON teológus, a Pécsi Hittudományi Főiskola docense; hegyimb@me.com

HERNÁDI MÁRIA magyar–teológia szakos tanár, az irodalomtudomány doktora, a Pázmány Péter Katolikus Egyetem Vitéz János Tanárképző Központjának adjunktusa; mericza@gmail.com

BAKOS GERGELY bencés szerzetes, filozófus, a Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola Filozófia Tanszékének vezetője; bakos.gergely@sapientia.hu