

Beköszöntő

Lectori Salutem!

Egy új folyóirat indul útjára. A Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola megérettnek látta az időt arra, hogy tudományos folyóirattal jelentkezzen – egyelőre magyar nyelven. A lap színes, fiatalos borítója eltér az e műfajú akadémikus kiadványok dísztelenebb fedőlappjától. Jelzi azt a törekvésünket, hogy Isten Országának tanítványaiként, Jézus intését követve „kamránkból régít és újat hozunk elő”: az egyház hagyományaihoz hűen segítsük elő hitünk megértését, de ugyanakkor figyeljük az „idők jeleit” is. Ezáltal próbálunk hozzájárulni a „lángoló szeretetnek” ahhoz a párbeszédéhez, amelyet az önmagát kinyilatkoztató Isten kezdett az őt hittel befogadó emberrel, hogy „meghívja és befogadja saját közösségébe” (DV 1.), s amelyet a II. Vatikáni Zsinat folytatni kívánt Egyház és világ, hit és kultúra dialógusában is. Az egyházunk iránti felelősségtudattól és szolgálatkészségtől vezérelve így szeretnénk szolgálni a magyar szerzetesség, a Magyar Katolikus Egyház, a történelemben köztünk élő Feltámadt Krisztus ügyét.

Aki ilyen jellegű vállalkozásba fog, nagy fába vágja a fejszét. Az induló folyóiratnak egyszerre kell magas tudományos igényeket kielégítenie, és hűségese maradnia szerzetesi hivatásunk legbensőbb lényegéhez, az egyház életében oly mélyen benne gyökerező spirituális hagyományhoz. Egyszerre kívánja kutatni Istennek Jézus Krisztusban feltáruló misztériumát, és segíteni abban, hogy nyitottabb szívvel tudjuk meghallani a Lélek szavát, és megszólítani Jézus Krisztus Atyját. Egyszerre tükrözi lelkipásztori érzékenységünket gyorsan változó korunkban, és a legkisebbek, az ínséget szenvedők szolgálatára irányuló készségünket.

A szerzetesség történetében persze nem szokatlanok az effajta lehetetlen vállalkozások. Mióta világ a világ, Isten embere ég és föld között egyensúlyozik, hogy az „odafönt valókat keresve” már itt a földön „Isteni Bölcsességgel ékeskedhessék”. Ezért van szükség „szapienciális teológia” művelésére, hiszen a Bölcsesség „jótékony, emberbarát, bátor, áthatja a szellemet: Isten erejének lehelete, az örök világosság kisugárzása és jóságának képmása” (vö. Bölcs 7,23–26). Ha jól végezzük feladatunkat, e bölcsességi mozzanatnak kell felcsillannia nemcsak a teológiában, hanem minden más tudományágban – a filozófiában, a pszichológiában, a pedagógiában – is, mindabban, ami csak fórumot kap ezeken a lapokon.

A Bölcsesség Lelke őrizze bennünk a lelkesedés reményteli lángját, a hit kegyelmét, és az önmagáról megfélemlítő Isten- és emberszeretet természetfeletti erényét – Isten szent népe, mindnyájunk javára.

Pax et bonum! Békesség és jóság áradjon e füzetből rád is, Kedves Olvasó!

Orosz Lóránt OFM, rektor

TÓTH BEÁTA

Theologia et Philosophia: Társalgó ikernővérek

*Ha azt kívánja: leljem örömem,
olyat kíván, amit meg nem kapok.
Úgy állok itt, mint tengerben a vízcsepp,
amely egy másik vízcseppet keres;
bepottyan, hogy társát megtalálja,
ám értetlenül és kíváncsian
szétoldódik, örökre elvegyül.
Nekem anyát és testvért kell találnom;
kutatok, s közben elvesztem magam.
(Shakespeare: Tévedések vígjátéka, I. 2)¹*

Egyik olvasata szerint a *Fides et Ratio* pápai enciklika² nagyívű, szenvedélyes buzdítás a filozófia és a teológia valódi, kölcsönösen gyümölcsöző kapcsolatának helyreállítására. Ebben a hosszan érlelt szövegben, amely hit és ész fordulatokban gazdag viszonyát eleveníti meg, mintegy kétezer évet átszelő, kanyargós ösvényen kalauzolja végig az olvasót, a filozófus pápa annak a gondolatnak paradox következményeivel vet számot, hogy filozófia és teológia autonóm, mégis szorosan egymásra utalt tudományok. S bár dialóguspartnereknek nevezi őket az igazság közös keresésében, az enciklika végső kicsengése egyértelművé teszi, hogy egyszerű véleménycserénél többről van itt szó.

A kép, mely ezt a nehezen megragadható gondolatot hivatott illusztrálni, megvilágító erejű, de ambivalens is egyben: hű megjelenítője a valódi helyzet ellentmondásosságának. A Boldogságos Szűz Mária és a filozófia hivatása között vont párhuzam kétirányú átalakulást sugall.³ Egyrészt, az enciklika kérése szerint, az

¹ Nádasy Ádám fordítása.

² *Fides et Ratio. II. János Pál pápa enciklikája a Hit és Ész kapcsolatának természetéről*, Szent István Társulat, Budapest, 1999.

³ „Tiszta összhang figyelhető meg ugyanis a Boldogságos Szűz Mária és az igazi filozófia hivatása között. Miként a Szűz arra volt hivatva, hogy mint ember és mint nő egész létét oda-

igazi filozófiának fel kell ajánlania saját racionális és kritikai eszköztárát a teológia számára, hogy ez által termékennyé és hatékonyá tegye a teológiai gondolkodást. Másrészt viszont magának a filozófiai gondolkodásnak is fel kellene ismernie, hogy termékenyítésre szorul Isten igéjének alkotó befogadása által. Ily módon a filozófia kétszeresen is úgy áll előttünk, mint amely átalakuláson megy keresztül, s ennek ellenére a változás során érintetlenül megőrzi autonómiáját. S nemcsak hogy változatlanul autonóm marad, hanem addig nem látott távlatok nyílnak meg előtte, lehetőségeinek új magasságokba szárnyalását tapasztalhatja meg. E kép szerint, a filozófiai és a teológiai gondolkodás egymást megtermékenyítő találkozásában, az autonómia tökéletesen összefér a szolgálólányi készséggel, mely tud adni és elfogadni, átalakítani és átalakulni.

E kép nyilvánvalóan inspiráló és bátorító eszményt kíván elénk állítani a jelenlegi bizonytalan helyzetben, amikor sokan úgy vélik, e két tudomány önazonossága meggyengülni látszik. A kölcsönösen gazdagító eszmecseréhez magabiztos beszélgetőtársakra van szükség, ezért is buzdítja oly őszinte hévvel az enciklika a filozófusokat, maradjanak hűek a hagyományos törekvéshez, mely vállalkozásuk eredeti identitását és integritását adta: ne veszítsék szem elől a bölcsességi dimenziót, mely a létező valóság és az emberi élet végső értelmének keresésében jut kifejezésre. Az út, amelyet a jelenkori filozófiai gondolkodás választ, nem közömbös a teológiai reflexió fejlődésére nézve sem – a teológia nem haladhat előre régi szövetségese eredményei nélkül. Ezért sürgeti a dokumentum a teológusokat, hogy fedezzék fel újra a filozófiai gondolkodás által kifürkészett metafizikai horizontot, mely Isten igéje közvetítéséhez alkalmas talajt készíthet. A filozófia és a teológia szinte jegyesi kapcsolatának képe (Scheeben nyomán) arra hivatott, hogy feloldja az autonómia és a kölcsönös egymásra utaltság egyidejű meglétének gondolatából származó fogalmi feszültséget. Amennyiben eszménykép áll előttünk, felvetődik a kérdés, vajon az erre való törekvés megvalósítható-e a jelen körülmények között, s egyben azt is kutatjuk, lehetne-e más módon elképzelni a tényleges helyzetet. Nem feledve, hogy a kép, amelyet választunk, meghatározza majd gondolatmenetünk fogalmi játékterét, e bonyolult kapcsolat újfajta leírására teszünk kísérletet.

adja azért, hogy Isten Igéje testté és testvérünkkel lehessen, úgy a filozófia arra hivatott, hogy kritikus eszmunkájával tegye lehetővé, hogy a teológia mint hívó megértés termékeny és hatékony legyen. Miként Mária a Gábrriel által hozott üzenetre mondott igenjével semmit nem veszített el igazi emberségéből és szabadságából, úgy a filozófiai gondolkodás sem veszít semmit autonómiájából, ha elfogadja a megszólítást, ami az evangélium igazságából hangzik feléje. Sokkal inkább megtapasztalja a filozófiai gondolkodás, hogy egész kutatása a legmagasabb megvalósulás felé tör.” *Fides et Ratio*, i. m. 108.

Tóth Beáta

1. CSALÁDI-MÁSIK?

Leírhatnánk a helyzetet a következő különös történelmi genealógiával. E szerint az embriónyi keresztény teológia az ókori filozófia méhébe plántálva kel életre, amellyel ugyanolyan szimbiózisban él, mint amennyire élesen el is különül tőle. A felnőttkorba lépve, az érett keresztény teológia is megszüli okos és szófogadó gyermekét, a keresztény filozófiát, aki azonban felcseperedve maga is nagykorúvá válik, és elkezd önállóságra törekedni. Külön utakon járva, fiatal és lázadó felnőttként szüntelen harcban áll anyjával, a teológiával. Ahogyan öregszenek, egyre jobban elbizonytalanodnak a kapcsolatuk természetét illetően: az anya továbbra is ragaszkodik bizonyos szülői jogaihoz, a lány azonban nem akarja elismerni gyermeki kötelezettségeit. Az anya végül nem hajlandó felhagyni felnőtt gyermekétől való függőségével, bár lánya egyre jobban elidegenedik tőle, s olykor különös és könnyelműnek tetsző életet folytat.

Ha ezen a hagyományos módon, és alapvetően a keresztény teológia szemzőgéből tekintjük filozófia és teológia kapcsolatát, nehezen szabadulhatunk az alá- és fölérendeltségi viszony gondolatától, amely valódi autonómia és alapvető egymásra utaltság között feloldhatatlan feszültséget sugall. E genealogikusan talán helytálló, ám fenomenológiai szempontból hiányos képi leírás helyett szükségünk lenne egy másfajta – az egyenlőséget jobban kifejező – képre, amely alkalmas két összetartozó és mégis egyértelműen elkülönülő diszciplína különbségek és hasonlóságok tarkította, összetett viszonyának megragadására.

Tovább keresgélve a rokoni szálak között, s olyanok után kutatva, melyek 'családi-másikként'⁴ megtestesíthetik azonosság és másság paradox viszonyát, az egypetéjű ikrek különös kapcsolatára lelünk. Bennük hasonlóság és különbség egyedülálló módon vegyül össze. Egyszer zavarba ejtően egyformának tűnnek, másszor megdöbbenő közöttük a különbség. Hihetetlenül sok a közös bennük (minden egyes génjük), mégis megismételhetetlenül egyediek. Megegyeznek a gyermekkori élményeik, neveletésük és szellemi háttérük, felnőttként azonban más az érdeklődési körük és mások az ambícióik. A nyelv, melyet egymás közt beszélnek, sajátosan jellemző rájuk, s ismerik egymás gondolatait, mint akik tökéletesen azonos hullámhosszon vannak. Talán mindenkinél jobban egymásra utaltak, mégis mindkettejük éli a saját életét. S bár teljességgel

⁴ A „családi-másik” (*family other*) fogalmát William Desmondtól kölcsönözzük, aki a filozófia és – szavai szerint – annak „másikai”: az esztétikai, a vallási és az etikai mint sajátos lét- és gondolkodásmódok kapcsolatát jelöli vele. Lásd WILLIAM DESMOND: *Philosophy and Its Others: Ways of Being and Mind*, State Univ. of New York Press, Albany, 1990, 1–61.

megállnak a saját lábukon, jobban megérthetjük őket, ha fura kettősként bizalmas beszélgetésbe merülve, egyszerre találkozunk velük.

Végső soron nagyon nehéz eme bonyolult viszony jellemzőit számba venni, az iker mivolt lényege nem egykönnyen önthető kész fogalmakba. Tudva tehát, hogy a kép, amelyet választottunk, eszköz csupán egy régi probléma másfajta megvilágítására, s nem feledve, hogy eszközünk lehetőségei végül is behatároltak, tanulmányozzuk át röviden a teológiai és a filozófiai vállalkozásban rejlő alapvető másság és lényegi hasonlóság ikervonásait.

2. MEGHATÁROZÓ MÁSSÁG

Első pillantásra a különbségek tűnnek szembe. Az általános nézet szerint a filozófia, az ész vezérelte diskurzusként, a valóság természetét veszi szemügyre, a lét igazságait és rendezőelveit kutatja racionális vizsgálódás keretében. A teológia hit vezérelte diskurzusa ezzel szemben Istenre tekint, és minden létezőt Istenre vonatkoztatva szemlél, amikor a keresztény hit titkainak rendszeres kifejtésére vállalkozik. Míg a filozófus egyéni gondolkodó, aki közvetlenül és merészen néz szembe a létezők világával a létet közvetlen adottságában szemlélve, s a lét minden elképzelést felülmúló másságán érzett csodálatára figyelve, a teológus gondolkodása közvetettebb. A filozófus elsődleges reflexiójával szemben a teológus reflexiója másodlagosként, a Szentírás és a Szent Hagyomány szövegeinek tanulmányozása nyomán születik, melyek egyben már maguk is teológiával átitatottak.

Ha a filozófus az emberi gondolkodás csúcsteljesítményét megcélzó virtuóz, a teológus inkább irodalomkritikus, aki nem annyira csúcspont meghódítására törekszik, hanem szolgálni szeretne: tehetségét azért kamatoztatja, hogy Isten költői megnyilatkozása szüntelenül érthetőbb és élvezhetőbb lehessen az emberi fül számára.⁵ Értelmező tevékenységéből eredően a teológus gondolkodása heurisztikus, olyan „felfedezések” nyomán születik, amelyek az esetleges partikularitás, a ki nem számítható történések világába kalauzolnak minket. Racionálisan kidolgozott, egyetemes gondolatformák helyett a teológus narratív formában megindított reflexió gondolati meghosszabbítását tárja elénk. Műve ily módon közvetlen fogalmi kapcsolatban áll vizsgálata tárgyával, belátásai hatnak saját teológiájára.

A filozófus a létezés teljességét kívánja megragadni, s miközben kiveti hálóját, hogy gondosan lefedje vele a lét valóságának egészét, kénytelen-kelletlen el kell

⁵ A teológus mint irodalomkritikus gondolatához lásd TÓTH BEÁTA: 'Critical' Theology? Notes on Theological Method, *Louvain Studies* 26 (2001) 99–116.

tűrné, hogy az esetlegesség részletei óhatatlanul átsiklanak majd a háló szeméin. Így azután a sajátosan „keresztény tényező” – Isten végtelen szeretete a véges, egyedi személy iránt, amint azt a kinyilatkoztatás és a kereszt hírül adja (s amely a teológus számára életfogytig tartó elmélkedés tárgya) – a filozófus hálójában észrevétlen marad.⁶ Magányos gondolkodó ő, aki egyedül, bátran néz szembe megannyi nehéz kérdéssel, s csak reméli, ám biztosan sohasem tudhatja, hogy szavai végül teret kapnak az emberiség közös eszmecseréjében. Beszélgetőtársai között ugyan ott a többi filozófus, végső soron azonban csakis a saját belátására hagyatkozhat. Egyedülálló teljesítményét senkiével össze nem téveszthető hangja fémjelzi: a fennhangon gondolkodó ember mások figyelmének szánt zord monológja.

A teológusi megnyilatkozás beszédhelyzete egészen más; a teológus sohasem válhat meg hittestvérei társaságától: hallgatói Isten és az Egyház keresztény közössége, akikért és akiknek nevében fürkészi a hit titkait. Az Egyház tagjaként beszédének az imádság proszlogionjához kell hasonlítani, mely szüntelenül szem előtt tartja teremtményi voltát és Isten misztériumától való alapvető függőségét.⁷ Az effajta „Hozzá szóló” reflexió tapogatózó és kereső, nem feledi, hogy a kezdeményező mindig Isten örök Igéje, amely megelőz, s egyedül tesz lehetővé bármilyen emberi megnyilatkozást. S ebben az értelemben a teológus logikáját deduktívnek is nevezhetnénk, mivel szüntelenül az isteni megnyilatkozás eredete felé törekszik. Akkor alkot újfajta teológiát, ha „a Szentírás bizonyos szavait” új módokon „tereli vissza az Igéhez”, ahol már minden eleve „adva van”.⁸

A filozófus az emberi gondolkodás előmozdításán munkálkodva inkább előre tekint, s a lét csodáját friss szemmel szemlélve újabb és újabb teóriák megalkotásán fáradozik. Személyes meggyőződése és hitbeli elkötelezettsége ugyan nem közömbösek az általa megalkotott filozófiai rendszer külső formájára nézve, azonban mégsem ezek adják rendszere legbensőbb kohézióját, és – legalábbis módszertanilag – elkülöníthetők. A teológus álláspontja tárgyával szemben aligha lehet semleges. Beszéde tipikusan személyt-bennfoglaló, s így sze-

⁶ A „teológiai tény” és a filozófia kapcsolatáról lásd HANS URS VON BALTHASAR: *Theology and Philosophy*, in Medard Kehl – Werner Löser (eds.): *The Von Balthasar Reader*, Crossroad, New York, 1982, 362–367.

⁷ Lásd NICHOLAS LASH: *Anselm Seeking és The Beginning and End of ‘Religion?’*, mindkettő in ID.: *The Beginning and End of ‘Religion?’*, Cambridge Univ. Press, Cambridge, 1996, 150–163; 3–25.

⁸ JEAN-LUC MARION: *God Without Being*, The Univ. of Chicago Press, Chicago, 1991, 156–158.

mélyes hite, mely előfeltétele a mindent Istenre vonatkozó reflexió lehetőségének, át- meg átítatja teológiai rendszerét. Az ilyenfajta személyt-bennfoglaló diskurzus a megélt keresztény hitből és a tanítványi életformából forrásokból, a mindenkori hívő közösség spirituális igényeire érzékeny, s egyben „liturgikus” eredetű.⁹ A teológus az Egyház tagjaként beszél Isten titkáról, annak az Egyháznak a tagjaként, amely szüntelenül ünnepli, jelenlétként és eseményként éli meg e misztériumot. Ezért a teológus szavai szükségszerűen az örök Ige elsődleges, liturgikus szemlélésében gyökereznek. Nem meglepő tehát, hogy míg a filozófus reflexiója sokak szerint a létezés paradoxona felett érzett hatalmas csodálatából fakad, a teológustól joggal várható el, hogy munkája előtt az imádság kiapadhatatlan forrásából merítsen ihletet világunk általa elképzelt víziójához.

Vázlatos iker-portrénk alapján is világos tehát, hogy filozófiát és teológiát összehasonlítván, nem csupán két semleges tudományágat vagy konkrét értelemben vett akadémikus diszciplínát vetünk egybe. Vizsgálódási tárgyuk, módszereik és céljaik különbségén túl (melyek szokásos alapjai lehetnek az összehasonlításnak) figyelembe kell vennünk olyan tényezőket is, melyek nem is annyira magukat a diszciplínákat állítják előtérbe, hanem művelőik személyét és az általuk követett gyakorlat hátterét. Különböző kötelezettségek, egyénhez kötött értékek és a személyes hitre épülő identitás, mely szoros kapcsolatban áll egy meghatározott közösség elméleti reflexiójával és mindenkori gyakorlatával, az összevetéskor mind fontos szerepet kapnak. És ahogyan sokan kifejtették már, sem a filozófia, sem a teológia nem tudomány a szó szűken vett értelmében, egyikük sem pusztán racionális, objektív és semleges vizsgálata egy jól körülhatárolt területnek, hanem mindkettő felismeri vizsgálódása elválaszthatatlan részeként azt az alapvető szubjektív elemet, mely hitelességének egyedüli zálogát adja.

S itt szinte észrevétlenül lépünk át a hasonlóságok körébe. A filozófus, a bölcsesség szerelmese (aki a létből átsugárzó *sapientia* keresésének széles útját járja), és a teológus, Isten bölcsességének szerelmese (aki a Kereszt botrányának szűk ösvényén lépdél), nem különböznek radikálisan egymástól. Azt mondhatnánk, különbségeik iker-különbségek csupán: egyazon mércével mérhetők, nem minőségi, inkább fokozati eltérések, s mint az ikrek esetében ez megszokott, még különbségeikben is hasonlóságot hordoznak.

Effajta hasonlító különbséget figyelhetünk meg például, amikor a filozófiai és a teológiai nyelvet vesszük szemügyre. Mind a filozófusok, mind a teológusok beszámolnak arról a tapasztalatukról, hogy másra vissza nem vezethető többlet-

⁹ Lásd JEAN-YVES LACOSTE: *Théologie*, in ID. (éd.): *Dictionnaire Critique de Théologie*, Quadrige/PUF, Paris, 2002, 1144–1145.

tel találják szembe magukat, egyrészt amikor a létet vizsgálják, amely túlnő emberi fogalmainkon, másrészt amikor Isten titkának metafizikai gondolkodást meghaladó, kimeríthetetlen gazdagságát szemlélik. Eme többlet szerencsés következményeivel küzdve nagy nyelvi erőpróba várja őket: kénytelenek szüntelenül a végsőig tágítani az emberi nyelv lehetőségeinek határát, hiszen sohasem hagyhatnak fel a szinte reménytelen vállalkozással, hogy áthidalják a mondható és mondhatatlan között húzódó tátongó szakadékot. E közös erőfeszítés pedig hasonló hozzáállást alakít ki bennük a nyelvvel szemben. Tudván, hogy éppúgy urai, mint ahogy szolgálai a nyelvnek, világossá válik számukra, hogy a lét megdöbbentő másságáról, vagy a Háromságos Egy Isten kifürkészhetetlen titkáról szólva, a nyelvet csakis leleményesen, ugyanakkor alázatos gonddal és szabatos pontossággal használhatják. S e ponton a hasonlító különbségek átadják helyüket a zavarba ejtő egyezéseknek.

3. MEGDÖBBENTŐ HASONLÓSÁG

Hiszen e két ikertestvér nem csupán külső megjelenésében hasonlít egymáshoz, hanem, mondhatnánk, genetikusan is megegyeznek: alapvető erőforrásaik és végső eszköztáruk mélyreható szerkezeti azonosságot mutat. „Végső viszonyulásként” és „alaptudományként” mindketten mítosz és logosz ősi frigyéből származnak, s megdöbbentő hasonlóságaik is ide vezethetők vissza. Első pillantásra minden világosnak tűnik: a filozófia a logosz alkatát örökli, míg a teológia látásmódját a mítosz jellemzői határozzák meg. Közelebbről szemügyre véve azonban e sajátos viszonyt, az azonos gének keveredésének sokkal bonyolultabb képletével találjuk magunkat szemben, mely egyik tudomány esetében sem hagy kétséget afelől, hogy eme eredeti egység lényegi jegyeit viseli. Mítosz és logosz szinte elválaszthatatlan szövevényként fonódik össze mindkettőjükben, amint az emberi lét végső igazságainak megragadásán fáradoznak.

Hans Urs von Balthasar szerint a teológia éppúgy nem nélkülözheti a logosz kritikai és reflektáló gondolkodásmódját, ahogyan a filozófia is racionalista szóáradattá üresedik, ha elveszíti a mítosszal való eredendő kapcsolatát, mely egyedül nyithat számára rálátást a létezés titkára.¹⁰ S ebben az értelemben mítosz és logosz eredeti egységét sem a filozófia, sem a teológia nem képes meghaladni: mindkettő ugyanabban a talajban gyökerezik, amelyből a lét filozófiai önkinyi-

¹⁰ Lásd HANS URS VON BALTHASAR: *A dicsőség felfénylése, I. kötet. Az alak szemlélése*, Sík Sándor Kiadó, Budapest, 2004, 133–138.

latkoztatása és az isteni pozitív kinyilatkoztatás sarjad. Ha a filozófia a mítosz-ból származót csupán illusztráló képek tárházává fokozza le, és a létnek mint olyannak nem ismeri el ténylegesen kinyilatkoztató szerepét, akkor a filozófiai vizsgálódás többé már nem képes a valóság mélységeinek hiteles megragadására, és pusztá gondolatgyűjteménnyé szűkül a teológia számára, ahogyan az többször megtörtént a keresztény gondolkodás történetében.

Úgy tűnik, Balthasar itt azt a komplex gondolatot igyekszik megragadhatóvá tenni, hogy míg a logosz vezérelte diskurzus önmaga is a „teológiaira” irányul, amennyiben a feltétlen Igaz, Jó és Szép felé törekszik, addig a kinyilatkoztatás irányította beszéd, melynek elsődleges helye a mítosz, „filozofikus” is egyben, amikor a létről saját elképzelést alkot. Filozófia és teológia egyszerre hasonlóként és különbözőként állnak tehát előttünk, hasonlóságuk és különbségeik pedig abból a tényből fakadnak, hogy formális tárgyuk részben megegyezik: „a teológia (és ennek következtében egyben a hitaktus) formális tárgya azonos a filozófia (és a hozzátartozó mitológia) formális tárgyának szívével”.¹¹ A lét titkának filozófiai megragadása ugyanazon formális antropológiai helyen történik, amely az isteni önkinyilatkoztatás mélységeire nyitott.

Legfőbb eszközünk, melynek segítségével e közös helyet birtokba vehetjük, a képzelet, amelyre a filozófiai és a teológiai gondolkodás hasonlóképpen támaszkodik, épp azon a ponton, ahol a lényegi másságra való alapvető nyitottság a tét. William Desmond elgondolása szerint a képzelet nemcsak önmagunk meghaladásának képességével ruház fel minket, lehetővé téve, hogy világunkat és saját helyzetünket mintegy távolságból, „más”-ként szemlélhessük, hanem egyben megközelíthetővé teszi számunkra azt a végső „porozitás” jellemezte „köztes” helyet is, amelyen keresztül a valódi isteni transzcendencia felé nyílik kilátásunk, s amely nem csupán saját öntranszcendenciánk csalóka tükörképét veri vissza.¹² A „kreatív porozitás” közbenső helyén, a képzelet segítségével kínálja fel az isteni eredet az emberi kreativitással való többértelmű kommunikáció lehetőségét. A tiszta filozófiai logosz önmagában elégtelennek bizonyul emberi létünk és világbeli helyzetünk bizonyos végső kétértelműségeinek megragadására. A Desmond által pascali „*esprit de géométrie*”-ként, mértani gondolkodásként jellemzett ráció, mely az egyértelműséget keresve igyekszik mindent hatáskörébe vonni, képtelen elérni az emberi létezés ama rejtett zugaiba,

¹¹ I. m. 145.

¹² Lásd William Desmond tanulmányát a képzeletről, különösen a vallási képzeletről, melynek adománya megfogalmazása szerint „küszöb képesség”. WILLIAM DESMOND: Religious Imagination and the Counterfeit Doubles of God, *Louvain Studies* 27 (2002) 280–305.

amelyek csak az „*esprit de finesse*” intuitív szellemi beállítottsága által közelíthetők meg. Csak a finomságokra érzékeny képzelet tud számot vetni az általunk elképzelt dolgok kettős természetével, és segíthet eldönteni, hogy üres fantáziaképek-e csupán, avagy valóban az igazi másság felé mutatnak.

Mindennek pedig fontos következményei vannak a filozófia és a vallási kép viszonyának alakulására. Ugyanis a filozófia, amely maga is nagyrészt rászorul az intuitív gondolkodás segítségére, ily módon sohasem lesz képes maradéktalanul betölteni a gyakran ráosztott bába szerepét: a vallási képet, s egyben a vallási képzeletet, nem szabadíthatja meg annak sajátos és lényegi kétértelműségétől. Ideális esetben azt várnánk el a filozófiától, hogy a vallási képbe zárt és a kétértelműség homályába burkolózó jelentést egyértelműen világossá tegye, s a diszkurzív logosz feladata lenne, hogy a hit által csupán részlegesen végbevitt megértési folyamatot beteljesítse. A racionalitás szabadságát elnyerő vallási kép így megszabadulhatna potenciálisan hamis jelentést hordozó formájától. Ám nyilvánvalóan semmifajta filozófiai újraértelmezés sem képes hatókörébe vonni a képnek azt az ellenálló benső magját, amely átírhatatlan a fogalmi gondolkodás hangnemébe.

Desmond úgy véli, éppen ez az alapvető rezisztencia és végső kiválthatatlanság – szavai szerint a vallási kép „erős” gyengesége – rejti a valódi transzcendencia lehetőségének zálogát mind a vallás, mind a filozófia számára. Amennyiben a filozófia maradéktalanul át tudná venni, és saját fogalmi gondolkodásába illeszthetné a vallási kép „igazságát”, az Isten transzcendenciája felé vezető átjárót eltorlaszolná az ész saját alkotása: Isten racionalista „hamisított mása”. A kép „erős” gyengesége – mely immanens másságában egyfajta transzcendens isteni másságról tesz tanúságot – a biztosítéka annak az emberit és istenit összekötő nyitottságnak, „lyukacsos közegnek”, amelyet az ész feltételez ugyan, de önerejéből nem hozhat létre. Desmond a filozófus (különösen pedig a hívő filozófus) egyik legfontosabb feladatát abban látja, hogy a porozitás eme köztes zónáját rendben tartsa. Fenntartási munkálatai részeként a filozófusnak fel kell kutatnia azokat a „gondolat-bálványokat” – a valóban transzcendens Isten hamisítványait –, amelyek önmagukba zárják az emberi világot, eltömítve ama pórusokat, amelyeken keresztül, hitünk szerint, az isteni üzenet eljuthat hozzánk. Desmond beszámolója nyomán úgy áll ellőttünk filozófia és teológia – mítosz és logosz elválaszthatlan egységének sarjai –, mint amelyek egyazon horizontra nyitottak, arra, amely egyedül adhat fogalomnak és képnek egyaránt hiteles egzisztenciát.¹³

¹³ Hans Urs von Balthasar szavai szerint elhibázott törekvés lenne, ha a „szótlan jelentésgazdagságot”, amelyet a mítosz magában foglal, megpróbálnánk fogalmakká alakítani, hiszen „Kierkegaard szavával – még nélkülözi az egzisztenciát”. Ebben az értelemben „a mítosz és

Ezek után aligha meglepő, hogy a *Dictionnaire Critique de Théologie* (1998, 2000) „filozófia” című szócikkének szerzője, Jean-Yves Lacoste különös közeledést, mondhatni furcsa átalakulást vél tetten érni a filozófia és a teológia kapcsolatának fejlődésében.¹⁴ A szótár első, 1998-as kiadásában öt egymást követő állomást nevez meg a filozófia és a teológia kapcsolatának történetében: 1/ A logosz és a kereszt; 2/ A kereszténység és a filozófia; 3/ A filozófia a teológia szolgálatában; 4/ A különvált filozófia; 5/ A „teológiai” a filozófiában. Ezek az alcímek a hagyományos filozófiai arculat fokozatos eltolódását jelzik egy teológiaiabb profil felé. E változás során a filozófia, amely hagyományosan féltve óvta autonómiáját, és racionális vizsgálódása illetékességi körét mindig igyekezett úgy kijelölni, hogy ezáltal gondosan megkülönböztethesse magát a teológiától, miután biztos távolba került vetélytársától, meglepően teológiai ambíciókat kezdett dédelgetni.

Lacoste rámutat arra a tényre, hogy a modern korban több világosan felismerhető teologumenon (Krisztológia- és Szentháromság-teológia ihlette témák) jelent meg a filozófiai diskurzuson belül, amelyek azonban elszakadtak az egyházi kontextustól és hagyományos egyházi tanítástól (például Hegel, Schelling, Kierkegaard esetében). Ezek megjelenése többet jelent a teológiától való egyszerű átvételnél. Lacoste egészen odáig megy, hogy megkockáztatja abbéli véleményét, miszerint e különös átváltozás eredményeként a súllyal bíró teológiai reflexió jelentős hányadát részben vagy egészben inkább korunk filozófiai szövegei tartalmazzák, semmint maguk a teológiai írásművek. A fent említett teológiai szótár második kiadásában Lacoste árnyalja és továbbfejleszti nézetét, amely szerint ugyan a Hegel, Schelling és Kierkegaard filozófiájába beleszótt teológiai eredetű gondolatok sok esetben gnosztikus, mitologikus vagy félig eretnek nézeteket eredményeztek, s nem valódi keresztény eszméket, e filozófusok művei azonban mégis teológiaként (habár nem hivatalos egyházi tanításként) gyakoroltak maradandó hatást a hivatalos teológiára, s kevésbé hatottak abban az értelemben, hogy gondolati háttérrel biztosítottak volna a teológusok számára. Szerinte a filozófia egy másik jelentős módon is kapcsolódik a teológiához: néhány fontos témáját (például a személy fogalmát, a teremtés gondolatát) a teológiának köszönheti.¹⁵

a fogalom egyaránt az Istenemberre vár, mert voltaképpen létiüket csak tőle nyerhetik el”.
HANS URS VON BALTHASAR: *A dicsőség felfénylése, I. kötet. Az alak szemlélése*, i. m. 475.

¹⁴ JEAN-YVES LACOSTE: Philosophie, in ID. (éd.): *Dictionnaire Critique de Théologie*, PUF, Paris, 1998, 901–906. Vesd össze a második, javított kiadás ugyanezen címszavával. JEAN-YVES LACOSTE: Philosophie, in ID. (éd.): *Dictionnaire Critique de Théologie*, Quadrige/PUF, Paris, 2002, 907–913.

¹⁵ Az enciklika is említést tesz ezekről a teológiai eredetű filozófiai fogalmakról. Lásd *Fides et Ratio*, i. m. 76.

Különös metamorfózisnak lehetünk tehát tanúi: úgy tűnik, mintha a filozófia kibújva az immanens, racionális reflexió bábjából, melyben, hite szerint, védve volt a teológia hatásától, lassan új alakot öltene magára, mely zavarba ejtően hasonlít a teológiáéhoz. Végül is azt láthatjuk, hogy e két diszciplína időnként annyira hasonlít egymásra, hogy már nem is tudjuk megkülönböztetni őket. Mivel is állunk szemben? Két eredetileg különálló tudomány összeolvadását figyelhetjük-e meg, avagy csak lényegi azonosságuk válik egyre szembetűnőbbé, az a hasonlóság, mely jellegzetes másságuk egyedüli bizonyítéka, csakúgy, mint az ikrek esetében?

4. IDENTITÁS – FRISS SZEMMEL

Úgy tűnik, Lacoste az előbbi elképzelés mellett teszi le a voksát, amikor a racionalitás egy újfajta modalitásának megjelenéséről beszél, amely a filozófiai diskurzus eredeti, a teológia reflexiójától független státusának feladása nyomán születik meg.¹⁶ Ez az újfajta racionalitás, Lacoste szavaival, a filozófia és a teológia között húzódó határmezsgyén bontakozik ki, ott, ahol az eredetileg jól kivehető határvonal eltűnik, átadva helyét egy átmeneti zónának, melynek létezéséről tudunk ugyan, de valóságosan nem láthatjuk, hogy mettől meddig is tart. Eme átmeneti zóna teret ad tisztán filozófiai kérdéseknek (például a matematikai létezők ontológiai státusa), vagy egyértelműen teológiaiaknak (például a hét szentség közötti belső összefüggések), de olyan valóságok is helyet kapnak benne, amelyeket a teológus vagy a filozófus szemszögéből egyaránt megközelíthetünk. És bár filozófia és teológia közös kutatási területen osztoznak itt, s így tárgyuk, úgy tűnik, megegyező, az általuk létrehozott diskurzus mégsem közös, hanem (a wittgensteini értelemben) két különböző életforma megnyilatkozásaként tekintendő.

Véleményünk szerint Lacoste itt két ellentétes gondolat összebékítésének nehézségeivel kénytelen megküzdeni: egyrészt, hogy olyan diszciplínákról van szó, melyek vizsgálati tárgya megegyezik, s amelyek között nincs világos határvonal, másrészt, hogy két olyan nem felcserélhető diskurzussal van dolgunk, amelyek eltérő életpályák reflexiója nyomán születnek. Lacoste magyarázata szerint eme két, egzisztenciálisan különböző életformát nem követheti egyazon időben ugyanaz a személy: a filozófus követte *vita philosophica*, melynek gyökerei a klasszikus görög kultúráig nyúlnak vissza, konfliktusba kerül a teológus hittapasztalatával, melyről úgy valljuk, teljesen átalakítja a hívő embernek a létező világhoz való vi-

¹⁶ JEAN-YVES LACOSTE: Philosophie, in ID. (éd.): *Dictionnaire Critique de Théologie*, 1998, 904. És ugyanezen szócikk átdolgozott változata a 2002-es kiadásban: 912–913.

szonyulását. Ugyanezen oknál fogva felváltva sem végezhet valaki filozófiai és teológiai munkát, mint ahogy az megszokott például a természettudományok esetében, amelyeket egymást követő lépésekben is alkalmazhatunk. Még ha a teológus időnként a filozófia nyelvén szólal is meg, nem a *vita philosophica* elvárásai szerint alakítja életét, hanem a kereszt logikáját követi. Személyes hitéről és reményének végső alapjáról nem adhat számot a filozófia szavaival.

Láthatjuk tehát, hogy Lacoste elképzelése a két diszciplínáról, melyek megkülönböztethetetlenül összefutnak egy közös átmeneti zónában, elégtelennek bizonyul, amikor egyszersmind e két beszédmód alapvető elkülönülését állítja. Míg érvelése azon részét, hogy filozófia és teológia két különböző életformát képviselnek, melyek nem követhetők egyazon személy által, minden további nélkül elfogadhatjuk, az azonban már kétségesnek tűnik számunkra, hogy a képzeletbeli határmezsgye képe valóban megfelelő eszköz-e arra, hogy elkülönülés és jelentős egyezések együttes meglétének paradox viszonyát kellően megragadhassuk. Vajon a senki földje bizonytalan zónájában megőrizhető-e hosszú távon az identitás? A filozófia új keletű teológiai ambíciói vajon kockázatos közeledést jeleznek-e, mely végül veszélybe sodorhatja mindkét tudomány önértelmezését, avagy csupán a filozófiai vállalkozás örökölt természetének következményei válnak egyre nyilvánvalóbbá? Újfajta identitás kereséseként értelmezzük-e az előttünk zajló változást, vagy annak jelét lássuk benne, hogy a filozófia újabbban egyre inkább felismeri igazi valóját, tudniillik hogy nem más, mint a teológia ikertestvére?

Iker-modellünk alapján a lényegi azonosság felismerése paradox módon egyszersmind utat nyit a jelentős különbségek meglétének belátásához. Minél szembevetőbb a hasonlóság, annál inkább bizonyítja az ikrek világosan elkülönülő létét. Új modellünkben – a közös határterület térbeli analógiájával ellentétben – az azonosság eszméje mentes a térbeliség sugallta kötöttségektől, s így az azonos tárgy, de eltérő diskurzus elgondolhatóvá válik a térben való keveredés asszociációja nélkül. Ily módon a filozófia is lehet „teologikus” (amennyiben a lét önkinyilatkoztatásának képzeletbeli-mitikus nyitottságával számot vet), a teológia pedig olykor „filozófiává” válhat (amikor önálló metafizikai elképzeléssel áll elő), s mégsem kell idegen talajra lépniük, vagy önazonosságuk elvesztésétől tartaniuk. E helyett a filozófián belüli teológiai gondolkodást úgy tekinthetjük, mint amelyet a filozófiai életforma sajátos önértelmezése vezérel, míg a teológián belüli filozófiai reflexió egy másik életformától vezérelve jelenik meg előttünk, melyet a kereszt logikája irányít. Analógiánk azt is lehetővé teszi, hogy a két tudomány közötti statikus válaszvonal helyett dinamikusabb kölcsönhatást tudjunk elképzelni, egyfajta beszélgetést két szoros kapcsolatban lévő, mégis szabad fél között.

Az ilyen társalgás mindenekelőtt együttes hajlandóság a társulásra a kölcsönösen gazdagító társasági érintkezés közegében. Baráti figyelemmel a másik felé fordulás, gyümölcsöző eszmecsere, a felkínált gondolatok leleményes elsajátítása. Egyedül ilyen dinamikus gondolatcsere által alakul igazán, és válik a másik fél ismerős másságától valóban megkülönböztethetővé a személy önazonossága. Ösztönző kétirányú kommunikáció nélkül meggyengülhet az identitás, az így önmagába zárt beszéd, kiüresedve, végül értelmét vesztheti, s mindez különösen is igaz, ha ikerdiskurzusokról van szó.

A társalgó felek között az osztozás sajátos erőtere, közös találkozási mező jön létre, melyet nem annyira a keveredés határmezsgyéjéhez, mint inkább közvetítő kommunikációs csatornához hasonlíthatnánk, olyasvalamihez, amit William Desmond „metaxologikus közvetítés”-nek nevez.¹⁷ Ez a fajta közvetítés egyszerre „ön-közvetítés és közvetítése a másiknak” a „köztes” terében, ahol a lét számtalan módon kifejezi önmagát, s így egyik oldalra sem szűkíthető le. Desmond elgondolása szerint a filozófia, mely lényege szerint „metaxologikus” reflexió, nem fordulhat önmaga fogalmi monológjába, hanem igyekeznie kell megőrizni nyitottságát a többi alapvető gondolkodásmód (az esztétikai, a vallási és az etikai) mássága felé. Azon túl, hogy filozófiai módon újrafogalmazza mindazt, aminek a tőle különböző gondolkodásmódok hangot adnak, egyben nagy tisztelettel figyel e másfajta hangokra a maguk valódi másságában – egészen odáig, hogy akár saját hangja is átalakul e másság hatására. A filozófia ebben az értelemben „két-szeresen gondolkodó gondolat”: önmagát és másikat is elgondolja az összetartozó „családi diskurzusok” sokszólamú közösségében, ahol saját hangja is többszólamúságba vált át a különböző hangok e bonyolult összecsengésében.

5. MEGÚJULT KAPCSOLAT

Végtére is milyen kapcsolatot alakíthat ki a teológia ikertestvérével, a filozófiával? A *Fides et Ratio* kezdetű enciklika egyidejűleg három különböző modellt alkalmaz e két tudomány kapcsolatának leírására, melyek mindegyikéhez ragaszkodik. Különösen az utolsó két fejezetben, teológia és filozófia kölcsönhatásának taglalásakor érezhető az a bonyolult törekvés, mely három eltérő elképzelés sokszor ellentétes elemeit igyekszik összebékíteni. Az első, melyet a hagyományos kétlépcsős modellnek nevezhetnénk, úgy tekinti a filozófiát, mint amely segít

¹⁷ WILLIAM DESMOND: *Philosophy and Its Others: Ways of Being and Mind*, i. m. A filozófia mint „metaxologikus” diszciplína definíciójához lásd különösképpen a könyv első fejezetét.

előkészíteni a talajt a teológus számára, oly módon, hogy a teremtett dolgokról természetes és rendszeres fogalmi tudást alkot, amelyre a teológia által vizsgált, kinyilatkoztatásból szerzett természetfeletti tudás ráépülhet.

A második elképzelés ugyanígy a filozófia „nemes és nélkülözhetetlen segítségét” hangsúlyozza a teológiai reflexió számára, amelynek szüksége van a kiművelt ész és egy bizonyos fogalmi apparátus segítségére, hogy saját érveit megfogalmazhassa az *intellectus fidei* részeként. A filozófia segítségére itt olyan értelemben is szükség van, hogy beteljesíti és kritikusan megítéli a hit által elsődlegesen megkezdett megértési folyamatot. E modell tulajdonképpen a *philosophia ancilla theologiae* hagyományos elképzelésének modern változata.

Harmadikként (de a többivel szemben kiemelt helyen) ott találjuk e két tudomány körkörös viszonyának gondolatát. E szerint filozófia és teológia kölcsönösen segítik egymást céljuk beteljesítésében, egymást követő, s egyben össze is fonódó lépésekben: a teológia Isten szavának elsődleges megragadásából indítva gondolkodását, bátortást és megerősítést nyer a vele párhuzamosan gondolkodó filozófiai elme igazságkereső reflexiójából; a filozófia pedig a valóság végső természetének emberi kutatása során ihletre és tájékozódási pontokra lelhet Isten igéjének teológiai értelmezésében. E harmadik modell úgy láttatja mind a teológiát, mind pedig a keresztény filozófiát, mint amelyek ugyanazon két pólus – Isten igéje és annak jobb megértése – között szüntelenül mozogva nyernek folyamatos lendületet vállalkozásukhoz.

Nem meglepő tehát, hogy amint az enciklika szövege át- meg átsiklik egyik modellről a másikra, s egyiknél sem állapodik meg végleg, úgy váltogatja a filozófia autonómiájának és a teológia nélkülözhetetlen segítőtársának gondolatát. A régebbi anya–gyermek kapcsolat eszméje és a két egyenjogú partner kapcsolatának gondolata keveredik itt feloldhatatlan kétértelműségben. Kérdezhetnénk, van-e kiút a felemás viszonyok eme útvesztőjéből?

