

SAPIENTIANA

A SAPIENTIA SZERZETESI HITUDOMÁNYI
FŐISKOLA FOLYÓIRATA



SAPIENTIA
SZERZETESI HITUDOMÁNYI FŐISKOLA

JAKAB VÁRNAI OFM	Communion Ecclesiology and Religious Life
MILOŠ LICHNER SJ	Possible New Understandings of the Theology of Grace by Means of a Theological Analysis of Saint Augustine's <i>De correptione et gratia</i>
SZABOLCS ANDRÁS	Intermediate Time and Purification in Contemporary Romanian Orthodox Eschatology
KRISZTINA SOMOGYINÉ PETIK SZENDE ELEKES ANIKÓ KÉZDY	Decision-Making, Commitment and Vows
MAURIZIO BEVILACQUA OFM	La consacrazione religiosa. Prospettive di interpretazione nel Magistero e nella riflessione teologica (trans.)

VÁRNAI JAKAB OFM
A kommunió-egyháztan és a szerzetesség

MILOŠ LICHNER SJ
Possible New Understandings of the Theology of Grace
by Means of a Theological Analysis of Saint Augustine's
De correptione et gratia

ANDRÁS SZABOLCS
A köztes idő és tisztulás
a jelenkori román ortodox eszkatológiában

SOMOGYINÉ PETIK KRISZTINA –
A. ELEKES SZENDE – KÉZDY ANIKÓ
Döntés – elköteleződés – fogadalom

MAURIZIO BEVILACQUA CMF
A szerzetesi konszekráció.
Értelmezési nézőpontok a tanítóhivatali dokumentumokban
és a teológiai reflexióban



Sapientiana

12. évfolyam 2019/2

TARTALOM

Tanulmányok

VÁRNAI JAKAB OFM A kommunió-egyháztan és a szerzetesség	1
MILOŠ LICHNER SJ Possible New Understandings of the Theology of Grace by Means of a Theological Analysis of Saint Augustine's <i>De correptione et gratia</i>	26
ANDRÁS SZABOLCS A köztes idő és tisztulás a jelenkori román ortodox eszkatológiában	56
SOMOGYINÉ PETIK KRISZTINA – A. ELEKES SZENDE – KÉZDY ANIKÓ Döntés – elköteleződés – fogadalom	75

Szerzetesség

MAURIZIO BEVILACQUA CMF A szerzetesi konszekráció. Értelmezési nézőpontok a tanítóhivatali dokumentumokban és a teológiai reflexióban	97
--	----

Recenziók

PATSCH FERENC SJ Klaus von Stosch: Az iszlám mint kihívás. Keresztény megközelítések	118
DEÁK HEDVIG OP Puskás Attila – Perendy László (szerk.): Istenképiség, átistenülés, emberi méltóság. Teológiai tanulmányok. In memoriam Vanyó László	120

KÉK EMERENCIA	
Németh Dávid: Vallásdidaktika. A hit- és erkölcsstan tanítása az 5–12. osztályban	121
SZATMÁRI GYÖRGYI	
Simon Tamás László OSB: Közelítések az Újszövetséghez. Válogatott tanulmányok	123
SZABÓ PÉTER OFM	
Xavier Thévenot: Van-e értelme a szenvedésnek?	126
CSINGÉR JUDIT	
Marie de la Trinité: Jézus szól. Egy jeruzsálemi klarissza élete és feljegyzései	128
FALVAY DÁVID	
Assisi Szent Ferenc írásai	129
HEGEDŰS ANNA	
Edoardo Barbieri (a cura di): „Ad Stellam” Il Libro d’Oltramare di Niccolò da Poggibonsi e altri resoconti di pellegrinaggio in Terra Santa fra Medioevo ed Età moderna	132
HERNÁDI MÁRIA	
Lackfi János: Van tüzed? Istenes versek. Az Isten-szerelem rétegei	135
Főiskolánk életéből	
2019. augusztus – december	144

A kommunió-egyháztan és a szerzetesség

VÁRNAI JAKAB OFM

Abstract

This article is meant to provide arguments for the theology of religious life to be part of ecclesiology. Fundamental connections are highlighted between the ecclesiology of the II. Vatican Council and its theology of religious life. A survey is attempted on how the three basic aspects of ecclesiology: “mystery, communion, mission” have continued to influence Church teaching on consecrated life. The survey ends with the recent document of the International Theological Commission on Synodality which in its fourth part offers us the “school of communion”, an impulse of great importance for consecrated life.

Keywords: *theology of religious life, communion, Church teaching, fraternal life in community, ecclesiology.*

Kulcsszavak: *szerezetesség teológiája, kommunió, egyházi tanítás, testvéri élet közösségben, egyháztan.*

A *Vita consecrata* szinódus utáni apostoli buzdítás (1996) alábbi szavai egyértelművé teszik, hogy a szerzetesség mindig egyháztani kérdés is: az Istennek szentelt élet ugyanis az egyháznak „oly fontos eleme és jellegzetessége, melyről nem szabad lemondania, mert a természetét fejezi ki” (29.).¹ Márpedig az egyház természetét a II. Vatikáni Zsinat óta a *kommunió* fogalmával közelíti meg az egyházi tanítás. Azt szeretnénk tehát megvizsgálni, hogy a kommunió-egyháztan fogalmi keretében mi a helye a szerzetességnek. Ennek megértéséhez a zsinati egyháztan alapjaitól kell elindulnunk.

VÁRNAI JAKAB ferences szerzetespap, teológus, a Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola rektora, a Fundamentális Teológia Tanszék vezetője; varnai.jakab@sapientia.hu

¹ Lásd még: „A megszentelt élet az egyháztan egyik alapvető fejezetét alkotja” – hangzott el II. János Pál pápától (*L’Osservatore Romano*, 1994. szeptember 29., idézi PIER GIORDANO CABRA: *La vita consecrata. Appunti di teologia e spiritualità*, Queriniana, Brescia, 2015, 173).

I. A *LUMEN GENTIUM* HATÁSTÖRTÉNETE

Immár öt évtizede formálja egyházszemléletünket a II. Vatikáni Zsinat, főleg annak *Lumen gentium* kezdetű dogmatikus konstitúciója (LG). A magyar olvasó is behatóan tájékozódhat róla egyrészt magyar teológusok írásaiból,² másrészt külföldi teológusok magyarul is megjelent ismertetéseiből.³ Érthető, hogy ötven év távlatából már nem elég csupán magával a *Lumen gentium* szövegével foglalkozni, hanem a hatástörténetét is vizsgálunk kell. Ennek a teológiai fejlődésnek a tanulmányozásához kiemelkedő segítséget jelent a Puskás Attila által szerkesztett *Élő kövekből épülő Egyház* c. kötet, különösen is az annak I. részében közölt elemzés a szerkesztő tollából.⁴

A zsinati egyházatan hatástörténetét vizsgálva Puskás Attila egy fontos és hasznos megkülönböztetést tesz, amikor a zsinati tanítás hatástörténetének *négy szintjét* különíti el: (1) a szellemi-lelki hatás; (2) az egyház életében foganatosított intézményes, szervezeti reformok; (3) a teológia, ezen belül az egyházatan; (4) a zsinat utáni időszak tanítóhivatali megnyilatkozásai.⁵ Ilyen sokrétű hatástörténet láttán választani kell, ha az elemzésben mélyebbre akarunk menni. Puskás a negyedik szinten halad tovább, és a zsinat utáni időszak tanítóhivatali megnyilatkozásait ismerteti, melyek közül némelyik mindeddig ismeretlen forrás volt a magyar teológia számára. Ebben mi is követni fogjuk, amikor majd közelebbről megvizsgálunk néhány tanítóhivatali megnyilatkozást a zsinat utáni időszakból.

² KELEMEN VENDEL bevezetője a zsinati dokumentumok kiadásában máig megállja helyét. Lásd még: NYÍRI TAMÁS: A holnap egyháza, in uő: *A keresztény ember küldetése a világban*, Akadémiai Kiadó, Budapest, 1996, 75–99; KRÁNITZ MIHÁLY (szerk.): *A II. Vatikáni Zsinat dokumentumai negyven év távlatából. 1962–2002. A zsinati dokumentumok áttekintése és megvalósulása*, Budapest, 2002; PUSKÁS ATTILA (szerk.): *Élő kövekből épülő Egyház. Az Egyház természete és küldetése – ekkleziológiai reflexiók*, Szent István Társulat, Budapest, 2011; PUSKÁS ATTILA – PERENDY LÁSZLÓ (szerk.): *A II. Vatikáni Zsinat: Isten ajándéka az Egyház és a világ számára*, Szent István Társulat, Budapest, 2013.

³ Hallgatóim a Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskolán ismerhetik JOSEPH A. KOMONCHAK kiváló ismertetését: The Significance of Vatican Council II for Ecclesiology, in Peter C. Phan (ed.): *The Gift of the Church. A Textbook on Ecclesiology in Honor of Patrick Granfield, O.S.B.*, Collegeville, Minnesota, 2000, 70–92.

⁴ PUSKÁS ATTILA: A II. Vatikáni Zsinat egyházzól szóló tanításának értelmezése a tanítóhivatal posztkonziliárius dokumentumaiban, in uő. (szerk.): *Élő kövekből épülő Egyház*, i. m., 3–94.

⁵ PUSKÁS ATTILA (szerk.): *Élő kövekből épülő Egyház*, i. m., 20–22.

Azért jelentheti tanulmányunk Puskás Attila kötetének kiegészítését, mert egy másik döntésében viszont nem fogjuk követni a szerkesztőt. Szerinte ugyanis a tanítóhivatali dokumentumok olyan bőséges anyagot jelentenek, hogy további lehatárolást kell tenni a kutatáshoz, ezért csak a *Lumen gentium* első három fejezetének hatástörténetét vizsgálja. A lehatárolások okát így jelöli meg: „részkérdéseket tárgyaló dokumentumokkal nem kívánunk foglalkozni (laikusok; szerzetesek [...])”.⁶ Ezt a döntést az adott tanulmányra nézve nem akarjuk vitatni, de jogosnak tartható, hogy egy cikk erejéig megnézzünk e „részkérdések” közül egyet. Célunk tehát annak bemutatása, hogyan érvényesül a zsinati egyháztan a szerzetesekről szóló egyházi tanításban. Vajon ez a dokumentum a *Lumen gentium*nak csupán egy másik fejezetét, alkalmasint a VI. fejezetet viszi tovább? Vagy ez a tanítóhivatali megnyilatkozás is még az első két LG-fejezet hatástörténetéhez tartozik – és akkor a szerzetesek teológiájának az egyház *misztériumából* kell kiindulnia? Kutatásunkat a zsinati munka vizsgálatával kell kezdenünk.

2. A *LUMEN GENTIUM* FELÉPÍTÉSÉNEK NÉHÁNY TEOLÓGIAI KÖVETKEZMÉNYE

2.1. Az I. és II. fejezet mint egység

Induljunk ki mi is a *Lumen gentium* dokumentumból, mégpedig annak felépítéséből. Milyen gondolatmenet érvényesül a fejezetek sorrendjében? Az I. fejezet az egyház misztériumát fejt ki. A különleges jelentőségű 1. pontban ezt így mondja:

„Mivel Krisztus a nemzetek világossága, ez a Szentlélekben összeült szent Zsinat Krisztusnak az Egyház arcán tükröződő fényességével minden embert meg akar világosítani azáltal, hogy minden teremtménynek hirdeti az evangéliumot. [...] az Egyház Krisztusban mintegy szentsége, azaz jele és eszköze az Istennel való bensőséges egyesülésnek és az egész emberi nem egységének...”

⁶ Uo. 20–22.

Az alapvető keresztény misztérium Isten egyetemes üdvözítő akarata, vagyis hogy Krisztus „minden embert meg akar világosítani”. Az egyház azért misztérium, mert részt kap ennek az alapvető misztériumnak a történelmi működéséből. Így az egyház „szentsége, azaz jele és eszköze” annak, hogy Isten üdvössége kiáradjon. Ezt az „üdvösséget” pedig első szinten az Istennel való és az emberek közötti *egységben* jelöli meg.

Az egyház misztérium voltát ezután alapításában mutatja be a konstitúció: hogyan ered az egyház a szentháromsági személyektől? Ezt a részt Szent Ciprián egy mondatával zárja, amely kimondja a kapcsolatot Isten szentháromsági egységmisztériuma és az egyház között: „Így az egyetemes Egyház úgy jelenik meg, mint »az Atya, a Fiú és a Szentlélek egységéből eggyé vált nép«” (LG 4).

Térjünk át most a *Lumen gentium* II. fejezetére, amely az „Isten Népe” címet viseli. Ez először is felidézi az alapvető isteni szándékot, hogy „az embereket ne egyenként, minden társas kapcsolat kizárásával szentelje meg és üdvözítse, hanem néppé tegye őket, mely Őt igazságban megismeri és szentül szolgál Neki” (LG 9). Az Istentől a világnak szánt üdvösség mint *egység* szolgálatát az egyház először is azzal végzi, hogy önmagában egységet, vagyis *közösséget* alkot (mindig annak a misztériumnak az alapján, amit a Szentháromság egysége jelent).

Kiemelek ebből a fejezetből három szakaszt, amelynek a későbbiekben nagy jelentősége lesz. A 13. pont „Isten Népe” katolicitását” írja le. Ebben találunk három részt, amely alapvetően meghatározza a kommunió jelentését:

1. „[...] a földön szerte élő hívők az összes többivel közösséget alkotnak (*communicant*) a Szentlélekben [...]”
2. A katolicitás működése abban áll, hogy „minden egyes rész átadja sajátos ajándékait a többi résznek és az egész Egyháznak, úgy, hogy az egész és minden egyes rész gyarapodjon a tagok kölcsönös önközlése által (*ex omnibus invicem communicantibus*), egységben törekedve a teljességre”.
3. „[...] az Egyház különböző részei bensőséges kapcsolatban (*vincula intimae communionis*) osztoznak a lelki javakon, az apostoli munkásokon és az anyagi eszközökön”.

E három szakasz alapján a kommunió sajátosságát így mondhatjuk: „kölcsönös kapcsolat, a részek és az egész kölcsönhatása, életszerű közösség”. A misz-

térium tehát az egyházban mint közösségben válik történelmileg hatékonnyá. Ahogy a *Lumen gentium* 1. pontja az egyház egészéről mondta ki, hogy az üdvösség szentsége, úgy a teljes II. fejezete is még mindig az egyház egészéről tesz kijelentést. A kommunió az egyház egészének szintjén érvényesül. Ez a szemlélet adja meg az alapot a többi fejezet tárgyalásához.⁷

A zsinat munkájának dokumentumaiból az is kiderül, hogy a II. fejezet beillesztésének gondolatát nemcsak az I. fejezettel való egysége indokolja, hanem az utána következő fejezetekhez való viszonya is.

2.2. A II. fejezet és a további fejezetek viszonya

Az egyházzal szóló első tervezet, miután a kezdeti fejezetekben az egyház természetéről és a tagságról szólt, azonnal a hierarchikus struktúrára tért rá. Amikor a zsinat második ülészaka elé terjesztendő tervezeten dolgoztak, a koordinációs bizottság elfogadta Suenens bíboros javaslatát, hogy az I. és III. fejezetből emeljék ki mindazt, ami általában Isten Népe-re vonatkozik, és készítsenek abból egy új (II.) fejezetet, amely közvetlenül kövesse az egyház misztériumának kifejtését.⁸ Ennek lett az eredménye, hogy az egyház egyes rétegeinek vizsgálata elé bekerült egy fejezet Isten Népe-ről, amely mindazt tárgyalja, ami a hívek mindegyikére nézve közös. A tanbizottság a végső szövegtervezet előterjesztésekor, a harmadik ülészak elején el is magyarázta, hogy ez a fejezet a hívők egész testületéről szól, klérusról, szerzetesekről és világiakról, akikre mindaz vonatkozik, ami a misztérium átélése során elhangzott. Ez a magyarázat elejét veheti annak a félreértésnek, hogy az „Isten

⁷ Mindez világosan áll abban a kommentárban, amellyel 1964. szeptember 15-én a zsinat plenáris ülésén a II. fejezet beillesztését javasolják a *Lumen gentium* új szövegtervezetének előterjesztése során. Az „Isten Népe” címet viselő II. fejezettel a zsinat folytatta az I. fejezetben megkezdett „Az egyház misztériuma” témát. Míg azonban az I. fejezetben ezt a misztériumot a teremtéstől a beteljesedésig tekinti át, addig a II. fejezetben ugyanazt a misztériumot a mennybemenetel és a parúzia között, tehát a történelemben nézi végig. Ugyanazt a misztériumot fejtik ki először transzcendens, majd pedig történelmi nézetében, és a bizottság az anyagot egyszerűen azért bontotta két részre, mert máskülönben túl hosszú lett volna a fejezet. *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, 3/1. kötet, Typis Polyglottis Vaticanis, 1973, 209–210., idézi JOSEPH A. KOMONCHAK: *The Significance of Vatican Council II for Ecclesiology*, i. m., 77.

⁸ *Lexikon für Theologie und Kirche* zsinati kommentár I., 141.; mégpedig az 1963. július 3–4-i ülésén, vö. GIUSEPPE ALBERIGO (ed.): *History of Vatican*, vol. II., Maryknoll – Leuven, 1997, 411.

Népe” kifejezést csupán a világiakra értsék. Idézzük az aulában elhangzottakat:

„Ha igaz, hogy a hierarchia bizonyos szempontból megelőzi a híveket, akiket a hitre és a természetfölötti életre szül, attól még igaz marad, hogy a lelkipásztorok és a hívek ugyanahhoz a néphez tartoznak. A nép Isten tervében a cél síkján helyezkedik el, a hierarchia ezért mint eszköz irányul erre a célra. Először vizsgálni kell a népet a maga teljességében, hogy azután jobban előtűnjék a lelkipásztorok és a hívek sajátos feladata.”⁹

Elmondhatjuk, hogy ez a szerkesztési lépés a II. Vatikáni Zsinat egyháztanának egy fontos vonását állítja elénk: az egyház felépítése és küldetésének teljesítése a hívők *egész* közösségének műve.¹⁰ „Az első két fejezet az egyháztagságot lelki síkon alapozta meg, ahol az egyház minden tagja egyenlő a keresztségnél fogva, minden különbséget megelőzően, amit a további fejezetekben leírt funkciók hoznak magukkal.”¹¹

Hogy a II. fejezetnek ez a sajátos pozíciója teológiai következményekkel bír, azt az 1969-es püspöki szinódus dokumentuma is kimondja.¹² A dokumentum témája a püspöki kollegialitás és a részegyház és egyetemes egyház viszonya, tehát a hierarchiát érintő kérdés. Mégis fontosnak tartja, hogy az „Isten Népe” belül, a kommunió keretében helyezze el a kérdést. Ez a gondolat megéri, hogy teljes egészében idézzük az erről szóló bekezdést:

„A *Lumen gentium* dogmatikai konstitúció, amikor mélyebben tisztázza az Egyház misztériumát, kifejti, hogy a pásztorok és a hívek e kommuniójának egysége az Isten Népeben van meg. Istennek ebben az új népében, amelyet Krisztus Egyházának is neveznek – hiszen »Krisztus szerzte meg tulajdon vérén, betöltötte a saját Lelkével és ellátta a látható és társas egység szükséges kellékeivel« (LG 9) –, Krisztus megalapította a hierarchikus szolgálatot, hogy »mindazok, akik Isten népéből valók, s ezért valóságos keresztény méltóságnak örvendenek, szabadon és rende-

⁹ *Acta Synodalia*, i. m., 209.

¹⁰ JOSEPH A. KOMONCHAK: *The Significance of Vatican Council II for Ecclesiology*, i. m., 83.

¹¹ GIUSEPPE ALBERIGO (ed.): *History of Vatican II*, i. m., 411.

¹² Erre a dokumentumra is Puskás Attila tanulmánya hívja fel a figyelmünket: PUSKÁS ATTILA (szerk.): *Élő kövekből épülő Egyház*, i. m., 27–31.

zetten törekedve ugyanarra a célra, eljussanak az üdvösségre» (LG 18). Mégis, mivel a *Lumen gentium* Isten Népeének egészét előbb tárgyalja, mint a hierarchikus szolgálatot, kifejtésre kerülnek ezzel együtt az összes hívőben, vagyis a legfőbb pásztorban, a püspökökben, a többi szolgálattevőben és a világiakban is közös elemek: »Egy az Úr, egy a hit, egy a keresztség' (Ef 4,5). A Krisztusban nyert újjászületésből eredően közös a tagok méltósága, közös az istengyermekség kegyelme, közös a meghívás a tökéletességre, egy az üdvösség, egy a remény és osztatlan a szeretet« (LG 32). Ezek az elemek minden hívőt Isten gyermekévé, Krisztusban és a Szentlélekben testvérré tesznek. A II. Vatikáni Zsinatnak ez az első megfontolása a hívők kommuniójának egészéről számos következményt von maga után lelkipásztori és gyakorlati síkon akár az egész közösség és a felszentelt szolgák kapcsolatának felfogásában, akár a tekintély gyakorlásának konkrét módjában az Egyházon belül. Mert ha az egyházi rendnél fogva a szolgák meg is előzik a híveket, akiket ők szülnék a hitre és a természetfölötti életre az ige és a szentségek szolgálatával, mégis Isten Népe a maga egészében, pásztorok és hívek együtt, elsőbbséggel bír Isten üdvösségtervének célját tekintve.»¹³

A teológia feladata a zsinat óta, hogy minden téren levonja a következtetéseket, amelyeket „a II. Vatikáni Zsinatnak ez az első megfontolása a hívők kommuniójának egészéről” magával von. Ennek feltétele, hogy a *Lumen gentium* bemutatásakor a fejezetek sorrendjének ezt a sajátosságát kiemeljük.¹⁴ A hierarchia, a világiak és a szerzetesek bármilyen teológiája csak akkor felel meg a *Lumen gentium*nak, ha az I–II. fejezetekből mint közös alaphoz indul ki.

Az egyház felépítése és küldetésének teljesítése tehát a hívők egész közösségének műve. Walter Kasper így emeli ki a II. fejezet helyének jelentőségét: „az egyházak kommuniója és a püspökök kollegialitása egy még alapvetőbb kommunióban van megalapozva, amely maga az Egyház mint Isten Népe”.¹⁵ Maga a *Lumen gentium* idézi fel ezt a 30. pontban, amely a világiakról szóló

¹³ EV 3,1660, ford. V.J. Az utolsó mondat, mint látjuk, szövegszerűen is átveszi az 1964. szeptember 15-i előterjesztés indoklását.

¹⁴ A zsinati dokumentumok magyar kiadásának kommentárja ezt nem teszi meg kellően, megteszi viszont Szabó Ferenc SJ a zsinat negyvenedik évfordulójára kiadott kommentárkötetben, lásd SZABÓ FERENC: *Lumen gentium*, in Kránitz Mihály (szerk.): *A II. Vatikáni Zsinat dokumentumai negyven év távlatából*, i. m., 100.

¹⁵ WALTER KASPER: *Theologie und Kirche*, Matthias-Grünwald, Mainz, 1987, 285.

IV. fejezetet vezeti be: „mindaz, amit Isten népéről mondtunk, egyformán szól világiaknak, szerzeteseknek és klerikusoknak”.

Kasper szerint a kommunió fogalmának előtérbe helyezésével „a zsinat egy tényleges problémát talált meg, de nem tudta elvégezni annak teljes vizsgálatát, hanem inkább nekünk adta fel elvégzését”.¹⁶ A zsinat utáni tanítóhivatali megnyilatkozások ezért a kommunió továbbgondolását, következményeinek levonását végzik el. Az 1969-es szinódus ezt nyíltan kimondja, és tudatosan felidézi a *Lumen gentium* II. fejezetét mint alapot a hierarchiát illető további kérdések elemzéséhez. Mindez alapot jelent ahhoz a feltételezéshez, hogy a zsinat utáni időszak más tanítóhivatali megnyilatkozásai is elhelyezhetők a kommunió gondolati kibontásának keretében.

3. A KOMMUNIO-EGYHÁZTAN „KIHIRDETÉSE”

3.1. Húsz évvel a zsinat után

Az 1985-ös püspöki szinódus húsz év távlatából tekintett vissza a zsinatra, és szűrte le annak egyháztani tanulságait. A záródokumentum egyértelműen fogalmaz: „A kommunió-egyháztan központi és alapvető gondolat a zsinat dokumentumaiban” (II/C/1. pont). Ez a kijelentés azért lényeges, mert a zsinat használja ugyan a *communio* szót (110-szer), de nagyon sokféle értelemben, a „közösség” szó jelentései alapján.¹⁷ A „kommunio” nem azért alapvető gondolata a zsinatnak, mert maga a szó sokszor fordul elő, hanem mert a zsinati tanítás egésze ezt sugallja. Walter Kasper visszatekintően úgy értékeli, hogy a kommunió fogalmával a zsinatnak sikerült „a kor egyik legmélyebb kérdését megragadnia, az evangélium fényében azt megtisztítania és a csupán emberi

¹⁶ WALTER KASPER: *Theologie und Kirche*, i. m., 275.

¹⁷ SZABÓ FERENC ilyen értelemben idézi Ratzinger bíborost: „a kommunió fogalom ugyan nem központi a zsinati dokumentumokban, de 1Jn 1,3 szerint értve mintegy szintézise az egyháztan elemeinek”, lásd uő: *Lumen gentium* dogmatikai konstitúció az Egyházzól (1964), in Kránitz Mihály (szerk.): *A II. Vatikáni Zsinat dokumentumai negyven év távlatából*, i. m., 98., a forrás: JOSEPH RATZINGER: *L'ecclésiologia della Costituzione Lumen gentium*, in Rino Fisichella (a cura di): *Il Concilio Vaticano II. Recezione e attualità alla luce del Giubileo*, San Paolo, Cinisello Balsamo, 2000, 66–81.

kérdés és keresés szintjén túllépő módon megválaszolni”.¹⁸ Mondhatni, az 1985-ös szinóduson történik meg a kommunió-egyháztan „kihirdetése”.

A záródokumentum így részletezi a kezdeti megállapítását:

„A Szentírásan alapuló *koinonia/communio* fogalmát nagy tiszteletben tartották a kezdeti Egyházban és a keleti egyházakban mind a mai napig. Ezért a II. Vatikáni zsinat sokat tett annak érdekében, hogy a kommunió világosabban érthető és kézzelfoghatóbban alkalmazható legyen az életben. Mit jelent a *communio* összetett fogalma? Alapvetően az Istennel való közösséget értjük alatta, amely Jézus Krisztus által a Szentlélekben valósul meg. Ez a közösség Isten Igéje és a szentségek révén épül. A keresztség az egyházi közösség kapuja és alapja, az eukarisztia az egész keresztény élet forrása és csúcspontja (vö LG 11). Krisztus eukarisztikus Testének közössége jelenti, előidézi és felépíti az összes hívő bensőséges közösségét Krisztus Testében, az Egyházban (1Kor 10,16). A kommunió-egyháztant ezért nem lehet pusztán szervezeti kérdésekre vagy problémákra leszűkíteni, amelyek csupán az Egyházon belüli jogosultságok elosztását érintik. A kommunió-ekkléziológia az Egyház rendjének és mindenekelőtt annak a helyes kapcsolatnak is az alapja, amely az Egyházban az egység és a különbözőség között található.”

A kiinduló pontként szolgáló megállapításban a kommunió szentháromságos és szentségi jelentése kap hangsúlyt. A záródokumentum ebből kiindulva áttekinti a kommunió megvalósításának főbb területeit: a kommunió az egység és a sokaság viszonyában, a keleti egyházakban, a kollegialitás vonatkozásában, a püspöki konferenciákban, az egyház egyes rétegeinek közös felelősségvállalásában (itt szerepel egy rövid utalás a szerzetesekre is), végül pedig az ökumenikus kapcsolatokban.

3.2. Mi a kommunió?

Ezen a ponton érdemes a kommunió-egyháztan tartalmi tárgyalását magának Walter Kaspernek a gondolataival összefoglalni. Ő volt a titkára az 1985-ös

¹⁸ WALTER KASPER: Die Communio-Ekklesiologie als Grundlage für die Diözesansynode. Überlegungen zur ekklesiologischen Leitidee des Zweiten Vatikanischen Konzils, in Eugen Kleindienst – Georg Schmuttermayr (Hrsg.): *Kirche im Kommen. FS für Bischof Josef Stimpfle*, Frankfurt – Berlin, 1991, 375–399., itt 377.

püspöki szinódusnak, húsz évvel későbbi könyvében pedig az alábbi rendszerezést adja a zsinati kommunió-egyháztanról öt alapjelentést különítve el:¹⁹

3.2.1. *A kommunió alapjelentése: közösség Istennel és öbenne az emberekkel*

A *Lumen gentium* I. fejezete szerint az egyház: misztérium. A misztérium tartalma az, hogy Isten megosztja velünk életét, és egységbe foglal minket, hogy üdvözítő műve ezáltal beléphessen a történelembe. A *Lumen gentium* 1. pontjában így olvastuk: „az Egyház Krisztusban mintegy szentsége, azaz jele és eszköze az Istennel való bensőséges egyesülésnek és az egész emberi nem egységének”. Az „egyesülés” és „egység” szavak mondják itt ki a kommunió alapjelentését: egyesülés Istennel, egység egymással. Az evangéliumi kettős főparancs miatt ez a kettő egyszerre épül. Fontos azonban hangsúlyozni, hogy „az egész emberi nem egysége” itt nem külső leíró kategória, hanem hitbeli kijelentés: úgy nézünk egymásra, hogy láthatatlan szálak fűzik össze életünket. Szépen kifejti ezt az ökumenizmusról szóló zsinati határozat, az *Unitatis redintegratio* 2. pontja is, főleg annak befejezése: „Ez az Egyház egységének szent misztériuma Krisztusban és Krisztus által, melyben a Szentléleknek köszönhető az adományok különbözősége. E misztérium végső mintaképe és elve a Szentháromság egy Isten személyeinek, az Atyának és a Fiúnak a Szentlélekben való egysége.”

3.2.2. *A kommunió: részvétel Isten életében az Ige és a Szentségek révén*

A kommunió jelentése szorosan összekapcsolódik azzal a közvetítéssel, amelynek révén az Istennel való közösség leginkább megvalósulhat életünkben: az Ige és a Szentségek, elsősorban az eucharisztia révén (vö. SC 41 és LG 26). Ez a második jelentés tehát szorosan kapcsolódik az elsőhöz.

3.2.3. *A kommunió: az egység megvalósulása emberi közösségekben*

Az Istennel való közösség, amelyet az Ige és a Szentség közvetít, sajátos közösségi formában érvényesül az egyház látható közösségében. A kommunió így kapcsolódik a helyi egyház és ennek alapján a püspöki kollegialitás jelentőségének felismeréséhez (vö. LG 23 és CD 11). Ezek a zsinati tanítás kulcsfogalmai, helyes felfogásuk feltétele az egyház mint kommunió szemlélete.

¹⁹ WALTER KASPER: *Theologie und Kirche*, i. m., 272–289.

3.2.4. A kommunió: minden hívő részvétele és felelősségvállalása

A helyi egyházak kommuniója és a püspökök kollegialitása egy még alapvetőbb kommunióban van megalapozva, amely maga az egyház mint Isten népe. A zsinat erről leginkább a *Lumen gentium* II. fejezetében beszél, amikor az „egyetemes papság”, a „hitérzék” és a „karizmák” fogalmát tárgyalja, és amikor hangsúlyozza a „tevékeny részvételt” nemcsak a liturgiában, hanem általában az egyház életében. Ennek a zsinati tanításnak nagy hatása volt a zsinat utáni időszakban. Sorra alakultak a különböző szinteken a tanácsok és testületek. Új lendületet kapott az egyházi kisközösségek élete. A plébániáról mint „a közösségek közösségéről” beszél az egyházi tanítás (CL 26). A harmadik és negyedik pont tehát a kommunió közösségi, történelmi megnyilvánulására vonatkozik.

3.2.5. A közösség szentsége (jele és eszköze) a világ számára

„Mivel Krisztus a *népek világossága*”, ezért az egyház mint kommunió már mindig is misszió. Meg is fordíthatjuk: az egyház alapvető küldetése, hogy a közösség kovásza legyen. A kommunió tehát nemcsak eredete az egyháznak Isten üdvözítő tervében, hanem eszkatologikus beteljesülése is, hiszen ez „némiképp már sejteti az eljövendő világ körvonalait” (GS 39).

3.3. A szinódus egy meghatározó gondolata

Puskás Attila az 1985-ös szinódus jelentőségét abban fogalmazza meg, hogy „tágasabb perspektívában láttatja a kommunió-ekkléziológiát, funkcióját nem szűkíti le a püspöki testület kollegiális cselekvésének és az ehhez kapcsolódó intézményi változtatásoknak az egyháztani megalapozására, amint ez az 1969-es szinóduson történt”.²⁰ Ki kell emelnünk azonban az 1985-ös szinódus záródokumentumának egy szerkezeti vonását is, amely máig meghatározza az egyháztani gondolkodást. Ez pedig a témák *alapvető felosztása* a záródokumentum fejezetszámaival jelölve:

- II/A – Az egyház misztériuma (tkp. a kommunió mint misztérium);
- II/B – Az egyház életének forrásai (az Ige és a szentségek);

²⁰ PUSKÁS ATTILA (szerk.): *Élő kövekből épülő Egyház*, i. m., 45.

II/C – Az egyház mint kommunió (tkp. a kommunió megnyilvánulásai a közösségben);

II/D – Az egyház küldetése a világban („missio”).

Ebből a felosztásból az első két pont, az A és a B összekapcsolódik, hiszen a szentségek éltetik bekapcsolódásunkat az egyházba mint misztériumba. Így alakul ki a hármas, amely ettől fogva alapvető sémája lesz a tanítóhivatali megnyilatkozásoknak is:

misztérium – közösség – küldetés.

A három szó a különféle kontextusokban elszakad ettől az első, eredeti kontextustól, ezért olykor némileg körülményes magyarázatokra van szükség, amelyekből kiderül, hogy mindhárom szó igazából a *kommunio* egy jelentéstartományát fejezi ki.²¹

4. A KOMMUNIO-EGYHÁZTAN HÁRMAS SZERKEZETÉNEK ELSŐ ALKALMAZÁSA

4.1. A világiakról szóló szinódus

Minden okunk megvan rá, hogy az 1988. december 30-i dátumot viselő *Christifideles laici* apostoli buzdítást (CL) az 1985-ös szinódus munkájával szoros egységben értelmezzük. A két szinódus ugyanis „egy töről fakadt”. Az eredeti elnevezés mindkét témát magában foglalta. II. János Pál pápa végül 1985 januárjában meghirdette a rendkívüli szinódust a zsinat 20. évfordulójára, ugyanakkor a rendes szinódust is a világiak témájáról 1987-re.²² A világiakról szóló szinódus előkészületeire tehát rányomta a bélyegét, hogy eközben zajlott az 1985-ös szinódus. De az 1985 októberében lezáruló szinódus

²¹ A kommunió jelentésének ez a hármas tagolása a szinóduson egymással ütköző három irányzatot integrálja, lásd erről KOVÁCS LAJOS összefoglalóját: uő.: *Az egyház mint kommunikáció. Egyházak a kommunikáció participációs felfogásában*, Jezsuita Kiadó, Budapest, 2016, 17–18. Szintén megemlíti ezt a háttértörténetet SZABÓ FERENC: *Lumen gentium*, in Kránitz Mihály (szerk.): *A II. Vatikáni Zsinat dokumentumai negyven év távlatából*, i. m., 109.

²² A világiakról szóló szinódusi „lineamentát” lásd in *Enchiridion Vaticanum* 9, 1340–1409. A bevezető magyarázatból az derül ki, hogy a két témát egy szinódusra tervezték.

is tud a másik témáról: záró üzenetében előre tekint a két év múlva tartandó szinódusra a világiakról, aláhúzza fontosságát az egész egyház számára, és buzdít az előkészítésben való tevékeny részvételre.

A *Christifideles laici* fejezeteinek beosztásában felismerjük az 1985-ös szinódus tagolását:

- I. fejezet: A világi hívők méltósága az Egyházban-ami-misztérium,²³
- II. fejezet: A világi hívők az Egyházban-ami-közösség,
- III. fejezet: A világi hívők közös felelőssége az Egyházban-ami-misszió.

A *Christifideles laici* apostoli buzdítást azzal kezdi II. János Pál pápa, hogy a Mt 20,1–16 példabeszédét Isten Népeére alkalmazza: „A mennyek országa hasonlít a gazdához, aki kora reggel kiment, hogy munkásokat fogadjon szőlőjébe. Miután napi egy dénárban megegyezett a munkásokkal, kiküldte őket a szőlőbe...” Ez a példabeszéd jelentette azt a szimbolikus alapgondolatot, amely köré a szinódus gondolatait szőtte: „ezek a szavak az 1987. október 1–30. között Rómában tartott püspöki szinóduson lelki értelemben ismét visszhangoztak” (CL 2). Miután röviden kifejti a példabeszéd alkalmazását a világiak témájára, majd pedig áttekinti a legfontosabb korjelenségeket, a Szentatya hirtelen vált. Még egy pápai dokumentum kimért és ünnepélyes stílusában is kiütközik az az elég erőteljesnek mondható beavatkozás, amelyvel a szinódus alapmetaforáját kicseréli:

„A szőlő képe a Szentírásban sokféle módon és különböző értelemben fordul elő, de elsősorban *Isten népének misztériumát* jelöli. Ebben a mélyebb értelemben a világi hívők nem csupán egyszerű munkások, akik a szőlőben dolgoznak, hanem magának a szőlőnek részei, Krisztus szavai alapján: »Én vagyok a szőlőtő, ti a szőlővesszők.«” (CL 8)

És valóban, a szőlőmunkások példabeszéde eltűnik, és már csak néhány alkalmi buzdítás kapcsán, mondhatni futólag nyer említést. A dokumentum alapmetaforája végig a „szőlőtő-szőlővessző”. Ez a váltás egy lényeges egyháztani szemléletváltást fejez ki: a világi hívőkről nemcsak akkor kell beszélni, amikor

²³ A dokumentum magyarra alig lefordítható összetételekkel él: olaszul *Chiesa-Mistero*, *Chiesa-Comunione*, *Chiesa-Missione*; az angol már értelmezve ülteti át: *Church as Mystery*, *Church as Communion*, *Church as Mission*. A magyar fordítás itt az én javaslatom – V.J.

a tevékenységekről van szó az egyházban, hanem már akkor is, amikor az egyház misztériumáról beszélünk:

„[...] maga az Egyház az evangéliumi szőlő és *misztérium*, mert az Atya, a Fiú és a Szentlélek élete és szeretete az a teljesen ingyenes ajándék, mely fölkínáltatik mindazoknak, akik vízből és Szentlélekből születtek (vö. Jn 3,5); meghívást kapnak arra, hogy Isten *közösségét (communio)* éljék, jelenítsék meg, s az emberi történelemben, *küldetésben* közöljék.” (CL 8)

A világi hívek kérdése az egyházban a misztérium síkján merül fel, mélyen érinti a kommunió és a küldetés mint alapvető egyházi életfunkciók síkját. A *Lumen gentium* zsinati konstitúció keretében gondolkodva úgy is mondhatjuk, hogy a IV. fejezetet, amely a világiakról szól, gyökeresen odakapcsolja az elsőhöz, ahol az egyházat mint misztériumot fejt ki:

„Mármost a *világi Krisztus-hívők »identitása«* és eredeti méltósága csak az *Egyház misztériumán belül – amely a kommunió misztériuma – tárul föl*; hivatásuk és küldetésük az Egyházban és a világban csak e méltóságon belül határozható meg.” (CL 8, *módosított fordítás tőlem – V.J.*)

Itt tetten érhető a magyarázat, amellyel a misztériumként tekintett egyház gondolatához is hozzákapcsolja a kommuniót, amely elvileg „csak” a második fejezet témája lenne. Az 1985-ös szinódusról azonban emlékszünk, hogy a *misztérium / kommunió / küldetés* alapjában véve az egyetlen kommunió három jelentéstartománya. Az alábbi szakasz az első és második jelentést a vertikális és horizontális kommunió értelmében fejt ki:

„[...] »sokan egy test vagyunk Krisztusban, egyenként pedig egymásnak tagjai« (Róm 12,5). Pál apostol e szavaiban Jézus tanítása visszhangzik, aki kinyilatkoztatta *tanítványai misztikus egységét Övele és egymás között*, és ezt az egységet annak a titokzatos közösségnek [*arcanae communionis*] képeként és folytatásaként mutatta be, mely az Atyát a Fiúval és a Fiút az Atyával a Szentlélek szeretetének kötelékében kapcsolja össze (vö. Jn 7,11). Ez pedig ugyanaz az egység, amelyre Jézus a szőlőtő és a szőlővesszők hasonlatát alkalmazza: »Én vagyok a szőlőtő, ti a szőlővesszők« (Jn 15,5); és ez nemcsak a tanítványok Jézussal fönnálló, mélyen bensőséges kapcsolatát világítja meg, hanem a tanítványok kölcsönös

és egymás közötti éltető kapcsolatát is [*vitalet et mutua discipulorum communionem inter se*]: mind egyetlen szőlőtő szőlővesszői.” (CL 12)

Az egyház tagjai és közösségei között tehát „kölcsonös és éltető” közösségi kapcsolat van – ahogy az a *Lumen gentium* 13. pontjában már elhangzott. E kifejezés mindkét szava lényeges állásfoglalás:

– *kölcsonös*: a kommunió nem „egyirányú”, nem azt jelenti, hogy pl. a pap-ság most már bizonyos feladatokat átad a világiaknak. A *Lumen gentium* 13 szellemében mindegyik rész gazdagítja a többit, nem önmagáért, hanem a másikért van.

