

Deliberationes

A GÁL FERENC HITTUDOMÁNYI FŐISKOLA
TUDOMÁNYOS FOLYÓIRATA

DELIBERATIONES

A Gál Ferenc Hittudományi Főiskola tudományos folyóirata
III. évfolyam 1. szám

Főszerkesztő
KOZMA GÁBOR

Szerkesztő Bizottság
KISS IMRE,
ODROBINA LÁSZLÓ, THORDAY ATTILA

Lektor
THORDAY ATTILA

Lapterv
Kiss Bea és Varga Péter

Az angol nyelvű összefoglalókat fordította
Posztós Ildikó Piroska

A borítón látható kép Tóth Péter Esztergomban készített fotója alapján készült.

Megjelenik félévente

GERHARDUS KIADÓ 2010
Felelős kiadó: Kozma Gábor rektor
A szerkesztőség címe: 6720 Szeged, Dóm tér 6.
Nyomda: FV Team
ISSN 1789-8919

TARTALOM

CZAGÁNY GÁBOR

LEHETŐSÉGEK A REFORMÁTUS ÚRVACSORAI SPIRITUALITÁS
MEGÚJÍTÁSA TERÉN. 5

FR. DOC. THDR. ING. INOCENT-MÁRIA V. SZANISZLÓ OP, PhD.

NÁDEJ AKO VÝRAZNÁ KREŠŤANSKÁ HODNOTA PRE (AJ POLITICKÝ)
DIALÓG V DNEŠNEJ EURÓPE 35

KOZMA GÁBOR

INNOVATÍV KÖRNYEZET? 73

KUMINETZ GÉZA

A HÁZASTÁRSI SZERELEM ÉS A HÁZAS ÉLETÁLLAPOT
SZABAD MEGVÁLASZTÁSA. 83

LÝDIA LEŠKOVÁ

KRÍZISBEN ÉS VÁLÓFÉLBN LÉVŐ CSALÁDOK PROBLÉMÁI
ÉS HATÁSUK A GYERMEKEKRE 101

L. BALÁZS MARTOS

PAULUS – UNSER VATER IM GLAUBEN FRÜHE
PAULUSREZEPTION UND MODERNES PAULUSBILD 115

THDR. MARTIN MICHALÍČEK

PARADIGMA „COMMUNIO“ IM PASTORAL-KATECHITISCHEN
PROJEKT FÜR DIE ELTERN UND IHRE ERSTKOMMUNIONSKINDER . 127

ZOLTÁN ROKAY

DER MONOTHEISMUS IM WERK VON
FRIEDRICH WILHELM JOSEPH SCHELLING 135

SÁVAI JÁNOS

A REMÉNY PEDAGÓGIÁJA ÉS A SZOCIÁLIS NEVELÉS 151

SZIGETI ANDREA

A SZOCIÁLIS JOGOK PERSPEKTÍVÁI A XXI. SZÁZAD ELEJÉN 189

TRINGER LÁSZLÓ	
LÉLEKGYÓGYÁSZATI ESZKÖZÖK A PEDAGÓGIÁBAN	211
JÁN VEEBACKÝ	
A VASÁRNAP KERESZTÉNY MEGÜNNEPLÉSÉNEK	
ÉRTELME ÉS LÉNYEGE	219
VOIT KRISZTINA	
MAGYAR CÉGEK SZLOVENSZKÓBAN	231
ABSTRACTS	261

LEHETŐSÉGEK A REFORMÁTUS ÚRVACSORAI SPIRITUALITÁS MEGÚJÍTÁSA TERÉN

BEVEZETŐ

Amikor dolgozatunkban a református liturgia, vagy közelebbről a úrvacsorai spiritualitás megújításának témájáról írunk, egyszerre több, nagyon jogos kérdés is felmerül. Mindenekelőtt az, hogy mi is igazából a református liturgia spiritualitása, és hogy vajon miért szükséges megújítani ezt, ha tudjuk, hogy a reformáció legfőbb feladta nem a megújítás, hanem jóval inkább egy ellentétes folyamat, a visszaformálás, mégpedig a Biblia mértékére. Egy további probléma gyakorlati jellegű: ki is akarja pontosan megújítani a református liturgiát? Van-e egyáltalán erre igény, vagy ez csak egy szakteológusok által kergetett ábránd, amire igazából semmi szükség nincs. Ha pedig mégis van megújítás, akkor annak mi legyen az iránya? Legyen inkább korszerűsítés és ezzel együtt egy egyszerűsödés, vagy sokkal inkább teológiailag megalapozott és esztétikailag kidolgozott koncepció mentén haladjon az átalakítás?

A felvetett kérdésekre sokféleképp lehetne választ adni, amelynek alapja mindenképp annak a magyar református realitásnak őszinte meglátása kellene, hogy legyen, ami a liturgia kérdésében manapság uralkodik. E kérdést számos tanulmány tárgyalja, utoljára *ifj. Fekete Károly, Református istentiszteletünk hiányai és annak pótlása* címmel a *Confessio* lapjain¹ összegezte az alapos revízióra szoruló református istentisztelet legfőbb defektusait. *Fekete* maga is említi, ami egyébként is közzismert, hogy e teológiai-
lag kimutatható hiányosságok ellenére egyházunkban az a szemlélet uralkodik,

1 Ld. Fekete Károly, „Református istentiszteletünk hiányai és annak pótlása,” in *Confessio* 32. évf (2008)/2. 74–82.

amely a következő idézettel illusztrálható: „Hogy merné ezt bárki megváltoztatni, hiszen ezt már gyermekkorunkban is így csináltuk, így mondtuk!”²

A magyar református liturgia lelkiségének megújítását legfeljebb azok a körök elleneznék, akik maguk is így gondolkodnak. A teológus és a felelős egyházkormányzó azonban felismeri azt, hogy nem csak hittudományi kérdéseket vet fel a jelenleg uralkodó szemlélet, hanem a maga régies, nehézkes és monoton formuláival egyúttal akadályt is képez az egyház mindennapi életében, valószínűleg jelentős számú potenciális vallásgyakorlót tartva ezzel távol a templom falaitól. Ezzel a kitételrel válik ez a kérdés gyülekezetépítési problémává és indokolja nem pusztán liturgikai megközelítését.

E tanulmány feladata nem a hibák ismételt összegyűjtése, illetve nem is annak igazolása, hogy jogos, vagy nem jogos a liturgiareform és ezzel az istentiszteleti spiritualitás megújulása. Az elkövetkező lapokon néhány olyan konkrét út kerül felvázolásra, amely irányba elmozdulhat a magyar református liturgikus realitás.

Az első lépés annak eldöntése lesz, hogy mi az, aminek nem kell, vagy nem szabad változnia, hiszen részét képezi annak a keresztyén örökségnek, ami a reformátust reformátussá teszi. Így fogalmazódhat meg igazán az, hogy mi is a tulajdonképpeni református úrvacsorai lelkiség, ami sok tekintetben sérült szerte a világon. Ezek után kerül majd sor annak felvázolására, hogy milyen kísérletek történtek a liturgia és ezzel a liturgikus spiritualitás megújítására a XX. században és a XXI. század elején, világosan megkülönböztetve az úgynevezett liturgikus „bal” és „jobb” elképzeléseit. Ezek áttekintése után lehetséges a magyar kontextusban feltenni újra a kérdést: hogyan változhat a liturgia formája és a róla való gondolkodás egyházunkban.

1. A REFORMÁTUS LITURGIAI SPIRITUALITÁS FOGALMÁNAK KÖRVONALAZÁSA

A protestantizmus istentiszteleti életének mindenkori *norma normans*-za a Szentírás. Ez azt jelenti, hogy az istentiszteleti formák kialakításakor a reformátorok, legyen bár szó *Luther*ről, *Kálvin*ről, vagy *Zwingli*ről, az istentiszteleti rendeket ők mindenkor a Biblia tanítása alapján formálták. Ez *Luthernél* a meglevő miserend átformálását, a helvét reformáció esetén pedig létező istentiszteleti elemekből való újraépítkezést jelentett.³

Amikor a református istentisztelet lelkiségéről beszélünk, akkor azt a helvét reformáció talaján létrejött, istentiszteletekhez kötődő lelki életről kell beszélnünk, amelynek fókuszpontjában ugyan úgy a Biblia van, de mégis hordoz valami egyedien reformátust,

2 Im. 74.

3 Pásztor János, *Liturgika* (Selye János Református Egyetem Teológiai Kara: Komárom, 2005), 176.

ami ennek az irányzatnak a jellemzője volt és lesz mindenkor. E kérdésre nézve kövessük végig *Gerrit Immink* holland professzor gondolatmenetét.

A biblikus jelleg minden protestáns egyházban abban nyilvánul meg, hogy az istentiszteleti kommunikáció nyelve elsősorban az Isten szavának szóbeli hirdetése és nem szimbolikus jelrendszer, mint ahogyan az a nyugati katolikus tradícióban mindenkor jellemző volt. Maga az úrvacsora is alapvető átértelmezésre került a reformátoroknál, amikor elemezve megközelítésüket, az úrvacsorát többé nem szentségnek, hanem sokkal inkább közösségi étkezésnek tekinthetjük, a maga közvetlen formájában.⁴

Erre a legfőbb bizonyíték, hogy a legtöbb protestáns liturgiában a reformerek újra-gondolták a rítus sorrendiségét. Az úrvacsorai alapítás igéi többé nem képezték részét a nagy hálaadó imádságnak és a kenyér megtörése, valamint a bor kiöntése immár közvetlenül az alapító igék után került. Ezzel a hangsúly többé nem a felajánlason és egy koncepciózus átváltozáson volt, hanem a közösség együtt étkezésén és ivásán.⁵

Maga az úrvacsora ezáltal, többé nem az ember műve volt, hanem Isten kegyelmi munkája, azaz a liturgia egészének kérdésköre átkerült a magigazulás és megszentelődés dogmatikai erőterébe.⁶ Ennek kései utóhatásaként tapasztalhatjuk azt, hogy számtalan protestáns (evangélikus és református egyaránt) az úrvacsorára, mint bűneltörlő eszközre tekint.

A helvét reformáció esetében a liturgikus reformok radikálisabbak voltak. *Zwingli* például eltávolította az oltárt a templomból és az úrvacsorát a templom hajójának közepén elhelyezett asztalon ünnepelte, ezzel is kifejezésre juttatva, hogy a közösség Krisztus valóságos teste. *Zwingli* ezzel párhuzamosan Krisztus valóságos jelenlétének tanával is hadba szállt, azért imádkozva liturgiájában, hogy a Lélek által adott lelki eledel váljon a hívő táplálékává. Ez a lelki eledel pedig nem maga Krisztus, hanem az Isten Igéje. *Zwinglinél* ezzel vált az úrvacsora emlékvacsorává, hiszen a valóságos jelenlét hiánya afelé vezette a közösséget, hogy immáron a Ige szóbeli hirdetése által élje meg a közösséget Jézussal.⁷

Mindezt azért nagyon fontos tisztázni, mert a református egyházak hagyománya az évszázadok folyamán, elsősorban a felvilágosodás és a teológiai liberalizmus térnyerése következtében egyértelműen ebbe a zwingliánus irányba mozdult el. Ma sem tudatos

4 Gerrit Immink, „Meal and Sacrament: How Do We Encounter the Lord at the Table,” in *Religious Identity and the Invention of Tradition – Papers read at NOSTER Conference in Soestenberg, January 4–6, 1999*. (Assen: Gorcum, 2001), 266.

5 Im. 268.

6 Im. 267.

7 Im. 268.

Krisztus jelenléte az istentiszteleten és ma is kimerül minden szertartás a Biblia szavainak felidézésével.

Zwinglivel szemben a többi klasszikus reformátor nem tagadta a valóságos jelenlét tanát, bár annak kérdésében, hogy milyen módon (*quomodo*) és hogy hol van jelen Krisztus, már jelentősen eltértek az álláspontok.⁸ Témánk szempontjából *Kálvin* nézeteinek rövid felvetése fontos, hiszen ez tartalmazza azokat az elemeket, amelyek a mai liturgiaalkotók számára is alapköként kell, hogy szolgáljanak.

Kálvin szemléletében Krisztus nincs többé közöttünk, hanem ahogyan a Hitvallásban is megvalljuk „*ott ül a mindenható Atya Isten jobbján*”, akivel csak is kizárólag a Szentlélek képes összekötni bennünket. Krisztus tehát pneumatológiailag írható le az egyes hívők szívében. Ezért is hallatlanul fontos *Kálvin* úrvacsorai liturgiában használt formulája, a *Sursum Corda*, amely az ember szívét ehhez a távol lévő Krisztushoz emeli fel.⁹

Mivel a fentebb elmondottak miatt a református úrvacsora egyik fordulópontja a kenyér megtörése és megosztása, a református istentiszteleten ez a kommunikatív cselekedet az, amelyen keresztül a hívő Krisztus jelenlétét megéri.¹⁰

A református úrvacsorai istentisztelet további központi eleme az önvizsgálat. Erre nézve *Manfred Josuttis*, német gyakorlati teológus kifejti, hogy az európai protestáns liturgiák esetében megfogalmazható néhány törvény, amelyek közül az első az, hogy a református felekezet esetében a rítusokban is az elme kontrollja határoz meg mindent. Ez azt jelenti, hogy az önvizsgálat mozzanatában nem csak a lelkiismeret, hanem a józan gondolkodás is hatalmas szerepet kap. Megfigyelhető azonban az is, hogy a szigorú kálvinisták között az önvizsgálat központba kerülése az úrvacsora intenzitásának csökkenését hozta, nem azért, mintha nem tekintették volna fontosnak e szertartást, hanem éppen azért, mert olyan nagy jelentőséget tulajdonítottak neki.¹¹

A református liturgiák állandó jellemzői tehát így összegezhetők:

- 1) *Bibliaközpontúság, amely elsősorban az istentisztelet teológiai háttérét és szövegeinek forrását jelzi.*
- 2) *Az úrvacsora központjában a közösség együtt evése és ivása áll.*
- 3) *A Szentlélek hívása nem a jegyekre, hanem a hívőkre történik meg, akik válaszként „felemelik szívüket az Úrhoz.”*
- 4) *Az önvizsgálat központi jelentőségű.*

8 Im. 269.

9 Im. 269.

10 Im. 270.

11 Im. 270–271.

E négy, egyébként bizonyos tekintetben tovább bővíthető, pont egyúttal azokat a pontokat is jelzi, ahol a liturgiai lelkiség torzult. Az alábbiakban röviden ezekre is utalunk, pontról-pontra.

1) A kizárólagosan bibliaközpontúság azt eredményezte, hogy az emberi élet alapvető szimbólumai szinte teljesen kikerültek az istentiszteletből és az egyedüli kommunikációs formává a Biblia szövegének hirdetése lett.

2) A közösségi eseményre tett hangsúly hamar zwingliánus értelemben vett közös emlékezéssé vált, ahol már nem volt többé szó Isten élő jelenlétéről.

3) Az Isten, aki a mennyekben van, távoli, megközelíthetetlen Úrrá lett, akit az egyre formálisabb Szentlélek hívás már nem hozott közel a hívők szívéhez.

4) Az önvizsgálat fontossága, túl merevvé és túl komorrá tette a református istentiszteleteket.

A feladat látszólag egyszerű: az e pontokban említett túlzásokon túl kell lépni, és vissza kell forgatni az idő kerekét az első reformátor nemzedékhez.

E megközelítés azonban nem számol azzal, hogy időközben a körülmények igencsak megváltoztak és sem a kihívások, sem pedig a kulturális és szellemi kontextus nem ugyanaz. Mint látni fogjuk, a protestáns liturgiai reformok sem kifejezetten a reformáció miliójét szeretnék visszaállítani.

2. A PROTESTÁNS SPIRITUALITÁS GAZDAGODÁSÁNAK FŐBB FORRÁSAI

Ahogy a bevezetőben utaltunk rá a liturgikus megújulásnak alapvetően két iránya van. Az egyik a liturgia eredeti forrásaihoz való visszatérést és a közös (ökumenikus) liturgikus kincs felébresztését tartja szem előtt, míg a másik egyszerűsítésre törekszik és korunk kulturális viszonyaihoz való közeledésben látja a megoldást.

A tradicionális egyházak hatása

Az első megközelítés háttereként elmondható, hogy világszerte érezni lehet a különböző felekezetek építő párbeszédét. A monasztikus szerzetesi tradíciók újjáéledését egyértelműen tapasztalni lehet, amelyből a reformáció egyházai is sokat átvettek. (Hasonlóképp a római katolikus egyház is sokat átvett a protestáns tradícióból azáltal, hogy a Biblia mindennapi használatát újra középpontba helyezte.) Ugyan így lényeges az ortodox tradíció szerepe, ahonnan a protestantizmus megismerhette a Szentháromság Isten biblikus-patrisztikus interpretációját, az Isten igéje megtestesülésének misztériumát, a Szentlélek szerepének sokszínűségét, az aszketikus-monasztikus gyakorlatot és a liturgikus-szentségi tapasztalatot. Ezek a tapasztalatok segíthetnek túllépni mindenféle individualisztikus valamint legalisztikus kísértésen, amely a protestantizmust,

különösen is a reformátusokat érintették és a liturgia formálódását különösen is sokban befolyásolták.¹²

Az ikon teológiája szintén hatással van az ökumenikus lelkiségre, még akkor is, ha nem klasszikusan az ikon használata által, hanem annak istentiszteletre vonatkoztatott dimenziói által láthatunk változásokat.¹³ Az istentiszteleti tárgyak használatának előtérbe kerülése, a liturgikus színek használata és a képi ábrázolás használata azonban mindenképp e materiális értelemben vett hatás eredményének tekinthető.

Három olyan ökumenikus közösséget is érdemes megemlíteni, amelyek a monasztikus hagyományok talaján jöttek létre. Ezek a Taizé-i Közösség Franciaországban az Iona Közösség Skóciában és Grandchamp Svájcban. A Taizé-i közösség az Írásra történő meditatív reflexiót gyakorolja, az Iona közösség a hagyományos kelta tradícióból merít, míg a Grandchamp közösség nővéreinek lelkisége a mindennapi élet során bomlik ki.¹⁴ Ezeknek a közösségeknek a lelkisége, amelyeket kiegészíthetünk az elsősorban római katolikus megújulási mozgalomnak tekinthető, de ökumenikus lelkülettel rendelkező Fokolár Mozgalommal, komoly és érezhető hatással volt és van a protestáns egyházak mindennapjaira. Említhető itt az országszerte ökumenikusan megrendezett Taizé-i imaórák sora, vagy épp az Ökumenikus Imahét, vagy a lelkész körök mozgalma, amelynek motorja római katolikus részről egyértelműen a Fokolár Közösség.

Az ökumenikus mozgalom történetének utolsó negyven évében a kontextualitás szerepe hihetetlen mód megnőtt és ez nem hagyta érintetlenül a református tradíciót sem. A Vancouver-i Nagygyűléstől elkezdve a hivatalos liturgiai koncepciók egyik sarkalatos pontja pontosan ez: reflexió a kulturális örökségre és a társadalmi kihívásokra.¹⁵ Ez nem jelent mást, mint hogy a liturgiák, imaformák rengeteget kölcsönöznek az egyes népek helyi tradícióiból, és hogy az imák egy része, valamint a hozzájuk kapcsolódó elmélkedések olyan társadalmi jelenségeket érintenek, amelyek ezeken a területeken jellemzőek. Tipikus példa erre a Nők Világimnapja, amely például 2007-ben a Paraguay-i, 2009-ben a Pápua Új-Guinea-i helyzetre reflektált.

A teremtésvédelem lelkisége, azaz a természeti környezetért való küzdelem liturgikus formája is számtalan példával illusztrálható.¹⁶ Magyarországon szép példája ennek

12 K.M. George, „The Contemporary Search for Spirituality”, in John Briggs, Mercy Amba Oduyoye és Georges Tssetsis (szerk.) *A History of the Ecumenical Movement vol 3. 1968–2000.* (Genf: WCC, 2004), 226–227.

13 Im. 227.

14 Im. 228.

15 Im. 229.

16 Im. 236–237.

a *Teremtés ünnepe* című kiadvány¹⁷, vagy a hasonló témát feldolgozó példatár *A hét nap csodája* címmel.¹⁸

Evangelikál és karizmatikus megközelítés

A protestáns spiritualitás gazdagodásának másik iránya az, ami az evangelikál, pünkösti és karizmatikus lelkiség felől érkezik a hagyományos protestáns formákat képviselő egyházak felé. E hatások jelentőségét még nagyon nehéz felmérni, de az bizonyos, hogy korunk legdinamikusabban fejlődő keresztyén irányzatával van dolgunk. Sokszor úgy tűnik, hogy a teológiai reflexió maga is a jelenségek mögött halad és az irányzat terjedése a hétköznapiakban szociológiailag feldolgozhatatlanul terjed.¹⁹

Ezeket az irányzatokat érdemes szigorúan elkülöníteni és az evangelikalizmust, amely a karizmatikus mozgalom felé való minden átfedése ellenére, teljesen külön mozgalomként jelenik meg. Az evangéliumi irány a hagyományos protestáns egyházon belül is viszonylagos biztonsággal lekeríthető. Szabados Ádám így ír erről: „*Talán az egyik legfontosabb vonása az evangéliumi kereszténységnek, hogy különbséget tud tenni elsődleges és másodlagos dolgok között, és a másodlagos dolgokat alárendeli az elsődlegeseknek. Evangéliumi keresztények számára az evangélium minden esetben megelőzi a tradíciót, ezért tudnak összekapcsolódni akkor is, ha másodlagos kérdésekben nem értenek egyet.*”²⁰ Mindez azt jelenti, hogy az evangelikálok számára a lelkiség formálódásában sem az élő tapasztalat (karizmatikusok), sem pedig a tradíció (hagyományos egyházak) nem dominál, hanem gondolkodásmódjában mindenkor az evangélium központúságot viszi tovább.

Amikor mi az evangelikálok liturgikus lelkiségre vonatkozó gondolatait keressük, meg kell, hogy állapítsuk, hogy ez a kérdés a fentebb elmondottak miatt másodlagos jellegű. A liturgia maga azonban az evangéliumiak szemében általában egy olyan esemény, amely megköti a hívőt. Ismét Szabadost idézve: „*Általában rosszabb talajt jelent egy olyan felekezet is, ahol a liturgia nagyon fontos. Ebből a szempontból egy evangélikusnak egy kicsit nehezebb evangéliumnak lenni, mint egy reformátusnak vagy egy baptistának. Az evangélikusok számára ugyanis az úrvacsora például nagyon fontos liturgikus cselekmény, melyben elengedhetetlen szerepe van a felszentelt evangélikus lelkésznek és annak, hogy mi történik a kenyérben és a borban. Egy evangélikus számára, aki a feleke-*

17 Ld. Béres Tamás, Orosz Gábor Viktor, Szabóné Mátrai Marianna és Petri Gábor (szerk.), *A teremtés ünnepe* (Luther Kiadó: Budapest, 2008)

18 Ld. *A hét nap csodája – Segédanyag a „Teremtés Hete” ünnepkörhöz* (Magyarországi Egyházak Ökumenikus Tanácsa: Budapest, 2009)

19 George, „The Contemporary Search for Spirituality”, 237–238.

20 Szabados Ádám, *Az evangéliumi hit* (Veszprém, 2002), 6.

zetét és annak hitvallásait komolyan veszi, sokkal nehezebb lesz együtt úrvacsorázni egy baptistával, mint a baptistának vele. Ez nem zárja ki az evangéliumiságot, de nehezebbé teszi.²¹

Ez az idézet is mutatja, hogy az evangelikálok nem sokat foglalkoznak a liturgiával, bár az irányzatot ennek ellenére körülveszi egy határozott lelkiség, amelynek istentiszteleti formáit jól illusztrálja *Klaus Douglass: Isten szeretetének ünnepe* című könyve. A könyve gondolataival később foglalkozunk. Itt és most mindössze azt érdemes megjegyezni, hogy pusztán e könyv felépítéséből jól látható, hogy miképpen gondolkodik az evanglikál irányzat a spiritualitásról. Érvel a könnyűzene mellett, hangsúlyt helyez a bűnbánatra, az imádság és a dicséret karöltve jár, ugyanakkor szól a bonyolult liturgia ellen, valamint ellene mond a különböző formalításoknak: azaz a Biblia nevében és alapján korszerűsít.²²

A karizmatikus istentiszteletről hasonlókat lehet elmondani, azzal a különbséggel, hogy ebben bizonyos elemek még nagyobb hangsúlyt kapnak (dicsőítés, illetve szabad imádság), valamint, hogy belép azoknak a karizmáknak a gyakorlása, amelyekre a pünkösdi/karizmatikus mozgalom olyan nagy hangsúlyt helyez (pl. prófétálás, nyelveken szólás, esetleg a gyógyítás). A karizmatikus mozgalom lelkiségét elsősorban ezek az elemek határozzák meg és teszik olyan könnyen felismerhetővé és beazonosíthatóvá.

Az evanglikál és a karizmatikus irányzatoknak fontos jellemzője, hogy nagyon sokszor nem alkotnak önálló felekezetet, hanem a már meglévő tradicionális közösségekben találnak otthonra, bensőleg átalakítva azt. Ilyen hatása az evanglikál és karizmatikus mozgalomnak a reformátusságra is van.

Példaként a Magyarországi Református Egyház kebelén megalakult Sófár egyesületet lehet felhozni, amelynek legfőbb célja a dicsőítő zene meghonosítása és ennek ápolása a református közösségeken belül. A hivatalos megfogalmazás így szól: „A Sófár fő célja a Magyarországi Református Egyház gyülekezeteiben Isten dicséretének és imádatának megerősödése és elmélyülése mind a gyülekezeti tagok személyes, mind a gyülekezetek közösségi életében.”²³

Ez persze nem jelenti azt, hogy a Sófárban tevékenykedő, vagy szolgálatuk által megérintett gyülekezetek, vagy hívők feltétlenül karizmatikusok lennének, de a karizmatikus mozgalom egy világos hatását láthatjuk ennek az egyesületnek a megjelenésében.

21 Im. 7.

22 Ld. Klaus Douglass, *Isten szeretetének ünnepe* (Kálvin Kiadó/Luther Kiadó: Budapest, 2005)

23 http://sofar.naplopok.hu/indexr3.php?p=alapelvek#3._a_S%C3%B3f%C3%A1r_a_reform%C3%A1tuss%C3%A1gban 2/b. bekezdés (Elolvasva: 2010. január 15.)

3. A REFORMÁTUS LITURGIKUS MOZGALOM EREDMÉNYEI

Az evangélikus egyházak többé-kevésbé állandó jelleggel foglalkoztak liturgikus kérdésekkel, amelynek megközelítésének szimbolikus kifejezése a Lutheránus Világszövetség által használt „szószék és oltár” szövetségének gondolata. Ez mutatja, hogy ebben a liturgikus evangélikus megközelítésben a prédikáció nem lehet meg a szentségek nélkül.

1994 és 2001 között a Református Világszövetség is behatóan foglalkozott az istentisztelet kérdésével, konferenciákat rendezve erről a kérdésről, tisztázva az istentisztelet történeti hátterét és elemezve a trendeket a mai istentiszteletek terén. Számos gyümölcse van a liturgikus mozgalomnak a világ különböző református egyházaiban, így pl. új szertartáskönyvek bevezetése, ökumenikus igerendek megalkotása, a hosszadalmas bűnvalló formulák helyettesítése biblikus eukarisztiai imádságokkal stb.

Ugyanakkor, ugyan ebben az időben az evangélikál és a karizmatikus mozgalmak erős hatását tapasztalhatjuk, amelyek ugyan úgy létrehozták a maguk liturgiáit, amelyek dinamikus kölcsönhatásban van korunk kultúrájával.²⁴

Mint ahogyan arra az előző fejezetben és az imént is utaltunk, a református közösségek liturgiájának változásának forrásaként két irányt lehet meglátni. *James F. White*, liturgiátörténettel foglalkozó professzor terminológiájával élve a liturgikus „centrumot”, a liturgikus „jobbról” és liturgikus „balról” is érték komoly hatások. Ebben az értelmezésben liturgikus „jobbnak” nevezhetjük azokat a felekezeteket, ahol a liturgiát hagyományosan a szertartáskönyvek határozzák meg (római katolikusok, evangélikusok, episzkopálisok stb.), míg a liturgikus „bal” azokat írja le, akik elutasítják a szertartáskönyveket és azokat az istentisztelet szabadsága elleni támadásnak tekintenék (kvékerek, karizmatikusok és más szabadegyházi tradíciót követők). A liturgikus „centrum” ezekhez képest azoknak a köre, ahol a szertartáskönyv opcionális, mégis számon tartják a szentségeket és a liturgia komolyan épít ezekre. A liturgikus „centrumra” kiváló példa a református egyház.²⁵

A következőkben azokat a pontokat vizsgáljuk meg, amelyeken át a liturgikus „jobb” és a liturgikus „bal” érezte hatását a református istentiszteleti megújulásban.

²⁴ Marcel Barnard, „Reconstructing Protestant Identity in Liturgy and Spirituality. The Need to Integrate Anthropology in Theological Liturgical Discourse,” in: Volker Küster (szerk.), *Reshaping Protestantism in a Global Context* (Lit Verlag: Berlin, 2009), 209.

²⁵ Fred R. Anderson, „Protestant Worship Today,” *Theology Today* 43. évf. (1986)/1. 63.

Liturgikus „jobb” oldal hatásai

1) A liturgiai megújulás egyik szimbóluma a II. Vatikáni Zsinat és annak 1963-ban kiadott liturgikai konstitúciója. Tény, hogy protestánsok már a '60-as éveket megelőzően is foglalkoztak a liturgiai megújulás kérdéseivel, de ez az esemény volt az, amikor protestáns teológusok immár a római katolikusokkal karöltve kezdhettek hozzá a liturgikus teológia művelésének. Mindkét felekezeti irány a XIX. század végére eredeztetetheti a liturgikus mozgalom kezdeteit és a római katolikusok számára az 1963-as esztendő hozta meg a legfontosabb gyümölcsöket. A protestáns egyházak (köztük a reformátusok) ezt követően sorra hasonló jelentős eredményeket értek el. Ez tehát a megújulás egyik forrása, az ökumenikus érdeklődés a közös keresztyén kincs után.²⁶

2) A második jelentős tényező a Szentírás újra központivá válása az istentiszteleteken. Ez a megállapítás furcsán hangzik, de mégis igaz abban az értelemben, hogy bár a reformáció jelszava a *Sola Scriptura* volt, de a prédikáció mégis egyre inkább a lelkipásztor szubjektív kifejezőmódjává vált, ahol jóval gyakoribbak voltak a témapredikációk, vagy a polgári élet sugallta problémák, mint magának a Bibliának a magyarázata. Ennek következtében egyre kevesebbet olvasták a Bibliát az istentiszteleten. Szerencsés volt az a protestáns gyülekezet, amely legalább két olvasmányt hallott (amely közül egy gyakran közismert igé volt, míg a másik a lelkipásztor által választott igehirdetési alapige).²⁷

Ezen a helyzeten sokat változtatott a közös *lectionariumok* bevezetése, amelynek használatát követően a vasárnapi igeválasztás már nem esetleges, hanem szabályozott keretek között zajlott. A római katolikus egyház *Lectio-num Missae*-ja 1969-ben készült el, amelyhez hasonlóan több protestáns közösség is létrehozza a maguk gyűjteményét.

Az Egyesült Államok példáját megtekintve láthatjuk, hogy az USA Egyesült Presbiteriánus Egyháza 1970-ben vezette be azt a szertartáskönyvet, amely tartalmazott egy *lectionariumot*, illetve más felekezetek is sorra létrehozták ezeket még ebben az évtizedben. A közös protestáns igerend gyűjteményének kialakítása 1979-ben kezdődött el és 1984-re fejeződött be. Hozzá kell azonban tenni, hogy a liturgikus „centrum” részére ezek a források csak opcionálisan vezethetők be.²⁸

3) A harmadik fontos jellegzetesség az egyházi év újrafelfedezése. Az egyház az idő folyását részint heti rendben, részint a zsidó hagyományoknak megfelelően éves ciklusban követte. A reformátorok is ugyan úgy átvették a középkori naptárt, megtartva benne az öt legfőbb, bibliai eredetű ünnepet, a karácsonyt, a nagypénteket, a húsvétot, a mennybemenetelt és a pünkösdöt. A XX. század közepére azonban ez a szemlélet telje-

26 Im. 64.

27 Im. 65.

28 Im. 65–66.

sen kikopott és mindent a polgári időszámítás rendszere kezdett meghatározni, amelynek kezdete jó esetben január 1-je, rosszabb esetben szeptember eleje. A *lectionariumok* abban is segítettek, hogy az egyházak ismét egyre inkább visszaálljanak az egyházi esztendő ritmusára.²⁹

4) A liturgikus megújulás negyedik ismérve a szentségek újra integrálása az istentiszteletbe. Ez egyfajta válasz a posztmodern állapotra, ahol az emberek nem csak szavakat akarnak hallani, hanem ki vannak éhezve az Istennel való élő találkozásra. A szentségekben Jézus adja magát és ezt a közösség tagja élő módon megtapasztalhatja. Azáltal, hogy a gyülekezetek egyre többet tanultak a keresztségről valamint az úrvacsoráról, egyre gyakoribbá és mélyebbé vált ezeknek a szentségeknek a használata. A XX. század közepén elterjedt átlagosan évi négy úrvacsora gyakorlata, a havi úrvacsorai ünneplésé változott át, de egyre erősebben jelent meg a heti gyakoriság gondolata is, amelyet a legtöbb szertartáskönyv irányadóként előírt.³⁰

5) A zeneiség szintén sokban színesedett. A gyülekezetek újra felfedezték a zsoltárok fontosságát, az addig énekelt népénekekkel szemben. Különösen is nagy gyümölcse a liturgikus mozgalomnak a műfajok sokszínűsége, amely ugyan úgy lehet gregorián, népének, populáris, vagy antifóna jellegű. Az is elmondható, hogy a szőlő orgona helyett egyre több gyülekezet részesíti előnyben a zenekart és a kórust, amely a közös éneklés örömet adja vissza.³¹

Ezek a hatások, kiegészülve más jellegzetességekkel végül konkrét istentiszteleti rendtartásokban öltöttek testet. Majd az összes nagy európai református nemzetnek elkészült az új szertartáskönyve (pl. Hollandia 1998, Skócia 1994), bár ezek elterjedése nem megy könnyedén.

Az alábbiakban az új holland protestáns szertartáskönyv (*Dienstboek: en proeve*) legfőbb újításait soroljuk fel, amelyek jól érzékeltetik, hogy hová jutott el a református liturgiák átalakítása.

1) Az úrvacsorát sűrűbben ünneplik. Az új szertartáskönyvben az igehirdetés és az úrvacsora kombinációja alapvető, bár a gyakorlatban csak néhány gyülekezet gyakorolja a minden vasárnapi úrvacsorát.

2) Nagy hangsúly került a *Prefatoria* és kialakításában komoly a hangsúly az ószövetségi szövegeken. Az úrvacsorai imádság, elsősorban mint doxológia értendő.

29 Im. 67.

30 Im. 67–68.

31 Im. 68–69.

3) Visszakerült az úrvacsorai imádságba az *anamnesis*, ami ószövetségi előzmények nyomán megemlékezést jelent, ugyanakkor hordozza azt az lapvető gondolatot is, hogy ebben a mozzanatban a múlt és jövő (emlékezés és ima) válik valósággá jelen érdekében.

4) Az úrvacsora fő üzenete: találkozás Isten és ember között. Ez a valóságos jelenlét világos kifejezése.³²

Immink azt is világossá teszi, hogy a protestantizmus liturgikus kutatásai itt nem állhatnak meg. Jelezve, hogy a protestánsok, ha hisznek is a valóságos jelenlét tanában – és nem zwingliánus módon fogják fel az úrvacsorát – akkor is egyértelműen immateriális formában tudják azt elképzelni. Milyen irányban formálódhat az ökumenikus párbeszéd ezen a téren, és milyen hatással lehet ez a református liturgiákra? Van-e olyan erő, ami visszafordíthatná a zwingliánus tendenciákat?

Maga a római katolicizmus a kiegyezés irányába látszott elmozdulni azzal, hogy az eukarisztiai testi jelenlét tanát kevésbé szubsztanciálisan (kevesbé tomisztikus módon) írta le. Ennek ellenére a szakadék még így is túl nagy maradt, lévén, hogy a protestánsok továbbra is az Isten (Szentlelken át történő) munkájával írja le a szentségeket, és nem helyez nagy hangsúlyt az emberi tettekre. Ennek ellenére e közeledés lehetőséget biztosít a reformátusok számára, hogy felfedezzék a szentségek szimbolikus aspektusait. Ehhez feltétlenül elemezni kell a szentségtan antropológiai alapjait, de újra és újra fel kell vetni annak Istenre vonatkozó kapcsolódási pontjait is.³³

Marcel Branard szerint pont a szentségtan antropológiai dimenzióinak vizsgálata maradt ki a legújabb kori protestáns liturgiareformból. A korai képviselők (pl. *Gerardus van der Leeuw*) még ezen a talajon álltak, de a mai személetekből hiányzik ez a megközelítés. Ezért sem lehet sikeres korunkban a liturgikus mozgalom.³⁴ Ha ez a kijelentés helyénvaló, akkor a református szentségtan számára egészen új dimenziók nyílnak meg, amely a szentségeket eddig csak egyértelműen és kizárólagosan Krisztus erőterében vizsgálta.

Howard Hageman egy másik problémára hívja fel a figyelmet. Kifejti, hogy a református istentisztelet dualista megközelítésű, abban az értelemben, hogy „lelkinék” definiálja magát, de teljesen elveti az „anyagi” dimenziót. De, ahogyan ő idézi János evangéliumát: „Az Ige testté lett.”. Éppen ezért nem indokolt többé fenntartani ezt az anyagi

32 Immink, *Meal and Sacrament*, 2001. 273.

33 Im. 274–275.

34 Barnard, *Reconstructing Protestant Identity*, 2009. 210.

jellegzetességektől való távolságtartást. A színeknek, a tárgyaknak, a művészetnek helye van az istentiszteleten.³⁵

Tulajdonképp ugyan ennek az igazságnak a felismerése az is, hogy a reformátusok egyre többet beszélnek arról a Krisztusról, aki nem csak az igehirdetésben van jelen, hanem a szentségekben is. E két jelenlét, ugyan azt a Jézust hordozza, aki nem csak lelki értelemben szól az emberekhez, hanem más módon is tapasztalhatóan ott van.³⁶

Ehhez kapcsolható az a sokszor elhangzó probléma, hogy úrvacsoráink szomorúak, komorak, olyanok mintha minden egyes alkalommal nagypénteket ünnepelnénk. Sokszor még a ruházat is azt fejezi ki, hogy az úrvacsora a keserűség alkalma, ahelyett, hogy a hálaadó öröm alkalma lenne, ahogyan az eredeti kifejezés, az eukarisztia hordozza azt. Fontos hatása lehet a liturgikus mozgalomnak az úrvacsorai öröm felismertetése és gyakorlásának elterjesztése.³⁷

Hageman egy másik területre is felhívja a figyelmet, ahol a református liturgiák gazdagodhatnak, ez pedig az imádság. Kifejti, hogy a református körökben igen elterjedt a lelkési szabad imádság gyakorlata, amely kifejezetten rontja a hívők egyetemes papságának református elvét, hiszen a gyülekezeti tagok más gondolatait hallják az egyház egyetemesen megfogalmazott imádságai helyett.³⁸ Ide kapcsolódik annak lehetősége is, hogy az istentiszteletbe az Apostoli Hitvalláson túl visszakerülhessenek más ökumenikus formulák is, mint pl. a *Gloria in Excelsis*, vagy a *Trishaion* az úrvacsorai imádságban.³⁹

Liturgikus „bal” oldal

A liturgikus mozgalommal egy időben egy másik komoly hatás is befolyásolta a református közösségeket, mégpedig az evangélikál és karizmatikus stílusú istentisztelet, amit *Marcel Barnard* „Dicsőítés és Istentisztelet” mozgalomnak nevez. Ez a legjelentősebb liturgiai reform a jelenkori protestantizmusban.⁴⁰

Egészen a század végéig a liturgika tudománya nem reflektált erre a mozgalomra, bár az Egyesült Államokban egy kicsivel több figyelmet szenteltek neki.⁴¹ Gyökerei ide, a XVIII. századi Egyesült Államokba nyúlnak vissza, ahol a metodisták és megújulási csoportok táborokban gyűltek össze a későbbi mozgalomra jellemző formabontó

35 Howard G. Hageman, „Reformed Worship: Yesterday and Today,” *Theology Today* 18. évf. (1961)/1. 31.

36 Im. 32.

37 Im. 33.

38 Im. 34–35.

39 Im. 37.

40 Marcel Barnard, „The Praise and Worship Movement and its Relation to Culture – an Exploration of New Fields of Research in Liturgical Studies,” in *Jaarboek voor liturgie-onderzoek* 22 (2006) 79.

41 Im. 79.

rendezvényeiken. Európába a XX. század elején érkezett meg. A pünkösdi mozgalom 1906-ban indult meg és formaiságában hasonló istentiszteletet hozott létre, mint az evangélikalizmus. A karizmatikus irányvonal a pünkösdzizmusból nőtt ki a 60-as években. E három, valamint más kapcsolódó szabadkeresztyén csoportok alkotják a Dicsőítés és Istentisztelet mozgalmat, amely a római katolicizmus után a legjelentősebb keresztyén alakzattá nőtte ki magát.⁴²

Robb Redman amerikai teológus szerint a fő különbség egy klasszikus protestáns és a pünkösdista, vagy karizmatikus istentisztelet között az, hogy a klasszikus irányzatok istentiszteletükben Istennek adnak választ, míg az pünkösdi-karizmatikus csoportok úgy fogják fel az istentiszteletet, mint találkozást Istennel.⁴³

Élisabeth Parmentier egy tanulmányában pont ezt a kérdést vizsgálja, azaz hogy miért tekinti a legtöbb evangélikus (és református is) az istentiszteletet egyszerűen az imádság, a dicséret, a hálaadás és a doxológia helyének, azaz miért gondoljuk úgy, hogy a liturgia az a hely, ahol csak és kizárólag az ember tesz valamit. A szerző a pünkösdi-karizmatikus gyülekezetek tapasztalatait vizsgálva keresi a cselekvő Isten jelenlétét az istentiszteleten. Az egyik legfontosabb impulzust ebben láthatjuk meg, ahogyan az evangélikál-karizmatikus vonal hatott a klasszikus protestantizmusra. Ez az irányzat egy olyan istentiszteletet mutatott fel, ahol az emberek megtapasztalnak valamit, amitől a közösség maga is vonzóbb lesz.

Ez természetesen nem jelentheti azt, hogy azt kutatjuk, miképpen lehet az istentisztelet „vonzeréjét” növelni, vagy miként lehet színesíteni a megigazulás eseményének testi, vagy értelmi megtapasztalását. Azonban jelenti azt, hogy nem kell feltétlenül lezárni olyan kapukat, amelyen át a Szentlélek segítségével eljuthat az emberhez.⁴⁴

Ha meg szeretnénk vizsgálni azt, hogy a liturgikus „bal” liturgia felfogásában mi az idő, a tér, vagy épp a közösség fogalma akkor nehéz dolgunk van. A hagyományos személetet teljesen átformálja az ezek által a közösségek által előszeretettel gyakorolt internetes virtuális közösségek, a média istentiszteletek, az sms-szolgálatok és más korszerű módszereknek hálózata. Ha magát a klasszikus istentiszteletet nézzük, ott is a korábbiakban alig ismert formák bukkannak elő, mint pl. a tömeges dicsőítés, ahol az istentiszteletet nem feltétlenül a lelkész, hanem jóval inkább a dicsőítésvezető viszi, és

42 Im. 82–83.

43 Im. 83.

44 Élisabeth Parmentier, „Min munkálkodik a Szentlélek az istentiszteleten?” *Lelkipásztor* 81. évf. (2006)/10.: 362.

ahol az énekeket számítógépes kivetítőn át követik a hívek, akik fennállva, tapsolva, nem egyszer táncolva örvendenek az Úr jelenlétében.⁴⁵

A zenei stílusban természetesen a könnyű, de azon is belül a keményebb, rockzenébe hajló hatások dominálnak. Liturgiai értelemben elmondható, hogy a *musica sacra* és a *musica profanda* között a Dicsőítés és Istentisztelet mozgalom esetében nincs különbség.⁴⁶

Mind a zenei stílus, mind pedig a kapcsolódó verbális üzenetek meglehetősen egyszerűek, informálisak és improvizáltak. Teljességgel hiányzik a tervezettség, az igényesség és a megalapozottság.

Ennek eredménye pedig az, hogy amiként a liturgikus egyházak istentiszteleti rendje egy szilárd és kötött Krisztus Testét hoz létre, úgy e nagyrészt mindenféle rendszert nélkülöző jelenségek egy likvid és laza hálózatra épülő egyházat hoznak létre.⁴⁷

Ennek ellenére e mozgalmat kulturálisan maximálisan beágyazottnak kell tekintenünk, hiszen egyértelműen nagy a tömegvonzásuk és az emberekre gyakorolt hatásuk. Úgy is lehet fogalmazni, hogy az evanglikál, pünkösdi és karizmatikus istentiszteletek által megalkotott spiritualitás egyfajta új kulturprotestantimust hozott létre, amelynek alapbeállítottsága teljesen megfelel a korszellemnek.⁴⁸

Ebben az értelemben azt is mondhatjuk, hogy a XX. század eleji liturgikus mozgalom és a Dicsőítés és Istentisztelet mozgalom fenomenológiai értelemben sok közös elemet tartalmaz. Mindkettő az adott korra reflektál, hiszen liturgikus mozgalom sem különíthető el korának kicsit lázadó, kritikus, művészi légkörétől és az evanglikál-karizmatikus csoportok esetében is tapintható a kultúra közelség.⁴⁹

Egy átlagos karizmatikus istentisztelet váza – amely jórészt az evanglikál formára is illik – a következőképp néz ki:

- 1) előkészület (könnyűzenei kísérlet)
- 2) hosszú, szabad ima (a gyülekezet bekapcsolódásával, nyelveken szólás)
- 3) szabad formájú írásmagyarázat

45 Barnard, *The Praise and Worship Movement*, 2006. 84.

46 Im. 87.

47 Im. 88.

48 Im. 88.

49 Marcel Barnard, „Late Modern Rhythm and the Renewal of Worship,” in Hetty Zock (szerk.), *At the Crossroads of Art and Religion: Imagination, Commitment, Transcendence* (Peeters: Leuven, 2008), 187.

- 4) úrvacsora (emlékezés karakterrel)
szerezetési igék felolvasása
ének, vagy csendes ima
megtört kenyér körbeadása
kehely (pohár) körbeadása (sokszor külön kis poharak)
- 5) dicsőítés, áldás

Az úrvacsora nem gyakori, a legtöbb alkalommal kimarad. A keresztelés feltétlenül felnőtt korban történik, formája nem meghatározott, elhelyezkedése az istentiszteleten belül esetleges. Sem az úrvacsora, sem a keresztség nem szentség, bár kétségtelenül fontos rituálék.⁵⁰

Ha figyelembe vesszük, hogy a legtöbb ifjúsági istentisztelet a Magyarországi Református Egyházban is nagyjából így néz ki, akkor megérthetjük, hogy mekkora hatása van az evanglikál irányzatnak a hazai istentisztelet fejlődésére. A fiatalok már ebben az istentiszteleti formában szocializálódnak, ezek a formák természetesen nekik és értelemszerű, hogy ugyan ezeket az impulzusokat viszik majd tovább esetleges felnőtt gyülekezeti tagságuk során is.

Klaus Douglass e tapasztalatok nyomán mondja azt, hogy az istentiszteletek átalakítását már most meg kell kezdeni „korszerű” formára. Javaslat, hogy a már meglévő istentiszteleti alkalmakat duplázzuk meg. Az egyik legyen a hagyományos istentisztelet, de annak elemeit folyamatosan korszerűsítsük egy-egy lépcsőfokon keresztül. Ez mellett javasol bevezetni egy alternatív istentiszteletet, amelyre példát is hoz saját gyülekezetéből.⁵¹

Megfigyelhető, hogy mennyire pragmatikusan épül fel az istentisztelet. Semmi nyoma nincs a hagyományok hatásainak, az egyes, más hagyományos liturgiából ismert elemek inkább logikus sorrendben követik egymást, minthogy a klasszikus forrásokat követnének. Ezen túl több olyan elemmel találkozhatunk, amely a hagyományos liturgia számára erősen elgondolkodtató (mint pl. „meglepetésszakasz”, vagy az úrvacsora, mint „alternatív lehetőség”). Az egész istentiszteletből világosan megmutatik az evanglikál eszmék hatása, amikor a bevezetőben két ízben is gyors, magával ragadó énekek szerepelnek, vagy amikor dicsőítésről, vagy épp multimédiás bemutatóról olvashatunk. A prédikáció megmarad központi elemnek, annyi változtatással, hogy mind annak előkészületében, mind pedig utána vonatkozó elemek kapcsolódnak be.

⁵⁰ Telford Work. „Pentecostal and Charismatic Worship,” in *The Oxford History of Christian Worship* (Oxford: University Press, 2006) 576–580.

⁵¹ Douglass, *Isten szeretetének ünnepe*, 2005. 285–286.

Nem dominál viszont maga az igeolvasás, hiszen arra csak egyetlen alkalommal kerül sor. A liturgia vázlata a következő:

- „**Nyitószakasz**, illetve felhívás dicsőítésre, valamilyen gyors és magával ragadó ének, amely megadja az egész istentisztelet alaphangját (kb. 5 perc)
- Szívélyes **köszöntés**, amelynek keretében az istentiszteleten résztvevő hívek is köszön-
tik egymást
- **Megnyílás** Isten jelenléte előtt (kb. 20 perc)
 - A: Nyitómondat: „Ünnepeljük most együtt Isten szeretetét, mert ő élettel aján-
déz meg, mert Jézusban egészen közel jött hozzánk, és mert Szentlelkével
ma is munkálkodik közöttünk.”
 - B: Kezdőének, amely szintén magával ragadja a jelenlevőket
 - C. Bevezető zsoltár/bevezető gondolatok, vagy valami hasonló
 - D: Kitarulkozás Isten előtt (szabadulás a bűnöktől és a terhektől)
 - E: Dicsőítés, illetve imádság, a nap alapigéje (igeolvasás)
- **Meglepetésszakasz**: ezen a ponton szerepelhet valamilyen kis színdarab, interjú, él-
ménybeszámoló, multimédiás bemutató stb. (kb. 5–8 perc)
- **Zenei betét** a témához kapcsolódva
- **Prédikáció** (kb. 20-25 perc)
- **Közös éneklés**, ami a prédikációra reflektál
- (alternatív lehetőségek:) **úrvacsoravétel, kérdések a prédikációhoz, keresztelesek,**
áldások stb. (kb. 10-15 perc)
- **Általános könyörgő imádság** (ehhez az istentisztelet előtt lehet írni imakéréseket),
csendesség, Miatyánk (kb. 4 perc)
- **Hirdetések** (kb. 2-3 perc)
- **Áldó ének, áldás** (kb. 3 perc)
- **Kimenetel**: hozzá zene (kb. 2-3 perc)⁵²

Douglass könyvében az evanglikál hatásokon túl a karizmatikus hatásokat is tetten érhetjük, amikor könyvében az istentisztelet tíz alkotóeleme közé, az igehirdetés mel-
lett, beemeli a „prófétalást” is. Annak ellenére, hogy a szerző világosan és érthető mó-
don ecseteli aggályait a próféciával kapcsolatban, biblikus érvek alapján szükségesnek
tartja azt, ami az egyháztörténet során mind az egyházatyák, mind az egyházi hatóság-
ok, mind pedig a reformátorok által háttérbe lett szorítva. A prófétalást a karizmati-

52 Im. 286.

kus mozgalom hozta vissza (elsősorban amerikai háttérrel), de ma már a hagyományos gyülekezetek is élnek vele, új dimenziókat nyitva meg vele a liturgia terén.⁵³

A liturgikus „bal” hatásai egyházunk számára jóval kézzelfoghatóbbak, mint a liturgiai mozgalom impulzusai. Érdekes azonban, hogy míg sok közösség minden újítástól elzárkózik, mások spontán módon egyszerűsítik és korszerűsítik istentiszteleteiket, addig a hivatalos egyház csak a magas szintű, elsősorban himnológiára épülő istentiszteleti reformot preferálja. A következőkben ezt a reformot tekintjük át.

4. ISTENTISZTELETI REFORM A MAGYARORSZÁGI REFORMÁTUS EGYHÁZBAN

A Magyarországi Református Egyházban oly régóta napirenden lévő liturgiareform ügye 2004-ben jutott új szakaszába, amikor a Generális Konvent liturgiai bizottságot állított fel azzal a céllal, hogy vizsgálja meg milyen lehetőségek vannak egy egységes, kárpát-medencei, magyar, református liturgikus könyv kiadására.

A Bizottság első ülésén, 2004 májusában egy liturgia-uniformizálás kényszerétől mentes, tisztázott teológiai elvek mentén, több alternatívát felvonultató, liturgiai példatárként szerkesztett munka terve került felvázolásra. Ez azt jelenti, hogy a jelenlegi tervek szerint nem egy egységes ágendáskönyv jönne létre, hanem egy szabadon használható példatár.⁵⁴

A közös munkát a bizottság a következő elvek alapján tudja elképzelni:

„– A bizottság dolgozzon ki a különböző istentiszteleti formákra liturgiai alternatívákat. Hitvallásaink adiaforonnak tekintik a liturgia sokféleségét, de annak teológiai egységét, átgondoltságát fontosnak tartják. (vö. II.H.H. XXVII.) A teológiai egység kidolgozását sürgető tanulmányi munkának tekintjük.

– Ebből a teológiai alapállásból következően, érdemes lenne a két sákramentum kiszolgáltatásának rendjét egységesíteni, amely összeköthetné Kárpát-medencei reformátusságunkat, és kivédhetné a minden istentiszteleti formára, helyzetre és elemre kiterjedő uniformizálást.

– A példatár bemutatathatná, hogy milyen elmozdulás történhetne az egyműfajú istentiszteleti gyakorlattól a többműfajú, karakteres arcélű alternatívák felé. Az így feltáruló szélesebb palettán megjelenhetnének pl. a napszaki, a korosztályi, az egyházi évkörhöz igazodó modellek. Ez biztosítaná egyrészt a református és ökumenikus hagyományhoz fűződő

53 Im. 162–165.

54 Fekete Károly, „Beszámoló a Generális Konvent Liturgiai Bizottságának eddigi üléseiről,” in *Confessio* 32. évf (2008)/2. 23.

kapcsolatunkat, másrészt nyitás lehet a református spiritualitás új formáinak felfedezésére.

– *Meg kellene találni a kötött formák és a szabad liturgiai elemek közötti egyensúlyt, és különösen jó lenne elkerülni a verba solemniák rangjára emelt tájékoztató mondatokat, amelyek bőbeszédűvé teszik istentiszteleteinket.*

– *Törekedni kell arra, hogy az egész gyülekezet részt vegyen az istentiszteletben azáltal is, hogy a lelkipásztor gyülekezeti tagokat is bevonhat a liturgiába.*

– *A készülő példatárnak kiemelten kell kezelnie az euchetika szabályait és mai elvárásait.*

– *Megfontolásra ajánljuk a példatárban bizonyos klasszikus liturgiai elemek gyülekezeti énekekkel történő alternatív kiváltását.*

– *Az egyházi évkörnek jobban kell érvényesülnie a liturgiai szemléletünkben, mint eddig.*⁵⁵

Fontos, hogy a Bizottság az új istentiszteletet egyértelműen kétfókuszúnak, azaz igehirdetésre és a sákramentumokra egyaránt hangsúlyt helyezőnek tudja elképzelni. Mivel a reformátorok szerint az igaz egyház ismertetőjelei ezek, ezért a református istentiszteletnek is ezt kell tükröznie. Isten sohasem csak szóban, hanem tettben is cselekedett, az Isten egyházának is így kell tennie a prédikált és megcselekedett ige formájában. Ez gyakorlatban azt jelenti, hogy a példatár istentiszteletei minden esetben úrvacsorás rendek lesznek.⁵⁶

Az istentisztelet három fő tényezője kerül felsorolásra: az Ige, a gyülekezet és a liturgus. Az első maga Jézus Krisztus, akinek istentiszteletébe a gyülekezet a liturgus segítségével bekapcsolódik. A gyülekezeten, mint egyetemes papságon óriási hangsúly van, viszont a liturgus szerepe is kiemelt, hiszen egyrészt Istent képviseli a gyülekezet felé, másrészt a gyülekezetet Isten előtt. Ezért liturgus nem lehet bárki, a gyülekezeti szolgálat során még helyettesítés esetén is a presbitérium felhatalmazása kell.⁵⁷

A gyülekezet maga aktívan vesz részt az istentiszteletben, a válaszadó oldal minden szerepét betöltve az énekek, imádság, hitvallás és az adakozás során. A gyülekezeti tagoknak akkor van részük az Istennel való közösség áldásaiban, ha jelenlétük nemcsak passzív, hanem cselekvő részvétel. Ehhez hozzátartozik az is, hogy az istentisztelet megszólító elemein keresztül beszélő Istennek a szavára odafigyel, a maga életére nézve

55 Im. 24.

56 Bódis Tamás, Fekete Károly, Görözdí Zsolt, Kelemen Attila, Szűcs Ferenc, „Az eddig elkészült és a GK Liturgiai Bizottsága által megtárgyalt teológiai alapelvek a készülő példatárhoz, istentiszteletünk megújulásához,” in *Confessio* 32. évf (2008)/2. 28.

57 Im. 29–30.

érvényesnek minősíti, és ezt az ámen hangos ráválaszolásával megpecsételi. Az ámenmondásnak (vagy éneklésnek) tartalmas válaszelemmé kell válnia.⁵⁸

A bibliaolvasásra nézve a szabad igeválasztás kérdése nyitott marad. A gondolatokból nem derül ki az sem, hogy vajon hány olvasmány (*lectio*) kerülhet be az istentiszteletbe. Az igeválasztásnál az igehirdető igényessége áll a középpontban, amely képes arra, hogy bibliai teológiai ismeretek alapján a textus kreatívan kösse a lekciónhoz. Az igék olvasására vállalkozó gyülekezeti tagok érvényesítik az egyetemes papság elvét.⁵⁹

A hitvallást a Bizottság által szerkesztett irat bibliai ihletettséggű parancsként írja le. Elhelyezését, a liturgikus hagyományoknak megfelelően, a prédikáció utánra és a szentésgben való részvétel elé teszi. Formája lehet szóbeli, illetve lehet énekes is.⁶⁰

Az éneklésre tekintettel láthatjuk, hogy a szakemberek egyértelműen egy igényes, nem csak egyszólamú, hangszeres (orgona) kísérettel ellátott gyülekezeti éneket ajánlanak, hanem igényesen kialakított zenekari és kórus éneklést is. Ehhez feltétlenül ajánlják a képzett kántor személyét, aki felelős azért, hogy ami a zeneiségben megjelenik, az az istentisztelethez méltó legyen. Javasolják továbbá, hogy az ének szerepe növekedje az istentiszteletben, mert az „egyverses” énekek csak az utóbbi évtizedekre jellemző torzulások. Nincs szó viszont a könnyűzene szerepéről.⁶¹

Fekete Károly a református istentisztelet hiányosságairól írott cikkében nem csak a hibákról ír, hanem a reform jegyében megoldási javaslatokat is felvet. Ezek a következőképp színesítik az eddig elmondottakat.

Egyházunkban nagyon elterjedt az, hogy puritánként definiáljuk magunkat. *Fekete* szerint azonban ez nagyon sokszor ok az igénytelenség leplezésére. Ha egy falusi templom orgonája hamisan szól, akkor nem jó válasz az, hogy „csak ennyire telik”, mert az istentisztelet nem más, mint bekapcsolódás a mennyei istentiszteletbe. Ez a gondolat sokat jelent a református istentisztelet általános megközelítése szempontjából is, mert a kálvinizmus hagyományának büvkörében élők hajlamosak az istentiszteletet – ahogyan arról már szó volt – kizárólagosan az ember művének tekinteni.⁶²

A másik „kálvinista” jellemző a múltból tradicionális komorság. Ennek forrása, hogy a puritánoknál a hétköznapiakba is átfolyt a *Kálvintól* örökölt szigorúság és a büntudat, a bűnismeret minden ünnepélyességet száműzött az egyház életéből. Ezért van hallat-

58 Im. 30.

59 Im. 32.

60 Im. 34–35.

61 Im. 35–37.

62 Fekete Károly, „Református istentiszteletünk hiányai”, 75.

lan szerepe az *absolutiónak*, azaz a bűnöktől való feloldozásnak, amely néhány kivételtől eltekintve nem szerepel a magyar református istentiszteleteken.⁶³

Általánosságban fogalmazva a református istentiszteletnek színesebbnek, élettel telibbnek kell lennie, de nem azért, mert az élménytársadalom ezt a kihívást adja egyházunk számára, hanem azért, mert ez része az istentisztelet alapkoncepciójának.⁶⁴

A készülő példatár összesen négy különböző liturgiai formát kíván bemutatni. Az első *Ravasz László* liturgia tervezete, amit *Kálvin* strassbourgi liturgiája alapján szerkesztett meg 1949-ben. Bevezetésre az akkori egyházpolitikai viszonyok miatt sohasem került sor. A második példát külföldi (holland, német és svájci) protestáns egyházak rendjei képezik. Ezeknek célja, hogy a kölcsönös látogatások, nemzetközi események során legyenek közös pontok. A harmadik rend *Huszár Gál* 1574-es liturgiája, amely korában az egyik legjelentősebbnek és legelterjedtebbnek számított míg negyediknek különböző napszaki és kazuális rendek jelennek majd meg.⁶⁵

<i>Ravasz László liturgia-tervezete Kálvin strassbourgi liturgiája nyomán¹</i>	<i>Huszár Gál liturgiája² (graduálokkal, vagy református énekkel)</i>
<ol style="list-style-type: none"> 1. Apostoli köszöntés és meghívás 2. Invokációs ének 3. Az Ige, mint törvény 4. Bűnvallás és bűnbocsánat hirdetés 5. Ének 6. Bibliaolvasás: <ol style="list-style-type: none"> a) ótestamentumi rész b) újtestamentumi rész 7. Hitvallás 8. Keresztelés 9. Hirdetések 10. Ének 11. Imádság 12. Alapige, igehirdetés 13. Ének 14. Előkészítő imádság úrvacsorához Szereztetési ige és kommunió 15. Nagy vagy főpapi imádság 16. Mi Atyánk 17. Ének 18. Adakozás felajánlása 19. Ének 20. Áldás 	<ol style="list-style-type: none"> 1. <ul style="list-style-type: none"> Introitus Apostoli köszöntés Kyrie – graduál-kórusének vagy 177. Gloria – graduál-kórusének 2. <ul style="list-style-type: none"> Kollekta (perikópa szerint) Bibliaolvasás Ének (Jer mi kérjünk Szentlelket) Prosa (graduál- kórusének) Evangélium Prédikáció Adakozás Hitvallás (Symbolum) – graduál vagy 232. 3. <ul style="list-style-type: none"> Prefáció (úrvacsorai hálaadó imádság) Sanctus – graduál, kórus vagy 176. Szereztetési igék Úri imádság Kommunió 4. <ul style="list-style-type: none"> Hálaadás Áldás
<ol style="list-style-type: none"> 1 Im. 83. 2 Im. 86– 87. 	

63 Im. 76.

64 Im. 79.

65 Ld. „Néhány javaslat a vasárnap délelőtti istentisztelet rendjére,” in *Confessio* 32. évf (2008)/2. 28. 83–87.

Világosan látható, hogy ez a reform egyértelműen a liturgikus „jobb” ismérveit mutatja, ám az is látható, hogy a magyarországi református istentiszteleti megújulás forrásait és formáját tekintve nem túlságosan mélyreható és nem kreatív. A példatárban majdan szereplő liturgiák közül egy sem új, hanem régebbi – és ebből következően abban a korban hiteles – liturgiáknak a szolgálai átvételéről van szó.

A harmadik fejezetben említett probléma, amelyet *Marcel Barnard* nyomán fogalmaztunk meg, ti. hogy a jelenkori liturgikus mozgalomnak az a legfőbb hibája, hogy nem végezte el a szentségtani háttér antropológiai és egyházzociológiai háttér tanulmányait, ebben az esetben duplán is igaz, mert Magyarországon annak az igénye sem lépett fel, hogy új liturgiát készítsenek, nemhogy ennek az új liturgiának a teológiai háttérét tisztázták volna.

Fontos tudni, hogy az 1985-ös liturgiareformot megelőzően ez az előkészítő munka lezajlott. Alaposságát jelzi, hogy szinte két évtizedig tartott és abban mind a gyülekezetek, mind a lelkészek tekintélyes része valamilyen módon részt vett. 1972-ben, az akkor megalakult Doktorok Kollégiuma gyakorlati teológiai szakcsoportjában folytatódott a munka, amelynek irodalmi lecsapódása az az 1977-ben megjelent 500 oldalas sokszorosított kötet lett⁶⁶, amely áttekintette a kérdés bibliai, teológiai és ökumenikus összefüggéseit.⁶⁷ Sajnálatos módon ez a munka nem került szélesebb nyilvánosság elé.

A legjelentősebb bizottság kétségtelenül a vasárnap délelőtti istentisztelettel foglalkozott, annál is inkább, mert ez a reformátorokra és a Szentírásra hivatkozva kimondta, hogy a teljes keresztyén istentisztelet magában foglalja a prédikációt és az úrvacsora ünneplését is. A kálvini elveknek megfelelően tehát minden vasárnap célszerű megteríteni az Úr asztalát. A bizottság munkájának jelentős részét az úrvacsorával való foglalkozás jelentette.⁶⁸

Véleményünk szerint ezt a megalapozó munkát a XXI. századi kárpát-medencei kontextusra nézve sem lehet megspórolni. Véglegest és időtálló az átgondolt alapok megvetése nélkül nem lehet létrehozni. Amíg ez a munka nem zajlik le két út marad, részint a Kelet-közép Európára oly jellemző történeti-leíró gondolkodás, amely nem tesz mást, mint a régi, jól működő modellt elemzi, magasztalja, és újra használatba helyezi (erre jó példa a jelenlegi liturgiareform), valamint a meglehetősen szubjektív alapokon álló kísérletezés, amelynek legfőbb hibája, hogy hiányzik belőle a konszenzus és a legtöbbször minden teológiai alapot nélkülöz.

66 Ld. Bartha Tibor (szerk.), *Tanulmányok az evangélium szerint reformált keresztyén gyülekezet istentiszteletéről*. (Református Zsinati Sajtóosztály: Budapest, 1977)

67 Pásztor János, *Liturgiai irányzatok a magyar református egyházban* (DRHE: Debrecen, 2008), 196.

68 Im. 196–197.

Ebben a helyzetben nem lehet megoldás a liturgia egészének tagadása és formátlan-ságba menekülés, mondván, hogy az a korszerű és eladható. Az is biztos másfelől, hogy nem Istennek van szüksége cizellált liturgiákra, hanem az ember céljait szolgálja. Ha ez az eszköz akadállyá válik az Isten elérésében, akkor nem jó célt szolgált és akkor feltétlenül át kell alakítani. Egy a lényeg: a tartalom ne vesszen el. A megoldás talán pont ezen az úton van. Maradjon meg a liturgia, amely időtlen módon kiabrázolja a köztünk misszióját végző Isten útját, de változzon meg a nyelvezet, amely közvetíti Istent a mai ember számára. Ez ugyan úgy igaz a beszédre, a zenére, a helyre, a díszítésre stb.

Úgy értékelhető, hogy a korábban már említett Sófár Egyesület jó úton indult el, amikor azt kezdeményezte, hogy a régi tartalmat (nevesül a református gyülekezeti énekeket) új formában (könnyűzenei eszközökkel) szólaltassuk meg. Így írnak: *„Értékesnek, a dicsőítésben használhatónak és használandónak tartjuk magyar református énekeskönyvünk énekeinek jelentős részét. A genfi zsoltárokkal és a dicséretekkel kapcsolatban arra törekszünk, és arra bátorítunk másokat is, hogy szabadok legyünk azok új hangszerelésben és a megszokottól eltérő ritmusban való megszólaltatására is.*

*A hivatalos énekeskönyv énekeinek használata mellett arra törekszünk, és arra buzdítjuk a dicsőítő csoportokat, hogy olyan énekekkel történjen Isten dicsőítése, amelyek megfelelő, magyaros prozódiaival, minél szebb és gazdagabb dallamvilággal, az Igével összhangban álló és tartalmas szöveggel rendelkeznek.”*⁶⁹

Ez a gondolkodásmód lehet a magyar református liturgia megújulásának egyik lehetséges útja. Ezen a módon a megújulási mozgalom, mind a liturgikus „jobb”, mind a liturgikus „bal” felvetéseiből táplálkozik. A liturgia megelégedéssel szolgálhat az esztétikát kedvelőknek, ugyanakkor érthetővé is válik, hiszen korunk kommunikációs eszközeit használja. Persze jogosan merülhet fel a kérdés, hogy egy ilyen „öszvér” liturgia nem taszítaná e mindkét csoportot, hiszen ettől a korszerűség híveinek ez még túl cizellált lenne, a „vált fülűek” pedig bizonyosan továbbra is elhatárolódnának az új hangszereléstől. E kérdés eldöntése teológiai vizsgálatkor kérdése, valamint a felnövekvő generáció feladata lesz. Amennyiben gyülekezeteink épülését hozza majd, akkor ez az irány feltétlen helyeselendő.

5. KÉT GYAKORLATI PÉLDA AZ ISTENTISZTELET RÉSZLEGES MEGÚJÍTÁSÁRA

E dolgozat mellékletében két példaliturgia szerepel, melynek kidolgozása nem ennek a munkának a részeként történt meg.

69 http://sofar.naplopok.hu/indexr3.php?p=alapelvek#3_a_S%C3%B3f%C3%A1r_a_reform%C3%A1tuss%C3%A1lgban%203/b.bekezd%C3%A9s (Elolvasva: 2010. január 15.)

Az első egy konkrét, teljes szövegezéssel ellátott liturgia részlet, amely 2005. húsvétján a Szeged-Honvéd téri református gyülekezet úrvacsorás istentiszteletén került elvégzésre. Koncepciójának lényege a most érvényben lévő, 1985-ös liturgia kibővítése. A példa megvizsgálásával azt láthatjuk meg, hogy egy meglévő, megszokott istentiszteleti formát milyen mértékben lehet színesíteni, úgy hogy igazából nem lépünk ki az eredeti keretből és nem alkotunk új istentiszteletet. Az úrvacsora fő váza az 1985-ös liturgiából⁷⁰ való, a kiegészítő szövegeket pedig jórészt a *Pásztor János* által szerkesztett Kis Ágenda című gyűjteményben találjuk meg⁷¹. Egyéb szövegek más szélesebb körben is ismert liturgiákból kerültek be.

A szövegben aláhúzott részek azokra a változó részekre utalnak, amelyek minden vasárnap változnak. Itt a húsvéthoz tartozó szövegrészek szerepelnek. A liturgiába bekerültek az ősi hagyományok, a *Sanctus* és az *Agnus Dei* is, amelyeknek énekké formált változatait a Református Énekeskönyv is tartalmazza. A liturgia választott énekei is a megújított szemléletet tükrözik, amennyiben témájuk nem a bűnvallás, hanem a szabadtó Krisztus dicsérete, a szabadításért való hálaadás (eukarisztia).

A másik melléklet két teljes istentisztelet vázát mutatják, amelyeket a Szegedi Református Egyetemi Gyülekezet használ. Az istentiszteleti rendek kilépnek a hivatalos Ágenda kereteiből és egy új, ám a liturgikus hagyományoknak mindenben megfelelő vázat kínálnak. Az első oszlopban az istentisztelet rövidebb változatát találjuk, amely a hétközi istentiszteleteken (vasárnapiként van feltüntetve, de valójában csütörtökön kerül megtartásra) használatos rend képét mutatja, míg a második oszlopban a teljes, minden elemet tartalmazó rend látható. Ez csak a nagy ünnepek alkalmával kerül használatba.

A liturgia fő újításai, amelyek minden esetben a liturgikus hagyomány elemeit hozzák vissza, a következők:

- 1) Az énekek választása nem esetleges, hanem a liturgikus rendnek megfelelő. A választott ének bármi lehet, amennyiben tartalma megfelel az adott liturgiai elemének. Pl. *Gloria*, vidám, Istent dicsőítő ének, vagy *Sanctus*, a háromszor szent Isten dicsőítése.
- 2) Az istentisztelet elején bűnvallás és feloldozás van.
- 3) Három bibliai igeszakasz van (olvasmány, levél és evangélium).
- 4) Helyet kap a csend, mint egy fontos liturgiai elem.
- 5) A hitvallás az igehirdetés után kerül, mint válasz az Isten igéjére.
- 6) Az úrvacsorai ima összetettebb, bekerülnek hagyományos liturgikus elemek.

⁷⁰ *Istentiszteleti Rendtartás a Magyarországi Református Egyház számára – Példatár* (Kálvin Kiadó: Budapest, 2004)

⁷¹ Pásztor János (szerk.), *Kis Ágenda* (Calvin J. Teológiai Akadémia: Komárom, 2004)

Az istentisztelet nyelvezete és zeneisége korszerű és közvetlen. Az alaptónus a mindenkori eseményhez kötődik (Pl. böjtfő ünnepélyesen elcsendesítő, pünkösöd vidám és útra bocsátó).

Az istentiszteleteken a szimbólumok használata különösen is javallott, mint pl. ősi keresztyén jelképek, az egyházi év színei, gesztusok, mozdulatok stb. Ezek rendszerezése később történhet meg.

Czagány Gábor
református egyetemi lelkész, Szeged

MELLÉKLETEK

1. melléklet: Húsvéti úrvacsorai liturgia

1. Úrvacsorára készülő ének: 438,1 „Hallottuk, Jézus, miként hívogatsz”

2. Előima: *Urunk, Hozzád emeljük lelkünket és Téged magasztalunk! Mert igaz és méltó, hogy mindig és mindenütt hálát adjunk Neked, Urunk és Atyánk, Mindenható és Örökkévaló Isten! Téged magasztalunk, mennynek és földnek teremtőjét, Aki az embert a magad képére és hasonlatosságára teremtetted, és Aki szeretetteddel és hatalmaddal mindeneket fenntartasz.*

Mindenekfelett magasztalunk Téged a mi Urunk Jézus Krisztus dicsőséges feltámadásáért, Aki a mi húsvéti bárányunk, Aki szenvedett értünk, aki feláldozva elvette a világ bűneit, Aki halálával legyőzte a halált, és feltámadásával örök életre hozott bennünk et.

Ezért az angyalokkal és minden mennyei seregekkel együtt dicsérünk és magasztalunk és áldunk Téged és énekeljük:

**3. Sanctus (énekelve, vagy együtt mondva): SZENT, SZENT, SZENT A SEREGEK-NEK URA, TELJES MIND A SZÉLES FÖLD AZ Ő DICSŐSÉGÉVEL! {DICSŐSÉG LE-
GYEN NÉKED, MAGASSÁGOS ISTEN! ÁLDOTT, AKI JÖN AZ ÚRNAK NEVÉBEN!
HOZSÁNNA A MAGASSÁGBAN!} (176. dicséret)**

4. A Szentlélek hívása: *Valóban szent, valóban áldott vagy Te, örökkévaló Isten, Mennyei Atyánk, hogy egyszülött Fiadat adtad. Hálaadással emlékezünk testtélétele, szent életére, halálára, dicsőséges feltámadására és mennybemenetelére. Dicsérünk Téged állandó közbenjárásáért és jobboldon való uralkodásáért. Dicsőítünk Téged a Te Szent Lelkedért, Aki újjászül bennünket és a szent keresztségben elpecsétel, hogy a Te néped legyünk. Most ezért arra kérünk, küldd el reánk Szentlekedet, hogy szenteljen meg bennünket, a kenyeret és a bort, melyek a Te ajándékaid és kezünk munkájának gyümölcsei. – Szentlélek Isten, add, hogy a kenyér, amit megtörünk, Krisztus vérével való közösségünk legyen; hogy – miközben magunkhoz vesszük a kenyeret és a pohárt – az Ő testének és vérének részesei lehessünk, és tápláltassunk az örök életre, a kegyelemben való növekedésre,*

a mi Urunk Jézus Krisztus által, akivel a Szentlélek egységében élsz és uralkodsz örökön örökké. ÁMEN.

5. Szereztetési igék: Hallgassátok meg, testvéreim, miképpen szerezte az Úr a Szent Vacsorát, ahogy előadja Pál apostol az első korinthusi levél 11 fejezetében: *Én az Úrtól vettem, amit át is adtam nektek, hogy az Úr Jézus azon az éjszakán, amelyen elárultattott, vette a kenyeret, és hálát adva megtörte, és ezt mondta: Vegyétek, egyétek! Ez az én testem, amely tiérettetek megtöretik, ezt cselekedjétek az én emlékezetemre. Hasonlóképpen vette a poharat is, miután vacsoráltak és ezt mondta: E pohár amaz új szövetség az én vérem által, ezt cselekedjétek, valamennyiszer isszátok az én emlékezetemre. Mert valamennyiszer eszitek e kenyeret és isszátok e poharat, az Úrnak halálát hirdetitek, amíg eljön.*

6. Összegzés: *Óáltala, Óvele, és Óbenne a tiéd Mindenható Atyaisten, egységben a Szentlélekkel minden tisztelet és dicsőség mindörökkön örökké. Ámen.*

7. Jöjjetek alázatos **bűnvallással** közeledjünk a mi Urunkhoz.

A gyülekezet mondja utánam: KÖNYÖRÜLJ RAJTAM, ÉN ISTENEM. I A TE KEGYELMESSÉGED SZERINT I ÉS TÖRÖLD EL AZ ÉN BŰNEIMET. I TISZTA SZÍVET TEREMTS BENNEM, I ÉS AZ ERŐS LELKET ÚJÍTSD MEG BENNEM. ÁMEN!

8. Isten báránya (énekelve): *ISTENNEK BÁRÁNYA, KI BŰNÜNKET ELVESZED, IRGALMAZZ NÉKÜNK! ISTENNEK BÁRÁNYA KI BŰNÜNKET ELVESZED, IRGALMAZZ NÉKÜNK! ISTENNEK BÁRÁNYA, KI BŰNÜNKET ELVESZED, ADD RÁNK BÉKESSÉGED. ÁMEN! (183. d.)*

9. Valljuk meg az egyház hitét az **Apostoli Hitvallás** elmondásával: *Hiszek egy Istenben, mindenható Atyában, mennynek és földnek teremtőjében. És Jézus Krisztusban, az Ő egyszülött Fiában, a mi Urukban, aki fogantatott Szentlélektől, született Szűz Máriától, szenvedett Poncius Pilátus alatt, megfeszítették, meghalt és eltemették. Alászállt a poklokra, harmadnapon feltámadt a halottak közül, fölment a mennybe, ott ül a mindenható Atya Isten jobbján, onnan jön el ítélni élőket és holtakat. Hiszek Szentlélekben. Hiszem az egyetemes anyaszentegyházat, a szentek közösségét, a bűnök bocsánatát, a test feltámadását és az örök életet. Ámen.*

10. Hitünk és lelkiismeretünk megvizsgálásért feleljünk a következő **kérdésekre** lelkiismeretünk szerint Őszinte szívvel:

1. Hiszitek-e, hogy ebben a sákramentumban adja nekünk az Úr Jézus Krisztus, a Szentlélek által, bűneink bocsánatára és lelkünk örök üdvösségére az Ő szent testét és véréét?
2. Hiszitek-e, hogy e szent vacsora Krisztussal és az Ő szent egyházával való közösségnek és a megszentelt életnek jele és pecsétje?
3. Ígéritek-e, hogy hálából odaszánjátok magatokat élő, szent és Istennek kedves áldozatul?

Mindezeket veletek együtt én is hiszem és vallom, ígérem és fogadom. Most azért én, mint az Úr méltatlan bár, de hivatalos szolgálja hirdetem nektek bűneiteknek bocsánatát és az örök életet, melyet megad az Örökkévaló Isten mindenkinek, aki kéri és élő hittel elfogadja. Amen.

11. Meghívás: Most azért jöjjetek mindannyian, aki szeretitek a Mi Urunk Jézus Krisztust. Teste megtöretett, vére kiontatott érettek. Jöjjetek: Ez egyszerű vendégségben Jézussal egyesülünk. Az úrvacsora vételének rendje...

12. Szent közösség: Alatta énekelve a 438,2 köv. és 440

13. Buzdítás: A mindenható Isten megengedte, hogy a mi Urunk Jézus Krisztus rendelése szerint ismét éljünk az úrvacsora sákramentumának jegyeivel. Asztalt terített nekünk, hogy bizonyossá legyünk afelől, hogy kegyelmébe fogadott bennünket. Betöltötte szívünket az Ő örömeivel, hogy azt szétárasszuk a világba. Az Úr megerősített bennünket, hogy ezzel az erővel szolgáljunk az Ő legkisebb atyjafiainak. Miután vettetek erőt a Szentlélek által, a gyülekezet szolgáló közösségében töltsétek be a nagy parancsolatot; szeressétek az Urat és felebarátotokat! Menjetek el és legyetek tanúi, hirdessétek az Urat felebarátotoknak! Menjetek el és legyetek tanúi, hirdessétek az evangéliumot minden népnek, tanítván őket, hogy megtartsák mindazt, amit Ő parancsolt nekünk és íme, Ő veletek lesz minden napon a világ végezetéig.

Imádkozzunk:

14. Hálaadó ima: Életnek Ura, Aki Fiad hatalmas és csudálatos feltámadásával legyőzted a bűn és a halál régi rendjét, hogy Őbenne mindeneket újjáteremts: add, hogy meghaljunk a bűnnek és éljünk Neked Jézus Krisztusban. Szerető Istenünk! Mennyei Atyánk, köszönjük neked, hogy ebben a sákramentumban tápláltál bennünket, és egybe kapcsoltál Krisztussal. Köszönjük, hogy mennyei Királyságod ünnepi vacsorájának előízét adtad nekünk. Küld bennünket Szentlelked erejével, hogy éljünk és szolgáljunk Neved dicsőségére és magasztalására, a mi Urunk Jézus Krisztus által. Amen.

15. Áldás: A mi Urunk Jézus Krisztus kegyelme, az Isten szeretete és a Szentlélek közössége legyen mindnyájatokkal! Amen.

16. Záróének: 446. dicséret

2. melléklet: Javaslat vasárnapi és ünnepi istentiszteleti rendre

Vasárnapi istentiszteleti rend	Ünnepi istentiszteleti rend
	<i>Bevonulási ének</i>
Köszöntés – bevezető szavak	Köszöntés – bevezető szavak
<i>Kezdőének</i>	
Bűnvalló ima, csendességgel	Bűnvalló ima, csendességgel
Bűnbocsánat hirdetése	Bűnbocsánat hirdetése
	<i>Uram, irgalmazz (kyrie) ének</i>
<i>Glória (hálaadó) ének</i>	<i>Glória (hálaadó) ének</i>
	Kollekta imádság
	Olvasmány
	<i>Zsoltár ének</i>
	Apostoli levél
	<i>Alleluja ének</i>
Textus és igehirdetés	Evangélium és igehirdetés
	Csend
<i>Hitvalló ének</i>	Hitvallás
Közbenjáró (felajánló) ima	Hívek könyörgése
<i>Úrvacsorára készülő ének</i>	<i>Előkészület</i>
	Dialogus (Sursum corda)
Úrvacsorai (eukarisztiai) imádság*	Prefatio
	<i>Sanctus</i>
	Első lélekhívás
Szereztetési igék, kenyér megtörése	Az alapítás elbeszélése
	Megemlékezés
	Második lélekhívás
	Közbenjáró imádság
	Záródicsőítés
Az úri imádság	Az úri imádság
A béke jele	A béke
	<i>Isten báránya ének</i>
Asztalhoz hívás és közösség <i>(ének)</i>	Asztalhoz hívás és közösség <i>(ének)</i>
	Hálaadó imádság
Kiküldés és áldás	Kiküldő szavak és áldás
Hirdetések	Hirdetések
<i>Záróének</i>	<i>Záróhymnusz</i>
<i>Vasárnapi istentiszteletek</i>	<i>Ünnepi istentiszteletek</i>
<i>47, vagy 48 évközi vasárnap</i>	<i>advent első vasárnapja</i>
<i>epifánia (vízkereszt)</i>	<i>karácsony</i>
<i>Nagycsütörtök</i>	<i>böjt első vasárnapja</i>
<i>Áldozócsütörtök</i>	<i>húsvét</i>
	<i>pünkösd</i>
* ünnepekben kötött	

IRODALOM

- Anderson, Fred R. „Protestant Worship Today,” *Theology Today* 43. évf. (1986)/1. 63–74.
- Barnard, Marcel. „The Praise and Worship Movement and its Relation to Culture – an Exploration of New Fields of Research in Liturgical Studies,” in *Jaarboek voor liturgie-onderzoek* 22 (2006) 79–88.
- Barnard, Marcel. „Late Modern Rhythm and the Renewal of Worship,” in Hetty Zock (szerk.), *At the Crossroads of art and religion: imagination, commitment, transcendent* (Peeters: Leuven, 2008)
- Barnard, Marcel. „Reconstructing Protestant Identity in Liturgy and Spirituality. The Need to Integrate Anthropology in Theological Liturgical Discourse,” in: Volker Küster (szerk.), *Reshaping Protestantism in a Global Context* (Lit Verlag: Berlin, 2009), 209–223.
- Bódiss Tamás, Fekete Károly, Görözdí Zsolt, Kelemen Attila, Szűcs Ferenc. „Az eddig elkészült és a GK Liturgiai Bizottsága által megtárgyalt teológiai alapelvek a készülő példatárhoz, istentiszteletünk megújulásához,” in *Confessio* 32. évf (2008)/2. 28.
- Douglass, Klaus. *Isten szeretetének ünnepe* (Kálvin Kiadó/Luther Kiadó: Budapest, 2005)
- Fekete Károly, „Beszámoló a Generális Konvent Liturgiai Bizottságának eddigi üléséről,” in *Confessio* 32. évf (2008)/2. 23–27.
- Fekete Károly. „Református istentiszteletünk hiányai és annak pótlása,” *Confessio* 32. évf (2008)/2. 74–82.
- George, K.M. „The Contemporary Search for Spirituality,” in John Briggs, Mercy Amba Oduyoye és Georges Tsetsis (szerk.) *A History of the Ecumenical Movement vol 3. 1968–2000.* (Genf: WCC, 2004). 217–241.
- Hageman, Howard G. „Reformed Worship: Yesterday and Today,” *Theology Today* 18. évf. (1961)/1. 30–40.
- Immink, Gerrit. „Meal and Sacrament: How Do We Encounter the Lord at the Table,” in *Religious Identity and the Invention of Tradition – Papers read at NOSTER Conference in Soestenberg, January 4–6, 1999.* (Assen: Gorcum, 2001). 265–277.
- Istentiszteleti Rendtartás a Magyarországi Református Egyház számára – Példatár* (Kálvin Kiadó: Budapest, 2004)
- „Néhány javaslat a vasárnap délelőtti istentisztelet rendjére,” in *Confessio* 32. évf (2008)/2. 28. 83–87.
- Parmentier, Élisabeth. „Min munkálkodik a Szentlélek az istentiszteleten?,” *Lelkipásztor* 81. évf. (2006)/10. 362–366.
- Pásztor János (szerk.), *Kis Ágenda* (Calvin J. Teológiai Akadémia: Komárom, 2004)
- Pásztor János. *Liturgika* (Selye János Református Egyetem Teológiai Kara: Komárom, 2005)

Pásztor János. *Liturgiai irányzatok a magyar református egyházban* (DRHE: Debrecen, 2008)

Szabados Ádám. *Az evangéliumi hit* (Veszprém, 2002)

Work, Telford. „Pentecostal and Charismatic Worship,” in *The Oxford History of Christian Worship* (Oxford: University Press, 2006) 574–585.

A Sófár egyesület honlapja: http://sofar.naplopok.hu/indexr3.php?p=alapelvek#3._a_S%C3%B3f%C3%A1r_a_reform%C3%A1tuss%C3%A1gban

NÁDEJ AKO VÝRAZNÁ KREŠŤANSKÁ HODNOTA PRE (AJ POLITICKÝ) DIALÓG V DNEŠNEJ EURÓPE¹

Staré kresťanské príslovie hovorí: „Koho Pán Boh miluje, toho krížom navštevuje.“ Aj keď nie každá ťažkosť, ktorá sa človeku prihodí sa dá nazvať zoslaným Božím krížom, (najmä ak sa nám v živote niečo nepáči a už to definujeme ako Kristov kríž²), predsa len to ukazuje na potrebu nádeje pri vyrovnávaní sa s rôznymi nepriazňami v živote človeka pri túžbe za istým dobrom. A najviac to platí, keď sa pokúšame pochopiť človeka ako stvorenie zaťažené dedičným hriechom, teda ako niekoho, kto napriek úsiliu stále upadá do mnohých pascí života. Piegsa pripomína, že s nádejou rastie alebo sa stráca aj odvaha žiť, PP II 119.

Peschke hovorí o nádeji ako o podstatnej podmienke ľudského života. Bez nádeje nemôže podľa neho človek žiť³. Nádej je stály sprievodca pozemského života. Táto nádej v lepšiu budúcnosť je neotrasiteľne zakorenená v konečnosti človeka a jeho túžbe po dokonalej добрote a zavŕšení. Nádej je teda postojom človeka voči jeho budúcnosti, ktorá naplňa jeho túžby⁴. Nie je možné dúfať v niečo, čo je nedosiahnuteľné, RD 169.

Pecka zdôrazňuje, že človek je stvorenie, ktoré k svojej blaženosti potrebuje rôzne hodnoty, ktoré túži dosiahnuť. V napätí medzi tým, čím človek je a tým, čím má byť,

1 G II/a 167–222; KHP II 77–91; B II 64–69; Ba 46–58; AH 95–98; DP 147–156; AS 96–97; RD 167–180; JT 65–68; T 212–217; S 127–128; KKC 458–459; ES 189–210; LS 70–78, 110; PP II 119–179; P I 173–184.

2 Napr. takto s obľubou definujú talianske médiá prehry národného futbalového mužstva pri rôznych šampionátoch.

3 Peschke dodáva, že človek zakúša svoju existenciu ako baženie a hľadanie, ako dynamiku vyvierajúcu zo skrytého podnetu. Tento človek sa usiluje o lepší a dokonalejší život. Túto túžbu po dokonalosti nemôže ignorovať, aj keď jej naplnenie v podmienkach tohoto sveta nebude nikdy úplne splnené, KHP II 77.

4 Hans Rotter, *Hoffnung*, NLCHM 336. Nejedná sa o želanie, ktorého splnenie by bolo čírou náhodou, ale zdôvodnené očakávanie, ktoré sa však nemusí s nutnosťou naplniť. Nádej má však aj transcendentálnu dimenziu. Túžba po naplnení zmyslu nie v jednotlivých dobrách života, ale vo večnom spoločenstve v Bohu, vo večnom pokoji a konečnej vlasti ukazuje, že už tu v jednotlivostiach túžime v skutočnosti po tomto pokoji v Bohu.

alebo tým, čo má a čo by chcel mať sú základy nádeje. Nádej je hodnotou sama osebe, pretože v očakávaní budúceho dobra je skrytá vždy už nejaká radosť a toto očakávanie a radovanie sa je niekedy krajšie ako uskutočnenie čiastkového dobra. Takto patrí nádej k prirodzenosti človeka a nie je nejakým preludom, ale ochranou voči tvrdosti ľudského osudu a výrazom vernosti života k sebe samému, DP 149.

Günthör zase poukazuje na obrovskú nádej a pohľad do budúcnosti vďaka vedecko-technickému pokroku. Súčasne však začínajú aj obavy a strach zo zneužitia týchto schopností, G II/a 167 (pozri aj záverečný odsek nádeje- SS).

Odhalenie nádeje je spoločným dielom Izraela a Cirkvi. Jej základom je mesiášska idea židovstva a očakávanie návratu Pána v rannom kresťanstve, ktoré priniesli ľudstvu taký prílív nádeje, aký ono ešte dovtedy nepoznalo. Aj sekularizovaná vízia budúcnosti lepšieho sveta z ranného Novoveku je vlastne metamorfózou jedného a toho istého príbehu nádeje, ktorý nie je možné pochopiť bez jeho kresťansko-židovských koreňov⁵, ES 190.

Schockenhoff dodáva, že dnes už ani nechápeme, ako bol gréckej antickej filozofii cudzí pojem nádeje. Nádej, ako aj bázeň (teda veľký strach) sa považovali za afekty duše orientované na budúcnosť, ktoré nechávajú človeka v stálej neistote⁶. Vyrovnávanie sa človeka s jeho budúcnosťou ostáva u grékov falošné a nemerateľné. Ide o jav, ktorý príliš často križuje osud, alebo bohyňa Tyché. Nádej teda neprekoná status nejstej mienky⁷. Tak ako viera, aj nádej ako deficitný stav poznania, ktorý zaostáva za ideálom zaisteného poznania (vedy) predstiera ľudským žiadostivostiam falošné naplnenie. Dokonca sa táto považovala za zdroj ľudského nešťastia, pretože namiesto premýšľania a vhľadu do veci prinášala nebezpečné myslenie želania⁸. Posledné slovo antickej kultúry bolo takto rezignácia a nie nádej, PP II 141.

Naopak nádej kresťana žije z viery (niet nádeje bez viery) a zodpovedá túžbe po šťastí, vlozenej do srdca každého človeka⁹ (KKC 458). Ide o dôveryplné očakávanie Božieho

5 Schockenhoff spomína, že aj najodvážnejšie každodenné sny biopolitických utópií, ktoré dúfajú nielen v zlepšenie ľudských životných podmienok, ale aj tipujú **zlepšenie človeka ako takého**, čerpajú z nádeje. Dokonca aj desivé vízie o technologickom ľudskom parku sa predstierajú pod záporným znamienkom nádeje, ES 190.

6 Nádej a nebezpečenstvo sú u človeka jedno a to isté. Obe sú ťažké božské modly (*Theognis*). Johannes Stobaios vkladá Sokratovi do úst výrok, že nádej je horší sprievodca v chybných postojoch, ES 190.

7 Negatívne následky tohoto učenia vidí Schockenhoff siahať až do náuky o vášniach osvieteneckej filozofie (Spinóza), ES 190.

8 Schockenhoff tu uvádza Hesiodov mýtus Pandorinej skrinky. Hesiod píše, že ide o krutý osud, že nádej sa stále znova a znova objavuje ako slepé, iluzionárne a prázdne očakávanie budúcich dobier. Iný, menej presadený mýtus je o bohyni Elpis, ktorá ostáva ako jediné dobro utešovať človeka, ES 191.

9 Def. STQ zo ST II-II q 17, a 7 u T 212: Nádej sa chopí poznatkov viery a povznáša túžbu človeka po dokonalom šťastí v Bohu.

požehnaní a oblažujúceho videnia Boha (KKC 515). Len nádej môže primäť človeka k tomu, aby sa modlil a tak splnil podmienky spásy, KHP II 33. Teda najskrytejšie hodnoty, nároky, požiadavky, túžby a ideály človeka nie sú nezmyselné subjektívne vlnky na hladine mojej psychiky, ale sú jasným príznakom objektívnej reality¹⁰.

Nádej je u Pinckaersa prvým ovocím viery a je založená na Božích prisľúbeniach a blahoslavenstvách, PI 173. *Viera je nutným predpokladom nádeje*, avšak viera automaticky nevyvoláva túžbu, ale vyžaduje nové rozhodnutie, nový úkon - Božskú teologálnu čnosť nádeje. Nádej nie je samozrejmým následkom viery. Nik nedôveruje Bohu, ak ten pre neho nie je najprv veľkou skutočnosťou, ktorá vnika do srdca človeka vierou. Viera v Boha umožňuje dôveru v neho. Povzbudený darmi viery sa dúfajúci vydáva na cestu vedúcu k Bohu. Takisto niet plnej viery bez nádeje (kto dúfa, dôveruje Bohu ako svojej spásy, a vo viere to koná s ešte väčšou silou). Súčasne je nádej začiatkom lásky. Keby však nenapredovala k dokonalej láske (cez žiadostivú), tak by ostala bez formy, dokonalá láska teda zdokonaľuje nádej, G II/a 204.

Veriaci, tvrdí Špiner, verí v dielo, verí, že človeka treba vytvárať. Keďže je človek bytosť žijúca v nádeji, tak sa aj rozvíja. Nádej je aktom osobnej existencie a takto odlišná od rozmanitých hnutí mysle, DŠ 65. Nádej konštituuje jej obsah, ktorý sa nachádza v jej vnútri. K tomuto obsahu sa nádej vzťahuje neporovnateľne intímny spôsobom. Jedná sa o štruktúru bytia, ktorá prekračuje psychický subjekt. Jej obsah je jej imanentný. Tento obsah existuje len v nej a nádej existuje len vtedy, ak smeruje k tomuto obsahu¹¹. Pre Špinera je každý mravný skutok aktom nádeje, pretože je založený na viere v zmysluplnosť mravného konania, ktorá môže byť zjavená až v absolútnej budúcnosti Božej¹².

Nádej je veľká inšpirácia étosu. Má *vždy* etický aspekt a preto je integrálnou súčasťou etiky. Naopak, etika má vždy takisto teologický aspekt a do tejto miery spočíva v nádeji, DŠ 66.

Nádej získava svoje usmernenie presnejšou predstavou určenosti človeka pre večnosť, je základnou podmienkou humanity v kresťanskom zmysle a nakoniec aj humanity vôbec. Nádej na transcendentnú budúcnosť nesie so sebou istú *relativizáciu prítomnosti*.

10 Nádej znamená povedať, že je lepšie byť ako nebyť. Teda už vnútorná túžba po Bohu je stopou samotného Boha vo mne. Moja agónia a extáza očakávania radosti, akú tento svet nemôže dať, sú zaručenými znakmi toho, že som bol stvorený pre toho, ktorý je radosť sama, PK 76.

11 Špiner tu cituje z diela Paula Ludwiga Lansberga, *Zkušenost smrti*, Praha, Vyšehrad 1990, s. 138, *por.* DŠ 66.

12 Budúcnosť nádeje je budúcnosťou sveta a aj budúcnosťou mojej vlastnej osoby, ktorou sa mám naplniť, DŠ 66.

Nádej dôveruje v istý proces dozrievania, DŠ 70. Ide o dôveru, ktorá speje ku svojej budúcnosti a v tomto akte je samotnou trpezlivosťou¹³, DŠ 71.

Dejinné ospravedlnenie nádeje vidí kresťan v dejinách spásy, zvlášť v príbehu Ježiša Krista, jeho smrti a zmŕtvychvstania (1 Kor 15, 15- 22).

Z pápežov sa v značnej miere zaoberal nádejou Ján-Pavol II.¹⁴ a úplne najaktuálnejšia je encyklika Benedikta XVI. *Spe Salvi* (Spasení nádejou)¹⁵.

NÁDEJ VO SV. PÍSME:

SZ nádej

Celý SZ je vtelením nádeje (KHP II 78), kde sa jedná o vzťah človeka a Boha, P I 176. Kresťanská nádej preberá vzor v nádeji Abraháma (proti nádeji v nádeji uveril- Rim 4, 18). Abraháмова nádej je zrodením teologálnej nádeje¹⁶. Grécke slovo pre nádej je *elpis* a vyjadruje očakávanie ako dobrej, tak aj zlej budúcnosti. Hebrejské *Tikwáh* je zase nádej ako napäté očakávanie, vždy kladné očakávanie budúcnosti (spásy) na základe zmluvy. Pred vstupom do svätej zeme ide o nádej zabratia zeme a potom nádej na deň Pánov, Božiu ochranu a požehnanie, čo predpokladá poslušnosť, G II/a 170. Po babylonskom zajatí ide o nádej v novej zmluve, ktorá obnoví Izrael a neskôr sa vkladá nádej do kráľa, ktorý je Bohom pomazaný, S 127. Nositeľ nádeje je teda ľud Izraela (až druhotne jednotlivec), Ba 47. Nádej tu má teda kolektívny charakter.

Očakávanie Mesiáša je hlavným predmetom nádeje Izraela, AH 95. Mesiášska nádej bola síce najprv svetská¹⁷, ale postupne sa mení. Najprv sa očakával vek spravodlivosti,

13 Očakávať znamená dávať. Všetko naznačuje, že o nádeji sa dá hovoriť len tam, kde existuje tajomná komunikácia medzi dávajúcim a prijímajúcim, ako výmena, počiatok duchovného života, DŠ 71. Lansberg hovorí o nádeji ako aktualizácii tvorenia, *ibid.*, s. 139. Nádej sa teda javí ako prienik v čase, Špiner tu hovorí o prorockej povahe nádeje, DŠ 72.

14 V knihe *Prekročiť prah nádeje*, Nové mesto, Bratislava, 1995 Ján-Pavol II. hovorí: „Diskutovať o morálnych problémoch bez toho, aby sme vzali do úvahy základy našej nádeje je zbytočné, dokonca vedie k omylu.“, s. 20.

15 Benedikt XVI. Vydal encykliku *Spe salvi* (SS) 30. novembra 2007: http://www.kbs.sk/do_pdf/index.php?cid=1199729367

16 Pinckaers ukazuje tri etapy Abrahámovej nádeje: jeho formáciu, jeho skúšku a jeho završenie. Abraháмова viera pretvára jeho nádej tým, že do nej vovádza nový prvok, ktorý tu odteraz bude hrať základnú úlohu: už sa nejedná len o nádej človeka, ale táto sa stáva stále viac nádejou v Boha, v jeho moc ako základ celého života a otcovstva. Túto nádej dedil od neho jeho syn Izák ako budúcnosť prisľúbenia, P I 177. Skúška nádeje pri obetovaní jeho syna je tu podmienkou jeho plodnosti cez dar lásky. Táto nádej v Boha bola darom požehnaní a završila sa budúcim ovocím prisľúbenia, P I 178.