S ami ennél is fontosabb, vajon valóban szüksége van-e a teológiának a filozófia „segítségére”? Nem képes-e alapvetően önálló gondolkodásra? Jean-Yves Lacoste teszi fel ez utóbbi két kérdést, filozófia és teológia jövőbeli kapcsolatának lehetőségeit mérlegelve. Amennyiben a kortárs filozófia, Heidegger nyomán, a metafizika végét hirdeti, nem kellene-e a teológiának újra átgondolnia jelenlegi viszonyát e „haldokló nyelvhez”?¹⁸ Ha a filozófiának nincs több mondanivalója, nem indítja-e a bölcsesség a teológiát arra, hogy önállóan beszéljen és gondolkodjon, nem kérve egy olyan diskurzus „segítségét”, amely talán már nem is létezik többé. Lacoste arra a következtetésre jut, hogy függetlenül a filozófia tény-

¹⁸ JEAN-YVES LACOSTE: Philosophie, in ID. (éd.): *Dictionnaire Critique de Théologie*, 2002, 912.

leges sorsától, egy mindenkori egészséges teológia sohasem bízhatja magát mindenestül a filozófiára vagy egy meghatározott kultúrára, hanem – különösképpen akkor, amikor a léttel való törődést a filozófia elhanyagolni látszik – meg kell tanulnia, hogyan lehet a lét teljességének Balthasar által megálmodott őrzője.¹⁹

Ha az enciklika talán túl szoros kapcsolatot feltételez, Lacoste víziója a filozófiát és a teológiát összekötő szálak végleges szakadását vetíti előre. Vajon lehetünk-e valamifajta középutat, amely hűségesebb hit és ész iker-szárnyának gondolatához, melyek együttes, összehangolt erőfeszítéssel lendítik magasba az emberi szellemet az igazság szemlélése felé?²⁰ Új modellünk alapján az iker-párbeszédet folytató filozófia és teológia, a valóság végső értelmét keresve, jó testvérként nem hagyhatja el egymást az úton. E fárasztó út során megszámlálhatatlan alkalmuk nyílik a kölcsönös segítségnyújtásra és eszmecserére – szolgálat és viszontszolgálat apró cselekedeteinek végeérhetetlen sora ez –, mégis mindkettőnek magának kell a teljes távot megtennie. És ha a társalgás útközben akadozna is közöttük, már a másik jelenlétének puszta tudata is hatással lenne eltérő, s egyben rokon látomásukra. Megdöbbenő egyformaságuk és meghatározó másságuk ténye gyümölcsöző együttműködésük ígéretes reménye lesz mindig.

¹⁹ JEAN-YVES LACOSTE: Être, in ID. (éd.): *Dictionnaire Critique de Théologie*, i. m. 418.

²⁰ Lásd a *Fides et Ratio* kezdetű enciklika mottóját.

KARAFFA JÁNOS

A bűn és ítélet valósága a prófétai igehirdetésben

Az Ószövetség Istenét gyakran próbálják úgy beállítani, mint egy szigorú és kérelhetetlenül igazságos Bírót, aki előtt a bűnös embernek reszketnie és félnie kell. Az isteni igazságosságról és ítéletről szóló bibliai kijelentések sokakat szinte megbotránkoztatnak, és nem hajlandóak az azokkal kapcsolatos bibliai képekkel szembesülni.

1. AZ ÍTÉLETES PRÓFÉCIA JELENSÉGE

Az ítéletes prófécia olyan egyedülálló vallási jelenség, amely Izrael történetének bizonyos szakaszában bontakozott ki.¹ Izrael vallástörténetében csakúgy, mint a választott nép történetében, ebben a bizonyos fázisban a királyság mellett az ítéletes prófécia volt meghatározó szerepe.²

Az isteni ítélet meghirdetését az isteni megmentés valósága fogja közre. Az ítéletes próféciát Izrael kezdeteivel és a babiloni fogsággal összhangban kell szemlélünk. Ezek alkotják az ítéletes prófécia elő- és utótörténetét, s rámutatnak arra, hogy a megmentő Isten egyben ítélő Istenként is megmutatkozik a választott nép életében, amint arra Claus Westermann is rávilágít.³

Az ítéletes prófécia két szakaszát és hagyományvonalát fedezhetjük fel az Ószövetségben. Ámosz próféta működése előtt a történeti könyvek számolnak

¹ KLAUS KOCH: *Die Profeten I*, Kohlhammer, Stuttgart, 1995, 11–16.

² ROLF RENTDORFF: *Theologie des Alten Testaments I*, Neukirchener, Neukirchen-Vluyn, 1999, 98–145.

³ CLAUS WESTERMANN: *Theologie des Alten Testaments in Grundzügen*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1985, 110.: „Das Gericht zielte in einem hintergründigen Sinn auf die Rettung Israels – durch das Gericht hindurch. Gottes rettendes und richtendes Handeln gehören nahe zusammen.”

be az ítéletes próféták működéséről, Ámosztól kezdődően pedig olyan súlyra tesz szert az ítéletes prófécia, hogy saját, önálló tradíciót képez.⁴ Az igehirdetés tartalmában is különbség mutatkozik a két hagyományvonal közt: csak Ámosztól kezdve szól az ítélet az egész néphez, előtte ez még nem figyelhető meg. A prófétai igehirdetés határai ezzel egyre inkább kiszélesednek.⁵ Ámosz próféta igehirdetésében már megfigyelhető az a jelenség is, hogy többé már nem csupán a király viseli a felelősséget a népért, hanem az egész nép felelősséget visel tetteiért.⁶ A prófétai panaszok egyre inkább arra a vétekre mutatnak rá, amely Izraelt létében veszélyezteti – ez nem merül ki az egyéni bűnök összességében, sem pedig valamiféle absztrakt bűnös létben.⁷

Ezeknek a különbségeknek a megfigyelése az ítéletes prófécia két különböző szakaszában arra a felismerésre ösztönöz bennünket, hogy a prófécia jelentősége fokozatosan növekedett a királyság történetének során.⁸ Isten ítéletének meghirdetése ebben a próféciában állandó helyet foglal el, nem lehet azt kikerülni, s ezáltal feszültségforrássá válik Izrael számára.⁹

Az Ámosz próféta működésétől Kr. e. 587-ig terjedő időszakban ugyancsak két részre osztható az ítéletes prófécia. Az első rész Kr. e. 722-ig, az északi állam bukásáig tart, majd következik a próféciának Júdában kifejtett tevékenységi szakasza.

Egy más megkülönböztetés alapján beszélhetünk az Ámosztól Jozija király uralkodásának kezdetéig tartó időszakban megnyilvánuló próféciáról, illetve arról a próféciáról, amely az 587-es katasztrófaig vagy azon túl nyúlik, mint Jeremiás vagy Ezekiel esetében.¹⁰ Ebben az utóbbi szakaszban megfigyelhető, hogy a próféta életét és sorsát már nem lehet elválasztani a szavaitól. Ezzel a prófétai hagyományban fontos változás áll be: a próféták története mint szenvedéstörténet a prófécia történetének alkotóelemévé válik.

Az ítéletes prófécia megjelenését vizsgálva megállapíthatjuk, hogy a próféták szembeszegültek a hagyományos vallásossággal és teológiával, amelyek biztosítottak érezték az üdvösséget.

⁴ WALTHER ZIMMERLI: *Grundriss der alttestamentlichen Theologie*, Kohlhammer, Stuttgart, 1999, 162–164.

⁵ JÖRG JEREMIAS: *Das Proprium der alttestamentlichen Prophetie*, *ThLZ* 119 (1994) 483–494.

⁶ KLAUS KOCH: *Die Profeten I*, i. m. 114–124.

⁷ CLAUS WESTERMANN: *Theologie des Alten Testaments in Grundzügen*, i. m. 113.

⁸ ERICH ZENGER: *Einleitung in das Alte Testament*, Kohlhammer, Stuttgart, 1998, 379–381.

⁹ DIEGO ARENHOEVEL: *Propheten in Israel*, Paulusverlag, Freiburg, 1994, 19–32.

¹⁰ WALTHER ZIMMERLI: *Grundriss der alttestamentlichen Theologie*, i. m. 177–191.

A bűn és ítélet valósága a prófétai igehirdetésben

A próféták hite JHVH új felfogásában alapozódott meg. Személyes tapasztalás titkából született, amelynek lényege, hogy az embernek le kell mondania saját terveiről, és teljesen JHVH-nak kell alávetnie magát. A próféták ugyanakkor átérték, hogy az isteni hatalom nem teszi az embert akarat nélküli szolgálóvá, hanem személyes döntés elé állítja. Igent vagy nemet mondhat JHVH akaratára, teljesen újjászülethet, vagy teljesen a régi maradhat.

A próféták döntésre hívták fel az embereket, amellyel olyan új életmódot választanak, amelyben maguk a próféták is éltek, s amely mindenki számára nyitva áll, aki el kívánja érni.¹¹

Elismerték az ember mélységes bűnét JHVH-val szemben, amelyet nem lehetett megszüntetni az üdvösség ígéretével, mivel nem volt kilátás az üdvösségre (Jer 6,14). Saját maguknak kellett megtanulniuk, hogy JHVH nemcsak átmenetileg fegyelmez, ahogy azt hangsúlyozták, hanem el is pusztít (Jer 6,11). Ezért az embert alapvetően üdv nélküli helyzetben állóként látták, aki azonban mégiscsak egy döntő vagy-vagy előtt áll.¹² Ezt fogalmazta meg a Jer 22,1–5 Júda királya és az Iz 1,19 az egész nép számára: vagy jog lesz és igazságosság, amit üdvösség követ majd, vagy pedig nem, ami szerencsétlenséget fog eredményezni.

Mivel a próféták véleménye szerint mégiscsak a bűn uralkodott, hatalmas büntető ítéletet vártak a nép számára. Ez tulajdonképpen nem jön váratlanul, mivel sok intés, figyelmeztetés és kisebb sorscsapások előzik meg. De mivel ezek hasztalanok, rövidesen bekövetkezik a keserű vég, amely elől senki sem menekülhet. A próféták különböző formában írják le ezt az ítéletet; sőt, egyes egyéni prófétáknál többféle szemlélettel is találkozhatunk. Az ítélet természeti katasztrófa által valósul meg, pusztító háborúval és deportálással, forradalommal és anarchiával, vagy pedig a „jóm JHVH” révén.

2. JHVH NAPJA

Az Ószövetségben a „JHVH napja” kifejezés az eljövendő nagy ítéletnapot jelöli,¹³ amelyen JHVH megjelenik, és Izraelt vagy a népeket jobbjára emeli. Ama napot a bosszú (Iz 34,8), a szerencsétlenség (Jer 17,16), a harag (Szof 1,18), a

¹¹ GEORG FOHRER: *Geschichte der israelitischen Religion*, De Gruyter, Berlin, 1968, 270.

¹² FODOR GYÖRGY: Az apokaliptikus eszkatológia, in Kránitz Mihály (szerk.): *Az atyák dicsérete. A 60 éves Vanyó László köszöntése*, Szent István Társulat, Budapest, 2002, 73–114.

¹³ HORST DIETRICH PREUSS: *Theologie des Alten Testaments II*, Kohlhammer, Stuttgart, 1992, 293–295.

romlás (Jer 46,21), a megpróbáltatás (Jer 50,27; Mik 7,4) napjának, vagy egyszerűen „a napnak” (Ez 7,7) is nevezik. Ettől független, de nem vonható ki befolyása alól az „ő napja” kifejezés, amely nap az ember, különösen a bűnös napja, amikor végzete utoléri (1Sám 26,10; Ez 21,30).

JHVH napja várásának hosszú története van.¹⁴ Gyökerei a régi idők hitében találhatóak, miszerint JHVH a csata napján közbeavatkozik Izrael javára és segít neki (Bír 5). Ez a hit azonban már a JHVH napjának Ámosz általi legkorábbi említésénél átfogóbb reménnyé alakult, amely éppúgy magába foglalja Izrael üdv-élvárását: úgy várták ezt a napot, mint dicsőséges és boldog eseményt, amikor Izrael ellenségeit katasztrófa sújtja, de számára a JHVH-teofánia üdvteli hatása mutatkozik meg.

A próféták lényegesen módosították az ilyesfajta várakozást. Ámosz meghirdette, hogy JHVH napja a bűnös Izrael számára nem fényt (üdvösség), hanem sötétséget (szerencsétlenség) jelent (Ám 5,18–20).¹⁵

Ezen fenyegetéshez kapcsolódtak a későbbi próféták, akik a JHVH napjáról alkotott elképzelést eszkatológikusan interpretálták. Miután a fenyegető büntetést Júda pusztulásában és a fogságban beteljesülni látták, az előttük álló végidőben új üdvösséget vártak Izrael maradéka számára, illetve szerencsétlenséget az istenellenes nagyhatalom részére, vagy egybefoglaló végítéletet a népek fölött. Ezeknek a leírására szolgált többek közt a JHVH napjának a várása (Iz 31, 24, 34.). Ezután az időknak alapvető átalakulása történik meg, amely ugyan nem a világvégét, de egy istenellenes hatalom által meghatározott korszak végét jelenti. Ez az átalakulás az eszkatológikus végítélettel egyetemben egy új végidőbeli világ kezdetének előfeltételét képezi.¹⁶

3. A BŰN ÉS BÜNTETÉS ÖSSZETARTOZÁSA

A próféták JHVH meghirdetett ítéletét nem egyszerűen mint a bűnökért való, jogilag meghatározott büntetést szemlélték, nem is mint az isteni önkény, szélső vagy brutalitás megnyilvánulását. Mivel a bűn az embernek a biztonságra

¹⁴ SIGMUND MOWINCKEL: Jahwes dag, *NTT* 59 (1958) 1–56.

¹⁵ JHVH napjának leírásához további meghatározó bibliai szövegek: Iz 2,12–19; Szof 1,14–16; Ez 7,5–10; Ez 30,1–9.

¹⁶ A prófétai eszkatológia problematikájához lásd GERHARD VON RAD: *Theologie des AT II*, Chr. Kaiser, München, 1960, 121–129.

A bűn és ítélet valósága a prófétai igehirdetésben

irányuló hamis igyekezetében alapozódik meg,¹⁷ és abban áll, hogy az isteni akarat irányában megnyilvánuló bizalom és odaadás helyett egy bebiztosított életmódot keresnek a teremtettből, a földi-természetesből és a mulandóból. Azért vezet a bűn szükségszerűen pusztuláshoz és katasztrófához, mert a földi dolgok, mint teremtmények, mulandóak. A hamis útra tévedt életmódnak benső evidenciából fakadóan szét kell foszlania. Alkalmasint a bűn és az ítélet annyira szorosán kötődnek egymáshoz, hogy a bűn tulajdonképpen már maga az ítélet (vö. Iz 30,8–14).

A bűn és a büntetés vagy ítélet közti viszonyt tehát – amint arra Claus Westermann is rámutat¹⁸ – olyan mágikus gondolkodás háttérében kell értelmeznünk, amely szerint a rossz cselekedet önmagában hordozza a rossz következményeket. Az embernek tehát minden cselekedete visszahat az elkövetőre, s egyfajta – jó vagy rossz – cselekvési szférába kerül. JHVH ennek a rendnek az elgondolója és egyben fenntartója is. Ez az ún. tett-következmény összefüggés (*Tun-Ergehen Zusammenhang*),¹⁹ amely az Ószövetségben a legkülönbözőbb formákban jelenik meg.

4. AZ ÍTÉLETES PRÓFÉCIA KIINDULÓPONTJAI

Bár az ítéletes próféták működése nagyon sokrétű és különböző történelmi helyzetekben valósult meg, minden különbözőség ellenére a közös vonásoknak jelentős számát mutatja, s így az ítéletes prófécia mint egybetartozó valóság szemlélhető. Ez az egybetartozás bizonyos alapvető kiindulási pontokon nyugszik, amelyek mérvadóak minden ítéletes próféta igehirdetése számára.²⁰

a) Az első kiindulási pont annak tudatosítása, hogy JHVH partnerévé választotta Izraelt. Izrael különleges kapcsolatban áll Istennel, olyan szoros és teljes kötődésben, amely a kölcsönös bizalmon és mély egyetértésen alapul, s amely leginkább a szövetség gondolatában ölt testet. Ezt a kapcsolatot gyakran ábrázolják képszerűen az emberek egymás közti kapcsolatainak mintájára: szemléltetik mint az apa és a fiú (Oz 11,1; Iz 1,2; Jer 3,19) vagy mint a vőlegény és a menyasszony (Oz 2; Jer 2,1–3) kapcsolatát.

¹⁷ GEORG FOHRER: *Geschichte der israelitischen Religion*, i. m. 271.

¹⁸ CLAUS WESTERMANN: *Theologie des Alten Testaments in Grundzügen*, i. m. 106.

¹⁹ HORST DIETRICH PREUSS: *Theologie des Alten Testaments I*, i. m. 209–220.

²⁰ JOACHIM CONRAD: Überlegungen zur Bedeutung und Aktualität der Unheilsbotschaft der vorexilischen Schriftpropheten, in Gerhard Wallis (Hrsg.): *Zwischen Gericht und Heil*, Evangelische Verlagsanstalt, Berlin, 1987, 91–105.

A házasság metafora használata a prófétáknál hasonlóságokat mutat a szövetség gondolatával, amint arra tanulmányában Gerlinde Baumann is rámutat.²¹ JHVH és Izrael különleges kapcsolatának kezdetét a próféták többsége az Egyiptomból való kivonulás idejére teszi (Ám 9,7; Oz 11,1), míg Ozeás és Jeremiás ehhez kapcsolja a pusztában való vándorlás idejét is (Oz 2,16; Jer 2,1–3).

A JHVH és Izrael közti kapcsolat természetesen nem egyenértékű kapcsolat, mint ahogy a kortársak felfogása szerint nem volt egyenrangú az apa–fiú, illetve a vőlegény–menyasszony kapcsolat sem. Az akkori társadalmi rendben az apa volt a családfő, akinek még felnőtt fia is alávetették magukat, felesége pedig nem volt vele egyenjogú, hanem jogi és gazdasági szempontból is függött tőle. Ez azonban még nem jelentette, hogy kizárt lett volna egyfajta ún. „partneri viszony”. A családban és a házasságban a családfőtől függő fél nem volt csupán egy, a ház urának kiszolgáltató, szabad akaratától megfosztott tárgy.²² Mindezzel azt akarták kifejezni, hogy Isten Izrael ura, akinek akarata és tekintélye határozza meg ennek a kapcsolatnak formáját és szabályait. Izrael mindig JHVH-tól függ, amennyiben az általa rendelt törvényhez és az Ő akaratához kell igazodnia.²³

Izraelnek Isten akarata szerint a hozzá való személyes kötődést kellett átélnie, és annak szorosságát a bizalommal, s az ebből fakadó engedelmességgel kifejeznie. Isten kezdettől fogva így rendelkezett, és ezen az elkövetkezőkben sem változtatott semmilyen körülmények közt.

b) Izrael azonban hűtlen maradt Istennel való kapcsolatában, mégpedig két síkon is: hűtlen maradt a közvetlen istenkapcsolatban és hűtlen maradt az emberek közti szférában, a társadalomban tanúsított magatartásával is.

A hűség megszakításának idejét különbözőképpen határozzák meg az egyes hagyományok, azonban mindenképp a távolabbi múltba helyezik. JHVH nem adott alapot a hűség megszegéséhez, ez Izrael bűne volt, mivel nem úgy viselkedett Istenhez fűződő viszonyában, ahogy az elvárható lett volna.

c) Az ítéletes prófécia harmadik kiindulási pontja annak a tudatosítása, hogy a hűség megszegésének következménye a pusztító ítélet. Ez mint JHVH reakciója következik be a felsorolt okok miatt. Ennek a reakciónak egyik fontos jel-

²¹ GERLINDE BAUMANN: *Liebe und Gewalt*, SBB 185 (2000) 75.: „Berit und Ehe stehen in manchen alttestamentlichen Texten nebeneinander. Einige terminologische Verbindungen bzw. Überschneidungen zwischen beiden Metaphern bekräftigen die Verwandtschaft zwischen ihnen.”

²² JOACHIM CONRAD: Überlegungen zur Bedeutung und Aktualität der Unheilsbotschaft der vorexilischen Schriftpropheten, in Gerhard Wallis (Hrsg.): *Zwischen Gericht und Heil*, i. m. 92.

²³ HORST DIETRICH PREUSS: *Theologie des Alten Testaments I*, i. m. 1992, 89–97.

A bűn és ítélet valósága a prófétai igehirdetésben

lemzője a „harag”²⁴ (*ap, hemah*), amely kifejezi azt is, hogy nem pusztán racionális vagy jogi alapon történő leszámolásról van szó.

Ez a bizonyos harag jellemzi JHVH magatartását azóta, hogy Izrael hűtlenné vált, s a hűtlenség mindennemű bizonyítéka és következménye újra kiváltja az isteni haragot. Ez a harag határozza meg tulajdonképpen JHVH és a nép kölcsönös viszonyát is.²⁵ Az ítélet kiterjed egész Izraelre, és annak következményeként Izrael addigi formájában meg fog szűnni – szögezi le az ítéletes prófécia.

5. A PRÓFÉTAI ÍTÉLETHIRDETÉS ÉS A KIVÁLASZTOTTSÁG-TEOLÓGIA SZEMBENÁLLÁSA

Az ítéletes prófécia jellegzetessége, hogy mindig kritikus hangnemben szól, s ezzel kétségkívül eltávolodik az ún. kiválasztás-hagyománytól.²⁶

Valójában azokkal szemben kritikus a prófécia, akik a JHVH általi kiválasztásra és saját kiválasztottságukra hivatkoznak. Ámosz próféta például JHVH kiválasztó tevékenységének felismerését – az egyiptomi kivonulásban, vagy abban, hogy Isten a néppel van – kritikus módon közelíti meg²⁷ (Ám 3,2; 9,7; 5,14). Ozeás igehirdetésének címzettjeit ugyancsak kritikusan Jákob igazi utódainak tartja, de éppen a csalásban és hazugságban, s kritikusan szemléli kiválasztottságukat²⁸ (Oz 12,1 sk.). Jeremiás a kiválasztás megszüntetésével fenyegeti meg Izraelt, amikor az eldobott ezüsthöz hasonlítja azt, amelyet JHVH vetett el magától (Jer 6,30; 7,29; 12,7; 14,19). A fogság közvetlen időbeli közelében, úgy tűnik, a kiválasztás és az elvetés is JHVH lehetséges cselekvési alternatívái közé tartozott a próféták számára. Ebben a helyzetben egyre erőteljesebbé válik a kérés, hogy Isten ne vesse el a népet (MTörv 9,25 sk.), illetve Izrael végső elvetését egyenesen tagadják egyes ószövetségi helyek (Jer 31; 37; Zsolt 94,14). A próféták mindenestre helyesen ismerték fel, hogy a kiválasztás hitéből egyfajta kiválasztottság-tudat keletkezett (Oz 1,6.9; Ám 5,21; Mik 3,11; Iz 28,14; Jer 4,30; 7; 26; 28), amely a korábbi történelemre hivatkozva igényeket támasztott

²⁴ JÖRG JEREMIAS: *Die Reue Gottes*, Neukirchener, Neukirchen-Vluyn, 1997, 52–58.

²⁵ JOACHIM CONRAD: Überlegungen zur Bedeutung und Aktualität der Unheilsbotschaft der vorerilischen Schriftpropheten, in Gerhard Wallis (Hrsg.): *Zwischen Gericht und Heil*, i. m. 97.

²⁶ WERNER H. SCHMIDT: *Alttestamentlicher Glaube*, Neukirchener, Neukirchen-Vluyn, 1996, 168.

²⁷ ROLF RENTDORFF: *Theologie des Alten Testaments I*, i. m. 260–261.

²⁸ JOCHEN VOLLMER: Geschichtliche Rückblicke und Motive in der Prophetie des Amos, Hosea und Jesaja, *BZAW* 119 (1971) 47–65.

JHVH-val szemben. A próféták ebben a helyzetben arra figyelmeztettek, hogy a kiválasztottak élete az élet politikai, szociális vagy kultikus területén nem felel meg az Isten által támasztott követelménynek, amely a kiválasztást kötelezettséggel kapcsolta össze.

Jeremiás igehirdetése bírálja Júda királyainak hamis magabiztosságát és erőinek naiv túlbecsülését. A nép vezetői az 587-es katasztrófa előtt a nyilvánvaló igazságtalanságok és súlyosbodó hiányosságok ellenére is *šálomot*, azaz békét, üdvösséget hirdettek, megakadályozva ezzel, hogy a hamis és a rossz leleplezhető, s így eltávolítható legyen. Ez a felfogás az addig megrendíthetetlennek gondolt hittételekre épült, úgy mint a templomra, amely JHVH elfoglalhatatlan lakóhelye, a nép kiválasztottság-tudatára, amelyet saját cselekvésük kiindulópontjának és legitimációjának tekintettek.

A dolgoknak az ilyesfajta elkenése, szépítgetése Jeremiás könyvében hazugságként (*šeqer*) jelenik meg. A tény, hogy ez a szó a könyvben 37-szer fordul elő (ami a teljes Biblia-beli előfordulás-szám harmada), a könyv fő célkitűzésére utal: a próféta le akarta leplezni ezt a hazugságot. Így például Izrael megtérése csak képmutatás (Jer 3,10), JHVH előtti esküje hamis (Jer 5,2), a próféták jövendölései hazugok (Jer 5,31), az emberek rászoktak a rendszeres hazugságra, és megtanulták azt (Jer 9,4). Ez a szemrehányás természetesen azoknak az ellenállásába ütközik, akik úgy gondolják, hogy helyesen cselekszenek.

Jeremiás szerint az embernek Istennel szemben tanúsított egyetlen lehetséges magatartása – ahogy már utaltunk rá – a feltétlen engedelmesség. Ez a szeretetben és a hűségben nyer konkrét formát (5,1 sk.). A kultusz csak a hálának és az engedelmességnek a kifejeződése, de nem helyettesítheti az előbbieket – mint arra a próféta a nevezetes templom-beszédben is határozottan utal²⁹ (7,1 sk.; 26 sk.; vö. 6,20). Ez külön érvényes a társadalmi erkölcsre, amelynek megítélésében Jeremiás az előfutárok által kitaposott úton halad, bár ez – ellentétben a többi próféta esetével (2,34; 6,7; 7,5; 21,11) – nem tartozik Jeremiás érdeklődésének homlokterébe.³⁰ Igaz, hogy az ember bűne egyéni és tudatos tettekben jelentkezik, de Jeremiás szemében – sokkal inkább, mint ahogy a többi próféta látja – ez valami mélyebb dolog, olyan alapjában torz magatartásnak az eredménye, amely gyakorlatilag már része az emberi természetnek (4,22; 5,3; s kü-

²⁹ HENNING GRAF REWENTLOW: Aufbau und Überlieferung in der „Tempelrede Jeremias“, Jer 7 und 26, ZAW 81 (1969) 315–352.

³⁰ WOLFGANG THIEL: Überlegungen zur Bedeutung und Aktualität der Unheilsbotschaft der vorexilischen Schriftpropheten, in Gerhard Wallis (Hrsg.): *Zwischen Gericht und Heil*, i. m. 51–52.

A bűn és ítélet valósága a prófétai igehirdetésben

lönösen 13,23). Ez a tény azonban nem szolgálhat számára morális védőpajzsul. Ezért is szólítja fel JHVH újra és újra a megtérésre. Ez a valóság kifejezi egyfelől az emberi léthelyzetet, míg másfelől e léthelyzet és a belőle fakadó következmények leküzdésére irányuló emberi akarat között rejlő szakadékot. A megoldást mindazonáltal egyedül csak Isten kínálja, aki megbocsátó a szeretetben, s aki újra felveszi az emberrel a kapcsolatot, amelyet teremtménye megszakított vele, s ezáltal az ítélet mellett fölcsillan az üdvösség reménye (31,31–34).

A próféták később ezáltal győzték le a nemzeti-vallásos magatartásformát, és feltörték annak korlátait.³¹ JHVH Izraelhez való egyedülálló kötődése túlhaladottá vált. A próféták hite szerint JHVH sokkal inkább minden nép sorsát irányítja. Az eszkatológikus prófécia szerint ráadásul minden nép részesül majd a végidőbeli üdvösségben.³²

A próféták üzenetük révén hozzájárultak az általuk megszólítottak közti differenciáláshoz is. A nép és a közösség két csoportra oszlott: azokra, akik szembenálltak a prófétai igehirdetéssel, és azokra, akik elfogadták azt. A nép megszólítása itt már az egyének a hitbéli válaszára való felszólításává is válik. Bár Izrael népe az, amelyet JHVH büntetése és a pusztulás fenyeget, ugyanakkor az egyének, mint a prófétai üzenet hallgatójának, ugyancsak Isten büntető ítéletével kell szembenéznie.

Az üzenet átadásához a próféták JHVH-tól kaptak megbízatást, Ő hatalmazta fel és küldte őket. Ezért gyakran beszélnek meghívásukról, hogy igazolják Istentől kapott küldetésüket (Ám 7,10; Jer 1; Ez 1–3), de „kiválasztásról” csak elvétve szólnak, s ez a kifejezés csak a későbbi szövegekben fordul elő (Jer 1,5; Iz 42,1). A kiválasztás megkérdőjeleződése egyben új kérdések megfogalmazására is készíti a prófétákat.³³ Amit a prófétáknak mint Isten megbízottainak hirdetniük kell, nem más, mint annak a valósága, hogy Isten új párbeszédet kíván kezdeni az ő népével. A próféták annak a meggyőződésüknek adnak hangot, hogy JHVH nemcsak a múltban választotta ki és ajándékozta meg a népet, hanem újra és újra ezt teszi, s még az ítélet által is üdvtörténeti cselekvése mutatkozik meg.

³¹ RAINER ALBERTZ: *Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit I*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1996, 275–277.

³² JOSEF SCHREINER: Berufung und Erwählung Israels zum Heil der Völker, *BuL* 9 (1968) 94–114.

³³ HORST DIETRICH PREUSS: *Theologie des Alten Testaments II*, i. m. 73.

UJHÁZI LÓRÁND

Az áldások helye és szerepe az Egyház életében és jogában

Isten nevének segítségül hívása, hogy egy helynek, egy dolognak vagy egy személynek tartósan szent jelleget adjanak, vagy azért, hogy tartós szent jelleg adása nélkül egyszerűen Isten segítségét és oltalmát kérjék a személy, a dolog vagy a hely fölött, az Egyház legősibb hagyományaihoz tartozik. Az áldások az Egyház megszentelő küldetésének részét képezik, ebből adódóan nem csak a kánonjog foglalkozik az áldások kérdésével. Egyszerre van létjogosultsága a dogmatikának, hogy megfogalmazza az áldások jelentését, a szentírástudománynak, hogy bemutatassa azokat a szentírási helyeket az Ó- és az Újszövetségben, ahol konkrét áldások találhatók. A liturgikának, hogy választ adjon arra, hogyan ünnepeljük, milyen formákkal vesszük körül az áldásokat. Az egyháztörténelemnek, hogy vizsgálja, miként alakultak ki az egyes áldások az Egyház életében, és azok a különböző történelmi helyzetekben milyen szerepet töltek be. A patrológiának, hogy felsorakoztassa az egyházatyák tanítását az áldásokról. De természetesen lelkipásztori és morális kérdéseket is érint az áldások helyes kiszolgáltatásának megítélése. Ebbe a nagy egészbe illeszkedik be a kánonjog, amikor konkrét szabályokat ad az áldásokra vonatkozóan, amikor meghatározza az egyes áldások kiszolgáltatóját vagy az áldások felvevőit, vagy alapfelosztásokat ad az áldások területén. A szent tudományoknak együtt kell keresniük a XX. és a XXI. században az áldások területén felmerült kérdésekre a választ. A kérdések leginkább a kor kritikus szemléletéből vezethetők le. Az elmúlt évek megmutatták, hogy a mai ember milyen kritikusan tekint az Egyház szentségeire, szentelményeire és áldásaira. Sokan az áldásokat varázslásnak vagy az Egyház ügyeskedésének tartják. De ennek az ellenkezője is igaz. Vannak, akik babonás elképzeléssel és téves elgondolással közelednek az áldások felé. Ebből adódóan két szélsőséges felfogást kell eloszlatni az áldásokkal kapcsolatosan: egyrészt,

A tanulmány egy része a Kánonjogi Társaság „A megszentelés feladatának gyakorlása” címmel 2008. május 19-én rendezett konferenciáján hangzott el.

Az áldások helye és szerepe az Egyház életében és jogában

hogyan alábecsüljük az áldások szerepét, azt a segítséget, amit közvetíteni tudnak, másrészt, hogy túlértékeljük a hatásukat, különösen a szentségekhez való viszonyukban. Az áldások helyes megértéséhez, hogy elkerüljük az áldások lebecsülését, vagy túlzottan babonás felfogását, nagyban hozzájárulhat, ha tisztában vagyunk az áldások felosztásával, szabályozásával, hatásaival, a kiszolgáltató és felvevő személyével, s az Egyházban betöltött szerepével.¹

1. AZ ÁLDÁSOK SZEREPE ÉS SZABÁLYOZÁSA AZ EGYHÁZ ÉLETÉBEN ÉS A SZENTSÉGEKHEZ VALÓ VISZONYULÁSUKBAN

Bár az áldásoknak gazdag bibliai és patrisztikus² forrása van, mégsem született az áldásra vonatkozó hivatalos meghatározás. Az áldás kifejezi a kölcsönösséget Isten és ember között. Az ember megszólítja Istent, azért, hogy védelmet kérjen maga vagy mások számára, vagy egy dolgot, egy helyet vagy egy személyt közvetlenül Istennek ajánljon fel.³ Az áldás egyben hálaadás is a teremtő és gond-

¹ Az áldások általános bemutatásához lásd VINCENSO MOSCA: I luoghi e i tempi sacri, in Gruppo Italiano Docenti di Diritto Canonico: *La funzione di santificare della Chiesa*, Glossa, Milano, 1995, 197–199; BRUNO FABIO PIGHIN: *Diritto sacramentale*, Marcianum Press, Venezia, 2006, 324–334; MANILIO SODI: Benedizione, in Domenico Sartore – Achille M. Triacca (ed.): *Nuovo Dizionario di Liturgia*, Paoline, Milano, 1983, 157–175; REINER KACZYNSKI: Benedizioni, in Anscar Chupungco: *Scientia liturgica IV – sacramenti e sacramentali*, Piemme, Casale Monferrato, 2000, 400–417; JOHN P. MCINTYRE: An Apology for the „Lesser Sacraments”, *The Jurist* 51 (1991) 390–414; POLIKÁRP RADÓ: *Enchiridion Liturgicum*, Vol. 1, Herder, Roma, 1922, 147–150; DOMINICUS PRÜMMER: *Manuale Juris Canonici*, Herder, Friburg, 1922, 425–426; ARTHUR VERMEERSCH: *Epitome Iuris Canonici*, Vol. 2, Dessain, Romae, 1927, 280–285; PIETRO VENERONI: *Manuale di liturgia*, Ancora, Milano, 1940, 154–184; MATTHAEUS CONTE CORONATA: *Institutiones Iuris Canonici*, Vol. 2, Marietti, Roma, 1930, 26–31; FRANCISCUS WERNZ – PETRUS VIDAL: *Ius canonicum*, Vol. 3, Univ. Greg., Romae, 1934, 395–402; LUCIANO DE BRUYNE: Benedizione, in Giuseppe Pizzardo (ed.): *Enciclopedia cattolica*, Vol. 2, Sansoni, Firenze, 1949, 1300–1303.

² Például Lk 6,28; 1Pét 3,9; Gal 3,14; Jak 3,10 vagy a patrisztikában Nagy Szent Bazil 199. levele (PG 32, 723D). Szent Ambrus pedig a *De benedictionibus patriarcharum*-ban az áldást, ami kegyelmi ajándékot közvetít, többre értékeli, mint a próféciát: „Prophetia enim annuntiatio futurorum est, benedictio autem sanctificationis et gratiarum votiva collatio” (PL 14, 676 A).

³ MANILIO SODI: Benedizione, i. m. 164.

viselő Istennek. Az áldásban az az ősi hit él tovább, hogy az ember életét a természetfeletti erők akár pozitívan, akár negatívan befolyásolni tudják. Az áldással azt reméli az ember, hogy a valóság Isten ingyenes segítségével pozitív, jó irányba megváltoztatható.⁴ A liturgikus és jogi irodalom a 'megszentelés' és a 'felszentelés', illetve az 'áldás' kifejezést több egymástól eltérő értelemben is használja. Most „szentelményi” vonatkozásban beszélünk az áldásokról.⁵

A II. Vatikáni Zsinat liturgikus konstitúciója, a *Sacrosanctum Concilium* úgy beszél a szentelményekről, és ezáltal az áldásokról is, mint az Anyaszentegyház által alapított szent jelekről, melyek az Egyház közbenjárására a szentségekhez némileg hasonlóan lelki hatásokat jeleznek és eredményeznek. A zsinati dokumentum megjegyzi, hogy a szentelmények előkészítik az embereket a szentségek sajátos hatásának befogadására, és megszentelik az élet különféle megnyilvánulásait (SC 60). Úgy tűnik, hogy a zsinati dokumentum ezzel megjelöli az áldások irányát, miszerint azok a szentségekre mutatnak. Egyes szerzők azonban megjegyzik, hogy a szentelmények és az áldások jelentős része semmiféle kapcsolatban nincs a szentségekkel.⁶ Nehéz ezzel a véleménnyel teljesen egyetérteni, ha arra gondolunk, hogy mind a szentségek, mind a szentelmények Krisztus húsvéti áldozatára és feltámadására vezethetők vissza. Ugyanakkor ugyanazt a célt szolgálják: a világ megszentelését. Más szempontból viszont érthető és elfogadható a kritikus különbségtétel. Az elmúlt évek szomorú tapasztalata, hogy bizonyos szentelményeket – és ez különösen igaz az áldásokra – helytelenül együtt szolgáltatották ki a szentségekkel, olyan módon, hogy veszélyeztetették a szentségek sajátos küldetését és annak függetlenségét. Ez fokozottan igaz a legszentebb Eucharisztia kiszolgáltatásával kapcsolatban. A protestáns többségű országokban, ahol a vegyes házasságok miatt a házaspárok együtt látogatják a szentmisét, gyakori, hogy míg a katolikus fél az áldozásnál a legszentebb Eucharisziát veszi magához, addig a nem katolikus fél áldásban (kiskereszt, a kereszt jelének rajzolása) részesül. Ez helytelen gyakorlat, hiszen könnyen vezethet a szentség és

⁴ Vö. uo. 158.

⁵ Vö. JOHN M. HUELS: Kommentár az 1169. kánonhoz, in John P. Beal – James A. Coriden – Thomas J. Green (eds.): *New Commentary on the Code of Canon Law*, Paulist Press, Mahwah, 2000, 1402.

⁶ „Many of the existing sacramentals are totally independent from the sacraments, while others are closely interrelated with them as a preparation of the matter or the subject, or also in fulfillment of the sacraments itself.” MARÍA DEL MAR MARTÍN: Kommentár a 1167. kánonhoz, in Ángel Marzoa – Jorge Miras – Rafael Rodríguez-Ocaña (eds.): *Exegetical Commentary on the Code of Canon Law*, Wilson and Lafleur, Montreal, Vol. III/2, 1639.

Az áldások helye és szerepe az Egyház életében és jogában

a szentelmény – az áldás – összeméréséhez és félreértéséhez, jóllehet a szentség, különösen a legszentebb Eucharisztia végtelenül magasabb valóság. Ilyen esetben az is problémát jelenthet, hogy a nem katolikus fél, csak azért, mert áldásban részesült, könnyen érezheti magát az Egyház teljes jogú tagjának, jóllehet nem áll fent a *plena communio* közte és az Egyház között.⁷ Hasonlóképpen veszélyes a gyermekek megáldása a legszentebb Eucharisztia kiszolgáltatásának pillanatában. Ilyenkor ahelyett, hogy a gyermekek fokozatosan megtanulnák értékelni a legszentebb Eucharisziát, azt könnyen összekeverik, vagy egyenlőnek gondolják az áldozásnál kapott áldással. Ugyancsak gyakori, hogy olyan katolikusok, akik nem járulhatnak a legszentebb Eucharisziához (polgári fórumon elváltak és újraházasodtak), vagy egyszerűen nem akarnak áldozni, áldozás helyett áldást kérnek. Ez veszélyes gyakorlat. Ilyenkor könnyen az az érzése támadhat a közösségnek, a kiszolgáltatónak vagy az áldásban részesültnek, hogy a kapott áldás a legszentebb Eucharisziát helyettesíti. Ezen megfontolásból mind az egyetemes jog, mind az egyes részegyházak részleges joga óvatosságra int ezen a területen.⁸

⁷ Vö. 96. k., 1170. k.; C Fid.: Decl., *Dominus Iesus – De Iesu Christi atque Ecclesiae unicitate et universalitate salvifica*, 2000. VIII. 6, 17. pont, AAS 92 (2000) 758–759; magyarul: *Dominus Iesus. Nyilatkozat Jézus Krisztus és az Egyház egyetlen és egyetemes üdvözítő voltáról*, Szent István Társulat, Budapest, 2000, 31–33.

⁸ II. János Pál *Ecclesia de Eucharistia* kezdetű enciklikája arra figyelmeztet, hogy vigyázni kell, ne hogy a szentáldozást más liturgikus, paraliturgikus vagy udvariassági formákkal összekeverjék. Vö. II. JÁNOS PÁL: Enc, *Ecclesia de Eucharistia*, 2003. 04. 17, 52. pont, AAS 95 (2003) 467–468; magyarul: *Pápai megnyilatkozások*, XXXVII, 53–54. Ezt a gondolatot folytatja az Isten-tiszteleti és Szentségi Kongregáció 2005-ben kiadott utasítása, a *Redemptionis Sacramentum*. Az utasítás, ami jelentős részben a visszaélések visszaszorítására született, még egyértelműbben nyilatkozik, amikor a legszentebb Eucharisztia és az egyes szentelmények viszonyáról beszél: „A szentmisével vagy egy másik szertartással kapcsolatos teológiai megfontolás alapján a liturgikus könyvek olykor előírják vagy megengedik a szentmise ünneplését más szertartással, főként szentségekkel együtt. Más esetekben azonban az Egyház nem engedélyez ilyen összekapcsolást, főként akkor nem, ha felszínes vagy üres körülményekről van szó.” Vö. C SacCult.: Instr., *Redemptionis Sacramentum*, 2004. III. 25, 75. pont, AAS 96 (2004) 572–573; magyarul: *Római dokumentumok*, XXVI, 29. A Szentszék kérésének megfelelően született szabályozás néhány részegyház területén, annak érdekében, hogy a szentelményeket vagy áldásokat ne hogy összekeverjék a legszentebb Eucharisziával. Így például Magyarországon az Esztergom-Budapesti Főegyházmegyében részleges jogszabály született arra vonatkozóan, hogy a szentáldozás alkalmával ne áldják meg a gyermekeket (ne adjanak kis keresztet), hanem esetleg a szentmise végén részesüljenek külön áldásban. Vö. *Esztergom-Budapesti Főegyházmegye Körlevele*, 2004/V, 1690. sz.

Látható tehát, hogy az áldás mint szentelmény, amivel valamit vagy valakit Isten oltalmába ajánlunk, nem független a szentségektől, hiszen a szentségek felé mutat, mivel azonban különböznek is, ezt a különbséget okos gyakorlattal meg kell tartani, elkerülve az összemosás és a tévedések veszélyét.

2. AZ ÁLDÁSOK SZABÁLYOZÁSA

2. 1. A szabályozásra jogosult egyházi hatóság

Az 1167. kánon szentelményekre vonatkozó általános megfogalmazása az áldásokra is igaz. E szerint az áldásokat az Apostoli Szentszék létesíti, magyarázza hitelen, változtatja meg, vagy adott esetben eltörölheti azokat. Erre a Szentszék részéről az Istentiszteleti és Szentségi Kongregáció jogosult.⁹ Ezenkívül az egyes püspöki konferenciáknak és a megyéspüspököknek is lehetőségük van az adott területre vonatkozó liturgikus könyvek kiadásánál a helyi szokások, hagyományok figyelembevételére és azok bedolgozására (SC 22; 838. k. 3–4 §). A zsinati atyák tudatában voltak a bevezetőben már említett és a 20. századra kicsúcsosodott kritikus szemléletnek. Amellett, hogy az Egyház liturgikus életének területén a sokszínűség, a nemzeti jellegzetességek és örökség megőrzésére buzdítanak, figyelmeztetnek, hogy az új liturgikus és egyházfegyelmi szabályozást a babonáság és a tévedések kiküszöbölésével kell kidolgozni (SC 37; 38). A liturgikus élet területén ez az alapelv mind az egyetemes, mind a részleges jogalkotásra vonatkozik. A liturgikus könyvek fordításai tartalmazhatják a nemzeti vagy helyi sajátosságokat, de a kiadás előtt az Istentiszteleti és Szentségi Kongregáció felülvizsgálatára (*recognitio*) szorulnak (838. k. 2. §). Az áldások területén a sokszínűség különösen is igaz. Csak az 1971-ben összeállított áldásgyűjtemény, a *Corpus Benedictionum Pontificalium* 2093, a latin Egyház területén létező, vagy létezett áldást sorol fel.¹⁰ Az is igaz, hogy itt sok olyan áldás is szerepelt, amit a gyakorlatban már régen nem használtak.¹¹ Ezért mind az új Egyházi Törvénykönyvben, mind a liturgikus könyvekben,

⁹ II. JÁNOS PÁL: Const. Ap., *Pastor Bonus*, 1988. VI. 28, 62, 70. cikk, *AAS* 80 (1988) 876, 878.

¹⁰ Vö. EUGENE MOELLER (ed.): *Corpus Benedictionum Pontificalium*, Warner and Wilson, Hardback, 1971. – A középkori áldások sokszínűségéről, fajtáiról, kiszolgáltatásáról lásd ADOLPH FRANZ: *Die Kirchlichen Benediktionen im Mittelalter*, Vol. 1–2. Herder, Freiburg im Breisgau, 1909.

¹¹ Vö. REINER KACZYNSKI: *Benedizioni*, i. m. 412.

Az áldások helye és szerepe az Egyház életében és jogában

mind a Katolikus Egyház Katekizmusában a törvényhozó szándékával megegyező visszafogottság figyelhető meg az áldások vonatkozásában.