– *éltető*: a kommunió nem csupán elméleti kijelentés, hanem jelzi az egyház szándékát, hogy a közösség az életben is megnyilvánuljon, élő kapcsolatok jöjjenek létre.

Mindez érvényes például egy lelkeségi családon belül az egyes ágakra is. Ilyen a „ferences család”, amely a Ferences Világi Rend 1978-as új regulájának 1. pontja szerint egyesíti magában Isten Népeinek azon világi, szerzetes és papi tagjait, akik Szent Ferenc nyomán akarják követni Krisztust:

„Különböző formákban és módokon, de egymásra ható életközösségben (*in vitali mutua communionem*) öhajtkják megtestesíteni ma a közös Szeráfi Atya karizmáját az Egyház életében és küldetésében.”²⁴

A kommunió megértéséhez tehát egyfajta „relacionális szemlélet” szükséges: az egyházat alkotó csoportokat, közösségeket kölcsonös kapcsolatukban akarja nézni, nem elszigetelten, önmagukban. Egy kommunió jellegű közösséget nem a tagok egyszerű összessége alkotja, hanem az *egymásért élő tagok* kölcsonös és eleven kapcsolatai.

Röviden szeretnénk kitérni a *Christifideles laici* dokumentum II. fejezetére is. Itt szerepel az „Ecclesia-Communio”, az egyház-mint-kommunio kifejtése a világi krisztushívőkre vonatkoztatva. A 19. pont – talán kissé szokatlan „önéletrajzi” kitérőként – felidézi az 1985-ös szinódus munkáját, idézi annak záródokumentumát. Jelentős körülmény, hogy a kommunio kifejtésekor a *Lumen gentium* I. fejezetének pontjait idézi – tehát a *misztérium* témájánál vagyunk, ahogy a *Christifideles laici* ki is mondja: „A közösség-Egyház valósága tehát integrális része, sőt *központja* a »misztériumnak«, Isten üdvözítő tervé-

²⁴ *A Ferences Világi Rend számára írt legfontosabb Pápai Dokumentumok*, FVR Országos Tanács kiadása, kézirat gyanánt, 2010, 111.

nek” (CL 19). Újabb jelzés arra, hogy az egyházban a világiak értelmezéséhez nem elég a *Lumen gentium* IV. fejezete, szükséges a visszakapcsolás az I–II. fejezetekre, az egyház mint misztérium valóságára.

4.2. Rövid utalás a papságra

Az 1990-ben tartott püspöki szinódus nyomán jelent meg a *Pastores dabo vobis* apostoli buzdítás a papnevelésről (1992. március 25.). A sajátos téma miatt érthető, hogy más szerkezetet követ a dokumentum, a 12. pontban a Szentatya mégis szükségesnek látta a visszacsatolást a *Christifideles laici*hez, illetve az 1985-ös szinódus által kialakított hármastagoláshoz:

12. [...] „A *Christifideles laici* apostoli buzdítás, összefoglalva a zsinati tanítást, úgy mutatja be az Egyházat, mint misztériumot, közösséget és küldetést: »*misztérium*, mert az Atya, a Fiú és Szentlélek élete abszolút ingyenes ajándék mindazoknak, akik újjászülettek vízből és Szentlélekből (vö. Jn 3,5), s arra hivatottak, hogy *közösségben* éljenek Istennel, s e közösséget tegyék láthatóvá és közöljék a többiekkel a történelemben (ez a küldetésük).«²⁵ Az Egyházban – a szentháromságos és missziós misztériumban – valósul meg minden keresztény identitás, a pap szolgálata és sajátos identitása is.”

Ugyanitt megfogalmazódik a kommunió-egyháztan jelentősége is, jóllehet a dokumentumban később nem játszik nagy szerepet:

„Nem lehet másként meghatározni a szolgálati papság természetét és küldetését, csak azoknak a kapcsolatoknak összefüggésében, melyek a Szentháromságból erednek és az Egyház közösségében [...] folytatódnak. Ebben az összefüggésben a kommunió egyháztana döntő a papi identitás [...] meghatározásában.”

²⁵ 8. pont, vö. az 1985. évi Rendkívüli Püspöki Szinódus.

5. KOMMUNIO ÉS SZERZETESSÉG: „TESTVÉRI ÉLET KÖZÖSSÉGBEN”

Mielőtt a szerzetesi életről szóló egyházi tanítást mintegy „summa”-ként összegző pápai dokumentum, a *Vita Consacrata* tárgyalásába kezdenénk, felidézzük, hogy az ilyen témájú zsinat utáni szentszéki dokumentumok bizonyos értelemben mind a zsinati kommunió-gondolat kifejtésén, alkalmazásán dolgoznak. Az 1985-ös szinódus hatása itt is megfigyelhető. Csak egyet nézünk meg a vonatkozó szentszéki dokumentumok közül. A *Testvéri élet közösségben* című dokumentum 1994. február 2-i keltezésű,²⁶ tehát időben valamivel megelőzi a szerzetességről 1994 októberében tartott szinódust. A Szerzetesi Kongregáció évenkénti plenáris üléseinek munkája során keletkezett. Címe jól kifejezi a dokumentum szándékát. Eszerint az egyház kommunió mivoltát ki kell fejezni, érvényre kell juttatni, és ennek egyik lényeges megnyilvánulása a szerzetesi közösségek testvéri élete: „A megszentelt élet története az egyetlen kommunió megvalósításának különböző módjairól tesz tanúságot az egyes intézmények természete szerint” (10). El kell jutni tehát a *communio* alapgondolatától a *fraternitas* tapasztalható, átélhető, életszerű valóságáig. Mivel a kongregáció aggódott azért, hogy „elhomályosították a közösségben megélt testvéri szeretet tipikus elemeit”, és hogy a közösség „veszített jelentőségéből a szerzetesek szemében” (1), ezért felidézi a testvéri életre vonatkozó lelkiismereti hagyományokat, régi tapasztalatokat és gyakorlatokat. Ezáltal „kölcsonös és életszerű közösség” alakulhat ki a tagok között.

Bár szándéka szerint a szerzetesi közösségek életének gyakorlati oldalát tárgyalja, mégis előrebocsát néhány egyháztani alapelvet „az egyház megújult és mélyebb látásmódja” alapján (2). Ezek közül az első a *misztérium* mint a kommunió első alapjelentése:

„a) *Az egyház-misztérium és a szerzetesközösség misztérium jellegű dimenziója* – A szerzetesközösség nem csupán személyes tökéletességre törekvő keresztények gyülekezete. Ennél sokkal mélyebb szinten az egyház-misztérium részese és felhatalmazott tanúja. Az egyház »kommuniojának« élő kifejezése, különleges módon valósítja meg a nagy szentháromságos koinóniát, amelyben az Atya részesíteni akarja az embereket Fiában és a Szentlélekben.”

²⁶ Magyarul megjelent: TÖZSÉR ENDRE (szerk.): *Szentszéki dokumentumok a megszentelt életről 1964–2002*, Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola, Budapest, 2007, 255–296.

A második alapelv abból fakad, hogy a kommunió misztériumának meg kell nyilvánulnia a történelemben élő közösségekben. Ezt a megnyilvánulást legtöbbször a „testvéri élet” kifejezéssel jelöli:

„b) *Az egyház mint kommunió és a szerzetesközösség kommuniónális-testvéri dimenziója* – A szerzetesközösség struktúrájában, mozdítórugóiban, jellemző értékeiben mindenki számára láthatóvá és folytonosan érzékelhetővé teszi a testvériséget, amellyel Krisztus megajándékozta az egyházat. Elengedhetetlen feladata és küldetése tehát, hogy a testvéri kommunió erős sejtje legyen ösztönző jelként minden megkeresztelt számára.”

Az eddigi kifejtésünk alapján világos, hogy a szerzetességet a *Lumen gentium* I–II. fejezeteiben leírt misztérium-szemlélet alapján tárgyalja. Az előrebocsátott alapelvek mellett azonban az anyag elrendezésében is viszontlátjuk a kommunió-egyháztan hármasság dimenzióját:

„a) A szerzetesközösség *ajándék*: mielőtt emberi terv volna, a közös testvéri élet Isten tervének része, aki saját életközösségét akarja átadni.

b) A szerzetesközösség *a testvérré válás helye*: bemutatjuk a szerzetesközösségnek kínált legbiztosabb utakat a keresztény testvériség felépítéséhez.

c) A szerzetesközösség *a küldetés helye és tárgya*: szóba kerülnek azok a konkrét lépések, amelyekre a szerzetesközösség életének különböző helyzeteiben meghívást kap és a döntés fő kritériumai.” (7)

Jól mutatja ez a kongregációs dokumentum, mennyire meghatározta a *misztérium – kommunió – küldetés* hármasság tagolása a tanítóhivatal gondolkodását.

6. A *VITA CONSECRATA*

Mint említettük, 1994 októberében tartották azt a püspöki szinódust, amely a szerzetesség helyzetét vizsgálta meg. Javaslati alapján II. János Pál pápa 1996. március 25-én adta közre apostoli buzdítását *Vita consecrata* címmel (VC). A dokumentum szinte enciklopedikus teljességben tárgyalja a szerze-

tesség kérdéseit, joggal várhatjuk tehát, hogy a kommunió-egyháztan és a szerzetesség viszonyát is bemutatja.

6.1. A dokumentum tagolása

A fenti előzmények után nem meglepő, hogy a *Vita consecrata* tagolása is a *misztérium – közösség – küldetés* szerkezetet követi:

- I. fejezet: *A Szentháromság megvallása*. A megszentelt élet krisztológiai és szentháromságos forrásainál.
- II. fejezet: *A testvériség jele*. Az Istennek szentelt élet mint a közösség jele az egyházban.
- III. fejezet: *A szeretet szolgálata*. Az Istennek szentelt élet Isten világ iránti szeretetének bizonyossága.

Megjegyezzük a II. fejezet címéhez, hogy a birtokviszony két eltérő értelemben szerepel benne: a *signum fraternitatis* valójában „az a jel, amit a testvériség alkot”, vagy „a testvériség mint jel”, míg az alcímben a *signum communionis* fejez ki jelentési, utalási viszonyt: a szerzetesek testvéri közössége *mint jel utal* a kommunióra.

Írásunk összefüggésében, az előzmények ismeretében tehát a tagolás bizonyára nem új. Észre kell azonban vennünk, hogy itt a *szerezeti* életről van szó, amelyről hagyományosan a három *evangéliumi tanács* felosztásában beszél az egyház. A *Vita consecrata* alapsémája viszont végső soron *egyháztoni*: a szerzetesi élet kérdéseit a kommunió hármasság alapsémája szerint kívánja tárgyalni. Ezzel összhangban látni fogjuk, hogy a szerzetesség kérdéseit a *Lumen gentium* I–II. fejezeteiben tárgyalt alapvető egyháztani témákhoz kapcsolja. A *Vita consecrata* az evangéliumi tanácsokat egyébként nem egyszerre, egy helyen fejt ki, hanem szinte minden tárgyalt témát „végigzongoráz” a három tanácson is.

6.2. Confessio Trinitatis

A *Vita consecrata* is azt az eljárásmodot követi, hogy a kifejtést egy szentírási jelenethez köti, ahogy a *Christifideles laici* a szőlőtő és a szőlővesszők hasonlatához. Itt a *színeváltozás* jelenete alkotja ezt a gondolati központot. Ennek

motívumait felhasználva veti fel a *Vita consecrata* a keresztény élethívások kérdését: „A keresztény élet egységes egészében a különböző meghívások Krisztus egyetlen fényességének mintegy a sugarai, mely fényesség »az Egyház arcán tükröződik«” (16). Az „ugyanazon fény különböző sugarai” metafora egyelőre nem sokat mond el egymáshoz való viszonyukról, mindenesetre egy harmonikus képben ábrázolja azt.

A színeváltozás az evangéliumban egy sajátos műfajú jelenet, amelynek szentháromsági értelmezése alapján a *Vita consecrata* dokumentum először is úgy tekinti a megszentelt életet, mint a *Szentháromság megvallását*.²⁷ Tanulságos a 21. pont szerkezete. Ez a pont egy arányos és kerek kifejtés ezzel a címmel: „A Szentháromság életének tükröződése az evangéliumi tanácsokban”. Ennek formális, ünnepélyes lezárása nem hagy kétséget afelől, hogy itt a misztériumszemlélet érvényesül: „Így az Istennek szentelt élet megvallja és kinyilvánítja a Szentháromságot, kinek misztériuma az Egyház mintája, s a keresztény élet minden formájának ősforrása.” A kifejtés azonban itt nem ér véget: ha a Szentháromság életének tükröződéséről beszélünk a szerzetességben, akkor a három evangéliumi tanács mellett ki kell térni a testvéri életre is. Valahogy hozzákapcsolódik tehát a „testvéri élet” is, mintha odatartozónak éreznénk, de nem sorolható be a hármass fogadalom valamelyike alá:

„Maga a testvéri élet, melynek révén az Istennek szentelt személyek arra törekszenek, hogy Krisztusban »egy szív és egy lélek« legyenek (ApCsel 4,32), beszédes hitvallás a Szentháromságról. Megvallja az Atyát, aki minden emberből egy családot akar alkotni; megvallja az emberré lett Fiút, aki a megváltottakat egységbe gyűjti össze és példájával, imádságával, szavaival s mindenekelőtt halálával utat mutat a megosztott és szétszóródott emberiségnek a kiengesztelődés forrásához; megvallja a Szentlelket mint az egység elvét az Egyházban, ahol Ő szüntelenül lelki családokat és testvéri közösségeket hív életre.”

Ez az elrendezés emlékeztet a szerzetesi élet megújításáról szóló zsinati dokumentum, a *Perfectae caritatis* szerkezetének egy sajátos vonására. A szerzetesség főbb formáinak áttekintése (7–11. pontok) után végigveszi a hármass fogadalmat (12–14.). A 15. pontban beszél a közösségi életről, a 16. ponttól kezdve pedig néhány fontos, de részletkérdésnek minősíthető elemről: kla-

²⁷ Vö. CAMILO MACCISE: *Cento temi di vita consacrata. Storia e Teologia, Spiritualità e Diritto*, Dehoniane, Bologna, 2007, 168–171.

uzúra, habitus stb. A közösségi élet itt rangban a hármass fogadalom szintjére emelkedik. Nyilván eddig is a közösségi élet jelentette a hármass fogadalom megvalósításának egyik fő színterét, de a beosztás azt sugallja, hogy a szerzetesség egyik alapvető jegyének tekinti a közösségi életet. A *Vita consecrata* 21 ugyanilyen „halkan” odahelyezi a hármass fogadalom mellé a testvéri életet, mint ami a Szentháromság életét tükrözi.²⁸ A misztérium soha nem csupán egyéni létmegvalósítás, hanem mindig közösséget is alkot. A *Vita consecrata* 21. pontjának utolsó bekezdése így adja nekünk a *kommunio* egyik legszebb kifejtését a szerzetességre nézve – holott még az I. fejezetben vagyunk az egyház mint misztérium szemléleténél.

Az igazi egyháztani tárgyalást azokban a *Vita consecrata* 29–34. pontjaiban találjuk. Ennek kiindulópontja a II. Vatikáni Zsinaton megfogalmazott szemlélet: „A zsinat fényénél fölismertük, hogy az evangéliumi tanácsok vállalása vitathatatlanul hozzátartozik az Egyház életéhez és szentségéhez” (29). Ezt a szoros kapcsolatot a *Vita consecrata* az alapító, az Úr Krisztus szándékára vezeti vissza. A 30. pont a *konszekráció* fogalmát próbálja tisztázni, erre most nem térünk ki bővebben. Lényegesebbnek tartom a 31–33. pontokat, ahol a keresztyén életállapotokat tekinti át ismét, de most már *kölcsönös kapcsolatukban*. A szerzetességet belehelyezi az egyházi életállapotok „életszerű és kölcsönös kommuniójába”.

„31. Azok a különböző életformák, melyekre az Úr Jézus szándéka szerint tagolódik az egyházi élet, olyan kölcsönös kapcsolatokban állnak egymással, melyeket érdemes tüzetesebben is megvizsgálni. [...] kölcsönösen szolgálják egymást Krisztus testének épülésére és küldetésének teljesítésére [...]

32. Az ajándékok e harmonikus együttesében az alapvető életformák közös feladata, hogy Krisztus egyedülálló misztériumának egyik vagy másik dimenzióját az életállapotnak megfelelően fejezzék ki. [...]

33. Az Istennek szentelt élet az Egyházban minden hívő, mind a világi Krisztus-hívő, mind a klerikus élete konszekrációjának szolgálatában áll. Másrészt azonban nem szabad megfedkezünk arról, hogy az Istennek

²⁸ Vö. például PIER GIORDANO CABRA: *La vita consacrata. Appunti di teologia e spiritualità*, Queriniana, Brescia, 2015, 147., aki felteszi a kérdést: „Lehet, hogy a testvéri élet egy negyedik evangéliumi tanács?”

szentelt személyek a többi hivatás tanúságtételeiből segítséget kapnak [...]”

Ez a három szakasz jelenti azt a helyet, ahol az egyházi tanítóhivatal megnyilatkozásaiban leginkább érvényre jut a kommunió szemlélete az életállapotok viszonyában. A kommunió alapján nem vetődik fel az az áldatlan kérdés, hogy „melyik életállapot a magasabb rendű”. A kommunió szemléletében ugyanis, mint már a *Lumen gentium* 13-ban láttuk, a részek *egymásért* vannak, egymás javát szolgálják. A 32. pontban említést nyer ugyan a hagyományos tanítás („Ami az Egyház szentségének megnyilvánulását illeti, el kell ismernünk az Istennek szentelt élet objektív elsőbbségét, mert az Krisztus életmódját tükrözi.”), ez azonban egy rövid említés csupán a kifejtés alapvető törekvéséhez képest, hogy az életállapotokat a kommunió jegyében kapcsolja egymáshoz.

6.3. *Signum fraternitatis*

A *Vita consecrata* II. fejezete, mint mondtuk, azt fejt ki, hogy a kommunió alapvető valóságát a testvéri közösség, a *fraternitas* teszi láthatóvá jelként a világban.

„[...] az Egyház lényege szerint a kommunió misztériuma [*mysterium communionis*], »az Atya és a Fiú és a Szentlélek egysége által egyesített nép« (LG 4). A testvéri élet azáltal akarja tükrözni e misztérium teljességét és mélységét, hogy a Szentháromság lakóhelyeül szolgáló emberi teret alkot, mely ily módon a három isteni Személy közösségnek szóló, sajátos ajándékait behozza a történelembe. Az Egyház életének sok területe és megnyilvánulása van, melyek kifejezik a testvéri közösséget. Az Istennek szentelt élet kétségtelen érdeme, hogy hatékonyan hozzájárul ahhoz, hogy a testvériség igénye [*fraternitatis postulatum*] – mint a Szentháromság megvallása – eleven maradjon az Egyházban...” (VC 41)

A szentháromságos misztérium a testvéri közösség által lép be a történelembe – ezek a szavak ismét felidéznek a *Lumen gentium* I–II. fejezetét. A *Vita consecrata* II. fejezete nem csupán „gyakorlati alkalmazást” ad a közösségről, hanem fontos kijelentéseket tartogat számunkra annak egyháztani jelentőségéről is:

„Nagy feladatot ró az Istennek szentelt életre az Egyházzól mint közösségről szóló tanítás (a kommunió-egyháztan), melyet a II. Vatikáni Zsinat is határozottan kifejtett. Az Istennek szentelt személyektől ugyanis elvárja, hogy »annak 'a közösségre vonatkozó isteni tervnek' tanúi és építőmesterei legyenek, melynek meg kell koronáznia az emberiség történelmét,«²⁹ a közösség tapasztalt szakértőinek kell lenniük és a közösségi lelkületet át kell ültetniük a gyakorlatba. Az egyházi közösség iránti érzék, miközben közösségi lelkiséggé fejlődik, előmozdítja az Egyházat mélységében és tágasságában növelő gondolkodás-, kifejezés- és cselekvésmódot.” (VC 46)

Ezen a ponton már nem lehet kétségünk afelől, hogy a szerzetesség szervesen illeszkedik a kommunió-egyháztan keretébe. Nem csupán empirikus tény, hogy a szerzetességben „nagy hangsúlyt kap a közösség”, hanem a szerzetesi közösségek a kommunió üdvtörténeti jelentőségét mutatják be, egy „isteni terv” megvalósulását. Isten üdvözítő akarata (misztériuma) belép a történelembe (közösséget alkotva): ez pedig a *Lumen gentium* I–II. fejezetének témája.

Gondolatmenetünket terjedelmi okokból itt nem visszük tovább a kommunió harmadik dimenziójára, a „küldetés” témájára. Egy nemrég megjelent szentszéki dokumentumról teszünk még említést, amely a kommunió-egyháztan jelenlegi formálódásába ad betekintést.

7. A KOMMUNIO ISKOLÁJÁBAN

A kommunió-egyháztan aktuális feladatát Ferenc pápa előszeretettel foglalja össze a *szinodalitás* fogalmában. Erről teológiai dokumentum is jelent meg a Nemzetközi Teológiai Bizottság részéről 2018. március 2-i keltezéssel.³⁰ A dokumentum „hasznos irányvonalakat kíván nyújtani a szinodalitás teológiai jelentőségéhez, továbbá lelkipásztori útmutatást ennek vonzataihoz az egyház küldetésében” (2). Részletes ismertetése most nem lehet feladatunk,

²⁹ Vö. *Enchiridion Vaticanum* 7, 455. (A Szerzetesek és Világi Intézmények Kongregációjának dokumentuma: *Leben und Sendung der Ordensleute in der Kirche, I. Das Ordensleben und die Förderung des Menschen* II, 24. 1980. augusztus 12.).

³⁰ A dokumentum a Szentszék honlapján olvasható: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_20180302_sinodalita_en.html. Az idézetek fordításai tőlem valók – V.J.

csupán egyetlen szempontot emelünk ki. A dokumentum első három fejezete a szinodalitás módszeres tárgyalását adja: szentírási és történeti adatok (1. fejezet), teológiai szempontok (2. fejezet), a szinodalitás megvalósulása: alanyok, struktúrák, folyamatok, események (3. fejezet). Némileg meglepő azonban, hogy ehhez még egy negyedik fejezet is járul ezzel a címmel: „Megtérés a megújult szinodalitáshoz”. A dokumentum ezzel azt sugallja, hogy az egyház közösségivé válása nem csupán a teológián, hanem a személyes gyakorlaton is múlik, amelyre nevelni kell az embereket. Jogi előírásokkal és szervezeti leírásokkal ez nem valósítható meg.

„Innen az igény, hogy az egyház váljék »a kommunió otthonává és iskolájává« (*Novo millennio ineunte* 43). A szív és az elme megtérése nélkül és az egymás elfogadására és meghallgatására való aszketikus felkészülés nélkül aligha érnek valamit a kommunió külső eszközei, sőt pusztá álarccokká is válhatnak.” (107)

Melyek a fő területei annak a megtérésnek, amelyet a szinodalitás elsajátítása megkíván? Erről a 108. pont ad felsorolást:

- részvétel az egyház életében, amelynek középpontja az Eucharisztia és a kiengesztelődés szentsége;
- Isten Igéjének hallgatása, beszélgetés Istennel, az Ige életre váltása;
- ragaszkodás a Tanítóhivatalhoz, a hit és erkölcs dolgában adott tanításhoz;
- annak tudata, hogy Krisztus Testeként tagjai vagyunk egymásnak, és küldetésünk van testvéreinkhez, főleg a legszegényebbekhez és a peremre szorultakhoz.

Ezek alapján válhat valaki alkalmassá a szinodalitás folyamatában való részvételre, amelyet egyfajta „közösségi megkülönböztetésként” is leírhatunk. Ez egy olyan párbeszéd, amelynek során a közösség tagjai együtt keresik Isten akaratát. Megkívánja a másik fél meghallgatásának bátorságát, az alázatot, az őszinte törekvést a folyamat végigvitelére. A résztvevők igyekeznek odafigyelni Isten Igéjére, próbálják érzékelni Isten Népeinek mély törekvéseit, a közösségek tapasztalatait és problémáit, azt keresik, hogy ki mit tud adni a másoknak.

Ebben a negyedik fejezetben a dokumentum csupa olyan dolgot ír le, amely a szerzetesi közösségeknek is törekvése, ahogy azt a zsinat utáni időszak

tanúsítja. A közösségi döntéshozókészítést annak emberi, aszketikus, életvezetési követelményeivel együtt tárgyalta 1994-ben a *Testvéri élet közösségben* c. kongregációs dokumentum is. A szerzetesi közösségek azon dolgoznak, hogy a kommunió, amely teológiai síkon szorosan az egyház lényegéhez kapcsolja őket, a közösségi lét a történelem szintjén is valósággá váljék a testvériségre jellemző „életszerű kölcsönösségben”.

Possible New Understandings of the Theology of Grace by Means of a Theological Analysis of Saint Augustine's *De correptione et gratia*

MILOŠ LICHNER SJ

Abstract

This article examines Augustine of Hippo's theology of grace between the years 425–427 in the context of the 'Semipelagian' debate in works addressed to the monks of Hadrumetum (*De gratia et libero arbitrio*, *De correptione et gratia*). It explores the original context and the background to Augustine's notions of free will, predestination, grace as necessary (*adiutorium sine quo non*) and grace as leading to perseverance (*adiutorium quo*), highlighting the contemporary situation of the spiritual needs of members of the Hadrumetum community. What becomes clear from a close-reading of these texts and their theological analysis is the fact that Augustine's theology of grace is essentially governed by deeper questions of the spiritual theology of monastic life where the importance of the virtue of humility is stressed over against the self-promoting conceitedness of certain ascetic tendencies.

Keywords: *Saint Augustine of Hippo, grace, Semipelagianism, theology of monasticism, humility.*

Kulcsszavak: *Hippói Szent Ágoston, kegyelem, szemipelágianizmus, monasztikus szerzetesség teológiája, alázat.*

In this article, I will focus on the issue of grace in the works of Saint Augustine and the way he understood it in the years 425–427. In this period of time, Augustine addressed two pieces of writing to the monks of Hadrumetum:

Professor MILOŠ LICHNER is a Jesuit priest and theologian, he teaches systematic and patristic theology at the Faculty of Theology of the University of Trnava (Slovakia), for 8 years he was dean of this faculty, currently he is vicepresident of Trnava University and president of the European Association of Catholic Theology; milos.lichner@truni.sk

De gratia et libero arbitrio and *De correptione et gratia*.¹ First, I will introduce a fundamental methodological basis that will help us to understand this work. The core of this article is dedicated to a treatise on *Rebuke and Grace* – the key work on this issue.² The aim of this essay is to introduce possible understandings of the issue of grace on the basis of analysis of this treatise so often commented upon and analysed in the history of theology. Various theologians have called it a key to Augustinian teaching on grace. This study will point to a potential new pastoral and spiritual perception of the topic of grace.

This issue is sometimes considered as Semipelagianism, a term established in the 16th century during the debates entitled *De auxillis*.³ I think that it is incorrect because, for example, Augustine and Cassian agreed about more points than they disagreed on. In addition, Augustine never talked about semi-Pelagians. Instead, he used terms such as *fratres* (brothers)⁴, *dilectissimi* (beloved)⁵ or *nostri* (ours)⁶. To make this discourse more comprehensible, we will use the term *monks of Hadrumetum*.

I. METHODOLOGICAL NOTES REGARDING THE COMPREHENSION OF *DE CORREPTIONE ET GRATIA*

1.1. The use of Holy Scripture in *De correptione et gratia*

The first important step in our effort to understand the treatise *De correptione et gratia* consists of the comprehension of the means of biblical hermeneutics used by Augustine. A common view of this work points to a significant num-

¹ This article is based on a lecture given at Sapientia College of Theology, Budapest on 17th October, 2018.

² Cf. VITTORINO GROSSI: *Correptio-Correctio-Emendatio* in Agostino d'Ipbona : Terminologia penitenziale e monastica. In: *Augustinianum*, 37, p. 215–222; TARSICIUS. J. VAN BAVEL: *Correctio, corrigere*. In: *AL*, 1, col. 22–27.

³ REBECCA H. WEAVER: *Semipelagianism*. In: *Encyclopedia of Early Christianity* 1 – 2. Second edition Ed. Everett Ferguson. New York; London, 1997, p. 1046–1047.

⁴ *gr. et lib. arb.* 1,1 and 24,46, *Bibliothèque Augustinienne* 24, p. 90–91.204–205; *corrept.* 1,1, *BA* 24, p. 268–269.

⁵ *gr. et lib. arb.* 1,1 *BA* 24, p. 90–91.

⁶ *perseu.* 24,66, *BA* 24, p. 758–759.

ber of direct and mutually interconnected biblical quotations or paraphrases. If we want to understand Augustine's way of thinking, it is necessary to consider his hermeneutical intertextual approach towards Scripture: the theologian of Hippo interprets a certain biblical text through other biblical verses – all this within the context of the entire Bible. He uses the ancient method of interpretation, on the basis of which a certain literary *corpus* formed a closed unit and was interpreted within this unit. Augustine was familiar with this method of interpretation and transformed it to *scriptura per scripturam intellegi*, which means that parts of the Scripture that are difficult to explain are explained through other, more explicit, biblical passages. This justifies a large number of biblical quotations in the treatise.

In the spirit of this exegesis, every word has a great significance. When, for example, Augustine reads in 1Sam 10:26 (“Saul also went home to Gibeah, accompanied by warriors whose hearts the Lord had touched” – *tetigit corda*⁷), he decides on a literal exegesis of the phrase *tetigit corda*, because he does not find any other passage in Scripture to offer the allegorical interpretation of the verb *tetigit*. Likewise, when Augustine looks for the *intentio* of apostle Paul in Rom 8:28: “All things work for good for those who are called according to his purpose”, he finds it in a different verse of Mt 22:14: “Many are invited, but few are chosen”. Of course, according to contemporary historical-critical exegesis, *intentio* found by Augustine is not Paul's. *Intentio apostoli* searched for by Augustine is the *intentio* of the whole Scripture that tells us about the undeserved gift of Jesus Christ's grace given to us for free. Hence, we can say that according to Augustine, *intentio apostoli* is clearly understood in the context of 1Cor 1:29 (“So that no human being might boast before God”).

Of course, as Aimé Solignac has pointed out, such an exegetic approach bears a risk that one may spontaneously create intertextual correlations that do not actually exist – even Augustine could not always avoid this danger.⁸

1.2. *The monastic context of the Hadrumetan crisis*

A brief sketch of the context can help us to understand the circumstances concerning the treatise *De correptione et gratia*. I think that this historical excursus is important, since the treatise has often been interpreted out of context

⁷ *correct.* 14, 45, BA 24, p. 370.

⁸ Cf. AIMÉ SOLIGNAC: Les excès de l'‘intellectus fidei’ dans la doctrine d'Augustin sur la grâce. In: *NRTb*, 110, 1988, p. 825–849.

and understood as Augustine's universal statement about grace. According to my interpretation, this opus should be read and understood in the context of the formation of ancient monkhood and the development of comprehension of monastic spirituality.

The Hadrumetan crisis started around the year 425 when the monk Florus from the monastery of Hadrumetum discovered, in the library of Evodius, bishop of Uzala, a letter (*ep.* 194) written by Augustine in 418 to the priest Sixtus, later Pope Sixtus III.⁹ In this letter, Augustine explains his teaching on undeservable grace of faith, justification, responsibility, and freedom of human will, his teaching on absolute grace of election and predestination, and that on original sin and the baptism of children. Florus rewrote the letter, along with his confrere Felix, and sent a copy of it to his monastery in Hadrumetum (today's Sousse in Tunisia).¹⁰

Its content provoked a certain level of concern in the monastery. Some of the monks were convinced that Augustine's teaching on grace underestimates and minimises human strain (primarily their monastic life full of ascetism). Others thought that Florus falsified Augustine's ideas. The superior of the monastery, abbot Valentinus, contacted bishop Evodius, who wrote a letter in which he tried to explain things to the monks and calm them down.¹¹ His explanation, however, did not satisfy them. Neither did another attempt by the abbot, who invited priests Sabinus and Januarius.¹² Since the monks kept demanding an explanation, two of them – Cresconius and Felix – were sent to meet Augustine in Hippo Regius, but without the accompanying letter by the abbot.

These two monks spent Easter with Augustine and studied some of his works and official ecclesial documents concerning Pelagianism under his guidance. They returned to the monastery with Augustine's answer – a treatise *De gratia et libero arbitrio*.¹³ Augustine enriched his answer with official Church regulations, decisions about the Pelagian issue and two epistles (*ep.* 214-215¹⁴). In

⁹ *ep.* 194, CSEL 57, p. 176–214.

¹⁰ Cf. SERGE LANCEL: Hadrumète. In: DHGE, 22, 1988, col. 1493–1495.

¹¹ Cf. *Epistula Evodii episcopi ad Abbatem Valentinum Adrumetinum*, BA 24, p. 46–53; JOSEF LÖSSL: De correptione et gratia (Ueber Zurechtweisung und Gnade). In: VOLKER H. DRECOLL (ed.), *Augustinus Handbuch*. Tübingen, Mohr Siebeck, 2007, p. 341; VITTORINO GROSSI: La crisi antropologica nel monastero di Adrumeto. In: *Aug.* 19, 1979, p. 103–133.

¹² *epistula sancti Ianuarii*, BA 24, p. 228–245.

¹³ *gr. et lib. arb.*, BA 24, p. 90–207.

¹⁴ *ep.* 214, BA 24, p. 52–60 a *ep.* 215, BA 24, p. 60–73.

epistle 214, he explains that he has been misunderstood. On the one hand, he wanted to demonstrate to Sixtus that grace is necessary for the salvation of the world, while on the other he wanted to point out that free will is also needed for the world to be judged because Christ came to save the world, not to judge it. However, Augustine insists that the Church also professes that Christ will come at the end of the world as a judge of the living and the dead. Therefore, he asserts that both grace and free will are equally necessary: grace must not be denied and free will must not be overestimated by affirming that it is independent from the grace of God.¹⁵

The treatise *De gratia et libero arbitrio* anticipates and in a certain sense completes the theological message of the work *De correptione et gratia*. Hence, it is necessary to briefly outline its fundamental features. *De gratia et libero arbitrio* is based on Augustine's theory that grace does not destroy free will because Scripture clearly teaches that people have free will¹⁶ and Augustine quotes many biblical verses that prove this.¹⁷ However, the Hipponian theologian reminds us that these biblical quotations must not be understood as if there were no space for God's grace to live a good life¹⁸, and as if a man could

¹⁵ *ep. 214, 2, BA 24, p. 54*: « Primo enim Dominus Iesus, sicut scriptum est in euangelio Ioannis apostoli, non uenit ut iudicaret mundum, sed ut saluaretur mundus per ipsum. Postea uero, sicut scribit apostolus Paulus, iudicabit Deus mundum, quando uenturus est, sicut tota Ecclesia in symbolo confitetur, iudicare uiuos et mortuos. Si igitur non est Dei gratia, quomodo saluat mundum? Et si non est liberum arbitrium, quomodo iudicat mundum? Proinde librum uel epistolam meam, quam secum ad nos supradicti attulerunt, secundum hanc fidem intellegite, ut neque negetis Dei gratiam, neque liberum arbitrium sic defendatis, ut a Dei gratia separetis, tamquam sine illa uel cogitare aliquid uel agere secundum Deum ulla ratione possimus; quod omnino non possumus. Propter hoc enim Dominus cum de fructu iustitiae loqueretur, ait discipulis suis: "sine me nihil potestis facere". »

¹⁶ *gr. et lib. arb. 2, 2, BA 24, p. 92–93*: « Reuelauit autem nobis per Scripturas suas sanctas, esse in homine liberum uoluntatis arbitrium. »; *porov. gr. et lib. arb. 2, 3, BA 24, p. 96–97*: « Ecce apertissime uidemus expressum liberum humanae uoluntatis arbitrium. »

¹⁷ *gr. et lib. arb. 2, 2-3,5, BA 24, p. 92–104*.

¹⁸ *gr. et lib. arb. 4, 6, BA 24, p. 104*: « Sed metuendum est ne ista omnia diuina testimonia, et quaecumque alia sunt, quae sine dubitatione sunt plurima, in defensione liberi arbitrii, sic intellegantur, ut ad uitam piam et bonam conuersationem, cui merces aeterna debetur, adiutorio et gratiae Dei locus non relinquatur; et audeat miser homo, quando bene uiuit et bene operatur, uel potius bene uiuere et bene operari sibi uidetur, in se ipso, non in Domino gloriari, et spem recte uiuendi in se ipso ponere, ut sequatur eum maledictum Ieremiae prophetae dicentis: "maledictus homo qui spem habet in homine, et firmat carnem brachii sui, et a Domino discedit cor eius". »

praise himself without considering the role of God, because “cursed is the man who trusts in human beings” – this conviction is drawn by Augustine from Jer 17:5.¹⁹ Grace is needed for conversion, which Augustine demonstrates on the basis of the example of Saint Paul.²⁰ Grace is also necessary to perform the deeds of love that follow after conversion²¹ and, finally, eternal life is a reward given by God in the first place, too. If there are any human merits, they happen by the means of grace. If grace was not there, people would fall into sin:

“Upon the witness of God we manifest that grace is not given to us on the basis of our merits: indeed we see that not only it is given regardless of any good deeds, but also in spite of many bad deeds, every day. Certainly, once it happens, our deeds become good, too, but all this is a result of grace. If grace disappeared, a man would fall, not upright but headlong, upon his free will: therefore, even when a man starts doing good deeds, he should not attribute it to his own merit but to God, about whom the Psalm 26:9 says: “Be my helper, do not forsake me”. When he says “do not forsake me”, he points to the fact that, if he was abandoned by God, he would not be able to do anything good by himself.”²²

“Hence, if the gifts of God are based on your merits, God does not crown your merits as your merits but as the gifts of His own”.²³ This is the strong conviction of Augustine, substantiated by the second part of the fifth verse of the fifteenth chapter of the Gospel according to John (Jn 15:5b): “because without me you can do nothing”.²⁴ Therefore, good deeds come from God,

¹⁹ *gr. et lib. arb.* 4,7, BA 24, p. 106–107: « Nos ergo ad bene operandum spem non habemus in homine, firmantes carnem brachii nostri: nec a Domino discedat cor nostrum (...) »

²⁰ *gr. et lib. arb.* 5,12, BA 24, p. 116–119.

²¹ *gr. et lib. arb.* 6,13–14, BA 24, p. 120–122.

²² *gr. et lib. arb.* 6,13, BA 24, p. 120: « His et talibus testimoniis diuinis probatur, gratiam Dei non secundum merita nostra dari: quandoquidem non solum nullis bonis, uerum etiam multis meritis malis praecedentibus uidemus datam, et quotidie dari uidemus. Sed plane cum data fuerint, incipiunt esse etiam merita nostra bona, per illam tamen: nam si se illa subtraxerit, cadit homo, non erectus, sed praecipitatus libero arbitrio. Quapropter nec quando coeperit homo habere merita bona, debet sibi tribuere illa, sed Deo, cui dicitur in Psalmo: “adiutor meus esto, ne derelinquas me”. Dicendo: “ne derelinquas me”, ostendit quia si derelictus fuerit, nihil boni ualet ipse per se [...] ».