17 Piegsa rozoberajúc Balthasara hovorí o generickej nádeji vzkriesenia národov a nie jednotlivcov. Túto teóriu obhajoval aj F. Kafka a K. Marx a dnešní predstavitelia sionizmu. Tomuto pojmu zodpovedá morálka povinnosti solidarity a vernosti spoločenstvu, PP II 142.

dobrá vláda, sloboda od utláčania, čas hojnosti, bohatá žatva, harmónia a mier¹⁸. Postupne tu však vnikajú aj také ciele modlitby a túžby ako požehnanie, milosrdenstvo, spravodlivý súd, odpustenie a spása od Pána (oproti nádeji v modly, bohatstvo, moc a náboženské praktiky), KHP II 79. Trpké skúsenosti vyhnanstva a zániku monarchie ukazujú Mesiáša pod rúškom Božieho sluhu, trpiaceho pre spásu ľudu a ako „Syna človeka“ zakladajúceho eschatologické kráľovstvo. Predsa však táto nádej nedosahuje svoju celistvosť, G II/a 172.

V SZ sa nádej objavuje vždy po boku Božej bázne a obidve spoločne sú znamením spravodlivého a zbožného človeka, KHP II 78. Hýbateľom nádeje je Pánovo zaslúbenie pre Izrael a spomínanie na veľké skutky Pánove, KHP II 80. Naplnenie Božieho zaslúbenia a mesiášskeho očakávania záviselo vždy na vernosti Božieho ľudu¹⁹.

NZ nádej

U synoptikov niet slova *nádej*, avšak realitu nádeje tu vyjadrujú slová ako *hľadať* a *očakávať*, KHP II 80. Ježiš hlása blízkosť Božieho kráľovstva, ktoré však musí rásť. Toto kráľovstvo prináša Božiu vládu nad ľudstvom a svetom a prislúbením pre všetkých, ktorí žijú podľa Božej vôle, avšak zvlášť pre tých, ktorým bola upretá láska a spravodlivosť. Tí, ktorí zaostávajú za zákonom Božieho kráľovstva nebudú vylúčení, ale potrebujú obrátenie. Božie kráľovstvo vyžaduje premenu sveta v zhode s Božou vôľou a prikázaním lásky, KHP II 81. Prítomná spása bude dovŕšená na konci vekov. Podmienkou účasti na Božom kráľovstve je vytrvať v nasledovaní Krista, Ba 47. Odmena pre trpiacich a utláčaných na konci vekov nechromuje činnosť vo svete, keďže každý bude vydávať počet zo svojich talentov. Podobenstvo o poslednom súde ukazuje, že hlavným merítkom bude účinná láska k blížnemu. Aj pre pozemskú činnosť však Ježiš sľubuje podporu (Mt 16, 18; Mt 28, 10; Mt 10, 19).

KKC sa zvlášť zmieňuje pri nádeji o blahoslavenstvách (§ 1820), ktoré zameriavajú ľudskú nádej k nebu ako ku zemi zaslúbenej a ukazujú cestu skúškami, ktoré čakajú Kristovho učeníka (Rim 12,12). Pre zásluhy Ježiša Krista a jeho umučenia nás Boh uchová v nádeji, ktorá nezahanbuje.

Blahoslavenstvá, dodáva Pinckaers, sa prezentujú ako Ježišova odpoveď na otázku po nádeji. Sú umiestnené v línii židovskej nádeje prislúbenia daného Abrahámovi, Mojžišovi a Dávidovi, ale dvíhajú sa vyššie: z nádeje na obsadenie zeme a jej obrany až k

¹⁸ Toto nazýva Beneš prvotné predmety nádeje SZ spolu s potomstvom. Proroci však bojovali aj s opovážlivou nádejou, ktorá sa týkala Božej prítomnosti v chráme. Nakoniec sa ale Jahve ujme verných zbytkov Izraela a obnoví kráľovstvo, Ba 47.

¹⁹ Nevernosť oddaľovala alebo prerušovala plnenie prislúby a má za následok Boží súd.

nádeji na prichádzajúce Božie kráľovstvo. Takto napĺňajú blahoslavenstvá SZ nádej ako evanjeliový zákon, ktorý spĺňa prikázania Mojžišovho zákona, P I 178.

Nádej u sv. Pavla je rozlišovacie znamenie kresťanského bytia. O pohanoch sa hovorí, že žijú bez nádeje (1 Sol 4, 13; Ef 2, 12), ES 191. Pavol zreteľne rozlišuje nádej od viery. Nádej je u neho založená na neotrasiteľnej dôvere v nikdy nezlyhajúcu Božiu lásku²⁰ (Rim 8, 31–39). Plodmi tejto nádeje sú radosť a pokoj (Rim 12, 12; 15, 13). Kresťania majú prinášať ovocie všetkých dobrých skutkov a rásť v poznaní Boha (Kol 1, 9), teda nádej musí mať svoju formu aj v pozemskom živote (2 Sol 3, 12), G II/a 182.

Keďže sv. Pavol nepoznal Krista pred vzkriesením, je jeho nádej úplne postavená do obdobia medzi Kristovým vzkriesením a jeho druhým príchodom (1 Kor 1, 7; 2 Kor 1, 14; Flp 1, 6.10; 2, 16). Nádej dáva Pavlovi istotu (Rim 5, 5.9), ktorej základom je Kristus. Je tu napätie medzi istotou nádeje zaručenou Bohom a neistotou spásy, pochádzajúcej z ľudskej slobody. Vyžaduje však našu spoluprácu dobrými skutkami (Rim 14, 10; 2 Kor 5, 10). Pohľad na Boha dáva nádej, naša nestálosť vnuká bázeň (Fil 2, 12; Rim 11, 20–22). Bázeň by viedla k zúfalstvu, keby Boh človeku nedaroval počiatok spásy (Flp 1, 6).

Výrok „V nádeji sme spasení“ (Rim 8, 24) ukazuje na historickú skutočnosť spásy a sviatosťnú prítomnosť, ale nádejou sa vykúpenie ešte musí završiť. Nádej je tu postojom kresťana, ktorý dúfa, ako aj predmet, v ktorý dúfa, G II/a 176. Neviditeľný predmet je však oveľa skutočnejší, pretože viditeľné veci sa pomínú, kým neviditeľné sú večné (2 Kor 4, 18). Kresťan už má účasť na dobrách Božieho kráľovstva a zároveň očakáva úplné a definitívne začlenenie (1 Kor 6, 9; 15, 50; Gal 5, 21).

Sv. Pavol má trojaké vyjadrenie nádeje (S 128)²¹:

dôvera- v Božie prisľúbenia

očakávanie- budúcich statkov

trpezlivosť- v očakávaní

Dúfajúci sa vyberá cestou dôvery vo viere do budúcnosti a siaha po vzdialenej záchrane. Nádej sa nezakladá na ľudskej realizácii obrazu budúcnosti, ale práve naopak,

²⁰ Napriek tomu, že nádej nestojí vo svätom Písme samostatne oproti viere alebo láske, sv. Pavol hovorí o Bohu nádeje (Rim 15, 13). Boh, v ktorého veria kresťania je Boh, ktorý im skrze svoje konanie dáva dôvod na nádej, ES 192.

²¹ Schockenhoff uvádza inú pavlovskú triádu, ES 192:

Soteria (záchrana, alebo spása)- 1 Sol 5, 8. Táto pomáha v pokušeniach a beznádeji tohto života. Je bezpečnou kotvou duše (Hebr 6, 19), ktorá preniká tam, kam došiel Ježiš (LS 71). Nádej je aj zbraňou ochraňujúcou v boji o spásu.

Zoe (eschatologická spása) na večný, neporušiteľný, skutočný a trvalý život (Rim 2, 7; 5, 21; 6, 22).

Doxa (sláva)- ako nával nádeje (Rim 5, 2). Kresťanská nádej sa pozerá na slobodu slávy Božích detí (Rim 8, 21).

na bezhraničnej dôvere v Boha, ktorá nehľadá na seba samého²². Neotrasiteľná dôvera v Božiu záchranu kladie nádej na úroveň eschatologických čností bdelosti a trpezlivosti²³, ES 192.

Karl Matthäus Wolschitz v pavlovskej teológii nádeje uvádza sekvenciu trpezlivosť-osvedčenie-nádej ako znamenie eschatologickej existencie, ktoré sa prejavuje v ustaní tlaku protirečivej prítomnosti v nádeji a trpezlivom vytrvaní²⁴. Hlavne zmŕtvychvstanie Krista je zárodkom kresťanskej nádeje. Nejedná sa o automatizmus, ale vyžaduje sa duch obrátenia pre všetkých (uvádzanie spásy do skutku „s bážňou a chvením“ - Flp 2, 12). Kresťanská nádej preberá zodpovednosť za budúcnosť celého stvorenstva (Rim 8, 18–25). Táto nádej nie je individualistická, ale je založená na spojení s Kristom a smrťou očakáva plnú účasť na jeho sláve aj pre Božie stvorenie.

V Liste Hebrejom je hlavným motívom nádeje sv. Pavla Božie zaslúbenie a vernosť, a nie zákon (Hebr 10, 23²⁵; 6, 11–20). Nádej je tu aj skutočnosť konečného (nadzemského) cieľa a trpezlivé očakávanie, kotva duše (Hebr 6, 18–20), je lepšia ako SZ nádej (Hebr 7, 19), dáva stále novú silu a motivuje k láske k blížnemu (Hebr 13, 1–21), Ba 49.

Sv. Peter posilňuje v prenasledovaní príkladom trpiaceho Krista a krásou budúceho cieľa (znovuzrodenie pre živú nádej-1 Pt 1, 3; 1, 7; 4, 13; 5, 10). Účinná nádej dobrými skutkami umlčuje protivníkov (1 Pt 2, 15; 3, 15- nádej sa tu rovná viere²⁶).

Sv. Ján používa pojem *zoe* (eschatologická spása) ako centrálny termín jánovskej teológie a kresťanskej viery namiesto synoptického Božieho kráľovstva a pavlovskej Božej spravodlivosti. Jediné miesto, kde sa zjavuje slovo *elpis* je práve u sv. Jána ako nádej v budúcnosť lásky, ktorá nás už teraz má za Božie deti (1 Jn 3, 3). Budeme Kristovi podobní a vidieť ho taký aký je (1 Jn 3, 2). V reči na rozlúčku nás Ježiš ubezpečuje príslubom účasti na svojej sláve (Jn 14, 1–3; 17, 24). Jánova nádej je teda skôr obsiahnutá vo viere.

22 R. Bultmannova definícia nádeje, ES 192.

23 V 1 Sol 1, 3 sa nádej prirovnáva k trpezlivosti (por. Rim 15, 4; 2 Sol 1, 4; 3, 5 a hlavne Rim 5, 3). Zákon rastu nádeje a logika jej dozrievania sa u Schockenhoffa vyjadruje takto: skrze skúsenosť tiesne sa stáva nádej trpezlivosťou. Táto ale, a v nej nádej, ktorá vytrvá v skúške osvedčenia, volá znova nádej a posilňuje ju. Toto by sme mohli nazvať psychologickou definíciou nádeje podľa Rim 5, 3. Nádej je tu niečo úplne iné ako utopické snívanie, alebo žiadostivá túžba, ktorá kladie ruky do lona. Ide skôr o aktívne vytrvanie v utrpení, trpezlivé a bdelé dôverovanie, že Boh sám človeku príde na pomoc vo všetkých tiesňach jeho pozemského života ako všemocná záchrana.

24 K.M. Woschitz, *Elpis. Hoffnung*, Viedeň, 1979, s. 533, por. ES 193.

25 Nádej a viera sú tu úzko spojené, SS 2.

26 SS 2.

Kniha Zjavenia ukazuje prenasledovaným kresťanom výhľad do budúcnosti víťazstva. Vízia nového neba a novej zeme uzatvára kozmickú perspektívu posolstva nádeje NZ (Zjv 21). Táto nádej je obsiahnutá v trpezlivosti, G II/a 184.

Schockenhoff uzatvára biblický pohľad Weberovým názorom, že nádej v NZ nie je ani stav ľudskej existencie, ani anticipované načahovanie sa po otázke toho, čo ešte nie je, ale naopak, na tom, čo už teraz platí nie ako konštatovateľný fakt, ale v zmysle vážnej vzatej Božej skutočnosti v podmienkach tohoto sveta. Preto táto nádej v NZ nemá iný dôvod ako samotného Boha, ES 195. Schockenhoff dodáva, že z biblického hľadiska je nádej dôvera v ešte skrytú skutočnosť Božieho kráľovstva. Táto nádej je oveľa viac ako prirodzené presvedčenie, alebo vrodená veselosť. Preto tradícia chápe nádej ako teologickú čnosť, ako Božiu vlohu a dar Ducha, ES 195.

NÁDEJ U CIRKEVNÝCH OTCOV

V druhom a treťom storočí vládol milenarizmus (chiliazmus), očakávanie tisícročného kráľovstva na zemi, Ba 52. Origenes učil apokatastáziu²⁷ - prechádzanie duše rajom a očisťovaním ohnivým krstom. Presnejšia náuka o nádeji prišla od sv. Augustína - po smrti hneď duša dosiahne odmenu, alebo trest, ktoré však budú úplné až po vzkriesení. Predmet nádeje je osobná blaženosť, nazeranie na Boha tvárou v tvár²⁸. Sv. Augustín uvádza, že dom Božej večnej blaženosti je postavený na základoch viery. Jeho stavba rastie a pokračuje nádejou²⁹.

Teológia STQ ide strednou cestou. Preberá od sv. Augustína, že predmetom nádeje je osobná spása, ale znovu začleňuje do predmetu nádeje aj spoločenské hľadisko³⁰. Nádej je u STQ, podľa Pinckaersa, *čnosťou túžob*³¹ (túžby delí na túžbu po živote, plodnosti, po pravde, po živote v spoločnosti, túžbu po dobre) spojená so životom na všetkých

27 *Apokastasis, apokatastasis* - znovuzavedenie, nový poriadok: táto náuka pochádza už z klasickej gréckej filozofie od platonizmu cez stoikov. Novoplatonizmus takto nazýva návrat duše po odchode. V Sk 3, 21 sa tento výraz objavuje vo Svätom Písme. Najprv sa tým myslelo na teokraciu v miléniu, teda otvorené panstvo Božie bez pozemskej vlády, neskôr predsa len na znovuoobnovenie stavu pred pádom do hriechu, <http://de.wikipedia.org/wiki/Apokatastasis>.

28 Takto zúžený predmet nádeje, dodáva Beneš, stráca svoj spoločenský ráz, stáva sa výrazom individualistickej spirituality typu „zachráň svoju dušu“, Ba 52.

29 *Sermo 27*. Dacík sa pýta: k čomu by boli základy, keby na nich nepokračovala stavba? Niet kresťanského života bez nádeje. A kde je ozajstná viera, je nádeje nadostač, RD 178.

30 Nádej je oživovaná láskou, ktorá nás uvádza do stotožnenia s tými, ktorých milujeme a pôsobí, že túžime po ich dobre ako po dobre vlastnom, Ba 53. Beneš sa chce dnes vyvarovať oboch extrémov: ako individualistického poňatia nádeje, tak aj extrémov prehnaného kolektivismu, ktorý jednostranne zdôrazňuje kozmickú a spoločenskú povahu nádeje, v ktorej zaniká hľadisko jednotlivca. Tento postoj vedie k podceňovaniu významu osobného duchovného života a snahy o vlastnú spásu.

31 Ďalšie vyčerpávajúce dielo o histórii čnosti nádeje v rannom stredoveku až po jeho vrchol ponúka

úrovniach, ktorá nás vedie k šťastiu. Táto nádej obsahuje odvahu k bytiu a jednaniu akceptujúc riziko života, znášajúca trpezlivo námahy a bolesť bez toho, aby ustúpila dokonca aj pred smrťou. Nádej je takisto *dôvera*, ktorá nás podporuje v konaní a rozširuje sa aj na iných, do spolupráce v rodine, spoločenstve, národe. Pomáha nám prekonať aj veľmi ťažké sklamanie, pretože majú svoj pôvod v Bohu darcovi života, snaží sa k nemu vrátiť ako ku zdroju všetkého dobra. Vcelku je nádej pôvodnou spirituálnou energiou v rozvoji, ktorá nám pomáha ašpirovať tak vysoko (aj bez toho aby sme o tom veľa vedeli z dôvodu tajomstva do ktorého nás vovádza), že by nemohla nikdy dosiahnuť svoj cieľ, spojenie v Bohu, keby tento sám nezasiahol, P I 175.

DEFINÍCIE ČNOSTI NÁDEJE:

Nádej ako úkon je Božská, teologická, vliata čnosť, ktorou pre pomáhajúcu Božiu všemohúcnosť pevne a s istou dôverou očakávame z Božieho prísľubu, že dosiahneme večnú blaženosť a usilujeme sa o ňu ako aj o prostriedky na jej dosiahnutie. Uvedomenie si nádeje je splnené zbožným životom a prosebnou modlitbou, S 128.

Pinckaers uvádza definíciu nádeje vo všeobecnosti ako čnosť túžby, ktorá sa vystiera k dobru čeliac s dôverou ťažkostiam, prekážkam a dĺžke času, ktorá ju oddeľuje od svojho objektu, P I 173.

Ide o dôverné očakávanie odpustenia hriechov, Božej pomoci a večnej spásy. Základom nádeje je viera (Hebr 11, 1), AH 95, SS 7. V oddelení od Boha však potrebujeme nádej na znovuspojenie sa s Ním (Fil 1, 10–16, *poz.* SS 4).

STQ: nádej ako túžba (vášeň-*passio*) po dobre, ktoré je ťažké avšak nie nemožné dosiahnuť³². Túto túžbu sprevádza očakávanie splnenia³³, KHP II 78.

Nádej je teologická čnosť, ktorou túžime po nebeskom kráľovstve a po večnom živote ako po svojom šťastí, pričom vkladáme svoju dôveru do Kristových prísľubení a nespoliehame sa na svoje sily, ale na pomoc milosti Ducha svätého (KKC § 1817).

Človek nádejou dúfa v Boha od Boha (sv. Bonaventúra). Nádej je viera v budúcnosť³⁴,

Pinckaersova staršia publikácia o obnove morálnej teológie s veľkou časťou venujúcou sa čnosti nádeje pre správne ľudské jednanie, S. Pinckaers, *Le renouveau de la morale*, ed. Pierre Téqui, 1979.

32 ST II-II 17,1. Peschke dodáva, že táto pasáž nepodáva definíciu presne, ale obsahuje všetky jej prvky, KHP II 77. Günthör sa venuje rozdielu medzi vášňou a čnosťou nádeje. Vášeň nesie v sebe skúsenosť ľudského dúfania a tak prechádza do nadprirodzenej skutočnosti prijatím našej vôle. Čnosť nádeje je Boží dar a súčasne slobodné rozhodnutie človeka ako užívateľa rozumu. Prirodzená čnosť nádeje neexistuje, lebo táto má základ v Bohu tak ako sa dal poznať v zjavení. Tento motív je prístupný v spásanosnom poriadku ustanovenom Bohom, G II/a 187.

33 Nádej teda nie je isté očakávanie, ale patrí sem aj prvok neistoty. Je stále zraniteľná, v pätách jej kráča strach.

34 Nejedná sa tu o nejasný sentimentálny subjektívny prejav. Ide viac (podobne ako u viery) o určitú a jas-

PK 75. Táto čnosť je preto teologálna a Božská, pretože kladie človeka priamo do styku s Bohom ako cieľom a už odteraz ho spája s Bohom ako motívom nádeje, G II/a 193.

Filozofická definícia: nádej je vášeň vznetlivej snaživosti, smerujúca k budúcemu, s obtiažami dosažitelnému dobru³⁵.

TEOLOGICKÉ CHÁPANIE POJMU NÁDEJE

Nádej je jednou z hybných vášní človeka. Scholastika ju zaraďuje medzi vášne. Ak medzi túžbu po určitom dobre a objekte túžby sa dostane prekážka, tak v prípade neprekonateľnej nasleduje ako reakcia zúfalstvo, alebo v prípade prekonateľnej nádeje, že to pôjde. Reakciou je potom elán, optimizmus a chuť do života.

Peschke hovorí, že k podstate nádeje nepatrí, aby jej predmet bol mravne dobrý. To platí len pre čnosť nádeje. Táto sa stáva čnosťou ak neochvejne smeruje k tomu, čo je mravne dobré a hodné lásky. Takéhoto druhu je kresťanská nádej, KHP II 78.

Ludská skúsenosť, dopĺňa Rotter, je stále skúsenosťou pominuteľnosti a túžba ponad ňu presahuje. Avšak každá skúsenosť šťastia je prislúbenie, ktoré prítomný okamžik nemôže úplne splniť. Človek nájde naplnenie svojich túžob len v spáse, ktorá nie je podriadená pominuteľnosti času, ale je večná, NLCHM 338.

Schockenhoff ďalej rozvíja kresťanskú antropológiu tak, že človeka nazýva *bytosťou nádeje*. Človek má oproti zvieratám³⁶ schopnosť dúfať a prekračovať hranice svojho vlastného bytia a takto ukazuje opak svojej konečnosti. Je schopný uskutočniť sám seba jedine tak, že prekračuje seba a svoj svet smerom k otvorenej budúcnosti. Človek je teda transcendentná bytosť upriamená smerom dopredu³⁷, ES 197. Filozofická antropológia

nú odpoveď ako reakciu na Boží podnet, jeho zjavenie. Nielen dúfam, ale dúfam Bohu vďaka jeho prislúbeniu (teda nie „želám si“, alebo „bol by som rád“).

35 Táto definícia vystihuje psychologickú povahu nádeje a vlastnosti dober, ktoré sú jej predmetom, Ba 50. Je mnoho vecí, v ktoré môže človek dúfať (zdravie, sloboda, víťazstvo správnych myšlienok, oslobodenie chudobných a utláčaných, ale u hazardného hráča aj výhra a u falšovateľa peňazí úspech). V tomto zmysle je nádej nie čnosťou, ale afektom, KHP II 77.

36 Zvieratá majú takisto schopnosť strachu a očakávania, avšak nemôžu dúfať. Filozofická antropológia 20. storočia označila človeka za svetu otvorenej bytosti, ktorá je schopná presahovať seba samotnú a z dôvodu svojho nedostatočného „vybavenia“ je prinútená prekračovať svoje prirodzené okolie v excentrickej vzdialenosti k sebe samému (H. Plessner). Svet človeka nie je pevne položený, ale ide o svet ako celok, v ktorom človek stojí v otvorenom horizonte svojho bytia (K. Rahner). Človek mieri k poslednému dobru, ktoré vychádza najavo v jednotlivých dobrách jeho života a v jeho čiastočných skúsenostiach zmyslov, ES 197.

37 Neodlučiteľné znamenie tejto otvorenej bytosti je jeho ohraničenosť a nenasýtiteľnosť. Človek stojí v neprekonateľnom napätí voči ohraničeným možnostiam naplnenia, ktoré sú mu k dispozícii z jeho vlastných síl. Existuje teda paradoxne ako konečná bytosť, ktorá je zameraná k naplneniu, ktoré prekračuje všetky hranice jeho vlastných možností. Jeho charakter je túžbou po nekonečne skutočnom a dobrom, dokonalej spravodlivosti a láske, ktoré nemôže utíšiť pomocou svojich prirodzených schopností, ale ktorá ho už teraz ťahá k odporu voči biede jeho pozemského bytia. Toto je paradoxnosť jeho *conditio humana*, ES 198. Kto

nemôže človeka sprevádzať na jeho ceste k absolútnej nádeji pomocou voči nej položených obmedzení, ale môže ho priviesť k prahu nádeje a ukázať mu, že takáto nádej zodpovedá najhlbším inšpiráciám jeho bytia³⁸, ES 198.

Honek upresňuje, že nádej dodáva silu prekonať prekážky, rozmnožuje optimizmus a ukazuje do budúcnosti ku ktorej má vzťah radostného očakávania, AH 95.

Cieľ nádeje ako jej posledný cieľ je zdarma darovaný Boží dar. Ide o završenie, zbožštenie človeka plným spojením s Bohom. Tento cieľ nemôže človek dosiahnuť vlastnými silami. **Primárnym predmetom (cieľom) nádeje** je Boh ako darca večnej blaženosti.

Sekundárny predmet nádeje sú nutné pomocné (dočasné) prostriedky pre jej dosiahnutie (všetko to, čo v živote treba, aby sme dospeli k spásu): ako milosť pomáhajúca, odpustenie hriechov, dar zotrvať v dobrom až do konca, ale aj materiálne prostriedky pre kľudný život na zemi, nakoľko nám slúžia k dosiahnutiu posledného cieľa³⁹.

Krešťanská nádej však neočakáva nové stvorenie až na konci vekov. Duch Pána bol zoslaný, aby obnovil tvár zeme. Teda Božie kráľovstvo musí rásť už teraz medzi nami. Takto k predmetu nádeje patrí aj obnovenie ľudských srdc v spravodlivosti a svätosti, lepší poriadok súčasného sveta, vytvorenie mieru medzi ľuďmi a národmi, ktoré dopĺňajú eschatologickú nádej⁴⁰.

Dúfame aj v prirodzenú pomoc (napr. udelenie dostatočne dlhého života, aby sme mohli ísť za cieľom). Nakoniec dúfame, že Boh vo svojej láskavej prozreteľnosti vyznačí cestu nášho života tak, aby nás priviedol k sebe ako nášmu cieľu, G II/a 190.

Predmetom nádeje sa dá nazvať aj dobro (plnosť spásy) budúce, obtiažne, dosažiteľné, teda v žiadnom prípade nie zlo. **Zabúdateľný a hlavný predmet nádeje** je Kristova

vydrží toto napätie konečnosti ľudskej existencie a odmietne presahujúcu odpoveď, toho zasiahne stiesňujúci strach (STQ, *Summa contra gentiles* III, 48). A ak nechceme človeka chápať ako chybnú konštrukciu, musíme nejako zobrať do úvahy aj jeho naplnenie.

38 Filozofia nemôže zdôvodniť nádej na večný život, ktorá jediná naplňuje túžbu človeka. Predsa len však môže ukázať, že takéto napriahnutie je podstatné pre štruktúru ľudskej nádeje ako to poukázal G. Marcel: ak sa človek vzdáva takejto nádeje, tak sa uzatvára do seba samého. Toto poznanie vedie k vedomiu uzavretého času ako väzneniu, avšak nádej je prelomením tohoto času smerom k transcencii, ES 198. V akte nádeje prelamuje človek väzenie vlastného Ja smerom k „úniku do spoločenstva“ ku ktorému nádej poukazuje. Človek nádejou prechádza do aktu neohraničenej lásky, ES 199. Marcelova analýza nádeje ukazuje na jej psychologické prvky. U chorého, ktorý dúfa, aj napriek nevyliciteľnej chorobe začína premena nie ako sklamanie, ale ako bezhraničný rast nádeje. Strach a pochybnosti patria do existenciálneho stavu vlastnenia, naopak nádej neodvolateľne patrí k bytiu. Jedná sa o odpoveď vďaka stvorenia a vytvára nezničiteľné ontologické znamenie nádeje.

39 ST II-II 17, 2 a *De malo* 5, 1 ad 5–6.

40 Tradične sa tieto ciele radia k druhotnému predmetu nádeje. Peschke vidí problém len v dostatočne presnom určení týchto menších nádejí, ktoré patria do oblasti duchovných a dočasných prostriedkov, KHP II 83.

parúzia⁴¹ ako dovŕšenie a plnosť Božieho kráľovstva pre vykúpeného človeka, AH 95. Defektom je nádej v neadekvátne dobrá, alebo neprimerané motívy. Keďže sme však bytosťami v tele a nielen dušou, potrebujeme aj nádej pre rôzne dočasné dobrá, LS 73.

K týmto predmetom pristupuje Božie milosrdenstvo, zhovievavosť a vernosť⁴² ako **formálny predmet nádeje**.

Kresťanská nádej spočíva v prísľuboch Božieho zjavenia. Z podstaty je nadprirodzená, aj keď nadväzuje na túžby ľudskej prirodzenosti. Honek vidí predmet nádeje v *čakaní* na účasť na Božom kráľovstve, teda večnú spásu (AH 96) a Peschke hovorí o **poslednom predmete nádeje** o *blaženom spoločenstve s Bohom*. Tradícia k tomuto predmetu pripočítava aj *večný život* alebo *oblažujúce vlastnenie Boha*. Novšie definície v snahe o prekonanie tohoto individualizmu hovoria o **univerzálnom a kozmickom predmete nádeje**. Definujú ho ako integrálnu spásu, plnosť mesiášskej ríše, zavŕšenie Božieho stvoriteľského plánu a zdokonalenie všetkých vecí v Kristovi ako hlave vesmíru, KHP II 82.

Predmetom nádeje a aj **motívom** je nakoniec vždy Boh (*viz.* SS 3). Zdolanie prekážok očakáva človek opäť od Boha pre jeho prísľub. Schockenhoff (ES 194) hovorí o trojakom základe nádeje:

nádej založená na *Kristovi* a sile jeho vzkriesenia (2 Kor 1, 7; Fil 2, 9; Ef 4, 4; 1 Tim 1, 1). Ide o útechu pri prítomnom utrpení a konečnú záchranu pred budúcim ohrozením (2 Kor 1, 9–10). Apoštolská námaha je takisto založená v nádeji v živého Boha (1 Tim 4, 10).

nádej založená na *Bohu*, ktorý oživuje mŕtvych a povoláva z ničoty do bytia (Rim 4, 17). Sv. Pavol tu nehovorí o nádeji v seba samého.

vlastný dôvod nádeje je aj *láska*. V 1 Kor 13, 7 (rovnako Rim 5, 5⁴³) sa táto zjavuje ako **subjekt nádeje**. Láska sa takto rozvíja (1 Jn 3, 2) v rámci lásky, vychádza z lásky Boha Otca a nedúfa v nič menšie ako budúcnosť, ktorá je prisľúbená láske. Nádej sa zakladá na spoločenstve s Bohom. Keď láska spočinie v jej ciele, tak sa nádej mení na vzájomné sebazpoznanie a završuje sa v nazeraní na Boha z tváre do tváre, ES 195.

Základ (dôvod, zmysel, predmet) nádeje, ako osobného nazerania a blaženosti je Boh poznaný vierou a milovaný žiadostivou láskou (*amor concupiscentiae*). Takto to vyjadřila

41 Peschke uvádza Macquarrieho poznámku, že v novej teológii sa Kristov druhý príchod chápal stále viac symbolicky, skôr ako víťazstvo jeho veci než ako jeho osobný návrat. Toto víťazstvo je určite obsiahnuté v nádeji na parúziu, KHP II 80, pozn. 119.

42 Ako viera predpokladá zjavenie toho, čo veríme, tak nádej predpokladá prísľub toho, čo dúfame, T 213.

43 Láska, ako nádej ktorá nás neponechá v hanbe spočíva v láske Božej vyslovenej v našom srdci Duchom svätým. Duch svätý a Božia láska sú takto nazvané ako dvojité garancie, že nádej nemôže sklamať, ES 194.

vrcholná školastika. Jedná sa tu o počiatocnú lásku (*amor initialis*). Toto tvrdenie je dôležité pre pochopenie, že nádej nie je úzko spojená s technikou ani rozumom, ale s láskou⁴⁴. Nádej teda smeruje k Božej láske⁴⁵, ktorej vyššia forma je láska priateľská (*amor benevolentiae*)⁴⁶, ktorá chce dobro milovaného⁴⁷. Ta je dokonalá, teda nebudeme dúfať len v osobnú blaženosť, ale aj v uskutočnenie celého Božieho plánu, v príchod definitívneho Božieho kráľovstva. Dúfame teda v parúziu nielen pre seba, ale pre slávu Božiu a z lásky k Bohu a k bližnému, B II 66. Nádej má takto svoj základ v Bohu, jeho spásonosnej vôli a prísľuboch spásy, v uskutočnení plánu spásy danom v Kristovi a nesenom ďalej Duchom svätým a v jeho zavŕšení v parúzii (teda vo všemohúcnosti, láske a vernosti Boha, ktorý sľubuje a uskutočňuje spásu, G II/a 192).

Podľa Rahnera nádej vychádza z viery a je predpokladom lásky⁴⁸. Bez viery je teda nádej nemožná. Kresťanská nádej sa zakladá na vykupiteľskom čine Ježiša, a tak ju odlišuje od iných nádejí. Piegsa hovorí o nádejných štruktúrach viery: veríme, aby sme mohli dúfať a dúfame, aby sme mohli žiť (milovať), PP II 177. Aj u Honeka sú dôvodom nádeje Božie prísľúbenia. Touto čnosťou vstupuje kresťan na cestu nasledovania Krista, AH 96. Myslenie na spásu nie je podľa neho egoistické, ale ide tu o spoločenstvo Božieho ľudu, spoločenstvo viery, Cirkev.

Motív nádeje je nadprirodzený. Hlavným motívom je všemohúčna Božia pomoc, ktorá nás ubezpečuje, že večný cieľ je dosiahnuteľný (teda Božia ochota prispieť a jeho absolútna moc to vykonať)⁴⁹. Hlavná záruka kresťanskej nádeje je zjavenie Božej lásky v Kristovi a jeho zmŕtvychvstanie ako dôkaz jeho všemohúcnosti a vytrvavej vernosti.

Sekundárne motívy nádeje sú zásluhy Ježiša Krista, jeho veľkonočné tajomstvo, príhovory a zásluhy Panny Márie a svätých, spoločenstvo s nimi, spoločenstvo Cirkvi⁵⁰,

44 J.Mausbach, G. Ermecke, *Katholische Moraltheologie*, II. diel, Münster, ¹¹1960, § 13, s. 92, poz. PP II 178.

45 Honek uvádza, že nádej má byť impulzom a stálou výzvou k obetavej a činorodej láske človeka. Čím viac lásky je v zmysľaní a skutkoch kresťana, tým pevnejšie sú vyhliadky na splnenie toho, po čom nádej túži a k čomu smeruje. Láska bez nádeje je možná len v Bohu, vo večnosti. Pútnikova nádej a jeho láska sa vzájomne dopĺňajú, AH 97.

46 ST I-II 26, 4.

47 ST II-II 17, 8: a skrze lásku bude nádej dokonalejšia. A sv. Ambróz dodáva, že nádej pochádza z lásky. Pri raste lásky bude aj nádej dokonalejšia, PP II 178.

48 K. Rahner, *Zur theologie der Hoffnung*, in: *Schriften zur Theologie VIII*, s. 561–579, Mnichov, 1971.

49 Nevyslovené zasľúbenie Božej pomoci a vernosti je dané už skutočnosťou ľudskej existencie ako povolanie a poslanie a nielen biblickými prísľúbeniami. Inak by boli tieto bez zmyslu, ak by nemali možnosť byť splnené. Základné Božie zasľúbenie je takto implicitne obsiahnuté už v povolaní človeka k osobnému bytiu a k spoločenstvu (Macquarrie). Takto Boh sľubuje človeku, že ho nenechá osamote v jeho úsilí o uskutočnenie životnej úlohy, ktorú mu stanovil, KHP II 83

50 Právě ľudské spoločenstvo nemožno násilne dosiahnuť, ani ho vytvoriť. Je dané iba ako *dar* od druhého

jej ohlasovanie Božieho slova a sviatosti, Božou milosťou spôsobené zásluhy človeka⁵¹. Nakoniec Peschke radí sem aj ľudskú vernosť a úprimnú vôľu, poctivé snaženie a dobré skutky lásky⁵².

PRIESTOROVÁ A ČASOVÁ NÁDEJ (NÁDEJ A VLASTNÁ SPÁSA-NÁDEJ A SPOLOČNÁ CESTA)

Kresťanská nádej sa môže vzťahovať aj na tento svet a ďalej sa môže deliť na nádej pre jednotlivca ako aj pre spoločenstvo⁵³. Raz sa tu jedná o individuálne završenie a inokedy o solidárne spojenie celého ľudstva. Raz sa jedná o dúfanie v niečo, čo je ešte vzdialené, inokedy o završovanie už začatého procesu, ES 200.

Spása je určená členom komunity, tak ako aj jednotlivcom. Ideme v ústrety Bohu ako Cirkev, putujúci Boží ľud. Uskutočnená nádej bude završením ako jednotlivca, tak aj Cirkvi. Preto jednotlivec dúfa s Cirkvou spásu aj pre ostatných členov, ba aj nečlenov Cirkvi, G II/a 190.

Beneš poznamenáva, že chápanie nádeje prešlo u teológov istým vývojom. Takto sa pojmom **horizontálna nádej** označuje nádej obrátená k budúcim udalostiam, naplneniu času. Naopak **vertikálna** nádej chápe svoj predmet metafyzicky ako budúce spojenie s Bohom, Ba 52.

Schockenhoff uvádza snahu teológie posledných desaťročí obmedziť individualizačnú nádej kresťanov na vlastnú spásu a postaviť Božie kráľovstvo alebo večný život do reálneho vzťahu k skutočnosti tohoto sveta. Takýmto spôsobom by sa mala tendencia k zvnútorňovaniu a individualizovaniu nádeje zabrzdiť, ba dokonca otočiť. Túto tendenciu, ktorá viedla k oddeleniu šťastia od spásy, času od večnosti, sveta od Boha, priniesol do vedomia viery sv. Augustín. Naopak moderná teológia nádeje sa pokúša toto rozdelenie prekonať⁵⁴. Tu vidí Schockenhoff tri prúdy:

človeka a jediné, čo môžem ja urobiť je, že sa mu s vďačnosťou otvorím. Toto platí ešte viac v prípade nadprirodzeného spoločenstva človeka a Boha, G II/a 194.

51 Absenciou nadprirodzenej nádeje sa rozmáhajú povery, únik do ezoteriky, okultizmu, rôznych siekt a pseudomystických smerov, prehnaný aktivizmus (aj v Cirkvi, čo vedie k planému sociologizmu organizovaním konferencií, zjazdov a diskusií), Ba 53. Ten, kto dúfa, sa nespoľieha na svoje skutky, ale na Boha, ktorý v ňom pôsobí, G II/a 193.

52 Rôzne prostriedky milosti však súvisia s ľudskou modlitbou a aktmi uctievania Boha. Preto spolu zahŕňajú iniciatívu dobrej vôle človeka (aj keď v oblasti náboženského života). Hriechy a špatný život ohrozujú nádej. Stále úsilie o dobro a Božie priateľstvo a jednotu s Ním však uľahčujú dôvere v Boha a nádeji na jeho prijatie, KHP II 84.

53 Viz. pohľad prof. Peschkeho pri vypočítavaní sekundárnych predmetov nádeje (pozn. 40).

54 Schockenhoff upozorňuje na eschatologické debaty 20. storočia medzi *nouvelle theologie*, politickým i teológiami nádeje, latinskoamerickou teológiou oslobodenia a ekologickou teológiou stvorenia, ES 205.

Univerzálna nádej na spásu pre všetkých ľudí: nádej kresťanov musí byť vždy solidárna nádej na spásu všetkých ľudí (H. de Lubac, G. Marcel, Ch. Péguy a H.U. von Balthasar). Táto línia sa dá vysledovať už v dielach Origenesa a bola potlačená účinkom augustiniánskej teológie⁵⁵. Až filozofia náboženstva a teológia 20. storočia završuje túto snahu tak, že biblické slovo *spoločná nádej* (Ef 4, 4) sa vysvetľuje ako solidárna nádej na završenie pre všetkých⁵⁶.

Ohraničenie nádeje na individuálnu spásu, ktorá prichádza spolu s večným zatratením druhých je z teologického ako aj estetického dôvodu nepripustiteľná⁵⁷.

Solidárna nádej pre všetkých musí už teraz viesť k praxi zmŕtvychvstania, ktoré žije napriek všetkej nespravodlivosti a mnohorakým predzvestiam smrti solidarity v štruktúrach tohoto sveta. Nádej takto získava sociálno-kritickú a zároveň politickú dimenziu. Neuspokojuje sa so súčasným stavom, ale protestuje voči nespravodlivosti a biede, ktorú zapríčinili ľudia⁵⁸.

Súčasná ekologická náuka stvorenia (teológia prírody ako vlastný svedok kresťanskej viery). Sväté Písmo hovorí o novom nebi a novej zemi (Zj 21, 1), sv. Pavol hovorí o nádeji pre celé stvorenstvo (Rim 8, 20- 22). Túžba stvorenia sa neorientuje priamo na zachovanie a záchranu prírody ako etického postulátu, ale na zjavenie sa v nej Božích

55 Schockenhoff uvádza pokus STQ o korektúru sv. Augustína: prítomnosť druhých nepatrí striktne k podstatnému určeniu blaženosti, avšak patrí k jej primeranej a úplne platnej realizácii, ST I-II 4, 8.

56 Touto interpretáciou sa nezameriava nádej len na obchádzku cez lásku pre spásu ostatných, ale završenie všetkých ako súčasť vlastnej spásy sa spolu prisvedčuje a spolu dúfa, pretože vlastná spása predpokladá spásu druhých a spásu celého sveta. V pozadí stojí presvedčenie, že nádej mravne upadne na úroveň bezmocného partikularizmu spásy, ak nebude až do konca dúfať v „my všetci“ a „všetci spoločne“ (v. Balthasar).

57 Z teologického dôvodu preto, lebo takýto partikularizmus nádeje protirečí Božiemu milosrdenstvu a jeho všeobecnej vôli k spásu (Tit 2, 11). Z etického dôvodu preto, lebo to nie je zlučiteľné s láskou. Kto totiž počíta s možnosťou len jedného jediného navždy zatrateného človeka, ten ho už v myšlienkach odpísal a poslal do pekla, a to so všetkými dôsledkami, teda aj s jeho vlastnou pripravenosťou mu tuto na tejto zemi odpustiť a zomrieť po dostatočnom spolužití s ním. Pointa biblickej metafory súdu cieľi totiž na to, aby človek uskutočnil svoju vlastnú spásu v báni a strachu. Naopak zmyslom tejto metafory nemôže byť to, aby druhému, ktorý mení môj život v peklo, sa odmietala možnosť spásy, ES 206.

58 Táto nádej sa pýta po príčinách núdze, za ktorú nesú ľudia zodpovednosť. Súčasne však nezameňuje skutočnosť sveta s jej deficitárnym stavom ako následku hriechu, ale vidí oveľa viac možnosti premeny a lepšie možnosti bytia skutočnosti, ktoré sa v ňom nachádzajú. Nádej sa tak stáva službou prichádzajúceho Božieho kráľovstva, ktoré v praxi vzkriesenia už teraz nastáva. Vzkriesenie Pána je takto len začiatkom završenia sveta. Toto cieľi na nové bytie vnútorného človeka vo viere, nádeji a láske, obrátenie hriešnika a započatie v ňom Božieho kráľovstva. Takto sa má zviditeľniť prichádzajúci deň vykúpenia v živote obráteného kresťana (Origenes). Vzkriesený Pán a Božie kráľovstvo nie sú neutrálne voči štruktúram nášho spoločného života (cenám svetového trhu, otázkam vyzbrojovania, ničeniu prírody, technologickým manipuláciám, materiálnemu schudobneniu a duševne sociálnemu zbedačovaniu človeka). Vzkriesený Pán bude už vopred v tomto živote svoje a Božie kráľovstvo vytvárať a reklamovať stvorenie pre Boha, ES 207.

dcér a synov. Pri návrate Pánovom, kedy mu bude všetko podložené pod nohy a Boh bude vládnuť nad všetkým a vo všetkom (1 Kor 15, 28), dosahuje aj stvorenie svoj cieľ. Boh bude úplne vo svojom svete a svet úplne v Bohu⁵⁹.

Schockenhoff uzatvára, že predsa len blahobyt, zdravie v pokojnom a bezpečnom živote, vydarená ľudská komunikácia, možnosť spoločného hľadania pravdy, teda celé šťastie tohoto sveta nemajú konštruktívny význam pre teologickú čnosť nádeje. Toto označuje nutné hranice všetkých prirodzených pokusov o nádej človeka. Dobrá života, ktorými si poslúži dúfajúci na svojej ceste k završeniu sú mu v očakávaní jeho posledného cieľa predobrazom konečnej spásy. Každé stvorené dobro, po ktorom sa ľudské očakávanie načahuje, vlastní istú podobu s nestvoreným dobrom. Preto môže nádej svoje vlastné naplnenie dešifrovať ako podobenstvo a symbol večného završenia. Jej vlastná úloha bude učiť sa všetky malé nádeje života vidieť ako zálohu na veľké Božie završenie. Dočasné dobrá však len dovtedy ostávajú legitímne predmety nádeje, dokedy uvádzajú dúfajúceho do očakávania väčšieho Božieho naplnenia a privádzajú ho tak k tomu, aby svoju nádej vložil úplne do Boha. Nič nesmie zadržať nádej od toho, aby dúfala v jedno, posledné vo všetkom dúfajúce dobro: nazeranie na samotného Boha⁶⁰. Len neomylný pohľad na svoj posledný cieľ ochráni nádej od toho, aby sa stratila v zážitkoch naplnenia, alebo sklamaní malých a veľkých nádejí tohoto sveta, pred ktorými nikto neunikne, ES 210.

Od čisto ľudského očakávania od budúcnosti (antická túžba po nesmrteľnosti a postulatórna nádej novoveku) sa kresťanská nádej líši dejinným (konkrétnym) príchodom Ježiša Krista k ľuďom a jeho vzkriesením⁶¹. Kresťanská nádej takto nestavia na úspechoch človeka, jeho objavoch a pokroku vedy, podmanení si prírody alebo odstránení chorôb, biedy a núdze. Práve vo vyčerpanom a vypätom svete, v ktorom človek očakáva spásu skrze svoje vlastné úsilie ponúka táto nádej dôvod na vďačnosť a radosť nad tým, že Boh to rozhodujúce už vykonal a aj v budúcnosti konať bude. Cesta nádeje k poslednému cieľu- k spásu, životu v plnosti, k večnej pravde, nesmrteľnému šťastiu, k samotnému Bohu je otvorená pre všetkých vďaka Kristovi. Takto sa začala premena starého sveta v Božie nové stvorenie skrze dielo Ducha. Realizmus kresťanskej nádeje rozvážne počíta s **odporovaním zlému** až do konca tohoto veku, ES 201.

59 Biblické výroky tak smerujú viac k odstráneniu rozdielu medzi Bohom a stvorením ako k identite postulovaného starého stvorenia s novým (K. Barth) ES 208. Všetky tieto prúdy sa opierajú o dokumenty II.VK.

60 ST II-II 17, 1–2, poz. ES 210.

61 Tým, že slovo sa stalo telom, krížom a vzkriesením ukazuje Boh dejinné potvrdenie svojej vernosti, ktorú ohlásil prisľúbeniami a zjavuje svoju slávu svetu. Nádej takto nemusí vymáhať svoje naplnenie, ani neobžalúva svet pre jej nenaplnenie. Sestrami kresťanskej nádeje nie sú pohoršenie a rebélia, ale bdelosť a trpezlivosť, radosť a vďačnosť. Táto nádej vie o sile Božskej lásky, ktorej budúcnosti sa odovzdáva, ES 200.

ISTOTA NÁDEJE A NEISTOTA SPÁSY (VZŤAH BÁZNE A NÁDEJE)⁶²

Nádej je istota spojená s neistotou. Nádej dáva morálnu istotu a neistota spásy vylučuje absolútnu istotu. V Ježišovi dostáva človek spásu, v ktorú dúfa. Dúfajúci nachádza svoju istotu v Bohu, jeho vlastná nestálosť je princípom neistoty. Aspekt neistoty nutne patrí k podstate nádeje, inak by miesto nej bolo len pokojné čakanie. Dôvod neistoty tkvie len v mravnej nedostatočnosti človeka, zatiaľ čo dôvera v nekonečnú Božiu moc, dobrotu a vernosť musí byť bezpochyby nepodmienená, KHP II 82. Nádej je teda nutne spojená s bázňou, darom Ducha svätého, ST II-II 19. Človek musí pevne dúfať a súčasne sa spasiteľne báť (*firmissimam spem*, DS 1540)⁶³, G II/a 196.

Nádej a bázeň sa navzájom prelínajú, doprevádzajú⁶⁴. Čím viac človek túži po Bohu, tým viac sa obáva urážky Boha a odlúčenia sa od Neho. Nádej a bázeň spolu rastú aj zanikajú. Bázeň však treba rovnako ako nádej vidieť ako slobodné a vážne zaujatie stanoviska (účinný strach pred hriechom, ale aj trestom), G II/a 198.

Bázeň rozdeľuje STQ na svetskú (ľudskú), otrockú a synovskú⁶⁵. Synovskou bázňou sa bojíme, aby sme sa nestali nehodnými Božej pomoci skrze hriech. Pravá nádej kresťana je vždy spojená s bázňou voči Bohu. Len tak sa človek odvracia od budúceho zla, pretože vieme, že Boh môže aj trestať, DP 153. Nádej a bázeň sa doplňujú⁶⁶.

Nádej síce nevidí, ale si je istá akoby videla, DŠ 72. O nádeji sa dá hovoriť len tam, kde existuje láska, vtelujúca sa do reality, ktorá by bez nej nebola tým, čím je⁶⁷.

Nutnosť nádeje ku spásu- *necessitate medii*. Vyplýva to zo spasiteľného poriadku

62 Niektorí autori hovoria o nádeji ako istom očakávaní (Noldin), alebo istej dôvere (Marc, Prümmer, Zalba). Iní slovo istý obchádzajú (Mausbach, Schilling, Jone, Alfaro), KHP II 82, pozn. 122.

63 Günthör však upozorňuje, nemožno sa odvolávať na nutnosť Božej lásky, aby sa tak premenila istota nádeje na istotu spásy. Nachádzame sa totiž pred vznešenosťou a tajomstvom Božej vôle a pred tajomstvom spolupráce našej slobodnej vôle s Bohom v otázke spásy, G II/a 197.

64 ST II-II 19, 9 (k 1). Bázeň (*timor*) sa líši od strachu (*metus*). Ak uvažujeme o Božej spravodlivosti rodí sa v našej duši bázeň. Ak uvažujeme o Božom milosrdenstve, tak sa rodí v duši nádej, ST II-II 19,1 (k 2), RD 175.

65 Zapretie Boha z toho dôvodu, že jeho vyznanie by znamenalo obeť je svetská bázeň, ktorá je zavrhnúť hodná. Konanie dobra z bázne, aby sme si hriechom neprivodili večný trest je otrocká bázeň (Boh ako trestajúca moc), ktorá je človeka nedôstojná. Konanie dobra z lásky k Bohu, aby sme ho neurazili je synovská bázeň (Boh ako zvrchované dobro, ktorého sa bojíme uraziť), ide o dar Ducha svätého, ktorý posväcuje (človek sa varuje všetkého, čím by mohol Boha uraziť), RD 173–174.

66 Günthör hovorí, že tieto tak závisia jedna na druhej, že ak jedna zakolíše, pohne to aj druhou. Nedostatok nádeje často speje do pyšnej a fatalistickej ľahostajnosti. Ak zase nádej sa díva len na pozemské veci, tak aj bázeň je zbavená svojho správneho poriadku a človek sa prehnane obáva o veci, ktoré by ho nemali trápiť (strata pozemských dobier) a naopak netrápi sa pre veľké veci (strata večného cieľa), G II/a 199.

67 Len bytosť oslobodená od pút vlastníctva je slobodná pre nádej ako Božskú ľahkosť života. Preto je nádej čnosťou, keďže znamená ostať verný aj v hodinách temna tomu, čo sme v prvej chvíli s nadšením prijali. Túto vernosť však môžeme zachovať, len ak naša dobrá vôľa, ako jediný náš pozitívny príspevok,

chceného Bohom (viera bez nádeje nespája dokonale s Kristom a nevytvára živé údy jeho tela, DS 1531). Sväté Písmo ukazuje na nutnosť nádeje aj ako *necessitate praecepti*, Ba 55. Ide o *pozitívny príkaz* ako viery, tak aj nádeje (Kol 1, 22–23). Tento príkaz zaväzuje na začiatku duchovného života, života viery. Stratená nádej potrebuje nový akt nádeje, AS 96–97. Kto z evanjelia dospel k poznaniu Božích prísľubov je povinný živiť v sebe explicitnú nádej, G II/a 200. Bez nádeje niet lásky⁶⁸.

Takto je nádej treba často prebúdať a obnovovať (spolupracovať s Duchom svätým), najmä na začiatku cesty viery a v nebezpečí smrti, v pokušení, životných krízach, pri obrátení, zvlášť pri prijímaní sviatosti zmierenia⁶⁹. S nádejou treba aj vedome a dobrovoľne súhlasiť.

Vlastným sídlom nádeje je vôľa, ktorá sa vzťahuje k dobru, v ktoré človek dúfa. Ako viera je aj táto čnosťou putujúcich a posilňuje aj dušu v očistci. Keďže nositeľom nádeje je vôľa, tak aj úkon nádeje je úplne dobrovoľný, RD 171. Nádej sa nestráca s každým hriechom, aj hriešnik má totiž nádej a pomocou posväcujúcej milosti môže jej úkony vzbudzovať. Len ten, kto nádej odmieta, ju môže priamo stratiť.

Akt nádeje je potrebné si vzbudiť v čase skúšky⁷⁰, LS 73. Aktuálna nádej je úkon vôle spočívajúci v dôvernom očakávaní (pevnosť a istota sa vzťahujú na Boží prísľub, pripojená obava súvisí s našou spoluprácou⁷¹).

Dacík vymenúva *vlastnosti* Božskej čnosti nádeje, RD 172:

– **Nadprirodzenosť**, ktorá tiahne k Bohu je daná už nadprirodzenosťou jej cieľa aj pohnútky. Nádej je umožnená Božou milosťou.

spolupracuje s podnetmi prameniacimi z ohniska mimo náš dosah, kde hodnoty sú milosťou. Princíp tejto spolupráce ostáva navždy tajomstvom, DŠ 72.

68 **Pri strate lásky smrteľným hriechom, nádej môže trvať aj bez nej, *informis***- deformovaná, nedokonalá, avšak cenná ako prostriedok obrátenia. Nádej sa stráca hriechom nevery, alebo hriechom proti nádeji (lebo viera je základom nádeje), Ba 55. Preto je treba v živote si ju častejšie uvedomiť a odsúhlasiť. Toto sa spĺňa dostatočne zbožným životom a prosebnou modlitbou, S 128.

69 **Preto aj rozhodný boj proti pokušeniu je zahrnutý v explicitných úkonoch napr. modlitby za vyššie dary** (vytrvalosť na ceste k Bohu a dosiahnutie posledného cieľa), G II/a 202. Aj obrátenie z ťažkého hriechu vyžaduje aspoň implicitne úkon nádeje. Ak sa človek zúfalstvom odvracia od Boha, musí sa v akte nádeje k nemu vrátiť.

70 **Okolnosti, v ktorých si zvlášť treba posilňovať nádej sú: snaha o dokonalosť v duchovnom živote, modlitba v pokušeních malomyselnosti**, LS 77. Prvá odpoveď na to, čo človek cíti je často: dúfam. Pri opakovaní otázky prichádza: verím (takto odpovedá Anakim Skywalker vo filme Hviezdne vojny I. na otázku, či ešte uvidí svoju matku).

71 **Istota zo strany Božieho prísľubu nás chráni pred malomyselnosťou a bázeň zo strany človeka pred opovážlivosťou**, T 213.

- **Účinnosť** znamená, že táto čnosť má byť v živote kresťana živá, pôsobivá a účinná vzhľadom k dosiahnutiu dobra⁷².
- **Pevnosť** alebo istá nádej je zo strany neomylného Boha, ktorý nesklame. Človek však zvykne sklamať a preto je nádej spojená, podľa STQ, s bázňou voči Bohu.

ESCHATOLOGICKÁ A POZEMSKÁ NÁDEJ

Marx⁷³ a Nietzsche kritizovali kresťanstvo z dôvodu, že kresťania zanedbávajú činnosť vo svete. Ak sa totiž uspokojíme s nádejou ako očakávaním nepozemskej večnej spásy (len s eschatologickou nádejou⁷⁴), tak zrádzame chudobných a trpiacich v prítomnosti. Naopak, ak obmedzíme naše nasadenie len pre zlepšenie tohoto sveta, tak podvádzame tých, ktorým sa táto nádej neujde pre ich šťastie. Obe tieto teórie však ukracujú kresťanskú nádej o jej špecifickú prechodnú situáciu, ktorá činí z kresťanského bytia tohoto času existenciu pútnika. Takže kresťanská nádej je čnosťou putujúceho človeka, AH 96.

Z naivnej radosti bytia a prirodzeného optimizmu pred budúcnosťou sa takto musíme oslobodiť práve pomocou teologicko-etickej reflexie nádeje, ktorá cez Božie kráľovstvo a vzkriesenie Krista ukazuje na koniec vekov, ES 196.

Je otázne, nakoľko kritická obžaloba kresťanstva, ako nádeje úniku zo sveta bola správna (kritika E. Blocha). Predsalen však existovalo dosť kresťanských prúdov, ktoré túto kritiku potvrdzovalo: manicheizmus, dualizmus, gnosticizmus, novoplatonizmus, apokalyptizmus, jansenizmus ako aj otázky reformátorov: „ako môžem nájsť dobrotivého Boha?“, ktoré mali pred očami len spásu v budúcom živote bez záujmu o úlohy tohoto sveta, G II/a 207. Kritika hlásala u kresťanskej nádeje presun cieľa na druhý svet, ľahostajnosti voči tomuto svetu, odoberanie záujmu o jeho zlepšenie a spolupráce na odstraňovaní zla, sledovanie utópie cudzieho sveta a vyhášania bojovného ducha za krajší svet a za šťastnejší pozemský život⁷⁵. K tomu sa zvlášť vyjadril II. VK.

72 STQ: Nádej pôsobí, že človek speje k Bohu, ST II-II 17, 6 (k 3).

73 Marx požadoval odstránenie náboženstva ako iluzórneho šťastia pre pravé šťastie. Peschke poznamenáva, že Marx hrubo znetvoril a skarikoval kresťanskú nádej, ako ukludňujúci prostriedok, ktorý odvádza pozornosť a energiu od pravých problémov našej aktuálnej situácie a tak oslabuje nádej v prekonanie týchto problémov. Vinu na tom nesú aj samotní kresťania, pre jednostrannosť podania nádeje ako len mimosvetovej záležitosti (J. Macquarrie, *Christian Hope*, Londýn, Mowbray, 1980, s.1), KHP II 78.

74 Alebo inak povedané estetickou, (novo)platónskou nádejou.

75 K tejto debate prispela po II. svetovej vojne aj polemika o živote aktívnom a kontemplatívnom podľa terminológie STQ. Zvlášť H. Arendt začala túto debatu ostrou kritikou STQ (a Cirkvi) vo svojej práci *La condition de l'homme moderne*, ktorú som analyzoval v mojej doktorskej práci: Inocent-Mária Szaniszló, *Les réflexions théologiques sur les pensées d'Hannah Arendt, État de recherche des oeuvres principales*, LIT Verlag, Viedeň, 2007.

DOKUMENTY II. VK O NÁDEJI

GS 21: eschatologická nádej nezmenšuje význam pozemských úloh. Kresťania sú povolani k spolupráci na Božom kráľovstve (GS 34; 57; 67), ktorého zavŕšenie je dôležitou stránkou ich konečnej nádeje.

LG 35: kresťania nemajú skrývať svoju nádej vo vnútri srdc, ale ju vyjadriť v stálom boji voči zlu v štruktúrach života tohoto sveta.

LG 48: obnovenie sveta sa má istým spôsobom reálne už teraz uskutočniť.

GS 39: už teraz existuje predstava o budúcom svete v úsilí o jednotu celého ľudstva. Eschatologickú nádej však môžeme zvestovať, len ak si sami plníme svoje úlohy vo svete. Teda vyžaduje sa snaha o pokrok pre Božie kráľovstvo a jeho rast a o lepšie usporiadanie ľudskej spoločnosti, Ba 56.

GS 43: nemajúc tu na zemi trvalého pobytu, nesmieme predsa zanedbávať svoje pozemské povinnosti. Nádej žitá v zhode s jej pravou povahou neumenšuje pozemské povinnosti, ale robí ich ešte záväznejšími, G II/a 207.

GS 38: pozemský pokrok je rozdielny od rastu Božieho kráľovstva, ale tento môže pomôcť k lepšiemu poriadku ľudskej spoločnosti⁷⁶.

LG 41: Každý však má postupovať bez váhania podľa vlastných darov a úloh cestou živej viery, ktorá vzbudzuje nádej a je čínorodá láskou (PP II 121).

Kresťanská nádej nepovažuje ochotu k činnému nasadeniu ako nadbytočnú, ale naopak, vyžaduje ju. Človek dúfajúci v Božiu spravodlivosť a mier sa pokúša aj o jej postupné uskutočňovanie. Nádej, ku ktorej sme povolani (EF 1, 18; 4, 4) je príkazom, aby sme sa stali prostredníkmi v procese navrátenia všetkých vecí do Kristovho kráľovstva a pod jeho vládu. Táto nádej očisťuje túžby po ľudskejšom usporiadaní tohoto sveta (GS 38). Kresťanská nádej teda vyzýva k premene sveta v perspektíve Božieho stvoriteľského plánu a jeho spásnych zámerov. To by mala byť hnacia sila všetkých pozemských nádejí. Takto človek smeruje k nadzemskému ako aj pozemskému zavŕšeniu, a to z dôvodu samotného Krista, v ktorom žije ľudské spoločenstvo a svet, G II/a 211. Tvorčie nasledovanie napravné a uvádza do poriadku, teda premieňa tvár zeme, na ktorej žije, KHP II 89–90.

⁷⁶ Medzinárodná teologická komisia v Einsiedelne 1976 uvažovala nad teológiou oslobodenia a rozlišovala medzi integrálnym a konštitutívnym obsahom kresťanskej nádeje. Konštitutívny cieľ, na ktorý sa táto nádej orientuje, je konečné stretnutie so zachraňujúcim Bohom, s nestratiteľnou blízkosťou Božej lásky, ktorá v Písme svätom je označovaná ako spoločenstvo s Bohom a osobné nazeranie z tváre do tváre (1 Kor 13, 12). Táto nádej však nie je bez sveta. Jej integrálne časti sú aj starosť o pozemské dobro ľudí a humánne vytvorené podmienky života (K. Lehmann). Dočasné dobrá nádeje (mier, sociálna spravodlivosť, vedecký pokrok a pod.) nie sú *len* symbolom a podobenstvom večnej spásy, ale v istom zmysle aj látkou zavŕšenia, alebo materiálom, ktorý doň vchádza (Gershake), ES 209.

Prvú úlohu **angažovania sa kresťana vo svete** vidí Günthör v *úsilí o dôstojnosť človeka* povolaného k plnému spoločenstvu s Bohom (GS 21). Druhou úlohou je potom *účasť na budovaní novej zeme* (len to, čo už teraz jestvuje bude premenené, teda to, čo človek vykonal v súlade s Božím kráľovstvom - len láska a jej diela ostanú, GS 39), G II/a 214.

Pojem svet má u Günthöra (G II/a 208) podľa zjavenia tri vrstvy (GS 2):

- prvá vrstva hovorí o svete *stvorenom* pre kresťanov charakteristickým tým, že ho stvoril Boh

- druhá vrstva ukazuje na svet *poznamenaný hriechom*, v ktorom sú ľudia spojení vzájomnou závislosťou v štruktúrach hriechu a kresťan mu odporuje nádejou premôcť ho a uviesť do súladu s Božou vôľou.

- tretia vrstva ukazuje na svet *spasení Kristom*, povolaný k premene. Kresťan pracuje na dosiahnutí tohoto cieľa.

Dúfajúci človek vie, že v angažovaní sa pre tento svet je nutné sa často brzdiť bez toho, aby sme prestali odporovať zlému. Akoby všetko odo mňa záviselo a súčasne odo mňa nezávisí nič (1 Kor 7, 29–31). Táto kresťanská nádej nás učí umenie rozlíšiť medzi predposledným priestorom, ktorý vyžaduje všetky naše sily a jediným nutným, ktoré už teraz rezervuje posledné miesto samotnému Bohu.

Preto *Catechismus romanus* ako aj pred ním STQ tradične poukazuje na nácvik eschatologického základného rozhodnutia medzi *už teraz* a *ešte nie* úlohou **modlitby**:

Modlitba sa takto stáva výkladom nádeje pod pohľadom Boha, ktorá sa artikuluje v reči prosby. V modlitbe sa Božia motivácia nádeje stáva účinnou a praktickou. Kto dúfa a očakáva samého Boha a jeho milosti *od Boha*, ten sa bude modliť. Kto dôveruje len vo vlastné sily, bude sa modliť málo, ako zúfalec, čo už nedúfa viac od Boha, G II/a 194. Schockenhoff cituje STQ: V prvom rade nie núdza učí modlitbe, ako o tom hovorí príslovie, ale modlitba posilňuje nádej a uvádza modliaceho sa do svojej dynamiky⁷⁷.

Veľkou školou modlitby je modlitba Otče náš, ktorá ukazuje modliacemu cestu k zavŕšeniu. Zákon modlenia (*lex orandi*) sa takto stáva zákonom nádeje (*lex sperandi*), pretože v modlitbe sa učíme váhu našich starostí a úloh, naše núdze a radosti vidieť Božími očami a takto ich obsiahnuť v ich pravom význame⁷⁸, ES 202.

⁷⁷ ST I-II 17, 4, *poz.* ES 202. Honek dodáva, že čo je predmetom modlitby je aj predmetom nádeje, teda Boh, AH 96.

⁷⁸ „Veľká“ nádej na Božie kráľovstvo prekračuje všetky naše „malé“ nádeje každodenného života a ich naplnenia, avšak nimi neopovrhne (prosba o každodenný chlieb). V tomto malom zážitku naplnenia preukazuje eschatologická nádej skôr realizmus v zdanlivej banalite každodennosti. Očakávanie veľkého naplnenia života nezávďa k zrade starostí a núdze, ktoré nevyhnutne ovplyvňujú pozemský život človeka, ES 202.

Právom sa s dôverou a nádejou obraciame aj na Božiu matku, Pannu Máriu⁷⁹, AH 97. Dúfame aj v príhovor svätých a modlitby a pomoc blízných, RD 171.

Úlohou nádeje nie je človeku vziať stále vrcholy a pády jeho života ako aj trýzniaci pomalý priebeh jeho pozemského života, ale nádej nás učí **odolávať** týmto nepriaznivým skúsenostiam.

Dúfajúci človek sa vyhne zásahu **dočasnosti**, pretože vie, že veci, ktoré sú v tomto živote potrebné a nevyhnutné, nesú so sebou prislúbenia, ktoré nemôžu naplniť. Preto takýto človek prehliadne ilúzie šťastia, ktoré tieto veci ponúkajú a udrží si voči nim správnu vzdialenosť zriekajúcej sa schopnosti, ktorá však nie je opovrhovaním ani podceňovaním. *Zo spojenia s Bohom, z ktorého moci sa nádej buduje, rastie sloboda voči všetkému.* Preto má kresťanská nádej do činenia s miernosťou⁸⁰, ES 203.

KRITICKÉ PRÍSTUPY K NÁDEJI: NEBEZPEČENSTVO UTOPISTICKEJ NÁDEJE

Utópia (*ou topos*- bez miesta) označuje návrh ideálnej spoločnosti, alebo štátu⁸¹. Po Platónovi sa takémuto štátu venoval sv. Augustín a zistil, že Boží štát nie je identifikovateľný s určitou formou spoločnosti. Thomas Morus prvýkrát použil slovo utópia pri hľadaní ideálneho štátu, ktorý je síce želaný, ale nie reálny (1515–1516). Ďalší autori boli dominikán Tommaso Campanella (*Civitas Solis*, 1602), Francis Bacon (*Nova Atlantis*, 1627)⁸² a posledný pokus z lásky k Bohu urobil Leibniz. Po nich prichádzali diela o spoločnosti bez Boha, dokonca proti Bohu, PP II 128.

Popri utópiách založených na rozvoji vedy a techniky popisuje Piegsa aj sexuálne utópie⁸³ a nakoniec aj apokalyptické vízie konca sveta. Na jednej strane hladné národy dúfali v chiliasticko-revolučnú budúcnosť, na druhej strane syté národy rozvíjali pesimistické vízie konca sveta, PP II 136. Kresťanská nádej musí byť inak založená.

79 Pozri aj SS 49–50.

80 Táto nádej odmieta ako poslednú skutočnosť skúsenosť hriechu a nešťastia, núdze a smrti, teda všetky ťažkosti a ťažoby tohoto života, a preto sa stáva slobodnou v trpezlivosti sa dívať v ústrety prichádzajúcemu. V tomto paradoxnom stave oslobodzujú nádej na večný život pre trpezlivý a pokojný život bez ohrozovania starosťami na tomto svete. Je to preto, lebo táto nádej sa zakladá na tom poslednom, a nemusí všetko očakávať od predposledného. Preto sa stáva slobodnou k používaniu vecí tohoto sveta. Takto formuje kresťanská nádej, ktorá ostáva verná svojej pohnútky, osobné konanie a sociálnu prax kresťanov. Chráni od rezignácie a neistoty tak, že súčasne ľudské úsilie o spravodlivosť a mier oslobodzujú od titanskej záťaže nutnosti vlastného uskutočnenia svojho bytia a budúcnosti sveta, ES 203.

81 Za otca všetkých utópií sa považuje Platón, ktorý v *Politeia* písal o ideálnom štáte. Vyžadoval spoločenstvo dobru, ale aj žien a detí. Neskôr sám skonštatoval, že takýto štát nie je reálny (*Nomoi*), PP II 126.

82 Pozri zvlášť SS 16.

83 Jedným z protagonistov bol aj Herbert Marcuse (filozof odporu mládeže) so svojim princípom „dovolené je všetko, čo sa mi páči“. Miesto sexuálneho oslobodenia však prišlo odhododenie všetkých hraníc (Sombart), PP II 134.

Nesmieme naivne preceniť schopnosti človeka, ani svet a človeka zdiabolizovať, PP II 139. Pre kresťanov je svet miesto, kde Božie kráľovstvo už pôsobí, ale ešte nie je završené. Svet je zmysluplným miestom boja voči zlému, ktoré už prehralo. Dnes musia kresťania bojovať proti magickým trendom uznania odosobnených kozmických síl **New Age**⁸⁴.

svetská nádej (komunizmus, demokratizmus, ateizmus)

Ateizmus popiera transcendentnú spásu ľudí a takto svetský život dostáva absolútnu hodnotu, pretože nebude relativizovaný „iným životom“. Z toho vyplýva, že všetko záleží na úspešnosti pozemského života. Možno má utrpenie zmysel ako protest voči štruktúram spoločnosti a ako motív pre ich zmenu. Pre jednotlivú osobu z toho vyplýva rezignácia a neistota. Aj láska stráca v takomto chápaní, svoju prijateľnosť, pretože pri nej ide o obeť a zriekanie sa v prospech druhého. Tam, kde úspešnosť vlastného života sa stáva najvyššou mierou pre zmysel bytia, tam nie je možné pochopiť, z akého dôvodu by sa mal človek zriekať vlastných dobier v prospech iných. Aj jednotlivý človek tu stráca svoj význam a stáva sa kolesom v stroji spoločnosti⁸⁵.

Materialistický komunizmus zase sľubuje a očakáva pozemský ideálny stav ľudstva v beztriednej spoločnosti so spoločným vlastníctvom dobier a ich užívaním zo strany všetkých. Historický materializmus K. Marxa (veda o zákonoch spoločnosti) však nedúfa vo vedu, ale v ekonomicko-politické štruktúry⁸⁶, PP II 130. E. Bloch poukazuje skrze nádej na pozemské kráľovstvo slobody v spoločnosti bez tried⁸⁷. Kresťanská nádej je u neho sfalšovaním ľudskej nádeje a úchyľka od pravého pozemského cieľa plná následkov. Preto treba v dnešnej dobe hovoriť, že jedine Boh je nádejou človeka a nie spásu sľubujúci kolektív, ktorý stráca jednotlivca z očí a popiera jeho osobnú dôstojnosť, G II/a 191.

omyly kresťanskej nádeje tu reprezentuje **chiliazmus**⁸⁸ a jeho nasledovníci, ktorí

84 Ako odpoveď sa ponúka svedectvo kresťanov o ich osobnom vzťahu k Bohu, k Ježišovi Kristovi ako lieku v pochybnostiach doby, PP II 140.

85 Napriek tomu, dodáva Rotter, človek vo svojom vedomí cíti istú transcenciu, ktorá síce nemá veľa spoločného s transcendentným Bohom, ale často so spoločnosťou v súvislosti s nárokom na absolutizáciu. Jednotlivec takto môže byť rýchlo ohrozený, hlavne keď so svojím presvedčením stojí v ceste blahu spoločnosti, NLCHM 338.

86 Marx urobil z proletariátu kolektívneho mesiáša a hlásal, že táto trieda oslobodí celú spoločnosť. Takto vzniklo z marxizmu učenie o spásе, akási náhrada za náboženstvo, PP II 130.

87 E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, Frankfurt 1959, poz. G II/a 168. Na toto dielo odpovedal Jürgen Moltmann z evanjelického pohľadu dielom *Theologie der Hoffnung*, poz. PP II 120.

88 Poz. Zjy 20, 1–10. Oproti chiliazmu, alebo milenarizmu Joachima z Fiore, ktorý počíta s tým, že tretia doba bude doba Ducha svätého (Cirkev kontemplujúcich, budúcnosť) ako tisícročné kráľovstvo završenia vnútrosvetských dejín (po prvom kráľovstve Otca- stvoreni, SZ a druhom kráľovstve Syna- vykúpení, NZ) trvá STQ na nebezprostrednosti celkových dejín vzhľadom na stav ich eschatologického završenia: odkedy je čas Ježišovým príchodom naplnený, neďa sa viac myslieť na nejaký stav prítomného života, v ktorom by sme sa Bohu bližšie dostali, ako už teraz sme, pretože nič nemôže byť bližšie poslednému cieľu ako to, čo k

očakávali príchod Krista a jeho vládu na zemi (valdénski, husiti a joachimiti⁸⁹). Hľadala sa možnosť uplatnenia Božieho kráľovstva na zemi⁹⁰. V období reformácie išlo zase o novopokrstencov (1534) a v 19. storočí utopistov (Saint-Simon, Auguste Comte), PP II 142.

premena vesmíru z prirodzeného vývoja. **Evolucionistický humanizmus**- neobmedzená viera v silu vedy (Jezuita Teilhard de Chardin). Vzostupný pokrok ľudstva a vesmíru k dokonalej jednote a vyššiemu stupňu vedomia ako stotožnenie sa s posledným prenikaním a zdokonalením ľudstva a vesmíru zo strany Krista.

prevteloovanie- Rotter poukazuje na absenciu nádeje v hinduizme. Z tohoto náboženstva nevychádzajú silné impulzy pre prekonanie nerovnosti, alebo núdze. Trpiacim sa odopiera možnosť očistenia. V chápaní, v ktorom život nie je jedinečný, ani význam mravného rozhodnutia nie je najdôležitejší. Každé chybné rozhodnutie sa dá v budúcom živote korigovať. Biblia má úplne iné chápanie mravných základných pojmov, NLCHM 337.

REALIZMUS KRESŤANSKEJ NÁDEJE- BUDÚCNOŠŤ STVORENIA AKO JEHO ZAVRŠENIE V BOŽOM KRÁĽOVSTVE

Nádej očisťuje srdce kresťana, aby sa veľmi nepútal na pozemské skutočnosti a touto slobodou sa viac uschopňoval k spolupráci na pokroku ľudstva. Eschatologická nádej nás ochraňuje pred absolutizáciou pozemských hodnôt⁹¹. Nádej nás vyzbrojuje trpezlivosťou, aby sme nezúfali tvárou v tvár rôznym zlám vo svete.

Kresťanská nádej je niečo iné ako očakávanie lepšej budúcnosti tohoto sveta, aj keď táto môže tu prispieť impulzmi a správne motivovať. Prísľubenia Božieho kráľovstva totiž prevyšujú utrpenia tohoto sveta. Vivianovo historické zhrnutie poňatia Božieho kráľovstva je inšpirujúce. Nakoniec však dodáva, že aj keď ide o pôsobivú víziu pre budúcnosť tohoto sveta a ľudského pokolenia, predsa len ide o *Jeho* kráľovstvo, ktoré Boh dáva, keď usúdi, že sme ho schopní prijať. Je to síce najväčšia milosť, ale predsa len milosť. Boj za sociálnu spravodlivosť, ktorej vízia a prísľub inšpiruje Božie kráľovstvo nemôže byť

nemu vedie. Teda nie je možné očakávať budúci stav tohoto života, v ktorom budeme vlastniť milosť Ducha svätého úplnejším spôsobom ako tomu je doteraz, ST I-II 106,4, poz. ES 201, aj B.T.Viviano, *Kázanie na hore*, Sursum Tišnov, 1992 (BTV), s. 26 (Duch svätý už aktívne pôsobí).

89 Viviano v kapitole „Kráľovstvo Božie v dejinách“ k nim pripája aj Gérarda z Borgo San Donnino (nebezpečná schizma s dôsledkami antižobravých kontroverzií na Parížskej univerzite 1260: „k učeniu musíš ísť naboso“), BTV 22–26.

90 Problematika nastolenia Božej vlády, kráľovstva na zemi bola v dejinách veľmi živá ako podrobne vysvetľuje BTV (jeho hlavné dielo je *Le royaume de Dieu dans l'histoire*, Cerf, Paris, 1996).

91 Pravá nádej nemá nič spoločné s egoistickou túžbou po šťastí. Kresťan dúfa v spásu celého mystického tela, Ba 56.

prijatý bez viery v Boha, modlitbu, života v spoločenstve a bez štúdia⁹². Kresťania majú nádej pre tento svet pomocou NZ Božieho kráľovstva (ako základu pre hlásanie sociálnej spravodlivosti, pokoja a slobody), avšak realizovaného nepelagiánskou cestou. Inak sa dostaneme hodne doľava ku komunizmu, kam radí Viviano aj teológiu oslobodenia v Latinskej Amerike a Moltmannovu teológiu nádeje⁹³. Táto téma Kráľovstva Božieho ovplyvňuje, podľa Viviana, aj dnes vzájomné pôsobenie viery a spoločnosti, politiky a náuky Cirkvi⁹⁴.

Eschatológia (očakávanie završenia, posledných vecí) je učenie o kresťanskej nádeji na završenie. Tejto nádeji bola venovaná aj konštitúcia II. VK GS. Spoluzodpovednosť pre tento svet sa neobmedzuje len na človeka, ale zahrňuje celé stvorenstvo. Ekológia sa stále častejšie chápe ako etická výzva a vedie k bázni pred životom ako takým (týka sa to aj zvierat a rastlín), PP II 146.

Novoveké politické utópie, ktoré snívajú o samozavršení ľudstva, vyžadujú od človeka bezhraničnú obeť v mene očakávaného konečného stavu profánnych dejín sveta, ES 195. Tuto sa kresťanská nádej drží skutočného realizmu o človeku. Neočakáva lineárny pokrok, alebo revolučnú zmenu vznikajúcej budúcnosti, ale orientuje sa na Božie kráľovstvo a zmŕtvychvstanie Krista, ktoré sa završí na konci vekov zmŕtvychvstaním mŕtvych⁹⁵. Takisto sa to týka aj teológie oslobodenia, ktorá nemá nádej redukovať len na tento svet, aby nedošlo k samovykupovaniu človeka⁹⁶, PP II 147.

92 BTV 25.

93 BTV 23. Sem patria známe postavy G. Gutierrez (ktorý ako 70-ročný vstúpil do rehole k dominikánom), Jon Sobrino, Leonardo Boff. Viviano varuje pred chápaním spravodlivosti a pokoja v Lutherovom zmysle ako čosi úplne vnútorné. Tieto pojmy vidí v reálnom kontexte, teda už na tomto svete. Výraz radosť v Duchu svätom (z Ducha svätého) z pavlovskej definície Rim 14, 17 je potom možné vyjadriť pojmom kresťanskej lásky, BTV 17.

94 Toto je veľmi dôležité pre orientáciu Cirkvi do budúcnosti, vzhľadom na jej konkurentov a tých, ktorí sa radi nadchýňajú marxizmom, *ibid.*, s. 26.

95 Táto nádej je vrastená do svedectva o Kristovom zmŕtvychvstaní ako stredu kresťanského spoločenstva. O čom učenci svedčili neboli ich túžby, ale skutočnosť, ktorá sa proti všetkým pochybnostiam presadila: Pán naozaj vstal z mŕtvych. Toto hovorí o budúcnosti pre všetkých, živých i mŕtvych, teda aj zabudnutých. Ide teda o slovo spravodlivosti proti tým, ktorí znižovali význam ľudského života, *Spoločná synoda biskupstiev Západného Nemecka*, Freiburg, 1976, s.51, poz. ES 196.

96 Inštrukcia kongregácie pre náuku viery zo 6. augusta 1984, ktorá sa týka niektorých aspektov teológie oslobodenia a ďalšia z 22. marca 1986 o kresťanskej slobode a oslobodení ukazujú, že len pravda nás naozaj oslobodí. Nádej, ktorú hlásal Ježiš sa nedá oddeliť od nádeje, ktorú žil, pretože ide o jednotu. Subjektívna nádej Ježiša je v Písme ukázaná pri bičovaní, ukrižovaní (iným pomohol, sám si však nevie pomôcť- Mk 15, 31). Táto bezmocnosť Ježiša vo vlastnej veci je pre vodcov národa dôkazom jeho zavrhnutie Bohom (Chr. Duquoc). Nešlo tu o prirodzenú smrť, ale vynútenú. Ježiš nebol revolucionár a predsa bol takto odsúdený. Jeho nádej bola vložená do Božích skutkov. Preto odmietol premeniť kamene na chlieb a prevziať politickú moc. Jeho nádej však nachádza svoju korunu vo vzkriesení. Teológia oslobodenia Južnej Ameriky orientujúca sa na marxistické štruktúry nádeje zabudla na špecifický kresťanský model nádeje, PP II 148.

Triezve rátanie s nedokonalosťou prítomnej doby sa nesmie zameniť za rezignatívne samospokojenie, alebo odkladom nádeje na druhý svet (*contemptus mundi*- utiekanie sa zo sveta). Kresťanská nádej totiž stavia na budúcnosti Božieho kráľovstva, ktoré je už tu, ale jeho završenie ešte nie je dokonalé tak dlho, ako čas bude trvať. Jeho motív je vzhľadom na faktický stav tohoto sveta, kde často hrozí zlo ešte skrytý, predsa však oproti všetkému zdaniu sa s neotrasiteľnou istotou drží tohoto sveta⁹⁷.

Nádejou v kresťanskom zmysle sa teda myslí tá odovzdanosť v perspektíve nikdy úplne nevypočítateľnej budúcnosti, v ktorej sa cieľa naplnenia človek nevzdáva ani vtedy, keď ľudsky videné (pri sklamaní a utrpení) už preň nič nehovorí, FF 48. Ide o obrátenie sa s istou dôverou k tomu, čo príde⁹⁸, CS 34.

Dacík dodáva, že pohania vždy chceli v snahe dostať sa k Bohu, stiahnuť Božstvo z nebies na úroveň človeka. Kresťanstvo naopak vyzdvihovalo človeka k Bohu. Čnosťou nádeje stúpa človek nahor nad všetko pozemské a spája sa s Bohom v túžbe, dokiaľ mu nie je dané viac.

H. U. Von Balthasar hovorí o kresťanskej nádeji ako o nádeji zjednotenia časov⁹⁹. Pohanská platónsko-budhistická nádej je spätné zamyslenie sa nad strateným pôvodom a teda priradená jednoznačne k minulosti. Židovská nádej je jednoznačne orientovaná do budúcnosti. Obe tieto nádeje sú v kresťanstve spojené v minulosti, ktorá je miestom osvedčenia sa. Jednostranná orientácia na minulosť alebo budúcnosť vidí kresťanstvo ako útek pred prítomnosťou. Ježiš však žil ako človek medzi nami a tu aj zomrel. V Bohu ako alfa a omega je spojená minulosť a budúcnosť. V eucharistii slávime tak pamiatku (*memoria*) ako aj nádej (*spes*), ako pohľad na Kristov druhý príchod¹⁰⁰. Preto je pre kresťanov neobhájiteľný útek do utopickej budúcnosti, ani do tradicionalistickej

97 Štruktúra predchádzania je pre nádej kresťanov v nové nebo a svet veľmi dôležitá, pretože spája dokopy prvé stvorenie a eschatologické nové stvorenie, začínajúce vzkriesením Krista a zoslaním Ducha svätého a takto zabraňuje antitetickému rozlomeniu podľa spôsobu dualistickej teológie dejín, ES 201.

98 Vzhľadom na kritiku knihy Kard. Ratzingera, *Zur Lage des Glaubens*, 1985 a jeho odpoveď *Auf Christus schauen. Einübung in Glaube, Hoffnung und Liebe*, Herder 1989 sa vynára otázka o optimizme a pesimizme ohľadne stavu viery a takisto o nádeji a beznádeji (kard. König ho nazval prorokom nešťastia). Kard. Schönborn dodáva, že nádej nemusí byť optimistická, keďže triezvo hodnotí potiaže a odhaduje situáciu: neverí a neočakáva, že pokrok stvorí raj na zemi, ktorý odstráni utrpenie a smrť. Naopak, pravá nádej je založená na Bohu a zakotvená v Ježišovi Kristovi, CS 35.

99 Jeho dielo *Was dürfen wir hoffen?*, Johannes Verlag, Einsiedeln, 1986 vyšlo v preklade pod názvom Hans Urs von Balthasar, *Sila kresťanskej nádeje*, Velehrad, Olomouc 1995. K tomu je ešte potreba pripomenúť dôležitú slovenskú publikáciu Evy Trizuljakovej, *Spravodlivosť miesto nádeje*, Vyd. Michala Vaška, 1998. Autorka hodnotí z kresťanského hľadiska dnešnú postmodernú spoločnosť a končí so záverečným výkrikom: „Nemáme sa čoho báť: Tým, ktorí ponúknu svetu nádej, bude patriť budúcnosť“, s. 123.

100 H.U. von Balthasar, *Die Wahrheit ist symphonisch. Aspekte des christlichen Pluralismus*, Einsiedeln 1972, s. 163–165, poz. PP II 143.

minulosti. Lenže aj opovážlivá nádej na zmenu tohoto sveta len vlastnými silami protirečí kresťanskej nádeji. Kresťan vie, že svet nie je završiteľný ľudským úsilím a predsa neprestáva pracovať v tomto svete. Napriek plánu ich završenie nezávisí od človeka. Musí počítať s neúspechom, ale predsa musí vidieť zápas ako svoju úlohu, PP II 144.

Nakoniec Pinckaers vidí v kresťanskej nádeji, ktorá nás činí schopná žiť život, ktorý nie je z tohto sveta, prostriedok, ktorý nás privádza k dielu na transformácii sveta pomocou milosti Ducha, ktorý čerpá svoju silu z utrpenia a vzkriesenia Pána, a ktorý sa aktualizuje v nás tak, že v nás znova oživa a pokračuje jeho tajomstvo spásy¹⁰¹, P I 183.

Pinckaers dodáva aj **bdelosť** u sv. Pavla ako čnosť vzbudenú vierou v svetlo Kristovo, ktoré sa vráti v parúzii. Ako spozornenie ducha sa táto čnosť spája s teologálnou čnosťou nádeje. Bdelosť vyjadruje charakteristický postoj nádeje v konkrétnom živote, zvlášť v modlitbe a službe. Ide tu o prebudenie srdca, ktoré vstáva v myšlienke na blízkosť Pána. Podľa Ježišových slov sú bdelosť a modlitba jediné schopné uprostred pokušenia udržať otvorené dvere nádeje (apoštoli však práve vtedy zaspali a riskovali stratíť všetku nádej). Bdelosť je nádejou Kristovou v očakávaní a v skutku, P I 184.

ODMIETANIE NÁDEJE

Toto odmietanie bolo charakteristické pre luteránov. Išlo o zavrnutie tézy „dobrý skutok-odmena“. Spravodlivý takýmto spôsobom hreší. Proti bol samozrejme Tridentský koncil v DS 1576.

Nádej odmietali aj kalvinisti, Baiuso a jansenisti, Molinos a Quesnel (je nedôstojné duše dúfať baživou láskou, DS 2212, 2217), dokonca aj Kant (akýkoľvek výhľad na odmenu znehodnocuje etickú hodnotu skutku¹⁰²). Mnohí moderní filozofi tvrdia, že konať niečo zo strachu pred trestom alebo s nádejou na odmenu sa protiví čistej morálnosti, T 215–216.

Učenie Martina Luthera o dvoch kráľovstvách a náuka *Sola Fides* (len viera) viedli podľa Pięsu k dichotómii, ku strate tohoto sveta skrze zdôraznenie nádeje ako eschatologickej kategórie. U Moltmanna, ako aj iných protestantských teológov, to viedlo k špecifickému chápaniu teológie. Klasická definícia Anzelma z Cantenbury *Fides quaerens intellectum*

101 Pinckaers dodáva, že liturgia sprevádza Cirkev troma etapami Kristovho tajomstva počas liturgického roka: časom narodenia a zjavenia, kedy sa slávi narodenie nádeje, pôstom a utrpením sa komunikuje skúška nádeje a nakoniec Veľkou nocou a Turícami ako žatvou nádeje (túto triádu pripodobnil Pinckaers triáde nádeje u Abraháma), P I 183.

102 Beneš oponuje, že *amor concupiscentiae*- žiadostivá láska a *amor amititiae*- priateľská láska sa navzájom nevyklučujú. V Božskej láske- *caritas* sú zahrnuté oba aspekty. Preto nie je nedôstojné človeka milovať Boha pre neho samotného a zároveň od neho dúfať dosiahnutie svojho večného cieľa v láskyplnom nazeraní, B 54.

(viera, ktorá baží po poznaní) bola Moltmannom zmenená na *spes quaerens intellectum* (nádej bažiaca po poznaní)¹⁰³.

HRIECHY PROTI NÁDEJI A TEDA AJ PROTI DUCHU SVÄTÉMU

Čnosť nádeje je stredom medzi opovážlivosťou a zúfalstvom, AH 97. Oba tieto postoje nie sú len duševnými stavmi, ktoré prichádzajú a odchádzajú bez toho, aby ich človek mohol ovplyvniť, ale protichodné chybné postoje voči čnosti nádeje, ktoré chcú jeho bytiu predstierať prevrátenú orientáciu. Obe, *praesumptio* ako aj *desperatio* rušia bytie človeka, ktoré je na ceste k Bohu a mýlia sa takto pri stanovení viatorického (pútnického) stavu jeho existencie. Zakladajú sa na východiskovom bode *teraz* alebo *nikdy* a chcú takto naplnenie nádeje, ktorú dúfajúci v trpezlivom čakaní očakáva prinútiť, alebo navždy vylúčiť. Medzi týmito hriechmi vládne radikálny nesúlady, pretože pochybovanie je najčastejší opak nádeje, a takto ešte nebezpečnejšie ako nevera, alebo dokonca úmyselná nenávisť voči Bohu¹⁰⁴. Očakávanie dočasných vecí bez zreteľa na večnú blaženosť a spásu duše je známkou nepravnej nádeje (najvyšším rozhodcom tu nie je Božia vôľa, ale moja vlastná), DP 152.

Zúfalstvo (*desperatio*) je nielen nedostatok nádeje (beznádej), ale odklon od predmetu nádeje, večnej blaženosti (strata dôvery v Božiu dobrotu a v jeho milosrdenstvo a jeho pomoc pre dosiahnutie spásy, teda nádeje na vyriešenie ťažkostí a zavŕšenie človeka). Je to mylný úsudok (nesprávne presvedčenie rozumu, RD 175), ktorým človek pre svoje hriechy a pre pocity mravnej slabosti považuje večnú blaženosť (a odpustenie hriechov) za nedosiahnuteľnú¹⁰⁵. Takto pochybovačnosť (nedôvera) zbrklo pokladá nádej za navždy nedostupnú (pre dotýčného), ide o definitívne odmietnutie nádeje a nie o slabosť vo viere (Peschke hovorí o nezaujme o povinnosť nádeje a usilovanie sa o ňu). Pýcha odmieta dúfať a z toho vyplýva:

- a) implicitné zúfalstvo - hlása nezmyselnosť života, alebo sa úplne oddáva statkom a

103 Rovnako Anzelmovo *credo, ut intelligam* (verím, aby som spoznal) sa zmenilo Moltmannom na *spero, ut intelligam* (dúfam, aby som spoznal). Tak sa nádej stala hlavným náhonom teologických myšlienok. Na rozdiel od Moltmanna katolícka teológia považuje aj naďalej vieru za základný a všetko zahŕňajúci princíp teológie. Takisto na rozdiel od Moltmanna hovorí katolícka teológia pri vzkriesení Ježiša nie o úplne novom stvorení ako analógii stvorenia z ničoho, ale o osobnej identite ukrižovaného a vzkrieseného Ježiša. Rovnako pojem nové nebo a nová zem neodstraňuje radikálne tento svet, ale ho mení do novej podoby do Božej konečnosti, pri ktorej svet a dejiny nebudú zanechané bez základu, ale dosiahnu svoj cieľ, PP II 121.

104 ST II-II 120, 3.

105 ST I-II 40, 4. Tento stav môžu spôsobovať ťažké rany osudu, stále zlyhávajúce alebo spoločenské osamotenie, zvlášť keď sa človek zároveň odcudzil Bohu a odlúčil sa od neho. Bez viery v Božskú prozreteľnosť sa človek stále viac vystavuje nebezpečenstvu, že v núdzových situáciách stratí nádej. Deje sa to najmä pri veľkej hriechnosti a ťažkých výčitkách svedomia, KHP II 85.

radostiam tohoto sveta a bude hľadať akési uspokojenie v rôznych formách hedonizmu, alebo pseudohrdinského nihilizmu (často oslavovaného v súčasnej literatúre) a radikálneho existencializmu, ale stráca vôľu k práci a životu. Takto prerušuje človek zväzky s Bohom a jeho vôľou a následne aj s blíždymi¹⁰⁶.

b) explicitné zúfalstvo – *priame*: spása je pre mňa nedostupná (rozumový úsudok podnecujúci vôľu), ide o nedostatok snahy prekonávať ťažkosti (pohrdanie sebou samým a odmietanie Božieho milosrdenstva)

– *nepriame*: pohrdanie večným životom

Peschke nazýva extrémnou formou zúfalstva úplnú stratu nádeje a miernejšou malomyselnosť alebo rezignáciu (chabá nádej¹⁰⁷ - *acedia, tristitia*). Günthör dodáva, že vzdialenie sa od Boha vždy nakoniec končí zúfalstvom, teda nedostatkom nádeje, čo potvrdil aj II.VK (LG 16; GS 10, 12, 21). Aj človek, ktorý dúfa, je stále vystavený nebezpečenstvu zúfalstva. Keďže takto sa žiť dlhodobo nedá, tak si človek často vytvára klamné perspektívy. Takto sa prejavuje ľudský hriech, G II/a 188.

Ak ide o prejav **malomyselnosti**, toto nie je zúfalstvo (AH 97), ale skôr diabolské pokušenie, alebo dôsledok chorobného stavu¹⁰⁸. Táto malodušnosť zveličuje strach, chýba jej otvorenosť pre budúcnosť, bojí sa zmien a neistôt zo zmien. Vníma ich často ako ohrozenie. Naopak, ak nejde o depresiu, ale o „studený hriech“, tak ide o odmietanie výhľadu na večný cieľ s plným vedomím. Opakom malomyselnosti je tak pohrdanie večnosťou (nechaj si nebo, ja chcem zem) ako aj hriech nevery. Človek nezúfa, lebo neverí, RD 175.

Rezignácia, alebo **duchovná nechť** (nechť k duchovným veciam) je spriaznená so zúfalstvom. Ide o hriech ako proti láske, tak aj proti nádeji, teda previnenie proti dôvere

106 Najnešťastnejší sú ľudia bez nádeje. Bohabojnosť, naopak, môže zabrániť aktom zúfalstva, ale lenčnosť nádeje ich skutočne môže prekonať, KHP II 85. Zúfalstvu predchádza vlažnosť vo viere, zanedbávanie modlitby, alebo bezmierne oddávanie sa rozkošiam ako náhrade za nedostatočné spojenie s Bohom. Ak sa taký človek nevzchopí, ľahko upadne do zúfalstva. Vina tu je úmyselné vzdalo vanie sa od Boha. Takisto mnohé pokušenia k znechuteniu a malomyselnosti sa musia odháňať, aby nepripravili cestu k zúfalstvu, G II/a 217.

107 Günthör hovorí o nádeji ako dôvere, ale aj túžbe po Bohu ako po pravej spáse a plnom završení človeka. Ak zavinene necítíme žiadnu radosť z Boha a nijakú záľubu v ňom, jedná sa o prípad nudy, alebo duchovnej lenivosti, G II/a 216.

108 Takto sa človek protiví nádeji nedostatkom (*per defectum*). Tu ide o pokušenie proti nádeji, alebo o duševnú nevyrovnanosť (depresie, strach, melanchólia a výčitky spôsobené psychickou záťažou, emocionálnymi poruchami, alebo duševnými chorobami). Pocity skleslosti a zúfalstva tu nemajú v úmysle spochybniť Božiu dobrotu. Vidieť to aj v pokračujúcom duchovnom živote takýchto ľudí a ich modlitbe, KHPII 86. Dá sa teda predpokladať, že tí, čo sa v spovedi vyznávajú zo zúfalstva, považujú omylom psychický stav za hriech, Ba 57. K znášaniu tohoto utrpenia je treba silnej viery a pevnej nádeje ako aj hrdinskú trpezlivosť a odovzdanosť do Božej vôle, aby človek naozaj neupadol do zúfalstva, RD 175.

a duchovnej radosti. Zatrpknutý človek takto odmieta nielen cieľ, ale aj cesty k nemu¹⁰⁹.

Jedná sa tu o unavenú nádej, ktorá sa pasívne podrobuje nedostatočnosti terajšieho stavu bez dôvery v zmenu s Božou pomocou. Verí síce vo večnú spásu, ale neverí už v možnosť lepšieho sveta (pochybuje, že by Boh mal na tom záujem a chcel k tomu prispieť). Takto upúšťa dotýčny človek od ďalšieho usilovania a snaženia. Môže ísť o nedôveru, chýbajúce spoľahnutie sa na Boha, alebo sklamanie a neúspešnú prácu. Ostáva únava bez odvahy a vôle k novému úsiliu. Dokonca sa to nazýva ochranou duše pred novým sklamaním. Ide o rozhodnutie pre realizmus bez vyhliadok na budúcnosť a vzdáva sa aktívneho záujmu o veľké Božie ciele, rozvoj stvorenia a rast Božieho kráľovstva, KHP II 86–87.

Je zaujímavé, že nie Peschke, ale Günthör prichádza s myšlienkou kolektívneho zúfalstva s koreňmi v nespravodlivých sociálnych a politických podmienkach¹¹⁰.

trúfalosť, opovážlivosť (nadmerná nádej) je opovážlivé spoliehanie sa na vlastné sily a na Božie milosrdenstvo. Ide o nerozvážne, nezriadené (neodôvodnené) očakávanie dobra (večnej blaženosti a prostriedkov k nej) alebo pomoci Božského poriadku, teda toho, že Boh mi dá všetko bez môjho mravného úsilia. Ide tu o predčasné spoliehanie sa na to, že sa to splní. Jedná sa o nedostatok potrebnej bázne pred Bohom (bohobojnosti), ktorá predstavuje jeden z podstatných prvkov teologickej nádeje¹¹¹. Zbrklo sa tu predpokladá ako isto splnené to, v čo sa dúfa, KHP II 84. Predsa však táto trúfalosť ešte vystiera ruky za nádejou na eschatologické zavŕšenie, len jej nemiernosť je nesprávna. Teda jedná sa tu o **excesívnu nádej**¹¹². Preto je hriechom voči Duchu svätému (Mt 12, 32), ktorý sa nedá odpustiť, keďže človek sa s konečnou platnosťou a navždy zatvára zachraňujúcej láske Božej¹¹³ (ES 204).

Opovážlivosť podceňuje Božiu spravodlivosť, ktorá trestá hriešnikov. Je to dvojaký predsudok proti nádeji (AH 97):

a) pelagiánsky- dosiahnutie večného života výlučne vlastnými prirodzenými silami, odmietanie Božej pomoci v diele spásy. Koreňom je tu samolúbosť.

109 Podľa STQ sa táto nechúť rodí z vlažnosti, ST II-II 20, 4. Zúfalstvo pochádza z opaku radosti, a teda zo smútku. Dacík dodáva, že skúsenosť ukazuje, že vlažnosť, smútok, melanchólia, ťaživé depresie a zúfalstvo sú pojmy, ktoré veľmi úzko súvisia, RD 176. STQ v ST II-II 35,4 vidí v duchovnej lenivosti jeden z hlavných hriechov, G II/a 221.

110 Günthör spomína kolektívne sebaohlušujúce hýrivé orgie, alebo politické skutky jednej triedy, prípadne celého národa s vinou u tých, ktorí udržiujú nespravodlivé situácie a tak vedú druhých do zúfalstva, G II/a 218.

111 KHP II 84, AH 98.

112 ST II-II 21, 2. Korene opovážlivosti hľadá STQ v márnej sláve (ako prvom z hlavných hriechov) a pýche (ako koreni všetkých hriechov), RD 178.

113 ST II-II 14, 2–3.

b) luteránsky (fideizmus) - dosiahnutie večného života len milosrdenstvom Božím - bez zásluh (len Kristovými zásluhami), bezstarostné spoliehanie sa na Božie milosrdenstvo, ktoré človeka spasí bez jeho spolupráce. Človek si ľahkovážne odpúšťa osobné úsilie o vlastnú spásu (napr. z dôvodu blahobytu). Takto predpokladá svoju spásu istú dovtedy, kým verí v Kristove zásluhy.

c) Predsudok mimo nádeje - nie je v rozpore s nádejou, len z tejto čnosti vybočuje. Jedná sa o dúfanie nezriadeným spôsobom (odkladanie pokánia až na koniec života, raz mi Boh odpustí). Peschke ju nazýva **rúhavá opovážlivosť**. Ide o očakávanie Božskej pomoci pre hriešne jednanie. Človek sa tu spolieha na Boží zásah alebo pomoc, ako náhradu za ľudskú dôkladnosť a úsilie. Toto je pokúšanie Boha¹¹⁴.