2.2. Az áldások szabályozása és felosztása a CIC-ben és a liturgikus könyvekben

Az 1983-ban kiadott Egyházi Törvénykönyvben több helyen is találkozhatunk az áldásokra – áldásra – vonatkozó utalással (pl. 835. k., 853. k., 1008. k.), de az áldások lényegében az Egyház megszentelő feladatáról szóló negyedik könyv második fejeztében, a szentségek után, a többi istentiszteleti cselekmény között kerülnek bemutatásra. A szentelményekre vonatkozó általános alapelvek az áldásokra is vonatkoznak. Azonban a Törvénykönyv közvetlenül mindössze három kánonban foglalkozik az áldásokkal (1169–1171. k.), illetve az egyes szent helyek, személyek, dolgok tekintetében tesz közvetett utalást az áldás vagy a szentelés szükségességére, annak természetére, illetve a kiszolgáltató személyére (pl. 1217. k., 1229. k., 1237. k., 1240. k. 2. §). Ebből is látszik, hogy a Kódex általános alapelveket és kategóriákat kíván adni az áldások lényegéről, formájáról, a kiszolgáltató és a felvevő személyéről, s nem bocsátkozik a formai vagy a liturgikus sajátosságok részletes bemutatásába. A részletek vonatkozásában az egyes liturgikus könyvek az irányadóak. Ez összhangban áll a Kódex liturgiára vonatkozó általános alapelvével, miszerint a Törvénykönyv általában nem határozza meg a liturgikus cselekmények végzésének kötelező rítusát (2. k.). Formai szempontból is csak alapvető megkülönböztetést találunk a Törvénykönyvben. A CIC megkülönbözteti az ünnepélyes felszentelést és megszentelést, vagyis a *consecratiót* és a *dedicatiót*, ami a dolognak vagy a személynek tartósan szent jelleget ad, illetve az áldást, a *benedictiót*, ami történhet tartós szent jelleg adásának szándékával vagy ilyen szándék nélkül.¹² A Törvénykönyv a személyek felszentelésére (pl. szüzek esetében) következetesen a *consecratio*, míg a dolgok megszentelésére (pl. templom vö. 1217. k. vagy oltár vö. 1237. k. vagy olajok¹³) a *dedicatio* kifejezést használja.¹⁴ Az áldások tekintetében különbséget teszünk

¹² A magyar 'szentelés' szót sokszor tágabb értelemben használjuk, és olyan esetekben is szentelést mondunk, amikor valójában 'áldásról' van szó. Ennek tipikus példája a „házszentelés”.

¹³ Vö. *Ordo benedicendi Oleum catechumenorum et infirmorum et conficiendi Chrisma*, Typ. Pol. Vat., 1970. V. 13.

¹⁴ Vö. ERDŐ PÉTER: Kommentár az 1169. kánonhoz, in *Az Egyházi Törvénykönyv*, Szent István Társulat, Budapest, 2001, 802. A templomok megáldása (*benedictio*) és felszentelése (*dedicatio*) közötti különbséghez lásd SALVATORE MARSILI: Dedicazione senza consecrazione. Ossia: teologica liturgica in una storia rituale, *Rivista Liturgica* 76 (1979) 590–591.

a tartós szent jelleg adásának szándékával adott áldás, a *benedictio constitutiva* (pl. harang, miseruha megáldása) és a tartós szent jelleg adásának szándéka nélkül adott áldás, a *benedictio invocativa* között (pl. gyermekek megáldása), jól lehet a két kifejezés a hatályos Egyházi Törvénykönyvben nem jelenik meg.¹⁵

A Kódex általánosabb alapelvein túl az egyes áldásokat egyrészt a *Rituale Romanum, De benedictionibus*, illetve az 1984-ben (2. kiadás 1993) kiadott, régi hagyományokra visszatekintő *Benedictionale* tartalmazza.¹⁶ Természetesen a VI. Pál pápa által kiadott római misekönyv (*Messale Romanum*) is tartalmaz áldásokat.¹⁷ A püspököknek fenntartott áldásokat az 1984-ben kiadott *Caeremoniale episcoporum* tartalmazza. Magyar nyelven 1980-ban, a Magyar Katolikus Püspöki Konferencia jóváhagyásával jelent meg ideiglenes használatra a szentelések és áldások könyve,¹⁸ de készüléfében van az új *Benedictionale* magyar fordítása, ami a nagy európai fordításokhoz hasonlóan a nemzeti sajátosságokat is tartalmazni fogja.

2.3. Az áldások formai szabályozása

Az áldások formáját együtt alkotják a szavak (a kérés) és a mozdulatok (kéz kiterjesztése, keresztvetés, szenteltvízzel való meghintés stb.). Az áldás bevezetőből, befejezésből, esetleg igeliturgiából és magából az áldásból áll. Isten nevének segítségül hívását általában egy könyörgés elejére vagy végére szokták elhelyezni. A felszentelés vagy megszentelés legtöbbször ünnepélyes keretek között történik, aminek egyik jele az olajjal való megkenés – kivéve a szüzek esetében. Az Istentiszteleti és Szentségi Kongregáció 2002. szeptember 14-én kiadott határozata

¹⁵ Vö. STANISLAUS WOYWOD – CALLISTUS SMITH: *A practical Commentary on the Code of Canon Law*, Vol. 1, Herder, New York, 1952, 831; POLIKÁRP RADÓ: *Enchiridion Liturgicum*, Vol. 1, i. m. 147.

¹⁶ A különböző áldásokat (ház, hajó, zarándokok stb.) a középkorban gyűjtötték össze az áldások könyvébe. Vö. PIETRO VENERONI: *Manuale di liturgia*, i. m. 155.

¹⁷ A kenyér és a bor megáldása és felajánlása a prefáció előtt. A szentmise záróáldása, amire 20 különböző formát találunk, illetve ehhez társul a 26 ünnepélyes áldás az egyházi év különböző ünnepeire. Ezenkívül létezik még a nép vízzel való meghintése mint áldás a szentmise elején a bűnbánati rész helyett. Illetve az egyházi év különböző szakaszához tartozó egyéb áldások, mint hamvazószerdán a hamvak megáldása, virágvasárnap az ágak megáldása, nagycsütörtökön az olajok megáldása, vagy húsvét éjjelén a tűz és a víz megáldása. A misekönyv ezenkívül tartalmaz még áldásokat, melyek az egyes szentek ünnepeihez tartoznak (pl. a gyertyák megáldása Urunk bemutatásának ünnepén). Vö. MANILIO SODI: *Benedizione*, i. m. 170.

¹⁸ *Szentelések és áldások a Rituale Romanum alapján*, Országos Liturgikus Tanács, Budapest, 1980.

Az áldások helye és szerepe az Egyház életében és jogában

ehhez még hozzáteszi, hogy az áldások formájához mindig hozzátartozik a kereszt jele a megáldásra kerülő személy vagy dolog fölött, akkor is, ha azt a *Rituale Romanum* kifejezetten nem említi.¹⁹ Ez nyilván lehet a szenteltvízzel való megáldás, amihez társulhat még incenzálás is. Az egyes áldások érvényességi – *ad validitatem* – feltétele, hogy a jóváhagyott liturgikus könyvek alapján történjen.

3. AZ EGYES ÁLDÁSOK KISZOLGÁLTATÓJA

3.1. A laikus krisztushívők

A II. Vatikáni Zsinatnak az volt a kívánsága, hogy „kevés olyan áldás legyen, ami a püspököknek és az ordináriusoknak van fenntartva, sőt bizonyos áldásokat a laikusok is megadhatnak” (SC 79). A zsinati alapelv később az új liturgikus könyvekbe, a hatályos Törvénykönyvbe és az 1992-ben kiadott Katolikus Egyház Katekizmusába is bekerült. A Törvénykönyv 1168. kánonja a szentelmények – és így az áldások kiszolgáltatójának is – a kellő hatalommal felruházott klerikust tekinti, de a helyi ordinárius megítélése szerint bizonyos szentelményeket kellő tulajdonsággal rendelkező laikusok is kiszolgáltathatnak. A Kódex után kiadott Katekizmus kimondottan az áldásokkal kapcsolatosan fogalmazza meg az általános alapelvet, hogy a „keresztségéből fakadóan minden megkeresztelt arra hivatott, hogy áldás legyen és áldást adjon”. Így bizonyos áldásokat a laikusok is megadhatnak – teszi hozzá a Katekizmus (KEK 1669). Ez az új felfogás a régi Törvénykönyv elgondolásával ellentétes. Az 1917-es CIC 1146. kánonja a szentelmények egyedüli legitim kiszolgáltatójának a klerikusokat tekintette. Sőt az áldásokat a legtöbb szerző pápai áldásra (*benedictio papales*), püspöki áldásra (*benedictio episcopales*) és papi áldásra (*benedictio sacerdotales*) osztotta. Csak utána teszik hozzá, hogy diakónusok és lektorok is megadhatnak bizonyos áldásokat, jöllehet maga az 1917-es Törvénykönyv mindkettőjüket említi.²⁰ Hozzátehetjük még, hogy a régi *Rituale Romanum* számára sem volt ismeretlen a laikusok által adható áldás, az úgynevezett *benedictio laicalis* (pl. mikor a szülők megáldották gyermekeiket), de ezt nem tekintették szentelménynek a papi vagy az egyházi áldással, a *benedictio ecclesiastica*val szemben.²¹ Nyilván ma is létezik a laikusok által adható „áldásnak” ez az egy-

¹⁹ C SacrCult.: Decr., 2002. IX. 14, AAS 94 (2002) 684.

²⁰ Vö. FRANCISCUS WERNZ – PETRUS VIDAL: *Ius canonicum*, i. m. 395.

²¹ Vö. MIHÁLYFI ÁKOS: *Az emberek megszentelése*, Szent István Társulat, Budapest, 1921, 428–429.

házi hatóság engedélye nélkül is adható formája.²² Ma azonban a laikusok az egyházi hatóság felhatalmazásával, az Egyház nevében is adhatnak bizonyos áldásokat. Ennek leginkább a paphiányos területeken van jelentősége (230. k. 3. §), hiszen ott sokszor laikusokat bíznak meg a lelkipásztorok kíségetésével. Ilyen esetben az egyes szentségek vagy szentelmények kiszolgáltatásához hozzátartozó áldást is megadhatják. Ekkor azonban változhat az áldás formája ahhoz képest, ahogy hasonló körülmények között a felszentelt szolgák adnák az áldást (pl. ha laikus vezeti az imaórák liturgiáját, vagy az Eucharisztia szentmisén kívüli kiszolgáltatását végzik, nem mondhatja: „áldjon meg benneteket a mindenható Isten”, hanem ezt mondja: „áldjon meg minket a mindenható Isten”).²³ Az elmúlt években a Szentszék többször kifejtette, hogy ilyen különleges felhatalmazással csak ott ruházzák fel az arra alkalmas laikusokat, ahol a paphiány azt valóban indokoltá teszi. A figyelmeztetés oka elsősorban az elmúlt évek helytelen felfogásából és gyakorlatából adódott. A laikusok gyakran igazi küldetésüket, a laikusi küldetést félreértve gyakorolták ezt a kíségetői megbízásukat.²⁴ Továbbá, ha különleges felhatalmazással rendelkező laikus mellett jelen van bármilyen klerikus (püspök, pap, diakónus), akkor neki kell áldást adnia, kivéve, ha az illető klerikus kánoni büntetés vagy a szent rend gyakorlásának akadályja alatt van.²⁵

3.2. Klerikusok, mint az áldások kiszolgáltatói

a) Püspökök

Minél inkább az Egyház életéhez és szentségeihez tartozik egy áldás, annál inkább a fölszentelt szolgáknak van fenntartva (püspököknek, papoknak, diakónusoknak).²⁶ Az 1169. kánon kimondja, hogy a „megszentelést és a felszentelést” csak a felszentelt püspökök, vagy olyan áldozópapok végezhetik érvényesen, akiket erre a jog vagy törvényes engedély felhatalmaz (1169. k.). A püspökök

²² Egyes szerzői vélemények szerint ma az áldások leszűkítő értelmezése lenne, ha azt mondanánk, hogy a laikusok a keresztségből származó általános papságukból adódóan nem adhatnának meg minden olyan áldást, ami nincs kifejezetten a klerikusoknak fenntartva. Vö. JOHN P. MCINTYRE: *An Apology for the „Lesser Sacraments”*, i. m. 409.

²³ Vö. *Rituale Romanum, De Benedictionibus*, 48, 119, 130, 180; SC Cult.: *Decr., Cum editio voluminum*, 258. pont, in *EV*, IV, 200, n. 397.

²⁴ Vö. C Cler et aliae: *Instr., Ecclesia de mysterio*, 1997. VIII. 15, 1–4. pont, *AAS* 89 (1997) 856–861; magyarul: *Római dokumentumok*, VI, 11–15.

²⁵ Vö. 1044. k.; PCI: *Resp.*, 1997. V. 19, *AAS* 90 (1998) 63–64.

²⁶ Vö. *De Benedictionibus*, n. 16. 18.

Az áldások helye és szerepe az Egyház életében és jogában

jogosultak megáldani az apátokat, az apátnőket, a szüzeket,²⁷ a papokat szentelésük pillanatában, a templomokat, a kápolnákat, a házi kápolnákat, a temetőket, az oltárokat, a kelyheket stb. A püspök érvényesen szolgáltat ki minden olyan áldást, ami nincs kimondottan a pápának fenntartva. Előfordulhat azonban, hogy a püspök nem megengedetten jár el az áldás megadásánál. Például a helyi ordinárius engedélye nélkül, vagy kifejezett tilalma ellenére templomot vagy kápolnát szentel. A megyéspüspök a felszentelt vagy megszentelt dolgok fölött saját részegyházában vizitációs – ellenőrzési jogot és kötelességet nyer (397. k. 1. §). Ez alól kivételt képeznek a pápai jogú megszentelt élet intézményének vagy apostoli élet társaságának házai (397. k. 2. §, 683. k., 738.). A püspök által végzendő áldásokra vonatkozó pontos liturgikus útmutatásokat az 1984-ben kiadott *Caeremoniale episcoporum* tartalmazza.

b) Papok

A római pápának vagy a püspöknek fenn nem tartott áldásokat minden felszentelt pap érvényesen megadhatja (1169. k.),²⁸ jóllehet vannak áldások, ahol a jog a plébánosokat részesíti előnyben. Ilyen a keresztkút megáldása húsvéti időben vagy ünnepélyes áldás adása a templomon kívül (530. k.).²⁹ Bizonyos esetekben a püspöknek fenntartott megszentelésre és felszentelésre maga a jog hatalmazza fel a papokat. Így például azt, aki a megyéspüspökkel egyenlő elbírálás alá esik, vagy például halálveszély esetén bármely pap megáldhatja (ha nincs kéznél a püspök által megáldott olaj) a betegek kenetéhez használt olajat.³⁰ Maga a Kódex ad lehetőséget a megyéspüspökkel egyenlő elbírálás alá esők és ezek delegáltjai számára valamely hely felszentelésére (*dedicatio*),³¹ annak ellenére, hogy ez elsősorban a püs-

²⁷ Vö. A Keleti Egyházak Törvénykönyve (CCEO) nemcsak a szüzekről, hanem az özvegyekről is beszél (CCEO, 570. k.).

²⁸ Vö. MASSIMO CALVI: Kommentár az 1169. kánonhoz, in Gruppo Italiano Docenti di Diritto Canonico: *Codice di Diritto Canonico commentato*, Ancora, Milano, 2001, 932.

²⁹ A régi jogban még a nászáldás, az otthonok megáldása is ilyen plébánosi előjognak számított. Vö. CIC (1917) 462. k. Az áldások területén az 1917-es jog előtt létezett plébánosi előjogokhoz lásd FRANCISCUS WERNZ: *Ius Decretalium*, Typ. Pol. SC Fid., Vol. 3, Romae, 1915, 869.

³⁰ Vö. 999. k. 1, 2; *Ordo benedicendi Oleum* n. 8; *Ordo unctionis infirmorum*, n. 23, Typ. Pol. Vat., 1971. – A bérmálás szentsége vonatkozásában ez nem igaz, hiszen ott még abban az esetben sem beszél a jog (880. k. 2. §.) az olajok megáldásának lehetőségéről, ha magát a szentséget halálveszély esetén olyan pap szolgáltatja ki, akinek nincs arra külön felhatalmazása.

³¹ 1206. k., *Ordo dedicationis ecclesiae et altaris*, Typ. Pol. Vat., 1977.

pökre tartozik (1206. k.). Szent helyek megáldásánál (*benedictio*) a Kódex az ordináriust említi (134. k.), és csak a templomok megáldását tartja fenn a megyéspüspöknek, de mindketten megbízhatnak az áldás elvégzésével más papot (1207. k.). Megbízás esetén a megbízásnak személyesnek és kifejezettnek kell lennie.³²

Érdekes a szüzek megáldásával kapcsolatos terminológia félreértés, amire az Istentiszteleti és Szentségi Kongregáció 1986. február 22-én kibocsátott leirata adta meg a végső választ.³³ A leirat szerint papok is megbízhatók a szüzek megáldásával, jóllehet mind a 604. kánon, mind az 1984-es Püspöki Szertartáskönyv kimondottan csak a megyéspüspököt – illetve a Szertartáskönyv még a megyéspüspök által megbízott más püspököket említi, mint akik megáldhatják a szüzek rendjébe lépőket.³⁴

A régi Törvénykönyv még külön említette a nulliusz apátok és prelátusok előjogát, miszerint akkor is szentelhetek templomokat és mozdíthatatlan oltárokat, ha nem voltak püspökké szentelve.³⁵ A hatályos jogban már nem szerepel az apátok vagy a prelátusok ezen előjoga. A szentelések és az áldások területén attól függően, hogy püspökké vannak-e szentelve, vagy sem, rájuk is az általános kánoni normák vonatkoznak (370. k.). Felesleges is lett volna külön privilégiumokként említeni, hogy az egyébként püspökre tartozó felszentelések, megszentelések és áldások valamelyikét is megadhatják. Hiszen egyrészt a területi prelátusokat püspökké szokták szentelni,³⁶ másrészt a területi apátságot a hatályos jog nem tekinti preferált egyházi szervezeti formának.³⁷ Így nehezen lenne érthető, hogy miért ruházná fel a jogalkotó előjogokkal ennek a részegyháznak a vezetőjét. Ettől függetlenül, ahol létezik még területi apátság, a területi apátot a felszentelések, meg-

³² Vö. JOHN M. HUELS: *The Minister of the Consecration of Virgins*, in Arthur Espelage (ed.): *CLSA Advisory Opinions 1994–2000*, Canon Law Society of America, Washington, 2004, 318.

³³ Prot. No. 286/86.

³⁴ Vö. SC 80; 604. k.; *Ordo consecrationis virginum*, Typ. Pol. Vat., 1970. – JOHN M. HUELS: *The Minister of the Consecration of Virgins*; THOMAS C. ANSLOW: *Improperly Delegated Consecration of Virgins*, in Arthur Espelage (ed.): *CLSA Advisory Opinions 1994–2000*, i. m. 317–318; 319–320; ELENA LUCIA BOLCHI: *La ricomparsa dell'ordo virginum e la sua configurazione canonica tra normativa universale e normativa della Chiesa particolare*, *Quaderni di diritto ecclesiale* 19 (2006) 364–391.

³⁵ Vö. CIC (1917) 323. k.; TIMOTHEUS SCHAEFER: *De religiosis*, Roma, 1940, 335–335, 342–343; MATTHAEUS CONTE CORONATA: *Institutiones Iuris Canonici*, 27.

³⁶ Vö. SC Ep.: Litt., 1977. X. 17, *Communicationes* 9 (1977) 224.

³⁷ Vö. VI. PÁL: MP., *Catolica Ecclesia*, 1976. IX. 23, *AAS* 68 (1976) 694–696.

Az áldások helye és szerepe az Egyház életében és jogában

szentelések és áldások területén megilletik mindazok az előjogok, amelyeket a jog az ordináriusnak tart fenn, illetve ha egyben püspök is, akkor a püspöknek fenntartott áldásokat is megadhatja. Ha a fenntartott áldást engedéllyel nem rendelkező pap adja meg, ez tilos, de nem válik az áldás érvénytelenné, hacsak kifejezetten nem jelzik, hogy az áldás érvénytelenség terhe alatt van fenntartva.

c) Diakónusok, kisebb szolgálattevők

A diakónusok csak azokat az áldásokat adhatják meg érvényesen, amelyekre a jog külön felhatalmazza őket.³⁸ Hamar elutasításra került a liturgikus reform utáni téves felfogás, miszerint a diakónusok a papokhoz hasonlóan automatikusan rendelkeznének azzal a felhatalmazással, hogy minden fenn nem tartott áldást megadjanak.³⁹ A diakónusoknak felhatalmazásuk van, hogy az imaórák liturgiájához tartozó áldásokat, a keresztség és a házasság szentségéhez tartozó áldásokat, a bűnbánati liturgia és a legszentebb Eucharisztia szentmisén kívüli kiszolgáltatásához tartozó áldásokat megadják. A *De benedictionibus* ezeken kívül 21. a diakónus által adható áldást ismer. Ha diakónus bármilyen szolgálatánál pap is jelen van, akkor jobb, ha az áldást a pap adja.⁴⁰

Ami a kisebb szolgálattevőket illeti, a régi joggal ellentétben sem a hatályos Kódex, sem VI. Pál kisebb szolgálatokat szabályozó motu proprioja, a *Ministeria quaedam* nem említi, hogy lennének számukra engedélyezett külön áldások.⁴¹ Sőt az akolitusoknál külön kiemeli a jog, hogy a legszentebb Eucharisztia kihelezésénél áldást nem adhatnak (943. k.). Azonban, ha a paphiányban szenvedő területeken laikusokat bíznak meg lelkipásztori kisegítéssel, s az ezzel együtt járó szentelmények és áldások kiszolgáltatásával, akkor a már felavatott lektoroknak és akolitusoknak, ha egyéb szempontokból megfelelnek a lelkipásztori kisegítő feladatkörének ellátására, lehetőleg elsőbbséget kell biztosítani.⁴²

³⁸ Vö. LG 29.; VI. PÁL: MP., *Sacrum diaconatus ordinem*, 1967. VI. 18, 22. pont, AAS 59 (1967) 702.

³⁹ Vö. PC Decl.: Resp., 1974. XI. 13, AAS 66 (1974) 667.

⁴⁰ Vö. *Rituale Romanum*, *De benedictionibus*, 18.a.

⁴¹ „Diaconi et lectores illas tantum valide et licite benedictiones dare possunt, quae ipsis expresse a iure permittuntur.” CIC (1917) 1147. k. 4. §. – A lektorokra vonatkozó általános megfogalmazás, amire a jog felhatalmazza – a *iure permittuntur* – alatt a kenyerek és gyümölcsök megáldását értjük. Vö. HERBERT JONE: *Gesetzbuch des kanonischen Rechtes*, Paderborn, Wien – Zürich, 1940, II, 356. – Hatályos joghoz lásd 230. k., 1169. k., VI. PÁL: MP., *Ministeria quaedam*, 1972. VIII. 15, AAS 64 (1972) 529–540.

⁴² Vö. *Rituale Romanum*, *De benedictionibus*, 18.d.

d) *Bíborosi előjogok*

Az 1917-es CIC-ben a bíborosi privilégiumok között még megtalálható volt, hogy a bíborosok külön felhatalmazás nélkül, magánál a jognál fogva pusztán a helyi ordináriussal való egyeztetés után jogosultak azokat az áldásokat megadni, amelyeket a jog a püspököknek tart fenn. Így felszentelhettek vagy megáldhatták a templomokat, a kápolnákat, az oltárokat vagy a keresztutakat. A szent olajokat azonban, ha nem voltak püspökké szentelve, nem áldhatták meg.⁴³ A bíboros atyák ezen előjoga a hatályos Egyházi Törvénykönyvben külön nem szerepel, azonban az Államtitkárság által 1999-ben kibocsátott dokumentum, ami a bíborosok atyák liturgikus és kánoni előjogait tartalmazza, ismét megerősíti, hogy a bíborosoknak joguk van felszentelni vagy megáldani a templomokat, a kápolnákat a helyi püspökkel való egyeztetés után. Hasonlóképpen megáldhatják az oltárokat, a szent felszereléseket, az apátokat és apátnőket a Kódex és a liturgikus előírások megtartásával.⁴⁴ Természetesen az 1917-es CIC-hez képest itt már nem szerepelnek azoknak a dolgoknak a megáldására vonatkozó előjogok, amelyeket a hatályos jog már nem tart fenn a püspököknek.

e) *Pápának fenntartott áldások és a pápai áldás*

A római pápa az Egyházban létező minden áldást az egész világon érvényesen és megengedetten adhat meg (LG 22; 331. k.). Bizonyos tárgyak vagy felszerelések megáldása az Egyház hagyománya szerint a pápa előjoga. Ma a legismertebb ilyen pápának fenntartott áldás az érseki pallium megáldása.⁴⁵ Régi hagyományra tekint vissza, de ma már kevésbé ismert az elkötelezett katolikus állami vezetőknek adható arany rózsa, vagy az ún. *Agnus Dei*, vagy röviden agnus, ami a húsvéti gyeritya maradványaiból készített szentelt viaszkép, amelyet a pápa fehérvasárnap a *Santa Croce in Gerusalemme* templomában áldott meg.⁴⁶

⁴³ „Consecrationes et benedictiones ecclesiarum altarium, sacrae suppellectilis, Abbatum aliasve similes, excepta oleorum sacrorum consecratione, si Cardinalis caractere episcopali careat, ubique locorum, servatis servandis, peragendi, firmo praescripto can. 1157.” CIC (1917) 239. k.

⁴⁴ „Facultate gaudent s.r.e. cardinales, consulto episcopo loci, dedicationes et benedictiones ecclesiarum, insuper altarium, sacrae suppellectilis aliasve similes peragendi, servatis semper normis in Codice rubricisque liturgicis statutis. S.r.e. cardinalibus facultas est celebrandi benedictionem abbatibus vel abbatissae, iuxta Caeremoniale episcoporum.” SegrStat.: Decr., *Facultate gaudent*, 1999. III. 18, 7. pont, in *EV*, XVIII, 276, n. 282.

⁴⁵ Vö. FRANCISCUS WERNZ – PETRUS VIDAL: *Ius canonicum*, i. m. 397.

⁴⁶ Az *Agnus Dei* alakja hosszúkás, egyik felén látható a könyvön fekvő bárány keresztos loboóval, rajta ezzel a felirattal: *Ecce Agnus Dei, qui tollit peccata mundi*. Alul a pápa neve ta-

Az áldások helye és szerepe az Egyház életében és jogában

A személyek számára adott pápai áldást apostoli áldásnak is nevezzük, hiszen a pápák, mint Szent Péter utódai, az apostol nevében adják ezeket az áldásokat. A pápai áldás lehet: *rendes* vagy *szokásos*, amit a Szentatya a pápai kihallgatások vagy a liturgikus cselekmények alkalmával, a pápai dokumentumok ünnepélyes kibocsátásának alkalmával, illetve egyes beszédei után ad.

Az *Urbi et Orbi* ünnepélyes pápai áldás, amit a pápa különleges alkalmakkor Róma városa és a világ számára ad. Az *Urbi et Orbi* áldást a pápák 1870-ig évi rendszerességgel nagycsütörtökön, húsvét vasárnap, Szent Péter és Pál ünnepén a Szent Péter bazilika erkélyéről, a mennybemenetel ünnepén a Lateráni bazilika erkélyéről, Szűz Mária mennybevétele ünnepén pedig a Santa Maria Maggiore bazilika erkélyéről adták. Ezenkívül olyan rendkívüli alkalmakkor, mint a pápa megválasztása és megkoronázása alkalmával részesülhettek a hívek ebben az áldásban. XIII. Leó, X. Piusz és XV. Benedek az olasz állam agresszív magatartására reagálva, bent a Szent Péter bazilikában adták az *Urbi et Orbi* áldást. XI. Piusz hatvan éves szünet után az 1933–34-es jubileumi év alkalmából visszaállította az áldás hagyományos formáját. Ma évi rendszerességgel karácsony és húsvét napján ad a pápa *Urbi et Orbi* áldást. Ezenkívül az új pápa megválasztása és nevének kihirdetése után közvetlenül.⁴⁷ Ilyen alkalmakkor a szokott feltételekkel teljes búcsú nyerhető.

Ezenkívül létezik a pápai áldásnak a püspökök és a papok számára is delegálható formája. Az 1917-es Törvénykönyv még külön említette, hogy a püspökök

lálható, uralkodásának évével és az adott évvel. A másik felén valamelyik szent, általában Lőrinc és Damasus képe látható. Eredete szerint egy pogány szokást hívatott helyettesíteni. A rómaiak illetlen képekkel jelölt érmeiket akasztották gyermekeik nyakára a rontások ellen. Az *Agnus Dei* viselőjét a megváltás titkaira, a húsvéti Bárányra emlékezteti, továbbá megóvja a kísértésektől, a lélek különböző ártalmaitól. Továbbá véd a szerencsétlen szüléstől és a hirtelen haláltól. Vö. ZALKA JÁNOS: Isten Báránya alakjával jegyzett viaszképek, vagyis Agnus Dei-k, *Magyar Sion* 1 (1863) 143–144. – Régebben ilyen pápának fenntartott áldás volt a római császár megáldása is. Vö. FRANCISCUS WERNZ – PETRUS VIDAL: *Ius canonicum*, i. m. 397.

⁴⁷ Vö. „Deinde, actis de more agendis, prout iubet Ordo rituum Conclavis, Cardinales electores, secundum statutas rationes, accedunt ut novo electo Summo Pontifici obsequium et oboedientiam exhibeant. Deinde gratiae Deo persolvuntur, ac demum populo exspectanti a primo Cardinalium Diaconorum, peracta electio novique Pontificis nomen nuntiantur, qui subinde ex podio Vaticanae Basilicae Apostolicam Benedictionem Urbi et Orbi imperit. Si electus caractere episcopali careat, obsequium et oboedientia eidem praebentur et nuntius populo perfertur tantum postquam ipse sollemniter ordinatus est Episcopus.” II. JÁNOS PÁL: Const. Ap., *Universi Dominici Gregis*, 1996. II. 22, 305–343, 89. pont, *AAS* 88 (1996) 341, magyarul: *Pápai megnyilatkozások*, XLI, 44.

évente kétszer, húsvét ünnepén és egy általuk meghatározott másik ünnepnapon megadhatják a pápai áldást. A püspökké nem szentelt nulliusz apátok és prelátusok, illetve apostoli vikáriusok és prefektusok csak évente egy alkalommal, egy kiválasztott napon adhatták ezt a pápai áldást.⁴⁸ Később, 1942-ben XII. Piusz ezt a lehetőséget a püspökök esetében háromra, a püspökké nem szentelt nulliusz apátok és prelátusok, illetve apostoli vikáriusok és prefektusok esetében kettőre emelte.⁴⁹ A hatályos szabályozás szerint, amit ma már nem a Törvénykönyvben, hanem azon kívül, leginkább az *Enchiridion Indulgentiarum*ban, vagyis a *Búcsúk Kézikönyvé*ben találunk, a megyéspüspök és a jogban vele egyenlő elbírálás alá esők évente háromszor, a meghatározott forma szerint, de az általuk tetszőlegesen kiválasztott ünnepnapokon pápai áldást adhatnak teljes búcsú elnyerésének lehetőségével.⁵⁰ Az *Apostoli Penitenciaria* 2002-es határozata óta a megyéspüspök az egyházmegye társszékesegyházában az *Enchiridion Indulgentiarum* által engedélyezett három pápai áldáson kívül még egy negyedik alkalommal is megadhatja a pápai áldást az általa választott ünnepnapon.⁵¹ A megyéspüspökökön és a jogban velük egyenlő elbírálás alá esőkön kívül a pápai követek is adhatnak pápai áldást. A pápai követek jogait tartalmazó dokumentum, az *Index facultatum legatis pontificiis* a pápai követek jogaként említi, hogy azon a területen, ahol szolgálatukat teljesítik, évente háromszor a meghatározott napon, az előírt forma szerint pápai áldást adhatnak, ami a szokásos feltételek mellett teljes búcsúval jár.⁵²

⁴⁸ „Benedictionem papalem cum indulgentia plenaria, secundum praescriptam formulam, impartiri possunt Episcopi in sua quisque dioecesi bis in anno, hoc est die sollemni Paschatis Resurrectionis et alio die festo sollemni ab ipsis designando, etiamsi iidem Missae sollemni astiterint tantum; Abbates autem vel Praelati nullius, Vicarii et Praefecti Apostolici, etsi episcopali dignitate careant, id possunt in suis territoriis uno tantum ex sollemnioribus per annum diebus.” CIC (1917) 914. k.

⁴⁹ Vö. XII. PIUS: Litt., 1942. VI. 20, *AAS* 34 (1942) 227.

⁵⁰ „Episcopi eparchiales vel dioecesani, aliique in iure ipsis aequiparati, etiamsi episcopali dignitate careant, ab inito pastoralis munere, ius habent: Benedictionem papalem cum indulgentia plenaria, secundum praescriptam formulam, impartendi in sua quisque eparchia vel dioecesi ter in anno, festis sollemnibus ab ipsis designandis, etiamsi Missae adsistant tantum. Haec benedictio datur in fine Missae loco benedictionis consuetae, ad normam uniuscuiusque Caeremonialis Episcoporum.” Paen Ap.: *Enchiridion Indulgentiarum*, 1999. VII. 16, 7. pont, 2°, in *EV*, XVIII, 774, n. 1299.

⁵¹ Vö. Paen Ap.: Decr., 2002. VI. 29, *AAS* 94 (2002) 637–638.

⁵² Vö. C Ep.: *Index facultatum legatis pontificiis tributarum*, Typ. Pol. Vat., 1986, 14. pont; C Prop.: *Index facultatum legatis pontificiis in territoriis missionum tributarum*, 15. pont, Typ. Pol. Vat., 1999.

Az áldások helye és szerepe az Egyház életében és jogában

Az apostoli áldás egy másik formája a különleges alkalmakra (papszentelés, házassági évforduló, szentelési évforduló stb.), személyes kérésre adott áldás.

Végül pedig az apostoli áldás egy különleges formája a halálveszélyben adott pápai áldás, amit a plébános vagy más pap szolgáltat ki a szentgyónás, a szentáldozás és a betegek kenetének kiszolgáltatása alkalmával (530. k.). Ilyen esetekben maga a jog hatalmazza fel a szolgálattevő papot, hogy külön engedély nélkül is megadja az apostoli áldást, ami teljes búcsúval jár. Ilyenkor a szolgálattevő kötelessége a körülmények mérlegelése is, hogy vajon ténylegesen fenáll-e a halálveszély. Ez a kedvezmény és viszonylag lazább szabályozás az egyházjog nagy céljából, a lelkek üdvösségéből érthető (1752. k.).

4. ÁLDÁSOK FELVEVŐI

Az áldás felvevőinek fizikailag és/vagy morálisan jelen kell lenni az áldás pillanatában. Morális jelenlétnek az *Urbi et Orbi* áldásnál különös jelentősége van, hiszen ebben az áldásban és a teljes búcsúban azok is részesülhetnek, akik fizikailag ugyan nem tudnak jelen lenni, de televízió vagy rádió keresztül figyelemmel kísérik és hittel fogadják az áldást.⁵³ A személyek számára rendelt áldások felvevőire vonatkozóan a hatályos Törvénykönyv lényegében megőrizte az 1917-es CIC normáit.⁵⁴ Az 1170. kánon az áldások elsődleges alanyának a katolikusokat tekinti. Akik a Katolikus Egyházba keresztkedtek, vagy keresztségük után oda felvételt nyertek, jogosultak az Egyház lelki javaiból a szent pásztoroktól segítséget kapni (213. k.). Így a katolikusok bizonyos helyzetekben jogosultak a szolgálattevőtől különböző áldásokat kérni (pl. ház megáldása), a szolgálattevő pedig, ha az áldást józanul kérik tőle (idő, hely, szándék, stb. tekintetében), köteles a kérést teljesíteni. Érdekes, hogy a kánoni büntetés alatt álló katolikusok, akik el vannak tiltva a szentségek vételétől, ugyanakkor nincsenek eltiltva a szentelményektől, s így az áldásoktól sem.⁵⁵ Ez valószínűleg azzal lehet összefüggésben, hogy az áldások tekintetében a jogrend nem lép fel olyan szigorúan, mint teszi ezt a szentségek vonatkozásában. Ez jól látszik abból is, hogy annak ellenére, hogy a CIC a katolikusokat tekinti az áldások el-

⁵³ Vö. S. Paen Ap.: Decr., *Iam pridem*, 1939. VI. 15, AAS 31 (1939) 277; Decr., *Diversis ex locis*, 1985. XII. 14, AAS 78 (1986) 293–294.

⁵⁴ Vö. CIC (1917) 1149. k.

⁵⁵ Vö. 1331. k. 2.; ANTONIO CALABRESE: *Diritto penale canonico*, Typ. Pol. Vat., Città del Vaticano, 2006, 112.

sődleges alanyának, ettől függetlenül azt nem katolikusok is elnyerhetik. Sőt a katekumenek egyik kedvezményének számít, hogy részesülhetnek áldásokban (1170. k.), amivel az Egyház kimutatja, hogy magáénak tekinti és különlegesen gondoskodik azokról, akik kifejezték akaratukat, hogy az Egyházhhoz kívánnak tartozni (206. k. 2. §). Az 1170. kánon a nem katolikusok számára is megengedhetőnek tartja az áldások kiszolgáltatását. Az áldások esetében a Kódex által meghatározott három szentséggel – a betegek kenetével, a bűnbocsánat szentségével és az Eucharisziával – ellentétben nem szükséges, hogy fennálljanak azok a rendkívülinek számító körülmények (halálveszély, saját szolgálattevő hiánya), ami indokoltá teheti, hogy a katolikus szolgálattevő nem katolikus számára áldást adjon (844. k.). Mivel azonban a szentelmények, így az áldások sem önmagától cselekvő – *ex opere operato* – hatással bírnak, a lelki hatáshoz szükséges a felvevő személyes közreműködése is. Ha az áldás kérője nem katolikus, akkor azt tételezzük fel, hogy nem hisz az áldások lelki hatásaiban, így ilyen esetben célszerű megmagyarázni az áldás jelentését, az Egyházban betöltött szerepét és lelki hatásait, hogy elkerüljük az áldással kapcsolatosan már említett félreértéseket.⁵⁶ Az áldások könyve, a *De benedictionibus* 31. pontja kifejezetten kívánatosnak tartja, hogy a közös összejöveteleken a Katolikus Egyház közösségétől elszakadt keresztények is részesüljenek az áldásokban, de meg kell tartani a helyi ordinárius erre vonatkozó előírásait. Ennek oka, hogy ő a helyi körülményeket az általános útmutatásoknál jobban meg tudja ítélni. A hatályos Kódex szövegében kicsit eltér az 1917-es Törvénykönyv által használt terminológiától, mikor a nem katolikusokról mint az áldások esetleges alanyáról beszél. Amíg az 1917-es Kódex azt mondja: „etiam acatholicus” (1149. k.), addig a hatályos Törvénykönyvben (1170. k.) „etiam non catholicis” szerepel. A kis nyelvi eltérés mögött azonban mély értelmezési kérdés húzódhat. Ha az 1917-es Egyházi Törvénykönyv nyelvhasználatát és a mögöttes tartalmat nézzük, a mainál szigorúbb megkülönböztetést találunk a *catholicus* (katolikus), az *acatholicus* (a Katolikus Egyházzal közösségben nem lévő keresztények), valamint az *infideles* (a nem keresztények) között. Így a régi terminológia fényében azt mondhatnánk, hogy az áldások esetében is a katolikus szolgálattevő a Katolikus Egyházzal közösségben nem lévő keresztényeket áldhat meg, nem keresztényeket azonban nem. Mára a nyelvhasználat és a mögöttes tartalom ilyen megkülönböztetése megszűnni látszik, így az „etiam non catholicis” nem tűnik a Katolikus Egyházzal nem teljes közösségben levő keresztények leszűkítő kategóriájának. Ezt látszik alátámasztani az is, hogy a hatályos Törvénykönyv, ha a Katolikus

⁵⁶ Vö. MARÍA DEL MAR MARTÍN: Kommentár a 1170. kánonhoz, i. m. 1652.

Az áldások helye és szerepe az Egyház életében és jogában

Egyházzal nem teljes közösségben levő keresztényekről beszél, ezt legtöbbször pontos körülírással teszi.⁵⁷ Emellett szól az is, hogy ha élettelen tárgyakat, állatokat, növényeket megáldhatunk, akkor embereket, akik bár nem katolikusok, még inkább.⁵⁸ Jóllehet ezek a személyek az áldás tevékeny lelki hatásait csak akkor élvezik, ha hisznek az áldás által közvetített kegyelemben.⁵⁹

5. FELSZENTELT VAGY MEGÁLDOTT HELYEK ÉS TÁRGYAK TISZTELETE ÉS AZOK SZENT JELLEGE, ILLETVE A SZENT JELLEG ELVESZÍTÉSE

A szent helyek felszentelése (*dedicatio*) vagy megáldása (*benedictio*) egyben jelenti a hely elsődlegesen istentiszteleti (vagy temetőik esetében temetési) célra való rendelését is (1205. k.). A szent helyeken egyéb események is megengedhetők, amik az istentiszteletet, a jámborság és a vallás gyakorlatát előmozdítják, azonban tilos mindaz, ami nem fér össze a hely szentségével (1210. k.).⁶⁰ Az elmúlt években a Szentszék több alkalommal is fellépett azon helytelen gyakorlat ellen, miszerint felszentelt templomokat vagy kápolnákat téves pasztorális megfontolásból nemcsak liturgikus célra, hanem rendszeresen egyéb összejövetelekre is használtak.⁶¹ Egyes esetekben az ordinárius – de semmiképpen sem a helyi plébános vagy templom/kápolna igazgató – megengedheti a hely más jellegű használatát, ha ez nem ellenkezik a hely szentségével, de ez semmi esetre sem lehet rendszeres. Nyilvánvaló, hogy a templom vagy a kápolna ezzel még nem veszíti el felszenteltségét. A szent jelleg elvesztése csak abban az esetben következik be, ha a helyi ordinárius megítélése szerint a híveket megbotránkoztató, olyan súlyosan igazságtalan esemény történik, amely ellentétes a hely szentségével (1211. k.). Ezenkívül a helyek elvesztik felszenteltségüket akkor is, ha nagy részben romba dőlnek, vagy ha az

⁵⁷ Például: „membris Ecclesiarum orientalium quae plenam cum Ecclesia catholica communionem non habent [...] christianis plenam communionem cum Ecclesia non habentibus.” 844. k. Lásd még 96. k., 328. k.

⁵⁸ Vö. JOSÉ T. MARTÍN DE AGAR: Kommentár az 1170. kánonhoz, in *Codice di Diritto canonico e leggi complementari, commentato*, Colletti, Città del Vaticano, 2004, 781.

⁵⁹ Vö. *Rituale Romanum, De benedictionibus*, 18.a.

⁶⁰ A más jellegű használat lehet: a) ami az istentiszteletet és a vallási áhítatot szolgálja, b) ami nem ellentétes vele, c) és ami ellentétes. Ez utóbbit sohasem szabad megengedni. Vö. C SacrCult.: *L'interesse per la musica*, 1987. XI. 5, in *EV*, X, 1534–1541, nr. 2244–2265.

⁶¹ Vö. C SacrCult.: *Direttorio su Pietà popolare e Liturgia. Principi e orientamenti*, 25, 276. pont, in *EV*, XX, 1586, 1747, nr. 2360, 2769.

ordinárius határozata által ténylegesen és tartósan közönséges használatba kerülnek (1210. k.).⁶² Az ordinárius ilyen esetekben a későbbi félreértések elkerülése végett jó, ha a szent jelleg elvesztését a felszenteléshez hasonló módon dokumentálja az okok rövid összefoglalásával (51. k.). A felszenteltség elvesztéséről szóló határozatot az egyházmegyei levéltárban meg kell őrizni (486. k., 1208. k.). Ha a szent hely elveszíti is a felszenteltségét, attól még a megáldott vagy felszentelt oltár nem veszíti azt el automatikusan (1238. k. 2. §). A szent helyeken található egyéb megáldott felszereléseket (harang, könyvek, kelyhek stb.) méltó módon biztonságos helyre kell helyezni.⁶³ Templomok esetében a papi szenátus meghallgatása után csak a megyéspüspök, de nem az általános helynök dönthet a templom közönséges, de nem szennyes használatra való átadásáról (1222. k.).⁶⁴ Ha a szent jellegét elveszített templomot vagy kápolnát ismét istentiszteleti célokra akarják használni, akkor a liturgikus előírások szerint ismét meg kell áldani, vagy fel kell szentelni.

Az istentiszteletre szánt és megáldott felszerelések is különleges méltósággal rendelkeznek, így ezeket tisztelettel kell körülvenni. A liturgiára szánt eszközöket tilos profán célokra használni (1171. k.). A klerikusok, különösen is azok, akik hivatalt viselnek – ordinárius, plébános, templomigazgató –, felelősek a megáldott felszerelésekért (kelyhek, monstrancia, kereszt, gyertyák, liturgikus ruhák stb.), hogy azok ne kerüljenek közönséges használatba, és méltó módon őrizték őket.⁶⁵ A hatályos Törvénykönyv a régi Törvénykönyvvel ellentétben⁶⁶ nem beszél az istentiszteletre szánt eszközök szent jellegének elvesztéséről. Így a megáldott felszerelések hasonlóképpen, mint ahogy a szent helyek, elveszítik szent jellegüket, ha tartósan profán használatba kerülnek (ellopják) vagy súlyosan megrongálódnak, és már nem alkalmasak az istentisztelet végzésére. Ezenkívül a szent helyekhez hasonlóan az ordinárius határozata által is elveszíthetik felszenteltségüket (tartósan kiállítási tárggyá válnak egy nem egyházi

⁶² A templom profán használatba adásának aktuális okairól lásd NICHOLAS SCHÖCH: Relegation of Churches to Profane Use (c. 1227, § 2): Reasons and Procedure, *The Jurist* 67 (2007) 485–502.

⁶³ Uo. 502.

⁶⁴ Vö. PAOLO. G. MONTINI: La cessazione degli edifici di culto, *Quaderni di diritto ecclesiale* 13 (2000) 284.

⁶⁵ Vö. 1220. k. Több esetben a megszentelt eszközök és liturgikus ruhák nagy művészi értékkel is bírnak, ami tovább fokozza az említettek felelősségét.