²³ *gr. et lib. arb.* 6, 15, BA 24, p. 124: « Si ergo Dei dona sunt bona merita tua, non Deus coronat merita tua tamquam merita tua, sed tamquam dona sua. »

²⁴ *gr. et lib. arb.* 6, 13, BA 24, p. 122.

not from a man, “so that no human being might boast before God”, as Augustine usually quotes the words of the apostle Paul. That is why, also, faith is based on grace, not only on God’s reward for our previous faith; the theologian of Hippo substantiates this theory by quoting 1Cor 7:25b: “I give my opinion as one who by the Lord’s mercy is trustworthy”.²⁵ In this perspective, grace transforms bad will into good will. Although Augustine believes that it is true that the orientation of human hearts is in God’s hands and He directs it in accordance with His own will²⁶ as written in Prov 21:1: “A king’s heart is channelled water in the hand of the Lord; God directs it where he pleases”, he still insists on the freedom of human will as a second fact given by Scripture. Augustine never tried to define more precisely the correlation between these two truths of Scripture because he was convinced that their inner mutual relation is concealed to us.

Shortly after writing the treatise and the departure of the two monks, monk Florus came to Hippo Regius, bringing the abbot’s explanatory letter (*ep.* 216²⁷) to Augustine. The epistle proves that Augustine’s work *De gratia et libero arbitrio* was accepted in the monastery with satisfaction. Its last sentences also tell us that the monastery was very probably not governed by Augustine’s rule *Praeceptum*, which we may deduce from the fact that the title *abbas* is not typical for Augustine and the abbot requires certain explanations regarding their own rule at the end of the letter.²⁸

Furthermore, Augustine learned indirectly through this monk about a new problem in Hadrumetum monastery. After reading the treatise *De gratia et libero arbitrio*, one of the monks (*quendam*) argued that, if the issue of grace should really be explained according to Augustine, the abbot should not reprimand anybody, because the one who was guilty simply lacked the grace given by God; thus, the abbot should only pray that the grace of God would be

²⁵ *gr. et lib. arb.* 14, 28, *BA* 24, p. 150 – 152.

²⁶ *gr. et lib. arb.* 21, 43, *BA* 24, p. 196: « His et talibus testimoniis diuinorum eloquiorum, quae omnia commemorare nimis longum est, satis, quantum existimo, manifestatur, operari Deum in cordibus hominum ad inclinandas eorum uoluntates quocumque uoluerit, siue ad bona pro sua misericordia, siue ad mala pro meritis eorum, iudicio utique suo aliquando aperto, aliquando occulto, semper tamen iusto. Fixum enim debet esse et immobile in corde uestro, quia non est iniquitas apud Deum. »

²⁷ *ep.* 216, *BA* 24, p. 216 – 227.

²⁸ *ep.* 216, 6, *BA* 24, p. 226.

given to a guilty man, so that he could fulfil the order.²⁹ It is this objection we can thank for one of the most complex of Augustine's works on grace, *De correptione et gratia* (years 426–427), which was sent to the monastery along with an accompanying letter (*ep.* 216A).

We have no later messages from the monastery of Hadrumetum and we can only presume that the crisis passed. It seems that the monastery survived the subsequent period of Vandalic oppression. Besides, its existence is mentioned in historical resources of 525. Crisis broke out somewhere else – in the southern part of France, among theologians of Marseille. Let us get back to the monks of Hadrumetum, as their reaction requires an explanation of their theological background.

1.3. The theology of Augustine's opponents in Hadrumetum

Who were these monks? And what was their ideal theological world like? Abbot Valentinus calls them *imperiti* (*ep.* 216, 2) and *ignari* (*ep.* 216, 6). If we consider the fact that the monks in the monastery knew nothing of Pelagianism and the priest Januarius offered recommendations regarding the readings appropriate for them at the end of his letter³⁰, we can assume that they were simple men not very educated in theology; men completely dedicated to ascetism, whose world started to crumble when they read the letter of Augustine addressed to Sixtus.³¹

No documents written by the monks of Hadrumetum have been left to us, only several questions answered by Augustine in his two treatises addressed to Hadrumetum. However, we do have several texts by Prosper in which he presents the theology of Marseille masters, including Cassian, who rejected the ideas of the treatise *De correptione et gratia* and to whom Augustine dedicated his two later works *De praedestinatione sanctorum* (On the Predestination of the Saints) and *De dono perseverantiae* (On the Gift of Perseverance). Hence,

²⁹ *retr.* 2, 67, *BA* 12, p. 558: « Rursus ad eosdem scripsi alterum librum quem: “De correptione et gratia” praenotaui, cum mihi nuntiatum esset dixisse ibi quemdam, neminem corripendum, si Dei praecepta non facit, sed pro illo ut faciat tantummodo orandum [...] »

³⁰ *BA* 24, p. 244.

³¹ Cf.: « Nunc autem ueniunt plerumque ad hanc professionem seruitutis Dei et ex conditione seruili, uel etiam liberti, uel propter hoc a dominis liberati siue liberandi, et ex uita rusticana, et ex opificum exercitatione et plebeio labore, tanto utique felicius quanto fortius educati: qui si non admittantur, graue delictum est. » (*op. mon.* 22, 25, *CSEL* 41, p. 570.)

we can presume that the worldview of the Marseille monks was not very distant from that of the monks of Hadrumetum.

Aside from this, both groups had many points in common with Augustine. They affirmed that we had all sinned in Adam, like Augustine; they affirmed that salvation is achieved through baptism, like Augustine; they believed that the number of the saved would not be great, just like Augustine³²; but they had a different opinion regarding the means of salvation. According to the theologians of Marseille, one is saved through his or her free response to God's gift of rebirth in baptism, achieving salvation through ascetic life based on his or her own effort. Their conception of monastic life was strongly voluntarist and based on one's own personal merits. We can assume that the monks of Hadrumetum shared the same opinion.

The monastic movement flourished at the end of the 5th and the beginning of the 6th centuries in both the East and the West³³ and seems to have followed a previous period of martyrdom that had culminated only several decades ago. In his treatise *De opere monachorum*, Augustine notes that monks come from various social layers.³⁴ They saw themselves as the direct followers of martyrs from the period of persecution of Christians and, in documents from those times, we find descriptions like *martyrium sine cruore* or *sine sanguine*.³⁵ An ascetic volitive approach towards salvation was rather standard among monks and lay people at the end of the 4th century. For example, we might mention the correspondence of St. Jerome, who advised Julia Eustochium to learn "the holy pride" and to realise that she was better than other Christians: *disce in hac parte superbiam sanctam, scito te illis esse meliorem*.³⁶ Although others such as Pelagius and Julian of Eclanum would never agree with such words, we know that both of them turned exclusively to Christians coming from the aristocra-

³² Cf.: „et sine illo Sacramento nemo intret in regnum Dei“ – *correct.* 8, 19, BA 24, p. 308.

³³ Cf. JACQUES BIARNE: Moines et rigoristes en Occident. In: JEAN-MARIE MAYEUR, et al. (eds.), *Naissance d'une chrétienté (250–430) : Histoire du christianisme des origines à nos jours*. II, Paris: Desclée, 1995, p. 747–768.

³⁴ *op. mon.* 22, 25, BA 3, p. 386: « Nunc autem ueniunt plerumque ad hanc professionem seruitutis Dei et ex conditione seruili, uel etiam liberti, uel propter hoc a Dominis liberati siue liberandi, et ex uita rusticana, et ex opificum exercitatione et plebeio labore, tanto utique felicius quanto fortius educati: qui si non admittantur, graue delictum est. »

³⁵ Cf. ROBERT MARKUS: *The End of Ancient Christianity*. Cambridge University Press, 1990, p. 63–83; JACQUES BIARNE: Moines et rigoristes en Occident. In: *Naissance d'une chrétienté (250–430) : Histoire du christianisme des origines à nos jours*. II. *op. cit.*, p. 747–768.

³⁶ HIERONYM, *ep.* 22,16, CSEL 54, p. 163.

cy and invited them to become a spiritual elite for Christianity, in accordance with their aristocratic origin.³⁷

Thus, Augustine's words about the merits of a man before God must be interpreted in the context of the rejection of a form of Christianity that excessively emphasises the volitive aspect at the expense of undeserved grace. If actually doing the deeds of love opened the way to salvation, what would be the difference between a New Testament Pharisee who claims the right to salvation on the basis of his good deeds and an ascetic monk who claims the same on the basis of good spiritual deeds? Accordingly, I am convinced that Augustine does not offer a universal teaching on grace, but offers reaction to a concrete form of asceticism in his times.

The theologian of Hippo addressed the treatise on *De correptione et gratia* to the monks of Hadrumetum and through them also to Christians who were fully engaged in an ascetic way of life. He emphasises that we all belong to a "mass of perdition" (*massa perditionis*), from which we cannot be saved on the basis of our origin or ascetic performance, but only by God's mercy. In this respect I recall that it was Albert De Veer who pointed out that the term "massa" is not a concept that expresses a number. It is a concept that underlines an origin - the common substance inherent to all people.³⁸ Hence, Augustine uses this word in the sense of ancient Latin translations of the letters of the apostle Paul, where this term had been used to describe a primary material used by potters in their work (e. g. Rom 9:21: "Or does not the potter have a right over the clay to make out of the same lump one vessel for a noble purpose and another of an ignoble one?") or to prepare the dough for bread (1 Cor 5:6: "Your boasting is not appropriate. Do you not know that a little yeast leavens all the dough?").

1.4. Augustine's inspiration to write DE CORREPTIONE ET GRATIA

In addition to the moral and ascetic background of the issue of grace, it is necessary to consider Augustine's initial position. If he says that *adiutorium quo* is given only to predestined ones, it is crucial to consider his "eschatological point of view", that is, that he talks about victorious grace and invincible power from an eschatological, retrospective point of view. Only when a man

³⁷ Cf. JEAN-MARIE SALAMITO: *Les virtuoses et la multitude : Aspects sociaux de la controverse entre Augustin et les pélagiens*. Grenoble, Éditions Jérôme Millon, 2005.

³⁸ Cf. ALBERT DE VEER: *Massa perditionis*. In: *BA*, 22, p. 736.

wins over temptation does he retrospectively acknowledge in humility that the grace of God was strong inside of him and that he won thanks to this grace. It would be wrong to think that grace struggles with the human will and only becomes victorious when that will is defeated. The human will is the instrument of God's grace that works in the form of small touches. When the will resists temptation, grace becomes invincible, because it struggled and won out, not against will but with its help. It becomes *adiutorium quo*, grace by the means of which victory is achieved: grace has won because will has won.

However, this does not mean that Augustine did not know any other grace but the "effective" one (given this attribute by scholastics on the basis of incorrect interpretation of Augustine). He knew that we do not always listen to God and that in this sense, grace does not always lead us to the deeds to which it primarily directs us. Nonetheless, I dare to insist that the principal idea of Augustine is the humble attitude of a man who accepts the salvation of God for free, regardless of his ascetic merits. Such a man knows that he would never be able to reach salvation by himself and that he must not be emancipated from God.

This fundamental position of Augustine's was explicitly described in his other treatise written to Julian of Eclanum, a supporter of the principle of free will that allows people to emancipate themselves from God (*libertas arbitrii qua a Deo emancipatus homo: c. Iul. Imp. I, 78*), which is an opinion absolutely unacceptable to Augustine. In a similar spirit, right at the beginning of *De correptione*, Augustine mentions the authority of God, from which we should not emancipate ourselves if we want to reach salvation.³⁹ In this context, Augustinian analyses offered by Pierre-Marie Hombert are interesting. They emphasise that the essential aspect of Augustine's teaching on predestination is the guidance of a man towards humility.⁴⁰

2. DE CORREPTIONE ET GRATIA

After the comments presented above, we can now turn to the main topic of this discourse. The treatise focuses on the idea of the absolute superiority of grace and on the fact that despite this status, it is not enough just to command

³⁹ *corrupt.* 1,1, BA 24, p. 268–269.

⁴⁰ PIERRE-MARIE HOMBERT: *Gloria Gratiae : Se glorifier en Dieu, principe et fin de la théologie augustinienne de la grâce*. Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 1996, p. 332.

people to do good deeds, but also necessary to encourage them or reprimand those who fail to do so.⁴¹

2.1. Objections against rebuke

Augustine starts his treatise with a reminder of the fundamental idea of his previous work: the absolute superiority of grace over law. The truth is that law brings knowledge but only grace offers the ability to avoid evil and do good.⁴² Grace is an internal help of God designed for man, so that his free will is inclined to do good. In addition, grace gives birth to the desire to do good deeds.⁴³ In this regard, Augustine bases his work mainly on 2Cor 13:7 “But we pray to God that you may not do evil, not that we may appear to have passed the test but that you may do what is right”, which he understood in the sense that Paul asked for grace to be given to his faithful but did not cease to rebuke, instruct and encourage them.⁴⁴

If it is true, the first objection would be that if, according to Paul, the grace of God does all this inside of us, why is there a commandment to do good? Augustine rejects this objection, according to which guidance and prayer would be redundant. Grace does not sentence people to passivity. They are internally moved to be active, not to remain passive and do nothing (*aguntur enim ut agant non ut ipsi nihil agant*). If they do not have grace, they are supposed to

⁴¹ Cf. VOLKER H. DRECOLL: Gratia. In: *AL*, 3, 2004, p. 182–242; ADOLAR ZUMKELLER: Correctione et gratia (De-). In: *AL*, 2, 2004, p. 39–46; LENKA KARFIKOVA: *Milost a vůle podle Augustina*. Praha : Oikoymenh, 2006, p. 267–273; PIERRE-MARIE HOMBERT: *Gloria Gratiae : Se glorifier en Dieu, principe et fin de la théologie augustiniennne de la grâce*. op.cit., p. 253–339.

⁴² *corrept.* 1, 2; *BA* 24, p. 270–271: « Qui ergo legitime lege utitur, discit in ea malum et bonum, et non confidens in uirtute sua confugit ad gratiam, qua praestante declinet a malo, et faciat bonum. »

⁴³ *corrept.* 2, 3, *BA* 24, p. 272–273: « Intellegenda est enim gratia Dei per Iesum Christum Dominum nostrum, qua sola homines liberantur a malo, et sine qua nullum prorsus siue cogitando, siue uolendo et amando, siue agendo faciunt bonum: non solum ut monstrante ipsa quid faciendum sit sciant, uerum etiam ut praestante ipsa faciant cum dilectione quod sciunt. »

⁴⁴ *corrept.* 2, 3, *BA* 24, p. 272–273: « Et tamen etiam loquebatur eis, et faciebat illa omnia quae commemorauit: monebat, docebat, hortabatur, increpabat; sed sciebat haec omnia non ualere, quae plantando et rigando faciebat in aperto, nisi eum pro illis exaudiret orantem, qui dat incrementum in occulto. »

ask for it in prayer.⁴⁵ From this point of view, commandment and instruction are perfectly justified within the system of grace.

But what to do - continues the argument of the monks of Hadrumetum - if the one whom we want to reprimand, does not receive the grace of God to do good? Does it make a difference if his superior reprimands him? Augustine replies that it is right to rebuke, because the guilty person decided for evil of his own will (*tuum quippe uitium est quod malus es*⁴⁶) and this rebuke may turn out to be salvific. A reproof makes the sinner realise the abhorrence of his sin, which can awaken his desire to change and to pray for grace.⁴⁷ Of course, the success of rebuke and subsequent repentance depends on God's grace, as pointed out by Augustine on the basis of 2Tim 2:25-26: "...correcting opponents with kindness. It may be that God will grant them repentance that leads to knowledge of the truth and that they may return to their senses out of the devil's snare, where they are entrapped by him, for his will"⁴⁸. Although we do not know the result of our rebuke and prayer and cannot explain why some people convert and others do not, it is necessary to continue with both of them.⁴⁹

But the monks of Hadrumetum continue: If Paul's first sentences in 1Cor 4:7 are true ("Who confers distinction upon you? What do you possess that

⁴⁵ *corrept.* 2, 4, BA 24, p. 274–275: « Sed potius intellegant, si filii Dei sunt, spiritu Dei se agi, ut quod agendum est agant; et cum egerint, illi a quo aguntur gratias agant. Aguntur enim ut agant, non ut ipsi nihil agant; et ad hoc eis ostenditur quid agere debeant, ut quando id agunt sicut agendum est, id est, cum dilectione et delectatione iustitiae, suauitatem quam dedit Dominus, ut terra eorum daret fructum suum, accepisse se gaudeant. Quando autem non agunt, siue omnino non faciendo, siue non ex caritate faciendo, orent, ut quod nondum habent accipiant. Quid enim habebunt, quod non accepturi sunt? aut quid habent, quod non acceperunt. »

⁴⁶ *corrept.* 4, 6, BA 24, p. 278–279.

⁴⁷ *corrept.* 5, 7, BA 24, p. 278–279: « Non uis enim tibi tua uitia demonstrari; non uis ut feriantur, fiatque tibi utilis dolor, quo medicum quaeras; non uis tibi tu ipse ostendi, ut cum deformem te uides, reformatorem desideres, eique supplices, ne in illa remaneas foeditate. »

⁴⁸ *corrept.* 5, 7, BA 24, p. 280–281: « Haec est correptionis utilitas, quae nunc maior, nunc minor pro peccatorum diuersitate salubriter adhibetur; et tunc est salubris, quando supernus medicus respicit. Non enim aliquid proficit, nisi cum facit ut peccati sui quemque poeniteat. (...) Unde et apostolus Paulus posteaquam dixit, cum modestia corripiendos esse diuersa sentientes, protinus addidit: Ne quando det eis Deus poenitentiam ad cognoscendam ueritatem, et respiscant de diaboli laqueis. »

⁴⁹ *corrept.* 5, 8, BA 24, p. 282–281.

you have not received? But if you have received it, why are you boasting as if you did not receive it?”), then when someone does not obey God, it is because he has not received the gift of obedience from Him. Thus, does it make sense to reprimand him?

Augustine’s explanation is rooted in theological anthropology. God created the first man without sin. Therefore, sin has its origin in a man who voluntarily turned away from God. Because (as Paul writes) we have sinned through Adam (Rom 5:12), unbaptised persons may be reprimanded as well – at least for the consequences of original sin – in the hope that this rebuke may lead to the salvific conversion of sinners.⁵⁰ If we talk about the sins of baptised persons, Augustine believes that they have been given grace but lost it as a result of their sins, and they should be reprimanded in the hope that they will repent of their evil deeds.⁵¹

2.2. Perseverance as a gift of God

At this point, Augustine himself submits a new argument against rebuke: namely, that the sinner does not bear any responsibility for his repeated fall into sin, because, although he received “faith working through love” (as it is written in Gal 5:6c), he did not receive the gift of perseverance to the end (*usque ad finem perseuerantiam*), which makes it impossible for him to persevere. How can we reprimand someone who did not persevere because he had not received the gift of perseverance from God – the origin of all gifts?⁵²

This serious objection is answered by Augustine affirmatively when he writes that perseverance (*perseuerantia*) is indeed the gift of God (*magnum esse dei munus*) as it is written in Jas 1:17: “All good giving and every perfect gift is

⁵⁰ *corrept.* 6, 9, *BA* 24, p. 284–285: « Ac per hoc prima prauitas qua Deo non obeditur, ab homine est; quia ex rectitudine, in qua eum Deus primitus fecit, sua mala uoluntate decidens, prauus effectus est. An uero ideo prauitas ista corripienda non est in homine, quia non eius propria qui corripitur, sed communis est omnibus? (...) Peccata quidem ista originalia ideo dicuntur aliena, quod ea singuli de parentibus trahunt: sed non sine causa dicuntur et nostra, quia in illo uno omnes, sicut dicit Apostolus, peccauerunt. Corripiatur ergo origo damnabilis, ut ex dolore correptionis uoluntas regenerationis oriatur (...). »

⁵¹ *corrept.* 6, 9, *BA* 24, p. 286–287: « Qui si correptione compunctus salubriter ingemit, et ad similia bona opera uel etiam meliora reuertitur, nempe hic apertissime utilitas correptionis apparet. »

⁵² *corrept.* 6, 10, *BA* 24, p. 286–287.

from above, coming down from the Father of lights”.⁵³ In spite of this, rebuke is legitimate, since the one who does evil, does it willingly and there is still hope that God might grant him the gift of repentance. Augustine’s conviction is rooted in 2Tim 2:25-26: “it may be that God will grant them repentance that leads to knowledge of the truth”. Augustine is strongly convinced that many biblical quotations such as the words of Christ addressed to Peter: (“But I have prayed that your own faith may not fail”, Lk 22:32), clearly indicate that Christ actually prayed for Peter’s perseverance.⁵⁴ If one asks why a person who received the grace of rebirth in baptism did not also receive the grace of faith, Augustine directs his answer to the gift of faith: some may not have received the gift of faith and others may not have received the gift of perseverance in faith. If someone receives the gift of baptism, it is given to him for free as the grace of the Saviour.⁵⁵ Humanity is currently on the level described by Augustine as *perditionis massa*. Hence, God is obliged neither to give faith nor to grant perseverance in faith. Our inner connection with Adam means that we are guilty before God and have no “legal” right to claim his love.⁵⁶

2.3. *The mystery of how free predestination by God is salvific for us*

In another part of his treatise, Augustine deals with the mystery of the infallible and supremely free predestination of God, commenting upon the well-known verses of the Letter to the Romans 8:28-30:

“We know that all things work for good for those who love God, who are called according to his purpose. For those he foreknew he also predestined to be conformed to the image of his Son, so that he might be the firstborn among many brothers. And those he predestined he also called; and those he called he also justified; and those he justified he also glorified.”⁵⁷

⁵³ *correct.* 6, 10, BA 24, p. 288–289.

⁵⁴ *correct.* 6, 10, BA 24, p. 288–292.

⁵⁵ *correct.* 7, 12, BA 24, p. 294–295.

⁵⁶ *correct.* 7, 12-13, BA 24, p. 294–296.

⁵⁷ *correct.* 7, 14, BA 24, p. 296–299. Augustine uses this version of the letter to the Romans 8:28-30 „Scimus quoniam diligentibus Deum omnia cooperatur in bonum, his qui secundum propositum uocati sunt: quoniam quos ante praesciuit, et praedestinavit conformes imaginis Filii sui, ut sit ipse primogenitus in multis fratribus: quos autem praedestinavit, illos et uocavit; quos autem uocavit, ipsos et iustificavit; quos autem

Augustine understood this text in the sense that before the very beginning of history, God called some people on the basis of his decision (*secundum propositum*), i.e. on the basis of his free choice not influenced by human deeds.⁵⁸ Persons chosen this way cannot be damned and they have a share in all the blessings necessary for eternal salvation. Jesus prays to his Father for the predestined ones, that none of them is lost and that they may all reach eternal life. In evidence, Jn 6:39a: “And this is the will of the one who sent me, that I should not lose anything of what he gave me”, supplemented by Jn 3:15b: “so that everyone who believes in him may have eternal life”.⁵⁹

Augustine’s thinking is influenced by the verse from Mt 22:14b (“Many are invited, but few are chosen”) that helps him to interpret Rom 8:28-30. For this reason, he discerns between those who are only invited (*uocati*) and those who are elected (*electi*). None of the predestined ones can be lost, because it would mean that God is fallible.⁶⁰

To prove that his interpretation is correct, Augustine paraphrases a verse from Wis 4:10-11: “The one who pleased God was loved, living among sinners, was transported. Snatched away, lest wickedness pervert his mind or deceit beguile his soul”.⁶¹ Augustine continues in the line of his predecessor Cyprian⁶², according to whom the premature death of an adult person is the manifestation of God’s grace. Anne-Marie La Bonnardière points out that Augustine often connects this text with the verse from Rom 11:33. He uses it to justify the refusal to explore God’s will, because according to Augustine, not knowing this is salvific for a man (*sed hoc quoque nobis saluberrimum esse credamus*).⁶³

iustificauit, ipsos et glorificauit”; cf. GEORGES FOLLIET: (Deus) *omnia cooperatur in bonum*, Rom. 8,28 : Les citations du verset chez Augustin. In: *Sacris erudiri*, 37, p. 33–55; FRANÇOIS-JOSEPH THONNARD: Grâce opérante et grâce coopérante selon saint Augustin. In: *Note complémentaire 4*, BA 24, p. 776.

⁵⁸ *corrupt.* 7,13, BA 24, p. 296–297.

⁵⁹ *corrupt.* 9, 21-22, BA 24, p. 314–315.

⁶⁰ *corrupt.* 7, 14, BA 24, p. 298–300: « Multi uocati, pauci electi. Quicumque enim electi, sine dubio etiam uocati: non autem quicumque uocati, consequenter electi. Illi ergo electi, ut saepe dictum est, qui secundum propositum uocati, qui etiam praedestinati atque praesciti. Horum si quisquam perit, fallitur Deus: sed nemo eorum perit, quia non fallitur Deus. »

⁶¹ *corrupt.* 8, 19, BA 24, p. 308–311: « Neque enim hoc non donat Deus quibus uoluerit, aut uero scriptura illa mentitur, quae de morte uelut immatura hominis iusti ait: “Raptus est, ne malitia mutaret intellectum eius, aut ne fictio deciperet animam eius”. »

⁶² CYPRIANUS: *De mortalitate* 23, CSEL 3A, p. 311.

⁶³ *corrupt.* 8, 17, BA 24, p. 304–305.

Of course, one would like to know the key according to which God chooses and distributes grace of perseverance. However, Augustine rejects the righteousness of this claim, because people are not capable of penetrating the essence of God. To confirm this theory, he quotes a verse from Rom 11:33: “Oh, the depth of the riches and wisdom and knowledge of God! How inscrutable are his judgements and how unsearchable his ways!”⁶⁴ At the same time, Augustine warns that this must not lead us to the wrong interpretation of Christ’s prayer for Peter in the sense that Peter’s perseverance depended on his will and not on the prayer of Christ. Thus, we do not receive grace through human will, but through grace we obtain freedom; and upon grace we receive the gift of delectable perpetuation (*delectabilem perpetuitatem*) and insuperable fortitude (*insuperabilem fortitudinem*) to persevere.⁶⁵

Augustine’s argument, according to which neither the deaths of children of Christian parents who die unbaptised nor the gift of baptism granted to children of non-believers, testifies to the absence of merits of the former or the presence of merits of the latter⁶⁶, can easily be transposed to the level of monastic life. A monk who might consider his life to be ascetic and holy must realise that his stability in spiritual life is the result of sheer grace granted to him without preliminary merits. Consequently, he ought to remain humble because the gift of perseverance in the good does not necessarily mean the gift of ultimate perseverance. We do not know if somebody is predestined or not.

⁶⁴ *correct.* 8, 17, BA 24, p. 304–305: « O altitudo diuitiarum sapientiae et scientiae Dei! quam inscrutabilia sunt iudicia eius, et inuestigabiles uiae eius! »

⁶⁵ *correct.* 8, 17, BA 24, p. 304–305: « Rogauit pro te, Petre, ne deficiat fides tua? An audebis dicere etiam rogante Christo ne deficeret fides Petri, defecturam fuisse si Petrus eam deficere uoluisset, hoc est, si eam usque in finem perseuerare noluisset? quasi aliud Petrus ullo modo uellet, quam pro illo Christus rogasset ut uellet. Quando rogauit ergo ne fides eius deficeret, quid aliud rogauit, nisi ut haberet in fide liberrimam, fortissimam, inuictissimam, perseuerantissimam uoluntatem? Ecce quemadmodum secundum gratiam Dei, non contra eam, libertas defenditur uoluntatis. Voluntas quippe humana non libertate consequitur gratiam, sed gratia potius libertatem, et ut perseueret delectabilem perpetuitatem, et insuperabilem fortitudinem. »

⁶⁶ *correct.* 8, 18, BA 24, p. 306–307: « [...] quod filios quosdam amicorum suorum, hoc est regenerantium bonorumque fidelium, sine baptismo hinc paruos exeuntes, quibus utique si uellet huius lauacri gratiam procuraret, in cuius potestate sunt omnia, alienat a regno suo, quo parentes mittit illorum, et quosdam filios inimicorum suorum facit in manus Christianorum uenire, et per hoc lauacrum introducit in regnum, a quo eorum parentes alieni sunt, cum et illis malum, et istis bonum meritum nullum sit paruulis, ex eorum propria uoluntate. »

This is something that we find out later, after his departure from the monastery. In this way, Augustine interprets the verse from 1Jn 2:19.⁶⁷

Hence, our spiritual life must be lived in a certain kind of “salvific fear” recommended by Paul in Phil 2:12-13, since God is the one who works in us both the desire and the action. Augustine often returns to the topic of “salvific fear”. He uses it to address his theological message to those who are considered to be more saintly and ascetic. Humility, trust and hope in God – these are necessary Augustinian prerequisites to lead a saintly life and persevere in it. This conclusion leads the theologian of Hippo to return to the primary topic of the necessity of rebuke. Rebuke always serves good to those who are invited upon God’s decision, including rebuke *etiam quod corripitur*. Therefore, superiors should reprimand with love, though they may not know whether the reprimanded person belongs to the elect of God. If he does, this is the way to receive the grace of God. If he does not, then to rebuke means to judge.⁶⁸

2.4. Monastic humility and Adam’s refusal to be humble

In the core part of the treatise *De correptione et gratia*, Augustine deals with the issue of the non-perseverance of our forefather Adam and the support given to him by God.⁶⁹ An interesting question is why Augustine in his work dedicated to reproof in the monastery pays so much attention to Adam. He mentions one peculiar objection in this regard: God does not owe anything to anyone; he is not obliged to grant the gift of perseverance to anybody; but why wasn’t this gift granted to Adam? This objection is based on the fact that hereditary

⁶⁷ *corrupt.* 9, 20, BA 24, p. 312–313.

⁶⁸ *corrupt.* 9, 25, BA 24, p. 324–326: « Nemo ergo dicat non esse corripiendum qui exorbitat de uia iusta, sed ei redditum et perseuerantiam a Domino tantum esse poscendam (...) Si enim secundum propositum uocatus est iste, procul dubio illi, etiam quod corripitur, Deus cooperatur in bonum. Utrum autem ita sit uocatus, quoniam qui corripit nescit, faciat ipse cum caritate quod scit esse faciendum: scit enim talem corripiendum, facturo Deo aut misericordiam, aut iudicium: misericordiam quidem, si a massa perditionis ille qui corripitur, gratiae largitate discretus est, et non est inter uasa irae quae perfecta sunt in perditionem, sed inter uasa misericordiae quae praeparauit Deus in gloriam; iudicium uero, si in illis est damnatus, in his non est praedestinatus. »

⁶⁹ Cf. JEAN LÉBOURLIER: Essai sur la responsabilité du pécheur dans la réflexion de saint Augustin. In: *AM*, 3, p. 287.

guilt is based on Adam's fall and its consequences. Did Adam receive the grace of the gift of perseverance? If he did, why didn't he persevere?⁷⁰

Augustine points to the fall and perseverance of angels: some of them fell of their own will, others persevered in truth and received the gift of never falling again - the gift that would have been given to the devil and his angels as well if they had remained faithful.⁷¹ Likewise, Adam was invested with free will, so he could (if he wanted to) persevere in justice (*in statu recto*). But he allowed his free will to turn away from God (*per liberum arbitrium Deum deseruit*), so he was punished and the whole human race was punished through him. As a result, even if God does not deliver anyone, nobody could criticise His just judgement.⁷²

What kind of grace did Adam have? Could he theoretically have done without it, relying only on his free will? Augustine answers that Adam did have grace, but of a different kind (*magnam, sed disparem*), because he was not experiencing the war between his flesh and his spirit, which, according to Augustine, is described in Rom 7:23-25: "But I see in my members another principle at war with the law of my mind, taking me captive to the law of sin that dwells in my members. Miserable one that I am! Who will deliver me from this mortal body? Thanks be to God through Jesus Christ our Lord. Therefore, I myself, with my mind, serve the law of God but, with my flesh, the law of sin".⁷³

⁷⁰ *corrept.* 10, 26, BA 24, p. 328–329: « Quomodo enim et accepisset perseuerantiam, et non perseuerasset? Porro, si propterea non habuit, quia non accepit, quid ipse non perseuerando peccauit, qui perseuerantiam non accepit? Neque enim dici potest, ideo non accepisse, quia non est discretus a massa perditionis gratiae largitate. Nondum quippe erat illa in genere humano perditionis massa antequam peccasset, ex quo tracta est origo uitiatia. »

⁷¹ *corrept.* 10, 27, BA 24, p. 330–331: « Ceteri autem per ipsum liberum arbitrium in ueritate steterunt, eamque de suo casu numquam futuro certissimam scire meruerunt. (...) Certum est igitur hoc eos nosse per speciem, quod nos per fidem, nullam scilicet ruinam cuiusquam sancti angeli iam futuram. »

⁷² *corrept.* 10, 28, BA 24, p. 332–333: « In quo statu recto ac sine uitio, si per ipsum liberum arbitrium manere uoluisset, profecto sine ullo mortis et infelicitatis experimento, acciperet illam, merito huius permansionis, beatitudinis plenitudinem, qua et sancti Angeli sunt beati, id est, ut cadere non posset ulterius, et hoc certissime sciret. (...) Quia uero per liberum arbitrium Deum deseruit, iustum iudicium Dei expertus est, ut cum tota sua stirpe, quae in illo adhuc posita tota cum illo peccauerat, damnaretur. (...) Unde etiamsi nullus liberaretur, iustum Dei iudicium nemo iuste reprehenderet. »

⁷³ *corrept.* 11, 29, BA 24, p. 334–335: « Ille uero nulla tali rixa de se ipso aduersus se ipsum tentatus atque turbatus, in illo beatitudinis loco sua secum pace fruebatur. »

That is why, also, grace given to contemporary people is more powerful (*potentiore gratia*). It means participation on the grace of Jesus Christ who received it for free thanks to his connection with the Word of God; grace that kept the human side of Christ in the state of unshakeable justice. Through this Mediator who could never become evil, God makes those whom He redeemed from evil by His blood, everlastingly good.⁷⁴

Adam had grace in which if he willed to abide, he would never be evil. He did not have to ask God to give him the grace of good will; however, he could freely reject the assistance of God.⁷⁵ Adam decided to forsake this assistance and he remained forsaken (*se deseruit, et desertus est*). The grace granted to Adam didn't give him the will to want good, whereas we are granted grace by which we desire good.⁷⁶ So, is God guilty of not having given the grace of desire to Adam?

No, because Augustine says not that Adam didn't need God's assistance to do good, but emphasises that he didn't lack this aid. Adam didn't need the grace of desire because he was in a different condition than we are today; neither did he need to demand this grace. This wasn't because he could do without it, but because it was at hand for him – accessible (*quia non deerat*).⁷⁷ While we pray to praise God and ask for grace, Adam's prayer was the prayer of praise. As Augustine affirms, Adam did not have to beg for grace because it was right beside him.⁷⁸ Adam did not have to pray like we do in the Lord's

⁷⁴ *corrept.* 11, 30, BA 24, p. 336–337: « Deus ergo naturam nostram, id est animam rationalem carcamemque hominis Christi suscepit, susceptione singulariter mirabili uel mirabiliter singulari, ut nullis iustitiae suae praecedentibus meritis Filius Dei sic esset ab initio quo esse homo coepisset, ut ipse et Verbum quod sine initio est, una persona esset. (...) Ista natiuitas profecto gratuita coniunxit in unitate personae hominem Deo, carnem Verbo. Istam natiuitatem bona opera secuta sunt, non bona opera meruerunt. (...) Per hunc Mediatorem Deus ostendit eos, quos eius sanguine redemit, facere se ex malis deinceps in aeternum bonos, quem sic suscepit, ut numquam esset malus, nec ex malo factus semper esset bonus. »

⁷⁵ *ench.* 28, 107, BA 9, p. 298–299: « Sic ergo factus est homo rectus, ut et manere in ea rectitudine posset non sine adiutorio diuino, et suo fieri peruersus arbitrio ».

⁷⁶ *corrept.* 11, 31, BA 24, p. 338–339.

⁷⁷ *corrept.* 11, 32, BA 24, p. 340–341. Cf. PIERRE-MARIE HOMBERT: *Gloria Gratiae : Se glorifier en Dieu, principe et fin de la théologie augustinienne de la grâce*. op. cit., p. 294, note. 133.

⁷⁸ *corrept.* 11, 32, BA 24, p. 342–343: « Fit quippe in nobis per hanc Dei gratiam in bono recipiendo et perseueranter tenendo, non solum posse quod uolumus, uerum etiam uelle quod possumus. Quod non fuit in homine primo: unum enim horum in illo fuit, alterum

prayer: “but deliver us from evil”. Neither had he to cry for help, but he should have acknowledged that it was the gift of God. What Augustine wants to say is that if Adam persevered, which he could have done, he could boast not in himself but only in God.

Thus, Adam could have been more saintly than us, but he could not be less dependent on the grace of God. It is hard for us to imagine Adam emancipated from God in Eden. In the fourteenth book of *De ciuitate Dei*, dated by Gustave Bardy approximately to the year 420 (though it could have been written later⁷⁹), Augustine clearly says that even in Eden it was unthinkable for a man to live well without the assistance of God.⁸⁰ The principle of the sovereignty of God’s grace did not exist only after Adam’s fall; even the angels who persevered were supposed to testify that “whoever boasts, should boast in the Lord” (1Cor 1:31). Further, I am convinced that this is the reason why Augustine wrote around the year 417 in the twelfth book of *De ciuitate Dei*, that good angels are “*amplius adiuti*” (“more strongly aided”).⁸¹

However, it was necessary for Adam to acknowledge that this grace is also the gift of God. According to my interpretation, the fact that Augustine asserted that God’s assistance was given as grace (*secundum gratiam*) and not as a reward (*secundum debitum*)⁸² must not lead us to the conclusion that God had

non fuit. Namque ut reciperet bonum, gratia non egebat, quia nondum perdidit; ut autem in eo permaneret, egebat adiutorio gratiae, sine quo id omnino non posset; et acceperat posse si uellet, sed non habuit uelle quod posset: nam si habuisset, perseuerasset. » cf. JEAN CHENE: Les deux économies de la grâce d’après le *De correptione et gratia*. In: *BA*, 24, note. 11, p. 796.

⁷⁹ Cf. GUSTAV BARDY: Introduction. In: *BA*, 33, p. 29.

⁸⁰ *ciu.* XIV, 27, *BA* 35, p. 462–463: « [...] ita bene uiuere sine adiutorio, etiam in Paradiso non erat in potestate [...] » cf. GUSTAV BARDY: Introduction. In: *BA*, p. 28.

⁸¹ *ciu.* XII, 9, 1, *BA* 35, p. 174–176: « Isti autem, qui, cum boni creati essent, tamen mali sunt [mala propria uoluntate, quam bona natura non fecit, nisi cum a bono sponte defecit, ut mali causa non sit bonum, sed defectus a bono], aut minorem acceperunt diuini amoris gratiam quam illi, qui in eadem perstiterunt, aut si utrique boni aequaliter creati sunt, istis mala uoluntate cadentibus illi amplius adiuti ad eam beatitudinis plenitudinem, unde se numquam casuros certissimi fierent, peruenerunt; sicut iam etiam in libro, quem sequitur iste, tractauimus. »

⁸² *corrupt.* 11, 32, *BA* 24, p. 340–341: « Nunc autem quibus deest tale adiutorium, iam poena peccati est: quibus autem datur, secundum gratiam datur, non secundum debitum; et tanto amplius datur per Iesum Christum Dominum nostrum, quibus id dare Deo placuit, ut non solum adist sine quo permanere non possumus, etiam si uelimus, uerum etiam tantum ac tale sit, ut uelimus. »

to grant necessary assistance to Adam. Adam received grace as well (*secundum gratiam*); Augustine wanted only to suggest that if Adam persevered, he should have boasted in the Lord. In Augustinian theology, it is unimaginable that God should have to give Himself or that He should give something to a man. God gives Himself only because he loves people and if he “owes” anything, he owes it within love – the only power urging Him to do things.

I think that the best explanation of this issue can be found in the second book of *The Sentences* by Peter Lombard, in which he describes the case of Adam and his perseverance in the following way: “He truly had nothing to move his legs without grace that operates and cooperates, but he still had something upon which he could remain standing.”⁸³ Thanks to grace, Adam was able to not turn away from God (*discedit a Deo*), but he was not able to walk without Him any further; he could not do good to boast in himself. Hence, humility was supposed to be Adam’s virtue. It is also our virtue today, but to a much wider extent, because we are in the position of sinners.