Odpovede na otázky a problémy života nie sú ani v opovážlivosti, ani zúfalstve alebo rezignácii, ale v nádeji, ktorá je trpezlivá a vytrvalá. Nádej dáva silu uskutočniť ciele aj napriek ťažkostiam a v tom vytrvať. Základným postojom kresťana voči utrpeniu je nádej, KHP II 87.

Táto nádej dáva silu pozrieť sa do tváre aj tej najtvrdšej skutočnosti, teda výčitkám svedomia, ktorým sa vystavujeme, keď sa v nás prebúdza pravá ľútosť nad krivdami, ktoré naše sebestvo spôsobilo Bohu a iným ľuďom. Keby existoval len strach zo zatratenia, mali by sme dôvod utekať pred výčitkami a vyznaním svojej viny. Avšak nádej na Božie zľutovanie a prísľub odpustenia všetkým, ktorí sa úprimne kajajú, dáva hriešnikovi odvahu prijať bolesť ľútosti nad svojim hriechom a s dôverou sa modliť. Nádej tak otvára možnosť nového života a návratu k Božej láske a k spoločenstvu s Bohom a ľuďmi. Trpezlivá vytrvalosť v núdzi sa stáva znamením pevnosti našej nádeje, KHP II 88.

Kresťanský život je tak stále otvorený k budúcnosti, pre nové začiatky a hľadania. Keďže vieme, že ideme po ceste k plnosti pravdy, sú veriaci ochotní pre dialóg so všetkými ľuďmi dobrej vôle. Nádej je tak potvrdením pútnického stavu človeka, ktorý sa vyznačuje nedokonalosťou a tak aj prístupnosťou k budúcemu zdokonaľovaniu a ochotou odovzdať sa vždy väčšiemu Bohu. Aj ľudia bez vlastnej viny nepoznajúci evanjelium, môžu popri

114 Jedná sa tu o spoliehanie sa na Božie súdy ako náhradu za primerané súdne konanie, alebo nádej v Božské prispenie pri skúške náhradou za zanedbané štúdiá. Sem patrí aj zväčšenie hriechu myšlienkou, že Boh odpúšťa ťažké a početné hriechy rovnako ako ľahké a občasnú priestupky. Takto hrešíme ľahkomyselným hriechom rovnakého druhu. Samozrejme, že Boh odpúšťa skutočne kajúcemu hriešnikovi aj najťažšie hriechy. Je však otázne, či pri odkladaní obrátenia a hromadení hriechu ešte bude nasledovať obrátenie s úprimnou ľútosťou, alebo sa hriešnikovo srdce ešte viac zatvrdí (Häring). Čím dlhšie človek zotráva v hriechu, čím viac hriechov má, tým je ťažšie obrátenie, KHP II 85. K tejto kazuistike prikladá Peschke myšlienku, že nie je hriechom opovážlivosti, ak sa niekto dopustí hriešneho skutku, ktorý sprevádza nádej na odpustenie, ale ktorý je spôsobený ľudskou slabosťou. Mohli by sme to nazvať umenšením matérie, alebo kvality.

implicitnej viere mať aj **implicitnú nádej**. Táto cesta musí existovať z toho dôvodu, že Boh ponúka spásu všetkým a pre nadprirodzenú spásu je potrebná nádej¹¹⁵, G II/a 188–9.

DÔLEŽITÉ PRVKY ENCYKLIKY SPE SALVI

Benedikt XVI. vydal túto encykliku na konci liturgického roku C 2007 ako svoju druhú v poradí. Po *Deus Caritas est* sa tu venuje druhej Božskej čnosti nádeji. Aj keď toto dielo je hlboko teologické, predsa sa len pokúša mnohými otázkami osloviť dnešnú spoločnosť. Paul Badde nazval túto encykliku **manifest proti nihilizmu**¹¹⁶, kedy západ prežíva veľkú krízu nádeje¹¹⁷. Hlavná otázka encykliky je o pôvode nádeje v dnešnej spoločnosti.

Najprv sa pápež pokúša stotožniť nádej s vierou (SS 2) podľa Hebr 10, 22–23. Neskôr dodáva, že viera je podstatou nádeje (SS 10). Pomocou tejto nádeje môžeme poraziť prítomnosť (vychádza z Rim 8, 24). Ak bude budúcnosť istá ako pozitívna realita, vtedy bude aj prítomnosť znesiteľná. Kresťanské poslanstvo je nielen informatívne, ale aj performatívne: evanjelium mení život. Kto má nádej, žije inak, prijíma dar života (SS 2).

Pápež odpovedá na základnú otázku: v čom spočíva nádej ako vykúpenie? *V poznaní skutočného Boha, ktorý znamená prijatie nádeje*. Boh je vlastník, majiteľ nádeje. Nádej nás spasí. V kresťanskom prostredí si dnes ani neuvedomujeme, čo znamená vlastníctvo nádeje, pochádzajúcej z reálneho stretnutia s Bohom (SS 3). Stretnutie s týmto Bohom nie je len informačné, ale **performačné**, avšak nakoľko potrebujeme zmeniť náš život, aby sme sa cítili vykúpení nádejou? (SS 4). Toto stretnutie napriek rovnakým vonkajším štruktúram zmenilo spoločnosť zvnútra. Takto sme spoznali osobného Boha, ktorý vládne nad vesmírom (nie prvky vesmíru, zákony hmoty) ako rozum, vôľu a lásku, teda Osobu¹¹⁸ (SS 5). Nemusíme sa už báť zlého (ani smrti)- toto je nová nádej. Z nádeje mnohých svätých oslovených Kristom pramenila nádej pre mnohých iných, žijúcich v temnote a bez nádeje (SS 8). V Kristovi sa ukázal Boh, ktorý nám oznámil podstatu

115 Günthör hovorí dokonca o skrytej implicitnej nádeji v túžbe a dôvere prejavenej v nejakom nekresťanskom kulte (nie nakoľko tento je nekresťanský, ale nakoľko pod touto vonkajšou formou sa človek úprimne snaží oddať nepochopiteľnému tajomstvu Božej spásy), G II/a 189.

116 Paul Badde, *Spe salvi facti sumus*, www.kath.net/detail.php?id=18362.

117 Kard. Luis Martínez Sistach, arcibiskup z Barcelony nazýva túto encykliku **odpoveďou na sekularizáciu**, www.kath.net/detail.php?id=18414. Jeho želanie je, aby sa táto encyklika v kresťanských obciach stala predmetom dialógu medzi kresťanstvom a aktuálnymi kultúrnymi prúdmi. Tento dialóg vedie pápež s humanizmom na úrovni obrazu človeka, teda v antropológii.

118 Kresťanská nádej teda nie je ani utópia, ani princíp, ale Osoba. Nečakáme na niečo, ale niekoho, Biskup Kurt Koch (predseda biskupskej konferencie Švajčiarska), *Der Mensch brauch Gott, sonst ist er hoffnungslos*, Uvedenie k druhej Encyklike pápeža Benedikta XVI. O kresťanskej nádeji, in: <http://www.zenit.org/article-13933?l=german>.

budúcich vecí, čím jeho očakávanie nadobúda novú istotu. Ide o očakávanie budúcich vecí vychádzajúce z už darovanej prítomnosti (SS 9). Čo očakávame od viery, aký večný život? Paradoxom je že človek nechce zomrieť, ale ani žiť na zemi naveky (SS 12).

Pápež sa pokúša hľadať odpoveď na kritiku kresťanskej nádeje ako nádeje individualistickej, ktorá ponecháva svet jeho biede a utahuje sa výlučne do privátnej sféry večnej spásy. H. de Lubac však pomocou cirkevných otcov dokazuje, že spása bola vždy považovaná za kolektívnu skutočnosť a teda nádej má kolektívny charakter (List Hebrejom hovorí o meste a teda spásy v rámci spoločenstva, SS 14). Pravý život je viazaný na existenčné zjednotenie s „ľudom“ a každý jednotlivец ho môže dosiahnuť v rámci „my“. Predpokladá vystúpenie z väzenia „ja“ (SS 14). Ide tu o víziu blaženého života zameranú na spoločenstvo, ktorá presahuje tento svet, ale má čo do činenia aj s budovaním tohoto sveta (inak by večný život na tejto zemi bol nudný¹¹⁹, SS 15).

Myšlienka individualizmu Ježišovho posolstva vznikla v novoveku u Francisa Bacona, ktorého nový vzťah medzi vedou a praxou znamenal nadvládu nad stvorením (víťazstvo umenia nad prírodou, SS 16). Takto vznikla viera v pokrok (SS 17). Takisto Kant dúfa, že Božie kráľovstvo prichádza tam, kde je cirkevná viera prekonaná náboženskou (racionálnou) vierou (SS 19). U Marxa sa kritika neba mení na kritiku zeme a kritika teológie na kritiku politiky. Pokrok k lepšiemu, definitívne dobrému svetu už neprichádza len od vedy, ale od politiky chápanej vedecky (SS 20). Hlavný problém však vznikol po revolúcii: čo ďalej? Predpokladal sa nový Jeruzalem, odstránením protirečenií človek a svet by mali konečne vidieť sami seba. Zabudlo sa však, že človek vždy ostane človekom a sloboda slobodou. Zabudlo sa na človeka a jeho slobodu, čo neusporiada žiadna ekonómia. Hlavný omyl Marxa bol jeho materializmus. Človek nie je produkt ekonomických podmienok, oproti tomu kresťanská nádej je *velkolepou obranou ľudského rozumu a slobody* (SS 21).

V dialógu s autokritickým novovekom sa kresťania znovu musia učiť, v čom spočíva ich nádej, čo môžu ponúknuť svetu. Pokrok má totiž dve stránky: nepochybne otvára nové možnosti pre dobro, ale aj priepastné možnosti zla. Ak technickému pokroku nezodpovedá pokrok v etickej formácii človeka, v raste vnútorného človeka, stáva sa tento hrozbou pre človeka a svet (SS 22). Aby bol pokrok pokrokom, potrebuje morálny rast ľudskosti- rozum možnosti a činnosti musí byť integrovaný otvorenosťou rozumu spásonosným silám viery, rozlišovaniu medzi dobrom a zlom (sloboda a pokrok prinášajú aj možnosť zla). Len vtedy sa stáva skutočne ľudským. *Človek potrebuje Boha, inak zostáva zbavený nádeje* (SS 23).

¹¹⁹ Zem nie je k tomu stvorená, aby sme tu večne žili, čo teda chceme? (Isaak Bashevis Singer), Paul Badde, *ibid.*

Merateľný pokrok je len na materiálnom poli. V etickej oblasti to nie je možné, pretože ľudská sloboda je stále nová a musí sa stále znova rozhodovať. Iní to za nás neurobia, to už by sme neboli slobodní. Sloboda predpokladá, že v základných rozhodnutiach každého človeka a každej generácie bude táto stále novým začiatkom. Teda morálny blahobyť sa nedá zaistiť len prostredníctvom štruktúr (tie budú fungovať, len ak sú v spoločnosti živo prítomné presvedčenia, ktoré sú schopné motivovať pre slobodné prijatie spoločného usporiadania). Sloboda si vyžaduje presvedčenie a toto neexistuje samo od seba, ale sa musí v rámci spoločenstva vydobývať. Pretože človek ostáva slobodný, tak nikdy nebude na tomto svete kráľovstvo definitívne skonsolidovaného dobra. Slobodu totiž treba získavať pre dobro (SS 24).

Človek teda nie je vykúpený zvonku, ale každá generácia znova vyhľadáva správne usporiadanie poriadku ľudských vecí. Veda môže prispieť k humanizácii sveta a ľudstva, ale ak ju neusmerňujú sily, nachádzajúce sa mimo nej, môže človeka a svet zničiť. Moderné kresťanstvo tvárou v tvár úspechom vedy sa z veľkej miery sústreďovalo len na jednotlivca a jeho spásu a tým zúžilo horizont nádeje a nespoznalo veľkosť svojej úlohy (SS 25).

Nie veda, ale láska vykupuje človeka. Ľudské bytie potrebuje nepodmienujúcu lásku. Prostredníctvom Krista sme si istí Bohom (SS 26). Kto nepozná Boha je v podstate bez nádeje, ktorá podopiera život. Jedinou veľkou nádejou človeka, napriek sklamaniam, môže byť len Boh, ktorý nás miluje až do krajnosti (SS 27). Vo vzťahu s ním žijeme a tento vzťah sa vytvára prostredníctvom spoločenstva s Ježišom, ktoré neprehliada druhých (SS 28). Takto odovzdávame ďalej nádej, ktorá pochádza z viery. Popri mnohých malých nádejách života je jasné, že potrebujeme jednu veľkú nádej, ktorá ide ponad všetko.

Nádej na Božie kráľovstvo bola síce veľká, ale pre ľudí budúcnosti a nie pre mňa. A keďže byť pre všetkých je súčasťou veľkej nádeje a šťastným sa nemôžem stať proti druhým alebo bez nich, bola to *nádej proti slobode* (SS 30). Teda ozajstná veľká nádej je len Boh. Že sme obdarení je súčasťou nádeje, Boh je základ nádeje. Jeho kráľovstvo je prítomné tam, kde on je milovaný a kde nás zasahuje jeho láska (len ten kto je zasiahnutý láskou vie, čo je to žiť, SS 31).

Pápež označuje tri miesta školy a precvičovania nádeje:

prvým je **modlitba** (ak ma nikto nepočúva, Boh áno). Sv. Augustín v homílii na prvý list sv. Jána hovorí, že modlitba je cvičenie túžby. Boh rozširuje našu túžbu a tak aj naše vnútro, aby sme boli schopnejší ho prijať. Takto sa stávame slobodní pre Boha a otvárame sa aj pre druhých. Musíme sa však aj učiť modliť (nežiadať povrchné veci, nemodliť sa proti druhému, ale prosiť to, čo je hodné Boha) a takto očisťovať svoje túžby a nádeje. Stretnutie s Bohom prebúdza svedomie pre počúvanie samotného Dobra (SS 33). Modlitba musí byť konfrontácia osobného ja s Bohom, ale aj vedená veľkými modlitbami Cirkvi a svätých (liturgickou modlitbou). Ide o spojenie verejnej a osobnej

modlitby. Tak sa stávame schopní veľkej nádeje ktorá je vždy nádejou aj pre druhých a to *aktívnou nádejou* tak, že udržiavame svet otvorený pre Boha (SS 34).

Každé vážne a správne ľudské konanie je aktívnou nádejou pre lepší svet a otvorenie sa budúcnosti. Ak však nás neosvetľuje veľká nádej, ktorú nezničia malé neúspechy, tak sa toto naše úsilie mení vo fatalizmus (ak nemôžeme dúfať v niečo väčšie ako ponúka politická a ekonomická moc). Božie kráľovstvo nemôžeme uskutočniť našimi silami, je to veľký a krásny dar ako odpoveď na našu nádej (ani si ho nemôžeme zaslúžiť). Môžeme však otvoriť náš svet, aby doň vstúpil Boh (ako to robili svätí, a tak prispievali k spásu sveta). Tak objavíme čisté zdroje stvorenia (a tak spolu so stvorením, ktoré nás predchádza ako dar) podľa jeho vnútorných požiadaviek a cieľov správne konať (SS 35).

Druhou školou a cvičením nádeje je **utrpenie**. Toto je znakom konečnosti našej existencie. Nevieme odstrániť moc zla a viny ako zdroja utrpenia. Boh vstupujúci do dejín tak, že sa stal človekom a trpel, priniesol nádej na uzdravenie sveta. Nádej, ktorá dáva odvalu postaviť sa na stranu dobra aj v beznádeji (SS 36). Takto transformujeme utrpenie pomocou sily nádeje, pochádzajúcej z viery (SS 37). Miera ľudskosti je určovaná vzťahom k utrpeniu a trpiacemu, ako pre jednotlivca, tak aj pre spoločnosť. Ak jedinec nenájde v utrpení zmysel, *cestu očisty a vyzrievania* a cestu nádeje, nedokáže prijať utrpenie druhého, prevziať ho¹²⁰. Schopnosť prijať utrpenie z lásky k dobru, k pravde a spravodlivosti je základnou mierou ľudskosti (SS 38). Zanechanie týchto prvkov ničí samotného človeka.

Je prísľub lásky taký veľký aby bol dôvodom môjho sebadarovania? Kresťanská viera prebudila v dejinách schopnosť prevzatia utrpenia, čo je rozhodujúce pre našu ľudskosť. Takto pravda, spravodlivosť a láska už nie sú len ideály, ale úžasné skutočnosti (Boh chcel trpieť spolu s nami). *Trpieť z lásky k pravde je mierou ľudskosti* (SS 39).

Tretím miestom školy a precvičenia nádeje je **posledný súd**. Perspektíva posledného súdu ostáva ako miesto chápania a uplatňovania nádeje. To dávalo kresťanstvu zmysel pre prítomnosť (SS 41). Protest ateizmu 19. a 20. storočia voči nespravodlivosti sveta a dejín, a tým odmietnutie Boha, sa dial tak, že chcel postaviť na Božie miesto človeka ako toho, kto je povolaný nastoliť spravodlivosť. *Svet, ktorý si sám vytvára spravodlivosť je svet bez nádeje*. Spravodlivosť by nebola možná bez vzkriesenia z mŕtvych (SS 42). Tak existuje aj spätné odňatie minulého utrpenia, náprava nastolujúca právo. Preto viera v posledný súd je predovšetkým a najmä nádejou, ktorej nutnosť sa stala zjavná v otrasoch posledných storočí. Toto je najsilnejší argument v prospech viery vo večný život (SS 43).

120 Na stále opakovanú otázku teodiceie „Kde bol Boh v Osvienčime?“ odpovedal už Robert Spaermann : Na kríži!, P. Badde, *ibid.*

Boh je spravodlivosť a nastoľuje spravodlivosť. V tom je naša útecha a nádej (SS 44). Pomocou modlitby, eucharistie a almužny sa dá pomôcť aj dušiam v očistci ako dôležitý motív pre uplatňovanie kresťanskej nádeje. Naša nádej je vždy zároveň podstatným spôsobom **nádejou pre druhého** a len takto je skutočne nádejou aj pre mňa. Až pomocou pri spáse druhých urobím maximum pre moju spásu (SS 48). K tomu nám pomáha príhovor Márie, hviezdy nádeje (SS 49), aby nám ukázala cestu do Kristovho kráľovstva (SS 50).

Ako spomína komentár *Kleine Zeitung* pápež pracuje na liečení koreňov toho, čo považuje za hlavné nešťastie novoveku: vytlačenie náboženstva zo stredu života¹²¹.

Hlavné talianske médiá si všímajú, že pápež necituje jediný koncilový dokument. Naopak hovorí o raji, pekle a očistci a nazýva omyly a nešťastia po mene (komunizmus)¹²².

fr. doc. ThDr. Ing. Inocent-Mária V. Szaniszló OP, PhD.

SKRATKY A POUŽITÁ LITERATÚRA:

KHP II=Karl-Heinz Peschke, Křesťanská etika, Vyšehrad, Praha, 1999

P= Pinkaers Servais, Les sources de la morale chrétienne, Cerf Paris+Uni Fribourg, 1990

G II/a; G II/b = Günthör Anselm, Morálna teológia, Špeciálna MT- Vzťahy kresťana k Bohu; SSV, 1994

T= Mons. Prof. Tondra František, Morálna teológia, Princípy, Spišská kapitula, 1994

T II= Mons. Prof. Tondra František, Morálna teológia II, Prikázania, Spišská kapitula, 1994

Ba=Doc.Beneš Albert,OP, Božské cnosti, Krystal, Praha, 1997

B II= Doc. Beneš Albert, Morální teologie, Krystal, Praha, 1994

S= Skoblík Jiří, Přehled křesťanské etiky, ; Karolinum, Praha,1997

AS= Dr.Alexander Spesz, Katolícka mravouka, SSV,1948

DP= Dominik Pecka, Umění žít, Katolícka mravouka, Vyšehrad, 1947

121 Thomas Götz, *Wurzelbehandlung für Europa und eine kühne Hoffnung*, in: Verstehen sie Spes?, www.kath.net/detail.php?id=18384.

122 Antonio Socci, cirkevný odborník z novín *Libero* hovorí, že táto encyklika končí epochu koncilového optimizmu a skláňania sa Cirkvi pred svetom, ktorý je v jednej z najväčších kríz v dejinách, poz. Guido Horst (Die Tagespost), *Ein wahrhaft nachkonziliare Dokument*, www.kath.net/detail.php?id=18408. Horst porovnáva túto encykliku s encyklikami Jána-Pavla II., ktorý vždy citoval koncilové dokumenty. Benedikt XVI. sa skôr opiera o cirkevných otcov.

- KKC= Katechizmus Katolíckej Cirkvi, SSV, 1999
KKCK= Kompendium KKC, SSV 2006
VS= Veritatis Splendor, SSV, 1994
GS= Gaudium et Spes, Dokumenty II. Vatikánskeho koncilu, SSV
PS= Peter Schallenberg, Moratheologie/Christliche Gesellschaftlehre, Bonifatius, Paderborn, 2001
ST- Teologická summa svätého Tomáša Akvinského
RD=Reginald Dacík, OP: Mravouka, Krystal, Olomouc, 1946
DŠ=Dušan Špiner, Nástin kresťanskej etiky a jejého významu v hľadání smyslu života, Univerzita Palackého, Olomouc, 2004
AH=Alois Honek, Žijem vo viere v Božieho Syna, Banská Bystrica, 1991
FG=František Gerčák, Poznaj a ver, Morálka, Vydav.Michala Vaška, 2002
JT= Józef Tischner, Ako žiť?, Uvedenie do kresťanskej etiky, Vydav. Serafin, Bratislava, 2005
FF= Franz Furger, Etika seberealizace, osobních vztahu a politiky, Academia, Praha, 2003
BH=Bernhard Häring, Láska je víc než přikázání, Vyšehrad, Praha, 1996
VŽ=Kol.kat.teol., Věda Života, zásady katolícké morálky, Nakl. Řád 1991
PG=Pierre Grelot, Problèmes de morale fondamentale, un éclairage biblique, Recherches Morales 6, Cerf Paris, 1982
ES I= prof. Eberhard Schockenhoff: Naturrecht und Menschenwürde. Universale Ethik in einer geschichtlichen Welt (Prirodzené právo a ľudská dôstojnosť. Univerzálna etika v historickom svete), 1. vydanie nakl. Matthiasa Grünewalda, Mainz 1996
Christoph Schönborn, *Rozhodni se pro život*, Komentár ke KKC o kresťanskej morálce, Karmelitánske nakl. 2000 (CS)
M. Mráz, SJ, *Špeciálna morálna teológia: Dekalóg, Prikázania IV,VI, VIII, IX, X*, vyd. Dobrá kniha, Bratislava 1996 (MM)
B. Fraling, *Dekalog*, in: Rotter-Virt, Neues Lexikon der Christlichen Moral, Tyrolia Verlag, Innsbruck-Wien, 1990 (NLCHM)
P.Joachim Piegsa MSF, *Der Mensch-das moralische lebenswesen, Religiöse grundlage der Moral, Glaube-Hoffnung-Liebe*, Band II, EOS Verlag Erzabtei St. Ottilien, 1997 (PP II)
Ebehard Schockenhoff, *Univerzálny význam Dekalógu* uverejnil Zborník I., Otázky katolíckej morálky v aplikácii na reálie súčasnosti, Katedry Morálnej teológie Teologickej fakulty Katolíckej Univerzity v Ružomberku, vyd. Seminár Karola Boromejského Košice, 2007
Bernhard Häring, CSSR, *Láska je víc než přikázání*, Vyšehrad, Praha,1997 (BH)

- P. Dr. Héribert Jone, O.M. Cap., *Précis de théologie morale catholique*, Expéditions pamphiliennes, Strassburg, 1934 (HJ)
- P. Servais-Théodore Pinckaers, OP: *La vie selon Esprit*, Essai de théologie spirituelle selon saint Paul et saint Thomas d'Aquin, Vyd. Saint-Paul, Luxemburg, 1996 (P I)
- Catechismus Romanus*, 3,2,4, vyd. Rodríguez, Citta del Vaticano-Pamplona. 1989, s. 408–409.
- L. Stanček, *Čnosti*, Spišská kapitula, 2005, (LS)
- Peter Kreeft, *Návrat k čnosti. Múdrost tradičnej morálky v modernom zmätku dnešnej doby*, Redemptoristi, Bratislava, 2007- PK
- Benedikt XVI., Encyklika Spe salvi,
http://www.kbs.sk/do_pdf/index.php?cid=1199729367 , (SS).
- S. Pinckaers, *Le renouveau de la morale*, ed. Pierre Téqui, 1979.
- Inocent-Mária Szaniszló, *Les réflexions théologiques sur les pensées d'Hannah Arendt, État de recherche des oeuvres principales*, LIT Verlag, Viedeň, 2007
- B.T. Viviano, OP, *Kázanie na hore*, Sursum Tišnov, 1992
- Hans Urs von Balthasar, *Síla kresťanskej nádeje*, Velehrad, Olomouc 1995
- Evy Trizuljakovej, *Spravodlivosť miesto nádeje*, Vyd. Michala Vaška, 1998
- Paul Badde, *Spe salvi facti sumus*, www.kath.net/detail.php?id=18362.
- Kard. Luis Martínez Sistach, www.kath.net/detail.php?id=18414.
- SS= Benedikt XVI., Encyklika Spe salvi, http://www.kbs.sk/do_pdf/index.php?cid=1199729367.
- JENČO, J., *Situácia a perspektívy predškolskej katechézy*, Košice, Seminár sv. Karola Boromejského 2008
- JENČO, J., Uvádzanie detí predškolského veku do života modlitby. In: *Oživenie farského spoločenstva ľudovými pobožnosťami*, Zborník príspevkov z odborného seminára, Košice, Seminár sv. Karola Boromejského 2003.
- Biskup Kurt Koch (predseda biskupskej konferencie Švajčiarska), *Der Mensch brauch Gott, sonst ist er hoffnungslos*, Uvedenie k druhej Encyklike pápeža Benedikta XVI. O kresťanskej nádeji, in: <http://www.zenit.org/article-13933?l=german> .
- Thomas Götz, *Wurzelbehandlung für Europa und eine kühne Hoffnung*, in: Verstehen sie Spes?, www.kath.net/detail.php?id=18384.
- Guido Horst (Die Tagespost), *Ein wahrhaft nachkonziliares Dokument*, www.kath.net/detail.php?id=18408.

INNOVATÍV KÖRNYEZET?

A nevelés tudományos lehetőségeiről és társadalmi ellehetetlenüléseiről¹

A rendszerváltás idején, az autokráciából a demokráciába való átmenetben megcsendülő sokféle remény egyike az volt, hogy az egyéni cselekvés lehetőségeinek kitágulásával a magányt, a kiszolgáltatottságot úzheti messzire a társadalom. Napjainkban azonban megéljük azt, ahogyan egy fiatal, sőt akár egy idős magánya, kétségbeesése mellett közömbös tömegek mennek el, még csak egy vállrándításra sem méltatva a dolgot. Sőt, tömegszórakoztatás épül mások legbensőbb lelki, fizikai, szociális problémáinak kitevetésére.

Hogyan torzulhatott el a mai társadalom annyira, hogy már gyanús az, ami a szeretet, a jószándék kinyilvánítása, sőt, veszélyesnek minősül a másokról, valamennyiünkről való felelős gondolkodás? Hogyan eredményezte mindezt az a pedagógia, amelyik a XX. században kiemelt társadalmi szerepet, tudományos figyelmet kapott? Az a pedagógia, amit eszközzé kívántak fejleszteni a gazdaság, a kultúra mindenféle nehézségének leküzdésére.

Mi az ok és mi az okozat? Az új pedagógia következményének tekinthetjük-e a társadalom lelkiállapotát világméretben torzító hatást, vagy csak egy tudomány kisiklásaival találkozunk, amikor alapvető és örök társadalmi küldetése helyett ismét napi gazdasági, politikai érdekek szolgálatába lép, és valójában a pedagógia a kárvallottja mindennek?

Valószínűleg nem lehet, de talán nem is érdemes megválaszolni ezeket a kérdéseket. A balsikerű folyamatok rossz tapasztalataiból nem szabad olyan következtetést levonni, amely a pedagógiát tenné a társadalom alapvető bajainak okozójává, mert ez a

¹ Az előadás változata elhangzott 2009. november 20-án *A pedagógia reménye – a remény pedagógiája* című konferencián a Gál Ferenc Hittudományi Főiskolán a Magyar Tudomány Ünnepe 2009 eseménysorozat keretében.

pragmatikusok – leginkább egyes gazdasági döntéshozók – számára a pedagógia feleslegességét, más, hatékonyabb működésekkel való kiválthatóságát igazolná.

Ezért fontos, hogy minél mélyebben megközelítve és minél többet szóljunk a nevelés igazi tudományos lehetőségeiről, valamint arról, hogy a neveléstudomány művelésében és a nevelési gyakorlatban jelentkező káros folyamatok bár időszakosan ellehetetleníthetik a pedagógiát, de sohasem vonhatják meg tőle azt a jogosultságot, hogy a társadalom jó működésének legfőbb eszközét képezze. Tehát azt, hogy ténylegesen is a társadalmi méretű innováció eszköze legyen.

Mi a helyzet a pedagógiai innovációval, és mennyire innovatív a környezet, ami segíthetné a megvalósulást? Úgy tűnik, hogy innovatív világunkban számos eredménye van a pedagógiai innovációnak is, amit legegyszerűbben lexikon címszóként Trencsényi László úgy határoz meg, hogy az iskola (egyéb nevelési-oktatási intézmény) pedagógiai tevékenysége, hatékonysága fejlesztésének azon módja, melyben meghatározók:

1. a fejlesztés szakmai bázisa elsősorban maga az intézmény, annak belső szellemi erőforrásait az iskola pedagógusai képezik;
2. a fejlesztés általában nem lépi át a hatályos törvényi szabályozás kereteit, bevezetése, alkalmazása nem igényel különleges (jogi) engedélyezést;
3. a fejlesztést általában csupán a közönséges folyamat-ellenőrzés kíséri, vele szemben nincsenek a tudományos kísérletre jellemző elvárások.

A gyakorlatban és a szakirodalomban is százával találkozhatunk a pedagógiai innovációs termékekkel, például a roma gyermekek felzárkózását és integrációját segítő alkalmazásokkal.

Másfelől azonban ott vannak az iskolai nevelés nyilvánvaló és elmélyülő nehézségei, mindenféle pedagógiai innováció dacára is, akár a roma gyermekek említett felzárkózására és integrációjára is tekintettel.

Tehát nem az iskolák, nem a nevelők, és általában sem a neveléstudomány innovációra való képtelenségéről van szó. Akkor mi okozza a pedagógiai innovációs tevékenység társadalmi szintű hatástalanságát, noha az innováció éppen az oktatás-nevelés hatékonyságát hivatott megsegíteni?

A lehetséges okok közül kettőt emelek ki:

- vagy a környezet nem támogatja az innovációt, az innovációs eredmények lényegivé válását, a mindennapi életbe való átvitelét, vagyis nincs megfelelő innovációs környezet,

– vagy az innováció nem megfelelő módszer a nevelés feladatainak társadalmi szintű megoldására.

Az innovációs környezet megfelelősége kérdésének egyik aspektusa a gazdaság aktuális terhelhetősége. A gazdaság viszont akkor terhelhető, ha van elég forrás az innovációra és a források jól hasznosulnak.

Az első kérdés tehát az, hogy van-e elég forrás? Mondhatnánk, hogy a gazdasági válság időszakában erre a kérdésre nem is lehet kedvező választ adni. Vagyis nincs elég forrás. Azért ennyire sem a helyzet, sem a válasz nem egyszerű, tehát összetettebb megközelítést igényel.

Részben sajnálatosan igaz, hogy nincs elég forrás. Mindenképpen figyelemfelkeltő a Magyar Rektori Konferencia részéről is aláírt, 2009. augusztus végén kiadott nyilatkozatnak már a címe is: Lenullázzák az innovációt. Ebben arról van szó, hogy a 2010. évi költségvetésben nullázták az Innovációs Alap mintegy 25 Mrd Ft állami támogatását.

Tudjuk azt is, hogy az elvonások más szférákban, így az oktatás területein, a köz- és a felsőoktatásban is jelentkeznek, elsősorban éppen a fejlesztési forrásokat szüntette meg. Mindez nem követi a fejlett és egyes fejlődő országok gyakorlatát, amelyek a gazdasági válságból való kilábalás egyik legfontosabb eszközének tekintik az innovációt, így kiemelten támogatják azt. Az ezzel ellentétes intézkedés egy nemzeti innovációs rendszert évekre megbéníthat. Másrészt azonban – ha az állami költségvetésből nem is – uniós forrásokból mégis számottevő források jutnak a hazai pedagógiai innovációs fejlesztésekre. Úgy tűnik tehát, hogy – minden lenullázási törekvés ellenére – nem a forrás nagysága az elsődleges oka a pedagógiai innováció nehézségeinek. Nézzük tehát a hasznosulást.

A második kérdés az, hogy jól hasznosul-e a pedagógiai innováció? Nemcsak arról van-e szó, hogy hiányzik az innováció társadalmi szintű modellezése? Ezért a források felaprózódnak olyan kezdeményezésekre, projektekre, amelyek még helyi szinten sem állnak össze rendszerré, csak egy pályázati időszakban dokumentált tevékenységként őrződnek meg az érintett oktatási intézmény irattárában. A támogatási időszak lejártával az ilyen program nem folytatható, mert költségigénye nem építhető be az intézmény rendszer költségvetésébe. Ez tehát a helyi szintű hasznosítás helyzete.

És mi a helyzet országosan, az oktatási rendszer szintjén? Nincsenek olyan források, amelyek átfogóbb oktatási-nevelési célokat, regionális, országos hatásokat elérését tennék lehetővé, kilépve a sok kicsi, de izolált projekt világából. A kisközösségi, iskolai szintű projektek megpályáztatása és megvalósítása csak egy pedagógus vagy egy munkaközösség ambícióján múlik, vagyis a fejlesztési forrásból való részesülésben, a forrásallokációs eljárásokban feleslegesen jelenik meg piaci elem. A pedagógiai hatékonyság

szempontjából feleslegesen. Az ilyen projektrendszerű innováció-finanszírozás tehát nem eredményez, nem eredményezhet fenntartható fejlődést az oktatás-nevelés területén sem.

Megfelelő módszer-e az innováció a nevelés feladatainak társadalmi szintű megoldására? Már az innovációs fejlesztési források hasznosulása kapcsán kiderült, hogy semmiféle allokációs technika nem képes ellensúlyozni a támogatási rendszernek azt a sajátosságát, hogy az oktatási rendszernek csak egyes intézményeit érintheti, tehát hatása semmiképpen sem rendszerszintű. Ezért a társadalom egészére kiterjedő nevelési feladatok megoldására *ab ovo* nem alkalmas, csak a piaci hatásokat erősíti azzal, hogy az aktívabb intézmény több forráshoz juthat hozzá. Pedig a feladatellátás fontossága és szakmai tartalma nem függ össze a pályázati eredményességgel, ami gyakran csak pályázatiírási és lobbi szolgáltatás igénybevételét jelenti.

Felvetődik az a kérdés is, hogy az így szervezett pedagógiai innovációs tevékenység – ami tehát csak egyéni és rövid távú eredményességre vezethet – nem csupán valami másnak a helyettesítését szolgálja? Az innováció a gazdaság (elsősorban az ipari termelés és a kereskedelem) területéről átvett, eredetileg a vállalkozási tevékenységet segítő eljárás. Hasonló átvétel, mint a minőségbiztosítás, amivel átültettek a kultúra, az oktatás területére is valami olyat, ami a gazdasági hatékonyság körébe tartozik. Erre a geneológiára tekintettel nyugodtan vizsgálhatjuk tehát, hogy szükséges-e az innovációnak az oktatási rendszer szintjére való kiterjesztése.

A téma ilyen lecsupaszítása és a kérdések kisarkítása megmutatja, hogy az innováció alkalmazása noha tetszetős, és igazán kreatív tevékenységre ad lehetőséget, de mindössze a piaci viszonyok érvényesítésének egyik eszközévé degradáltak, és most nem több annál. Ugyanakkor az innováció alkalmazása kiválthat, helyettesíthet egyéb, korábban alkalmazott nevelési-oktatási eljárásokat, aminek okán mondhatjuk, hogy egyes oktatáspolitikák akár a hagyományos nevelési-oktatási rendszerek fellazítására alkalmas eszközként is hasznosíthatják az innovációt is, és végső soron magát az eszközt teszik céllá, amivel együtt korábbi célokat eliminálhatnak.

Milyen hagyományos eszközei, területei vannak a nevelésnek? A kérdés természetesen a keresztény megközelítésre vonatkozik, ahol a feladat a hitre és a keresztény értékekre való nevelés. Ezek eszköze pedig Marcell Mihály rendszertanát idézve (*A nevelés alapvonalai*. A bontakozó élet sorozat 6. kötet. „Élet” Kiadása, Budapest, 1934.):

- a nevelőt nézve a szeretet, a szigor, a kitartó következetesség,
- a nevelő eszközöket tekintve pedig az irányítás, a jutalom, a büntetés, a játék, test-edzés, cserkészlet, a szellemi munka, az önmegtagadás.
- a természetfölötti eszközök között említve: kegyelmi eszközök, aszketikus gyakorlatok.

Ezek az eszközök hagyományosan részei voltak az európai nevelési rendszereknek, egészen a modernizmusnak a nevelésben való megjelenéséig. Azóta bizonyos elemeket egyes egyházi oktatási rendszerek őrzik, az állami oktatásból azonban – az egyház és az állam különválasztására hivatkozással – kiszorultak. Ez utóbbiak közé azonban nemcsak a természetfölötti eszközök tartoznak, hanem a törvényi szabályozás fokozatos liberalizálásával elhagyhatónak minősültek a fentiekből az állami nevelésben a következők: a szigor, az irányítás, a büntetés, az önmegtágadás, valamint az említett természetfölötti eszközök közül a kegyelmi eszközök és az aszketikus gyakorlatok. További érdekes vizsgálatok tárgyát képezheti, hogy milyen folyamat eredményeként, milyen szabályozás során maradtak ki ezek az eszközök, esetleg mi jelent meg helyettük. Amikor a vallásoktatás, és általában is a vallásos oktatás mai helyzetéről esik szó, akkor ne felejtjük el, hogy abban máig él az említett keresztény nevelési rendszer, ami tehát napjainkban már csak ebben a szegmensben jelenik meg koherensen a társadalom számára.

Amikor az állami, pontosabban világi nevelési rendszerről beszélünk, akkor az – a mai Európában alkalmazni kívánt világnézeti semlegesség erőterében – tehát az ateista nevelést jelenti. A vallásos oktatás, az egyházi intézmények oktatási-nevelési gyakorlata pedig nem jelentheti az ateista modell átvételét, hanem annak kiegészítését, sőt kritikus értelmezését és a sarokkövek kiváltását a vallásos nevelés céljai érdekében. Mindez nem ellentétes az állami nevelési rendszerekkel, hanem annak a többletnek bevitelét biztosítja a nemzeti nevelési-oktatási rendszerekbe, ami a vallásos nevelés révén hozzájárulhat a társadalmi nevelés eredményességéhez, megoldásokat, utat mutatva a nevelés előtt álló feladatok megoldásához. Erdő Péter bíboros fogalmazta meg az Európa Tanács 2009. május 4-én rendezett nevelésügyi konferenciáján Strasbourghban, hogy a vallásoktatás döntő szerepet játszhat egy olyan korban, amelyben sokan észlelik válság jeleit, mely nemcsak gazdasági és pénzügyi jellegű, hanem mindenekelőtt az értékek és az élet értelmének válsága. Az Egyház éppen ezért tartja kötelességének továbbra is nevelni a fiatalokat, megtéve mindent, hogy magas szintű oktatásban részesüljenek. (*Rôle de la religion dans la vie de l'homme et but de l'éducation*. Deliberationes, 2009/2. 5–14.)

A nevelés iskolai színteréről, a közoktatásról szólva, a mai iskola és a társadalom kölcsönhatását elemezve eljuthatunk arra a következtetésre, hogy mintha az iskola nem a társadalom által szervezett, érték-, kultúraátadó, nevelési színtér, annak szerves része lenne, ellenkezőleg, ebben a megközelítésben az 'iskola' mintegy önálló entitás, amely külön kommunikál a társadalommal. Az iskola kontra társadalom felesleges és értelmetlen megkettőzés, kizárólag az ellentétképzés érdekében, amely szemléletben eleve benne van a harc, hogy az iskola szükség esetén megküzd a társadalommal.

Akkor mi is itt a baj? Milyen szocializációs színtér az iskola? Mire szocializál? Arra a társadalomra, amelyikkel adott esetben szemben áll? A baj nem az iskola 'jóra törekvése' a társadalom devianciáival szemben, hanem az, ha minden megoldandó feladatot ráhalmoznak, és nincs társadalmi szintű problémakezelés. Mint például a hitoktatás, a vallás. A baj az, ha a társadalom magára hagyja az iskolát mint a nevelés társadalmilag biztosított intézményrendszerét, sőt legnagyobb társadalmi alrendszerét.

Egyes irányzatok ma is idealisztikus jövőképet fogalmazznak meg, benne az iskola, a nevelés szerepét valójában utópisztikus módon értelmezik. Ez bármennyire is szimpatikusnak tűnik, ténylegesen a pozitívizmusból származó, evolucionalista alapokra építkezik, amely szerint a folyamatos fejlődés mind jobb társadalmat eredményez, hacsak – szól a figyelmeztetés – a konzervatív erők ezt meg nem akadályozzák.

Egy hazai felsőoktatási intézmény pedagógia szakosainak készült *Társadalompedagógia* című kurzus tantárgyleírásban sajátos módon nyilvánul meg ez a szemlélet: „Ahhoz, hogy az iskola kifejthesse társadalomformáló hatását, felül kell emelkednie a megfakult eszméken, különben újra és újra olyan növendékeket enged ki falai közül, akik nem elég erősek és merészek a küldetés végrehajtására. Valójában itt két világ találkozásáról van szó: a manipulált és a reflektált életvilág lehetőségeit taglalhatjuk. Dönthetünk, hogy a tekintélyelvű, győzelem-vereség ciklikusságát követjük, vagy pedig a reflektált életvilág párbeszédekkel teli körfolyamata mellett a haladást, a fejlődést választjuk.”

Kiderül tehát, hogy az így jellemzett pedagógia szimpatikusra fazonozott, a profeszszionális emberformálás erőterében határtalanra növelt óriást mintázó alakja, valójában földhözragadt agyaglabáin dülöngél. Valójában nem az iskolának van önmagában társadalomformáló hatása, hanem egészen általánosan a nevelésnek, amelynek csak egyik színtere az iskola, és amely nevelés az egyén formálásán keresztül vezethet egy jobb társadalomhoz. Ehhez persze olyan iskola kell, amelyik nemcsak kíséri az ifjak csetlés-botlásait, hanem betölti azt az alaphivatását, hogy a nevelés feladatára létrehozott intézmény, amelyben nem maradhat reménytelenül magára a növendék, hanem szeretetteljes irányításban, vezetésben részesül.

Az idézett, tetszetős megfogalmazások tehát nemcsak humbugnak minősíthetőek, hanem csinos csomagolásuk, elsöprő hatásuk miatt károsaknak is. Módszerük a tartalom kiváltása a semmitmondással, ami azonban szükségszerűen a nihilizmushoz vezet. És az egészben mindenféle következtelenség van, amit jellemez az is, ahogyan még a sérthetetlennek vélt piaci viszonyok bölcsőhangját is elnyomja a globalizált dübörgésből hamisan kicsendülő spengleri kultúrkör-elmélet.

A semmitmondáson túlmenően milyen konkrét nevelői feladatról is van szó? Újabb idézet ennek szemléltetésére Perjés István *Társadalompedagógia* című könyvéből (Aula Kiadó, Budapest, 2005., 136.): „A mester és a tanítvány pedagógiai viszonya a következőkben fogalmazható meg: *Számomra helyesebbnek tűnik az a (produktív) szempont,*

hogy a kiválasztott képes lesz-e saját erejéből elérni/túlszárnyalni (vagy más irányba kiteljesíteni) a belőlünk tükröződő műveltséget, s lesz-e elég erőnk neki ehhez segítő kezét nyújtani.”

Mennyi tartalom van az idézett nevelői feladatkörben s mennyi úr marad benne? A kérdés megválaszolásához elemezzük a szövegben megnevezett célokat és eszközöket!

Cél	Eszköz	Értékelés
Mesterré lenni	Tanítványnak lenni	Helyes. A mester és tanítvány pedagógiai viszonya önmagában értékelhető cél-eszköz kapcsolatként is. (A következőkben azonban ezt szűkíti.)
Elérni/túlszárnyalni (kiteljesíteni) a nevelőből tükröződő műveltséget	A tanítvány saját ereje	Értelmetlen. A mester nem csak tükör, amelyik csak bemutat, még ha interpretál is. Egyébként elég lenne könyvet vagy internetes forrásokat böngészni, hiszen azok is tükröznek valamit a műveltségéből, és személyességük valóban csupán virtuális. A mesternek tudást, erőt kell magába gyűjtenie és átadni a műveltség birtokbavételéhez, éppen ez a nevelés lényege. És ha erőt a mester ad át, akkor nem múlhat minden kizárólag a tanítvány saját erején. Az erőátadás lehetősége ott van az írott és elektronikus forrásban is, ha az képes a lélekhez is szólni, művészi tartalmú. De a személyesség a legteljesebb hatású, és nincs az a levél, ami az édesanya simogató kezét pótolná. A tanítvány saját ereje is mindig a mesterből táplálkozik, és elerőtlenedik, ha magára hagyják.
Műveltség kiteljesítése	Mester segítő keze.	Félreérthető. Az igaz segítséget attól a kéztől kapjuk, amelyik irányít is, és a jóra vezető utat is megmutatja. Mégis gyakran adódó félreértés: nem szabad befolyásolni, több utat is meg kell mutatni. Pedig tudjuk, mi történik, ha valakit ismeretlen hegyek közé küldünk iránytű és térkép nélkül, még ha el is láttuk meleg ruhával, elemózsiaival. Az élet célja nem csupán a túlélés, nem egy extrém sport, mindennek a kipróbálása, hanem a jóra vezető úton való haladás, a rossz kerülése.

A most végigvitt elemzést követve a mai közoktatás több jelenségét is vizsgálhatnánk, akár a kompetencia alapú oktatás valós alapjainak kérdését is, annak megállapítására, hogy azok akaratlanul is mennyiben járulnak hozzá tényleges nevelési célok és tradicionális eszközök eliminálásához, a fogyasztói társadalom igényeihez igazodó új eszközrendszer kifejlesztéséhez.

Legyünk tehát óvatosak: a leginkább elterjedt, támogatott és korszerűnek hirdetett módszert, irányzatot is minden egyes alkalommal tegyük vizsgálat tárgyává. Csak így találhatjuk meg abban a valóban értékes, előrevivő, a kor kihívásainak megfelelő elemeket, elkülönítve ezeket a rendszerjellelmzőktől, amelyek romboló hatása a pedagógus gyakorlati tevékenységének szintjén nem kezelhető.

A neveléstudomány lehetőségeiről és társadalmi ellehetetlenüléseiről szólva a felsőoktatás néhány jelenségére is rá kell tekinteni. A felsőoktatás is nevelési szintér, nemcsak a nevelők nevelése területén, hanem minden vonatkozásában. De hogyan lássa el a felsőoktatás nevelési feladatait, amikor a környezet annyi változástól, az új folyamatok, szabályozások rossz tapasztalataitól terhes?

Ilyen kérdés annak a megítélése, hogy miként lehetne összehangolni az elitképzést és a tömegképzést, ami nevelési szempontból persze az elitté nevelés és az értelmiségi közmunkára nevelés kérdését jelenti. Erről és ilyen jelegű kérdésekről folyt kerekasztal beszélgetés a közelmúltban a Duna Televízióban egyházi és tudományos vezetők körében. Eltérő vélemények feszültek egymásnak. A mai liberális felsőoktatás és kultúrpolitika szempontjait hangoztatók a kérdésre úgy tekintettek, mintha az kizárólag napjaink kérdése lenne, az elit és a tömegképzés ellentétjét a felsőoktatás tömegessé válására vezetve vissza. Mert hogyan lehetne egyidejűleg magas színvonalú, tehát elitképzést, valamint a jóval gyengébb átlagnak és különösen az átlag alatt lévőknek elfogadható szintű képzést nyújtani? A felsőoktatás egyre inkább kényszerül arra, hogy színvonalából engedjen, mind a hallgatókat, mind az intézmények működését tekintve, és az alapképzésben a közoktatás egyre nagyobb hiányosságait pótolja, ami például az amerikai felsőoktatásban már régen megnyilvánuló jelenség. Ezzel a megközelítéssel könnyedén át lehet lépni az európai felsőoktatás történetének hagyományain és tapasztalatain, legyen az hazai viszonyok között akár Klebelsberg Kunó szellemi öröksége. Mert látni kell, hogy a XX. század végéig, azaz egészen a Bologna-rendszer bevezetéséig és a felsőoktatás mindenki számára való megnyitásáig, az európai felsőoktatás ténylegesen elitképzés volt. Olyan szakembereket képezve és nevelve, akik a társadalom vezető pozícióit fogják betölteni. De olyan elitképzésről volt szó, amit a közoktatás, a gimnáziumi képzés-nevelés rendszere alapozott meg. Egységesen magas műveltségi és neveltségi szinttel rendelkezők léptek be a felsőoktatásba, más oda nem is kerülhetett be.

A közoktatás mai eszköztelenítésével egyre kevesebb középiskola tud magas színvonalú tevékenységet folytatni, ami különösen is vonatkozik a nevelési feladatokra. Adódik a következtetés, hogy a közoktatás nivójának általános csökkentése vezet a felsőoktatás színvonalbeli problémáihoz. Ebben a magyar köz- és felsőoktatás egy nagyon rossz európai trendet követ, amelynek amerikai gyökerei nyilvánvalóak, olyan trendet, melynek bírálata már több éve megosztja a nyugat-európai nevelési, felsőoktatás-fejlesztési szakembereket is.

Ez a trend a felsőoktatásban a Bologna-rendszer totális hazai bevezetésével lett teljessé – és egyúttal kaotikussá, modellezés és a végcél, valamint a hozzájuk tartozó eszközök ismerete nélkül alakítva át a nemzeti oktatási rendszer egészét. Mert nem törvényszerű, hogy a létszámnövekedés a színvonal csökkenését eredményezze. Nem arról van szó, hogy az új rendszer átgondolatlan? Miért kell erőltetni a tömegoktatás időszakában a tömegekre a korábbi elitképzés elvárásrendszerét? Ez nyilvánvalóan csak kudarchoz vezethet, és káros következtetésekre adhat okot. Nem érdemes-e egyrészt változatlanul megőrizni a magyar felsőoktatás elitképzési tradícióit, európai összehasonlításban is nyilvántartott eredményeit, és tényleges felvételi követelmények előírásával kiválasztani az elitképzési célból felvenni kívántakat; másrészt pedig kiválasztani azokat, akik szintén a felsőoktatásban tanulhatnak, de egy gyakorlati célú, szakmai képzésben vesznek részt. Hogy megértsük a helyzetet: például a tanítóképzést a középfokról beemelték a felsőoktatásba. Kérdés, hogy valóban jobb nevelési szakemberek lettek-e? Ugyanakkor a felsőoktatás nem nyújtja számukra a mester szintű folytatás lehetőségét.

Nemcsak a tanítóképzésben lehet elemezni, hogy a megnövelt tudományos ismeretanyag és a szakmai professzió arányai milyen mértékben segítik a most végzettek pályakezdését. Az említett kerekasztal-beszélgetésben éppen a liberális felsőoktatáspolitikai képviselője fogalmazta meg azt, hogy „óriási hiba volt, amikor úgy vezették be a Bologna-rendszert, hogy nem tudták annak összetevőit, céljait, hatásait. Ehhez következtetésként hozzátette, hogy „át kell gondolni, hogy a jövőben hogyan strukturálják a képzést.” Tehát a Bologna-rendszer szülői tagadnák meg saját gyermeküket? Mire vezethet ez? Mennyire lehet eredményes az a nevelő szerep, amit a felsőoktatásnak is el kell látnia, miközben az oktatásirányítók vitáinak kakofóniájában összekeverednek a megvalósító és a bírálói szerepek is?

Látjuk és ismerjük a kérdések sokasága mögötti problémákat. Ahogyan azt is tudjuk, hogy mi minden lehetőséget nyújthat a társadalomnak a távlatokban átgondolt és tervezett nevelési tevékenység.

*Dr. Kozma Gábor rektor
főiskolai tanár, GFHF és PPKE VJK*

A HÁZASTÁRSI SZERELEM ÉS A HÁZAS ÉLETÁLLAPOT SZABAD MEGVÁLASZTÁSA

Index: 1. Bevezetés. 2. Az emberi szexualitás kérdése. 3. A házastársi szerelem mi-benléte. 4. A házasságkötés jogi biztosítékai általában. 4.1. A szabad, vagyis lelkiismeret szerinti házasságkötés jogi biztosítékai általában. 4.2. A szabad, vagyis lelkiismeret szerinti házasságkötés jogi biztosítékai sajátosan. 4.2.1. A házassági beleegyezés szabadsága hiányának különböző formái. 5. Befejezés.

1. BEVEZETÉS

Négyes egy gyökere van a házasságnak: nevezetesen a nemiség (sexus), a fajfenntartás (genus), a szerelem (eros), és az erkölcsiség (ethos), melyek egymásra teljesen vissza nem vezethetők, ám egymást áthatják. Ezek a relációk alkotják valamiképp a házasság lényegét, céljait, következésképpen ezeket kell helyesen meghatározni a házasságra vonatkozó eszményünknek. A jogrendnek pedig ezt az eszmét, illetve eszményt kell kifejeznie és védenie a maga sajátos eszközeivel.

A bölcséleti és teológiai megfontolások számára ez a kérdés: Mit gondolunk az emberi szexualitásról, mit gondolunk a fajfenntartásról, mit gondolunk a szerelemről, mit gondolunk a házasságról magáról, mint vallás-erkölcsi intézményről. Mit gondolunk a társadalom szerepéről, egy szóval mit gondolunk arról, hogy mi és ki az ember, s hogy milyen a viszonya önmagához, a másik emberhez, a másik nemű emberhez, a társadalomhoz, a világmindenséghez, végül az istenséghez.

Ebben a tanulmányban a szerelemnek házasságban és házassághoz vezető szerepét kívánjuk vázolni. Először bemutatjuk az emberi szexualitást és annak a szerelemmel való kapcsolatát, majd kifejtjük annak házastársi szerelemmé váló érést, mint a házasságkötés választásának és felelős eldöntésének motívumát. Dolgozatunk második részében majd a házasságnak, mint életállapotnak szabad megválasztása kánonjogi garanciáit mutatjuk be.

2. AZ EMBERI SZEXUALITÁS KÉRDÉSE

A nemiség, mint férfinak vagy nőnek levés, majd' minden másnál jobban meghatározza ember voltunkat.¹ Talán csak szellemi mivoltunk az, ami még ennél is alapvetőbben határoz meg bennünket. Így jellemzi nemiségünket Noszlopy László: „A szexualitás mélyebb, mint testi élményeink más területei. A test szféráján túl a lelket is egészen más módon vonja körébe, mint egyéb érzéki és testi érzelmek. Jellemvonása a titokzatosság, titkot rejt el ösztönszerűleg mások elől. A szégyen és a szemérem érzelme ennek az elrejtettségnek, intimitásnak tudatosulása, és egyúttal törekvés is megóvására”.²

A nemünkkel kapcsolatban két alapmagatartás lehetséges: 1) elfogadása, illetve 2) elutasítása. Ha elutasítjuk, úgy szégyenletes, megvetett lesz a számunkra. Maga a szexuális élet és a gyermek is. Vagy csak a fajfenntartási kötelezettséggel együtt járó szükséges rossz. Ha elfogadjuk, még akkor is több út létezik: vagy engedjük, hogy a maga természetes módján kibontakozzék bennünk, és szeretetünk kifejeződése legyen,³ vagy áruba bocsátjuk, manipuláljuk, röviden, szabados kiélésére törekszünk. Kérdés tehát, hogy az értelemnek és az akaratnak ki kell-e vívnia a szexuális készletet feletti uralmat, mivel ez a lehetőség feltétele felelős megélésének, használatának. Vagyis arra kell válaszolnunk, hogy az emberi nemiség és a nemek szexuális egyesülése pusztán biológiai jelenség-e, vagy azzal együtt vallás-erkölcsi dimenziója is van-e?

A fentiekből sejthető, hogy ez az antropológiai állandónk sem válik humánussá automatikusan, hanem tudatos tevékenység révén azzá kell tennünk, s ezt a humánus tartalmazza a vallás-erkölcsi vonatkozása. Ezt mi sem igazolja jobban, mint az a tény, „hogy a nemi differenciáltság gyökeresen belesugárzik a pszichébe, a jellemben és ennél fogva átjárja az összes kultúrtejesítményeket és történelmi alakulásokat”.⁴ Ismert tény, hogy a női és a férfi lélek, jóllehet mindegyik egyenrangú emberi lélek, de nem egyformák. Ez azt is jelenti, hogy szerepeik teljesen nem cserélhetőek fel. A két egymásnak termelt lélek viszonyát úgy kell elképzelnünk, mint egy elliptikus erőteret kettős fókuszával. A nő inkább konkrét, szubjektív, intuitív és emocionális, míg a férfiben erőteljesebb az absztraktság, az objektivitás, a diszkurzivitás és a racionalitás. Vagyis „a nő a konkrét egyedi lét körében érzi magát igazán otthon, a férfi ellenben a konkrétumból az absztraktumba, az adott esetből a törvényre, az otthonból a világba tör; szóval elvet,

1 Vö. BONNET, P. A., *Essenza, proprietà essenziali, fini e sacramentalità (cann. 1055–1056)*, in BONNET, P. A. – GULLO, C. (a cura di), *Diritto matrimoniale canonico I*. (Studi giuridici LVI.), Città del Vaticano 2002, 99–109.

2 Vö. NOSZLOPY, L., *A világnézetek lélektana*, Budapest 1937, 400.

3 Természetesen ehhez a kellő időben és módon meg kell ismernünk a helyes házasságesszmét és eszményt, s a nevelés és önnevelés útján birtokba kell azt vennünk.

4 Vö. SCHÜTZ, A., *A házasság*, Budapest 1940, 160.

rendet, törvényt akar. ... A nő skrupulus nélkül meri a világot a maga szempontjából nézni, illetve a maga érdekeihez mérni és amennyire tőle telik, alakítani, és nem engedni magát zavartatni elvektől, törvényektől, objektív megfontolásoktól, közérdektől. Minden élményt és ítéletet, minden tudományát és eszményét a maga én-körén szűri át, és ezért hajlandó a törvényre fittyet hányni és a demokráciát lebecsülni, ellenben rokonszenvezik a diktatúrával és anarchiával. A közérdeknek, az objektív világrendnek, a méltányosságnak, az audiatur et altera pars és a suum cuique elvének a férfi a hivatott és természetszerű képviselője. Mikor azt mondják, hogy a nő a világot a szíven át nézi, a férfi az eszén keresztül, hogy a férfi okoskodik és néz, a nő nem okoskodik és lát, a férfi figyel és következtet, a nő megsejt és megérez, voltaképpen ugyanezt mondják és jelzik, hogy a nő lelkében az érzelmi és ennél fogva az akarati mozzanat nagyobb szerepet visz, mint a férfínál. Ugyanebből következik, hogy a nő impulzív a férfi fontosságával szemben, intuitív a férfi gyűjtő és láncoló állásfoglalásával szemben”.⁵ A kérdés mármost az, hogy ez a kettősség egymás komplementere-e vagy sem, vagyis egymás elfogadására és kiegészítésére irányul-e ez a nemi differenciáltság? Mivel a fentebb felsorolt fogalompárok korrelatív párok, ezért azt kell mondanunk, hogy igen. A dolgokat, az életet magát akkor látjuk teljesebben, ha szubjektív és objektív, konkrét és absztrakt, következtető és intuitív, racionális és emocionális szempontok egyszerre érvényesülnek. Ezért a nemek különbözősége önmagában véve termékeny polaritást jelent, feltéve, ha ismét tudatosítjuk, hogy a nemiségben eredendő pozitivitást látunk, s elfogadjuk azt, mint természetünk meghatározó tényezőjét.

A másik kérdés pedig az, hogy mi az értelme ennek a pszichikai differenciáltságnak, azaz, mi módon válik valóra a két nem komplementaritása, illetve mit is szolgál az? Ismét Schütz Antalt hívjuk segítségül válaszáds végett: „A férfiúi psziché alapértelme, lényege és ennél fogva hivatottsága az atyaiság, a női léleké az anyaiság. Anyaiság: befogadás, megtermékenyülést váró megtáruulás, a kapottságok megtartása, hordozása és kiérlelése, konkrét személyes aprólékos gondozással, és ennek szellemében a férfúra való támaszkodás igényével. Atyaiság: adni, termékenyíteni, életet fakasztani, azt megvédeni, kereteit és lehetőségeit megszervezni és nevezetesen az értékek nagy hierarchiájába beleszervezni, Istenhez igazítani. Az atyaiságban van egy papi vonás: A férfi feje Krisztus; az anyaiságban pedig van egy lényegesen karitatív vonás: a nő feje a férfi”.⁶ Ugyancsak Schütz ezekből az adottságokból az alábbi három következtetést vonja le: 1) A nemi differenciáltság érvényesítésének természetszerű kerete a házasság, mivel az „atyaiság és az anyaiság teljes tartalmával, biológiai megalapozottságával is ott (a házasságban)

5 Vö. SCHÜTZ, A., *A házasság*, Budapest 1940, 163.

6 Vö. SCHÜTZ, A., *A házasság*, Budapest 1940, 168.

tud teljesen kibontakozni”. S ennek természetszerű velejárója a nemi egyesülés és annak gyümölcse, a gyermek. 2) A nemeknek a házasságon kívüli kapcsolatai is csak ezzel a vonással (atyaiság és anyaiság) lesznek egészségesek, mivel „az a férfi találja el a nővel szemben való magatartását, aki az atyaság felelősségével, védeni- és építeni akarásával nézi; s az a nő a férfival szemben, aki az anyaiságot, gondosságot, közvetlen, de felelős szeretetszolgálatot tudja belevinni vonatkozásába”.⁷ 3) A fentiek alapján a nemi élet házasságon kívüli megélése azért káros, mert pusztítja az atyaiság és anyaiság értékeit.

A nemiségről végül még azt kell megállapítanunk, hogy nem bűn következménye, de bűnössé válhat,⁸ éspedig akkor, ha elszabadul az érzékiség, vagyis bujasággá válik. Ilyen esetben a libidó, a sóvár érzéki kívánság fellázad a szellem ellen és sokszor démoni erővel rántja és sodorja az embert arra, hogy mindenáron kielégülést szerezzen vágyának, nem egyszer alávaló csábítástól, netán bűncselekményektől sem riadva vissza. Ilyen esetben a másik csak eszköz lesz, egy ideig-óráig birtoklandó tárgy, ami súlyosan sérti az emberi méltóságot. A vétkeket azért, mert lealacsonyítja magát, a sértettet pedig azért, mert megalázzák, megvetve emberi méltóságát.

3. A HÁZASTÁRSI SZERELEM MIBENLÉTE

A szeretet erénye alapvetően egy, ám mégis sokféle módon nyilatkozik meg, attól függően, hogy kire irányul. Így beszélhetünk szülői, jegyesi, házastársi, testvéri, baráti, haza, hivatás, felebaráti, egyház és istenszeretetről.

A jegyesi és a házastársi szeretet szoros kapcsolatban van a másik három gyökérrel, melyekből táplálkozik, így a *sexus*-szal, a *genus*-szal és az *ethos*-szal. Magának a szexuális késztetésnek hatalmas fejlődésen kell keresztülmennie, hogy valódi házastársi szeretetté váljék. Ezt a folyamatot próbáljuk érzékeltetni a szexualitás megmutatókózási módjai és fejlettségi fokainak vázolásával. A már idézett Noszlopy László a szexualitásnak nyolc fő formáját különböztette meg.⁹ Első foka az ún. érzékiség vagy testieség (*fleischlich*). Ebben a fázisban a szexualitás még úgy mutatkozik, mint szexuális gyönyör, illetve erre való vágyakozás. A második fok neve a szexuális hidegség, vagyis frigiditás. A szexualitás ezen a fokon nem más, mint az elnyomott, vagy a csalódott érzékiség vagy erotikum álarca. Ennek sok-sok hátulütője van a házasságban. A szexualitás harmadik fokán a prudéria, vagyis a farizeuskodó áltisztaság áll. És ez bizonyos, a hiteles szexualitást pótló aktusokban mutatkozik meg. Így az erotikus fantáziálásban,

7 Vö. SCHÜTZ, A., *A házasság*, Budapest 1940, 169.

8 A hitvesi szeretetre is, sajnos, rátelepedhet a bűn, amit a másik istenítése, bálványozása, vagy a hűtlenség, elhidegülés jelez.

9 Vö. NOSZLOPY, L., *A világnézetek lélektana*, Budapest 1937, 401-411.

kacérkodásban, sikamlós élcélődésekben, takarítási mániában, stb. Ebben a helyzetben az egyén elnyomja erotikus vágyait, de azok a tudatalattiban tovább dolgoznak. Sőt, ideges félelmekre, búskomorságra, kényszeres gondolkodásra és cselekvésre, neuraszténiára, hisztériára is vezethet. A prűd ember megtartóztatja magát, de álságos módon, mivel lényé titkos érzékiséggel telített. Nincs meg benne a valódi lemondás, mivel az valóban „csodálja a nemi életet, miközben – lemond róla, mert csak így jöhet létre igaz áldozat, míg ellenben, ha nem becsüljük pozitív jónak azt, amiről lemondunk, a ressentiment ál-aszkézise jön csupán létre. A szexualitásnak minden fajtájában világnézeti állásfoglalás van. A prűdéria az ál-világnézet irányában jelent állásfoglalást”.¹⁰ A szexualitás negyedik foka-faja a szexualitás varázslatos jellegének-erejének az átélése, melyben erősen jelen van az esztétikum. Az ötödik fokon pedig az ösztön és a szenvedély ereje, vonzása dominál, mely a vitális odaadottságban, önfeledtségben fejeződik ki. A szexualitás ezen foka nem zárja ki ugyanakkor sem a könnyelműséget, sem az önkényt, vagyis az erkölcsi tényezőt nem szükségképp foglalja magába. Az erotika alkotja a szexualitás hatodik fokát, ami csak az emberre jellemző, a következő fokokkal együtt. Az erotika már szellemi elemet, a játékosságot, vagyis a változatosságot is beleviszi a szexuális életbe. Ez a mindig újat akarás és várás teszi az erotikát poligám jellegűvé. A szexualitás hetedik fokán már szerelemként mutatkozik, ami már magában foglalja az etikumot, közelebről az önzetlenséget, az odaadást. A szerelmes érzi felelősségét, érzi a szexualitás diabolikus jellegét, mivel „a szent-titokzatosnak és a szégyenteljes-titkosnak, az odaadásnak és a legnagyobb önzésnek, a beteljesedésnek és az ürességnek vegyülmé. A szerelmes rajongás odaadó, viszont a tőle hordozott vágy szexuális kielégülés, freudi libido után, határozottan önző, az én itt önmagát és a magáét keresi. Így merül fel tisztaság és tisztátalanság problémája a szexualitás területén. ... A tisztátalan, önző gerjedelem az embertársat méltóságától megfosztja, mert nem öncélt lát benne, hanem a saját érzéki gyönyörének eszközét, eszközt, melynek ára van (Kant). Az odaadó szerelem tiszta, mert a másik személy tisztelétét tartalmazza. A nemi élet mármint akkor odaadó, ha az érzéki gyönyörértékek magasabb, lelki és szellemi értékek szolgálatában, ezekkel összekapcsolva és összhangban állnak. Viszont akkor önző, tehát tisztátalan az érzéki gyönyör, ha magasabb értékeket megsért, ezekkel szemben öncéllá lesz, tőlük függetleníti magát és elszigetelődik. Nem önmagában rossz tehát az érzéki gyönyör, a szexualitás. A szerelem és a neki való intézmény, a házasság az, amely az érzéki gyönyört magasabb, lelki-szellemi értékekkel hozza kapcsolatba, és így biztosítja erkölcsi tisztaságát. Amíg az érzékiség nem válogat, az erotika pedig válogatós ugyan, de poligám, addig az igazi szerelem, a szó szűkebb értelmében, a végtelenre törekvés egy formája, amely kizáró-

10 Vö. NOSZLOPY, L., *A világnézetek lélektana*, Budapest 1937, 403.

lagos és az Abszolútumot érinti. Minden valódi szerelem önmaga tartósságát igenli, és értelmével ellenkezik az időhöz kötöttség, a kapcsolat felbomlása. ... A szerelem tehát örök egyesülés, abszolút odaadás”.¹¹ Ez a vonás ugyanakkor nem zárja ki azt, hogy „a szerelemben is sátáni gerjedelmek lakozhatnak: vizsgálni, kínozni, ingerelni azt, akit szeretünk”.¹² A szexualitás hetedik foka tehát az, amikor a szerelem meg akarja örökíteni magát hűségben és gyermek nemzésében, nevelésében. És ezt hívjuk házasságnak. A „házasság értelme a szerelem, mint lelki egyesülés, helyesebben, mint lelki és testi tényezők egysége. Az érzékiség egymagában semmit sem tud kielégíteni, nem lehet boldog, ha nem szerelemből fakadt. Az érzéki gyönyör csak kifejezése a házastársak teljes lelki eggyé válásának. ... A nemi élet értelme nem önmagában van, hanem csak felülről ismerhető meg, mint a házaselek kölcsönös önjajándékozásának szimbóluma és egyben valósága. ... A házasságban a nemi élet érzékisége titokzatos, feloldó, ünnepélyes, megragadó, egyesítő. ... A házasság így erotikának és ethosznak, nemi ösztönnek és erkölcsiségnek, szerelemnek és erénynek szintézise”.¹³ A szexualitásnak utolsó, nyolcadik foka a szüzesség, ami vallási motívumból, az Abszolútumért áldozatos módon lemond a nemi életről. Ez a cselekedet és életáldozat nem elnyomja az ösztönt, nem is annak gyengeségéből ered. Nem is az érzéki hajlamok hiányából fakad, hanem az értékről való önkéntes lemondásból. A házasság és a szűzi életállapot egymás támaszai.

A házasságot ma többen úgy fogják fel, mint az egyéni boldogság-gyarapítás egyik formáját, s erre szolgál a nemi érintkezés is. A nemi érintkezés valóban, nem korlátozódik a nemzésre, mert jóllehet a házasság fő célja az emberi nem fennmaradása, de alapértelme nem a gyermeknemzés, hanem az, hogy sajátos élet- és szeretetközösség. Tehát nem pusztán a faj szolgálatában áll. Nem is az a fő jellemzője, hogy ilyen vagy olyan érdekek közössége vagy gazdasági közösség, hanem az, hogy a felek nemi differenciáltságán alapuló szeretetszövetség. Ez pedig kölcsönös önatadással és elfogadással jár. Harmadik személy nem lehet részese ennek a szeretetközösségnek, vagy csak más címen, például a gyermeket a szülő szülői, tehát nem házastársi szeretettel szereti. Egyenrangú

11 Vö. NOSZLOPY, L., *A világnézetek lélektana*, Budapest 1937, 404–405. Erről beszél egyébként Pedro Juan Viladrich egyik tanulmányában. Vö. VILADRICH, P. J., *La familia sovrana*, in *Ius Ecclesiae* 7 (1995) 539–550, különösen 544–545. Bár a teremtő Istenről szól Gánóczy Sándor tanulmánya, amit a szeretetről ír, vonatkozik a szerelemre és érlelődésére is: „Mi az erősz? Ösztönös, vágyódó, a szeretett tárgy, gondolat vagy személy birtoklására törekvő magatartás. Mi a filia? Teljes mértékben baráti szeretet, amely az egymást szerető alanyok kölcsönösségén és egyenrangúságán alapszik. Mi az agapé? Szabadon és spontán módon önatadásra, ellenszolgáltatásra nem számító, ajándékozó, sokszor meglepetésszerűen megnyilatkozó odafordulás a szeretett alanyhoz, ... amely jóban-rosszban elkíséri a másikat”. Vö. GÁNÓCZY, S., *Határon innen, határon túl. Teológiai párbeszéd*, Budapest 2009, 51.

12 Vö. NOSZLOPY, L., *A világnézetek lélektana*, Budapest 1937, 407.

13 Vö. NOSZLOPY, L., *A világnézetek lélektana*, Budapest 1937, 408–409.

felek közössége, akiket a házassági kötelék köt össze, s ruházza fel őket ugyanazokkal, de nem szükségképp ugyanolyan módon gyakorlandó jogokkal és kötelességekkel. Ebben a közösségben a férfinak férfiasnak, a nőnek pedig nőiesnek kell lennie, különben sokat veszít termékenységéből a nemek közti természetes polaritás.

Ugyanakkor látnunk kell, hogy többféle szeretetkapcsolat lehet az emberek között, illetve az ember és a társadalom között. Így beszélhetünk szülői, rokoni, nevelőink, tanáraink iránti szeretetről, baráti szeretetről, hazaszeretetről, honfitársi szeretetről és általában felebaráti és Isten iránti szeretetről, amint fentebb már erről említést tettünk. Ezek között foglal helyet a házastársi szeretet (*amor coniugalis*), melynek sajátossága épp az, hogy házastársi. A fenti szeretetek között hármat jellemez a bensőséges én-te kapcsolat. A baráti, az Isten iránti és házastárs iránti szeretetet. Mindegyik a maga nemében felöleli valamiképp az egész személyt, de mindegyik a maga jellegének megfelelően. Az első szeretet időrendben, amit megtapasztalhat az ember, az a szülői szeretet, majd a baráti szeretetben lehet része, s végül az Isten iránti szeretetben. Ez utóbbinak kell a legmélyebbnek és legintenzívebbnek lennie egy érett emberben. Ennek a birtokában tud majd kellően társat választani, s megélni a házastársi szeretetet. Természetesen van még egy szeretet, amikor is a szeretet maga önmagunkra irányul. S ezt is csak akkor tudjuk birtokba venni, ha mások előbb szerettek minket. Végeredményben a hiteles Isten- és önszeretet nélkül aligha vagyunk képesek valódi házastársi szeretetre.

Most lássuk kicsit közelebbről a szeretetnek ezt a sajátos fajtáját. Ahhoz, hogy a házastársi szeretet-szerelemről beszélhessünk, előbb ismernünk kell a fogalmát.¹⁴ Így az első kérdés: tulajdonképp mi a házastársi szerelem? Először azt lássuk, hogy miképp nem szabad értenünk ezt a fogalmat: 1) Nem szabad azonosítanunk a házassági beleegyezéssel: a házastársi szerelem egy lelki állapot (*habitus*), mély, állandó (nem így a beleegyezés, amelyet ha kifejeztek, utána már nincs befolyása az általa létesített jogi valóságra) pszichés állapot, mely növekedhet, változhat, megszűnhet, sőt gyűlöletté is válhat. Ez az oka annak, hogy a *Gaudium et Spes* kezdetű zsinati rendelkezés miatt tulajdonít neki olyan nagy fontosságot, ti. hogy művelni és védeni kell. 2) Nem szabad azonosítanunk magával a házassággal sem, mely két alany egysége: természetesen a házastársi szerelem, (pontosabban a szerelem, mivel házastársivá csakis a házasság megkötése után válik, minthogy a házasságkötés minőségileg új kapcsolatot jelent a korábbi jegyesi kapcsolathoz képest), életet adhat a házastársi sorsközösségnek, de nem

14 Vö. PARISELLA, *De sponsalicio seu sponsali amore in decidendis causis ad matrimonii indissolubilitatis exclusionem quod spectat hodierna iurisprudencia rotalis*, in *Periodica* 77 (1988) 63–76 és 459–460.; GROCHOLEWSKI, Z., *De communione vitae in novo schemate de matrimonio, et de momento iuridico amoris coniugalis*, in *Periodica* 68 (1979) 456–477 és 480.; HERVADA, J., *Studi sull'essenza del matrimonio*, Milano 2000, 89–93. és 132–134.

azonosítható vele. A házasság, mint a két fél egysége jogi értelemben nem lehet más, mint a beleegyezés által létesített jogok és köteleességek együttese, melyek kötelezik a feleket és pedig szoros jogi és egzisztenciális egységben. Ezek a jogok, ha egyszer létesítették őket, fennmaradnak, függetlenül a szerelemtől. A felek házastársi egysége tehát akkor is fennmarad, ha pszichés értelemben megszűnik közöttük a szerelem. 3) Nem azonosítható az önátadással sem, mivel az önátadás következménye a szerelemnek, tehát nem lehet azonos vele. Az önátadás, mint jogcselekmény (és mint szentség kiszolgáltatás a keresztény katolikus házasság kötésekor) befejeződik a házasság kialakulásának pillanatában, azzal az emberi cselekedettel, mellyel a házastársak kölcsönösen átadják és elfogadják egymást. Ennek az önátadásnak a jogi hatásai akkor is fennmaradnak, ha megszűnik a szerelem. 4) Nem azonosítható a házasság perszonalisztikus céljaival sem: a *Gaudium et Spes* kezdetű rendelkezés nagy jelentőséget tulajdonít mind a házastársi szerelemnek, mint pedig a házasság perszonalisztikus céljainak, de semmiképp sem azonosítja őket. A *Gaudium et Spes* nem úgy beszél a házastársi szerelemről, mint a házasság perszonalisztikus céljáról. Inkább egy olyan fogalmat tételez róla, mely szerint a szerelem valami pszichés eredetű valóság, mint valami olyasmi, aminek a révén a házasság el tudja érni a sajátos céljait, akár az altruisztikusakat (a gyermek nemzése és nevelése), akár pedig a perszonalisztikusokat (a felek boldogsága és tökéletesedése). 5) Nem azonosítható az egész életközösséggel sem, mert a házastársi szerelem arra irányul, hogy lehetővé, belsőssé tegye ezt az életközösséget. Arra törekszik, hogy a házasság megvalósíthassa imént említett céljait, de jogi szempontból nem ekvivalens vele (a sorsközösség kölcsönös jogok és köteleességek együttese), de egzisztenciális szempontból sem azonosak (a sorsközösség ebben az értelemben a teljes egzisztenciális gazdagságot jelenti).

Hogy milyen értelemben használja ezt a fogalmat a *Gaudium et Spes*, arra nem is olyan könnyű választ adni. De van egy támpontunk, az *Elfogadott Tervezet* (*Schema receptum*) relációja, melyben úgy határozták meg a házastársi szerelem természetét, mint ami: a) egybefoglaltatik magával a szeretettel (*caritas*). b) úgy jelenik meg, mint baráti szerelem (*amor amicitiae*), így nem lehet összekeverni a vágyódó szerelemmel (*amor concupiscentiae*). c) elismert szexuális valóságában, de ki kell emelni humánus jellegét és a természetfeletti rendbe való felvételét. d) szükségképpen kapcsolatban van a mindennapi élet kötelességeinek teljesítésével és annak áldozatvállalásával. Tehát nem pusztán ösztönös hajlamról van szó, hanem olyan szerelemről, mely jót akar a másíknak (*amor benevolentiae*). Ez a szeretet tehát egyesíti a házaselet minden követelményét.

Másik támpontunk az Apostoli Szignatúra egyik fontos szentenciája 1975. november 29-i dátummal. Eszerint a szerelemről többféle értelemben beszélhetünk: 1. mint erotikus hajlamról. Ebből a szempontból a pszichofiziológiai elemek dominálnak benne. 2. mint az akarat által irányított szeretetről, vonzalomról, hajlamról, érzelemről (*affectus*).

Ebben az esetben a pszichoszociális elemek dominálnak benne. 3. mint lelki állapotról (habitus), ami szükséges ahhoz, hogy a házasság valóban elérje céljait, s ha így értjük, akkor nem akarati cselekedet, ezért nem lép be a házassági beleegyezés fogalmának tartalmába. 4. a szerelemnek akkor van jelentősége a jogban, ha úgy értjük, mint az akarat szabad cselekedetét, melyet törvényesen fejeznek ki a házasság megkötésekor. Ebben az esetben a szerelem azonos a beleegyezéssel, tehát akarati cselekedet, s nem tévesztendő össze sem a hajlammal, sem a szenvedéllyel, sem a hirtelen támadt belső ösztönnel (ebben az esetben az értelmi döntés a domináns elem). Ez utóbbi értelemben véve nevezhetjük a szerelmet valóban szerelemnek, valódi házastársi szerelemnek.¹⁵

Az eddigi pontosítások Urbano Navarrete szerint további kiegészítésre szorulnak.¹⁶ A hiteles szerelemnek még számos jellegzetes tulajdonsága van. Ezek a következők: 1. A totalitás, ami azt jelenti, hogy csak egy személy felé tör; 2. A kölcsönösség (reciprocitás), vagyis a másik féltől is hasonló típusú és intenzitású szeretet vár; 3. Az egyesülés vágya (unitivitás), vagyis annak a vágya, hogy mindig a szeretett személy közelében, vele fizikai kapcsolatban legyünk; 4. A kizárólagosság (exkluzivitás), vagyis kölcsönösség ugyanabban a szerelemben; 5. Az örökösség (perpetuitas), heves vágyakozás arra, hogy ez a szerelem sohase szűnjön meg; 6. Oblativitás, ami azt jelenti, hogy áldozatot tudunk hozni azért, hogy a házastársat boldoggá tegyünk és kielégítsük a legmélyebb érzelmi, lelki és egyéb szükségleteit; 7. A termékenység (fecunditas), az a törekvés, hogy ez a szerelem ne maradjon bezárva a saját önzés sterilitásába, hanem kinyílik a jövő felé a gyermek nemzésében és nevelésében.

Kérdezhetjük továbbá azt, hogy pszichikailag lehetséges-e valódi házassági beleegyezést adni a szerelem pszichés indítása nélkül? Úgy tűnik, hogy a szerelem valamiféle minimumára szükség van ehhez. Ha a dolog így áll, akkor azt kell mondanunk, hogy a házastársi szerelem egy lényeges kellék (praerequisitum) ahhoz, hogy valódi beleegyezést adhasson valaki. Ki kell emelnünk azonban azt, hogy az akarat más motívum alapján is adhat beleegyezést, sőt, a házasság természetén kívül álló motívum alapján is, pl. politikai, gazdasági, társadalmi pozícióbeli okok miatt. Továbbá nem lehetetlen beleegyezést adni abban az esetben sem, ha ellenszenvet érez az egyik fél a másik iránt. Pszichésen lehetetlennek tűnik a beleegyezés adás formális gyűlölet, bosszúvágy esetében,¹⁷ ám ha a beleegyezés tárgya megvan, az érvényesség mellett kell állást foglalni.

15 Vö. VERSALDI, G., *Elementa psychologica matrimonialis consensus*, in *Periodica* 71 (1982) 238–239.

16 Vö. NAVARRETE, U., *Consenso matrimoniale e amore coniugale con particolare riferimento al Gaudium et Spes*, in *Annali di dottrina e giurisprudenza canonica*, I, *L'amore coniugale*, Roma 1971, 206.

17 Ilyen esetben bűnös könnyelműség a házasság megkötése, mely ellenkezik a felelős párválasztás elvével. Vö. KECSKÉS, P., *A házasság etikája*, Budapest 1928, 79.

A fentiek alapján most már válaszolhatunk arra a kérdésre: Vajon a házastársi szerelem lényegi eleme-e a beleegyezésnek?¹⁸ A szerelem, jóllehet cselekedetek által fejeződik ki, formálisan egy lelki állapot, egy pszichikai jelenség, olyan, ami nincs közvetlenül alávetve az akarat hatalmának. Az akaratnak azonban megvan az a szerepe, hogy gondoskodjék azokról a megfelelő feltételekről, melyek között a szerelem él, növekedik, de nincs közvetlen hatalmában. Minthogy ez a szerelem természete, világosnak látszik, hogy nem lehet tárgya a beleegyezésnek. Következésképp nem kaphat helyet a jog területén.¹⁹ Senki sem vállalhat formálisan olyan jogi kötelezettséget, hogy szerelemmel fog szeretni, s nem lehet joga senkinek se arra, hogy szerelemmel szeressék, mivel nem lehet jogok és kötelezettségek tárgya egy olyan jelenség, mely nincs közvetlenül az akarat hatalmában. Abban viszont semmi nehézség nincs, hogy valaki azokra a cselekedetekre és teljesítményekre vállaljon jogi kötelezettséget, melyek a dolog természetéből következően épp a szerelem kifejezési formái és annak ösztönzői; s ezek akkor is teljesíthetők, ha a fenti értelemben vett szerelem megszűnik.

A *Gaudium et Spes* azt állítja, hogy a házastársi szeretet a házastársi tettben (*actus coniugalis*) fejeződik ki és válik tökéletessé. Tehát a házastársi cselekedetet úgy kell tekintetni, mint ami kifejezi és tökéletesebbé teszi a szerelmet. Abban senki sem kételkedik ma, hogy a házastársi cselekedethez való jog és köteletség tárgya a házassági beleegyezésnek, vagyis egyfajta minimuma, lényegi eleme a házassági beleegyezés tárgyának. Úgy tűnik ebben a távlatban, hogy a szerelem a házastársi cselekedethez való jog-, és köteletség tárgyának részét képezi. Ez a cselekedet természetesen kifejezője és tökéletesítője a szeretetnek, és normál esetben ilyen szerelemmel is teszik a házastársak, de ezt akkor is végre lehet úgymond hajtani, ha már megszűnt a szerelem. Senki sem vállalhatná azt a kötelezettséget, vagy követelhetné magának azt a jogot, hogy ilyen szerelem kíséretében hajtja végre, vagy kívánja meg házastársától, minthogy a szerelem nincs az akarat közvetlen hatalma alatt. Természetesen a szerelem kifejeződésének és tökéletesedésének más formái is vannak, sőt ha a maga globalitásában szemléljük a házasságot, akkor benne alapvetően minden a szeretet-szerelem következménye.

Ez a szeretet hűséges, hogy egy további sajátos, lényegi tulajdonságát nevezzük meg. Mivel a hűség a szeretetnek „nemcsak édestestvére, nemcsak lánya, hanem anyja és özöngyala is. Ha röviden meg akarom mondani: a hűség a szeretet aszkétikája. A hitvesi hűségnek föladata megvédeni a házasság szeretetét az egyéni lelkület hullámzásai, s különösen hanyatlásai ellen. ... A hűség ... megvédi a hitvesi szeretetét nemcsak a változó-

18 Az ide vonatkozó elgondolásokat jól foglalja össze: TARGONSKI, F., *Valore giuridico dell'amore coniugale*, in *Miscellanea Francescana* 93 (1993) 199–234.

19 Vö. NAVARRETE, U., *Structura iuridica matrimonii secundum Concilium Vaticanum II. De amore coniugali*, in *Periodica* 57 (1968) 169–216.

konyság ellen, hanem a változatosságkívánás ellen is; az ellen, amit ma úgy szeretnek nevezni és nem egyszer úgy mentenek, hogy a férfúban poligám tendenciák vannak”.²⁰ A hűség sajátos megmutatózása továbbá a féltékenység is, az a féltékenység, melyet a szeretet, s nem a birtokolni akarás vagy a pusztá szenvedély sugall. Ez a féltékenység a szeretet édestestvére, mivel félti azt, ami a házasság állapotának a lényege, vagyis a személyes kölcsönösség kizárólagosságát, mivel ez adja a felek biológiai, lelki, szellemi és mindenféle kiegészülését, azt a közös mi-t, ami jelzi, hogy két személy egyetlen pszichológiai alannyá vált és mindinkább azzá akar válni. Ezáltal a felek egységüket, mint új, nagyobb és teljes ént élék meg, s immár nem önmagukat tekintik vonatkoztatásaik referenciájaként, hanem ezt a közös ént tekintik igazi énüknek.²¹

Ez a szeretetközösség továbbá egyénfeletti közösség. Ez a fontos tulajdonsága azt jelenti, hogy „a házasság mint igény, mint rátermettség és kötelezettség lényegesen nem arra van szánva, hogy közvetlenül az egyén érdekeit szolgálja, hanem egyénfölötti értékek és kötelezettségek hordozója”.²² Ebből fakadóan nem az a fő kérdés, hogy én mit kapok a házasságban, hanem az, hogy mit adhatok a házastársamnak, a fajnak, mivel isteni parancsot teljesítenek a házastársak. Ezért a házasságban van valami teocentrikus vonás, ami megfér az antropocentrikussággal, de egyik sem fér meg az egoizmussal. Ebben a perspektívában a házasság úgy mutatkozik meg, mint olyan intézmény, ami nem pusztán arra való, hogy „egyéni igényeket elégítsen ki, sem arra, hogy társadalmat, nemzetet vagy államot szolgáljon, hogy katonákat és adófizetőket szállítson a császárnak, ... hanem elsősorban az a rendeltetése és értelme, hogy Isten-szolgálat legyen a maga sajátos jellege szerint”.²³ Ez a magyarázat egyúttal a boldog házasságra is, mivel az Isten szolgálataként felfogott házasságban a feleket nem mértelkezi meg sem az individualizmus, sem a kollektívizmus téveszméje. Az individualizmus itt azt jelenti, hogy a házasság eszköze kell, hogy legyen az én boldogságomnak, vagyis az igényeimnek. A kíméletlen önérvényesítés tönkreteszi a szeretetközösséget. Az individualizmus „mindig megfeneklik azon az ontológiai igazságon, hogy az ember nemcsak egyed, hanem fajnak is hordozója; a fajiság pedig (itt az emberség, mint olyan) szellemváltánál fogva az egyént a felelőségeknek és magasabb igényeknek ezer szálával kapcsolja bele egy

20 Vö. SCHÜTZ, A., *A házasság*, Budapest 1940, 97.

21 Vö. ALSZEGHY, Z., *A házasság* (Teológiai vázlatok VI.), Budapest 1983, 79.

22 Vö. SCHÜTZ, A., *A házasság*, Budapest 1940, 58.

23 Vö. SCHÜTZ, A., *A házasság*, Budapest 1940, 60. Ma ezt a teológusok inkább úgy fogalmazzák meg, hogy a papi szolgálat mellett ott van az apostolkodásnak ez a másik alapvető formája, a házastársi szolgálat, melyek kölcsönösen kiegészítik egymást. Vö. GRANDIS, G., *Ministero presbiterale e ministero coniugale. Confronto dottrinale e prospettive pastorali*, in *Orientamenti Pastoralis* 47 (1999) 100-105; SCARPAZZA, B., *Ministero presbiterale e ministero coniugale. Complementarietà e reciprocità*, in *Orientamenti Pastoralis* 46/VI (1998) 40-54, 46/VIII (1998) 10-15, 46/IX (1998) 13-22.

felsőbb világba, és ezeknek ki nem elégülése végelemzésben nagyobb tragikummal sújtja az egyént, mint a merőben érzéki, a nem ember- hanem állatfaji igények egyoldalú erőltetése. Aki csak egyéniségét akarja élni és nem egyben emberségét is, meghasonlásban van legigazibb mivoltával, s ezért hovatovább megcsalottnak érzi magát léte legmélyebb magvában, és minél inkább akarja élni éniségét, annál vigasztalanabban távolodik tőle. Az éniség végre is az emberségben találja meg tartalmát és gyökerét; az egyéni élet annak az egyetemes emberségnek csak egy színezése, nüánsza. Aki vétkes egyoldalúsággal a nüánst kultiválja, a lényegét menthetetlenül elveszíti. Ezért az individualizmus, mint ontológiai képtelenség pszichológiailag is keresztülvihetetlen”.²⁴ A másik túlzás a kollektívizmus, ami csordaállapotba kényszeríti az embert, ahol megszűnik az egyéni életnek és akarásnak minden lehetősége. Ontológiailag ez is lehetetlenség, mert „amennyire igaz, hogy az egyéniség léttartalma alapvetően a faj tartalma (ez az egyén elsősorban ember és csak ezután ez az ember), éppannyira igaz, hogy a faj mindig csak egyénekben valósul. Nem az ember létezik, mint Platón gondolta, hanem csak ezek az emberek. Az egyetemes embereszmének mindig egyén a hordozója. ... aki tehát egyéntelen közösségbe akarja föloldani az embert, betömi a sajátosan emberi kezdeményező és vonatkoztató erőforrásokat, betű szerint csordaállattá fokozza le az embert”.²⁵

A házastársak tehát egy közös nagyobb jó szolgálatába állítják bele legnemesebb érzelmeiket, gondolataikat, szándékaikat, röviden a szeretetüket. A házasság során jóllehet mindinkább kijön majd kinek-kinek a sajátos énye, ami feszültségek forrása, ám ezt kell áthidalnia a kölcsönös tiszteletnek, a kölcsönös önzetlenségnek, a kölcsönös türelemnek és egymás jogos magánya érintetlenül hagyásának. Ezek az erények is szintén a szeretetből táplálkoznak.

A kánonjog ezt a szeretetkapcsolatot nevezi valamiképp a felek javának (*bonum coniugum*), melyben ott van a felek kölcsönös segítségnyújtása (*mutuum adiutorium*), a nemi vágy rendezett megélése (*remedium concupiscentiae*), ott van a kölcsönös és kizárólagos jog ahhoz a cselekedethez (*actus coniugalis*), mely nyitott a gyermek nemzésére, s amiben kifejeződik a felek kölcsönös és egyidejű onátadása és elfogadása. Ott van ebben a gyermek java is (*bonum prolis*), legalábbis abban az értelemben, hogy a gyermek természetes gyümölcse és betetőződése a házastársi szerelemnek, s a házastársak számára a szülői hivatás lényükből a legjobbat és a legnemesebbet hozza ki, s egymás iránti kapcsolatukat is új dimenzióba hozza. S végül ott van az a közös nagyobb pszichológiai én, vagyis a pszichoszomatikus egység, testi- és lelki kiegészülés, amit egyes kánonjogászok az élet-és szeretetközösséghez való jognak neveznek.

24 Vö. SCHÜTZ, A., *A házasság*, Budapest 1940, 61–62.

25 Vö. SCHÜTZ, A., *A házasság*, Budapest 1940, 63.

4. A HÁZAS ÉLETÁLLAPOT SZABAD MEGVÁLASZTÁSA

Tanulmányunk második részében vizsgáljuk azokat a jogrend által adott és adható garanciákat, melyek biztosítani hivatottak a lelkiismeret szerinti szabad életállapot választást és döntést, konkrétan a külső- és belső kényszertől mentes házassági beleegyezés adását.

A krisztushívők számára alapvetően háromféle életállapot lehetséges, aszerint, hogy kit-kit mire hív az Isten, aszerint, hogy ki-ki végül is megfontoltan mit választ és mi mellett kötelezi el magát. Életállapotról van szó, ami tehát életre szóló döntés meghozatalát követeli. E három életállapot a következő: a házasság, a szent rend és a szerzetes életforma. Mindegyik életállapot a maga természete szerint sajátos felkészülést kíván. Jóllehet a házasság nemcsak természetes, hanem szentségi szövetség is, mégis úgy tűnik, hogy nem kíván olyan alapos megfontolást, mint a cölebsz állapottal járó klerikusi, illetve szerzetes életállapot. Ezt tükrözi a házasságra való felkészülés és felkészítés, valamint a szent rend felvételére, illetve a szerzetes fogadalom letételére való előkészület közti akárcsak időbeni különbség is. Ebben az is szerepet játszik, hogy a házasság felé maga a természet tereli az embert, ellenben a szerzetes és az Isten országáért vállalt önmegtartóztató papi élet objektíve sokkal törekenyebb, mivel erőteljesebben alapozódik a természetfelettre. Mindenesetre, mivel mindegyik életre szóló döntés, ezért minősített szabadságot kíván. A továbbiakban csak a házasságkötés szabadságának jogi biztosítékairól lesz szó.

4.1. *A szabad, vagyis lelkiismeret szerinti házasságkötés jogi biztosítékai általában*

Itt említhetjük a kánoni házasságjog szinte minden fontos intézményét. Így az egyház illetékességét a házasság jogrendezésére, mivel a jogrend ad igazi hatékonyságot bizonyos fontos cselekményeknek. Ide tartozik az a vonás is, hogy a házasság egy férfi és egy nő felbonthatatlan életszövetsége (ez az alakulat felel meg leginkább a személyi méltóságnak), melyet a felek, és csakis a házasulandó felek törvényes beleegyezése létesít (személyes és visszavonhatatlan döntés). Ez azt jelenti, hogy más nevében és helyett nem hozhat senki házassági beleegyezést. Krisztushívők között e szövetség a szentség méltóságára emeltetett Krisztus urunk akaratából, mely különleges szilárdságot biztosít ennek az életállapotnak. A vonatkozó jogalkotásnak és alkalmazásnak tehát egy alapvető jog és egy szentség felvételének hatékony biztosítását és védelmét kell biztosítani. A személyek állapotáról szóló perekben soha sincs jogerős ítélet, csak végrehajtható ítélet. Ezzel az eszközzel biztosítja a törvényhozó azt, hogy új, súlyos bizonyítékok betérjesztésével igazságtalan ítélet ne szülessék, jelen esetben tényleg létrejött-e a házasság, vagy nem. Ide sorolhatjuk a házasságra való távolabbi (katekézis, prédikáció) és közelebbi felkészítést (felkészítés a házasságkötésre, a szentség méltó vételére), mint a lelkiismeretes döntés meghozatalának feltételét. A kellő ismereteknek a tudatba történő beépülésé-

vel elkerülhető a házasság lényegével, lényegi tulajdonságaival kapcsolatos tudatlanság és tévedés. A kellő felvilágosítás felvillantja, hogy a házasság kieszközlésére erőszakot, megfélemlítést, megtévesztést alkalmazni nemcsak erkölcstelen dolog, de a jog meghatározott feltételek esetében érvénytelenítő hatást tulajdonít nekik, védve ezzel a házasság, mint élet-, és szeretetközösség méltóságát, a házasságkötés különleges szabadságát. A házasságra történő felkészítés lehetőséget ad a jegyeseknek arra, hogy rádöbbenjenek, életre szólóan kötik össze az életüket, tehát őszintének kell lenniük egymáshoz. Nem szabad eltitkolniuk egymás előtt hátrányosnak látszó tulajdonságaikat, egyéb, a házáséletet súlyosan megzavaró körülményeiket. Szintén a házasságra való előkészület része a jegyes vizsgálat, melynek célja az, hogy kiderítse van-e olyan házassági akadály, tilalom, mely lehetetlenné teszi a házasságkötést, vagy hogy valódi házasodási szándék vezeti-e a feleket. A házassági akadályok részben isteni jogúak, így a kötelék, az impotencia és az egyenes ágú, valamint az oldalág második fokáig terjedő vérrokonság. A többi akadály és általában a házassági akadályok vagy az emberi méltóság, a szabadság, vagy már fennálló vallási-, illetve szent kötelek, vagy bizonyos rokoni, erkölcsi kötelek védelmére szolgálnak. Gondoljunk csak a korhiány akadályára. A házasságkötés nemcsak az értelem elégséges használatát követeli meg, hanem a kellő nemi és pszichikai érettséget is. Tehát sajátos értékeket védelmeznek, védve ezzel a személy és a házasság intézménye méltóságát, erkölcsi tisztaságát. Szintén a házasságot védi a kánoni forma intézménye, mivel figyelmezteti a feleket, hogy a házasságkötés nem két ember magánügye, hanem az egyházi társadalom számára kiemelkedő közügy, mivel egyrészt a szexuális élet bűn nélkül a házasságban élhető, másrészt pedig a házasság adja alapját a családnak, a társadalom bázisközösségének. A kánoni forma tehát tudatosítja a házassulandókban azt, hogy a társadalom előtt is egy különlegesen fontos jogcselekményre, illetve szentség felvételére készülnek, következésképp a társadalom és az Egyház előtt is (nemcsak Isten és egymás előtt) felelősek ezért. Egy újabb szempont, hogy alaposan fontolják meg szándékukat. Ide sorolhatók a nem szentségi (vagy szentségi, de el nem hált) házasságok felbontásának esetei is, melyek a hit javára, a lelkek üdve érdekében, megfelelő okból történnek. A házassággal járó terhektől, ha ez veszélyezteti a hitet, meg lehet törvényes módon szabadulni, illetve a házasságkötés szabadsága néhány kivételes helyzetben ismét visszazállhat az érintett személyekre. Végül a házasság érvényesítése is arra szolgál, hogy a hívek Isten és az egyház előtt lelkiismeretesen rendezzék életállapotukat. Továbbá ha egyszer létrejött a felek között (akik életközössége nem minősül az egyház előtt törvényes házasságnak) a valódi házassági beleegyezés és az továbbra is fennáll (de ennek akadály vagy formahiány miatt nem volt jogi hatása), akkor, ha a házasság kánoni forma szerinti érvényesítése nehézségbe ütközik, a házasság rendezhető okiratilag a gyökeres orvoslás jogintézménye segítségével. Az egyházi törvényhozó nem

köti mereven formaságokhoz a házasságkötést, hanem annak a lelkét, a beleegyezés létrejöttét és fennálltát teszi a jogrendezés központi elemévé.

E fejezetben nem szóltunk a házasságkötés szabadságának tulajdonképpeni, sajátos biztosítékairól, vagyis a beleegyezésre való képtelenség, illetve a beleegyezés lényegi hiányosságainak eseteiről, mivel e téma a következő fejezet tárgyát képezi.

4.2. A szabad, vagyis lelkiismeret szerinti házasságkötés jogi biztosítékai sajátosan²⁶

Amikor a házassághoz való alapvető jogról beszélünk, akkor az életállapot szabad megválasztásának a jogáról beszélünk. Az emberi személy méltósága a szabad választásban és döntésben fejeződik ki. Ugyanakkor hangsúlyoznunk kell azt, hogy nem annyira arról a jogról van itt szó, hogy ki-kí szabadon választhat bármiféle életállapotot, amire élete során vágyik, hanem inkább arról a jogról, mely az életállapot minden kényszertől mentes megválasztását garantálja. Aki már életre szólóan választott életállapotot, ilyen joga már nincs, vagy legalábbis gyakorlásáról le kell mondania. Az életállapot megválasztása nem pusztán vágyakozás, hanem Isten hívására történő felelős válaszadás, tehát az önkénység látszata sem fér meg vele.