⁶⁶ CIC (1917) 1305. k.

Az áldások helye és szerepe az Egyház életében és jogában

múzeumban).⁶⁷ Aki szent helyeket vagy szent dolgokat megszenteltet, megfelelő büntetéssel büntethető (1376. k.).

ÖSSZEFOGLALÁS

Az Egyházi Törvénykönyv, követve a II. Vatikáni Zsinat kívánságát (SC 37; 38), visszafogott az áldások területén. Az áldások a Törvénykönyv negyedik könyvében, az Egyház megszentelő küldetéséről szóló részben, a szentségek után találhatóak. Ez azonban jelzi, hogy a visszafogottság mellett az áldások az Egyház olyan feladatához tartoznak, név szerint az Egyház megszentelő küldetéséhez, ami nem pusztán egy eleme az Egyház funkcióinak, hanem lényegi, elhagyhatatlan küldetése. Az áldások, mint szentelmények, a szentségekkel együtt a világ megszentelésére rendeltettek, de ezt a megszentelést a szentségektől eltérő minőségben tesszik. Ezzel tisztában kell lenni a kiszolgáltatóknak, s erre a felvevőket is meg kell tanítani. Ügyelni kell, nehogy az áldásokat egyenértékűnek tekintsék a szentségekkel, vagy azokkal összekeverjék. Ez különösen is igaz a legszentebb Eucharisziával kapcsolatosan. Nagy veszélyt rejt magában az áldozással egy időben osztott áldás a nem katolikusok, a gyermekek vagy olyanok számára, akik valamilyen nem tudnak, vagy nem akarnak a legszentebb Eucharisziához járulni. Ez könnyen vezethet mind az áldás, mind a legszentebb Eucharisztia félreértéséhez.

A régi joghoz képest a hatályos jogban kevesebb a fenntartott áldás. A pápának fenntartott áldást bizonyos esetekben a jog delegálja a püspökök és velük egyenlő elbírálás alá esők számára, de halálveszély estén a teljes búcsúval járó apostoli áldást bármely pap megadhatja. Személyek, helyek, dolgok ünnepélyes felszentelését vagy megszentelését a jog a püspököknek tarja fenn. Jóllehet ezek közül is vannak olyanok, amelyek megadása papok számára delegálható (szüzek, templom, kápolna megáldása stb.). A papok minden pápának és püspöknek fenn nem tartott áldást megadhatnak, míg a diakónusok csak olyan áldásokat, amelyekre a jog kifejezetten felhatalmazza őket (1169. k.). Az 1917-es CIC áldások területén létező privilégiumai (nulliusz apát, prelátus) mára jelentőségüket veszítették. Az áldások területén egyedül a bíborosokra vonatkozóan találunk előjogokat a hatályos jogban, de azt is a Kódexen kívül. Bizonyos áldásokat a laikusok is kiszolgáltathatnak. Ezek közül némelyik a keresztségükből, illetve állapotukból adódik (pl. szülők gyermekeik számára adott áldás),

⁶⁷ Vö. JOHN M. HUELS: Loss of Blessing of Chalices, in Arthur Espelage (ed.): *CLSA Advisory Opinions 1994–2000*, i. m. 321–322.

Ujházi Lóránd

bizonyos áldásokat azonban az egyházi hatóság megbízásából adnak, ha lelkipásztori kísérettel bízzák meg őket. Manapság azonban a Szentszék egyre erőteljesebben hangsúlyozza, hogy ilyen megbízást csak ott adjanak a laikusoknak, ahol ez valóban szükséges, nehogy a laikusok a saját laikus küldetésüket félreértsék e szolgálat által. Az áldásokat felvevő személyek tekintetében a katolikusokat tekintjük az áldások elsődleges alanyának, bár azt más, a Katolikus Egyházzal teljes közösségben nem lévő keresztények, sőt nem keresztények is felvehetik, de ilyen esetben fontos, hogy higgyenek az áldás küldetésében.

Az áldással vagy felszenteléssel tartós szent használatra szánt helyeket és dolgokat tilos profán célokra használni, de szent jellegüket csak a jogban meghatározott esetekben (a híveket megbotránkoztató súlyos igazságtalan tett, tartós profán használat, romba dőlnek vagy tönkremennek, amit az ordinárius határozattal megerősít) veszítik el. A szent jellegüket elveszített helyeket és tárgyakat akkor lehet ismét liturgikus célra használni, ha a liturgikus előírások szerint ismét felszentelik vagy megáldják őket.

TÖRÖK CSABA

A tanúságtétel teológiájának aktuális kihívásai

Minden kor új kihívások elé állítja az Egyházat, s a krisztushívók közösségének meg kell kísérelniük beteljesíteni a Mestertől kapott küldetést úgy, hogy közben egy pillanatra sem feledkezhetnek meg arról az alapvető követelményről, miszerint ebben a világban kell élniük, de nem lehetnek ebből a világból valók.¹ Ez a szemléletmód alapvető elköteleződést jelent Krisztus mellett, amely elköteleződés egyszersmind a világ iránt való felelősség, szolgálat és nyitottság által válik teljességgel hitelessé – gondoljunk a II. Vatikáni Zsinat igényére az *auditus temporis*, az *auditus hominis* és az *auditus alterius* kapcsán.² Így éljük meg tehát, ezen alapvető meghatározottsággal krisztusi-egyházi identitásunkat, amely hármas feladatunkban mutatkozik meg, s amit XVI. Benedek pápa – követve az Egyház ősi hitét és gyakorlatát – a következőképpen fogalmazott meg első körlevelében: „Az Egyház lényege hármas feladatban mutatkozik meg: Isten Igéjének hirdetése (kériügmartíria), a szentségek ünneplése (leiturgia), a szeretet szolgálata (diakonia). E három feladat kölcsönösen föltételezi egymást, és nem szakíthatók el egymástól.”³

Amint láthatjuk, a hármas feladat egyfajta harmóniában kell, hogy megvalósuljon a krisztushívók közösségében és közösségeiben. Ez azonban rendkívül nehéz feladat, hiszen miként az egyháztörténelem tanítja, a hármas egyensúly nem egyszer felborult, és felborul napjainkban is egy-egy szempont javára, s a többi kárára. Ilyen egyensúlyvesztésre lehet példa a skolasztikus-konceptualista teológia túlburjánzása, vagy éppenséggel egy parttalan és minden mást maga mögé utasítani vágyó „liturgicizmus”, amelyek saját érdeklődési területükön hallatlan cizelláltsággal, em-

¹ Vö. Jn 15,19; 17,6–19 et passim.

² Ennek a magatartásnak szép példája volt nem katolikus és nem keresztény megfigyelők meghívása a zsinatra, illetve a rendes üléseken kívül olyan fórumok teremtése, ahol ezek a megfigyelők megnyilvánulhattak a zsinati atyák előtt.

³ XVI. BENEDEK: *Deus caritas est*, enciklika a keresztény szeretetről, Szent István Társulat, Budapest, 2006, nr. 25, a.

beri, anyagi és szellemi áldozatot nem kímélve küzdenek a „legfontosabbért”, míg elfeledkeznek az emberi létezés totalitásában (tehát nem csak egy-egy dimenziójában vagy önkifejezési szegmensében) megnyilvánulandó keresztény lét természetes igényéről. Valóban viszonylag kevés olyan munka született, amely a hármat egységben igyekezne szemlélni.⁴ Mondhatni egyedülállónak számít a Hermann Volk mainzi püspök 65. születésnapjára 1968-ban kiadott ünnepi kötet, amely a kor legnevesebb teológusainak tanulmányaival – címének megfelelően – egységben taglalja e témakört: *Martyria – Leitura – Diakonia*.⁵ A kötet előszavában Julius Döpfner bíboros, müncheni érsek a következőképpen fogalmaz: „*Martyria, Leitura, Diakonia – a tanúságtétel, amely Isten igazságát nemcsak szóban hirdeti, hanem meg is jeleníti azt az életben, testté és vérré teszi az istentiszteletben s a másik embernek való szolgálatban – egyedül ennek a tanúságtételnek van kilátása arra, hogy megnyerjen, hogy meggyőzzön, hogy az új, az Úr feltámadásában kinyilvánult életet továbbajándékozza egy olyan korban, amely úgy kérdőjelezi meg létünk alapjait, mint korábban még egy korszak sem, és amely az emberi beteljesedés elérésére felajánlott programokat teherbírásuk, valóságtartalmuk alapján vizsgálja meg.*”⁶

Mint látjuk, Döpfner bíboros megfogalmazásában a triász kulcsfogalma maga a tanúságtétel (*das Zeugnis*), amely a *sensu stricto* értett mártírumban (vagyis az élet tanúságtételében, nem pedig feltétlenül a vértanúságban) jelenik meg, s a liturgiában és a diakóniában testesül meg. A kérdés hangsúlyosságát minden bizonnyal az adja – miként az idézet is utal rá –, hogy már nagyban megváltozott a kereszténység pozíciója. Immár nemcsak a missziós területekről van szó (ahol a klasszikus barokk hittérítés, amely kart karba öltve járt együtt az elnyugatosítással⁷ és a kolonializmussal), hanem magáról a keresztény Óvilágról – megszűnt a klasszikus keresztény státusz, az Egyház immár nem a *societas perfecta* a nagy *societas profanán* belül, a keresztény kultúra birodalmában. Egyre többen adnak hangot

⁴ Természete és sajátos célja szerint a pápai körlevél is csak a szeretet/diakonia kérdéskörét taglalja.

⁵ OTTO SEMMELROTH – RUDOLF HAUBST – KARL RAHNER (Hrsg.): *Martyria – Leitura – Diakonia* (FS H. Volk), Grünewald, Mainz, 1968 (rövidítve: *MLD*).

⁶ JULIUS DÖPFNER: Geleitwort, in *MLD*, 7.

⁷ Az elnyugatosításnak számos konkrét kontextusa van, a témához lásd EDMUND GRÜNEBAUM: *Das geistige Problem der Verwestlichung in der Selbstsicht der Arabischen Welt*, *Saeculum* 10 (1959–1960) 289–327; CLIVE J. CHRISTIE: *Southeast Asia in the twentieth century. A reader*, Tauris, London, 1998; DIETER RULOFF (Hrsg.): *Brennpunkt Ostasien*, Rüegger, Zürich, 1997; RONALDO MUNCK – DENIS O’HEARN (eds.): *Critical development theory. Contributions to a new paradigm*, Zed Books, London, 1999.

A tanúságtétel teológiájának aktuális kihívásai

azon vélekedésüknek, hogy a tanúságtétel mind égetőbb igénye már-már az őskeresztény kor helyzetét idézi. Ilyen szöveggörnyezetben a kereszténység kontaszttársadalmi öntudatosságot kell, hogy kialakítson magában.⁸

A fundamentális teológia berkein belül éppen ezért számos publikáció, tanulmány és kötet kezdett el foglalkozni a tanúságtétel témakörével.⁹ Jelen írásunkban arra teszünk kísérletet, hogy:

– kiemeljük a tanúságtétel gondolatának központi elemeit (*A tanúságtétel arcai*),
– megvizsgáljuk a konkrét helyzetet, amelyben a tanúságtételnek meg kell szólalnia (*A tanúságtétel mai kihívásai*),

– végezetül pedig megpróbáljuk felvázolni a tanúságtétel teológiájának azon szegmenseit, amelyek véleményünk szerint a leglényegesebbek adott korunkban (*A tanúságtétel útjai*).

A TANÚSÁGTÉTEL ARCAI

Az Újszövetség két fogalmat alkalmaz a tanúságtétel leírására: az első (és közismert) a *martíria*, a második, kevésbé ismert a *homologia*. A következőkben e két fogalmat szeretnénk közelebbről megvizsgálni.¹⁰

⁸ A témához lásd GERHARD LOHFINK: *Milyennek akarta Jézus a közösséget? A keresztény hit társadalmi dimenziója*, Egyházfórum, Luzern, 1990; NORBERT LOHFINK: Der Begriff des Gottesreiches vom Alten Testament her gesehen, in Josef Schreiner (Hrsg.): *Unterwegs zur Kirche. Alttestamentliche Konzeptionen* (Quaestiones Disputatae 110), Herder, Freiburg, 1987, 33–86.

⁹ Ezek közül néhány jelentősebbet megemlítünk: PAOLO MARTINELLI: *La testimonianza. Verità di Dio e libertà dell'uomo* (Diaconia alla verità 9), Paoline, Milano, 2002; MASSIMO NARO (ed.): *Martirio e vita cristiana. Prospettive teologiche attuali. Atti del seminario di studio tenuto a San Cataldo (Caltanissetta) il 14 settembre 1996*, Sciascia, Caltanissetta – Roma, 1997 (különösen is SALVADOR PIÉ-NINOT: *Martirio e vita cristiana. Prospettive teologiche attuali*, 271–295); NICOLÁS COTUGNO: *La testimonianza della vita del popolo di Dio, segno di rivelazione alla luce del Concilio Vaticano II*, in Rino Fisichella (ed.): *Gesù Rivelatore*, Piemme Casale Monferrato, 1988, 208–226; ENRICO CASTELLI (éd.): *Le témoignage*, Aubier, Paris, 1972 (különösen is PAUL RICOEUR: *L'herméneutique du témoignage*, 35–61); PAUL RICOEUR: *Testimonianza, Parola e Rivelazione*, Dehoniano, Bologna, 1997; ANSGAR WOLF: *Der Zeuge als Überlieferungsträger personaler Offenbarung. Zur Korrelation von Offenbarungsgehalt und Vermittlungsgestalt im Kontext der entfaltenen Moderne*, Lang, Frankfurt, 1996.

¹⁰ Munkánkban segítségünkre voltak az alábbi művek vonatkozó szócikkei: KISS JENŐ (szerk.): *Újszövetségi görög–magyar szótár*, s. 1., s. a. [Sopron, 1975]; GEOFFREY W. BROMILEY (ed.):

1) *Martúria* – A szócsalád alapkifejezése a *martüsz*, amelynek jelentése tanú. A szó etimológiája vitatott. A tanúságot érthetjük szó szerinti (jogi) vagy figuratív értelemben. Jogi értelemben alkalmazza a kifejezést számos újszövetségi perikópa.¹¹ Ezek közül kiemelkedik Máté egy szövegrészlete, amely egyházfegyelmi (mondhatni egyházjogi) keretbe foglalja a tanúskodást: „*Ha testvéred megbántott, menj, és figyelmeztess négy szemközt. Ha hallgat rád, megnyered testvéredet. Ha nem hallgat rád, vigyél magaddal egy vagy két másik embert, hogy két vagy három tanú bizonyítsa a dolgot. Ha ezekre sem hallgat, jelentsd az Egyháznak. Ha az Egyházra sem hallgat, vedd úgy, mintha pogány volna vagy vámos.*”¹² Figuratív értelemben azt a személyt jelöli, aki szól arról, amit látott és megismert, s azt mint igazságot hirdeti.¹³ Nagyon szép kifejtését találjuk ennek a gondolatkörnek János első levelének elején: „*Ami kezdettől fogva volt, amit hallottunk, amit a szemünkkel láttunk, amit szemléltünk és amit a kezünkkel tapintottunk: az élet Igéjét hirdetjük nektek. Igen, az élet megjelent, láttuk, tanúságot teszünk róla, és hirdetjük nektek az örök életet, amely az Atyánál volt, és megjelent nekünk. Amit láttunk és hallottunk, azt nektek is hirdetjük, hogy ti is közösségben legyetek velünk. Mi ugyanis az Atyával és az ő Fiával, Jézus Krisztussal vagyunk közösségben. S azért írjuk ezeket nektek, hogy örömünk teljes legyen.*”¹⁴ Ebből látszik, hogy az újszövetségi nyelv a jogi gondolat analógiája szerint alkalmazza a kifejezést: emlékezetet őrző, tanú. Mindennek sajátos éle lesz a Jelenések könyvének végidős kontextusában.¹⁵ A tanúskodás legmagasztosabb formája az, amikor az ember saját életével tanúskodik az igazság, Krisztus halála és feltámadása mellett. „*És amikor tanúdnak, Istvánnak a vére kiomlott, ott voltam, helyeseltem, s őriztem a gyilkosai ruháját.*”¹⁶ Számos kifejezés ered belőle. A *martüreo* jelenthet tanúskodást, tanúságtételt, de ugyanakkor az emlékezet hordozását, bizonyítást vagy éppenséggel helyes, igaz beszámolást egy tényről. A jánosi teológiában kibomlik mély jelentése mint tanúskodás a kinyilatkoztatott igazságról, illetve tanúskodás Jézus Krisztus személyéről. „*János tanúbizonyosságot tett róla, amikor azt mondta: »Ez az, akiről hirdettem: Aki nyomomba lép, nagyobb nálam, mert előbb volt, mint én.«*”¹⁷

International Standard Bible Encyclopedia, vol. 1–4, Grand Rapids, 1995; JAMES STRONG: *Strong's Exhaustive Concordance of the Bible*, Nashville, 1890.

¹¹ Mt 26,65; ApCsel 6,13; 7,58; 1Tim 5,19; Zsid 10,28.

¹² Mt 18,15–17.

¹³ Lk 24,8; ApCsel 1,8.22; Róm 1,9; 1Tessz 2,5.10.

¹⁴ 1Jn 1,1–4.

¹⁵ Jel 2,13; 17,6.

¹⁶ ApCsel 22,20.

¹⁷ Jn 1,15.

A tanúságtétel teológiájának aktuális kihívásai

„Arra születtem, s azért jöttem a világba, hogy tanúságot tegyek az igazságról. Aki az igazságból való, hallgat szavamra.”¹⁸ *Martüromai* formában jelentése: tanúul hívni, bizonygatni, valamit állítani (akár tagadólag, akár állítólag). Ezen igei alakokból származik a *martürion* főnév, ami elsődlegesen bizonyítékot, bizonyítást jelent, ám átvitt értelemben is állhat („a bizonyság sátora”¹⁹). A bizonyágtétel lehet vádló is: „Aranyotokat és ezüstötöket belepte a rozsdá, és ez a rozsdá tanúul szolgál ellenetek, és megemészti testeteket, mint a tűz.”²⁰ Nőnemű főnevesülése – *martüria* – jelöli a tulajdonképpeni tanúságtételt, amely a másik meggyőzését célozza. „Jézus Krisztus kinyilatkoztatása, amelyet azért adott neki az Isten, hogy szolgálainak megmutasson mindent, aminek csakhamar be kell következnie. Elküldte angyalát, így adta tudtul szolgálójának, Jánosnak, aki tanúskodik Isten Igéjéről és Jézus Krisztus tanúságtételéről: mindenről, amit látott.”²¹ Emellett a *martüria* természetesen jelenthet bizonyosságot is.

2) *Homologia* – Ez a szó viszonylag könnyen magyarázható, hiszen mindkét tagja közismert. A *homosz* jelentése ugyanolyan, egyforma. Ennek genitívuszi alakja – *homu* – határozószóként együtt, egyszerre, egymással jelentéssel bír. A második tag gyökere – *logosz* – értelmes beszédet, szót jelöl. Az összetétel jelentése a következő: együttes megvallás, egybehangzó állítás, hozzájárulás, egyetértés vagy egyezés. Fő újszövetségi jelentése a hitvallás: „Vívj meg a hit jó harcát, szerezd meg az örök életet, hiszen erre kaptál hivatást, s erre tetted le számos tanú előtt az igaz hitvallást.”²² Az igei forma – *homologeó* – jelentése: egyetérteni, együttesen megvallani, egybehangzóan állítani, tanúsítani. E gondolat mögött kitapintható a bíróság előtti tanúskodás képe: „Azokat, akik megvallanak engem az emberek előtt, én is megvallom majd mennyei Atyám előtt. De aki megtagad az emberek előtt, azt én is megtagadom mennyei Atyám előtt.”²³ Sajátos zsidó-keresztény értelemben a szó azt jelenti, hogy valakit a Krisztusnak vallunk. Így szerepel a vakon született meggyógyításának történetében is: „A szülők azért beszéltek így, mert félték a zsidóktól. A zsidók ugyanis elhatározták, hogy azt, aki Messiásnak vallja, kizárják a zsinagógából.”²⁴ Emellett átvitt értelemben jelentheti hitvallás letételét, de dicsőítést, hálaadást, ígérettételt is. „Általa mutassuk be az Istennek szüntelenül a dicséret

¹⁸ Jn 18,37.

¹⁹ Vö. ApCsel 7,44.

²⁰ Jak 5,3.

²¹ Jel 1,1–2.

²² 1Tim 6,12; lásd még 2Kor 9,13; Zsid 3,1; 4,14.

²³ Mt 10,32–33.

²⁴ Jn 9,22.

*áldozatát: az öt megvalló ajkak gyümölcsét.*²⁵ Így alakul ki egyik végső értelme, az ünnepélyes hitvallást-tétel. „*Aki tagadja a Fiút, annak az Atya sincs. Aki megvallja a Fiút, azé az Atya.*”²⁶

A két fogalomkör elemezéséből kidomborodik a tanúságtétel bibliai szemléletének néhány központi gondolata:

- A tanú sajátos tapasztalásban részesült.
- Ezen tapasztalás számára az igazság meg-, illetve felismerésének vált útjává.
- A megtapasztalt igazság elkötelezi őt, s ezen elkötelezettség külső, látható formája a megvallás, amely úgy egyéni cselekedet (*martúria*), mint annak tudatosulása, hogy közösen és egybehangzóan ugyanazt valljuk meg (*homologia*).
- A megvallás nem opció, hanem belső szükségszerűség (a meg nem vallás hiteltelenné teszi az állítólagos megtapasztalást).
- A megvallás végső, radikális formája a vértanúság.²⁷

Ezen felsorolt pontok ősképei tulajdonképpen az apostolok, a *par excellence* tanúk.²⁸ Tulajdonképpen apostoli létük középpontjában áll a tanúságtétel és a megvallás, miként ez kidomborodik a tizenkettedik apostol megválasztásánál, akinek iskarióti Júdás helyére kell lépnie: „*Testvérek, férfiak! Be kellett teljesednie az Írásnak, amelyet a Szentlélek Dávid szájával Júdásról, azok vezetőjéről jövendölt, akik elfogták Jézust. Közénk számított, a mi szolgálatunk jutott neki is részül. [...] Kell tehát, hogy azok közül, akik mindig velünk tartottak, amikor a mi Urunk, Jézus közöttünk járt-kelt, kezdve János keresztségétől egészen mennybevétele napjáig, valaki velünk együtt tanúskodjék feltámadásáról.*”²⁹

A keresztyének, akik napjainkban tanúságot akarnak tenni hitükről, ugyanígy állnak meg a világ előtt: látták és hallották Krisztust, elköteleződtek mellette. Számukra a hit önnön életük megtapasztalásában kézzelfoghatóvá, megragadhatóvá vált. Ez az a tapasztalat, amely a tanúságtétel mélyén rejtezik.

²⁵ Zsid 13,15.

²⁶ 1Jn 2,23; vö. 1Jn 4,14; Róm 10,9–10.

²⁷ Lásd Szent István diakónus példáját.

²⁸ Az apostoli tanúságot elemezve René Latourelle négy pontban foglalja össze az apostoli tanúságtétel fő jellemzőit, amely négy pont közel áll a mi öt pontunkhoz: 1) Isten választja ki őket; 2) látták és hallották, együtt éltek Krisztussal; 3) megkapták a küldetést a tanúságtételre; 4) személyesen érintettek Krisztus tanításában, amelyben az igazságot és üdvösséget fedezték fel. Lásd RENÉ LATOURELLE: Testimonianza, in René Latourelle – Rino Fisichella (ed.): *Dizionario di Teologia Fondamentale*, Citadella, Assisi, 1990, 1312–1331, 1316. sk.

²⁹ ApCsel 1,16–17.22–23.

A tanúságtétel teológiájának aktuális kihívásai

A TANÚSÁGTÉTEL MAI KIHÍVÁSAI³⁰

A fentiekből kitűnik, hogy a tanúságtételnek két fő koordinátája van: a tanúsított igazság objektivitása (azaz nem én találok ki, nem az én értelmezésem terméke, hanem sajátos megtapasztalásomban mint tőlem függetlenül létező, igazságát önmagában birtokló valóság jelenik meg) és a tanúságtétel (inter)szubjektivitása (személy tesz tanúságot személy előtt, épp ezért az objektivitás és a személyesség között a tanúságtétel aktusában sajátos összjáték valósul meg). E kétdimenziós képlet azonban a harmadik koordináta révén valóban testet ölt, „térserűvé” válik, s e harmadik nem más, mint a történetiség. Maga az ősmegtapasztalás épp úgy történetileg (kulturálisan) meghatározott, mint a konkrét, aktuális tanúságtétel.

Ezen felismerés sajátja annak a teológiai megújulásnak, amelyet a XX. században szemlélhettünk, s amely mind a mai napig tart. A változás igen markánsan jelenik meg a két vatikáni zsinat terminológiájának összehasonlításakor: „*Míg az I. Vatikánnum az Egyházat (egység, szentség, kiterjedés, stabilitás, termékenység) mint a nemzetek felé irányuló jelet ajánlotta, addig a II. Vatikánnum perszonalizálja és interiorizálja az Egyház jelét, és sokkal inkább a keresztények tanúságtételéről beszél.*”³¹ Nem más történik, mint hogy a klasszikus teológia *signum*-fogalma helyébe a *testimonium* lép, kidomborítva ezáltal azt az elementáris igényt, hogy keresztény létünket a Szentírás és az egyházatyák hitreflexiója nyelvén fogalmazzuk meg a mai világban. Folytatva gondolatfűzésünket a terminológia mezején, azt mondhatjuk, hogy az Egyház immár nem az isteni kinyilatkoztatás s az abból fakadó hit *hitelességét* és *híhetőségét* (*credibilitas*) akarja – a racionális-konceptuális módszer kizárólagosságában bízó teológia fegyvertárával – *demonstrálni*, hanem a hitből fakadó élet³² sajátos jelét mutatva fel egyfajta egzisztenciális tanúságtétellel akarja az emberek elé élni azt a létigazságot, hogy a kinyilatkoztatásra és a hitre *rá lehet hagyatkozni* (*affidabilitas*).³³

³⁰ Jelen fejezetünk tematikájának több szempontját részletesen kidolgoztuk doktori disszertációnkban: *A hit és a kultúrák viszonyának új paradigmája pneumatocentrikus szemléletben*, Dissertatio ad Doctoratum, Pázmány Péter Katolikus Egyetem Hittudományi Kar, Budapest, 2007, 329–355.

³¹ RENÉ LATOURELLE: *Testimonianza*, i. m. 1321.

³² A jánosi teológia sajátos látásmódja ez (vö. Jn 1,1–4), amely – jelezve a teológiai nézőpontváltást – a *Dei Verbum* kezdetű zsinati konstitúció bevezetésében is visszaköszön (lásd DV 1).

³³ Ez Pierangelo Sequeri sajátos fundamentálteológiai hangsúlya, lásd PIERANGELO SEQUERI: *Il Dio affidabile. Saggio di teologia fondamentale* (BTC 085), Queriniana, Brescia, 2000.

Hans Waldenfels ezen teológiai folyamatban a *hitelesség* klasszikus *terminus technicus*-ának végső ellehetetlenülését látja. Szerinte ez a hit fogalmának *lesoványodása* kapcsán teljesedett be. A klasszikus apologetika értelmét vesztette a modern világban.³⁴ Ez azt is jelenti, hogy a *signa credibilitatis*, a hitelesség jeleinek régi kategóriái (csoda, prófécia, az Egyház a maga társadalmi valójában) megszűntek tanúságtevő jel lenni, a kultúra világa számára ezek külsődleges tények, adottságok.³⁵ Minél inkább külsődlegessé váltak ezek a jelek (vagyis elhagyták az ember egzisztenciális közegét, s beléptek a tiszta objektivitásba, amely eloldódik az alapvető /inter/subjektivitástól), annál inkább elvesztették erejüket. Kérdés, hogy az *integrális apologetika* hatalmas erőfeszítése – menteni, ami még menthető – jelent-e még bármit a mai kontextusban.³⁶ „*Ez a krisztusi kinyilatkoztatás hitelességének [Glaubwürdigkeit] és hihendőségének [Glaubpflichtigkeit] objektív motívumaihoz hozzákapcsolta még a hitre való készség [Glaubwilligkeit] szubjektív motívumait. [...] A krisztusi kinyilatkoztatás az ember értelemre irányuló kérdésére adott válaszá lett.*”³⁷

Ezek után érthető, hogy Salvador Pié-Ninot a tanúságtételben az Egyház hitelességének *via empiricáját*, tapasztalati útját találja meg. Ez a tapasztalati út rendelkezik egy külső dimenzióval („*a történelem és jeleinek megértése*” – történeti koordináta), valamint egy belső dimenzióval („*az abszolútumra nyitott lényként való önértelmezés*” – az objektivitás és a szubjektivitás kettős koordinátái).³⁸

A tanúságtétel – legyen az akár személyes, akár közösségi – sajátos jelként áll a kultúra, a nem hívők előtt. Célja nem az, hogy egy kész rendszert adjon át a tanúságtétel célszemélyének („ez minden kérdésedre a megoldás”), hanem meg akar hívni az értelmezésre. A tanúságtétel hermeneutikája sajátos módon mutatja azt a kihívást, amelyet a tanúságtevő a másik ember felé intéz. Az értelmezésnek ez a hermeneutikus cselekedete két irányban valósul meg:

³⁴ Vö. HANS WALDENFELS: *Kontextuelle Fundamentaltheologie*, Ferdinand Schöning, Paderborn, 2000³, 344.

³⁵ Vö. uo. 174.

³⁶ Lásd ALBERT LANG: *Fundamentaltheologie*, vol. I–II, Max Hueber, München, 1967⁴ (különösképpen vol. I, 15–33); HENRI BOUILLARD: *Logik des Glaubens* (Quaestiones Disputatae 29), Herder, Freiburg, 1966; EUGEN BISER: *Glaubensverständnis. Grundriss einer hermeneutischen Fundamentaltheologie*, Herder, Freiburg, 1975.

³⁷ HANS WALDENFELS: *Kontextuelle Fundamentaltheologie*, i. m. 93.

³⁸ Vö. SALVADOR PIÉ-NINOT: *La teología fundamental. „Dar razón de la esperanza” (1Pe 3,15)* (Agape 7), Secretariado Trinitario Salamanca, 2001⁴, 635.

A tanúságtétel teológiájának aktuális kihívásai

1. *Dedukció* – A tanúságtétel egyfajta alaplöntésre hív fel, amely abban áll, hogy a tanúságtevőnek hitelt szavazzunk; azonban ezáltal már magát a tanúsítottat is implicit módon (esetleg fenntartásokkal) hitelesnek fogadjuk el.

2. *Indukció* – Ezen a ponton válik a tanúságtétel értelmezésének viszonylagos jellege megragadhatóvá. Arra kell gondolnunk, hogy valójában a tanúságtétel aktusában a tanúságtevő kapcsolatban áll azzal, akit tanúsít, s azzal, aki előtt tanúként áll.³⁹

Ezen két szempont alapján világossá válik, hogy a tanúságtétel egy olyan relationalitáson alapuló dinamikus kapcsolat (az interszubbektivitás koordinátája), amely az értelmezésre indít. Azonban ez az értelmezés magába vonja a tanú (ön)értelmezését is.⁴⁰ Nem lehet hitelesen hirdetni az evangéliumot úgy, hogy a tanú (ön)értelmezése hiteltelen maradjon – a kép, amelyet a tanúról a tanúságtétel célszemélye kialakít, összhangban kell, hogy legyen a tanúságtétel tárgyával.⁴¹

Több teológus rámutatott, hogy a tanú(ságtétel) hitelességének két fő komponense vált fontossá napjainkban:⁴²

1. *Őszinteség* – a tanú személyes hitelessége.⁴³

2. *Kompetencia* – a tanú emberi, szakmai, életbeli tapasztalata, jártassága.⁴⁴

Emellett még külön szólnunk kell a „szerepet princípiumáról”, amely így írható le: „az igazság másokban való feltételezésének pártoló magatartása, amely túlmegegy a pusztán racionalitás princípiumán, és amely így lehetővé teszi, hogy minden konkrét tanúságtétel »performatív« erejét, vagyis hatékony dinamizmusát megért-

³⁹ Lásd SALVADOR PIÉ-NINOT: *La teología fundamental*, i. m. 654.

⁴⁰ Lásd uo. 654. sk.; vö. ADRIANO FABRIS: Per una filosofia della testimonianza, in Piero Ciardella – Maurizio Gronchi (ed.): *Testimonianza e verità*, Città Nuova, Roma, 2000, 53–79.

⁴¹ Ezt a papság kapcsán különös módon is kiemeli a LG 28: [a papok] „Ne feledjék, hogy mindennapi életükkel és tevékenységükkel meg kell mutatniuk hívőknek és hitetleneknek, katolikusoknak és nem katolikusoknak egyaránt, milyen az igazi papi és lekipásztori szolgálat; mindannyiuk előtt tanúskodniuk kell az igazságról és az életről; jó pástorként azokat is keresniük kell (vö. Lk 15,4–7), akik a katolikus Egyházban meg vannak ugyan kereszttelve, de nem járulnak a szentségekhez, sőt elpártoltak a hittől.”

⁴² Lásd SALVADOR PIÉ-NINOT: *La teología fundamental*, i. m. 655; vö. ROBERT AUDI: *Epistemology. A Contemporary Introduction to the Theory of Knowledge*, Routledge, London – New York, 1999, 129–148 („Sources of justification, knowledge and truth: Testimony”).

⁴³ Vö. II. Vatikáni Zsinat: *Perfectae Caritatis*, nr. 25; II. Vatikáni Zsinat: *Ad Gentes* (=AG), nr. 24.

⁴⁴ Vö. II. Vatikáni Zsinat: *Gaudium et Spes*, nr. 43.

sük.⁴⁵ Nagyon komoly kérdés, hogy ma a keresztény tanúságtétel képes-e még előhívni a szeretet princípiumát a kortárs kultúrában.

Ha a posztmodernre fordítjuk a figyelmünket, megértjük, miért nagyon is komoly a fenti kérdés.⁴⁶ Ennek a létállapotnak van három erős szempontja, amely radikálisan aknázza alá a tanúságtétel dinamikáját. Seyla Benhabib a következőképpen nevezi meg a három antitezist a *gender studies* kapcsán:⁴⁷

1. A szubjektum (az ember) halála – „*az értelem férfi alanyának demisztifikációja*”.

2. A történelem halála – „*a nemi különbözőség beírása a történelmi elbeszélésbe*”.

3. A metafizika halála – „*feminista szkepszis a transzcendentális értelem igényeivel szemben*”.

Bár a fenti hármas alapvetően a *gender studies* érdeklődési körében értelmeződik Benhabibnál, valójában megragadhatjuk őket posztmodern létállapotunk alapvető adottságaiként is, mintegy tágabb horizontba helyezve ezen antiteziseket.

1) *A szubjektum halála*. A modern kor egyik vezérlő ideája volt az erős racionális szubjektum gondolata. Mára azonban megkérdőjeleződött a Descartes óta meghatározó felfogás. A *cogito, ergo sum* modern ideálja így foglalható össze: „*Az Értekezés a módszerről egy hitvallás. Azonban az, amit megvall, nem az énről való lemondás Istenért, hanem az én erőfeszítése minden adat uralására, beleértve önmagát is mint adatot [...]. Descartes arra törekszik, hogy egy rendezett sorozat finalitását átültesse a természet uralásába és birtoklásába.*”⁴⁸ Az emberi szubjektum erős descartes-i képe próbálja a modernben megvalósítani önmagát: az emberi személy mint erős pont és tényező, mint megfigyelő és értelmező a világmindenség tengelye lesz. Épp ezt az embert tagadja meg a posztmodern. Ez a tagadás két úton teljesül be:

a) *A nyelvelmélet* felől indulva az ember nem más, mint nyelvi konstruktum; maga az emberi alanyiség csupán egy pozíció, amelyet az egyén a szövegben elfoglal (Barthes, Derrida). A szerzőiség nagy ideálja elgyengül.

⁴⁵ SALVADOR PIÉ-NINOT: *La teología fundamental*, i. m. 655.

⁴⁶ Az adott témakörrel az alant következő pontokat részletesebben körbejártuk három részes cikksorozatunkban az *Egyházforum* lapjain: Posztmodern és kereszténység, 1. rész, *Egyházforum* XXII (VIII új) (2007/2) 16–18; 2. rész, *Egyházforum* XXII (VIII új) (2007/3) 17–21; 3. rész, *Egyházforum* XXII (VIII új) (2007/4) 19–22.

⁴⁷ Lásd SEYLA BENHABIB (Hrsg.): *Der Streit um Differenz. Feminismus und Postmoderne in der Gegenwart*, Fischer, Frankfurt am Main, 1993, 9–12.

⁴⁸ JEAN-FRANÇOIS LYOTARD: *La postmodernidad (explicada a los niños)*, Gedisa, Barcelona, 1987, 36; idézi: CARLOS VALVERDE: *Genesis, estructura y crisis de la modernidad*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2003, 113.

- b) Foucault a *hatalom* birtoklását célzó emberi ténykedések felől közelít. Szerinte minden ember ezeknek diszkurzív vagy nem diszkurzív konstruktuma. Azt meg kell jegyeznünk, hogy Foucault vélekedése szerint ezáltal nem megöli a szubjektumot, hanem csak megszabadítja béklyóitól.

A posztmodern mozgás hátterét Nietzsche adja, aki kimondta döbbenetes tézisé: a tett mögött nem áll tettes, mivel egy ember sincs, aki tettéért a teljes felelősséget viselhetné. Az emberi alany valójában sem nem autonóm, sem nem erős, nem teljes jogú alanya még saját létezésnek sem. Mindaz, amit itt látunk, azt mutatja, hogy a posztmodern valójában nem a szubjektumért folytatott harc, hanem sokkal inkább a klasszikus értelemben értett szubjektumtól vett búcsú.

2) *A történelem halála*. Az európai történetírást kezdeteitől kísérte egyfajta sajátos szemlélet, miszerint a történelemnek célja van, amely felé akár körkörösen, ciklikusan (görögök, rómaiak), akár lineárisan (zsidó-keresztény kultúrkör) halad. A modern mindezt kiegészítette egy sajátos *Fortschrittsideall*, fejlődési szemlélettel, miszerint a történelem lineáris előrehaladása kulturális fejlődést, előrehaladást is jelent, amely fázisokon át tart. Ezt a modern felfogást kérdőjelezte meg egy újfajta szemlélet, amely Francis Fukuyama és Arnold Gehlen nevéhez kötődik – ez a *posthistoire*⁴⁹ tézise. Nem a Nyugat alkonyáról van szó (Spengler), hanem arról, hogy a Nyugat szellemi építőelemei megszárdultak, radikálisan új nem bukkanhat fel többé benne. A *posthistoire* tehát azt jelenti, hogy az európai szellemtörténet végére értünk, az európai szellem örökségéhez újat már nem lehet hozzáfűzni. Gehlen szerint kijelenthetjük, hogy „*az ideák története lezárult, és megérkeztünk a posthistoire-ba*”.⁵⁰ Immár lehetetlen, hogy „*eddig nem formulált, szellemi impulzusok fellépjenek, és az eseményeknek egy teljesen újszerű fordulatot adjanak*”.⁵¹ Mindez azonban pusztán a modern lezárása lenne. Csakhogy a posztmodern még egy lépéssel tovább megy: nemcsak az jelenti ki, hogy a lineáris fejlődés leállt, hanem az egész klasszikus történet-

⁴⁹ A fogalom történetéről lásd STEPHAN MEIER: *Posthistoire*, in Joachim Ritter – Karlfried Gründer (Hrsg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 7, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1989, 1140. sk.

⁵⁰ ARNOLD GEHLEN: *Über kulturelle Kristallisation*, in ID.: *Studien zur Anthropologie und Soziologie*, Neuwied a. Rh., 1963, 323.

⁵¹ ARNOLD GEHLEN: *Die gesellschaftliche Kristallisation und die Möglichkeiten des Fortschritts*, *Jahrbuch der Sozialwissenschaften* 18 (1967) 20 (megjelent: ARNOLD GEHLEN: *Gesamtausgabe*, Bd. 6: *Die Seele im technischen Zeitalter und andere sozialpsychologische, soziologische und kulturanalytische Schriften*, Klostermann, Frankfurt am Main, 2004).

írást elveti, hiszen az az erősek történelme volt, s mindent egy központi szemzőből, az Óvilágból vizsgált. Ezzel szemben a linearitás és fejlődésideál szét-esik, a homogén történelem helyett egy heterogén (s ezáltal átláthatatlan) történelemszemlélet lép az előtérbe. Eközben fellép az igény a „gyengék történelmének” megírására, vagyis egyfajta „alulról építkező” történetírásra. Hogy ezután van-e még esélye a klasszikus történetiség-felfogásnak, igen vitatható.

3) *A metafizika halála.* A posztmodern az egész európai szellemiség alapjait rúgja fel, amikor – nagyban támaszkodva Martin Heidegger munkásságára – nemcsak megkérdőjelezi és kritikával illeti, de egyenesen megtagadja a metafizikát. Azért teszi ezt, mert vélekedése szerint a metafizika transzcendencia-konstrukciója törekeny. Előfeltételezése, miszerint létezik egy kontextusfüggetlen és a történelmen kívül, afölött álló Abszolútum (tökéletes Lét, beteljesült Alany), igazolhatatlan, sőt kifejezetten hamis állítás. Ezen állásfoglalás elsődleges következménye a Lét és transzcendentáléinak elpusztítása révén előálló űr. A metafizika roncsolása által legősbibb ideáljaink megalapozhatatlan szavakká váltak, s ezen tény egyetemes hatású:

- a) Az *egy* hiányából következik az egyetemes szintézis megalkotásának képtelensége.
- b) A *jó* hiányából következik az etika megalapozhatatlansága, a rendszeres etika megalkotásának képtelensége, egyfajta erkölcsi zűrzavar.
- c) Az *igaz* hiányából következik a tudományosság, de mindenekelőtt a bölcsélet, a teológia és a szellemtudományok iránti bizalmatlanság, a tőlük való elfordulás a tapasztalat felé, amely azonban nem tűzheti ki maga elé célként a klasszikus értelemben vett igazság elérését.
- d) A *szép* hiányából következik az egységes esztétikai normarendszer, egyfajta etikailag motivált esztétikum ellehetetlenülése, az esztétika öncélúvá válása, a művészet küldetéstudatának leépülése, a klasszikus szép fogalmának megtagadása, a formai botránkoztatás igénye.

Azért fontos ezt a három halált világosan látnunk, mert ezek megkérdőjelezzik azt a három koordinátát, amelyekben elkezdjük vizsgálni a tanúságtételt: az objektivitást (a metafizika halála), az (inter)szubjektivitást (a szubjektum halála) és a történetiséget (a történelem halála). A helyzet súlyos feszültséget rejthet magában. Nem véletlen, hogy *Glaube in Geschichte und Gesellschaft* című művében Johann

⁵² Lásd JOHANN BAPTIST METZ: *Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie*, Grünewald, Mainz, 1977, 1992⁵; magyar kiadás: *Szenvedéstörténet és megváltástörténet*, L'Harmattan, Budapest, 2005.

A tanúságtétel teológiájának aktuális kihívásai

Baptist Metz a fundamentálteológia három alapvető kategóriájaként az emlékezést, a elbeszélést és a szolidaritást jelöli meg.⁵² A metzi megközelítés engedi újraértel-

objektivitás	emlékezés vs a metafizika halála	„A teológia szerint az emlékezés, illetve társadalmi megfelelője, a hagyomány közvetít az isteni kinyilatkoztatás és annak befogadója között.” ⁵³
(inter)szubjektivitás	szolidaritás vs a szubjektum halála	„A szolidaritás az ember melletti elköteleződés kategóriája, azé az igényé, hogy az ember szubjektummá legyen, és szubjektum is maradjon.” ⁵⁴
történetiség	elbeszélés vs a történelem halála	„Ha alkalmazzuk a narratív emlékezet kategóriáját, s kiemeljük, hogy a teológián belül kognitív szempontból ezt a kategóriát illeti meg az elsőség, akkor tehát egyáltalán nem önkényesen járunk el. Ellenkezőleg: az üdvösségtörténet és az emberi szenvedéstörténet azon közvetítését valósítjuk meg, amelyet a keresztény hit tanúi és tanúságai állítanak elénk.” ⁵⁵

mezni a koordinátákat, olyan jelentéssel telítve őket, amely a posztmodern kritikájával szemben is helyt tud állni:

A fentiek alapján a koordináták a következőképpen értelmeződhetnek:

1) *Objektivitás*. Nem egyfajta embertől független, megközelíthetetlen, abszolút voltában a szubjektumot nyomasztó, árnyékba vonó igazságot kell a középpontba állítanunk, hanem azt a tényt, hogy ez az igazság kézzelfoghatóvá tette önmagát. A kinyilatkoztatás kategóriájának – amely a modern teológia központi kérdése volt⁵⁶ – értelmezésében a tanításról az esemény, az igazság-üzenetről az igazságmegélés felé kell a hangsúlyt elmozdítani. A végső igazság értelmessége legfőképpen nem szavak, hanem az igazság megélése révén tárul fel előttünk. „Amikor minden tag [ti. az Egyházé], vagy nagyobb részük megéli az

⁵³ JOHANN BAPTIST METZ: *Szenvedéstörténet és megváltástörténet*, i. m. 182.

⁵⁴ Uo. 209.

⁵⁵ Uo. 193.

⁵⁶ Lásd GUNTHER WENZ: *Offenbarung* (Studium Systematische Theologie 2), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 2005, 29–44 („*Offenbarung als neuzeitspezifischer Begriff*”).

⁵⁷ RENÉ LATOURELLE: *Testimonia*, i. m. 1325.

evangéliumot, abból Krisztusnak s az ő szellemének hű képe származik.⁵⁷ Így válsul meg a metzi közvetítés a kinyilatkoztatás és annak befogadója között.