Humility was supposed to be Adam’s crucial virtue, the same virtue that should have been natural for Christians. As Henri Lubac commented, “... one more reason to be humble, but not more humble than Adam”.⁸⁴ This points to the fact that humility is not the result of original sin. True and genuine humility has its roots in Eden and Adam should have been humble before his sin. Humility is not a negative virtue testifying to human disability; quite the contrary – it transforms into praise, because people acknowledge that they have been created by God and that he created them for Himself. Augustine writes

⁸³ PETER LOMBARD: *Sententiarum quatuor libri* II, distinctio 29,1, *PL* 192, col. 719: « Non enim habebat quo pedem mouere posset sine gratiae operantis et cooperantis auxilio; habuit tamen quo poterat stare. » Porov. *Sententiarum quatuor libri* II, distinctio 24, 1, *PL* 192, col. 701–702: « [...] datum est per gratiam auxilium, et collata est potentia per quam poterat stare, id est, non declinare ab eo quod acceperat; sed non poterat proficere in tantum, ut per gratiam creationis sine alia mereri salutem ualeret. Poterat quidem per illud auxilium gratiae creationis resistere malo, sed non perficere bonum. Poterat tamen per illud bene uiuere quodammodo, qui poterat uiuere sine peccato; sed non poterat sine alio gratiae adiutorio spiritualiter uiuere, quo uitam mereretur aeternam [...] His testimoniis euidenter monstratur quod homo rectitudinem et bonam uoluntatem in creatione accipit, atque auxilium quo stare potuit. » Cf. HENRI DE LUBAC: *Augustinisme et théologie moderne*, p. 124, note. 3.

⁸⁴ HENRI DE LUBAC: *Augustinisme et théologie moderne*. Paris, Cerf, 2008, p. 121: „(...) à un titre de plus être humble, mais non plus humble.“

in his *Confessiones*⁸⁵ that man has been created for God to praise Him, and he should acknowledge it. I would like to point out that humility is *humilitas* in the Latin language, derived from the word *humus* – soil. A humble man is a man whose life is rooted in the soil - therefore, he is not God.

2.4.1. *Adiutorium sine quo non and adiutorium quo*

To explain this issue in a better way, Augustine distinguishes between God's assistance by grace without which something does not happen (*adiutorium sine quo non*), and that through which something happens (*adiutorium quo*). He likens this to the example of food without which it is impossible to live, though the presence of food will not preserve the life of a person who wants to die.⁸⁶

The first grace was given to Adam as the grace of perseverance, without which he would not have been able to persevere despite having free will. It was not a kind of assistance by grace that would enable him to persevere. But to the predestined ones God gives grace *adiutorium quo* that provides them with perseverance.⁸⁷ Augustine's argument is based on two verses of Jn 15:5b.16a: "... because without me you can do nothing." "It was not you who chose me, but I who chose you and appointed you to go and bear fruit that will remain." According to Augustine, people need the assistance of grace to be able to face the temptations that oppress them. That is why, once this liberating grace

⁸⁵ *conf.* I, 1, 1, BA 13, p. 272–273: « Tu excitas, ut laudare te delectat, quia fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te. »

⁸⁶ *corrept.* 12, 34, BA 24, p. 342: « Itemque ipsa adiutoria distinguenda sunt. Aliud est adiutorium sine quo aliquid non fit, et aliud est adiutorium quo aliquid fit. Nam sine alimentis non possumus uiuere, nec tamen cum adfuerint alimenta, eis fit ut uiuat qui mori uoluerit. Ergo adiutorium alimentorum est sine quo non fit, non quo fit ut uiuamus. (...) Alimenta uero non consequenter faciunt ut homo uiuat; sed tamen sine illis non potest uiuere. » cf. JOSEPH LÖSSL: De correptione et gratia (Ueber Zurechtweisung und Gnade). In: *Augustinus Handbuch.* op.cit., p. 343.

⁸⁷ *corrept.* 12, 34, BA 24, p. 346: « Primo itaque homini (...) datum est adiutorium perseuerantiae, non quo fieret ut perseueraret, sed sine quo per liberum arbitrium perseuerare non posset. Nunc uero sanctis in regnum Dei per gratiam Dei praedestatis, non tale adiutorium perseuerantiae datur, sed tale ut eis perseuerantia ipsa donetur: non solum ut sine isto dono perseuerantes esse non possint, uerum etiam ut per hoc donum non nisi perseuerantes sint. »

makes them good, it preserves their goodness to the end.⁸⁸ Hence, the bishop of Hippo arrives at the following spiritual attitude: man really has no reason to boast before God. Augustine supports his arguments with one of his favourite quotations from 1Cor 1:31: “Whoever boasts, should boast in the Lord.”⁸⁹

Adiutorium sine quo non, the grace once granted to Adam is henceforth granted to other people. In addition, according to Augustine, God also gives his elect *adiutorium quo*, thanks to which the elect irreversibly and insuperably (*indeclinabiliter et insuperabiliter*) win out over temptation.⁹⁰

2.5. The limited number of those who receive grace

In regard to the number of persons to whom God gives the grace *adiutorium quo*, Augustine believes that their quantity is fixed.⁹¹ This part of his teaching provoked the disagreement of the monks of Hadrumetum. Why bother with the spiritual battle in the monastery if a man who wins over temptation cannot change this fixed number?

If we are to understand Augustine’s vocabulary, it is necessary to consider several facts. The number of people who are granted the assistance of the grace *adiutorium quo* is fixed.⁹² Augustine’s vocabulary is anti-Manichean in this

⁸⁸ *corrept.* 12, 35, BA 24, p. 348: « Maior quippe libertas est necessaria aduersus tot et tantas tentationes, quae in paradiso non fuerunt, dono perseuerantiae munita atque firmata, ut cum omnibus amoribus, terroribus, erroribus suis uincatur hic mundus: hoc sanctorum martyria docuerunt. »

⁸⁹ *corrept.* 12, 37, BA 24, p. 352–354: « lacuit enim Deo, quo maxime humanae superbiam praesumptionis exstingueret, ut non gloriatur omnis caro coram ipso, id est, omnis homo. (...) ta ergo non gloriatur omnis caro coram ipso. Non enim gloriantur iniusti, qui non habent unde; nec iusti, quia ex ipso habent unde, nec habent gloriam suam nisi ipsum, cui dicunt: Gloria mea, et exaltans caput meum. Ac per hoc ad omnem hominem pertinet quod scriptum est: Ut non gloriatur omnis caro coram ipso. Ad iustos autem illud: Qui gloriatur, in Domino gloriatur. »

⁹⁰ *corrept.* 12, 38, BA 24, p. 356: « Subuentum est igitur infirmitati uoluntatis humanae, ut diuina gratia indeclinabiliter et insuperabiliter ageretur; et ideo, quamuis infirma, non tamen deficeret, neque aduersitate aliqua uinceretur. » Cf. CAROL HARRISON: Delectatio uictrix : Gracia y libertad en san Agustin. In: *Augustinus*, 40, 1995, p. 105–110.

⁹¹ *corrept.* 13, 39, BA 24, p. 358–359: « Haec de his loquor, qui praedestinati sunt in regnum Dei, quorum ita certus est numerus, ut nec addatur eis quisquam, nec minuatur ex eis [...] ».

⁹² *corrept.* 13, 39, BA 24, p. 358–359: « Haec de his loquor, qui praedestinati sunt in regnum Dei, quorum ita certus est numerus, ut nec addatur eis quisquam, nec minuatur ex eis (...). »

regard: there is only one God who rules over everything and there is no other god who could influence his decisions or modify them. This is why the theologian of Hippo insists on the number (*numerus*) determined by God, who *nec addatur – nec minuatur*. Augustine distinguishes between two ontologically different systems that cannot be mixed. There is the decision of God to create mankind and save it, the decision from eternity. This decision of God exists in a changeless presence along with the last judgement and final glorification of the predestined ones: this is the fixed number mentioned above. It appears that for this reason, the will of God is certain (*certa*) and very effective (*efficacissima*). Then, there is a historical temporality, in which the “first” part of God’s decision is made and developed. The history of salvation “takes place” within temporality, but from God’s point of view, the beginning and the end of this history have already been “decided”. Thus, the action of God is not stipulated by chronological time, because time itself and the people who live in it have been created by God, too. The fixed number of people who will be saved and condemned is not based on the decision of predestination but on foreknowledge of God, because the beginning and the end of the history of salvation is “one mere moment” for God.

If we want to understand Augustine, we must not put “atemporal” decisions of God on the same level as the ways in which we come to know them in time. In addition, it is important to mention that Augustine does not talk about *ante praevisa merita* (previous to any foreseen merits), nor about *post praevisa merita* (subsequent upon God’s foreknowledge of man’s merits). Theologically, he acknowledges only *sine ullis praecedentibus meritis* (without any previous merits)⁹³ The statement that the grace *adiutorium quo* is given to the elect is made from God’s point of view, not that of humanity. Augustine points to the fact that God’s decision about the number of the predestined is hidden mainly for spiritual reasons, so that people do not become conceited (*ne forte quis extollatur*).⁹⁴ This uncertainty does not leave any space for spiritual conceit, because believers do not know whether they belong to the group of the predestined or not: the conceit of an ascetic man, as well as the despair of a sinner, are eliminated. Nobody knows whether another person is or is not predestined. If it was not like this, nobody would preserve the attitude of fear, which Au-

⁹³ Cf. AGOSTINO TRAPÈ: *S. Agostino : Introduzione alla dottrina della Grazia* II, p. 181–187.

⁹⁴ *corrept.* 13, 40, BA 24, p. 360–361.

gustine believes to be very useful in the battle against conceit.⁹⁵ Augustine was convinced that spiritual life may result in a certain kind of false certainty based on one's own merits, which leads to conceit (*ut superbiam possit generare securitas*), and wanted to avoid this danger. True certainty can only relate to angels who persevere and it will be granted to people at the end of time.

2.8. 1Tim 2:4 – Pastoral practice and predestination

After this explanation of predestination, Augustine returns to the original issue of the monks of Hadrumetum, emphasizing that rebuke not only isn't in contradiction with his teaching on undeservable grace, but it actually works to the benefit of it. For the predestined, rebuke is "*salubre medicamentum*", while for the others it is "*poenale tormentum*".⁹⁶ But how should we understand the biblical verse from 1Tim 2:4: "who wills everyone to be saved and to come to knowledge of the truth", according to which God wants the salvation of all people? In his treatise *De correptione et gratia*, as well as in his earlier work *Enchiridion*, Augustine offers a rather restrictive exegesis⁹⁷, according to which the word *omnes* (all) means all predestined, that is, those who will actually reach eternal salvation.

What led him to such an exegesis? Apart from other reasons, Augustine draws inspiration from certain verses of the Bible, for example from Lk 11:42: "You pay tithes... of every garden herb" – *omne olus*" and 1Cor 10:33: "just as I try to please everyone in every way" – *Sicut et ego omnibus per omnia placeo*⁹⁸, where *omnes* has a substitutive meaning. In this treatise, Augustine understands the verse from 1Tim 2:4 in the way that the elect belong to various groups of people.⁹⁹ But Augustine's attitude often changed, offering various different understandings of this verse. For example, in the epistle No. 217, 19

⁹⁵ *corrept.* 13, 40, *BA* 24, p. 360–361: « Nam propter huius utilitatem secreti, ne forte quis extollatur, sed omnes etiam qui bene currunt timeant, dum occultum est qui perueniant [...] Quorum si nemini contigisset, tamdiu haberent homines istum saluberrimum timorem, quo uitium elationis opprimitur [...] ».

⁹⁶ *corrept.* 14, 43, *BA* 24, p. 366–367: « (...) ut si is qui corripitur, ad praedestinatorum numerum pertinet, sit ei correptio salubre medicamentum; si autem non pertinet, sit ei correptio poenale tormentum. »

⁹⁷ *ench.* 103, 27, *BA* 9, p. 289–293.

⁹⁸ *corrept.* 14, 44, *BA* 24, p. 368.

⁹⁹ *ench.* 27,103, *BA* 9, p. 288–293.

addressed to Vitalis (between the years 426 – 428), Augustine expresses his opinion that only people whose salvation is desired by God will be saved.¹⁰⁰

But how to perform pastoral care on the basis of such an exegesis? According to Augustine, it is necessary that pastoral action be based on inner desire for the salvation of all people. This attitude should be natural for every Christian and the desire for the salvation of one's neighbour should inspire every regulation of the Church, including the one concerning punishment. Punishment described by Augustine as *damnatio*, which includes *excommunicatio* of lay people, *proiicere* of monks or *degradatio* of priests (ecclesial relevance of punishments is basically the same), always aims at the chastening of sinners.¹⁰¹ But because we do not know who belongs to the number of the predestined, Augustine says it is our duty to be inspired by the example of Jesus Christ who died “*pro omnibus*” on the cross and, to strive for the salvation of all people through our prayer and rebuke.¹⁰²

In general, Augustine's thinking is influenced by his Manichean past and by his battle against the Manicheans when he paid more attention to the concrete effectiveness and the power of God's decision. His past did not allow him to acknowledge a theological possibility of the situation in which God would want to save certain people but he would not succeed, because he would be influenced by some kind of external power stronger than Himself. Augustine says that God does whatever He desires and He does not desire anything that

¹⁰⁰ *ep.* 217, 19, *CSEL* 57, p. 417: « Sed sicut illud quod dictum est: “omnes in Christo uiuificabuntur”, cum tam multi aeterna morte puniantur, ideo dictum est, quia omnes quicumque uitam aeternam percipiunt, non percipiunt nisi in Christo: ita quod dictum est, “omnes homines uult Deus saluos fieri”, cum tam multos nolit saluos fieri, ideo dictum est, quia omnes qui salui fiunt, nisi ipso uolente non fiunt; et si quo alio modo illa uerba apostolica intellegi possunt, ut tamen huic apertissimae ueritati, in qua uidemus tam multos, uolentibus hominibus, sed Deo nolente, saluos non fieri, contraria esse non possint. »

¹⁰¹ *corrupt.* 14, 46, *BA* 24, p. 372–374: « Quia et ipsa quae damnatio nominatur, quam facit episcopale iudicium, qua poena in Ecclesia nulla maior est, potest, si Deus uoluerit, in correptionem saluberrimam cedere atque proficere. Neque enim scimus quid contingat sequenti die; aut ante finem uitae huius de aliquo desperandum est (...) ab illo, cui nihil est impossibile, ipsa forsitan separatione sanandam. »

¹⁰² *corrupt.* 14, 46, *BA* 24, p. 374: « Nescientes enim quis pertineat ad praedestinatorum numerum, quis non pertineat, sic affici debemus caritatis affectu, ut omnes uelimus saluos fieri. (...) Ad nos ergo qui nescimus quisnam sit filius pacis, aut non sit, pertinet nullum exceptum facere, nullumque discernere; sed uelle omnes saluos fieri, quibus praedicamus hanc pacem. »

he does not do. The Psalm 135:6 taught him that “*omnia quae uoluit, fecit*” (whatever the Lord desires he does)¹⁰³. That is why, he emphasizes that God has the power to move the human heart the way He desires.¹⁰⁴ However, on the other hand, we need to realize that Augustine would never accept a God who would behave in an arbitrary way. God always acts with love and under its influence. The idea presented in *De correptione et gratia* is clear: Holy Scripture does not allow us to think that one could live holy earthly life and deserve eternal life only thanks to his own effort, without the assistance of God’s grace.

According to the Augustinian theology of monastic life, monks do not deserve the grace of religious life, they do not deserve the grace of holy life and they do not deserve the grace of perseverance in such a life to the end. People only receive this gift thanks to God’s grace. They can do nothing to deserve it and they can do nothing to deserve perseverance. Therefore, they cannot boast about living holy life. In this regard, I would like to draw attention to the opinion of Jean-Marie Salamito, according to which we can assume that Augustine, Julian of Eclanum and the monks of Marseille maintained the same theological position regarding the small number of chosen and saved people.¹⁰⁵ And we can also assume that the monks of Hadrumetum shared the same attitude. We can see that Augustine does not disclaim the general principle of salvation. He rejects a certain kind of monastic Pharisaism, which we understand as a concept according to which salvation is the reward given by God who MUST grant it to anyone who deserves it. What would be the difference between a Pharisee of the New Testament who wants to reach salvation only thanks to his own effort, and a monk who wants to obtain it thanks to the quality of his spiritual life, if God was obliged to grant salvation to both of them?

The theologian of Hippo concludes his work with one more interesting exegesis of this biblical passage that has not been thoroughly examined within the framework of the Augustinian corpus, yet. According to this interpretation, although we do not know who will be saved, God commands us to desire the salvation of all people with whom we get in touch. God Himself awakens this desire inside of us by pouring the love of the Holy Spirit into our hearts (para-

¹⁰³ *ench.* 24, 97, BA 9, p. 274–275.

¹⁰⁴ *corrept.* 14, 45, BA 24, p. 370–371: « Numquid aliquis dicturus est, non iturum fuisse cum Saul, quemquam eorum quorum tetigit corda Dominus ut irent cum illo; aut isse aliquem pestilentium, quorum ut hoc facerent corda non tetigit? »

¹⁰⁵ JEAN-MARIE SALAMITO: *Les virtuoses et la multitude. Aspects sociaux de la controverse entre Augustin et les pélagiens*, p. 276.

phrasing Augustine's favourite quotation from Rom 5:5: "the love of God has been poured out into our hearts through the holy Spirit that has been given to us"). Augustine quotes the verse from Gal 4:6: "As proof that you are children, God sent the spirit of his Son into our hearts, crying out, Abba, Father!", along with the verse from Rom 8:15: "but you received a spirit of adoption, through which we cry, Abba, Father!", explaining that the Spirit of God, whom we received, awakens our desire for the salvation of all people. Hence, God deserves and wants the salvation of all people and He wants to achieve it through us.¹⁰⁶ This final exegesis of Augustine becomes theologically very interesting if we take into account another of his favourite quotations from Prov 8,35 (quoted according to Septuaginta): *praeparatus uoluntas a Domino* – the will is prepared by the Lord.

How should we understand that God prepares our will for the desire by pouring the Holy Spirit out into our hearts where he awakens our thirst for the salvation of all mankind, if God's grace is not given in vain!? Do we find some unexpected extension of Augustine's attitude here? Unfortunately, Augustine will not be able to answer this question, but it would be interesting to interpret the teaching on grace from this point of view. It would not be the first time that Augustine had left several unfinished thoughts, some of which have been adopted by later theologians and some have not.

3. CONCLUSION

In conclusion, I would like to stress my crucial argument that the intention of the treatise *De correptione et gratia* is not to elaborate some abstract theory of predestination, but to lead people to inner conversion and to the humble reception of Christ's grace. When Augustine talks about predestination in his work *De praedestinatione sanctorum*, each passage ends with a quotation from Eph 2:(8)9: "For by grace you have been saved through faith, and this is not

¹⁰⁶ *correct.* 14, 47, BA 24, p. 376–377: « Quia ergo nos qui salui futuri sint nescientes, omnes quibus praedicamus hanc pacem saluos fieri uelle Deus iubet, et ipse in nobis hoc operatur, diffundendo istam caritatem in cordibus nostris per Spiritum Sanctum qui datus est nobis, potest etiam sic intellegi quod omnes homines Deus uult saluos fieri, quoniam nos facit uelle: sicut misit Spiritum Filii sui clamantem: Abba, Pater, id est, nos clamare facientem. De ipso quippe Spiritu, alio loco dicit: Accepimus Spiritum adoptionis filiorum, in quo clamamus: Abba, Pater. Nos ergo clamamus, sed ille clamare dictus est, qui efficit ut clamemus. »

from you; it is the gift of God; it is not from works, so no one may boast”. Therefore, Augustine’s theory on grace should be understood in the spiritual context of the speech on conceit and humility.¹⁰⁷ The theology of grace and predestination seen through the prism of religious life prevents monks from considering themselves to be the creators of their own salvation, independently from God. When it comes to salvation, monks are only left with insecurity (*insecuritas*). To underline this fact, Augustine insists that we have all sinned in Adam. The monk to whom the theologian of Hippo addresses his treatise *On grace and rebuke*, cannot be sure of his own salvation, in spite of all his efforts. Furthermore, he has no right to claim the love of God. He cannot boast about his deeds, because he does not know if he is predestined. His life is situated in the historical and spiritual position between “being able not to sin/being able not to die” (*posse non peccare/posse non mori*) and the eschatological completion of “not being able to sin/not being able to die” (*non posse peccare/non posse mori*): his position is defined as “not being able not to sin/not being able not to die” (*non posse non peccare/non posse non mori*).¹⁰⁸ Humility of heart is the only virtue that remains. A humble monk behaves in a humble way, praying and reprimanding his brothers and desiring their salvation. I believe that Augustine’s attitude towards predestination was best expressed by François Cayré: “Live as if you were predestined to find out one day that you really are.”¹⁰⁹

¹⁰⁷ *praed. sanct.* 2, 6, *BA* 24, p. 474–475: « Cauendum est, fratres dilecti a Deo, ne homo se extollat aduersus Deum, cum se dicit facere quod promisit Deus »; *praed. sanct.* 7, 12, *BA* 24, p. 500–501; *praed. sanct.*, 10, 19, *BA* 24, p. 522–523; *perseu.* 14, 36, *BA* 24, p. 684–686: « Nec rursus, praedicatione fidei proficientis et usque ad ultimum permanentis, impedienda est praedicatio praedestinationis, ut qui fideliter et obedienter uiuit, non de ipsa obedientia tamquam de suo non accepto bono extollatur, sed qui gloriatur, in Domino gloriatur »; *perseu.* 22, 59, *BA* 24, p. 742–744: « Si qui autem adhuc in peccatorum damnabilium delectatione remoramini, apprehendite saluberrimam disciplinam; quod tamen cum feceritis, nolite extolli quasi de operibus uestris, aut gloriari quasi hoc non acceperitis: “Deus est enim qui operatur in uobis et uelle et operari”, pro bona uoluntate [...] ».

¹⁰⁸ *corrupt.* 12, 33, *BA* 24, p. 344–345; *ciu.* XXII, 30, 3, *BA* 37, p. 710–711; cf. VITTORINO GROSSI: L’antropologia cristiana negli scritti di Agostino (*De gratia et libero arbitrio, De correptione et gratia*). In: *Studi storico religiosi*, IV/1, p. 104–108.

¹⁰⁹ FRANÇOIS CAYRÉ: *Patrologie et Histoire des dogmes* I. Paris, 1953, p. 816–817: « Vivez en prédestinés pour apprendre un jour que vous l’étiez. »

A köztes idő és tisztulás a jelenkori román ortodox eszkatológiában

ANDRÁS SZABOLCS

Abstract

In this paper, I intend to present the Romanian Orthodox perspective of individual judgement and purification. Romanian eschatology is an integral part of the general Orthodox teaching about the salvation of the human being, but we can discover some specific elements, such as the tradition of the twenty tolls during the path of soul after the death of the body. Another specific element of this theology is the definite refusal of apocatastasis represented by some Russian theologians. We cannot ignore the Orthodox criticism regarding Purgatory, therefore, this paper will also address this issue.

Keywords: *intermediate time, Orthodox eschatology, Dumitru Stăniloae, apocatastasis, purgatory.*

Kulcsszavak: *köztes idő, ortodox eszkatológia, Dumitru Stăniloae, apokatasztázis, tisztítótűz.*

BEVEZETŐ

Az ortodox egyház tanításában az eszkatológia két jól elkülöníthető síkra oszlik: az első, egyéni ítéletre (köztes idő) és a második, egyetemes ítéletre (végidő). A kettő között időbeli és minőségi átmenet van, anélkül, hogy az átmenet különálló eszkatológiai síkot alkotna. Vagyis a keleti egyház tanrendszere határozottan elutasítja a purgatórium fogalmát, és az elutasítás mentén apologetikus és polemikus jelleget ölt az eszkatológiája, azaz amint rendszeres teológiájának jelentős része, úgy az üdvösségtana is más felekezetekkel és vallásokkal szembe-

ANDRÁS SZABOLCS, a kolozsvári Babeş–Bolyai Tudományegyetem Római Katolikus Teológia Karának tanársegédje; andrasszabolcs78@gmail.com.

ni hitvédelmi tanítások mentén fejlődött. Itt az első, egyéni sík különböző vetületeit fogom megvizsgálni, külön kitérve a katolikus purgatóriumtan kritikájára, valamint a dogmatika keretein kívül eső néhány egyházi hagyományra is. A következőkben elsősorban a román teológia műveire alapozom az ortodox egyéni eszkatológia ismertetését, de szükségszerű más teológusok véleményét is figyelembe venni, mert a román teológusok nemcsak a katolikus teológiával dialogizálnak vagy polemizálnak, hanem hittestvéreikkel is (elsősorban az orosz teológia megnyilatkozásaira reflektálnak). Az ortodox-katolikus vitapontoknál igyekszem röviden a katolikus álláspontot is ismertetni.

I. AZ EMBER SORSA AZ EGYÉNI ÉS EGYETEMES ÍTÉLET FESZÜLTSGÉBEN:
A TEST HALÁLA

A neves román ortodox teológus, Dumitru Stăniloae¹ szerint a történelem a teremtéstől az utolsó napig három jól elkülöníthető szakaszra oszlik: a teremtéstől Krisztusig, Krisztustól a jelen világ végéig és az eszkaton. A három szakaszban Krisztus által részt vesz minden megkeresztelt ember, míg a szentség nélkülieknek értelemszerűen a második szakasz kimarad, mert nem Krisztussal élnek a világban. Ők sem kerülhetik el a végítéletet, amikor mindenki szembe-sül Isten Fiával. Ez a harmadik szakasz teszi értelmessé és megérthetővé az első kettőt, azaz az eszkatonban válik világossá Jézus Krisztus egyetlen megváltó küldetése, aki által az ember a megistenülés (teózis) útjára léphet.² Általában a

¹ Az erdélyi Vledény községben született 1903-ban. Több nyugat- és kelet-európai egyetemen folytatott tanulmányokat, tehetségére korán felfigyeltek. A bukovinai Csernovitzben szerzett doktori fokozatot, miközben megnősült és ortodox pappá szentelték. Nagyszebenben, majd Bukarestben tanított. A II. világháború előtt közel állt a vasgárdista (szélsőjobboldali félkatonai szervezet) csoportokhoz, ezért a kommunista rendszer idején börtönbe zárták. Onnan szabadulva az 1980-as évekig aktív tagja volt az európai ökumenikus bizottságoknak. A rendszerváltás után visszatért nacionalista és görögkatolikus-ellenes nézeteihez. Teológiájára nagy hatással volt Palamasz Szent Gergely és más bizánci szerzők munkássága, ezért a neopalamita irányzat egyik legjelentősebb képviselőjének tekintik. Habár bizonyos kérdésekben szélsőséges nézeteket vallott, mégis a jelenkori ortodox teológia egyik legjelentősebb képviselőjének tekinthető, mert munkásságával az ortodoxia szintézisét alkotta meg közérthető, olvasmányos nyelven. 1993-ban halt meg.

² DUMITRU STĂNILOAE: *Teologia Dogmatică Ortodoxă [Ortodox dogmatikus teológia]*, vol. 3, ed. a II-a, IBMBOR, București, 1997, 144. Alexander Schmemmann ortodox teológus személyes álláspontot fogalmaz meg az ortodoxiában általánosan elfogadott nézettel szemben: az eszkatológia kiüresedésének tartja az imént felvázolt népszerű történelmi

halált tekintjük életünk végső korlátjának, tehát a hozzá való viszonyunkat is új megközelítésbe kell helyezni.

A halál megnyitja az utat az ember előtt, hogy elinduljon élete harmadik, végső és örök szakaszán. Életünk ezen mozzanata a legtöbb embert megrémisíti, a biológiai szétesés (porrá válás) a megsemmisülés lehetőségét jeleníti meg korunk embere számára, ezért fél a haláltól. Ezzel az érzéssel még az is megküzd, akinek utolsó évei, napjai betegségek okozta fájdalmak közt telnek. A keresztény számára a halál azonban egy ajtó, amelyen átlépve elindul a Jézus Krisztussal való örök közösségre.³

A halálban csupán a test lép az átalakulás útjára, ideiglenesen elválva a lélektől, majd az idők végén, az egyetemes ítélet napján újra találkozik a kettő egymással. A biológiai halálban lecsupaszított lélek szembe találja magát az örökkévalósággal, de még nem tapasztalhatja meg annak teljességét, hanem még mindig az örök feltámadás vágyában ég. Olyan pillanata ez a megszakítás nélkül zajló életünknek, amikor magával a Teremtővel, az élet és halál Urával találkozunk elszámolásra.⁴ Nézőpont kérdése, hogy a halált szakadéknak vagy hídnak tekintjük-e, viszont mindenképp át kell lépnünk rajta, és akkor minden titok végleg megszűnik. Talán ez az ember igazi félelme, holott a felszabadulás örömét kell, hogy jelentse, hiszen végre megértjük létünk értelmét és célirányát: a transzcendens Isten közösségre hív egyenként és közösségként minden embert. Tehát a lineáris történelem második szakaszába ágyazott életünk egyszeri és megismételhetetlen ajándék a Teremtőtől, hogy válaszoljunk a meghívásra, ami fölöslegessé teszi, hogy újra és újra bejárjuk ugyanazt az életszakaszt (azaz az ortodoxia elutasítja a reinkarnációtant). A halál pillanatában az ember teljes valójával, minden tulajdonságával, múltjával, jelenével, a jövőbe vetett reményével készül a számadásra, és értelmetlen olyan ismétlésben (reinkarnációban) reménykedni, amely törli a személyiségünket alkotó tulajdonságainkat. Isten így szeret minket, jó és rossz döntéseinkkel együtt, ezért a

felosztást, mert elszakítja egymástól az eszkatológiát és a jelent. Bírálja azt az álláspontot, miszerint az újszövetségi apokaliptika célja csupán a római és világi birodalom elutasítása volna, amellyel szemben csupán egy idealisztikus és utópikus jövőképet kapnánk. Ennek következtében az eszkatológia a teológia legzavarosabb területe lett. ALEXANDER SCHMEMANN: *Biserică, lume, misiune* [Egyház, világ, misszió], Reintegrarea, Alba-Iulia, 2006, 45. (ford. Maria Vințeler)

³ IOAN ZĂGREAN – ISIDOR TÔDORAN: *Dogmatica ortodoxă* [Ortodox dogmatika], Renașterea, Cluj-Napoca, 2009, 293.

⁴ ION BRIA: *Tratat de teologie dogmatică și ecumenică* [Dogmatikus és ökumenikus teológiai kézikönyv], România Creștină, București, 1999, 195.

halál a találkozás mozzanata, amelyet sem siettetni, sem késleltetni nem kell, hanem Istenbe vetett bizalommal fogadni.⁵

Abban nincs egyetértés az ortodox teológusok között, hogy már a teremtés-kor halandóként jelent-e meg az ember Isten tervében, vagy az ősbűn elkövetése által vált azzá, de abban mindenképp egyetértenek, hogy a halálhoz való viszonyulás a bűn által romlott meg. Stăniloae szerint úgy a bűn, mint a halál a szabad akarat, az isteni tudás megszerzésének vágyából származik, míg Ion Bria szerint az ősbűn és a halál között áll fenn az ok-okozati viszony.⁶ A bűn elkövetésének képessége a szabad akaratból forrsozik, emiatt minden ember a bűnbeesés óta a rossz elkövetésének hajlamával születik. Ebben a kontextusban a halál egy lehetőség, hiszen elhal az ember azon része, vagyis a teste, amelyhez a bűnt kötik, így a lélek felszabadulva állhat Isten elé.⁷ Véleményem szerint az az álláspont, amely a bűnösséget elsősorban a testhez köti, nem jellemző általában az ortodoxiára, hanem a palamita irányzat véleményét tükrözi.⁸ Az isteni energiák már a halál előtt elindíthatják a lelket a megtisztulás és megistenülés (teózis) útján, a test halála csupán egy mozzanata annak a folyamatnak, amely a második, egyetemes ítéletkor a test feltámadásával és a teózis betetőzésével ér véget. Az eszkatológikus metamorfózis első állomása tehát a test halála, amikor egyértelmű lesz, hogy a lélek halhatatlan. A katolikus teológia az isteni energiát, tevékenységet megszentelő kegyelemként értelmezi, amely által a megtérő ember (lélek és test felbonthatatlan egysége) visszatál Istenhez.

Stăniloae itt él a lehetőséggel, hogy bírálja azokat a protestáns szerzőket (például Luthert), akik az Ószövetségre hivatkozva azt állítják, hogy a test halála

⁵ DUMITRU STĂNILOAE: *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, i. m., 146. Stăniloae egy fontos és tanulságos dologra hívja fel a figyelmet: a halálfélelem Isten léte melletti bizonyíték: az ember rádöbben, hogy nem teljes jogú ura saját életének. DUMITRU STĂNILOAE: *Spiritualitatea ortodoxă. Ascetica și mistica [Ortodox lelkiesség. Aszkézis és misztika]*, EIBMBOR, București, 1992, 102.

⁶ ION BRIA: *Dicționar de teologie ortodoxă*, EIBMBOR, București, 1994.

⁷ JEAN-CLAUDE LARCHET: *Tradiția ortodoxă despre viața de după moarte [A halál utáni életről szóló ortodox hagyomány]*, trad.: Marinela Bojin, Sofia – București, 2006, 7.

⁸ A 14. században élt Palamasz Szent Gergely szerzetes hosszú vitát folytatott Kalábriai Barlaámmal Isten megismerhetőségéről. Mivel az utóbbi kizárt bármilyen objektív istenismereti lehetőséget, Palamasz a heszükhaszta szerzetesek Krisztus-imája alapján kidolgozta az ún. teremtetlen energiák tanát. Eszerint Isten nem lépi át transzcendenciája határát, de az üdvtörténetbe behatoló energiái által az ember megtapasztalhatja az ő megváltó tevékenységét. A palamita teológia ezt a tapasztalatot azért tulajdonítja az örök energiáknak, nem pedig a Szentléleknek, hogy megmaradjon az üdvökönómia és az isteni immanencia közötti határ.

és az egyetemes ítélet közötti időszakban a lélek egy seol-szerű állapotban, alva várják a jobb sorsot. Ez ellentétben áll Isten örök cselekvő szeretetével, amelyre csak éber lélekkel lehet válaszolni. Sőt, a lélek felszabadul a testi korlátokból, a memória, a lelki látás, a valóságérzékelés fokozottan élesebbé válik ebben az állapotban, az egyéni ítélet előtt álló ember jobban és őszintébben felismerheti méltatlanságát Isten előtt, és annál inkább vágyakozni fog a Jézussal való közösségre. Természetes, hogy emiatt a halál félelmetesnek tűnhet az igaz ember számára is, hiszen egy új életformánk kezdetéről is szó van.⁹ A test halála ajándék az ember számára, mert ha testileg is halhatatlan volna, természetéből adódóan dölyfössé válna, istennek tartaná magát. A testi mulandóság ráébreszt minket az Istentől való függésünkre, és a lélek őszinte magába nézését eredményezi. Ioan Teșu megállapítja, hogy a sorsa alakulásán gondolkodó ember megérti, minden nap meghal az elkövetett bűneivel, és ez Istennel szembeni félelmet szül benne.¹⁰ A test halála egybeesik azzal a pillanattal, amikor a lélek elhagyja az anyagi világot, de ez az ember üdvösségét szolgálja, mert az örök-kévalóság részese lesz. A bűn teszi félelmetessé az élet ezen mozzanatát: ami természetes kellene legyen, az ember számára tragédiát jelent, hisz szembe kell nézzen saját tetteinek, bűneinek következményeivel.¹¹

A testi halál az emberi élet új szakaszának kezdete: az ember félelemmel tekint erre a pillanatra, mert elkerülhetetlen a számadás. A félelem azonban nem megalapozott, hiszen nem az élet végéről van szó, hanem életünk szakaszos megújulásáról, a túlvilág részleges megtapasztalásáról. Ugyanis az a tapasztalat akkor lesz teljes, amikor az embert alkotó lelki-testi egység az idők végezetén helyreáll. Addig viszont egyénileg kell az embernek szembenézni saját addigi „hozományával”, amit földi élete során cselekedetei és hite által felhalmozott.

2. AZ ÚJ ÉLET ELSŐ LÉPÉSE: AZ EGYÉNI ÍTÉLET

Az ortodox gondolkodók között is felbukkan a gondolat, amellyel találkozhatunk más felekezetű és világi szerzőknél is, miszerint már a tulajdonképpeni halál pillanata előtt elkezdődik az ember visszatekintése földi pályafutására, így

⁹ DUMITRU STĂNILAOAE: *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, i. m., 159.

¹⁰ IOAN TEȘU: *Virtuțile creștine, cărări spre fericirea veșnică [Keresztény erények, örök boldogságra vezető utak]*, Trinitas, Iași, 2001, 84.

¹¹ PĂRINTELE MITROFAN: *Ce se întâmplă cu sufletul după moarte și cum poate fi el ajutat [Mi történik a lélekkel a halál után, hogyan lehet őt segíteni?]*, Forrás: <http://www.ortodoxism.ro/Vamile.shtml> [2019. 03. 30.]

alkalma adódik a végső pillanatban megfelelő döntést hozni. Minden ortodox teológus egyetért abban, hogy Isten elé járulásunk, a lelkünk üdvéért való számadásunk jóval a biológiai halál előtt elkezdődik, mégpedig a keresztség szentségében való megmerítkezésben. „A holtak csöndje nyomasztja az élőket”¹² – írja Evdokimov arra utalva, hogy tulajdonképpen nincs éles határ a halál előtti és utáni élet között, és kifejti, hogy a keresztségben részesülünk Krisztus halálában. Az egyéni ítélet tehát nem más, mint számot adni Krisztusnak, miként éltünk az keresztség szentségében tőle elnyert új életünkkel.

Tulajdonképpen ekkor értjük meg a maga teljességében felelősségünket a saját életünkért és embertársainkért. Az egyéni ítélet az élet áttekintése, így átmenetnek is tekinthető a végítélet felé. Ebből kifolyólag nem nevezhető az abszolút elítélés vagy üdvözülés alkalmának, hanem a lelkiismeret teljes szabadsága és öntudata, amikor helyesen felméri saját pályafutását. Nem mondhatjuk azt sem, hogy az egyéni ítélet önigazolás volna, hiszen erre nincs szüksége Istennek, hanem annál inkább az ima lehetősége. Itt a lélek végérvényesen rá van utalva Krisztusra, hiszen ő a mérce, tanításához viszonyulva derül ki, hogy ebben az állapotban az ember az üdvösség milyen fokozatára ért el.¹³ Mivel minden ember egyénileg járul Krisztus elé megmérettetésre, személyre szóló ítéletet kap: mindenkinek más és más lesz a pokol (és a mennyország). Akik kis mértékben volt hűek hitükhöz, kevésbé tudják megélni az Istennel való közösséget. Ugyanígy egyesek nagyobb mértékben fognak szenvedni a pokolban, mint mások. Ezt az egyéni szintre lebontott különbséget az ortodox teológia nemcsak az egyéni ítéletre, hanem a végítéletre vonatkozólag is igaznak tartja.¹⁴ (Talán ezt akarja kifejezni jelképesen a lélek vámjairól szóló kegyes hagyomány is, amelyről alább lesz szó.)

Az elhunyt ember lelke igényli embertársai imáját, segítségét. Akárcsak a katolikus teológia, úgy az ortodoxia is vallja, hogy az ima célja nem az isteni döntés megváltoztatására irányuló esélytelen és értelmetlen törekvés, hanem közösségvállalás (kommunió) a számadás őszinteségének súlya alatt görnyedő emberrel. Amint a földi élet során az ima képes kiemelni az embert a szenvedés látszólagos értelmetlenségéből, így válik a halottért való ima közösségvállalás a szenvedő lélekkel.¹⁵ Már a haldokló ember mellett ott áll az egyház egész közössége, amely a lélek eltávozásakor végzett imájában a bűnök bocsánatáért

¹² PAUL EVDOKIMOV: *Rugul aprins [Égő parázs]*, Mitropolia Banatului, Timișoara, 1994, 166.

¹³ ION BRIA: *Tratat de teologie dogmatică și ecumenică*, i. m., 197.

¹⁴ Az 1Kor 15,41–42-re támaszkodva ez a gondolat már az egyházatyáknál is előfordul.

¹⁵ DUMITRU STĂNILOAE: *Rugăciunea lui Iisus și experiența Duhului Sfânt*, Deisis, Sibiu, 2003, 89.

imádkozik. Az ortodox hagyomány kiemeli, hogy a pap imája a leghatásosabb eszköz az elhunyt üdvössége érdekében, különösen, ha a közösséggel összhangban imádkozik.¹⁶ A halál beálltakor meghúzzák a templom harangjait, és *Az Úr bocsásson meg neki* szavakkal imádkoznak az elhunytért. Testét lehetőleg arccal kelet felé temetik el (a hamvasztás és más temetkezési mód tilos az ortodox egyházban), a temetési szertartás meglehetősen aprólékos, ezért itt nem térek ki rá. A halottért végzett temetési és megemlékező liturgiák (románul *parastas*) központi szimbóluma a *koliva*: mézzel vagy cukorral édesített főtt búza, amely egyrészt az elhunyt testét, másrészt a feltámadt Krisztust, harmadrészt a közbenjáró egyházat jelképezi. Az ortodox hívők elhunytáikért jól meghatározott időpontokban mutattatnak be megemlékező istentiszteletet: elhalálkozás utáni harmadik, kilencedik és negyvenedik napon, harmadik, hatodik, kilencedik és tizenkettedik hónapban, majd hét évig évente legalább egyszer.¹⁷ Mindezeknek az időpontoknak biblikus hátterük és vallási értelmük van, amint alább ki fog derülni.