A házasságot a jogképes felek törvényes formában kinyilvánított beleegyezése létesíti. A házasság szabadságát elsősorban tehát a beleegyezés alanyában és tárgyában kell keresnünk. Egyrészt a házasulandóknak rendelkezniük kell mindazokkal a külső és belső kellékekkel, melyek a szabad, vagyis emberi cselekedetet biztosítják, másrészt pedig a beleegyezés lényegi tárgyából nem szabad hogy valamely elemet kizárjanak, mert akkor nem házasságot kötöttek, hanem egyéb típusú akaratnyilvánítás történt közöttük.

A házasulandó felek szabadságát közvetlenül nem befolyásolják a tudatlanság, illetve a tévedés esetei, mivel ezek egyszerűen egy ítélet meghozását nem teszik lehetővé, vagy eleve téves ítéletet alakítanak ki a lélekben. Mégis a személyben való, vagy a személy tulajdonságában való tévedés, ha ezt közvetlenül és főként akarták, vagy a házasság lényegi tulajdonságaiban, szentségi méltóságában való tévedés, ha ez meghatározta az akaratot, eleve érvénytelenné teszik a beleegyezést a törvényhozó rendelkezése folytán.

A házasulandók, amennyiben bizonytalanok jövőbelijük bizonyos tulajdonságaiban, korábbi vagy aktuális életkörülményeiben, s ennek várhatóan hátrányos hatása lehet közös életükre, úgy a házasság valamely tulajdonsághoz kötése mellett egyéb feltételekhez is köthetik a házasságuk érvényességét, feltéve, ha ez a feltétel a jelenre vagy a múltra vonatkozik. A törvényhozó ezzel a rendelkezéssel szintén a választási szabadság

²⁶ Ebben a szakaszban különös módon támaszkodtunk TURNATURI, E., *Il diritto fondamentale del fedele alla libera scelta dello stato coniugale e il difetto di libertà nel consenso matrimoniale canonico*, in *Monitor Ecclesiasticus* 126 (1996) 407–428.

terét szabja tágabbra, a házastárs személyiségére nézve legitimnek tekinti bizonyos feltételek megszabását.

A házasságkötés külső és belső szabadságának védelmét azonban a Kódex elsősorban az 1103. és az 1095. kánonok előírásaival biztosítja.

4.2.1. A házassági beleegyezés szabadsága hiányának különböző formái

A beleegyezés szabadságát - mint már említettük - külső (ab extrinseco) és belső (ab intrinseco) tényezők egyaránt befolyásolják. Így például, ha a házasulandót házasságkötési szándékában valamely harmadik személy, (vagy épp leendőbelije) akarata ellenére befolyásolja. E befolyásnak el kell érnie egy kritikus szintet ahhoz, hogy a beleegyezés eleve érvénytelenné váljon, vagy amely szinthez a törvényhozó érvénytelenítő hatást kapcsol. Az ellenállhatatlan kényszer hatása alatt történt jogcselekmények meg nem történtnek minősülnek. Ezért pl. ha valakit erőszakkal hurcolnak egy kellő esketési felhatalmazással egyébként rendelkező paphoz házasságkötés végett, akit (a papot) szintén kényszerítenek a közreműködésre, úgy az meg nem történt cselekménynek számít, tehát a fél szabad állapotú marad, s más személlyel (vagy később ugyanazzal) szabadon házasságot köthet. Az ilyen ellenállhatatlan kényszer fennálltakor a semmisség alapját nem a jogtalanság (iniuria), hanem az alany pszichológiai szituációja képezi, nevezetesen az, hogy döntése nem a saját döntése, mivel az egy másik személy akaratától függ (akár úgy modellezzük ezt, hogy kikapcsolja teljesen értelmi és akarati tevékenységét, akár pedig úgy, hogy a másik személy teljesen átveszi, meghatározza azt). Érvénytelenül köt házasságot az a személy is, aki súlyos, kívülről jövő, akár nem szándékosan előidézett olyan félelem hatása alatt köti meg a házasságot, melytől nem tudott (a félelemtől) másképp megszabadulni, mint a házasság választásával. Ebben az esetben megvan a félben nemcsak az ún. voluntas contrahendi, hanem a házasodási akarat is fennáll, ám ez az akarat nem igazán szabad, mivel ezt nem önként és szabadon akarja, hanem azért, hogy megszabaduljon (legalábbis átmenetileg) egy kívülről fenyegető rossztól. Ezért ilyen eset fennálltakor gyakori a részleges vagy a teljes színlelés. A külső kényszer esetében a félben megvan a szabadság elvesztésének, illetve csorbulásának tudata, míg a belső kényszer, nevezzük így, esetében ez a dolog nem lehet tudatos.

A házasságkötés szabadságának vannak tehát belső feltételei is. A beleegyezésnek pszichológiai értelemben is szabadnak kell lennie. E belső szabadság védelmét az 1095. kánon előírása biztosítja, mely a házassági beleegyezésre való képtelenség eseteit taglalja. Az első pont szerint, aki értelmét nem képes elégséges módon használni, akár aktuálisan, akár habituálisan, az a személy képtelen az emberi cselekedetre, vagyis esetünkben a házassági beleegyezésre. Az értelem elégséges használata nélkül nem lehet kritikailag értékelni a házasság kölcsönösen átadandó, illetve elfogadandó lényegi jogait és kötelességeit, még kevésbé lehet az ezekkel járó terheket vállalni, megvalósítani, s egyáltalán életre szólóan egy másnemű személlyel szeretetközösséget létrehozni. Az

akarata nem a semmire irányul, hanem az értelem által feltárt jóra. Hasonlóan, aki a házasság kölcsönösen átadandó és elfogadandó lényegi jogait és kötelességeit nem képes kellő módon helyesen megítélni, képtelen a házassági beleegyezésre. Ugyancsak képtelen a házassági beleegyezésre az a személy, aki pszichikai okok miatt nem képes vállalni a házassággal járó lényegi terheket, jóllehet eszébe elégésesen tudja használni, sőt intellektuálisan megvan a kellő ítélőképessége is. Ma a pszichológiai és a pszichiátriai tudományok állásfoglalása szerint lehetségesek az elmének olyan kóros állapotai, melyek épségben hagyják az elme intellektuális folyamatait, ám súlyos módon csorbítják a belső szabadságot, az egyén választási szabadságát.

Külső kényszer esetében a beleegyezésre egyébként képes alany beleegyezése a törvény rendelkezése értelmében jogilag hatástalan, vagyis érvénytelen, mivel súlyosan sérti a házasságkötés szabadságát. Ezzel szemben a belső kényszer fennállta esetében a beleegyezés eleve nem létező, mivel az illető egyáltalán képtelen a házassági beleegyezésre saját alanyi (mentális: értelmi-akarati) hiányosságai miatt.

5. BEFEJEZÉS

A házastársi szerelem sajátos, életállapotszerű megnyilatkozási módja a szeretetnek. Benne mindent közössé tesz egy férfi és egy nő, a házasság négyes egy gyökerének (sexus, erősz, genus és ethos) megfelelően. Ez testi, lelki, szellemi, azaz teljes életközösséget eredményez. Nem más ez, mint a másik nemű személy általi, - az értelmi, az akarati és az érzelmi életet egyaránt magába foglaló - kölcsönös megérintettség,²⁷ és annak mintegy újra átélése, megörökítése. Benne kifejeződik a két nem egymásnak rendeltsége, a ténylegesen kialakuló kölcsönös vonzódás, majd a jegyesség és a házasságkötés jelzik bontakozásának útját. A szerelem első beteljesedése tehát nem más, mint kölcsönös megszületése a két lélekben, majd az egymásnak való átmeneti és végleges elköteleződés, a jegyesi, valamint a szó szoros értelemben vett házastársi szerelem, az eljegyzéssel és a házasságkötéssel. Harmadik beteljesedése a gyermek, a családdá válás,²⁸ végül, negyedik beteljesedése, amikor a házastársak, mint érett gyümölcs leszakadnak a Teremtés fájáról.

27 Vö. KECSKÉS, P., *A házasság etikája*, Budapest 1928, 76.

28 A család a társadalom alapsejtje, amint azt találóan fogalmazza Schütz Antal, aki szerint a házasság megmarad az idők végezetéig a „legkülönbébb kulturái, jogi, társas, gazdasági, nevelői problémák találkozója, s ezért az ellentétes világnézetek ütközője, a világnézeti harcoknak legérzékenyebb barométere, és egyben az égető társadalmi kérdések mindenkor nagy teherpróbája”. Vö. SCHÜTZ, A., *Dogmatika. A katolikus hitigazságok rendszere II*, Budapest 1937, 608–609.

A szerelem tehát elsőrangú motívuma, de nem létesítő oka a házasságkötésnek, leg-hathatósabb éberem tartója a hűségnek, a család gondja viselésének, a szülők és gyermekek kölcsönös megszentelésének.

Az egyház erkölcsi- és jogrendje a hit, a lelkek üdvössége szolgálatában áll. Kifejezik és a maguk sajátos eszközeivel védelmezik az emberi személy, közelebről a krisztushívők méltóságát, mely Isten törvényeinek hősies és szent megtartásában, az azoknak való szabad engedelmeskedésben mutatkozik meg. Isten és az egyház törvényei elsősorban nem szabadságunk kerékkötői, hanem épp ellenkezőleg teremtményi szabadságunk alapjai, védelmezői, kibontakoztatói. Az egyház fegyelmi rendje nem egy parancsrengteg, melyet mechanikusan úgymond végre kell hajtani, hanem a felelősségteljes szabad döntések lehetőségeinek a normarendszere, mely hatékonyan biztosítja az egyház építését, a hit megmaradását és átadását, az egyház tagjait pedig mind szorosabb és hitelesebb kötelékekkel fűzi mind a láthatatlan, mind a látható főhöz, Krisztushoz, a pápához és a püspökökhöz.

Miután röviden áttekintettük e normarendszernek a szabad cselekvés kánonjogi garanciáira vonatkozó előírásait és megvizsgáltuk e garanciák házasságjogi applikációját, azt kell megállapítanunk, hogy az egyházi törvényhozó elégséges módon védelmezi a jog eszközeivel a házasságkötés szabadságát, biztosítva ezzel a házasság életállapot lelkiismeretes megválasztásának lehetőségét. Azt kell továbbá megállapítanunk, hogy a törvényhozó az új törvénykönyv megalkotása során nemcsak a külső, hanem a belső kényszertől mentes beleegyezésnek is minden eddiginél nagyobb figyelmet szentelt. E figyelem érthető, hiszen a bennünket körülvevő világ egyre kevésbé képes a következő nemzedék lelki egészségének megteremtésére, megőrzésére. Ez a fokozódó védtelenség érinti a társas kapcsolatokat, különösen is a házasságokat.

Az egyház fegyelmi rendjének megtartása mindenképpen szükséges ahhoz, hogy a hívek alapvető jogai kellő védelmet kapjanak, ám e jogrend üdvös működéséhez-működtetéséhez elengedhetetlen a személyes megtérés, az erkölcsi jellem kialakításával-kialakulásával járó küzdelmek életre szóló vállalása is.

*Dr. Kuminetz Géza dékán
tanszékvezető egyetemi tanár, PPKE HTK, a KPI rektora*

KRÍZISBEN ÉS VÁLÓFÉLBN LÉVŐ CSALÁDOK PROBLÉMÁI ÉS HATÁSUK A GYERMEKEKRE

BEVEZETÉS

A család nő és férfi természetes igénye alapján jön létre, hogy szeretetet adjon és kapjon. A szeretet a családban magában foglalja a kölcsönös felelősséget és összetartozást. A család védő környezetet nyújt tagjainak, biztosítja az életszükségleteket, a kölcsönös támogatást.¹ A család személyek hosszútávú együttélési formája, akiket vérrokonság vagy a jogi kötelek tartanak össze.

A szlovák jogrend a házasságot egy férfi és egy nő kötelekeként határozza meg. A társadalom sokoldalúan védi ezt az egyedülálló köteleket, amelynek fő célja a családalapítás és a rendes gyermeknevelés. Szociológiai szempontból a házasság férfi és nő relatív tartós intellektuális, emocionális és szexuális együttélése, valamint közös gazdálkodása, intézményi megerősítéssel (egyház, állam), társadalmi célja pedig a családalapítás.²

Az Egyház szociális tanítása a házasság felbonthatatlanságára, férfi és nő tartós, kölcsönös szereteten alapuló egységére hivatkozik.³ VI. Pál pápa *Humanae vitae* c. enciklikájában írja, hogy a házasság sajátja a „teljes szeretet, azaz a barátság különleges formája, melyben a házastársak mindenben nagylelkűen megosztóznak, nem engednek meg igazságtalan kivételeket és nem követnek önző érdekeket. Aki valóban szereti partnerét, biztosan nem csak azért szereti, amit tőle kap, hanem önmagáért szereti és ezt örömmel teszi, hogy önmaga odaajándékozásával őt gazdagítsa.” (HV9)

1 Vö. SZANISZLÓ, I.-M. OP: *Dekalogische spezielle Moraltheologie II. Ausgewählte Gebote. Úvod do špeciálnej katolíckej morálnej teológie podľa desatora Božích prikázaní II. Vybrané prikázania.* Neckenmarkt 2009, 100.

2 Vö. BAKOŠOVÁ, E.: *Základy sociológie pre právnikov.* Bratislava : PF UK 1999, 117.

3 Az emberi humánus alapja. Vö. UHÁL, M.: *Sociálna náuka Cirkvi v základných princípoch.* TypoPress Košice 2006, 114–117.

1. A CSALÁDI VÁLSÁGOK TÉNYEZŐI ÉS A CSALÁDI KÖTELEK LAZULÁSA

A család az elmúlt évtizedekben nem kis változásokon ment át. A patriarchális családtól a kétgenerációs, nukleáris családig, a klasszikus, hagyományos családtól a modernig, sőt posztmodernig, a férfi és a nő szerepeit stabilan megszabó családtól a partneri családig.⁴ A változások tükröződnek a családok struktúrájában és nagyságában, az alternatív családi együttélési formák szaporodásában. Az individualizmus kultúrájának hatása alatt változik a családi szolidaritás értelmezése. A családi kötelek stabilitását, a mai szlovák családok tagjainak kommunikációs színvonalát jelenleg a posztmodern kultúra különféle hatásai és irányzatai befolyásolják. Ezek a család egyes alrendszerei keretében törvényszerűen hatnak a belső változásokra.

II. János Pál a következőket írja a családokban történt változásokról, helyzetükről: „A családi közösséget korunkban minden más intézménynél jobban körülveszik a társadalom és az emberi kultúra sokféle, mélyreható és gyors változásai. Mind ezen körülmények ellenére sok család hűséges marad azokhoz az értékekhez, amelyek a család intézményének alapját alkotják. Mások ellenben elbizonytalanodtak; tanácstalanok kötelező feladataikkal szemben, s kételkednek vagy teljesen tudatlanok a házastársi és családi élet igazságának és végső tartalmának ügyében. Ismét mások az igazságtalan körülmények hatása alatt nem tudják megvédeni alapvető jogaikat. Az Egyház tudatában van annak, hogy a házasság és a család az emberi nem legdrágább értékeinek egyike, ezért üzenetét és segítséget mindenkire el akarja juttatni.” (FC1) „A család ma – sajátosságait tekintve – kétarcú: pozitív sajátosságai a világban működő Krisztus üdvösségének, a negatívak az Isten szeretetével szembeszegülő ember tagadásának jelei.” (FC 6).

A mai családokban végbemenő változásokat több tényező befolyásolja, ami különböző szemléletmódot (szociológiai, teológiai, jogi stb.) fejez ki. Ezek a determinánsok a következőképpen csoportosíthatók:⁵

– gazdasági helyzet

- a piaci környezet növeli az igényt a munkateljesítményre és a munkaidőre, a családra és a családban történő gyermeknevelésre fordított idő rovására,
- a munkanélküliség csökkenti a családok életszínvonalát, potenciónálisan hozzájárul a feszültség növekedéséhez családokban,
- a lakáspiaci helyzet nehezíti a családalapítást,

4 Vö. MATĚJČEK, Z.: *Rodiče a děti*. Praha : Avicenum 1989, 22; vö. GLASOVÁ, M.: Rodina v spoločenskovedných výskumoch. In: *Rodina a zodpovedné rodičovstvo dnes*, roč. 11 (2004), č. 7/2004, 18.

5 Vö. KUCHAROVÁ, V.: Postoje k manželství a rodičovství a reflexe změn podmínek pro rodičovství. In: *Rodinná politika jako nástroj prevence sociálního vyloučení*. Sborník textů z česko-německo-rakouské konference 25.–26. dubna 2005 v Praze. Brno : Národní centrum pro rodinu 2005, 33–51.

– *szociális körülmények*

- a nők partnertől való függőségének csökkenése és a fokozódó igény a család és hivatás érdekeinek összeegyeztetésére a nők magas foglalkoztatottsága miatt,
- az elektronikus médiumok és a kortárs csoportok hatásának növekedése
- a szélesebb család- és szomszéd-hálózat hatásának csökkenése,

– *kulturális hatások*

- az individualizmus gyengíti a családon belüli kapcsolatokat az egészségtelen hedonizmus javára,
- a fogyasztás-központúság és a család életszínvonalának előtérbe helyezése verseng a család lelki értékeivel,

– *demográfiai folyamatok*

- a termékenység és a házasodási kedv csökkenése, párosulva a családalapítási kor kitolódásával és a karrier időleges előnyben részesítésével,
- az együttlakás, a házasságon kívül született gyermekek számának növekedése és a növekvő számú válások.

A pápai tanítás és Egyház Magiszteriuma további, a mai családokban végbemenő változásokból eredő determinánsokat közöl, amelyeket a szociológia képes megfelelően értékelni és követni:

– *a vallás és a hitből fakadó folyamatok hatása*

- a vallásos meggyőződés nagyságának, intenzitásának különbsége,
- a meggyőződés különbsége a vegyes házasságokban katolikusok és megkeresztelt nem katolikusok, valamint a katolikusok és a meg nem kereszteltek között,⁶
- a partner meggyőződésének el nem fogadása,
- alapjában eltérő szellemi háttér az elsődleges családmodell átvételének ismétlésével.⁷

Ugyanígy nem hagyhatók említés nélkül a családokban változásokat, és néha egészen jelentős problémákat okozó determinánsok:

– *politikai hatások*

- családok, a családtagok különböző ideológiai hajlamával,
- erős politikai szerepvállalás ill. apolitikusság a partnerek között,

6 Vö. CIC 1124–1129.

7 A Katolikus Egyház Katekizmusa feltételezi a lelki egység nehézségét ill. a hitbéli különbségek esetében szükségesnek tartja, hogy a házasság elő legyen készítve, a valós nehézségekkel előre számoljanak és figyelembe vegyék a különbségeket.. Vö. KKC 1632–1634.

– a nők belépése a politikába, politikai karrierjük, (eltérés a normától) a családdal és háztartással szemben.⁸

Épp e jelenségek okoznak változásokat a család összetételében és a nem teljes családok számában. A válások számának jelenlegi állandó növekedése a házasság és a család válságának megnyilvánulása, amiről egyre több szó esik. A hosszantartó negatív feltételek a családokban és a krónikus krízisek nyomán diszfunkciós családok jönnek létre.⁹ Patterson bemutatja,¹⁰ hogy a család a mindennapi életben bevett viselkedési mintákat használ, hogy megbirkózzon az élet minden követelményével. Előfordul, hogy ezek a követelmények messzemenően meghaladják lehetőségeit és család válságba kerül. A krízis a határozott egyensúlytalanság, az időleges szervezetlenség és feszült légkör időszaka a családban. Vagy fordulóponthoz, javuláshoz és az alrendszerek működésének stabilizálódáshoz vezet, vagy fordítva, képtelen a válság leküzdésére és a család diszfunkciós lesz.

A család diszfunkciója lehet akut, ha a család éppen képtelen valamely funkciójának működtetésére és rövidtávú helyzeti segítségre van szüksége (anyagi, pénzügyi vagy tanácsadói). Az akut diszfunkció akkor átmeneti állapot, ha a problémát gyorsan diagnosztizálják, ha a család felkészült a szakmai segítség fogadására és hajlandó részt venni problémái megoldásában.

Mélyrehatóbb szakmai beavatkozást igényel a krónikusan diszfunkciós család, amely sok esetben már hozzászokott a diszfunkciójához és nincs motivációja a változásra.¹¹ A krónikus fázis hetekig, hónapokig, bizonyos megszakításokkal akár évekig is eltarthat és lefolyása nem feltétlenül szembetűnő. A veszély abban rejlik, hogy a diszfunkció soha nem kezdődik és nem is végződik, hanem állandóan jelen van.¹²

A házasságok széthullásának okait Matoušek jelen társadalmunk prizmján át nézi,

8 Nő és férfi egyenjogúságának érvényesítését, valamint a nemek közötti egyenlőtlenségek eltávolítását tárgyalja az *Összefoglaló jelentés a szlovákiai nemi egyenlőség állapotáról* és a *Szlovák Köztársaság Kormányának a nemek egyenlősége érdekében kifejtett tevékenységéről*, a *Család és a munkahely összeegyeztetése* c. fejezetben olyan intézkedéseket mutatnak be, melyek minden diszkriminációt meg kell hogy szüntessenek, legyen szó nőkről, férfiakról, családról vagy karrierről. Vö. VLÁDA SR: *Súhrnná správa o stave rodovej rovnosti na Slovensku a o Činnosti Rady vlády SR pre rodovú rovnosť*. Bratislava 2009, 17.

9 A fent említett II. János Pál a determinánosokról, melyek manapság hatnak a családi környezetre, megemlíti az egyén és általában a család lelki hátterének megváltozását. Vö. UHÁL, M.: Ján Pavol II. mládeži nového tisícročia: Strata citlivosti na hriech – dôvod oslabenia transcencie ľudského života. In: STANČEK, L. (ed.): *Ján Pavol II. a mládež. Zborník*. KU Ružomberok 2006, 65–76.

10 Vö. PATTERSON, J. M.: Understanding family resilience. In: *Journal of Clinical Psychology*, roč. 58 (2002), č. 3, 233–236.

11 Vö. OLÁH, M.–SCHAVEL, M.: *Sociálne poradenstvo a komunikácia*. Prešov : PBF PU 2006, 61–63; vö. JURKO, J.: Rezonancie sociálneho učenia Jána Pavla II. In: *Verba Theologica : Ioannes Paulus pp. II.*, roč. 4, č. 2 (2005), 14–20.

12 Vö. NOVÁK, T.: *Hádky v manželství*. Praha : Grada Publishing 2007, 26.

amely egyáltalán nem szabályozza a házastársi partnerválasztását. A családalapítás döntése – a régebbi társadalmak pontos partnerválasztási szabályaival ellentétben – kizárólag személyes ügy, így bármilyen befolyásolási kísérlet is alacsony határfokú marad. További tényezőnek Matoušek a szociokulturális változások tempóját tartja.¹³

A partnerválasztás szabályozottságára vagy szabályozatlanságára gondolva, óhatatlanul felmerül a kérdés, előnyös-e vagy sem az ilyen szabályozás. Kétségtelenül voltak előnyei az ilyen választásnak, legalábbis a vagyon összekötése, ill. megtartása terén. Természetesen a múltban is voltak családi válságok, de az akkori társadalom erős szociokulturális szabályzó, melyek behatárolták és stimulálták a társadalmi interakciót a standard szituációkban és hatottak a helyes viselkedésmódra, miközben integrálták az egyén és a közösség érdekeit, kikényszerítették a krízis megoldását és a család fennmaradását. Annak ellenére, hogy a mai társadalomban gyakran elmarad a partnerválasztás szabályozása, mégis a kereskedelmi tranzakció értelmében nemegyszer racionálisnak nevezhető partnerválasztásról van szó: kiválasztani – kipróbálni – megvenni – felkínálni – eladni.¹⁴ Éppen itt látszik az olyan kötelék megtartásának nagyobb rizikója, ahol az elődleges indíték nem a szeretet, hanem az anyagi biztonság. Nem ritka az ún. „próbaházasság”, vagy a szabad együttélés.¹⁵ Az ilyen kapcsolatokban nem fogták fel a teljes emberi szerelem jelentőségét, így nagyobb a veszélye a családtagok krízises viselkedésének és a fokozatos széthullásnak.

Különös veszélyt jelent, ha érzelmileg éretlen, esetleg más okból házasságra alkalmatlan személyek kötnek házasságot. A kezdetektől fokozódik a házastársi együttélés sikertelenségének lehetősége, ha:¹⁶

- jelentősen különbözik a partnerek eredeti családi környezete műveltségi szint, valóság vagy szociális helyzet szempontjából,
- az egyik vagy mindkét fél szüleinek házassága instabil, széthulló,
- az egyik partnernek nagyon rosszak a kapcsolatai a szülőkkel, testvérekkel,

13 Vö. MATOUŠEK, O.: *Rodina jako instituce a vztahová síť*. Praha : SLON 1993, s 107.

14 Annak ellenére, hogy a kapcsolatok természetes definíciója bizonyos mértékben társadalmi és kulturális fejlődés eredménye, befolyásolhatók tudatos döntésekkel és intézkedésekkel.

Vö. PORUBĀNOVÁ, S.: *Noví muži*.

In: http://nazory.pravda.sk/novi-muzi-c7n-/sk-npise.asp?c=A090923_162123_sk-npise_p29 (23.09.2009).

15 Tomko kardinális is elmélkedett a Vatikáni rádióban a család válságáról, a felmerülő problémákról és megmentéséről. Szerinte a házasság bomlásának különböző mai formái, mint pl. a szabad együttélés vagy a próbaházasság egészen az azonos neműek pszeudo-házasságáig, az anarchikus szabadság megnyilvánulásai. Ezt a szabadságot aztután az ember valódi felszabadulásaként mutatják be. Vö. TOMKO, J.: *Krízis rodiny a jej záchrana*. In: <http://www.radiovaticana.org/SLO/Articolo.asp?c=124899> (25.03.2007).

16 Vö. PLAŇAVA, I.: *Jak se nerozvádět*. Praha : Grada Publishing 1994, 16.

- az egyik partner szörnyűnek tartja gyermekkorát,
- a házasság jelentős motivációja a szülői ház mihamarabbi elhagyása,
- az egyik partnerek első szerelmével köt házasságot,
- az egyik partner röviddel szerelmi csalódás után házasodik,
- a házasság jelentős motivációja a nemkívánt terhesség,
- az esküvő szülők és közeli barátok jelenléte nélkül zajlott le,
- húsz évesnél fiatalabbak házasodnak össze,
- ha a kapcsolat házasság előtt rövidebb volt fél évnél vagy több háromnál,
- a házasok közös háztartásban élnek szüleikkel,
- egyikük vagy mindkettőjük érzelmileg függ a szülőktől,
- egyikük vagy mindkettőjük illuzórikus elvárások, mítoszok foglya.

A hűtlenség – két ember együttélésének gyakori jelensége – kétségtávol a házasság szétesésének súlyos oka. A pszichológusok többsége a hűtlenséget önmagában nem tartja egyetlen és elégséges válóoknak. A hűtlenséget általában negatív jelnek, régebbi problémák indikátorának értékeli. Ilyen lehet a munkanélküliség, rossz anyagi helyzet, és a képtelenség a család eltartására. A munkanélküliség nagy veszélyt rejt, mert nem csak a szülő élethelyzetére hat, hanem gyermekszegénységet is eredményezhet.

Sok probléma forrása a kommunikáció módja és éppen a nem működő kommunikáció okoz érzelmi szakadékot a partnerek között, így a kapcsolat széthullásának egyik oka lehet.¹⁷ Veszélyt jelent, ha az előrehaladó krízist nem oldják meg és a házastársi kommunikációban állandósul a destruktív veszekedések sztereotípiája. Ezek célja nem a megoldás keresése, hanem a másik fél legyőzése, megalázása. Így a házasság állandó harc és barátságtalan hallgatás körforgásává válik és nő a válás esélye.

2. A GYERMEK ÉS VÁLÁS

A család szétesése és a házastársak válása nagyon nehéz időszak nem csak közvetlenül a váló pár, hanem a szülők és a gyermek, hanem gyakran a tágabb család számára is. A válásnak társadalmi, etikai, jogi, érzelmi és fontos pszichológiai aspektusai vannak. Manapság a válás nem egyedi jelenség. Éppen ellenkezőleg, a válók száma folyamatosan magas. Korunkban az emberi szükségletek biztosítása stresszes, frusztrációkkal teli, ennek következménye a váló házastársak egész további életét befolyásolhatja. A válási folyamatban minden részt vevő sérül érzelmileg valamilyen módon, különösen veszélyeztetett annak a gyermeknek az egészséges fejlődése, aki a válást átéli.

A válás leginkább talán a gyermekeket érinti. A gyermek számára nem csak a családi

¹⁷ Vö. SMITH, H.: *Deti a rozvod*. Praha : Portál 2004, 20.

háttér és az iskola változik meg a válással, hanem a szülőkhöz és a tágabb családhoz fűződő viszony is. Előfordul, hogy a gyermek elutasítja az egyik szülőt és a másik oldalára áll.

Rogge négy fázist határoz meg a szülők válásának feldolgozásában:¹⁸

- *a válás figyelmen kívül hagyása* – ha a szülők elhallgatják, vagy csak utalnak rá,
- *védekező gyermek* – többnyire heves reakciókkal – alvászavar, szülőfüggőség, félelem, hogy a másik szülő is elmegy, pszichoszomatikus panaszok,
- *a távozó szülő idealizálása*,
- *az újabb közeledés fázisa* – a gyermek elfogadja a szülők válását és megbékél vele.

Lysá szerint válási szituációban fennáll a veszély, hogy a szülők vagy a család többi tagja visszaélésekre használja a gyermeket. Sor kerül manipulációra gyermekekkel, gyakran *pótszerepekbe* kényszerítik:¹⁹

- *gyermek mint rossz hírek követe* – büntetés a gyermeknek, ha kellemetlen híreket hoznak a partnertől,
- *gyermek mint gyóntató* – ha a váló partnernek hiányzik egy közeli ember, akiben bízhatna, ezt a szükségletét átviszi a gyermekre, olyan dolgokat bízva rá, amelyeket az nem ért,
- *gyermek mint szövetséges* – az egyik szülő beteges szövetséget hoz létre a gyermekkel a másik szülő ellen,
- *gyermek mint pótpartner* – a távozó partner szerepe reálisan vagy formálisan átruházódik a gyermekre, a gyermeket az új szerep szituációs szinten megnyugtathatja, de traumatizálhatja is,
- *gyermek mint lasszó* – a gyermek kihasználása a partner visszatérésére.

A válási helyzetet átélő gyermek gyakran szenved valamiért, amit nem okozott és nem tud befolyásolni. Igen fontos, hogy a gyermeket ne használják a harc vagy a bosszú eszközeként a partnerrel szemben. A szülők gyakran nem tudják megfejteni a segítségért kiáltó gyermek jeleit, mert egyoldalúan a saját problémájukra figyelnek, és hazug módon biztosítják magukat, hogy a gyermek megbirkózik a válási szituációval. Nem lenne szabad a szülőknél dönteni mindenben a gyermek helyett, teret kellene hagyni a gyer-

18 Vö. ROGGE, J. U.: *Dětské strachy a úzkosti*. Praha : Portál 1999, 68–69.

19 Vö. LYSÁ, L.: *Dítě a rozvrat rodiny*. In: *Psychológia a patopsychológia dieťaťa*, roč. 31 (1996), č. 3, 19–21.

meknek, hogy a traumát aktívan feldolgozza.²⁰

A gyermekek reakciói a nem kívánt válasra különbözőek lehetnek. Sok szerző leírja a *gyermekek lehetséges reakcióit a válásról*.²¹

- *gyász és kétségbeesés* – a gyermek a válást az egyik szeretett szülő elvesztéseként éli meg, akihez igen pozitív kapcsolat fűzi, magába zárkózik, állandóan sír, depressziós, olyan érzése van, hogy összedőlt a világ,
- *kétkedés* – néhány gyermek kételkedik a válásban, nem veszik tudomásul, hogy a szülők válása végleges, hiszik, hogy a szülők visszatérnek egymáshoz,
- *agresszivitás* (auto- vagy heteropuntivitás) – a gyermekek agresszív reakciói irányulhatnak vagy önmaguk (önmaguk hibáztatása és büntetése a válásból eredő büntudatért), vagy egyik, ill. mindkét szülő ellen.,
- *harag* – mint reakció a szülők konfliktusából és a szeretetteljes meleg otthon hiányából eredő hosszantartó frusztrációra,
- *közöny, érdektelenség és apátia* – kinyilvánított közöny, apátia, a válás beszédtemájának elutasítása,
- *félelem az elhagyatottságtól* – érzelmi fixáció arra a szülőre, akinál a gyermekkel maradt, hogy őt is elveszíti,
- *izoláció* – a gyermek magába zárkózik, abbahagyja a kommunikációt környezetével, nem fejezi ki erős érzelmeit, magába fojtja,
- *betegségbe menekülés* – azzal a várakozással, hogy a betegség másodlagos haszna a szülők büntudata és a bekövetkező megbékélés lesz,
- *sikertelenség az iskolában, szociális sikertelenség* – a gyermek úgy figyelmeztet környezetetlen helyzetére és problémáira, hogy abbahagyja a tanulást, magatartászavarok lépnek fel,
- *gondolatok a szülők kibékítéséről* – a gyermek pszichikai felkészületlensége nem elég annak feldolgozásához, hogy a szülők már nem tartoznak össze – ez szorosan összefügg a kétkedéssel és a kétségbeeséssel,
- *szexuális és identifikációs problémák*, amelyek mind a férfi, mind a női modell hiányából erednek, és egyidejűleg jelentkeznek, a fiú azonosulása az apával, mint férfi példaképpel és fordítva,

20 Vö. KRÝSLOVÁ, M.: Adaptácia dieťaťa na stratu rodiča rozvodom. In: *Psychológia a patopsychológia dieťaťa*, roč. 35 (2000), č. 1, 67–73.

21 Vö. GARDNER, R.A.: *Rozvod a čo ďalej?* Martin : Osveta 1991, 62–147; vö. MATĚJČEK, Z. – DYTRYCH, Z.: *Krizové situace v rodině očima dítěte*. Praha : Grada Publishing 2002, 44; vö. ROGGE, J. U.: *Dětské strachy a úzkosti*. Praha : Portál 1999, 68–70; vö. SMITH, H.: *Deti a rozvod*. Praha : Portál 2004, 49–58; vö. PLAŇAVA, I.: *Jak se nerozvádět*. Praha : Grada Publishing 1994, 128.

- *bizonytalanság és alacsony önértékelés, csökkent népszerűség az iskolai közösségben* – összefügg azzal, hogy a nem elvált családból származó kortársakkal történő összehasonlítás során a gyermek „más”-nak érzi magát,
- *megkönnyebbülés és remény* – a gyermek már nincs kitéve a szülői konfliktusokból fakadó feszültségnek és reménykedik a jobb jövőben,
- *a szülő új partnerének büntetése* – a gyermekek gyakran nagyon szeretik áthárítani a felelősséget a válásért az egyik szülő új partnerére azért, hogy megőrizzék mindkét szülőjükéről alkotott pozitív képüket, mit tesznek vagy terveznek, amivel el akarják tanácsolni a partnert a szülőtől, ill. bosszút állnak,
- *szorongás, félelem, zavartság* – féltik mindkét szülőt, a felnőttekbe vetett bizalom elvesztése, félelem a saját jövőtől,
- *éretlenség – túlérettség* – a család szétesésére adott reakció megnyilvánulhat regresszióban, azaz visszatérésben alacsonyabb fokú, infantilisebb viselkedési formákhoz (pl. ujjszopás, selypítés), amit a szülő feldolgozatlan büntudatával a gyermekkel szemben támogathat; vagy fejlődési progresszióban, ami az új kötelességekből és nem megfelelő feladatokból eredő egészségtelen érettséget jelenti.

A válásra adott gyermeki reakciók közül törvényszerű a büntudat. A gyermekek gyakran intenzíven fantáziálnak arról, milyen részük van abban, hogy a szülők már nem szeretik egymást és válnak. További reakció a szégyenérzet. A válási folyamat során néhány esetben tipikus a pótló objektum keresése a szülő helyett, akik elvették bizalmát. Lehetnek ezek nagyszülők, tanárok, barátok, szociális munkás, háziállat, fantáziaalakok, akikkel kommunikálnak és akikben bíznak.

3. KAPCSOLATOK A VÁLÓ CSALÁDOKBAN

A válás után különböző kapcsolatformák alakulhatnak ki: A partnerek tárgyilagosan kommunikálnak egymással, sőt viszonylag barátságos kapcsolatot is kialakíthatnak, vagy a válás utáni kapcsolattartás katasztrofális, vádaskodással és konfliktusokkal teli is lehet. Néhány esetben a volt partnert izoláló, csupán a gyermekekre szorító kapcsolattartás alakul ki vagy a válás után az egyik partner minden kapcsolatot megszakít a másikkal és a gyermekekkel is, lezárja magában a sikertelen házasság fejezetét.

A válás leginkább azzal frusztrálja a gyermekeket, hogy nem tudják kielégíteni alapvető pszichikai szükségleteiket a támogatásra és a támaszra. Stresszt okoz az erős kötődések és a megszokott életstílus elvesztése. Hiányzik az egyik szülő állandó jelenléte, míg a másik szülő részéről nem egyszer elutasításban van részük munkahelyi kimerültség vagy a küszködés miatt a saját problémákkal. Ennek ellenpólusa a maradó szülő túlzott ráakaszkodása a gyermekekre, így pótolva a válási veszteséget, vagy a szülők

manipuláló viselkedése a gyermekkel szemben és az ezzel összefüggő nem megfelelő viselkedési és nevelési minták.

A válási folyamat feldolgozásának ideje meghatározó mértékben függ attól, hogy mennyire működnek együtt a szülők. Ezért a válás után elengedhetetlen, hogy a gyermeket aktívan és tudatosan pozitív véleményre vezessük anyjával és apjával kapcsolatban. A gyermek identitásáról van szó, amit öntudata és saját társadalmi értékének tudata határoz meg. Šmolka és Mach²² azt ajánlják a válás után gyermekneveléssel megbízott szülőknek, hogy ne használják fel a gyermeket a volt házastárs elleni bosszúra, mert az a kapcsolat zavarához, a gyermek további traumatizálódásához vezethet. Heretik²³ változtat azon szerzők álláspontján, akik a válás utáni örökbefogadással foglalkoztak – Trnka, Bakalář, Warshak, és szintén arra figyelmeztet, hogy a gyermekek számára negatív determinánsok: a gyermek felbízgatása valamely szülő ellen, az érzelmi támasz hiánya közeli környezetben, válás utáni együttlakás, intenzív viták, esetleges fizikai erőszak a szülők között a válás előtti és utáni időszakban.

A teljes képhez, hogy mi minden stresszeli és frusztrálja az elvált szülők gyermekeit, hozzátartozik még egy fontos körülmény: A szülők válásával gyakran zavar keletkezik a családon belüli kapcsolatokban, amelyek a gyermek számára szükségesek a felnőttekhez viszonyított identitás és a nemzetséghez tartozás érzése szempontjából. Így megbomlik az a háttér, amelyhez érzelmi viszony fűzi a gyermeket és ahol megtalálja a biztonság érzését. Patologikus jelenség, amikor a nagyszülők gyermekeik válása után gyűlölködni kezdenek és ezek miatt az új, negatív érzelmek miatt a gyermeket sem fogadják el, akihez pozitívan kötődtek. Szükséges, hogy a válás utáni feszültség lecsengése után rendbe hozzák a megzavart kapcsolatokat: A nagyszülők továbbra is tartásuk fenn a kapcsolatot unokáikkal, akikről a volt meny vagy vő gondoskodik. Ezeknél a kapcsolatoknál is analogikusan érvényes, hogy káros az áskálódás és a negatív érzelmek táplálása a nagyszülők és a szélesebb család irányába a volt partner részéről.

A gyermeknek joga van ahhoz, hogy a család minden vér szerinti tagjával problémamentes kapcsolatot tarthasson fenn. Ez fordítva is igaz. A gyermek lelki egyensúlyának megtartása és a másokhoz fűződő pozitív kapcsolatok kialakítása érdekében ez elengedhetetlen. A nagyszülők és a szélesebb család kellő érzékenységgel megválasztott módon részt vehet a gyermekek és unokák emocionális sérüléseinek gyógyításában. Csak így lehet leküzdeni a felhalmozódott problémákat.

22 ŠMOLKA, P. MACH, J.: *Manželská a rodinná trápení z pohledu právníka a psychologa*. Praha : Portál 2008, 100; vö. JURKO, J.: Fenomén komunikácie – predpoklad kvality života. In: ONDOVČÁK, J.-UHÁL, M.(edit.): *Spirituálno-sociálne zázemie ľudskej existencie a jej dôstojnosť*. Zborník. Brno : Cesta 2007, 36–64.

23 Vö. HERETIK, A.: *Forenzná psychológia*. Bratislava : Mladé letá, 2004122

4. MEGOLDÁSI JAVASLAT

Ebben a részben javaslatokat mutatunk be a válás elkerülésére, a partneri, házastársi válság, válás okozta veszteségek minimalizálására. Táblázatba foglaltuk és szétosztottuk az elsődleges, másodlagos és harmadlagos prevencióra vonatkozó lépéseket:

Javaslatok a válás elkerülésére, a partneri, házastársi válság, válás okozta veszteségek minimalizálására	
Elsődleges prevenció	<ul style="list-style-type: none"> – komplex felkészülés a házasságra és a szülői létre megfelelő szülői példa segítségével már gyermekkorban – iskolarendszeri felvilágosítás bekapcsolása és preventív-nevelő programok szervezése fiatalok számára – médiumok bekapcsolása, a képernyő előtt töltött idő limitálása
Másodlagos prevenció	<ul style="list-style-type: none"> – hatékony kommunikáció és konstruktív problémamegoldás begyakorlása fiatal házások között – megértés és tolerancia a házastárs szükségleteivel kapcsolatban – az együtt töltött szabadidő optimális kihasználása – a házasélettel kapcsolatos irreális elvárások megszüntetése – az együttműködés megerősítése kritikus helyzetekben, nem szabad hagyni elhatalmasodni a házasság válságát – a házassággal és gyermekneveléssel kapcsolatos ismeretek elmélyítése – problémamegoldás sikertelensége esetén előítéleteket félretéve szakember felkeresése – a válás elkerülhetetlensége esetén – szociális tanácsadó segítségével a mindenki számára legoptimálisabb megoldás megkeresése
Harmadlagos prevenció	<ul style="list-style-type: none"> – ne hosszabbítsuk meg a kapcsolat széthullását okozó konfliktust a válás utánra is – hagyjuk, hogy a gyermek megőrizhesse a másik szülőről alkotott pozitív képet, tudatosítva a bujtotgatás ártalmasságát – megállapodás az optimális nevelésről és a gyermek kapcsolatának biztosítása a másik szülővel – tartásdíj és láthatás kérdésében a megállapodás választása – múltba tekintés helyett a gyermekek és saját jövőnk tervezése – okuljunk az első házasság hiányosságaiból, hibáiból és használjuk fel a tapasztalatot a második esélýnél

BEFEJEZÉS

A családpolitika feladata, hogy jogi, nevelési, kulturális, gazdasági és szociális eszközeivel megfelelő körülményeket teremtsen a családok stabilitása, feladatuk optimális betöltése számára. A családok életkörülményeinek kialakításába elengedhetetlen a civil, karitatív, önszolgáltató és tanácsadó családi szervezetek bevonása és nagyobb propaganda biztosítása számukra. A családok életkörülményeinek biztosításában sokkal jelentősebb szerepe kellene, hogy legyen a helyi családpolitikának, amely az államinál hatékonyabban tudja szem előtt tartani a regionális és helyi sajátosságokat, főleg a lakhatás, családok részére biztosított szolgáltatások és a szabadidő aktív eltöltésének feltételeinek biztosítása szempontjából. A válságban lévő családok segítségének másik formája a nálunk a gyakorlatba beszivárgó családi, ill. válási közvetítés, melynek célja, hogy humánus úton érje el a szülők közötti együttműködést a gyermek érdekében.

A válás terén bekövetkezett fokozatos liberalizálódás következménye a válás éretlen felfogása. A válás néhány férj számára tekintet nélkül a többi családtagra az egyéni boldogság elérésének eszköze, hatékony fegyver a partner ellen az egyéni érdekek érvényesítésekor. Néha már a házasság előtt számolnak a válással. Gyakran találkozunk fiatalokkal, akik a házasságról úgy vélekednek: „ha nem megy, elválok és megpróbálom másik partnerrel”. A válás kiskapuival számítás negatívan befolyásolja a házassággal kapcsolatos attitűdöt, megbocsáthatóvá teszi a sikertelenséget és nem motivál a partnerközi kommunikáció állandó építésére. A felelőtlen hozzáállás a váláshoz megerősíti a válás utáni mítoszokat is. Sokan úgy írják le a válást, mint az egyéni boldogság megbízható eszközeit, a jobb, boldogabb élet perspektíváját, a problémák és megoldások előli menekvés megbízható eszközeit. Morálisan nem értek még meg ahhoz, hogy megértsék, hogy a válást csak szélsőséges esetben kellene igénybe venni, amikor már minden más megoldási próbálkozás kudarcot vallott és nincs a remény a pozitív kapcsolatok felújítására.

PhDr. Ing. Lýdia Lešková

Katolícka univerzita v Ružomberku Teologická fakulta

RÖVIDÍTÉSEK

CIC – Kánonjogi kódex

KKC – A Katolikus Egyház Katekizmusa

IRODALOMJEGYZÉK

CIC 1124–1129.

A Katolikus Egyház Katekizmusa

- II. János Pál: *Familiaris consortio*, 1981. Bratislava : Lúč 1994.
- VI.Pál: *Humanae vitae*. 1968.
- BAKOŠOVÁ, E.: *Základy sociológie pre právnikov*. Bratislava : PF UK 1999.
- GARDNER, R.A.: *Rozvod a čo ďalej?* Martin : Osveta 1991.
- GLASOVÁ, M.: Rodina v spoločenskovedných výskumoch. In: *Rodina a zodpovedné rodičovstvo dnes*, roč. 11 (2004), č. 7/2004, 18.
- HERETIK, A.: *Forenzná psychológia*. Bratislava : Mladé letá 2004.
- JURKO, J.: Fenomén komunikácie – predpoklad kvality života. In: ONDOVČÁK, J.–UHÁĽ, M.(edit.): *Spirituálno-sociálne zázemie ľudskej existencie a jej dôstojnosť*. Zborník. Brno : Cesta 2007, 36–64.
- JURKO, J.: Rezonancie sociálneho učenia Jána Pavla II. In: *Verba Theologica : Ioannes Paulus pp. II.*, roč. 4, č. 2 (2005), 14–20.
- KRÝSLOVÁ, M.: Adaptácia dieťaťa na stratu rodiča rozvodom. In: *Psychológia a patopsychológia dieťaťa*, roč. 35 (2000), č. 1, 67–73.
- KUCHAŘOVÁ, V.: Postoje k manželství a rodičovství a reflexe změn podmínek pro rodičovství. In: *Rodinná politika jako nástroj prevence sociálního vyloučení. Sborník textů z česko-německo-rakouské konference 25.–26. dubna 2005 v Praze*. Brno : Národní centrum pro rodinu 2005, 33–51.
- LYSÁ, L.: Dítě a rozvrat rodiny. In: *Psychológia a patopsychológia dieťaťa*, roč. 31 (1996), č. 3., 19–21.
- MATĚJČEK, Z.: *Rodiče a děti*. Praha : Avicenum 1989.
- MATĚJČEK, Z.–DYTRYCH, Z.: *Krizové situace v rodině očima dítěte*. Praha : Grada Publishing 2002.
- MATOUŠEK, O.: *Rodina jako instituce a vztahová síť*. Praha : SLON 1993.
- NOVÁK, T.: *Hádky v manželství*. Praha : Grada Publishing 2007.
- OLÁH, M.–SCHAVEL, M.: *Sociálne poradenstvo a komunikácia*. Prešov : PBF PU 2006.
- PATTERSON, J. M.: Understanding family resilience. In: *Journal of Clinical Psychology*, roč. 58 (2002), č. 3, 233–236.
- PLAŇAVA, I.: *Jak se nerozvádět*. Praha : Grada Publishing 1994.
- PORUBĀNOVÁ, S.: *Noví muži*.
- In: http://nazory.pravda.sk/novi-muzi-c7n-/sk_npise.asp?c=A090923_162123_sk_npise_p29 (23.09.2009).
- ROGGE, J.U.: *Dětské strachy a úzkosti*. Praha : Portál 1999.
- SMITH, H.: *Deti a rozvod*. Praha : Portál 2004.
- SZANISZLÓ, I.-M. OP: *Dekalogische spezielle Moraltheologie II. Ausgewählte Gebote. Úvod do špeciálnej katolíckej morálnej teológie podľa desatora Božích prikázaní II. Vybrané prikázania*. Neckenmarkt 2009.

ŠMOLKA, P.–MACH, J.: *Manželská a rodinná trápění z pohledu právníka a psychologa*. Praha : Portál 2008.

TOMKO, J.: *Kriza rodiny a jej záchrana*. Vatikánsky rozhlas.

In: <http://www.radiovaticana.org/SLO/Articolo.asp?c=124899> (25.03.2007).

UHÁL, M.: Ján Pavol II. mládeži nového tisícročia: Strata citlivosti na hriech – dôvod oslabenia transcencie ľudského života, In: STANČEK, L. (ed.): *Ján Pavol II. a mládež. Zborník*. Ružomberok : KU Ružomberok 2006, 65–76.

UHÁL, M.: *Sociálna náuka Cirkvi v základných princípoch*. TypoPress Košice 2006.

VLÁDA SR: *Súhrnná správa o stave rodovej rovnosti na Slovensku a o Činnosti Rady vlády SR pre rodovú rovnosť*. (Uznesenie č. 273/2009). Bratislava 2009, 17.

PAULUS – UNSER VATER IM GLAUBEN FRÜHE PAULUSREZEPTION UND MODERNES PAULUSBILD

Es war Papst Benedikt XVI., der in der katholischen Kirche zum Zweitausendjahresjubiläum der Geburt des Paulus eingeladen hat. Als er am 28. Juni 2007 am Grab des Apostels ein Gedächtnisjahr ankündete, sagte er folgende Worte:

Ich freue mich, offiziell anzukündigen, daß wir vom 28. Juni 2008 bis 29. Juni 2009 dem Apostel Paulus ein besonderes Jubiläumsjahr widmen werden, anlässlich der 2000-Jahrfeier seiner Geburt, die von den Historikern zwischen 7 und 10 nach Christus angesetzt wird. (...)

Und zum Ziel dieses Gedächtnisjahres sagte er:

Liebe Brüder und Schwestern, wie in den Anfangszeiten braucht Christus auch heute Apostel, die bereit sind, sich selber zu opfern. Er braucht Zeugen und Märtyrer wie den hl. Paulus: (...) Er lebte und arbeitete für Christus, für ihn litt und starb er. Wie zeitgemäß ist heute sein Vorbild!

Es gibt noch einen Aspekt, der während der verschiedenen Veranstaltungen der dem Paulus gewidmeten 2000-Jahrfeier mit ganz besonderer Aufmerksamkeit wahrgenommen werden soll: Ich beziehe mich auf die ökumenische Dimension. Der Völkerapostel, der sich besonders darum bemühte, die Frohe Botschaft allen Völkern zu bringen, hat sich vollkommen für die Einheit und Eintracht aller Christen aufgeopfert. Möge er uns bei dieser 2000-Jahrfeier leiten, schützen und uns helfen, in der demütigen und aufrichtigen Suche nach der vollen Einheit aller Glieder des mystischen Leibes Christi voranzuschreiten.

Das Anliegen, das der Papst bei der Ankündigung dieses Gedächtnisjahres hervorhob, ist also kein bloss historisches, sondern ein ökumenisches. Er möchte in Paulus einen Zeugen Christi sehen, der zugleich die Kirche Gottes ernst genommen und diese geliebt hat, und zwar „aktiv“. Die Liebe des Paulus bedeutete keine Passivität, keine blosse Nachgiebigkeit oder Fahrlässigkeit. Er bemühte sich wahrhaftig um die Einheit der Gemeinden, und zwar um eine theoretische und eine faktische, liebevolle Einheit.

Die theoretischen Schwierigkeiten, die sich vor die ökumenische Bewegung stellen,

mögen sehr vielfältig und schmerzhaft sein. Der Blick auf Paulus lenkt die Aufmerksamkeit jedoch auf das Wesentliche, auf das Zentrum der christlichen Botschaft. Hineingetaucht in den Tod und die Auferstehung Jesu Christi wird uns manches zweitrangig werden, was früher menschlich gesehen so wichtig erschien. Am Grab eines Vaters zu streiten – das wäre wirklich böse. Könnte uns sein Vorbild nicht nochmals zur wahren Einheit einladen?

EINE MITTE DER PAULINISCHEN THEOLOGIE? ÜBER PAULUS IN DER BIBEL

Dass sie immer wider interpretiert, ausgelegt, kommentiert werden, ist ja Schicksal der grossen Denker. Ihre Gedanken werden weitergegeben und hineingeimpft in den Geist später Jahrhunderte.¹ So auch Paulus. Er musste und muss interpretiert werden. Nicht deshalb, weil er etwa zu kompliziert geschrieben hätte. Paulus muss interpretiert werden in erster Linie auch nicht im Sinn einer Ausrede, als ob man bei ihm etwas Gefährliches oder unvermeidlich Irreführendes finden würde, das dann mühevoll und geschickt an die neueren Umstände angepasst werden sollte. Es geht also auch nicht um eine Fälschung, die Fremdes und Unwahres unter der Obhut eines guten Namens verkaufen möchte. Paulus interpretieren heisst einfach seine Schriften immer wieder zu lesen, immer wieder für unsere Zeit fruchten zu lassen. Man kommt einfach nicht um ihn herum, wenn man den christlichen Beginn, den Ursprung, die Mitte des Christlichen sucht und erforscht. Seine Leidenschaft für Christus und seine Argumente wollen verstanden werden.

Schon im zweiten Petrusbrief – also in einem Dokument von der ersten Jahrhundertwende nach Christus, in einem relativ späten Dokument des Neuen Testaments – lesen wir die ersten Zeilen über die Probleme der Paulusinterpretation, und dass kann uns trösten und ermutigen: „*Seid überzeugt, dass die Geduld unseres Herrn eure Rettung ist. Das hat euch auch unser geliebter Bruder Paulus mit der ihm geschenkten Weisheit geschrieben; es steht in allen seinen Briefen, in denen er davon spricht. In ihnen ist manches schwer zu verstehen...*“ (2Pt 3,15–16a). Dieser Text bezeugt schon sehr früh in der christlichen Geschichte den Versuch, in den Briefen des Paulus eine Mitte zu finden, wenn er auch bekennen muss, dass darin „manches schwer zu verstehen ist“. Diese Mitte war für den Verfasser des zweiten Petrusbriefes die Mahnung, geduldig auf die Wiederkunft des Herrn zu warten. Paulus war also nach ihm ein auf die Wiederkunft

¹ Vgl. N. BAUMERT, „Paulus – Alte und Neue Perspektiven. Zum Paulusjahr“, *ZKTh* 130 (2008) 168: „Viel bewundert und geschmäht, hin und her gezerrt im Streit der Meinungen und bei vielen Kirchenspaltungen und ökumenischen Bemühungen zu Rate gezogen, so sieht die Wirkungsgeschichte eines Mannes aus, der beim Verfassen seiner Briefe wohl noch keine Ahnung davon hatte, dass er damit fast ein Viertel des 'Neuen Testaments' schreiben würde.“

ausgerichtete Person, jemand, der auf die Zukunft hin lebte, jemand, der in seinem Leben eine tiefe Wandlung zwischen *damals* und jetzt, und folglich auch zwischen jetzt und *dann* erfuhr. Manches ist schwer zu verstehen, weil sich die Zeiten schnell verändern. In der Geschichte des Christentums ist das erste Jahrhundert mit den ersten fünf Jahren eines Kindes zu vergleichen: die ersten Eindrücke, die ersten sich festigenden Strukturen, die erste Wahrnehmung der Welt wird später immer wieder wirkmächtig. Mit dieser ersten Phase ist vieles für die Zukunft schon entschieden. Aber eben in dieser ersten Phase der Entwicklung wirken auch zehn oder zwanzig Jahre sehr viel an Veränderung. Wer später zurückdenkt, wird nur schwer verstehen, worum es geht, wollte er sich nicht wenigstens geistig in diese erste Zeit hinein versetzen.

Um etwas früher noch hat auch der Autor des lukanischen Doppelwerkes, also des dritten Evangeliums und der Apostelgeschichte den Versuch unternommen, die tiefe Einheit eines Petrus und eines Paulus in seiner Erzählung über die Anfänge der Kirche auszudrücken. Sein zweites Werk also, die Apostelgeschichte ist wesentlich damit beschäftigt und darauf ausgerichtet, die Einheit des christlichen Gottesvolkes aus Juden und Heiden zu bezeugen, eine Einheit, die am Anfang schon gefährdet war, aber damals noch gerettet werden konnte. Diese faktische Einheit ist in der Sicht von Lukas auch eine absichtliche, theologische, vom Geist Gottes getragene Einheit von zwei theologischen Polen sozusagen, die in der Erzählung mit Petrus und mit Paulus personifiziert werden. Petrus verleibt die Urkirche in Jerusalem, die jüdische Kirche, die Jesus persönlich kannte, die seinen Tod, seine Auferstehung und seine Himmelfahrt auch aus seiner von Gott gegebenen Erfahrung heraus bezeugt. Paulus steht für die andere grosse Gruppe, für die Gruppe derer, die sich aus dem Heidentum zum Glauben an Christus bekehren. Er selbst auch ein „Konvertit“, einer, der im jüdischen Glauben geboren, dann aber in einer wunderbaren Vision von Christus ergriffen wurde (vgl. Phil 3,12f), fühlt sich berufen, unter den Juden und unter den Heiden das Evangelium zu verkünden. Die Praxis des Paulus, die Heiden zu taufen, und dabei auf die Verpflichtung zum jüdischen Gesetz zu verzichten, stellt Lukas so dar, dass dies sozusagen schon bei Petrus geschah. Ihre Einheit, ihre Übereinstimmung in diesem für den Anfang so wesentlichen Punkt ist also für Lukas von vornherein klar.

In der Apostelgeschichte erkennen wir Paulus, den Missionar.² Er handelt so, wie der heilige Geist ihm befiehlt. Er scheut sich der Schwierigkeiten nicht, erträgt auch Verfolgung, wird gesteinigt und in Kerker geworfen. In seinen Reden gibt er zuerst das

2 Zum Paulusbild in der Apostelgeschichte vgl. J. SCHRÖTER, „Kirche im Anschluss an Paulus. Aspekte der Paulusrezeption in der Apostelgeschichte und in den Pastoralbriefen“, ZNW 98 (2007) 77–104; C. KARAKOLIS, „Alle schlugen Sosthenes, Gallio kümmerte sich aber nicht darum (Apg 18,17)“. Zur Bedeutung eines narrativen Details“, ZNW 99 (2008) 233–246.

Urchristliche Credo über Tod und Auferstehung des galiläischen Wandererpredigers Jesus weiter, in Athen nimmt er Dialog mit den griechischen Denkern auf, und in Ephesus verabschiedet er sich von den Verantwortlichen der Gemeinde mit Worten, die diese Gemeinschaft vor den Gefahren der Zukunft bewahren sollen.

Wenn man die Ergebnisse der kritischen Paulusforschung in Betracht zieht, und deswegen bedenkt, dass im Neuen Testament mehrere Briefe unter dem Namen des Apostels Paulus überliefert aber nicht von ihm selbst geschrieben sind, kommt man wieder einmal zum Schluss, dass sein Einfluss in der Urkirche ein Übergrosser sein musste. Die Briefe an die Epheser, an die Kolosser, der zweite Brief an die Thessalonicher, die sogenannten Pastoralbriefe, also die insgesamt drei Schriften an Timotheus und Titus sind nach der Meinung vieler Exegeten keine genuine Paulusschriften, wohl aber solche Dokumente, die von seinen Schülern oder guten Kennern geschrieben, der Weitergabe und Weiterentwicklung seiner Gedanken und seines Glaubens gewidmet waren.³ Dies ist natürlich auch eine Paulusinterpretation, und zwar eine ganz raffinierte. Vor allem die Briefe an Timotheus und Titus sind nämlich darum bemüht, die Gestalt des Apostels ganz plastisch darzustellen. Sie haben eine litterarische Eigenart, in der die ursprünglich echte, aber im Brief dann fiktiv dargestellte freundschaftliche, innige Beziehung zwischen Paulus und seinen geliebten Mitarbeitern eine wichtige Rolle spielt. Dabei wird Paulus als ein bis zum Tod treuer Freund und Vater dargestellt, der den seinen das Teuerste, den Glauben an Christus weitergeben, sie vor den Gefahren der Zukunft bewahren möchte. Wir hören die Worte des alten Apostels:

1Tim 5,23 *Trink nicht nur Wasser, sondern nimm auch etwas Wein, mit Rücksicht auf deinen Magen und deine häufigen Krankheiten.*

2Tim 1,3–7 ³*Ich danke Gott, dem ich wie schon meine Vorfahren mit reinem Gewissen diene - ich danke ihm bei Tag und Nacht in meinen Gebeten, in denen ich unablässig an dich denke.* ⁴*Wenn ich mich an deine Tränen erinnere, habe ich Sehnsucht, dich zu sehen, um mich wieder von Herzen freuen zu können;* ⁵*denn ich denke an deinen aufrichtigen Glauben, der schon in deiner Grossmutter Loïs und in deiner Mutter Eunike lebendig war und der nun, wie ich weiss, auch in dir lebt.* ⁶*Darum rufe ich dir ins Gedächtnis: Entfache die Gnade Gottes wieder, die dir durch die Auflegung meiner Hände zuteil geworden ist.*

³ Vgl. zum Thema B. HEININGER, „Die Rezeption des Paulus im 1. Jahrhundert“, In: O. WISCHMEYER, *Paulus. Leben – Umwelt – Werk – Briefe* (UTB 2767; Tübingen 2006) 309–430. Ein interessantes Themenfeld, das eher nur angeschnitten, bei weitem aber nicht aufgearbeitet ist, wäre der Eindruck des Paulus auf die anderen Autoren neutestamentlicher Schriften. Vgl. M. HENGEL, „Der Jakobusbrief als antipaulinische Polemik“, In: Uó.: *Paulus und Jakobus. Kleine Schriften III.* (WUNT 141; Tübingen 2002) 511–548; T. BRODIE, „Countering Romans: Matthew’s Systematic Distillation and Transformation of Paul“, In: U. SCHNELLE (Hrsg.), *The Letter to the Romans* (BETL 226; Leuven 2009) 521–542.

⁷Denn Gott hat uns nicht einen Geist der Verzagtheit gegeben, sondern den Geist der Kraft, der Liebe und der Besonnenheit.

2Tim 4,13 *Wenn du kommst, bring den Mantel mit, den ich in Troas bei Karpus gelassen habe, auch die Bücher, vor allem die Pergamente.*

Die neutestamentliche Wissenschaft ist natürlich vor ein grosses Rätsel gestellt, will sie genau feststellen, ob nun die eigentlichen Adressaten der Briefe die noch lebenden Timotheus und Titus waren, oder – wenn diese sich gegen fiktive Briefe von ihrem geliebten Vater gewährt hätten – lieber auch die Adressaten der Briefe nur als litterarische Personen zu beurteilen sind. Fest steht, dass diese Briefe mit ihrem Paulusbild auch das unsere wesentlich mitbestimmen.

DIE BEDEUTUNG DES PAULUS FÜR DIE ENTSTEHUNG DES NEUEN TESTAMENTS

Wie wurde Paulus derart wichtig und bedeutsam? Das Bild, das wir schon bis jetzt über ihn gewonnen haben, macht es deutlich: er war ein unermüdlicher Verkünder des Evangeliums. Er zeigte so entschieden über sich hinaus auf Jesus den Christus, auf den Gekreuzigten und Auferstandenen, dass er dabei auch selbst sozusagen unersetzlich geworden ist. Und dies in einer merkwürdigen, ja paradoxen Beziehung zu seiner Identität als „Spätberufener“. Wir kennen die feierlichen Worte am Beginn des ersten Briefes von Johannes (1,1): *Was von Anfang an war, was wir gehört haben, was wir mit unseren Augen gesehen, was wir geschaut und was unsere Hände angefasst haben, das verkünden wir.* Diese Worte hätte Paulus kaum über die Lippen gebracht. Bei ihm muss vieles im geheimnisvollen Bereich der Vision bleiben, die nur in einer „Narrenrede“ offenkundig wird, um auch die Gegner zu überzeugen (2Kor 12,1–10). An Stelle der tastenden Berührung tritt das mystische Ergriffen-Sein von Christus und doch „Nachjagen, um ihn auch zu ergreifen“ (Phil 3,12). Paulus selbst ist es, den die Christen sich als Vorbild nehmen dürfen, aber nur deswegen, weil er Christus als Vorbild nimmt (1Kor 11,1).

Paulus ist deshalb so wichtig, weil die ersten Christen mit ihm auf Christus schauen konnten. Auf Christus, der gekommen ist. Auf Christus, dessen zweites Kommen noch zu erwarten war. Und auch, weil er für diese Zwischenzeit, für die Zeit der Erwartung des Herrn mit einer überzeugenden Klarheit auch Handlungsanweisungen geben konnte. Was einen am anderen oft stört, die klare Stellungnahme, das entschiedene Ja zu Werten und das klare Nein zum Schatten, zum Vergangenen und Überwundenen – das alles kann in Krisensituationen plötzlich auch anziehend wirken. Zwölf Jahrhunderte später wird man im Armen von Assisi, im Poverello, Franz von Assisi mit grosser Freude das Antlitz des Herrn erblicken und ihn zweiten Christus nennen. Der Hinweis des Paulus ist viel direkter, allein schon wegen der zeitlichen Nähe. Er steht noch ganz am Anfang

der grossen christlichen Überlieferung. Und anders wie der Poverello deutet er nicht so sehr in Bildern auf Christus, sondern in Worten, Gedanken. Interessant ist auch, wie sehr Paulus der konkreten Verbundenheit seiner Worte mit der Kirche bewusst ist. Er nimmt aus der Überlieferung und gibt sie verwandelt, verstanden, interpretiert und ausgelegt weiter.

Als Paulus anfang, Christus zu bezeugen, existierte nur sehr wenig davon, was wir heute als das Neue Testament kennen. Die Worte des Herrn Jesus wurden eventuell mündlich weitergegeben, die Mitte der Verkündigung war die Nachricht über seinen Tod und seine Auferstehung. Paulus schreibt das auch klar im ersten Korintherbrief (15,1–5):

Ich erinnere euch, Brüder, an das Evangelium, das ich euch verkündet habe. Ihr habt es angenommen; es ist der Grund, auf dem ihr steht. ²Durch dieses Evangelium werdet ihr gerettet, wenn ihr an dem Wortlaut festhaltet, den ich euch verkündet habe. Oder habt ihr den Glauben vielleicht unüberlegt angenommen? ³Denn vor allem habe ich euch überliefert, was auch ich empfangen habe: Christus ist für unsere Sünden gestorben, gemäß der Schrift, ⁴und ist begraben worden. Er ist am dritten Tag auferweckt worden, gemäß der Schrift, ⁵und erschien dem Kephas, dann den Zwölf.

Aber dann beginnt er in eben diesem Kapitel auch, die Auferstehung mit eigenen Argumenten zu erklären, den Glauben zu entfalten. Er tut dies aus der Verantwortung für die Gemeinde heraus. Er will mit ihr alles teilen, weil er sie in Christus liebt (vgl. Röm 1,11–12). Er wollte keine Literatur zustande bringen – hat jedoch wohl auch selbst im Schreiben und Diktieren seiner Briefe das ihm anvertraute Evangelium auch immer tiefer und tiefer verstanden.⁴

Er hat aber nicht nur das weitergegeben, was er empfangen hatte und was er selbst verstand. Er selbst war auch einer, der das Angesicht des Herrn im Spiegel einer Überlieferung erblickte. Dieser Spiegel waren für ihn die Schriften, die wir als das Alte Testament kennen. Er selbst hat sie einfach die Schrift genannt. Es ist eine viel diskutierte Frage, wie sehr Paulus und seine Mitchristen im ersten Jahrhundert von den jüdischen Schriften im Verständnis des Evangeliums abhängig waren. Einige sagen, die jüdischen Schriften dienten ihnen nur als Beweismaterial in den Fällen, wo es wegen der Gegner

⁴ Sicher hat Paulus auch Gedanken von seinen Adressaten aufgenommen und weiterentwickelt. Meines Erachtens gehört die Mehrheit der bei ihm vorkommenden hellenistischen Ideen, insbesondere die stoische Idee der Freiheit zu denen, die er nicht aus eigenem Studium, sondern aus dem Umgang mit seinen stark hellenisierten Adressaten und mit seinen Mitmenschen auf den Missionsreisen erlernte. Das seine Briefe manchmal auch die spätere Philosophie beeinflussten, steht ausser Frage. Man denke nur an Röm 1,20. Vgl. dazu E. OCHSENMEIER, „Romans 1,20: Knowing God through his Acts in History”, ZNW 100 (2009) 45–58. Im Beitrag geht es darum, dass Paulus mit dem Wort *poiema* im zitierten Vers nicht nur an die Geschöpfe Gottes, sondern auf mehr jüdische Weise an seine geschichtlichen Taten gedacht hat.

als angebracht erschien. Andere meinen, und dies entspricht mehr dem inspirierten Charakter der ganzen Bibel, dass die ersten Christen in der Artikulation ihres Glaubens wesentlich von der Schrift abhängig und auch gefördert waren.⁵

In diesem Gespräch mit der jüdischen Überlieferung – die Paulus mit der Religion seiner Väter zusammen immer stolz bekannte – in der von Liebe geleiteten Beziehung zu den Gemeinden und in der glaubenden und hoffenden Vision von Jesus Christus entstand das, was wir paulinische Theologie nennen. Eine Theologie mit so wichtigen Worten, wie „Freiheit“, „Gnade“, „Erwählung“, „Gerechtigkeit“, „Kirche“, „Kreuz“, „Glaube, Hoffnung und Liebe“ usw.⁶ Es sind Worte, die inzwischen zur Muttersprache der Kirche geworden sind. Man denkt sich keine Muttersprache aus, man bekommt eine geschenkt. Und man spricht mit ihm so selbstverständlich und naiv, wie ein Kind die Mutter anredet. Und vielleicht muss man später acht geben und aufpassen, die Sprache auch selbst kultivieren, die Grundsteine, die Regeln und der Tonfall bleiben trotzdem gleich.

Genau und etwas theologisch-technisch hat diese Tatsache Rudolf Bultmann so ausgedrückt:

„Die Eigentliche Bedeutung des Paulus (...) liegt darin, dass er als Theologe dem christlichen Glauben das sachgemässe Verständnis seiner selbst gegeben hat.“⁷

Etwa zehn Jahre danach, dass Paulus am Ende der sechziger Jahre in Rom stirbt, kommen dann die Evangelisten und werden den Fall Jesus erzählen. Die Geschichten um sein Leben und seine Worte werden mit dem Kerygma, dem Wort über seinen Tod und seine Auferstehung zusammenfliessen. Es entsteht wieder einmal ein anderes, ein plastischeres Bild von Jesus, der herumzieht, heilt, Dämonen austreibt, lehrt und

5 Aus der Fülle der neueren Literatur sei hier nur genannt: M. T. BRIEN, „The Psalter at Work in Paul's Letter to the Romans“, In: U. SCHNELLE (Hrsg.), *The Letter to the Romans* (BETL 226; Leuven 2009) 475–485. S. E. PORTER, C. D. STANLEY (ed.), *As it is Written. Studying Paul's Use of Scripture* (SBL Symposium Series; Atlanta 2008); M. BÖHM, „1Kor 11,2–16. Beobachtungen zur paulinischen Schriftrezeption und Schriftargumentation im 1. Korintherbrief“, *ZNW* 97 (2006) 207–234. Ihre These bezieht sich auf den Einfluss der Exegese von Gen 1–2 auf den schwierigen paulinischen Text. Zu verbinden mit: K. STEFAN, „Eva in Röm 7“, *ZNW* 99 (2008) 1–17, der im „ich“ von Röm 7 nicht die litterarische Stimme des Adam, sondern die von Eva hört, und seine Deutung mit traditionsgeschichtlichen Erwägungen unterstützt. Dagegen deutet J. DOCHHORN, „Röm 7,7 und das zehnte Gebot. Ein Beitrag zur Schriftauslegung und zur jüdischen Vorgeschichte des Paulus“, *ZNW* 100 (2009) 59–77 Röm 7,7–25 auf Adam's Person und auf das zehnte Gebot, jedoch mit einem intertextuellen Hintergrundmilieu, das in der Apokalypse des Mose ersichtlich wird. Die exegetische Methode des Paulus gibt ihn wieder als geschulten Rabbiner zu erkennen.

6 Für einen Profil des Paulus als Theologen hat sich wieder E. LOHSE, „Christus, des Gesetzes Ende?“, *ZNW* 99 (2008) 18–32 ausgesprochen. Er betont, man solle in Paulus keinen bloss praktischen Taktiker sehen, sondern seine Botschaft mit ihrem Kern in der Rechtfertigung auch zur Kenntnis nehmen.

7 R. BULTMANN, 'Paulus', in *RGK* 1930, 1025.

schliesslich stirbt und doch mit den Christen ist. Das alles ist aber schon auf die Kenntnis gebaut, die Christen seien selbst von dem Tod in ihrem Fleisch geheilt, von der drückenden Last eines kommenden Urteils befreit, zur ehrlichen Gottes- und Nächstenliebe mit dem Geist der Kindschaft ermächtigt. Um dies nochmals mit einem paulinischen „Hit“ zu untermauern, genügt es, auf Röm 8,31–39, hinzudeuten, auf einen Text voll von Freiheit, die in dem Vertrauen auf Gottes Liebe gelebt wird. Neben dem Zeugnis zur unüberwindbaren Liebe Gottes ist auch hier der Hinweis auf die Schrift interessant. Ein Bild aus der jüdischen Bibel, das von Schafen zum Schlachten, das gewöhnlich den Schicksal Jesu verdeutlicht. Hier wird dieses Bild gerade deshalb nochmals eine Verknüpfung zwischen dem Schicksal Jesu und dem Schicksal des Apostels und aller Christen: *Wir sind dem Tod ausgesetzt. Doch all das überwinden wir durch den, der uns geliebt hat.*⁸

GEDANKEN, DIE NOCH HEUTE TRAGEN

Paulus, der so oft interpretiert wurde – Paulus, selbst auch ein Interpret. Ein weitsichtiger Denker, den die grossen Theologen aller Zeiten zu Rate gezogen haben, der aber auch selbst im Fluss der christlichen und jüdischen Überlieferung steht. Paulus interpretiert in Christus das Alte Testament und daneben das christliche Leben, wie es ihm in den Gemeinden des Mittelmehrraums bekannt geworden ist. Seine Briefe bezeugen seinen Mut, aus dem Blick auf Christus und aus dem Blick auf die Schrift heraus Entscheidungen zu treffen für sich und für andere.

Das Leben der Gemeinden war natürlich bunt und vielfältig. Die korinthische Gemeinde mit ihren sozialen, ethischen und religiösen Problemen; die Thessalonicher mit der Frage, was wir denn überhaupt bis zur Widerkunft Christi tun sollten; die Philipper mit ihren materiellen Gütern, die einzige Gemeinde, von der Paulus eine Hilfeleistung annahm; die Römer, die Paulus früher noch nicht gekannt hatte; Philemon, dessen Sklave Onesimus bei Paulus Zuflucht fand und getauft wurde usw. Wenn die Worte Bultmanns wahr sind, und Paulus dem Christentum das „sachgemässe Verständnis seiner selbst“ verliehen hat, oder es zumindest auf diesen Weg gebracht hat, so muss seine Theologie praktisch alle Lebensbereiche irgendwie berühren. Christus ist Erlöser des ganzen Menschen, des ganzen Menschseins. Alles muss in ihm sterben, was in ihm leben will.

⁸ Das Bild ist auch dem vom römischen Stadion ähnlich (vgl. 1Kor 9,24–27; Fil 3,12–14). Vgl. dazu zuletzt: V. H. T. NGUYEN, „God’s Execution of His Condemned Apostles. Paul’s Imagery of the Roman Arena in 1 Cor 4,9“, *ZNW* 99 (2008) 33–48.

Deshalb finden wir bei Paulus so oft prägnante Worte, die in ihrer Kürze das Wesentliche ausdrücken.⁹ Einige solche Sätze mögen wieder zitiert werden:

Phil 1,21 *Denn für mich ist Christus das Leben, und Sterben Gewinn.*

Gal 2,20 *Nicht mehr ich lebe, sondern Christus lebt in mir. Soweit ich aber jetzt noch in dieser Welt lebe, lebe ich im Glauben an den Sohn Gottes, der mich geliebt und sich für mich hingegeben hat.*

1 Thess 5,21 *Prüft alles, und behaltet das Gute!*

Röm 8,28 *Wir wissen, daß Gott bei denen, die ihn lieben, alles zum Guten führt.*

2 Kor 3,17 *Wo der Geist des Herrn wirkt, da ist Freiheit.*

1 Kor 6,12 *«Alles ist mir erlaubt» - aber nicht alles nützt mir.*

Kann man die Frage nach der Mitte paulinischer Theologie ausreichend beantworten? Menschenverstand arbeitet nicht ohne eine gewisse Tendenz zur Vereinfachung. Wo man früher nach Leitgedanken suchte, bleibt heutzutage oft die Frage nach der Persönlichkeit. Oft suchen wir nicht mehr die Überzeugung, sondern vielmehr die Person selbst, die diese trägt und lebt. Bei Paulus sind jedoch diese zwei kaum voneinander zu trennen. Ich stimme dem Exegeten Klaus Berger voll zu, wenn er schreibt:

„Paulus lebt sein Evangelium. So gilt: Dieser Mann ist seine Botschaft. Alles was er lehrt, stellt er persönlich dar. (...) Wer nicht die Einheit von Mensch und Botschaft bei Paulus begreift, wird ihm fremd bleiben.“¹⁰

Paulus bezeichnet sich¹¹ als Apostel und Sklave Christi, Diener Gottes. Diese Worte drücken seine Berufung, seine Beziehung zu Gott aus. Über seine Aufgabe spricht er in vielfältigen Metaphern. In seinen Briefen steht er vor uns als freiwilliger Sklave in 1Kor 9; als Mitarbeiter bei einem Bau in 2Kor 10,8; 13,10; 12,19; als Opfernder und selbst auch Trankopfer im Philipperbrief 2,17, als Christi Duft vor Gott und den Menschen in 2Kor 2,14–16; als einer, der Krieg führt; als Sportler im Stadion (damals aber nicht beim Fussball); als Versöhner in 2Kor 5, als Ehestifter in 2Kor 11, schliesslich als Vater und Mutter der Gemeinde in 1Thess und 1Kor bzw. in Gal.

9 Damit soll auch die Frage der Rhetorik bei Paulus angeschnitten werden. Vgl. dazu zuletzt C. J. CLASSEN, „Kann die rhetorische Theorie helfen, das Neue Testament, vor allem die Briefe des Paulus besser zu verstehen?“, ZNW 100 (2009) 145–172. Die gestellte Frage wird im Artikel unter gewissen Vorbehalten positiv beantwortet.

10 K. BERGER, „Leiden, was am Leiden Christi noch fehlt – Ein Abriss der paulinischen Theologie“, Die Tagespost vom 10. Mai 2008.

11 Vgl. dazu: C. GERBER, *Paulus und seine „Kinder“*. Studien zur Beziehungsmetaphorik der paulinischen Briefe (BZNW 136; Berlin New York 2005); P. BALLA, *The Child-Parent Relationship in the New Testament and its Environment* (WUNT 155; Tübingen 2003) 157–200.

PAULUS, UNSER VATER

Der Apostel Paulus war für seine Gemeinden ein richtiger Vater im Glauben. Er kann es auch für uns werden. Die Streitereien, Diskussionen, Interpretationen der Jahrhunderte machten aus ihm einen Stein des Anstosses, der er nicht werden wollte und auch nicht sein sollte. Gerade in seiner grossen geistigen Offenheit und zu gleicher Zeit Entschiedenheit ist er doch imstande, die für uns auch so selbstverständliche Vielfalt der Welt in der Einheit der Liebe Gottes zu zeigen.

Wie könnten wir Paulus als unseren Vater im Glauben wieder entdecken? Einige Vorschläge möchte ich für dieses kommende Gedächtnisjahr nennen. Man könnte ihn als Vater seiner Gemeinden in einer Zeit bewusst erkennen, die der Väter mangelt. Wir könnten bei Paulus nicht nur über Mose, sondern auch über Abraham lesen. Abraham ist Vater der monotheistischen Religionen. Könnte Paulus auch ein Wegweiser werden, der uns hilft, unseren christlichen Glauben mit Freude und Entschlossenheit und in Friede mit dem Islam und mit Judentum leben?

Paulus gab sich auch in seinen authentischen Briefen mehrmals ausdrücklich als Vater zu erkennen. So ist er ein Vater gewesen für Onesimos im Brief an Philemon, für Timotheus im Brief an die Philipper, ein Vater und eine Mutter zugleich für die Thessalonicher und für die Galater (1Thess 2,7.11; Gal 4,19); ein strenger, drohender Vater der Korinther (vgl. 1Kor 4,15). Väter sind immer Figuren der Tradition. Sie wollen das wertvollste ihres Lebens an ihre Kinder weitergeben. So steht Paulus meiner Meinung nach nicht nur für wahre christliche Freiheit, sondern auch für die Tradition, die er so ernst nimmt, und zu deren Weitergabe er uns auch heute einlädt. Paulus ist ein Mann, der das weitergibt, was er bekam. Wie gehen wir um mit unseren geistigen wie materiellen, kulturellen und religiösen Gütern?

Nur wer fest verankert ist in dem, der Leben schenkte, kann frei leben und handeln. Wer heute ein befreiendes Gespräch führen möchte mit Paulus dem Freien, wird an seinen Glauben denken müssen, der auch das Wesentliche konzentrierte. Aus dieser Konzentration kann die Freiheit und der Mut zum Gespräch mit den anderen Weltreligionen hervorkommen.

Paulus als den Vater erkennen heisst auch den Vater, den himmlischen entdecken, anbeten, lieben. Paulus spricht manchmal über das Gebet. Es ist ein Gebet aus dem Herzen, ein charismatisches Gebet, eines, das sich mit Freude an den himmlischen Vater wendet, und ihn mit „Abba“ anruft. Die Erfahrung des Paulus ist eine Mystische, in der die Einheit des göttlichen Heilplanes die Einheit von Altem und Neuem Bund, von Gesetz und Gnade, die Einheit des göttlichen Autors und des göttlichen Mittlers des Heilplanes im heiligen Geist glaubhaft und lebhaft ist.

Paulus hat das Martyrium erlitten. Im Tod wird die geheimnisvolle menschliche Person hineingenommen in das tiefere, ja unergründliche Geheimnis Gottes selbst. „Den guten

Kampf” hat er „gekämpft, den Lauf vollendet, die Treue gehalten” (vgl. 2Tim 4,7). Der Weg, den er gegangen ist, weist die Richtung, den verbindlichen Pfad zu Gott. So kann Paulus auch ein Vater unseres Glaubens werden.

L. Balázs Martos

PARADIGMA „COMMUNIO“ IM PASTORAL-KATECHITISCHEN PROJEKT FÜR DIE ELTERN UND IHRE ERSTKOMMUNIONSKINDER

Wir befinden uns mitten in der Epoche, die viele Autoren Postmoderne nennen. Für die heutige Kultur, oder wenn wir wollen, Postmoderne, ist typisch unter anderem auch die Unstetigkeit, Verschiedenartigkeit, Differenzierung oder Fragmentierung. Die Werte wie Einheit, Kontinuität, Ganzheit werden immer seltener.

Womit kann in dieser heutigen Kultur die Kirche, die Papst Paul VI. als „Dienerin der Menschheit“¹ proklamierte, zu Hilfe kommen? Die Zeichen der Zeit untersuchend, ist es die Aufgabe der Kirche auf die Bedürfnisse des aktuellen Geschehens zu antworten. Die Evangelisation ist die erste und natürliche Pflicht der Kirche, ist ihre eigentliche Berufung.² Pastoral-katechetischer Dienst der Pfarrgemeinde spielt sich innerhalb der Evangelisation ab. Der Zweck von diesem Beitrag ist ein pastoral-katechetisches Projekt für Eltern und ihre Erstkommunionkinder darzustellen.

Für die Präsentierung von diesem Projekt wird uns als Ausgangspunkt die Paradigma von *communio* dienen. Damit treten wir in den Blickwinkel der Sozialerziehung. Ihr Subjekt und zugleich Objekt ist die Gemeinschaft. Sie ist sowohl der Ausgangspunkt wie auch das Ziel von Sozialerziehung.

Zentralanliegen vom Zweiten Vatikanischen Konzil, das mit großer Ernsthaftigkeit die Zeichen der Zeit untersucht hat, war die Darstellung der Identität und Sendung der Kirche. Der Schlüsselbegriff, den die Konzilsväter dafür gebrauchten, war *communio*. Obwohl sich das Konzil nicht explizit der Problematik Katechese gewidmet hat, hat es auf sie einen großen Einfluss gehabt. *Allgemeines Direktorium für die Katechese* ist ein klarer Beweis dafür. Es hält die kirchliche Gemeinschaft für Ursprung, Ort und

1 PAOLO VI., Discorso di chiusura del Concilio, 7 dicembre 1965.

2 Vgl. PAUL VI., *Evangelii nuntiandi*, nr. 14.

Ziel der Katechese.³ Kirchliche Dimension und die Dimension von Gemeinschaft sind Stützpunkt auch im Dokument der französischen Bischofskonferenz, das den Leitweg der heutigen Katechese beschreibt.⁴ Also: für die heutige Katechetik ist die Gemeinschaft ein Zentralbegriff.

Alle oben genannten Gegebenheiten berücksichtigt das pastoral-katechetische Projekt für die Eltern und ihre Erstkommunikationskinder. Eine wichtige Inspiration für seine Entstehung waren drei pastoral-katechetische Programme: *Catechesis Familiaris* aus Lateinamerika, *Gott mit neuen Augen sehen* von dem deutschen Katecheten, Univ. Prof. Dr. Albert Biesinger und *Do this in Memory* aus Irland. Das Projekt ist angepasst an die Verhältnisse im Kirchen- und Gesellschaftsleben der Slowakei. An erster Stelle orientiert es sich an den Eltern, weil das Zentralanliegen der Katechese die Erwachsenenkatechese ist. Sie ist zugleich die Hauptform der Katechese überhaupt.⁵ Auch das „Allgemeine Direktorium für die Katechese“ hält die Erwachsenen für die erstrangigen Katecheseadressaten. In unserem Projekt geht es um 30 bis 50 jährige Eltern. Für diese Altersstufe ist es typisch, dass sie am wenigsten religiös sind, da sie meistens in der Arbeit und zeitlich ausgelastet sind. Dazu kommt noch die Pflege für die Familie und die Kinder. Trotz dieser Begebenheiten ist die Erstkommunion genügende Motivation für die Eltern, daß sie Zeit finden und zu den Begegnungen kommen.

Das Projekt hat Ambition die drei verschiedene Erziehungsinstitutionen zu verbinden: Familie, Pfarrgemeinde und Schule. Diese Institutionen sind in der Krise auch deswegen, weil in ihnen die Beziehungen fehlen. Falls in der Familie die Beziehungen nicht vorhanden sind, wird sie nur ein Ort für: Übernachtung, Wäscheaustausch, oder Ernährung, aber nicht ein Ort für die Persönlichkeitsbildung. Eine Schule ohne Beziehungen, oder persönlichen Zugang bietet nur das Wissen, aber nicht die Erziehung. Kirche, Pfarrgemeinde, wo man nicht in Beziehungen lebt, ist nur die Institution, die das Service von Religionsriten anbietet. Das Projekt, das von Paradigma *communio* ausgeht und zu ihr orientiert ist, möchte eine Belebung und Wärme der menschlichen Beziehungen in den Erziehungsinstitutionen, vor allem in die Familien und Pfarrgemeinden.

Das Projekt rechnet damit, dass die Kinder den Religionsunterricht besuchen. Sein Inhalt in der dritten Klasse ist auf die Vorbereitung zur Erstkommunion ausgerichtet. Das Pfarramt distribuiert in der Schule durch die Religionslehrer die schriftliche Einladungen für jede Begegnung, die in der Pfarre stattfindet. Damit ist garantiert,

3 Vgl. ADK, nr. 254.

4 Vgl. FRANCOUZSKÁ BISKUPSKÁ KONFERENCE, O směřování katecheze v nešní době. Národní text pro orientaci katecheze ve Francii a principy její organizace, Kostelní Vydří, Karmelitánské nakladatelství 2008, 19, 61.

5 Vgl. JOHANNES PAUL II., *Catechesi tradendae*, nr. 43.

dass die Eltern von jedem Kind angesprochen werden, was über die Pfarransagen nicht möglich wäre und zwar deswegen, weil 1) die Eltern in verschiedenen Pfarrgemeinden zur Messe gehen können; 2) Eltern gehen in die Kirche sporadisch oder gar nicht. Ein anderer Verbindungsmoment für 3 traditionelle Erziehungsinstitutionen ist die Einladung vom Klassenlehrer oder Schuldirektor zur Feier der Erstkommunion. Eine günstige Gelegenheit für diese Einladung ist der Tag, an dem der Priester selber die Kinder in der Religionsstunde besucht.

Das Projekt besteht aus drei Phasen: Vorbereitung auf die Feier, eigentliche Feier und Katechese nach der Erstkommunionfeier. All das verläuft parallel mit dem Schuljahr und die Feier findet am Ende der Osterzeit statt. In diesen Prozess sind mehrere Gruppen von pastoralen Mitarbeitern einbezogen. Es sind die Priester mit erfahrenen Ehepaaren, die die Begegnungen mit den Eltern leiten. In einem anderen Raum finden die Begegnungen mit den Kindern, die von jungen Freiwilligen aus der Pfarrgemeinde animiert sind, statt. Die dritte Animationsgruppe sind die Religionslehrer von den Erstkommunionkindern. Alle drei Animationsgruppen, also der Priester mit dem Ehepaar, junge Animatoren und die Religionslehrer müssen zusammenarbeiten und ihre Tätigkeit koordinieren. Auf diese Art beweisen diese Gruppen, was das *Allgemeine Direktorium für die Katechese* sagt, dass „die christliche Gemeinde in sich selbst lebendige Katechese ist“.⁶

Außer den drei erwähnten Animationsgruppen gibt es noch zwei andere und zwar Eltern- und Kindergruppe. Das Projekt verbindet also 5 einbezogene Gruppen verschiedener Altersstufen und Positionen. Was das Alter anbelangt, sind da die „kleinsten“ Pfarrgemeindeglieder, dann Jugendliche, jüngere und ältere Erwachsene. Es ist ein buntes Mosaik von Alters- und Generationsgruppen, geschweige den, von Großeltern, die anstelle der Eltern zu den Begegnungen kommen können. Es ist zwar nicht optimal, aber in der Realität müssen wir damit rechnen. Es bietet sich also ein einzigartiger Raum für einen intergenerationellen Dialog in der Zeit, wenn die Unterschiede unter den Generationen wachsen und die Gelegenheiten für eine fruchtbare Konfrontation unter den Generationen immer seltener sind.

Nach dem Projektgrobwurf mit dem Hinweis auf seine prosoziale Orientierung schauen wir auf seine weiteren Grundprinzipien. Der Ort von Projektrealisierung ist von großer Bedeutung: es ist nicht die Schule, obwohl es praktischer sein könnte. Die Begegnungen verlaufen in der Pfarre. Dort kann nämlich in der Elterngruppe, die in der Runde sitzt und der ein Tee angeboten werden kann, eine Gemeinschaftsatmosphäre entstehen. Bemühungen in der Schule, wo der Vortragende bei der Tafel steht, bzw. beim Katheder sitzt und das Publikum in den Schulbänken sitzt und zuhört, sind nicht

6 ADK, nr. 141.

real. Zur Begegnung laden wir das Kind und beide Eltern ein. Das Kind hat dabei die Gelegenheit zu bemerken, dass es sich um ein Familienereignis und –Feier handelt.

Bevor ich die Elterngruppe der im Projekt Primat gehört behandle, schauen wir kurz auf die Kindertreffen. Die jungen Animatoure rechnen damit, dass für den inhaltlichen Schwerpunkt für die Erstkommunionvorbereitung der Schulreligionsunterricht sorgt. Ihre Tätigkeit konzentriert sich auf das, was die Schule nicht gewährleisten kann und für die Pfarrgemeinde natürlich ist. Kinder während der einen Stunde dauernden Begegnung können die Kirche besuchen, Erstkommunionlieder mit Bewegungen lernen, animierte Kurzfilme z. B. vom Dekalog anschauen... Je mehrere Spielelemente einzelne Aktivitäten beinhalten, umso tiefer sind die Kinder einbezogen in das Geschehen und überwinden leichter mögliche Hindernisse.

Gehen wir über zu den Elterntreffen. In der Vorbereitungsphase sind sechs Treffen vorgesehen. Drei davon sind vor Weihnachten und drei nachher. Sehr wichtig ist das erste Treffen. Viele Eltern kommen in die Pfarre als in einen Raum, der für sie fremd ist. Sie kennen den Priester nicht (persönlich) und auch niemanden von den Pfarrangestellten. Es ist deshalb sehr wichtig, dass sie vom Priester oder Pfarrangestellten in der Pfarre erwartet, begrüßt und in den Begegnungsraum geführt werden. Die Kinder erwartet ein Jugendlicher, damit er sie in den Begegnungsraum begleitet. Die Eltern sitzen im Kreis, wir bieten ihnen Tee an. Beim einstündigen Treffen ist wichtig, dass sie sich dort wohlfühlen.

Den Inhalt vom Treffen werde ich nur marginal behandeln, inwieweit er aus der Communioparadigma ausgeht und zu ihr hinführt. Das erste Elterntreffen ist vom Appell geprägt: Eltern, haben Sie Zeit für Ihre Kinder! Dabei wird ihnen das Projekt vorgestellt und die Pastoralmitarbeiter ermutigen sie zur allgemeinen Erziehung in der Familie.

Das zweite Treffen spielt sich in der Kirche beim Sonntagspfarrgottesdienst ab. Dabei werden der Pfarrgemeinde die Kinder, die die Erstkommunionvorbereitung beginnen, namentlich vorgestellt. Dann führt der Zelebrant den Dialog mit den Kindern und den Eltern. Die Gefragten machen ein Versprechen, dass sie sich in den Vorbereitungsprozess auf die Feier persönlich einsetzen. Dann ruft der Priester die Gottesdienstversammlung zusammen mit den Eltern und Kindern zur Erneuerung des Taufversprechens auf und er fordert sie auf für die Kinder und ihre Eltern zu beten und ihnen dadurch helfen bei ihrer Erstkommunionvorbereitung, Familien- und Pfarrgemeindefeier.

Das dritte Treffen ist orientiert auf die religiöse Erziehung zu Hause in der Familie. Durch ein Buch wird den Eltern ein konkretes Instrument vorgestellt und angeboten zur Realisation der religiösen Erziehung. Es wird auf das einheitliche Feiertgewand für die Kinder aufmerksam gemacht und diese Aufforderung wird gerechtfertigt: praktisch, sozial, theologisch und psychologisch. Der praktische Grund besteht darin, dass die

Eltern sich nicht um das teure Kleid hetzen, aus dem die Kinder bald hinauswachsen. In der einheitlichen Kleidung bewegen sich die Kinder leichter als im „Hochzeitskleid“. Der soziale Grund besteht in dem viel billigerem Angebot von dem einheitlichen Gewand als es beim Kleid von einer Ausleihestelle der Fall ist. Der theologische Grund spricht davon, dass das einheitliche Weißgewand mehr die Kinderunschuld nach der Erstbeichte zum Ausdruck bringt. Es bringt auch mehr zum Ausdruck die Taufe, an die sich die Kinder bei der Feier mit der Erneuerung vom Taufversprechen erinnern. Mit dem einheitlichen Weißgewand bilden die Kinder sehbarer die Gemeinschaft beim ersten Empfang der Eucharistie, Sakrament der Gemeinschaft. Und zuletzt der psychologische Grund vom einheitlichen Gewand hindert den Kindern die erniedrigende Vergleichen, wer ein schöneres Kleid hat.

Der Inhalt vom vierten Treffen ist das Ehesakrament. Die Pastoralmitarbeiter haben eine einzigartige Gelegenheit zusammen mit den Eltern nachzudenken über dieses Sakrament auf eine konkrete Weise, was nicht beim Gottesdienst in der Kirche möglich ist. Es bietet sich hier eine passende Gelegenheit an, mit Feingefühl die Stellung der Kirche zu den Fällen die im Bezug auf ihre Normen irregulär sind. Die Elternpaare im irregulären Zustand meistens nur das wissen, was sie nicht können, selten aber hören sie davon, was sie können – und von dessen ist es nicht wenig. Auch sie sind Bestandteil der Pfarrgemeinde und der Kirche.

Bei dem fünften Treffen wird den Eltern das Sakrament der Eucharistie aus dem Gesichtspunkt vom *communio* als Sakrament der Gemeinschaft dargestellt. Es werden auch praktische Angelegenheiten, die mit der Erstkommunionfeier zusammenhängen, behandelt. Bei diesem Treffen ist auch der Religionslehrer anwesend. Die Eltern bringen die ausgefüllte Anonymumfrage, die sie mit der Einladung für dieses Treffen bekommen haben.

Das letzte, sechste Treffen vor der Erstkommunionfeier findet eine Woche vor ihrer Vornahme statt. Während die Kinder die Feierprobe in der Kirche haben, besprechen die Pastoralmitarbeiter mit den Eltern das Sakrament der Versöhnung. Von der Beichte sprechen sie aus dem Gesichtspunkt und der Situation der Eltern, aber auch aus dem der Kinder.

Das war die erste Phase vom Projekt.

Die zweite besteht in der eigentlichen Feier. Es geht ihr der Empfang des Beichtsakramentes voraus – für die Eltern und bei den Kindern das erste Mal. Es geschieht einen Tag vor der Erstkommunionfeier. Bei der Feier erneuern die Kinder das Taufversprechen, die Eltern das Eheversprechen. Auf diese Weise sind hier indirekt oder direkt fünf von sieben Sakramenten anwesend: die Initiationssakramente – Taufe und Eucharistie, die Sakramente des Dienstes für die Gemeinschaft – die Ehe und die Weihe (Priestertum), Sakrament der Heilung – Beichte. Gegenüber von dem oft

isolierten Sakramentenverständnis wird so auf einer schönen Weise die Wirklichkeit hervorgehoben, dass „die Sakramente ein organisches Ganzes bilden, in dem jedes Sakrament einen lebenswichtigen Platz einnimmt. In diesem Organismus nimmt die Eucharistie als «Sakrament der Sakramente» eine einzigartige Stellung ein: «Alle anderen Sakramente sind auf sie als auf ihr Ziel hingebordnet».⁷

In der Woche nach der sonntäglichen Erstkommunionfeier bietet die Pfarrgemeinde den Kindern mehrere Gelegenheiten, damit sie sich weiterhin mit den Eltern dieses Ereignis genießen. Die ganze Woche können sie zur Messe im feierlichen Weißgewand kommen. Am Montag wird in der Pfarre die Torte, die ein Bestandteil der Opfergaben von gestern war, angeboten. Am Dienstag übergibt der Priester die Erinnerungsurkunde an die Feier den Kindern. Am Mittwoch nach der Messe ist in der Pfarre das Wissensquiz – die Kindergruppen stehen im Wettbewerb um interessante Preise. Am Donnerstag wird ein animierter religiöser Film für die Kinder projiziert. Am Freitag bei der hl. Messe weiht der Priester die Devotionalien – Geschenke, die Kinder bei der Feier bekommen haben. Am Sonntag geben die Kinder ihre Weißgewände zurück. Es erinnert an den Weißen Sonntag, wenn die Neofiten (Neutäuflinge) zur Eucharistie im Weißgewand kommen, das sie bei ihrer Taufe bekommen haben. Pastoral-katechetisches Projekt hat somit ein katechumenales Ausmaß. Wie die Botschaft an das Gottesvolk aus der Bischofssynode im Jahre 1977 kundgemacht hat „das Modell von jeder Katechese ist der Taufkatechumenat“ (nr. 8).⁸

Die dritte Phase besteht aus der eigentlichen Mystagogie. Ungefähr zwei Wochen nach der Feier bekommen die Eltern aus der Pfarre einen Brief, in dem der Priester sie an den Vorbereitungsverlauf und die Feierbedeutung erinnert und vor allem auf das Glaubensleben, das daraus entspringt, aufmerksam macht. Am Briefende befindet sich die Einladung für die Eltern und Kinder in die Pfarre zum Schlusstreffen, wo die Anonymumfrage ausgewertet wird. Dieses Treffen ist ein Zurückschauen an das abgelaufene Schuljahr im Licht der Vorbereitung auf die Erstkommunionsfeier und der eigentlicher Feier. Bei diesem Treffen lädt der Priester die Eltern zu anderen Begegnungen ein. Die Treffen im neuen Schuljahr verlaufen im zweiwöchigen Intervall und sind orientiert auf das Bauen einer Familienspiritualität.

Nach einer mehr als vierjährigen Erfahrung mit dem behandelten Projekt in einer Siedlung – Pfarrgemeinde von 30 Tausend Einwohnern, wo jedes Jahr zur Erstkommunion über 200 Kinder kommen, kann nicht von irgendwelcher radikalen Wende die Rede

7 KKK, nr. 1211.

8 Vgl. SARTORE D., *Catechesi e liturgia*, in: SARTORE D. – TRIACCA A. M. – CIBIEN C. (Edd.), *Liturgia. Dizionari di San Paolo*, Milano, San Paolo 2001, 330; ADK, nr. 90–91, 258a; JOHANNES PAUL II., *Christifideles laici*, nr. 61.

sein. Man kann aber sagen, dass das Projekt im großen Maße dazu beiträgt, damit in der Ortskirche mehr Familiarität kommt, damit die Pfarrgemeinde eine Gemeinschaft der Gemeinschaften und eine Familie der Familien wird.