2) *(Inter)szubjektivitás*. Sokszor elhangzott már, hogy az ember társadalmi lény. Mindazonáltal az élménytársadalom vagy a fogyasztói társadalom épp a klasszikus társadalmiságot megkérdőjelezve feloldja a szubjektum pozíciót. A szubjektum halálának időszakában a szolidaritás alapvető igénye radikálisan tagadja meg ezt a tendenciát. A szolidaritás kettős állítás: állítja a szubjektumot, aki felé a szolidaritás irányul; és állítja a szubjektumot, akinek elidegeníthetetlen és megkerülhetetlen felelőssége a szolidáris cselekvés. A keresztény tanúságtétel tehát minden ízében tagadja a szubjektum halálát, és minden rezdülésével ellenében hat.

3) *Történetiség*. Egyfelől alapvető dimenziónk a történetiség, másfelől épp itt sokszor elviselhetetlen erővel nehezedik ránk a győztesek történelmének terhe. A metzi elbeszélés-gondolat hangsúlyozza épp azt az elemet, amelynek okán a posztmodern meghirdeti a történelem halálát: a szegények iránti opciót, az alulról jövő szemléletet, a legyőzöttek történelmének nemcsak jogosságát, de egyenesen megkerülhetetlenségét. Mindez a keresztény tanúságtétel számára nem hogy ellenséges, de kifejezetten ismerős terep. A *memoria passionis Jesu Christi*től kezdve a vértanúk mártíriumának emlékezetén át egészen legújabb korunk igényéig, az emlékezet megtisztításáig azt látjuk, hogy a keresztény emlékezet a szenvedés emlékezte. A győzelmet (*memoria resurrectionis*) csakis a legyőzetés kontextusában szemléli (*dēvictus vincit*), tudatosítva az önkritika szükségességét is (a bocsánatkérés aktusa azon alkalmakért, amikor a legyőzötteket elhagyva a győztesek oldalára álltunk, a szenvedés emlékezte helyett az erő, az uralkodás és az elnyomás nyelvét beszéltük). A történetiség narrativitása az egyes hívők személyes életének nagy elbeszélésében válik kézzelfoghatóvá: a hívők életszentsége az isteni kinyilatkoztatás tanúságtévő jele az emberi történelemben.⁵⁸

Így érthetővé válik, hogy egy megújult tanúságtétel miért rendelkezhet akkora erővel – beteljesítve VI. Pál pápa szavait, aki szerint a mai világnak nem tanítókra, hanem mesterekre (vagyis az igazság autentikus tanúira) van szüksége.

„Egy önnön jogaira, autonómiájára féltékeny ember számára a tanúságtétel a diszkréció vonásait mutatja: úgy vonz magához, hogy nem alkalmaz erőszakot. Egy ember számára, aki a hatékonyság paramétereit szerint mér, a tanúságtétel cselekedeteket és tényeket mutat fel: az emberi állapot megváltoztatható, mivel hogy valóban megváltozott. Egy technikailag fejlett, de morális szinten alulfejlett és zavarba

⁵⁸ Lásd RENÉ LATOURELLE: La sainteté, signe de la Révélation, *Gregorianum* 46 (1965) 36–65.

⁵⁹ RENÉ LATOURELLE: Testimonianza, i. m. 1322.

A tanúságtétel teológiájának aktuális kihívásai

*ejtő pszichológiai törékenységben élő ember számára a tanú úgy mutatkozik meg, mint egy jó egészségnek örvendő létező, aki »jól érzi magát a bőrében«.*⁵⁹

A tanúságtétel tehát a legigazabb megvalósítása az alapvető követelménynek, amely Szent Péter apostol első levelében nyer megfogalmazást: „*Legyetek mindig készen rá, hogy mindenkinek megfeleljetek, aki csak kérdezi, mi az alapja reményeteknek.*”⁶⁰ A létezésünk kihívás, üzenet, megszólítás kell, hogy legyen – egzisztenciális tanúságtétel. Így elkerüljük a konceptualizációt, az elvontság terméketlenségének veszélyét, azt a szellemi magatartást, ami miatt a posztmodern minden absztrakt filozófiával és világnézettel szemben erős kritikával él.⁶¹ Az Egyház csak így lesz teljesen önmaga, ahogy az egyes hívő is csak így tudja megőrizni identitását („*Identität durch Bezeugung*”⁶²). Nagyon is igazak Yves Congar szavai, aki hangsúlyozza, nem azért mártír valaki, mert meghal, hanem azért szenved és hal meg, mert identitásának magva az, hogy ő tanú, mártír.⁶³ A tanúságtétel a világ, a nemzetek, a kultúrák előtt a keresztény lét identitásának gyökere, kettős értelemben is: azáltal, hogy tanúsítja azt, ami megtörtént (apostoli tanúságtétel); másrészt tanúsítja, hogy minek kell(ene) történnie és mi fog történni (az élet prófétai tanúságtétele).⁶⁴

Így valósul meg és teljesül be életünk mint prófétai jel, abban a szellemben, amelyet II. János Pál képviselt: „*Az emberi közösséget mindenütt újból keresztény szellemmel kell átítatni. Ez akkor lehetséges, ha e régiókban és nemzeteknél az egyházi közösségek keresztény szervezete megújul. A világi Krisztus-hívők, amikor Krisztus prófétai tisztségében részesülnek, teljesen beleszövődnek az Egyház e fela-*

⁶⁰ 1Pét 3,15.

⁶¹ Legyen itt elég a metafizika kapcsán kibontakozó nagy kontroverziára utalnunk. E kérdés napjainkban sem lezárt, mindazonáltal egyre inkább megfigyelhető, hogy a kezdeti stádium feltétlen metafizika-ellenessége kezd alábbhagyni, s megnyílnak a vita és párbeszéd újabb és újabb csatornái. Ezen szellemi folyamatban kiemelkedő helyet érdemel Weissmahr Béla utolsó nagy műve: BÉLA WEISSMAHR: *Die Wirklichkeit des Geistes. Eine philosophische Hinführung*, Kohlhammer, Stuttgart, 2006.

⁶² HANS WALDENFELS: *Kontextuelle Fundamentaltheologie*, i. m. 336.

⁶³ „*On n'est pas »martyr« parce qu'on meurt, on souffre et on meurt parce qu'on est témoin en affirmant sans faiblir la réalité du vouloir et de l'engagement de Dieu réalisés en son alliance, en Jésus-Christ, qui a été le premier témoin fidèle. Ce témoignage chrétien porte sur la mort-résurrection et sur la seigneurie du Christ. Il est toujours »vorwärtsgerichtet« car, au-delà de l'affirmation que ces choses ont eu lieu, il proclame leur valeur de salut, leur actualité efficace pour le monde. C'est pourquoi aussi Dieu lui-même témoigne avec ses témoins: il est actif dans leur témoignage et par lui.*” YVES CONGAR: *Je crois en l'Esprit Saint*, Cerf, Paris, 2002³, 289 (II/59).

⁶⁴ HANS WALDENFELS: *Kontextuelle Fundamentaltheologie*, i. m. 336.

*datába; elsősorban ugyanis az ő dolguk tanúsítani, hogy miként adja a keresztény hit az egyedüli teljes és érvényes választ, melyet mindenki többé-kevésbé tudatosan tud és keres azokra a kérdésekre és reményekre, melyeket maga az élet tár minden egyes ember és a társadalmak elé. Ez akkor lehetséges, ha a világi Krisztus-hívók képesek áthidalni önmagukban az evangélium és az élet közötti szakadékot azáltal, hogy a család mindennapi ügyeiben, a munkában és a társadalomban megvalósítják az élet egységét, melyhez az evangéliumból kapnak világosságot és erőt.*⁶⁵

A TANÚSÁGTÉTEL ÚTJAI

A tanúságtétel evangéliumi arca a teológiatörténet századai során sok konkrét formát öltött magára, egészen a XIX. századig, amikor a *credibilitas* apologetikai fogalma vált központivá. Azonban láthattuk azt is, hogy ez a megközelítés miként erőtlenedett el napjainkra. Ezzel együtt az Egyház a II. Vatikáni Zsinaton újra felfedezte a tanúságtételt mint alapvető kategóriát.⁶⁶ Összesen 135 alkalommal fordulnak elő a *testimonium*, *martyr*, *testes*, illetve a *testimoniō* szavak a zsinati szövegekben, kapcsolódva a „hiteles keresztény élet”, „tökéletes életvitel”, „az evangéliumhoz való hűség” és egyéb kifejezésekhez, ezáltal kiterjesztve a tanúságtétel gon-

⁶⁵ II. JÁNOS PÁL: *Christifideles laici*, Szent István Társulat, Budapest, 1990, nr. 34.

⁶⁶ A zsinat teológiájáról a tanúságtétel kapcsán lásd NICOLÁS COTUGNO: *El testimonio en el Concilio Vaticano II. Hermenéutica y perspectiva teológica* [Tesis doctoral], Instituto Teológico del Uruguay, Montevideo, 1974.

⁶⁷ Lásd SALVADOR PIÉ-NINOT: *La teología fundamental*, i. m. 572.

⁶⁸ „Az Egyház gyermekeinek, hogy Krisztusról eredményesen tudjanak tanúságot tenni, őszintén becsülniük és szeretniük kell embertársaikat; ismerjék el, hogy tagjai a nagy közösségnek; és a mindennapi kapcsolatok ápolásával és munkájukkal vegyenek részt a kulturális és társadalmi életben; legyenek otthonosak a nemzeti és vallási hagyományokban; örömmel és tisztelettel ismerjék föl ezekben az ige rejtett magvait; ugyanakkor vegyék észre a nemzetek között végbemenő mélyreható átalakulásokat is, és tegyenek meg mindent, hogy korunk emberei, akik a modern világ tudományát és technikáját rendkívüli figyelemmel kísérik, el ne idegenedjenek az isteni dologtól; ellenkezőleg, erővel törjön föl szívékből a vágy a kinyilatkoztatott igazság és szeretet után. Mint maga Krisztus vizsgálta az emberi szíveket és igazi emberi szóval vezette el őket az isteni fényhez, úgy az ő Lelkével eltelt tanítványok is ismerjék meg az embereket, akik között élnek; tartsanak kapcsolatokat velük, hogy azok az őszinte és türelmes párbeszédéből megtanulhassák, milyen kincseket osztott ki a nemzeteknek a bőkezű Isten. Igyekezzenek ezeket a kincseket az evangélium fényébe állítani, főlzabáditani és az üdvözítő Isten uralma alá visszavezetni.”

dolatát az emberi lét szinte minden dimenziójára.⁶⁷ Az *Ad Gentes* dokumentum 11. pontjában megfogalmazást nyert a tanúságtétel Magna Chartája.⁶⁸ Hogy itt nemcsak kérészéletű fellángolásról, hanem az egyházi gondolkodás alapvető módosulásáról volt szó, azt mutatja az 1974-es püspöki szinódus, s az utána VI. Pál által kiadott *Evangelii nuntiandi* kezdetű buzdítás.⁶⁹ Ennek tanításában kidomborodik a tanúságtétel megvalósulásának két fő iránya:

1) *Explicit tanúságtétel.* A szóbeli meghirdetés, a tulajdonképpeni tanúszkodás a nem hívő, a Krisztushoz még el nem jutott emberek előtt. Az a fajta explicit meghirdetés ez, amelynek igénye az 1Pét 3,15-ben megfogalmazást nyer.⁷⁰

2) *Implicit tanúságtétel.* Tulajdonképpen már a péteri levélből vett idézet is előfeltételez egy fontos momentumot: azt, hogy a nem hívő *rákérdez* a hívőre, pontosabban a hívő reményének alapjára, szubsztanciájára. Ahhoz tehát, hogy az explicit meghirdetés megtörténjen, szükség van egy megelőző pillanatra, amikor a keresztyeni létezés, a krisztusi élet konkrét megvalósulása az adott emberi személy egzisztenciájában kérdést provokál. Ez az élet tanúságtétele, amelynek legvégső, legradikálisabb és leginkább megkerülhetetlen formája a vértanúság.⁷¹

Míg a korábbi teológia csakis az első momentummal foglalkozott, addig mára egyre inkább tudatosult bennünk a második (logikailag első) lépés megkerülhetetlen fontossága.⁷² A kettőt együtt szemlélve kibontakozik előttünk a tanúságtétel globalitása, az egész emberi életet magába ölelő volta. A szó, amely tanúságként felhangzik, csak akkor válik hitelessé, ha azt az élet hordozza, amely életnek a szívében lakozik, testesül meg és nyer értelmet ez a szó. Cecil Anthony John Coady így határozza meg a tanúságtétel lényegét: „*an evidence provided by persons*”, „*egy személyek által nyújtott evidencia*”. Ebben rejlik a tanúságtétel sajátos, személyes ereje.⁷³ A szóbeli aktus, a szó súlyát, értelmét a szót kimondó személyhez (a tanúhoz) való viszonya garantálja (hitelesnek fogadom el a személyt).

⁶⁹ Lásd MARIASUSAI DHAVAMONY (ed.): *Evangelisation, Dialogue and Development*, Università Gregoriana Editrice, Roma, 1975; *L'Esortazione Apostolica di Paolo VI »Evangelii Nuntiandi«*. *Storia, contenuti, ricezione*, Studium, Brescia – Roma, 1998 (ebben a kötetben különösen is érdekes Avery Dulles tanulmánya – *The Reception of EN in the West*, 244–250 – s a kapcsolódó bibliográfia).

⁷⁰ Lásd VI. PÁL: *Evangelii nuntiandi* (=EN), nr. 22.

⁷¹ Vö. EN 21.

⁷² Ennek jele az, hogy miután igen sokat beszéltünk evangelizációról, beláttuk, hogy ez csakis a preevangelizációt követően válhat sikeressé.

⁷³ Minderről lásd CECIL ANTHONY JOHN COADY: *Testimony. A Philosophical Study*, Clarendon Press, Oxford, 1992, 25.27.75.133.155–157.176 et passim.

Ez az *agreement*, a megegyezés alapelve, miszerint – pontosan élete alapján – feltételezem, hogy a másik személy valóban igazat mond, az igazat szólja. „... a tanúságtételbe vetett hit az értelem egyfajta ráhagyatkozását, egyfajta bizalmat igényel; valóban, a tanú szava magának az élménynek válik a helyettesítőjévé azon ember számára, aki nem látta vagy hallotta azt.”⁷⁴

Ezáltal egészen kitapinthatóvá válik az a valóság, amelyet mi az (inter)szubjektivitás koordinátájának neveztünk – az, hogy a tanúságtétel mint jelentéssel bíró tett, jelentőségteljességét két relációból meríti: a tanú és a tanúsított, illetve a tanú és a tanúságtétel célszemélye közötti viszonyokról van szó.⁷⁵ Az interszubjektivitás figyelmeztet emellett arra is, hogy a tanúságtétel dinamikája (amelynek mind a megszólaló, mind a hallgató léte mélyét érintenie kell) csakis a szabadságban (a tanúságtevő megszólalási és a hallgató elfogadási vagy elmentmondási szabadságában) valósulhat meg.⁷⁶

A tanítóhivatali teológia számára ez az alaphelyzet a klasszikus (akár defenzív, akár offenzív) apologetika korszaka után komoly szemléletváltást jelentett, amely a gondolat szintjén sikerült is. A *Fides et Ratio* kezdetű enciklikában ezt olvashatjuk: „Amikor valaki hisz, hitét a más személyek által elért ismeretekbe veti. Ebben föl kell ismerni a jellegzetes feszültséget: egyrészt a hívő bizalomból fakadó megismerés tökéletlen megismerési módnak látszik, melyet lassanként, személyesen szerzett belátással (*evidentia*) tökéletesíteni kell; másrészt a hívő bizalom gyakran gazdagabbnak mutatkozik a pusztá belátásnál, mert személyek közötti kapcsolatot foglal magában, és nemcsak a személyes megismerő képességeket, hanem azt a mélyreható képességet is mozgósítja, mellyel az ember más személyekre bízta magát, amikor szorosabb és bensőségesebb kapcsolatra lép velük.”⁷⁷

Az új szemlélet rávilágít arra a tényre, hogy a tanúságtétel nemcsak egy statikus egyirányú üzenet, hanem egyfajta hermeneutikai kört hoz létre, amelynek sajátos szintjei vannak. A neves francia gondolkodó, Paul Ricoeur a tanúságtétel fogalmának három fő értelmét határozza meg:⁷⁸

1. *Empirikus-történeti értelem* – Bár a tanúságtétel alapját egy megtörtént esemény képezi (történetileg adott valóság), soha nem lesz azonos ezzel az eseménnyel. A tanúságtétel a tanúsított valóság interpretációja, elbeszélése. Épp

⁷⁴ RENÉ LATOURELLE: *Testimonianza*, i. m. 1313.

⁷⁵ Lásd SALVADOR PIÉ-NINOT: *La teología fundamental*, i. m. 579.

⁷⁶ Lásd RENÉ LATOURELLE: *Testimonianza*, i. m. 1314. sk.

⁷⁷ II. JÁNOS PÁL: *Fides et Ratio* (=FR), Szent István Társulat, Budapest 1998, nr. 32.

⁷⁸ Vö. PAUL RICOEUR: *L'herméneutique du témoignage*, in Enrico Castelli (éd.): *Le témoignage*, i. m. 35–61; lásd SALVADOR PIÉ-NINOT: *La teología fundamental*, i. m. 579. sk.

A tanúságtétel teológiájának aktuális kihívásai

ezért a tanú személyének szubjektivitása képezi a csatornát, amelyen át maga a tanúsított eljut a tanúságtétel célszemélyéhez.

2. *Jogi értelem* – A tanúságtétel fogalmának eredeti jelentése ez. A tanú nem más, mint egy személy, aki hitelesen és megbízhatóan beszámol bizonyos történésekről. „Minden személy, aki tanú, első kézből informál, deklarál és állít, ugyanakkor belebonyolítja magát az igazságba, amelyet állít.”⁷⁹ A tanúnak ez a belebonyolódása tetten érhető a tanúságtétel intencionalitásában is. „A tanúságtétel arra irányul, hogy befolyásolja az esküdteket és a bírókat, akik a tanúságtételre mint egy gondolkodási, értékelési, döntési érvre alapoznak.”⁸⁰

3. *Etikai-antropológiai értelem* – Ezen a ponton a tanúságtétel sajátos mélységét érzük el. A tanút valamilyen belső erő indítja a tanúságtételre. Nem az a szándéka, hogy egyszerűen tényeket közöljön, hanem önmagában hord egy hitet, egy meggyőződést, egy elköteleződést, amely indítja őt a tanúságtételre.

Csak ahol együttesen megvan e három, ott valósul meg az a globális tanúságtétel, amely elkerüli az objektiváció (külsődleges tanúságtétel, tényközvetítés – lásd a klasszikus apologetika) és az alapja vesztett szubjektivizmus (tanúságtétel pusztán önmagunkról, a bennünk lévő gondolatokról és megértésről, élményeinkről és benyomásainkról – lásd a beszélgető-könyvecskék vagy „beszélgetős műsorok” divatját) kísértését.

Ha visszatérünk most a már fentebb érintett szentírási helyhez – „...*legyetek mindig készen rá, hogy mindenkinek megfeleljetek, aki csak kérdezi, mi az alapja reményeteknek...*”⁸¹ –, akkor az általa megkövetelt „készenlét a válaszra” a tanúságtétel sajátos formájában áll előttünk.⁸² Hiszen a krisztushívő a reménység alapjára vonatkozó kérdést nem csak szavakkal, de egész életével, annak cselekedeteivel is megválaszolja, így teljes emberségében mutatva fel elköteleződését Krisztus mellett. Saját létének elrejtett mélyéről, misztériumáról akar szólni az, aki az evangéliumról s Krisztusról tanúságot tesz, létét Krisztushoz hasonlóan áttetszővé téve a hallgató előtt.⁸³ Ez a hitben, reményben és szeretetben beteljesedő élet sajátos és nélkülözhetetlen tanúságtétele.⁸⁴

Ugyanakkor az 1Pét 3,15 világosan rámutat, hogy a tanúságtétel mindig irányul *valaki* felé, nem pusztán céltalan beszéd az igazságról. „*Valóban szem előtt*

⁷⁹ SALVADOR PIÉ-NINOT: *La teología fundamental*, i. m. 579.

⁸⁰ RENÉ LATOURELLE: *Testimonianza*, i. m. 1313.

⁸¹ 1Pét 3,15.

⁸² Lásd SALVADOR PIÉ-NINOT: *La teología fundamental*, i. m. 627.

⁸³ Vö. RENÉ LATOURELLE: *Testimonianza*, i. m. 1314.

⁸⁴ Vö. II. Vatikáni Zsinat: *Lumen Gentium*, nr. 31.

*kell tartanunk, hogy a tanúságtétel mindig egy olyan szó, amely mások felé irányul; olyan szó, amely azon túl, hogy közölni akar valamit, egyszersmind azon személynek szabad önközlése, aki a másokban egy hasonló döntést akar előidézni.*⁸⁵ Ezen a ponton már előtűnik a tanúságtétel isteni motívuma, a hit kérdése.⁸⁶

A tanúságtétel alapvetően emberi síkja mellett (a hívő önfogadása, önképe, amelyet meg akar mutatni, amelyet a többiek elé akar állítani) szüntelenül jelen kell, hogy legyen a teológiai sík is (vagyis az isteni motívum és a kinyilatkoztatásra s annak teljességére, Krisztusra való feltétel nélküli irányulás).⁸⁷ Így válik teológiailag megragadhatóvá szubjektív és objektív síkjainak fentebb már említett szintézise a tanúságtételben, amely egyszerre gyökerezik a hívő személyében, személyes hitében s a közösség, az Egyház objektív hitében. A hívő személy tanúságtétele ugyanis az Egyház közösségi szövegkörnyezetében aktualizálódik, valósul meg és teljesül be.⁸⁸ Nem véletlen, hogy Herbert Vorgrimler így ír: *„A hit tanúinak léte elsődleges jelentőséggel bír az Egyház és üzenetének hitelessége szempontjából.*”⁸⁹

A tanúk közül kiemelkednek természetesen a vértanúk, vagyis azok a személyek, akik a legmagasabb fokig interiorizálták a létünkre vonatkozó objektív igazságot; egészen addig a pontig, ahol teljes létezésükben azonosultak vele. Ezért lehetetlen, hogy halál vagy élet, erőszak, üldöztetés, szenvedés megfossza őt a hitétől. A vértanú személyében a legtökéletesebb egységbe forrt ismeret és

⁸⁵ Lásd SALVADOR PIÉ-NINOT: *La teología fundamental*, i. m. 628.

⁸⁶ Vö. JOSÉ MARÍA ROVIRA BELLOSO: Fe, in Casiano Floristan – Juan José Tamayo (ed.): *Conceptos Fundamentales de Pastoral*, Cristiandad, Madrid, 1983, 382.

⁸⁷ Lásd SALVADOR PIÉ-NINOT: *La teología fundamental*, i. m. 629.

⁸⁸ Lásd uo.

⁸⁹ HERBERT VORGRIMLER: Zeugnis, in ID.: *Neues theologisches Wörterbuch*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 2002, 688.

⁹⁰ *„A mártír ugyanis a lét igazságának a legmegbízhatóbb tanúja. Ő jól tudja, hogy Jézus Krisztus színe előtt megtalálta életének igazságát, s e bizonyosságot senki nem veheti el tőle. Sem a szenvedés, sem a kegyetlen halál nem tudja elszakítani az igazságtól, melyet akkor fedezett föl, amikor találkozott Krisztussal. Ezért tölt el minket csodálattal, ébreszt egyetértést, serkent megzívülésre és követésre mindmáig a vértanúk tanúságtétele. Ezért bízunk a szavukban: bennük megtalálható annak a szeretetnek evidenciája, melynek nincs szüksége hosszas érvelésre a meggyőzéshez, mert arról beszél, amit mindegyikünk teljesen igaznak tart és már régóta keresett. Végül a vértanú nagy hívő bizalmat támaszt bennünk, mert olyasmit mond, amit már befogadtunk, és olyasmit mutat meg, amit mi is, ha volna hozzá erőnk, szívesen megtennénk.”* – FR 32; vö. RINO FISICHELLA: Introduzione e guida alla lettura, in *Fides et Ratio*, Piemme, Casale Monferrato, 1998, 25.

A tanúságtétel teológiájának aktuális kihívásai

hit, igazság és interperszonális viszony, objektivitás és szubjektivitás.⁹⁰ Ők azok, akiknél a teljes élet a tanúságtétel eszköze lesz.

„Ezen a ponton, szemantikus szinten, megfigyelhető az átmenet a szóbeli tanúságtételtől a cselekedeti tanúságtételig. A cselekedeti tanúságtétel ad értelmet a szóbeli tanúságtételnek. A szilárd pont, amely körül forog az értelem megváltozása, az a tanú bevonódása a tanúságtételbe. A biblikus szövegkörnyezetet érzük el itt, ahol Krisztusnak, a par excellence tanúnak a tanúságtételében szó és cselekedet léteének áttetszőségében egybeesik.”⁹¹

Felmerül a kérdés: miként valósuljon meg a tanúságtételnek ez a radikális formája a mai világban? Mintha azt látnánk, hogy korunk embere nyitott, tiszteletet érez az élet egy célért való odaszánása kapcsán (például Teréz anya és II. János Pál pápa általános elismertsége), mindazonáltal nem fogja fel életüket olyan jelként, amely az ő saját életét provokálná, változásra serkentené. Mintha a radikális keresztény tanúságtétel pusztán fogyasztandó élmény lenne a mai ember számára – a fogyasztói társadalom élményvilága azonban csak színesíti, és nem átformálja a létezését. A tanúságtétel célszemélye nem vonódik bele a tanúsított igazságba.

Mit tehetünk? Beállítjuk tanúságtételünket mint megvásárolható cikket a társadalmi kirakat gazdag spirituális kínálatába?

Az alábbi pontok véleményünk szerint segítséget nyújthatnak a megoldás keresésében:

1) *Irányváltás.* A tanúságtétel kapcsán sokunkban él az alapvető beidegződés: aki rendelkezik egyfajta tudással, megszólít valakit, aki nem rendelkezik az adott tudással. Ez kialakít egyfajta egyirányúságot. Ebben a pozícióban a mai ember kényelmetlenül érzi magát. Komolyan kell vennünk az 1Pét 3,15 felvezetését: *„...ha valaki megkérdez...”* Tudnunk kell kivárni az első momentumot, hogy megkérdezzen minket a világ. Ne tanítani akarjunk akkor, amikor ezt senki sem kéri tőlünk; hanem válaszolni, amikor létezésünk már előzőleg szavak nélkül kérdést ébreszt az embereknél.

2) *Bevonódás.* A tanúságtétel aktusában kézzelfoghatóvá válik, hogy bevonódtunk a tanúsított igazság valóságába, s tanúságtételünkkel szeretnénk a másik embert is bevonni. Csakhogy az autonómiát, a személyes szabadságot sokra tartó ember számára az ilyen jellegű bevonódás fenyegető. Ezt még a hívő közösségekben is megfigyelhetjük – sokszor a rendszeres templomba járók is kéretlen agresszióként értékelik, ha valamibe be akarják őket vonni. Épp ezért – a megváltozott irány értelmében – a tanúnak önmagát kell engednie bevonódnai a másik ember valóságába, félelmeibe, örömeibe, létezésének fényes és

⁹¹ RENÉ LATOURELLE: Testimonianza, i. m. 1314.

borús zugaiba. Amennyiben képes vagyok az ő életébe bevonódni, úgy általam valójában Krisztus is beléphet oda.

3) *Csendes tanúságtétel.* A tanú sokszor úgy értelmezi helyzetét és feladatát, mint egy szónok, a másik ember így egyértelműen a hallgatóság szerepébe zárul. Az élet tanúságtételénél már láttuk, hogy az szavak nélkül, teljes csöndben is elindít egy keresési, kérdező, értelmezési folyamatot. Ennek az erejét kell megtanulnunk becsülni. Sokszor lekicsinylik ennek hatékonyságát az explicit meghirdetéssel szemben. Ez azonban már egy olyan problémát vet fel, amellyel a következő pontban foglalkozunk.

4) *Alázat.* A tanú könnyen téves öntudatra tehet szert: ő az, aki tanúságtételével megment, utat mutat, feleml. Ilyenkor nem árt, ha eszünkbe jut: „*Így ti is, amikor megteszitek, amit parancsoltak nektek, mondjátok: Mihaszna szolgák vagyunk, hisz csak kötelességünket teljesítettük.*”⁹² Tanúságot tenni nem nagyvonalú felajánlás részünkről, nem is emberbaráti cselekedet, hanem kötelességünk. „*Hogy az evangéliumot hirdetem, azzal nem dicsekedhetem, hiszen ez kényszerű kötelességem. Jaj nekem ugyanis, ha nem hirdetem az evangéliumot.*”⁹³ Az ilyen őszinte belátás megérteti velünk, hogy a stílus, amellyel a másik ember előtt fellépünk, nem lehet a kioktató tanaré, sem a felülről leüzenő tekintélyé, hanem csakis a testvére, akit szeretet és szolidaritás ösztönöz arra, amit tesz. Mindezt azzal a csendes alázattal kell tennünk, amely annak tudatosságából fakad, hogy Krisztusról szól tanúságtételünk, s nem önmagunkról.

5) *Hűség.* A tanú akár élete árán is hűséget tanúsít Krisztus iránt. Emellett azonban egy sajátos gondolatot is meg kell fontolnunk: hűséggel tartozunk ezért a világot, a többi emberért is. Hogyan értsük ezt a másik mondatot? A káini mondat – „*Talán őrzője vagyok testvéremnek?*”⁹⁴ – ellentétéként. Ki kell állnunk a másik ember mellett. Ami számára félelem, gond, árnyék, számomra nem lehet jelentéktelen. Még ha hívő szempontból nézve problémái vagy vágyai elfogadhatatlanok is, akkor sem ítélnem kell felette, apodiktikus módon kimondva „az igazságot” (vagy azt, amit én annak tartok), hanem kereső szemmel, érzékeny lélekkel át kell éreznem az ő életét. „*Aki Istent szereti, szeresse testvérét is.*”⁹⁵ Ez a tanúságtétel igazi ereje, amely minden embert megszólít.

⁹² Lk 17,10.

⁹³ 1Kor 9,16.

⁹⁴ Ter 4,9.

⁹⁵ 1Jn 4,21.

A tanúságtétel teológiájának aktuális kihívásai

Jelen írásunkkal bizonytalannal nem mutattuk fel a bölcsek kövét, de talán hozzájárultunk ahhoz, hogy megértsük: miért nem talál kellő visszhangra a keresztény tanúságtétel, s mit lehetne másképp tennünk ahhoz, hogy ez a helyzet megváltozzék. Számos jel mutatja, hogy a világnak nemcsak szüksége, de igénye is van a keresztények tanúságtételére. Ugyanakkor a világ elvárja azt is, hogy ez olyan formában történjék, amely számára megragadható, elfogadható, nem invazív. Amennyiben komolyan vesszük krisztusi küldetésünket – *„Menjetez tehát, tegyétek tanítványommá mind a népeket!”*⁹⁶ –, akkor ez elkötelez minket a világ, az emberek felé. Keressük az utakat, próbáljuk a nyelveket, mindig ugyanattól az igazságtól vezérelve, amely megragadta életünket, s amelynek fényébe minden embert szeretnénk bevonni. *„Mert Krisztus szeretete ösztönöz minket, hiszen arra a meggyőződésre jutottunk, hogy ha egy mindenkiért meghalt, akkor mindenki meghalt. És ő azért halt meg mindenkiért, hogy akik élnek, ne maguknak éljenek, hanem annak, aki értük meghalt és feltámadt.”*⁹⁷

⁹⁶ Mt 28,19.

⁹⁷ 2Kor 5,14–15.

ÖRSY LÁSZLÓ SJ – PATSCH FERENC SJ

A tudományos dolgozatírás művészete Módszertan az elkészítéshez és a kiértékeléshez

Az alábbi jegyzetek célja, hogy néhány egyszerű szabályt adjanak közre, amelyek nagyrészt tapasztalatból születtek, és olyanok számára szólnak, akik doktori- vagy szakdolgozatuk megírására készülnek. A szabályok egyúttal arra is szolgálhatnak, hogy ki-ki ellenőrizze, vajon jó úton halad-e a dolgozatírás folyamatában. Annak tudatában kell figyelembe venni és felhasználni őket, hogy közben nem feledkezhetünk meg arról sem, minden disszertáció végső soron egyedi teljesítmény, mind írásmódját, mind a tárgyat, mind pedig elkészülésének körülményeit tekintve. Ezért az elmondottak egyéni adaptációjára van szükség!

Ez a szöveg P. Örsy László SJ (a Georgetown University jogi fakultásának tanára) 1977-ben írt, de nyomtatott formában sohasem közreadott angol nyelvű írásai alapján készült. Mivel a kézirat olyan szabályokat tartalmaz, amelyek maradandóan érvényesek és a humántudományok művelői számára ma is megfontolandók, a szerzőtől engedélyt kértem, hogy az eredeti szövegek közül válogassak, azokat némiképp Főiskolánk helyi körülményeihez és a jelenkori tudományosság követelményeihez igazítva átdolgozzam, és az eredményt közlétegyem. Hálás vagyok P. Örsy nagyvonalúságáért, amivel kérésembe hozzájárult. Mivel az eredeti szövegben szereplő paradigmák jórészt kánonjogi disszertációk elkészítésére vonatkoznak, a példákat a jelen kiadás számára – jórészt saját teológiai és filozófiai szakdolgozatok írása és bírálata során szerzett tapasztalataim alapján – megváltoztattam; az eredetileg nagyobb terjedelmű doktori dolgozatok megírását segíteni hivatott szabályokat pedig néhány olyan megjegyzéssel egészítettem ki, amelyek kifejezetten kisebb lélegzetű záró-, illetve szakdolgozatok elkészítésére vonatkoznak. A szöveg végső változatába néhány, az internet használatára vonatkozó tudnivalót is beillesztettem – erre az eredeti változatban még aligha lehetett volna mód. (Ez a szempont szükségképpen kimaradt még UMBERTO ECO témánkkal kapcsolatban írt – egyébként kitűnő – könyvéből is [vö. ID.: Hogyan írjunk szakdolgozatot? Gondolat, Budapest, 1991]). A jelen írást abban a reményben adom közre, hogy a hallgatók közül sokaknak nyújt majd hasznos segítséget doktori- és szakdolgozatuk elkészítésében, az oktatóknak pedig szempontokkal szolgál az elkészült művek értékeléséhez. (P. F.)

A tudományos dolgozatírás művészete

A tudományos igényű dolgozat sajátos irodalmi műfajba tartozik, amelynek megvannak a betartandó törvényszerűségei. Az alábbi dolgozatban igyekeztünk összedolgozni a doktori disszertációkra és a kisebb lélegzetű tudományos dolgozatokra (például szakdolgozatokra) vonatkozó szabályokat. A fő különbséget már itt előre kell bocsátani: egy disszertációnak feltétlenül hozzá kell adnia valamit az eddigi ismeretek tárához: tehát itt teremtő produkcióra van szükség. Ez a cél mindenre kihat: a gondolkodásformára, az írásra, a módszerre stb. Kisebb dolgozat esetén az „eredetiség” vagy az „újdonság” nem szükséges követelmény; itt az írónak csak arról kell tanúbizonyságot tennie, hogy képes a tudományos kutatásra. Eredetiség helyett csak azt kell bizonyítani, hogy el-sajátította a technikai fogásokat, hogy alapvető szinten jártas egy magasabb művészet (a tudományos dolgozatírás) mesterségbeli fogásaiban. A matematikában is mást jelent új teoreémákat teremteni, és ismét más azt bizonyítani, hogy képesek vagyunk a szokásos egyenleteket megoldani. Ennek a különbségnek kétségkívül messzemenő következményei vannak. Ezért van például az, hogy a doktori disszertációban csak az eredeti források használata megengedett, míg kisebb dolgozatoknál szép, ha valaki ezt teszi, de nincs feltétlenül kötelezve rá. Ehhez hasonlóan: doktori dolgozatban a személyes kritikai állásfoglalás abszolút követelmény, alsóbb szinten ugyanez „csak” dicséretes dolog.

Az alábbiakban először a tudományos dolgozat tervszerű megírásának alapszabályait ismertetjük (I.), ezután pedig – az elmondottak fényében – a kiértékeléshez adunk szempontokat (II.).

I. ÍRJUNK TERVSZERŰEN!

Parvus error in initio magnus erit in fine (a kezdetben kicsiny hiba nagyvá nő a végére) – ez a megfontolandó intelem a skolasztika fejedelme, Aquinói Szent Tamás a *Létezőről és a lényegről* (De ente et essentia) című rövid munkájában olvasható. A mondás igazságát más hasonlat is megvilágíthatja. Mindazok, akik jártak már magas hegy csúcsán, jól tudják, hogy milyen gondosan kell kiválasztani a lefelé vezető utat. Hiszen itt elegendő csupán csekély hibát vétetni a helyes irány kiválasztásában ahhoz, hogy figyelmetlenségünkért több kilométeres kerülőúttal fizessünk a hegy lábánál.

Bármely cél eléréséhez tehát mindenekelőtt az irányt kell világosan meghatározni, hogy minél kevesebb idő- és energiaráfordítás árán legyünk képesek oda eljutni.

Az 1–5-ig terjedő szabályok főként a kezdeti tervezésre vonatkoznak, és a bevezető fejezetbe kell beépíteni őket.

1. Elsőként a legnagyobb pontossággal fogalmazzuk meg a megválaszolendő kérdést!

Ez más szavakkal annyit jelent, hogy ne tegyünk egyetlen lépést sem anélkül, hogy ne tudnánk, hová is akarunk voltaképpen eljutni.

Abból, amit tudunk, további kérdések fakadnak. Azok az adatok azonban, amelyekből a válasz megadható, általában még nincsenek együtt – arra várnak, hogy valaki összegyűjtse őket. Ha valaki elvégzi ezt a munkát, a válasz már szinte magától kibontakozik.

Minden disszertáció elkészítése valójában egy a tudás földjén tátongó árok feltöltéséhez hasonló. Mielőtt még bármiféle kutatásba fognánk, vagy bármi választ is adhatnánk, azt az árkot kell pontosan felmérni, amelyet a tudás senki földjén fel akarunk tölteni. Minél bizonytalanabbak vagyunk az árok határait illetően, annál könnyebb elszámítani magunkat. Viszont minél pontosabban ismerjük a méreteket, annál könnyebb lesz feltölteni az árkot.

Lényeges szempont, hogy a megírandó dolgozat témája fontos, időszerű és érdekes legyen számunkra. Kellemetlen dolog végtelennek tűnő időt és energiát áldozni olyasmire, amit egészében véve jelentéktelennek tartunk. Minden valamire való teológiai kérdés persze magába a valóságos életbe ágyazódik. Annak, aki például doktori dolgozat (PhD) elkészítésére adja a fejét teológiából, felkelthetik figyelmét az idegen vallások. Sokan ezt tartják a mai teológia legnagyobb kihívásának. A globalizációnak nevezett folyamat, a hírközlés és a közlekedés forradalmasodása következtében a világ mintegy összezsugorodott: gyakorivá váltak a vallásközi találkozások. Ennek a ténynek a keresztény hittitkokra vonatkozó tudományos reflexióra kifejtett hatása egyre nyilvánvalóbb. Hogyan viszonyuljunk a miénktől különböző vallásokhoz? Ez a kérdés még túlon túl általános. De már az előzetes tájékozódás kezdeti lépései is elvezethetnek valamely *konkrét szerzőhöz* a témával kapcsolatban. Karl Rahner „anonim kereszténység”-fogalma például jelentős szerepet töltött be a katolikus teológia vallásokkal kapcsolatos mai viszonyulásának kialakulásában. A rahneri fogalom a maga korában sok kutató érdeklődését felkeltette;¹ ezen a tárgyterületen tehát azóta jelentős teológiai

¹ A legteljesebb áttekintés e témáról NIKOLAUS SCHWERDTFEGER tollából született: *Gnade und Welt. Zum Grundgefüge von Karl Rahners Theorie der „anonymen Christen”*, Herder, Freiburg im Breisgau – Basel – Wien, 1982.

fejlődés ment végbe. Vajon mennyiben gyümölcsöztethető Rahner „vallásteológiája” a II. Vatikáni Zsinat után kibontakozó vallásteológiai diszkusszióban, és mennyire cseng össze az elmúlt évek hivatalos egyházi megnyilatkozásaival? Itt egy jól behatárolható és aktuális kérdés fogalmazódik meg, amely ráadásul ma is joggal tart számot sokak érdeklődésére.

Említettük már, hogy egy rövidebb tudományos írás – szakdolgozat – elkészítéséhez nem létszükséglet mindenáron új problémafelvetéssel előállnunk. Egyébként is, kortárs témákról a legnehezebb értekezést írni, amitől óva kell inteni a kezdő kutatót; bizonyos történelmi távolság nagyobb biztonságot adhat. Egy régebbi téma alapos és lelkiismeretes feldolgozása tehát jó választásnak bizonyulhat. Platón és Arisztotelész lélekről alkotott fogalma például közismerten különbözik egymástól. A lélek-fogalom történetében itt néhány évtized leforgása alatt kétségkívül jelentős fejlődés történt, változás ment végbe. Az eltérés jellegzetes és a gondolkodás későbbi történetére is nagy hatást gyakorolt. Milyen változáson ment tehát át a lélek fogalma Arisztotelésznél Platónhoz képest? Íme a kérdés, melynek feldolgozása méltó kihívás és alkalmas téma lehet mindazok számára, akiknek éppen szakdolgozatírással kell bizonyítaniuk a tudományos módszertan mester-ségbeli fogásaiban szerzett jártasságukat a diploma megszerzése érdekében.

Ami a konkrét tanácsot illeti, amit mind egy rövidebb lélegzetű tudományos szöveg, mind pedig egy disszertáció írása során figyelembe kell venni: az első észrevétel, hogy feltétlenül szükséges programunkat egy *határozott kérdés* formájában megfogalmazni. Egy jó kérdés által a probléma lényege kerül a figyelem középpontjába, egyúttal pedig kiesnek a szükségtelen, járulékos elemek. A megválaszolandó kérdést írásban kell rögzíteni, majd pedig könyörtelen kritikai vizsgálódás tárgyává tenni. Vajon tartalmazza mindazt, amit el akarok végezni? Vagy többet is mond annál? Esetleg kevesebbet? A kérdésnek pontosnak kell lennie, amely a lényegre irányul; pontosan arra kell rákérdeznie, amit vizsgálni akarunk, sem többre, sem kevesebbre. Ennek jele rendszerint az, hogy a kérdés rövid, és az olvasó könnyen képes felismerni az ismereteinkben tátongó hiányt, amire a disszertáció válaszolni fog.

Általános tapasztalat, hogy a munka elején a jelölt még csak általános formában gondolkodik a témáról, azonban még nem képes világosan meghatározni, mi is az az ismerethiány, amit teremtő kutatómunkával és gondolkodással be akar tölteni. A megoldásra váró probléma még nem világos. Ha gondolkodásában megmarad az általánosságok szintjén, azt kockáztatja, hogy rengeteg energiát feccsére el, hiszen a gödör még nincs pontosan felmérve.

Nem bölcs dolog a disszertáció vagy szakdolgozat megírását könnyed kirándulásnak tekinteni, remélvén, hogy a végén mégiscsak kilyukadunk valahova!

Tegyük fel, hogy valaki – a művészetek iránti rajongástól ihletve – azt a tervet dédelgeti magában, hogy Immanuel Kant „szépről szóló tanítását” dolgozza fel filozófiai szakdolgozatában. Ha azonban ennek érdekében első lépésként böszön nekiveselkedik *A tiszta ész kritikája* (1781) című testes opusz végigolvasásának, a művet áttanulmányozva csalódottan fogja megállapítania, hogy Kant itt az „esztétika” szót nem a ma szokásos értelemben használja, hanem a szó eredeti – etimológiai – értelmében: „transzcendentális esztétikán” az érzékiséget [Sinnlichkeit], vagyis „az érzéki érzéketekről szóló tanítást” érti.² Így aztán jelöltünk keserű felfedezést tesz: bár alaposan beleolvasta magát a königsbergi filozófus ismeretelméletebe, ám az olvasással töltött időben eredetileg tervezett dolgozatának még csak egyetlen (persze nem lényegtelen) lábjegyzetéhez gyűjtött anyagot; amiért is esetleg választani kényszerül, hogy előlről kezdi-e a kutatómunkát, avagy új szakdolgozati téma után néz. A jó téma kiválasztásához ezért sohasem árt tapasztalt vezetővel konzultálni.

2. A téma kiválasztásánál legyünk óvatosak!

A téma kiválasztása – mind a hallgató, mind a kísérőtanár részéről – nagy elővigyázatosságot kíván meg. Tudatában kell lennünk annak, hogy az összehasonlító tanulmányok több kérdéssel indulnak, s így a válaszhoz szükséges munka (az idő és az energia is) megsokszorozódik.

Részletes magyarázat helyett álljon itt egy egyszerű példa. Ha valaki Szent Ágoston kegyelemtanáról akar dolgozatot írni, akkor ehhez tanulmányoznia kell egyrészt Ágoston azon írásait, amelyekben hangsúlyosan fordul elő ez a téma, másrészt ezen írások születésének szellemtörténeti kereteit. Ha az illető az Ágostonnál találtakat még Szent Tamás tanításával is össze akarja hasonlítani, akkor ehhez Tamás írásait és azok történelmi keretét is tanulmányoznia kell. Így a munka (a ráfordított időt és energiát tekintve) megduplázódik. A kiválasztott két nagy szerző kritikai összehasonlítására csak akkor kerülhet sor, ha ezenközben nem megfélekedünk meg a köztük lévő több évszázadnyi időben lezajlott dogmatikai fejlődés főbb lépéseiről sem: márpedig ez megtriplázza a feladatot. Ha pedig az eddigiekhez még hozzávesszük mondjuk Henri de Lubac kegyelemről szóló elképzeléseit, akkor a gyakorlatban számolnunk kell azzal, hogy egy vagy két évvel kitolódik a doktori dolgozat lehetséges befejezése.