Az ortodox hitrendszerben az élők imája nem egyformán hat az elhunytak sorsára, hanem fokozatosság feltételezhető. A végítéletig, az egyetemes üdvözülés (vagy kárhozat) napjáig a lelkek a két állapot „előszobájába” kerülnek, ami nevezhető részleges mennynek és részleges pokolnak is (lásd Mt 13,24–30). Az ideiglenes állapotban a lélek sorsa sokat fejlődhet, míg el nem ér a feltámadt testtel való egyesülésig. Az egyház imája hozzájárul, hogy ez a fejlődés a megigazulásban minőségi legyen, azaz a lélek jobb állapotba kerüljön ahhoz viszonyítva, mintha teljesen magára maradt volna a halál után.¹⁸

Összegezve, a halált követően a lélek megkezdí útját az egyetemes ítéletig tartó számadásban, megtisztulásban vagy elkárhozás felé. Habár nem szakad meg kapcsolata élő szeretteivel, számíthat támogatásukra, mégis egymagában áll Isten előtt, amikor fel kell mérnie, mennyire volt hűséges Krisztushoz földi élete során. Ez alapján két lehetőség áll előtte: megízlelheti a mennyország ízét vagy a pokol tüzét, amelynek teljessége csak a végítélet után lesz ismert. Az ortodox lelkeségi hagyomány részletesen leírja az utat, amit a lélek végigjár, míg el nem ér Istenhez.

¹⁶ NICOLAE VELIMIROVIĆ: *Capete [Fejezetek]*, trad.: Ionuț Gurgu: Predania, București, 2015, 65.

¹⁷ ENE BRANIȘTE: *Liturgica specială [Speciális liturgika]*, ed. a IV-a, Lumea, București, 2005, 383–406.

¹⁸ DUMITRU STĂNILĂ: *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, i. m., 219.

3. A LÉLEK ÚTJÁNAK HÚSZ VÁMJÁRÓL SZÓLÓ HAGYOMÁNY

A román ortodox lelkeségi irodalomban elterjedt nézet szerint a lélek a test halála után húsz vámon, állomáson kell, hogy helyt álljon, míg el nem jut Istenig. Habár a teológusok hangsúlyozzák, hogy ez nem része a dogmatikának, a hivatalos eszkatológiának, mégis sokan hivatkoznak rá, megemlítik, mint egy elterjedt és a hívők körében népszerű hagyományt. Első lépésben ismerjük meg röviden a vámokról szóló elképzelés tartalmát, utána pedig néhány ezzel kapcsolatos reflexiót.¹⁹

A halál után a lelket angyalok és ördögök serege várja. Ez utóbbiak természetesen meg akarják akadályozni az ember üdvözülését, ezért felhánytorgatják az élete során elkövetett bűnöket, hogy ezzel elbizonytalanítsák. Az angyalok is alaposan megvizsgálják a lélek belső tulajdonságait, nem igazak-e a vádak. Minden vámnál egy ítélkező gonosz szellem a saját hatáskörébe tartozó bűnököt kutatja fel az elhunyt múltjában. Ha megtalálja azt, akkor a lélek elbukott, és nem mehet tovább Isten országa felé. Viszont ha jó cselekedetei felülírják az esetleges bűnt, akkor a jó szellemek magukkal viszik a lelket a következő lépcsőfokra. Ezt a továbblépést segíthetik az élők imái.

A lélek a halál beállta után következő kilenc nap alatt járja végig a vámokat. Az első vámnál a léleknek arról kell tanúskodnia, hogy szavaiban dicsőítette, esetleg gyalázta Istent, és minden sértő szóért mély szégyenérzet keríti hatalmába. A második állomáson a hazugságokat kell megbánni, beleértve a gyónás szentségének semmibe vételét is. A harmadiknál az ítélkezés, gyalázkodás bűne kerül terítékre, míg a negyediknél a falánkság és bujaság tettei kerülnek napfényre. Az ötödiknél a léhaság, a hatodiknál a lopás, a hetediknél a pénzsóvárgás és kapzsiság bűnét kutatják fel a vádló szellemek. Ha ezeken sikeresen helyt álltunk, akkor a nyolcadiknál az uzsoráskodás, a kilencediknél az igazságtalanság, a tizediknél pedig az ellenségeskedés esetleges nyomait fogják megkeresni múltunkban. A tizenegyedik váma a büszkeség, a tizenkettedik a harag, a tizenharmadik a bosszúállás, a tizennegyedik a gyilkosság, a tizenötödik a varázslás, sátánizmus cselekedeteinek elszámolási állomása. A tizenhatodik a morális gátlástalanság, a tizenhetedik a paráznaság, a tizennyolcadik a szodómia vámjá. Itt a vádlók már teljes erőbedobással küzdenek bukásunkért, kevesen vannak azok, akik ezen erkölcsi akadályokon sikerrel túllépnek, ők is csak Is-

¹⁹ A lélek útjáról szóló hagyomány leírásának bemutatása megtalálható a népszerű román szerzetes, Ilie Cleopa több művében, itt használt forrás: ILIE CLEOPA: *Valoarea sufletului [A lélek értéke]*, Bunavestire, Bacău, 2001, 83–84.

ten segítségével. Az utolsó két vám az emberi lélek teljes romlottságát hivatott bizonyítani. A tizenkilencedik vámnál az eretnecség vádja hangzik el, itt csak azok maradnak állva, akik mindvégig kitarítottak az ortodox hit mellett. A végző, huszadik próba a szív megvizsgálása. A megkövesedett, érzéketlen szívnek nincs helye Isten előtt.²⁰ Ha ezen a próbatételen is átment a lélek, akkor beléphet a részleges mennyországba, de ha valamelyik vámnál elbukott, a részleges pokolba kerül; ez a halál utáni kilencedik és negyvenedik nap között történik. Csupán egyetlen halott volt, akinek nem kellett átmennie a lélek vámjain, nem nehéz kitalálni, hogy ő Jézus.

Habár sok szerző igyekszik megalapozni az egyházatyák tanítása és a Szentírás alapján (Lk 16,22) ezt a „kegyes hagyományt”, mégis érezhetően nevelési céllal alakulhatott ki ez a szimbolikus tanítás,²¹ hogy erkölcsösebb életre sarkallja a hívőket, és megértsék a különböző cselekedetek közötti eltérő minőségi fokozatokat. Ezért legtöbb kortárs teológus, mint például Stăniloae, nem különösebben foglalkozik eszkatológiájában ezzel a témával. Az apokatasztázis-tannal szimpatizáló Evdokimov viszont új értelmezést ad a lélek vámjairól szóló hagyománynak: az út során a gonosz szellemek csak azt veszik el a lélektől, ami az övék, így a lélek megtisztulva kerül ki a számadás útjáról, amely csak azt tartja meg magának, ami az Úrhoz köti. „Nincs itt szó sem kínokról, sem lángokról, hanem a lélek megszabadul mindazon foltoktól, amelyek nyomasztották. Az eonok idejében lehetséges, hogy [a lélek] megérti saját valóságát, és megtisztul.”²² Az eonok örökkévalósága előtt azonban a lélek vándorítja negyvenedik napján szembesül a feltámadt Jézus Krisztussal, aki kimondja az egyéni ítéletet: részleges pokol vagy részleges mennyország.²³

Az iménti elvont magyarázatok helyett a román lelkeségi irodalom számára a vámokról szóló hagyomány lehetőséget ad a lélek sorsáról való tanításra: a testi

²⁰ JEAN-CLAUDE LARCHET: *Tradiția ortodoxă despre viața de după moarte*, i. m., 47–67.

²¹ IOAN ZĂGREAN – ISIDOR TODORAN: *Dogmatica ortodoxă*, i. m., 297.

²² PAUL EVDOKIMOV: *Rugul aprins*, 119. Az eon itt az egyetemes és örök üdvösség *korszakát* jelöli.

²³ „Tehát a halál utáni negyvenedik nap sorsdöntő a lélek örök élete szempontjából. Ez Krisztus személyes ítélete, aki csupán a végítélet napjáig határozza meg a lélek állapotát. Ez a lelkiállapot megfelel a földi életnek, nem végleges, hanem változásnak van kitéve. Jézus Krisztus feltámadás után negyvenedik nap felemelte az emberi természetet a legfelsőbb dicsőségbe, istenségének trónjára, az Atya jobbára helyezte. Tehát isteni példája nyomán az elhunytak a haláluk utáni negyvenedik nap belépnek az erkölcsi értéküknek megfelelő állapotba.” PĂRINTELE MITROFAN: *Ce se întâmplă cu sufletul după moarte și cum poate fi el ajutat*, i. m.

halál napján rádöbben az ítélet elkerülhetetlenségére, amire másnap az órangyala is figyelmezteti. A harmadik napon megkezdődik a váموkkal szabdaltszamadása, amely Cleopa magyarázata szerint 30 napot tart. A negyvenedik napon a lélek magával a Szentháromsággal találkozik, ezért nagyon fontos, hogy ezen a napon a hozzátartozók megemlékező istentiszteletet mutassanak be az elhunytért. Ha az élők közül valaki igazán sorsközösséget akar vállalni az elhunyttal, az első negyven nap mindegyikén részt vesz a megemlékező istentiszteleten.²⁴

4. A RÉSZLEGES POKOL MINT A TISZTULÁS HELYE

Az ortodox teológusok egyetértenek abban, hogy az egyéni ítélet, így a pokolba kerülés is az ember szabad döntésének következménye, azaz nem választható el földi pályafutásától, hanem annak folytatódása. Tehát Isten nem vádolható azzal, hogy rosszat, szenvedést akar az embernek. Egészen tömören összefoglalva: a pokol lényege az Istennel és az embertársakkal való közösség megszakítása. Ez nem felel meg Isten teremtő akaratának, hanem az ember élete során hozott döntéseinek eredménye. Éppen ezért számos ortodox teológus, például Ion Bria²⁵ arra az álláspontra helyezkedik, hogy Isten a halál után sem akarja magára hagyni az embert rossz döntéseinek fájdalmas következményeiben, hanem továbbra is felajánlja megigazító segítségét. A pokol ezért részleges, és nem lezárt folyamat állapota.

Az előző fejezetben felsorolt váموk elsősorban azt akarják kifejezni, hogy az embernek számos lehetősége és alkalma van elbukni élete folyamán az Isten iránti hűségben, és sokan elbuknak, hiszen csak Krisztusról tudjuk kijelenteni, hogy emberségében is mentes volt a büntől. A pokol így az egész emberiség otthona lenne, ami ellentétes a Szentírás szavával, tehát a halál után is kell lenni valamilyen helyreállítási lehetőségnek. A pokolban az ember önmaga tükre, ezáltal saját vádlója lesz, hiszen a halál kapuján átlépve megérezheti, alacsonyabb minőségben megtapasztalhatja, milyen lenne az Istennel való teljes közösség, hiszen az isteni szeretet energiája az alvilágot is átjárja. Nincs szükség arra,

²⁴ ILIE CLEOPA: *Despre pomenirea morților și despre folosul celor 40 de Liturghii [A halottakról való megemlékezésről és a 40 szentmise hasznáról]*, Trinitas, Iași, 2003, 3–23.

²⁵ Ion Bria megfogalmazásában Isten szeretete lehatol a pokolba is. Szintén ő alkalmazza az Isten királysága fogalmát olyan eszkatológikus értelmezésben, amely azt fejezi ki, hogy Isten a pokolból fokozatosan kihozza a megtisztult lelkeket. ION BRIA: *Tratat de teologie dogmatică și ecumenică*, i. m., 198.

hogy Isten vádolja az embert, jelenléte elegendő annak megvilágosításához, hogy miről mondtunk le mi magunk, amikor a bűn mellett döntöttünk. Minden bűnnel fokozatosan kiközösítettük magunkat a mennyei kommunióból, amiért most felelősséget kell vállalni. Ezen a ponton újra megfogalmazhatjuk, mi a pokolbeli állapot: az ember érzi Isten szeretetét, de nem tud válaszolni rá.²⁶ Mindenki annyira lesz válaszképtelen, amennyi bűn nyomja lelkét. A bűnök miatt szíve megkövesedett, nem tud szeretni, azaz nem tud önmagán túl lépve embertársaira és Istenre hagyatkozni. Ez az önszeretet burka, ami pokoli szenvedést okoz a léleknek.

A szenvedés kínjainak képi leírása igencsak gazdag az ortodox irodalomban (is, akárcsak a katolikusban). Találkozhatunk itt a gyehenna tűzében sínylódó lelkekkel, akiket az ördögök ostromoznak, és más kínszereknek vetnek alá. A gonosz lelkek szüntelen hangoztatják az ember bukott voltát, ezzel fokozzák a lelkiismeret önsanyargatását. A tűz ellenére nyomasztó sötétség uralja a poklot, hogy az ember végelkeseredésében azt gondolhassa, nincs Isten. Ez az a külső sötétség, ahol a remény utolsó fénysugara is szertefoszlik. Habár a pokol egy lelkiállapot, az ott lángoló tűz mindent felülmúló fizikai fájdalmat okoz, és soha nem gyengül az ereje.²⁷

Mint fennebb említettem, Evdokimov szerint ez a sok szenvedés ellentétes Isten akaratával és szeretetével, valamint Jézus Krisztus megváltó cselekedetével és a Szentlélek mindent megváltoztató jelenlétével. Az ember szabad akaratával lelkiismereti döntésekben nyilvánul meg, így azt a halála után is megőrzi. A részleges pokolba kerülő lelkeknek még mindig van döntési lehetőségük.²⁸ A hozzátartozók és az egyház imája, az angyalok segítségével abban támogatja őket, hogy Isten szeretetére végre válaszoljanak. Ez egy folyamat, a léleknek úgy mond időre, a megtisztító tűz fájdalmára van szüksége, hogy elszakadjon szenvedélyeitől, amelyek földi pályafutása során tapadtak hozzá, és akadályozzák az Istenhez vezető útján. Tehát a pokolbeli szenvedés szükségszerű, de nem feltétlenül kell örökre így lennie. Isten újra és újra megszólítja az embert, hiszen a Hitvallásban is megvallja az egyház, hogy Krisztus alászállt a poklokra, nem hagyta magukra az ott raboskodó lelkeket. A döntés azonban az emberé: meg kell bánnia bűneit, túl kell lépnie önmagán, és el kell fogadnia Krisztust

²⁶ Uo., 197.

²⁷ IOAN ZĂGREAN – ISIDOR TODORAN: *Dogmatica ortodoxă*, i. m., 300–301.

²⁸ Larchet vitatja, hogy a halál után a lélek rendelkezne döntési szabadsággal, állapotának javulása Isten műve és az egyház imájának eredménye; lásd JEAN-CLAUDE LARCHET: *Tradiția ortodoxă despre viața de după moarte*, i. m., 113.

megváltójának, Istent a boldogság ajándékozójának.²⁹ Ezt jelenti a részleges pokol, vagyis tartalommal megtöltött életszakasz, nem földi értelemben vett idősíki.

A román ortodox teológusok nagy része elutasítja és bírálja ezeket az általuk univerzalizmusnak nevezett elképzeléseket, mert nemcsak az egyház tanításának mond ellen, hanem a szabadság fogalmát is félreértelmezi. Stăniloae úgy látja, hogy ha az ember kénye-kedve szerint alakítja a megváltás folyamatát, akkor megszűnik Isten akarata. „Ha mindenki üdvözülni akar Isten akarata nélkül, az intrinsecus [bennfoglalt] fejlődés törvénye szerint, hol van a szabadság?”³⁰ Ez csupán az emberi szabadság racionalizálása, amely eltekint a szubjektív és ontológiai valóságtól: a poklot elválasztja az embertől. Ezzel szemben az a helyes, ortodox álláspont, hogy a pokol létezik, amely egyeseknek nemcsak részleges, hanem örök állapot lesz. Egyesek képtelenek lesznek pozitívan válaszolni Isten kommunikációra szóló meghívására, de nagyon sokan vannak azok, akik csupán a részleges poklot tapasztalják meg, mert Isten segítségével megbánják bűneiket, megtisztul a lelkük, kiszabadulnak ebből az állapotból, és méltók lesznek csatlakozni a részleges, majd a végleges mennyországban lévő társaikhoz. Ha az ortodoxia beszél erről a túlvilági tisztulási folyamatról, katolikusként jogosan tehetjük fel a kérdést: Ez megegyezik vagy sem a purgatóriummal?

A katolikus egyház is állást foglal a pokol valósága mellett:

„Az Egyház hűségesen ragaszkodik az Újszövetséghez, a hagyományhoz, és hiszi az igazak boldogságát, akik egykor Krisztussal együtt lesznek. Úgy azt is hiszi, hogy a bűnösnek örök büntetést kell kapnia, amely abban áll, hogy Isten látásától meg lesz fosztva, valamint ennek a büntetésnek a visszahatását a bűnös egész létére.”³¹

²⁹ PAUL EVDOKIMOV: *Rugul aprins*, i. m., 115.

³⁰ DUMITRU STĂNILOAE: *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, i. m., 172.

³¹ DH 4657.

5. A PURGATÓRIUM KRITIKÁJA

A tisztítótűz kérdése egyike a katolikus és ortodox egyházat elválasztó dogmatikai nézeteltéréseknek.³² Az ortodox teológusok vitatják, hogy az 1Kor 3,11–15 értelmezhető lenne úgy, hogy az megalapozza a tisztítótűz tanát, inkább szól Pál és apostoltársairól, de nem egyetemes vonatkozású.³³ A dogmatikai szakkönyvek általában sorba veszik a katolikusok által felsorolt patrisztikai forrásokat, és kimutatják, saját értelmezésük szerint miért nem tekinthetők a tan forrásainak. Ezekre itt nem térünk ki, helyette a jelenkori teológia fontosabb észrevételeit tekintjük át.

Az egyik kifogás a purgatórium tanával szemben, hogy még a katolikusok is egy dogmafejlődés eredményének tartják, amely a skolasztika idején vette kezdetét és a Ferrara–firenzei Egyetemes Zsinaton nyerte el végleges formáját. A Trentói Zsinat máris sokkal visszafogottabban nyilatkozik erről, ami arra utal, hogy a katolikus egyház hamar rájött, ez egy alaptalan újítás. Az ortodox dogmatika alaptétele, hogy nincs dogmafejlődés, mert a dogmák örök alapigazságok, tehát egy elmélet fejlődéseként megfogalmazott egyházi tanítás nem lehet dogma. (Természetesen a katolikus teológiában a „dogmafejlődés” kifejezés nem magának a tanításnak, hanem az értelmezésnek a fejlődésére utal.)

A leginkább hangoztatott ellenvetés, hogy a purgatórium egy legalista (jogi) tanítás, amelyben szigorúan rögzített szabályok szerint történik az elhunyt lélek megtisztulása. A tisztulás szabályait viszont nem Isten, hanem az egyház fektette le, ezzel mintegy Isten helyére helyezi magát, és igényt formál a lelkek sorsa feletti hatalomra. Azzal a véleménnyel is találkozni lehet, hogy mindez csupán a pápai hatalom további erősítését, a hívők elnyomását szolgálja.³⁴ A jogi szemléletmód kulcsszava a *satisfactio*, vagyis minden bűn elégtételt igényel az ember részéről. Itt elsősorban a bocsánatos bűnökre kell gondolni, amelyek a katolikus felfogás szerint általában megmaradnak a gyónás után is, ami az ortodoxok szemében Isten megbocsátását és a bűnbocsánat szentségének hatékonyságát kérdőjelezi meg. Jogi jellegéből adódóan a purgatóriumtan statikus, merev, automatikus és személytelen. Statikus, mert csupán az előre leszögezett

³² A két egyház közötti fontosabb vitapontok a purgatórium mellett: a Szentlélek Fiútól is való származásának (*Filioque*) megvallása a Hitvallásban, a pápai primátus és tévedhetetlenség, Mária szeplőtelenége, a kovásztalan kenyér használata a liturgiában stb.

³³ IOAN ZĂGREAN – ISIDOR TODORAN: *Dogmatica ortodoxă*, i. m., 302.

³⁴ CLARK CARLTON: *Adevărul Ortodoxiei față de Catholicism [Az ortodoxia igaza a katolicizmussal szemben]*, trad.: Dâscă, Dragoș, Ecclesiast, Sibiu, 2010, 69.

szabályok szerint, a bűn mértéke szerinti elégtétel alapján beszél a lélek megigazulásáról. Merev, mivel nem veszi figyelembe az emberek és az istentapasztalatok közötti különbségeket. Automatikusnak mondható, mert ha egy lélek a purgatóriumba kerül, akkor előbb-utóbb automatikusan a mennybe kerül, ami laza lelkiismeretre sarkallja a katolikusokat. És személytelen, mert a szabályok és nem a kommunió dominál benne.³⁵ Az az ellenvetés is megfogalmazódik a katolikus tannal szemben, hogy megalapozza az apokasztázis-elképzeléseket, de az „univerzalisták” is elvetik ezt az állítást a purgatórium jogi jellege miatt.

Az ortodox teológia kizártnak tartja, hogy lehetséges volna egy harmadik hely vagy állapot a menny és a pokol között, nincs szükség rá, ha Isten képes a pokolból is kiszabadítani a lelket. Ide kapcsolódik a (neo)palamiták érve is: a purgatóriumtan ellentmond a teremtetlen energiák tanának is, hiszen a legalizmus szabályszerűsége kizárja az isteni aktivitást az ember üdvtörténetéből.

Habár egy komoly dogmatikai nézeteltérésről van szó egyházaink között, mégis több ortodox teológus lehetségesnek tartja az ökumenikus megközelítést, ha a párbeszéd során a közös jellemzőkre tesszük a hangsúlyt.³⁶ Ilyen például, hogy mind az ortodox, mind a katolikus tanításban szó van arról, hogy a halál után a lélek megtisztulhat bűneitől, és a végítéletig létezik egy átmeneti állapot. Abban is egyetértés van, hogy a megtisztítás Isten műve, az egyház imája pedig megerősítheti a végítélet felé haladó lelket.

6. A RÉSZLEGES MENNYORSZÁG

MINT BETEKINTÉS AZ ÖRÖK ÜDVÖSSÉGBE

A pokolhoz és a megtisztulás folyamatához viszonyítva a mennyországról lényegesen kevesebb leírással találkozunk a kortárs ortodox művekben, de ez az állítás valószínűleg helyes a katolikus irodalomra vonatkozólag is. Az ortodox szerzők általában megelégednek a szentírási és patrisztikai képek felsorolásával: az igazak megszabadulnak minden bajtól, fájdalomtól és szenvedéstől, így lelki nyugalomban és boldogságban élnek. Nem gyötri őket semmilyen kívánság és vágy, hanem ünnepi hangulatban vannak. A mennyben megszerzett javaknak nincs analógiája a földi világban, hiszen a feltámadt Úrral és az angyalokkal

³⁵ DUMITRU STĂNILOAE: *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, i. m., 208.

³⁶ A jelenkori katolikus purgatóriumtan leírását, a görög teológiával való összehasonlítását lásd: PUSKÁS ATTILA: XVI. Benedek tanítása a halál utáni tisztulásról a „Spe Salvi” enciklikában, *Teológia* 42 (2008/3–4) 185–214.

vannak közösségekben.³⁷ Isten mindenkit meghív a mennybe, és sokan el is fogadják a meghívást. Ezért a mennyben sokan lesznek, akárcsak a tengerpart homokja, hiszen Krisztus mennyei birodalma a szeretet kiteljesedése, és mindenkit képes befogadni. Mindenki olyan mértékben részesül a mennyország javaiban, amennyire méltónak bizonyult azokra, tehát a mennyei állapot sem egyforma mindenkinek.

A mennyországról szóló ortodox koncepció legfőbb sajátossága a nyugatival szemben, hogy a testi halál után az igaz lelkek sem tapasztalják meg a menny teljes boldogságát, hanem annak egyfajta előképét, részlegességét. Ion Bria ezt a menny feszültségének nevezi, mert az oda jutó lelkek egyfelől megízlelhetik az örök Birodalom boldogságát, de továbbra is várják a fogadalmak beteljesedését, ami a parúziával, Krisztus második eljövételével fog megvalósulni.³⁸ A katolikus tanítást, miszerint az igazak a halál után már az isteni boldogság teljességét nyerik el, a legalista szemlélettel magyarázzák: a bűntelen ember jutalma Isten szemlélése. Vagyis itt az ember részesül elégtételben: a földi szenvedésekért cserében megérdemli a teljes mennyet. Ez viszont ellentmond annak a minőségi fokozatosságnak, amely az egyéni és egyetemes ítélet között kell, hogy legyen. A részlegességet az is szükségszerűvé teszi, hogy az egyéni ítélettől az egyetemesig a lélek önmagában van, nincs tudása, ismerete a többi lélek helyzetéről. A végítéletkor viszont találkozik hozzátartozóival és a többi igaz emberrel, ami szükségszerűen minőségileg fokozza az általa megtapasztalt boldogságot és a kommuniót.³⁹

7. AZ ÜDVÖSSÉG: KOMMUNIO VAGY KONTEMPLÁCIÓ?

„A katolikus teológia absztrakt jellege megmutatkozik abban is, hogy Nyugaton a skolasztikától kezdve az igazak boldogságát az isteni lényeg kontemplációjában látták. Ebben a szemlélődésben a személy bizonyos mértékben elmosódik, ami a kommunió iránti érdektelenséget fejezi ki”⁴⁰ – fogalmazza meg Stăniloae kritikai észrevételét a katolikus tanításról, miszerint az üdvösség lényege Isten szemlélése. Véleménye szerint a szemlélődésben a személy az absztraktra összpontosít, pedig a lényeg nem önmagában létezik, hanem a

³⁷ IOAN ZĂGREAN – ISIDOR TODORAN: *Dogmatica ortodoxă*, i. m., 300.

³⁸ ION BRIA: *Tratat de teologie dogmatică și ecumenică*, i. m., 198.

³⁹ IOAN ZĂGREAN – ISIDOR TODORAN: *Dogmatica ortodoxă*, i. m., 301.

⁴⁰ DUMITRU STĂNILOAE: *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, i. m., 205.

hüposztázisokban (isteni személyekben) konkretizálódik. Ennek folyamánként valós módon csak a személyt lehet szemlélni, azon belül a lényegét, de ha elvlasztjuk ezt a kettőt, akkor a kontempláció egy absztrakt gondolatról való elmélkedés. Ez testi életünkben, földi körülmények között lehetséges, de az üdvösség dimenziójában már nem működik, mivel valamit értelmileg szemlélni, felfogni birtoklást, körülhatárolást jelent, ami szintén lehetetlen úgy a Szentháromság személyeinek, mind a lényeknek az esetében.

A kontempláció felveti az istenismeret, az apofatikus és katafatikus teológia viszonyának kérdését.⁴¹ Amikor a katolikus teológia Isten kontemplációjáról beszél, aláveti őt a természetes ész tárgyiasító törekvésének, itt elvész a dinamizmus, az istenismeret statikus jelleget ölt, amelyben nem marad hely a kommunikációnak. Tehát az üdvözülést jelentő kontempláció a lélek racionalista elszigetelődését, a személy elszemélytelenedését jelenti (hiszen csak mással való viszonyban lehet egy létező személy). Láthatjuk, hogy a kritika lényege: a kontempláció-tanban az elhunyt személy önmagára reflektál, saját boldogsága kerül előtérbe, amely passzív szemlélődésben valósul meg.

Az ortodoxia ezzel a kommunikációt állítja szembe:

„Az igazak közösségben élnek a megváltó Krisztussal, az angyalokkal és a szentekkel. Ezt a boldogságot csak az igazakkal való kommunikáció teszi lehetővé, mert a lélek megőrzi társadalmi emberi lény jellegét, lehetetlen számára, hogy elszigeteltségben legyen boldog, csak olyan közösségben, amelyben a szeretet, az igazságosság, a béke és az odaadás uralkodik.”⁴²

A halál után a teljes ember kerül számadásra, üdvözülésre vagy elkárhozásra. Az ember magával viszi társas jellegét az örök életre is: közösségben élő lény. Elsősorban Isten társaságát igényli, de boldogságához szükség van embertársai

⁴¹ Tömören megfogalmazva: a (kortárs) ortodox teológia hangsúlyozza apofatikus jellegét, vagyis Istenről nem rendelkezünk közvetlen ismeretekkel, nem tehetünk róla pozitív kijelentést, mert az azt jelentené, hogy megértettük és birtokoljuk a Szentháromság misztériumát. A katolikus teológia elismeri a negatív teológia jelentőségét és elsőbbségét, mégis nevezhető katafatikusnak is, mert bizonyos esetekben egyértelműnek látja az immanens és üdvörtörténi istenismeret találkozását, egybeesését. Karl Rahner klasszikus példája: az ember Jézusban a Fiú testesült meg, a fiúság csakis egy hüposztázisról mondható el, erről meg konkrét, emberi tapasztalatunk van, mert Jézus Krisztus valóságos ember és valóságos Isten. (Lásd KARL RAHNER: *A Szentháromság. Az üdvörtörténet eredendő maradandó alapja*, L'Harmattan, Budapest, 2007. 37., ford.: Görföl Tibor)

⁴² IOAN ZĂGREAN – ISIDOR TODORAN: *Dogmatica ortodoxă*, i. m., 300.

üdvözülésére is. Viszont önmagában Isten közössége, a feltámadt Krisztussal való találkozás, a Szentlélekkel való teljes beteljesedés elég a boldogsághoz, ez a teózis, a megistenülés útjának vége. Azt már fentebb láthattuk, hogy a kommunió nemcsak Istennel való viszonyban, hanem az imák és a megemlékező liturgia által az egyházzal és az élők közösségével is aktív.

Itt meg kell jegyezzük, hogy a katolikus tanításban Isten mennyei kontemplálása, színről színre látása nem passzív létmód, mint az imént az ortodox értelmezésben láthattuk. XII. Benedek pápa *Benedictus Deus* rendelkezésében kifejti, hogy az isteni lényeg szemlélése közvetlen kapcsolat Istennel, azaz épp az az aktív kommunió, amiről az ortodoxia beszél.⁴³

8. KITEKINTÉS AZ EGYETEMES ÉS ÖRÖK ÜDVÖSSÉGRE: A TEST FELTÁMADÁSA

A végítéletről szóló tan tartalmában nincs jelentős eltérés az ortodox és katolikus dogmatika között, ezért csak röviden és lezárásként tekintünk ki rá. Az egyetemes ítélet a parúziával, Krisztus második eljövételével, az elhunytak testének feltámadásával fog bekövetkezni. Az ortodox lelkiségi és szakirodalom általában részletesen foglalkozik a végítélet előjeleivel, lefolyásával, képeivel, amelyek többnyire a Jelenések könyve és a páli levelek alapján írják le az eljövendő eseményeket.

A fontosabb események, amelyek lezárják az egyéni ítélet, a részlegesség időszakát: minden népnek hirdetni fogják az evangéliumot, miközben tévtanítók sora fogja megosztani az egyház közösségét. Ez lehetővé teszi az antikrisztus felemelkedését, akit lehet értelmezni valós vagy korporatív személynek, sátánnak vagy az általa eszközként használt emberként. Énok és Illés visszatérése után természeti katasztrófák rázzák majd meg a világot, a jelek hatására a választott nép, a zsidóság is Krisztushoz fordul (megkeresztelkedik).⁴⁴ Ekkor a kereszt jele egyértelmű lesz minden nép számára, így már csak a holtak testének feltámadása marad hátra.

A test feltámadása az ember identitásának helyreállítását jelenti, hiszen az ember személyiségét csak a test és lélek harmóniájában érthetjük meg. Természetesen a helyreállított test nem az a romlandó anyagi valóság, amellyel a halálba mentünk, hanem egy pneumatikus, szellemi test fog találkozni a lélek-

⁴³ DH 1000.

⁴⁴ IOAN ZĂGREAN – ISIDOR TODORAN: *Dogmatica ortodoxă*, i. m., 306.

kel. Ennek sajátossága, hogy nincs alávetve az ösztönök vágyainak, hanem az angyalokhoz hasonlóan teljes szabadságban, saját lelkével és más örök élőekkel való kommunikációban fog létezni. Az univerzalisták ezt az üdvtörténeti pontot tekintik annak a momentumnak, amikor minden részlegesség lezárul, ezzel együtt a kárhozat is véget ér, minden feltámadott részesül a teljes helyreállításban, gyógyításban.

9. ÖSSZEZÉS

Az egyéni üdvözülésről és az átmeneti időről szóló kortárs román ortodox tanítás sokszínű, számos témát érint, és komolyan foglalkoztatja az ember sorsa Isten üdvözítő tervében. Itt főleg a sajátos jegyeire összpontosítottunk. Ezek közül a legjellemzőbb, hogy habár elveti a purgatóriumtant, a halálra mégsem tekint az emberi sors szabad alakításának lezárásaként, hanem a poklot nyílt kimenetelű állapotként írja le. A népies hagyományok által ábrázolt lélek útja azt fejezi ki, hogy az ember önerőből képtelen úgy élni bűnre hajló életét, hogy végül egyenesen állhasson meg Isten előtt, így az egész emberiség méltó lehetne a kárhozatra. Azonban Isten szeretete, amely éltet minket földi pályafutásunk során, fokozottabban hat a „túlvilágon”, behatol az önmagunk által alkotott pokolba, és folyamatosan üdvösségre hív. Isten a bűnök ellenére is kapcsolatban akar maradni az emberrel. Ha az ember, az elhunyt lelke még annyira nem romlott meg, hogy válszéképtelen legyen, akkor megadatik számára, hogy elhagyja a poklot, és még a végítélet előtt csatlakozzon a mennyország közösségéhez (ezért nyitott kimenetelű a pokol).

Egyértelmű, hogy az ortodox rendszerben a kommunikáció a központi fogalom: elsősorban azt akarja kifejezni, hogy a halál után is megmarad az ember társas tulajdonsága, alapvető igénye, hogy közösségben éljen. Közösségben Istennel és az egyházzal, a hívők és szerettei társaságában. Épp ezen a ponton hatékony az ima: habár Isten akaratát képtelenek vagyunk megváltoztatni, de imáinkkal támogathatjuk a megtisztulás fájdalmas útját járó elhunytakat.

A purgatórium tanításával kapcsolatban több kifogása is van az ortodox egyháznak: formailag nem felel meg számukra a dogmákkal szemben támasztott követelményeknek, tartalmilag pedig úgy vélik, eltolja a hangsúlyt az isteni akarattól az ember tevékenységére. Itt is azt a latin jogrendszerű koncepciót vélik felfedezni, amely a kontemplációelméletben is megjelenik, amely túl általános ahhoz, hogy a személyi kommunikáció jellegét képes lenne kifejezni.

Habár a felsorolt ortodox-katolikus különbségek jelentősek, mégsem lehet kijelenteni, hogy a két felekezet üdvözüléstana konfliktusban állna egymással. Akár egymást kiegészítő rendszerekként is kezelhetjük, amelyek különböző, önmagukban értékes és érdekes részletekre és szempontokra hívhatják fel az örök élet iránt felelősséget vállaló ember figyelmét.

Döntés – elköteleződés – fogadalom

SOMOGYINÉ PETIK KRISZTINA – A. ELEKES SZENDE – KÉZDY ANIKÓ

Abstract

The identity formation process and the accomplishment of life tasks is realised through the decisions one makes. In our postmodern culture we hardly find clear reference points for making major life decisions, therefore decision making has become a burden for many young people. In our study, we explore the following questions: what are the stages of the development of a mature personality; who is a person capable of making commitments; and what cultural and psychological factors facilitate and hinder our decisions? We review the psychological stages and strategies of the decision-making process. Finally, we touch upon the psychological determining factors which make one capable of being loyal to a decision.

Keywords: *decision-making process, identity, commitment, loyalty, self-knowledge.*

Kulcsszavak: *döntési folyamat, identitás, elköteleződés, hűség, önismeret.*

I. BEVEZETÉS

Az ember szabad lény, és ebből következően felelőssége van. A felelőssége azt jelenti, hogy döntéseivel, választásaival formálja az életét, és megvalósítja a lehetőségeit.¹ A szabadság ajándék és teher: teret enged az élet egyéni alakításá-

SOMOGYINÉ PETIK KRISZTINA pszichológus, a Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola Pszichológia Tanszékének vezetője; somogyine.krisztina@sapientia.hu

A. ELEKES SZENDE pszichológus, a Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola Pszichológia Tanszékének tanársegéde; elekes.szende@sapientia.hu

KÉZDY ANIKÓ pszichológus, a Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola Pszichológia Tanszékének docense; kezdy.aniko@sapientia.hu

¹ IRVIN D. YALOM: *Existential Psychotherapy*, Basic Books, h. n., 1980, 218.

nak, ugyanakkor kényszerítő döntéseket követel. Az ember tehát „beavatkozhat saját életébe, szabadsága arra szólítja fel, hogy tervezzon, különbséget tegyen és döntsön a lehetőségek között,”² és folyamatosan döntsön arról, hogy mivé váljon a következő pillanatban.³ Ez tehát azt jelenti, hogy felelősek vagyunk mindenkor.⁴ Nem csupán az egzisztencialista pszichológia állítja ezt, hanem a Szentírás is megfogalmazza: „Ő teremtette a kezdet kezdetén az embert, és saját döntése hatalmába adta.”⁵

Posztmodern, individualista kultúránkban a tradíciók egyre kevésbé írják elő, hogy mit kell tennünk, és a társadalom nem gyakorol nyomást a fiatalokra abban a tekintetben sem, hogy mikor kellene az életük nagyobb döntéseit meghozni – például a házasságkötésre, gyermekvállalásra vagy a megszentelt életre vonatkozóan.⁶ Egyéni felelősségünk súlya – mind a hétköznapi, mind az életdöntések terén – ezáltal még nagyobb lett.⁷

Az egész életünket átfogó és meghatározó döntéseink teremtik meg az identitásunkat, mert választ adnak arra a kérdésre, hogy kik vagyunk, és mivé akarunk válni. Önmagunk meghatározása, azaz az elért identitás tehát a saját döntésekben és elköteleződésekben mutatkozik meg az élet különböző területein, úgy mint a pályaválasztás, a párkapcsolati és világnézeti (politikai és vallási) elköteleződés.⁸

A pszichológiai jóllét, azaz a kiteljesedett emberi működés kutatóinak egy csoportja mindezt úgy fogalmazza meg, hogy a boldog, kiegyensúlyozott élethez életfeladatokat kell teljesítenünk, és ezekkel kapcsolatban döntést kell hoznunk. A legfontosabb életfeladatainkat Myers és munkatársai nyomán az alábbiakban jellemezzük.⁹

² ALFRIED LÄNGLE: *Értelesen élni*, Göncöl Kiadó, Budapest, é. n., 15.

³ VIKTOR E. FRANKL: *Az ember az értelemre irányuló kérdéssel szemben*, Kötet Kiadó, Nyíregyháza, 1996, 221.

⁴ ALFRIED LÄNGLE: *Értelesen élni*, Göncöl, Budapest, é. n., 15.

⁵ Sir 15,14; a bibliai idézetek a Szent István Társulat *Biblia. Ószövetségi és Újszövetségi Szentírás* című kötetéből származnak (Budapest, 2016).

⁶ JEFFREY JENSEN ARNETT: Emerging adulthood. A theory of development from the late teens through the twenties, *American Psychologist* 55 (2000/5) 469–480.

⁷ STEFAN KIECHLE: *Hogyan döntsék?* L'Harmattan – Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola, Budapest, 2011.

⁸ HORVÁTH-SZABÓ KATALIN – KÉZDY ANIKÓ – S. PETIK KRISZTINA: *Család és fejlődés*, Jegyzet, Sapientia Főiskola, 2007.

⁹ JANE E. MYERS – THOMAS J. SWEENEY – J. MELVIN WITMER: Optimization of Behavior, Promotion of Wellness, in Don C. Locke – Jane E. Myers – Edwin L. Herr (eds.): *The Handbook of Counseling*, Sage Publications, Thousand Oaks, CA, 2001, 641–652.

1.1. A spiritualitás kibontakoztatása

A spiritualitás a személyiség egészét átfogó emberi jellemző, melynek lényege az élet anyagi aspektusain túl megsejthető Létező utáni vágy, a vele kapcsolatos állásfoglalás, az élet értelmének keresése. A spiritualitás tágabb fogalom, mint a vallásosság: a személyes hiedelmek és értékek rendszerét jelenti. Számos kutatás igazolja, hogy a spirituális kérdésekkel kapcsolatos szilárd döntés jobb mentális és fizikai egészséggel és az élettel való nagyobb elégedettséggel jár.¹⁰

1.2. A munka és szabadidő megléte és egészséges aránya

A kiteljesedett személyiségműködéshez szükség van a munka és a szabadidő eltöltésével kapcsolatos döntésekre – törekedve a kettő egyensúlyára. A munkánkkal akkor leszünk elégedettek, ha a kihívás megfelelő mértékű, ha az anyagi juttatás méltányos, a munkakörülmények megfelelők, és jók a munkatársi kapcsolatok. A munkával való elégedettség erősen meghatározza az észlelt életminőséget. A munkát felváltó szabadidős tevékenységek a pihenésen túl hozzájárulnak az önértékelés és a közérzet javulásához.