Das Projekt hat in der heutigen fragmentierten Welt eine aktuelle Ambition zu verbinden:

- pastorale Mitarbeitern (pastoral-katechetisches Prinzip)
- isolierte Erziehungsinstitutionen von Familie, Schule und Pfarrgemeinde (soziologisches Prinzip)
- Menschen in der Familie und Pfarrgemeinde - gezeichnet von Individualismus (ekklesiologisches Prinzip)
- Sakramenten, die oft getrennt und ohne gegenseitiger Verbindung wahrgenommen werden (theologisches Prinzip)

Natürlich, bei all dessen ist uns bewusst, dass der Urheber von der wirklichen Einheit und Gemeinschaft nicht der Mensch, sondern der Dreipersonliche Gott, ist. In diesem Sinn möchte ich abschließen mit den Worten von Papst Benedikt XVI. aus seiner letzten Enzyklika *Caritas in veritate*: „Die Gemeinschaft der Menschen kann von uns selbst gestiftet werden, aber sie wird allein aus eigener Kraft nie eine vollkommen brüderliche Gemeinschaft sein und jede Abgrenzung überwinden, das heißt, eine wirklich universale Gemeinschaft werden: Die Einheit des Menschengeschlechts, eine brüderliche Gemeinschaft jenseits jedweder Teilung, wird aus dem zusammenrufenden Wort Gottes, der die Liebe ist, geboren.“⁹

ThDr. Martin Michalíček

ABKÜRZUNGEN:

ADK = Allgemeines Direktorium für die Katechese 1997

KKK = Katechismus der Katholischen Kirche 1997

⁹ BENEDIKT XVI., *Caritas in veritate*, nr. 34.

DER MONOTHEISMUS IM WERK VON FRIEDRICH WILHELMJOSEPH SCHELLING

EINFÜHRUNG

Das Thema der Religion, Mythologie und Offenbarung durchzieht das gesamte Werk von Schelling. Es ist auch kein Wunder: er hat Theologie studiert, er mußte nicht also mit diesen Fragen auseinandersetzen. Später, unzufrieden mit dem Endergebnis der „negativen Philosophie“, fand er die Lösung in der Philosophie der Offenbarung, welche die „Rolle“ der „positiven Philosophie“ übernahm.

In die Zwischenzeit fällt der Einfluß der Philosophie Fichtes, die Auseinandersetzung und Bruch mit Fichte, die Zuwendung zur Naturphilosophie und zur Naturwissenschaft, der Tod der ersten Frau, der geschiedenen Gemahlin von A. W. Schlegel, Karoline. Schelling begann sich immer mehr der Philosophie der Offenbarung und der Religion zuzuwenden, was fast ausschließlich in Vorlesungen und Vorträgen geschah, und wir sind dabei an nachgelassene Mitschriften angewiesen. Unterschwellig ist ein bis ins Detail gehendes Interesse für Mythologie präsent. Das diesbezüglich angehäuften Material ist allerdings fesselnd, aber die Authentizität der Informationen ist nicht eindeutig.

In diesem ganzen Lebenswerk, vor allem was es ausgesprochen um die Offenbarung geht, meldet sich als zentrales Thema der Monotheismus, dem Schelling viel Aufmerksamkeit widmet, und dessen richtige Auffassung und Auslegung für die gesamte Philosophie der Offenbarung für entscheidend hält. Diesem Thema des Monotheismus bei Schelling nachzugehen und kurz darzustellen stellt sich als Aufgabe der folgenden beidseitigen Beitrag.¹ Der Beitrag gliedert sich in die folgenden Abschnitte:

1. Die frühen Schriften;
2. Ein Inermezzo;

¹ Da es mir keine einheitliche, kritische Angabe der Werke Schellings zur Verfügung stand, werde ich jedesmal die durch mich benützte Ausgabe angeben.

3. Erster Münchener Aufenthalt:
 - a. Die Gottheiten von Samothrace;
 - b. Die Weltalter;
4. Die Religionsphilosophie des zweiten Münchener Aufenthaltes;
5. Die Berliner Verlesungen.

1. Die frühen Schriften

Unter dieser Bezeichnung versteht man im gegenwärtigen Zusammenhang die Schriften Schellings, welche noch zur seiner Tübinger Zeit entstanden sind. Zu denen zählt man:

- a. Ein kritischer und philosophischer Auslegungsversuch des ältesten Philosophems von Genesis III über den ersten Ursprung der menschlichen Bosheit. (*Antiquissimi de prima malorum humanorum origine, philosophematis Genes. III. explicandi tentamen criticum et philosophicum*)² 1792 (Im Weiteren: *Tentamen*).
- b. Über Mythen, historische Sagen und Philosopheme der ältesten Welt³ 1793 (Im Weiteren: *Mythen*).
- c. Über Markion als Emendator der Paulinischen Briefe (*De Marcione Paullinarum Epistolarum Emendatore. – Schellings theologische Examenschrift*)⁴ 1794 (Im Weiteren: *Markion*).

Hier werden alle drei Schriften ausschließlich unter dem Aspekt der Monotheismusfrage betrachtet:

a. Tentamen

Schelling geht von dem Monotheismus der Moses, und dem Polytheismus des Volkes aus: „hätte Moses, obwohl er zu der Überzeugung gekommen war, daß es einen eizigen Gott gebe, und obwohl er das auch den Seinen verkündete und diese Lehre seiner Gesetze geradezu zum Prinzip aller machte, - hätte dieser Moses nicht selbst der Wahrheit geschadet, wenn er seinem Volk gesagt hätte, daß die Ansicht, die er von seinem Vorfahren empfangen habe, falsch gewesen sei?“⁵ – Vorher stellt Schelling fest: „In der Genesis wird zwar berichtet, daß die Vorfahren der Israeliten Verehrer eines einzigen Gottes gewesen seien...“⁶ Hätte Moses dem Volk die Väter als Verehrer vieler Götter dargestellt, so wäre die Versuchung groß gewesen, diesen vielen Göttern nachzufolgen.⁷

2 Friedrich Wilhelm Joseph Schelling. Werke 1. (Historisch-Kritische Ausgabe). Stuttgart, 1976.

3 Dieselbe Ausgabe, derselbe Band.

4 Dieselbe Ausgabe, Band 2. 1980

5 *Tentamen*, S. 68

6 ebd. S. 67

7 ebd. 69

Der Name Jahwe kommt an die Stelle von Elohim, was Schelling mit „Götter“ übersetzt. – Diese Überwindung des Polytheismus durch Monotheismus beweist auch die Tatsache, daß neben dem Plural „Elohim“ das Verb „bara“ (schuf) im Singular steht. – Ganz im Sinne der Aufklärung sieht darin Schelling ein pädagogisches Mittel, und beruft sich auf „Die Erziehung des Menschengeschlechts“ von Lessing.⁸

In der Schilderung der Erzählung von Sündenfall, was den Mittelpunkt der Abhandlung darstellt, spricht Schelling von der „Stimme der Götter im Garten“, da Schelling konsequent bleiben will. – Der Übersetzer spricht zwar vom Ungehorsam des Menschen gegenüber Gott⁹, aber im lateinischen Original steht: „erga Deos inobedientia“¹⁰ – Schelling bleibt bei der Pluralform auch in den Worten der Strafe, welche die Schlange trifft: „daß die Götter auch die Schlange eine Strafe auferlegt hätten“¹¹, „vor allem haben die Götter zwischen ihr und dem Menschen einige Feindschaft gestiftet.“¹² Es seien aber genauso „die Götter selber den Menschen zu Hilfe gekommen.“¹³

Soweit das „Tentamen“ über Gott und Götter. Der Monotheismus sei unsprünglich und ist jederzeit im Hintergrund der Berichte über „Elohim“ und des Polytheismus anwesend.

b. Mythen

Schelling hat sich schon früh der „Erforschung“ der Mythen gewidmet. Davon zeugt schon das Tentamen, noch mehr aber die „Mythen“. Auch hier können wir nur unter Aspekt der Polytheismus-Monotheismus-Frage die frühe Schrift Schellings betrachten. Dabei geht es um die Schöpfungsaussage, dergemäß die Götter „die Welt aus dem Chaos gezogen haben“¹⁴, was aber als ungenügend erschien, und deshalb die Frage gestellt wurde: „wie“ sich die Teile der Welt durch die Wirkung der Götter entwickelten?¹⁵ – Schelling ist der Meinung, wenn man unter Mythologie nur eine polytheistische Mythologie versteht, so hat gemäß der Behauptung von Mendelssohn die hieroglyphische Schrift zu deren Ausbreitung zwar wesentlich beigetragen, kann aber nicht als deren Quelle betrachtet werden.¹⁶ – Ähnlich wie im Tentamen, spricht Schelling in der biblischen Urgeschichte

8 ebd 70

9 ebd. 74

10 ebd 77

11 ebd 134

12 ebd. 135

13 ebd. 139

14 Mythen 223

15 ebd.

16 ebd. 228 f.

von Göttern: „Die Götter bauten das Weib vom Fleisch und von Gebeine des Mannes.“¹⁷ – Merkwürdigerweise steht in diesem Zusammenhang die folgende Übersetzung: „Des Abends wandelte die Stimme der Götter im Garten“¹⁸ – Das Hauptinteresse galt der Wirkung der Götter auf die Sinnenwelt und die Beziehung der Göttersagen auf das eigene Volk, welches jederzeit sich als Mittelpunkt vorgestellt hat.¹⁹

c. Markion

In dieser Schrift meldet sich die Frage nach der Identität des Gottes des Alten – und des Neuen Testamentes, eine Frage, welche den Streit mit der Gnosis bestimmt hat. Auf diese Weise kommt Schelling dazu das Thema des Monotheismus anzuschneiden, und „nimmt Markion in Schutz“: „Wir verstehen auch leicht jene Klagelieder über die Markionistischen Götter. Denn ohne Zweifel glaubte er nicht, daß der Gesetzgeber der Juden, der Schöpfer der Welt, als ein von der höchsten Gottheit verschiedener Gott existiert, sondern deutete durch diese Unterscheidung auf die verschiedenen Ansichten über Gott...“²⁰

2. Ein Intermezzo

Nach den theologischen Frühschriften der Tübinger Zeit, wandte sich Schelling zuerst immer mehr den philosophischen Gedanken Fichtes zu, aber bald darauf widmete er sich der Naturforschung und einer Ausbildung der Naturphilosophie. Obwohl zu dieser Zeit und in damals entstandenen Werken die Monotheismus-Frage nicht thematisch angesprochen wird, so ist die Gottesfrage und dementsprechend gewisse religionsphilosophische Themen und gedanken im Hintergrund anwesend. So lesen wir etwa in „Vom Ich als Prinzip der Philosophie, oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen“ (1795): „Man kann also z.B. nicht sagen, Gott schau die Dinge an sich an. Freilich schaut Gott keine Erscheinungen, aber ebensowenig Dinge an sich, sondern gar kein Ding, bloß sich selbst, und alle Realität als sich gleich gesetzt, an (woraus erhellt, daß Gott Etwas ist, was wir nur ins Unendliche fort zu realisieren streben können). Ist Gott (nach Spinoza) als Objekt, aber unter der Form der Unendlichkeit bestimmbar, so müssen alle Objekte in ihm enthalten sein, und der Spinozismus ist nur dadurch widerlegbar, daß Gott als mit dem absoluten Ich (das alles Objekt ausschließt) identisch vorgestellt wird.“²¹ Es ist ein Versuch im Sinne Fichtes, den „Spinozismus“, bzw.

17 ebd. 232

18 ebd. 256

19 ebd. 257

20 Markion 293

21 Vom Ich als Prinzip der Philosophie, oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen. § 15. Tübingen. (Zweiter Abdruck 1809). 101.

Pantheismus zu überwinden, dessen Jacobi später Schelling beschuldigt hat.

Mit dem Thema „Monotheismus“ scheint im näheren Zusammenhang zu stehen was Schelling im zehnten Brief in Anmerkung sagt: Die Götter der Griechen stehen noch innerhalb von Natur. Ihr Macht war nicht unsichtbar, nicht unerreichbar für die menschliche Freiheit. Die menschliche List hat oft die Macht der Götter bezwungen. Sogar die Tapferkeit der Sterblichen hat oft die Einwohner von Olymp erschrocken. Aber das eigentlich Übernatürliche der Griechen beginnt mit dem fatum, mit der unsichtbaren Macht, welche durch keine Naturkraft erreicht wird, und worüber nicht einmal die unsterblichen Götter herrschen. Je fruchtbarer sie auf dem Gebiet des Übernatürlichen sind, desto natürlicher sind sie selber.²²

Im System des transzendentalen Idealismus wird zwar über die Religion gesprochen, doch verdient das dort gesagte weniger Aufmerksamkeit im gegenwärtigen Zusammenhang. Interessanter ist seine Schrift von 1809: Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit. Schelling fragt nach der Ursache des Bösen. Die kann nicht Gott sein. Darum unterscheidet Schelling zwischen der Natur und der Existenz Gottes. Die Natur ist in Gott ein von ihm untrennbares aber doch von ihm verschiedenes.²³ Daraus tritt hervor die Existenz Gottes, nicht als zeitliches sondern als ewiges Geschehen, als eine Geburt aus der Finsterniß auf das Licht.²⁴ Weil aber die endlichen Dinge von Gott herkommen, ein jedes von ihnen muß die Zweiheit von Grund und Existenz, der Finsterniß und des Lichtes in sich tragen.²⁵

Die untrennbare Zweiheit im Gott, soll im Menschen trennbar sein, und das ist die Möglichkeit vom Guten und Bösen.²⁶ Die Ursache der Wirklichkeit vom Bösen ist einzig im freien Willen des Menschen, dessen Möglichkeit aber läßt sich auf Gott zurückführen, obwohl nicht darauf was Gott selbst ist, sondern auf den Grund, auf seiner Existenz, auf die Natur in Gott. – Gott erscheint als die Einheit des realen und idealen Prinzips, als Einheit des Prinzips von Natur und der Existenz, als die höchste Persönlichkeit, als Geist im eminenten and absoluten Sinne des Wortes.²⁷ Dieser lebendigen Persönlichkeit geziehmt Freiheit. Dabei unterscheidet Schelling zwei Prinzipien in Gott: beide sind dynamische Kräfte, Wille: „der Wille des Grundes“ und „der Wille der Liebe“.²⁸ Der Wille

22 vgl. Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kritizismus. 1795 (Reprint, 1809) 207.

23 vgl. Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit. (Schröter - Ausgabe) 1958, VII. 358

24 ebd. 360

25 ebd. 359

26 ebd. 364

27 ebd. 395

28 ebd.

des Grundes ist noch nicht ganz bewußter und freier Wille, sondern spontan, instinktiv. Ganz bewußt und frei ist der Wille der Freiheit, die aus ihm stammende Offenbarung, Wirken und Tat.²⁹

3. *Ueber die Gottheiten von Samothrace*

Schelling hat diesen Vortrag „vorgelesen in der öffentlichen Sitzung der Baier'schen Akademie der Wissenschaften am Namenstag des Königes (Maximilian des II.-ten) den 12. Oct. 1815. Beilage zu den Weltaltern"³⁰ – Ich komme auf diese letzte Bemerkung noch zurück. Vorläufig soll es genügen, daß es damals in München keine Universität gab, wohl aber eine Akademie, deren Vorsitzender Schelling war.

In seinem Vortrag geht Schelling von den Namen der Gottheiten von Samothrake aus: Axieros, Axiokersa und Axiokersos. – Der ersten Gottheit entspreche Demeter, der zweiten Persephone, der dritten der Hades. – Einige fügen noch den Kadmilos, hinzu, welcher – so Schelling – nach Dionysodoros, der Hermes ist.³¹ Schelling geht von der geographischen Situation von Samothrace aus, und führt den Kult der dortigen Gottheiten auf die Phönizier, und nicht, wie es manche tun, auf die Ägypter zurück. Axieros ist mit Hunger, Schwachen und Sehnsucht zu charakterisieren, mit der Penia, der platonischen Dialoge zu identifizieren. Durch die Sehnsucht entspricht die Gottheit der Demeter. Axiokersa, läßt sich mit Ceres identifizieren. Axiokersa entspricht der Persephone und der „ägyptischen“ Isis; Axiokeres aber dem Pluto, Hades, Dionysos und Osiris.³² – Kadmilos ist ein „dienender Gott“ der dem Hermes entspricht. Wenn er aber ein Bote der Götter ist, so bedeutet das, daß er nicht zwischen den oberen Gottheiten, in Richtung der niedrigeren vermittelt, sondern umgekehrt: von den niedrigen in Richtung der höheren. Daraus zieht Schelling wiederum den Schluß: „Bewiesen wäre daher aus der Natur der einzelnen Persönlichkeiten selbst, das weder die erste, Axieros, als Einheit und Quelle, der Götter und der Welt, vorangestellt, noch in der Kabirenlehre überhaupt ein Emanationssystem in ägyptischem Sinn enthalten ist. Weit entfernt sich in herabsteigender Ordnung zu folgen, folgen sich die Götter in aufsteigender; Axieros ist zwar das erste, aber nicht das oberste Weren. kadmilos unter den vierten das letzte, aber das höchste...“³³ – Es entspricht der menschlichen Erforschung der Dinge, auch die Vielheit der Götter auf eine Einheit zurückzuführen, aber das setzt nicht

29 ebd.

30 Cotta'sche Ausgabe. Stuttgart – Tübingen, 1815

31 vgl. ebd. 7

32 vgl. ebd. 20f.

33 ebd. 23

unbedingt die Emanation voraus.³⁴ Die „Reihe“ gestaltet sich nach der Folge: Ceres – Proserpina – Dionysos – Hermes – Demiurgos.³⁵ Es war jedoch nicht möglich, daß ein Monotheismus und ein Polytheismus nebeneinander existierten. Vielmehr ist es kritisch zu fragen, ob man unter Monotheismus nicht einen „machomedanisch zu nennenden Monotheismus“³⁶ versteht. Dieser Begriff widerstrebt jedoch dem Monotheismus des Altertums, der sich im Ausspruch des Herakleitos widerspiegelt und welchen sich auch Platon angeeignet hat: „Das Eine weise Wesen will nicht das alleinige genannt seyn, den Namen Zeus will er.“³⁷ – Schelling stellt fest, daß die griechische Götterlehre der Urquelle näher steht als die ägyptische oder die indische.³⁸ Über die homerischen Götter sagt er: „In der griechischen Fabel jener Göttergeschichte, wie sie vorzüglich Homer den Griechen gedichtet, ist es eine unschuldige, fast kindliche Phantasie, die, nur gleichsam versuchsweise, spielend und mit dem Vorbehalt es wiederherzustellen, das Band auflöst, wodurch die vielen Götter ein Gott sind; im ägyptischen und indischen System ist ein ernstlicher Mißverstand, ja ein dämonisches nicht zu verkennen, ein nur mit Absicht wirkender Geist des Irrthums, dem der Mißverstand in's Ungeheure, ja in's Gräuelfhafte auswirkt.“³⁹ Des weiteren spricht Schelling von dem Zwerg-charakter der kabyrischen Gottheiten, sowie davon, wie über sie Kambyses gespottet hat.⁴⁰ Er zieht daraus den Schluß, daß nur die höheren Götter des kabyrischen Systems „große“ genannt wurden.⁴¹ Er stellt zum Schluß fest: „Die ganze Kabiren-Reihe bildet also eine vom Tiefsten bis in's Höchste reichende Zauberkette. Kein Glied dieser Kette darf unwirksam seyn oder austreten, soll nicht der Zauber verschwinden.“⁴² Die Auflösung der „Doppelgeschlechtlichkeit“ ist für Schelling „jene kabirische, sich in Jupiter als Einheit auflösende Siebenzahl.“⁴³ – „Verschiedene Götter, sind sie doch zusammen wie Einer.“⁴⁴ „Der Eingeweihte wurde durch die empfangenen Weihen selbst ein Glied jener magischen Kette, er selber ein Kabir, aufgenommen in den unzerreißbaren Zusammenhang und wie die alte

34 vgl. ebd. 24

35 vgl. ebd. 27

36 ebd. 29

37 ebd.

38 vgl. ebd. 31 – Über Schellings Informiertheit bezüglich der indischen Religion, vgl. Franz Schupp, *Geschichte der Philosophie Meiner*, Hamburg 2003, III. Band 418.

39 Ueber die Gottheiten... 31.

40 vgl. ebd. 31. ff

41 vgl. ebd. 36.

42 ebd. 37.

43 ebd. 39

44 ebd.

Geschichte sich ausdrückt dem Heer der oberen Götter zugesellt.”⁴⁵ – Schelling schließt seinen Gedankengang mit Überlegungen über die Anwendung der Namen Kabirischer Gottheiten auf die römischen Kaiser – und auf König Maximilian.⁴⁶

4. Die Weltalter

Wir haben in Aussicht gestellt, daß wir auf die „Weltalter“ zurückkommen, als davon die Rede war, daß der Vortrag: Ueber die Gottheiten von Samothrace als eine Beilage zu den Weltaltern gedacht war.

Es ist ein imponantes Opus, welches aber in Fragmenten gelieben ist. Seine Planung und Entstehen ist ab 1811 registrierbar. Darin wollte Schelling verarbeiten und zusammenfassen, aber auch veröffentlichen alles, was er sich bis dahin aus der Mythologie, Transzendentalphilosophie, Naturphilosophie angeeignet hat.

Das Werk wurde als dreigliedrig gedacht: Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft (oder: das Vergangene = das Gewußte, das Erzählte; das Gegenwärtige = das Erkannte und Vergegenwärtigte; das Zukünftige = das Geahndete, das Geweisagte)⁴⁷ Schelling betont, daß es nicht um menschliche, sondern um göttliche Weltalter geht, auch wenn sie für den Menschen relevant sind. Der Ausgangspunkt stellt die Vergangenheit dar, und es ist die Frage, was für Konsequenzen man daraus für die Gegenwart und die Zukunft ziehen kann.

Die Vergangenheit bezieht sich auf das „Urlebendige“ welches in sich die volle Identität verwirklicht. Dieses „Urlebendige“ spaltet sich auf zwei Wesen: auf das Fragende (Nichtwissende) und auf das Antwortende (Wissende). Dieses „sich differenzieren“ bedeutet eine innere Scheidung⁴⁸ welche uns an die Freiheitsschrift erinnert.⁴⁹ Diese Scheidung motiviert die Sehnsucht nach Erkennen. Erkenntnis ist nämlich ein Innerlichwerden. Damit beginnt das Wissen. Dessen Gegenstand läßt sich nur begreifen und in einem Begriff ausdrücken, wenn ich zwischen mir und meiner Beobachtung (dessen Gegenstand) unterscheide. – Das göttliche Wissen (und hier nähern wir uns unserem Thema des Monotheismus an) unterscheidet sich von diesem Wissen dadurch, daß es das Gefühl der Einheit in sich trägt, als das Gefühl der Einheit von Freiheit und Notwendigkeit. Das führt bezüglich des menschlichen Wissens zu den folgenden Schlußfolgerungen: hinter der Differenzierung ist ständig anwesend das Gefühl der Einheit und der Identität. Zum Begreifen dieser Identität ist allein die Philosophie fähig,

45 ebd. 40.

46 ebd. 42.

47 Ich benütze die Ausgabe: Die Weltalter von F. W. J. Schelling, Redam, Leipzig (ohne Jahresangabe); S. 15.

48 ebd. 18 und 46.

49 ebd. 30; vgl. das oben Gesagte

sowie das Wissen, welches auf der Ebene der dichterischen Kraft steht.⁵⁰ Die Frage der Identität und Differenz von Poësie und Philosophie führt zur Erkenntnis, daß der Gegenstand des Gedankens und die Wirklichkeit dasselbe sei.

Hier taucht auch die Frage nach dem Zeitalter vor der Erschaffung der Welt auf. Dieses Zeitalter charakterisiert Schelling als eine „Zeit des Schweigens.“ Dieses Schweigen bricht das geoffenbarte Wort. Wenn es wahr ist, daß es nichts neues unter der Sonne gibt, so ist bloß die Frage, was das geschehene ist? Die Vergangenheit ist der notwendige Ausgangsgrund, ein „Stillstand“, der Urzustand, ein tieferer Zustand des Werens.⁵¹ Das ist das Zeitalter des Vaters. Aber dieses geschlossene Sein strebt zum Offenbar werden. Die Möglichkeit dieser „Offenbarung“ nennt Schelling eine „Potenz“. Er entwickelt seine „Potenzenlehre“, seine eigentümliche „Trinitätslehre“, welche er für den authentischen christlichen Monotheismus hält. Die erste Potenz bringt er mit „Hestia“ und Herakleiton in Zusammenhang, ähnlich wie in „Ueber die Gottheiten von Samotrace.“ Aber auch die Gedanken seiner Naturphilosophie erfahren hier einen Widerhall. Er formuliert folgendermaßen:

„Wir kennen Gott gar nicht anders als in jenem Bezug auf eine ewige ihm untergeordnete Natur; diese Synthese ist unser erstes, unser ältestes Denken. Wir wissen von keinem als einem lebendigen Gott, jener Zusammenhang seines höchsten geistigen Lebens mit einem natürlichen ist das Uhrgeheimnis seiner Individualität, das Wunder des unauflöselichen Lebens, wie bedeutungsvoll einer der Apotel sich ausdrückt.“ (Hebr 7, 16)⁵²

5. Die Religionsphilosophie der zweiten Münchener Zeit

Nach einer etwa sechsjährigen Tätigkeit in Erlangen, kehrte Schelling 1827 nach München zurück und blieb dort bis zu seiner Übersiedlung nach Berlin 1841. Aus dieser Zeit stammt eine Mitschrift seiner Philosophie der Offenbarung, welche in der Bibliothek der Katholischen Universität zu Eichstädt zufällig entdeckt wurde.

Die Mitschrift stammt aus dem akademischen Jahr 1831/32, und wurde 1992 zum ersten Mal publiziert.⁵³ Auch bezüglich dieser Vorlesungen schränken wir uns auf das über den Monotheismus gesagte ein.

In der sechzehnten Vorlesung stellt Schelling fest: „Zwar ist nicht zu leugnen daß Monotheismus ein klarer, von selbs sich verstehender Begriff ist. Aber eben dieses

50 ebd. 18.

51 ebd. 28.

52 ebd. 101. (Hebr 7,16)

53 F. W. J. Schelling, Urfassung der Philosophie der Offenbarung. Meiner, Hamburg. 1992 (Im folgenden: Meiner)

Selbstverstehen verursacht die Schwierigkeiten.⁵⁴ – Schelling hält für das größte Wunder womit das Christentum umgeben war, den schnellen Übergang von und den plötzlichen Überdruß an den Polytheismus.⁵⁵ Daß aber der Begriff des Monotheismus nicht so selbständig ist, beweist das verschiedene Verständnis der Einheit. Wenn nämlich damit die Einheit Gottes in dem Sinne der Ausschließlichkeit ausdrückt, daß es außer dem bestimmten Gott keinen anderen gibt, so nennt das Schelling – ähnlich wie in dem Ueber die Gottheiten... einen Monotheismus „des Muhammedaners“.⁵⁶ Dadurch aber, daß etwas außer Gott negiert wird, wird nichts positives in Gott gesetzt.⁵⁷ – Vom Polytheismus ist der Dualismus zu unterscheiden: „Also Monotheismus steht entgegen dem Polytheismus – Dualismus aber schon dem Theismus.“⁵⁸

An dieser Stelle macht Schelling einen Seitenblick auf Schlegel, indem er bemerkt: „Es is unbegreiflich, wie Friedrich Schlegel in seinem Eifer gegen den Pantheismus das System des Dualismus zu preisen vermochte, weil es zuerst den Unterschied des Guten und Bösen absolut darstelle.“⁵⁹ – Die Theologen fügen die Einschränkung „kein anderer Gott“ bei, was jedoch überflüssig ist, und der Monotheismus ist Pleonasmus, den indem ich Theismus sage, ist die Einzigkeit Gottes mitgesagt.⁶⁰ – Da es aber (nach Schelling) keinen Polytheismus gibt, „denn die sogenannten Götter der Heiden sind nicht wirkliche Götter, sondern nur personifizierte Naturkräfte. Sie Anhänger des Polytheismus sind also nur Atheisten, und folglich gibt es nur einen Gegensatz, nämlich den zwischen Theismus und Atheismus.“⁶¹ – Schelling macht dabei auf die Worte des Apostels Paulus aufmerksam: „Ihr waret ohne Gott...“ (Eph 2, 12)

Was den Inhalt des Monotheismus betrifft, so erscheint das „Ursein“ nicht als genügend. Denn in diesem Falle müßte es verschiedene Arten von Monotheismus – also Monotheismen geben, „wie ein Lehrer der Philosophie, der kürzlich erst zu meinem größten Bedauern gestorben ist, ohne daß ich zuvor die *communio bonorum* mit ihm haben konnte, in der letzten Ausgabe seiner Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften wirklich von Monotheismen spricht, indem er von einem Gott der Eleatiker, von einem Gott des Spinoza, von einem Gott des Christentumes redet. Daraus

54 Meiner 101

55 vgl. ebd. 102

56 vgl. 103

57 vgl.ebd.

58 ebd. 108

59 Informationen über Schlegel aus der katholischen Welt her: Herold des Glaubens, Aschaffenburg, 1838 Nr 24, 28, 130, 136

60 Meiner 109 f.

61 ebd 110

entstünde ein neuer Polytheismus; denn es würde mehrere Wesen geben, die indem man zugeben muß, daß der Monotheismus als ein von Theismus verschiedener Begriff existiert, da es Menschen gibt, die unter ‚Gott‘ noch mehr denken als das bloße Ursein.⁶² – Theismus würde dem bis jetzt gesagten nach die Einzigkeit Gottes der Substanz nach bedeuten, Monotheismus aber „besteht in dem Begriff, nach welchem Gott nicht der Substanz, sondern der Gottheit nach der Einzige ist.“⁶³ Doch ist die Unterscheidung von Theismus und Monotheismus berechtigt: „Indem wir aber Theismus und Monotheismus unterscheiden und sagen, daß nur der letztere wahres System ist, so folgt nicht, daß der Theismus an sich falsch sei. An sich betrachtet ist er Wahrheit; er ist notwendiges Moment zur Erkenntnis des Monotheismus – nicht daß man sich vorstellt, Gott wäre zuerst Substanz, dann Gott – dies ist absurd. Indem Gott Gott ist, kann er nicht umhinehen, Substanz zu sein.“⁶⁴ – „Zum falschen System wird der Theismus in seiner Ausschließlichkeit. Wenn man bei ihm stehenbleibt und nicht zum Monotheismus übergeht, so muß man zum Pantheismus übergehen oder man muß, wenn man sich weigert den Monotheismus oder auch den Pantheismus anzuerkennen, in wissenschaftlicher Nullität stehenbleiben, wie Jacobi, der zwar nicht den Pantheismus will, aber auch nicht zum Monotheismus fortschreitet.“⁶⁵

Stellt man die Frage nach dem Verhältnis zwischen Theismus und Monotheismus, so besteht es im folgenden: „Nicht weil es Ursein ist, ist es Gott, sondern weil es absoluter Geist ist, ist es Ursein. Mit eben dieser Entwicklung muß der Übergang vom Theismus zum Monotheismus gegeben sein... Der Inhalt des durch Monotheismus bezeichneten Begriffes ist nicht Gott überhaupt, sondern der bestimmte Gott.“⁶⁶

Auf die Frage, wodurch denn „der bestimmte Gott“ zu diesem bestimmten, der Monotheismus zum wahren Monotheismus wird, erhalten wir die folgende Antwort: „Der wahre Monotheismus wird nur zugleich mit der Schöpfung zu Stande kommen und mit ihr erkannt, und wenn der Monotheismus die wahre Lehre ist, so ist offenbar, daß nur ein solches System mit ihm übereinstimmt, das eine freie Schöpfung aufstellt.“⁶⁷ Das gibt Schelling Anlaß dazu, die Gedanken seiner Potenzlehre, welche in der Freiheits-Schrift

62 ebd. 114. Es geht um Georg Wilhelm Friedrich Hegel, † 14. 11. 1831. In demselben Jahr ist die 3. Ausgabe der Enzyklopädie erschienen, Schelling wurde 1841 in Berlin Hegels Nachfolger.

63 ebd. 115

64 ebd.

65 ebd. f. – Zur Kontroverse Schelling – Jacobi vgl. zuletzt: Rokay Zoltán, Fichte és Schelling „filozófiai” szócsatája, In: Egyetemes értékek lehetősége 57–62, Veszprém, 2008.

66 Meiner, 118

67 ebd 130

und Weltalter-Fragmenten meldet, hier wieder zu aktualisieren.⁶⁸ Gleichzeitig nimmt er wieder Bezug auf Jacobi, indem Schelling den Monotheismus „als Alleinheitslehre das Vermittelnde beider“ (Theismus und Pantheismus) bestimmt.⁶⁹

Schelling kommt zur unvermeidlichen Frage des Verhältnisses von Monotheismus und der christlichen Lehre: „Denn Monotheist will doch jeder sein und heißen – aber über die christliche Lehre möchte sich jeder seine eigene Meinung vorbehalten. Gegen diese Alternative gibt es ein einfaches Mittel – nämlich sich entweder nicht als Monotheist zu bekennen, oder dem Monotheismus einen Anderen Inhalt anzuweisen.“⁷⁰ Das gibt Schelling wieder Anlaß dazu, seine Meinung über die Dreieinigkeit und deren Zusammenhang mit den „Potenzen“ zu entwickeln: „Daß die Lehre von der Dreieinigkeit keine spezielle christliche Lehre ist, erhellt daraus, daß man sich Mühe gab, Spuren auch in andern Religionen zu finden und selbe aufgezählt hat.“⁷¹ – Sogar im Neuplatonismus fand man die Spuren einer Trinitätslehre.⁷² Daraus zieht Schelling den Schluß: „Materiell wenigstens läßt sich nachweisen, daß eine Dreizahl göttlicher Potenzen die Wurzel bildet, aus welcher die religiösen Vorstellungen aller uns bekannten und interessanten Völker hervorgingen.“⁷³

Schelling stellt auch fest: „Man kann sagen, die älteste Religion der Menschheit sei Monotheismus gewesen; aber man muß darunter nicht den wahren Monotheismus verstehen.

Der älteste Gott der Menschheit war der einseitig Eine, und eben deswegen in der Folge der Zerstörung unterworfen. Wir können diesen Monotheismus nur einen relativen Monotheismus nennen, nämlich in Gegensatz zu dem aus der Zerstörung hervorgehenden Polytheismus.“⁷⁴ – Dieser relative Monotheismus hielt zwar die Menschheit eine zeitlang zusammen dann aber gerade infolge seiner Relativität eine Krise, verfiel in Polytheismus, ist aber dann in wahren Monotheismus übergegangen. Die „Zwischenphase“ ist der Zustand der Mythologie, worüber Schelling so viel gesprochen hat: „Der Polytheismus ist überall nur Übergang des falschen Monotheismus zum wahren. Im Urbewußtsein war der wahre Monotheismus, aber nur als bloße Potenz; denn es war sein Gegenteil möglich; aber dieses Gegenteil mußte hervortreten, um überwunden zu werden. Es tritt hervor im falschen Monotheismus, um durch den Polytheismus überwunden zu

68 vgl. ebd. 131

69 ebd. 139

70 ebd. 150

71 ebd. 151

72 vgl. ebd.

73 ebd.

74 ebd. 242

werden, auf daß dann die wahre aktuelle Einheit hervortreten könne, dies ist das wahre Geheimnis aller Mythologie und des ganzen mythologischen Prozesses.”⁷⁵

Schelling unterscheidet zwischen „Exoterik“ und „Esoterik“. Die erste ist die Charakteristik der Mythologie, besser: des Mythos, die zweite der Mysterien. Deren Inhalt konnte nur ein „geschichtlicher“ Monotheismus sein: „Der Inhalt der Mysterien konnte nicht Monotheismus sein, in dem abstrakten und negativen Sinne genommen, in welchem dieser Begriff heutzutage genommen zu werden pflegt; nämlich der Begriff Monotheismus wird jetzt als absolut ungeschichtlich genommen. Die Einheit des Gottes, welche in den Mysterien gelehrt wurde, war durchaus eine geschichtlich vermittelte; sie war nicht Monotheismus im negativen Sinne, wo dieser Begriff jede Mehrheit absolut ausschließt.”⁷⁶

Den „geschichtlichen“ Monotheismus erklärt Schelling an Hand der Schöpfungsgeschichte und der Christologie-Soteriologie: „Hier zeigt der Vermittler, was er sich zur Aufgabe gemacht hat, nämlich die Zurückführung des abgefallenen Seins zur ursprünglichen, strengen Monotheismus, nach welchem außer Gott kein anderer Gott sein kann, dies war die Hauptabsicht Christi, wie denn sein letztes Tun dieses sein wird, sich selbst in die göttliche Einheit zurückzuziehen, sich selbst dem Vater unterzuordnen”⁷⁷ – erzählt Schelling im Zusammenhang der Versuchung Christi, der Zurückweisung des Angebotes der Herrschaft seitens des Satans.

Schelling greift dann auf die Offenbarung des Gottesnamens zurück und präsentiert seine Gedanken über das Verhältnis „Jehova und Elohim“, ähnlich wie er es in den theologischen Frühschriften getan hat: „Ein Ausspruch der schlechterdings nicht durch menschliche Erfindung möglich ist... Ebenso wenig kann dieser Ausspruch aus dem mythologischen Prozeß erklärt werden, denn alles, was innerhalb des mythologischen Prozesses dem Monotheismus des Moses ähnliches vorkommt... was man immer mit dem moralischen Monotheismus vergleichen möchte, ist toto coelo von dem Monotheismus jenes Ausspruchs verschieden.”⁷⁸ – „Der eigentliche Monotheismus in welchem jene höhere und positive Einheit, nach welcher der, der mehrere ist, doch nur Ein Jehova ist, ist nicht ein unmittelbarer, sondern ein hervorgebrachter, also geoffenbarter”⁷⁹

75 ebd 277

76 ebd. 358

77 ebd. 440

78 ebd. 488.

79 ebd. 496 – Schelling macht darauf aufmerksam, daß dieser Begriff auch anderen, so z.B. Melchisedek bekannt war. Darüber welche tradition – und Literaturgeschichtliche Erkenntnisse im Hintergrund dieser Auffassung stehen, kann hier nicht diskutiert werden.

6. *Der Monotheismus der Berliner Vorlesungen*

1841 übernahm Schelling in Berlin den Lehrstuhl von Hegel, zehn Jahre nach dessen Tod. Schellings Auftritt und Wirken in Berlin wurde Gegenstand heftiger Kritik. Unter seinen Hörern saß Engels, Bakunin und Kierkegaard.⁸⁰

Die Vorlesungsnachschriften stimmen in manchen mit der von 1831/32 überein. Es ist wichtig festzustellen, daß das Monotheismus-thema im ersten Buch der Philosophie der Mythologie behandelt wird.⁸¹

Schelling argumentiert ähnlich wie 1831/32: „Es scheint, man hat bis jetzt bei der Entwicklung des Begriffs Monotheismus immer nur an den eigentlich Polytheismus gedacht. Allein das eben angeführte System läßt sich nicht als direkter Gegensatz des Monotheismus ansehen, denn es ist in der That nicht Polytheismus.“⁸² – „Die Formel, in welcher der Monotheismus gewöhnlich ausgesprochen wird, ist eine leere, tautologische.“⁸³ Schelling wiederholt auch seine Behauptung: „Die sogenannten Götter der Heiden haben nur zufällig religiöse Bedeutung erhalten, und sind an sich nicht Götter, sondern z.B. bloße personifizierte Naturkräfte.“⁸⁴

Schelling berichtet über die Kontroverse zwischen H. Grotius und Schleiermacher: „Letzter sagt...die Einzigkeit Gottes bedürfe so wenig der Erörterung als das Dasein Gottes, Hugo Grotius aber... in seinem ... Werk: De jure belli et pacis...sagt... der Begriff der Einheit Gottes sei weniger evident, als der seiner Existenz.“⁸⁵ Schelling bietet hier eine lange Auslegung von der Substanz – und Hypokeimenon – Lehre, welche aber nicht zum Monotheismus sondern zum Prinzip des Pantheismus führt, auch wenn mit dem Pantheismus nicht identisch ist. – Die zeitgenössischen Theologen haben Angst vor Pantheismus, bedeutet aber der Monotheismus die Einzigkeit Gottes, so ist der Monotheismus nicht anders als die Überwindung von Pantheismus.⁸⁶

Der wahre Monotheismus besteht in den Potenzen (und der Potenzenlehre Schellings). Die erste Potenz besteht darin, daß etwas Nicht-Gott sein kann: „Diese Potenz ist allerdings in ihrer Hinauswendung die Potenz des ungöttlichen, ja gegengöttlichen Seyns, aber eben darum in ihrer Hineinwendung die Potenz, der Grund, der Anfang, das Setzende des

80 vgl. Schelling, Philosophie der Offenbarung 1842/42, Shurkamp, Frankfurt am Mein, 1977, Anhang III.

81 Schellings Werke, herausgegeben von Manfred Schröter. München. Nachdruck 1965. Sechster Hauptband. Der Monotheismus. 255–388. (Vorlesungen von 1842)

82 ebd. 274 – mit einem Hinweis auf Schlegel, so wie unter Anm⁵⁹.

83 ebd. 276

84 ebd. 279

85 ebd. 282

86 vgl. ebd. 295 ff.

göttlichen Seyns... Gott ist nicht Gott durch diese Potenz, aber er ist ebensowenig Gott ohne sie.⁸⁷ Der wahre Begriff des Monotheismus ist der „notwendig All-Eine“, und zwar das wesentlich und unauflöslich All-Eine.⁸⁸ Schelling fasst seine Position bezüglich des Verhältnisses von Potenzenlehre und Monotheismus in folgenden Worten zusammen: „Es ist aus der Genesis des Monotheismus... offenbar, daß in demselben die Einzigkeit der Substanz, welche früher allein da war, sich zu einer Mehrheit von Potenzen aufhebt, die wir eine substantielle nennen können...“⁸⁹ Und weiter: „Der Monotheismus ist gerade nichts anders als der esoterisch, latent, innerlich gewordene, er ist nur der überwundene Pantheismus...“⁹⁰ Der Begriff der Potenz ist der Grundbegriff und Voraussetzung des Monotheismus: „Jener Grundbegriff, der auch die Voraussetzung des Monotheismus selbst ist, ohne welchen es auch keinen Monotheismus, sondern bloß schaaalen Theismus geben würde, der Grundbegriff, nach welchem Gott die unmittelbare Potenz des Seyns, also die Potenz alles Seyns, nach welchem also auch hinwiederum alles Seyn nur das Seyn Gottes ist, dieser Grundbegriff ist der Nerv alles religiösen Bewußtseyns...“⁹¹

Ähnlich wie in den Vorlesungen von 1831/32 (und schon in den Weltalter-Fragmenten), macht Schelling darauf aufmerksam, daß der Monotheismus schon Christentum im Keime sei, und zwar weil man die Idee der Dreieinigkeit – bei Schelling: die drei Potenzen, wesentlich im Monotheismus vorfindet, was wiederum keineswegs bedeutet, daß damit etwas über das „in der Geschichte erscheinenden Christentume“ gesagt sei.⁹²

ABSCHLUSS

Schellings Denkweg ging von der Frage der Offenbarung aus, und „endete“ bei der Offenbarung. Dabei war schon zu Anfang die Frage nach dem Verhältnis von „Jehova“ und „Elohim“ und so zwischen Monotheismus und Polytheismus anwesend. Viele Mißverständnisse entstanden diesbezüglich, weil man unter Monotheismus die Ausschließlichkeit Gottes verstand. Schelling versucht dieses Mißverständnis dadurch zu lösen, daß er anstelle der Einzigkeit der göttlichen Substanz, seine „Theorie“ von Potenzen, als „Möglichkeiten“ einer Selbstvermittlung einführt. Obwohl er für die Ursprünglichkeit des Monotheismus plädiert, leugnet er jede „Emanation“, also einen „absteigenden“ Polytheismus. Es geht vielmehr um einen Aufstieg. – Im gegenwärtigen

87 ebd. 296 f.

88 ebd. 317

89 ebd. 323

90 ebd. 325

91 ebd.

92 ebd. 334 f.

Zusammenhang konnte von der Mythologie nicht gesprochen werden. Sie ist aber nicht notwendig eine Erscheinung des Polytheismus. Vielmehr geht es dabei um eine Wiederholung der Theogonie, was auch Schelling durchführt nur weder mit Hilfe von Exoterik (Mythologie), noch der Esoterik (Mysterien), sondern durch die Potenzenlehre, welche die Offenbarung voraussetzt. Sein Unternehmen war (sehr zeitbedingt) ein Versuch an Stelle des Pantheismus einen dynamischen Monotheismus zur Geltung zu bringen. Denn allein so einer Monotheismus verdient seinen Namen.

Zoltán Rokay

A REMÉNY PEDAGÓGIÁJA ÉS A SZOCIÁLIS NEVELÉS

Jó néhány évtizeddel ezelőtt látnokként írt le Pierre Teilhard de Chardin: „A jövő azoké, akik a következő nemzedéknek okot adnak a reménységre.” A kiút, az „exodus” a jelen erkölcs-gazdasági kátyúból éppen az, amit Boros László írt: A keresztény élet *a remény gyümölcse*. Lényegében nem más, mint a jövőbe tekintés, a jövőre irányulás, az ismeretlenbe való elindulás, exodus. Krisztus előttünk ment az abszolút jövő titkába. A „valamire való várás” az életnek az a közege, a létnek az a hangulata, melyben a keresztény ember megismerkedik hitének tulajdonképpeni tartalmával (Reményből élünk).

A reményre nevelés és a szociális nevelés szakirodalma éppúgy, mint a kutatások jelentős része a súlyos gazdasági válság következtében különösen nehéz helyzetbe került, ún. harmadik világ népeivel foglalkozik. Más irodalom viszont – igen szerencsésen – már a legkisebbeknél kezdve a remény és szociális érzék, a környezetért, másokért való felelősség alapjait igyekszik kiépíteni.¹ Az alábbi megfontolások a keresztény hiten alapuló nevelésben születtek.

AZ ERKÖLCS ÉS REMÉNY KAPCSOLATA

Társadalmunkat sújtó csapásokról szólva leginkább az energiaforrások kimerülését, a környezet pusztulását, a nukleáris rombolást és a túlnépesedést emlegetjük leggyakrabban. Emellett megjelenik a gazdag és szegény országok, népcsoportok között mélyülő egyre nagyobb szakadék, a kábítószerek és bűnözés. Ezzel szemben a gyökerekről, az indokról megfeledkezünk. Ez nem más, mint az élet jelentésének, értelmének a megfoghatósága, vagyis a reményé, amelyből az embernek élnie kellene. Ahhoz, hogy éljünk, szükségünk van az élet iránti szenvedélyes vágyra, bizonyosságra. Ne „átmeneti lénynek” tudjuk magunkat, akik megtűrtként vánszorgunk saját magunk építette monstrumaink árnyékában.

A remény kríziséről kellene beszélnünk, amely szoros kapcsolatban áll az erkölcsi

¹ H. Svi Shapiro (edited by): Education and hope in troubled times: visions of change for our children's world New York ; London : Routledge, 2009

krízissel. Kifejezetten morális krízisről van szó, és nem egyszerűen gazdasági válságról. Ez utóbbi mindenkor bekövetkezik, amikor az alapvető erkölcsi normák „leértékelődnek”. Az erkölcsi válságot tudatosan gerjesztik azok, akik csak a maguk gyors meggazdagodására gondolnak, elvesztik szociális érzéküket, mert elvesztették egészséges életérzésüket. Egyedül a materiális javakban boldogulni akaró személy abszolút hatalmat akar, azért támadja az erkölcsi értékeket, nehogy „alattvalói” lelkiismeretét a szellemi-lelki értékek, normák önálló értékrend kibontakozására vezessék. Látszólag „szabad kezét” ad az erkölcsi törvények felrúgásával, de valójában védtelenné teszi az embert: nem tartozik senkihez, önmagához sem. Az ember „hajléktalan elme” lett – ahogy P. L. Berger mondja. Kívülről szemléli magát, vele történik a világ és nem általa. Elviseli az életet, fogyasztja kínálatait, vagy éppen eljátssza a ráosztott szerepeket. Nyilván, nem érez felelősséget „a történekeért”. A jövőt tekintve inkább horoszkópot olvas, vagy kártyát vett: várja a jövőt, ami „meg van írva”, és nem ő alakítja. Nem azt kérdi mit tehetek, mit kell tennem, hanem, hogy mit kell elviselnem.

Ha a társadalmat időnként feldühítő, elképesztő csalásokról hallunk, vagy éppen közönséges lopásokról, akkor sietve úgy minősítjük az utóbbiakat, hogy szegénységi bűnözés. És az előbbieket, a „megasztárokat”? Ilyenkor a törvény kijátszásáról beszélünk, pedig mindkettő ugyanazon tőről fakad: erkölcsi válság „gyümölcse” mindkettő. Az erkölcsi bizonytalanság előbb-utóbb kétségessé teszi az ember önmagáról alkotott képét, kikezdi a másokkal való kapcsolatát, hiszen egyetlen remény, jövőkép nélkül azonnali megoldásokban hisz – ami persze nincs. Most kell mindent elintézni, mert nincs jövő. Ami különös veszélyt jelent éppen a fiatal nemzedékre, hogy a média gátlástalanul ontja a szélsőséges, kifejezetten romboló magatartásformákat „szimpatikus” kiszereelésben.²

D. É. Durkheim társadalom felfogásának legfontosabb pillérei a *kollektív tudat*, a *társadalmi értékrendszer* és a *konszenzus*. Ezek függvényében és egymásra hatásában vizsgálta a társadalmi tények esetleges változásait, a kollektív tudatban, a stabil értékrendszerben és a konszenzusban beálló zavarokat (anómiákat), illetve a társadalomnak az ezen zavarok megelőzését lehetővé tevő integratív és szolidaritáselvű szerepét. Kutatásainak gyakran állt fókuszában az öngyilkosság, pontosabban az öngyilkossági hajlam, amelynek vizsgálatával Durkheim arra jutott, hogy *az öngyilkosságok éppen a társadalom integrációs erejében fennálló zavarokra vezethetőek vissza*.³ A tömeg-érzés annak a mindent egybemosó törekvésnek az eredménye, amely nem személyben, hanem a fogyasztásban

2 HARE, Robert D.: *Kímélet nélkül. A köztünk élő pszichopaták sokkoló világa* Háttér K. Budapest, 2004.

3 Émile Durkheim (teljes nevén *David Émile Durkheim*; Épinal, 1885. április 15. – Párizs, 1917. november 15.) francia szociológus, a modern szociológia és kulturális antropológia atyja, legjelentősebb úttörő egyénisége, klasszikus alakja. E témában írt 1987-ben e tárgyban írt szociológiai monográfiája: *Az öngyilkosság Szociológiai tanulmány*, ford. Józsa Péter, Budapest, Közgazdasági és Jogi, 1967.

gondolkodik. Az erőszakolt ideológiák ellenérzéssel töltötték el az embereket. A fogyasztói szemlélet „kívánatos” fagyhalálként telepszik a világra. Azt az élményt kelti, hogy én akarom, nekem ez jó, mert minden igényem kielégíti. Csupán azt nem fogja föl az ember, hogy ez az igény alig haladja meg egy levelibékáét (akkor is esőt ünnepel, ha a locsolóautó megy el a ház előtt – „mellesleg” aszálytól ég minden). A „mások választanak” helyettem kényelme egy idő után belső konfliktushoz vezet: nem lehetek más, csak egy másik korlátolt felfogás utánczata. Nem gondolkodni, hanem cselekedni, pontosabban „megfelelni” az elvárásoknak. Következménye a krónikus stressz, majd a depresszió. A krónikus stressz-depresszió fokozza a szív-érrendszeri veszélyeztetettséget, más krónikus megbetegedések és önkárosító magatartásformák kockázatát. Akár a nemzetközi, akár a hazai vizsgálatokat nézzük, egyértelmű, hogy az emberi krónikus stressz hátterében a társadalmi és pszichológiai tényezők szerepe alapvető!

Az érettségénél alacsonyabb végzettségű férfiak esetében kétszer magasabb volt a halálozás 2002 és 2005 között, mint a magasabb végzettségűek között. A kedvezőtlen tényezők közé tartozik a rivalizálás, az alacsony jövedelem, valamint a házastárs hiánya, ami duplájára növeli a korai halálozás rizikóját.⁴

Egy kutatócsoport folyamatos stressz-hatásnak kitett körben végzett vizsgálat a következő összegzésre jutott:

A Testi tünetek lista az egészségi problémák 8 területét 3–3 kérdéssel tárja fel: légúti problémák, gyomor- és bélrendszeri problémák, szív- és érrendszeri problémák, általános egészségi állapot, mozgásszervi tünetek, idegrendszeri problémák, nemi és kiválasztó szervrendszeri zavarok, bőrproblémák. A kitöltőnek az elmúlt évet alapul véve kell megítélnie a felsorolt problémák előfordulását.

Leggyakrabban előforduló betegségek:

1. Légúti betegségek, mozgásszervi problémák
2. Gasztrointesztinális problémák
3. Idegrendszeri problémák

Figyelemre méltó, hogy a dolgozók körében, noha az átlag életkor 34 év, az elmúlt egy évben előforduló egészségi problémák gyakorisága az aggodalomra okot adó szintet érte el!

(...)

Direkt és indirekt dolgozókra egyaránt jellemző, hogy a leginkább stresszesnek megélték a

⁴ Kopp Mária: Krónikus stressz, életállapot, depresszió, egészségkárosodás
http://www.depressziostop.hu/kronikus_stressz-allapot_depresszio_egeszsegkarosodas.pdf 2009. 10. 29.

1. Társas kapcsolatok (munkatársak!)
2. Tempó („felgyorsult világ”)
3. Munkahelyi teljesítmény kényszer
4. Érzelmek elfojtása

A magatartás és érzelmek feltárása kapcsán aggodalomra okot adó stresszmutatókat produkáltak az alanyok.⁵

A „hajtás-kényszer” egyre súlyosabb, minél inkább az egzisztencia (munkahely elvesztése), vagy legalábbis az eddig megszerzett pozíció megtartása/elvesztése a tét. A munkatársi kollegialitást felváltja az ellenséges érzés: együtt dolgozunk, de valójában egymás ellen.

Egyértelmű erkölcsi alapok nélkül a közösségtudat elvész, hiszen az egyének önbecsülése tenné szilárddá, termékennyé. Ez a hiány jelentkezik kis és nagy közösségi szinten a párbeszédre való készség, az egészséges konszenzusra jutás képtelenségében. A remény feltétele az a hit, amely nem illúziókba vezeti az embert, hanem egyértelművé teszi önmaga jelentését, a világgal való kapcsolatát. Hitet említettem, mert felülmúlja pillanatnyi belátásomat éppúgy, mint elvárásomat, érdekemet.

„A keresztény reménység a teljes értékű, a szabadságban és igazságosságban keresendő emberi fejlődés szolgálatának forrása” – írja XVI. Benedek pápa, majd később így folytatja: „A remény az első hely a lelkünkben, mert ez Isten bennünk való jelenlétének és velünk kapcsolatos várakozásának jele.⁶ Az ember túlmutat önmagán, mert egy elidegeníthetetlen hívásban él, ez a hívás alkotta meg őt egyedül valónak. Az ember önmegismerése nem szorítkozhat pillanatnyi adottságai, helyzete felismerésére. Az ember igazsága az a „valóság” amely megadja ember voltát. Az „Én” a „Te” vonzásában nyer dinamizmust. Ha a Másikat tagadjuk, megtagadjuk azt a teremtő feszültséget, mely életének alapfeltétele. Az ember reménye anyagi sikerekre (kutatási eredményekre, jólétre) szűkítve a kilátástalan és kétséggel teli jövő korlátai között vergődik. Hogy ez mennyire így van, mutatja, hogy az autoagresszív cselekedetek nem a szociálisan szegények között szedi legtöbb áldozatát, hanem az „amúgy mindene megvolt” közegekből.⁷

A remény forrása nem bennünk van, hanem abban a kapcsolatban, amely életre hívott. Ez a hívás megelőz minket: azért tudunk remélni, mert Valaki előbb szeretett. Az ember

5 DÉR Anikó és mások: Krónikus stressz vizsgálata profitorientált munkahelyen dolgozók körében. Magyar Orvos, 2009/1–2. 38–39.

6 *Spe salvi* enciklikáját idézi: CARITAS IN VERITATE III.34.

7 Nem a vulgáris értelemben véghezvitt suicid cselekvésekre kell gondolni, hanem a „luxus” önpusztítás iszonyatos méreteire: drog, alkohol, halálos száguldás stb.) v.ö. TEMESVÁRY, Beáta (2007) *Direkt és indirekt autoagresszív viselkedésformák kapcsolódása és veszélyeik (diagnosztikus, terápiás és preventív lehetőségek)*. Munkabeszámoló. OTKA.

„önmagunk igazsága” nem valami elvont eszmélődés gyümölcse. „Az önmagunkról szóló igazság, személyes lelkiismeretünk igazsága ugyancsak mindenekelőtt ajándék a számunkra. A megismerés folyamatában az igazságot soha nem mi magunk teremtjük, hanem mindig rátalálunk, helyesebben kapjuk. Az igazság, akárcsak a szeretet ’nem a gondolkodásból fakad, nem is az akaratból, hanem valamiképpen ő veszi hatalmába az ember lényét’”⁸

REMÉNYT KELTENI

„A mai embert inkább érdeklik a tanúk, mint a tanítók, és ha mégis hallgat a tanítókra, azért teszi, mert ők egyben tanúk is” – írja VI. Pál pápa.⁹ Ahhoz, hogy reményt gyűjtsünk a gyermekekben, sorsközösséget kell velük vállalni. Mindez nem mossa el sem a nevelő felelősségét, sem a gyermekhez szóló hívást, hogy többre törekedjen.

Két sajátos pedagógiai gyakorlatot említek a reményre neveléshez. Mindkettő eleget tesz – bármilyen réginek is tűnnek, a „modern” nevelés-lélektani követelményeknek. Ezen követelmények közül néhány olyan vonást említek meg, amelyek ugyan közös alapra mutatnak, megoldásukban egészen egyéniek. Ezek a meghatározó jellemzők:

– *egyértelmű értékrendszerre* épül: ezáltal a gyermek nem valami idomítás, külső kényszer hatása alatt cselekszik (nem pillanatnyi érdekből), hanem meggyőződésből fakad az a személyes vágy, igény, hogy egységben élje életét önmagával. Önfelfogása, értékrendje és így cselekedetei összhangban álljanak. Vállalni tudja a növekedéssel járó kudarokat, a külső és belső ellentmondások átmeneti feszültségeit.

– *másokkal és másokért éli meg személyes szabadságát* egy olyan elkötelezettségben, amelyben egyre teljesebb, ígéretesebb (reménytelibb) lesz a jövő, még ha mindezért kemény küzdelmet is kell vívnia.

– *a szociális érzékenység kialakítása*: a szociális „tér” felfogása és elfogadása nem valami passzív belenyugvás, hanem egyrészt a realitás felfogása, vagyis a kiindulópont, a kihívás. A nevelő „szegény” lesz a gyermekkel: vele együtt vállalja a növekedés kínját, s ezzel hűségéről biztosítja a növendékét. Messze több ez, mint elviselés! A személyre szabott nevelést jelenti: bárhonnán érkezel, alkalmas vagy arra, hogy teljes életet élj, teljesebb életet élj. A szegénységre, a nehézségekben való osztozásra éppúgy fel kell nőni, mint a gazdagodásra, fejlődésre: erkölcsileg és szellemileg egyaránt. A gyermek énképének egészséges fejlődéséhez hozzá tartozik saját helyzetének bizonyos derűvel való felfogása. Ennek alapja a kiengesztelődés elsajátítása, az értékek számbavétele, mint személyünket meghatározó „örökségek” tudatos feldolgozása. Ha a gyermek nem

⁸ CARITAS IN VERITATE III. 34.

⁹ *Evangelii Nuntiandi*, 41.

sajátítja el, hogy igent mondjon múltjára, hanem csak a tiltakozás, gyűlölet marad meg benne, akkor felnőttként sem lesz képes tevékenyen és megértőn, türelmesen fordulni azokhoz, akik hátrányos helyzetben élnek. Megmarad a menekülés szindrómája: „ki innen, nem is akarom őket látni!” A szociális és morális válság nem oldódik fel az olyan személyben, aki csak haraggal, gyűlölettel képes nézni múltját. Akkor is „harcol” ellene, amikor viszonylagos jólét veszi körül, de ez a küzdelem nem másokért, hanem saját múltja emlékének eltüntetéséért folyik.

– *kialakul a párbeszéd készsége*: a többiek – még ha más felfogást is képviselnek, – nem ellenségek, hanem küzdőtársak, akikkel félelem és megalkuvások nélkül vállalja önmagát. Ebben a becsületes küzdelemben és párbeszédben születik az a közösség, ahol felfedezik a közös értékeket, egymás gazdagításának örömét. Nem csatamező az élet, hanem nemes verseny a teljes, kölcsönös gazdagításért.

A párbeszéd egyrészt megalapozza, másrészt alakítja a fejlődő személyiség kompetencia tudatát. Az életre való alkalmasság azonban nem csupán az ismeretekben való gazdagodást jelenti, hanem minden viszonyulásunkat.

A kisiskoláskortól kezdve egyre nagyobb jelentőségűvé válik a verbális kommunikáció, egyre inkább ez lesz az iskolai munka közege. Itt válik igazán hátránnyá a család hiányos verbális szocializációja. A verbális kommunikáció igen fontos az én-fejlődés szempontjából is. A személyiség belső szabályozása mai ismereteink szerint *kognitív struktúrákon át* megy végbe. Ezek végső soron dinamikus szerkezetek, amelyek egész életen át fejlődnek, és mi lényeges nyelvi kódban szerveződnek.¹⁰ A nemverbális jelzéseket nem tudja a gyermeki én úgymond áttenni nyelvi kódba, ezáltal éppen az emberi kapcsolatok szempontjából legfontosabb információs anyag feldolgozása válik számára nehezzé. Ezért bizonyul stratégiaileg kedvezőnek a nem verbális kommunikáció gyakoroltatása és tudatosítása, értelmezési támpontokkal való ellátása.

Mára már bizonyított: a pedagógus *vokális* kommunikációja meghatározó abból a szempontból, mennyire tudja a gyermek figyelmét lekötöni. A kommunikációs érzékenység elengedhetetlen a gyerekek figyelmének, interakciós kedvének megállapítása szempontjából, amelyhez azután a tanár verbális, nem-verbális akcióit kapcsolhatja. Meg kell érteni a tanulói viselkedés rejtett értelmét. Hasonló módon nagyon fontos az iskolai konfliktushelyzetek megoldása is. Ilyen helyzetekben a pedagógus viselkedése szintén mintaadó, fejlesztő lehet.

(...)

¹⁰ BUDA Béla: (1982) A tudattalan szemantikai elmélete (A szavak és a fogalmak szerepe a viselkedés szabályozásában és az énműködések szervezésében). Idézi: Csapó, Új Pedagógiai Szemle, 2. 32–34.

A pedagógus kommunikációs feladatait az *énkép* és az *önértékelés* vonatkozásában is újra kell gondolni. A kisiskoláskortól felgyorsul az énkép szerveződése; a személyiségfejlődés szempontjából lényeges, hogy az énkép pozitív önértékeléssel legyen gazdag, de ne távolodjon el túlzottan a realitástól, a valóságtól sem. Az önbizalom hiánya bizonyítottan a serdülőkori pszichológiai fejlődés komoly akadálya. A pedagógusnak az iskolai munkák során erősíteni kell a tanulók reális önértékelését fontos kommunikatív visszajelentéseket adva a további fejlődéshez. Ha a pedagógusnak sikerül érdeklődést ébresztenie tantárgya iránt, és ezen érdeklődés nyomán elért eredményeket megfelelően elismeri, nagyon jelentős kognitív fejlődési folyamatot indíthat el a serdülő személyiségben.¹¹

A nevelő személyisége akkor hat valóban pozitív módon, ha belső egységről tanúskodik. Értékrendje és személyisége kifejezésre jut ítéleteiben, kapcsolataiban. Azonban azt az illúziót el kell felejteni, hogy az értelmi fejlesztés eleve erkölcsi fejlődést is hoz. Sajnos nem, hiszen a „belátni a jót” és „jót cselekedni” között a személyes döntés miéртje, érzelmi motivációja is jelen van. Ez az érzelmi motiváció azonban sokkal többet jelent, mint amit a szó első jelentését hallva gondolunk: értékelésem, állásfoglalásom komplex valósága. Kétségtelenül elengedhetetlenül fontos az értelmi fejlesztés, de a láthatón túl mutató érték nélkül könnyen az intelligencia látszatával is megelégszünk. Ahogy Chesterton – kissé csípős szavakkal – összegzi egy író jellemét: a korosodók tipikus bűne kerítette hatalmába, az intellektuális ambíció vétke. *Nincs ugyan említésre méltó intellektusa, de ahhoz nem is kell, hogy valaki intellektuelnek számítson.*¹²

A pedagógiai hatás nyilván nem a nevelő személyének kiválóságát (hiúságát) kell szolgálnia. Valami újat, többet hozzon ki a neveltből. Ezt csak következetes és egyértelmű nevelési program mentén haladva lehet remélni. A nevelésben-oktatásban megkövetelt innovatív tevékenység a szilárd reményen alapul. A nevelés szenvedélye nem a versenyképességben, a kihívásokkal szembeni elszánt küzdeni akarásban áll. Ez nagyon könnyen szétzilálja a nevelői munkaközösséget, sőt a gyermekek között is „ellentaborokat” képez. Akár osztályon belül is a kortárs-jelenlét pozitív erősítése helyett ellenségkép dominál. Sajnos nem kevés tanújelét látjuk ennek olyan iskolákban, ahol minden a versenyre összpontosul: a diákok menekülnek a „versenyistállókból.” A reményre nevelés nem a legyőzni akarást, hanem a kiteljesedést jelenti. Nem szorítkozik csoportra (klikkre), hanem egyetemes gondolkodást sugall.¹³

11 CSIFFÁRY Tamás: A kommunikációs nevelés és készségfejlesztés metodikai aspektusai I. *A kommunikáció elmélete és gyakorlata IX (MCS65)*

12 G. K. CHESTERTON: *Brown atya botránya* Új Ember, Budapest, 2008. 30.

13 Éduquer: passion d'Espérance – *Éléments de réflexion pour l'Enseignement catholique en Assises. III. „Écrire de nouvelles pages de l'éducation: Champs d'investigations possibles.* Enseignement Catholique Actualités n°249 Document de travail Assises 16 septembre 2000 - 1er décembre 2001

CSALÁD: A REMÉNYRE NEVELÉS ÉS SZOCIÁLIS NEVELÉS ALAPJA

A reményt először az ember a szülőknek abban a magatartásában ismeri meg, amely esélyt ad a növekedéssel járó kudarcok felülmúlásában. Nagyon egyszerűen fogalmazva: te is lehetsz valaki. Ez egyúttal a szocializáció kezdete is. A gyermek képesnek – nagyon szakszóval kifejezve: kompetensnek – érzi, tudja magát az élethez.¹⁴ A saját életéhez. A gyermek – bár a kortársakhoz kötődik – ahhoz a társadalomhoz tartozónak szeretne lenni, akik „felnőttek”. Örömmel, büszkeséggel tölti el, ha a nála jóval nagyobb gyerekek befogadják, mert reményt keltőnek találják: alkalmas vagy arra, hogy több legyél.

Az egyén azonban nem közvetlenül kapcsolódik a nagy társadalmi formációkhoz, hanem a családon keresztül. A család közvetíti a nagy társadalom érték-, erkölcs-, elvárás-rendszerét az egyén felé. Még a családból kihullottak vagy a családon kívül felnövőök számára is gyakran a „család” a referenciapont. Utóbbi esetben azáltal, hogy nincs. A „hiány” kemény valóságát mutatják azok a tankönyvi adatok, miszerint a legtöbb betegség gyógyulása szempontjából a családon kívüliség hátrányos kockázati tényező. Tehát nem csupán a mentális betegségekről van szó. Különösen informatív az az adat, hogy a kockázati tényező súlyosabb azoknál, akik családból kihullottak, mint azoknál, akik mindig is egyedül éltek.¹⁵

A személyiség biztonságát az ember nem értelmi úton fogja fel, hanem egész lényegében: szeretnek, elfogadnak azok, akik közé érkeztem. Erickson személyiségünk fejlődését modellezve az első, perdöntő lépésnek a csecsemőkorban megszerzendő bizalmat említi – szemben a bizalmatlansággal. A bizalom alapja a feltételek nélküli, egyszerű elfogadás, az élet feltételeinek biztosítása. Ezt a család, elsősorban az anya magatartása teszi egyértelművé a gyermek számára. Fenyegetettség nélkül lehet az, aki. Ennek jelentősége éppen abban áll, hogy egyensúlyt talál az *alkalmazkodás és felemelkedés* között. Ha az alkalmazkodás kényszere alatt él, az megalkuváshoz, önellentmondáshoz kényszeríti. Ha folyton másnak kell lennie, hogy elfogadják, akkor egyéni és társadalmi konfliktusba sodródik. A bizalomban növekedve születik meg benne a remény meggyőződése: felnőtt ember lehet, aki egyedül való, értékes és megismételhetetlen ajándék másoknak. Ugyanakkor a másokkal való kapcsolatban azt is megérti, hogy nem „magának való”: az az öröm, kincs az övé, amit odaajándékoz, megoszt másokkal. „Az ősbizalom és ősbizalmatlanság alapkonfliktusának megoldásával vagy megoldatlanságával alapvető

14 MEIREU, Philippe: *Pedagogie: le devoir de resister* ESF Edit. 2008.

15 TRINGER László: A család szerepe a lelki egészség megőrzésében és helyreállításában <http://www.magyarpaxromana.hu/kiadvanyok/csalad/tringer.htm>

viselkedésformák alakulnak ki, amelyek a későbbiekben jellemzőek lesznek életvitelére.”¹⁶ Ennek lépéseit nagyon egyszerűen felvázolva:

1. én vagyok (kb. 2 éves kor körül): a gyermek felfedezi magát, mint „én”-t, szereti magát;

2. fiú vagyok vagy lány (3–6 éves kor): felfedezi magát, mint nemmel rendelkező „én”-t;

3. én akarok lenni (12–16 éves korban): felfedezi magát, mint személyt, megtervezi magát;

4. azért vagyok, hogy... (16 éves kortól): felfedezi magát, mint szolgálatban lévő személyiséget. Úton van az érzelmi – konstruktív felnőtt identitása felé.¹⁷

A személyiség alakulásának ezek az első lépései a családi közegben lévő kapcsolatokban alakulnak ki, ott nyernek megértést és megerősítést. „Az „egészséges” társadalom nem „egészséges” egyének összessége, hanem harmonikus családok és közösségek szerves rendszere. Jól működő család integrálni képes saját patológikus tagjait is olyan mértékig, amennyire csak lehetséges.”¹⁸ Az identitásérzés alapja az egyének az az érzése, hogy „rendben van”: úgy szeretik, elfogadják, ahogyan van. Ez az érzés mintegy védő-szűrő működik: a feléje irányuló tiltás, kérés nem ellene, hanem érte van, értelme van (nem a keserűség, harag diktálja vele szemben).¹⁹

A már fentebb említett erős stressz-hatásnak kitett felnőttek vizsgálatában kimutatták, hogy a gyermekkorban elszenvedett traumák (eltaszítotttság, kirekesztés, érzelmi kapcsolatok szegénysége stb.) a személyiség fejlődésében olyan károkat okoz, amelyek a felnőttkori feszültségek felhalmozódásában nagy szerepet játszanak. Maga a családi múlt, az illetőnek önmaga személyisége is stressz-forrás.²⁰

A szocializáció a társadalomba való beilleszkedés folyamata, amelynek során az egyén megtanulja megismerni önmagát és környezetét, elsajátítja az együttélés szabályait, a lehetséges és elvárt viselkedésmódokat. Mások viselkedésének látott, átélt, tapasztalt élményei, a szülők által nyújtott viselkedési „minták”, a saját magatartásunkról nyert visszajelentések módosító hatásai és a tudatos nevelés útján közvetített törekvések egyaránt belejátszanak ebbe a fejlődésbe. Ennek során humanizálódunk, vagyis megtanulunk

16 FRENKL Sylvia – RAJNIK Mária: Életesemények a fejlődéslélektan tükrében. Budapest, 2005, 105.

17 BRESCIANI NICASSIO, Flora: A nevelés öröme. Az ember nevelésének művészete. Don Bosco K. Budapest, 2006, 132.

18 TRINGER, i. m.

19 FRENKL S. – RAJNIK M. u. o.

20 DÉR Anikó és mások: Krónikus stressz vizsgálata profitorientált munkahelyen dolgozók körében. Magyar Orvos, 2009/1–2. 39.

emberi módon élni és viselkedni. A szocializáció tehát lélektani szempontból a személyiségfejlődés társadalmi vetülete.²¹

A gyermek szülői és társas környezet hiányában ugyanis legfeljebb anatómiájában felel meg embernek, míg viselkedése alig emlékeztet az emberére. Nem rendelkezünk olyan ösztönapparátussal, amely lehetővé tenné a környezet társas hatásaitól független emberi kibontakozást. A velünk született adottságok és tulajdonságlehetőségek kimunkálása társas feltételekhez kötött, ehhez pedig az emberi együttélés mintái szükségesek. Az emberré válás szocializációs folyamat, a vele született adottságok társas kialakítása, amely az emberi együttélés sajátos egységeihez, a kiscsoportokhoz kötött.²² Fejlődésünk, személyünk kialakulása két, egymással ellentétes hatás feszültségében épül: az egyik az állandóságot (a már megszerzett biztonság, gyermeki énkép stb.) igyekszik fenntartani, a másik a változásra, növekedésre törekszik. E kettő egyensúlya valójában mindig kérdéses, feszültséget okoz, ugyanakkor ez az életképesség jele: amellet, hogy megőrizni törekszünk értékeinket, énképünket (vagy éppen ezen alapozva) képesnek érezzük magunkat arra is, hogy újabb ismereteket szerevezve kiegészüljünk, több ember legyünk. Ebben minden korosztályban nagy szerep jut a társas kapcsolatoknak. Ha csak a versenyre, a mások fölé helyezkedésre (uralomvágy) szűkül akár a családi társas kapcsolat, akár a kortársakkal való kapcsolat, akkor kialakul az előítéletes és etnocentrikus viselkedés:

– *centrizmus és felsőbbtség*: a különbségek hierarchiájába épülnek, és emiatt akárhányszor utalnak valakire, érvénybe lép a magasabb/alacsonyabb rendű besorolás.

– *barátság és ellenségesség*: fekete/fehér gondolkodás: barát vagy ellenség. A barátság jelentése devalválódik: aki nekem hasznos – a többi ellenség, rivális.

– *versengés*: a másik „legyőzésre való”. „Kultúránkban a neurotikus versengés három tekintetben is eltér a normálistól. Első megnyilvánulása, hogy folyamatosan másokhoz méri magát – még akkor is, ha ennek semmi helye nincs. Ami különösen káros az illetőre éppúgy, mint a közösségre, hogy nem a tevékenység tartalma számít, hanem, hogy mennyi sikert, presztízst szerezhethet (gyakran bármi áron!)... A második megnyilvánulás: az ambíció nem csupán a több siker elérése, hanem a kivételezettség (gyakran ez tudat alatt játszódik). Harmadik megnyilvánulás: csak én legyek sikeres! Az ellenségeskedést

21 BUDA Béla: *A serdülőkor szociálpszichológiája* Tankönyvkiadó, Budapest, 1974.

22 A szocializáció jelentésének megfogalmazásában első helyen áll a közösségbe való beépülés követelményeinek elsajátítása, az ebben való segítségnyújtás.

Socialisation: – the adoption of the behavior patterns of the surrounding culture; „the socialization of children to the norms of their culture;- helping someone grow up to be an accepted member of the community; „they debated whether nature or nurture was more important. <http://www.thefamily.org/dossier/>

tápláló érzés: lerombolni a másikat. Fontos, hogy a másikat legyőzöttnek lássam; ha ez nem sikerül, akkor a magam szintjére: ő sem különb nálam.

– *megalkuvás*: elvtelenül kiszolgálva bármilyen ideológiát, ítéletet. Attól fél, ha vállalja magát, egyedül, védtelenül marad.²³

Ezeknek a kapcsolati beszűküléseknek melegágya az a család, ahol a szülők is csak „rangban/hatalomban tartanak kapcsolatokat, gyermeküknek ők választanak barátot.”²⁴ Az úgynevezett fogyasztói ideológia erre épít: diktált igény – diktált személyiség – elhittetett „boldogság”. Mindez fokozott stressz-hatást eredményez. Hogy miért vezet krónikus stressz állapothoz a fogyasztói ideológia? Az ember nem birtokolja a javakat, hanem azok szolgálatában, „kegyeiért” lohol:

– folytonos alkalmazkodási kényszer (már döntöttek helyettem, de a felelősséget és következményeket én viselem;

– nem vagy értékes, elfogadott, ha nem vagy fogyasztója a legújabb termékeknek: az anyagi előrejutás, külső siker válik az önértékelés mércéjévé;

– a társ csak alkalom, eszköz az előbbre jutáshoz (tömeg, *ami* tapsol); szervezz be fogyasztókat, akkor te leszel a főnökük (termékek eladó lánc): az együttműködés helyett a rivalizálás az alapvető motiváció;

– megszűnik az egyéni meggyőződés jelentősége (sőt veszélyes!): a belső értékek helyére külső célok kerülnek, de ezek másoktól függenek (érték, ami hasznot hajt, vagy annak jelentette be a TV);

– folyton változó érdekektől felpörgetett ideológiai változások kilátástalanná, kiszolgáltatottá tesz; etikai infantilizmus: ha nem vagyunk képesek egy követelménynek megfelelni, „érvénytelenítjük”.

– a kikényszerített következetlen döntések miatt a saját helyzetünket kontrollálhatatlannak érezzük.

Az a közeg, amelyben az emberré és felnőtté válás zajlik elsődlegesen a család. Ez később tágul az iskolai (kortárs, baráti), majd a munkahelyi kapcsolatokban. A mikromilió az a társas mező, amelyet együtt élő, összetartozó személyek alkotnak. Az ebben kialakuló kapcsolataink jellegzetessége a személyesség és a kölcsönösség: gazdagodás (befogadás) és gazdagítás. Ekkor tanulja meg az ember szociális kompetenciáit, a visszajelzések alapján építi ki a kapcsolatteremtés egyéni útját. Mondhatnánk így is: megtalálja a saját hangját. Amelyik gyermek nem fejezhette ki magát az otthoni kapcsolatban, nem tud, nem mer megnyilvánulni: bocsánatkérően beszél. Tragikus, ha ez a folytonos tagadásban ölt testet.

23 V. ö. BRESCIANI NICASSIO, i. m. 140.

24 Tudatosan használtam egyes számot: a kevés gyermek számtalan felnőtt elvárásának kell megfeleljen.

A következő példában érzékeljük, hogy mit jelent, ha a szocializáció megsérül éppen a szülői magatartás hatására. Egy levélrészlet: „Ahogy idősödök, egyre jobban hasonlítok anyámra. Már fotózkodni sem szeretek mert egyből az anyámat látom a képeken. Az esetek 99%-ában photoshoppal belenyúlok a képekbe, hogy ne hasonlítsak annyira rá. Hogy a csúnya melleit és lábait tőle örököltem, azzal már megbirkóztam, de hogy nyaktól felfelé is egyre jobban hasonlítok, idegileg nem bírom. Tudom hogy természetes, mégis kiborít! 21 éves vagyok. Anyával nem jó a kapcsolatom.

(...) Te semmit nem tudsz arról, miket csinált meg velem az anyám gyerekkorom óta, ami miatt távolságtartó vagyok velem! Enyhén terrorizálva éreztem magam mindig és érzem most is! Nyilván nem lenne semmi bajom azzal hogy hasonlítok rá, ha nem gyötört volna éveken keresztül. *Beleőrülök, ha arra gondolok: én is ilyen leszek.*”²⁵

A szocializáció tágabb értelemben az egész életen át tartó folyamat, amelyben meghatározó jelentőséggel bír, amikor társas viselkedésünk alapjait alakítjuk ki. Ez a gyermekkori szocializáció ideje, ekkor veszi kezdetét a személyes én kibontakozása. A társas hatások közvetítésének fő tényezője ekkor még a család, elsősorban az anya. *A szocializáció a társadalomba való beilleszkedés folyamata, amelynek során az egyén megtanulja megismerni önmagát és környezetét, elsajátítja az együttélés szabályait, a lehetséges és elvárt viselkedésmódokat. Ennek során humanizálódunk.*²⁶

A gyermek növekedésével új csoportokkal találkozik, bővül szocializációs lehetősége, de új feladatokkal is szembetalálja magát. A kapcsolatok megteremtésében a nyelvnek van különös jelentősége (a helyes beszéd, gazdag szókincs!): önmaga belső világának közlése, mások jó (egyértelmű) megértése az önbizalom és félelem nélküli társas kapcsolat szempontjából igen jelentős. A szocializálódás, szociális gondoskodás hiányosságai a felnőtt korban gyakran okoznak súlyos kommunikációs zavarokat. A félelem, gyanúgyanúsítás lép a párbeszéd, a meghallgatás készsége helyére. A szocializáció nem korlátozódik az anyagiakra. A „magányos tömeg” valósága folyton kísért: mindenki egyedül akarja megoldani boldogulását. Kollegiális viszonyban (minden téren, szinten) súlyos hiányokkal küzd: vezetők egész sora először dönt, közöl és csak azután „konzultál”: ez nem jelent mást, mint szeretné önmagát visszahallani. A demokratikus gondolkodás, közösség helyére a félelem lép: a véleménynyilvánítást kritikának éli meg az illető. Ez a

25 A szülők közötti konfliktus átítatja a szülő-gyermek kapcsolatot. Különösen súlyos a következménye ennek, ha éppen a szocializáció kezdetén az egyik szülő – legtöbbször az anya – gyermekére vetíti a másik családtaggal való konfliktusát, kudarcát. Gyakori az is, hogy pl. a szülő a saját személyiségük zavarai miatt viselkedik hiányosan vagy ellentmondásosan a kisgyermekkel szemben. Az elutasítás „viszonzása” abban nyilvánul meg, hogy a szülő a gyermeket utasítja el magától: nincs testi kontaktus, feszült, türelmetlen magatartás (ráüt a kisgyermekre, mert az rúgkapál tisztába tételkor...)... A károsító korai anyai viselkedés gyakrabban fordul elő hátrányos helyzetű családokban.

26 BAGDY Emőke: *Családi szocializáció és személyiségzavarok* Nemzeti Tankönyvkiadó, Budapest, 1999.

felnettorki elmagányosodás és elidegenedés termótalaja. A másik ember megértése, az alkalmazkodás előfeltétele, s egyben a tudatos ön- és környezetszabályozás eszköze is.²⁷

A szociális nevelés mindig a családban indul, nyer alapot. Nem egyszerűen a „valakihez tartozás” pszicho-biológiai igényét elégíti ki, hanem világlátásunk – a szó legteljesebb értelmében – ön- és társfelfogásunk legfinomabb részleteit ott sajátítjuk el. A családban nem csupán igen és nem, hasznossági és érdekeltégi szempontok kerülnek elő, hanem az életadás és kapás folytonos gyakorlatának ezernyi szála fut egyszerre, észrevétlenül. Egyetlen szövetet képez az egész és mint az egészséges emberi szervezet minden tagja éltetve él.²⁸

A családban tanul meg az ember igazán bízni. Az egészséges élet – szó szerint teljes, csonkítatlan élet csúcsa a bizalom. Ez olyan családban nyer alapot és támogatást, ahol az ott élők közötti szeretet kölcsönössége, hűsége nem a hibátlanságon, hanem a megbocsátás gyakorlatában megnyilvánuló bizalmon újul meg. *A jellem az erkölcsi tulajdonságok viszonylag állandó, konstans rendszere.* Olyan kikristályosodott jellemvonások összessége, melyek a mindennapi élet hullámverései közepette is iránytű gyanánt szolgálnak. *Normák, követelmények, életelvek és szabályok* egymást átható ötvözete. Az ember sorsát gyakorta *determináló erők* – genetikai tényezők, szociális viszonyok, életlehetőségek – határozzák meg. A jellem pallérozása ennek ellenére kinek-kinek a legfontosabb kötelessége. A családban ennek elemeit sajátítja el a gyermek. „Az egyén azonban nem közvetlenül kapcsolódik a nagy társadalmi formációkhoz, hanem a családon keresztül. A család közvetíti a nagy társadalom érték-, erkölcs-, elvárás-rendszerét az egyén felé.”²⁹ Még a családból kihullottak vagy a családon kívül felnöveők számára is gyakran a „család” a referenciapont. Utóbbi esetben azért, hogy nincs. A „hiány” kemény valóságát mutatják azok a tankönyvi adatok, miszerint a legtöbb betegség gyógyulása szempontjából a családon kívüliség hátrányos kockázati tényező. Tehát nem csupán a mentális betegségekről van szó. Különösen informatív az az adat, hogy a kockázati tényező súlyosabb azoknál, akik családból kihullottak, mint azoknál, akik mindig is egyedül

27 LACCARINO, Bianca: Famiglia, abitazione e processi di socializzazione. <http://www.rivistapsicologianalitica.it/v2/PDF/18-1978>. 2009.10. 23.

28 Az értékrend kialakítása a családban kezdődik, s folyamatos megerősítés helye is a család. Az iskolának és minden nevelő jellegű tevékenységnek figyelembe kell venni a családnak ezt az elsődleges „illetékességét”. Ha az iskola ezt megvétózza, lejárhatja – amint ezt a totalitárius rendszerekben gyakran megtették és ma is megteszik – megbontják a család belső egységét, elveszik a gyermektől azt az egész életre biztonságot nyújtó lehetőséget, amit semmiféle intézményes háttér nem tud nyújtani. SATIR, Virginia: *A család együttélésének művészete* Coincidenza Kft, Budapest, 1999.

29 Kulcsár Zsuzsanna: *Korai személyiségfejlődés és énfunkciók. Pszichoanalitikus elméletek biopszichológiai elemzésben* Argumentum Kiadó, Budapest, 2006.

BAGDY Emőke, MIRNICS Zsuzsanna. és VARGHA András (szerk.) (2007). *Egyén - Pár - Család. Tanulmányok a pszichodiagnosztikai tesztadaptációs és tesztfejlesztési kutatások köréből* Animula, Budapest.

éltek. Tehát az egyén és a nagy társadalom közötti kapcsolatrendszerből a család nem maradhat ki. Az „egészséges” társadalom nem „egészséges” egyének összessége, hanem harmonikus családok és közösségek szerves rendszere. Jól működő család integrálni képes saját patológikus tagjait is olyan mértékig, amennyire csak lehetséges”.³⁰ Az a családi közösség, amely közösen megélt hitben él, nem csupán „egy nyelvet beszél”, hanem értékrendjük egyértelmű, megbízható, következetes. Az egymás iránti bizalom alapja a közös remény.

A szocializáció és a szociális nevelés azt jelenti, hogy az ember elsajátítja a másokkal és nem mások ellen való tevékenységet. A gyermekek a családban is versenyezhetnek: elsősorban önmagával azáltal, hogy ma felülmúlja tegnapi énjét: kicsinyesség, önzés, harag stb. Ha arra figyel, hogy teljesebb életet éljen, akkor a kisebbségből támadó kicsinyesség, harag és féltékenység nem ver gyökeret lelkében. A gyermek tanulja meg a legjobbat nyújtani: igényes önmagához. Igen jelentős, hogy a családban megélt kölcsönösség megnyilvánuljon az iskola iránt is. Az iskola és a család nem két egymással szemben álló székértábor. A gyermek az otthon megoldatlanul, lezáratlanul maradt féltékenységi, meg nem értési konfliktusait viszi az iskolába, ahol a többi gyermek hasonló tapasztalatával „ötvöződve” súlyos helyzeteket teremthet. Az iskola nem lehet büntetés végrehajtó intézet a megoldatlan feszültségek miatt tehetetlenül vergődő gyermekek számára. Fontos, hogy a nevelők ismerjék és értékeljék a család értékrendjét. Ez azonban csak akkor termékeny, ha kölcsönös, fenyegetés mentes. Ha valami nem tetszik az iskola eljárásában, akkor rögtön előkerül a végzetes mondat: „akkor elviszem máshová a gyereket!”

„Az egyik legnagyobb csalás azt hinni, hogy az embernek csak jogai vannak” – írja S. Lewis. „A kötelesség nélküli jog egy súlyos nézőpontbeli hibán alapul: azt látni a másikban, akinek valamije van, akitől valamit el lehet venni, aki egy legyőzendő ellenség.”³¹ A gyermek a családban az a személy, aki egy közülünk, s velünk együtt lesz teljesebbé, mi pedig vele együtt gazdagabbá. A *társas tudat* kialakítása azért szükséges, hogy ne csak élvezője, hanem személyes alkotója legyen a család (iskola, közösség) minden tagja.

A *társas tudat* a szocializáció célja. Annyit jelent: nem csupán fogyasztó (passzív elviselője) vagy az emberiségnek, hanem felelőse aktív és passzív magatartással. A társas hajlam sok emberben él, hogy másokkal legyenek, de aztán itt véget is ér minden. Szükséges a *társas készség* kialakítása: nem csak nekem vannak igényeim, hanem a mellettem élőknek is. A tudomásul vétel, vagy a másoknak nem ártás azonban csak az

30 TRINGER, i. m.

31 BRESCIANI NICASSIO, i. m. 118.

első lépés. A *társas tudat* jelenti azt, hogy felelős formálója legyek történetünknek: csak együtt szabadulhatunk és együtt boldogulhatunk.

A SZOCIÁLIS MAGATARTÁSRA ÉS A REMÉNYRE NEVELÉS

A nevelés egyes területeiről szólva soha nem téveszthető szem elől, hogy ezek a „területek” szerves egységet alkotnak egymással. A nevelés egészének a személyiség gazdagodását kell szolgálnia. Mielőtt a részletekre térnénk, néhány alapvető szempontra hívjuk fel a figyelmet. A remény az a belső – gyakran nem is tudatosan ható – erő, amely jellemünk formálásában arra ösztönöz: éljünk teljes életet, gazdagodjunk. A jellem valójában egész egyéniségünk, akik vagyunk. A jellem fejlettségét éppen a „még nem kész”, a teljesebb életre való nyitottság jellemzi. A remény szemszögéből nézve: sem a kudarc, sem a siker életem egy bizonyos pontján nem végállomást jelent. Bizonyos területen (pl. sportban elért csúcs teljesítmény) nem léphetek tovább, de ez csupán egyik (fontos) alkotóeleme életemnek. Ezernyi más szálon még kiteljesedésre várok. Ugyan-ez a negatív eseményekre is vonatkozik: egy ponton akadályba ütköztem, de még sok kihasználatlan képesség birtokában megpróbálok valami újat. A nevelésnek tehát az egész emberre kell irányulni.

Régebben nagy előszeretettel beszéltek a szakkönyvek is erős jellemről, erős akaratról. Inkább kellene megnevelt akaratról szólni. Az erős akaratot gyakran összetévesztjük az erőszakos, a butaságig önfejű és makacs magatartással. Nem erről van szó. Az erős jellem, vagy megnevelt jellem nem más, mint alapvető adottságainkra tudatosan épített személyiségünk. Ezt egyéni és közösségi megnyilvánulásainkban tesszük hitelessé. A személyiséggel kapcsolatban G. W. Allport felsorol néhány „meghatározást”:

- Mindazon hatások összessége, melyeket az egyén a társas környezetére tesz.
- Olyan szokások vagy tevékenységek, amelyek sikeresen befolyásolnak más embereket.
- Másoknak az egyénre mint ingerre adott válaszai.
- Mindaz, amit az emberről mások gondolnak.³²

Folytathatnánk a meghatározásokat, de mindegyikben van valami hiányosság. Maga Allport ezt ajánlja: „A személyiség azon pszichofizikai rendszerek dinamikus szerveződése az egyénen belül, amelyek meghatározzák jellemző viselkedését és gondolkodását.”³³ Később a neves pszichológus áttér a *személyiség* és a *karakter* fogalmának egybevetésére: „A karakter az ember személyes jegye, személyiségvonásainak mintázata vagy életstílus.” Később így folytatja: „A karakter szó még egy különleges mellékjelentésre tett szert.

32 G. W. ALLPORT: *A személyiség alakulása* Budapest, Kairosz Kiadó, 1997, 34.

33 ALLPORT, i. m. 40.

Amikor valakit 'kiemelkedő jellemnek' nevezünk, morális kiválóságára gondolunk. Még ha azt mondjuk, 'lebilincselő személyiség', csak annyit állítunk róla, hogy társasági megjelenése hatást tesz másokra. Bármikor tehát, amikor jellemről beszélünk, hajlamosak vagyunk morális követelményekre gondolni és értékítéleteket hozni. Ez a komplikáció nyugtalanítja azokat a pszichológusokat, akik szeretnék, ha a személyiség tényleges struktúrája és működése független volna minden erkölcsi megítéléstől.³⁴ Ennek a „nyers pszichológiának” jegyében kerülnek tehát a szakkönyvek nagyrészt azt, hogy jellemről, jellemnevelésről beszéljenek. Az előbbi szerzőt idézve: a *karaktert* úgy fogják fel, mint *értékelt személyiséget*; a *személyiséget* pedig mint *értékmentes karaktert*. A pedagógia, pontosabban a nevelés mindennapi gyakorlata azonban nem mondhat le arról, hogy egyértelmű indítást adjon a rábízottaknak. A nevelésnek alapvető célja, hogy – itt most leszűkítve egy kissé a nevelés területét – az a célja, hogy a gyermekből érett felnőtt váljék. A jellemnevelésnek éppen ezt a felnőtté válást kell valósággal, betölteni: az egyéni adottságoknak és az egyetemes emberi értékeknek a személyben való organizmusát létrehozni.

1. Az érett személyiség kialakítása

Az érett személyiség vonásait igen nehéz röviden összefoglalni. Különböző személyiségvizsgálatok foglalkoznak a kérdéssel. Az érettség, az egészség magában foglal etikai és értékítéleteket éppúgy, mint pszichikai kritériumokat.³⁵ Címiszavakban összefoglalva ezeket az alap vonásokat:

– az illető éli a saját tapasztalatát (képes befogadni és elutasítani): tisztában van a dolgok értékével, jelentésével. Számára az igazság kritériuma nem az, hogy a jelen pillanatban hányan állnak azon az oldalon, hanem önmagában van. Így ítéli meg önmagát is.

– saját és megélt értékkála alapján mérlegel, szabadon a látszattól, divattól. A környezet mindenkire hat, éppen ezért bátran kikéri olyanok véleményét, akik vele azonos értékrendben hisznek. Vállalja meggyőződését.

– énje struktúráját formálja, gazdagítja: a tanulékonyssággal bizonyítja, hogy képes befogadni. Nem „befejezett”, hanem olyan, aki a teljesség felé tart. Nem „véglegesíteni” akarja magát, hanem tisztább, teljesebb ismeret birtokában megújulni.

34 U. o. 42. A „karakter” alatt a magyar szóhasználatban az egyedi *jelleget*, az egyéni *jellemet* egyaránt értjük. De értjük a személy egyedülálló, megismételhetetlen és kitörölhetetlen jegyét, amely őt azzá teszi, ami. Itt nem részletezzük a vérmérsékleti jellegeket (temperamentum), amelyek erősen meghatároznak bennünket.

35 A Californiai Egyetem Személyiségvizsgáló és Személyiségkutatási Intézetének felsorolásában a következő kritériumok szerepelnek: 1. A munkatevékenység célirányos, hatékony megszervezése. 2. A valóság pontos észlelése. 3. Etikai értelemben vett jellem és integritás. 4. Személyközi (interperszonális) és személyen belüli (intrapersonális) alkalmazkodás. ALLPORT, i. m. 303.

– pozitív, feltételek nélküli önértékelés: ismeri és elfogadja saját valóságát. A környezet visszajelzéseit képes mérlegelni, beépíteni életébe.

– környezete (közössége) tiszteletben tartása: nem az egyformaságban, hanem az egységben hisz. Az érett felnőtt személyiség egyik jellemzője (és fejlesztés-nevelés célja) a közösségben kiteljesülő egyén felelős magatartás. Bármilyen tökéletes is egy közösség, nem fogja magát abban jól érezni az a tag, aki nem vállalja a többiek gyötrelmét, igyekezetét és kudarcait.

Allport a következőkben állapítja meg az érett személyiség, jellem összetevőit:³⁶

– Meghitt viszony másokkal: az illető képes arra, hogy igazán bensőségesen szeressen, legyen ragaszkodásának tárgya akár családja, akár egy barát. Úgy kapcsolódjon mások életébe, hogy ne akarja őket birtokba venni, sem leigázni.

– Érzelmi biztonság (önelfogadás): önmagát, az élet velejáróit, másokat természetes nyitottsággal fogad el. Nem menekül babonákba, folytonos önvédelem címén támadásokba.

– Valóság-hű percepció, jártasságok és feladatok: az érettség megóv attól, hogy a valóságot saját szükségleteinkhez és fantáziánkhoz idomítsuk. Nem csupán az észlelése marad hű a valósághoz, hanem gondolkodása, a problémák megoldása is objektivitásra törekszik.

– Az én tárgyiasítása: önismeret és humor. Az önismeretünk soha nem teljes, de mások visszajelzése, értelmünk művelése segít ebben. Önmagunk ismerete segít, hogy hiányosságainkat, énkünk fonákságait belássuk. Saját gyengeségeink nem elkeseredést, hanem derűt és bizalmat fakasztanak. Ha valaki nem fogadja el magát, hanem színlel, mesterkéltséggel lesz: hamarosan szerepet játszik önmaga és mások előtt.

2. A szociális érzék és jellemalakítás alkalmi

A következőkben kifejezetten azokra a nevelői lehetőségekre szeretnénk rávilágítani, amelyek szinte kézenfekvő egyszerűséggel kínálóznak, ugyanakkor nem tagadhatjuk le: a nevelő részéről komoly odaadást kívánnak.

A jellemnevelés önneveléssel párosulva hatékony. Ebben a gyermeknek elengedhetetlen, hogy példaképe legyen. A felnőtt egyéni életében és párkapcsolatában – legtöbbször tudattalanul – azokat a megoldási kulcsokat használja konfliktusaiban, amelyeket szüleitől látott. A szülői minta a korai bevésődés miatt mélyebben rögzül, mint a később, sok más külső, tompító hatás közben nyert indítás. Általában az anyai hatásra gondolunk, hiszen ő van legtöbbet a gyermekkel. Az apa-kép – sajnos gyakran elhanyagolt, vagy legalábbis „elnagyolt”, nincs jelen a gyermek korai emlékeiben. A remény kialakításában kétségtelen az anya az, aki megalapozó, de a megszilárdulás, az életben való helytállás,

³⁶ ALLPORT, i. m. 309.

„esélyét” az apánktól tanuljuk meg: ő erős, „meg tudja csinálni”. Természetesen ez egy korai „mítosz”, de nélkül nem lennénk bátrak, kezdeményezésre készek.³⁷ A gyermek cselekedetei, pontosabban élete helyzeteinek megoldásához tehát olyan „bevált” megoldási mintákat használ, amelyeket a felnőtteknél látott. Egy interjú részlet:

J (26 éves fiatalember): Anyukám pedagógusnő (!) volt, apukám lakatos. Sokszor vert bennünket anyukám, még poharat is tört el rajtunk. Anya rajtunk próbálta levezetni baját, mert apával verekedtek. (...) Apa annyira állat volt, hogy féltünk, hogy akármit csinál a késes dolog után (*kést fogott a családra* – szerk.). Néha a testvérem helyett is én kaptam, de úgy tudtam, hogy ez nevelő szándékú volt.

(...) Kaptam egy hatalmas sallert a muteromtól, de úgy, hogy a kéznyoma meglátszott és szó szerint fölrepedt a szám és ömlött belőle a vér. És a lenyomat is ott maradt az arcomon. Ekkor láttam először a saját véretem.

Riporter: Mikor simogattak meg először életedben? Szeretetteljes érintés?

J.: Amire azt tudom mondani, hogy annyira jól esik lelkemnek? ... úgy huszonévesen...

Riporter: Első tehetetlenség? Amikor úgy érezted, hogy nem tudsz semmit tenni valamiért, ami neked nagyon fontos?

J.: Én azt szerettem volna, hogy elvigyenek anyukámtól. Bárki is, csak vigyen el.

Az ilyen „nevelés” nyomán jogosultnak tűnik, hogy tiltakozásul a testvérével „ollóval végigcsikorgatta a karját”. *„Nem akartam öngyilkos lenni – vallja –, hanem, hogy fájjon ... azt akartam, hogy fájjon. És szinte meg voltam róla győződve, hogy én se leszek más, mint ő”* (mármint az anyja). A szocializáció nem csupán annyit jelent, hogy megtanulunk bizonyos elvárásoknak eleget tenni. Embernek, teljesen elfogadott, értékes személynek tudjuk magunkat. Nem azért, mert engedélyezik, hanem ezt az értéket magunkban hordjuk, mint mindenki más emberfia. Hogy mit jelent ez egy kisgyerekeknek? Még egy néhány mondat az előbbi riportból:

J: És aztán eljött a nap, mikor bementünk (az gyermeknevelő intézetbe). Tesómmal kézenfogva. Talán életemben először. Mama kísért bennünket, de tényleg, tesómmal így összefogtunk, mind a ketten sírtunk. Felmentünk az emeletre. Tök rendesek voltak. Megkérdezték, hogy jól vagyunk-e, kérünk-e valamit? Leültettek bennünket... rendesen elmentek, és akkor kivittek a betonra a gyerekekhez.³⁸

Az iskolában, pontosan az iskolai keretek között leginkább a külső fegyelem biztosításáig jut el a nevelés (ha addig is eljut!). Nagy szükség van az iskolán kívüli fog-

37 POLI, Osvaldo: Cuore di un papà. Il modo maschile di educare. Ed. San Paolo, Cinisello Balsamo, 2006, 124.

38 Az interjú (több más beszélgetéssel) teljes terjedelmében a felmérésekkel és értékelésekkel együtt hamarosan nyomtatott formában is megjelenik.

lalkozásokra, ahol a gyerekek az önnevelés útján veszik birtokba önmagukat, alakítják felnőtté jellemüket.

a) *Önismeret*: a lelki egészség alapja. Mindennek a gyökere az önmagunkról alkotott elképzelésünk: az *énfogalmunk*, vagyis kinek tartjuk magunkat. Ez nem mindig tükrözi sem a személyes valóságot, sem nem mindig egyezik azzal, akik lenni szeretnénk. Ha valakinek az *énfogalma* nem egyezik meg személyes érzéseivel, tapasztalataival, az védekezésbe menekül, mert az igazság megrémíti, alkalmazkodása sikertelen lesz. Ha azonban az *én-fogalom* összhangban van a gondolatokkal, élményekkel, úgy a viselkedés-alkalmazkodás sikeresnek mondható.