Ezért a témaválasztás alkalmával – disszertáció esetében is, hát még akkor, ha mindössze egy szakdolgozat megírásáról van szó – fontos tudatosítani: nem

² Vö. IMMANUEL KANT: *A tiszta ész kritikája*, Atlantisz, Budapest, 2004, különösen: 75–103.

az a cél, hogy életünk főművét alkossuk meg, hanem az, hogy a rendelkezésre álló időkeretben bizonyítsuk, képesek vagyunk tényleges kutatómunkát (doktori dolgozatnál *eredeti* kutatómunkát) végezni.

3. Egyenként jelöljük meg az elsődleges forrásokat!

Ha már a tudás feltöltendő árka pontosan körül van határolva, amelyet a disszertációval vagy szakdolgozattal fel akarunk tölteni, akkor immár elérkezett a pillanat, hogy megkeressük azt az anyagot, amelytől joggal reméljük, hogy megtaláljuk benne a választ feltett kérdésünkre. Valóban ilyen egyszerű dologról van szó!

Aki például valamely Martin Heidegger filozófiájával kapcsolatos témából ír disszertációt, annak elsődleges forrása Heidegger műveinek összkiadása (*Gesamtausgabe*).³ A német nyelvtudás itt tehát alapfeltétel! (Lehetőleg szakdolgozatírás esetén is tudni kell forgatni az eredeti szövegeket – legalább a problémás fogalmak és szöveghelyek tisztázása érdekében.) A nélkülözhetetlen alapszövegeknek feltétlenül a szerző számára érthető nyelven kell rendelkezésre állniuk. Ha tehát valaki tudományos igénnyel ír dolgozatot Karl Rahner teológiájának valamely aspektusáról, ismernie kell a régi *Schriften zur Theologie* [SchTh]⁴ sorozatot, és számolnia kell azzal is, hogy műveinek folyamatban van egy új, teljesebb összkiadása (*Sämtliche Werke* [SW]⁵), amelynek már megjelent köteteire újabban hivatkozni illik. Ha az illető Rahner valláselméletét választja témául, hamar kiderül számára, hogy a mintegy négyezer tételt tartalmazó teljes Rahner-bibliográfiából jó, ha mindössze egy tucat cikk szól szorosán véve erről a témáról. Ezeket végigolvasva – a szakirodalommal összhangban⁶ – végül arról győződhetünk meg, hogy közülük is mindössze négy az, amely gyakorlatilag az összes olyan témát tartalmazza, amelyben a nagy német teológus újdonságot hozott ezen a területen.⁷ Ez elég áttekinthető ahhoz, hogy valaki – amennyiben

³ MARTIN HEIDEGGER műveinek összkiadására a szakirodalomban (ID.: *Gesamtausgabe*, Klostermann, Frankfurt am Main, 1975-től) GA rövidítés formájában szokás hivatkozni.

⁴ Vö. KARL RAHNER: *Schriften zur Theologie*, 16 kötet, Benziger, Einsiedeln – Zürich – Köln, 1954–1984.

⁵ Vö. a 32 kötetesre tervezett új összkiadás: KARL RAHNER: *Sämtliche Werke*, Herder, Freiburg im Breisgau, 1995-től.

⁶ Vö. DORIS ZIEBRITZKI: „Legitime Heilswege”. *Relecture der Religionstheologie Karl Rahners*, Innsbrucker theologische Studien, Tyrolia, Innsbruck – Wien, 2002, 13, 13. lábjegyzet.

⁷ Az erre vonatkozó négy legfontosabb tanulmány: KARL RAHNER: Das Christentum und die nichtchristlichen Religionen, in *SchTh* V, 136–158; ID.: Kirche, Kirchen und Religio-

a nyelvi feltételeknek eleget tesz – jól sikerült szakdolgozatot írjon róla. Egy doktori értekezéshez persze ez túlságosan kevés anyag; ebből legfeljebb egyetlen fontos fejezet íródhat.

A hivatalos római teológia vallásokkal kapcsolatos megújult tanítása elsősorban a II. Vatikáni Zsinat szövegeiből dokumentálható: figyelmet érdemel a *Lumen Gentium* (16–17), az *Ad Gentes* (3, 7, 9, 11), a *Gaudium et Spes* (22) és a *Nostrae Aetate* (2) kezdetű szövegek, valamint a zsinat utáni magiszteriumi tanítások: VI. Pál pápa még a zsinat alatt közzétett *Ecclesiam suam* (1964) kezdetű enciklikája és az *Evangelii nuntiandi* (1974) kezdetű apostoli buzdítás; II. János Pál pápa *Redemptor hominis* (1979), *Dominum et vivificantem* (1986), *Redemptoris missio* (1990) kezdetű enciklikái és a *Tertio millennio adveniente* (1994) kezdetű apostoli levél;⁸ valamint más, a Szentszék által publikált, témával kapcsolatos megnyilatkozások sora, egészen a *Dominus Iesus*ig (2000), és tovább.⁹

Ha valaki nem gyűjti össze a dolgozatíráshoz szükséges elsődleges forrásokat még az írás megkezdése előtt, akkor bizony ahhoz a bibliai szereplőhöz válik hasonlatossá, aki tornyot akar építeni, ám (kitágítva az evangéliumi példázat ke-reteit) elmulasztja összegyűjteni a hozzá szükséges köveket, az építőanyagot.

nen, in *SchTh* VIII, 355–373; ID.: Jesus Christus in den nichtchristlichen Religionen, in *SchTh* XII, 370–383 (=GK 303–312); ID.: Über die Heilsbedeutung der nichtchristlichen Religionen, in *SchTh* XIII, 341–350.

⁸ *Ecclesiam suam*, AAS 56 (1964) 609–659; olasz ford. in *Enchiridion delle encicliche*, vol. VII, Dehoniano, Bologna, 1994, 481–579; *Redemptor hominis*, AAS 71 (1979) 257–357, olasz ford. in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, vol. II, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 1979, 610–661; *Dominum et vivificantem*, AAS 78 (1986) 809–900, olasz ford. in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, vol. IX/1, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 1986, 1551–1623; *Redemptoris missio*, AAS 83 (1991) 249–340, olasz ford. in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, vol. XIII/2, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 1992, 1487–1557; *Tertio millennio adveniente*, AAS 87 (1995) 8–9, olasz ford. in *L'Osservatore Romano*, Città del Vaticano, 1994, 10–11.

⁹ PONTIFICIUM CONSILIUM PRO DIALOGO INTER RELIGIONES: *Dialogo e annuncio: riflessioni e orientamenti sul dialogo interreligioso e l'annuncio del Vangelo di Gesù Cristo*, *Bulletin*, n. 80; 27 (1992)/2 165–172; HITTANI KONGREGÁCIÓ (CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE): *Dominus Iesus*, AAS 92 (2000) 742–765. A NEMZETKÖZI TEOLÓGIAI BIZOTTSÁG (COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE) *Kereszténység és vallások [Il cristianesimo e le religioni]* című dokumentuma (1996) nem tartozik a „tanívóhivatali” megnyilatkozások közé (a *Magisterium* mai értelmében csak XIX. századi fogalom!), bár tanulmányozása rendkívül hasznos (vö. *Civiltà cattolica* n. 3518; 148 [1997]/1 146–183)!

4. Állítsuk össze a másodlagos forrásként szolgáló művek listáját!

A korábbiakhoz hasonlóan a másodlagos irodalmat is józan ítélőképességünk használatával kell összegyűjteni. Ez a lista elsősorban olyan műveket tartalmaz, amelyek vizsgálódásunk során mindvégig biztonságos keretül szolgálnak. Annak a keretnek, melyet a megírt dolgozatban használunk, nem kell minden szempontból önállónak, teljesen eredetinek lennie. Valójában – éppen ellenkezőleg – arra van szükség, hogy őszintén feltárjuk, hogy mondjuk az empirikus pszichológiát illetően Carl G. Jung-ra fogunk támaszkodni, az egyházban pedig elsősorban John Henry Newmant vagy éppen Yves Congar¹⁰ követjük. Ezt nem kell szégyellni! A tudomány haladásához közös munkára van szükség – vagy úgy is fogalmazhatnánk: óriások vállára kell állni, hogy képesek legyünk náluk is messzebbre ellátni. Helyes dolog tehát megnevezni ezeket a szerzőket – útítársainkat a gondolkodás útján –, főleg, ha olyanok, akik egyébként a maguk szakterületén tekintélynek számítanak. Szakdolgozatírás esetében ez egészen természetes; de doktori dolgozat írásakor sem mond ez ellent az eredetiség követelményének, hiszen a disszertáció szerzőjének úgyszólván elsősorban elsődleges forrásokra támaszkodva kell végeznie egyéni kutatásait.

A másodlagos irodalomból egyesek találmányra választják ki forrásaikat; olyan könyvekre hivatkoznak például, amelyek könnyen hozzáférhetőek vagy éppen divatosak, a könyvek valódi értékét azonban nem veszik figyelembe. Ezzel a módszerrel azonban a szak- vagy doktori dolgozat írója azt kockáztatja, hogy esetleg valamely egyoldalú szerzőt vesz alapul; esetleg olyan szerző meghatározását követi, akinek nincs kritikai érzéke. A könyvtári vagy internetes adatbázisokban való tájékozódás ezért legfeljebb csak első tájékozódó lépésként jöhet számításba. Később azonban bölcsebb dolog kiválasztani 5–10 kiváló és jelentős szerzőt, akik általános háttérül szolgálhatnak a disszertáció sajátos témájához. (Szakdolgozat esetében kevesebb megbízható szerzővel is megelégedhetünk!) Egy átfogó igényű disszertáció szerzőjének azonban elvileg arra is képesnek kell lennie, hogy szűkebb szakterületének *valamennyi* jelentősebb tudományos értékű másodlagos forrását figyelembe vegye.

¹⁰ Ízelítőül néhány fontos mű a téma kapcsán: YVES CONGAR: *Sainte Église. Études et approches ecclésiologiques*, Cerf, Paris, 1963; ID.: *L'Église, sacrement universel du salut, Église vivante* 17 (1965) 339–355; ID.: *Cette Église que j'aime*, Cerf, Paris, 1968; ID.: *Non-Christian Religions and Christianity*, in Mariasusai Dhavamony (ed.): *Evangelisation, Dialogue and Development (Documenta Missionalia, 5)*, Università Gregoriana Editrice, Roma, 1972, 133–145; ID.: *Les religions non bibliques sont-elles des médiations de salut?* in ID.: *Essais oecuméniques*, Centurion, Paris, 1984, 271–296; ID.: *Je crois en l'Esprit-Saint*, Paris, Cerf, 1995.

5. Világosan tisztázzuk, hogy kinek is írunk!

Ennek rendkívüli jelentősége van minden okosan és józanul összeállított munka esetében. Ha alábecsüljük olvasóink értelmi képességeit és a tárggyal kapcsolatos tudását, hamarosan rá fognak unni írásunkra, s félreteszik azt. Ha azonban túlbecsüljük olvasóinkat, akkor könnyen előfordulhat, hogy elmulasztjuk megadni számukra mindazt, amire témánk megértése érdekében szükségük van, ez pedig oda vezet, hogy elveszítjük a kommunikációt velük.

Praktikusan szólva: egy teológiai disszertációt vagy szakdolgozatot legjobb teológusoknak szánni. Ezért aztán nincs szükség hosszú fejtegetésre a „teológia fogalmáról”. Nem kell részletesen elemezni az összes bibliai idézetet sem. Ők is forgatták már a Szentírást!

Ha valaki nem gondol arra, hogy tisztázza, milyen hallgatóság számára is ír voltaképpen, akkor nem lesz következetes akkor sem, amikor összeállítja gondolatmenete kifejtésének szerkezetét. Minden megalapozott indok nélkül nyilvánvaló dolgokat igyekszik majd elmagyarázni; máskor pedig elmulasztja megadni a szükséges felvilágosítást.

Ha kezdettől fogva figyelünk arra, hogy milyen olvasóközönségnek írunk, ez nagy segítséget nyújthat az egyensúly megtartásában azokban az esetekben is, amikor különböző tárgyterületeket vagyunk kénytelenek érinteni. Ha a disszertáció vagy záródolgozat teológusoknak szól, ám néhány, a nem keresztény vallásokkal kapcsolatos fejtegetésre is szükség van, akkor ezzel kapcsolatban helyénvaló lehet egy részletesebb, akár alapvető kérdéseket is érintő kitérőt tenni. Ha azonban a keresztény vallást elemző disszertáció elsősorban az összehasonlító vallástudomány szakembereinek szól, akkor a szerző megspórolhatja a vallásokkal kapcsolatos magától értetődő tudnivalók tárgyalását, ám – adott esetben – a katolikus szentírás-értelmezés sajátos teológiai szempontjaira részletesebben is ki kell térnie.

A 6–12-ig terjedő szabályok elsősorban a disszertáció vagy szakdolgozat fő részére vonatkoznak.

6. Legyen világos elgondolásunk arról, hogyan akarjuk strukturálni az alapvető kérdéseinkre adott választ!

Más szavakkal ez annyit jelent, hogy előre meg kell határoznunk, milyen szerkezetet akarunk adni a dolgozatnak az alapvető kérdésre adott válasz kifejtése során. Ez lehet egyszerűen egy dogma értelmének *rendszeres* (szisztematikus)

A tudományos dolgozatírás művészete

kifejtése. Ebben az esetben tehát *ennek* kell munkánk legterjedelmesebb részét kitennie. *Történelmi* tárgyú dolgozat esetén, például egy dogmatörténeti téma tárgyalásakor, a cél magának a fejlődésnek az ismertetése. Ha ez a helyzet, akkor *ennek* kell a leghosszabb fejezetnek lennie. Követhetjük persze a két módszer (szisztematikus, történeti) kombinálásának módszerét is. Avagy kritikai analízisét, exegézisét is adhatjuk valamely bibliai helynek, ennek megfelelő bevezetéssel és a következtetések levonásával.

Megtörténhet, hogy később, amikor már előrehaladtunk a kutatásban, új megállapítások alapján úgy ítéljük, hogy meg kell változtatnunk az eredetileg tervezett szerkezetet. Ezt minden további nélkül megtehetjük. Ha azonban semmilyen kezdeti elképzelés sincs a fejünkben, amikor dolgozni kezdünk, akkor könnyen úgy járhatunk, mint az az utazó, aki bizonytalan a tulajdon úti célját illetően. Ő bizony sokat fog céltalanul körben járni!

7. Minél elfogulatlanabbaknak és minden részre hajlástól mentesebbnek mutatkoznak a bizonyítékok bemutatásakor, annál erősebb lesz a végkövetkeztetésünk!

Más szavakkal az annyit jelent, hogy más műfajt kíván egy olyan beszéd, amely egy jó cél érdekében küzd, mint az, amelyben arra törekszünk, hogy minél kevesebb előítélettel dolgozzunk, s amelyben igyekszünk a tényeket és a szabályokat *sine ira et studio*, minél elfogulatlanabban előadni. Ha egy tudományos értekezésben képesek vagyunk ez utóbbi módszert használni, akkor őszinteségünkkel és becsületességünkkel tiszteletet váltunk ki olvasóinkból. Végül nem azért fognak hinni végkövetkeztetéseinknek, mert erre biztattuk őket, hanem azért, mert ők maguk is látták a tényeket és a szabályokat, végigkövették jól megokolt gondolatmenetünket. Egy ügy egyoldalú védelme ellentétben áll az elfogulatlan tudományosság – legalábbis a francia felvilágosodás kora óta a szellemtudományokban [Geisteswissenschaften] is uralkodó (és teljesen sohasem nélkülözhető) – eszményének.¹¹ Az ügyvéd védelmez egy ügyet, és ennek érde-

¹¹ A XX. századi filozófiai hermeneutika eredményei megkérdőjelezik az „objektivitás”-igény szükségességét a szellemtudományok művelői számára. A kérdés bonyolult, az azonban bizonyos, hogy az „előítéletmentes elfogulatlanság” lehetetlen elvárás: HANS-GEORG GADAMER provokatív megfogalmazása szerint az „előítéletek” nem akadályai, hanem egyenesen (transzcendentális értelemben vett) *feltételei* [Bedingungen] a megismerésnek (vö. ID.: *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Mohr, Tübingen, 1990, 281–295, magy. ford.: *Igazság és módszer. Egy filozófiai hermeneutika vázlatja*, Gondolat, Budapest, 1984, 198–207).

kében tárja elő a bizonyítékokat. Helyesen teszi – hiszen ez a feladata. Minden érvet és bizonyítékot összegyűjt, ami csak ügyét támogatja. A kezdet kezdetétől fogva igyekszik azokat a lehető legkedvezőbb fényben feltüntetni. Miközben így tesz, talán elmondja az igazságot is, de nem a teljes igazságot. A kiegészítő szempont a másik fél védőügyvédjétől jön. Így teljesülnek a becsületes játék, a *fair play* feltételei. Ketten együtt segítik a bírót, hogy alapos megfontolás után igazságos ítéletet hozzon.

Ilyen fajta ügyvédi eljárásnak azonban nincs helye a tudományos munkában; ha mégis megtörténik, az bizony az egész disszertáció vagy szakdolgozat hitelvesztéséhez vezethet. Létezik azonban olyan dialektika, amely mégiscsak kívánatos a dolgozat megszerkesztésekor!

8. Amikor csak alkalmasnak látszik, kövessük a SIC ET NON módszert!

A SIC ET NON módszer nem más, mint ítéletek minden oldalról történő kritikus vizsgálata. A módszer a XII. és XIII. század pezsgő szellemi életének egyik csúcsteljesítménye. Ekkoriban az emberekben határtalan érdeklődés ébredt a környező világ titkai és annak működése iránt. Ez a módszer segítette őket, hogy – amennyire csak lehet – igazságosan ítéljenek meg minden véleményt. A skolasztika nagyjai sohasem rettentek vissza attól, hogy vizsgálat alá vegyék akár azokat a megállapításokat is, amelyek abszurdnak hatottak. Ehelyett azt az alapelvet vallották és követték, hogy az állítások igazságtartalmáról alapos vizsgálódás útján kell számot adni, azokat minden oldalról meg kell vizsgálni annak érdekében, hogy mint igazat elfogadhassuk, vagy mint hamisat elvethessük őket.¹² Sajnos a XV. és XVI. századtól kezdve sok minden elveszett ebből a halhatlan intellektuális szabadságból és bátorságból, és így veszendőbe ment az a módszer is, amivel az adott kor bonyolult problémáit kezelni lehetett volna. A reformátorok – csakúgy, mint a Katolikus Egyház – elfelejtették, hogyan is kell egy esetet dialektikusan megvizsgálni. Ehelyett téziseket fogalmaztak meg, és igyekeztek védelmezni azokat. Márpedig ez hosszú távon oda vezetett, hogy mind-

¹² Az eszmetörténész RICHARD TARNAS így ír: „Abélard *Sic et Non (Igen és nem)* című munkája, amely különböző egyházi tekintélyek ellentmondónak látszó kijelentéseinek a gyűjteménye, a középkori gondolkodásban egyre jobban meghonosította az igazság esetleges pluralitásának a kérdését, az ellentétes vélemények közötti vita módszerét, az emberi értelem óriási szerepét a doktrína helyénvaló értelmezésében. Nem arról van szó, hogy a kereszténység igazságai megkérdőjeleződtek volna, inkább arról, hogy immár elemzés tárgyává lehetett tenni azokat.” ID: *A nyugati gondolat stációi*, AduPrint, Budapest, 1995, 203.

A tudományos dolgozatírás művészete

két fél képviselői szekértáborokba sáncolták el magukat, és „biztos pozícióikból” támadták egymást. Védekező harcot folytattak mindkét oldalon. Nem csoda, hogy az Egyház történetében közel 400 esztendeig alig volt párbeszéd a protestáns és a katolikus hittudósok között.

A SIC ET NON módszer egyszerűen annyit jelent, hogy őszintén megnézzük egy állítás mindkét oldalát; egyként mérlegeljük a mellette és az ellene felhozott érveket, végül a bizonyítékok súlya alapján kiegyensúlyozott véleményt alkotunk.

9. A disszertáció szerkezeti felépítésében az adatoknak és a bizonyítékoknak meg kell előzniük a következtetéseket!

Ez a szabály mindössze azt jelenti, hogy nem szabad a szekeret a ló elé kötni. Az érvelésnek lépésről lépésre kell előrehaladnia. Úgy építkezzünk, hogy az épület szépsége természetes módon, az elvégzett munka végén mutatkozzék meg. Ha *először* jön a következtetés, és csak utána a bizonyítékok, akkor az olvasó arra kényszerül, hogy eleve hittel fogadja el a végső ítéletet. Az ilyen beállítás homlokegyenest ellenkezik a tudományos világ kritikus természetével.

Ezért helytelen és elkerülendő módszer lenne egy patrisztikus teológiai témájú disszertációban – ha, mondjuk, az ún. „kettős megtérés” elméletét akar-nánk igazolni Szent Ágostonnal kapcsolatban, azaz azt igyekeznénk kimutatni, hogy a nagy egyházatya először az újplatonizmushoz tért meg, csak később lett keresztény –, hogy munkahipotézisünk bizonygatásával kezdjük a fejtegetést, s csak utána kerítsünk sort a forrásszövegek és a korabeli dokumentumok elemzésére, hogy tézisünket igazoljuk. Először az adatokat kell feldolgozni és egységes egészbe illeszteni, hogy helyes következtetésre jussunk (s feladjuk a téves hipotézist, a „kettős megtérés” elmélete ugyanis tarthatatlan!).¹³

10. A disszertáció vagy szakdolgozat fő része szerkezetének kialakításakor alkalmazunk egyszerű logikát!

Ahhoz, hogy szert tegyünk erre a logikára, nem szükséges részletesen tanulmányoznunk Arisztotelész *Organon*ját. Támaszkodhatunk egyszerűen a józan észre is! Vegyük a fontosabb dolgokat előre, a későbbiek pedig hagyjuk későbbre; mindezt valami értelmes rendbe szervezve. Így például, ha a kalkhedoni dogmát tűztük vizsgálatunk tárgyává, egy rövid kortörténeti bevezetésen túl nem

¹³ A tézis meggyőző cáfolatát lásd VANYÓ LÁSZLÓNÁL: *Az ókeresztény egyház és irodalma*, Szent István Társulat, Budapest, 1990, 790.

szükséges részletes fejtegetésekbe bocsátkozni a teológiatörténet korábbi eseményeiről. Kerekítsük le a mondandónkat és térjünk rá a dogma választott szempont szerinti értelmezésére. Elegendő elmondani annyit, amennyi feltétlenül szükséges az adott kontextusban való elhelyezéshez, aztán pedig haladéktalanul térjünk a tárgyra. Nem kell belevenni a dolgozatba az összes szóba jövő doktrinális és történeti szempontot. Ugyanez érvényes arra is, ha kortárs teológiai dokumentumokról írunk: mondjuk XVI. Benedek pápa *Spe salvi* kezdetű enciklikájáról.¹⁴ Az első fejezet itt is szolgálhat arra, hogy a témát történeti környezetébe és XVI. Benedek életrajzába ágyazzuk. Utána azonban rövidre kell zárni a bevezetést, és magára az enciklika tartalmi (doktrinális-pasztorális) kérdéseire kell összpontosítani. Ha a részek jól illeszkednek az egészbe, és logikusan következnek egymás után, akkor a disszertáció vagy a szakdolgozat élvezetes olvasmány lesz. A végső korrektúra alkalmával fordítsunk külön is figyelmet arra, hogy az egyes fejezetek harmonikusan átvezessenek egymásba!

A jó disszertáció – vagy bármely más ügyesen megírt dolgozat – hasonlít egy jól berendezett múzeumhoz. Az egyes kiállítási termeknek itt is egységes egészbe kell rendeződniük. Ilyen múzeumból a látogató élményekkel és ismeretekkel gazdagodva távozik. Ha azonban csak egyik dologtól a másikhoz rángatják, egyik teremtől a másikig hajszolják, valószínűleg összezavarodva és kurdarcteli érzésekkel hagyja el a múzeumot – és sohasem kíván többé visszatérni oda.

11. Ha történelemről írunk, az események természetes időrendi sorrendjét kövessük!

A becsületes módszer azt kívánja meg, hogy történelmi témákban az eseményeket abban a sorrendben vegyük, ahogyan azok megtörténtek. Ezért egy disszertációnak, amelynek tárgya „A kommunió fogalma a keresztény egyházban”, nem szabad a II. Vatikáni Zsinat kommunió-fogalmának elemzésével kezdődnie, majd Newman bíboros kommunio-fogalmáról szóló kitekintéssel folytatódnia, végül pedig – ez utóbbi esetében – a kommunió zsinat utáni megértésének hiányára rámutatnia. Más szavakkal: nem szabad az olvasót visszafelé vagy cikk-cakk alakban végigvezetni a történelmen, mert el fog szédülni! A jó történelemírás figyelembe veszi az események természetes sorrendjét.

Ugyanígy óvakodnunk kell a történelmietlen visszavetítésektől: ne próbáljuk kimutatni későbbi gondolkodók hatását korábbi írókra.

¹⁴ XVI. Benedek pápa *Spe salvi* kezdetű, a keresztény reményről írt enciklikáját 2007. november 30-án tették közzé a Vatikánban.

12. Kerüljük el, hogy olyasmit mondjunk, amit már sokszor és jól elmondtak előttünk!

Minden korban vannak divatos filozófiai és teológiai problémák, amelyeket kommentátorok légiói elemeztek már, és amelyet az idők során gyakorlatilag „agyontárgyaltak”. Ezeket kimerítően feldolgozták már kézikönyvekben és folyóiratokban is. Itt nehéz volna újat mondani. Ezért, ha valaki disszertáció írásába kezd, témavezetőjétől érdeklődni kell kiválasztott témája *aktualitásáról*. Főleges erőfeszítés volna az is, ha egy dogmatörténész teljes részletességgel igyekeznék reprodukálni mondjuk a I. Vatikáni Zsinat történetét, ha megpróbálná minden oldalról megvilágítani annak jelentését. Valószínűleg nem egykönnyen közelíthetné meg adatgazdagság tekintetében Klaus Schatz közel kétezer oldalon megírt három kötetes monográfiáját.¹⁵ Az a kutató, aki e zsinattal kapcsolatos témát választ, ezért leghelyesebben teszi, ha mindjárt a szükséges történeti utalások megtétele után az elsődleges forrásokra koncentrálna, és nyugodtan belekezd a saját szűkebb kutatási területének eredeti igényű tárgyalásába.

A 13. szabály a disszertáció vagy szakdolgozat befejező részére vonatkozik.

13. Ítéleteink kimondásával várjunk egészen a dolgozat végéig, de akkor bátran álljunk elő velük!

Megengedhetjük magunknak ezt a bátorságot! Aki lelkiismeretesen végigdolgozta a disszertáció vagy szakdolgozat megírására szánt időt, az munkája végeztével bizvást előállhat önálló véleményével. Hiszen ekkorra már felderítettük az elsődleges forrásokat; a másodlagos források használata révén megbízható keretbe is ágyasztuk azokat; valamint feltérképeztük és mérlegre tettük a kérdés valamennyi fontosnak tűnő nézőpontját. Végül is ki lehet nálunk jobb helyzetben ahhoz, hogy önálló véleményt alkosson? Tekintve, hogy aligha töltött valaki annyi időt kutatással annak érdekében, hogy megtalálja a választ arra a kérdésre, amelynek megválaszolását célunk tűztük, immár tekintélynek számítunk. Törvénykezhetünk. Kifejthetjük, hogy egyetértünk-e Jürgen Habermasszal abban, hogy a hermeneutika univerzális tudománynak számít-e, vagy sem.¹⁶

¹⁵ Vö. KLAUS SCHATZ: *Vaticanum I: 1869–1870*, Konziliengeschichte Reihe A., Schöningh, Paderborn, 1992–1994.

¹⁶ A vita reprodukciójához a legfontosabb dokumentum KARL-OTTO APEL et al.: *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1971.

Ha egyszer a kezdeti tájékozódás, majd pedig az elmélyült kutatómunka immár befejeződött, minden alapunk megvan az ítéletalkotásra, és – ez esetben – mi vagyunk a bírák. A végkövetkeztetéseknek kell feltenniük a koronát a műre: dolgozatunkban a Konklúzió a megfelelő hely arra, hogy a kellő mérlegelés után állást foglaljunk. Itt érkezik el az „igazság pillanata”, amikor végre az adatok alapján dicsérhetünk vagy elmarasztalhatunk. Csak arra kell ügyelni, hogy ne lépjünk túl felvonultatott bizonyítékaink korlátain. Annak is itt van a helye, hogy további javaslatokat tegyünk, perspektívákat villantsunk fel a további kutatás számára. Végül is ki volna jobb helyzetben ahhoz, hogy a jövőről beszéljen, mint az, aki alaposan tanulmányozta mind a múltat, mind pedig a kérdés jelenlegi állását?

A 14. és a 15. szabály a segédanyagokra vonatkozik.

14. A lábjegyzetek

Nincs olyan szabály, amely azt írná elő, hogy egy disszertációnak vagy szakdolgozatnak nehézkesnek és szellemtelennek kell lennie. A lábjegyzetek szolgálhatnak arra, hogy megvilágosítsák a homályos részeket, hogy előrevivő kitekintéseket nyújtsanak, valamint, hogy élénkséget vigyenek a munkába.

Természetesen a dolgozatírás során dokumentálni kell minden utalást, feltüntetve a konzultált szöveg fellelhetőségét, pontos és teljes könyvészeti adatait.¹⁷ Emellett az is megesik, amikor egy értelmes ember intenzíven dolgozik egy témán, hogy meglátásai támadnak, amelyeket nem lehet közvetlenül beépíteni dolgozatának gondolatmenetébe, de értékes és érdekesítő kiegészítésként szolgálhatnak a témához. Lábjegyzetbe ezeket a gondolatok is beilleszthetjük. Arra azonban ügyelni kell, hogy hirtelen támadt gondolatainkat valóban annak tüntessük fel, amik: belátásoknak, felfedezéseknek, véleményeknek. Megeshet, hogy a gondolkodás és írás során további problémákra bukkanunk, amelyeket érdemes lesz később még tanulmányozni. A lábjegyzetek személyesebb hangvételléek lehetnek, mint a főszöveg; itt van lehetőség tudásunk és felkészültségünk megcsillogtatására is, bár mindenkor ajánlatos a józanság és a szerénység kereti között maradni.

¹⁷ Lásd ezzel kapcsolatban TÖZSÉR ENDRE pontos instrukcióit: *Dolgozatírás. Szabályzat és útmutatás*, Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola, Budapest, 2006. (www.sapientia.hu/konyvjegyz.htm)

15. A bibliográfia

A jó bibliográfia szervesen kapcsolódik a disszertáció vagy szakdolgozat egészéhez. Segítséget nyújt a tájékozódáshoz az érintett főbb témákban; valamint tájékoztatásul szolgál az olvasó számára abban, hogyan folytassa a kutatást. Alapvető szabály azonban, hogy pontosan számot kell tudnunk adni minden egyes könyvről, amit csak felvettünk az irodalomjegyzékbe. A bibliográfiának tartalmaznia kell – mindenekelőtt és maradéktalanul – a releváns elsődleges forrásokat (részletes adatokkal, nem pedig csak általánosan az Acta Apostolicae Sedis [AAS] kötetekre utalva¹⁸). Fel kell sorolni a disszertációban vagy szakdolgozatban felhasznált másodlagos források részletes listáját is. Szerencsés, ha a könyvek folyamatos ábécésrendet követnek, ám néhány kézenfekvő csoportosítás megengedett (elsődleges, másodlagos források stb.).

A jó bibliográfia nem egyszerre készül, hanem lépésről lépésre gyarapszik. Az egyik könyv vezet el bennünket a másikhoz. Valamennyinek értelmes összefüggésben kell állnia a disszertáció vagy szakdolgozat egészével.

Mivel manapság már szinte minden témáról áttekinthetetlen mennyiségű publikáció született, jelentőségük, értékük és minőségük azonban nagyban különbözik, ezért a könyvtár- és internet-katalógusokból kimásolt hosszú könyv- és cikklislisták gyakorlatilag haszontalanok – különösen így van ez abban az esetben, ha a dolgozat szerzője nem is látta azokat...

Ebből a tényből az is következik, hogy idő- és energiapocsékolás volna azzal kezdeni a kutatást, hogy megkülönböztetés nélkül összegyűjtünk minden olyan könyv- és cikkcímet, amelyről azt gyanítjuk, hogy az általunk választott témával összefüggésben áll. Ez a módszer csak késleltetné az érdemi munka elkezdését; a feladat elvégzéséhez valójában keveset, vagy semmit sem adna hozzá.

Ideális esetben a bibliográfia rövid kritikai megjegyzéseket is tartalmaz. Egyáltalán nem az a cél, hogy a lista minél hosszabb legyen. Sokkal fontosabb az alapos tartalmi válogatás.

Gyakran elegendő egyetlen pillantás vetni a Bibliográfiára ahhoz, hogy tényleges fogalmat alkossunk a disszertáció vagy szakdolgozat valódi értékéről.

A 16. szabály akkor lép életbe, amikor már összegyűjtöttük az anyagot, de még nem kezdtünk el írni.

¹⁸ Vö. 8. és 9. lábjegyzet.

16. Mielőtt kialakítanánk a dolgozat végső struktúráját, a leghasznosabb, ha modellt alkotunk róla!

Nem véletlen, hogy a mérnökök, mielőtt megalkotnának egy szerkezetet – legyen az híd, repülőgép vagy akár egy egyszerűbb masina is –, először megépítik annak modelljét. Ezt a modellt vetik alá ezután a legkülönbébb vizsgálatoknak. Nagyon sokat lehet ugyanis megtudni arról, hogyan fog viselkedni „éles helyzetben”, terhelés alatt egy nagyobb szerkezet, ha először eljátszunk a modelljével. Ekkor még könnyen és minimális ráfordítással elvégezhető a szükséges módosítások is.

Ez igazolja, hogy miért érdemes az időt töltenünk a modellalkotással a tudományos munka során a humántudományokban is. Eszerint, ha összegyűjtöttük a szükséges anyagot az elsődleges és másodlagos forrásokból, még mielőtt leülünk megírni az első fejezetet, rövidített változatban érdemes megírni a *disszertáció vagy szakdolgozat* egészét (azaz körülbelül tíz oldalban azt, amit később hosszabban akarunk elmondani). Ezzel időt és energiát spórolunk meg! A modell ugyanis világosan meg fogja mutatni, mi kerül majd az egyes részfejezetekbe, hogyan függnék össze az egyes részek, és hogyan lesz képes a dolgozat egésze megállni a kritikai vizsgálódás ítélszéke előtt.

Ideális esetben a modellszítés ideje az, amikor a legintenzívebb kapcsolat áll fenn a témavezető és a tudományos dolgozat szerzője között. Hiszen az értő tanácsok és a vezetés ilyenkor bizonyulhat a leggyümölcsözőbbnek. Amikor a témavezető ránéz az egészről alkotott modellre, ideális helyzetben van ahhoz, hogy javaslatokat tegyen az egyes részeket illetően, azok tökéletesítése érdekében. A mérnök csak akkor tudja megfelelő módon irányítani egy híd megépítését, ha a híd modelljével elvégezte a szükséges kísérleteket. Ha azonban egész idő alatt csak arra várt, hogy az egyes részletek végre láthatóvá váljanak a víz fölött, akkor sohasem lesz képes megalkotni azt a szilárd szerkezetet, amely képes lesz átívelni a tátongó mélység fölött.

Egy jól megszerkesztett doktori dolgozat becsült hossza: ideális esetben 250–300 oldal (NB: ez az adat a humántudományokra vonatkozik; reáltudományok esetében ennél jóval rövidebb is lehet!).

A megírás becsült ideje: nem kevesebb másfél évnél, de – legalábbis fő munkaidőben – semmiképp sem (sokkal) több háromnál!

Egy jó szakdolgozat becsült hossza: lábjegyzetekkel együtt 60 és 70 oldal között.

A megírás becsült ideje: teljes munkaidős elfoglaltságként 4–5 hét, vagy ennek megfelelő mennyiségű részidőben végzett munka, feltételezve, hogy a szerző már részletes ismeretekkel rendelkezik a kutatott területen és tudja kezelni a

A tudományos dolgozatírás művészete

forrásokat. Ha ez nincs így, akkor a fenti adathoz még hozzá kell számítani egy további, ésszerű mennyiségű, olvasásra szánt időt is, hiszen ezen feltételek nélkül senki sem láthat hozzá a voltaképpeni feladat elvégzéséhez.

Egy jól sikerült szakdolgozat csekély munkaráfordítással továbbfejleszhető olyan rövidebb monográfiává, amelyet nagy haszonnal forgathatnak általában az adott témával foglalkozó más szakemberek is; illetve a jól megírt tudományos záródolgozat szövege könnyen átalakítható olyan cikké, amelyet szívesen közöl bármely teológiai szakfolyóirat.

Végkövetkeztetés: A jó disszertáció vagy szakdolgozat megírása tehát nem valami ördögös dolog; megvan a maga elsajátítható technikája. Az az idő, amit alapos tervezéssel töltünk, jó befektetés: százszoros termést képes hozni. Fordítva is igaz: sokszorosán megbosszulja magát minden egyes perc, amivel megrövidítettük a tervezés folyamatát. Nincs az az értelmes ember, aki jószántából elkapkodná egy ház megépítését; először inkább gondosan lerajzolja, azután összegyűjti a szükséges építőanyagot, mígnem végül nekilát, hogy annak rendje és módja szerint összeállítsa az egészet – az alapoktól a falakon át a tetőig, minden egyes részletet összeilleszt a maga sorrendjében. Nem szabad bánnunk, ha a tervezés közel ugyanannyi időt vesz igénybe, mint maga az építkezés. Ha az épület elkészül, már nem is emlékszünk majd a megelőző kínokra; akkor már csak az önfelelt ünneplés és a szívből fakadó hálaadás marad hátra.

Márpedig a disszertáció- vagy szakdolgozatírás nem is annyira különbözik a házépítéstől!

II. HOGYAN ÉRTÉKELJÜNK KRITIKAILAG EGY KÖNYVET, DISSZERTÁCIÓT VAGY SZAKDOLGOZATOT?

Ahhoz, hogy egy írást kritikailag értékelni tudjunk, elegendő mintegy gondolatban „nekiszzegezni” néhány alaposan átgondolt kérdést, azután „meghallgatni”, hogyan válaszolja meg azokat. Ezek a válaszok fogják a könyvet vagy tudományos dolgozatot minősíteni. Íme az értékelést segítő főbb kérdések:

1. *Világos-e az indító kérdés?* Minden könyv valamely keresésből, kérdezősködésből fakad. A tudományos kutatást azonban *csak akkor* lehet értelmesen végrehajtani, *ha* az alapvető kérdés világos. Ha az zavaros, fésületlen vagy többértelmű, alighanem az egész könyv is ezeket a jellemvonásokat fogja magán viselni – beleértve az alapkérdésre adott választ is!

2. *Jól jelzi-e a kérdés a hiányt, amit a kutatásnak be kell töltenie?* Olykor az alapvető kérdés világos, de nincs jól feltéve. Nem céloz a dolog lényegére. A helyes kérdés abból fakad, ami ismert, egyúttal azonban kijelöli a tudásunk határait is, új belátásokért pedig előre nyúlik az ismeretlenbe. A helyes kérdés megtalálása nemegyszer a válasz megtalálásánál is hosszabb időt vesz igénybe. A helyes válasz megtalálásához azonban egyáltalán nem vezet út a helyes kérdés megfogalmazása nélkül.
3. *Okosan gyűjtötte-e össze a szerző a szükséges adatokat (sem többet, sem kevesebbet, mint ami a válasz megtalálásához szükséges)?* A kutatás terepének egybe kell esnie a kérdés kiterjedésével. Ha a kérdés mondjuk az öskeresztény közösségek életének egy aspektusára vonatkozik, akkor a kutatott területnek magában kell foglalnia *abból a sajátos aspektusból* a Szentírást, a többi fontos kortárs írásos dokumentumot, vagy tárgyi emléket, amelyet keresztények vagy nem keresztények hagytak örökül abban a korban, bármely nemzethez vagy kultúrához stb. tartoztak is.
4. *Megbírálta-e kritikusan a szerző az összes szóba jövő választ és megoldást?* Gyakorta az vezet el a helyes álláspont kialakításához, ha lépésről lépésre kizárunk minden olyan lehetőséget, amely helytelennek bizonyul. Miután annak rendje és módja szerint tanulmányoztuk a szóba jövő eshetőségeket, és valamennyi esetében kimutattuk azok erősségeit és gyengéit, a (leg)helyes(ebb) válasz meg lehetőséges természetességgel következik a rendelkezésre álló adatokból.
5. *Objektív evidencián alapul-e a szerző válasza?* Ha helyesen értjük a szavakat, elmondható: a teológusnak nem kevésbé „objektív evidenciákkal” van dolga, mint a fizikusnak, bár azok a tények, melyeken a teológiai következtetések alapulnak, más természetűek, mint a fizikus által felhasznált adatok.¹⁹ Az igazság végső kritériumai azonban nem változnak tudományról-tudományra. *Mutatis mutandis*, mindez érvényes mind a filozófus, mind a teológus munkájára: itt sincs *duplex veritas* (kettős igazság), inkább ugyanazon valóság különböző

¹⁹ Az „objektív” szót itt – mint azt a 11. lábjegyzetben tisztáztuk – nem a „semleges ismeret” értelmében vesszük; ez – KARL RAHNER szerint is – a „filozófia veszélyes elvonatkoztatása” volna. Valamifajta „elfogulatlanság” igénye azonban – rahneri értelemben – mégiscsak maradandó, bár csak megközelíthető eszmény marad: „[h]ogy egy gonosztevő számára valamely matematikai igazság könnyedén elmagyarázható, egy istenbizonyítás viszont nem, az semmiképpen sem az előbbi erejének, s az utóbbi gyöngeségének a jele, hanem arra figyelmeztet, hogy a különböző »bizonyítások« más és más mértékben követelik meg magának az embernek a személyes belső erő kifejtését.” ID.: *Az Ige hallgatója*, Gondolat, Budapest, 1991, 117.

szempontok szerinti, más-más horizonton végrehajtott és különböző mélységű megközelítéseiről van szó.

6. *Harmonikusan illeszkedik-e a mű a megfelelő szélesebb szellemi kontextusba?* Történeti munka esetében a szélesebb kontextusnak nyilvánvalóan *történeti* jellegűnek kell lennie. Szisztematikus teológiai mű esetén azonban a szélesebb kontextust az a *szintézis* alkotja, amibe a munka beleilleszkedik. Más szavakkal ez annyit jelent, hogy egy jól sikerült írás sajátos problémafelvetése mindig egy általánosabb keretbe is illeszkedik, és csak ezen a szélesebb horizonton belül értelmezhető helyesen.
7. *Mennyire önálló és mennyire eredeti a munka?* Doktori dolgozat esetében – mint arról már szót ejtettünk – jogos elvárás, hogy valamilyen új szemponttal gazdagítsuk a tudomány haladását (szakdolgozatoknál ez a követelmény nem ugyanolyan súllyal esik latba!). A dolgozatírás során elkövethető legnagyobb vétség azonban (mindkét esetben) a plágium. (Vigyázat: manapság már az internetről letöltött dokumentumok is könnyűszerrel utánakereshetők!) Az érdemjegy sokadrendű: lelkiismeretes munka után semmi sem zavarhatja az álmunkat.
8. *Jól rendszerezett-e a munka?* A jól elkészített munkának kiegyensúlyozott képet kell mutatnia. Az alfejezetek – ideális esetben – arányosak, s ahogy a kérdés kibomlik, az olvasóban érdeklődés és újabb és újabb kérdések ébrednek, a válasz pedig intellektuális meglepetést okoz.
9. *Kellemes-e a művet olvasni?* Ezen a ponton a stílust és az ezzel kapcsolatos személyes készségek értékelhetjük.
10. *A könyv kísérő részei (supporting parts) illeszkednek-e a szöveg egészébe?* A lábjegyzetek támogatják-e a főszöveget? Van-e szükség indexre, s ha igen, az jól van-e elkészítve? Valóban fontosak az idézett tanulmányok? Ügyesen bánik a szerző a felhasznált irodalommal? Van képessége annak kiválogatására, ami fontos? Tőle telhetően törekszik az elfogulatlanságra?

ANSELM GRÜN OSB

Mindent elhagyni, mert Ő nem hagy el engem [részletek]¹

A három evangéliumi tanács, a szegénység, a tisztaság és az engedelmisség három olyan alapmagatartásnak feleltethető meg, amely új ízt akar adni életünknek, mintegy az evangéliummal megfűszerezve azt. Meglátásom szerint ez a három alapmagatartás elengedhetetlen ahhoz, hogy emberré válhassunk: az engedelmisség mint *megengedés* (elfogadás, észlelés), a szegénység mint *elengedés* (szabadság), a tisztaság pedig mint *önátadás* (Isten rendelkezésére bízom magam, odaadom magam neki, hogy ő tegye életemet termékennyé). A fogadalmak felsorolásának hagyományos sorrendje is mintha ezt a felfogást sugallná: először meg kell engednem a dolgokat, utána tudom elengedni azokat, és aztán jön az önátadás, az eggyé válás Istennel és önmagammal.²

Erre a hármasságra bukkanunk mindenütt, ahol az ember önmagává válásáról van szó. Ilyen „lépésekben” zajlik például ki- és belégzésünk. Ez a triász bukkan fel az eucharishtiában is: az igeliturgia a megengedés terepe (a bűnbánati részben sötét oldalaink, bűneink megengedése, a szentírási részekben pedig isteni méltóságunké); a felajánlással és az átváltoztatással az elengedést gyakoroljuk (Jézussal együtt Isten tenyerébe helyezzük magunkat); az áldozásban pedig teljességgel átadjuk magunkat Istennek, eggyé válunk vele. És ugyanez a három lépés tapintható ki minden pszichoterápiában is: a páciensnek először meg kell tanulnia, hogy értékítélet nélkül megengedje feljönni mindazt, ami lelke mélyéről felfakad, hogy elfogadja önmaga teljes valóságát, hogy kiengesztelődjön múltjával, sebeivel. Csak az tudja elengedni önmagát, aki előtte elfogadta önmagát. Csak azt tudom elengedni, amit megengedtem és elfogadtam. És csak akkor tudom átadni magamat más valakinek, ha az elengedésben megszabadultam az énemhez való görcsös ragaszkodásomtól: csak így tudom oda-

¹ A mindhárom szerzetesi fogadalmat elemző könyv engedelmisségről szóló részei, kisebb kihagyásokkal.