1.3. Barátságok

A társak iránti érdeklődés az ember veleszületett tulajdonsága. Szükségletként éljük meg a hosszú távú, támogató emberi kapcsolatokat. Ha értékes barátságokat ápolunk, akkor jobb fizikai és mentális egészségre számíthatunk.

1.4. Intim kapcsolatok, családi közösség

Ez az életfeladat egy családi vagy család jellegű támaszrendszer melletti döntést követeli meg, ahol intim, bizalmi, önfeltáró kapcsolatra léphetünk másokkal, ahol kifejezni és elfogadni is tudjuk a szeretetet. Ilyenek a jól működő családok és szerzetesközösségek. Ezekben a közösségekben a tagok elköteleződnek egymás iránt, közösen küzdenek meg a problémákkal, jól kommunikálnak egymással. E közösségeket a kölcsönös tisztelet és bátorítás, a vallásos/spirituális irányultság, a körülhatárolt szerepek, a közös érdeklődés és értékek, valamint a közös szabadidős programok jellemzik.

¹⁰ MARTOS TAMÁS – KÉZDY ANIKÓ: Vallásosság, lelki egészség, boldogság, in Horváth-Szabó Katalin (szerk.): *Vallásosság és személyiség*, PPKE BTK, Piliscsaba, 2007, 51–83.

Láthatjuk, hogy a szerzetesség az összes fent idézett életfeladatot egybefogja, így az erre vonatkozó döntés különösen nagy jelentőségű a személy életében. A szerzetesrendek nem véletlenül építik be a jelöltek képzési folyamatába a döntés szakaszosságának lehetőségét.

2. ÚT A DÖNTÉSIG, ALAPOK:

AZ ELKÖTELEZŐDNI TUDÓ SZEMÉLYISÉG ALAKULÁSÁNAK FOLYAMATA

Az ember személyisége csecsemőkor kapcsolati élményeiben alapozódik meg. Az egészséges személyiségfejlődés három pszichológiai minőség kialakulását feltételezi. Az első és mindent megalapozó alapélmény a *bizalom*. Ha a csecsemő megtapasztalja, hogy számíthat másokra, hogy a világ kiszámítható, hogy nincs egyedül, akkor lesz bátorsága az élethez (bizalom a létben). A bizalom alapélményével szorosan együtt jár az *önbizalom*. Az apró ember saját értékességét azon az élményen keresztül éli meg, hogy valaki szeretettel törődik vele, és ez alapozza meg a bizalmát saját szerethetőségében. A fenti élmények hozzákapcsolódnak a róla gondoskodó személyekhez, és kialakul egy személyes kötelék – a *kötődés* –, és ezzel együtt az élményvilágba beépül egy „belső modell” a kapcsolatokról és a másik ember megbízhatóságáról.

Ezen alapok egészséges kialakulásának feltétele a gyermekre ráhangolódó, válaszkész, elfogadó szülő jelenléte.

A csecsemőkorban megszerzett fenti személyiségalapok birtokában elkezdődik egy hosszú leválási folyamat, melynek végére a személy önálló felnőtté válik (megszerzett identitás).

Ebben a folyamatban a szülő megadja a gyermeknek a szükséges védelmet, de a szükséges önállóságot is. A korai biztonságélményre alapozódik a személy kötődési és kockázatvállalási képessége, mert a biztonságos kötődés talaján a gyermek bátorságot merít az eltávolodáshoz, a környezet felderítéséhez, később ugyanígy képessé válik a pszichológiai explorációra és az identitása melletti autonóm döntésre. Számos kutatás rávilágított a biztonságos kötődési minta és az elért identitás közti összefüggésre.¹¹ Ha a gyermek a biztonságos kapcsolati háttér mellett minden életkorban megkapja a szülőtől az adott fejlődési szint-

¹¹ Többek között KAYLIN RATNER: The Role of Parenting and Attachment in Identity Style Development, *The University of Central Florida Undergraduate Research Journal* 7 (2014/1) 15–26. SHUYAN SHENG: *Attachment Styles and Identity Status: an Exploratory Study*, Research thesis, Ohio State University, h. n., 2014.

hez igazodó önállóság lehetőségét is, akkor ebből az élményből a felelősségvállalás képessége alakul ki.

Az elért identitás azt jelenti, hogy a fiatal már átment egy olyan időszakon, amikor aktívan kereste a számára legoptimálisabb lehetőségeket, és elköteleződött a fontos életfeladatok terén.¹² A „korai zárók”-nak nevezett identitásállapotú személyek ezzel szemben elköteleződtek ugyan bizonyos értékek, alternatívák mellett, de nem mutatták jelét identitáskrizisnek, a szüleiktől és más tekintélyszemélyektől átvett identitáselemeket használják.¹³ A korai zárók Marcia¹⁴ szerint az elért identitású személyekhez hasonlóan szilárdnak és önirányítottnak tűnnek, de álláspontjukat merevség és törekenység jellemzi. Ebből kifolyólag kívánatos, hogy egy nagyobb életdöntés – mint amilyen a papi, szerzetesi hivatás választása – alapjainál megtalálható legyen az őszinte útkeresés, exploráció, majd az azt követő személyes döntés, ami az elért identitás sajátja. Ezzel szemben a korai zárásból fakadó életdöntések – akár egy hivatás, személy vagy világnézet mellett – sérülékennyé teszik a személyt, és egy későbbi krízis hatására vagy az életközépi átmenet idején megkérdőjeleződhetnek a korábbi döntések.¹⁵ Az identitással összefüggő énminőség a hűség: az a képesség, hogy megfeleljünk önmagunknak akkor is, ha vállalt értékeink szembekerülnek egymással vagy mások elvárásaival.

Az identitáskrizis megoldásának negatív kimenetele Erikson szerint az identitászavar vagy szerepkonfúzió állapota, amikor a fiatal összezavarodik abban a tekintetben, hogy ki is ő, és mit akar az életben.¹⁶ A szerepkonfúzió állapota az érett identitás ellentéte. Arra vonatkozik, hogy a fiatal képtelen meglépni identitásformáló elköteleződések. Problémái lehetnek az igyekezete terén, zavart lehet az időészlelése, és nehézségeket tapasztalhat a kapcsolataiban. A szerepkonfúzió megmutatkozhat úgy is, mint egy vezető személyiséggel való teljes azonosulás vágya, vagy éppen ellenkezőleg, mint elhatárolódás az „összemosódás” elkerülése érdekében. Jelentkezhet egy belső üresség vagy elégedetlen-

¹² JAMES MARCIA: Development and Validation of Ego-identity Status, *Journal of Personality and Social Psychology* 3 (1966/5) 551–558.

¹³ JANE KROGER–JAMES MARCIA: The Identity Statures: Origins, Meanings and Interpretations, in Seth J. Schwartz – Koen Luyckx – Vivian L. Vignoles (eds.): *The Handbook of Identity Theory and Research*, Springer Science, New York – Dordrecht – Heidelberg – London, 2011, 31–53.

¹⁴ JAMES MARCIA: Development and Validation of Ego-identity Status, i. m.

¹⁵ HAJDUSKA MARIANNA: *Krizislélektan*, ELTE Eötvös Kiadó, Budapest, 2015.

¹⁶ HORVÁTH-SZABÓ KATALIN – KÉZDY ANIKÓ – S. PETIK KRISZTINA: *Család és fejlődés*, Jegyzet, Sapientia Főiskola, 2007.

ségérzés formájában is. Az egyén passzív „elszenvedője” saját életének, és nem képes azt kezdeményező módon kézbe venni.¹⁷

Ma már nem állíthatjuk, hogy az identitáskeresés és ezzel együtt a felnőtté válás lezárul a serdülőkor végéig. Sokkal valószínűbb, hogy a moratórium állapota, azaz a keresgélés időszaka kitolódik a húszas évek közepéig, akár végéig is, az identitás egy-egy területén vagy akár mindegyiken.¹⁸ Mert bár a felnőtté válással járó kötelezettségek biztonságot és stabilitást kínálnak a fiatal számára, ugyanakkor az ajtók bezárulását jelentik – a függetlenség, a spontaneitás, a széleskörű lehetőségek lezárulását, ami fenyegetőnek tűnhet.¹⁹ Eriksonnal ellentétben, aki ezt a serdülőkor életfeladatának látja, Arnett más szerzőkhöz hasonlóan úgy véli, hogy az identitáskeresés javarésze a 18–25 év közötti időszakban történik.²⁰ A felnőtté válás elhúzódásának társadalmi okai között úgy Atwood és Scholtz,²¹ mint Davis és Yates²² nagy szerepet tulajdonítanak a korunkra jellemző számtalan választási lehetőségnek, ami nagyon megnehezíti egy adott pálya melletti döntéshozatalt.

A társadalmi okok mellett ugyanakkor egyéni okok is meghúzódnak az identitásalakulás sikerességének, az elköteleződési képesség kialakulásának hátterében, amelyek többnyire a különböző családi szocializációs hatásokban keresendők. Több szerző is megfogalmazza, hogy a szülők részéről egyfajta ketős attitűd segíti az identitásalakulást: az érzelmi melegséggel társuló támogató szülői hozzáállás, mely ugyanakkor világos elvárásokat támaszt a gyermek

¹⁷ JANE KROGER: *Identity Development. Adolescence through Adulthood* (2. ed.), SAGE Publications, Thousand Oaks, London – New Delhi, 2007.

¹⁸ JEFFREY JENSEN ARNETT: Emerging adulthood, a 21st century theory. A rejoinder to Hendry and Kloep, *Child Development Perspectives* 1 (2007/2) 80–82.

¹⁹ JEFFREY JENSEN ARNETT: *Emerging Adulthood: a Winding Road from the Late Teens through the Twenties* (2nd ed.), Oxford University Press, New York, 2015.

²⁰ JEFFREY JENSEN ARNETT: Emerging adulthood. A theory of development from the late teens through the twenties, *American Psychologist* 55 (2000/5) 469–480.

²¹ JOAN ATWOOD – CORINNE SCHOLTZ: The Quarter-life Time Period. An Age of Indulgence, Crisis or Both? *Contemporary Family Therapy* 30 (2008) 233–250.

²² H. DAVIS – JULIA YATES: Successful Navigation of the Stormy Seas. What Factors Lead to Successful Transition from the Quarterlife Crisis? *The Coaching Psychologist* 10 (2014/1) 17–24.

magatartásával kapcsolatban,²³ és ösztönzi a fiatal függetlenségi törekvéseit.²⁴ Berzonsky rámutatott arra, hogy az irányító szülők az exploratív viselkedés ösztönzése és a felelősségvállalásra nevelés révén a pszichológiailag érettebb identitásállapotokat segítik elő.²⁵

Látható, hogy az identitás szilárdsága nem azonnal alakul ki, az identitásunk meghatározása felé vezető úton a keresés és az átmeneti döntések váltakozásával járó szakaszokon megyünk keresztül. Ez a folyamat jellemzi a szerzetesség melletti döntés és a végleges elköteleződés közötti időszakot is. Berzonsky szerint²⁶ a keresés és elköteleződés egymással összefonódó folyamata a személyek funkcionálási stílusától függően különböző utakon mehet végbe. Háromféle stílust különböztet meg, melyek az identítasalakulás különböző módjaira világítanak rá. Az információra nyitott személyek aktívan keresik az útjukat, és értékelik a releváns információkat, mielőtt véglegesen döntenének az életük alakulásáról. Ezzel egy erős elköteleződést alapoznak meg, identitásuk stabil. A normaorientált stílusú személyek a számukra jelentős személyek elvárásaira fókuszálnak. Tipikusan „korai záró” identitásuk van, amely ugyan erős elköteleződéssel jár, ugyanakkor – ahogy korábban megfogalmaztuk – a nagyobb krízisek idején törekenyvé válhat.²⁷ Az elkerülő vagy diffúz identitásstílusú személyek hajlamosak a halogatásra egészen addig, amíg egy hirtelen jövő élmény meg nem határozza a viselkedésüket. Sem az információkeresés, sem az elköteleződés nem jellemző rájuk.

Kunnen és munkatársainak hipotézise szerint az identitás melletti döntés és elköteleződés a napi események hosszú sorozatán keresztül fejlődik. Ezek az események vagy erősítik a korábbi döntéseket, vagy megkérdőjelezzik őket. Láthatjuk, hogy a szerzetesrendek képzési folyamatába be vannak építve ezek a kihívást jelentő helyzetek. A hosszan tartó vagy komoly kihívások konfliktust

²³ JOHN R. BURI: Parental Authority Questionnaire, *Journal of Personality Assessment* 57 (1991/1) 110–119. SALLAY HEDVIG – MÜNNICH ÁKOS: Családi nevelési attitűdök percepciója és a self-fejlődéssel való összefüggései, *Magyar Pedagógia* 99 (1999/2) 157–174.

²⁴ DONNA P. PALLADINO-SCHULTHEISS – DAVID L. BLUSTEIN: Contributions of Family Relationship Factors to the Identity Formation Process, *Journal of Counseling & Development* 73 (1994) 159–166.

²⁵ MICHAEL D. BERZONSKY: Identity Style, Parental Authority and Identity Commitment, *Journal of Youth and Adolescence* 33 (2004/1) 213–220.

²⁶ Idézi E. SASKIA KUNNEN – VIVIANA SAPPÀ – PAUL L. C. VAN GEERT – LAURA BONICA: The Shapes of Commitment Development in Emerging Adulthood, *Journal of Adult Development* 15 (2008) 113–131.

²⁷ JAMES MARCIA: *Development and Validation of Ego-identity Status*, i. m.

eredményeznek, melynek nyomán megnő a keresés (exploráció), és csökken az elköteleződés erőssége, de eredményeként egy új, jobban megalapozott elköteleződés születhet meg.²⁸

Az életdöntések kapcsán nem csupán a személyiség megfelelő fejlettségéről, hanem a hit fejlődésének folyamatáról is szólnunk kell. Hiszen az ember hite és vallásossága változik az életkorral és a személyiség fejlődésével.²⁹ Tudnunk kell, hogy amikor egy életre szóló döntést a hitfejlődés egy adott fokán meghozunk, könnyen lehetséges, hogy idővel tovább lépünk egy magasabb hitfejllettségi szintre, ahol más perspektívából látjuk korábbi döntéseinket, és másképp éljük meg spiritualitásunkat. Ez a megváltozott látásmód nem törli el a korábbi döntésünk érvényességét, hanem lehetőséget ad arra, hogy egy magasabb szinten éljük meg hivatásunkat.

3. DÖNTÉS ÉS ÖNISMERET

Szó volt róla, hogy az identitásunkat meghatározó döntésekért folyó küzdelem (krízis) folyamán egy alapos explorációra, azaz keresésre van szükség. Ez a keresés többféle területen zajlik, és e területek egyik fontos része az önismeret. Önmagunk megismerése egy véget nem érő folyamat, mely egy állandó önreflexiós készséget feltételez. Képességeink, hajlamaink, tehetségünk, vágyaink, alapvető személyiségvonásaink számba vétele mellett nagyon fontos, hogy a tudatos önreflexiónk számára elsöre nem észlelhető, rejtettebb motivációinkat is igyekezzünk megismerni. Sajnos gyakran nehezen férünk hozzá tudatosan a választásaink mögött meghúzódó motívumokhoz, pedig ezek ismeretének hiánya akadálya lehet a sikeres hivatásválasztásnak.

Rejtett motivációink hátterében sok esetben családi hatások állnak, ezért családi pszichológiai örökségünk felkutatása nagy önismereti szolgálatot tehet nekünk.

Gyermekkorunk családi és más fontos szereplőinek hatásai a velük való azonosulás révén nemcsak beépülnek személyiségünkbe, hanem az életutunkat,

²⁸ Idézi E. SASKIA KUNNEN – VIVIANA SAPPÀ – PAUL L. C. VAN GEERT – LAURA BONICA: *The Shapes of Commitment Development in Emerging Adulthood*, i. m.

²⁹ KÉZDY ANIKÓ – SOMOGYINÉ PETIK KRISZTINA – URBÁN SZABOLCS: A spiritualitás fejlődését meghatározó pszichológiai tényezők. *Gondolatok Fowler szakaszelmélete kapcsán*, *Sapientiana* 11 (2018/2) 38–58.

annak döntéseit is befolyásolhatják. E hatások tudatosítása segíthet döntéseink hátterének megvilágításában.

Hasznos gyakorlat, ha megvizsgáljuk gyermekkorunk szereplőinek kimondott vagy kimondatlan „üzeneteit”, melyeket rólunk vagy a világról közvetítettek felénk. Mivel a gyermekek számára a tekintélyszemélyek szava meghatározó, és külső referenciák hiányában az üzeneteiket nem is tudják felülvizsgálni, ezek gyakran annyira beépülnek a személyiségbe, hogy a felnőtt életüket is befolyásolják. Például: „Ha megmondod a véleményedet, nem fognak szeretni.” Vagy: „A legfontosabb, hogy legyen diplomád.”

Érzelmi hiányaink is motiválhatnak egy hivatás választására, például rossz családi légkörben felnöve vágyunk egy támogató közösségre. Ez a motiváció önmagában nem rossz, viszont veszélyessé válhat, hiszen a mögötte megbúvó vágyat egy közösség nem tudja maradéktalanul betölteni, így a személy óhatatlanul csalódnai fog, ha nem tudatosítja rejtett belső igényét.

Léteznek olyan családi hiedelmek és legendák is, melyek észrevétlenül befolyásolják a családtagok életét. John Byng-Hall³⁰ mítosznak nevezi ezeket a hiedelmeket, melyek megjelenítik a család önmagáról kialakított képzetait, és amelyeket a családtagok vezérfonalként használnak a cselekedeteik során. Vannak optimista, életadó mítoszok, például: „A mi családunk tele van tehetségekkel.” És vannak pusztítók is: „Nálunk minden férfi börtönben végzi.” A mítoszok erőteljesen befolyásolhatják a családtagok egyéni sorsának alakulását. A romboló mítoszok hatásának semlegesítése a tudatosításukkal kezdődik. Byng-Hall terápiája a mítoszok „átírásával” javítja a családok és az egyének alkalmazkodóképességét. Életdöntéseink előtt érdemes fontolóra venni, hogy nem kerülünk-e kényszerpályára a családunk vagy más közösségünk velünk kapcsolatos szándékai miatt. A pszichológia delegálásnak hívja azt az esetet, amikor a szülők saját beteljesületlen álmaikat és vágyaikat a gyermekükkel szeretnék megvalósíttatni. Ha ezt a vágyat irányítássá, finom kényszerré alakítva a gyermekükre terhelik, akkor a gyermeket egyéniségének, alkatának nem megfelelő elfoglaltságokba, később pedig súlyosan elhibázott döntésekbe sodorhatják. Téves hivatásválasztások, rossz házasságok hátterében találhatunk nyílt vagy rejtett szülői nyomásra hozott döntéseket is.

³⁰ JOHN BYNG-HALL: *Munkám családi szkriptekkel*, Animula, Budapest, é. n.

4. MIÉRT OLYAN NEHÉZ DÖNTENI?

4.1. Bizonytalanság, beláthatatlanság

Az egész életre szóló döntések esetén nem láthatunk előre, nincs meg minden információnk. A bizonytalanság szorongást okoz, amelyből számos eredménytelen stratégia származik: például a döntés elodázása „amit nem csinálunk, abból nem lehet baj” felkiáltással.³¹

A „status quo csapdája” a szorongás miatt fenyeget minket: nehéz feladni a jól bevált dolgokat valami újért. Azért ragaszkodunk a régi dolgokhoz, mert biztonságot adnak. A változást veszélyesnek élíhetjük meg. Pedig a döntés elodázása is döntés, ami a lehetőségek elvesztéséhez vezethet.³²

Az „elsüllyedt költség” csapdája³³ akkor leselkedik ránk, ha nem akarjuk beismerni, hogy korábbi döntéseink helytelenek voltak. Ilyenkor hajlamosak vagyunk úgy dönteni a jelenben, hogy igazoljuk a múltbeli hibás döntéseinket. Emiatt ragaszkodunk ahhoz, hogy újból ugyanazt a megoldást válasszuk. Például inkább meggyőződés nélkül letesszük az örökfogadalmat egy szerzetesrendben, vagy összeházasodunk valakivel, csak ne kelljen beismernünk, hogy rosszul választottunk, és hogy máshol jobban megtalálnánk a hivatásunkat.

Negatív és halogató stratégia az is, ha a jó stratégiákat vég nélkül ismételjük, és közben nem hozunk döntést. Például éveken át látogatjuk a különböző szerzetesrendeket, járunk hivatástisztázó lelkigyakorlatokra.

Ugyanakkor egy másik irányú belső hatás is befolyásolhat minket. Az emberben működik a kontroll motívuma, ami azt jelenti, hogy hatékonyan szeretnénk látni magunkat, ezért kerülni akarjuk a határozatlanságot, és inkább nem jól döntünk, de döntünk. Egyéni különbségek is befolyásolják ezt a hajlamunkat, például a lezártág iránti igény, vagyis hogy valaki számára mennyire kellemetlen a bizonytalanság.³⁴

Ha egy váratlan esemény miatt krízishelyzetbe kerültünk, akkor ne döntünk! A hétköznapi tapasztalat mellett számos kutatás bizonyítja, hogy érzelmi állapotunk befolyásolja az információk racionális értékelését. Például bizonyos érzelmek növelik bizonyos információk súlyát, csökkentik a figyelemben vett

³¹ KLEIN SÁNDOR: *Vezetés- és szervezetpszichológia*, Edge 2000 Kiadó, Budapest, 2007.

³² KLEIN SÁNDOR: *Vezetés- és szervezetpszichológia*, i. m.

³³ KLEIN SÁNDOR: *Vezetés- és szervezetpszichológia*, i. m.

³⁴ SUSAN T. FISKE: *Társas alapmotívumok*, Osiris, Budapest, 2006.

szempontok számát, torzítják a valószínűség és a döntés kimenetelének belátását és befolyásolják a motivációkat.³⁵

Szent Ignác is azt javasolja, hogy vigasztalanság idején ne döntsünk, vagy ne változtassuk meg korábbi döntéseinket:

„A vigasztalanság idején sohase változtassunk, hanem szilárdan és állhatatosan maradjunk meg azoknál a feltételeknél, elhatározásoknál, amelyeket az ilyen vigasztalanságot megelőző időben tettünk; vagy annál az elhatározásnál, amelyre a megelőző vigasztalás idején jutottunk.”³⁶

4.2. Lemondás

A döntés azt jelenti, hogy lemondunk a többi lehetőségről. Ez veszteség. Az egzisztencialista megközelítés szerint a döntés a lehetőségek csökkenését jelenti, és minél kevesebb a lehetőség, annál közelebb kerülünk a halálhoz. Heidegger szerint a halál „a további lehetőségek lehetetlensége”.³⁷

Ahogy már említettük, a társadalom által diktált és felkínált sokféle választási lehetőség is okozhat egyfajta bénító félelmet mindenfajta döntés előtt. Schwartz³⁸ a választás paradoxonának nevezi ezt a jelenséget, és azzal magyarázza, hogy a túl sok választási lehetőség nem felszabadítja, hanem bénítja az embert. Gondoljunk csak arra, milyen tanácstalanok vagyunk egy nagyáruházban, ahol a legegyszerűbb fogyasztási cikkből is legalább tizenötfélét árulnak.

Kultúránk egy olyan szabadságfogalmat sugall, mely szerint vég nélkül, korlátlanul választhatunk. Ennek illúziója folyamatos halogatásban tartja az embert, hiszen a döntés korlátozná a további választásokat („Hátha találok még jobbat...”). Wheelis szerint a döntenek nem tudók olyanok, mint akik az útkereszteződésben ülnek, és nem indulnak el semelyik úton, mert nem tudnak mindkettőn menni, és azt az illúziót kergetik, hogy ha elég sokáig ülnek ott, akkor a két út eggyé válik.³⁹ Az érettség és bátorság nagy része abban a képességben áll, hogy vállaljuk a nem választott lehetőségről való lemondást.

³⁵ JENNIFER S. LERNER – YE LI – PIERCARLO VALDESOLO – KARIM S. KASSAM: Emotion and Decision Making, *Annual Review of Psychology* 66 (2015/January) 799–823.

³⁶ LOYOLAI SZENT IGNÁC lelkigyakorlatai, Korda, Budapest, 1931, 56.

³⁷ IRVIN D. YALOM: i. m., 318.

³⁸ BARRY SCHWARTZ: *The Paradox of Choice: Why More is Less*, Harper, New York, 2004.

³⁹ IRVIN D. YALOM: *Existencial Psychotherapy*, i. m., 318.

4.3. Felelősség

A döntés egyfajta önalkotási folyamat, de nincsenek hozzá egyértelmű külső referenciák, emiatt a döntés során sokszor a talajvesztettség élményét éljük át.⁴⁰ Egy esetleges rossz döntés a személyes kudarc önértékelést rontó élményével is jár. Minél több a választási lehetőség, annál nagyobb a felelősség és a kudarc szubjektív élménye, ami döntési helyzetekben fokozott szorongást okoz.⁴¹

4.4. Konfliktus

Megnehezítheti a döntést, ha miatta konfliktusba kerülünk valakivel. Például a szüleink neheztelnek, vagy a baráti körünk rossz szemmel néz ránk. Ilyenkor azt kell szem előtt tartanunk, hogy a saját életünkért mi tartozunk felelősséggel. A döntéseink a mi identitásunkat alakítják, tehát ránk tartoznak. Ha a másik megbántódik, azért ő a felelős.⁴²

4.5. Istenkép

Az Isten akaratáról kialakított elképzelésünk lehet bénító és elrettentő, ha úgy képzeljük, hogy Isten egyetlen konkrét életutat szán nekünk, és csak akkor értékes az életünk, ha azt az egyet megtaláljuk. Ha ráadásul Istent egy büntető hatalomként éljük meg, akkor teljesen megbéníthat egy életre szóló döntés feladata. Ilyenkor az istenkép korrekciójára van szükség egy teológiailag képzett lelkivezető vagy terapeuta segítségével. Az istenkép korrekciója nem könnyű feladat, hiszen sokszor tudattalan érzelmi összetevők dominálnak benne. Előfordulhat, hogy egy személy tudatos istenfogalma és nem tudatos istenképe ellentmond egymásnak: „Tudatosan azt gondolja Istenről, hogy szerető, irgalmas, támogató, mégis úgy éli meg, hogy Isten bünteti őt, számon tartja bűneit, és ezért fél tőle.”⁴³

⁴⁰ IRVIN D. YALOM: *Existencial Psychotherapy*, i. m.

⁴¹ DAVID DE VANS: Social Trends and their Impact on Couple and Family Relationships, in Patricia Noller – Gery C. Karantzas (eds.): *The Wiley-Blackwell Handbook of Couples and Family Relationships*, Wiley-Blackwell, Chichester, Malden, MA, 2012, 25–35.

⁴² HENRY CLOUD – JOHN TOWNSEND: *Határaink. Mire mondjunk igent és mire nemet?* Harmat, Budapest, 2009.

⁴³ ROBU MAGDA: *Az istenreprezentáció kognitív szempontú vizsgálata*, Doktori (PhD) értekezés, Debreceni Egyetem, BTK, 2013, 10.

5. HOGYAN DÖNTÜNK?
ÉRZELMEK ÉS RACIONALITÁS A DÖNTÉSBEN

A köztudatban még mindig az az elképzelés uralkodik, hogy az elme felosztható egy racionális és egy érzelmi részre, és a racionalitást sokan az érzelmek feletti, értékesebb működésmódnak tartják.⁴⁴ Azt gondolják, hogy a komplex helyzetekben a minél alaposabb, tudatos mérlegelés vezet a legjobb döntéshez.⁴⁵ Az igazság azonban az, hogy a tudatos gondolkodás nem szükségszerűen vezet racionális döntésekhez – részben azért, mert gyakran nagyon kevés tudatos rálátásunk van önmagunkra, a viselkedésünket befolyásoló okokra, másrészt azért, mert a döntéshozatal folyamata során számos olyan stratégiához folyamodhatunk, melyek kimenetele nem adaptív, ezért csapdáknak is nevezhetjük őket.

Először is az információk kognitív feldolgozásából eredő tévedéseinket nézzük meg.⁴⁶

Kezdjük azzal, hogy már pusztán egy kérdés megfogalmazása irányt szabhat a gondolkodásunknak, mert egy adott keretbe helyezi a problémát. Ez a „keretbe foglalás csapdája”. Például az, hogy sok pénz-e 2000 forint, attól függ, hogy kenyeret vagy házat akarunk rajta venni.⁴⁷ A hétköznapi döntéshozatalt kutató vizsgálatok feltárták, hogy a kérdések megfogalmazásán túl az információk tálalásának módja is nagy mértékben befolyásolja az információkezelés sikerességét. Például egy táblázatban elrendezett információhalmaz sokkal jobban áttekinthető, mint egy hosszasan leírt történet, melyből nehezen bogozzuk ki a lényegét.⁴⁸

Hajlamosak vagyunk arra, hogy az elsőként megszerzett információnak túl nagy hangsúlyt adjunk, emiatt nem engedünk teret a később érkező, esetleg sokkal relevánsabb információknak. Ez az „első benyomás csapdája”. Így jár a diák, ha az első vizsgája elégtelen lesz, és utána nagyon nehezen tornázza feljebb magát a tanár fejében lévő diákrangsorban.

Ha egy komplex helyzetben nem rendelkezünk elegendő információval, akkor beleeshetünk abba a csapdába, hogy a döntés megkönnyítése érdekében észrevétlenül figyelmen kívül hagyjuk a döntéshelyzet bizonytalan oldalait.

⁴⁴ JONAH LEHRER: *Hogyan döntünk?... és hogyan kellene*, Akadémiai Kiadó, Budapest, 2012.

⁴⁵ SIMINE VAZIRE – TIMOTHY D. WILSON (eds.): *Handbook of Self-Knowledge*, The Guilford Press, New York, 2012, 181–193.

⁴⁶ KLEIN SÁNDOR: *Vezetés- és szervezetpszichológia*, i. m.

⁴⁷ SIMINE VAZIRE – TIMOTHY D. WILSON: *Handbook of Self-Knowledge*, i. m.

⁴⁸ SUSAN T. FISKE: *Társas alapmotívumok*, i. m.

A döntéshez ugyanis bizonyosság kell, ezért nehéz tolerálni az elbizonytalanító jelzéseket. Sokszor áltatjuk magunkat, és nem veszünk tudomást bizonyos szempontokról. Ezért fontos, hogy megfontoljunk olyan információkat is, melyekre nem szeretünk gondolni.

A „megerősítő bizonyíték csapdájának” hívjuk azt a helyzetet, amikor kizárólag az álláspontunkat megerősítő információkat vesszük tudomásul, és figyelmen kívül hagyjuk vagy bagatellizáljuk az azzal ellentétes vagy nyugtalanító tényeket.

Általános emberi jellemző, hogy a drámai vagy negatív eseményekre sokkal jobban emlékszünk, mint más helyzetekre, ezért ezek az információk könnyebben elérhetők a memóriánkban,⁴⁹ így a döntéseinkben is eltúlozhatjuk a katasztrofális események valószínűségét. A szakemberek ezt a „felidézés csapdájának” nevezik. Egy helyzet valószínűségét tehát hajlamosak vagyunk annak alapján bejósolni, hogy milyen könnyen jut eszünkbe például a repülőgépszerencsétlenségek gyakorisága.

A fenti információkezelési csapdák mellett figyelembe kell vennünk azt is, hogy a döntéseink során az egyes szempontok fontosságát is súlyoznunk kell, és ehhez elkerülhetetlen az önismeret. Ha nem tudjuk, hogy számunkra mi a fontos, akkor a választási opciók összes pozitív és negatív jellemzőjét egyformán súlyozzuk, pedig az egyes szempontok általában nem azonos fontosságúak.

A döntés kontextusa is befolyásol minket, ezért egy szempont értéke és súlya helyzetről helyzetre is változhat, bár ennek nem vagyunk tudatában. Egy hétköznapi példa erre, amit a kutatók is igazoltak, hogy éhes állapotban több élelmiszert vásárolunk, mint jóllakottan. Ez azt is jelenti, hogy általában nem tudjuk pontosan megítélni, hogyan fogunk viselkedni egy másfajta szituációban, mint amiben most vagyunk. Egy kutatásban Wilson és munkatársai azt is kiderítették,⁵⁰ hogy akik túlságosan sokat gondolkodnak egy döntésen, azok később kevésbé elégedettek a választott dologgal. A kutatók azzal magyarázzák ezt az eredményt, hogy a sok gondolkodással az emberek aránytalanul nagy súlyt adnak a tudatosság számára megragadható és verbalizálható szempontoknak, amivel megzavarják „természetes mérlegelő sémáik” működését.

Mik is ezek a mérlegelő sémák? A döntéshez szükséges fontos információk nem mindegyike hozzáférhető a tudatosság számára. Ennek egyik oka, hogy

⁴⁹ SIMINE VAZIRE – TIMOTHY D. WILSON: *Handbook of Self-Knowledge*, i. m.

⁵⁰ Idézi SIMINE VAZIRE – TIMOTHY D. WILSON: *Handbook of Self-Knowledge*, i. m.

nem tudunk mindent szavakba önteni.⁵¹ Számottevő tudattalan tudásunk van, és erre a tudásra az érzelmeink nyitnak ablakot.⁵²

Emellett nincs akkora tudatos kognitív kapacitásunk, hogy egy összetett döntési helyzet összes szempontját elemezni tudjuk. A döntés képességéhez tehát az érzelmeik és a tudatos gondolatok összjátéka, azaz a tudatosság számára nem hozzáférhető információk összegzése is szükséges.

Damasio kutatásai nyomán már pontosan tudjuk, hogy a döntéseinkben egyrészt a racionális agyterület (nevezetesen az orbitofrontális agykéreg), másrészt érzelmi jellegű agyterületek is szerepet játszanak.⁵³

Dijksterhuis és Nordgren úgy fogalmazzák,⁵⁴ hogy kétféle gondolkodásmód van: a tudatos és a tudattalan, mely utóbbi a tudatos figyelmet nélkülöző kognitív folyamat. A kétféle gondolkodásmódnak különböző jellemzői vannak, ezért más-más helyzetekben nyújtanak optimális eredményt.

Nézzük először a tudattalan gondolkodás jellemzőit. Először is nagyobb kapacitással bír, ezért nagyobb mennyiségű információt tud kezelni, mint a tudatos. Képes olyan döntésekre, melyek nem illenek bele a tudatos sémáinkba, és számításba vesz olyan információkat, melyek nem illeszkednek a korábbi tudásrendszerünkbe. Emellett hatékonyabban súlyozza az információkat, viszont csak durva becslésekre képes. Divergens módon keres a memóriában, ezért kreatívabb tud lenni. Komplex problémák esetében jobb döntéseket hoz.

A tudatos gondolkodás a „fentről lefelé” elv alapján működik, azaz sémákat és szabályokat használ a döntéshez, emiatt nagyon precíz, de nem képes a komplex helyzetek minden aspektusát megvizsgálni és súlyozni.

Komplex döntési helyzetekben tehát az agy mintegy vitatkozik magával mérlegelve a különböző területek szempontjait. Akkor járunk jól, ha ilyenkor elfogadjuk és toleráljuk a bizonytalanságot. Az „érzelmi agy” elvégzi a gondolkodás első részét, majd utána időt kell teremtenünk arra, hogy racionálisan is gondolkodjunk – ezt az időt a prefrontális agykéreg felső kétharmada képes kikényszeríteni – ellenállva az ösztönök cselekvésre sarkalló erejének. Ez az agyterület úgy képes szabályozni az érzelmeiket, hogy gondolkodik róluk. Akkor döntünk jól, ha elgondolkodunk azon, hogy a megjelenő érzelmeink miből fakadhatnak, és képesek vagyunk mérlegelni, hogy figyelembe vegyük-e

⁵¹ SIMINE VAZIRE – TIMOTHY D. WILSON: *Handbook of Self-Knowledge*, i. m.

⁵² JONAH LEHRER: *Hogyan döntünk?...és hogyan kellene*, i. m.

⁵³ JONAH LEHRER: *Hogyan döntünk?...és hogyan kellene*, i. m.

⁵⁴ Idézi SIMINE VAZIRE – TIMOTHY D. WILSON: i. m.

az impulzusaikat.⁵⁵ Szent Ignác is hasonlót javasol: az érzelmek megfigyelése és értelmezése segít a helyes út megtalálásában.⁵⁶

6. DÖNTÉSI STRATÉGIÁK

6.1. Információgyűjtés⁵⁷

A döntési folyamat első lépése az, hogy a lehető legtöbb információt megszerzzük mind a döntési alternatívákról, mind önmagunkról. Fontos, hogy megbízható helyekről, új szempontokat behozó forrásokból szerezzük be ezeket, és nyitottnak legyünk a hiányzó információkra is. Szent Ignác kidolgozott egy stratégiarendszert a nagy életdöntések segítésére, ennek részletes ismertetésétől eltekintünk, csak néhány fontos szempontot emelünk ki tőle.⁵⁸

Az életdöntések esetén a megszerzett információk között érdemes értékrangsorot készíteni. Először is kizárjuk a rosszat, majd a jó alternatívák között megvizsgáljuk azt, hogy számunkra melyik járul hozzá jobban a legnagyobb jónak, Isten Országának eléréséhez és építéséhez. Szent Ignác szerint az életállapotok eszközt jelentenek a nagy célok eléréséhez – személyes erőink és lehetőségeink figyelembevételével. Figyelnünk kell arra, hogy melyik út hoz nagyobb termést, de azt is, hogy melyik hoz mélyebb személyes örömet és jóllétet, azaz boldogságot. Hiszen az ember akkor tud adni, ha önmaga rendben van. Az információgyűjtésnek része az is, hogy magunkba nézünk, és megvizsgáljuk a céljaink mögött meghúzódó motivációt, azaz hogy egy cél melletti döntés milyen mértékben fejezi ki tartós érdeklődésünket és értékeinket. Az önmagunkkal összhangban álló célok belső, meggyőződéssé vált motivációkból születtek, azaz belső okból követjük őket, ezért kitartóbb erőfeszítéssel állunk majd hozzájuk, és nagyobb boldogságot is hoznak.⁵⁹

⁵⁵ JONAH LEHRER: *Hogyan döntünk?...és hogyan kellene*, i. m.

⁵⁶ STEFAN KIECHLE: *Hogyan döntsek?*, i. m. 31.

⁵⁷ KLEIN SÁNDOR: *Vezetés- és szervezetpszichológia*, i. m.

⁵⁸ STEFAN KIECHLE: *Hogyan döntsek?*, i. m.

⁵⁹ TIMOTHY A. JUDGE – JOYCE E. BONO – AMIR EREZ – EDWIN A. LOCKE: Core Self-Evaluations and Job and Life Satisfaction. The Role of Self-Concordance and Goal Attainment, *Journal of Applied Psychology* 90 (2005/2) 257–268.

6.2. Szimuláció

Hasznos stratégiának bizonyul a szimuláció, azaz az alternatívák kipróbálása gondolatban⁶⁰ vagy konkrét cselekedetekben („Élj úgy egy hónapig, mint ha...”). Például ha szerzetességen gondolkodik valaki, kezdjen el zsolozsmázni naponta. Ezt szolgálja a szerzetesjelöltek beköltözése a kolostorba, ahol a szerzetesi élet szabályai szerint élhetnek. Fontos, hogy az ember ilyenkor feljegyezze a felmerülő érzéseit és gondolatait, melyek informatívak lehetnek.

Segíthet az is, ha Szent Ignác tanácsára elképzeljük az életünket a halálos ágyunkról nézve.⁶¹

6.3. Önfejlesztés

A döntést megkönnyítő, bár általánosabb stratégia saját személyiségünk és önismeretünk fejlesztése, hogy növekedjen az adaptációs készségünk, bizonytalanságtűrésünk, csökkenjen a szorongásunk, nem utolsó sorban növekedjen bizalmunk a létben és ráhagyatkozásunk Istenre.