Előfordul, hogy belső harc dúl bennünk: „valódi énünk” harcol a „kötelességtudó” énünkkel. Az elvárások, szabályok, kötelességek időnként hatalmas súllyal nehezdednek ránk, sőt némelyik ellenkezik azzal, amik szeretnénk lenni. Ilyenkor védekezünk, hogy önbizalmunkat, szabadságunkat megőrizzük, de valahogy kompromisszumokkal elkerüljük a környezettel (felettesekkel) való konfliktusokat. A folytonos és sok kompromisszum aláássa énképünket, sőt megaláz, majd könnyen megalkuvóvá tesz. Az ember személyisége hosszú időn át alakul. Énünk, akik vagyunk, viselkedésünk formálja énképünket: ilyenek ismerjük meg magunkat, mert így szoktunk viselkedni.

Az *éntudatunk* a másoktól való elhatárolódást jelenti: ez mi vagyunk. Az „én” az önzonosságot jelenti, az énkép pedig a különbséget, a másságot jeleníti meg: milyenek vagyunk, melyek a sajátosságaink. Énképünk viszonylagosan állandó, mert a bennünket ért hatások gazdagítanak, formálnak (többek, jobbak akarunk lenni). Az egészséges psziché integrálja azokat a benyomásokat, információkat, amelyeket egyéni értékrendje alapján valódinak, értékesnek ítélt. Aki lezárja önmagát, nem képes befogadni újabb információkat, annak merev az énképe: minden ellentétes véleményt, újdonságot visszautasít. Ez az *én-védő stratégia*, amely elutasítja a változás szükségességét valójában a gyengeség, a bizonytalanság jele még akkor is, ha a magabiztosság álarca mögé bújik. A befogadó énkép képes a változásra, jól alkalmazkodik az egyes szituációkhoz, egyénekhez, anélkül, hogy feladná elveit. Az ember nem csupán egy elképzeléssel rendelkezik önmagáról, hanem vannak vágyott tulajdonságaink: ez szeretnénk lenni. Ez az *énideál*. Ez a vágyott-én érinti fizikai és pszichikai valóságunkat: ilyen testalkatú, arcú, hajszínű, műveltségű, készséggel rendelkező stb. akarok lenni. Ezekben az elképzelésekben lehet realitás éppúgy, mint ésszerűtlenség. Ezek szerint *énideálunk* is lehet reális vagy irreális.

Hogy milyen sokan nem képesek elfogadni önmaguk testi valóságát, mutatják azoknak a „hatékony” szerekeknek a sikere, amelyekért iszonyatos anyagi áldozatot képesek hozni az emberek. Ha az énkép és *énideálunk* között nagy a különbség, akkor folytonos belső feszültség, elégedetlenség, sőt levertség hordozói vagyunk. Rengeteg energiába kerül mindezt hordozni, legyűrni: elveszi figyelmünket kapcsolatainktól, feladatainktól. Sőt: még sikereinket sem fogjuk fel, mert folyton ábrándjaink után epekedünk.

b) *Önkontroll*: az a képesség, amelynek birtokában az egyén vágyai, kívánságai kiélegítését, érvényesítését késleltetni, érzelmeit, cselekvéseit szabályozni, ellenőrizni tudja. Mivel sok tényező befolyásolja életünket, bizonyos arányérzékelt kell kialakítanunk: hogyan legyünk tekintettel másokra, hogyan fejezzük ki érzelmeinket, ne essünk kétségbe, ha nem mindjárt teljesül, amit szeretnénk. Így kezünkben tartjuk a saját reakcióinkat, még ha az élet dübörgő menetét nem is tudjuk megállítani. Ennek az a fontos következménye, hogy gyakran az újabb hatások letisztítják az előbb óriásinak, tűnő jelenséget, távolságot tudunk venni a dolgoktól, eseményektől, s rálátunk azok valós méreteire, jelentőségére.

Gyakran felidegesítenek bennünket személyek, helyzetek: ilyenkor elvesztjük fejünket, kiabálunk, jeleneteket rendezünk, amit persze hamarosan megbánunk, szégyellünk. Vannak emberek, akiket elég meglátni, vagy akár a nevét hallani, máris „bedurran az agyunk”. Vajon miért? Miért bosszant fel annyira bizonyos emberi vonás? Nagyon sok oka lehet, de talán érdemes szétnézni magunk körül előbb: nincs-e bennem is olyan tulajdonság, ami a másikban „idegesít”? Őt látva, eszembe jut a magam gyengesége. A bennünk lévő bizonytalanságot, rendetlenséget kivetítjük környezetünkre. A gyerekek-nél tapasztalt ellenállás azért vált ki bennünk is nyugtalanságot, mert rutin bánásmódunknak nem felelnek meg. Elegendő a következőt megfontolnunk: vajon miért van az, hogy ugyanazt a csínytevést, magatartást egyszer észre sem vesszük, máskor pedig magunkból kikelve kiabálunk, vagy legalábbis „erősen sérelmezünk”? Mi változott? Az égvilágon semmi: „csak” mi vagyunk szétszórtak, fegyelmezetlenebbek, nem dolgoztunk fel negatív élményeinket. Betelt a pohár: nem a gyerek viselkedésében, hanem a mi rendezetlen bensőnkben.³⁹

c) *Önkritika*: a személy azon képessége, hogy tevékenységét, magatartását valamilyen szempontból értékelni tudja. Környezetünk a kisgyermekkorban értékelte a létezésünket: „Milyen szép kisbaba!” Később teljesítményünkért értékelnek bennünket. A környezet elvárásainak való megfelelés alapján értékeljük magunkat. A környezeti elvárás fogalma nagyon tág, sokjelentésű. Végtelenül többről van szó, mint divat, köznapi értelemben vett társadalmi elvárás. Benne van hitünk, erkölcsi nézetünk éppúgy, mint kötelességeink teljesítése, a társadalom elvárása. Az önkritika alapján soroljuk magunkat sikeresnek vagy kudarcot vallottnak.

d) A *siker* tehát megfelelés annak a követelményrendszernek, amelyet egyrészt énképünk által magunkban hordunk, másrészt magunkévá tettünk, mint énképünkkel összeegyeztethetőt. Nem a másokon mindenáron győzni akarásról van szó! A siker reményt ad,

³⁹ DI PIETRO, Mario: L'educazione razionale-emotiva. Per la prevenzione e il superamento del disagio psicologico dei bambini. Erickson Edit. Gardolo-Trento, 2003.

hogy képes vagyok még többre. A kudarc nem csupán korlátaimra figyelmeztet, hanem arra is, hogy *mennyire voltam tekintettel másokra*: együttműködtem-e velük, valóban a javukat szolgáltam? A kisgyermekkortól kezdve a családban együtt hordozott feladatok (közös tervezés, megvalósításban való állhatatosság, segítőkészség) elsajátítatják annak a készségét, hogy a remény nem valami „véletlen szerencsének” a teljesülését (sült galamb várás) jelenti, hanem a felelős gondolkodást, másokkal és másokért vállalt küzdelmet. Együtt örülni: mindannyian több emberré lettünk. Weöres Sándor szavaival:

Írmagját se tűrd magadban semmiféle társadalomjavító szándéknak. Mert minden elvont közösség ködkép; és aki a ködben rohangál, előbb-utóbb elevent tipor.

Tiszteld, ápdold szűkebb és tágabb otthonodat: a családot, a nemzetet, emberiséget. De egyiket se téveszd össze azokkal, kik e fogalmakra hivatkozva ártalmatlan követelnek.

Mi ártalmatlan? Ha Pétert azzal akarod segíteni, hogy Pált visszaszorítod. – Amelyik nemzet ezt homlokán viseli: nem vész el soha.⁴⁰

A siker tovább ösztönöz: újabb megoldások keresésére, nehézségek leküzdésére. Ezzel egész személyiségünk gazdagodik, képünk tágul. A kudarc a nem megfelelés érzését kelti: bénítóan hat az emberre, rombolja önbizalmunkat. A kudarcok sorozata könnyen kialakíthatja az emberben a „kudarckerülő” eszményt. Ez azért veszélyes, mert nem a valós képességek fejlesztésére, hanem a folytonos meghátrálás, kisebbségi korlátai közé szorít. Ezért hangsúlyozzuk, hogy a családban az együtt reménykedésnek, közösen vállalt és végzett feladatoknak a személyiség fejlődésében perdöntő jelentősége van. Az ember nem egyedül ember, nem egyedül remél: a szociális gondolkodás alakulásának alapja.⁴¹

Önismeretre szert tenni nem lehet egyszerre: egy életre szóló feladat. Segítenek ebben különböző gyakorlatok, amelyek alapján jobban tisztába jöhetünk adottságainkkal. Fontos megismernünk vérmérsékletünket, tulajdonságainkat. A helyes önismerethez a „másik” visszajelzése elengedhetetlen. Az is „siker”, ha kudarcainkról mernek, tudnak őszintén visszajelezni. Nem a tévedés végzetes, hanem abban hagyni valakit. Az igaz szó gyógyít egyént és közösséget. Akkor reményt keltő, ha nem kizár a bíráló, hanem közösséget épít: biztosít a segítségről, talpra állásról. Ebben első mindig a közvetlen környezetünk, a családjunk: tettetés, megjátszás nélkül merni annak lenni, akik vagyunk. Tragikus, ha egyik vagy másik szülő a „hibátlanság és felülbíráhatatlan felsőség” szerepével akar

40 WEÖRES Sándor: A közösség-javításról. A teljesség felé. Tericum Kiadó, Budapest, 1995, 48.

41 A sikerorientáltság nem egyenlő a nagyravágyó karrierizmussal. Kétségtelen, hogy a siker önelégültséget is nyújt, s ez jogos öröm. A hangsúly nem a sikeren van, hanem a teljesebb élet, az önmagam és mások iránti felelősségem tudatán. V. ö.: HEGYI Ildikó: *Siker és kudarc a pedagógus munkájában. A pedagógiai képességek és fejlesztések módja* OKKER Oktatási Iroda, Budapest, 1996, 23.

példakép lenni. A szülő: aki megtanít a gyengeségeinkből felemelkedni, újrakezdeni. Ez követhető, kívánatos, reményt keltő példa. Sőt: elviselhető.

Mindemellett szükségünk van olyan megbízható, józan és tapasztalt emberre, aki nem hízeleg, de nem is rombol le. Alapvető követelmény vele szemben, hogy abszolút diszkrét legyen, rendelkezzen világos énképpel, nyitott és szabad legyen mások felé. Nem az a feladata, hogy megváltoztasson, rábeszéljen, vagy döntsön a másik helyett! A döntéshez vezető úton inkább rávezesse a másikat arra, hogy tisztában van-e döntésének következményeivel, képes-e azokat vállalni stb. Azután pedig szembesítse az illetőt: amit vállalt, azt megvalósította-e, és pedig hogyan. Ez a visszajelzés – még ha néha egy kissé kényelmetlen érzést is kelt, segít eljutnunk önmagunk igazságához (valóságához). Ez lehet egy megbízható kolléga, a keresztény gyakorlatban a lelkivezető.

KÉT „RÉGI” PÉLDA: A REMÉNY ÉS SZOCIÁLIS GONDOLKODÁS EGYSÉGE

A reményre nevelés nem csupán értékrendet közvetít, hanem a nevelő magatartása mindig képvisel is egy értékrendet. Már az előzőekből is egyértelműen kiviláglott: nincs semleges nevelés. Vagy azonosul a nevelő az általa képviselt követelményekkel, programokkal, vagy nem. Ez utóbbi esetben vajmi hatásos a nevelés, mert folyton valami meghasonlást, ellentmondást – és kibúvót – találnak növendékei. A nevelés és oktatás feltételezi egymást ahhoz, hogy bármelyik hatékony és hosszantartó eredményt hozzon.

Azt hiszem, az oktatás és a nevelés sokkal szorosabban összefügg, mint ahogyan azt neveléseméleti tankönyveink vagy az egyetemi tanárképzés szerkezete sugallja. Az elemzés, a tudományos kutatás és a tanárképzés esetében valóban érdemes az oktatást és a nevelést megkülönböztetni, a gyakorlatban azonban ezek a tevékenységek szorosan összefüggnek, és a kétféle tanári tevékenység eredményei is kölcsönösen hatnak egymásra. A nevelés megteremti a közös munka feltételeit, kialakítja az együttműködés kereteit, az értékek formálása révén motivál a tanulásra, értelmet ad az erőfeszítéseknek, célszerűvé teszi a megszerzendő tudás felhasználását. A tudás viszont segíti megtalálni a helyes magatartást, és különösen komplex viszonyok között a felkészültség, a műveltség vagy egyszerűen csak egyes készségek, képességek bizonyos fejlettsége szükséges lehet ahhoz, hogy a rossz döntéseket, a hibás viselkedésformákat elkerüljük.⁴²

A keresztény nevelés elkötelezettsége nem egy ideológiának szól, hanem az ember teljes valóságának. Ez a valóság pedig az, hogy Isten szerető hívására adott válaszában bontakozik ki, lesz teljessé az a törekvés, amely az ember fejlődésének mindenkori hajtóereje, lélettörvénye és jövője. Az Istennel való közös gyökér megtagadása azt jelenti,

⁴² CSAPÓ Benő: *Az oktatás és a nevelés egysége a demokratikus gondolkodás fejlesztésében* Új Pedagógiai Szemle, 2000.

hogyan elveszti egyedi valóságát, manipulálhatóvá válik. Ha felszámoljuk elköteleződésünket, nem szabadok leszünk, hanem céltalanok.⁴³ Az ember kifürkészte a lét rejtelmét, számba vette az ember alkotórészeit, s most azon a fokon áll, hogy önmagától „alkosson” embert, aki ezután többé nem úgy jön a világra, mint a Teremtő ajándéka, hanem mint a mi tevékenységünk terméke, mint olyan termék, melyet az általunk meghatározott igény szerint lehet szelektálni. Így ebből az emberből többé nem az istenképmás fénye ragyog – ami méltósággal és sérthetlenséggel ruházza föl –, hanem csak az emberi képességek ereje. Az ember többé nem más, mint az ember képmása – de milyen emberé?⁴⁴

Az egységes Európa és ezzel kapcsolatosan a nevelés jövője tekintetében igen gyakran azzal az ürüggyel éri támadás a keresztény pedagógiát, mert az sérti a ma már sok kultúrából álló európai népek jogait. „A keresztény hit, tanítás, gondolkodás a kinyilatkoztatásra épít, de a folyton gyarapodó tapasztalatra is. Hitünk szerint Isten nem azért „szólalt meg”, hogy minden kérdésünkre teljes, másíthatatlan feleletet adjon, mintegy feleslegessé tegye egymással folytatott töprengő beszélgetésünket. Inkább azért, hogy – sajátos tekintéllyel – maga is belekapcsolódjék töprengésünkbe, eszmeccserénkbe. A Biblia mondatai olyanok, mint az élőfa törzsébe vésett betűk: növekednek, újraértelmeződnek, ahogy növekszik a fa. (...) az emberek között mutatkozó sokféleség Isten gazdagságának következménye, amelyet minden egyes ember egészen sajátos módon tükröz. Egy családhoz tartozunk, de mindnyájan külön isteni terv hordozói és megvalósítói vagyunk, személyiségünk révén sokkal mélyebben különbözünk egymástól, mint egy-egy állatfaj egyedei. Összetartozásunknak is ez ad sajátos jelentőséget. „Nem jó az embernek egyedül lennie” – mondja Isten, amikor az első ember mellé segítőtársat, asszonyt teremt. A sokféle ember egymásra van utalva: kölcsönös megértésre, odaadásra teremt. Azért vállalhatja a maga részét az emberi lehetőségekből, mert másokkal alkotott közösségében mégis köze lesz az egészhez. Ahogyan egy többszólamú kórusban ki-ki a maga szólamát énekl, de hallja a közös énekből fölhangzó harmóniát.”⁴⁵

A magyar társadalmat sújtó erkölcsi válság egyik drasztikus mutatója a remény hiányának jelentkezése. Egyik ilyen mutató az *idő előtti halálozás*. Ennek hátterét a felmérések következőkben látják:

– a közös értékrend hiányának központi szerepe, ha a cél a külső sikeresség (fogyasztói értékrend) másokhoz képest mindig lemaradást észlelünk, rivalizálás

43 Fiatalkori suicid magatartások vizsgálatában a növekedéstől való félelem, étellel szembeni bizalmatlanság dominál. CREPET, Paolo: *Le dimensioni del vuoto. I giovani e il suicidio*. Feltrinelli Ed. Milano, 2004.

44 RATZINGER, Joseph: *Benedek Európája a kultúrák világában* SzIT Budapest, 2005, 28.

45 JELENITS István: *Keresztény emberkép Hagyomány és megújulás a magyar oktatásban. Neveléstörténeti Füzetek 19.* OPKM, Budapest, 2002, 69–74. o.) http://szepi.hu/irodalom/kedvenc/kc_039.html 2009. 10. 29.

– *anómia* – a közös normákba, értékrendbe vetett bizalom elvesztése, a hosszútávú tervezés képtelensége a krónikus stressz alapja.⁴⁶

Ugyanezen kutatás világosan kimutatja, melyek az ún. „védő tényezők” Társadalmi tőke: bizalom, szolidaritás, kölcsönösség, civil társadalom, közös normák erőssége.⁴⁷ Az anómia csökkentésének lehetősége: közös erkölcsi elvek, élet értelme; erős társadalmi-kulturális azonosságtudat.

Ha az ember minden középpontjába helyezi magát, egyedül marad. Megszűnik a párbeszéd Azzal, akivel minden körülmény között új közösséget építhet ki ember-társaival. Istennel való párbeszéd és a benne való bizalom (remény) nem az ember megkerülése. A Biblia első lapjain leírt iszonyatos tragédia testvérgyilkosság. Az elbeszélés drámai egyszerűségében a Teremtő találkozik a gyilkos Káinnal, akitől nem az áldozat-bemutatás felől érdeklődik (Káin irigy volt testvére áldozatára). „Hol van Ábel, a testvéred?” – kérdi az Úr (Ter 4, 9). A lélektan nyelvére lefordítva ebben a történetben már világosan megfogalmazásra került, hogy miért van szükség társadalmi-kulturális azonosságtudatra? Ennek hiánya az anómia kiváltója. Az anómia, a társadalmi normák, közös erkölcsi elvek meggyengülése a társadalmi-kulturális azonosságtudat gyengeségét jelzi. A szocializáció alapja, hogy van olyan közösség, amelyhez tartozom, akiben bízhatok, a

46 Anómia (görög szó, jelentése kb. *meg nem felelés*): A társadalomban a közös értékek, normák meggyengülését jelenti, azt az állapotot, amelyben a társadalom szabályozó hatása nem vagy nem eléggé érvényesül, pl. ha az egyén úgy látja, hogy csak helytelen eszközökkel érhet el megfelelő életkörülményeket, életminőséget.

Anómia a modern társadalmakban tapasztalható jelenség, amelyben a hagyományos normák és szabályok úgy lazulnak föl, hogy nem képződnek helyettük újak, és a társadalmi élet egy adott területén a szabályok nem világos volta miatt elvesztik a társadalmi normák befolyását az egyének viselkedésére. Több deviáns viselkedésformára (pl. az öngyilkosságra) való hajlam háttérben álló társadalmi tényezők egyike lehet. Az anómia fogalmát É. Durkheim vezette be a szociológiába devianciaelméletében. R. K. Merton az elfogadott normák és a társadalmi valóság közötti konfliktussal magyarázza az anómia jelenségét, mikor is azok nincsenek szinkronban egymással. A társadalmilag elfogadott értékek és a megvalósulásukra rendelkezésre álló eszközök korlátozottsága közötti konfliktusokat az egyének különbözőképpen oldják meg, és ennek során vagy figyelembe veszik a társadalmi szabályokat és normákat (mint pl. a konformisták), vagy megkerülik, elutasítják (mint pl. a lázadók) azokat. A. Cohen a konformitás és a deviancia összefüggése kapcsán mutat rá, hogy a társadalomban az érvényesülés lehetőségeinek a hiánya határozza meg azt, hogy ki választja a bűnöző életformát és ki nem. DURKHEIM, Émile.: *Öngyilkosság* Közgazdasági és Jogi K. Budapest, 1982 (2.). MERTON, Robert King.: *Társadalomelmélet és társadalmi struktúra* Gondolat, Budapest, 1980.

47 Összefoglaló és diagramm: www.diamond-congress.hu/stress07/.../krstresszkomarom070126.ppt Irodalom: Skrabski Á, Kopp MS, Kawachi I (2004) Social capital and collective efficacy in Hungary: cross-sectional associations with middle aged female and male mortality rates, *J Epidemiology and Community Health*, 58, 340–345.

Skrabski Á, Kopp MS, Kawachi I. (2003) Social capital in a changing society: cross sectional associations with middle aged female and male mortality rates, *J Epidemiology and Community Health* 57, 2, 114–119.

Skrabski Á (2003) *Társadalmi tőke és egészségi állapot az átalakuló társadalomban*, Hét Szabad Művészet Könyvtára, Budapest

társadalom működése kiszámítható, a életnek van célja és értelme. Ennek hiánya állandó bizonytalanságot, „tanult tehetetlenséget”, krónikus stressz állapotot eredményez. A hit, a belőle eredő remény nem elvárás, passzív várakozás egy Másik (Isten) felé, hanem kölcsönös. Ahogy szellemesen írja valaki a hitben való nevelés fontosságáról: „Az emberiség szenved, mert elvesztette Istent, és Isten szenved, mert elvesztette az embert; megszakadt az életet adó párbeszéd.”⁴⁸ A magára maradt embert a fogyasztói kínálat kényszeríti párbeszédre.

A szociális nevelés és a remény elválaszthatatlan: az értékrendtől megfosztott ember manipulálható. Mindig a legújabb termék „üdvözít”: legyen az alsónemű, gyógyszer, bútor vagy világkörüli utazás. A reklámok által manipulálható. Az ép személyiségű, nem anómiás ember, társadalom ellent tud állni a manipulációknak, mivel erős személyes kapcsolata, belső értékrendje, életcéljai megvédik.⁴⁹

Alapjában azonban ép ésszel, s önmaga identitásával gondolkodó ember tisztában van azzal, ha meg akarja érteni a maga és környezete helyét, kapcsolatának, beilleszkedésének lehetőségét, akkor feltétlenül meg kell ismernie azokat a forrásokat, amelyek az ott élőket két évezrede formálta, ihlette és reménnyel töltötte el a legnagyobb megpróbáltatások idején.

Az az állítás, hogy Európa keresztény gyökereinek említése sérti az Európában élő sok nem keresztény érzéseit, kevésbé meggyőző, tekintettel arra, hogy mindenekelőtt egy olyan történeti tényről van szó, amelyet komolyan senki nem tagadhat. Természetesen ez a történelmi hivatkozás kapcsolatot jelent a jelennel is, mert a gyökerek említésével jelezzük az erkölcsi tájékozódás forrásait, azaz azon alakulat identitásának egyik összetevőjét, ami Európa. Kit érne sérelem? A muszlimok, akiket ebből a szempontból gyakran és szívesen vonnak bele a játékba, nem a mi keresztény erkölcsi alapjainktól érzik veszélyeztetve magukat, hanem annak a szekularizált kultúrának a cinizmusától, mely megtagadja a tulajdon gyökereit. Zsidó polgártársainkat sem éri sérelem amiatt, hogy Európa keresztény gyökereire hivatkozunk, hiszen ezek a gyökerek a Sinai-hegyig nyúlnak vissza: annak a hangnak a hatását hordozzák, mely Isten hegyén hallatszott, és azokban a nagy alapvető irányultságokban egyesítenek bennünket, melyeket a Tízparancsolat ajándékozott az emberiségnek. Ugyanez érvényes az Istenre történő hivatkozás esetében is: nem Isten említése az, ami sérti a többi vallásokhoz tartozókat, hanem inkább az a kísérlet, hogy az emberi közösséget teljesen Isten nélkül akarják fölépíteni.⁵⁰

Amikor tehát a szociális nevelésről beszélünk, akkor (is) a gyökerekhez nyúlunk vissza.

48 BRESCANI NICASSIO, i. m. 160.

49 SKRABSKI Á, KOPP MS, KAWACHI I. i. m.

50 RATZINGER i. m. 35–36.

Akkor is, ha a szociális kérdést csak mint gazdasági gondolkodást, javak elosztásának kérdését, a munkához, megélhetéshez való jogot vizsgáljuk, vezérfonalként kell szem előtt tartani, hogy az ember Istenhez tartozik. A szociális nevelés alapját az ember önmagáról alkotott képének, értékrendje miértjének kialakításával kell kezdeni. Az értékrend, vagyis hitünk, belőle eredő reményünk fogja – bármennyire is titkolnánk – előbb-utóbb motiválni döntéseinket egyéni és közösségi téren. Ha ez az értékrend sérült, beszűkül, akkor rövid és hosszú távú terveink, megnyilvánulásaink ennek lesznek áldozatai.

A következőkben tehát két olyan példát szeretnék bemutatni, amelyekben ez az egység egyént, kis- és nagyközösséget, sőt történelmet képes formálni.

1. Assisi Szent Ferenc és a nevelési egység – egységes nevelés

A történelem soha nem szűkölködött ilyen megállapításokban: „ennyi mocsokság még soha nem volt”. Hála Istennek, minden „végső” pillanatban megjelentek olyan személyek, akik nem korukat szidták, sopánkodtak, mert tekintetük felülemelkedett a szeméthegeyeken. A kilátástalansággal szemben a cselekvő remény a leghatásosabb pedagógia. Ennek elevenen ható példája *Assisi Szent Ferenc*. Hogyan „téved” Szent Ferenc a remény pedagógiája és a szociális nevelés területére? Nem az évforduló kapcsán foglalkozunk itt vele, hanem – bármennyire különösen hangzik – a felnőtt nevelési eljárása miatt. A kor gazdasági és erkölcsi válsága a jelen koréval azonos. Individualista, öntelt, hatalmában és vagyonában fuldokló *kevesek* éppoly életképtelenek, mint a nincstelenségtől kimerült, életkedvet vesztett *sokak*. Mindkét tábor alapvető és végzetes tévedése: a másíknak el kell pusztulnia, hogy én boldoguljak. Ez hajtja (szent) háborúba, hódításba: *birtokolni a másik reményét*. Ha nem megy fegyverrel, akkor a szegények további eladósításával: a birtoklás és ragyogás megkívántatása az a csalétek, amely újabb kölcsönök, majd a teljes kifosztottság rendjén működik.

A szociális gondolkodás és a remény Ferenc magatartásában abból az egységből táplálkozik, amelyben megértette és megélte a saját legmélyebb közösségét Istennel és ebből táplált reményben szemlélte életét, a társadalmat. Olyan társadalomról van szó, amelyben a „látszat” uralkodik. Isten eszköz a hatalom korlátlan kiélésében. A kereszt – briliánsokkal, hatalmas drágakövekkel – díszítőelem. Assisi fiatal megtérője mégsem ezek elvetéséről szónokol, de még nem is a gazdagokat ostorozza. Szerelmese Istennek, aki teljesen betölti életét. A szegényes habitus nem a legújabb divat, s a szegénység nem tüntetés a világ értékeivel szemben. Szociális gondolkodásának hallatlanul finom megrajzolása a Gubbioi farkas legendája. Egyik legszebb korabeli nevelő olvasmány a társadalomnak a szegények iránti felelősségéről. Lényeglátó az a meglátás, mely szerint Ferenc nem a farkast, hanem Gubbio önmagukkal betelt polgárait „szelídítette” meg. A népies ízű, kerek történet szerint Ferenc, miután megszelídítette a Gubbio város határában garázdálkodó farkast, megmagyarázza a város lakóinak, hogy a vadállat nem

valami eredendő gonoszából, hanem csak sanyarú körülményei, az éhség kényszere miatt vált rablóvá és gyilkossá; ha azonban a város gondoskodik majd becsületes eltartásáról, „bűneit” elhagyja és senkinek sem fog ártani. A bűn társadalmi eredetének gondolata merőben új a korabeli felfogáshoz képest, s hallgatólagosan az anyagi javaknak a társadalom kivetettjeivel való megosztására buzdít: ne botot, vagy éppen forró kását, hanem tisztességes, farkasnak való” ételt adjanak.⁵¹

Ferenc egészen más útra talál. Gyakran emlegetik őt ma a természet szerelmeseként, értékeinek megőrzőjeként, az állatok (s mellesleg az emberek) barátjaként stb. Ferenc nem volt valami „széplélek”, akik szelídre beszélte a felbőszült farkast, vagy éppen túl énekelte a trillázó madarakat... Ő mindenek felett Isten szerelmese volt. Ez volt az alapja minden máshoz való viszonyának, s tudott hálával lenni „jó és rút időért”. Integrált személyiség: nem vált szét benne a vallásos és a profán. Egy töről eredt a szeretet ezernyi megnyilvánulása: Istennel való mindent tápláló kapcsolatából.

Assisi Szent Ferenc nem volt romantikus természetrajongó vagy megrögzött állatbarát. Ő az életnek, amely Istentől való, s ezért szent és sérthetetlen, feltétel nélküli tisztelője. Mert szerette, védte a teremtményeket, s nem azért védte, mert szüksége volt rájuk! Emlékezett a feltámadt Krisztus szavaira: „Hirdessétek az Evangéliumot minden teremtménynek!” (Mk 16,15) Prédikált a madaraknak, minden elemet Isten szeretetére és a Neki való készséges hódolatra intett. A teremtmények iránti szeretet új törvényt szül. Ferenc kora társadalmának értékrendjével szembehelyezkedve hirdeti: az ember éppúgy, mint más teremtmény, teremtett volta miatt érdemel tiszteletet, s értékét nem vagyona, nem rangja szabja meg. „Minden ember annyit ér, amennyit Isten előtt ér, és semmivel se többet” – mondta.⁵²

A nevelésben – ezeket és ezeket nevel 800 év óta példája, néhány egyszerű szava – arról az egységről tanúskodik, amelyet a Szentháromságos Istennel való közösségében élt meg. Nem tévedés: Ferenc lelkületében a kétszínűség, tettetés, mások eszközként való kihasználása helyett egyetlen egy dolog szerepelt: Istenben élni, hogy éltesen másokat. Ez a közösség végtelen horizontra nyitotta személyiségét: minden és mindenki belefér, mert nem az ő korlátaiban méri a személyeket és a dolgok jelentését, hanem Abban, aki úgy szerette őket, hogy ez a szeretet létrehozta, fenntartja őket. *A Szentháromságos Istent szemlélve Ferenc felfedezi az ember és minden emberi kapcsolat misztériumának szentháromságos voltát. A Szentháromság fényében megérti, hogy az Isten képmását hordozó ember személyes kapcsolatokra teremtett, de minden teremtő jellegű emberi kapcsol-*

51 A Ferenc-legenda. *A magyar irodalom története* I. 119. (KLANICZAY Tibor szerk.) Akadémiai Kiadó, Budapest 1964. <http://mek.niif.hu/02200/02228/html/01/79.html> 2009. 11.01.

52 Soós Sándorné Dr.: A ferences források pedagógiai vonatkozásai http://www.ferences-sze.sulinet.hu/Soos/ferc_nevel.htm 2009. 10. 19. 17–17. o.

*lat feltételezi önmaga teljes odaadását, a másik tiszteletteljes elfogadását, a kölcsönösséget, a különbözőségben való, szeretetteljes egységet. A testvériség is erre a meglátásra épül.*⁵³
A szociális gondolkodás és a remény egysége forrásánál vagyunk.

A keresztény pedagógiának ezzel hallatlan új ihletet adott: a nevelés – éppúgy mint a személyiség fejlődése – folyamatos, állandó történés. Lehet szakaszokról beszélni, de valójában organikus egységet képez, egymásra épül minden ízében. Ebből ered az a bölcsesség, amellyel Ferenc és aztán követői akár a szoros értelemben vett nevelést, akár általában véve az ember fejlődését, alakulását látták: hosszú folyamat, amelyet nagy türelemmel és teljes szolidaritással lehet csak becsülettel szolgálni. Hallatlan gonddal nevelte azokat, akik közösségbe léptek: nem kapkodott. Jól tudta, hogy a lelkes igen pillanata után mindegyiküknek keményen szembe kell nézni régi énjük, megszokásaik visszahúzó és föllebbezést nem tűrő törvényével.

A nevelés nem szolgálhat pillanatnyi, kicsinyes érdekeket, célokat. A Poverello úgy nevel az „életre”, hogy az örökkévalóságra gondol. Nem adja alább a tökéletességnél, mert a magasra tűzött célokkal csak megtisztel és felemel, bár jól tudja, hogy a tökéletességet soha el nem érjük. Mert komoly lemondást kérni a testvérektől, feltárta és nem rejtette el a fájdalom és a kudarc lehetőségét sem, de megtanította azt méltósággal viselni. Amelyik nevelés nem mutatja meg a keresztet, az az Örömhírt sem tudja közvetíteni. Amelyik nevelésből ez kimarad, ott a nevelést a siker és hasznosság világába fokozzák le.⁵⁴

A másik vonás: mindenkinek helye volt közösségében. Ennek alapja is Isten szeretete. A teremtő Isten atyai arca sugallja Ferencnek a teremtmények testvériségének gondolatát. Az egyetemes teremtő atyaság megtapasztalásából források száma az egyetemes testvériség valósága is. Amikor a Naphimnuszban a világ elemeit és jelenségeit testvérnek, bátynak, nővérnek nevezi, s bennük egy emberszolgáló, szeretetteljes családot lát, nem csupán megszemélyesít vagy allegorizál, hanem hitét a tudat szintjén is kifejezi.⁵⁵ Amikor elragadtatottan beszél (énekel) „Ferenc imádságai az egész teremtményt hívják, hogy csatlakozzon a dicséret énekéhez. A Naptestvér éneke nem költői dicséret a teremtmény három párosának (Nap-Hold, levegő-víz, tűz-föld), hanem Istennek szóló dicséret a teremtményekért és a teremtmények által. (...) Ferenc imájával belemerül Isten misztériumába, s az kimozdítja őt önmagából és magával ragadja a hálaadás és dicsőítés

53 Soós S. i. m. 32

54 Soós S. i. m. 37. o.

55 A Naphimnusz teológiai értékelése. PAOLAZZI, Carlo: Il Canto di frate Sole. Marietti, Genova, 1992. 59 kk.

lendületébe: *Neked áldozunk minden dicséretet, minden dicsőséget, minden kegyelmet, minden tiszteletet, minden áldást és minden jót.*⁵⁶

Ferenc óvakodott attól, hogy visszaéljen az ember hatalmával, uralkodjon a teremtményeken, saját hasznára kisajátítsa őket. Ezért folytat velük párbeszédet. A teremtett világ: Isten dicséretének helye és az ember szeretetének alkalma. Úgy ébreszt reményt minden teremtményben, hogy magatartása eloszlatja a hatalom szuggerálta félelmet: szolgálattal közelít mindenhez és mindenkihez. „Boldog a szolgálta, ki az emberek magasztalása és dicsőítése közepett nem gondolja magát különbnek, mint amikor hitványnak, együgyűnek és megvetésre méltónak tartják. Mert az ember annyit ér, amennyit Isten szemében ér, és semmivel sem többet.”⁵⁷

Ferenc jól látja, hogy Isten az embert nem a teremtmények birtokosául jelölte ki, mert ez egyedül csak maga a Teremtő lehet. Ha az embernek „más istene” is van Isteneen kívül, az előbb utóbb válságba juttatja. A remény szertefoszlik. Ez Ferenc belső egységének titka: Isten. Semmi és senki rajta kívül. Még az „istenti” dolgok sem azonosak Istennel. E. Leclerc Szent Ferenc szájába így összegzi ezt a kizárólagosságot:

Az Úr megkönyörült rajtam. Meglátta velem, hogy az ember legmagasabbrendű cselekedete és érettsége nem abban áll, hogy egy eszményt hajszol, legyen az mégoly nemes és szent is, hanem hogy alázatosan és örömmel elfogadja azt, ami van, mindent, ami létezik. Az ember, aki saját ideálját követi, bezárva marad önmagába. Nem alkot közösséget más létezőkkel, és soha nem ismeri meg a mindenséget. Hiányzik neki a csend, a mélység, a béke. Az ember nagysága abban áll, hogy mennyire képes befogadni.

(...)

*Így vagy úgy, mindig szeretnénk egy könyöknyit hozzátenni termetünkhöz. Legtöbb cselekedetünknek ez a célja. Amikor Isten országáért akarunk dolgozni, még akkor is sokszor ezt keressük. Egész addig, míg kudarcba nem ütközünk, nagy kudarcba, és nem marad más nekünk, mint a mérhetetlen valóság: Isten egyedül. Akkor felfedezzük, hogy nincs más mindenható rajta kívül, és hogy egyedül ő a szent, egyedül ő a jó.*⁵⁸

A remény embere, mert a legsötétebb kilátástalanságban is hűséges; gazdagít és erősít teljes kifosztottságában és erőtlenségében, mert a Kincs tölti be egészen: Isten. Ezért lett vonzó Ferenc példája szegény és gazdag, hatalmas tudósok és az erdőben csavargó rablók számára. A gazdagban és hatalmasban nem szégyent, hanem a szegénység vágyát, a rászoruló iránti készséget indította el; a szegényekben nem az irigységet, a gazdagok iránti gyűlöletet szította, hanem önmaguk iránti becsülést, hálaadást, hogy felismerjék

56 VÁRNAI Jakab ofm: Szent Ferenc műveinek világa. Assisi Szent Ferenc művei. Agapé, Novi Sad, 1995. 136–137.

57 Intelmek 19. Assisi Szent Ferenc művei. Agapé, Novi Sad, 1995. 17.

58 LECLERC, P. Eloi ofm: Egy szegény ember bölcsessége. Agapé Novi Sad, 1984, 122–123.

képesek tenni ők is valamit boldogságukért. Ahogy a költő találóan fogalmazza meg a gubbiói farkas „vallomásában”: az embert éhes „fenevaddá” a környezete teszi. Szelídíteni nem annyi, mint szolgálatba hajtani, hanem társként tisztelni.

Azért szaggattam ízekre annyi embert,
mert azt vártam, hogy megszelídítsenek.
De a testük nem volt elég meleg ahhoz,
hogy odabújjak mellé,
és a kezük nem volt elég szelíd ahhoz,
hogy megnyalogassam,
és a szemük nem volt elég tiszta ahhoz,
hogy megbabonázzon,
És a szívük nem volt elég nyugodt és mélydobogású,
hogy lecsendesítsen és álomba andalítson.⁵⁹

Aki bezárkózik a birtoklásba, Istent szorítja ki életéből, még ha nevét gyakran emlegeti is. Akit a birtokvágy hatalmába kerít, már nem látja az isteni távlatokat. A birtoklás így vezet bűnhöz, egy olyan egocentrikus magatartáshoz, amely már nem Istent igényli, csak önnönmagát. Ferenc életének boldogsága sem a birtoklásban, hanem a létezés fölötti örömeiben áll! A birtoklásról való teljes lemondása vezette el a szegénységhez, amely a lélek állapota, a szabadság útja, mely Istenhez vezet. „Boldogok a tisztaszívűek, mert ők meglátják az Istent (Mt 5,8). Igazán tisztaszívűek azok, akik a földieket megvetik, az égieket keresik és nem szűnnek meg tiszta szívvel és lélekkel imádni és szemlélni az Urat, az élő és igaz Istent.”⁶⁰ A világ „megvetése” nem a teremtmények (benne az ember) utálat, elutasítása, hanem annak az új értékrendnek a fokmérője, amely Istennek elkötelezett szabadságában születik. Ez az átadottság eszközzé teszi őt, hogy az Úr általa „mondjon és műveljen jót” a világgal. Ez arra kötelez, hogy ne az emberek hálájára áhítozzon: „vétkezik az olyan ember, aki inkább kapni felebarátjától, minthogy magát az Úristennek átadja.”⁶¹ Bármit kapott az ember Istentől, azt ne tartsa meg magának, hiszen vissza kell adnia az Úrnak azzal, hogy testvérei javára fordítja. „Boldog a szolga, aki minden jót az Úristennek ad vissza, mert aki visszatart magának valamit, Urának Istenének pénzét rejti el magába, és amiről azt hitte, hogy az övé, elvétetik tőle.”⁶²

59 TÓTFALUSY István: A gubbiói farkas éneke

60 Intelmek 16.

61 Intelmek 17.

62 Pál apostol intelmére utal: Hordozzátok egymás terhét, s így teljesíteni fogjátok Krisztus törvényét.. Gal 6,2. Az evangélium talentumokról példabeszédei tanítanak erről: Mt 25, 18; Lk 8, 18. Intelmek 17.

A testvéri közösségben mindenkinek szolgálja. Nem példálózik, hanem példát ad: így él. *Isten hívására lett életének középpontja az Evangélium*, melyet megszólító, személyes üzenetként értelmezett és élt. Nem is tett mást, az Evangélium szavait keltette új életre a 13. század társadalmában, egyházában és a testvéri közösségben is. Nem magyarázta, hanem szó szerint élte az Örömhírt. Életének és közösségének szabályzata nem más, mint az Evangéliumból vett idézetek. Ferenc nem akart az evangéliumi magatartásnál egyebet, ez őrizte meg őt attól, hogy tabukat gyártson. Amily kevésbé törvénykönyv az Evangélium, oly kevésbé akart Ferenc testvérei számára paragrafus-könyvet hagyni. A törvény nem szükségképpen, de mégis gyakran útjában áll a Léleknek. Mert fölöslegesekek ott a szabályok, ahol az élő és a szent Lélek működik.⁶³

„A testvéri közössége a Szentháromságból ered. Szent Ferencnek a három isteni személlyel való kapcsolata és élménye fűzi össze a közösséget, melyet Isten ad neki. Az ember a szentháromságos Isten képmásaként, a szeretet közösségére és a nekünk ajánlékozott szeretet továbbadására meghívott lény. Az Úr, akihez az ember imádása szól, éppen az ember lényének legmélyén nyilatkoztatja ki önmagát, mint atyai, jegyesi, anyai és testvéri gyöngédséget. A Lélek műveli ezt a csodát.

Az atyaság értelmére és lényegére az Atya mutat rá: Ő az, aki mindent átad a szeretetben, feltétel nélkül. Az az ember, aki ad, az Atyaisten képe.

A fiúi mivolt Krisztusban teljeseedik ki: Ő az, aki mindent elfogad az Atyától, feltétel nélkül. Az az ember, aki az Atyától így fogad el, a Fiúisten képe.

A testvéri mivolt lényegét az Atyához tartó Krisztusnak és az embernek a kapcsolata mintázza. Az az ember, aki Krisztus nyomdokán jár, Krisztus képe, s az Atya gyermeke, embertársának és Krisztusnak testvére. Testvéri mivoltunk tehát nem csupán a többi emberhez való tartozás érzése, hanem az a meggyőződés, hogy mindnyájan „Istenből születünk”. (Jn 1,13)

A ferences család által az egyháznak adott legértékesebb adomány az élő ember személyének, az individuumnak és az egyedinek a megbecsülése, előnyben részesítése. Ezt az értékelést nem lehet kimutatni a statisztika adataival, bár szükség volna rá, mert ennek elsődleges fontossága van.

Ferenc az Evangéliumból érti meg az ember szabadságának a lényegét, és ezt a testvérekben is tiszteletben tartja. A közösségben mindenkinek, a legegyszerűbb testvérnek is lehetőséget ad, hogy a Regula keretein belül éljen a saját maga szabadságával, és szabadon megnyílván az Úr Lelkének, hagyja magát vezetni. Az egyén tisztelete azonban nem jelenti az egyénieskedés elfogadását, a személy tisztelete nem jelent személyi kultuszt. Ferenc ettől óva int.” Azt akarta, hogy Rendje ne csak a gazdagok és tanultak, hanem a szegények

63 Soós S. i. m. 23.

és tanulatlanok előtt is nyitva álljon. „Istennél nincs személyválogatás, és rendünk miniszter generálisa, tudniillik a Szentlélek Úristen szegény és egyszerű emberben is szállást vehet magának – mondta. Ezeket a szavakat a Regulába is bele akarta vetetni.”⁶⁴

Assisi Szent Ferenc az evangélium értékrendjében való gondolkodása, magatartása a szociális megújulás forrásaihoz vezet.

Reményben nevelni: olyan értékrendben bemutatott élet, amelynek nem csupán gyökerei az időn és téren túli mélységekből táplálkoznak, hanem ágai is túl nyúlnak, gazdagon teremnek gyümölcsöt jelen időben és térben és messze, végtelenül messze azon túl.⁶⁵

2. Don Bosco: légy jelen, hogy reményt nyújthass

A második nevelési eljárás a „szalézi nevelés” címen sokak számára ismert módszer. „A nevelő vegyen részt növendékei egész életében”- tanácsolja *Don Bosco*. Nevelése reményt keltett növendékeiben, mert nem az elkövetett hibákra, az elmulasztott lehetőségekre koncentrált, hanem a gyermekek személyére, akik előtte álltak.

– *A nevelő atyaként éljen a növendékek között, tegye lehetetlenné, hogy a gyermek vétkezzék, amíg meg nem nevelődik.* A gyakran használt megtartó módszerrel szemben megelőző módszert alkalmaz, lényegében úgy, ahogyan a modern orvos a higiénit.

– *Nem fenyeget, nem épít a félelemre, hanem a szerető éberség módszerét alkalmazza.* Felajánlja a gyermek gyöngeségével szemben az ő erejét. Ezzel összetöri azt a korlátot, amely a növendéket és a nevelőt elválasztja, anélkül, hogy tekintélyéből veszítene. A gyermek elsajátítja, hogy a saját erejét, hatalmat nem mások ellen, hanem másokért használja. A félelem helyett reményt kelt: nem csupán másokon, hanem magadon is képes vagy úrrá lenni. A sikerélmény, mely a növekedéshez, a kihívások vállalásához elengedhetetlen mindannyiunk életében, nem mások fölé kerülésben, megálázásban jelenik meg, hanem abban a felismerésben, hogy képes vagyok valami többet, szebbet, teljesebb értéket adni másoknak. Szükségük van rá és én is több vagyok általuk. A személyiség ebben a termékeny kölcsönösségben fejlődik.

– *Konfliktuskezelő módszerének lényege: kiemeli a civakodót azzal, hogy valamilyen feladattal bízta meg, és a helyére áll a játékban.* Ezzel a kirekesztés, alkalmatlanná nyilvánítás helyett a részvétel más, termékeny lehetőségéhez juttatja a gyermeket. A kapcsolatot nehezen találókat pedig azzal vonja be a játékba, hogy fáradságra hivatkozva átadja nekik a helyét.

64 LECLERC, Éloi: Assisi Szent Ferenc, Agapé, Szeged, 1993, 72 S. Bonaventura: Legenda Maior 4. Soós S. i. m. 34–35.

65 St. Francis and Christian-Muslim Relations. Interview With Lawrence CUNNINGHAM of Notre Dame <http://www.catholic.org/featured/headline.php?ID=3160> 2009. 10. 31

Don Bosco szociális nevelése elsősorban a gondoskodás volt. Azonban nevelése nem szájalomra, hanem hitre épült, amely abban a cselekvő reményben jutott kifejezésre, amellyel egyetlen hozzá kerülő gyermeket nem tartott elveszettnek. A kilátástalan erkölcsi kátyú szociális helyzetfelszámolását mindenképp előtte a neveltjeiben kellett kezdeni. Felszította a belső igényt a teljesebb élet felé. Tudta, hogy a megszokottság és a szociális közeg (anyagi és erkölcsi nyomor, ahol a gyermekek éltek, „nevelődtek”) olyan erős, hogy csak isteni kegyelemmel lehet legyőzni. Istenhez nem vigasztalásként, pótlékként, hanem „társként” vezeti őket. Kapcsolat indul el, amelyben – mint egy titkos szövetség – abszolút biztos a Te hűsége, akihez legmélyebb kudarcainkból is visszatérhetünk. Nevelési elveinek éppen a reményt éltető és alakító nevelési eljárását így foglalhatjuk össze: úgy vezetni vissza az embert önmaga valóságához, hogy kedvet (bátorítást), erőt (példát) adunk hozzá. Értékesnek tapasztalja meg önmagát, mert a *jóság nem abban áll, hogy nem hibázunk, hanem abban, hogy javulni akarunk.*

Ebben a nevelésben az önmaga realitásának (helyes énkép) felfogása döntő jelentőségű. Don Bosco sajátos utat választott: a rendszeres gyónást, amely a reményben való megújulás gyakorlata volt. Nem azt akarta elérni, hogy a gyerekek folyton a bűntől rettegjenek, hanem érzékennyé tenni az igazság iránt. A lelkiismeret alakítása emberré növekedésünk súlyos követelménye. Újra visszatérünk eredeti kérdésünkhöz: milyen emberképet akarunk felépíteni? A keresztény emberkép, amelynek modellje Jézus Krisztus, folytonos növekedésre szólít. A remény kibontakozása csak akkor várható, ha megtanuljuk önmagunk valóságát. Ez az emberség nem szégyell a saját felelősségéről gondolkodni. Nem a csillagok állásában akarja megérteni hivatását, hanem egy személyes meghívásban. Erre személyes választ adva kerül közelebb reménye megvalósulásához.

A bibliai Teremtéstörténet szerint Isten külön áldást ad az embernek: „szaporodjatok... és hajtsátok uralmatok alá a földet!” Vagyis nem pusztán ösztönöket olt az emberbe, mint a többi élőlénybe, hanem megszólítja az emberiséget, értelmes feladatot tűz elé, azt várja tőle, hogy saját elhatározásából fogadja ezt el, teljesítse, és legyen boldog általa. A Paradicsom-elbeszélés tilalomról is ír, amellyel Isten próbára tette az embert. A Biblia szerint az első emberpár megszegte Isten tilalmát, és ez az első bűn kihat az egész emberiség sorsára, mai helyzetére is. Isten kiutasította az embert a Paradicsomból, de szeretetét nem vonta meg tőle. Mindenesetre olyan körülmények közé került az emberiség, amelyben az Istennel való kapcsolata elsötétült, a világban, egymással való kapcsolatainkban, önmagunkban is nehezebben igazodunk el. Minden mélyebb árnyékot vet azóta. Vigyázva kell élnünk, fegyelmezetten, hordozva önmagunk és egymás terhét. Ez azonban nem jelenti azt, hogy nem volnának igazi, értékes örömeink, vagy hogy ezek csak mások rovására kicsikart, lopott örömök volnának. Épp ellenkezőleg. Ebben a Paradicsomon kívüli világban megteremnek azok az örömök, amelyeket a kölcsönös

felelősségtudat, a szeretet ad. Például az egymásért vállalt áldozat öröme. Az öröm, amely nem hódítás, hanem ajándék.

Mindenesetre a keresztyén emberképben fontos szerepet játszik a bűnről, emberi létünk kockázatairól szóló meggyőződés. Az embert *szabad* és szabad döntéseiért *felelős* lénynek tekintjük. Számon tartjuk azokat a tényezőket, amelyek ezt a szabadságot megkötik, döntéseinket befolyásolják, felelősségünket csökkentik. Könnyen lehetséges, hogy egy-egy döntésünkért kisebb felelősség terhel, mint akár magunk is gondolnánk, bár az sem lehetetlen, hogy némelykor önmagunkat áltatjuk azzal, hogy nincsenek alternatíváink. Egész életünkért, kapcsolataink alapvető megválasztásáért mégis bizonyára felelősek vagyunk. Isten egyszer ítéletet mond fölöttünk, s akkor nemcsak a hatalma előtt hajlunk meg, hanem elismerjük, hogy igaza van.

A bennünk élő – és a kultúrával fejlődő, tisztuló – felelősségtudat annak a jele, hogy szabadon választunk jó és rossz között, de hogy mi a jó és mi a rossz, azt nem mi döntjük el. Nem is szempont kérdése ez, a jó és a rossz megkülönböztetését most nem viszonylagos, hanem abszolút értelemben használjuk. Az erkölcsi törvény, értékrend mégcsak nem is a társadalom közmegegyezése, bár fölismerésében, értelmezésében nélkülözhetetlen szerepe van a társadalomnak.⁶⁶

A fenti, kissé hosszú idézettel az itt tárgyalt pedagógia kulcspontját kívántam megvilágítani. Don Bosco világossá tette a neveltjei számára: sem ők, sem helyzetük nem reménytelen, ha nem önmagukat, helyzetüket teszik meg végső mércének. Isten szeretete a mérce és a forrás: egyéni és közösségi téren egyaránt. Ez az első lépés: a hitből fakadó erkölcsi *lelkiismeret formálása*. Erre épül a *nevelői munka, amely a nevelő és növendék közös tevékenysége*.

Don Bosco amikor házainak szabályzatát készítette, gondosan tanulmányozta más intézetek munkáját. Füzetet tartott magánál, melybe állandóan feljegyezte sikertelen próbálkozásait, hibáit. Ez a tanulékonyság, befogadó készség párosult a személyes elhivatottság tudatával.

Pedagógiai újdonságnak tekinthető Don Bosco érzelmi nevelésre fordított figyelme (bizalom, barátság, kapcsolatteremtő képesség, stb.). Az *érzelmek nevelésbeli meghatározó szerepét* (és az érzelmi intelligenciát) csak jóval később veszi figyelembe a modern neveléstudomány. Sok történet és feljegyzés említi Don Bosco háttérből irányító módszerét, mellyel indirekt módon ügyelt neveltjeinek tevékenységére. A félrehúzódo gyermeket játékba vonta, majd a sikeres akció után újra háttérbe vonult. Máskor kis barátait kézen fogva végigtáncolta az iskolát azért, hogy minden rejtett zugot ellenőrizhessen. Az *indi-*

⁶⁶ JELENITS István: Keresztyén emberkép http://szepi.hu/irodalom/kedvenc/kc_039.html Hagyomány és megújulás a magyar oktatásban. Neveléstörténeti Füzetek 19. OPKM, Budapest, 2002, 69–74.)

rekt nevelési metodikát szinte valamennyi későbbi reformpedagógia a legfontosabb nevelő módszerek közé sorolja. Don Bosco pedagógiai öröksége egyetemes neveléstörténeti, élő pedagógiai és nem utolsósorban humanisztikus érték. Ez a pedagógiai koncepció sok olyan elemet tartalmaz, mely a mai általános pedagógiai gyakorlatban is alkalmazható. Ilyen például a bizalomra épülő, szeretettel irányított nevelés, az öröm és a vidámság légkörében működő és kiteljesedő emberalakító program. A játékközpontú pedagógia, a gyermek szabad megnyilatkozási lehetősége, tevékenységének szabadsága olyan elemek, melyek a legújabb nevelési elképzelésekben is központi helyet kapnak. A Don Bosco egyedülálló pedagógiai-teológiai szintézise, nevelési reformja és e koncepció másfél évszázados sikere jogosan emeli őt a pedagógiatörténet nagyjainak sorába.⁶⁷

Az a pedagógia, amelyet a fenti két példában látunk, a hitre épül, belőle él és vele cselekszik. Nincs benne hátsó szándék, sem elodázott felelősség. A remény pedagógiája és a szociális nevelés abban a közösségben bontakozik ki, amely a teljességre nyit. Ahogy egy francia pedagógus összegzi Don Bosco példáján ezt a nevelést:

Hinni a fiatalban, ahogyan Isten hisz benne.

Remélni a fiatallal, ahogyan Isten remél vele.

Szeretni a fiatalat, ahogyan Isten szereti őt.⁶⁸

ÖSSZEFOGLALVA

A reményre nevelés a szociális nevelés feltétele. A remény nem vágyakozás a „jobb napokra”, hanem cselekvés a jelenben a holnapért, miközben becsülettel vállaljuk a tegnapi kudarcokat és sikereket, amelyekből tanultunk, megerősödünk. Az elkötelezett nevelés ebben a valóságban él. Nem csupán elvárásait, hanem kötelezettségeit is számon tartja. A remény és a szociális érzék folytonosan fejlődik, tisztul. Ez a növekedés feszültséggel jár és annak a súlyos feladatnak a hordozója, amely a nevelésben elengedhetetlen: egyértelmű értékrendet építünk. A keresztény szeretet nem jóváhagyása bármilyen magatartásnak, hanem az igazságban való cselekvés következetes megnyilvánulása mindenki iránt.

A kereszténység, és így a keresztény nevelés lényege nem az elkerülés, a „nem-tevés”, hanem éppen az aktív, cselekvő életre nevelés. Az önvizsgálat és az értékelés

67 PÁLVÖLGYI Ferenc: Don Bosco öröksége. *Mester és Tanítvány*, 2005. január, p. 117–126 http://mesterestany.btk.ppke.hu/5_szam/MT5_117_126_Palvolgyi%20Ferenc.pdf 2009. 11. 01.

68 PETITCLERC, Jean-Marie sdb: *L'educateur, un semeur d'esperance dans une société en perte de confiance* http://mesterestany.btk.ppke.hu/5_szam/MT5_117_126_Palvolgyi%20Ferenc.pdf 2009. 10. 21.

alapja éppen a *mit tettem gondolatban, szóban, cselekedetben, ill. mit mulasztottam el*. A szeretet parancsa a nevelésben nem valamiféle „laissez faire” nevelési elvet jelent.⁶⁹ Sokkal inkább azt jelenti, hogy a gyermek, az ifjú érdekét tartja szem előtt, s nem annak szimpátiája megnyerését. Ennek szerves része a követelménytámasztás, az eredmények elismerése, a cselekedetek következményeivel való szembesítés (jutalmazás, a tudatos vétés esetén a büntetés). Ennek a nevelésnek karakterisztikus jellemzője a közösségi nevelés. A közösségi nevelés elve a keresztény nevelésben lényegében úgy fogalmazható meg, hogy *közösségben, a közösség által, a közösségért, egyéni felelősséggel*. Az utóbbinak a hangsúlyozása egyúttal markáns megkülönböztető jegy is attól a gyakorlattól, amelyben a „kollektíva bársonyfüggönye” mögött eltűnik az egyéni felelősség. A keresztény erkölcsben, a nevelésben is kitüntető szerepe van az alap-közösségnek, a *családnak*, a családi és a családi életre nevelésnek, a családok gondozásának, a családlátogatásnak. Elengedhetetlenül fontos a keresztény nevelésben a nevelői hitelesség, példa, példaadás, példakép, különösen az erkölcsi nevelés vonatkozásában. Azt az eljárást nem nevezhetjük nevelésnek, vagy legalábbis hiteles nevelésnek, ahol csak *szópedagógia* van, vagyis nincsen összhang a nevelő szavai és személyes életvitele között. Éppen a cselekvésre irányultságból eredően további jellemzője a keresztény nevelésnek az *akaratnevelés*, a *jellemnevelés*, mivel ezek a feltételei a hit és erkölcs szerinti cselekvésnek.⁷⁰

Ahogy Weöres Sándor mondja: „*érzelgősség*” csapdájában vagyunk, amelyet szeretetnek, boldogságnak neveznek:

Egyik irányban szeretni csak úgy tud, hogy a másik irányban gyűlölködik, vonzalma nyállal ken, gyűlölete köpköd. Állandó mértéke nincs, önmaga kavargó formátlanságához mér mindent; amerre fordul, jó nem fakad belőle.

A jelenkor legveszélyesebb ördög-nászja: Érzelműség úrnő és Propaganda úr egybekelése. Bármilyen képtelenséget akar a propaganda elfogadtatni, úgy alakítja, hogy a tömeg érzelműségéből kiváltsa egyfelé a meghatódást, másfelé a fölháborodást és nyert ügye van.

Az érzelműség kétfejű nőtény: egyik feje édesen mosolyog és mohón csókolgat, másik feje könnyeket ont, harap és piszkolódik. Csókolgató fejét immár majdnem mindenki összecseréli a jósággal, szeretettel, erkölccsel, családiassággal, ízléssel, eszményi lelkiülettel, harapós fejét pedig a joggal, törvénnel, megtorlással, igazsággal.

⁶⁹ Elhibázott kegyeskedés, „jókodás”: hagyjuk rá a gyermekre, majd felnőtt és megtanulja... stb. Ez nem a személyiség tisztelete, hanem a felnőtt részéről felelőtlenység. Felnőtt szereppel terheli a gyermeket: úgy tekinti, mintha képes volna teljes mértékben felfogni tettei (mulasztása) jelentését.

⁷⁰ V. ö. http://human.kando.hu/pedlex/lexicon/K5.xml/kereszténykeresztény_nevelés2.html

*Korunk betegsége, a lelki talajtalanság és általános összezavarodás, innen ered: a kétféjű bestia mosolyából és könnyzacskóiból. Többet ártott, mint akármelyik szenvedély: a józan emberi mértéket összezavarta.*⁷¹

A remény keresztény értelmezésben mindig az Igazságban gyökerezik, aki Személy és nem ideológia: Isten. Ez a várakozás olyan cselekvést motivál, amely az embert nem idegeníti el önmaga valóságától, sem attól a közösségtől, amelyben él. A kapott „használati utasítás” értelmében „uralma alá hajtja a világot” – a szó legnemesebb értelmében. Uralma alá hajtja: gondozza, felelősséggel őrzi és gazdagítja; másokkal együtt használja és nem szolgálja. Örül ennek a világnak, de reménye túl mutat mindazon, ami látható.

A kételkedés, reményvesztettség divat-betegséggé nőtte ki magát. Az ember reménytelenségének alapja: igazságot akart, de csak törvényt szolgáltatott. De nem legyőzhetetlen ez a kór. Erről szól az az üzenet, amelyet Jézus Krisztus Örömhíre hordoz. „Az Istennel megélt családiasság visszaadja nekünk a látást: és ha élünk vele, tanúskodik Isten igazságáról. Pascal látszólag szkeptikus jó tanácsa, amit agnosztikus barátjának adott, igaz: a hit ostobaságával indulj el és el fogsz jutni a megismerésre. Ez az ostobaság bölcsesség: az igazság útja.”⁷²

Az iménti sorok írója – Josph Ratzinger – néhány évvel később mint XVI. Benedek pápa írja a következőket: „A remény bátorítja az észet, a remény ad erőt az akarat kormányzásához. A remény már a hitben jelen van, sőt a hit ösztönzi. A reményből táplálkozik a szeretet az igazságban, ugyanakkor a remény meg is jeleníti ezt. A remény Isten abszolút ingyenes ajándéka úgy tör fel életünkbe, mint ami nem jár nekünk, s mint ami túlszárnyalja az igazságosság minden törvényét. Az ajándék – önnön természete okán – túlrad az érdemen, törvénye éppen a túlradás. A remény az első hely a lelkünkben, mert ez Isten bennünk való jelenlétének és velünk kapcsolatos várakozásának jele”⁷³

Reményre nevelni nem csupán annyi, mint elhítenni az új generációkkal, hogy „vanak kilátásai”, vagy, hogy „majd jobb lesz” (csak győzzétek kívánni). Ez cinizmus és felelőtlenség lenne. A remény a hitben való cselekvést indítja el. Csak akkor lesz valósággá, ha legyőzve „ősbizalmatlanságunkat” merünk lépni. Mint a hagyomány szerint a választott nép. Addig nem nyílt meg előttük a Jordán vize, míg a papok rá nem tették lábukat a hullámokra. (v. ö. Józ 3, 13–16). Ez a reményben való lépés a szociális magatartásban, a másokkal megélt közösségben nyer hitelt, újabb erőt a további lépésekhez.

Prof. Dr. Sávai János PhD (GFHF)

71 WEÖRES Sándor: Az érzelgésről. *A teljesség felé* Tericum K. Budapest, 1995, 44–45.

72 RATZINGER, Joseph: *Benedek Európája a kultúrák válságában* SzIT Budapest, 2005, 115.

73 CARITAS IN VERITATE III. 34.

A SZOCIÁLIS JOGOK PERSPEKTÍVÁI AXXI. SZÁZAD ELEJÉN¹

I. A FENNTARTHATÓ FEJLŐDÉS ÉS A SZEGÉNYSÉG

A fenntartható fejlődés a társadalmi haladás – méltányos életkörülmények, szociális jólét – elérése, megtartása érdekében a gazdasági fejlődés biztosítását és a környezeti feltételek megőrzését jelenti a Magyar UNESCO Bizottság által közzétett meghatározás értelmében. „A méltányos életkörülmények, a megfelelő életminőség, jólét biztosítását kifejező célkitűzés mindenkire – a jövő nemzedékeire is – vonatkozik. A fenntartható fejlődés tehát elismeri és céljának tekinti az egymást követő nemzedékek megfelelő életminőséghez való egyenlő jogának biztosítását, s az ezzel összefüggésben álló kötelességek teljesítését. A fenntartható fejlődés a tágran értelmezett életminőség javulását szolgálja, ezért a szociális jólét elérését, megtartását elősegítő gazdasági fejlődéssel együtt kell érvényesülnie a szociális igazságosságnak és az esélyegyenlőségnek, valamint a természeti erőforrásokkal való fenntartható gazdálkodásnak” – folytatódik az idézett dokumentum.²

Az életminőség fogalmi elemeit a hivatkozott dokumentum példálódzva sorolja fel, mégpedig akként, ahogy azok magukban foglalják az egészséget, a teljes testi, lelki és szociális jólétet, és ehhez kapcsolódóan az anyagi jólétet, az egészséges környezeti feltételeket, a demokratikus jogokat, a biztonságot, a mindenki számára elérhető oktatást.

Az UNESCO az évtized nyolc témája közé sorolja a szegénység legyőzésének kérdését.³ Az ezzel kapcsolatos dokumentum szerint a szegénység legyőzése az a vezérelv, amely az Ezredfordulós Fejlesztési Célok keretében irányítja a nemzetközi fejlesztési

1 A Magyar Tudomány Ünnepe 2009 eseménysorozat keretében „A pedagógia reménye – a remény pedagógiája” címmel 2009. november 20-án a Gál Ferenc Hittudományi Főiskolán tartott konferencián elhangzott előadás bővített változata.

2 Forrás: http://www.unesco.hu/index.php?type=node&id=131&print_view=true

3 Forrás: http://portal.unesco.org/education/en/ev.phpURL_ID=27548&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html

törekvéseket. A fenntarthatóság szempontjából a gazdasági elemek legfontosabbika a szegénység csökkentése, míg a gazdasági megfontolások kulcsfontosságúak, de csak az egyik tényezőt jelentik, nem pedig az átfogó célt.

Az UNESCO dokumentumaiban tehát a fenntartható fejlődés alapfeltételeként jelenik meg a szegénység legyőzése. Ebből adódik az az egyszerű következtetés, hogy a szegénység legyőzése nélkül nem fejlődhet a világ. De hogyan is állunk a szociális jogok⁴ megítélésével, amelyek a gazdasági fejlődés zálogaként megjelenő szegénység problémájának

4 Az emberi jogok csoportosításának csupán értelmezést könnyítő szerepe lehet, de nem eredményezhet fontossági sorrendet. Sőt, egyes emberi jogok besorolhatók akár több csoportba is, ami éppen azt támasztja alá, hogy az emberi jogok oszthatatlan egységet képeznek, és kölcsönösen kiegészítik egymást. Valójában nem annak a vizsgálódásnak van értelme, hogy milyen különbségek fedezhetők fel e jogok tartalma között, hanem, hogy milyen kapcsolatban állnak egymással. Nézetem szerint például az oktatáshoz, tanuláshoz való jog az alábbi összefüggések miatt egyaránt besorolható a szociális és a kulturális jogok közé is. A szociális jogok közé ma már egyre többen sorolják be azokat a jogokat is, amelyek a gazdasági egyenlőtlenségből eredő negatív hatásokat kívánják ellensúlyozni, csökkenteni. E jogok tehát akkor jutnak jelentőséghez az egyén életében, ha önhibáján kívül nem képes gondoskodni arról, hogy emberhez méltó életet tudjon élni. Az önhibán kívül eső okok azonban többfélék lehetnek, így például életkortól (mint amilyen a gyermekkor vagy az időskor), egészségi állapottól függők (mint amilyen a betegség, baleset okozta egészségromlás, vagy a fogyatékoság), de eredhet a gazdasági nehézségek miatt a munkalehetőség elvesztéséből (munkanélküliség), vagy bekövetkezhet olyan helyzet miatt, amely a társadalom számára a fennmaradása érdekében kiemelkedő értéket képvisel, és ezért társadalmi védelemre szorul (mint amilyen a gyermekneveléssel, a családalapítással járó többletterhek vállalása). Ha a kulturális jogok mibenlétét szeretnénk megragadni, akkor széles értelemben véve ide tartozik a gondolatnyilvánítás szabadságát jelentő összes jog, vagyis a véleménynyilvánítás minden formája, amellet, hogy a kulturális jogok szorosabb értelmezés szerint a tudomány és a művészet szabad gyakorlását, a történelmileg kialakult szellemi értékek védelmét, valamint mindezen értékek eredményeiből való részesedés lehetőségét foglalják magukban. A kulturális jogok persze nemcsak az önhibájukon kívül rászorulttá váló egyéneket, hanem minden embert megilletnek, vagyis azokat a személyeket is, akik szociálisan megfelelő helyzetben vannak, sőt esetleg kivételesen jó anyagi körülmények között élnek. Mégis, a tanuláshoz való jogot is magában foglaló oktatáshoz való jog ad lehetőséget arra, hogy az egyén megszerezze azt a tudást, és kialakulhassanak benne azok a képességek, amelyek lehetővé teszik számára az öngondoskodáshoz, valamint a másokról való gondoskodáshoz szükséges munkavállalást, a munkaerő-piacon való folyamatos és eredményes részvételt.

A Magyarországon a többségi felfogás az oktatáshoz, illetve a tanuláshoz való jogot a művelődéshez való jog részjogának tekinti, és az 1949. évi XX. törvénnyel kihirdetett, azóta többször, a rendszerváltás miatt jelentősebben az 1989. évi XXXI. törvénnyel módosított magyar Alkotmányban is az oktatáshoz való jog a művelődéshez való jog elemeként jelenik meg (70/F. §).

Az oktatás nagy kézikönyvében azonban Szüdi János a művelődéshez való jogot már akként definiálja, hogy ez a jog a legáltalánosabb értelemben magában foglalja az egyénnek azt a jogát, hogy megismerje a számára szükséges információkat, hozzájusson a boldogulásához szükséges ismeretekhez, felkészüljön az életkezdesre, szükség esetén életpályájának módosítására. Magában foglalja továbbá az államnak azt a kötelezettségét, hogy megteremtse a szervezeti, jogi, gazdasági feltételeit a tanuláshoz való jog és kötelezettség lelkiismereti, vallási hovatartozástól független teljesítéséhez, illetőleg, hogy az oktatás útján csökkentse a hátrányos helyzetből adódó különbségeket. Szüdi János az oktatás céljaként a tárgyi ismeretek közlését és elsajátítását jelöli meg. A tanuláshoz való joggal kapcsolatban pedig az állam kötelezettségét emeli ki arra vonatkozóan, hogy megteremtse a tanuláshoz való jog szervezeti, jogi, gazdasági feltételeit, de ugyanakkor

kezelésére szolgálnak? A bevezetésből adódó feltételezéssel ellentétben azt tapasztaljuk, hogy a szociális jogok emberi jogi jellege vitatott, a nemzetközi jogi dokumentumok létezése ellenére ma sem általánosan elfogadott, bár most már egyre többen értenek egyet abban, hogy a szociális jogok jelentősége nem marad el a mindannyiunk által nagyra értékelt polgári és politikai jogok jelentősége mögött.⁵

II. AZ ÚJFAJTA SZEGÉNYSÉG KIALAKULÁSA

Ki minősül szegénynek? Hétköznapi értelemben szegény az, akinek életszínvonala nem éri el az adott társadalomban általánosnak mondható szintet. A szegénység megítélése persze nem ilyen egyszerű, mivel az életszínvonal meghatározása sem az. Mindenesetre azokban a társadalmakban, ahol a szociális védelem kisközösségi, vagyis hagyományos lehetőségei meggyengültek, visszaszorultak, azt tapasztaljuk, hogy állami szerepvállalás nélkül nem küzdhető le a szegénység problémája.

Hogyan jutottunk idáig? Az ipari forradalom időszakában a termelés extenzív növelésében érdekelt gyáriparnak munkásokra volt szüksége, mégpedig nagy tömegben. Ezért az embereknek – beleértve a nőket és a gyermekeket is – tömegesen kellett munkássá válniuk, ami a korábbi nagycsaládi életközösségen és munkamegosztáson alapuló ellátási formák megszűnését vonta maga után. A gazdasági szükségszerűség nyomán megszületett az új ideológia: társadalmilag elismerhető „munkának”, tehát munkavégzésnek egyre inkább a más részére, pénzbeli ellenértékért, más szóval munkásként való munkavégzés minősült. Ezzel együtt a többi tevékenység – így a háztartásban, a családi gazdaságban végzett munka – egyre inkább elveszítette az értékét a társadalmi megítélés szempontjából.

A XX. század utolsó negyedében új problémák jelentkeztek a világ fejlett régióiban. Európában a második világháborút követő gazdasági fellendülés csak az 1970-es évek

emlékeztet az egyén kötelezettségére is, amely a tanulásban való részvételt jelenti {Lásd Az oktatás nagy kézikönyve (Szerk.: Szüdi János), Complex Kiadó Jogi és Üzleti Tartalomszolgáltató Kft., Budapest, 2006, 14-15.}.

Mivel nézetem szerint az oktatáshoz, a tanuláshoz való jog nemcsak az egyén személyiségének fejlesztését szolgálja, hanem a termelékeny munkavégzésnek, és ezzel együtt a szegénység legyőzésének is eszköze, ezért az oktatáshoz, a tanuláshoz való jog a szociálisan rászorultak számára egyúttal a szociális biztonság elérését célzó igényt is keletkeztet, amelynek kielégítéséről a szociális jogok biztosítása útján – az egész társadalmi közösség, vagyis a közjó érdekében – az államnak kell gondoskodnia.

A jelen tanulmányban ezért a szociális jogok fogalmát szélesebb értelemben használom, vagyis ide tartozó jognak tekintem az oktatáshoz, tanuláshoz való jogot is. (Megjegyzem, hogy a gazdasági, szociális és kulturális jogok összefoglaló elnevezése gyanánt is szokták használni a szociális jogok elnevezést.)

⁵ A szociális jogok emberi jogi jellegével kapcsolatos vitát illetően lásd például Halmai Gábor és Tóth Gábor Attila: Az emberi jogok rendszere in: Emberi jogok (Szerk.: Halmai Gábor és Tóth Gábor Attila), Osiris Kiadó, Budapest, 2008, 86-87., és Takács Albert: A szociális jogok, in: uo. 791-811.

közepéig tartott a világgazdasági folyamatok kedvezőtlen változásai miatt, míg ezt követően a nyugati országokban újra megjelent a munkanélküliség növekedéséből eredő szegénység, és azóta is fokozódó tendenciát mutat. A XX. század végén más, eddig nem ismert társadalmi hatásokkal járó új jelenséggel is szembesülnünk kellett. A technológiai fejlődés eredményeként megvalósult információtechnikai forradalom véget vetett a munkaigényes termelési folyamatoknak. Tömegesen szűntek meg a nehéz, vagy akár csak a könnyebb fizikai munkaerőt foglalkoztató munkalehetőségek. Bár ezzel megvalósult a régi álom, hogy az ember szabadulhat a fizikai erőlkifejtést igénylő munkavégzéstől, mégis mintha visszájára fordult volna a forgatókönyv: nemcsak azok kerülnek a munkanélküliek egyre növekvő táborába, akik csupán lusták, vagy betegségük, fogyatékoságuk miatt nem találnak állapotuknak megfelelő munkát, hanem a dolgozni vágyó, egészséges emberek is. Sok esetben a korábban jól hasznosult szakmai végzettséggel rendelkezőkkel is egyre gyakrabban fordul ez elő. A munkanélküliség mellett – a szegénységet eredményező és azt konzerváló ördögi kör elemeiként – egy sor egyéb probléma is megjelent, mint a széteső családok, az elöregedő népegykelet, az individualizálódás, az utóbbival szorosán együtt járó elmagányosodás, a káros szenvedélyek fokozódása, különösen a kábítószer fogyasztás növekedése, stb.

Napjainkban egyre növekszik azoknak a száma, akiknek az információtechnikai forradalom egyébként áldásos hatásai nem azzal a következménnyel járnak, hogy megszabadulhatnak a fárasztó, időigényes fizikai munkavégzéstől, és helyette kényelmesebb, kisebb elfoglaltságot eredményező munkát végezhetnek, és más szempontból is tartalmasabb életet élhetnek, hanem az elszegényedés, az ezzel járó társadalmi kirekesztődés vár rájuk. Emellett az új probléma mellett továbbra is jelen vannak az olyan hagyományos jellegű szociális gondok, mint az életkori adottságokból (gyermekkor, öregkor), a betegség, baleset, fogyatékoság miatti munkaképtelenségből eredő megélhetési zavarok. A szociális biztonságot érintő problémák halmozódása fókuszba állította a szociális jogok kérdését.

III. A SZOCIÁLIS JOGOK JELLEGE

A jog szerepe a társadalmi életviszonyok elrendezése.⁶ A szociális jellegű jogi normák funkciója pedig az, hogy a megfelelő feltételekkel nem rendelkező egyén számára a társadalmi szolidaritás elve alapján olyan ellátáshoz való hozzájutás lehetőségét biztosítsa, amely lehetővé teszi a szociális biztonság elérése, megőrzése, az egyenlőtlen gazdasági pozícióból eredő hátrányok leküzdése folytán az emberhez méltó életet.

⁶ Lásd erről bővebben Szigeti Andrea: A jog fogalmi meghatározásának problémái in: uő. Tanulmányok a jogi alapismeretek köréből, Szent István Társulat, Bp., 2008, 7–26.

Az emberi jogok csoportosítására a jogtudomány többféle osztályozási módszert dolgozott ki. Az egyéni, vagy kollektív jelleg szerinti osztályozás azon alapul, hogy e jogokból az egyén mások részvétele nélkül is részesülhet, vagy csupán egy csoport tagjaként juthat hozzá (értelemszerű, hogy például a gyülekezési, vagy a sztrájk jogot az egyén egyedül nem tudja gyakorolni). Az emberi jogokat szokás pozitív vagy negatív jellegű jogokra bontani aszerint, hogy az államtól milyen jellegű magatartás szükséges annak érdekében, hogy az egyén részesedhessen e jogokból. Ennek megfelelően a negatív jogok csoportjába azok az emberi jogok kerülnek, amelyek passzív, tartózkodó állami magatartás esetén is megvalósulnak, míg a pozitív jogok esetében aktív, rendszerint költség-ráfordítással járó állami magatartásra van szükség. E felosztási elv szerint – sztereotip módon – a szociális jogokat a pozitív jellegű jogok, vagyis az aktív állami magatartást igénylő jogok csoportjába szokták besorolni. Ennélfogva a negatív jogokat általában olcsóbbnak tartják az állami beavatkozás szükségtelensége miatt. (A költségcentrikus szemléletben keresendő egyébként annak a vitának a forrása, amely a szociális jogok emberi jogi jellege körül manapság zajlik.)

Az osztályozási módszerek közül leggyakrabban az emberi jogok generációkba sorolásával találkozhatunk. E módszer a kivívás sorrendjén alapul, vagyis történelmi korszakok szerint haladva annak tulajdonít jelentőséget, hogy a változó társadalmi-gazdasági körülmények kihívásai függvényében az emberek mikor ébredtek rá e jogokban való részesedés nélkülözhetetlen jellegére, és indultak el a jogérvényesítés megvalósításának rögzös útján.⁷ Eszerint első generációs emberi jogoknak a polgári forradalmak követeléseiben első helyen szereplő polgári és politikai jogok minősülnek (az élethez, az emberi méltósághoz, a személyi szabadsághoz, a gondolat, a lelkiismeret, valamint a vallás

7 Megjegyzés: Halmai Gábor és Tóth Gábor Attila *Az emberi jogok rendszere* {in: *Emberi jogok* (Szerk.: Halmai Gábor és Tóth Gábor Attila), Osiris Kiadó, Budapest, 2008, 81–90.} című tanulmányban az emberi jogok generációk szerinti csoportosításának ismervét a „keletkezéstörténet” szöfordulattal fejezi ki. Álláspontom szerint helyesebb az emberi jogok kivívásának sorrendjéről beszélni, mivel az emberi jogokat az különbözteti meg az egyéb jogoktól, hogy ezek a jogok attól függetlenül léteznek, hogy azokat a fennálló államhatalom elismeri. Érvényesítésükhöz azonban általában szükség van az állam szerepvállalására, tehát közreműködésére, ami miatt e jogok gyakorlásához szükség van az állami elismerésre. Tapasztalati tény, hogy adott történelmi-társadalmi korszakban az egyik államhatalom elismeri ezeket a jogokat, míg a másik nem. Ettől a körülménytől azonban az emberi jogok még emberi jogok maradnak, de e jogokhoz nem jutnak hozzá azok, akik olyan államban élnek, amely nem hajlandó e jogok elismerésére, a gyakorlásukhoz szükséges közreműködésre. Az emberi jogok az emberi létezés részének minősülnek, vagyis egyidősek az emberiséggel. Abban azonban lényeges különbségek mutatkoznak, hogy az emberi jogok érvényesítéséért végzett folyamatos küzdelem eredményeként a világ államában és mikor sikerül(t) érvényt szerezni e jogoknak, pontosabban az egységes és oszthatatlan emberi jogok közül melyeknek és mikor lehet(ett) éppen érvényt szerezni. (Az emberi jogok természetének eltérő megítélése egyébként attól függ, hogy természetjogi, vagy jogpozitivistá felfogásból közelítjük meg a kérdést. Lásd például Sári János: *Alapjogok*, Osiris Kiadó, Budapest, 2000, 21.)

szabadságához, a véleménynyilvánításhoz, az egyesüléshez való jogok). Az ipari forradalmat követő időszakban azonban – az egyre növekvő gazdasági kiszolgáltatottság miatt – előtérbe került azoknak a jogoknak a kérdése, amelyek a hátrányos gazdasági helyzetben lévő egyének számára az emberi méltósággal összefüggésben, a társadalmi igazságosság elve alapján biztosítják a megélhetést. (A harmadik generációs emberi jogoknak pedig azok a jogok minősülnek, amelyek kollektív jelleggel illetik meg az emberek közösségét, amely miatt megvalósulásukhoz akár több állam pozitív összefogására is szükség lehet. Ilyen jogok például az egészséges környezethez, a békéhez való jog, de ide sorolható a népek politikai, gazdasági, szociális és kulturális önrendelkezéséhez való joga, vagy a gazdasági és szociális fejlődéshez való jog, az emberiség közös örökségéből való részesedés joga.)

A polgári és politikai jogok esetében – azok negatív, az államhatalomtól csupán tartózkodást igénylő jellegük miatt – a „hagyjátok, hadd csinálják” elv, vagyis a be nem avatkozás elvét hirdető politika általában a kívánt eredménnyel jár.⁸ Ez azonban már nem mondható el a gazdasági, szociális és kulturális jogokról, hanem azt tapasztaljuk, hogy többnyire szükség van az államhatalom tevőleges magatartása is.⁹ (A harmadik generációs jogok esetében pedig már nemzetközi méretű összefogás kell.)

Az emberi jogok olyan társadalmi életviszonyokra vonatkoznak, amelyek az emberi mivolttal közvetlen kapcsolatban állnak. E definícióból az következik, hogy az emberi jogok egységes egészet képeznek, közöttük fontossági sorrendet nem lehet, és nem is kell felállítani, hiszen osztályozni mindig csak valamilyen szempont szerint lehetséges, a szempontok szerinti válogatás pedig magában rejti a szelekció veszélyét, amely odavezethet, hogy valamely emberi jog figyelmen kívül marad.¹⁰

8 Vö. Weston, „Human Rights”, *Human Rights Quarterly*, 1984, Volume: 6, No. 3, 265.

9 Weller Mónika a *Gazdasági és szociális jogok Európában* című tanulmányban rámutat arra, hogy a nemzetközi emberi jogi szervezetek gyakorlata nyomán mára egyértelművé vált, hogy az államok a polgári és politikai jogok biztosítása terén is rendelkeznek pozitív kötelezettségekkel, míg számos gazdasági, szociális és kulturális jog állami beavatkozás nélkül is megvalósul. Ennek megfelelően egyes esetekben a polgári és politikai jogokban való részesedés biztosítása meglehetősen költséges (ld. bírósági szervezet működtetése, választások lebonyolítása), a beavatkozást nem igénylő gazdasági, szociális és kulturális jogok (pl. szakszervezeti szabadság) pedig olcsóbbak (*Acta Humana* 1996. No. 22–23., 19–62.).

10 Az emberi jogok egységességét és oszthatatlanságát – egyéb nemzetközi jogi dokumentumok mellett – a Teheráni Kiáltvány is kimondja, amelyet a Nemzetközi Emberi Jogi Konferencia fogadott el 1968-ban, Iránban. A Kiáltvány leszögezte, hogy „az Emberi Jogok Egyetemes Nyilatkozata a világ népeinek közös egyetértését fejezi ki az emberiség nagy családjá minden tagjának elidegeníthetetlen és megszeghetetlen jogait illetően, és kötelezettséget ró a nemzetközi közösség tagjaira”. A konferencia megerősítette bizalmát a Nyilatkozatban kifejtett elvekben, és valamennyi népet és kormányt sürgette, hogy „kötelezzék el magukat (ezek mellett) az elvek mellett... és fokozzák erőfeszítéseiket annak érdekében, hogy valamennyi emberi lénynek a szabadságnak és méltóságnak megfelelő, valamint a fizikai, szellemi, szociális és lelki jóléthez

Az emberi jogok létezése, minden embert egyformán megillető jellege nem függ attól, hogy egy adott államhatalom ezeket a jogokat elismeri-e, vagy sem valamely történelmi korszakban, illetőleg azok közül aktuálisan melyiket ismeri el, vagy hajlandó-e biztosítani az egyébként elismert jogok érvényesülését. Sajnálatos tény azonban, hogy a szociális jogoknak feltétel nélkül érvényesülő emberi jogként való elismerése eddig még nem jutott el arra a szintre, amely a polgári és politikai jogok csoportjába sorolt emberi jogok esetében már elmondható. Ha az élethez, a személyi szabadsághoz, a gondolat és lelkiismereti szabadsághoz, vagy a véleménynyilvánításhoz való jogról esik szó, a többségi vélemény ma már az – és persze ez öröndetes változás –, hogy ezek a jogok feltétel nélkül megilletik az embert, elvitatásuk, vagy érvényesülésük megakadályozása ezért alapjaiban sérti az emberi jogok elismeréséhez fűződő érdekeinket. De arra már kevesebbet gondolunk, hogy a polgári és politikai jogok csoportjába sorolt emberi jogaink tényleges érvényesülése nem lehetséges a többi generációba sorolt emberi jogok, így például a szociális jogok megvalósulása nélkül. A szociális biztonság hiányából eredő problémák ugyanis visszahatnak polgári és politikai jogaink helyzetére. Ezért az emberi jogok egyes kategóriáiról nem gondolkozhatunk úgy, hogy a kivívásuk sorrendje, vagy az államhatalomtól elvárt magatartás jellege, vagy bármilyen más csoportosítási mód egyúttal alapot adhatna e jogok közötti rangsor felállítására is. Így például az elemi emberi szükségletek terén hiányt szenvedő egyén emberi méltósága is csorbát szenved, de még a létezése is veszélybe kerülhet, habár az élethez, az emberi méltósághoz való jog emberi jogi jellegét ma már senki sem vitatja, és ezeket a jogokat egységesen mindenki az első generációs emberi jogok közé sorolja.¹¹ Valójában csupán arról van szó, hogy valamely államhatalom aktuálisan teljesíteni akarja-e, vagy – az adott gazdasági helyzetre tekintettel – teljesíteni tudja-e az egyéneket megillető azon emberi jogokat is, amelyek érvényesüléséhez pozitív irányú, aktív állami magatartás szükséges.¹²

Tehát az emberi jogok bármilyen csoportosítása csupán a jobb megértést segítő szempont lehet, de nem eredményezhet kielégítési rangsort. Ezért az emberi jogok kérdése nem értelmezhető jogpozitivistá szemlélettel, hanem abból a természetjogi felfogásból

vezető életet biztosítsanak”. A Bécsi Kiáltvány (1993) 5. cikke úgyszintén megerősíti, hogy az emberi jogok egységesek és oszthatatlanok, egymással összefüggenek.

11 Vö. MacMillan, C. Michael, „Social versus Political Rights: A Distinction without a Difference?“, *Canadian Journal of Political Science*, 1986, Volume: 19, No. 2, 284.

12 A tárgyalt összefüggés, vagyis, hogy az emberi jogok oszthatatlanok, és kölcsönös összefüggésben állnak egymással, sőt az egyik generációhoz tartozó jogok gyakorlása elképzelhetetlen a másik generációhoz tartozó jogok gyakorlása nélkül, az ENSZ Közgyűlése által az 1966. 16-i ülészakán elfogadott Polgári és Politikai Jogok Nemzetközi Egyezségokmánya és a Gazdasági, Szociális és Kulturális Jogok Nemzetközi Egyezségokmánya preambulumaiból is megállapítható (Magyarországon a két egyezmény az 1976. évi 8. törvényerejű rendelettel és az 1976. évi 9. törvényerejű rendelettel került kihirdetésre).

kell kiindulni, hogy az emberi jogok olyan létező jogok, amelyek esetében csak a felismerés, vagy az érvényre jutás okozhat szubjektív jellegű problémát, de nem lehet kérdéses e jogok objektív emberi jogi jellege.

IV. A GAZDASÁGI, SZOCIÁLIS ÉS KULTURÁLIS JOGOK BIZOTTSÁGÁNAK ÉRTELMEZŐ MAGYARÁZATAI

A szociális jogok emberi jogi jellegét vitatók érveléseiben fő helyen szerepel az Egyesült Nemzetek Szervezete Közgyűlése XXI. ülészakán, 1966. december 16-án elfogadott Gazdasági, Szociális és Kulturális Jogok Nemzetközi Egyezségokmánya¹³ 2. cikkének 1. bekezdésében szereplő „fokozatos biztosítás” szövegfordulat.¹⁴ Az említett szövegfordulatot szembeállítják az Egyesült Nemzetek Szervezete ugyanazon ülészakán elfogadott Polgári és Politikai Jogok Nemzetközi Egyezségokmányában¹⁵ rögzített jogokra vonatkozó azonnali biztosítás kötelezettségével.

E tanulmány kereteit meghaladná a Gazdasági, Szociális és Kulturális Jogok Nemzetközi Egyezségokmánya idézett szövegfordulatának értelmezésével kapcsolatban napvilágot látott nézetek bemutatása és ütköztetése. Helyette a Gazdasági, Szociális és Kulturális Jogok Bizottsága¹⁶ által 1990 decemberében készített 3. számú Általános Magyarázatában¹⁷ foglaltakra hívom fel a figyelmet. E kevésbé ismert dokumentum

¹³ Magyarországon az 1976. évi 9. törvényerejű rendelettel került kihirdetésre.

¹⁴ A Gazdasági, Szociális és Kulturális Jogok Nemzetközi Egyezségokmánya 2. cikk 1. bekezdésének hivatalos magyar fordítása: „Az Egyezségokmányban részes valamennyi állam kötelezi magát arra, hogy – különösen gazdasági és technikai téren – mind saját erejéből, mind pedig a nemzetközi segítségnyújtás és együttműködés útján a rendelkezésére álló valamennyi erőforrás igénybevételével, minden megfelelő eszközzel, ideértve különösen a jogszabályi intézkedéseket, fokozatosan biztosítja az Egyezségokmányban elismert jogok teljes gyakorlását.”

Megjegyzés: az Egyezségokmány eredeti angol nyelvű szövegében a megvalósítással kapcsolatban a „to take steps” kifejezés szerepel.

¹⁵ Az Egyesült Nemzetek Közgyűlése XXI. ülészakán, 1966. december 16-án elfogadott Polgári és Politikai Jogok Nemzetközi Egyezségokmánya Magyarországon az 1976. évi 8. törvényerejű rendelettel került kihirdetésre. A 2. cikk 2. bekezdése az alábbiak szerint rendelkezik: „Az Egyezségokmányban részes államok kötelezik magukat arra, hogy alkotmányos eljárásukkal és az Egyezségokmány rendelkezéseivel összhangban gondoskodnak olyan törvényhozási vagy egyéb intézkedések meghozataláról, amelyek az Egyezségokmányban elismert jogok érvényesüléséhez szükségesek, amennyiben ilyenek még nem volnának hatályban.”

¹⁶ Angol elnevezése: Committee on Economic, Social and Cultural Rights (rövidítése: CESCR)

¹⁷ CESCR General Comment No. 3: The Nature of States Parties' Obligations (Art. 2, Para. 1, of the Covenant) 14 December 1990 (Contained in Document E/1991/23)

Forrás: <http://www.unhcr.org/refworld/docid/4538838e10.html>

tartalmát az értelmezési vita eldöntése szempontjából azért tartom kiemelkedő jelentőségűnek, mert a Bizottságot az ENSZ Gazdasági és Szociális Tanácsa¹⁸ hozta létre, mégpedig független, négy évre választott emberi jogi szakértőkből.¹⁹

A Gazdasági, Szociális és Kulturális Jogok Bizottsága a 3. számú Általános Magyarázatban a Gazdasági, Szociális és Kulturális Jogok Nemzetközi Egyezségokmánya említett 2. cikk 1. bekezdésének²⁰ helyes értelmezését világítja meg. Az alábbiakban e dokumentumból idézek néhány jelentős megállapítást.

Mindenekelőtt a Bizottság a 3. számú Általános Magyarázat 1. pontjában kifejtette, hogy a 2. cikk az Egyezségokmány egészének értelmezésére kihat, és e cikk az Egyezségokmány többi cikkével dinamikus kapcsolatban áll. E cikk ugyanis az Egyezségokmányt elfogadó, vagyis abban részessé vált, vagy a jövőben részessé váló államok által vállalt kötelezettségek általános jogi természetéről szól. A Bizottság kitért arra is, hogy az értelmezéssel foglalkozó magyarázatok általában a Polgári és Politikai Jogok Nemzetközi Egyezségokmánya 2. cikkében körülírt kötelezettség jellegétől való eltérésre helyezik a hangsúlyt, míg a két Egyezségokmány hivatkozott cikkei közötti jelentős hasonlóság elsikkad. A Bizottság szerint az értelmezési probléma legfőbb oka az, hogy az értelmezésnél csupán a Gazdasági, Szociális és Kulturális Jogok Nemzetközi Egyezségokmánya 2. cikkének arra a fordulatra koncentrálnak, amely a gazdasági, szociális és kulturális jogok teljes gyakorlásának fokozatosan történő biztosítását írja elő. Az Egyezségokmányban azonban szerepelnek olyan jogok is, amelyekhez azonnali teljesítési kötelezettség kapcsolódik.

18 Economic and Social Council (ECOSOC) A Gazdasági és Szociális Tanács hatásköréről, működéséről lásd a Gazdasági, Szociális és Kulturális Jogok Nemzetközi Egyezségokmánya 16–22. cikkeit.

19 Az 1985. óta létező ági, Szociális és Kulturális Jogok Bizottsága tizenennyolc tagból áll.

20 A Gazdasági, Szociális és Kulturális Jogok Nemzetközi Egyezségokmánya 2. cikkének teljes szövege a következő:

„1. Az Egyezségokmányban részes valamennyi állam kötelezi magát arra, hogy – különösen gazdasági és technikai téren – mind saját erejéből, mind pedig a nemzetközi segítségnyújtás és együttműködés útján a rendelkezésére álló valamennyi erőforrás igénybevetelével, minden megfelelő eszközzel, ideértve különösen a jogszabályi intézkedéseket, fokozatosan biztosítja az Egyezségokmányban elismert jogok teljes gyakorlását.

2. Az Egyezségokmányban részes államok kötelezik magukat arra, hogy biztosítják az Egyezségokmányban rögzített jogoknak fajra, színre, nemre, nyelvre, vallásra, politikai vagy bármely más véleményre, nemzeti vagy társadalmi származásra, vagyoni helyzetre, születésre, vagy minden egyéb helyzetre tekintet nélkül való gyakorlását.

3. A fejlődő országok, kellő figyelemmel az emberi jogokra és saját nemzetgazdaságukra, maguk határozhatják meg, hogy milyen mértékben biztosítják az Egyezségokmányban elismert gazdasági jogokat azok számára, akik nem állampolgáraik.”

Azonnal teljesítendő kötelezettségnek minősül a Gazdasági, Szociális és Kulturális Jogok Nemzetközi Egyezségokmányában rögzített összes jog mindenfajta diszkrimináció nélkül történő biztosítása.²¹ Nem függ semmilyen feltételtől, és nincs korlátja a 2. cikk 1. bekezdésében szereplő, az Egyezségokmányban elismert jogok biztosítása érdekében szükséges intézkedések megtételével kapcsolatos kötelezettségnek sem²² – mutat rá a Bizottság a 3. számú Általános Magyarázat 2. pontjában. Ennek megfelelően – folytatja a Bizottság az értelmező magyarázatot – az Egyezségokmányban előírt összes jog „fokozatos biztosítása” szövegfordulat úgy értelmezendő, hogy a részes államoknak a lehető legrövidebb időn belül meg kell tenniük a szükséges lépéseket. Vagyis a részes államok intézkedéseinek átgondoltnak, konkrétan és célirányosnak kell lenniük. Ezzel kapcsolatban a Bizottság azt is kiemeli, hogy bizonyos esetekben nélkülözhetetlen előfeltétel a jogszabályi intézkedések megtétele. Így például elképzelhetetlen a diszkrimináció elleni eredményes küzdelem, ha hiányzik az ehhez szükséges jogi környezet. Az olyan jogterületek megkövetelik a jogalkotási lépések megtételét, mint az egészségvédelem, az anyák és a gyermekek védelme, vagy az oktatás, továbbá a munkához való jog, vagy a munkafeltételek kérdése, a szociális biztonság problémája.²³ A Bizottság az Általános Magyarázat 4. pontjában a jogalkotási lépések kapcsán kitért arra is, hogy a részes államoknak a nemzeti jelentésekben nemcsak a tett intézkedéseket, hanem azokat a körülményeket is ismertetniük kell, amelyeknek megoldására az adott intézkedést megfelelőnek tartották, mert csak így válik elbírálhatóvá az alkalmazott jogi megoldások megfelelősége.

Kiemelendő továbbá az Általános Magyarázat részes államok jelentéseinek tartalmával kapcsolatos 6. pontja is. Ebben ugyanis a Bizottság felhívta a figyelmet arra, hogy követni fogja azt is, hogy a részes államok milyen lehetőséget biztosítanak belső jogszabályaikban az Egyezségokmány által előírt jogok tekintetében a nemzeti bírósági út igénybevételére, valamint arra is magyarázatot fog kérni, ha valamely tagállam al-

21 Időközben – a 2009. május 4–22. között megtartott negyvenkettedik ülésen – a Gazdasági, Szociális és Kulturális Jogok Bizottsága a 2. cikk 2. bekezdésével kapcsolatban elkészítette a 20. számú Általános Magyarázatot „Non-Discrimination In Economic, Social and Cultural Rights” (A gazdasági, szociális és kulturális jogok diszkriminációmentes alkalmazása) címmel.

Forrás: <http://www2.ohchr.org/english/bodies/cescr/docs/gc/E.C.12.GC.20.doc>

22 Az Egyezségokmány eredeti angol szövegében a 2. cikk 1. bekezdésében a „to take steps” kifejezés szerepel. (A 2. cikk 1. bekezdésének szövege angol nyelven a következő: „Each State Party to the present Covenant undertakes to take steps, individually and through international assistance and co-operation, especially economic and technical, to the maximum of its available resources, with a view to achieving progressively the full realization of the rights recognized in the present Covenant by all appropriate means, including particularly the adoption of legislative measures.”)

23 Lásd a Gazdasági, Szociális és Kulturális Jogok Nemzetközi Egyezségokmányának 6–9. cikkeiben részletezett jogokat.

kormányában lényegesen csökkennek az e jogokkal kapcsolatos garanciák. Ez utóbbi kijelentés azért nagy jelentőségű, mert azok, akik a szociális jogok emberi jogi jellegét vitatják, vagy fontossági sorrendet, hierarchiát kívánnak felállítani az emberi jogok egyes fajtái között, álláspontjuk igazolásához fő érvként a két Egyezségokmány ellenőrzési mechanizmusa közötti különbséget igyekeznek felhasználni. Azt hangsúlyozzák, hogy a Polgári és Politikai Jogok Nemzetközi Egyezségokmányához fűzött első Fakultatív Jegyzőkönyv²⁴ – bár meghatározott feltételek fennállása esetén és kizárólag azon tagállamok esetében, amelyek elfogadták a Fakultatív Jegyzőkönyvet is – egyéni panasz benyújtására is lehetőség ad a Polgári és Politikai Jogok Nemzetközi Egyezségokmánya szerint létrehozott²⁵ Emberi Jogok Bizottságához, míg a Gazdasági, Szociális és Kulturális Jogok Nemzetközi Egyezségokmányában foglalt jogok végrehajtásának ellenőrzésére egyéni panasz benyújtásával nincs mód.²⁶ Itt jegyzem meg, hogy még ha kimutatható is az ellenőrzési mechanizmusok közötti különbség, ez a körülmény önmagában nem dönti el valamely jog emberi jogi jellegét. A jogérvényesítési, az ellenőrzési, vagy a kikényszerítési lehetőségek problémája valójában csupán azt mutatja, hogy az ember által alkotott jog nem tökéletes, vagyis rávilágít arra, hogy akad még bőven tennivaló a tételes jog jobbítása terén. Nyilvánvalóan tarthatatlan azonban egy olyan érvelés, amely valamely joggal kapcsolatos jogosultságot a végrehajtási lehetőségek, vagy a végrehajtás hatékonysága oldaláról kíván megközelíteni, és ha netán az állapítható meg, hogy a végrehajtás nem működik tökéletesen, akkor a végrehajtás hatékony eszközének megteremtése helyett a jogot vonná meg a jogosulttól. Egyszerűbben: ha egy magánjogi jogviszony esetében az adóson fedezet hiányában nem lehet behajtani a követelést, nem gondolhatjuk komolyan azt, hogy emiatt a hitelezőtől kellene elvonni a követelés érvényesítésének lehetőségét.