² A németben: Zulassen, Loslassen, Überlassen.

Mindent elhagyni, mert Ő nem hagy el engem

nyújtani életemet Istennek, hogy aztán őbenne nyitottá váljak legigazibb valómra, amely növekedni, virágba borulni szeretne bennem. Önmagam átadása tehát vonatkozik egy személyre is (Istenre, akire rábízom magam), valamint egy folyamatra is (rábízom magam legigazibb valóm kibontakozásának útjára).

AZ ENGEDELMESSÉG

Az engedelmisség annyit jelent, hogy megengedem, elfogadom azt, hogy ki is vagyok, hogyan lettem ilyenné, és mi minden rejlik bennem. Megengedem, hogy rászorulok más emberek segítségére, hogy kívülről adott viszonyok, kapcsolatok hálójában élek, hogy nemcsak magamra, hanem másokra is hallgatnom kell, ha meg akarom találni saját utamat és nyitott akarok lenni az idők jeleire, kihívásaira. Az engedelmisség nagyon is aktív valami: figyelem az idők jeleit, hogy aztán ebből az éberségből kisarjadhasson az elkötelezettség, az életet fojtogató elemek elleni küzdelem...

Az elfogadás fontossága

A pszichológiából is tudjuk, milyen fontos az emberi érés folyamatában önmagunk elfogadása: ennek elutasítása húzódik meg csaknem minden pszichés betegség mögött. Gyakran külső okok is akadályozzák önmagunk elfogadását: talán a szülők, akik mindig azzal intéztek el minket, hogy lehetetlen alakok vagyunk; vagy azok a tanárok, előljárók, barátok, akik azt sugározzák felénk, hogy semmit sem tudunk, s ezért értéktelenek vagyunk.

Normális esetben akkor lehet sikeres az önelfogadás, ha elég külső elfogadást tapasztalt az ember. De mindenki életében eljön az a pillanat, amikor abba kell hagyni mások vádolását, hogy ti, őmiattuk nem tudom elfogadni magamat. Végül is el kell vállalnom a múltam iránti felelősséget, „igen”-t kell mondanom mindarra, ami volt, és meg kell engednem azt, hogy igenis úgy volt.

Nincs jogunk megítélni azokat az embereket, akik nem tudják elfogadni önmagukat: nem tudhatjuk, hogy az övékéhez hasonló körülmények között nekünk sikerült-e volna. De mi magunk semmiképp sem zárkózhatunk el az elől, hogy elfogadjuk önmagunkat. Minden életből kihozható valami: a múlt a maga szép emlékeivel és sebeivel az az „alapanyag”, amelyet alakíthatok. És agyagból is, kőből is, fából is lehet szép szobrot csinálni – persze mindig alkalmazkodva az adott alapanyaghoz, annak adottságaihoz. Mindegyik múltból teljesen egyedi és értékes szobor készülhet, amely egyedülálló módon mutat meg e világon valamit Is-

tenből. Ehhez csupán „igen”-t kell mondanom arra, hogy konkrét múltam az az anyag, amellyel dolgozom, és hogy igenis csak ennek segítségével valósíthatom meg a világban a csakis általam megvalósítható legszemélyesebb küldetésemet.

Önmagam elfogadása azzal kezdődik, hogy elfogadom emberlétem korlátait: hogy testből és lélekből állok, hogy véges és halandó vagyok, hogy szexualitással bírok, hogy társas, más emberektől függő lény vagyok, tagja az emberek nagy közösségének. El kell fogadnom, meg kell engednem, hogy teremtmény vagyok, nem pedig önmagam teremtője, azaz hogy függök Istentől, rá vagyok utalva az életemet fenntartó Teremtőmre.

És el kell fogadnom konkrét emberi mivoltomat is. Azt, hogy más emberek révén lettem olyan, amilyen vagyok, olyan körülmények, véletlenek, történelmi adottságok révén, amelyeket nem én válogattam össze magamnak. Ilyen vagy olyan az én személyes kis történelmem. Nem tudom, miért ilyen vagy olyan. De meg kell ismernem és el kell fogadnom, ami nem is annyira magától értődő. Sokan életük végéig nem tudják megbocsájtani Istennek azt, amilyené teremtette őket, és hogy milyen szerencsétlen körülmények közé születtek.

Az engedelmisség mint megengedés

Nem igazán szerencsés, ha az „engedelmisség” szót hallva pattogó, végrehajtandó parancsokra vagy hajbókolva követendő eljárásokra gondolunk. Az „engedelmisség” szó a latinban is, németben is a „hallás” szóval rokon: hallani, hallgatni, fülelni, csupa fül lenni, észlelni, befogadni, elfogadni, közel engedni, megengedni (vö. a magyar „engedelmisség” szóval!) mindazt, ami létezik.

Először is önmagamra kell hallgatnom, gondolataimra és érzelmeimre, szenvedélyeimre, betegségeimre, álmaimra, azokra az apró jelekre, amelyek oly gyakoriak, és amelyeken mégis oly könnyedén túllépek. Sok olyan kifelé engedelmesnek látszó ember él köztünk, aki mindent megtesz, amit más kér tőle, de eközben teljesen süket a szívében, a haragjában vagy a félelmeiben, a betegségében vagy egy balesetében megszólaló Istenre. Ezeket szinte nem is akarja észrevenni – szép „engedelmesen” megcsinálni mindent, amit mondanak, az igen; de hogy Isten néha önmagán keresztül is szólhat hozzá, az kizárt. Hisz elbizonytalanítana.

[...]

Az engedelmisséghez tartozik az is, hogy odafigyelek azokra az emberekre, akikkel együtt élek. Szent Benedek azt mondja szerzeteseinek, hogy kölcsönösen engedelmeskedjenek egymásnak. Mert szükségünk van a testvérre, vagy a barátira, barátnőre, házastársra, hogy ráébredhessünk, milyenek is vagyunk igazából... Minden emberi találkozás alapja a nyílt szív és a nyitott fül. Martin

Mindent elhagyni, mert Ő nem hagy el engem

Buber mondja egy helyütt, hogy az emberi kapcsolatok művészete abban áll, hogy szívünket egészen közel visszük a fülünkhöz, azaz hogy a szívünkkel halljuk meg azt, amit a másik közölni szeretne velünk. Az engedelmesség ilyen értelemben nem más, mint hogy megengedem azt, amit a másik közölni szeretne velem, azaz közel engedem magamhoz a másik ember mondandóját és annak esetleges kihívását.

A szerzetesi irodalomban ebben az összefüggésben a „nehéz rendtársról” szoktak szót ejteni: ő vezet el engem saját sebeimhez, vakfoltjaimhoz, hisz ha nagyon felidegesít valami a másokban, akkor ez saját árnyékaimra utal. A rendtárs az önismeret kimeríthetetlen forrása... Egykori magiszterünk mondta, hogy Isten mindig küld neki olyan novíciust, aki őt, a mestert figyelmezteti sötét oldalaira... A korai szerzetességben használták azt a kifejezést: „a szerzetestestvér mint szentség”. Minden ember közvetítheti felénk Istent.

Isten szól hozzánk testvérünkön keresztül. Igaz ez a lelkivezetésre is..., de áll minden közös beszélgetésre, tanácskozássra, döntéshozatalra is. Nem hozhatom meg szobám magányában azokat a döntéseimet, amelyek sokakat érintenek.

Az imádság segíthet abban, hogy a bensőmben kavargó sok hangból kiszűrjem Isten üzenetét. De az imámat követő beszélgetésben, vitában nem szabad úgy viselkednem, mintha az imában meghozott elhatározásomat minden áron keresztül kellene vinnem és mindenkit meg kellene győznöm véleményem helyességéről. A beszélgetésben sokkal fontosabb, hogy arra figyeljek, mit is üzen Isten nekem épp e testvérem révén.

Szent Benedek ezért azt követeli meg az apáttól, hogy minden testvér tanácsát kérje ki, mert Isten sokszor a legfiatalabbon keresztül mutatja meg, melyik is a jobb megoldás. Az apát figyeljen tehát nagyon, hogy mit is üzen neki Isten a fiatalabb testvér által. Az apátnak engedelmeskednie kell testvéreinek, hogy engedelmeskedhessen Istennek.

Engedelmeskedni egy embernek

A papok püspöküknek fogadnak engedelmességet, a szerzetesek szerzeteselőjárójuknak. E fogadalommal azonban a szerzetes nem hárít el magától minden felelősséget – e tette nem engedelmessé, hanem csak kiskorúvá tenné. A szerzetesi engedelmesség annyit tesz, hogy a fogadalmat tevő kész belebocsátkozni abba a közösségbe, amelyhez csatlakozik. Elöljárójában a közösséget veszi komolyan. Arra vállalkozik, hogy kihívásnak fogja tekinteni a közösséget, vagyis nem egyszerűen csak magának él. És arra is kész, hogy Isten szavának keresését gyakran meg fogja „zavarni” valami: mivel az ember bensője legmélyéről vagy a testvére

révén érkező isteni szót könnyen a maga kénye-kedve szerint alakítja, ezért az előjáró szavában egy másik akarat keresztetzi, „megzavarja” az övét. Engedelmességet fogadva számolok azzal, hogy Isten esetleg épp az előjáróm által szól hozzám. Ez természetesen nem jelenti azt, hogy utasítását azonosítom Isten szavával, de azt sem, hogy az előjáró hangja egyszerűen egy lenne a sok magánvélemény közül. Helyesen azt a kérdést kell mindig feltennem magamnak: mit is akar mondani Isten éppen az előjáróm által, milyen kihívást intéz maga az Isten hozzám előjáróm révén, milyen olyan új utakat akar feltárni előttem, amelyekre magam eddig még nem is gondoltam.

[...]

Isten felé nem baktathatok magányosan, csakis egy közösség tagjaként. Az engedelmesség fogadalmával azt fejezem ki, hogy ezt a közösséget komolyan veszem, hogy az együtt haladás a kereszténység egyik lényegi mozzanata. Nem meghunyászkodás ez, nem alávetettség, hanem a készség arra, hogy magamat, képességeimet a köz javára fordítsam. Mindaz, amit megvonok a többiektől, hiányzik a közösség elevenségéből. És mindaz, amit csak magamnak tartogatok, szép lassan kiüresedik, megromlik. Magam is csak akkor lehetek igazán eleven, ha megosztom magamat másokkal.

Engedelmeskedni Isten akaratának

Az engedelmességben Isten szavára hallgatunk, az ő akaratát akarjuk teljesíteni. Sokszor és sokan Isten akaratán valami távoli dolgot értettek, ami előtt mint valami kívülről ránk kényszerített hatalom előtt meg kellene hajolnunk. A Biblia azonban mást ért Isten akaratán. Isten azt akarja, hogy minden ember üdvösségre jusson, hogy mindenki élete boldog legyen. Isten az ember üdvösségét akarja, életet adni neki. Ezek szerint Isten akaratát megfeleltethető legmélyebb, legigazibb valónknak. Isten akaratát keresni tehát nem jelent mást, mint az embernek ezzel a tulajdonképpen, eredeti lényegével kapcsolatba kerülni, és azt letisztítani. Végző soron Isten akaratát azonos legsajátabb, legmélyebb énünkből fakadó akaratunkkal. Isten akaratát ahhoz a szívünkben rejlő mély vágyhoz vezet el bennünket, hogy megvalósíthassuk azt a nagyszerű és teljesen egyedi valóságot, amelyet Isten elgondolt rólunk: hogy valóban azzá lehessünk, akinek Isten megálmodott minket.

[...]

Isten akaratát gyakran azért tűnik oly távolinak, idegennek, mert ragaszkodunk az étellel kapcsolatos illúzióinkhoz. Mert akaratunknak több rétege van: egy felszíni és egy a szívünk mélyén. A felszíni akaratot sokszor azonosítjuk pil-

Mindent elhagyni, mert Ő nem hagy el engem

lanatnyi hangulatunkkal, kívánalmainkkal, és nem is vesszük észre, mennyire mások elvárásai, a „mindenki így csinálja” határoz meg minket ilyenkor... Gyakran nem szabadok vagyunk ezzel az „akaratumkkal”, hanem pusztán vágyainknak vagy a pillanatnyi divatnak kiszolgáltatott rabszolgák.

Ha azonban az imádságban elcsöndesedünk, és legmélyebb, legigazibb valónkkal kapcsolatba tudunk lépni, akkor megérezzük azt, hogy mi is lenne valóban jó nekünk, hogy mit is akarunk igazából. Az így felfedezett akarat a sajátunk, de egyben Istené is. Isten akarata végső soron jót akar nekünk, ám első pillantásra sokszor idegen, érthetetlen. Amit az imádságos csöndben valóban hasznosnak érzünk, az sokszor nem egyezik azzal, amit egyébként úgy felszínesen szeretnénk. Hisz gyakori bennünk is az, hogy kényelmesek vagyunk, és szeretjük, ha teljesítik minden kívánságunkat és akaratunkat. Az imában azonban legmélyebb valónkkal találkozáskor megérezzük, hogy mégsem tenne jót nekünk, ha minden a mi kényünk-kedvünk szerint történne. Isten akarata az, ami legmélyebb valónkak akar jót. Erre a felismerésre csak hosszas küzdelmek árán juthatunk el, mint például Jézus az Olajfák hegyén.

Szent Ágoston is beszél arról, hogy Isten akarata jó nekünk. Egy helyütt azt mondja, hogy Isten szavát a Szentírásban csak akkor érezzük ellenségünknek, ha önmagunk ellenségei vagyunk, ha saját szívünk ellenében élünk. Isten igéjét megérteni és elfogadni Ágoston számára nem más, mint önmagam barátja lenni, önmagammal jól bánni. Az Isten igéjében megjelenő isteni akarat az, hogy összhangba kerüljek, barátságosan és jól bánjak önmagammal. Ágoston szavaival: *„Isten igéje csak addig ellensége saját akaratodnak, amíg nem válik üdvösséged forrásává. Amíg saját magad ellensége vagy, addig Isten igéje is ellenséged. Légy saját barátod, akkor Isten igéje is összhangba kerül veled.”*

Az engedelmisség tehát nem más, mint hogy olyan figyelmesen hallgatók önmagamba, hogy felismerem szívem hangját, legmélyebb valóm üzenetét. Ebben a hangban Isten szól hozzám, és felismerhetem Isten akaratát, amely összesimul az én akaratommal... Isten akarata az, hogy kifürkésszük szívünk, legmélyebb valónk igazi vágyát, és hogy teljesen azzá váljunk, akivé Isten álmódott meg minket. Ezt csak akkor tudjuk megtenni, ha minden másodlagos tevékenységgel felhagyunk, és hosszan, türelmesen figyelünk bensőnkben Isten hangjára, amely az életre hív bennünket.

(Németh Attila SchP fordítása)

Forrás: ANSELM GRÜN – ANDREA SCHWARZ: *Und alles lassen, weil Er mich nicht läßt. Lebenskultur aus dem Evangelium*, Herder, Freiburg im Breisgau, 1995.

MEINRAD DUFNER OSB

Szerzetesrendek – reálközösségek

Az utóbbi évtizedekben sokfelé lehetett hallani azt a megfogalmazást, hogy a szerzetesrendeknek valamiféle „kontrasztársadalmat” kell alkotniuk, sőt hogy a rendek egyfajta „egyházterápiát” jelentenek. Ha végignézünk a történelmen, talán egynémely ponton valóban így is volt ez. Korunk szerzetességének leírására azonban e fenti megfogalmazás eléggé nagyképű. Az efféle magasztos szavak nem tesznek jót az embernek.

Minden szerzetes, aki nyitott szemmel és őszintén figyeli saját maga és testvérei szerzetesi útját, tudja, hogy náluk nincs semmiféle „kontrasztársadalom”, és hogy rendjük nem is az „egyházterápia” terepe. Szerintem a rendek nem „ideálközösségi” létre hívatottak, hanem a „reálközösség” valóságára: hitben, reményben és egymásnak való megbocsátásban kell járniuk a közös utat.

A túlzott szerzetesi öntudat imént említett felsőfoka alapvetően ellene mond mindannak, amit a szerzetesek eredetileg önmagukról gondoltak. Szent Benedek a szerzetesi utat az egyre tisztább „humilitas” útjaként írja le – csak hogy a latin „humilitas” többet jelent, mint a mai nyelvekben az „alázat”: mély valószínűséget, két lábbal a földön járást is.

Szerintem a jövő feladata a nem megszépített valóság elfogadása. Mert Istent csak a valóságban találhatjuk meg, nem az elgondoltban, a reméltben vagy a hitt dolgokban. A szerzetesek azért vonultak hajdan vissza, hogy teljes összeszedettségükben legalább *egyetlen darabka* földet rendbe tegyenek és megműveljenek. Benedek azt mondja egy helyütt, hogy a szerzetes mindennel úgy bánjon, mint a liturgia szent eszközeivel. De a visszavonulás célja elsősorban az, hogy az ember önmagát megfigyelje, valóságosan, illúziók nélkül, hogy aztán az így feltárulkozó tehetetlenségével teljes egészében elengedje önmagát, ráhagyatkozzon Istenre. A benedeki regula szövegösszefüggése szerint a szerzetes a „conversatio” fogadalmával egyre mélyebb önismeretre vágyik, hogy ezáltal megláthassa a nagy és szerető Istent.

A szerzetesség útja tehát a valóság bátor elfogadása, bármilyen legyen is az. És ebben áll a világ keresztény formálása: e valóságot Isten felé alakítani, a hit-

Szerzetesrendek – reálközösségek

ben gyökerezve. Ami igaz az egyes szerzetesre, az áll a közösségekre is: a rendeknek nincs se nagyobb, se kisebb feladatuk, csupán ennyi.

Az alábbiakban néhány példán szeretném bemutatni ezt „a valóság melletti döntést”.

„SZERETET-SZÓLAMOK” HELYETT TISZTESSÉGES EGYÜTTÉLÉST SEGÍTŐ STRUKTÚRÁK

Hallani időnként szerzetesektől: elégük van a „közösségiség” állandó emlegetéséről. Minden szerzetes számára világos, hogy szeretnünk kell egymást, hogy a szeretet a kolostori együttélés keresztje – de hogyan is történik ez a „szeretés”? Szerintem itt a pontosan személyekre szabott és a dolgokra precízen vonatkozó hétköznapi cselekvésekről lenne szó, a közösségi együttélés szinte mesterfokon űzött szakmájáról. Néhány példa a hiányosságokra:

Közösségeinkben még messze nincs a feladatoknak megfelelően leosztva az információ. Csak nagyon laza struktúrák segítik az összmunka nyugodt, higgadt megtervezését, végigbeszélését. Az alsóbb posztokon dolgozó szerzeteseket túl kevésbé vonják be a döntések meghozatalába. A szolgálati titkot gyakran megszegjük: például pletykáló portás; zárt üléseinkről kikotyogott részletek stb. Megállapodásuk ellenére a közösség újra meg újra vagy elhalasztja a rendszeres megbeszéléseket, vagy egyáltalán nem is tartják meg azokat, vagy a meghozott döntéseket szépen elfelejtik. Túl kevés előljáró felelős túl sok mindenért ahelyett, hogy áttekinthető feladatköröknek lenne sok rész-felelőse. Néhány helyen a teljesítmény mércéjét olyan magasra helyezik, hogy a rendházban állandó stressz uralkodik – más helyütt pedig néha annyira „alulterhelt” szerzetesekkel is lehet találkozni, hogy nem csoda, ha betegek lesznek vagy összezavarodnak.

A példák sora persze messze nem teljes: csak jelezni szerettem volna, hogy mit is értek segítő és tisztességes struktúrákon. Ezen a téren jócskán tanulhatnánk e világ gyermekeitől. Ne spiritualizáljuk túl a dolgokat túl gyorsan: spirituális létünkéből fakadó feladatunk a realitás reális alakítása.

„ENGEDELMESSÉG-IDEOLÓGIA” HELYETT FELELŐS EGYMÁSHOZ TARTOZÁS, ELKÖTELEZŐDÉS

Karl Rahner jegyezte meg egyszer, hogy a szerzetesi engedelmisség túl gyakori emlegetése inkább árt, mint használ az engedelmisségnek. Igazat adok neki. A szer-

zetesség legújabb kori történetében néhol egy-egy döntés valóban úgy született meg, hogy az eredményt már az elején lehetett tudni – valóban emberhez méltóan engedelmeskedni azonban csak akkor lehet, ha a kapcsolatok és a dolgok terén elköteleződések vannak. De hogyan is jöhetne létre ilyen elköteleződés olyan kolostori légkörben, amelyben szerzeteseket csak arra treníroznak, hogy kizárólag előljárójuk szavára figyeljenek?! Benedek szabályzatának az egyik fejezete arról szól, „hogya a szerzetesek engedelmeskedjenek egymásnak”. Sőt Benedek odáig megy, hogy azt javasolja: mindenki tartsa testvérét nagyobbra, a tiszteletadásban előzzék meg egymást, és versengjenek az egymásnak való engedelmeskedésben. Annak viszont, hogy egymás terhét hordozzák a testvérek, előfeltétele is van: önmaguk megismerése, tisztelete; megtanulása annak, hogy mit is hoz magával az ember, mire képes, mivel tudja szolgálni a többieket. Vagyis a „mi” melletti döntéshez erős „én”-ekre van szükség – és sok szerzetesközösségben ennek útját állja az, hogy túl sokáig szentnek kiáltottak ki infantilis struktúrákat és magatartásmódokat. Éretlen gyerekek számára a szülők jelentik a garanciát, hogy testvériesen viselkedjenek testvérukkal szemben; érett, felnőtt korukban aztán a hajdani gyerekeknek hol emberi okokból, hol tárgyi szükségletek miatt újra dönteniük kell egymás mellett. Hogy a mi kolostori „kontrasztársadalmunk” milyen távol is van egy ilyen kölcsönös elköteleződéstől, azt már az elég világosan megmutatja, ha összevetjük magunkat egy munkahelyi, szolgálati vagy egy családon belüli emberi összetartozással. Arra is érdemes felfigyelnünk, hogy a világi társadalomban van ún. jóvátétel, míg a kolostorok világából ez kiveszett. Amit egy szerzetes engedelmesség néven megfogad, szerintem azt más néven összetartozásnak, elköteleződésnek hívhatnánk.

BÚCSÚ A „SZEGÉNYSÉG-HAZUGSÁGTÓL”

Ismeretes, hogy mi bencések szegénységi fogadalmat nem teszünk. Ezért talán megengedhetem magamnak, hogy kérdéseket vessek fel e témával kapcsolatban is. Ahhoz képest, amit a világban ma szegénységen értünk és látunk, a szerzetesek a mi tájékunkon – és azt hiszem, másfelé is – nem élnek szegényen: mert igenis van tető a fejük felett, van biztos munkahelyük, a rend gondoskodik róluk öregségükben, betegségükben.

Nem lenne-e elég „szegénység” helyett csupán annyit mondanunk, hogy javaink szolidáris közös használatát próbáljuk megvalósítani? Mert milyen nehéz is a szerzetesek „szegény” világában például a „magánpénzek” átláthatóvá tétele, bevallása! Amit oly nagy hangon szerzetesi „szegénységnek” nevezünk, azt csak meg lehetőszen nyakatekert spirituális gondolatmenetek árán tudjuk kifelé is szegény-

Szerzetesrendek – reálközösségek

ségként prezentálni. Milyen egyszerűen hangozhatna: fogadom, hogy testvéreimmel *osztozom* pénzben, időben, munkában és felelősségben; fogadom, hogy egyrészt én rászorulok testvéreimre, másrészt pedig elfogadom az ő kihívásaikat is.

RENDI SZOKÁSAINK FELÜLVIZSGÁLATA

Aki átlépi egy kolostor küszöbét, elég hamar megérzi, hogy itt többé-kevésbé más a levegő. Bizonyos szokások, rituálék nyomják rá bélyegüket a hétköznapiakra, a kapcsolatokra, a munka megszervezésére. Én magam nagyon fontosnak tartom, hogy léteznek ilyen formák és rituálék. Csakhogy: újra meg újra össze kellene vetnünk e szokásainkat az evangéliummal. Hogy ti. esetleg nem valamiféle spirituális nárcizmus húzódik-e meg egyik-másik mögött. Egynémely „monaszticizmusnak” tényleg az ég világon semmi köze sincs Jézushoz. Hadd hozzak erre néhány példát:

Jézus azt mondja, hogy ne aggodalmaskodjatok, milyen ruhába öltöztök – egyes kolostorokban azonban szinte szent háború dúl e kérdést illetően. „Ne ítéljetek, hogy ne ítéltessetek”, mondja Jézus – ezzel szemben egyes rendi életrajzokban olyan nagyfokú előítéletekkel és annyi megrögzött vélekedéssel találkozhatunk, hogy egyes szerzetesek életük végéig nyögik ezen megállapítások terhét. Hallani közösségekből olyan személyi döntésekről, elbocsátásokról, amelyek egyházi érvekkel alátámaszthatók ugyan, mégis felelőtlenül mély válságba taszítanak embereket. Szent Benedeknél a testvériesség erényének leginkább a vészhelyzetben kell megmutatkoznia. Az apát sem az erősek feletti uralkodásra kapott hatalmat, hanem arra, hogy a testvérek különbözőségéhez gyógyítóan és segítő módon „hozzásimuljon”. A szerzetesrendek jövője azon múlik – már amennyire ez az emberen múlik –, hogy a szerzetesek mennyire reálisan, emberileg mennyire figyelmesen és szakszerűen alakítják közösségi életüket. Mi szerzetesek nem vagyunk jobbak a többi embernél, de azt írtuk zászlónkra, hogy a valóság minden darabkáját Jézushoz mérjük. Ezért az lehet majd vonzó a szerzetesközösségekben, ha látható lesz rajtuk: ezek az emberek „mindennek ellenére” *egymással* haladnak az úton, egymással keresnek, együtt tanulják az életet és az istenkeresést.

A TANULÁS FOLYAMATA

Végezetül még egy példa. A szerzetesek cölebsz életet vállalnak. Sokszor azonban úgy teszünk, mintha már az elején tudni kellene azt, ami valóságban csak egy

Meinrad Dufner OSB

hosszú út végén és fájdalmas emberi érés során válik tudottá. Vagyis sokan nem mernek beszélni az e téren jelentkező nehézségeikről, hiszen: „nem létezhet az, aminek nem szabad léteznie”. Nagyon más lenne – és szerintem igen vonzó – egy olyan közös úton levésről beszélnünk, ahol nyíltan eshet szó sikerekről és kudarcokról, s ahol meglett és elért eredményeinket testvériesen megosztjuk egymással. Mai fiatalok számára igen izgalmas lenne egy olyan szerzetesség, amely a lelki és emberi érés iskolájaként határozza meg magát: a valóság alakításának iskolája sikerek és bukások és újraindulások közepette – mert van Isten.

ARS MORIENDI

Mifelénk a szerzetesrendeknek mostanában meglehetősen hátramenetbe kell kapcsolniuk. Ennek megélése szerintem a valósághoz való reális hűségnek egyik fontos terepe kell legyen, hogy ti. mindezt a hit magatartásával csináljuk végig. Meghalni tényleg mindenestül *csak* rossz lenne? Társadalmunk egészében is számos dolog a halálra irányultan van elrendezve, ezért világi testvéreinkkel való teljes szolidaritásban lehetne kialakítani annak programját, hogy miképpen lehet értelmesen meghalni – az élet szeretetétől átítatva és ötletekben dúskálva. Mindez szerintem egyben a Krisztus – és nem a rendek! – feltámadásába vetett hit próbaköve is lehetne.

A realitással szembenező szerzetesrendek az *Emberfia* nyomában járó életalakítás jelei, amennyiben életüket az egymás közti szolidaritás keresése és „az élet Vezérébe” vetett hit jellemzi. Ezen út legfontosabb lelki „munkaeszköze” az, amit Szent Benedek így fejez ki: „És egyébiránt sose kételkedjünk Isten irgalmasságában.” Mindennek műhelye pedig, ahol ezt a munkát el kell végeznünk, az állhatatosság a közösségben.

(Németh Attila SchP fordítása)

Forrás: *Lebendige Seelsorge* 47 (1996) 58–61.

EGYHÁZAK ÖKUMENIKUS TANÁCSA

Ökumenikus megfontolások
a párbeszédéről és kapcsolatokról más vallású emberekkel
Harminc év párbeszédének áttekintése és
az 1979-es irányelvek felülvizsgálata (2004)

1. *Az Egyház kezdettől fogva azt vallotta, hogy Isten Jézus Krisztusban engeszteli ki a világot Önmagával. A történelem folyamán az Egyház arra törekszik, hogy megértse és az adott tényleges körülmények között alkalmazza hitének alapjait.*

A korai Egyháznak folyamatosan újra kellett gondolnia önértelmezését, amikor elmozdult azon állapotból, hogy még a zsidó hagyománynak volt része, majd lassan a zsidók és pogányok Egyházává vált, görög-római kereteiből pedig a világ más kultúrái és vidékei felé is nyitott.

Az Egyház hivatása továbbra is az, hogy képessé tegye tagjait arra, hogy más hithagyományokhoz tartozó emberekkel kapcsolatokat építsenek ki, és másokkal együtt tanúságtévőként éljenek.

2. *E látomáshoz hűen alakította ki az Egyházak Ökumenikus Tanácsa (EÖT) Chiang Maiban, 1979-ben Az élő hitű és világnézetű emberekkel folytatott párbeszéd irányelvei című megnyilatkozását.*

Megerősítjük ezen irányelvek értékeit, amelyeket széles körben terjesztettünk az egyházak elé elfogadásra. Mostanra azonban harminc évnyi tapasztalatunk halmozódott föl a vallásközi kapcsolatok és párbeszéd terén, lehetővé téve, hogy továbblépjünk az eddigi eredményekre vagy kísérletekre építve.

Az 1979-es irányelvek óta az ökumenikus mozgalom jelentős lépéseket tett a vallásközi kapcsolatok és párbeszéd elősegítése érdekében, ám az elvárások is nőttek erőfeszítéseink gyümölcseivel kapcsolatban.

3. *Az elmúlt években a tag egyházak olyan irányelveket kértek a vallásközi kapcsolatokról és párbeszédéről, amelyek a mai összefüggésrendszerekkel foglalkoznak. Minden korábbinál inkább növekvő igényt érezhetünk nemcsak a máshitű emberekkel folytatott párbeszédre, hanem valódi kapcsolatokra is. A vallási sokszínűség*

Egyházak Ökumenikus Tanácsa

növekvő tudata, a vallások lehetséges szerepe a viszályokban, és a vallás növekvő szerepe a közéletben olyan sürgető kihívásokat jelentenek, amelyek a különböző hitű emberek között nagyobb megértést és együttműködést kívánnak meg.

4. Az egész világot figyelembe véve, és különböző hagyományokhoz tartozó keresztényekként szólunk a tagegyházakhoz. Reméljük, hogy a helyi egyházak tanulmányozzák, megbeszélik és alkalmazzák majd ezen ökumenikus megfontolásokat saját élethelyzetük megszólítása érdekében.

Ezen erőfeszítés során a keresztényeknek tovább kell lépniük, együttműködésben más vallási hagyományokhoz tartozó embertársainkkal, hogy olyan közösen elfogadott irányelveket készítsenek a kapcsolatokra és a párbeszédre vonatkozóan, amelyek mindenkit tájékoztatnak, tanítanak és képessé tesznek arra, hogy a bizalom és közösségépítés útjára lépjen.

I. A VALLÁSKÖZI KAPCSOLATOK ÉS PÁRBESZÉD NAPJAINKBAN

5. A vallási sokszínűség egyre nagyobb tudatosulása növelte a kapcsolatok javítása és a párbeszéd szükségességét a különböző hitű emberek között. A könnyebb közlekedés, a nagyarányú menekülthullámok és a gazdasági háttérű elvándorlások azt eredményezték, hogy egyre több különböző hitű ember él egymás mellett.

Ahol van indíttatás a párbeszédre és találkozásra, ott a különböző vallások tagjai között hatékonyabban lehet közvetíteni a tudást és fokozni az egymás iránti figyelmet. Sajnos, néha a közösségek közötti megszorodott kapcsolatok nehezebbé váltak a feszültségek és félelmek miatt.

Sok közösségben e feszültség megerősíti az igényt, hogy védjék saját önazonosságukat és sajátosságaikat. Néha elmosódik a határ az önazonosság indokolt keresése és a más vallású és kultúrájú szomszédainkkal szembeni ellenségeskedés között.

Az egész világon és a jelentős vallási hagyományok követői között is megnövekedett a mozgalmak és a vezetők hatása, akik mozgósítják híveiket a fenyegetettnek érzett sajátos önazonosság megőrzése érdekében.

Az önazonosság effajta fölfogását gyakran egy új társadalmi rend megteremtésének kizárólagos alapjává teszik, ezt pedig egy szentként fölfogott múlt kiválóatott tanításainak, hitelveinek és gyakorlatainak visszaállítása egészíti ki.

6. Amikor egy közösségben a vallási sokszínűség hatására növekszik a feszültség, fennáll a veszély, hogy visszaélnek a vallásos érzésekkel. A vallás az egyének és közösségek legmélyebb érzéseire és érzékenységeire szól: komoly

Ökumenikus megfontolások a párbeszédéről és kapcsolatokról

történelmi emlékeket őriz, és gyakran elvárja a megkülönböztetés nélküli vallási közösségvállalást.

A vallást néha a vizály okának tekintik, holott valójában sokkal valószínűbb, hogy csak fokozza a vizályt. A vallásközi kapcsolatok és párbeszéd arra szolgálnak, hogy segítsék a vallást megszabadítani az effajta visszaéléstől, és lehetőséget adjanak a vallásos embereknek, hogy együtt szolgálhassanak a gyógyulás és megbékélés hírnökeiként.

7. A vallási önazonosságok túl gyakran kerülnek vizályba és erőszakos kapcsolatba. A világ néhány részén a vallást egyre inkább azonosítják a származással, miközben vallásos fölhangokat adnak a népek közötti összeütközéseknek.

Más esetekben a vallási önazonosság már annyira szorosan összefügg a hatalommal, hogy a hatalomtól megfosztott közösségek, vagy akiket hátrányos megkülönböztetés sújt, a vallásukra az egyet nem értés és a tiltakozás mozgósító erejeként tekintenek.

E vizályok hajlamosak arra, hogy vallási közösségek közötti összeütközéseként jelenjenek meg, vagy éppen így jelenítik meg őket, a közösségi választóvonalak mentén kiélezve. A vallási közösségek gyakran mély megosztottságok, gyűlölködések és ellenségeskedések örökösei, melyeket általában vizályban álló nemzedékeken keresztül adnak tovább.

Amikor a közösségek kizárólag a vallásuk által azonosítják magukat, vagy mások így azonosítják őket, a helyzet robbanásig feszül, készen arra, hogy akár századokon keresztül békében élő közösségeket is szétszaggasson. A vallásközi kapcsolatok és párbeszéd föladata, hogy segítsen megakadályozni, hogy a vallás a közösségek közti törésvonallá váljék.

8. A vallásos közösségek közötti megosztottság megelőzését szolgáló világméretű erőfeszítések ma fontosabbak, mint valaha. A tömegtájékoztatás hatására az emberek hajlamosak arra, hogy az egyik helyen föllépő vizályt egy másik részének tekintsék, ennek nyomán pedig a világ egyik részén megjelenő ellenségeskedések más területekre is áttérjednek.

Az egyik helyen megjelenő erőszakos cselekedeteket arra használják, hogy egy másik helyen megerősítsék az előítéletes ellenségképet, vagy éppen megtorló támadásokat idézzenek elő a világ egy másik részén. Szükség van tehát arra, hogy tartózkodjunk a világméretű általánosításoktól, és mindegyik vizályt a maga összefüggésrendszerén belül elemezzük.

Az egyes összefüggésrendszerek sajátosságának hangsúlyozása nem mentesítheti a világ más részein élő hívő embereket, hogy azokért felelősséget érezzenek és részt

Egyházak Ökumenikus Tanácsa

vállaljanak bennük. A vallásközi elkötelezettség az egyik helyen valóban lényeges hozzájárulást jelenthet a béketeremtéshez és kiengesztelődéshez egy másik helyen.

9. Számos országban növekszik a vallás szerepe a közéletben, ez pedig több megértést és együttműködést követel meg a vallások között. A vallási vezetőket meghívják a kormányzati és nem kormányzati szervek, hogy nyilvánítsanak véleményt erkölcsi vonatkozású kérdésekben.

Ám hogy közösen és erkölcsi tekintéllyel nyilatkozzanak meg, a vallási közösségeknek föl kell ismerniük közös értékeiket, el kell dönteniük, hogy milyen mértékben képesek közösen véleményt nyilvánítani, és meg kell vitatniuk, hogy miként tudják elkerülni a közéleti erők túlzott befolyását.

II. A VALLÁSI SOKSZÍNŰSÉG MEGKÖZELÍTÉSE

10. Más vallási hagyományokhoz tartozó embertársainkkal találkozáskor számos keresztény tapasztalja meg Isten előtt a *közös emberiség* jelentését. E tapasztalat ama szentírási kijelentésben gyökeredzik, hogy Isten az egész teremtett világ Teremtője és Fönntartója:

„Az Úr a Föld, és ami betölti; a Földkerekség, és minden lakója.” (Zsolt 24,1) Isten arra hívta meg Izrael népét, hogy tanúságot tegyen a népek között; ugyanakkor azt is kijelentette, hogy Ő minden nép Istene (vö. Kiv 19,5–6).

A Szentírás végidőkre vonatkozó látomása szerint minden nép összegyűlik, a teremtett világot pedig Isten ama teljesség szerint állítja helyre, melyben mindent részeltetni akar. E meggyőződés tükröződik ama kijelentésben, hogy Isten soha nem marad tanúságtétel nélkül egyik nép számára sem (vö. ApCsel 14,17).

11. Amikor máshitű emberekkel állnak kapcsolatban, a keresztényeknek tudatában kell lenniük a vallási kifejezések kétértelműségeinek. Noha a vallási hagyományok bölcsességet, szeretetet, együttérzést és szent életet is tükröznek, mégsem védettek az ostobasággal, gonoszszággal és bűnnel szemben.

A vallási hagyományok és intézmények néha az elnyomás és kirekesztés rendszereit támogatják, vagy akként működnek. A vallási hagyományok bármely megfelelő értékelésének foglalkoznia kell kudarcaikkal is, amikor nem élnek összhangban legmagasabb eszményeikkel.

Keresztényekként különösen is tudatában vagyunk annak, hogy a történelem tanúsága szerint saját vallási hagyományunkat is néha arra használjuk, hogy az örömhír igazi jelentését eltorzítsuk, amelyet pedig hirdetniünk kellene.

Ökumenikus megfontolások a párbeszédéről és kapcsolatokról

12. Mint tanúségtévők, elkötelezett hittel közeledünk a vallásközi kapcsolatokhoz és párbeszédhez. A keresztény hit szívében az egy isteni Szentháromságba vetett hitünk áll. Megerősítjük, hogy Isten az Atya, az egész teremtett világ Teremtője és Fönntartója. Jézus Krisztus életét, halálát és föltámadását Isten megváltó műve középpontjának tartjuk mindannyiunk és az egész világ számára. A Szentlélek megerősít bennünket e hitben, megújítva életünket és elvezetve bennünket a teljes igazsághoz.

13. Meg vagyunk győződve arról, hogy hivatásunk tanúságot tenni a világban Isten gyógyító és kiengesztelő művéről Jézus Krisztusban. Ezt alázatosan tesszük, annak tudatában, hogy nem ismerjük teljesen az utakat, amelyeken át Isten megváltó műve beteljesedik. Most még csak tükörben, homályosan látunk, most csak töredékes a tudásunk, és nem ismerjük teljesen, hogy Isten mit tartogat számunkra (vö. 1Kor 13,12–13).

14. Sok keresztény nehezen találja az értelmét más vallási hagyományok valóságának, vagy nem viszonyul alkotó módon hozzájuk. Keresztényként azonban hisszük, hogy Isten Lelke a megértésünket meghaladó módon működik (vö. Jn 3,8). A Lélek tevékenysége meghaladja meghatározásainkat, leírásainkat és korlátozottságainkat.

Törekednünk kellene arra, hogy fölismerjük a Lélek jelenlétét ott, ahol „szereket, öröm, békesség, türelem, kedvesség, jóság, hűség, szelídség és önuralom” van (Gal 5,22–23). Isten Lelke a lelkeinkkel együtt sóhajtozik. A Lélek azért működik, hogy elhozza az egész teremtett rend számára a megváltást (vö. Róm 8,18–27).

15. Olyan világban vagyunk tanúségtévők, ahonnét nem hiányzik Isten, és olyan emberek előtt, akiknek van mondanivalójuk Istenről. Olyan emberekkel találkozunk, akik már most hitük szerint élnek, amely szabályozza az életüket, és amelyben már most otthon érzik magukat.

Keresztény hitünk által kialakított lelkiségünkkel és lelkületünkkel teszünk tanúságot közöttük. A keresztényeknek meg kell nyitniuk magukat mások tanúságtétele előtt, amelyet azok nem csupán szavaikkal tesznek, hanem hűséges cselekedeteikkel is, Isten iránti odaadással, önzetlen szolgálatban és elkötelezetten a szeretet és erőszakmentesség iránt.

16. Tanúságtételünket bűnbánat, alázat, épség és remény jellemzi. Tudjuk, milyen könnyen félremagyarázzuk Isten kinyilatkoztatását Jézus Krisztusban, tetteinkben elárulva azt, Isten igazsága tulajdonosaiként pózolva, nem pedig a

Egyházak Ökumenikus Tanácsa

kegyelem méltatlan elfogadóiként. A többiekben megtapasztalt lelkiesség, odaadás, együttérzés és bölcsesség kevés alkalmat nyújt arra, hogy erkölcsi fel-sőbbrendűségre tartsunk igényt.

Ama szabadságra várva, melyet Isten az egész teremtett világ számára akar (vö. Róm 8,19–21), nem tehetünk mást, mint hogy tapasztalatainkat és tanúságtételünket megismertetjük a többiekkel, rájuk is figyelve akkor, amikor leg-mélyebb meggyőződéseiket és meglátásaikat fejezik ki.

17. Máshitű emberekkel kialakított párbeszédünk és kapcsolataink során fölismerjük, hogy Isten megváltásának titkát teológiai kijelentéseink nem me-rítik ki:

A. Az üdvösség Istenre tartozik; ezért nem ítélezhetünk mások fölött. Amíg hitünkről tanúságot teszünk, törekszünk megérteni az utakat, amelyek által Isten a céljait be kívánja teljesíteni.

B. Az üdvösség Istenre tartozik; ezért vagyunk képesek embertársainkat biz-tosítani arról a párbeszédben, hogy szándékunk komoly és nyitott arra, hogy az igazság teljessége felé együtt haladjunk.

C. Az üdvösség Istenre tartozik; ezért biztosan vallhatjuk e reményünket, min-dig készen arra, hogy számot adjunk róla, amikor erőfeszítéseket teszünk és együtt-működésre lépünk a többiekkel egy versengésektől, háborúktól, társadalmi egyen-lőtlenségektől és gazdasági igazságtalanságoktól szétszaggatott világban.

III. VEZÉRELVEK

18. A párbeszédnek a *kölcsönös képessé tétel* folyamatának kell lennie, nem pedig tárgyalásnak olyan felek között, akiknek érdekei és igényei különbözőek. A hatalmi viszonyok kényszereihez kötöttség helyett a párbeszédben álló felek-nek képessé kell válniuk arra, hogy az igazságosság, a béke és a minden ember javát szolgáló alkotótevékenység közös kereséséhez csatlakozzanak.

19. A párbeszéd során *növekszünk a hitben*. Nekünk, keresztényeknek a rész-vétel a párbeszédben a szentírási és teológiai hagyományra vonatkozó megérté-sünk állandó újraértékelését teszi szükségessé.

A párbeszéd minden közösséget önvizsgálatra indít, illetve módszereik újra-gondolására, melyek segítségével a hithagyományait értelmezik. A párbeszéd a hit megtapasztalásában is változást hoz, és segíti az embereket abban, hogy hi-tükben váratlan módon mélyüljenek el és növekedjenek.

Ökumenikus megfontolások a párbeszédéről és kapcsolatokról

20. A párbeszédben *reményünk megerősödik*. A rengeteg megosztottság, vizály és erőszak közepette remény van arra, hogy lehetséges az igazságosságban és békében élő emberi közösség megteremtése. A párbeszéd nem öncél, hanem esz-köz arra, hogy a tisztelet és megértés hídjait fölépítsük: az élet örömteli megerősítése mindenki számára.

21. A párbeszédben *ápoljuk kapcsolatainkat*. Minden párbeszéd célja, hogy kapcsolatokat és kötődéseket építsünk azokkal, akiket *másiknak* tekintünk. E kötődések azonban nem épülnek ki könnyen vagy gyorsan. A türelem és kitartás ezért döntő jelentőségűek a párbeszéd gyakorlatában. Az eltökéltség a kitartásra, még ha a gyümölcsök nem is nyilvánvalóak, a párbeszéd egyik alapvető szabálya.

22. A párbeszédben *tájékozottnak* kell lennünk az *összefüggésekről*. A párbeszéd adott viszonyok között folyik. Elengedhetetlen olyan valóságok figyelembe vétele, mint a történelmi tapasztalat, a gazdasági háttér és a közéleti eszmék.