7. A DÖNTÉS UTÁN

A döntési folyamat során konfliktus alakul ki két alternatíva között. A döntéssel megszűnik a konfliktus, ugyanakkor a visszautasított alternatíva fel nem oldott feszültsége megmarad mindaddig, amíg le nem zajlik a konfliktusfeloldási folyamat. Stefan Kiechle ezt úgy fogalmazza meg, hogy amikor döntünk, akkor ugyanolyan aktívan kell kimondanunk a nemet a nem választott alternatívára, mint az igent a választottra, különben kínzó veszteségélmény fog elkísérni.⁶² Festinger ezt kognitív disszonanciának nevezi.⁶³ Ennek megszüntetése érdekében a személy közvetlenül a döntés után többféle stratégiával élhet.

A disszonancia – ha erős – annyira zavaró lehet, hogy az egyén késztetést érezhet a döntés megváltoztatására. Ez azért nem jó megoldás, mert a disszonancia megmarad, csak megfordul, és most a másik alternatíva vonzása nő meg.

⁶⁰ STEFAN KIECHLE: *Hogyan döntsek?*, i. m.

⁶¹ *Loyolai Szent Ignác lelkigyakorlatai*, Korda, Budapest, 1931, 37.

⁶² STEFAN KIECHLE: *Hogyan döntsek?*, i. m.

⁶³ LEON FESTINGER: *A kognitív disszonancia elmélete*, Osiris, Budapest, 2000.

A legtipikusabb (és egyszerű) disszonanciacsökkentő kognitív stratégia, hogy a döntés után kerüljük a másik alternatívával kapcsolatos további információgyűjtést. Például nem nézünk olyan reklámokat, melyek a nem választott terméket népszerűsítik.

A másik tipikus disszonanciacsökkentő eljárás, hogy a személy a döntés után úgy változtatja meg a gondolkodását, hogy a választott alternatíva egyre vonzóbbnak, az elutasított pedig egyre kevésbé vonzóznak tűnjék. Ennek eredményeképpen történik meg a döntés stabilizációja, rögzítése.

Az elutasított alternatíva miatti feszültség azáltal is feloldható, ha kognitív átfedést hozunk létre a két alternatíva között, azaz tágabb kontextusba helyezzük őket, és felfedezzük, hogy ebből a szempontból sok hasonlóság van köztük. Például: „Mindegyik szerzetesrendben Istent szolgáljuk.”

8. MEGMARADÁS A DÖNTÉSBEN: FOGADALOM ÉS HŰSÉG

A fogadalom az elköteleződési döntés ünnepélyes és közösségi kinyilvánítása. Az életre szóló hivatások melletti döntés azonban nem zárul le a fogadalomtétel pillanatában, hanem napról napra újra meg kell hozni. Ahogy a házasságban való síríg tartó kitartáshoz sem elegendő, ha a felek ugyan jól érzik magukat benne, de nem döntenek minden pillanatban a kapcsolat mellett,⁶⁴ úgy a szerzetesi hivatás tartós megéléséhez is szükséges a személyiség minden rétegét megmozgató folyamatos belső elköteleződés.

A döntésben való megmaradás, azaz a hűség legfontosabb feltételének azt tartjuk, hogy a személy érett identitással hozza meg az életre szóló döntést. Ez azt jelenti, hogy egy őszinte, bátor és intenzív keresési folyamat során kristályosodik ki az útja.

Az érett döntéseknek belső motivációból kell születniük. A belsővé vált és személyiségünkbe integrált viselkedésszabályozást tekintjük érettnek és stabilnak, ugyanakkor ez egy hosszú folyamat eredménye.⁶⁵ Deci és Ryan önmegha-

⁶⁴ CARYL E. RUSBULT – NILS OLSEN – JODY L. DAVIS – PEGGY A. HANNON: Commitment and Relationship Maintenance Mechanisms, in Harry T. Reis – Caryl E. Rusbult (eds.): *Close Relationships*, Psychology Press, New York, 2004, 287–305.

⁶⁵ MARTOS TAMÁS – KÉZDY ANIKÓ: A vallásosság szerepe a személyes célok rendszerében, in Horváth-Szabó Katalin (szerk.): *Vallásosság és személyiség*, PPKE BTK, Piliscsaba, 2007, 134–157.

tározás-elmélete⁶⁶ szerint, ha az értékek és célok a személyes értékrend részévé válnak, és a személy meggyőződéssel vallja a fontosságukat, sőt a kongruencia és tudatosság élményét éli át velük kapcsolatban, akkor valósul meg a motiváció és cselekvés integráltsága összhangban a személy minden más fontos értékével. Számos kutatás igazolta, hogy a belsővé vált célokat elkötelezetten és kitartással követjük.⁶⁷ Viszont azok a céljaink, melyekkel nem azonosultunk teljes mértékben,⁶⁸ egyrészt belső konfliktust generálhatnak, másrészt az elérésükkel kapcsolatban gyakran nem sikerül specifikus akcióttervet készítenünk, így a nehézségek idején kudarcot vallhatunk. Kutatások igazolják, hogy ha a céljainkhoz specifikus végrehajtási szándék társul, akkor nagyban megnő a sikeres teljesítés esélye.

Mivel a szerzetes átadja az életét Istennek, emellett közösséget, egyfajta „családot” is választ magának, a családpszichológia megállapításaiából is fontos szempontokat meríthetünk a szerzetességben való hűség megmaradás feltételeinek boncolgatásához. A kapcsolati döntésben való kitartás titkait kutatva Rusbult⁶⁹ arra a megállapításra jutott, hogy a kapcsolatok hosszú távú fennmaradásához elengedhetetlen feltétel a komoly belső elköteleződés. Mit is jelent ez?

Az elköteleződés három egymással összefüggő tényezőtől áll: van egy akarat, egy érzelmi és egy értelmi összetevője. Az akarat oldal a kitartás szándékát jelenti. Az érzelmi összetevő a pszichológiai kötődés: a szerzetes esetében Istenhez és a közösséghez. Minél erősebben kötődik valaki, annál inkább a kapcsolatot részeként éli meg az életét. Az értelmi összetevő a hosszú távú orientációra van hatással. Az erősebb elköteleződés nyomán a személy a jövőjét is egyre inkább a választott kapcsolatrendszerben képzelel el, így a jelen cselekedeteit a tervezett jövő szempontjából alakítja. Rusbult azt feltételezi, hogy az erősen elkötelezett személyek elégedettek a kapcsolatban, az alternatívákat értéktelen-

⁶⁶ Idézi RICHARD KOESTNER – NATASHA LEKES – THEODORE A. POWERS – EMANUEL CHICOINE: Attaining Personal Goals. Self-Concordance Plus Implementation Intentions Equals Success, *Journal of Personality and Social Psychology* 83 (2002/1) 231–244.

⁶⁷ RICHARD KOESTNER – NATASHA LEKES – THEODORE A. POWERS – EMANUEL CHICOINE: *Attaining Personal Goals*, i. m.

⁶⁸ KENNON M. SHELDON – ANDREW J. ELLIOT: Goal Striving, Need Satisfaction, and Longitudinal Well-Being. The Self Concordance Model, *Journal of Personality and Social Psychology* 76 (1999/3) 482–497.

⁶⁹ CARYL E. RUSBULT – NILS OLSEN – JODY L. DAVIS – PEGGY A. HANNON: *Commitment and Relationship Maintenance Mechanisms*, i. m.

nek észlelik, és sok energiát fektetnek a kapcsolatba, így sokkal valószínűbben tartanak ki benne.

A szakirodalom bőséges adattal szolgál Rusbult elképzelésének igazolására. De mit jelent a kapcsolati „energiabefektetés”? Rusbult kapcsolatfenntartó mechanizmusokról beszél.

Az úgynevezett kognitív kapcsolatfenntartó mechanizmusok közé elsősorban a kapcsolatra (hivatásra) vonatkozó pozitív és építő gondolatokat sorolja. Mivel a gondolatok és az érzelmek egymást kölcsönösen befolyásoló mentális működések, ezért az élethelyzethez való érzelmi hozzáállás szempontjából alapvető jelentőségű a gondolatok karbantartása. A pozitív gondolatok pozitívabb érzelmi viszonyulást eredményeznek, és ez sajnos fordítva is igaz. Például ha valaki azon fáradozik, hogy jó fényben lássa a hivatását és a közösségét, akkor ehhez segítség, ha nem a hibákon és a csalódásokon rágódik, hanem a pozitívumokat idézi fel a lehető leggyakrabban („pozitív rágódás”). Szorosan ide kapcsolódik az a kérdés is, hogy milyen történeteket, narratívákat alkot önmagáról, a hivatásáról, a közösségi kapcsolati eseményeiről. Ígéretes kutatási irány, hogy a kapcsolati történetek átalakításával hogyan javítható a kapcsolatok érzelmi tónusa.⁷⁰ Az önmagunkról szóló narratívák személyiségalkító szerepét McAdams 2001-ben publikált személyiségelmélete is előtérbe helyezi.⁷¹

És itt elérkeztünk ahhoz a gondolathoz, hogy nem csupán a pozitív gondolataink, hanem és elsősorban önmagunk definiálása tartozik ehhez a kérdéshez: ha a hivatásunk az önmeghatározásunk egyik kulcselemévé válik, ha az Istenhez és a közösséghez tartozásunk tudata az egész életünket átszövi, és ezt mások számára kommunikáljuk, akkor a hivatáshoz való hűségünk nagyobb eséllyel valósul meg.

A vélekedések (döntések) mellett való szilárd kitartásban az is segít, ha „lehorgonyozzuk”, azaz hozzákapcsoljuk őket a számunkra fontos egyéb értékekhez vagy a kognitív rendszerünkben található más vélekedésekhez. Így a megváltoztatásuk kényelmetlen egyensúlytalanságot eredményezne.⁷² Nagyra értékelt személyek és referenciacsoportok jóváhagyása (a velük közös vélekedés) is megerősít a hűségben.⁷³

⁷⁰ NICOLE ALEA – KATE C. MCLEAN – STEPHANIE C. VICK: In the Story of us. Examining Marital Quality Via Positive and Negative Relationship Narratives, in Kenneth S. Pearlman (ed.): *Marriage Roles. Stability and Conflict*, Nova Science Publishers, Inc. New York, 2010.

⁷¹ DAN P. MCADAMS: *The Person*, Wiley, h. n., 2009.

⁷² WILLIAM J. MCGUIRE: *Makacs nézetek és a meggyőzés dinamikája*, Osiris, Budapest, 2001, 40.

⁷³ WILLIAM J. MCGUIRE: *Makacs nézetek és a meggyőzés dinamikája*, i. m., 40.

Maga az ünnepélyes fogadalomtétel is fontos pszichológiai funkciókat hordoz. Számtalan szimbolikus üzenete mellett kifejezi a belépést egy új életkeretbe és a befogadottságot egy közösségbe.

A meggyőzéssel szembeni ellenállás szakirodalmá⁷⁴ felhívja a figyelmet arra, hogy a nehezen visszavonható döntések után kevésbé hajlunk a vélekedés megváltoztatására. Emellett a meggyőződésünk nyilvános vállalása is segít a vélekedéshez való ragaszkodásban.

Rusbult felsorol viselkedéses kapcsolatfenntartó stratégiákat is, melyek minden közösség életéhez nélkülözhetetlenek. Ezek alapja az „alkalmazkodó viselkedés”. Rusbult így nevezi azokat a reakciókat, amikor az ösztönös késztetéseinken felülemelkedve válaszolunk a másik személy bántó viselkedésére, és nem destruktívan, hanem konstruktívan reagálunk. Például nem sértődünk meg, vagy nem szólunk vissza egy bántónak tűnő megjegyzés hallatán.

Erre az alapra épül a válaszkészség, áldozatkészség és megbocsátás is. Ezek a viselkedések az úgynevezett „közösségi hozzáállást”⁷⁵ teremtik meg, melynek lényege, hogy a csere jellegű, adok-kapok elvű kapcsolatokkal ellentétben a személyes relációban a fő hangsúly a másik jóllétének elősegítésén van: ahol örömmel adunk, és nem várunk viszonzást. Nem tartjuk számon, hogy ki mit adott és kapott a másiktól – méricskélve és a saját érdekünket szem előtt tartva. Ha egy közösség tagjai képesek kölcsönösen így viszonyulni egymáshoz, akkor ez a biztonság és gondoskodás légkörét adja meg számukra, lehetővé téve a bensőségesség elmélyülését, ami visszahat az elköteleződésre, megerősítve a tagok odatartozástudatát. Nagyon fontos, hogy a szerzetesközösségek is biztosítani tudják ezt a támogató légkört a tagjaik számára, hiszen – mint korábban említettük – a család jellegű támogató közösséghez való tartozás a személyes jóllét egyik feltétele.

Azok képesek erre leginkább, akik elkötelezettsége erős, akik biztonságosan kötődők, akik képesek a kapcsolatorientáltságra és képesek a másik nézőpontjának átvételére.

⁷⁴ WILLIAM J. MCGUIRE: *Makacs nézetek és a meggyőzés dinamikája*, i. m., 38.

⁷⁵ MARGARET S. CLARK – STEVEN GRAHAM – NANCY GROTE: Bases for Giving Benefits in Marriage. What Is Ideal? What Is Realistic? What Really Happens? in Patricia Noller – Judith Feeney (eds.): *Understanding Marriage. Developments in the Study of Couple Interaction*, Cambridge University Press, Cambridge, 2002, 150–178.

ÖSSZEGZÉS

Dönteni – életre szólóan – nehéz. Az életre szóló hűség odaadottság nagy bátorságot feltételez. A nagy életdöntések meghozatalában rejlő kihívásokat jól tükrözi Daniel Levinson fejlődépszichológus gondolata. Az emberi fejlődés egyik nagy paradoxona, hogy kénytelenek vagyunk nagy döntéseket meghozni még mielőtt rendelkezünk a bölcs döntéshozatalhoz szükséges tudással, ítélőképességgel és önismerettel. Mégis, ha halogatjuk ezeket a döntéseket addig, amíg igazán „késznek” érezzük magunkat, annak nagyobb ára lehet.⁷⁶ Elképzelhető, hogy az ember alapos önismeret, kellő mennyiségű információk és hatékony döntési stratégiák birtokába kerülve sem feltétlenül érzi magát „késznek” egy nagy döntésre, és az elköteleződés a teljes körű bizonyosság és biztonság iránti igény elengedését feltételezi. Hiszen illúziót kerget az, aki azt képzei, hogy a „tökéletes” döntések után problémamentes élet vár rá. Döntésünk legjobb tudásunk szerint, aztán induljunk el a választott úton bátran megküzdve az ott váró nehézségekkel, hiszen csak az odaadott élet tud gyümölcsözővé válni.

⁷⁶ DANIEL LEVINSON: *The Seasons of a Man's Life*, Ballantine Books, New York, 1978, 102.

A szerzetesi konszekráció

Értelmezési nézőpontok a tanítóhivatali dokumentumokban és a teológiai reflexióban

MAURIZIO BEVILACQUA CMF

Abstract

This text was the keynote lecture at the conference organised by the CIVCSVA and was delivered on 2 March 2018 at the Antonianum in Rome. It focuses on the specific features of religious life, of “consecration for the Gospel counsels”. A review of magisterial teaching collects the results, but also the open questions of reflection on consecration. Opinions of theologians are also presented, showing a fairly wide range of attitudes. How to formulate the meaning of consecration in a way that the universal call to holiness is respected? “Unction by the Spirit” is explained as a biblical image and a possible theological expression to be applied in the reflection.

Keywords: *theology of consecrated life / religious life, Gospel counsels, unction by the Spirit, consecration, universal call to holiness.*

Kulcsszavak: *megszentelt élet / szerzetesi élet teológiája, evangéliumi tanácsok, felkenés a Lélek által, konszekráció, egyetemes meghívás az életszentségre.*

Amikor a konszekráció témájáról gondolkodunk, mindig egy sokrétű és összetett valóságot vizsgálunk, amely túlmutat nemcsak a „megszentelt életen”, hanem a keresztény hit körén is. Ez nyilvánvalóan jelentősen meghaladná azt a terjedelmet, amelyben kutatásunk mozoghat. Kifejtésünk nem szándékozik végignézni még az összes jelentést sem, amellyel a „konszekráció” fogalma keresztény körben használatos, hanem a „szerzetesi konszekrációra” kell összpontosítania, vagy ha így jobban tetszik, a „per consiliorum professionem” konszekrációra.¹

MAURIZIO BEVILACQUA 1960-ban született, 1991-ben doktorált morálteológiából a római Accademia Alfonsianán, a római Claretianum professzora, szakterülete a megszentelt élet

Bár ez az utolsó pont nem képezi vita tárgyát jelen konferencián, hadd emlékeztessenek arra, hogy hosszú és nem egyértelműen értelmezhető út vezetett odáig, hogy ma a *status perfectionis* vagy mai szóval a megszentelt élet megkülönböztető elemét a fogadalommal vállalt három ún. evangéliumi tanácsban azonosítjuk. Ez a mai nézet nem tükrözi a keresztény élet e formájának bonyolult történetét, és figyelmen kívül hagy egy sor másfajta kifejeződést, köztük azokat, amelyeket ma „az apostoli élet társaságainak” nevezünk, és a megszentelt élethez tartozónak tekintünk. Ezt nem azért mondjuk, hogy tagadjuk a főleg antropológiai okokat, amelyek így alakították a fejlődést a latin egyházban, hanem egyszerűen azért, mert ezekről a témákról kell majd elvégezni a reflexiót. Nem vehetjük adottnak, hogy az evangéliumi tanácsok fogadalommal történő vállalása az az elem, amely eldönti, hogy valaki ehhez az életformához tartozik-e.

Ez az előadás tehát szintézist szeretne alkotni a teljesség igénye nélkül az egyházi tanítóhivatalnak a szerzetesi konsekrációt illető egyes kijelentései, valamint az ezekről kifejtett főbb teológiai álláspontok között.

I. A CONSECRATIO PER CONSILIORUM PROFESSIONEM A TANÍTÓHIVATALNÁL

Vannak tanulmányok a szerzetesi konsekráció fogalmának fejlődéséről a II. Vatikáni Zsinat utáni tanítóhivatali dokumentumokban.² Az alábbiakban szeretnénk összegezni ennek a fejlődésnek a lényeges elemeit, de a zsinattól

teológiája. Az eredeti szöveg megjelent: MAURIZIO BEVILACQUA CMF: *La consacrazione religiosa. Prospettive di interpretazione nel Magistero e nel riflessione teologica*, in (s. n.) *Consecratio et Consecratio per Evangelica Consilia*, Libreria Editrice Vaticana, Roma, 2019, 137–161.

¹ A tanulmányban idézett szentszéki dokumentumokat szinte mind megtaláljuk: TÖZSÉR ENDRE (szerk.): *Szentszéki dokumentumok a megszentelt életről 1964–2002*, Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola, Budapest, 2007 (a továbbiakban: Tözsér 2007). Egyenként pedig megtalálhatóak az alábbi gyűjteményben: <https://www.szerzetes.hu/szovegtar> [2019. 11. 30.]

² Jelezzük a legfontosabbakat: SILVIA RECCHI: *Consacrazione mediante i consigli evangelici. Dal Concilio al Codice*, Ancora, Milano, 1988. FERNANDO PUIG: *La consacrazione religiosa. Virtualità e limiti della nozione teologica*, Giuffrè, Milano, 2010. Mindkét tanulmány túlnyomóan jogi szempontot követ, de Fernando Puig néhány teológus gondolatáról is szintézist ad (219–295.). Nyíltabban teológiai szempontot érvényesít: BRUNO SECONDIN: *La consacrazione. Frequenza-significati-prospettive*, in *L'identità dei consacrati nella missione della Chiesa e il loro rapporto con il mondo*, LEV, Città del Vaticano, 1994, 13–46. STEFANIA

napjainkig bejárt út elé szeretnénk odahelyezni az 1947-es *Provida Mater Ecclesia* apostoli konstitúciót is, amellyel a világi intézmények nyertek elismerést.

1.1. *Provida Mater Ecclesia*

XII. Piusz pápának ez az apostoli konstitúciója többször is használja a „konsekráció” főnevet (*consecratio*), valamint a „megszentelt” melléknevet (*consecratum*). A dokumentum elején azt állítja, hogy az egyház kezdettől fogva tanította, hogyan kell a teljességnek szentelt életet megélni (*vita perfectioni dicata*), és így „tevékenységével [...] hatásosan élesztette és terjesztette a Krisztusnak való tökéletes önátadást és önfeláldozást”.³ Kifejtése során XII. Piusz emlékeztet arra, hogy XIII. Leó pápa vette fel a szorosan vett szerzetesi intézmények közé az egyszerű fogadalommal élő kongregációkat, valamint felidézi a nyilvános fogadalmak nélkül közös életet folytató társaságok kánonjogi szabályozását. Mindezekben az intézményekben azok a hívek élnek, „akik a világ elhagyása után (*relicto saeculo*) a tökéletesség megszerzésére egyedül és kizárólag rendelt, szorosan vett új kánoni állapotot kívánják követni”.⁴

Végül az apostoli konstitúció beszél az új világi intézményekről is, amelyekben Isten segítségével „a világban is biztosan megvalósítható önmaguk Istennek való eléggé szoros és hatékony, nemcsak belső, hanem külső, csaknem szerzetesi átadása”.⁵ Ebből következően az ilyen intézmények számára előírt külön normákban szerepel a követelmény, hogy a tagok a tökéletességre a cölibátus és a lelkiismeretben kötelező tökéletes tisztaság által törekedjenek a konstitúciók normái szerint „fogadalommal, esküvel vagy lelkiismeretben kötelező önátadással”.⁶

Azért időztünk ennél a dokumentumnál, mert (a „szüzek konsekrációja és megáldása” kivételével) először alkalmazza ilyen tág értelemben a „konsekráció” fogalmát. Mi több, ezt úgy teszi, hogy szakít a hagyományos szemlélettel,

TASSOTTI: *La consacrazione religiosa. Dal Concilio Vaticano II all'Esortazione apostolica „Vita Consecrata”*, OCD, Roma, 2003.

³ „impense plenam Christo deditioem et consecrationem, fovit et propagavit”, XII. PIUSZ PÁPA: *Provida Mater Ecclesia* apostoli konstitúció, 1947. február 2. (2. pont), *AAS* 39 (1947) 114. [Magyar fordítás: Bánk József, 1948, elérhető: https://www.szerzetes.hu/system/files/szovegtar/2013/xii_piusz_provida_mater.pdf] [2019. 11. 30.]

⁴ „perfectioni adquirendam unice atque ex integro consecratum”, uo., (7.), 117.

⁵ „... non internam tantum sed externam et fere religiosam Domino consecrationem”, uo., (9.), 118.

⁶ „voto, iuramento, consecratione”, uo., III. cikkely 2.§., 1^o; 121.

amely a tökéletesség keresését a „világ elhagyásának” feltételéhez köti.⁷ A konsekrációnak ezt a formáját úgy írja le – mivel nincs más viszonyítási alapja – mint *ferre religiosa* („csaknem szerzetesi”).

A fogalom itt tehát megjelenik a Tanítóhivatal szóhasználatában, és alkalmazása nem hagy kétséget afelől, hogy ki az alanya az ilyen konsekrációnak. Ebben a dokumentumban nincs nyoma a váltakozásnak, amely e tekintetben a zsinati szövegekben megfigyelhető, főleg pedig a zsinat utáni szövegekben a hozzá fűzött vitákkal és reflexiókkal együtt. Itt a hívő odaadásáról és konsekrációjáról van szó, amelyet fogadalommal vagy esküvel fejez ki, amely lelkiismeretben köti őt, és – Aquinói Szent Tamás gondolkodása szerint – ezzel belép a *status perfectionis acquirendae* állapotába.

1.2. A II. Vatikán Zsinat dokumentumai

Felidézzük a tanítás lényegét, amelyet a szerzetesi konsekrációról találunk a *Lumen gentium* dogmatikai konstitúció VI. fejezetében és a *Perfectae caritatis* határozatban, úgy, hogy a zsinati tanítás teljesebb bemutatásához utalunk a bőséges bibliográfiára.

A dogmatikai konstitúció elsősorban a keresztség központi szerepét hangsúlyozza, amely által a keresztény ember meghal a bűnnek és Istennek szentelődik („*et Deo sacratus*”).⁸ Az evangéliumi tanácsokra tett fogadalommal a szerzetes arra törekszik, hogy „megszabaduljon az akadályoktól, melyek a szeretet buzgóságában és a tökéletes istentiszteletben visszatarthatnák, és bensőségesebben szentelődik föl Isten szolgálatára.”⁹ Emiatt a szerzetesek élete egészen az egyháznak átadott élet kell, hogy legyen (*totius Ecclesiae devoveatur oportet*).

Amikor az egyház elfogadja a szerzetesek fogadalmait, akkor kánonilag létrehozza a fogadalom állapotát, a liturgikus cselekménnyel pedig úgy állítja elének, mint Istennek szentelt állapotot (*statum Deo consecratum*).¹⁰ Az alapvető felfogás itt Tamásé, aki az evangéliumi tanácsokat úgy érti, mint megszabadu-

⁷ Vö. *Decretum Gratiani*, Pars II, Causa XII, Q. 1, C. 7: „Duo sunt genera Christianorum. Est autem genus unum, quod mancipatum divino officio, et deditum contemplationi et orationi, ab omni strepitu temporalium cessare convenit, ut sunt clerici, et Deo devoti, videlicet conversi”.

⁸ LG 44. Ennél és más helyekenél nyitott marad a vita a „consecratur” szó esetében a visszaható vagy passzív jelentésről.

⁹ „divino obsequio intimius consecratur”, uo.

¹⁰ LG 45.

lást mindentől, ami gátolhatná a szeretet tökéletességét, valamint úgy, hogy fogadalommal való megvallásuk új életállapotot hoz létre.

A dogmatikai konstitúció végül hoz egy bőséges buzdító szövegrészt, amelyben a szerzeteseket és minden keresztényt emlékeztet, hogy az Istennek szenteltség nem idegenít el az emberektől.¹¹

Leszűrhetjük, hogy ezekben a szövegekben az egyházi tanítás egyértelműen állítja a keresztség központi szerepét, amelyben a keresztény ember konsekrációt nyer el (*Deo sacratus est*), míg az evangéliumi tanácsokra tett fogadalommal még bensőségebben szentelődik Istennek (*intimius consecratur*). A szerzetesi konsekráció értelméről azután még sokat vitakoztak. A reflexió itt a hagyományos horizonton mozog, habár kerüli, hogy szétválassza a tanácsok és a parancsok állapotát, ami már önmagában is érdekes fejlemény.

Tizenegy hónappal később a zsinat jóváhagyta a „szerzetesi élet megújításáról” szóló határozatot (*de accomodata renovatione vitae religiosae*). Amikor a határozat az összes intézményben közös elemeket tárgyalja, emlékeztet arra, hogy az evangéliumi tanácsokra tett fogadalom válasz az isteni meghívásra, úgyhogy a szerzetesek nem csupán meghaltak a bűnnek (világos utalás a keresztségre), hanem a világról is lemondanak, hogy egyedül Istennek éljenek. Egész életüket Isten szolgálatába állították, „ami egy – mélyen a keresztségi fölszenteltségben gyökerező és azt teljesebben kifejező – sajátos fölszenteltséget hoz létre”.¹²

Ez a szövegrész a későbbi reflexió során nagy jelentőségre tesz majd szert, mivel kifejezetten beszél egy sajátos konsekrációról, amely a keresztségi konsekrációban gyökerezik. Magát a kijelentést azonban nem a későbbi vita fényében kellene olvasni, hanem az addigi tanítás és a korabeli reflexió fényében.¹³

A *Perfectae caritatis* kimondja, hogy a sajátos konsekráció képezi az egységesítő elemet a szerzetesi élet különféle formái között. Ennek különleges jelentősége van, és új horizontokat nyitott meg a reflexió előtt. A szöveg azonban megelégszik azzal, hogy megismételje az evangéliumi tanácsokra tett fogadalom fontosságát mint amiből a konsekráció fakad, ezt pedig a világi intézmények kapcsán említi.¹⁴ Ez egymásra helyezi, szinte azonosnak mondja a fogadalom

¹¹ Vö. LG 46.

¹² PC 5.: „*quod quidem constituit peculiarem quamdam consecrationem, quae in baptismatis consecratione intime radicatur eamque plenius exprimit*”.

¹³ „A zsinat gondolkodásmódja nem a későbbi éveké volt, hanem az akkori vagy azt megelőző éveké” (BRUNO SECONDIN: *La consacrazione. Frequenza – significati prospettive*, i. m., 22.)

¹⁴ PC 11.: „A világi intézmények, bár nem szerzetesi intézmények, az evangéliumi tanácsokra tett igazi, teljes és az Egyház által elismert fogadalmat valósítják meg a világban. E fogadalom

és a konsekráció két valóságát. A szóhasználat új, de jogosan tehetjük fel a kérdést, hogy a zsinat valami gyökeresen újat mond-e Szent Tamás állításához képest, miszerint „a szerzetesi státusz megkívánja, hogy erre a hármassal fogadalmmal kötelezze el magát valaki”.¹⁵

Az az állítás viszont jelentősnek tűnik számunkra, hogy a szerzetesi konsekráció teljesebb módon kifejezi a keresztségi konsekrációt. A szöveg az evangéliumi tanácsokra vonatkoztatja, de visszakapcsol a régi, Szent Vazulra visszamenő hagyományhoz, miszerint a monasztikus élet nem más, mint a keresztény élet követelményeinek radikális vállalása.¹⁶ Ilyen szempontból integrációt lehet keresni az állítások között és a *Lumen gentium* konstitúció felvetése között, amely az ún. evangéliumi tanácsok útját megnyitja a szerzetesi élet és világi intézmények keretein túl is.¹⁷

1.3. A zsinat utáni Tanítóhivatal az 1994-es szinódusig

Lehetetlen összegyűjteni mindazt, amivel a Tanítóhivatal az utóbbi ötven évben a szerzetesi konsekráció értelmezéséhez hozzájárult. A már idézett kutatásokra utalva csak a főbb kijelentéseket térképezzük fel, hogy azután II. János Pál Tanítóhivatalára összpontosítsunk, főleg pedig az ő szinódus utáni apostoli buzdítására, amely – miután a kifejezést már alkalmazta az *Egyházi Törvény-*

a világban élő férfiaknak és nőknek, világi híveknek és klerikusoknak fölszenteltséget [*consecrationem confert*] hoz.

¹⁵ „religionis status requirit ut ad haec tria aliquis voto obligetur”, STh II-II, q. 186, a. 6, co.

¹⁶ Vö. BASILIO DI CESAREA: *Regole diffuse*, D. 8., in uő: *Le regole*, Qiqajon, Magnano, 1993, 107–113. Ugyanebbe az irányba megy Benedek is, amikor a szerzetestől megköveteli a szüntelen *conversatio morum*-ot, és Ferenc is, aki a kisebb testvérek életét úgy írja le, mint „Domini nostri Jesu Christi sanctum Evangelium observare vivendo in obedientia, sine proprio et in castitate” (*Regula bullata* 1.). Itt viszont megnyílhat két eltérő távlat: úgy értsük-e a monasztikus életet, mint az igazi evangéliumi életet (és akkor hogyan fogjuk kellően értékelni a laikus állapotot?), vagy úgy, mint egyfajta életformát, amely nem ad hozzá semmi gyökeresen újat akármelyik keresztény ember életútjához? (Lásd lentebb a 47. lábjegyzetet!)

¹⁷ „Ezért az Egyházban mindenki, akár a hierarchiához tartozik, akár ennek lelkipásztori gondozása alatt áll, a szentségre hivatott”, ami „sokféleképpen mutatkozik meg azokban, akik mások szolgálata közben saját állapotukban a szeretet tökéletességére törekkenek; s egész sajátosan jelentkezik az evangéliumi tanácsok megvalósításában. E tanácsok megvalósítása, melyre a Szentlélek indítására sok keresztény vállalkozik – akár magánúton, akár az Egyházban jogilag szentesített életforma vagy életállapot szerint –, ugyanennek a szentségnek ragyogó tanúsága és példája, és annak is kell lennie a világban.” (LG 39).

könyv – ahhoz az általános változáshoz vezetett, melynek során a „szerzetesi élet” elnevezést felváltotta a „megszentelt élet”.

A *Renovationis causam* instrukció (1969) a szerzetesi nevelés megújításáról szól, és megismétli a zsinati tanítást, miszerint a fogadalom, amellyel a szerzetesek az evangéliumi tanácsok gyakorlására kötelezik el magukat, konsekrációt hoz létre (*consecrationem efficit*).¹⁸ Mivel a dokumentum témája a nevelés, ezért vizsgálja az ideiglenes fogadalom jelentését is, kijelentve, hogy az önátadás jellegének a konsekrációban jobban megfelel, „hogyan beteljesülését és legteljesebb kifejeződését az örök fogadalomban érje el, akár egyszerű, akár ünnepélyes az.”¹⁹

Az *Evangelica testificatio* apostoli buzdítás (1971) mindjárt az elején föleleveníti a zsinati tanítást, amikor azokról beszél, akik „életüket Istennek szentelték, megtartva az evangéliumi tanácsok szellemét és gyakorlatát”.²⁰ Ezek a kifejezések, ahogy a sajátos konsekrációra való utalás is (4.), egy túlnyomórészt buzdító jellegű beszédmódba illeszkednek, amely nem tesz hozzá új elemet a zsinat által megfogalmazott tanításhoz.²¹

Az *Egyházi Törvénykönyv* (1983) bevezeti a „megszentelt élet” kifejezés általános használatát ide sorolva a szerzetesi és a világi intézményeket.²²

A Kódex kiadásának évében és még annak érvénybe lépte előtt látott napvilágot egy dokumentum, amelynek címe *Az apostoli szerzeteséletéről szóló egyházi tanítás lényeges elemei*. Ez a dokumentum annak a levélnek a melléklete, amelyet II. János Pál pápa az Amerikai Egyesült Államok püspökeihez írt. Ebben az iratban, melynek műfaját nehéz pontosan körülírni, a tanítóhivatali tanítások egyfajta szintézisét láthatjuk. Sok utalás történik a konsekrációra is. Kifeje-

¹⁸ RC I,2.

¹⁹ Uo. Ide tartozik az a fegyelmi gyakorlat is, amely próbaidővel kínálja fel a lehetőséget a fogadalmaktól eltérő kötelek bevezetésével, odáig menően, hogy kimondja: „az örök fogadalomra való felkészülést el lehet végezni ideiglenes fogadalom nélkül is. Nem ritkán találunk, ma még gyakrabban, mint azelőtt, olyan novíciusokat, akik úgy érik el a noviciátus végét, hogy még nem szerezték meg a kellő érettséget a szerzetesi fogadalommal való elköteleződésre, ugyanakkor azt sem lehet kétségbe vonni, hogy megvan bennük a nagylelkűség, és szerzetesi hivatásuk hiteles” (I,7). Az akkor kipróbált kánoni gyakorlatot később elhagyták.

²⁰ „Domino vitam suam consecrarunt, consiliorum evangelicorum spiritum et usum servantes”, ET 1.

²¹ Jelentősebb ennél az alapítók karizmájára való utalás, amely átszövi a konsekráció leírását, bár olyan szövegrész nincs, amely a kettő kapcsolatát kifejezetten kifejtené (Vö. BRUNO SECONDIN: La consacrazione. Frequenza-significati-prospettive, i. m., 25.)

²² Vö. 573–730.k.

zetten elhangzik az állítás, hogy „a szerzetesi élet alapja a konsekráció”.²³ Ez a konsekráció Isten műve,²⁴ ugyanakkor az evangéliumi tanácsokra tett fogadalommal jön létre.²⁵

Felidézhetjük még a *Redemptionis donum* kezdető buzdítást is a szerzetesek konsekrációjáról (1984), amely tágabban így fogalmaz: „Hivatásokat elvezetett benneteket a szerzetesi fogadalomhoz, mellyel az egyház szolgálata által Istennek szentelt személyek és egy meghatározott szerzetes közösség tagjai lettetek”.²⁶ Itt Isten kezdeményező szerepe tűnik legfontosabbnak a konsekráció létrejöttében. A szerzetesek ezért Istennek szentelt személyek Jézus Krisztusban mint az ő kizárólagos tulajdonai. A konsekráció egy új helyet jelöl ki nekik Isten népében és annak egyetemes küldetésében. Ismét ellhangzik, hogy mind ezeknek a gyökere a keresztségi konsekráció. II. János Pál pápa szavai szerint a konsekrációt a jegyesi szeretetszövetség szempontjából kell szemlélni, de előkerül a parancsok és tanácsok közti viszony is, mert ez utóbbiak „már nem csupán azt mutatják meg, ami »kötelező«, hanem azt is, ami »jobb«.”²⁷ Az evangéliumi tanácsok bőséges kifejtése a buzdításban annak jele, hogy a konsekrációt az isteni hívástól fogva a szerzetes által tett fogadalommal szoros kapcsolatban látja.

Végül jelezzük azt a néhány szempontot, amely az 1988-as Mária-év alkalmából minden megszentelt személynek írt apostoli levélben szerepelt. II. János Pál itt igen világosan hangsúlyozza a kapcsolatot minden keresztyén hivatás és Krisztus konsekrációja, illetve megszentelése közt: „Minden hivatásban, amit a megkeresztelt ember él, visszatükröződik egy oldala annak a »megszentelésnek az igazságban« (*sanctificationis in veritate*), amelyet Krisztus az ő halálával és feltámadásával töltött be, és amelyet húsvéti misztériuma foglal magában”.²⁸ Hogy mit jelent az egész életre szóló konsekráció hivatása, azt is annak fényében értjük meg, hogy minden megkeresztelt ember részt kap Krisztus megszentelő tevékenységéből. Ez egy olyan hivatás, amely „sajátos kapcsolatot hoz létre magának Krisztusnak a konsekrációjával (*consecrationem ipsius Christi*) az emberekért”.²⁹ Az Istennek szóló első és alapvető konsekráció a keresztség.

²³ „Consecration is the basis of the religious life”, EE 5. [Tözsér 2007, 161.]

²⁴ „Consecration is a divine action”, uo.

²⁵ „Consecration to him through profession of the evangelical counsels by public vows”, EE 4.

²⁶ „Vocatione ad professionem religiosam estis adducti, qua Deo estis consecrati per ministerium Ecclesiae simulque in familiam vestram religiosam inserti”, RD 7. [Tözsér 2007, 189.]

²⁷ RD 9.

²⁸ *Litterae encyclicae* apostoli levél, 1988. május 22., AAS 80 (1988) 1643.

²⁹ Uo., 1644.

Az evangéliumi tanácsokra tett fogadalom által létrejövő konsekráció ennek a szerves kibontakozása (*congruens progressus*).

Ezeknek az állításoknak, amelyek a többenél kevésbé ünnepélyes rangú szövegben hangzanak el, amilyen az apostoli levél, az az előnye, hogy félreérthetetlenül kimondják minden keresztény hivatás kapcsolatát Krisztus konsekrációjával, amelyet a keresztség közöl velünk.

Mindeddig a Tanítóhivatal olyan elemeket bontott ki, amelyeket közvetve vagy közvetlenül a II. Vatikáni Zsinat vetett föl. Idézhetjük Bruno Secondin összegzését:

„Az elmélyített vagy idekapcsolt új témák közt ezeket említhetjük: a konsekrációt végző Isten fő szerepe, a konsekráció fokozatos volta, a viszony a konsekráció és a rendalapító karizmatikus inspirációja között, a megszentelt élet szentségi jellege, a konsekráció világosan jegyesi jellege, a hívás és válasz dialektikája, az apostoli és prófétikus dimenzió részletes kidolgozása, a tanácsok és az evangéliumi radikalizmus viszonya, az egyház közvetítő szerepe mind liturgikus téren, mind pedig jogi és intézményes téren, a kapcsolat a megváltás titka és a kulturális kontextus között, a közös alapvető tapasztalat eltérő egzisztenciális életprogramokban való konkretizálódása, az egyház mint jegyes képviselte Krisztus, a Jegyes színe előtt stb.”³⁰

Megmarad viszont az ingadozás Isten és a szerzetes fő szerepe között, a konsekrációt pedig továbbra is túlnyomórészt úgy írják le, mint az evangéliumi tanácsokra tett fogadalom eredményét. Mindez fölveti a teológiai kérdést, hogy mi a viszony a keresztségben és a szerzetességben megvalósuló konsekráció között, ha ez utóbbi az ember cselekvésén halad keresztül. Továbbá a *Redemptionis donum* megfogalmazásai között megtaláljuk – a jegyesség fogalmainak szuggesztív használata mellett – a visszatérést a szerzetes személyének egyfajta szakrális szemléletéhez, valamint a parancsok és tanácsok szembeállítását.