Ami a jogszabályi intézkedések mellett a 2. cikk 1. bekezdésében szereplő egyéb eszközök kérdését illeti, a Bizottság a 3. számú Általános Magyarázatban foglalkozott ezzel a problémával is. Az Általános Magyarázat 8. pontjában kifejtette, hogy a Gazdasági, Szociális és Kulturális Jogok Nemzetközi Egyezségokmánya a politikai, valamint a gazdasági rendszer tekintetében semleges: nem foglal állást abban a kérdésben, hogy az Egyezségokmányban foglalt jogok védelme a központi irányítású, vagy a szabad piac-

24 A Polgári és Politikai Jogok Nemzetközi Egyezségokmányához kapcsolódó, az Egyesült Nemzetek Közgyűlése által New York-ban, 1966. december 16-án elfogadott Fakultatív Jegyzőkönyv Magyarországon az 1988. évi 24. törvényerejű rendelettel került kihirdetésre.

25 Az Emberi Jogi Bizottság létrehozataláról a Polgári és Politikai Jogok Nemzetközi Egyezségokmányának 28. cikke rendelkezik.

26 Vö. Kardos Gábor: Az emberi jogokat védő nemzetközi jogi intézmények in: Emberi jogok (Szerk.: Halmi Gábor és Tóth Gábor Attila), Osiris Kiadó, Budapest, 2008, 144–147.

gazdaságon, illetőleg más szisztémán alapuló gazdasági rendszerben valósítható meg hatékonyabban. A Bizottság a Magyarázat 8. pontjában azonban felhívta arra a figyelmet, hogy a két Egyezségokmányban rögzített emberi jogok nem választhatók el egymástól, e jogok szorosan összefüggenek egymással,²⁷ ahogyan azt az Egyezségokmányok Preambulumai is tartalmazzák, vagyis a részes államokban bármilyen politikai, vagy gazdasági rendszer érvényesül, az emberi jogok tiszteletben tartása, az emberi jogokból eredő jogosultságokhoz való hozzájutás biztosítása egyaránt kötelező érvényű.

A Bizottság a 3. számú Általános Magyarázat 9. pontjában visszatért arra a sokat feszegetett kérdésre, amely abból a különbségből ered, hogy a Polgári és Politikai Jogok Nemzetközi Egyezségokmánya 2. cikke a benne foglalt polgári és politikai jogok tekintetében azonnali megvalósítást, vagyis e jogok összességének haladéktalan biztosítását írja elő, míg a Gazdasági, Szociális és Kulturális Jogok Nemzetközi Egyezségokmánya 2. cikkének 1. pontja a gazdasági, szociális és kulturális jogok esetében a fokozatos biztosításról rendelkezik. A Bizottság a két Egyezségokmány szövegezésében fellelhető különbség vonatkozásában óvott attól, hogy bárki olyan következtetésre jusson, amely a Gazdasági, Szociális és Kulturális Jogok Nemzetközi Egyezségokmányában foglalt emberi jogok tartalmának kiüresedéséhez vezet, vagy azt a látszatot kelti, hogy a részes államokat a Gazdasági, Szociális és Kulturális Jogok Nemzetközi Egyezségokmányában foglalt jogok teljesítése nem terheli. A Bizottság értelmezése szerint a fokozatos biztosítás szövegfordulat valójában a részes államok reális gazdasági lehetőségeit szem előtt tartó, rugalmasabb megoldást kívánt lehetővé tenni, figyelemmel az esetleges gazdasági nehézségekre. Ez a rugalmasabb lehetőség azonban nem rontja le a Gazdasági, Szociális és Kulturális Jogok Nemzetközi Egyezségokmánya célját, amely az összes jog teljes körű

27 A Polgári és Politikai Jogok Nemzetközi Egyezségokmányának és a Gazdasági, Szociális és Kulturális Jogok Egyezségokmányának preambuluma egyaránt az alábbi szöveget tartalmazza:

„Az Egyezségokmány részes államai

tekintetbe vették, hogy az Egyesült Nemzetek Alapokmányában meghirdetett elveknek megfelelően az emberi közösség valamennyi tagja veleszületett méltóságának, valamint egyenlő és elidegeníthetetlen jogainak az elismerése a szabadság, az igazságosság és a világéke alapja,

felismerték azt, hogy ezek a jogok az emberi lény veleszületett méltóságából erednek,

felismerték, hogy az Emberi Jogok Egyetemes Nyilatkozatának megfelelően a polgári és politikai szabadságjogokat élvező, a félelemtől és a nélkülözéstől mentes szabad emberi lények eszménye csak úgy valósítható meg, ha olyan feltételeket hoznak létre, amelyek révén mindenki élvezheti polgári és politikai, valamint gazdasági, szociális és kulturális jogait,

tekintetbe vették az államoknak az Egyesült Nemzetek Alapokmányából folyó kötelezettségét az emberi jogok és szabadságok egyetemes tiszteletben tartására,

figyelembe vették, hogy az egyének kötelezései vannak más egyének és a közösség iránt, amelyhez tartozik, és törekedni köteles az Egyezségokmányban elismert jogok előmozdítására és tiszteletben tartására, és ezért megállapodtak az alábbi cikkeken: ...”

biztosításának elérésére irányul, mégpedig a lehető legrövidebb időn belül és a leghatékonyabb módon.

A Bizottság a 3. számú Általános Magyarázatában – az 1990 óta benyújtott nemzeti jelentésekből²⁸ leszürihető több mint tíz éves tapasztalatokat összegezve – kifejtette azt is, hogy a részes államok az Egyezségokmányban foglalt minden egyes jog esetében kötelesek legalább a minimális szintet nyújtani. Ezzel kapcsolatban a Bizottság példalódzó jelleggel említette, hogy nem állapítható meg az Egyezségokmányból eredő kötelezettségek minimális szintű teljesítése sem azon államok esetében, ahol az egyének hiányt szenvednek az alapvető élelmiszerekhez, az egészségügyi alapellátáshoz, a lakhatási lehetőséghez, vagy az alapfokú oktatáshoz való hozzájutásban. Az Egyezségokmány egyetlen rendelkezéséből sem lehet ezért olyan következtetésre jutni, hogy valamely jog esetében ne állna fenn legalább a minimális szint nyújtásának kötelezettsége, mert az ilyen jellegű értelmezés az Egyezségokmány létezésének értelmét kérdőjelezné meg – emelte ki a Bizottság az idézett dokumentumban.²⁹

A Bizottság rámutatott arra is, hogy a 2. cikk 1. bekezdése az egyes államok rendelkezésére álló valamennyi erőforrás igénybevételét írja elő. Ez a kötelezettség pedig úgy értelmezendő, hogy az államoknak a rendelkezésükre álló anyagi lehetőségeket arra kell fordítaniuk, hogy az Egyezségokmányban foglalt jogoknak legalább a minimális szintjét biztosítsák. Mindazonáltal az Egyezségokmányban részes államoknak arra kell törekedniük, hogy az e jogokból származó előnyöket a lehető legnagyobb mértékben nyújtsák, mert az Egyezségokmány ezt a kötelezettséget írja elő – húzta alá a Bizottság. Ennélfogva, ha valamely állam forrásainak elégtelenségére hivatkozik, akkor köteles kidolgozni és bemutatni azokat a stratégiákat és programokat, amelyek a jövőben az e jogokhoz való hozzájutást eredményezik. A Bizottság ezzel kapcsolatban utalt az 1989-ben tartott ülésen elfogadott 1. számú Általános Magyarázatra,³⁰ amely az Egyezségokmányban részes államok jelentéseinek tartalmi követelményeivel foglalkozott. Az 1.

28 A Gazdasági, Szociális és Kulturális Jogok Nemzetközi Egyezségokmánya 16. cikke szerint a részes államoknak az Egyezségokmányban foglalt intézkedésekkel összhangban jelentéseket kell előterjeszteniük az általuk foganatosított intézkedésekről és arról az előrehaladásról, amelyet az Egyezségokmányban elismert jogok biztosítása terén elértek. A jelentéseket az Egyesült Nemzetek Főtitkára elé kell terjeszteni, aki azok másolatait az Egyezségokmány rendelkezéseinek megfelelően megvizsgálás céljából megküldi a Gazdasági és Szociális Tanácsnak. A 17. cikk 2. bekezdése értelmében a részes államok a jelentésekben megjelölhetik azokat a körülményeket és nehézségeket, amelyek befolyásolják az Egyezségokmányban meghatározott kötelezettségek teljesítését.

29 Lásd General Comment No. 3: The Nature of States Parties' Obligations (Art. 2, Para. 1, of the Covenant) 10. pontját (Forrás: <http://www.unhcr.org/refworld/docid/4538838e10.html>)

30 Lásd CESCR General Comment No. 1: Reporting by States parties (Third session, 1989) (Forrás: [http://www.unhcr.ch/tbs/doc.nsf/\(Symbol\)/38e23a6ddd6c0f4dc12563ed0051cde7?Opendocument](http://www.unhcr.ch/tbs/doc.nsf/(Symbol)/38e23a6ddd6c0f4dc12563ed0051cde7?Opendocument))

számú Magyarázat az Egyezségokmány IV. részében előírt jelentéstételi kötelezettséget illetően hét célt jelölt meg. Ezek közül az első az államok belső jogszabályainak az Egyezségokmányhoz történő igazítása, és ha szükséges, akkor új jogintézmények létrehozása. A második, hogy az Egyezségokmány 2. cikkének 1. bekezdésében, valamint a 22. és 23. cikkekben³¹ foglaltak megvalósulása érdekében az államok felmérjék az Egyezségokmányban elismert emberi jogokkal kapcsolatos problémáikat, és a jelentéseikben a valós helyzetről adjanak számot, mert csak ilyen módon érhető el, hogy a 2. cikk 1. bekezdése, illetőleg a 22. és a 23. cikkek szerint megvalósulhasson a nemzetközi szintű együttműködés és segítségnyújtás, valamint nemzetközi intézkedésekre kerüljön sor. A harmadik céllal kapcsolatban a Bizottság kiemelte, hogy a jelentéstételi kötelezettség lényege az, hogy az államok számot adjanak az intézkedéseikről. Az intézkedések megtétele pedig megfelelő politikai elképzelések kialakítását igényli. A Bizottság példaként emelte ki az Egyezségokmány 14. cikkének rendelkezését, amely szerint az olyan államnak, amely az Egyezségokmány részesévé válásának időpontjában még nem volt képes a területén, vagy a joghatósága alatt álló más területen a kötelező és ingyenes alapfokú oktatás biztosítására, két éven belül részletes intézkedési tervet kell kidolgoznia és elfogadnia annak érdekében, hogy néhány éven belül ez a jog minden érintettre kiterjedjen. (A Bizottság egyébként már az 1. számú Általános Magyarázatban is foglalkozott azzal, hogy mit jelent a 2. cikk 1. bekezdésében szereplő, az Egyezségokmányban elismert jogok teljes gyakorlása „fokozatos biztosításának” kötelezettsége. Az 1. számú Magyarázatban a Bizottság ezzel kapcsolatban arra mutatott rá, hogy az összes szükséges intézkedés megtétele felel meg 2. cikk 1. bekezdése azon fordulatának, hogy az államok arra kötelezik magukat, hogy akár a saját erejükből, akár nemzetközi segítségnyújtás és együttműködés útján biztosítják az Egyezségokmányban foglalt jogokhoz való hozzájutást.³²) A jelentéstételi kötelezettség negyedik és ötödik célja annak elérése,

31 A Gazdasági, Szociális és Kulturális Jogok Nemzetközi Egyezségokmánya 22. és 23. cikkei az alábbi rendelkezéseket tartalmazzák:

„22. Cikk: A Gazdasági és Szociális Tanács felhívhatja az Egyesült Nemzetek egyéb szerveinek, kiegészítő szerveinek és a technikai segítségnyújtásban érdekelt szakosított intézményeinek a figyelmét az Egyezségokmány e részében foglalt jelentésekkel kapcsolatban felmerülő olyan kérdésekre, amelyek e szerveket segíthetik abban, hogy saját hatáskörükben döntsenek olyan nemzetközi intézkedések hozatalának célszerűségéről, amelyek alkalmasnak látszanak az Egyezségokmány hatékony és fokozatos végrehajtásának az előmozdítására.”

„23. Cikk: Az Egyezségokmányban részes államok egyetértenek abban, hogy az Egyezségokmányban elismert jogok megvalósításához szükséges nemzetközi intézkedések magukban foglalják egyezmények kötését, ajánlások elfogadását, technikai segítségnyújtást és az érdekelt kormányokkal együttesen tanácskozások és tanulmányozás céljából szervezett regionális ülések és technikai összejövetelek tartását.”

32 Lásd CESCR General Comment No. 1: Reporting by States parties (Third session, 1989) 4.
(Forrás:[http://www.unhcr.ch/tbs/doc.nsf/\(Symbol\)/38e23a6ddd6c0f4dc12563ed0051cde?Opendocument](http://www.unhcr.ch/tbs/doc.nsf/(Symbol)/38e23a6ddd6c0f4dc12563ed0051cde?Opendocument))

hogy nyomon követhető és értékelhető legyen az előrehaladás mértéke. Ezzel kapcsolatban a Bizottság már az 1. számú Magyarázatban is említett példát. Ott példaként a gyermekhalandóság mértékének visszaszorítását, a gyermekek védőoltással való ellátását, az egy személyre jutó napi kalória mennyiségére, valamint az egészségügyben dolgozók esetében a betegek számára vonatkozó adatok szolgáltatásának jelentőségét emelte ki, hozzáfűzve azt is, hogy az előrehaladás mértékét jelző mutatók vizsgálata igen lényeges, mert így állapítható meg, hogy a részes államok tesznek-e hatékony lépéseket annak érdekében, hogy az Egyezségokmányban elismert jogok teljes gyakorlását biztosítsák. A jelentések tartalmával függ össze a hatodik cél is, nevezetesen az, hogy az államok jelentéseiből derüljön ki, ha valamilyen nehézség vagy hiányosság gátolja az Egyezségokmányban elismert jogok teljes gyakorlásának biztosítását. A hatodik cél ugyanakkor arra is irányul, hogy probléma felmerülése esetén az adott állam hatékonyabb politikát dolgozzon ki az adott nehézség leküzdése érdekében. A hetedik cél pedig a 22. és a 23. cikkben részletezett nemzetközi együttműködési és intézkedési lehetőségek biztosításának elérése úgyszintén hatékony értékelési módszer kialakításával.

A Bizottság már a 2. számú Magyarázatban is foglalkozott az államok eladósodásának, az eladósodásból eredő krízishelyzetek problémájával, és a Magyarázatban két fontos alapelvet is megfogalmazott. Kimondta, hogy a polgári és politikai jogok, valamint a gazdasági, szociális és kulturális jogok egymástól el nem választható, egymást kiegészítő, egységes jellegű emberi jogok. Másfelől felhívta a figyelmet arra az óriási problémára, hogy a gazdasági fejlődés érdekében kidolgozott együttműködési programok nem tartják tiszteletben a gazdasági, szociális és kulturális jogokat. A Bizottság a vizsgált országjelentésekből ugyanis megállapította, hogy az államhitelek felvételéhez a hitelt nyújtó nemzetközi pénzügyi szervezetek által kapcsolt megfelelési elvárások sok országban vezettek gazdasági megszorításokhoz. Ezáltal éppen azoknak a szociálisan rászoruló, kiszolgáltatott személyeknek sérültek legjobban a gazdasági, szociális és kulturális jellegű emberi jogaik, akiknek a felemelkedése céljából készültek a gazdasági fejlődést célzó együttműködési programok. Ezért a Bizottság kifejtette, hogy a részes államoknak a jelentéseikben azt is közölniük kell, ha emiatt nemzetközi segítségnyújtásra van szükségük.³³ A 3. számú Magyarázatban pedig a Bizottság e problémával

33 CESCR General Comment No. 2: International technical assistance measures (Art. 22 of the Covenant) Fourth session, 1990

(Forrás: [http://www.unhchr.ch/tbs/doc.nsf/\(Symbol\)/3659aaf3d47b9f35c12563ed005263b9?Opendocument](http://www.unhchr.ch/tbs/doc.nsf/(Symbol)/3659aaf3d47b9f35c12563ed005263b9?Opendocument))

kapcsolatban az Egyezségokmány 11.³⁴ és 15.³⁵ cikkében rögzített emberi jogok – vagyis a megfelelő életszínvonalhoz, táplálkozáshoz, ruházkodáshoz, lakáskörülményekhez, valamint a művelődéshez, a tudomány haladásából való részesüléshez való jogok – megvalósulása érdekében igénybe vehető nemzetközi együttműködés lehetőségére hívta fel a figyelmet.³⁶

34 A Gazdasági, Szociális és Kulturális Jogok Nemzetközi Egyezségokmánya 11. cikke a következő jogokat tartalmazza:

„1. Az Egyezségokmányban részes államok elismerik mindenkinek a jogát önmaga és családja megfelelő életszínvonalára, ideértve a kellő táplálkozást, ruházkodást és lakást, valamint az életkörülmények állandó javulását. A részes államok megfelelő intézkedéseket hoznak e jog megvalósítása érdekében, továbbá elismerik, hogy evégből alapvető fontosságú a szabad elhatározás alapján nyugvó nemzetközi együttműködés.

2. Az Egyezségokmányban részes államok elismerik mindenkinek alapvető jogát arra, hogy ne éhezzen, és önállóan és a nemzetközi együttműködés útján – a konkrét programokat is ideértve – megteszik a szükséges intézkedéseket annak érdekében, hogy

a) megjavítsák az élelmiszerek termelésének, tartósításának és elosztásának a módszereit, a technikai és tudományos ismeretek teljes kihasználásával, a táplálkozás elveinek elterjesztésével és a mezőgazdasági rendszerek olyan fejlesztésével vagy átalakításával, amely lehetővé teszi a természeti erőforrások leghatékonyabb fejlesztését és hasznosítását;

b) biztosítsák a világ élelmiszerkészletének méltányos és a szükségleteknek megfelelő elosztását – figyelembe véve mind az élelmiszer-importáló, mind pedig az élelmiszer-exportáló országok problémáit.”

35 A Gazdasági, Szociális és Kulturális Jogok Nemzetközi Egyezségokmánya 15. cikke az alábbi rendelkezést tartalmazza:

„1. Az Egyezségokmányban részes államok elismerik mindenki jogát arra, hogy

a) részt vegyen a kulturális életben;

b) élvezze a tudomány haladásából és annak alkalmazásából származó előnyöket;

c) minden olyan tudományos, irodalmi vagy művészeti alkotás tekintetében, melynek szerzője, erkölcsi és anyagi érdekei védelemben részesüljenek.

2. Az Egyezségokmányban részes államok által e jog teljes érvényesítése érdekében teendő lépéseknek ki kell terjedniük a tudomány és a kultúra megőrzését, fejlesztését és terjesztését biztosító intézkedésekre is.

3. Az Egyezségokmányban részes államok kötelezik magukat a tudományos kutató és alkotó tevékenységhez nélkülözhetetlen szabadság tiszteletben tartására.

4. Az Egyezségokmányban részes államok elismerik a tudomány és kultúra területén történő nemzetközi kapcsolatok és együttműködés előmozdításából és fejlesztéséből származó előnyöket.”

36 Az Egyezségokmány 11. cikkében rögzített kellő táplálkozáshoz való joggal egyébként a Bizottság – éppen a nemzetközi pénzügyi szervezetek által kidolgozott hitelfeltételeknek és az adósság rendezését célzó megszorító intézkedéseknek a lakosság életszínvonalára gyakorolt negatív hatásai miatt – 1999-ben, a 12. számú Általános Magyarazatban külön is foglalkozott. Lásd CESCR General Comment No. 12: The right to adequate food (Art. 11 of the Covenant) Twentieth session, 1999

(Forrás: [http://www.unhcr.ch/tbs/doc.nsf/\(Symbol\)/3d02758c707031d58025677f003b73b9?OpenDocument](http://www.unhcr.ch/tbs/doc.nsf/(Symbol)/3d02758c707031d58025677f003b73b9?OpenDocument))

V. ZÁRÓ GONDOLATOK

Hazánkban a szocialista típusú központi gazdaságirányítási rendszerről a piacgazdasági rendszerre való áttérés a világgazdasági folyamatok kedvezőtlené válása időszakában kezdődött meg. Ezért egyre többen látnak összefüggést a piacgazdasági rendszerre való áttérés és a szociális problémák növekedése között. Úgy tűnik, mintha kibékíthetetlen ellentét feszülne a szabad piac gazdasági törvényszerűségei és az olyan központi forrásokat igénylő alapvető emberi szükségletek kielégítése között, mint a kellő táplálkozás, ruházkodás, lakhatás, az egészségügyi ellátás, a családok gyermekneveléshez szükséges életszínvonalának biztosítása, vagy az oktatásban való részvétel, a tudomány haladásából eredő előnyökből történő részesülés.

A gazdasági világválság erősödésének negatív hatásait észlelve e kérdések foglalkoztatták az ENSZ Gazdasági és Szociális Tanácsa által létrehozott Gazdasági, Szociális és Kulturális Bizottság tagjait is akkor, amikor 1990-ben összeültek annak értelmezésére, hogy a Gazdasági, Szociális és Kulturális Jogok Nemzetközi Egyezségokmánya rendelkezései tükrében – így elsősorban a 2. cikk 1. bekezdése alapján – az Egyezségokmányban részes államokat milyen jellegű kötelezettség terheli e jogok tekintetében.

A Bizottság a 3. számú Általános Magyarázatban egyértelműen és félreérthetetlen módon mondta ki azt, hogy az ENSZ Közgyűlése által 1966-ben elfogadott két Egyezségokmányban – vagyis a Polgári és Politikai Jogok és a Gazdasági, Szociális és Kulturális Jogok Nemzetközi Egyezségokmányában – rögzített jogok egyaránt emberi jognak minősülnek, és ezen emberi jogok egységesek, oszthatatlanok és egymással összefüggőnek.³⁷

A Bizottság iránymutatást adott arra a neuralgikusnak számító problémára is, hogy hogyan kell a részes államoknak az Egyezségokmányban foglalt jogok biztosításáról gondoskodniuk. Rámutatott arra, hogy a 2. cikk 2. bekezdése minden részes állam tekintetében azonnal alkalmazandó generálklauzulát tartalmaz, amely kimondja, hogy biztosítani kell az Egyezségokmányban rögzített jogoknak fajra, színre, nemre, nyelvre, vallásra, politikai vagy bármely más véleményre, nemzeti vagy társadalmi származásra, vagyoni helyzetre, születésre, vagy minden egyéb helyzetre tekintet nélkül való gyakorlását. Ez a kötelezettség tehát azonnali, halaszthatatlan végrehajtást igényelt az Egyezségokmányt elfogadó államok részéről, vagyis ebben a tekintetben nem érvényesült a fokozatos biztosítás kedvezménye.

37 Vö. „Definitions of poverty from a human rights perspective” (Note prepared by the Secretariat), United Nations High Commissioner for Human Rights: Seminar on Human Rights and Extreme Poverty (7–9 February 2001, Geneva), HR/GVA/POVERTY/SEM2001/2.

Ahogy azonban a fenti ismertetésből kiderült, a Bizottság álláspontja szerint a tárgyalta Egyezségokmányban az említett generálklauzulán kívül is vannak olyan cikkei, amelyeket a részes államok úgyszintén azonnal kötelesek alkalmazni. Ezek a következők:³⁸

- az Egyezségokmányban foglalt jogok gyakorlását illetően a férfiak és a nők egyenjogúságának biztosítása,³⁹
- a méltányos munkabér és az egyenlő munkáért minden megkülönböztetés nélkül járó egyenlő díjazás, különösen pedig a nők számára olyan munkakörülmények biztosítása, amelyek – ugyanazon munkáért való ugyanazon díjazás mellett – nem maradnak el a férfiak munkakörülményeitől,⁴⁰
- a szakszervezeti jogok gyakorlásának lehetővé tétele (szakszervezet alapítás, szakszervezetbe való belépés, sztrájkjog, stb.),⁴¹
- a gyermekek és a fiatalok gazdasági és társadalmi kizsákmányolással szembeni védelmének biztosítása, ideértve a munkavállalás alsó korhatárának törvényi szabályozását is,⁴²
- az alapfokú oktatás ingyenessé és kötelezővé tétele,⁴³
- a szülők azon szabadságának elismerése,⁴⁴ hogy az állami iskola helyett, az állam által megállapított vagy jóváhagyott minimális iskoláztatási követelményeknek egyébként megfelelő más iskolát válasszanak gyermekeik számára, és hogy gyer-

38 A felsorolt jogok némelyikét egyes szerzők a gazdasági jogok (így a munkakörülményekkel kapcsolatos jogokat, a szakszervezeti jogokat, és a sztrájkjogot), vagy a kulturális jogok (például az oktatáshoz, tanuláshoz való jogot) közé sorolják. Álláspontom szerint azonban az osztályba sorolás merev módszer alkalmazásával nem lehetséges, mivel ezek a jogok az ember emberi mivoltához tartozó jellegük miatt egyéges, egymástól elválaszthatatlan egészet képeznek; az egész részeként funkcionálnak, melynél fogva az „átcsoportosításnak” nincs a lényegét érintő akadálya. E felsorolás is csupán példálódzó, elsősorban azokat a jogokat tartalmazza, amelyek a megélhetéssel, a megélhetéshez szükséges képességek, készségek megszerzésével, a rászorultság bekövetkezésének elkerülésével kapcsolatosak.

39 Gazdasági, Szociális és Kulturális Jogok Nemzetközi Egyezségokmánya 3. cikke.

40 Gazdasági, Szociális és Kulturális Jogok Nemzetközi Egyezségokmánya 7. cikk a) bekezdés (i) pontja.

41 Gazdasági, Szociális és Kulturális Jogok Nemzetközi Egyezségokmánya 8. cikk.

42 Gazdasági, Szociális és Kulturális Jogok Nemzetközi Egyezségokmánya 10. cikk 3. bekezdése.

43 Gazdasági, Szociális és Kulturális Jogok Nemzetközi Egyezségokmánya 13. cikk 2. bekezdés a) pontja.

44 Az Egyezségokmány hivatalos magyar fordítása a „tiszteletben tartja” szófordulatot használja. Az eredeti angol szövegben a „to have respect” szerepel. Mivel azonban a gazdasági, szociális és kulturális jogok többségénél e jogokból való részesedés nem valósulhat meg aktív állami közreműködés nélkül, amely adott esetben a szükséges tartalmú jogszabály megalkotására is kiterjed, ezért használom e tanulmányban az „elismerés” szófordulatot, ezáltal is azt hangsúlyozva, hogy a részes államok passzív tartózkodása e jogok gyakorlásának háborításától rendszerint nem elég, hanem aktív magatartásra van szükség.

mekeik vallási és erkölcsi neveltetésére saját meggyőződésükkel összhangban legyen lehetőségük,⁴⁵

- az egyének és jogi személyek oktatási intézmények létesítésével és igazgatásával kapcsolatos jogainak elismerése (azzal a feltétellel, hogy a 13. cikk 1. bekezdésében⁴⁶ meghatározott elveket tiszteletben tartják, valamint hogy az ilyen intézményekben nyújtott oktatás az állam által meghatározott minimális követelményeknek megfelelő).⁴⁷

Az ENSZ Közgyűlés a Gazdasági, Szociális és Kulturális Jogok Nemzetközi Egyezségokmányának megalkotásánál valóban tekintettel volt arra, hogy az Egyezségokmányban foglalt jogok némelyikének biztosítása forrásigényes, az egyes államok teherbíró képessége, a rendelkezésre álló közvagyon mértéke pedig államonként és korszakonként is eltérő lehet. Ahogyan azonban a Gazdasági és Szociális Bizottság 3. számú Általános Magyarázata azt levezette, ennek a körülménynek az egyes kötelezettségek teljesítésének meghatározásánál történt figyelembe vétele nem értelmezhető úgy, hogy valamely részes állam bizonytalan ideig elhalaszthatja e jogok megvalósítását. Helyesen úgy kell értelmezni az Egyezségokmány 2. cikkének 1. bekezdésében található szabályt, hogy a részes államoknak saját, valamint a nemzetközi segítségnyújtás és együttműködés formájában rendelkezésükre álló összes erőforrás igénybevételével konkrét, célirányos intézkedéseket kell tenniük annak érdekében, hogy e jogok nyújtására a lehető legrövidebb időn belül képesek legyenek. A fokozatos biztosítás szövegfordulat tehát nem értelmezhető akként, hogy ezzel az Egyezmény megalkotói határidő nélküli halasztgatásra adtak volna módot. Nem értelmezhető akként sem, hogy valamely részes állam tetszés szerinti rangsort állíthatna fel a nyújtani kívánt jogokból, esetleg valamely közönséges jognak prioritást engedve az Egyezségokmányban felsorolt emberi jogokkal szemben. De semmi esetre sem vonható le a fokozatos biztosításra módot adó szövegfordulattól olyan következtetés, hogy ez okból az Egyezségokmányban elismert jogok nem minősülnek emberi jogoknak.

45 Gazdasági, Szociális és Kulturális Jogok Nemzetközi Egyezségokmánya 13. cikk 2. bekezdése.

46 A 13. cikk 1. bekezdésének szövege a következő:

„Az Egyezségokmányban részes államok elismerik, hogy mindenkinek joga van a művelődéshez. Egyetértenek abban, hogy az iskolai nevelésnek az emberi személyiség és az emberi méltóság érzetének teljes kifejlesztésére, az emberi jogok és alapvető szabadságok iránti tisztelet megerősítésére kell irányulnia. Egyetértenek továbbá a részes államok abban is, hogy az iskolai nevelésnek minden személyt képessé kell tennie arra, hogy hasznos szerepet töltsön be a szabad társadalomban, előmozdítsa a megértést, türelmet és barátságot, valamennyi nemzet, valamint minden faji, népi és vallási csoport között és támogassa az Egyesült Nemzeteknek a béke fenntartása érdekében kifejtett tevékenységét.”

47 Gazdasági, Szociális és Kulturális Jogok Nemzetközi Egyezségokmánya 13. cikk 4. bekezdése.

A Gazdasági, Szociális és Kulturális Jogok Nemzetközi Egyezségokmányában elismert jogok végrehajtására vonatkozó előírások, illetőleg a végrehajtás ellenőrzési mechanizmusának kevésbé hatékony megoldása nem minősíti az Egyezségokmányban foglalt jogok jellegét, csupán azt mutatja, hogy a végrehajtás vagy annak ellenőrzése terén még nem sikerült eljutni a kívánt szintre. Ez szűrhető le a Bizottság véleményéből is, amely szerint az adott részes állam a gazdasági nehézségekből eredő forráshiány esetén is köteles minden lehetséges erőfeszítést megtenni annak érdekében, hogy az Egyezségokmányban elismert jogoknak legalább a minimális szintjét biztosítsa. Azonban ha egy államban az egyének nagy száma nem jut hozzá a kellő élelemhez, ruházkodási, lakhatási nehézségei vannak, nem jut hozzá az egészségügyi ellátáshoz, vagy az alapfokú oktatáshoz, akkor ez a hiányosság azt mutatja, hogy az ilyen állam nem teljesíti az úgynevezett kemény magba tartozó kötelezettségeit⁴⁸ sem – így foglalt állást a Bizottság a tárgyalt 3. számú Általános Magyarázatban.

A Bizottság semleges álláspontra helyezkedett azzal kapcsolatban, hogy melyik típusú gazdasági rendszer a helyes, és nem alkotott véleményt politikai kérdésekről sem, de kiemelte, hogy bármilyen legyen a politikai, vagy a gazdasági rendszer, a közpénzekből megfelelő forrásokat kell biztosítani az emberi jogok megvalósítására. Ugyanezt tartotta érvényesnek a gazdasági fejlesztési programokhoz szükséges hitelfelvételi lehetőségekkel együtt járó kötelezettségek vállalásánál is.

A fentiek szerint az Egyezségokmányban elismert jogok biztosítása terén az első hatékony lépés a szemléletváltás lenne, vagyis a szociális jogok emberi jogként való feltétel nélküli elismerése. A szociális jogok emberi jogi jellegének tagadása, vagy bármilyen okból történő hátrасorolása ugyanis nem segíti elő e jogok mielőbbi biztosítását, hanem ellenkezőleg, még tovább odázza e jogok teljes megvalósulásának bekövetkezését. Az emberi jogok egységességének és oszthatatlanságának alapját az emberi méltósághoz való jog képezi. Ez köti össze a tartalmában, céljában egyébként különböző szerepet betöltő emberi jogokat. Ezért aki a szociális jogokat nem ismeri el emberi jogként, az valójában az emberi méltósághoz való jogot sem ismeri el, megfosztva ezzel az embert az emberi mivoltának lényegétől.

Dr. Szigeti Andrea
főiskolai docens, GFHF és PPKE VJK

48 Ezt a kötelezettséget a 3. számú Általános Magyarázat eredeti angol szövege a „minimum core obligations” fordulattal fejezi ki (lásd CESCR General Comment No. 3: The Nature of States Parties’ Obligations 4. bekezdése). Vö. Robertson, Robert, „Measuring State Compliance with the Obligations to Devote ‘Maximum Available Resources’ to Realizing Economic, Social and Cultural Rights”, 16 Human Rights Quarterly (1994), 693, 697.

FELHASZNÁLT IRODALOM

Az oktatás nagy kézikönyve (Szerk.: Szüdi János), Complex Kiadó Jogi és Üzleti Tartalomszolgáltató Kft., Budapest, 2006, 1112.

Boucher, David, „British Idealism and the Human Rights Culture”, *History of European Ideas*, 2001, 27, 61–78.

Burkhart, Ross E., „The Capitalist Political Economy and Human Rights: Cross – National Evidence”, *The Social Science Journal*, 2002, 39, 155–170.

Craven, M., „The International Covenant on Economic, Social and Cultural Rights – A perspective on its development”, Clarendon Press, Oxford, 1995, 35–42.

Cross, Frank B., „The Relevance of Law in Human Rights Protection”, *International Review of Law and Economics*, 1989, 19, 87–98.

Emberi jogok (Szerk.: Halmai Gábor és Tóth Gábor Attila), Osiris Kiadó, Budapest, 2008, 919.

Lewis, Douglas, „Law and Globalization: An Opportunity for Europe and its Partners and their Legal Scholars”, *European Public Law*, 2000, Volume 8, Issue 2, 219–239.

MacMillan, C. Michael, „Social versus Political Rights: A Distinction without a Difference?”, *Canadian Journal of Political Science*, 1986, Volume: 19, No. 2., 283–304.

Sári János: Alapjogok, Osiris Kiadó, Budapest, 2000, 301.

Szigeti Andrea: A jog fogalmi meghatározásának problémái in: uő. *Tanulmányok a jogi alapismeretek köréből*, Szent István Társulat, Bp., 2008, 146.

Weller Mónika: Gazdasági és szociális jogok Európában, *Acta Humana* 1996. No. 22–23., 19–62.

Weston, B. „Human Rights”, *Human Rights Quarterly*, 1984, Volume: 6, No. 3., 264–280.

LÉLEKGYÓGYÁSZATI ESZKÖZÖK A PEDAGÓGIÁBAN

A pedagógia reménye – a remény pedagógiája
Tudományos konferencia. Szeged, 2009. november 20.
Gál Ferenc Hittudományi Főiskola

A lélekgyógyászat második évszázada című közleményében Peter Buckley¹ megállapítja, hogy a kezdeti korszakot a freudi alapfogalmakkal való elméleti vívódás töltötte meg. Kevésbé érdekelte a kutatókat, hogy mennyire hatékony az alkalmazott módszer. Ezzel ellentétben a második korszakot a terápia hatékonyságának kutatása jellemzi, amely részben még napjainkig is tart. A felgyülemlett hatalmas kutatási anyag eredményeképp a lélekgyógyászat módszereinek hatékonyságát és eredményességét nem lehet megkérdőjelezni. Például egy megdöbbentő újabb adat szerint a mellrákban szenvedő nőknek az a csoportja, amely pszichoterápiában is részesült, 18 hónappal élte túl a terápiában nem részesülők csoportját.

A XIX. század előtt a lélekgyógyászat, a lelki gondozás, a nevelés még egymásba folyó, egységes tevékenység volt. A XVIII. század gyógyítója még egységesen egy energiaátadásként értelmezte a gyógyítást, mint azt a híres hipnotizőről, Messmerről készült képen láthatjuk.

A XIX. század vége felé, a különféle orvosi szakágazatok mellett különvált a pszichológia a filozófiától, majd a pszichoterápia is önálló szakterületté fejlődött. A segítő kapcsolatnak ez a feldarabolódása, amelyet az irodalomtudományok területén Jacques Derrida dekonstrukciónak nevezett, napjainkban extrém méreteket öltött. Az egymástól elválasztott tevékenységi körök, melyeket inkább a másiktól való elhatárolódás tendenciája jellemez, az elkülönülést szolgáló elméleteket konstruálnak maguknak.

A terápiais kutatásokkal párhuzamosan – az előbbieik értelmében – az egyes eljárások

¹ Buckley p (1995): Psychotherapy's second century. Current Opinion in Psychiatry 8:143 – 144.



és technikák száma is rohamosan növekedett. Szinte anarchikus állapotok alakultak ki, amelyben a különböző típusú zavarokra a legkülönbélebb módszereket ajánlják, nem kis mértékben piaci szempontok alapján. Az utóbbi évtizedekben azonban egyre nyilvánvalóbb e feldarabolódás negatív hozadéka.

Az egyik legnagyobb összehasonlító tanulmány megállapítja, hogy az egyszerű támogató (szupportív) terápiák legalább annyira hatékonyak, mint a szofisztikált pszichoanalitikus interpretációkra támaszkodó eljárások.²

A szerteágazó, újabb és újabb módszerekkel jelentkező irányzatok háttérében olyan kutatásokat hoznak nyilvánosságra, amelyek a lelki terápia (és a magtartás-módosító eljárások) hatótényezőit vizsgálják. E kutatásokból egyre nyilvánvalóbb, hogy az egyes módszerek (amelyek lényegében kommunikatív rituálék) háttérében közös hatékonysági tényezőket kell keresnünk. E közös faktorok alapján a lélekgyógyászati módszereket a viselkedés-módosító eljárásokkal közös szempontok szerint elemezhetjük és általánosan érvényes megállapításokat tehetünk. Mivel a pedagógiai tevékenység is ezen eljárások egyike, az általánosításnak ezen a szintjén a lélekgyógyászat és a pedagógia találkozik, és egymást kölcsönösen megtermékenyíthetik.

A pszichoterápia, a tanácsadás, tágabban a nevelés (összefoglalóan tehát a viselkedésmódosító eljárások) közös hatótényezőinek kidolgozásában a múlt század közepén Carl Rogers volt a legeredményesebb. Megközelítési módja nem kísérleti, hanem tapasztalati. Ő a terápia sikerét a terapeuta kommunikációs adottságaiból, a kapcsolat

² Wallerstein RS (1989): *Forty two live in treatment: a study of psychoanalysis and psychotherapy*. New York, Guilford Press.

minőségéből vezette le. Elméletileg kidolgozott tételeit német követői, a berlini és a hamburgi iskola hatalmas kísérleti apparátussal támasztották alá. Ennek megfelelően a Rogers-féle személyközpontú iskola hozadéka nem csupán a terápia, hanem a segítő kapcsolatok egésze, így a pedagógia, a lelki gondozás számára is gyümölcsözőnek bizonyult. A pedagógiában többek között a Thomas Gordon által kezdeményezett iskolák támaszkodnak Rogers elgondolásaira. Ez utóbbiakban a tanár szerepe egyébként is közelít a tanácsadó-terapeuta szerepéhez.

Az empátia neurobiológiája

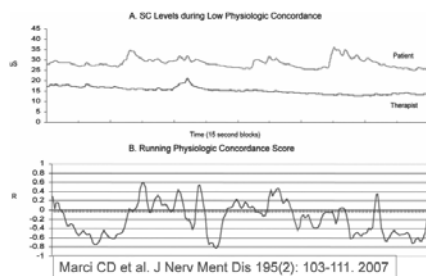
- Az agy tükröző rendszere (pl. premotor cortex) funkciói:
 - Megértés, nem-verbális kommunikáció, empátia
- „Tükrő-neuron” kisülése akkor, ha az egyén a sajátéhoz hasonló viselkedést észlel másokon
- „Fájdalom-neuronok” (cingularis cortex) kisülése mások fájdalmának láttán
- „Kölcsönös rezonancia-rendszer” amely másokkal összekapcsol bennünket.

Fuchs, Th: Current Opinion in Psychiatry
17(6), 479-485. 2004.

1. ábra: Az interperszonális kapcsolatokban szerepet játszó neurális mechanizmusok

Az idegtudományok robbanásszerű fejlődése előtérbe állította a viselkedésmódosító eljárások kutatásának újabb, biológiai irányzatait. A terápiás közegben ható tényezőket a legkülönbözőbb technikai eljárások segítségével egyre részletesebben megismerhetjük. Ezek a vizsgálatok arra utalnak, hogy a sikeres beavatkozás egyik feltétele a két személy közötti kapcsolat milyenségében rejlik. Amennyiben a kapcsolatot magas fokú empátia jellemzi, a két fél élettani paraméterei közelítenek egymáshoz, illetve együtt variálnak.

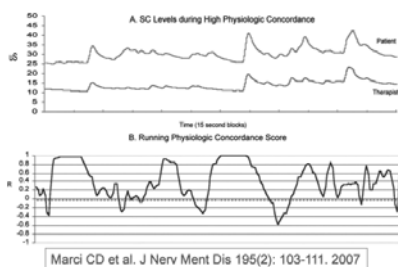
Párhuzamos bőrellenállás- mérés és konkordancia I.



2. ábra: Alacsony szintű empátia esetén a két fél bőrellenállása nem együtt variál

Amennyiben a kapcsolat nem megfelelő, ez az együtt rezgés nem jön létre.³

Párhuzamos bőrellenállás mérés és konkordancia II.

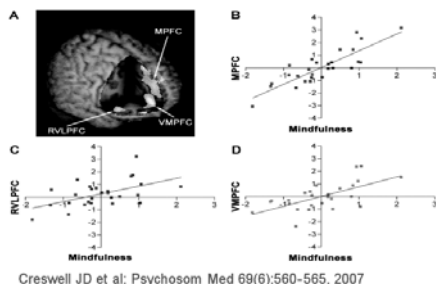


3. ábra: Magas szintű empátia esetén a két fél bőrellenállása együtt variál

Az idegtudományok hatalmas fejlődése megtermékenyítően hatott a pszichoterápiák elméleti hátterének kimunkálására is. (Ne feledjük, hogy a múlt évezred utolsó évtizede „Az agy évtizede” címet viselte a tudományos életben). Új képző eljárások segítségével az élő agyat működése közben vizsgálhatjuk. Ma már áttekinthetetlen az idevágó kutatási anyag. Segítséget csak azok a tanulmányok nyújthatnak, amelyek az eredeti kutatásokkal kapcsolatos közlemények ún. meta-analízisén alapulnak.

Funkcionális mágneses rezonancia-vizsgálattal (fMRI) igazolták például, hogy minél nagyobb fokú az egyén tudatos önészlelete a terápiás-pedagógiai folyamatban, annál nagyobb fokú az aktivitás az agy homloklebenyének egyes régióiban.

Prefrontális régiók aktivitás-növekedése a tudatosság függvényében



4. ábra: A tudatosság és egyes agyi régiók aktivitása

3 Marci CD, Ham J, Moran E, Orr SP (2007): Physiologic Correlates of Perceived Therapist Empathy and Social-Emotional Process During Psychotherapy The Journal of Nervous and Mental Disease 195(2):103–111.

A spekulatív pszichoanalitikus gondolkodás és az agy elemi struktúráinak működése közötti hatalmas szakadékot a Nobel-díjas Eric R. Kandel tudományos pályafutása folyamán saját maga hidalta át. „Pszichoterápia és az egyedi szinapszis” című nevezetes írása jól tükrözi a megtett utat. Ő maga a pályáját pszichoanalitikusként kezdte, s agykutatóként kapott orvosi-élettani Nobel-díjat. Vizsgálatait csigákon végezte, és megállapította, hogy az idegsejt egymagában is „tanulásra” képes, azaz „emlékszik” a rajta áthaladó inger-frekvenciára. Sőt, azt képes „elfelejteni” is, majd újra tanulni – mint írja híres könyvében, amely a lélekgyógyászat és az elme biológiájának összefüggését vizsgálja.⁴ Kutatásainak eredményeképp megállapítja, (mint ezt módomban volt hallani tőle 2002-ben Montréalban, egy kongresszus alkalmával), hogy nem csupán az agyi struktúra van befolyással lelki működéseinkre, hanem a lelki működés is módosítja a struktúrát. Kimutatta például, hogy a többes anyanyelvű gyermekek agyának beszédközpontja strukturálisan is fejlettebb, mint az egynyelvűeké. Idézet tőle: „Szavaink változásokat idéznek elő a másik ember agyában, és a pszichoterápia ezen az úton képes változtatni a betegek elmeműködését.” (id. mű, p. 24).

Tegyük hozzá, ezek a megállapítások ugyanígy érvényesek a nevelői, tanácsadói tevékenységre is.

Amikor azonban „szavainkról” esik szó, meg kell világítanunk, mit is értünk „szavakon”. A modern nyelvtudomány, nem kis részben a humanisztikus pszichológusok felismeréseit követve (Maslow⁵, Rogers⁶) felismerte, hogy a nyelvi jelentésnek van egy mélyebb rétege, amelyet nem-verbális, metakommunikatív rétegnek nevezünk. Noam Chomsky a nyelv elemzése során ugyanerre a megállapításra jutott, s ennek alapján dolgozta ki „generatív grammatikáját”.⁷ E nem tudatos réteg az agyműködés ún. „procedurális, implicit memóriájának” működéséhez kapcsolható. Érthetőbben kifejezve, amikor valamely szituációban viselkedünk, reakcióinkat nem csupán a környezeti ingerkonstelláció, hanem az implicit memória (azaz tanulási, nevelési előtörténetünk) is befolyásolja. A magatartás-változás locusa éppen az implicit és explicit memória, a verbális és a nem-verbális nyelv érintkezési felülete.

A nyelv és a jelentés a diádikus kapcsolatban lévő partnerek elmeműködésének kölcsönös egymásra hatásában jelenik meg. Újabban felfedezték, hogy a szülő (vagy a pedagógus) viselkedése a gyermekben úgynevezett „tükör-neuronokat” aktivál, amelyek

4 Kandel ER (2005): Psychiatry, Psychoanalysis and the New Biology of Mind. Arlington (VA): American Psychiatric Publishing.

5 Maslow A. (1971): The farther reaches of human nature. New York, Viking.

6 Rogers CR: (1969): Freedom to learn. A view what education might become. Columbus. Oh. Ch. E. Merrill.

7 Chomsky N. (1985) Generatív grammatika. Európa, Budapest.

a megfigyelt viselkedéshez hasonló neurális programokat alakítanak ki, és e programok az implicit memóriában tárolódnak.

Az elemi kutatások általános érvényű megállapításokat tesznek lehetővé. Az idegrendszer legmagasabb szintű információ-feldolgozási síkján (evolúciós gondolat) megjelenik a szubjektum, mint az evolúciós folyamat csúcsa. A terápia célja ennek a szubjektív struktúrájának a módosítása azoknál, akik e struktúra zavaraiiban szenvednek (pszichológiai nyelven az önképük kóros). A pedagógiai folyamat ugyanitt fejt ki hatását, abból a célból, hogy a szubjektum e struktúrája ne csupán patológia-mentes legyen (ami az orvos törekvése), hanem egy egyéni élet perspektívájában minél magasabb szintre emelkedjék (a pedagógus célkitűzése).

Mindezekből következően a terápiás és pedagógiai folyamatban a diádikus és közösségi kapcsolat non-verbális elemeire kell koncentrálnunk. Az ide vonatkozó kutatások a lélekgyógyászat és a pedagógia közös gyökereit tárták fel. A pszichoterápiás tevékenység hatékonyságát meghatározó közös faktorokat a pedagógiában is érvényesnek tekintjük.

A pszichoterápia közös faktorai

- 1. Pozitív és meleg kapcsolat
- 2. Hatékonyak tartott eljárások (támogatás, bátorítás, elfogadás, stb.) alkalmazása
- 3. A tünetek elfogadható és a kezeléssel integrált magyarázata
- 4. A kezeléssel szembeni pozitív várakozások felkeltése

Frank 1991,
Arkowitz 1992.

5. ábra: A Frank-féle közös faktorok

Pedagógiai szempontból is rendkívül fontos, hogy a korrigálni kíván magatartásra való (akár büntető) reflexió és a személy egészének szóló pozitív üzenet elkülönüljön egymástól. Tehát, amikor egy gyermek magatartását kritizáljuk, a bírálat ne az egész embernek szóljon, hanem a konkrét cselekedetnek (vagy mulasztásnak), és kísérje azt a személynek szóló valamely pozitív gesztus.

Közös faktorok dimenziói

Támogató (support) faktorok	
	Katarzisz, kapcsolat, terapeuta pozitív odafordulása, tisztelet, empátia
Tanulás-faktorok	
	Belátás, korrekatív emocionális tapasztalat, problémás helyzetek megoldása
Akció-faktorok	<small>Lambert, Ogles 2004.</small>
	Megoldások, realitás-teszt, magatartás-szabályozás

6. ábra: A pedagógiai-lélektani folyamat faktoranalízise

A magatartás-változtatás magasabb szintű elemzése már nem annyira a pszichoterápia, vagy a pedagógia, hanem a hermeneutika szintjére tartozik. A segítő kommunikáció során a páciens/tanuló nyelvi közléseinek az implicit memóriához tartozó rétegét kívánjuk „felfejteni” (Derrida kifejezése). Ehhez a réteghez tartoznak az attitűdök, a kognitív sémák, az alapvető emocionális reakció-minták.

Pszichoterápia és hermeneutika

Közös jelentések, közös hipotézisek
 Életesemények értelme és jelentése
 A terápia célja(i)
 Szubjektív evidenciák (ahá-élmény, intuíción)
 Én-identitás
 Spiritualitás

7. ábra: A segítő folyamat rejtett összetevői

A pszichoterápia értelmezési kerete az újabb kutatások fényében kitágul.

Új elemek a jövő pszichoterápiájában

Jövő
Intencionalitás
Érték
Értelem (Sinn)
Morál
Egzisztencia
Transzcendencia

8. ábra: A segítő kapcsolatok elméletének tendenciái

Az utóbbi időben a lélekgyógyászok – a szubjektum újrafelfedezése után – nem csupán az önreflexiót tűzik vizsgálat tárgyává, hanem a szubjektumnak a létre, az értékekre, a jövőre való reflexióját is, vagyis újra felfedezik a spirituális dimenziót. Számos kutatás támasztja alá, hogy a spiritualitás bevonása a segítő kapcsolatokat megtermékenyíti. A személy fejlesztésére, jobbítására, nemesítésére irányuló törekvésben, amely a keresztény hagyomány szerves része, a lélekgyógyászat és a pedagógia egy magasabb szinten újra egymásra találhat.



9. ábra: Az inaszakadt meggyógyítása (XVIII. századi orosz ikon)

Amikor Jézus az inaszakadtat meggyógyítja (terápia), egyben bűnbocsánatot gyakorol (a személy nemesebbé formálása). Jakab apostol (Jak 5,16) arra buzdítja tanítványait, hogy „valljátok meg egymásnak bűneiteket (bűnbánat, nemesebbé válás), és imádkozzatok egymásért, hogy meggyógyuljatok (terápia)”.

A gyógyító és nevelő tevékenység találkozásának színterein az Evangélium igazít el bennünket.

A VASÁRNAP KERESZTÉNY MEGÜNNEPLÉSÉNEK ÉRTELME ÉS LÉNYEGE

A kereszténység kezdete óta Jézus tanítványai vasárnaponként templomokban gyűlnek össze. Néhány évvel ezelőtt még nagy számú hívősereg látogatta a vasárnapi istentiszteleteket. A vasárnap a pihenés napja volt. Mára közel ugyanolyan nap lett, mint a többi. Vasárnap is dolgoznak, nyitva tartanak a bevásárlóközpontok, több családban a szülők sportra, kirándulásra kísérik gyermekeiket. Sokan dolgozni rohannak és úgy érzik, még saját családjukra sincs idejük. Egyesek munkába mennek, mások bevásárolni stb. A vasárnap már nem a pihenés napja többé. Sajnos, ha a vasárnap elveszti eredeti jelentőségét, és csak a „hét végévé” válik, megtörténhet, hogy olyan szűk térbe zárkozunk, ahonnan már nem láthatjuk az „eget”.¹ Ezek után ünneplőbe öltözve sem leszünk képesek „ünnepet ülni”. Ennek ellenére a vasárnap továbbra is az Egyház kiemelt napja lesz. Hogy jobban megértsük az okokat, újra fel kell fedeznünk értelmét és lényegét.

A VASÁRNAP ELNEVEZÉSE

A pogányok a „*Nap napjának*” nevezték a vasárnapot. Ebből származik például az angol *Sunday* vagy a német *Sonntag*. A zsidóknál a vasárnap a szombatot követő nap volt, amely a hét első napjának felelt meg. A szombat, amely a zsidók számára Istennek szentelt nap volt, a héber naptár egyetlen névvel rendelkező napja. A további napokat – a szombathoz viszonyítva – nagyon egyszerűen „a szombatot követő első, második, harmadik... napként” jellemezték. A szombat (shabbath) elnevezés a „félbeszakítani, megállni, megpihenni” tőből származik. A szombati nap első jellemzője tehát: „a munkától tarózkodni”.²

Az első keresztények elhagyták a pihenéssel és hódolattal Istennek szentelt szombatot, és a szombatot követő első nappal helyettesítették. Ez az első elnevezés, amit a va-

1 Vö. CEI „*Il giorno del Signore*”, Nota pastoralis, 1984, 5: Ench. CEI 3, 1398.

2 RORDORF W., *Sabato e Domenica nella Chiesa antica*, Torino, 1979, 139.

sárnap kapott, teljes mértékben a zsidó terminológiából származik. Márk evangéliuma ehhez a naphoz kapcsolja Jézus feltámadását, amely a hét első napján történt.³ A keresztények ezt az elnevezést szimbolikája miatt vették át. Ezenkívül a Ter 1,1-ben az „első naphoz” kapcsolódik a teremtés kezdete, pontosabban a világosság teremtése (Ter 1,3-5). Ebben a kontextusban a keresztény kultusz napja a pogány „Nap napjából” származó elnevezést hordozza. A keresztény szerzők közül Szent Jusztiniusz alkalmazta elsőként ezt a szimbolikát, összekötve a teremtés kezdetét az Úr feltámadásával: „Közösségünk a Nap napján gyűlik össze, mert ez volt az első nap, amikor Isten megalkotta a sötétséget és az anyagot, megteremtette a világot és azért is, mert Megváltónk, Jézus Krisztus ugyanezen a napon támadt fel a halottak közül.”⁴ A vasárnapra vonatkozó „a hét első napja” kifejezés a vasárnapot a pászka fényébe állítja mint a sötétségből a fénybe való átmenet, a halál feletti győzelem, a feltámadás és az új élet napját. Ezért a vasárnap olyan nap, amit a keresztények örömmel élnek meg.

A vasárnap további elnevezése „az Úr napja” (*Dominica dies*). Ez megtalálható a Jel 1,10-ben. Láthattuk, hogy a Didaché-ban ez a kifejezés világos kultikus összefüggésekben jelenik meg. „Az Úr napja” mindenekelőtt a feltámadásra emlékeztet bennünket, mert az Úr (Kyriosz) a feltámadt Krisztust jelöli. Szent Hieronimusz hasonló terminológiát alkalmaz a pászkával kapcsolatban: „Az Úr napja, a feltámadás napja, a keresztények napja a mi napunk. Azért hívjuk az Úr napjának, mert ezen a napon a mi Urunk győzedelmesen felment Atyjához.”⁵ „Az Úr napja” az a nap, amikor az első keresztény közösségek összegyűltek, hogy megünnepeljék az eucharistiában az Úr emlékét, hogy megünnepeljék „az Úr vacsoráját” (1Kor 11,20). Az Úr napja tehát a feltámadt Krisztus emléke és jelenléte övéi között, akiket a maga nevében gyűjtött össze. A keresztények napja ez, akik összegyűlve az ünnepen, örömmel vallják meg Uruk titkait.

Végül következnek a „nyolcadik nap” elnevezés, amellyel 135 körül találkozunk Barnabás Levelében.⁶ A szombat, amely a hetedik nap, az Ószövetség végét szimbolizálja, míg a vasárnap – Jézus Krisztus feltámadásának napja a „nyolcadik nap”, az új korszak kezdete. A nyolcadik nap arra figyelmeztet, hogy az eljövendő kor várásában, a Krisztus-várás idejében élünk, aki biztosan eljön, abban az időszakban, amikor a végleges megváltást várjuk. A vasárnap a Szentlélek eszkatologikus ajándékának emléke is, aki az Úr második eljövételét készíti elő.

A II. Vatikáni Zsinat tanítása szerint „mindjárt pünkösd napján, amikor az Egyház a világ előtt megjelent, »akik megfogadták Péter szavát, megkeresztelkedtek«. És

3 Vö. Mk 16,2.

4 JUSZTINIUSZ, *Apologia I*, 67, 7.

5 HIERONIMUSZ, *Omelia per la domenica di Pasqua*, n. 129.

6 BARNABÁS, *Epistola di Barnaba* 15, 8–9.

állhatatosan kitartottak az apostolok tanításában és a kenyértörés közösségében és az imádságban... Dicsőítették Istent és az egész nép szerette őket» (ApCsel 2,41--47). Ettől kezdve az Egyház sohasem mulasztotta el, hogy a húsvéti misztérium ünneplésére összejöjjön, hogy olvassa azt, »ami az egész Szentírásban róla szólt« (Lk 24,27), ünnepelje az Eucharisziát, melyben »halálának győzelme és diadala megjelenik«, s egyben hálát adjon »Istennek elmondhatatlan ajándékáért« (2Kor 9,15) Krisztus Jézusban, »dicsősége dicséretére« (Ef 1,12) a Szentlélek ereje által”.⁷

AZ EUCHARISZTIA, A VASÁRNAP KÖZPONTJA

Ha a vasárnap a feltámadt Krisztus napja, akkor az Eucharisztia ünneplése az Úr jelenlétének legszebb kifejezése. A vasárnap Eucharisztia nélküli elképzelése ugyanaz, mint az „Úr napja” ünneplése az Úr nélkül. Az Egyház a kezdetektől ezen a napon kenyértörésre (ApCsel 20,7), Isten Igéjének hirdetésére (ApCsel 20,11) és a felebarátok szolgáltatóra (1Kor 16,2) gyűlik össze. Jézus maga a példa, aki feltámadása napján (tehát vasárnap) az emmauszi tanítványoknak magyarázza az Írást, biztatja őket és megtöri nekik a kenyeret. Azóta az Egyház az Úr napját áldozata emlékével, a Szentírás olvasásával, a kenyér megtörésével és a szeretet diakóniájával szenteli meg.

Az Egyház története során az Eucharisztia szentségét többféleképpen nevezték, például: *kenyértörés* (Lk 24,30-35), *úrvacsora* (1Kor 11,20), görögül *szinakshi*, ami zsinagógát vagy összejövetelt, később *misét* jelent. A II. Vatikáni Zsinat után gyakrabban kezdték használni az Eucharisztia megjelölést (a görög *eukarisztein* = hálaadás), amely imát és köszönetet is kifejez. A liturgia ünneplésekor az Egyház felismeri a feltámadott Krisztus jelenlétét, az átváltoztatott kenyérben és borban, aki hatalmának erejével jelenvalóvá válik az Eucharisziát ünneplő közösségben. Így adnak hálát az Úrnak a kapott javakért. Az Eucharisziában a hívők Krisztust veszik magukhoz, és egyúttal egyesülnek is a testvérekkel, akik ugyanezt a táplálékot fogadták. Így együtt válnak Krisztus testévé, ami az Egyház.⁸

A vasárnap egyesíti tagjait, hogy osztozzon velük a kenyéren, az útravalón. A liturgia végén a hívőket a mindennapi életbe küldik, hogy tanúskodjanak a találkozásról Krisztussal. Köznapokon a közösség hivatása, hogy tésztát érlelő kovásszá, a világot megváltoztató erővé váljon. Szent Ágoston mondja: „Testvéreim, ezeket a titkokat szentségeknek nevezik, mert külsejük nem felel meg belső valóságuknak. Mi látható? Az anyag. De a lélek képes megkülönböztetni a lelki kegyelmet. Felfogjátok, mi Krisztus teste? Hallgasd az apostolt, aki ezt mondja a hívőknek: »Ti Krisztusnak teste vagytok, s

⁷ *Sacrosanctum Concilium* (SC), 6., <http://www.katolikus.hu/zsinat/sc.html>

⁸ GOUDREAU P., *Celebrare la domenica in attesa dell' eucaristia*, Padova, 2004, 35–37.

egyenként tagjai.« (1Kor 12,27). Ha tehát Krisztus teste vagytok, s egyenként tagjai, ez a ti személyes jeletek az Úr oltárán. Ez a ti személyes jeletek, amit megkaptok. Ha arra, amik vagytok „Ámen”-nel felelek, választokkal összetartozástokat jelzitek. Azt hallod „Krisztus Teste”, és válaszod „Ámen”. Legyél Krisztus testének tagja, hogy „Ámen”-ed hiteles legyen.”⁹

Állításunk, hogy a vasárnap az Eucharisztia napja, nem jelenti azt, hogy tartalmát rituális ünnepléssé szűkítjük. Ellenkezőleg. A vasárnap nemcsak a misén való részvétel miatt az Eucharisztia napja, hanem főleg azért, mert ezen a napon a többi nappal ellentétben a keresztény ember jobban igyekszik ajándékká tenni életét – Istennek tetsző lelki áldozattá. Jézus példája szerint, aki az Atyának és a testvéreknek ajándékként áldozta életét. Nagy ajándékban való osztozás kifejező megnyilvánulása a kenyértörés, ami a misében az áldozás előtt történik.

Az Eucharisztia nem csupán rítus, amely a templom falain belül játszódik le, hanem valóság, amely a falakon kívül is folytatódik. A hívő nemcsak az eucharisztia alatt áldozza életét, hanem akkor is, amikor a közösséget a mise végén elbocsátják, és visszatér mindennapi munkájához. Ez Jézus parancsának további jelentése: „Ezt cselekedjétek az én emlékezetemre.” Minden kereszténynek, aki felfogta annak értelmét, amin részt vett, éreznie kell, hogy adósa testvéreinek azért, amit kapott.

Etnológiai kutatások megállapították, hogy a primitív népek új település építésekor először oszlopot állítanak az új terület közepére. Ez a pont lesz számukra nemcsak az új terület központja, hanem a világ közepe is. Nem véletlenül azonos ez az oszlop a népet és a törzset védelmező istenséget ábrázoló totemmel. Egyszerűségükben ezzel a gesztussal fejezik ki az ember legmélyebb konstitutív dimenzióinak egyikét. Az embernek szüksége van életében középpontra, alapértékekre, amelyekre mindig lehet hivatkozni. Ha a látókörből eltűnik a középpont, elvész az egyensúly, az orientáció és a biztonság is.¹⁰

Az autentikus lelki értékek hiánya sok embert arra késztet, hogy pótlékot keressen, amely biztonságot és a valóság illuzórikus vízióját nyújtja. A keresztények számára a „település közepe” nem egy totem, hanem Jézus Krisztus. A II. Vatikáni Zsinat állítása szerint a hívő közösség középpontja az Eucharisztia ünneplése, amelyhez az egyház egész élete alkalmazkodik.¹¹ Az Eucharisztia nemcsak az egyén, hanem az egész közösség életének is állandó központja volt és lesz. Természetességéből adódóan az egyház legmagasabb szimbolikus kifejeződése.

9 S. AUGUSTIN, *Sermon 272*, in *La messe, Liturgies anciennes et textes patristiques*, coll. *Lettres chétiennes* 9, Grasset, Paris, 1964, 225.

10 MARTINI C. M., *Attirerò tutti a me*, Torino, 1983, s. 51.

11 *Presbyterorum ordinis*, 5., http://www.katolikus.hu/zsinat/zs_15.html

A VASÁRNAP KÜLDETÉSE

A Teremtés Könyvének első oldalán olvashatjuk: „A hetedik napon megpihent munkája után, amit végzett.” (Ter 2,2). Ez a „pihenés” nem tolmácsolható Isten „tétlenségének” bizonyos formájaként, mert a beteljesedett mű tökéletességének hangsúlyozásáról van szó. Isten megáll a „nagyon jó” mellett (Ter 1,31), amelyet kezével alkotott, és amelyre örömteli szeretettel akart tekinteni, kifejezve „kontemplációját” afelett, ami tökéletes volt.

A vasárnapi pihenés további küldetése a teremtés művének felidézése mellett az „emlékezés” a megszabadulásra, ami Isten műve volt az egyiptomi kivonuláskor: »Emlékezz rá, hogy Egyiptom földjén magad is rabszolga voltál, de az Úr, a te Istened erős kézzel és kinyújtott karral kivezetett. Azért parancsolta meg az Úr, a te Istened a szombat megtartását.« (MTörv 5,15). Ez a megfogalmazás az előzőnek kiegészítése: a kettő együtt nézve a teremtés és az üdvösség egységes teológiájának távlatában föltárja az »Úr napjának« értelmét. A parancs tartalma tehát elsősorban nem a munka akármilyen megszakítása, hanem Isten csodatetteinek ünneplése.¹²

A történelem első vasárnapját Krisztus feltámadása és a Feltámadt többszöri megjelenése is meghatározta. Vasárnap Jézus megjelenik a megtért Mária Magdolnának, Péternek, aki megtagadta, két kétségbeesett emmauszi tanítványnak és az apostoloknak az utolsó vacsora termében. A keresztények számára a vasárnap az Úr napja, mert ezen a napon a Feltámadt Krisztus bizonyos módon mindig jelen van. A privilegizált eszköz, amelyen keresztül kinyilatkoztatja jelenlétét, a vendégség, a kenyértörés.¹³ Jézus emberközelségét az apostolokkal elköltött lakoma szimbólumokkal teli gesztusa mutatja.

Az Eucharisztia ünneplését elsősorban a Feltámadt Krisztus megjelenéseként és jelenléteként kellene felfogni, nem kötelességünk teljesítéseként. Hasonlóan a szeretett tanítványhoz a tónál, az Eucharisziát ma ünneplő tanítványok is kiálthatnák: „Az Úr az”.¹⁴ Szent Jusztiniusz mondja: „A Nap napján ugyanazon a helyen jövünk össze a városokból és vidékről, az apostolok leveleit és a próféták műveit olvassuk ... A Nap napján találkozunk, mert ez az első nap, amikor Isten megváltoztatta a sötétséget, megteremtette a világot, amelyben Megváltónk, Jézus Krisztus feltámadt a halottak közül.”¹⁵

A vasárnapi ünneplés valódi központtá – „*dies Domini*” az Úr napjává válik, ha a keresztények Krisztusban hozzák létre közösségüket. Ma sokkal inkább, mint valaha, az embereknek közösségre van szükségük, hogy megerősödjének hitükben. Ma kollektív,

12 II. JÁNOS PÁL, *Dies Domini*, apostoli levél, 17., 1999. <http://uj.katolikus.hu/konyvtar.php?h=70>

13 Lk 24, 30; Jn 20, 26–28.

14 Vö. MARTINI C. M., *Attirerò tutti a me*, Torino, 1983, 62.

15 S. JUSTIN, *Apologia* I, 67.

de kevésbé közösségi rendezvényekkel árasztanak el bennünket. Az ember igyekszik bezárkózni saját individualizmusának négy fala közé. Milyen alternatívát kínál a vasárnap keresztény megélése? Sok esetben templomainkban is megismétlődik az az anonim, rideg környezet, amelyben nem közösség, hanem személyes ügyeket intéző „kliensek” csoportja tapasztalható. Szerencsére vannak templomok, ahol a hit minden szintű közös átélését érezni. Az Eucharisztia vasárnapi ünneplése, amely nem fejezi ki a Feltámadt Krisztus jelenlétét, és a különböző embereket nem formálja közösséggé, nem felel meg természetének.¹⁶

Sok tanúságtétel létezik, amely igazolja, hogy a keresztények számára a vasárnap mindig az összejövetel napja volt: „amikor az Úr napján (vasárnap) összegyűltök, törjétek meg a kenyeret és adjatok hálát előre megvallva bűneiteket, hogy tiszta legyen áldozatotok. Aki perben áll felebartátjával, addig ne menjen közetek, amíg békét nem köt, nehogy beszennyezze áldozatotokat.”¹⁷

Továbbá a *Sacrosanctum Concilium* kezdetű konstitúció a szent liturgiáról is megerősítette a vasárnapi ünneplés tartalmát, illetve a hívők köteleességét közösségben összejönni, hogy a nap emlékezetükbe vésődjék, javasolja, hogy az együttal az öröm és a munkaszünet napja is legyen. „Az Egyház a húsvéti misztériumot a Krisztus föltámadása napjából eredő apostoli hagyományra támaszkodva, a nyolcadik napon ünnepli, melyet méltán neveznek Úr napjának, *dies dominicának*. E napon ugyanis a Krisztus-hívőknek össze kell jönniük, hogy hallgatván Isten ígését és részesedvén az Eucharisziában megemlékezzenek az Úr Jézus szenvedéséről, föltámadásáról és dicsőségéről, hálát adván Istennek, aki őket »élő reményre szülte újjá Jézus Krisztusnak a halálából való föltámadása által« (1Pt 1,3). Így tehát a vasárnap az ős ünnepnap, amit a jámbor hívekkel meg kell ismertetni és a lelkükre kell kötni, úgy, hogy ez a nap az öröm és a munkaszünet napja is legyen. Más ünnepet nem szabad elébe helyezni, kivéve a valóban legnagyobb jelentőségűeket: az Úr napja ugyanis az egész liturgikus évnek alapja és magja.”¹⁸

A liturgia lényeges részét alkotó éneknek azt az örömet kellene kifejeznie, amely a Krisztusban feltámadttak szívét tölti be, azokét, akik az apostolokhoz hasonlóan örültek, mikor látták a feltámadt Urat maguk között.¹⁹ Az első keresztény közösségek a vasárnap örömét külső jelekkel is növelni akarták, például azzal, hogy vasárnap sosem volt érvényben a böjt, mert ezen a napon jelen van a vőlegény.²⁰

16 MOSNA C., *Storia della domenica dalle origini fino agli inizi del V secolo*, Roma, 1969, 68–72.

17 *Didache*, n. XIV.

18 SC, 106.

19 Vö. Jn 20, 19–20.

20 GHERARDI L., *Il giorno del Signore, Ponteranica*, 1985, 15.

A vasárnap további aspektusa szociális jellege. „A szabad idővel rendelkező keresztényeknek meg kell emlékezniük testvéreikről, akiknek ugyanazok a szükségleteik és jogaik, mint nekik, de szegénységük és nyomorúságuk miatt nem tudnak pihenni. A keresztény jámborság a vasárnapot hagyományosan a jócselekedeteknek, a betegeknek, a gyöngélkedőknek, az öregeknek tett alázatos szolgálatoknak szenteli. A keresztények azzal is megszentelik a vasárnapot, ha családjukra és hozzátartozóikra fordítják figyelmüket, amire a hét többi napján nincs idő.”²¹

A vasárnap a gondolkodás, a csend, a kultúra és a meditáció kedvező ideje is és mindannak, ami hozzájárul a bensőséges és keresztény élet növekedéséhez. A vasárnapnak ebben az értelemben annak kellene lennie, amire a vallás felszólít bennünket: megállás, az elidegenített élet felülvizsgálatának kialakítása, gondolkodás a legfontosabb dolgokról.

A VASÁRNAP ÜNNEPLÉSE AZ EGYHÁZ PARANCSOLATA SZERINT

Az első keresztények találkozása vasárnaponként annyira fontos volt, hogy misére menni inkább szükség, mint kötelesség volt. Ez a találkozás nagyobb mértékben buzdította és segítette a megkereszteltek növekedését hitükben, mint valamilyen fegyelmi kötelezettség betartása.²² Azzal, hogy az Egyház az évszázadok során nagy hangsúlyt vetett a vasárnap parancsára, talán hozzájárult ahhoz, hogy a hívőknél a megszokás gyakorlata alakuljon ki.

Az Eucharisztia ünneplésén való kötelező részvételről szóló első rendelkezés a IV. század elején jelent meg, amellyel a vasárnap ünneplésének gyakorlatában bizonyos fordulat következik be. Az Elvirai Zsinat 305-ben elrendeli a részvételt három vasárnapból legalább egy megünneplésén. A rendelkezés megszegése esetén nem lehet szentáldozáshoz járulni.²³ Ezt a rendeletet hamarosan átvették a Szardikai Zsinat határozatai közé. Az egyházi rendeleteken kívül Konstantin császár 321. március 3-án ediktumot hirdetett, amelyben nyilvánosan elrendelte a vasárnapot heti hivatalos pihenőnapnak: „Pihenjék minden bíró, városi polgár és mindenki, ki a nap napján, amely tiszteletre méltó, végzi mesterségét, pihenjék. Ennek ellenére, a vidéki lakosság szabadon csatlakozhat eme rendelkezéshez, a földműves munkák végzésének tiltása nélkül, hogy ne vesszék el a mennyei gondviselés által kínált lehetőség, mert gyakran megesik, hogy nincs megfelelőbb nap a mag elvetésére és a szőlőtőke elültetésére... Mindenkinek joga

21 A Katolikus Egyház Katekizmusa, 2186., <http://www.katolikus.hu/katek/tartalom.html>

22 GOUDREAULT P., *Celebrare la domenica in attesa dell'eucaristia*, Padova, 2004. ss. 30–31.

23 Vö. RORDORF W., másod. id., 177.

van szolganépét megszabadítani a rabszolgaságtól. Az ügyet érintő határozatokat megszegni tilos.”²⁴

Miért hozta a császár ezt a törvényt? Cezáreai Eusebius a császár határozatát úgy interpretálja mint arra vonatkozó vágyának megnyilvánulását, hogy az Úr napjából az imádságra méltó napot csináljon, amelynek alapja a belső – lelki értékek lennének. A szerző hozzáteszi, hogy ezt a határozatot a császár abbéli reménye éltette, hogy hamarosan az egész lakosság, elsősorban a katonák imádni kezdik Istent, aki minden jónak és győzelemnek okozója.²⁵ Konstantin törvényének eredeti megfogalmazása hozzájárult a vasárnap mint a gyülekezés napja értelmezéséhez, mert a munkától való tartózkodás nagyobb teret hagyott a templom látogatásának és az eucharisztikus ünneplésnek. Konstantin törvénykezése végsősoron az evangéliumi igazság kifejtése: „A szombat van az emberért, nem az ember a szombatért.” (Mk 2,27).

A VI. századtól különböző jelei vannak a munkamentes vasárnapra vonatkozó parancsoknak. Több zsinat, császárok, egyházi írók erőteljesen hangsúlyozzák, amit 585-ben a Maçon-i Zsinat megerősített: „vasárnapokon és más ünnepeken, amikor az Úr feltámadását tisztelik, szükséges minden más fizikai munka elhagyása az étel előkészítésén kívül.”²⁶ Ebből következik, hogy ebben az időben a vasárnap végzett munka tilalmát érintő kérdések voltak a legfrekvenciáltabbak. Kezd kibontakozni a „szolgamunka” elmélete is. A munkától való tartózkodás alapvető motiválója a konstantini gondolat: templomba menni – *concurrere ad Ecclesiam* és időt szakítani az imádságra, beszélgetésre a Mindenható Atyával.

Amióta Krisztus megjelent a nevében összegyűlt keresztények közösségének, hogy megerősítse őket hitükben, a vasárnap olyan nappá vált, amikor a keresztény „templomba megy, hogy hódolattal fejezze ki Isten imádását”. Éppen a szolgamunkától való szabadulás tehetné lehetővé és könnyebbé a hívők ezt a találkozását. A vasárnap nem csupán valamiféle lelki szombat, hanem része a rendnek, amiben a parúzia a húsvéti misztérium konstitutív dimenziója.²⁷

A tomista doktrina szerint, amely hasonló tendenciát támogat és véd, a harmadik parancsokat szempontjából Isteni attribútumaként kell szemlélni a vasárnap megszentelését. Ezzel a kultusszal összefüggésben megjelenik a kötelező pihenés és a tartózkodás a munkától (az Aquinói Szent Tamás által összeállított munkák pontos jegyzékével). A krisztológiai alap nem a feltámadás eseményére támaszkodik, hanem Jézus pihenésére

24 RORDORF W., másod. id., 179.

25 CAVAGNOLI G., *Vicende della legislazione canonica sul riposo domenicale*, in *Rivista di Pastorale Liturgica*, 165, 1991/2, Brescia, 20–31.

26 FALSINI R., *La domenica dai VI al I secolo*, in *Asprenas*, 14/4, 1971, 473.

27 CHAUVET L. M., *Linguaggio e simboli. Saggio sui sacramenti*, in *Liturgia e vita*, Torino, 1982, 216.

a sírban, amire a hetedik napon kerül sor. Szent Tamás számára a vasárnap megtartása egyszerűen a zsidó szombat helyettesítése, csak hogy nem az isteni törvény formájában, hanem egyházi elhatározásból.²⁸

A következő évszázadokban nem sok változott a kötelező vasárnapkal kapcsolatos kérdésekben. Ellenkezőleg, a vasárnapi pihenést érintő törvénykezés még inkább megerősítette a vasárnap tilos szolgamunkák és egyéb, engedélyezett munkák (pl. művészeti tevékenységek, zene stb.) osztályozását felállító jogi mentalitást.

A vasárnap megszenteléséről szóló előírás megfogalmazása a Tridenti Zsinat idejében kapott állandó, pontos és egyértelmű formát, amely egyúttal az Egyházi Törvénykönyvbe is bekerült. Előbb a javaslatok majd a rendelkezések kiadásának fő oka a kereszténység erőteljes elterjedése volt, amelynek következtében enyhültek a szokások, és elveszett az Eucharisztia vasárnapi ünneplésének belső kényszere. A kötelező vasárnapi misehallgatásra utasító rendeletet megerősítette a Tízparancsolat vonatkozó része és a csatlakozó természetes és egyházi jog.²⁹

Az 1917-es Egyházi Törvénykönyv az 1248. kánonban elrendeli a misehallgatást a parancsolt ünnepnapokon. Továbbá a tartózkodást a szolgamunkáktól, a bírói hatalom gyakorlásától, a nyilvános kereskedéstől, a piactartástól és az eladástól. A jelenleg is érvényes 1983-as Egyházi Törvénykönyv a vasárnapi kötelező misehallgatásról a következőket mondja:

- 1246. kán. – 1. §. A vasárnapot mint a húsvéti misztérium ünnepét apostoli hagyomány alapján az egész egyházban őseredeti kötelező ünnepként kell megtartani.
- 1247. kán. – Vasárnap és más kötelező ünnepeken a hívők kötelesek szentmisén részt venni; tartózkodjanak továbbá azoktól a munkáktól és ügyletektől, amelyek az Istennek járó liturgikus tisztelet megadását, az Úr napjának sajátos vidámságát vagy a lélek és a test kellő pihenését akadályozzák.
- 1248. kán. – 1. §. A szentmisén való részvétel kötelezettségének eleget tesz, aki bárhol, katolikus rítus szerint végzett misén jelen van, akár magán az ünnep napján, akár az előző nap estéjén.
- 2. §. Ha szent szolgálatot teljesítő személy hiányában vagy más súlyos okból lehetetlenné válik az eucharisztikus ünneplésben való részvétel, igen ajánlatos, hogy a hívők részt vegyenek a plébániatemplomban vagy más szent helyen a megyéspüspök előírásai szerint tartott igeliturgián, ha van ilyen, vagy töltsenek kellő időt imádsággal egyénileg, a családban vagy alkalmasint több családból álló csoportban.

28 Vö. S. THOMAE DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II–IIae, q. 122, art. 4: „*Observatio diei Dominicae in nova lege succedit observantiae sabbati non ex vi praecepti legis, sed ex constitutione Ecclesiae et consuetudine populi Christiani*”.

29 HESCHEL A. J., *Il Sabato. Il suo significato per l'uomo moderno*, Milano, 1972, 12.

A II. Vatikáni Zsinat tanítása szerint vasárnap „a Krisztus-hívőknek össze kell jönniük, hogy hallgatván Isten igéjét és részesedvén az Eucharisziában megemlékezzenek az Úr Jézus szenvedéséről, föltámadásáról és dicsőségéről, hálát adván Istennek, aki őket »élő reményre szülte újjá Jézus Krisztusnak a halálából való föltámadása által«,».³⁰ Egyúttal lehetőségük van személyesen is találkozni Krisztussal, aki – ahogy a zsinat mondja – négy módon valóságosan jelen van Egyházában:

- a szentmise Áldozatában, mind a papi szolgáló személyében ... leginkább, az eucharisztikus színek alatt.
- erejével a szentségekben, úgyhogy amikor valaki keresztel, maga Krisztus keresztel.
- igéjében, mert Ő maga beszél, amikor az Egyházban a Szentírást olvassák.
- végül amikor könyörög és zsoltóroz az Egyház, Ő van jelen, aki megígérte: „Ahol ketten vagy hárman összegyűlnek a nevemben, ott vagyok közöttük” (Mt 18,20)³¹

A vasárnap megszentelését előíró parancs besorolása az etika alapszerkezetének horizontjába rámutat, hogy az Egyház nem csupán a vallási közösség egyszerű diszciplináris előírásának tartja, hanem bibliai jelenéssel megjövendőlt és előterjesztett Istennel való kapcsolatunk minősítő és elidegeníthetetlen megnyilvánulásának. A főleg misével és keresztény örömben és testvériségben gazdag pihenéssel megszentelt vasárnap kötelezőségét csak akkor érthetjük meg, ha mérlegeljük a nap különböző jelentéseit. Helyes, ha a vasárnapi pihenést törvényekkel és hagyománnyal védjük, mert láthatóvá teszi azt a tény, hogy az ember ne váljék a munka rabszolgájává, hanem legyen szabadideje, építse emberi kapcsolatait – a közösséget és ünnepelje az ünnepnapot.

BEFEJEZÉS

„*Sine dominico esse non possumus*” („*Mi nem létezhetünk az Úr (vacsorája) nélkül.*”). A IV. századi észak-afrikai Abitiniában 49 vértanú, élükön Saturnino atyával, ajkukon a fenti szavakkal, inkább választották a halált, minthogy feladják a vasárnap – az Úr napja – megünneplését.³²

A posztmodern kultúra feltételei között az egyik komoly feladat újra megtanulni ünnepnapként átélni a vasárnapot és felfedezni ünneplésének és megélésének lényegét. A vasárnap egyre inkább csak „szabadnap”, a munka megszakítása. Elsődleges tartalma a szórakozás és a kimenekülés a nagyvárosból. A munkamegszakítás szünet, amelyben a munkanapokhoz képest megváltoztatjuk az életritmust, anélkül, hogy az öröm forrá-

30 Vö. 1Pt 1,3.

31 Vö. SC, 7.

32 CEI, *Il giorno del Signore*, 1984, 7.

sává, az együttlét szabad terévé, egymásra és magunkra szánt idővé, a másokra odafigyelő és ajándékozó megnyílás lehetőségévé váljon. Az ünnepként megélt vasárnap teret nyit a közelségnek másokkal. Az ünnepi idő mély értelmet ad a munkaidőnek is, míg a szabad pihenés ideje csupán erőgyűjtésben segít a további munkához.

Míg korábban a szabadidő jelentősége közösséget közvetített az embernek, ma egyedül van és az élet értelmének nagy kínálatával áll szemben. A választás és az élet különböző területeinek megtöltése bizonyos tartalommal nehéz és sok bátorságot igényel. A segítséget nem nyújtó társadalomban az emberek tehetetlenek. És habár vasárnapi „lelki felemelkedésről” beszélünk, nem világos, mihez és hova kell az embernek és lelkének felemelkednie. A múltban a vasárnap az élet értelmének jelzése volt. A mai hétvége arctalan vasárnapjával nem képes ezt közvetíteni. Ha nem sikerül meglelnünk az élet értelmét, „egzisztenciális vákum” keletkezik, amit mindenekelőtt vasárnap tudatosítunk.

A vasárnapot leginkább az alapvető sajátságok elfeledéséből, elhanyagolásából következő veszélyek fenyegetik. Hogy a vasárnap értelme és lényege megmaradjon, meg kell szabadítani ezt a napot a jelenlegi veszélyektől és szennyeződésektől, újra fel kell fedezni és meg kell őrizni eredeti jellegét. II. János Pál pápa *Dies Domini* kezdetű apostoli levelében a vasárnap megszenteléséről ezekkel a szavakkal hív mindenkit a vasárnap megújítására: „»Ne féljetek időtöket Krisztusnak szentelni!« Igen, tárjuk ki Krisztus előtt az időnket, hogy megvilágíthassa és értelmessé tehesse. Egyedül Ő ismeri az idő titkát és az örökkévalóság titkát, és az „ő napját” úgy adja nekünk, mint szeretének mindig új ajándékát. E nap újrafelfedezésének kegyelmét kérnünk kell, nemcsak azért, hogy teljesen meg tudjunk felelni a hit követelményeinek, hanem azért is, hogy konkrét választ tudjunk adni a minden emberi szívben élő mély és igaz vágyakra. A Krisztusnak adott idő soha nem elveszett, hanem inkább életünk és kapcsolataink mély humanizálására nyert idő.”³³

A vasárnap titkának megélése mintha iránytű lenne. Segíti ellenőrizni tájékozódásunkat Krisztushoz. Nagyon fontos, hogy a vasárnap visszakapja megszentelt jellegét, és nem csak a szentmisén való részvétellel, hanem belső elcsendesedéssel, a lelki értékek térnyerésével és szoros családi és társadalmi kötelek építésével is.

Dr. ArtD Jan Vel'backý
Rózsashegyi Katolikus Egyetem Teológiai Kar

Ford. Sztakovics Erika

33 II. JÁNOS PÁL, *Dies Domini*, apostoli levél, 7, 1999. <http://uj.katolikus.hu/konyvtar.php?h=70>

MAGYAR CÉGEK SZLOVENSZKÓBAN¹

Könyvkiadás és könyvkivitel a két világháború között

1920 után a magyar könyvszakma újraindulását számos tényező hátráltatta. Elsősorban azokat a veszteségeket kell említenünk, amelyek már a háború folyamán jelentkeztek. A nyomdai nyersanyagok, és velük a betűkészletek megfogyatkozása, rekvirálása, a Vág-völgyi magyar papírgyárak elvesztése nyomán a katasztrofális papírhiány, a szakembergárda megfogyatkozása mellett a legnagyobb gondot a hagyományos piacok elvesztése és az általános tőkehiány jellemezte. Különösen nehéz helyzetbe kerültek azok az egykori magyar könyvkereskedők, amelyek az ún. utódállamok területén működtek és próbáltak talpra állni. Így a Felvidéken, amelyet az egykori kortársak csak Szlovenszónak emlegettek. Erőfeszítéseikről, az anyaországgal való kapcsolataikról keveset tudunk. És főként azokról a rejtett útvonalokról, amelyeken át a magyar könyvkivitel a nyilvánosság kizárásával, magyar tőkével, kisebb kihagyásokkal, változó formákban és intenzitással, de a két világháború között mindvégig biztosítottnak tekinthető. Hogyan, miként, milyen útvesztőkkel, kiknek köszönhetően: ez az írás ezt kívánja számba venni. Mindenekelőtt ki kell térnünk, nagyon röviden a feltárt anyag kutatási problémáira, ill. a vonatkozó szlovák szakirodalom áttekintésére.

A számbavétel nem túlságosan nehéz, hiszen a szlovák könyvtörténeti kutatások a két világháború közötti időszakra alig-alig terjedtek ki. Nem csak az egyes cégek történetének feltárása hiányzik, de tudomásunk szerint, olyan monografikus feldolgozás sem segíti a kutatást, amely a nyomdákat és kiadókat a teljesség igényével sorolná fel. A magyar kisebbségi könyvkiadás, és részben a sajtó története is jobban feltárt, de a szlovák könyvkiadás általános helyzetének feltárásához is hasznos és elengedhetetlen támpontul szolgálnak Turczel Lajos és Csanda Sándor munkái.²

¹ Csanda Sándor: *Első nemzedék* Bratislava, Tatran, 1968. 305 p. 3 U.o.

² Knihkupec a Papiernicky obchodnik. Uradny organ spolku knihkupec a papiernickych obchodnikov na Slovensku. –Könyv és papírkereskedő. Slovenskoi könyv- és papírkereskedők egyesületének hivatalos

A két világháború közötti szlovák nemzeti könyvkiadás és könyvkereskedelem egyik alapvető dokumentuma és forrása anyaga a korábban sem a szlovák, sem a magyar kutatás által nem ismert – és így teljesen feltáratlan – *Knihkupec i Papiernicky obchodnik* című folyóirat, amely a Szlovenszkói Könyv- és Papírkereskedők Egyesületének háromnyelvű közlönye volt 1920 - 1928 között.³ Miután az egyesület alapítói és vezetői a magyar könyvkereskedők közül kerültek ki, így a lap vezető nyelve a magyar, a német és a szlovák mellett. Nyomon követhetjük belőle a szlovenszkói könyv sorsának alakulását az első segélykiáltásoktól egy bizonyos konszolidációig. Sajnos 1928 után a lapról nincsenek biztos adataink, példányai nem ismeretesek.

A lap közölte a teljes szlovenszkói könyvtermést is. Utóbbi azért is nagy jelentőségű, mert mint tudjuk a Szlovák Nemzeti Bibliográfia a jelzett időszakra vonatkozó kötetei nem készültek el, a Matica Slovenska gyűjtése ugyan kiterjed szélesebb nyelvi megoszlásra is, de maga a kéziratos forma még csak a szlovák nyelvű könyvtermést öleli fel.⁴ Tudjuk azt is, hogy a Cesky bibliograficky katalog⁵ ugyancsak nem teljes, mind a szlovák, mind a magyar anyagot tekintve.

A prágai csehszlovák könyvkiadás történeti gyűjtemény (Narodni museum – vydavalské pozostalosti, Praha) kizárólag a cseh anyag gyűjtésére szorítkozik. A szlovákiai területek könyvkiadóival sem a két világháború közötti, sem az azutáni idősakkal nem foglalkozik. Ez annál sajtósebb, mert különösen 1920 után szívesen szorgalmazták cseh könyvkiadók és kereskedők megtelepedését a Felvidéken, és a különféle cseh bankok

közlönye. Megjelenik minden hó 1-jén és 15-én. /Az egyesület tagjai ingyen kapták./ Feltehetően fő bevételi forrása a hirdetések lehettek, ezek árait – mintegy pártoló mozgalomra való felhívást – feltűnően közlik:

1/1 = 160 ; 1/2 = 100 ; 1/8 = 35.- Kc. Nem tagoknak 50 %-kal drágább. 1923-ban a szerkesztőség: Bratislava, Ventur u. 22. Dr. Steiner Szigfried, (az egyesület jogtanácsosa). Kiadóhivatal: Presov, Masariková ul. 28. Molnár Jenő. (Ekkor az Egyesület pénztárosa). Nyomda: Singer, Lev. (Singer Elek, az Egyesület ekkori elnöke.)

Első száma 1920. júl. 15-én Kassa-Eperjes impresszummal jelent meg. Ekkor a szerkesztőség még Kassán volt. Fő utca 63. Szerk. Jaschkó Géza, aki az 1920. 27-én Csorbatón megalakuló Egylet titkára volt. 1921. máj. 15-én Jaschkó lemondott, helyére Nyisli Jenőt választották, aki a Kassai Napló könyvesboltját vezette. A lap szerkesztését pedig Székely Adolf, (Eperjes) veszi át egy rövid időre.

A pozsonyi Egyetemi Könyvtárban található egyetlen szlovákiai példányhoz hozzákötötték Molnár Jenő 1929. X. 17-én kelt levelét, amelyben az 1928-ban megjelent 4. szám megküldéséről intézkedik és bejelenti az új nyomdahelyet, ill. nyomda nevét: Kósch Árpád v. Presova. – Mégis 1929-ből egyetlen példányt sem ismerünk. A prágai Klementinumban található másik példány is 1928-ban véget ér, anélkül, hogy az utolsó számok ezt bármilyen módon jeleznék. Mint ahogy az esetleges beolvasztási törekvésekről is csak olvashatunk az előző évfolyamokban, de a Graficky obchodnik –ba való beolvasztást sem jelentik be.

³ Az 1970-es évek közepéről való adatok.

⁴ Ua.

⁵ Bibliograficky Katalog, Ceskoslovenské Republiky. Vyd. Narodni a Universitni Knihovna v. Praze. Red. Václav Foch – K. Randé – Jaroslav Dřitina. Praha 1930–1938.

támogatásával cseh kiadók létesítését (Tatran, Komensky stb.). A tankönyvkiadást – a szlovák nyelvűt is – Prága úgy szólván teljesen privilégizálta. A prágai gyűjteményben a szlovák nyelvű könyvkiadók közül csupán a Prágában székelő Mazac könyvkiadó dokumentumait találjuk meg, amely szlovák nyelven is adott ki könyveket.

A kutatás számára így egyetlen biztos támpont ajánlkozik: a levéltári, pontosabban az ún. Cégbírószági levéltári anyag (Krajsky sud), amelyből az egyes cégek – könyvkiadók és kereskedések – működésének legfontosabb állomásai nyomon követhetők. Mindez azt is jelenti, hogy ez idő szerint e levéltári kutatások alapján volt elképzelhető nem csak az érdekelt cégekre vonatkozó adatok szerzése, hanem az előzmények, a háttér, a versenytársak, az erőviszonyok az ugyanekkor működő más vállalkozások megrajzolása is. A forrásanyag pusztulása azonban meglehetősen számottevő: a cégek belső irattára különböző okok miatt jórészt megsemmisült. A szemtanúk, a vállalkozók közül már csak kevesen vannak az élők sorában (szinte senki!): az emlékezet nem csak hiányos és megbízhatatlan sokszor, de kevesen is vállalkoztak és vállalkoznak a közelmúlt feltárására és benne tetteik vállalására. Nem őrzik meg, és nem őrizték meg életük dokumentumait. Az elmúlt idők, ez a jó ötven esztendő aligha volt szerencsés ebből a szempontból. És így, bár alig egy emberöltőnyi a távolság, a kutatás módszerei nem igen különböznek a régmúlt idők eseményeit feltáró történeti módszerektől. Mindez nem csak a hipotézisek gyakoriságát jelenti, hanem hiányzó láncszemek, adatok sokaságát is. Érvényes ez például akár a Franklin Társulat szlovenszkói működésének feltárási munkájára, hiszen a cégek belső irattárát elégették, a magyarországi anyavállalat néhány szűkszavú jelentésén kívül – feltehetően nyomós politikai indokok miatt – pozsonyi fiókjával az érintkezést inkább az előszóra bízta.⁶

Nagyon jellemző, hogy a Társulat pozsonyi vállalkozásának még a nevét sem jelezte ezekben az igazgatósági, ill. közgyűlési jelentésekben. A nyomra vezető terjesztési szerződés is teljes szlovák cégjelzést használja, és a közvélemény aligha sejtette, hogy a csak szlovák nyelvet használó cég, egy magyar vállalkozást takar.⁷ Mindezek ellenére a pozsonyi Járási Cégbírószághoz beküldött jelentések, évi mérlegek, a cégbírószági bejegyzések hű képet adnak a vállalkozás nagyságáról, hitel- és pénzügyviszonyairól, a kiadott művek számáról és jellegéről, a benne résztvevő személyekről és mindenekelőtt a Franklin Társulat meghatározó szerepéről.

A Bibliotheka Nakladatelstvo a Knihkupecká a úvcastinárska spolocnost néven meg-

6 Molnár Jenőné szíves közlése. – Ezen túl a Franklin Társulat irattárában egyetlen Molnár Jenőhöz címzett levél, vagy szerződés nem maradt fenn. Neve csupán egyszer szerepel a Budapesten megjelent *Szlovák novella antológia* szerkesztőjeként, aki majd egyúttal a szerzői honoráriumokat Pozsonyban, koronában fizeti ki. OSZK Kézirattár, Fond 2. / 1647.

7 OSZK Kézirattár Fond 2. / 1618.

alakuló vállalat, mint a neve is jelzi, könyvkiadó és terjesztő volt. Feladatai közé így a szlovenszkói nagykereskedelem ellátása is tartozott. A Bibliotheka megalakulásakor azonban már a szervezés munkája készen állott: Molnár Jenő előző vállalkozásai révén.

KÖNYVKIADÁSI ÉS KERESKEDELMI VISZONYOK 1920–28 KÖZÖTT

1920 után a szlovenszkói könyvszakma számára a legfontosabb feladat az olvasóközönség megtartása. Az áru folyamatos biztosításával a magyar közönség magyar könyvvel való kiszolgálása. Ennek a maradéktalan megvalósítását nem csak az ismert tiltó rendelkezések tették nehézkesé; nem csak a már ismert gazdasági diszkriminációs intézkedések, hanem paradox módon éppen a magyarországi könyvkiadók forgalmazási és export- politikája.

Amikor 1920-ban megalakul a Szlovenszkói Könyvkereskedők Egyesülete, legfontosabb feladatának a magyar könyvkiadókkal szembeni érdekeinek megvédését látja. A sajátos helyzetnek az oka az a valutaszpekuláció, amellyel a magyar kiadók nyereségüket kívánták fokozni. Az a nagykapitalista, gátlástalan könyvkiadási és üzletviteli politika, amely az első világháború előtti időszakot jellemezte, nem szűnt meg közvetlenül a háború után. Sőt, úgy tűnik, még leplezetlenebbül és gátlástalanabban mutatta meg igazi arcát. S míg a magyar sajtó – a *Corvinát* is beleértve – a könyvpiac beszűküléséről és az ezt követő várható könyvkiadási tragédiáról siránkozott, bevételeinek elmaradását – amíg lehetett – a magyar könyvkiadók szlovenszkói kollégáikkal szerették volna megfizettetni mintegy száz százalékos felárat számítva a szállított áru után. Erre az adott lehetőséget, hogy a magyar korona körülbelül 100 %-kal ért kevesebbet a cseh koronánál. Ez a valutaszpekuláció főleg a tankönyvek forgalmazásánál vált katasztrófálissá, hiszen az exportált magyar tankönyvek felhasználhatóságát – és eladhatóságát – tette kétségessé, a könyvkiadók és a könyvkereskedők szempontjából egyaránt. A magyar könyvkiadók nagy része ezt a nyereszkezdést egyáltalán nem szégyellte és terheinek nagy részét a jobb cseh valutára való hivatkozással kívánta kompenzálni. Mint Dick Manó mondotta az egyik tárgyaláson: szerinte „...az itteni tisztviselő ugyanannyit keres cs. koronában, mint a magyar tisztviselő m. koronában...” s így vásárlóképesebbnek tartja az itteni közönséget.⁸

Így válik minden napossá az az állapot, amelyről Spitzer Béla komáromi könyvkereskedő és nyomdász számol be: „...a hídon túl menvén m. értékben veheti meg a könyvvásárló azt, amit ő kénytelen óriási felárral drágán beszerezni és kiszolgálni.”⁹

8 Knihkupec, 1920. 2.sz. 4.p.

A kérdésről ld. még: Barta Lajos: *Magyar gyarmatok* Nyugat, 1927. II. 223–233.p.

9 Uo.

A szlovenszkói könyvkereskedők, és így az Egyesület egyszerre két fronton is kénytelen védelmezni érdekeit: Prága és Budapest ellenében. A *Knihkupecben* az Egyesület vezetősége felháborodottan utasítja vissza a prágai Csehszlovák Könyvkereskedő Egyesület lapjában, a *Knihkupecky Oznamovatelben* közreadott uszításokat a szlovenszkói – szlovák, magyar, német – közös megbékélési és együttműködési törekvések ellen. „Ismételjük – írják –, hogy nem célunk semmiféle pártoskodás, egyedül és kizárólag szakmánk érdekében és gazdasági érdekeink előmozdítására tömörültünk.”¹⁰

Az 1921-ben kelt kétnyelvű vezércikk természetesen nem tudta megállítani vagy visszaverni azokat a későbbi gazdasági szankciókat, adó kivetésekkel, amelyek az eredeti szlovenszkói könyvkereskedelem és könyvkiadás elsorvasztására irányultak. Később a Csehszlovák Könyvkereskedők Egyesülete megalakította saját szlovák tagozatát is, első sorban a már meglévő és prosperáló szlovenszkói egyesület ellen.¹¹

De a magyarországi könyvkiadókkal szemben is első sorban gazdasági területen folyt a harc az 1920-as esztendő nyarától.