Továbbá a kulturális, nemi, nemzedéki, faji és nemzetiségi különbségek szintén jelentős hatással vannak a találkozás természetére és stílusára. Az összefüggéssziszterek komolyan vételével a párbeszéd célja nem a különbségek megszüntetése vagy a menekülés előlük, hanem rajtuk átívelve remény és bizalom kiépítése.

23. A párbeszédben *kölcsönös tiszteletre* törekszünk. A párbeszédben álló felek felelősek egymás hite önértelmezésének meghallgatásáért és figyelembe vételért. A remény és bizalom abból származik, hogy a másik félnek engedjük meghatározni önmagát, tartózkodunk az átcsábítástól (prozelitizmus), és alkalmat teremtünk a kölcsönös kérdésre, s amennyiben megfelelő, a jogos bírálatra. E gyakorlat egymás tájékozott megértését segíti elő, ami minden más kapcsolat alapját jelenti.

24. A párbeszédben fontos, hogy a vallási hagyományok *sérthetlenségét tiszteljük* intézményeik és szervezeteik sokszínűségében. Ugyanennyire fontos, hogy elismerjük a módot, ahogy a párbeszéd résztvevői meghatározzák kapcsolatukat a közösségükkel. Néhányan hangsúlyozzák ama jogukat és kötelességüket, hogy közösségük nevében beszéljenek. Mások inkább azt választják, hogy saját tapasztalataikból kiindulva beszéljenek.

25. A párbeszéd *együttműködés és közös cselekvés*. Minden érintett felet a kezdetektől be kell vonni a tervezési folyamatba. A teendők közös meghatározásának ereje ama tényben rejlik, hogy így minden fél sajátjának tekinti a teendő-

ket, s elkötelezi magát arra, hogy végre is hajtsa azokat. A párbeszéd folytatásához elengedhetetlenek a világos célkitűzések, valamint a részvétel és rendszeres értékelés közösen megállapított szempontjai.

26. A párbeszédben arra törekszünk, hogy *befogadók* legyünk, minthogy a párbeszéd könnyen válhatik a kiváltságosok tevékenységévé, s korlátozódhatik a társadalom bizonyos rétegeire. Gondot kell fordítanunk annak biztosítására, hogy a párbeszéd különböző szinteken történjék, különböző csoportok között, s olyan kérdésekről, amelyek a közösség minden csoportjának életére hatással vannak.

IV. NÉHÁNY GYAKORLATI MEGFONTOLÁS

27. A vallásközi kapcsolatok és párbeszéd során az egyének és közösségek még a legjobb szándék mellett is szembekerülhetnek akadályokkal és nehézségekkel. A párbeszédre hívást néha habozva, gyanakodva, közömbösen vagy ellenállással fogadják, mind a saját közösségen belül, mind pedig más vallási közösségek részéről.

Néha a vallásközi kapcsolatok olyan magatartásokat közvetítenek, amelyek elmentésben állnak az adott kultúra által vallott értékekkel és a párbeszéd erkölcs-tanával. Néha a párbeszéd lehetséges eredménye nem látszik elégségesnek ahhoz, hogy a részvételt igazolja. Más kérdések pedig alapos megfontolásra késztetnek, amelyek közül némelyek a legutóbbi idők megbeszélésein kerültek felszínre.

28. Gyakran nagy az elvárás aziránt, hogy a párbeszéd jelentősen járuljon hozzá a közéleti vagy közösségi viszályok megoldásához és a béke helyreállításához olyan helyzetekben, ahol a vallás érintettnek tűnik.

Számos országban vannak olyan párbeszédben álló felek, akik képesek az együttműködésre a vallásokat elválasztó vonalakon keresztül is, a béketeremtés kézzelfogható erőfeszítései által. Vannak olyan esetek is, amikor a vallási vezetőket fölkérjük, hogy látható szerepük legyen az állam által támogatott békekezdeményezésekben.

Ám a párbeszéd hatása a viszályokra esetleg csalódást okozhat azoknak, akik magas elvárásokat támasztanak. Amikor képtelen csillapítani a viszályt, az alkalmassága is megkérdőjeleződik. Természetesen azonban a vallásközi párbeszéd nem pusztán eszköz, amely vészhelyzetekben a nehézségek azonnali megoldására szolgálna.

Ökumenikus megfontolások a párbeszédről és kapcsolatokról

Az értékes bizalmon és barátságon alapuló kapcsolatok és viszonyok különböző vallású emberek között, amelyeket békeidőben csöndben építettek föl türelmes párbeszéd által, a vizályok idején elejét vehetik annak, hogy a vallást fegyverként használják.

Sok esetben az ilyen kapcsolatok egyengethetik az utat a közvetítési és békéltetési kezdeményezésekhez. A közösségi feszültségek idején vagy egy válság tetőpontján a közösségi választóvonalakon átnyúló kapcsolatok fölbecsülhetetlen értékűvé válhatnak a béke megteremtésében.

29. Noha a párbeszéd természete szerint közvetlen találkozás, minden párbeszédben vannak *láthatatlan résztvevők* is mindegyik oldalon. Embertársaink igen gyakran bennünket fognak felelősnek tartani a párbeszédben azért, amit keresztény testvéreink tettek vagy elmulasztottak megtenni, amit mondtak vagy nem mondtak.

Noha ez bizonyos szempontból elkerülhetetlen és néha még érthető is, nagyon is tudatában vagyunk a vallásokon belüli komoly nézetkülönbségeknek, és tudjuk, hogy a választóvonalak nem mindig a vallási közösségek között húzódnak, hanem gyakran a vallási közösségeken belül.

A különbségek nemcsak teológiai jellegűek lehetnek, hanem társadalmi, közéleti és erkölcsi kérdésekkel is kapcsolatban állhatnak. Különböző okokból találhatjuk magunkat néha ellentétes oldalakon olyan emberekkel, akikkel más-különbben közös hitet vallunk.

Megtanuljuk, hogy a vallási közösségek nem osztatlan tömbökként állnak szemben egymással. Az álláspontok sokszínűségét egyik oldalon sem kellene figyelmen kívül hagynunk vagy elnyomnunk, mialatt azt védelmezzük, amit a közösségünk érdekében állónak tartunk.

Egy hit melletti elkötelezettség nem foglalja magában az azonosulást azzal, amit a nevében tesznek vagy nem tesznek. Nem kell tehát védekező álláspontra helyezkednünk, hanem bizakodónak kell maradnunk a tekintetben, hogy a párbeszéd elősegítheti a mélyen rögzült vélemények vagy előítéletek megváltoztatását.

30. Számos vallási közösségben találkozhatunk olyan emberekkel, akiket, úgy tűnik, elsősorban a saját közösségük növekedése érdekel a *hithirdetés* különféle formái, köztük az átcsábítás segítségével. Úgy tűnik, hogy őket kevésbé érdekli a párbeszéd, vagy arra használják azt föl, hogy előmozdítsák hithirdetési tervüket.

Az ilyen helyzetek elkedvetleníthetik azokat, akik készek párbeszédbe bocsátkozni. Csalódottságuk pedig gyakran beárnyékolja annak lehetőségét, hogy a párbeszédben rátaláljunk azon embertársainkra, akik közösségükben az efajta hozzáállást távolságtartással szemlélik.

Elengedhetetlen, hogy célirányosan fölkutassuk megfelelő társainkat, és föltárjuk ama módokat, amelyek segítségével a párbeszéd hitelességét újraépíthetjük; az eltérő nézeteket valló embereket képessé téve ezáltal arra, hogy a megosztó kérdések megvitatására kölcsönös bizalmon alapuló és nyitott kapcsolatba lépjenek egymással.

31. A párbeszédnek számos megnyilvánulása létezik, visszatükrözve az élet különböző vonatkozásait. Az egyik megnyilvánulás nem jobb, mint a másik; részvételünknek ezért nem kellene alkalmazkodnia a párbeszéd semmilyen előre föllállított mintájához vagy rangsorához, hanem a szükségletekre kell választ adnia, megteve, ami lehetséges.

Néhány helyzetben könnyebben megvitathatjuk a *kulturális* különbségeket, mint a *vallásiakat*, még akkor is, ha vallási vonatkozású és a vallási gyakorlatot érintő kérdéseket is megfontolunk egy-egy ilyen megbeszélésen. Hasonlóképpen, *társadalmi* kérdésekben is lehetséges az együttműködés, sőt ez erősen kívánatos ott, ahol haboznak teológiai kérdésekről párbeszédet folytatni.

32. A párbeszéd indítékait néha meghatározhatják a vallási közösségek közötti *hatalmi viszonyok*, és a számbeli egyenlőtlenségek vélt vagy valós jelentősége. Számos országban e közösségek ugyanazon nyelvet beszélnek, és gyakran ugyanazon kultúrához is tartoznak.

Tagjaikat névlegesen gyakran egyenlő polgári és politikai jogok illetik meg a törvény előtt. A hátrányosan megkülönböztető gyakorlat azonban súlyosbítja a bizalmatlanságot és a megosztottságot.

Az állami intézkedések és a közösségi hagyományokban gyökeredző vallási önazonosságok összekeveredése a közösségeket arra készítheti, hogy fenyegetésként tekintsenek egymásra. Ez különösen igaz a bizonytalanságok, vagy olyan politikai és alkotmányos változások idején, amelyek az állam és vallás kapcsolatának újrameghatározását vonják magukkal.

A vallásközi párbeszéd nem tekinthet el attól, hogy fölismerje az egyenlőtlen hatalmi viszonyok és az egymásról kialakított kép hatásait, bármilyen torzak is legyenek azok. A párbeszédre irányuló kezdeményezések jelentősége nagyrészt ama célirányos és összpontosított erőfeszítésüktől függ, hogy eloszlassák a félelmet és gyanakvást azok között, akik a vallási közösségek képviselőinek tekinthetők.

Hasonlóképpen lényeges, hogy a vallásközi párbeszéd lehetőséget teremtsen arra, hogy a vallásközi elkötelezettségek megerősödjenek; miközben a megbeszélések és a közös cselekvés során állandóan fönntartják a közjó és a mindenkire kiterjedő közéleti részvétel központi jelentőségét.

Ökumenikus megfontolások a párbeszédéről és kapcsolatokról

33. A részvétel a több vallás által szervezett *imádságon* egyre gyakoribbá vált számos keresztény számára. A mindennapi élet bizonyos helyzetei is lehetőséget nyújtanak a különböző vallású emberek találkozására.

Ilyenek lehetnek a vallásközi házasságok, a személyes barátságok, a közös imádság egy közös célért, például a békéért vagy egy sajátos válsághelyzetben. De az alkalom lehet egy nemzeti ünnep, egy vallási ünnepség, egy iskolai összejövetel vagy egyéb találkozók is, a vallásközi kapcsolatok és párbeszéd összefüggésrendszerében.

A különböző vallású emberek közötti imádságnak négy fajtája létezik:

A. A *keresztényeket meghívhatják* más istentiszteleti helyekre, ahol tisztelettel kell viseltetniük ama hagyomány szertartásai iránt.

B. A *keresztények* más vallású *vendégeket hívhatnak* templomi istentiszteletükre, és ekkor gondoskodniuk kell a szívélyes vendégszeretetről.

C. A *több vallás által szervezett imádság* egymás mellé helyezi a különböző hagyományok imádságát. Előnye az, hogy tiszteli mindegyik hagyomány változatosságát és épségét, valamint hogy egymás jelenlétében imádkozunk. Hátránya pedig az lehet, hogy kívülállók maradhatunk.

D. A *közös vallásközi imádság* olyan alkalom, amikor különböző vallású emberek együtt terveznek és készítenek elő egy közös imádságot, és vesznek abban részt. Némelyek szerint ez ama veszélyt hordozza, hogy imádságainkat a legkisebb közös nevezőre hozzuk, ez pedig elvehet valamit minden egyes vallás imádságának egyedülálló lelkiségéből. Mások számára az effajta imádság egyáltalán nem is lehetséges. Mégis, némelyek számára az együttimádkozás lelkileg gazdagító alkalom lehet.

Mindezen különböző válaszok azt jelzik, hogy a keresztények között e kérdés komoly átbeszélése még egyáltalán nem befejezett föladat.

34. *A rendkívül sokszínű közösségekben a keresztények és a más vallású emberek összetartoznak az élet párbeszédében, annak minden nehézségével, ugyanakkor gazdagságával és távlataival együtt. Újszerű bepillantást nyernek saját és mások hitének világába.*

Újra fölfedeznek olyan forrásokat, amelyek segítenek, hogy a Földet még emberiségesebbé és együttélésre alkalmasabbá tegyék. Megtanulják, hogy miként legyenek fogékonyabbak a többiek szükségleteire és vágyaira, s engedelmesebbek Isten egész teremtetett világra vonatkozó akaratának.

(Nagy István és Nagypál Szabolcs fordítása)

(Szakmailag ellenőrizte: Rozs-Nagy Szilvia és Orova Csaba)

(Békés Gellért Ökumenikus Intézet, Pannonhalma)

Almási Miklós: Kis Hegel-könyv
Athenaeum 2000, Budapest, 2005.

Almási Miklós neve minden bizonnyal nem ismeretlen a hazai olvasók előtt. Például *Anti-esztétikája* több kiadást is megért, s nemcsak irodalomról-színházról publikál rendszeresen, hanem a (poszt)modern élet és gazdaság kérdéseiről is. Nemzetközi tapasztalattal rendelkező, hazai filozófus-esztéta, aki otthonosan mozog a szociológia és a közgazdaságtan területén is. Megvan az a(z) akadémiai körökben ritka) képessége, hogy szellemes és közérthető stílusban hozza közel olvasójához bonyolult bölcséleti mondandóját.

Néhány éve megjelent Hegel-kötetét is érdekes innen – az előadásmód felől – megközelíteni. A könyv megírásának miéértjére keresve választ, bevezetőjében így ír: *„miért Hegel? A félreértett, a nem-értett gondolattömeg miatt. Ami egyben e kis könyv beszédmódját is magyarázza. [...] a XX. század végén kialakult egy olyan diskurzustípus, ami kivette a filozófiát a közbeszédből, az emberi gondolkodás köznapi használatából. [...] A másik út egy olyan beszédmód, ami kilép a madárnyelvek ezotériájából, és arra kíváncsi, hogyan élhetjük ezt a gondolattömeget köznapi létünkben, annak háttéréként, olykor vigaszként, máskor az érteni való dolgok magyarázataként.”* (13–14.) Almási tudatosan ezt a második beszédmódot követi – olyan naggyokkal együtt, mint Arthur C. Danto, Richard Rorty, Odo Marquard vagy Karl Popper –, hisz abban, hogy a filozófia emberi ügy, a világ érdekes a csodálkozásra, s még ma is található olyan olvasóra, aki engedi kézen fogva végigvezetni magát e (számára meglehetősen jobbra ismeretlen) területen.

Almási azzal is tisztában van, hogy hiába bírálták vagy éppen temették Marxtól kezdve egészen napjainkig oly sokan Hegelt, valóban értékes belátásai mégis időtállóan bizonyulnak. Amint arra Michel Foucault figyelmeztetett,

Hegel általában ott vár minket filozófiai utazásaink végén... Almási nemcsak arra mutat rá, hogy a hegeli gondolatok „*búvópatakként*” élnek tovább a bölcséletben, hanem újra és újra meggyőz minket arról, hogy ezek valóban leírják, meghatározzák mindennapi életvilágunkat (lásd pl. 10., 112–113., 127., 168–170., 236.).

E Hegel-olvasat tudatosan posztmodern: az esszé néhány ma is fontos hegeli fogalomra és belátásra összpontosít, s közben nem feledkezik meg a német filozófus gondolati forrásairól sem. Mintegy képzeletben elfogadva a filozófiatörténet (Hegel-ellenes) képét, Almási egy bölcséleti meddőhányót (=a hegeli életmű) keres föl, abban kotorászik értékes leletek után kutatva (vö. 12., 24–25., 106., 110., 172., 208.). S persze e kép azt is nyilvánvalóvá teszi a figyelmes olvasó számára, hogy a gyémántokért meg kell küzdenünk: a hegeli gondolati erőfeszítés nem spórolható meg, nincs „királyi út” a bölcsességhez.

Almási stílusa és eljárás módja megengedi e szemle írójának, hogy ő maga is „szemezgesen” a gyémántok között – azt emelve ki röviden, amit a maga vagy olvasója szempontjából fontosnak tart.

A hívó vagy éppenséggel teológus olvasó számára érdekes és fontos lehet, hogy a fiatal Hegel maga is teológusként, a misztikusok – Eckhart Mester, Nicolaus Cusanus, Jakob Böhme és mások – olvasójaként indul el gondolkodói pályáján, jóllehet később e misztikus kezdetekre tudatosan nem hivatkozik. Hegel a felvilágosodás nagy racionalista hagyományának folytatója, s bizonyos értelemben furcsa betetőzője: *„sejtenie kellett [...], hogy a felvilágosodás alapelvei [...] immár védelemre is szorul[nak] a tömény irráció tendenciáival szemben. Fogalmi forradalma ezért kötéltánc: nem elvegyülni, feloldódni anti-racionalizmusában, hanem tovább menni, mint ameddig a felvilágosodás jutott.”* (37.) Hegel tehát mintegy

föl akarta robbantani a Descartes-tól Leibnizen át Kantig tartó racionalista hagyományt, „de úgy, hogy [...] egyben meg is alapozzon egy tágasabb, magasabb kilátópontot biztosító racionalizmustípust.” (38.) Éppen a gyökeres újragondolás szellemi magatartását sajátítja el a misztikusoktól: hogyan is lehet a hagyomány-nál értelmesebben gondolkodni.

Almási alaptézise Hegel történelemből-cseleetének és esztétikájának párhuzama, egybecsengése, egymást tükrözése: a Történelem olyan, mint egy műalkotás, s a Művészet adja igazán vissza (teszi élővé, mutatja meg) a Történelmet. A páros első fele, a Történelem pedig alapvető fogalom a teológus számára is. A *Kis Hegel-könyvből* nemcsak a német mester tragikus és némileg szkeptikus történelemfilozófiáját érthetjük meg jobban, hanem magának a történelem mibenlétéhez kerülhetünk közelebb: Mi is a történelem és a történeti ismeret tulajdonképpen? Miért csak utólag érthetjük az eseményeket? Miért nem lehet pártatlanul beszélni a történelemről? – Csupa olyan fogás kérdés, melyekben nagy szükség van a tisztánlátásra a teológia legújabb kori történeti fordulata (lásd történetkritika) után. Almási Hegel segítségével, illetve Hegel Almási tolmácsolásában találó és elgondolkodató válaszokat fogalmaz meg erre a kérdésre. A történelemről írott fejezet külön érdekessége – az „*amorális história*” kapcsán – a „gonosz” történelmi szerepét elemző kitérő (vö. 160–166.). Bár Almási szerényen zárójelzve komolyabb hittani megjegyzéseit megmarad (posztmodern) filozófusnak, mondandójának teológiai jelentősége tagadhatatlan.

Furcsa módon Hegel „nagy” műveinek jelentős része – így a *Történelemfilozófia* és az *Esztétika* is – csak hallgatói lejegyzések alapján maradt fenn. Almási rövid könyvében természetesen nem vállalkozhat arra, hogy megoldja a Hegel-kutatás filológiai gondjait-bajait (Mit gondolt maga a mester?). Ugyanakkor érdekes

magyarázatot kínál arra, hogy Hegel 1818–1819 után miért nem jelentetett meg saját írást: „*A válasz egyszerű: Hegel Jogfilozófia-kézírata politikai per (és hajsza) dokumentumaként szerepelt, az eredeti változatot – már a nyomdából – visszavonta, annak liberális, forradalommal rokonszenvező passzusait átdolgozta, az új változatot engedélyezte kinyomtatni...*” (vö. 84.). A filozófus tehát saját keserű tapasztalatából tanulta meg, mit jelent a filozófia a modern hatalom számára: „*megkezdődött az ideológiák kora, s talán ő maga volt ennek első áldozata*” (uo.). Almási tömören és érdekfeszítő stílusban beszél el a történeteket, megvilágítva ezzel Közép-Európa történelmének az átlagos olvasó számára minden bizonnyal kevésbé ismert szelét. Ugyanakkor a „Hegel-ügy” filozófiai jelentőségére összpontosít, hiszen a szóban forgó eset alapján könnyebb megválaszolni a kérdést: hogyan akar egy filozófus, illetve ideológus a politikai arénában segédkezni. A porosz reformfolyamat kudarcának története igencsak tanulságos nekünk, magyaroknak – s nemcsak azért, mert az események egyik (titkos) főszereplője a hazánkba is elhíresült Metternich herceg. A filozófus Hegelre mindenesetre ketős csapda várt, s ebből a reformmozgalom támogatóit fenyegető politikai támadások jelentették a kisebb veszélyt: „*Az igazi kelepce a politikai remény [volt], hogy a reformmozgalom fel fog támadni, s ezért minden kompromisszumba bele kell menni...*” (93.) Hegel nem tudta (nem tudhatta), hogy a szabadság új eszményeinek visszaszorítása mögött az európai nagyhatalmak politikája működött. Ezért – más egyetemi professzorkollégáival ellentétben – nem mondott le katedrájáról, gyakorlatilag mindenben támogatta a porosz államparátust. „*Hegel nem vette észre, hogy tönkreteszi magát, hogy maga is csak kártya a hatalmasok kezében.*” (94.) A végeredmény: „*az »ideológia korában« megszűnik a filozófia »ártatlansága«.* Marad az élőbeszéd – halk – kultúrája.” (uo.)

– Akinek füle van, hallja meg az igazságot, de a rosszakarók ne értsenek belőle semmit.

Mielőtt elhamarkodottan túl szigorúan ítélkeznék Hegelről, Almási emlékeztet arra, hogy nem egy modern gondolkodó is a politikai hatalom szellemi zászlóvivője akart lenni: ez történt például Heideggerrel és (Almási egykori tanárával) Lukács Györggyel, s még sok más filozófussal is. Az általános tanulásá mellett (a hatalomnak nincs szüksége a filozófusra), a történetek igazolják Almási posztmodern Hegel-olvasatát: az „államfilozófus”-t nem kell túl komolyan venni, s a rendszer meddőhányóján bátran kutathatunk ma is értékes gondolati kincsek után – anélkül, hogy ezzel politikailag vagy filozófiailag gyanúba kevernénk magunkat. Hegel (és a magunk) csalódása után példaértékű Almási posztmodern gesztusa, mellyel lehetővé teszi a múlt szellemi kincseinek (újra)értékelését.

Almási könyve bátran ajánlható a Hegel iránt érdeklődnek, akár kézikönyvként is, bár az alapszövegek olvasását nem pótolja (vö. 15.). Stílus olvasóbarát és élénk – néha talán túlzottan is eleven kíván lenni: bátran és bőségesen él a magyar írásjelek adta lehetőségekkel (gondolat-, záró- és idézőjelek), így is közelítve a mindennapi élőbeszédhez. A zárójeles megjegyzések alkalmazása esetenként zavaró: több sort is átölelnek, s elmarad a zárójel egyik fele (így pl. a 140. oldal első [rövid] zárójel nem záródik le, a 210. oldalon kezdődő és a 211-re átnyúló bekezdésben pedig egyetlen mondattal elválasztva két zárójeles megjegyzés is olvasható, a második mintegy hat soros idézet Hegeltől). A hosszabb szövegek közti idézeteket nem emeli ki külön bekezdésben vagy betűtípussal (pl. 23., 119., 143–114). A 211. oldalon olvasható 99-es számú lábjegyzet eredeti nyelvű Hegel-idézetében két fölösleges betű is belekeveredett. Egy alapos (szak)lektorálás minden bizonnyal eltüntetette volna e kisebb kellemtelenségeket (a kötet sem lektort,

sem szaklektort nem tüntet föl). Egyébiránt a kötet izlésesen van megtervezve, két hasznos irodalomjegyzéket is tartalmaz (Hegeltől, illetve az idézett művekből), s akár zsebben is elfér. A fejezetek egy része önmagában is megállja a helyét – bevezetésként Hegel gondolataiba. Almási Miklós a hazai posztmodern filozofálás értékes darabját nyújtja az olvasóknak.

Bakos Gergely OSB

Arnaldo Pigna: Krisztus követése az evangéliumi tanácsok fényében

Nyolc Boldogság Katolikus Közösség, Homokkomárom, 2007, ford. Puskely Mária.

Krisztus követése az evangéliumi tanácsok fényében – e cím láttán az egyházi könyvesboltokban megforduló szerzetesek valószínűleg gondolkodás nélkül teszik a bevásárlókosárba Arnaldo Pigna kármelita atya új könyvét; a kérdés talán csak annyi, hogy visznek-e belőle rendtestvéreiknek is, vagy sem. Félő azonban, hogy a magát csupán „egyszerű kereszténynek” tekintő világi hívő pillantása átsiklik a borító fölött, hiszen a *Krisztus követése és az evangéliumi tanácsok* kifejezések nyomán esetleg arra gondol, hogy ez a könyv csak szerzeteseknek szól. A reflex igen sajnálatos, és végső soron arra mutat rá, hogy a *Lumen Gentium* tanítása milyen kevéssé ment át a gyakorlatba, milyen kevéssé ért el minden Krisztus-hívőhöz, illetve hogy a felmerülő kihívásokra talán olykor a szerzetesség részéről sem érkeztek minden szempontból kielégítő válaszok. Vajon mennyire vannak tudatában annak a világi hívők, hogy keresszégükből fakadóan tökéletességre, apostoli tevékenységre, egyetemes papságra, prófétai szerepre vannak meghívva az Egyházban? Arra, hogy Jézus Krisztus föl-

támadásának és életének tanúi és az élő Isten jelei legyenek a világ előtt. Meghívásuk arra szól, hogy Krisztus nyomában járva hozzá hasonlóvá váljanak és mindenben teljesítsék az Atya akaratát. Az evangéliumi tanácsok lelkülete ugyanis nem csak a szerzetesekre vonatkozik. Hiszen „a különböző életformákban és hivatásokban ugyanazt a szentséget munkálja mindenki” (LG 41.) és „minden Krisztus-hívó meghívást kap az életszentségre és saját állapotának tökéletességére” (LG 42.). De vajon a szerzetesnek jelentkezők, vagy a már szerzetesként élők pontosan tudják-e, hogy miben is rejlik hivatásuk lényege, amikor a zsinat azt állítja, hogy az életszentség bármely életállapotban elérhető, s minden keresztény ember életszentségre, tökéletességre, Krisztus követésre és az evangéliumi tanácsok szellemében való életre kapott meghívást? A II. Vatikáni Zsinatot követő szerzetesi hivatásválság, a tömeges kilépések mindenképpen azt mutatják, hogy komoly kérdéssel állunk szemben: maga a szerzetesi identitás kérdőjeleződött meg.

Arnaldo Pigna új könyve ezért két szempontból is hiánypótló. Egyrészt, mert nem csak szerzeteseknek szól – hiszen minden Krisztus-hívó hivatása és feladata Krisztus követése, amihez hozzátartozik az evangéliumi tanácsok életállapotnak megfelelő megélése is. A szerző bemutatja, hogy a szegénység, a tisztaság és az engedelmség miként jelenik meg küldetés-ként és lényeges elemként a keresztény ember életében. Másrészt az is érdeme a kötetnek, hogy nem is csak világi hívőknek szól – nem hagyja homályban a szerzetesség hivatásának titkát sem. A könyv magyar nyelven bizony sajnálatosan súlyos hiányt pótol, mint a szerzetesi fogadalmak lényegét tisztán és világosan bemutató, teológiai és spirituálisan komolyan megalapozott mű. Az egyes fejezetek felépítése is követi a könyv egyetemességre való törekvését: először mindig az evangéliumi (keresztény) szegénységről, tisztaságról, engedel-

mességről, s ezt követően ezek szerzetesei fogadalommal vállalt megélési formájáról van szó. Talán nem is véletlen, hogy a Nyolc Boldogság Katolikus Közösség kiadásában jelent meg a mű, ahol az evangéliumi tanácsok lelkületében Krisztust szorosan követve egy közösségben élnek egymással papok, szerzetesek és világi hívők, családos emberek, ki-ki életállapotának és hivatásának ajándékával gazdagítva a közösséget. Van tehát arra nem is egy példa – és élő tanúságtétel –, hogy a II. Vatikáni Zsinat tanítása mennyire gazdagító tud lenni, ha gyökeret ver az emberek szívében.

Pigna nagyszerűen tárja eléink az evangéliumi tanácsok teológiáját. A tanácsok szorosan hozzátartoznak Krisztus követéséhez, melyre életállapotának megfelelően minden hívó meghívást kapott. Ez nemcsak a bátrabbak és a hősiesebb lelkek útja, akik egy arisztokratikus „szuperkereszténységhez” kívánnak tartozni, hanem minden Krisztus-hívóé. A tanácsok követése „az evangélium alapkövetelménye”, melynek megélése a kötelességek teljesítésén túllépő szeretet törvénye buzdít. Azért vagyunk keresztények, mert Jézust kívánjuk követni. „Krisztus szűz, szegény és engedelmes volt. [...] Krisztus nem egy ideológia, hanem konkrét élet.” (12–13.) Lesznek néhányan, akik arra kapnak meghívást, hogy a szüzesség, a szegénység és az engedelmség saját állapotában éljenek, nem lesz azonban senki, aki teljesen meg tudná tartani a főparancsot, ha nem fogadja el Krisztust saját szeretete egyetlen közvetítőjeként, ha nem törekszik tisztán és önzetlenül szeretni embertársát, ha nem hagyatkozik bizalommal a Gondviselésre, ha nem kerüli a javak halmozását, és ha nem keresi őszinte szívvel Isten akaratát.

A szerző felhívja a figyelmet az Újszövetség két kategóriájára: a hasonulásra (*imitatio*) és a követésre (*sequela*). A hasonulás, az oda-tapadás Krisztushoz minden hívó számára elengedhetetlen, a követés viszont olyan életál-

lapotra utal, melyre Jézus csak keveseket hív meg. „A szerzetes pontosan az evangéliumi tanácsok vállalásával követi Krisztust” (5.), számára ez az alapvető hivatás: a szűz, a szegény és az engedelmes Krisztus követése, ezzel mintegy sajátos módon meghosszabbítván az Ő emberségét. A szerzetesi fogadalmak lényege nem az aszkézisben, bizonyos értékek elérésében található, hanem a szeretett személy hívásra történő követésében, melynek során Jézus „megosztja szűzi, szegény és engedelmes élet-tapasztalatát” (*Vita Consecrata* 18c). A szerzetesi fogadalomban Istennek nem csupán dolgokat vagy jótetteket ajánlunk fel, hanem cselekvő képességünket és energiáinkat. Egész valónkat eltékozoljuk azért, hogy eljőjön az Ő Országá. A fogadalmak azoknak az alapvető és hiteles értékeknek a feláldozását jelentik, melyek az emberi természet legmélyebb hajlamait érintik, megfosztanak attól a gazdagságtól, melyek magának a Teremtőnek a terében szerepeltek, az ember természetes és megengedett jogaitól. A személy valójában halálra adja magát általuk, ami a krisztusi misztériumban, az önküresítésben, az önállítás elutasításában és a halál tudatos választásában való legteljesebb elmerülést jelenti. „A szegénység, tisztaság és engedelmisség életének választása végső elemzésben nem más, mint annak az eltökélt akaratsnak a kifejezése, hogy a szerzetes részt vesz Krisztus áldozati magatartásában.” (31.)

Az evangéliumi tanácsok teológiájának igen fontos aspektusa a motiváció kérdése. A tanácsok életváltásának természetes velejárója a lemondás, az aszkézis gyakorlása, mely rendszabályozza a hatalomra, élvezetre és birtoklásra irányuló bűnös hajlamokat. Téves azonban, ha maga az önmegtagadás általi megtisztulás válik öncélúvá. Hasonlóan fontos az aszkézis pozitív hozadéka: a tanácsok követése értékek megszerzésének eszköze is. Ez vezethet el a teljesebb szabadságra, önkibontakozásra és kie-

gyensúlyozottságra. Akkor is hibás szándék vezérel, ha az evangéliumi tanácsokat kívánjuk felhasználni személyes boldogságunk megszerzéséhez. A tanácsok igazi lényege, hogy azt válasszuk, ami jobban segít a Krisztushoz való hasonuláshoz, Isten szeretetének, ajándékának befogadására. Nem értelmezhetjük úgy a tanácsokat, illetve az ezekre tett fogadalmakat, mintha mi adnánk ajándékot Istennek, „hiszen Ő adja nekünk a tiszta, a szegény és az engedelmes Krisztus ajándékát. [...] Nem lemondásról, nem értékek kereséséről van szó, hanem önmagunk felajánlásáról azért, hogy készségesen befogadjuk az Üdvözítő életében való bensőséges és egészen egyedülálló részese-dést.” (28.) Az evangéliumi tanácsok követése a szeretet ajándéka és vonzódása, mely arra irányul, hogy együtt legyen a szeretett személlyel és minél inkább olyanná váljon, mint ő.

Pigna egy-egy tanácsot több szempontból is körüljár, bemutatja külső és belső, anyagi és lelki, személyes és társadalmi dimenziójukat. A komoly teológiai megalapozás mellett felhasználja a lelkiélet tapasztalatait, és gyakorlati intelmekkel is szolgál. Az idők jeleit figyelembe véve felhívja a figyelmet az evangéliumi tanácsok követésére, mint a fogyasztói kultúra és a modern társadalmi betegségek kihívásaira adott válaszra. Tiszta, világos és határozott álláspontot képvisel, őszinteségével és szókimondásával bölcsen figyelmeztet helytelen motivációkra, a természetes emberi játsszmák veszélyeire és hibáira. A szegénységgel kapcsolatban szól az alázatról, a szabadságról, a szolgálatról, a sorsközösség-vállalásról, a munkáról, a lemondásról, a szerzetesi szegénység egyéni és közösségi dimenziójáról és ezek kockázatairól. A szüzességgel kapcsolatban kiemeli Krisztus, Szűz Mária és az Egyház példáját, majd kifejti, hogy a gyakorlatban mi segíti a megszentelt tisztaság életét. Végül a keresztyén ember engedelmisségének bemutatása után a tekintély szerepével foglalkozik

az Egyházban és a szerzetességben, majd az előjáró és az alattvaló feladatát és felelősségét járja körül, kitérve a főbb lelkiismereti hagyományokra.

A *Krisztus követése az evangéliumok fényében* hitelesen mutatja be a keresztény, illetve a szerzetesi élethivatás titkát és lényegét, fontos szerepet tölt be azzal, hogy kibontja az evangéliumi tanácsok útján járó ember küldetését, illetve a szerzetesi fogadalmak ajándékát. Reméljük, hogy minél több emberhez eljut Arnaldo Pigna evangéliumi üzenete: „Ha igazán szeretni akarjuk a dolgokat, le kell mondanunk birtoklásuk vágyáról, és arról, hogy azokat ösztönös szükségleteim rabszolgájává tegyem. Hogy szeressem az embereket, le kell mondanom arról, hogy enyének legyek és céljaimat szolgálják. Hogy szeressem önmagam, le kell mondanom arról, hogy magamat tekintsem a világegyetem középpontjának, s minden cselekedetem végső céljának. A szegénység, a tisztaság és az engedelmesség jelenti az önző szeretet elutasítását, új látásmód elsajátítását, s olyan viszonyt alakít ki a dolgokkal, az emberekkel és önmagammal, melynek kulcsa a birtoklásról az ajándékozásba, a hódításból az elfogadásba való áttérés.” (43.)

Borbás Péter SchP

Szabadon, örömmel, szeretettel.

Nemes Ödönrel beszélget

Naszádi Kriszta

Harmat, Budapest, 2008.

Van egy amolyan „szerzetesi tanmese” az engedelmességről. A történet szerint a koncentrációs tábor parancsnoka elhatározza, hogy idegileg kikészíti az egyik jezsuita elítéltet. Megparancsolja tehát neki, hogy tisztítsa meg a tábort a falevelektől, amelyeket azonban csak egyesével szedhet fel a földről. Ám szerzetesünk

ahelyett, hogy megőrülne, vidáman szedegeti a leveleket. Mondhatni: szabadon, örömmel és szeretettel hajtja végre az esztelen parancsot. Mégis hogyan képes erre? Egyszerű a válasz: elhatározta, hogy minden egyes felszedett falevéllel Isten dicsőségét szeretné építeni.

Nemes Ödön 24 éves korában, a japán nyelv tanulása közben találta magát hasonló helyzetben. Örjítő helyzet volt a számára szintén ismeretlen angol nyelven tanulni a mindenestől idegen japán nyelvet. Ám idővel felfedezte ebben a helyzetben a teljes önátadás lehetőségét, és ki tudta mondani: „Uram, ha ez a te óhajod, én szabadon, örömmel és szeretettel megbolondulok.” (18.) Ám Ödön atya korántsem bolondult meg; 44 évig szolgált Japánban, Európába való visszatérése után 3 évig volt a gyulafehérvári seminaristák spirituális (lelkivezetője), 1996 óta pedig Magyarországon foglalkozik a legkülönbözőbb életállapotú és élethelyzetű emberekkel: diákokkal, jegyesekkel, elítéltekkel, alkoholistákkal, lelkigondozókkal – és szerzetesekkel is.

Nemes Ödön Naszádi Krisztával beszélgetve őszintén és nyíltan, mondhatni barátságosan mesél életének 82 esztendejéről. 82 Istennek átadott év tapasztalata és bölcsessége tárul elénk e kis könyvben egyszerűen, világosan, egyértelműen és letisztultan. Életünk igen fontos területeiről esik itt szó: betegségről, szenvedésről, szabadságról, örömről, vágyakról, társadalmi felelősségvállalásról, Isten és felebarát szeretetéről, meghittségről, emberi kapcsolatainkról, öregedésről. Nem jámbor dolgokról, csinos eszmefuttatásokról hallunk, hanem konkrét eseményekről és tapasztalatokról, egy hiteles élet történeteiből kapunk morzsákat.

Szintén megélt tapasztalatokon alapulnak azok a gondolatok is, amelyeket Nemes Ödön az evangelizációval, a misszióval és a tanítással kapcsolatban kiérlelt. Őszintén reflektál hibáira, és bemutatja mindazt, ami benne helyes példaként összeállt. Jó néhány év kellett

ahhoz, hogy belássa: az örömhír továbbadásánál elsősorban nem a saját tudásunk, tapasztalatunk átadására van szükség, hanem barátságunk felkínálására, szerető együttlétre. Nem az emberek fejét kell megmosni, hanem a lábukat. Azzal kell foglalkozni, ami a másikat foglalkoztatja, ami a másinak fontos, és nem azzal, amiről mi azt gondoljuk, hogy szüksége van rá. „A másik szabadságát úgy is elő tudom segíteni, hogy figyelek arra, hogy ne csak adjak neki. Amikor a hangsúly azon van, hogy adok, akkor én döntöm el, hogy mi jó a másinak. Hová lesz akkor az ő szabadsága?” (56.) Bármely emberi kapcsolatra igaz ez: veszélyes csapda, ha a másik igényeire való figyelés helyett saját szeretetemet kifejeződésem és az adás vágya áll a középpontban.

Ödön atya életének vezérelvei a szabadság, az öröm és a szeretet. Saját bevallása szerint soha semmit nem tett pusztán kötelességből. Hiszen a legnehezebb és megváltoztathatatlan helyzetekben is (mint amilyen rákbetegsége volt) megmaradt a szabadsága, hogy megválassza, miként viszonyul az adott szituációhoz, és hogy értéket keressen bármely helyzetben. A végső érték pedig, amire mindig van lehetőség, nem más, mint a szeretet. Szeretettel igent mondani a szenvedésre, szeretettel belesimulni Isten tenyerébe. „Azért tudtam szembenézni a rákkal, mert ha ötvenhárom évig Isten tenyerén voltam, akkor rák ide, rák oda, ott is maradok” – vallja a jezsuita szerzetes.

Szabad életünket azonban sok minden akadályozza: érzelmeink, megszokásaink, félelmeink. Meg kell tanulnunk ezekkel bánni, hogy kiszabaduljunk fogságukból, és legmélyebb vágyaink szerint élhessünk. Az öröm éppen annak mutatója, hogy a helyünkön vagyunk-e, Krisztus útját, igazi vágyaink útját

járjuk-e. Ha ez hiányzik, az azt mutatja, hogy négy létszükségletünk egyikével (szeretet, értékesség, meghittség, szabadság) valószínűleg baj van. Nemes Ödön hangsúlyozza az Isten jelenlétében történő rendszeres reflexió fontosságát. Szükség van érzelmeink, vágyaink, félelmeink reális tudatosítására, őszinte beismerésére, hogy gyümölcözővé válhasson az, ami elsőre talán terméketlennek tűnik. Ha Isten előtt rátekintünk indulatainkra, kétélyeinkre, szorongásainkra, felismerhetjük, hogy mindezek mit mondanak rólunk, és megtalálhatjuk, hogy mire hív általuk Isten. „Az evangéliumi öröm abban áll, hogy együtt van a nehézség és az öröm.” (71.)

Vágyaink nem veszélyes paripák, melyeket meg kellene zaboláznunk – vallja Nemes Ödön. Mély vágyaink azonosak Isten akaratával. Persze gyakran üledékréteg rakódik rájuk, mely tisztításra szorul, de sosem lehet cél, hogy kioltjuk vágyainkat. „Még az úgynevezett nem hiteles vágyaknak is, ha lehámozzuk róluk a kérget, a közéjük ott van a hiteles vágy.” (48.) Vágyaink teszik széppé emberi életünket. Az azonban sohasem igazán jó, ha ideális önünk vagy külső elvárások irányítanak minket. „Az emberek azt hiszik, hogy ami értékes és fontos, azt tökéletesen kell megvalósítani. Nem igaz. [...] Megcélunk egy fontos és értékes dolgot, volt értelme.” (59.) Isten szeretete teljesen ingyenes, nem táplál elvárásokat. „Nem attól vagyunk értékesek, amit elértünk, hanem mert Isten annak tart minket.” (84.) És talán éppen ezért lehet keresztény életünk jelszava is ez a három: szabadon, örömmel, szeretettel.

Borbás Péter SchP

2008. január – szeptember

A II. félévi „Sapientia napot” március 1-jén rendeztük meg „A Bibliáról a Biblia évében” címmel. Az ünnepélyesen kihelyezett Szentírás jelenlétében a következő előadások hangzottak el. Székely János: *A rabbinikus értelmezés eszköze az egzegézisben*. Fröhlich Ida: *Egzegézis a rabbik előtt*. Gaál Endre: *A Biblia – szent könyvünk*. Pecsuk Ottó: *A bibliafordításokról és -kiadásokról*. Zsengellér József: *Az Ószövetség „aktualitása”*. Jelenits István: *Jézus Bibliája*. Török Csaba: *Biblia és igehirdetés*.

A főiskola *nagybőjti rekollekcióját* március 10-én Böjte Csaba ferences atya tartotta.

A *Tudományos Diákkör* pályázatának 2. fordulóját április 30-án tartottuk. Az idei TDK pályázat nyertese Becskereki Ida lett *Hit és autenticitás* című dolgozatával és előadásával.

Második alkalommal rendeztük meg a „*Kateketikai Ötletbörzét*” május 8-án. Ezúttal is olyan gyakorló hitoktatók mutatkoztak be, akik valamilyen sajátos ötlettel, módszerrel végzik a katekézist, vagy pedig sajátos összetételű csoporttal foglalkoznak. Előadásaikon számos gyakorló hitoktató is részt vett hallgatóinkon kívül. A bemutatók után hasznos beszélgetés alakult ki, ezen újra fölmerült a kívánság, hogy teremtsünk olyan fórumot, amelyen kölcsönösen kicserélhetővé válhatnak jól bevált, érdekes kateketikai módszerek. A Biblia évére tekintettel a Biblia tanítása állt a középpontban. Jakus Ottó az alkoholfüggők között végzett munkájáról tartott előadást, Németh Mária, Sólyom Anikó, Szabó Éva és Tóth Adrienn pedig a Szentírás tanításának különféle módszereit ismertette.

A felsőoktatási intézmények képzési és tudományos munkáját nyolc évenként értékeli a Magyar Felsőoktatási Akkreditációs Bizottság. A Sapientia *intézményi akkreditációja* sikerrel lezárult már 2007-ben. A 2007. június 29-én kiállított tanúsítványt a MAB képviselőjében Hunyady György professzor 2008. június 4-én adta át. Ennek alapján a főiskola 2015-ig a MAB által akkreditált felsőoktatási intézmény.

2007–2008 folyamán minden felsőoktatási intézményt felülvizsgált az Oktatási Hivatal, ellenőrizve, hogy a képzésükhöz van-e elegendő oktatójuk, tantermük, oktatástechnikai felszerelésük. A „*kapacitás akkreditációhoz*” előírt adat-szolgáltatás az egész tanévben folyt, majd június 17-én helyszíni szemlével zárult,

Főiskolánk életéből

kitűnő eredménnyel. A három évre szóló új működési engedélyt Bakonyi László, az Oktatási Hivatal elnöke ünnepélyes keretek között adta át július 14-én.

A tanévzáró *Te Deumot és diplomaosztó ünnepséget* június 27-én tartottuk. Ebben az évben 59 hallgató kapott diplomát. Heten a római Szent Anzelm Egyetem teológiai baccalaureátusát vehették át. Teológus szakon 5, hittanár-nevelő–lelkipásztori munkatárs szakon 14 hallgató végzett (8 nappali, 6 esti tagozaton). Az alapképzés keretében katekéta–lelkipásztori munkatárs szakon 16 hallgató kapott BA diplomát (5 nappali, 11 esti tagozaton). Posztgraduális szakirányú továbbképzésen etika szakon egy, gyermek- és ifjúságvédelmi szakon 16 hallgató kapott diplomát.

Új rektor a főiskola élén: Lukács Lászlónak, a főiskola alapító rektorának mandátuma június 30-án lejárt. A Fenntartói Konferencia előterjesztésére a miniszterelnök Orosz András Lórántot nevezte ki a főiskola rektorává július 1-jei hatállyal.

A főiskola hallgatóinak *tanévkezdő lelkigyakorlatát* idén Roska Péter, az esztergomi szeminárium prefektusa tartotta Leányfalun augusztus 28-tól 31-ig.