1920. júl. 28-án kezdi meg Pöstyényben tárgyalásait az Egyesület a Magyar Könyvkereskedők Egyesületével, ill. a kiadók képviselőivel. Ezeket a tárgyalásokat magyar részről Gárdos Alfréd a magyar egyesület elnöke és a Franklin Társulat ekkori vezérigazgatója vezette. (Csak zárójelben jegyezzük meg, hogy utóbbi tisztét a M. Általános Hitelbank, – mint a Társulat főrésztvényese – képviselőjében szerezte meg.) Gárdos fogalmazta meg legkeményebben azt az álláspontot, hogy „Ma a helyzet az, hogy a magyar kiadó esetleges nyeresége csupán az, amit exportál és hogy az a körülmény, miszerint a magyar kiadó nem ragaszkodik a fix bolti árhoz, neki csak védelmi eszköze.”¹²

Szlovenszkói részről az Egyesület elnöke, Singer Elek lőcsei könyvkereskedő védelmezte saját érdekeit. Világosan felismerte, hogy a jelenlegi állapot tulajdonképpen a korábbi gátlástalan és mohó üzleti politikának egyenes folytatása: „Mi tudjuk azt – mondotta –, hogy a kiadók küzdenek, ez nem újabb dolog, ami most itt kitört, ez évek baja. A kiadó a nagytőke embere s hogy osztalékot biztosítson, eszközül adta oda a célnak magát, a sortimenter csak 25% éhbérért dolgozott s nagy költségekkel terjesztette a kiadó könyveit. A kiadók nem tartották be a szállítási szabályzatokat és sok kárt okoztak a szortimenternek, azt még részletüzlettel is súlyosbítván.”¹³

Sajátos, hogy a Magyarországot képviselő tőkés csoporttal szemben éppen a magyar kultúra ügyének szolgálatát tartja legfontosabbnak: „Nekünk kötelességünk, hogy eladjunk magyar könyveket és megtaláljuk a módját annak, hogy a közönségnek tudjunk

10 Uo. 1921. 9–10. sz. 3–4. p.

11 Uo. 1925. febr. 1. 3.sz. 15–16.p.

12 Uo. 1920. 2.sz. 4.p.

13 Uo.

is magyar könyveket eladni..., de ily árfelhajtást a közönség jelenleg valóban nem bír meg.”¹⁴

A tankönyvek ára és a szállítása a 1920-as évek elején az egyik sarkalatos kérdése a szlovenszkói magyarság ügyének: hiszen ez szorosan összefügg az iskoláztatás lehetőségeivel. A magyar kiadók nem csak nem ismerték fel a kérdéskör óriási kihatását és jelentőségét, de néha felelőtlenségük olyan méreteket ölt, amelyre már nincs semmi mentség. Nem csak az árak állandó emelésével, hanem a szállítások megbízhatatlanságával és megkéseésével is növelve maguk ellen az elégedetlenséget. Igaz, ugyanezek a kiadók 1920 után a hazai iskolaügy iránt is érzéketlenek maradtak és az egyre emelkedő tankönyváraknak végül az 1922 szeptemberében a Vallás és Közoktatási tárcát frissen átvevő Klebelsberg Kuno vetett véget. Rendeleti úton volt kénytelen az ekkor már 75 %-os rabatot is követelő könyvkereskedőkkel szemben fellépni.

1920 őszén a Magyarországról érkező könyvek nem csak igen-igen megkérték – a tanév megkezdése után hónapokkal jutnak el a könyvkereskedőkhöz –, de még a rendeléseket sem tartották be. Tudomást sem vettek az eredeti igényekről. Így méltán emelik ki azt a néhány kiadót, amelyik legalább az elemi feltételeket teljesítette.

„Dicséretes az Athenaeum, mely úgyszólván mindent leszállított a szerény árak mellett (csak a 70.- koronás Macher francia olvasóknál jajdultunk fel kissé: mikor adjuk el ezeket és kinek?), Singer és Wolfner meg nem rendelt tankönyvekkel próbálta helyettesíteni a hiányokat, feles nagy költségeket okozva nekünk. De jaj a Franklin és a Lampel: itt már nagyon keveset kaptunk, nagyok a hézagok a rendelt köteteknél, nincs, nincs, sem ez, sem az, s az árak egyes köteteknél merőben fantasztikusak. A Trautmann könyvvitelt csak krózosok tudják megvenni. Burián szótárt, amelyből maga a latin-m. rész 134.- koronába kerül, pedig csakis maguk a pesti kiadók.”¹⁵

1921 őszére azonban újabb gondok jelentkeztek. Prága nem csak privilégizálta a tankönyvkiadást. Az Állami Nyomda kezelésébe került a szlovákiai tankönyvkiadás egésze is. Az Állami Nyomda bratislavai fiókja, a Skolsky’ Knihosklad azonban a terjesztéssel elsősorban az iskolákat bízta meg. Az iskoláknak 3 havi hitellel bizományba adta át az árut, majd tanfelügyelői rendelettel előírták a tanulók számára az iskolákban való vásárlást kötelező jelleggel. Az Egyesület ezúttal is a szlovenszkói könyvkereskedők – szlovákok, németek, magyarok – együttes érdekei nevében emelt szót: „Ilyképpen az állam maga

14 Uo. 2.p. Singer már ekkor a Comeniusról beszél, amelyről a későbbiekben még részletesen lesz szó.

„...A Szlovenszkói Könyv- és Papírkereskedők Egyesülete tagjainak a magyar tankönyveket a Comenius által fogják szolgáltatni, a könyvek eredeti kiadói bolti árán, magyar koronában számítva, bruttó árat per nettó, minden felár nélkül. A Comenius jogosult porto és kezelés fejében 5 %-nál valami kevéssel több kezelési költséget ... felszámítani.”

15 Knihkupec, 1920. 4–5. sz. 8. p.

beállott könyvkereskedőnek s midőn tőlünk éppen most a legsúlyosabb adókat kívánja, egyenes vetélytársunk lett s mint a hivatalos tanügyi közlöny is bizonyítja, hivatalos pressziót is igénybe vesz és egész létünket, úgy a szlovák, mint a magyar üzletét is a legsúlyosabban megtámadja.”¹⁶

Egyedül a komáromi Spitzer Sándor kap tankönyvkiadási jogot a magyar könyvkereskedők közül, mivel ekkor Komáromban működik a legtöbb magyar iskola. Ugyancsak Spitzer adja ki a Szlovenszkói Ált. Magyar Tanítóegyesület hivatalos közlönyét, a *Magyar Tanító*-t, amely úgy tűnik, elsősorban hirdetésekben tartotta fel magát.¹⁷

A magyarországi tankönyvek exportját továbbra is a már említett Comenius rt. végezte, – az 1920-ban kötött megállapodásnak megfelelően. Munkája ellen a panaszok azonban nem szűntek most sem, mint ahogy nem oldódott meg, sőt tovább fokozódott a magyar könyvkiadók értetlen export politikája. Pedig az intések most sem ritkultak: 1921. február: „így fokozatosan, lassan, de biztosan megszűnik Szlovenszkon a magyar könyvpiac. Budapesti kiadók, magatokra vessetek! Itt a 12. óra, hogy még jóvátegyünk a súlyos mulasztásokat és az elhibázott spekulációt.”¹⁸ 1922. március 15. „Irgalmatlanok a magyar könyvkiadók.” A szerkesztőségi cikk nem csak az eddigi méltánytalan és erkölcsstelen magyar szemlélet minden következményét ecseteli. Újabb veszélyekre is felhívja a figyelmet, amelyek a német könyvkereskedelem oldaláról fenyegetnek. A pesti kiadók árpolitikája – írják – a németekét utánozza anélkül, hogy belátnák azt a morális felelősséget, amely a magyar kisebbségi területek kulturális ellátásában rájuk hárul. „Feledik, hogy a németek rájuk nézve teljesen idegeneket fejnek meg. Mi köze van a német könyvkiadónak hozzám – mondja a *Knihkupec* cikk írója – a magyarhoz. Ha akarom az ő könyvét, fizessem meg. A német a némettel szemben enyhébb. Tessék megkérdezni a cseh-német könyvkereskedőket, azok megmondják, hogy velük szemben teljesen elnézőek a német könyvkiadók. A könyvkiadás gondjai is erősítik a nehézségeket: „Még eddig Szlovenszkon és Ruszinszkon egyetlen egy könyvkiadó sem akadt, aki a maga rizikójára ki mert volna adni magyar könyvet: ami magyar könyv eddig megjelent, azt mind a szerző adta ki, ráfizetve mindegyikre bőven és busásan. Tehát: mi rá vagyunk szorulva a budapesti könyvekre! De ha ők teljesen elijesztenek, elrémítenek bennünket könyveiktől és a „kis kárpótlás” fejében egyenesen megvehetetlenné teszik számunkra a magyar könyveket, akkor szépen leszokunk a magyar könyvekről és a magyar kultúráról és hozzátalakoznak a némethez...”¹⁹

A budapesti könyvkiadók export politikájában nem csak a spekulációs áremelések, a

16 Uo. 1921. 20.sz. 2.p.

17 Uo. 1921. 17.sz. 3.p.

18 Uo. 1921. 6.sz. 6.p.

19 Uo. 1922. 3–4.sz. 3.p.

hiányos és rendszertelen szállítások váltottak ki elégedetlenséget. A magyar kiadók még 1920 elején létrehozták azt a vállalkozást, amellyel monopolizálni akarták a felvidéki könyvkereskedelem egészét. Ez a cég, a korábban már emlegetett, Comenius Rt. volt, amely a magyarországi könyvexport privilégiumát is élvezte. Azt kell mondanunk, hogy ez – elsősorban a kezdeti időkben – valóban a könyvforgalom bonyolításának egyetlen lehetséges szerve volt.

A Comenius rt.-t Lantos Adolf alapította, a budapesti Lantos antikvárius cég tulajdonosa. Az első vállalkozás mintegy 5500 részvényéből 1000 volt Lantos tulajdona.²⁰ A többi részvény megoszlásáról nincs tudomásunk. Az bizonyos, hogy az ugyanekkor, a könyvanyag felvásárlására létrehozott csak Magyarországon működő Comenius Vállalat szervezésében a Révai Testvérek rt.-nek volt fő szerepe. Ők kötötték meg a szerződéseket a kiadókkal és kereskedőkkel 1 éves kizárólagossági jogot kikötve. De a Révai rt. irataiból sem került elő olyan lista, amely a szerződő felekről tudósítana. Ugyanígy bizonytalan, melyik hazai bank birtokában volt a részvények nagyobb hányada. Nem tisztázott az sem, hogy például a Franklin Társulat vállalt-e szerepet közvetlenül a részvénytársaság létrejöttében. Ez idő szerint úgy tudjuk, hogy nem, mindenestre könyveinek terjesztését – mint szerződéseik bizonyítják – a Comeniusra bízták.²¹

Az 1920-as – már emlegetett – pöstyéni tárgyaláson résztvevő kiadók és képviselők valamennyien a Comenius érdekeit képviselték: Szántó Ernő igazgató (Révai rt.), Fejes Sándor igazgató (Athenaeum), Dick Manó könyvkereskedő és kiadó, és természetesen maga Lantos Adolf, a Comenius igazgatója. Gárdos Alfréd, a Franklin Társulat vezérigazgatója ezen a találkozón a Comenius feladatait és létrejöttének okait a következőkben foglalta össze: „A Comenius egy szerv, amelyet a budapesti kiadók inscenáltak, mint önálló társaság működik. Elvben nem bánnák, ha a szlovák szortimenter a kiadókkal közvetlenül érintkeznék, de félték a nehéz levélbeni érintkezéstől, a körülményes könyvküldéstől. Még nincs itt a direkt érintkezésnek az ideje...”²²

Ez a megfogalmazás sejtetni engedi, hogy talán a megjelentek maguk is érdekeltek voltak a Comenius névvel jelölt vállalkozásban. Erre utal, hogy kizárólag a Comeniuson keresztül voltak hajlandók az áru szállításra és a tankönyvekre adott kedvezmények is

20 Bratislava, Statny oblastny archív. Firm fond, B. XIII. 1591. – A céget Budapesten is bejegyezték Comenius könyvterjesztő rt. címen. A bejegyzés dátuma: 1920. VII. 24. 11450/2. Alakult 1920. V. 7. Tárnya könyvkiadás, könyvkereskedelem, tudományos antiquaritás, nyomdaipar. Tartama 50 év. Alaptőke 1.000.000 korona 2000 db 500 koronás részvény. Ig. tagok 3–6., dr. Szántó Andor, Lantos Adolf, Führer Adolf. Cím VIII. Üllői út 18. 1925. I. 9. Felszámolás bejegyzése, Lantos, Führer. Führer a felszámoló. 1926. III. 26. megszűnés bejegyzése. Cg, B, 84. kötet 357. lap 11450/3–4. – A Führer egy terjesztő cég volt, és mint láttuk a bejegyzésnél a Révai közvetlenül nem szerepelt.

21 OSZK Kéziratár. Fond 2.

22 Knihkupec. 1920. 2.sz. 4.p.

csak a Coméniushoz leadott rendelkezések útján voltak kielégíthetők.²³ Holott lett volna mód a közvetlen érintkezésre is, a kiadók erről mégis lemondtak. Lemondtak a közvetlen kapcsolatteremtés kínálta előnyökről és ennek csak egyetlen oka lehetett: valamennyien egyaránt részesedtek a Coménius bevételeiből. Így a Coménius lett a „legális” valutaspekuláció központi szerve.

Ezeknek a valutaspekulációknak kedvezhettek bizonyos hazai pénzügyi rendelkezések is. Legalábbis erre utal a *Corvinában* ill. *Knihkupecben* megjelent hír, amely a pénzügyminiszter 82909/1920. számú rendeletéről tudósít, és amely szerint „...dr. Kállay miniszteri tanácsos beleegyezik a tankönyvek olyatén szállításába, hogy a könyv értékének megfelelő külföldi valuta beszolgáltatása ne legyen kötelező, hanem a bankátutalás útján legyen kiegyenlíthető.”²⁴

A magyar könyvkiadók és kereskedők közül csupán egyről tudunk, aki nem vett részt ezekben a spekulációs ügyletekben és példát adott a közvetlen üzletkötések lehetőségére: Tevan Adolf, a békéscsabai Tevan cég alapítója. Tevan minden felár nélkül, „...rendes magyar korona árakon, 40% engedménnyel hajlandó szállítani, mindössze egyetlen kikötése van: csak teljes sorozatokat hajlandó rendelkezésre bocsájtani.” A *Knihkupec* cikkírója megjegyzi – ami azonban nem rizikó, mert ahol magyarul olvasó közönség van, az mind a legteljesebb elismeréssel adózik Tevan jeles tevékenységének s ezen cég kiadványi cikkei valóságos kenyércikk számba mennek.”²⁵

1921 tavaszára a Coménius helyzete meggyengült. Nem csak a szlovenszkói könyvkereskedők állandó elégedetlensége, és részbeni – bojkottja miatt. A postaforgalom megnyíltával, illetve megélénkülésével a pesti kiadók maguk is keresni kezdték a régi személyes kapcsolat felvétel lehetőségét. A Coméniussal kötött szerződéseket eredetileg egy esztendő határidővel kötötték, és így azok április elsejével jórészt elévültek. A Coménius vezetősége ekkor elhatározta a vállalat újjászervezését. A szlovenszkói könyvkereskedő egyesületnek bizonyos²⁶ részvény mennyiség (2000 db) lejegyzése esetén felajánlották a vezetésben való részvétel lehetőségét, 3 igazgatósági és 2 felügyelő bizottsági tagság átengedésével.

23 Uo.2.p.

24 Uo. 1920. 4–5.sz. 7.p. – Corvina, 1920. szept. 17.

25 Az első olcsó magyar könyv Szlovenszón. *Knihkupec*, 1920. 2.sz 2.p. – Hozzá kell tennünk, hogy Tevan Andornak később sok fejtörést okozott apja hozzáállása a közvetlen szállítás gondolatához. Hamarosan a Magyar Könyvkereskedők Egyesületének bírósága elé citálták, mint szerződés szegőt, aki megszegte a Coméniussal kötött kizárólagossági szerződést. Az ügyhöz hozzátartozik, hogy éppen Kner Imre – feltehetően jóhiszemű – feljelentése adott alapot, aki a Révai cégnél érdeklődött, hogy szállíthat-e ő is közvetlenül, mint Tevan. A pert végülis Tevan megúszta kizárás nélkül, de a több tárgyalási forduló nem tett jót a cég szakmai hitelének.

26 Uo. 1921. 11.sz. 5.p.

Lantos már korábban is szorgalmazta, hogy helyi vezetőket találjon. 1920 nyarán Huszár István és más pozsonyi könyvkereskedőket kért fel, azonban ezek az együttműködést visszautasították.²⁷ Egy esztendő elteltével az Egyesület vezetősége azt remélte, hogy a vállalkozásban való részvétellel az Egyesület befolyást szerez az új Comenius rt. irányításában és vezetésében. Igazgatósági tagnak Singer Elek elnököt, Vitéz Sándor elnökhelyettest és Matzner Samu alelnököt (Utóbbi a kassai Glóbus ny. vezérigazgatója, a *Kassai Napló* kiadója); a felügyelő bizottságba pedig Jaschkó Géza kassai könyvkereskedőt és Molnár Jenőt delegálták. Az új Comenius részvényeinek 65 %-át a Gaea szlovák gazdasági és ipari rt. szerezte meg, ezenkívül a Hermaneci Papírgyár rt., az ún. Riegler érdekeltséggel (ami ezenkívül az Athenaeum érdekeltségi körébe is tartozott), vett még részt a társulásban. Természetesen Lantos Adolf, mint pozsonyi bejelentett lakos (Kupelna ul. 3.) korábbi pozícióit megtartotta. Az átalakítás lényegében tőkeemelést jelentett: az 1921. júl. 14-i cégbírósági bejegyzés szerint az alaptőke 2 millió korona, 200 koronás részvényben.²⁸

Az együttműködés azonban nem tart sokáig. 1922 szeptemberében Matzner Sámuel, Neumann György, Singer Elek, Vitéz Sándor és Spitzer Béla kilép a Comenius kötelékéből. Molnár Jenő szerepéről nincs adatunk. A Comenius irányítását egy még nagyobb létszámú új igazgatóság viszi tovább – Lantos Adolf vezetése alatt. (Rohaček Simon szenátor, Vetruba Frantisek lapszerkesztő, Knobloch Rudolf a Legiobank bratislavai igazgatója, Bezdek Bohuslav a Comenius ügyvezető igazgatója, dr. Ráth Ágost egyetemi rektor, Greger-Tajovsky József író, Pečik Jan, nemzetgyűlési képviselő.)²⁹

1922 késő őszén a körülmények romlása a szállítások körül egyre nagyobb méreteket ölt, és a Comenius gyorsan igyekszik megszabadulni felesleges készleteitől. Olcsó könyv vásárokat rendeztek Pozsonyban, Kassán és Ungváron. Az Egyesület tiltakozott, ismételten érdekeit féltve.³⁰ Kétségtelen, hogy a magas felárral összevásárolt árukészlet a Comenius kiadásai nyomán eladhatatlanná vált, de Szlovenszko olvasóközönsége végre megvehető áron jutott új könyvhöz. 1923. március 21-én azonban a Comenius³¹ szlovenszkoói működése váratlanul véget ért: a trencsényi Gansel-cég csődöt kért a vállalat ellen, amelyet a bíróság elrendelt.

A részvénytársaság 1922 szeptemberében még 156 ezer korona tiszta nyereséggel zárta üzleti évét, fél év múltával nem csak fizetéseképtelenné vált, elnyelte a két millió koronás alaptőkét is. Hat hónap alatti vesztesége megközelítette a 3 millió koronát. A páratlan

27 Uo. 6.p.

28 Bratislava, Státny obl. Arch. Firm. 793-2-3/ Rg.B.XVII. 1591-1/21

29 Knickupec, 1923. 1-2. sz. 3.p.

30 Uo. 1922. 7-8.sz. 4.p 32.

31 Uo. 1923. 7.sz. 1-2.p.

– és valószínűtlen – üzleti hanyatlásra egyetlen magyarázat szolgált: állítólag Lantos fiai, Sándor és Kálmán, akik a „bazárakciókat” személyesen irányították (Lantos ekkor már nem tartózkodott Pozsonyban), sikkasztották volna el a milliókat – „átmentve” azokat Magyarországra. Büntetőjogi felelősségre vonásuk azonban elmaradt. A korábbi kiadásokat követő nagy üzleti összeroppanás, a tőke „eltűnése” okkal keltheti fel egy mesterséges csőd benyomását, illetve egy nagyon ügyes pénzügyi tranzakció lehetőségét. Ezt támasztja alá az a tény, hogy Lantos a veszteségeket igen gyorsan kiheverte: hamarosan felvásárolta Reiter László cégét, a szép könyveiről elhíresült Amicust. A hírt 1925-ben *Knihkupec* így kommentálja: „A szomorú emlékü Comenius csődje mindnyájunkat érzékenyen megkárosított, csak éppen Lantosék tudnak azóta folyton terjeszkedni és nagyobbodni. Mégis jó üzlet lehetett a „Comenius”, de csak nekik.”³²

Lantos Adolf különben Erdélyben is alapított 1921-ben egy könyvterjesztő vállalatot. Nagyvárad telephellyel, „Transsylvania” néven, Vidor Manó nagyváradai könyvkereskedő közreműködésével.³³

Lantos szlovákiai működésében a kortársak nem csak azt hibáztatták, hogy „...arra törekedett, a vállalatból a lehető legrövidebb idő alatt az elérhető legnagyobb pénzbeli eredményt termelje ki a maga részére s azután odább álljon.” Sokkal inkább elítélték annak a lehetőségnek – és talán kötelességnek – az elmulasztásáért, amelyet az adott helyzetben fel kellett volna ismernie és vállalnia: „...Pedig a vállalatnak nagy és jelentős kulturmissziója volt; a két szomszédság irodalmi és könyvkulturája között erős és egészséges kapcsolatot teremteni. Lantosék magyarándokként fordultak a misszióra...”³⁴

A Comenius csődje volt az a pillanat, amikor szlovenszki könyvkereskedők legjobbjai ráébredtek, hogy a fentiekben vázolt szorongó helyzetükben csak saját erejükre támaszkodva, önálló szervezeteik – cégeik és intézményeik – útján tudják igazán szolgálni

32 Uo. 1925. 11–12.sz. 69.p.

Itt jegyezzük meg, hogy a Lantos fivérek közül Kálmán szerepel igen sikeresen a 30-as évektől, a Génius Kiadó élén, majd a Révai rt. érdekeltségébe kerülve számos sikeres üzletet „hoz” a cégnek. Többek között az Erdélyi Szépművés Céh könyveinek és szerzőinek budapesti átvételével. A már itt összeállított új sorozatok a Céh stílusjegyeit hordozták és csak a verzókon tüntették fel, hogy ezek a budapesti Révai nyomdában készültek, esetenként 40.000-es példányszámban.

33 Uo. 1921. 6. sz. 7.p. – Ld. még: Budapest, Cégbíróóság 89. kötet 26. lap 17729/1–2. Transsylvania könyvkereskedelmi rt. Bejegyzés 1921. I. 26. 17563/2. Alaptőke 1.000.000.- korona, 5000 db 200 koronás. Ig. 8–14. Balog Zoltán, dr. Barta Antal, Erdősi Károly, Führer Adolf, Gárdos Alfréd, Lantos Adolf, Leszwitz Kálmán, Schwarz Félix, dr. Szántó Andor, Tiszinczy /?/ János, Wolfner József. Cím IV. Egyetem u. 4. Hirdetményei a Budapesti Közlönyben. Megszűnt. 1929. I. 4. – A cím a Franklin Társulat címe. Ezek szerint a Franklin Társulat is nagyobb mértékben vett részt a cég alapításában, pedig ugyanekkor az Athenaeummal együtt a kolozsvári Lepage könyvkereskedésben is voltak érdekeltségei.

34 *Knihkupec*, 1923. 7.sz. 1–2.p. – Kassai Újság 1923. ápr. 20.

a szlovenszkói kultúra ügyét. Ezeknek a törekvéseknek állt az élére az élére Molnár Jenő, amikor megalapította az új Koméniust, a Komensky, majd az Academia rt.-t.

A „Komensky Vseobechné Nakladatelstvo a Prostrednictvo knih na Slovensku, spolocnost s rucenia obmedzenym” – „Komenszky” Szlovenszkói Általános Könyvkiadó és Könyvbeszerző Vállalat korlátolt felelősségű társaság alakulásának és társasági szerződésének kelte 1923. május 17. Az alapítók: „Molnár Jenő könyvkereskedő Presoven, Vitéz Sándor, Jaschkó Géza, könyvkereskedők Koscicén, Matzner Samu könyvnyomda igazgatója, ugyanott és Fuchs József könyvkereskedő, Roznaván.

A társasági vállalkozás tárgya: könyvek, folyóiratok és egyéb irodalmi művek, valamint zeneművek kiadása és terjesztése.”³⁵

Alaptőkéje 100.000.- Kč., amelyet 20–20.000 koronás betétekkel az alapítók tettek le. „A társaság üzletvezetőjévé a társasági viszony tartamára Molnár Jenő úr bízta meg és pedig olyképen, hogy önállóan jogosult a cég ügyeit vezetni és önállóan a céget harmadik személlyel szemben képviselni.”

A társasági szerződés kétnyelvű, – „úgy szlovák, mint a magyar szöveg eredeti szöveg, valami eltérés esetén mégis irányadó a magyar szöveg, mert a szerződő felek mindannyian csak magyarul tudnak.” Molnár Jenő a névalakját sem szlovákosította és élete végéig cégszerű aláírásaiban Molnár Jenő-ként szerepel.

Molnár Jenő üzletvezetővé való kinevezése nem volt véletlen.

Az Egyesületben nemcsak mint az alapszabályok egyik fogalmazója, pénztárosa, vívott ki magának elismerést, de a különféle tárgyalásokon aktív és konstruktív szereplésével is tekintélyt szerzett. 1926-tól az Egyesület elnöke lett. Ezenfelül az alapítók közül csak neki volt egyedül komolyabb kiadói gyakorlata.

Ki volt Molnár Jenő?

1882. február 15-én, Felsőgátiban született. A pápai református kollégiumban érettségizett. Mint önéletrajzában írja, ezek a kollégiumi évek voltak döntő hatással későbbi élet-pályájára, itt tanították meg a könyvek szeretetére.

1910-ben nyitotta meg könyvkereskedését Eperjesen. Esményképe a Révai testvérek – féle életpálya volt. Eperjes kiválasztásával az ekkor már Pesten működő cég örökébe kíván lépni. Azonnal könyvkiadói munkába is kezdett. Többek közt ő adta ki Sebesi Ernő *A csönd karjain* c. első verses kötetét. Sikereit azonban főleg tankönyveivel és majd 1920 után törvénytáiraival aratta. Harminc esztendő, amikor a változások érik, de már maga után hagyhatta a világháború majd öt esztendejét. 1914-ben vonult be az első között és végigharcolta a háború csatáit Odesszától Tiranáig. 1919 májusában tért csak haza, újra kezdés és a mindent túlélés nagy akarásával.

35 Bratislava, Statny obl. Arch. Firm Fond.C.II.43.

És erre a nagy akarásra szüksége is van, különösen egy magyar könyvkereskedőnek. Hamarosan felismerte, hogy a legfontosabb teendő most nem új művek napvilágra segítése, hanem az olvasóközönség megtartása, az áru folyamatos biztosítása: a magyar közönség számára a magyar könyv kiszolgálása. Így kerül a Comenius bűvkörébe, majd a Szlovenszkói Magyar Könyvkereskedő Egyesület alapítói közé és a már sokat idézett *Knihkupec* c. szaklap szerkesztőjeként elsősorban neki köszönhetőek azok a híradások, szaccikkek, amelyek a szlovenszkói magyar könyvkereskedelem sanyarú sorsáról tudósítanak. Kiadói munkájával azonban nem hagyott fel. Legsikeresebb kiadványa a *Csehszlovák Törvények és Rendeletek Gyűjteménye* volt, amely évenként kb. 1000–1500 oldalas terjedelemben jelent meg, magyar nyelven, igen tekintélyes példányszámban. A kiadványnak több ezer előfizetője volt – és mint Molnár Jenő önéletrajzában megjegyzi, ennek oka elsősorban az volt, hogy a „szlovák ügyvédek és bírák sem tudtak jól szlovákul, illetve csehül és inkább a magyar szöveg után igazodtak. A *Törvények és rendeletek* csakis cseh nyelven jelentek meg. Csak később kb. 1925-ben lett szlovákul kiadva hivatalosan.” A törvények magyar nyelvű kiadását ezért is 1929-ben beszüntette.³⁶ Ezenkívül Molnár már nagyon korán – 1920-ban – megkísérelte a hídverést a szlovák olvasóközönség felé is: *Slovensky’ švet* címmel megalapította az első szlovák nyelvű mélynyomós képes hetilapot. A lap azonban öt esztendei fennállása alatt – mint Molnár írja – „Nem nagy megértésre talált a közönség körében, bár nagyon jól volt szerkesztve és gazdagon illusztrálva, de abban az időben még korai volt egy önálló szlovák nyelvű lap kiadása.”³⁷ Többszöri átszervezés, a szerkesztőség Pozsonyba költöztetése után a lapot nagy veszteséggel, 1925-ben eladta. Lapszerkesztéssel, vagy lapalapítással később – tudomásunk szerint már nem is foglalkozott. Az egyetlen kivételt jelentő folyóirat alapítása nem szlovák, hanem magyar nyelvű: jó tíz esztendő múltán a kassai Tátra. A Komenský cég megalakulásakor Molnár eperjesi kiadványai jelentik a vállalat magját. Molnár a Comenius csőd árverésén felvásárolja a Comenius megmaradt készleteit, összes kiadványait, teljes könyvraktárát, zenemű készletét a berendezéssel együtt. A *Knihkupec* hirdetése szerint: „Így mindazon cikkek, melyekhez hónapokon keresztül nem lehetett jutni, most már onnan rendelhetők.”³⁸

A szlovenszkói könyvkereskedők nagy összefogását azonban nem kísérte szerencse. Alig telik el két hónap és hasonló névvel – minden különösebb fennakadás nélkül – egy újabb vállalatot jegyeztek be. Nem lehet véletlen, hogy a Ceskoslovenska Banka bratislavai fiókjának támogatásával, alkalmazottjainak alapításában megszülető cég pontosan a

36 Molnár Jenő: *Egy könyvkiadó emlékirata* Bratislava, 1952. – Kiadatlan kézirat. Magántulajdon.

37 Uo.

38 *Knihkupec*, 1923. 14.sz.

Komenský' nevet választja. Az új Komenský' alaptőkéje ugyancsak 100.000 korona, székhelye a banké: Palackého u. 17. (Később: Sturovo u.1.)³⁹

A szlovenszkói Komenský' vállalkozást azonban a váratlan – és sanda – akadály sem tudja szétzilálni. Molnár a *Knihkupec* rendkívüli különkiadásában jelenti be, hogy: „A „Komenský” név alatt létesült Grössling utca 20. szám alatti vállalat, célszerűségi okokból az „Academia Szlovenszkói Könyvkiadó és Könyvbeszerző Vállalat korl. fel. társ. cégre változtatta a nevét. – Ugyanis különös módon Komenský' név alatt egy másik hasonló irányú vállalat is van létesülőben s így zavarokra adna a hasonló elnevezés okot. Ennélfogva szíveskedjenek kartársaink a Grössling utca 20. szám alatti címzésre leveleikben mindenkor figyelni!...”⁴⁰ A rendkívüli szám különben teljes egészében az *Academia* hirdetéseit, készletjegyzékét tartalmazza.

Ezúttal nem térhetünk ki az *Academia* történetének egészére és annak az öt esztendőnek a részletes tárgyalására sem, amelyet Molnár Jenő igazgatása jelent. Molnár tevékenységének csupán azokat a momentumait emeljük ki, amelyek majd meghatározóak lesznek a *Bibliotheka* működésére. Maga Molnár bár önéletírásában a cég megalakulásának zivataros körülményeire nem tér ki, az *Academia* szerepét és jelentőségét a következőkben látta: „Nehéz munkát vállaltam magamra, mert a kiadói terv kidolgozásánál szem előtt kellett tartani azt, hogy a szlovák kultúra felépítését Alfánál kell kezdeni. Azonkívül gondoskodni kellett az itt élő magyarság kulturális kielégítéséről is és pedig két fronton. 1. Pedagógiai ill. iskolai, 2. Irodalmi fronton. Az *Academián* kívül 1923-ban nem volt Szlovenszkón más komoly alapon működő kiadó (kivéve *Sl. Matica* – *Knihlaciarsky Účastinarsky Spolok, Turc. Sv. Martin*. Alapítási év: 1869. Tátrabanka érdekltség. – *Tranoscius (vydavateľský a Knihkupecký, učast. spolok, Liptovský Svätý Mikuláš.*) Alapítási év: 1898. és a *St. Vojtech* Trnava, de ezek másirányú működést fejtettek ki.) és így reám hárult ennek az alapvető nagy feladatnak a megvalósítása.

Első teendőm volt, hogy a fordulat után megjelent és hevenyészve összeállított néhány fontos iskolai tankönyv helyett jó könyveket és demokratikus szellemű könyveket hozunk piacra. Ez volt egy ABC könyv és Olvasókönyvek. Ezzel paralell következtek a gyermekkönyvek kiadása és pedig egész kis gyermekeknek képes könyvek és nagyobb gyermekeknek mesekönyvek. A harmadik csoportba tartozott a szépirodalom.

A magyarok számára ezt a kiadást könnyebben oldottuk meg, mert módunkban volt Magyarországról behozni kész termékeket...”⁴¹

Molnár különösen három céggel épít ki jó kapcsolatokat: a Révai Testvérekkel,

39 Levéltári jelzete azonos az első Komenský cégével. Az anyagban első pillantásra alig lehetett különbséget tenni a két cég között. Ld. a 36.sz. jegyz.

40 *Knihkupec*, 1923. 15. sz.

41 Molnár Jenő im.

dr. Szántó Arnolddal, és így az Athenaeummal, és a Franklin Társulattal. Pontosabban a két utóbbi cég közös terjesztő vállalatával az AFRA-val és vezetőivel, Réti Bélával és Fejes Sándorral. Az AFRA által forgalmazott kiadványokat nagy tételekben vehette át, hiszen külön jegyzékeken hirdette.⁴²

Az AFRÁ-n keresztül a Franklin Társulattal is kiépített kapcsolatokat, azonban ezek már egészen mások, mint 1920-ban. Ugyanis 1921 után a Társulat vezetésében és üzlet- és könyvkereskedelmi politikájában döntő változások történtek. A Magyar Hitelbank kivonult a veszteséges cégből és az 1921-ben kinevezett új vezérigazgató, Péter Jenő fokozatosan szakít a régi elvekkel. A rugalmas és kölcsönös előnyökre jobban építő vállalatvezetést képviseli.

Az *Academia* kiadványai között első helyen a tankönyvek és az olvasókönyvek állottak. Bizonytalan azonban, hogy az általa kiadott művekre mennyiben szerzett önálló jogokat, hiszen ezek a kiadványok legnagyobb részt a már említett komáromi Spitzer nyomda impresszumát viselik magukon. Még a *Komensky*' cég első felhívása azt ígérte, hogy „A szlovenszkói kiadványokon kívül fenti cégünknel kiszolgáltatási raktár is lesz Szlovenszko és Podkarpatska-Rus részére mindazon csehországi és budapesti tankönyv kiadványaiból is, amelyek szlovenszkói és ruszinszkói iskolákban használatosak, beleértve a „Statne Nakladatelstvo” kiadványait is.”⁴³ Így az *Academia* a sokáig vajúdó tankönyv ellátás kérdését láthatólag egész Szlovákia területére kiterjesztve is – megoldotta. Ezenkívül megjelentetett olyan alap kiadványokat is, mint Orbán Gábor és Mendresszóra (1941-től Meč) Miklós *Az új szlovák helyesírás szabályai rövid nyelvtani áttekintéssel és szótárral* (1932.) c. műve. Egyik legjelentősebb vállalkozása azonban a *Klasszikus könyvek írónak vállalata* c. sorozat (*Spoločnosť priateľov klasických knih*) népszerű néven *SPKK* volt, amely a világirodalom remekeinek szlovák fordításait tartalmazta. A kiválasztást azonban még más szempontok is vezették: „A fiatalság közül – írta Molnár – csak nagyon kevesen tanultak külföldön, idegen nyelveket nem beszéltek (legfeljebb néhányan magyarul tudtak), így nem ismerték más népek irodalmát és a népek szokásait, amelyek egy nemzet fejlődése szempontjából igen nagy jelentőséggel bírnak. Hogy ezt a hiányt pótoljam és lehetőséget nyújtsak az ifúságnak arra, hogy megismerjék más nemzetek irodalmát saját anyanyelvükön, elhatároztam, egy oly kiadványsorozat megindítását, amelyben kizárólag világhírű íróknak olyan regényeit jelentettem meg, amelyek bizonyos nemzetek úgynevezett irányregényei és ezekből az illető nemzet szokásait, jellemét, társadalmi és szociális berendezéseit ismerhetni meg. Ennek a kiadványsorozatnak többféle célja volt. Amint fentebb már említettem, 1. új írógárda

42 Knihkupec, 1925, 3. sz. 20.p.

43 Uo. 1923. 8–9. sz. 1–2.p.

nevelése, 2. a közönségnek olcsó könyvet adni a kezébe, és 3. ezáltal kiszorítani vagy legalábbis csökkenteni a ponyvairodalom terjesztését.”⁴⁴

Az új írógárda nevelése Molnár életpályájának – és benne az *Academiánál* végzett munkájának – egyik sarkalatos programja. Az ŐPKK szerkesztésével a fiatal Emil Bohuslav Lukačot bízza meg, Majd megkísérli a kiadó köré gyűjteni az új fiatal írónemzedéket. Ennek a munkának első gyümölcse hamar beérik. Hrušovský Ján *Muz' s protézeu* c. 1925-ben megjelentetett regénye 1926-ban elnyeri a Csehszlovák Köztársaság irodalmi államidiját.⁴⁵

Amikor 1928-ban kiválik az *Academiából* az itt megvalósított programtól két ponton lép tovább. Még nagyobb lendülettel foglalkozik a gyermek és ifjúsági könyvek kiadásával, és fáradhatatlanul bábáskodik a szlovák, majd később a szlovenszkói irodalom megszületésénél. A fordítások ügyét sem hanyagolja el, azonban a világirodalom helyére a harmincas évek közepén a közelmúlt irodalmának remekeit megismertető szlovák nyelvű fordítások lépnek. Ehhez a programhoz azonban önálló tőke ereje kevés: társakat keres. Ma már nem rekonstruálható, hogy Molnár az általa említett budapesti kiadók és vezetőik közül kikkel tárgyalt, vagy tárgyalt-e egyáltalán másokkal is az esetleges társulásról. Valószínűnek látszik, hogy Réti Béla közvetítésével jött létre a megállapodás Molnár és a Franklin társulat között. Ezek a tárgyalások azonban meglehetősen titokban folytak és egyelőre a Társulat minél kevesebb kockázatot kívánt vállalni. Nevét sem adta, csak hivatalnokai felhasználásával, az ő nevükön – és feltehetően Molnár nevén – vásárolt kisebb tételekben részvényeket.

A vállalkozás megindulásához azonban ez is elég volt. Így született meg 1928 végén a *Bibliotheca* könyvkiadó és könyvterjesztő vállalat.

A BIBLIOTHECA MŰKÖDÉSE

A *Bibliotheca* működésének előtörténete magával a név választással kezdődik.

A *Bibliotheca* iratai között⁴⁶ az első egy alapító tervezet, ún. „prospect”, amelynek keltezése még 1927. február 20.

Lényegében egy kimutatásról van szó, amely a vásárolt – vagy vásárlandó – részvények személyek szerinti elosztását, számát és a hozzájuk tartozó összegeket jelöli meg, és amelyeket a befizetők aláírásukkal is elismertek. Az aláírók foglalkozását ugyancsak feltünteti a jegyzék. 1500 részvény – 240.- Kč oszlik meg összesen 9 fő között, akik közül különösen számunkra két személy fontos: Molnár Jenő szerepel a legmagasabb részvény

44 Molnár Jenő im.

45 Knihkupec, 1926. 19–20.sz. 81.p.

46 Bratislava, Statny obl. Arch. Firm. Fond. B XXVIII-2273. Ld. a továbbiakban is.

aránytal (400 db 96.000.- Kč. értékben). Hárman vesznek még részt 200–200 részvénnyel – és Dr. Aladár Stesser, foglalkozására nézve uradnik, azaz hivatalnok, 100 részvénnyel, 24.000.- Kč. értékben. A kimutatásban nem szerepel, de mi tudjuk – és a későbbi iratokból egyértelműen kiviláglik, hogy Stesser a Franklin Társulat hivatalnoka, akit ezektől az első próbálkozásoktól kezdve végig ott találjuk a cég vezetői között, mint a felügyelő bizottság állandó tagját.

A jegyzék nem csak korai dátuma miatt lehet különösen érdekes. Eszerint az első tárgyalások már igen korán elkezdődtek, még azelőtt, hogy Molnár otthagytta volna az *Academiát*, ill. mielőtt az AFRA felbomlott volna. A tényleges alapítás elhúzódtásának a hosszas engedélyezési procedura lehetett az oka. Igazolni kellett az alaptőke 30%-ának letételét a cseka Průmyslová banknál. Igazolni kellett, hogy az igazgatósági tagoknak több, mint fele csehszlovák állampolgár. Végül 1928. október 13.-ai kelettel kapják kézhez a Belügyminisztérium, a Ministerstvo Vnitra, valamint a Kereskedelmi és Pénzügyminisztérium, a Ministerstvo Obhodu a financiai, Praha engedélyét a cég bejegyezhetőségére, az 1920. júl. 27-én kiadott 465 c. rendelet 3. §. értelmében. Ugyanezen törvény 4. §-ának megfelelően viszont megkövetelik, hogy az előbbi letéteken túl az alaptőke 10 %-át a prágai Zemská Banka-nál fizessék le. Így kerül sor 1928. december 27-én a bejegyzési kérelem benyújtására; magára a bejegyzésre csak 1929 januárjában. A bejegyzési kérelem aláírója azonban nem Molnár Jenő, hanem Balog Zoltán. Cégjegyzői jogosultságának bejegyzésekor lakcímként a következő szerepel:” Bp. IV. Egyetem u. 4.” – Ez a Franklin Társulat székháza. Az új igazgatósági tagok között Vojtech Huszár ugyancsak az előbbi lakcímet tünteti fel. Mindketten a Franklin Társulat cégvezetői. Balog Zoltán a részletüzlet osztály vezetője, 1921-ben kapott cégvezetői kinevezést.⁴⁷

Igazgatói címet 1930 szeptemberében szerez.⁴⁸

Huszár Béla 1915 szeptemberében lépett elő társulati tisztviselőből cégvezetővé.⁴⁹ Igazgatói címmel 1928 márciusában ruházták fel.⁵⁰ Mindkét igazgatói kinevezés nyilván szorosan összefügg azzal az igazgatói címmel, amelyet mindketten a *Bibliothecánál* is élveztek. Réti Béla már nincs a közreműködők között, miután 1929 novemberében megvált a Társulattól.⁵¹

A társulati tisztviselők közül meg kell még említenünk Motsidlovsky Eleket, aki 1923-tól cégvezető, és akinek még kisebb szerepe van a *Bibliotheca* történetében.⁵²

47 Fővárosi Bírósági, Cégbírósági irattár, Cg. 34.35. Mutatókönyv 67/35.

48 Uo.67/55.

49 Uo. 67/34.

50 Uo. 67/49.

51 Uo. 67/54.

52 Uo. 67/41. – Az ő nevében is vásároltak fel később részvényeket.

Az 1927-es tervezet a cég neveként azonban még nem a *Bibliothecát* jelöli meg, hanem a *Minerva* elnevezést használja. Ez a névválasztás azért is különös, mert már működik ekkor Szlovákiában két cég is, amelyik ezen a néven ismert. (Most nem beszélünk az ugyanezen néven Erdélyben működő hasonló nevű részvénytársaságról.)

Az elsőről nem bizonyos, hogy 1927-ben még él. A *Knihkupec* könyvészeti adatai szerint 1922-ben Eperjesen jelentettek meg ilyen jelzéssel könyveket. Ugyanekkor Molnár saját nevével jelezte kiadványait. Vagy talán némelyeket mégsem? A kiadó működéséről eddig igen keveset tudunk, mint Molnár tényleges eperjesi működéséről is. Talán Molnár ezt a kiadót akarta volna tovább vinni, vagy feléleszteni? Ennek részben ellentmond az a tény, hogy ugyanekkor működik Pozsonyban is egy *Minerva* nevű vállalkozás, amelynek alapítási éve 1924.⁵³

(Spitalska ul. 43.) Vezetői: Dr. Ludevít Medvecký (Bratislava), Dr. Arnost Kasztor (Praha), Dr. Aladár Hornyánszky, (Bratislava!). Ez a *Reggel* c. politikai napilap kiadó-cége, amelynek szerkesztősége különben Prágában van. (III. Všehrdova 3.). 1928-ban azonban Hornyánszky kiválik a cégből, helyébe Jan Pocisk, a korábban önállóan működő nyomdász és kereskedő lép.

Csak röviden jelezzük, hogy Hornyánszky Aladárnak, bár pozsonyi lakosként szerepel, a budapesti Hornyánszky nyomdász családdal való kapcsolata aligha lehet kétséges. Ez azt a kérdést is felveti, mennyiben tartozott a Hornyánszky cég is azok közé a vállalkozások közé, amelyek betársulva egy-egy szlovenszkói cégbe – könyvkereskedésbe, nyomdába – próbálta „átmenteni” érdekeltségeit Szlovenszkóba. A Franklin Társulat egészen bizonyosan nem az egyetlen volt, amelyik ilyen módon próbálta megvetni a lábát az egykori elveszített piacain.

Nem tudni, hogy Hornyánszky tervezett kiválása mennyiben függött össze az új alakulandó céggel és az azonos név használat egy megvalósulatlan fúzió ígéretét hordozta-e magában. Mindenesetre valószínűtlen, hogy Molnár és társai ne tudtak volna az azonos városban működő konkurens vállalat létéről. Sajnos Molnár önéletírása az *SPKK* sorsának ismertetése után megszakad, mint mondtuk a *Knihkupec* példányairól 1928 után nem tudunk, – és így egyikőjüktől sem várhatunk felvilágosítást, vagy segítséget kérdéseinkre.

A *Minerva* név használata azonban meglehetősen tartós és Molnárék csak az 1928. december 27-én tartott első rendkívüli – és még nem nyilvános – közgyűlésükön, valamint a bejegyzéskérelmen döntenek el az új név, a *Bibliotheca* felvételét. E jó másfél esztendő tehát nem csak a kényszerű hivatalos huzavonákban telik, hanem olyan tár-

53 Bratislava, Statny obl. Arch. Firm. Fond. C. II. 58.

gyalásokkal is, amelyeknek háttérét ma még nem látjuk és amelyek történetével még adósok vagyunk.

A Franklin Társulat intenzívebb bekapcsolódása 1929 nyarán figyelhető meg. Huszár és Balog nevén nagy tételekben vásárolnak fel részvényeket. (Molnár 300 db; Huszár 440; és Balog 500.) Így mindössze 260 darab részvény jut a bratislavai illetőségű részvényeseknek.

1933-ra az üzletmenet biztonsága olyan mértékű, hogy a Franklin Társulat nyíltan színre lép. Átvézi Molnártól – és részben Balogtól és Huszártól – a nevükön szereplő részvényeket, ami ekkor 500 darab. Molnár csak a cégvezetést, ill. a részvételre jogosító minimális 10 darabot tartja meg. Ugyanezen év végén a bratislavai Kereskedelmi és Hitelbank – képviselője, Julius Bedő dr. – vásárol nagyobb tételekben részvényeket és a Franklin Társulat után vezető részvényes lesz. Ez a belépés a Társulat érdekeit aligha zavarhatta. Az ugyanekkor elfogadott alapszabály módosítás során az igazgatósági tagok közül egy ún. kéttagú végrehajtó bizottságot választanak, Balog és Huszár személyében. Mindez azt is jelenti, hogy a tényleges vezetés – részben Molnár kezéből is – a Társulat megbízottjaihoz került. Ezen a közgyűlésen a Társulatot maga Péter András képviselte, a Társulat vezérigazgatójának, Péter Jenőnek a fia, maga is cégvezető.

Ennek a befolyásnak azonban ára volt. Az első nagyobb hitelt 1931-ben nyújtotta a Társulat fiók vállalatának: 1 millió 967 ezer koronát. 1932-ben újabb 83 ezret. Az ugyanekkor kibocsátott 780 új részvényből 715-öt vásárolnak fel, mintegy 171.600.- Kč. értékben. A legnagyobb hitelnyújtásra azonban 1937-ben kerül sor, összesen mintegy 3,5 millió koronás összeggel. Csak tájékoztatásul jegyezzük meg, hogy ezzel szemben a bratislavai Kereskedelmi és Hitelbank csupán néhány százkoronás hitelt nyújt alkalmanként.

Az első öt esztendőben a vállalkozás üzleti szempontból is meghálálja a befektetést. Az általános gazdasági válság mintha itt nem éreztetné hatását. A *Bibliotheca* tiszta üzleti haszna egyre emelkedő görbét rajzol.

1933 végén elhatározzák egy új kiegészítő üzemág megnyitását: az alapszabály módosítás lehetővé teszi a karton- és papírgyártást és értékesítést. Ez a vállalkozás lényegében egy kisebb dobozárú gyárat – „Sribifix” márka jelzéssel jelent. Valószínű, hogy a korábban, főleg az első világháború esztendeiben oly jól bevált és olyan jól fizető *Dávid Ferenc és fia* dobozárú gyár mintájára alapították.

Az 1933-as esztendő az első jelentős sorozat a *Z'atva* – Aratás – kiadásának az éve.

Talán az erőfeszítések nagysága is magyarázza, hogy az 1933/1934-es üzleti évet hirtelen nagy veszteségekkel zárják, amelyekből – némi nyereség emelkedéssel – éveken át képtelenek magukhoz térni. Ekkor, 1936/37-ben kapja a vállalat az utolsó nagy 3 és félmilliós hitelt a Franklin Társulattól.

1938-ban azonban döntő változások történnek a szlovák üzleti életben – a müncheni egyezmény döntéseinek megfelelően.

Az önálló szlovák állam az idegen vállalatokat megszüntette, likvidálta, ill. a külföldi állampolgároktól a vezetés jogát megvonta.

1940-ben került sor Balog és Huszár lemondására. Strasser Aladár ugyanebben az évben meghal, így az ő kiléptetésére már nem volt szükség.

A Társulat Molnár Jenőt bízta meg részvényeinek és érdekeinek további képviselésével. Ez a megbízatás, ill. a Franklin Társulat még meglévő tőkeereje olyan jelentős lehetett, hogy bizonyos értelemben biztonságot nyújtott Molnár számára is. Feleségének közlése szerint az első deportálások alkalmával, bár mindkettőjüket internálták, mivel Molnár a cég további működésében nélkülözhetetlen volt, kiszabadultak. Molnár igazgatói címe, részesedése, stb. megszűnt ugyan, de az új igazgatóság vele végeztette a tényleges vezetés minden munkáját. Ezért is találjuk ott aláírásait, szignóit az iratokon egészen 1944 tavaszáig. Ekkor már semmi sem védte, de a serédi tábor, ahová elhurcolják, a szlovák nemzeti felkelés során felszabadították és szerencsés bujkálások és véletlenek sorozatán át Molnár Jenő feleségével együtt az újabb világégből is sértetlenül került ki. Az újrakezdés bizakodásával megpróbálta folytatni ott, ahol egykor abbahagyta. Munkájának gyümölcse – a *Bibliotheca* – azonban inkább csak nevében élt már. Raktárait kifosztotta, tőkéjét elsikkasztotta a fasiszta igazgatóság. A mérlegeket nem csak meghamisították, de az utolsó két év üzleti könyveit egy műbetörés során eltüntették. Molnár Jenőt kevéssé vigasztalhatta, hogy az igazságszolgáltatás elől nem tudtak elmenekülni. Őt az újrakezdés lehetősége foglalkoztatta csak.

A Franklin Társulat háborús veszteségei – székházát lebombázták, nyomdája tönkrement – olyan nagyok voltak, hogy sem a hitelezők, sem az árukészletek fedezésére nem volt módja. Megváltoztak a nemzetközi üzleti élet feltételei, különösen a két ország között. Így valószínű, hogy a pozsonyi vállalkozás helyzete egyáltalán nem tartozott a Franklin Társulat sarkalatos gondjai közé.

Molnár maga lát munkához és Peter Pridaval-lal együtt megveszi a *Bibliotheca* „maradványait”, berendezéseit, készleteit. Ferdinand Skala, a *Wagner nyomda* egykori igazgatója segítségével és vezetésével újra indítja a Kartonázs-üzemet. Igaz, meglehetősen kisüzemi méretekben – mindössze 10 dolgozóval. (Itt jegyezzük meg, hogy Skala a Franklin nyomda gépmestereként kezdte a szakmát 1910 és 1917 között. Mint oly sokan mások is, 1918 után tért vissza szülőföldjére.)

Molnár kiadói tevékenysége az első időkben nem mondható túl jelentősnek. Lektűr kiadványokkal próbált némi tőkét szerezni a várhatóan jelentősebb vállalkozásokhoz. 1946 márciusában egy új részvénytársaság alapítását kérte bejegyeztetni. Társai Kratochvíl Rudolf, Pikal Frantisek; természetesen valamennyien bratislavai lakosok. Új székhelye a Fochova (korábban Moyzesova, ill. Titova) u. 5. földszint 4.

Államosításkor a cég összes vagyona:

a.) 57,572 db (könyv) 1.086.214,60 Kč. értékben

b.) jegyzékben 9.280 Kč. értékben

Ez a vagyon mindenestől a *Pravda* Kiadóra szállt. Készletei feltehetősen így éltek tovább és épültek be az új szlovák kultúra vérkeringésébe.

Molnár élet pályájának utolsó esztendeit azonban továbbra is a munka jellemezte. Átvette a régi, nagy hagyományú Stempfel könyvkereskedést és antikváriumot, ennek a szolgálatába lépett. Nyugdíjazása után kezdte el írni Önéletrajzát, amelyben nem annyira az események részletezésére törekedett, inkább azokat az elveket fogalmazta meg, amelyek tevékenységét meghatározták.

A *Bibliotheca* történetéről, a Franklin Társulattal való együttműködéséről, vagy akár a *Tátra* megjelentetésének körülményeiről már nem tudott szót ejteni: 1952 szeptemberében, 70 éves korában meghalt.

Molnár Jenő annak a szabad szellemű liberális értelmiségnek, ill. üzletember típusnak egyik igen szerencsés képviselője volt, aki az üzleti haszon és az üzleti érdek fölé tudta helyezni azokat a kulturális és társadalmi feladatokat, amelyeket kora, a társadalmi és politikai változások megköveteltek. Humanista volt, nem csak mint nagy bibliophil, de gyűlölködés helyett a nemzetek közötti együttélést, megbékélést nem csak szavakkal, hanem tettekkel hirdette. A nagy hírdverők közé tartozott, akinek munkásságát szlovákok és magyarok egyaránt elfeledték. Egy könyvkiadó működése igaz ritkán látványos – a könyvek élnek, de a megszületésük körül szorgoskodók legtöbbször névtelenek maradnak. Molnár úgy látta: „Az az út, amelyet a könyvkiadó jár, göröngyös és sok önfeláldozást és idealizmust kíván. (...) Ahhoz, hogy a kor szellemének, a kultúra fejlődésének és a nemzet igényeinek – irodalmi, művészeti és technikai szempontból megfelelően, - különös érzékre és nagy körültekintésre van szüksége.” Vallotta: „Én hivatásomat mindvégig úgy tekintettem, mikor eljegyeztem magamat a könyvkiadással, hogy kötelességem (...) a nemzet kulturáját szolgálni és ezt úgy valósítottam meg, hogy az egyik könyv jövedelmét visszaadtam a nemzetnek egy új könyv formájában.”⁵⁴

Különösnek tetszik talán, ha azt állítjuk, hogy Molnár Jenő a *Bibliotheca* éln, a szlovák élő irodalom talán legnagyobb pozsonyi mecénásaként a Franklin Társulattal együtt ezt a programot valósította meg.

Ez a mecénási szerepkör kettős volt: egyrészt a *Bibliotheca* könyvkiadási tevékenységébe az élő szlovák írók műveinek kiadása volt túlsúlyban, másoldalról ehhez még az is hozzájárult, hogy ezeket az írókat a cég igazgatóságába is bevonták. Az igazgatósági, ellenőrző bizottsági tagság nem annyira a vállalat vezetésében való tényleges részvételt

54 Molnár Jenő im.

jelentette, hiszen azt Molnár és a Franklin Társulat megbízottai végezték. Inkább egy burkolt állandó juttatást – jövedelmet. Erre utal, hogy a megkérdezettek közül (E.B. Lukač, Krmessky'), egyikőjük sem emlékezett arra sem, hogy az ülésekre meghívták volna őket, holott a jegyzőkönyvek ezt egyértelműen tanúsítják. Az igazgatóság másik részét alkotó – és jóval aktívabb – tagjai a szlovák értelmiség, ügyvédek, üzletemberek soraiból kerültek ki. Az írók közül Tido Gaspar (1932–1938); Jan Jesensky (1933–1936), Emil Bohuslav Lukač (1933–1940), utóbbi emellett megtartotta az *šPKK* sorozat szerkesztését is; Jan Hrusovsky' (1933–1940) és a nyelvész Orbán Gábor (1938–1940) voltak az igazgatóság, ill. az ellenőrző bizottság tagjai. A fenti névsorból is kitűnik, hogy többjüket Molnár már az *Academiánál* is foglalkoztatta, ill. műveiket kiadta. A korszak két igen jelentős íróját, Jan Jesensky't és Tido Gaspárt megkülönböztetett figyelemmel vették körül. Tido Gáspárra bízta a *Z'atva* c. legsikeresebb kiadvány sorozatuk szerkesztését. Ennek is köszönhető, hogy a szlovák irodalmi életet jellemző erőviszonyokat, ill. részben Tido Gaspar személyes elfogultságait is tükrözi a sorozat összeállítása. Például Emil Bohuslav Lukač egyetlen művel sem szerepel. Feltűnő viszont, hogy a sorozat szerzői között ott találjuk a kommunista Jan Poničant is, akinek különben itt megjelent *Stroje sa pohly* c. regénye (1935. No. 21. Serie 2.) volt első jelentős könyvsikere.

Hrusovsky' Jan *Drama na ostrove. Pavest o stratenem ráji* c. művével szerepel a sorozatban. Tido Gaspar pedig összesen két művel is; a *Namornici. Pribehy z mova* és egy mesegyűjteménnyel, a *V cudzine a iné rozprávky* c. kötettel.

A *Z'atva* összeállításánál úgy látszik nem volt fontos, hogy új, még kiadatlan művek kerüljenek ki a sajtó alól. Erre utal Tido Gasparnak egy a *Matica 'Slovenska* titkárához, Andrej Mrázhoz címzett, 1932. XII. 5-i keltezésű levele, amelyben a *Matica* által már korábban kiadott két mese jogát kéri. Ezeket a fenti *Namormici* c. kötetben kívánja – átdolgozva – újra kiadatni. (A *Matica S'lovenska* által kiadott korábbi kötet a *Cervený Koráb* volt.)⁵⁵

Jesensky' ugyancsak egy novella-gyűjteménnyel szerepel a sorozatban. A *Zo starych casov* a 2. széria 22. sorszámát viseli, ez a sorozat utolsó kötete.

Az élő szlovák írók művei közül ugyanitt jelent meg: Rybarik, Andrej: *Novým prudom*, Alaxy, Janko: *Hurrá!* (2.köt.); Jansak Stefan: *Zivot Stefana Fajnova. Kulturne historicky obraz*, Gregorova Hana: *Vlny duse*; Kavec, Matus: *Nezamenstnany*; Pochody ,Alexander: *Zmr'tvychstanie Jana Kasulu*.

A *Z'atva* másik 11 kötetét fordítások jelentették. Ez a világirodalmi névsor meglehetősen esetlegesnek tűnik. Jellemző hogy a No.1. sorszámot Wells, H.G.:

55 .Martin, Literarny Archiv Matica Slovenskej, 52 CH 10.

The War of the Worlds – Vogina svetov. Ford. Vladimir Roy. c. regénye kapta. Vladimir Roy fordította Hauptmann *Atlantisát* is. Csehov *6. számú kórterem – Pavilon c. 6.*, fordította Jozo Pridavok; Mauriac, Francois *Le Desert de l'Amour – Pust' lásky.* Ford. Ján Zaic, Vigand Julien, Loti Pierre *Islandsky rybar.* Ford. Jan Belnay. Gottfried Keller munkája *Romeo a Julia na dedine* címen Peter Strbsky fordításában jelent meg. Selma Lagerlöf írásai *Liljecronov domov*, – fordította Karel V. Rypáček – címmel láttak napvilágot. A magyar irodalmat egy Mikszáth kötet *Prakovszky a siket kovács, Gavallérok; Hluctsy kovač prakovskya galleri* Belo Klein-Tesnoskalsky a fordító; a másik mű Kosztolányi *A véres költő, Kravy basnik Nero* Alzbeta Göllnerová átültetésében és végül Móricz Sáraranya *Zatratené zlato* ugyancsak Göllnerova fordításában. Hozzá kell tennünk, hogy ezekkel a fordításokkal az akkori közvélemény nem mindig volt elégedett.

Göllnerová, a fordító különben a 40-es években mind nagyobb szerepet kapott a cég életében, ellenőrző bizottsági tag volt. Később részt vett a Szlovák nemzeti felkelésben és agyonlőtték.

A *Z'atván* kívül volt még korábbi, 1933-ban indult sorozata a *Bibliothecának* a *Híres regények, Chyrne romány*, amelynek a teljes anyagát nem sikerült rekonstruálnunk. Mindenesetre néhány mű innen került át a *Zatvába*, mint például a Selma Lagerlöf kötet.

A *Z'atva* köteteit nem Pozsonyban nyomtatták, hanem a korszak egyik legnépszerűbb középeurópai nyomdájában, a Cesky-Tesin-i Prochaska cégnél.

Erről a nyomdavállalatról ezúttal csak annyit jegyeznénk meg, hogy igen széles megrendelő körrel rendelkezett, Amsterdamtól Zürichig és Bécsig. Itt dolgoztatott például a Farnklin Társulat későbbi bécsi fiáléjának legnagyobb konkurense, az ekkor már Berlin-Wien-Hamburg helynévvel szereplő *Paul Zsolnay Verlag* is. De a Prochaska nyomda ismerősnek tűnhet a régebbi korokból is: Ráth Mór például Arany kiadása is ezekkel a betűkkel készült, majd ugyanezeket dobták újra és újra piacra már Franklin cégjegyzéssel.⁵⁶

A Prochaska nyomda jó híre meglátszik a *Z'atva* egyszerű, nemes külsejű, puritán kötetein, amelyeknek azonban kapható volt mind a kötött, mind a fűzött változata.

A *Bibliotheca* könyvkiadói tevékenységében talán ez a sorozat a legkiugróbb, de úgy is mondhatjuk, hogy néhány kiadvány mellett, ez a sorozat volt az, amely legtisztábban mutatja a kiadó programját. Felépítésére, íróira, különösen a fordításokra ezért is tértünk ki ilyen részletesen, mert ugyanezekkel a kiadáspolitikai arányokkal az élő irodalom, a legfrissebb világirodalom felkarolásával, sőt ugyanezekkel a szerzőkkel is fogunk találkozni a Franklin Társulat magyarországi, ill. a már említett bécsi működésénél. A megszerzett jogokat eszerint használták „ahol csak lehetett”. Ez is hozzájárult, hogy a

56 . Köhalmi Béla: *Arany jubileum Arany János könyvei nélkül?* = Világ, 1917. jan. 18.

látszólag önálló cégeknél tipikus jegyekről beszélhetünk. Ez azt is jelenti, hogy a Franklin Társulat nem csak az üzletmenetbe szólt bele, de a szorosan vett kiadás politikát is – Molnár helyi ismereteinek felhasználásával – maga irányította.

Molnár önálló területe talán csak a gyermekkönyv-kiadás lehetett, amelyet már az *Academianál* is nagy kedvvel végzett,⁵⁷ és amely különben a *Bibliotheca* jó hírét és sikereit ugyancsak öregbítette.

Szólnunk kell még egy igen sikeres kiadványról, egy latin-magyar Missaléről, amelynek példányszámáról vagy újra nyomásának számáról nincsenek adataink. Minden esetre ez volt az a munka, ami alapján Féja a *Tátrára* emlékezvén, Molnárt, mint misekönyvek kiadóját jellemezte.⁵⁸

A *Bibliothecától* látszólag függetlenül működő eperjesi *V'ydale Nakladatelstvoš Slovenskych Professorov* nevű kiadót Jan Kremessky' személye kapcsolta az anyavállalathoz. Így került Kremessky' a *Bibliotheca* igazgatóságába, anélkül, hogy a *Bibliotheca* vezetésében részt vett volna. Az ő feladata az eperjesi vállalkozás vezetése volt. Felügyeletileg közvetlenül Molnárhoz tartozott, aki a kiadványok pénzügyi feltételeit intézte. Sajnos az eperjesi kiadó működését nem sikerült mélyebben feltárni. Inkább csak meglétéről tudunk. A kiadó alapítását az eperjesi gimnázium három tanára – köztük Kremessky' – kezdeményezte. Céljuk megfelelő tankönyvek írása, segédkönyvek és ifjúsági iratok közreadása volt. A szlovák írókhoz intézett felhívásukkal a kiadatlan művek felől kívántak tájékozódni. Lényegében nem szépirodalmi művekről lett volna szó – bár többek között megjelentették Cčajak egy regényét is, inkább azokat az alapvető tudományos kézikönyveket kívánták megteremteni, amelyek iránt oly sürgető igények jelentkeztek. Így Kremessky' matematikus létére helyesírási szótárt, szlovák olvasókönyvet szerkesztett. Kiadták Bujnák: *Két fejezet az irodalmi esztétikából* c. munkáját. Természetesen valamennyi kiadványuk szlovákul jelent meg, hiszen legfőbb feladatuknak éppen a szlovák tudományos irodalom művelését tartották.

Az eperjesi vállalkozás – úgy hisszük – nem volt túlságosan nagy hatósugarú és mennyiségében jelentős kiadó. Sajnos azonban a fentiekén kívül – amelyek Jan Kremessky szíves szóbeli közlései, – nem állt módunkban a vállalkozás és a kiadványok mélyebb feltárása. Így valódi erejét a szlovák tankönyv- és tudományos irodalomban ezúttal még nem tudjuk pontosan kijelölni.

A *Bibliotheca* azonban nem csak könyvkiadó volt – mint már jeleztük – hanem könyv nagykereskedelmi vállalat is. Ez irányú működéséről már jóval kevesebbet tudunk.

A cégiratokból egyértelműen kiviláglik, hogy a Franklin Társulat nagy tételekben

57-58 Féja Géza: *Szabadcsapat* Bp. Szépirodalmi K., 1965. 229., és 250. p. – Molnárról különben mindössze csak ez a néhány sor jelent meg Magyarországon eddig nyomtatásban.

szállított árut. Nyilván elsősorban saját kiadványait. Azonban egy 1939-ben a Krajsky sudhoz benyújtott folyamodvány⁵⁹ arról tanúskodik, hogy a *Bibliotheca* kereskedelmi kapcsolatai ennél jóval szélesebbek voltak. A kérvény az esedékes üzlet évi benyújtására kér haladékot, amelynek elkészítésére az országhatárok módosítása miatt nincs lehetőségük. Kintlévőségeik ugyanis a „Protektorátus /Csehország/, Németország, Magyarország és Lengyelország területén vannak. Adósaik valamennyien magánszemélyek, akik közül néhány százat nem találnak meg. Magyarországi adósaik pedig 1–7 arányban akarnak fizetni, ami komoly veszteségeket jelentene és a szlovák deviza kurzusnak nem felel meg.”

A fenti folyamodvány nem csak az 1938-at követő bizonytalan politikai, társadalmi – és üzleti – helyzetre vet fényt, hanem bepillantást enged a *Bibliotheca* külföldi cégekkel való kapcsolataiba is. Molnár – előző vállalkozásaiból tudjuk, – számos lipcsei és bécsi céggel volt üzleti viszonyban.

Aligha hihető, hogy a *Bibliotheca* 1938-as külföldi kintlévőségei kizárólag az általa kiadott szlovák könyvanyagból származtak. Feltételeznünk kell, hogy a *Bibliotheca*, mint könyvnagykereskedelmi vállalkozás igen jelentős szerepet játszhatott a magyar könyv különböző európai országokba való juttatásában, elsősorban Lipcsén keresztül, és viszont a lipcsei könyvkereskedelmen keresztül az idegen könyvanyag beáramlásában Pozsonyon át Budapestre.

A két világháború közötti magyar könyv nagykereskedelem egésze elmondhatjuk, feltáratlan. Így mind a magyar könyv kivitelnek, mind a külföldön megjelent művek behozatalának útjai alig felvázolhatók. A pozsonyi *Bibliotheca* kereskedelmi tevékenységében egy ilyen centrális „nemzetközi” könyvkereskedelmi központ meglétét sejtjük. És ez lett volna az a tevékenység, amely megtérítette a Franklin Társulat erőfeszítéseit és az üzleti vállalkozás hasznát. Jelentőségét is nagyban ez növelte meg. De feltáratlan és ismeretlen még a behozott áru hazai elhelyezésének módja, a Franklin Társulat és a Földes Ede-féle bizományi könyvkereskedelmi vállalkozás kapcsolata. Mindenesetre annyi bizonyos, hogy a *Bibliotheca* történetében az első évek üzleti sikereit elsősorban a kereskedelmi tevékenység biztosította. A könyvkiadás ennél jóval kevésbé lehetett nyereséges vállalkozás. A sokat emlegetett *Zatva* sorozat sem, hiszen éppen megszületésének ideje jelenti az első nagy veszteséges üzleti évek kezdetét. Nem hihetjük tehát, hogy a Franklin Társulat számára a szlovák irodalom kiadása busás haszonnal járt. Inkább olyan misszió vállalásáról beszélhetünk, amelynek célját az 1938-as közgyűlési beszámoló a következőkben jelölte meg: „... a magunk megismerésének legcélravezetőbb

59 Bratislava, Statny obl. Arch. Firm fond. – Firm. 5337–29/ B XXVIII. 2273/39.

módja, ha szomszédainkat minél alaposabban megismerjük.”⁶⁰ Ez a program feltételezte „az utódállamok legkiválóbb szépírónak megismertetését” – mindkét oldalról. A magyar közönség számára egyaránt hozzáférhetővé kívánták tenni a szlovák irodalom és a szlovenszkói magyar irodalom legjobbjainak alkotásait. És hozzátehetjük – mint a *žatva*-ban megjelent kötetek bizonyítják – a magyar irodalom eljuttatását a szlovák olvasókhoz.

A pozsonyi *Magyar Minerva* 1935-ben közli a hírt,⁶¹ hogy a pesti Franklin Társulat vállalkozott a szlovenszkói magyar írók műveinek sorozatos kiadására. 1936 tavaszán már megjelentek az első kötetek is. (Szenes Erzs: *Szerelmet és halált éneklek*, Darkó István: *Égő csipkebokor*, Reményi József: *Szerelmesek voltak*, Sáfár Katalin: *Mégsem történt semmi*, Tamás Mihály: *Két part között fut a víz*.) A hirdetésekkel – és részben a későbbi szakirodalmi feldolgozásokkal szemben, meg kell említenünk, hogy a kötetek nem alkottak valódi sorozatot, hiszen sem összefoglaló névvel, sem sorszámmal nem látták el őket. Impresszumukból az évszám is hiányzik. Így a szlovenszkói magyar írók műveinek egy folyamatos – évekre nyúló – de olykor periodicitást is sugalló válogatás jellemzi. Legtöbb művét Szenes Piroskának adták ki, akivel 3 éves opciót is kötöttek. Az egyik legismertebb kötet a *Szlovenszkói magyar elbeszélők* 1937-ben jelent meg, Szvatkó Pál bevezetésével.

A Franklin Társulat ezirányú működése azonban nem volt egyértelműen sikeres. Sem a szlovenszkói írók, sem a hazai közönség körében. A szlovenszkói írók a megjelent kötetek kiválasztásával, a hazai kritika színvonalukkal volt elégedetlen. Mezei Gábornak a *Magyar Minervában* megjelent írására hivatkoznánk, amely a *Szlovenszkó magyar elbeszélők* c. kötetet, ill. Szvatkó Pál bevezetését bírálja.⁶² A bírálat jól tükrözi azokat az ellentéteket, amelyek a szlovenszkói magyar irodalmi életet áthatják. A szerző kifogásolja, hogy Szvatkó Pál Prágában él, tehát nem igazi szlovenszkói már, hogy túl nagy jelentőséget tulajdonít a sarlósoknak, az *Új Munkának* és körének. Jellemző, hogy magáról az elbeszélés gyűjtemény értékeiről, vagy a korábban megjelent kötetek elemzéséről eleve lemond, csupán az összeállítást tartja esetlegesnek. Nagyon érdekes – és meglehetősen sajtáságos – a *Magyar Minerva* és a szerkesztő Walla János könyvkereskedő viszonya a Franklin-féle kiadványokhoz. Az egyes köteteket nem hirdették önállóan, csupán más magyar könyvekkel együtt, a kiadó megnevezése nélkül. Nem recenzálták, még a magyar szakkritikával szemben sem, amely a műveket diletánsnak minősítette. Az áttörés nem sikerült. A Franklin Társulat minden erőfeszítése ellenére sem tudta áthidalni a

60 1938-as közgyűlési beszámoló. Fővárosi Bíróság, Cégbírószági Irattár, C.g. 3435. Megjelent külön nyomtatásban is.

61 Magyar Minerva, Bratislava. 1935. 6–7. sz. 205–207.p. ; 10.sz. 310–311.p.

62 Mezei Gábor: *Szlovenszkói írók Budapesten* = Magyar Minerva, 1936. 164–167.p.

szlovenszkói magyar irodalmi élet egészségtelen belterjességét, és nem tudta képviselni azt a gazdag irodalmat sem, amelyet ugyanekkor Erdély földje felkínált. Az igazán nagy és jelentős műveket a Franklin Társulat által nyújtott lehetőség sem teremtette meg.

A szlovenszkói magyar írók műveinek megjelenésével egy időben láttak napvilágot Budapesten a szlovák írók magyar fordítás kötetei is.

A Franklin Társulat a szlovák írók közül elsősorban Jan Jesenky' megnyerésére törekedett. *Egyenlőség* címmel 1937-ben a *Külföldi regényírók* c. sorozatban jelentették meg főművét, a *Demokraták* c. írását. (Ford. Gogolák János.) A fordítás jogát meglehetősen nehezen szerezték meg. Először még 1935 nyarán fordultak Jesenky'hez, aki kérést ekkor még elutasította. Mint Andrej Mráznek írta: ...Ez a satíra nagyon disszonánsan hangozna magyarul a magyaroktól...⁶³

Ugyancsak a *Külföldi Regényírók*-ban és 1937-ben jelent meg a *Szlovák elbeszélők* c. novellás kötet, amely Molnár Jenő közvetítésével és szerkesztésében jelent meg. Alexy Cčajak, Tido Gaspar, Hrusšovský, Jesenky', Kukčín, és mások írásait tartalmazta.⁶⁴

A Franklin Társulat a sikertelenségek ellenére a szlovenszkói magyar irodalom ügyét nem adta fel. De ekkor már nem saját névjegyével kívánta ellátni a születendő köteteket, hanem otthoni környezetben, kizárólag szlovenszkói írók, szerkesztők bevonásával. Így született meg a *Tátra* c. folyóirat és a *Tátra könyvek* c. sorozat. Ezúttal nem kívánunk foglalkozni sem a folyóirat, sem a megjelent kötetek elemzésével, hiszen azt Turczel Lajos kitűnő monográfiájában a *Két kor mezsgyéjén*-ben⁶⁵ már elvégezte. Csupán azokra a jelenségekre és adatokra hívnánk fel a figyelmet, amelyek a Franklin Társulat szerepét világítják meg közelebbről.

A folyóirat létrejöttében a Franklin Társulat volt a kezdeményező, mint arról Tamás Mihály a pozsonyi *Irodalmi Szemlé*ben néhány esztendővel ezelőtt beszámolt.⁶⁶ A színhely kiválasztása sem lehetett véletlen: Kassa magyar irodalmi hagyományai és magyar olvasóközönsége sokkal jelentősebb és erősebb, mint Pozsonyé. A lebonyolítás és a szervezés megint Molnár Jenőre hárult, aki saját maga neve alatt végezte ezt a munkát. Ő utazgatott Pozsony és Kassa között és folyósította a kifizetéseket. A látszat szerint – és maga Molnár is igyekezett eszerint cselekedni – a vállalkozás Molnár egyedüli tulajdona volt. Ennek ellenére Gömör János – Tamás Mihály mellett a másik szerkesztő – úgy

63 Martin, Literarny Archiv Matica Slovenskej. 52 K 19. – (A fordítás: Voit.)

64 OSZK Kézirattár, Fond 2. /1647.

65 Turczel Lajos im. 108–111.p.

66 Dallos István: *Tamás Mihály és a Tátra* = Irodalmi Szemle, Pozsony, 1969. 8. sz. 744–746.p.

Tamás emlékezése szerint a Franklin Társulat részéről Fenyves Pál lektor kereste fel és tárgyalt vele a lap megindításáról. Eszerint a folyóirat – a Tátra – címlapját is a Franklin Társulat tervezte.

látta, feltehetően Molnár mögött valamelyik pesti kiadó áll.⁶⁷ A két szerkesztő kiválasztása azonban megint csak azokat a jellegzetes „egyensúly” jegyeket mutatja, amely a Franklin Társulat ekkori személyi politikáját jellemezte.

A baloldali Tamás Mihály egyike volt azoknak az íróknak, akit a Társulat saját felfedezettjének is tekinthetett, hiszen egy kézirat vázlata alapján kapott szerződést arra a regényre, amely 1936 tavaszán az első⁶⁸ között jelent meg.

Gömöryvel, a Kazinczy Társaság ekkori elnökével is nem Molnárnak lehettek igazán kapcsolatai, hanem a Franklin Társulatnak. A Kazinczy Társaság néhány kötetét, – amelyeknek a túlnyomó része a berlini Voggenreiter és a pozsonyi Concordia nyomdájából került ki, a Franklin nyomda vállalta el. A hazai cégek közül csupán még az Egyetemi Nyomdánál készült a Társaság néhány kiadványa. Úgy hisszük, valahol itt kell keresnünk a *Tátra* könyvek szerzőinek és a *Tátra* folyóirat megszűnésének okait. A sorozat első kötete azé a Féja Gézáé, aki ekkor még a Kazinczy Társaság budapesti lektora. Tamás Mihály és Darkó István a Franklin Társulat szerzői. A *Szlovenszkói városképek* lett volna hivatott a sorozat népszerűsítésére a magyar közönség körében és a szlovenszkói olvasóközönség megnyerésére. Ha egyedül Molnár lett volna a kiadó tulajdonos, az Eszterházy körnek tulajdonított jobboldali befolyás aligha érvényesülhetett volna. Hiszen Molnár egész eddigi működése független – és legtöbbször teljesen ellentétes – ennek a politikai irány-
nak a működésétől, de legfőképp elveitől. Miért engedett volna most mégis feltétel nélkül? Ennek a körnek csak a Franklin Társulaton – esetleg Gömöryn keresztül – lehetett befolyása a szerkesztő változtatásban. Utóbbi azonban a megszüntetéshez aligha vezetett volna.

Egészen bizonyos, hogy Molnárnak legfeljebb jelentős részesedése lehetett a *Tátrában*. Talán a megjelent *Tátra* könyvek finanszírozásához járult hozzá erőteljesebben.

A fentieket támasztja alá az a tény, hogy a *Tátrának* nem csak önálló irodája működött Budapesten, a IV. ker. Haris-köz 3. sz. alatt, de a budapesti cégbíróságon is önálló céggként jegyezték be 1937. aug. 14-én, Cg. 39391. számon. Eszerint a korlátolt felelősségű társaság ügyvezetői dr. Tóth Ernő és Szóbel Zoltán. Utóbbi lakóhelye egyezik meg a cég „telephelyével”. Nevével már találkoztunk a *Bibliotheca* iratai között: a Franklin Társulat vele is vásároltatott fel részvényeket. Továbbá az 1938-as közgyűlésen Péter András többek között az ő érdekeit is képviselte.

A budapesti bejegyzés *Tátra* könyv, lapkiadó és könyvkereskedelmi részvénytársaság névre szól, amelynek tárgya: „könyvek, folyóiratok és más irodalmi termékek, úgyszintén zeneművek kiadása és terjesztése, így különösen a „*Tátra* könyv, lapkiadó és könyv-

67 Gömory János: *Emlékeim egy letűnt világról* Bp. 1964. 108.p.

68 Uo.

kereskedelmi részvénytársaság Pozsonyban bejegyzendő kiadványainak magyarországi terjesztése...” A *Tátra* céget azonban tudjuk, Pozsonyban sohasem jegyezték be, kassai elismertetéséről eddig – tudomásunk szerint – nem ismertek az iratok.

A vállalat nemzetközi voltát húzzák alá azokra a különleges pénzügyi rendelkezésekre és a Magyar Nemzeti Banktól kapott engedélyekre való hivatkozások, amelyek a „társaság külföldi törzsbetétesei, megbízottjai, ügyvezetői, stb. javára szolgáltak. Molnár Jenőről – csak úgy mint a Franklin Társulatról – ezúttal nem esik szó. Kapcsolatai a későbbi ügyvezetővel, Illyés Györggyel azonban Molnárné közlése alapján előttünk már ismertek voltak.

A budapesti *Tátra* fennmaradása is tartósabb, mint lapja és sorozata alapján gondolnánk: felszámolására csak 1941-ben került sor.

A fenti adatok közreadásával nem Molnár szerepét szeretnénk volna kibővíteni, csupán az ellentétes jelenségek okaihoz néhány olyan kiegészítést fűzni, amelyek a *Tátra* történetének eddig ismeretlen oldalára vetnek fényt.

A két világháború közötti magyar könyvkiadásról szólván meg kell említenünk: nem csak a Franklin Társulat az egyetlen olyan cég, amelyik megpróbálta átlépni az új határok által megszabott határokat könyveinek eljuttatásában és a piac kiszélesítésében. Először az Athenaeum Erdély és – Kolozsvár – felé nyit, mint már volt róla szó, részben a Franklin Társulattal karöltve. A Grill könyvkereskedés például a pozsonyi „Justitia” könyvkereskedésbe társul, vagy a Hornyánszky nyomda hasonló próbálkozásait is említettük.

A vállalkozások látóhatára azonban messze túlnyúlik az eddig bejárt utakon. Először például még közvetlenül a háború után a Révai cég Amerikát célozza meg, – csúfos kudarccal. A Franklin Társulat Bécsben is próbálkozik egy fiilálé megindításával, Londont is kijelölve következő állomásként. Az Athenaeum egy milánói „szivarkagyár”, illetve egy ceruza „gyárba” társul.

Ezek azonban a hazai közönség előtt kevésbé voltak ismertek, de igazán – főként a Franklin esetében – az idő sem kedvezett már a békebeli tervek kifizetéséhez. 1938 után már tervezni sem igazán lehetett. A nagy álmódások kora véget ért.

Voit Krisztina

ABSTRACTS

GÁBOR CZAGÁNY: RENEWAL IN REFORMED EUCHARISTIC SPIRITUALITY

This article examines the spirituality of the Lord's Supper from a Reformed point of view. In the past few decades, many European and North-American Reformed Churches have published updated liturgical manuals, with renewed forms of the Lord's Supper (Eucharist). This liturgical renewal is part of a spiritual awakening visible in the life of many different Christian denominations. The first part of this present study explains the main ideas of Reformed theologians about the Lord's Supper, through which one can become familiar with the historical basis of special Reformed forms of worship. Then we move on to some new forms highlighting the two main directions in liturgical enrichment. To begin with, we will explain the so-called "liturgical right" that holds on the old liturgical heritage of Christianity and the "liturgical left", which is closer to present-day culture. Through examples of liturgical life of the Reformed Church in Hungary, we will have an insight into the twofold thinking of liturgical spirituality. Finally, we show the main goals of current liturgical reform in the united Hungarian Reformed Church, together with two concrete worship orders that are based upon a rethought spirituality of the Lord's Supper.

INOCENT-MÁRIA V. SZANISZLÓ:

HOPE IS A DIVINE VIRTUE THAT BRINGS FORTH SALVATION

Christian theological Divine virtue is usually described in many books on moral theology. On the other hand, she is a very old virtue, but double edged. Hope can assist maintain a faith in God, but can be dangerous especially in the faith of scientific and technical progress. She is first fruit of faith and faith is the necessary prerequisite for hope. She shows us how to build Gods kingdom here on the earth, which necessarily includes its ecological care. Hope is still mixed with uncertainty of salvation. In the documents of the Second Vatican Council and in the encyclical of Benedict XVI *Spe salvi* is optimism of hope against the nihilism of this world like a manifest and answer for secularization this world.

GÁBOR KOZMA: AN INNOVATIVE ENVIRONMENT? ABOUT THE SCIENTIFIC POSSIBILITIES AND SOCIAL IMPOSSIBILITIES OF EDUCATION¹

How is it that despite the manifold developments of 20th–21st-century pedagogy, in today's society everything that is a proclamation of love and benevolence is considered to be suspicious? This does not support the superfluity of pedagogy; to the contrary, it has to be made the instrument of an innovation that extends to the whole of society. For all the products of pedagogical innovation, the increasing difficulties of discipline in the family and at school are present. It is essential that the achievements of innovation also appear on the level of the system of education, not only in individual products, since the latter is the particularity of economic efficiency and is overshadowing the efficiency of education. Competence-based education also requires critical examination as an influence that contributes to the elimination of traditional (e.g. Christian) educational objectives, in compliance with the demands of a consumer society. Further questions are raised about the "anti-instrumentalization" of public education, the ostracism of discipline from higher education, the chaotic consequences of the Bologna system as well as the unplanned nature of pedagogue training.

GÉZA KUMINETZ: FREE CHOICE OF CONJUGAL LOVE AND OF MARRIED STATE OF LIFE

This study searches for an answer to the vexed question of what gives marriage its essence and within this essence where is love located? Marriage has four roots that cannot be retracted and yet they are interwoven: these include *sexus*, *eros*, *genus* and *ethos*. Thus eros, i.e. love constitutes an essential characteristic feature of marriage inasmuch as it meets the ethical requirements of sexuality in a person that does not exclude the requirement of maintaining the human race. Consequently, conjugal love starts with a sexual attraction, and materializes in a definite commitment to the establishment and maintenance of a stable and indissoluble community of life.

At the same time conjugal love, since it is not fully submissive to willpower, is not an establishing cause for marriage, it presents as a most distinctive and desirable motive. Moreover, love itself does not affect the will in an absolutely deterministic way. Due to this, any listing of love among the essential ingredients of connubial agreement may lead to misunderstanding; nor should it be considered as a legally irrefutable fact.

In conclusion, love is the greatest motive for a human being to make an irrevocable

¹ The lecture version of this paper was given at the conference entitled *The Hope of Pedagogy – The Pedagogy of Hope* on November 20th, 2009 at Gál Ferenc Theological College, within the frame of the series of events of the *Feast of Hungarian Science 2009*.

personal decision with the mutual agreement of another person from the opposite sex for the joint establishment of a communal life, undertaking to maintain this state of life in which the would-be married persons see the call of God and his purpose to send them to bear testimony of Him.

The second part of the study deals with the canon law guarantees for the free choice of marriage as a state of life. It has been pointed out that codification should concentrate on the defense of external and internal freedom, a careful description of the capacity / incapacity of agreement and a precise explanation of the obstacles to marriage.

**LÝDIA LEŠKOVÁ: PROBLEMS IN FAMILIES AFFECTED BY CRISIS OR DIVORCE
AND THE IMPACT ON A CHILD**

The paper deals with issues prevalent in those families that have been affected by crisis or divorce. It describes the determinants which cause changes in contemporary families as well as factors of family crisis and destabilization of relationships. The work draws attention to the extent that a family crisis impacts upon children, and how children sensitively react to divorce. The paper will offer several suggestions as possible solutions, and the opportunities for primary, secondary, and tertiary prevention and precaution.

Key words: family, family problems, family relations, dysfunctional family, divorce, child.

**MARTOS LEVENTE BALÁZS: PÁL, ATYÁNK A HITBEN. PÁL A KORAI KERESZ-
TÉNYSÉG ÉS A MODERN KOR ÉRTELMEZÉSÉBEN**

XVI. Benedek pápa szándéka szerint a Szent Pál emlékévé egyik fontos célja az ökumenikus törekvések erősítése volt. Pál személyével ugyanakkor gyakran a feszültségek és vitatkozás, az egyház történetében pedig a megosztottság tényét hozzuk kapcsolatba. Vajon melyek az apostol önértelmezésének és a róla kialakult korai hagyománynak azon pontjai, amelyek kezdettől fogva alkalmassá teszik őt az egység képviselésére? Tanulmányunk a Pálról kialakult képek rövid panorámája mellett Pálnak mint „atyának” a vonásait rajzolja meg.

**MARTIN MICHALÍČEK: PARADIGMA COMMUNIO AZ ELSŐÁLDÓZÓK ÉS
SZÜLEIK KATEKÉZIS PROJEKTJÉBEN**

A projektet három hasonló projekt inspirálta Latin-Amerikából, Németországból és Írországból. Elsősorban a szülőkre koncentrál, mert a felnőttek katekizmusa a katekizmus egyik fő formája. A projekt összeköti a három hagyományos nevelési színteret: a családot, a plébániai közösséget és az iskolát. Animátorok három csoportja és két célcsoport alkot egy csoporthálózatot – így létrejön az intergenerációs dialógus lehetősége.

Az elsőáldozók előkészítésének liturgikus kezdete a vasárnapi plébániai szentmise. A gyermekek és szülők találkozása egyidejűleg zajlik. Az előkészítés fázisát három Karácsony előtti és három Karácsony utáni találkozás alkotja. Az elsőáldozás ünnepélye a fehér hét misztagógiája után következik és alkotja a második fázist: az ünnepélyt. Az ünnepség után kapcsolatban maradunk a szülőkkel: nyári találkozás, iskolaidei találkozás felkínálása stb. formájában. Ez a misztagógia fázisa. A projekt a mai széthullott világban a következő ambíciókat köti össze:

- pasztorális együttműködés (pasztorális-kateketikai elv)
- izolált nevelési színterek összekötése (szociológiai elv)
- a plébániai közösségek individualizmus által befolyásolt tagjainak összefogása (egyházi elv)
- szentségek egységes felfogása (teológiai elv)

ROKAY ZOLTÁN: A MONOTEIZMUS F. W. J. SCHELLING ÉLETMŰVÉBEN

Schelling egész életművét végigkíséri a monoteizmus kérdése. Korai írásaiban („tübingeni évek”), elsősorban a többes számú „Elohim”-hoz kapcsolódó egyes számú igealak kérdése foglalkoztatja (A legrégebb világ mítoszairól, történelmi mondáiról és filozófémáiról, 1793; Kritikai és filozófiai kísérlet az emberi bajok első eredetének filozófiai magyarázatára a Ter. III-ban, 1795), valamint a „gnosztikusok” által képviselt álláspont az Ószövetség és az Újszövetség „különböző” Istenéről (Markionról, a páli levelek kijavítójáról, 1795) – A transzcendentális filozófiai rendszer kialakítása és a természet-filozófiai vizsgálódások korában, látszólag háttérbe szorult Schellingnél a monoteizmus kérdése, valójában azonban ekkor is jelen volt fejtegetéseiben (így a Transzcendentális idealizmus rendszerében is: 1800). – A „Szamothrakéi istenségekről” (1815) valamint a „Világkorszakok” töredék (1811-től) ismét előtérbe állítja a monoteizmus kérdését Schelling művében (az ún. „pozitív filozófia”: vallás, kinyilatkoztatás kapcsán). Itt fogalmazódik meg Schelling álláspontja, amelyet későbbi előadásaiban (München 1827-től és Berlin, 1841-től) kifejt és képvisel. Eszerint a monoteizmus és a politeizmus viszonya nem magyarázható meg az emanáció („kiáradás”) segítségével, hanem csakis a felemelkedéssel, valamint, hogy az igazi monoteizmus nem Isten kizárólagosságát jelenti (hiszen ez már ideájában is bennefoglaltatik), hanem az Istenben rejlő „potenciákat”, vagyis a teremtés, kinyilatkoztatás és megtestesülés lehetőségét. Ez a gondolat alapvetően meghatározza Schelling kései vallásfilozófiáját.

A jelen néhány sorral szerettem volna hozzájárulni annak kimutatásához, hogyan bontakozott ki és milyen átalakuláson ment át Schelling művében a monoteizmus gondolata.

JÁNOS SÁVAI: THE PEDAGOGY OF HOPE AND SOCIAL EDUCATION

“*The future belongs to those who give the next generation reason for hope,*” says Pierre Teilhard de Chardin. The way out, the exodus from the present moral and economic water-pit is constituted by Christian life, the fruit of hope, which in essence is nothing more than looking into the future, heading for the future, exploring the unfamiliar; thus it is a kind of exodus. Christ went in front of us into the secret of absolute future. The attitude of “waiting for something” is the medium of life, the keynote of being in which the Christian person becomes acquainted with the proper content of their faith (Cf. László Boros: *We Live from Hope*).

The following considerations were born from the education based on Christian faith.

Education for hope is a condition of social education. Hope does not mean craving for “better days” but action in the present for tomorrow while assuming with honor yesterday’s failures as well as its successes, from which we have learnt and by which we have been strengthened. Dedicated education lives within this reality: it does not keep count only of its expectations but also of its obligations. Hope and social sense are gradually developing and becoming clearer and clearer. This growth results in tension and is irremissibly the carrier of a task in education: building an unambiguous system of values. Christian love does not mean the approbation of any attitude; rather it is the consistent manifestation of action in truth towards all.

The meaning of Christian hope is not avoidance or “non-doing” but rather an active and operative life and thus is also what constitutes the educational base for hope. The base for self-examination and evaluation are constituted by *what I have done in thought, in words, by actions, and what I have failed to do*. The command of love in education does not mean some kind of “propitious kindness” that turns a blind eye to flaws, hides offences and atones for viciousness instead of guilt. Rather it means that it makes a rule for the interest of the child or the young and does not strive to gain their liking. An organic part of this education is setting up certain requirements, the acknowledgement of results, and confrontation of the young with the consequences of their deeds. A characteristic feature of this kind of education is education in community, the principle of which in Christian education can be formulated as follows: *in community, by the community, for the community, with individual responsibilities*.

In Christian education, the authenticity of the educator’s example is essential, especially as it relates to moral education. Hope, in the Christian interpretation, always roots in the Truth, who is a Person and not an ideology; i.e. God. This anticipation motivates an attitude that does not alienate the person either from their own reality or from the community in which they live. According to the “instruction sheet” they “*rule the whole world*” – in the most noble meaning of the word. This means that they look after it, guard it with responsibility and enrich it; make use of it together with others but do

not scrounge on it. They are pleased to live in this world but their hope points beyond everything that can be seen.

„Hope encourages reason and gives it the strength to direct the will. It is already present in faith, indeed it is called forth by faith. Charity in truth feeds on hope and, at the same time, manifests it. As the absolutely gratuitous gift of God, hope bursts into our lives as something not due to us, something that transcends every law of justice. Gift by its nature goes beyond merit, its rule is that of superabundance. It takes first place in our souls as a sign of God’s presence in us, a sign of what he expects from us,” writes Pope Benedict XVI.²

We need to pay attention to two examples while educating for hope and for social thought. One is *Saint Francis of Assisi*. In Francis’ attitude, social thought and hope feed upon the unity in which he understood and experienced his own profound communion with God and his reflections were nurtured by this hope when thinking about his own life and the society he lived in.

The other example is set by Don Bosco, i.e. *Saint John Bosco* and his Society of St Francis de Sales. “The educator should take part in the whole life of his pupils,” suggests Don Bosco. His way of educating his pupils raised hope in them since he did not focus on the errors committed by them or on their neglected possibilities but rather on the personalities of children that he was faced with: „*Goodness does not lie in not making errors; it lies in the wish to become better.*”

ANDREA SZIGETI: PERSPECTIVES OF SOCIAL RIGHTS AT THE BEGINNING OF THE 21ST CENTURY

From among the international legal documents dealing with human rights, the UNO worked out the International Covenant on Civil and Political Rights as well as the International Covenant on Economic, Social and Cultural Rights in 1966. However, in the states that signed these covenants including Hungary, opinions differ concerning the interpretation of the human right legal characteristic of social rights and that of the patterns of liability and implementation to be executed by the covenant member states. This present study elucidates upon the interpretation of rights declared in the International Covenant on Economic, Social and Cultural Rights by a review of the contents of General Interpretation 3 elaborated by the Committee of Economic, Social and Cultural Rights, thus drawing the reader’s attention to the human right role of social rights in the solution of today’s social problems.

2 CARITAS IN VERITATE III. 34.

LÁSZLÓ TRINGER: PSYCHOLOGICAL DEVICES IN PEDAGOGY

From the second half of the 19th century, the different disciplines embraced by philosophy gradually drifted away from each other. Psychology evolved, pedagogy, psychotherapy, etc. became independent areas of science. This separation, besides its positive proceeds, has had a number of negative consequences. Development ensued in a particular area and its new results have remained within the frames of the given discipline and scarcely became common treasures. Only from the end of the 20th century did a process of the opposite direction unroll, which can also be considered a kind of integration. The results of neurosciences impregnate the thought of psychotherapy too and the results of this area can be useful for pedagogy, which can be submitted to the service of healing and rehabilitation (for example programs dealing with autism, music therapy, etc.).

The author presents those newer neuroscientific results that play an important role in psychotherapeutical investigations and constitute great significance concerning ministering relationships and thus are essential for pedagogical activities.

JÁN VEEBACKÝ: THE MEANING AND NATURE OF THE CHRISTIAN CELEBRATION OF SUNDAY

Postmodern culture presents us with an enormous challenge – to rediscover the meaning and nature of Sunday and how to celebrate it. The first Christians called Sunday “the first day of the week” and “the Lord’s day” and even the “eighth day”, viewing it as the day of new creation. On Sundays Christians assemble for worship and prayer, especially through the Eucharist - it is the day when we recognize Christ in the breaking of the bread. After the sixth century, Sunday became a holy day of obligation. Today, many see it mainly as a day free of work; others try to replace the Sunday celebration with various themes that have little to do with a day of the Lord. The Second Vatican Council corrected this view of Sunday, by reminding us and stressing that it is the Lord’s day, when believers rededicate their lives to the Father through Jesus.

As well as setting aside Sundays to worship God, Christians should also use this day to do works of love and mercy, such as visiting the sick and helping people in need. Sunday is the day when every Christian community comes together to give thanks to God for his saving gift in Christ. They take a full and active part in this celebration of faith and love, in union with God’s people all over the world and with the whole Church. Sunday is the greatest day of the week and is the heart of the Church’s liturgical year. Each week Christians celebrate God’s love and their salvation through the obedient death and glorious resurrection of Christ.

**KRISZTINA VOIT: HUNGARIAN BUSINESS HOUSES IN SLOVENSKO
– BOOK PUBLISHING AND EXPORT BETWEEN THE
TWO WORLD WARS**

Hungarian book publishing and trading struggled to survive in the wake of World War I, and well into the 1920's because of the ensuing changes to the Austro-Hungarian Empire. The Comenius Joint Stock Company, founded by Adolf Lantos, and parent company of Comenius Enterprises, was based in Bratislava and in Budapest. The companies were founded by Lantos who was engaged in currency speculation, as a lucrative means to circulate book stocks bought out in Hungary with a right of exclusivity, to be exported and sold at 100% profit.

The initial hopes of book traders in Slovensko (Hungarian, German and in part Slovakian) soon evaporated as they realized that the Hungarian reading public in Slovensko could not afford to pay such high prices for books. Growing stockpiles could not be sold resulting in a series of bankruptcies, including Lantos' companies.

Further compounding these conditions were the centralist policies emanating from Prague. It was in these conditions that the once flourishing Slovensko book trade came to an end, and by 1923-1924 Hungarian book exports were at a complete standstill.

By 1923 however, a renewed interest in the Hungarian book trade could be seen. Several of the larger companies were merged under a new marketing venture comprising Athenaeum, Franklin Company and in part, the Révai Joint Stock Company, representing a new vision in the book market.

By 1927-1928, new possibilities were beginning to take shape for the export of Hungarian books. These developments led to the founding of new companies which used Slovakian names. These firms formed usually within the framework of a joint stock company, where the majority of shares were held by the board of directors. The company name to be registered was of more importance than its geographical location therefore the company itself could be located in Budapest. A company which functioned externally as a Slovakian firm could assure the export of Hungarian books, and within a specific framework could even publish Hungarian literature. These "juggler machinations", inspired by Jenő Molnár, proved to be extremely successful in the period between the two World Wars.

Jenő Molnár (1882-1951) remains unique in this story as it was he who insisted on using his traditional Hungarian name form, as he had used it in Eperjes pre-First World War. In all documents – including those during the tribulations of the twenties and the forties –, his name can be read as Molnár Jenő. He was among the first to realize that in the new post war environment there was little chance of survival other than to publish basic works in the mother tongue of the Slovakian nation. All that had to be done was translate these works from Hungarian to Slovakian (Civil codes, manuals, dictionaries,

everyday books and world literature – all these were missing). He established new papers for the trade (Knihkupec...) and for the new Slovakian literature (Skolský svet). After leaving Eperjes, he founded the new publishing houses Komenský and Academia.

Molnar was independently unable to raise sufficient capital to realize all his plans and entered into an alliance with Franklin Company. The new enterprise was named Bibliotheca. The series that came out under the title Žatva bound together not only new Slovakian writers, but also published translations of Hungarian authors. By the end of the period and in cooperation with Kazinczy Company, they had assembled several Slovensko Hungarian writers (Pál Szvatkó, Boris Palotai, etc.) under one umbrella. This successful collaboration also published an Anthology of Slovakian Short Stories. We should note however, that the most well-known Slovakian writers of the era also became members the board of directors of Bibliotecha, from Jesenský to Tido Gaspar. It may seem contradictory that their royalties were granted from Budapest; while the authors of the Anthology of Slovakian Short Stories, which had been published in Budapest, were paid by Jenő Molnár in Bratislava.

Apart from Bratislava, a small affiliated firm was established in Eperjes for the publishing of Slovakian schoolbooks; followed by the Tátra Company in Košice that published Hungarian books and periodicals. Tátra was also registered in Budapest, and gained a special importance after 1938 through its international export of books.

Jenő Molnár was able to maintain Bibliotheca for a while and although it survived throughout the Second World War, post war reconstruction legislation would ultimately catch up and consume his beloved Bibliotheca.