1.4. Az 1994-es szinódus és a Vita consecrata szinódus utáni apostoli buzdítás

Az 1994-es szinóduson előkerült a fentebb jelzett összes szempont a maga eltérő teológiai értelmezéseivel együtt anélkül, hogy a radikális szembeállítást ke-

³⁰ BRUNO SECONDIN: La consacrazione. Frequenza-significati-prospettive, i. m., 33.

resték volna.³¹ A szinódus nyitva hagyta a megszentelt élet lényegének és identitásának kérdését, csupán felidézte, amit a II. Vatikáni Zsinat, a kánonjog, a Katolikus Egyház Katekizmusa és a szinódusi munkadokumentum mondott. A végső javaslatokban elhangzik, hogy „a hívők keresztségi konsekrációja radikálisabb választ nyer abban a Krisztus-követésben, amely az evangéliumi tanácsokat egy sajátos szent kötelékkel veszi magára”,³² továbbá megfogalmazódik az igény, hogy tanulmányozzák a különbségeket és a viszonyt a két konsekráció között, és hogy „a kutatás terjedjen ki azoknak a lényeges elemeknek a pontos vizsgálatára, amelyek az egyházban a szerzetesi élet identitását, természetét és szerepét alkotják”.³³

A zsinat utáni apostoli buzdítás 1996. március 25-én látott napvilágot. Egyes témákban, amelyeket a szinódus nyitva hagyott, a buzdítás eldönti a továbbhaladás irányát. Alapvető fontosságú a döntés (önmagában is és a most tárgyalt téma miatt is), hogy fő értelmezési kategóriaként éppen a konsekráció szerepeljen. Mindezt az életforma hármas szemléletében bontja ki a buzdítás a kommunió és a misszió mellett.

Ebben a „Krisztus-formájú egzisztenciában” a keresztségi konsekráció sajátos hivatás alapján eljut egy radikális Krisztus-követésre „az evangéliumi tanácsok vállalásával, melyek közül az első és a lényeges a mennyek országáért vállalt tisztaság szent köteléke”.³⁴

Tekintve Krisztus konsekrációját és Mária példáját, II. János Pál azt mondja, hogy „az Egyház hagyományában a szerzetesi fogadalmat a keresztségi Istennek szenteltség sajátos és egyedülálló elmélyítésének (*explicatio*) tekintették, mert a keresztség által már megkezdett bensőséges Krisztus-kapcsolat az evangéliumi tanácsok vállalásával tökéletesebben kifejezett és megvalósított Krisztus-hasonlóság ajándékában bontakozik ki”.³⁵ Ez lényegében azt a taní-

³¹ Sokat írtak a szinódusról és az azt követő apostoli buzdításról. A bibliográfia állását lásd GIAN FRANCO POLI, *Vita consecrata* 31 (1995) 3–51; 196–200; 276; 397–398; 644–645. A buzdítást részletesen bemutatja JOSÉ ROVIRA: *L'Esortazione apostolica post-sinodale „Vita consecrata”. Per una lettura contestualizzata*, [ad usum auditorum], Istituto Claretianum, Roma, 2001.

³² IX Assemblea Generale Ordinaria del Sinodo dei Vescovi: *Propositiones*, 3, *Il Regno Documenti* 39 (1994) 663. Bár a *propositiones* titkosak voltak, néhány sajtóorgánum mégis elterjesztette azokat.

³³ Uo., 664.

³⁴ „per consiliorum evangelicorum susceptionem quorum primum necessariumque est castitatis propter Regnum Caelorum sacrum vinculum”, VC 14.

³⁵ VC 30.

tást viszi tovább, amely a zsinattól kezdve fejlődött ki. Ezt a konszekrációt azonban „továbbinak” (*ulterior*) nevezi, mert nem szükséges következménye a keresztségnek. Jóllehet minden megkeresztelt embernek élnie kell az evangéliumi tanácsok lelkületét, a keresztséghez „önmagában és természete szerint nem kapcsolódik a cölibátusra vagy a szüzességre szóló meghívás, sem a javak birtoklásáról való lemondás, sem az előljáró iránti engedelmesség az evangéliumi tanácsok sajátos módján.”³⁶

A szerzetesi hivatás a Lélek sajátos ajándékát tételezi fel, ezért elmondható, hogy „az evangéliumi tanácsok fogadalommal történő vállalása a bérmálás szentségi kegyelmének is kibontakozása, de ez fölülmúlja a krizmával való megszenteltség rendes igényeit”.³⁷ Ebben a konszekrációban az egyházi rend szentsége is különleges termékenységet talál.

A *Vita consecrata* továbbá kimondja, hogy „az Egyházban mindenki részeseül a keresztség vagy a bérmálás konszekrációjában, de a fölszentelt szolgálati hivatal és az Istennek szentelt élet különböző meghívásokat és a küldetésnek megfelelő sajátos konszekrációt tételez föl”.³⁸ Ezt a sajátos további konszekrációt sokféle formában meg lehet valósítani (ilyen forma az *ordo virginum*, a monasztikus élet, a szerzetesrendek és kongregációk, a világi intézmények és az evangéliumi élet új formái).

II. János Pál apostoli buzdítása a reflexiós folyamat csúcspontját jelentette, az a döntése pedig, hogy ezt az életformát a konszekráció szempontjából értelmezze, a szóhasználatban is meghonosodott. Mint utaltunk rá, kevés kivételtől eltekintve a „szerzetesi élet” kifejezést felváltotta a „megszentelt élet” kifejezés. Erről viszont ma is azt mondhatjuk, amit Bruno Secondin még a *Vita consecrata* megjelenése előtt fejtett ki: „Könnyen előfordulhat, hogy a *vita consecrata* fogalma elcsúszik majd a *vita religiosa* tipológiája felé, mert ismét ez lesz viszonyítás alapja, az *analogatus princeps*”.³⁹ Másként fogalmazva: csupán kicseréltük a traktátusok címét és a szervezeti egységek nevét.

³⁶ Uo.

³⁷ Uo.

³⁸ VC 31.

³⁹ BRUNO SECONDIN: La consacrazione. Frequenza-significati-prospettive, i. m., 35.

2. TEOLÓGIAI SZEMPONTOK A SZERZETESI KONSZEKRÁCIÓT ILLETŐEN

A tanítóhivatali megnyilatkozások fentebb címszavakban jelzett folyamata fejlődést vetít elénk a szerzetesi konszekráció felfogásáról, ugyanakkor nyitva maradó kérdéseket és vitapontokat is mutat. Az ezzel együtt kibontakozó teológiai reflexió – amely olykor a tanítóhivatali megnyilatkozások pusztá kommentárja – eltérő álláspontokat foglalt el, és ezek között minden megtalálható a feltétlen lelkesedéstől a nyílt szembenállásig.

Severino María Alonso szerint „1964. május 23-át történelmi dátumnak tekinthetjük a szerzetesi élet teológia megértése szempontjából”.⁴⁰ VI. Pál pápa aznap tartott beszédet Rómában élő szerzeteseknek: „Ebből következik, hogy az evangéliumi tanácsokra tett fogadalom hozzáadódik ahhoz a konszekrációhoz, amely a keresztség sajátja. Ez ugyanis egy sajátos konszekráció, amely beteljesíti az előzőt, amennyiben ezáltal Krisztus követője egészen Istennek szenteli és kötelezi el magát, egész életét az ő egyedüli szolgálatává alakítva.”⁴¹

A szinódus előestéjén viszont Giuseppe Dossetti arról beszélt, hogy „a *De vita consecrata* cím nem megfelelő annak kifejezésére, amiről az előttünk álló püspöki szinódus szólni fog: a „megszentelt élet” a megkeresztelt ember koherens élete, és ezzel nem jelölhetünk semmilyen külön valóságot a keresztséghez képest”.⁴²

Ami egyikük számára egy nagy előrelépés, sőt, igazi korszakváltás a szerzetesi élet teológiai elmélyítésében, az a másik szemében egy teljesen alkalmatlan kategória a tartalom kifejtésére. A konszekrációt illető teológiai állásfoglalások megszámlálhatatlanok és egymásnak is ellentmondóak. Az egyes gondolatok elfogadása bizonyos mértékig mindig önkényes marad. Előadásunk tárgyát szem előtt tartva most inkább áttekintjük a főbb irányokat. Amikor így te-

⁴⁰ SEVERINO M. ALONSO: Consacrazione. 2. Riflessione teologica, in ANGEL APARICIO ROGRÍGUEZ – JOAN MARIA CANALS CASAS (a cura di): *Dizionario teologico della vita consecrata*, Ancora, Milano, 1994, 460. Eredeti kiadás: Publicaciones Claretianas, Madrid, 1989.

⁴¹ “Ita fit, ut professio votorum evangelicorum adiungatur consecrationi, quae propria est baptismatis, et hanc, quasi quaedam consecratio peculiaris, compleat, eo quod Christifidelis se Deo penitus committit ac devovet, totam vitam suam efficiens eius unius famulatum.” PAOLO VI: Ai capitolari di ordini e congregazioni religiose, in uő: *Insegnamenti*. II. 1964, Tipografia poliglotta vaticana, Città del Vaticano, 1965, 347.

⁴² GIUSEPPE DOSSETTI: Identità pancristiana del monachesimo e sue valenze ecumeniche (1994), in uő.: *La parola e il silenzio. Discorsi e scritti 1986–1995*, Il Mulino, Bologna, 1997, 313.

szünk, abból indulunk ki, hogy a megszentelt életről nem egyetlen teológia áll előttünk, hanem a teológiák egész csoportja, amelyek eltérőek az értelmezési szempontok szerint, a kiindulásként szolgáló életforma szerint, valamint a kidolgozásuk kulturális és egyházi kontextusa szerint.⁴³ Az egyes felvetéseket három nagy csoportba sorolhatjuk.

2.1. Zavar és ellenállás a konszekráció gondolatával szemben

Mint már jeleztük, a *Vita consecrata* megjelenése előtt és után sem hiányoztak a kevésbé lelkes, hogy ne mondjuk, nyíltan kritikus hangok azzal szemben, hogy a szerzetesi életre a konszekráció fogalmát alkalmazzuk, főleg annak aktív értelmében, vagyis hogy a szerzetes Istennek szenteli magát. A szinódus előkészítő szakaszában Bruno Secondin nem csinált titkot álláspontjából:

„A fogalmiság szintjén meg kell mondanunk, hogy ez – vagyis a konszekráció, megszentelt élet, megszentelt állapot, Istennek szenteltség és származékaik – teljes uralomra tettek szert. [...] Az új fogalmiságnak (új vagy újító a hagyományhoz képest általában, néhány kivételtől eltekintve) ez a mindent átható »repciója« nem menthet fel attól, hogy nagyon éberek legyünk az értelmezése során.»⁴⁴

⁴³ A teológiai sokféleségről bőszéges az irodalom. Vö. ANNELIESE HERZIG: „*Ordens-Christen*”. *Theologie des Ordensleben in der Zeit nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil*, Echter, Würzburg, 1991. CAMILO MACCISE: *Fondamento e sviluppo della teologia della vita consacrata apostolica: acquisizioni e problemi*, Relazione al seminario teologico UISD-USG, 2011. 2. 7–12. MARIO MIDALI: La teologia della vita consacrata dal Vaticano II ad oggi, *Vita Consacrata* 28 (1992) 312–327. JOSÉ ROVIRA: La teologia della vita consacrata dal Vaticano II a oggi, *Vita Consacrata* 36 (2000) 4–12. BRUNO SECONDIN: Prospettive attuali della teologia della vita consacrata, *Vita Consacrata* 28 (1992) 522–531. Uő: Situazione attuale della teologia della vita consacrata, *Notiziario CISM* 22 (1992) 267–299. Uő: La théologie de la vie consacrée, *Vie Consacrée* 66 (1994) 225–270. Uő: Teologia della vita consacrata. Temi e problemi degli ultimi 25 anni, *Consacrazione e Servizio* 53/1 (2004) 10–23. Uő: Evoluzione della teologia della vita consacrata dal Concilio Vaticano II ad oggi (http://www.paoline.org/pls/paoline/v3_s2ew_consultazione.mostra_pagina?id_pagina=8998 [2015. 03. 25.]. A Claretianum intézet egy szimpóziumot szentelt ennek a témának: *Teologia e teologie della Vita Consacrata. Simposio, 13–14 Maggio 2015*, Supplemento a *Claretianum ITVC*, n.s. 7 tomo 56 (2016).

⁴⁴ BRUNO SECONDIN: La consacrazione. Frequenza-significati-prospettive, i. m., 35–36.

Ha egyfelől ezáltal túlléptünk az életforma pusztán aszketikai és funkcionális szemléletén, akkor másfelől „még mindig problematikus és zavaró, hogy az új és inspiráló kifejtések mellett megmaradnak, sőt a közvéleményben meghatározóak az olyan elemek, mint »elkülönülés«, »szakralitás«, »kívülálló«, »elitizmus«, és szó van »fenntartott útsávokról«, »speciális csapatokról«, »látható szentségről« stb.”⁴⁵

Az e nézetet követők leginkább azért aggódnak, hogy a II. Vatikáni Zsinat által elért nagy vívmányok ne vesszenek el: az életszentségre szóló egyetemes meghívás, a minden hívőtől megkívánt radikális Krisztus-követés, a karizmák sokfélesége, az egyházi kommunió. Ezek az aggodalmak később is jelen vannak, amikor hangsúlyozzák a pneumatológiai dimenzó központi szerepét, a prófétai tanúságtétel és a közösségi élet fontosságát, valamint azt, hogy a karizmat meg kell osztani a világiakkal.⁴⁶

Sokkal markánsabb a monasztikus világ elhúzódása a témától. A monasztikus publikációk szinte nem is beszélnek róla, és ahol beszélnek, ott bírálják. A monasztikus szerzetesek „nem akarnak, és nem is képzelik, hogy tudnának más célt hozzáadni az egyetlen alapvető célhoz, ahhoz, hogy egyszerűen és teljességében éljék az evangéliumot.”⁴⁷

2.2. Az evangéliumi tanácsok által létrejövő szerzetesi konszekráció

Az említett fenntartások és kritikák mellett sok szerző viszont kedvezően fogadta, sőt lelkesedett a szerzetesi konszekráció központi gondolatáért. Alig palástolt polemikus hangvétellel írta Arnaldo Pigna azokról, akik a fogalommal szemben kétségeiknek adtak hangot, hogy azért „képtelenek megérteni”, mert „teljességgel elutasítják, hogy az egyházban az életállapotok között bármilyen fokozat létezhessen”.⁴⁸

A II. János Pál pápa által kijelölt irányvonal azoknak a pozícióját erősítette meg, akik a konszekrációban látták a központi értelmező kategóriát a szerzetesi életformához. Röviden nézzünk végig néhány 1996 utáni publikációt, hogy

⁴⁵ Uo. 36.

⁴⁶ Vö. uő: *Abitare gli orizzanti. Simboli modelli e sfide della vita consacrata*, Paoline, Milano, 2002.

⁴⁷ GIUSEPPE DOSSETTI: *Identità pancristiana del monachesimo e sue valenze ecumeniche* (1994), in uő: *La parola e il silenzio. Discorsi e scritti 1986–1995*, Il Mulino, Bologna, 1997, 320. Hasonló állásponton van, mint köztudott, Enzo Bianchi is: *Non siamo migliori degli altri*, Qiqajon, Magnano, 2002.

⁴⁸ AMALDO PIGNA: *Sulla teologia della consacrazione*, *Vita consacrata* 31 (1995) 526.

kiemeljük a különféle hangsúlyokat. Severino María Alonso, aki, mint láttuk, lelkes támogatója ennek az iránynak, 1998-ban újra kiadja könyvét, amelyben ezt a nézetét kifejti. A szerzetesi konsekráció beilleszkedik a keresztségi konsekrációba: „Ahhoz képest nem valami marginális dolog, és attól nem is független”.⁴⁹ A spanyol teológus számára a szerzetes „az abszolút radikalitás és állandó konfliktus állapotában van nemcsak a »világi« értékekkel, hanem az emberi élet sok pozitív értékével és követelményével is, hogy kizárólag Isten Országának szentelje magát”.⁵⁰ Ebben a gondolati keretben, amely lényegében a tomista tanításra vezethető vissza, a konsekráció magában az evangéliumi tanácsokra tett fogadalomban áll. A szerzetes olyan keresztény, aki a tanácsok megtartása által szenteli magát Istennek. Bár minden keresztény Istennek szentelődik a keresztségben, a szerzetesi konsekráció „feltételezi és megvalósítja a totális, abszolút és közvetlen odaadást Istennek a szeretetben. Ettől a pillanattól fogva a szerzetes egész lényének és életének az értelme és pecsétje a közvetlen Istenhez tartozás.”⁵¹

Ezzel – a hagyományhoz erősen kötődő – nézettel párhuzamosan, amelyben a konsekráció lényegében a szerzetesi fogadalom egy új neve, vannak más nézetek is, amelyek eltérő irányokat követnek, vagy legalábbis új nyelvezetre törekszenek. Gabino Uríbarri szerint „a szerzetesi konsekráció sajátos jellege abban gyökerezik, hogy hitünknek, megvallott monoteizmusunknak egy eleven és gyökeres tapasztalata. A szerzetesi konsekráció egy eleven hitvallás a szeretetben. Olyan hitvallás, amely mintegy testet ölt.”⁵² A szerzetesi konsekráció értéke ezért elsősorban teológiai, és a megszentelt élet specifikuma az, hogy úgy jelenik meg, mint „jel, amely az egyházban jelenvalóvá teszi, mindenkit emlékeztetve minden gond között, hogy Istené az elsőség.”⁵³

Laurent Boisvert a szerzetesi fogadalmak tárgyalását azzal vezeti be, hogy a konsekrációt úgy fejt ki, mint „egy hívő életének összpontosítását Istenben és az ő Országában”.⁵⁴ A kanadai ferences felteszi a kérdést, hogy ki a konsekráció szerzője, és a *Vita consecrata* alapján úgy válaszol, hogy a keresztségi

⁴⁹ SEVERINO M. ALONSO: *La vida consagrada. Síntesis teológica*, Publicaciones Claretianas, Madrid, 1998¹¹, 243.

⁵⁰ Uo. 244.

⁵¹ Uo. 256.

⁵² GABINO URÍBARRI BILBAO: *Portar las marcas de Jesús. Teología y espiritualidad de la vida consagrada*, Desclée De Brouwer, Bilbao, 2001, 325.

⁵³ Uo. 326.

⁵⁴ LAURENT BOISVERT: *Vivere la differenza. Senso e contenuto dei voti religiosi*, EDB, Bologna, 2004, 15. (Az eredeti kiadása: Montreal, 2002).

és bérnálási konsekrációtól eltérően, ahol Isten cselekszik, itt az egyház „befogadja azoknak a személyeknek a konsekrációját, akik Istennek és Országának ügyének szentelik magukat”.⁵⁵ Megmarad persze Isten abszolút elsősége, mert ő a hivatás szerzője, a szerzetesi konsekráció azonban alapvetően az evangéliumi tanácsokra tett fogadalomban áll.

Végül utalunk arra a „kurzusra”, amelyet Pier Giordano Cabra tett közzé. Ebben az összegzésben a szerző világosan kimondja: „A szerzetesi konsekráció új és különleges a keresztségihez képest annál az egyszerű oknál fogva, hogy a keresztség nem úgy bontakozik ki a szüzességben, mintha annak természetes virága volna.”⁵⁶ A szerző nem a konsekráció különböző fokozatairól beszél, de mindenképpen olyan dologról, ami hozzáadódik a keresztséghez: „Azok között, akik a keresztségi konsekrációban részesültek, az Atya kizárólagosan fenntart magának egyeseket, akiket Fiának különleges követésébe helyez, hogy küldetést hajtsanak végre egy meghatározott karizmatikus életervben”.⁵⁷

Bár változó hangsúlyokkal, de mindegyik szerzőnél úgy jelenik meg a konsekráció, mint elsősorban a keresztyén ember cselekedete, aki az evangéliumi tanácsokra tett fogadalommal Istennek adja át egész életét. Egyes szerzők, ahogy láttuk Pier Giordano Cabra esetében, úgy fogalmazzak, hogy a fogadalom erejéből Isten önmagának szenteli az illető keresztyént, de az eredmény itt sem tűnik nagyon másnak, mint az előzőeknél. Így nézve a konsekráció Istennek való önátadás, önmagunk rábízása, amint az megjelenik a II. Vatikáni Zsinat néhány szöveghelyén is, ahogy a *vita consecrata* kifejezés szinte behelyettesíthető ezzel: *vita Deo dicata*.⁵⁸ Ez a hívő ember tettét helyezi a közép-pontba. Ezt a szemléletet kifejezetten támogatja néhány angol nyelvű – főleg észak-amerikai – szerző. Sandra Schneiders írja:

„A fogadalom által kifejezett, életre szóló döntés egy olyan elkötelezettség (*commitment*), hogy Jézus Krisztust egészen, abszolút módon és örökre szeressük, és ez a szeretetünk (amely természetesen minden megkeresztelt ember hivatása) testet öltjön a teljes és kizárólagos önátadásban, ami a megszentelt cölibátus (ez viszont már nem minden megkeresztelt ember hivatása)”.⁵⁹

⁵⁵ Uo. 22.

⁵⁶ PIER GIORDANO CABRA: *Breve corso sulla vita consecrata*, Queriniana, Brescia, 2004, 139.

⁵⁷ Uo.

⁵⁸ Vö. PC 1.

⁵⁹ SANDRA M. SCHNEIDERS: *Selling All. Commitment, Consecrated Celibacy, and Community in Catholic Religious Life*, Paulist Press, New York – Mahvah, 2001, 81.

Eredeti utat járt be Hans Urs von Balthasar gondolkodása, akinél a kiindulópont a Jézus Társaságában szerzett személyes tapasztalata, de még inkább az Adrienne von Speyrrrel való találkozása és a világi intézményért végzett munkája.⁶⁰ A nagy teológus számára a megszentelt élet a tanácsok életállapota (*Rätestand*). Mint ismeretes, őt különösen is foglalkoztatta az életállapotok egymáshoz való viszonya. Gondolkodása szerint minősített meghívás hangzik el, amely arra hív, hogy ne csak a világtól szakadjunk el (keresztény hivatás), hanem az egyházon belüli világtól is. Ez alapoz meg egyfajta kiválasztottsági állapotot (*Erwählungsstand*), amelyben összekapcsolódik a papság és a szerzetesség:

„A papságra mint az egyházban lévő objektív szolgálatra való kiválasztás és a tanácsok életállapotára való kiválasztás, amely szubjektív életforma Krisztus követésében, ugyanannak az egyetlen egyházi kiválasztottsági állapotnak a kifejeződései.”⁶¹

Balthasar gondolata nyomán Paolo Martinelli a megszentelt életnek elismer „egy különleges állapotot az egyetemes keresztény állapottal szemben” azzal a feladattal, hogy „formálisan is jelezze a Krisztushoz való ragaszkodásra szóló készséget, amelyre minden embernek minden földrészén és kultúrában törekednie kell.”⁶²

Bár a szóhasználat eltér, mégis ez tűnik annak a tartalomnak, amelyet a többi szerző az új és különleges konszekrációnak tulajdonít.

⁶⁰ Vö. PAOLO MARTINELLI: I consigli evangelici e la vita consacrata nella riflessione di Hans Urs von Balthasar, *Annales Theologici* 30 (2016) 119–140. Az alapos tanulmány teljes szintézist nyújt a baseli teológus gondolkodásának fejlődéséről.

⁶¹ HANS URS VON BALTHASAR: *Gli stati di vita del cristiano*, Jaca Book, Milano, 1996², 231. „Die Erwählung zum Priestertum als einem objektiven Amt in der Kirche und die Erwählung zum Rätestand als einer subjektiven Lebensform der Nachfolge Christi sind beides Ausprägungen des einen kirchlichen Erwählungsstandes” (uő: *Christlicher Stand*, Johannes Verlag, Einsiedeln, 1977, 216). Paolo Martinelli hangsúlyozza: „Balthasar eljárás módja feltételezi, hogy mindvégig elismerjük a »preferencia« módszerét Krisztus cselekvésében: vagyis elismerjük, hogy egyesek sajátos követésre kapnak meghívást, ahogy az evangéliumban is, de annak a meghívásnak a függvényében, amely mindenkinek szól a szeretet tökéletességére (PAOLO MARTINELLI: I consigli evangelici e la vita consacrata nella riflessione di Hans Urs von Balthasar, *Annales Theologici* 30 (2016) 134).

⁶² PAOLO MARTINELLI: *Vocazione e stati di vita del cristiano. Riflessioni sistematiche in dialogo con Hans Urs von Balthasar*, Edizioni Collegio San Lorenzo da Brindisi, Róma, 2001, 315.

2.3. A konzekráció mint a Szentlélek általi fölkenés

Elmondható, hogy a tanítóhivatali szóhasználat a szerzetesi konzekráció esetében előnyben részesíti az olyan kifejezéseket, mint a *consecrare* és a *consecratio*, amelyek a szakralitás szemantikai terébe lépnek be, az olyan kifejezésekkel szemben, amelyek újszövetségi szavakra utalnak: *khrió* (felken) és *hagiadzó* (megszentel). Van azonban olyan reflexió is a megszentelt életről, amely azt emeli ki, hogy itt a Szentlélek felken valakit egy küldetésre, nem tagadva ezzel a szerzetes igyekezetének jelentőségét sem. Ezt a szemléletmódot főleg a latin-amerikai teológiában művelték, és magáévá tette a szerzetesek ottani földrész-szintű konferenciája, a CLAR is. A megalapozás úgy szól, hogy a szerzetesi élet teljes Istenhez tartozást jelent, de az, hogy öneki van valaki „lefoglalva”, nem jelenti, hogy öneki bárkire is szüksége volna a maga számára: „Amikor egyeseket lefoglal magának és magának szentel, az azért történik, hogy azután ismét elküldje őket a világba mélyebb kötődéssel, isteni küldetéssel.”⁶³ A konzekráció szabaddá tesz Isten ügyének. Szerzője Isten, ő hív és ő küld: „Krisztusban a konzekráció és a küldetés ugyanaz a valóság [...]. A szerzetest illetően is, akinek apostoli hivatása van, azt kell mondanunk, hogy a konzekráció és a küldetés ugyanaz a valóság.”⁶⁴

Más egyházi és kulturális hátterű teológusok is hasonló irányban haladnak. Látható ez akár egészen kifejezett módon, akár a kiemelt témák alapján. Timothy Radcliffe még mint domonkos rendfőnök írta rendjének a szerzetesi fogadalmakról szoros összefüggésben a konzekrációval:

„Szent Tamás azt mondta, hogy a fogadalmak célja a *caritas*, a szeretet, amely magának Istennek az élete. A fogadalmak akkor érik el a céljukat, ha általuk növekszik valaki a szeretetben, hogy mi is hitelesen szólhassunk Istenről, aki a szeretet.”⁶⁵

⁶³ CLAR: *Hacia una vida religiosa latinoamericana. Selección de textos teológicos*, Centro de Estudios y Publicaciones, Lima, 1984, 255. A szöveg válogatás a konferencia és a teológiai bizottság különféle kiadványaiból. A jelen szöveg eredeti lelőhelye: CLAR: *La vida según el Espíritu en las comunidades religiosas de América Latina*, Segredariado CLAR, Bogotá, 1973. A dokumentum a Latin-Amerikában élő szerzetesi közösségekkel végzett széleskörű konzultáció gyümölcse.

⁶⁴ CLAR: *Hacia una vida religiosa latinoamericana. Selección de textos teológicos*, i. m., 280–281. Az idézet eredeti lelőhelye: CARLOS PALMES: *Teología bautismal y vida religiosa*, Segredariado CLAR, Bogotá, 1974.

⁶⁵ TIMOTHY RADCLIFFE: *Consagrar la vida a la Misión*, *Confer* 36 (1997) 329.

Hasonló nézetet találunk egy újabb írásban Benjamin Sombel Sarr szenegáli domonkosnál:

„A konszekráció a maga forrását Isten hívásában és az ember válaszában találja meg. Itt egy intim kapcsolat jön létre Isten és ember között [...] Konszekrációban részesülni annyi, mint meghívást kapni és felszentelődni a világ üdvösségéért.”⁶⁶

Bár a konszekráció nem közvetlenül úgy jelenik meg, mint küldetés, mégis mindig a küldetésre irányul.

A konszekráció mint fölkenetés a teológiai alapját abban találja meg, hogy Krisztus messiási fölkenést kap az Atyától, ami minden keresztény konszekráció vonatkoztatási pontja.⁶⁷ Ebben a szemléletben, amelynek világos bibliai alapja van (vö. Lk 4,16), a konszekráció értelmezése megnyílik a pneumatológiai dimenzió felé, mert a Lélektől ereszkedik ránk, valamint a trinitárius dimenzió felé, mert az Atya irgalmas arcát hivatott kinyilvánítani.⁶⁸

Itt azonban ki kell emelnünk (éppen annak jegyében, hogy a konszekrációt a Lélek általi fölkenésnek tekintjük, a teológiai hagyomány fényében is⁶⁹): nehez úgy beszélni a konszekrációról, hogy az különbözzék magának a Léleknek a keresztségben kapott ajándékától. Ez a körülmény problematikussá teszi az „új és különleges” konszekrációt a többi keresztény konszekrációjához képest.

Ezen a ponton új távlatot nyit José Cristo Rey García Paredes megállapítása, aki a Lélek fölkenését, amely a Krisztus-követésre és a küldetésre szól, úgy értelmezi, mint epiklézist. A szerzetesi életforma ezt a karizmatikus ajándékot hagyományosan az evangéliumi tanácsok köré építi. Ezt azonban nem tekinthetjük úgy, mint az egyetlen konszekrációt vagy fölkenést: „A keresztény egzisztencia minden formáját segíti egy különleges részvétel Jézusnak a Lélek által való fölkenetésében”.⁷⁰

⁶⁶ BENJAMIN SOMBEL SARR: *Théologie de la vite consacrée. Questions d'inculturation*, L'Harmattan, Paris, 2014, 69.

⁶⁷ Vö. BRUNO SECONDIN: *La consacrazione. Frequenza-significati-prospettive*, i. m., 16–17.

⁶⁸ Vö. BRUNO MAGGIONI: *Alle radici della sequela*, Andora, Milano, 2010, 9–19.

⁶⁹ Vö. LUIS FRANCISCO LADARIA: *Jesús y el Espíritu: la unción*, Monte Carmelo, Burgos, 2013.

⁷⁰ JOSÉ C. REY GARCÍA PAREDES: *Teología della vita religiosa*, San Paolo, Cinisello Balsamo, 2004, 354. Az ő teológiájában a szerzetesi élet központi értelmező kategóriája a küldetés (misszió), helyesebben a részvétel a Szentlélek küldetésében. Vö. uő: *Cómplices del Espíritu. El nuevo paradigma de la Misión*, Publicaciones Claretianas, Madrid, 2014.

Így értve a konszekráció vagy a szerzetesi fölkenetés új és különleges, amennyiben „specifikumot ad” semmit hozzá nem téve az egyetlen keresztségi konszekrációhoz. Ennek alapján úgy kell elismernünk minden igazi keresztyén hivatást, mint részvételt a Lélek új és különleges epiklézisében.

ZÁRSZÓ

Lezárva ezt az összefoglaló kifejtést, amely hosszúra nyúlt, elmondhatjuk, hogy a teológiai reflexió a szerzetesi konszekráció kérdésében sokféle formában fejlődött, de alapvetően két irányt követett. Egyrészt hangsúlyozta azt a konszekrációt, amely a keresztyén cselekedete az evangéliumi tanácsokra tett fogadalomban, másrészt kiemelte a Lélek általi fölkenetést, amely arra képesít, hogy a küldetésben feltárjuk Isten arcát. Az első nézet a „megszentelt személy” cselekedetét állítja a középpontba, a második pedig a „megszentelőét”, de nem tagadható, hogy mindkettő jelen van. Amikor valaki a fogadalmak által megvalósuló konszekrációt hangsúlyozza, akkor is el kell ismerni Isten szerepét, mert a meghívás tőle való. Amikor viszont a Lélek általi fölkenést nézzük, akkor sem tagadható, hogy szükség van a válaszra az ember részéről.

Az előbbi nézőpontban a konszekráció azért mondható újnak és különlegesnek, mert nem fakad szükségszerűen a keresztségből, ha viszont a fölkenést helyezzük a középpontba, akkor nehéz újdonságot találnunk a keresztséghez képest, hacsak nem mint epiklézist tekintjük, amely különleges megnyilvánulást biztosít a Szentléleknek. Ebben az esetben minden keresztyén hivatást úgy kell tekintenünk, mint sajátos fölkenést mindenki javára.⁷¹

Nyilvánvalónak tűnik, hogy a szerzetesi konszekrációt illetően sok reflexió mélyén (vagy akár kimondva is) ott működik az aggodalom, hogy találjanak egy olyan elemet, amely ezt a hivatást „megkülönbözteti” az egyházban. Ennek a megközelítésnek a határa, úgy tűnik, sokszor az, amikor meg akarjuk különböztetni az „egyetemes keresztyén” állapottól, amelyet úgy tekintenek, mint a keresztyének „közös” állapotát. Ebben a távlatban a szerzetesi konszekráció szükségképpen úgy áll elénk, mint egy felsőbbrendű életállapot, bármennyire

⁷¹ Bár a dokumentumnak nem az a célja, hogy a konszekrációról folytasson reflexiót, úgy tűnik, hogy a *Iuvenescit Ecclesia* levél ilyen irányba viszi a reflexiót, amikor karizmatikus ajándékokról beszél a keresztyén életállapotok vonatkozásában, és a megszentelt életet úgy mutatja be, mint amelyben emblematisz módon fejeződik ki „egy karizmatikus ajándék hozzájárulása a keresztségi papsághoz és a szolgálati papsághoz” (22c.).

is az ellenkezőjét akarják sokan állítani. Ezen a ponton oszthatjuk azok aggodalmát, akik nem szeretnék, ha elvesznének a II. Vatikáni Zsinat által elért eredmények az életszentségre szóló egyetemes meghívást illetően.⁷² Más a helyzet, amikor valaki meg akarja határozni azok állapotát, akik fogadalmat tesznek az „evangéliumi tanácsokra”, a keresztény élet más formáihoz képest. Minden életformáról elmondható, hogy a Lélek ajándékának címzettje, egy meghatározott meghívásra adott válasz, Krisztus egy jellegzetes vonását nyilvánítja ki, és részt vesz a küldetésben a világ javára.

Ahogy minden tanítóhivatali dokumentum és minden teológiai irányzat ki mondja – és ez nem is lehet másképp –, a szerzetesi konszekrációt a keresztiséggel való szoros összefüggésben kell értelmezni. A kérdés az, hogy ennek a központi helynek adunk-e igazi tartalmat. Úgy gondoljuk, hogy ragaszkodni kell azokhoz az alapelvekhez, amelyekre 1988-ban emlékeztetett minket II. János Pál pápa, amikor az evangéliumi tanácsokra tett fogadalomban megvalósuló konszekrációról úgy beszélt, mint amiben „szervesen kibontakozik” a kezdet, vagyis a keresztiség, és azt mondta, hogy minden hivatás részesül Krisztus konszekrációjában vagy megszentelődésében. Ezeket az alapelveket fontos emlékeztetben tartani, hogy elkerüljük a meddő és veszélyes kitérőket.

(Várnai Jakab OFM fordítása)

⁷² Karl Rahner szerint ez magával vonja a tökéletességre szóló egyetemes meghívást: „ebből következik, hogy a házasság azok számára, akik erre kaptak meghívást, nem csupán *megengedett*, hanem valóban hivatást jelent, pozitív, Istentől szándékolt tényezőt a nekik felkínált életszentségben. Következésképpen ki lehet és kell is mondanunk, hogy a házasság (és ezzel együtt általában minden életállapot „a világban”) a legtöbb keresztény ember számára a *legjobb* eszköz, amit Isten kínál számukra pozitív módon, hogy elérjék a tökéletességet, amelyet Ő elvár tőlük.” (KARL RAHNER: *Sui consigli evangelici*, in uő: *Nuovi saggi. II. Saggi di spiritualità*, Paoline, Roma, 1968, 524.). A tanulmány eredetileg még akkor jelent meg, amikor folyt a vita a *Lumen gentium* konstitúcióról: Über die evangelischen Räte, *Geist und Leben* 37 (1964) 17–37.

Klaus von Stosch:
Az iszlám mint kihívás.
Keresztény megközelítések

Magyar Kurír, Budapest, 2018,
ford. Görföl Tibor

Olyan könyv jelent meg a hazai könyvpiacra, amely – a német szerző magyar kiadáshoz írt előszava szerint – „az iszlám belső világába [tett] felfedezőút[ra]” invitál bennünket; arra, hogy „vegyük szemügyre a muszlim identitást annak érdekében, hogy ily módon közelebb kerüljünk a saját önazonosságunkhoz” (12.). Ezzel a szokatlan célkitűzéssel – az iszlámmal szembeni polémia helyett a nyitott és jóindulatú megközelítéssel – manapság Közép-Európában aligha lehet kiemelkedő eladási példányszámot elérni. Láthatóan nem is ez a cél vezette a kiadót és a fordítót, akik Klaus von Stosch könyvét közreadták. A Paderborni Egyetem neves dogmatikatanára, fiatal és ígéretes katolikus hittudós és iszlámzakértő (aki egyúttal az általa alapított Komparatív Teológiai Kutatóközpont igazgatója is) valóban horizontnyitogató könyvvel ajándékozza meg olvasóit: olyanal, amely ablakot nyit egy legtöbbünk számára ismeretlen világra.

A szerző nagy súlyt fektet arra, hogy írása katolikus szempontból feddhetetlen és minden tekintetben megbízható tanítást adjon, és – mint írja – művében „a katolikus hit legnemesebb dimenzióját” igyekszik érvényre juttatni. Ugyanakkor azonban a II. Vatikáni Zsinat szellemében „arra [is] vállalkozik”, hogy „tisztellel viszonyuljon a muszlimokhoz”, sőt „hidat [verjen] az iszlám felé” (13.). A merész tematikájú könyv hét fejezetből áll, melyek mindegyike egy-egy (jobbára fokozott érdeklődésre számot tartó és kiemelkedően időszerű) kérdéskört jár körül keresztény nézőpontból: elsőként a történet-kritikai módszer segítségével elemzi a Koránt mint „Isten jelenlétének eseményét” (1); majd Mohamed

személyét és szerepét veszi górcső alá (például abból a szempontból, hogy elfogadható-e egy keresztény számára őt „prófétának” nevezni) (2); ezután felteszi a kérdést, hogy vajon ugyanabban az Istenben hisznek-e a muszlimok és a keresztények (3); valamint kitér az iszlám néhány konkrét megvalósulási formájára (imádság, böjt, zarándoklat, osztozás) (4); emberképére (5); majd modernizálhatóságának kérdésére (elsősorban az erőszakhoz való viszonyára) (6); végül pedig az iszlám és a kereszténység jövőbeli kapcsolatainak lehetőségeit latolgatja (7). A kötet vezérfonala egy szokatlan, ritkán tárgyalt dimenzió, a *szépség* mindkét vallásban való jelenléte (például a költői-metaforikus beszédmód, a stílári nyelvű szépség fontossága a Koránban, a böjt esztétikai jelentősége mindkét esetben, a karácsony szeretetüzenetének szépsége a kereszténységben stb.).

Az értő olvasó számára talán már ennyiből is kitűnik, hogy Klaus von Stosch az úgynevezett összehasonlító teológia művelője és egyik legjelentősebb európai képviselője. (*Nota bene*: a magyar teológiai közéletben tájékozottak számára ez az irányzat immár nem ismeretlen: az amerikai Francis X. Clooney könyvét nemrégiben jelentette meg a Jezsuita Kiadó: *Tanulhatnak-e egymástól a vallások?*, 2019.) Az iskola fő jellegzetessége, hogy művelője – akinek otthonosan kell mozognia egy a saját vallásától különböző vallási hagyományban is – konkrét példák segítségével végez összehasonlító elemzéseket abban a reményben, hogy a módszer mindkét hagyomány követői számára *kölcsönös* gazdagodáshoz vezet.

Legyen elég e helyütt csupán egyetlen példa a szerző hermeneutikailag érzékeny megközelítésének érzékeltetésére: von Stosch szerint a kérdés, hogy vajon ugyanabban az Istenben hisznek-e a muszlimok és a keresztények, „meglehetősen szerencsétlen”, hiszen „túlságosan általános”. Egyrészt ugyanis a kereszténységen belül is olykor hatalmas eltérések fi-

gyelhetők meg az egyes személyek hite között; másrészt pedig, ha valaki egyetlen Istenben hisz, akkor a fenti kérdésfeltevés már eleve azt implikálja, hogy a másik ember hitét valójában bálványimádásnak tartja. A szerző ezért alternatívaként azt javasolja, hogy keressük inkább azt, miként viszonyul egymáshoz a két vallás istenképe (vö. 110.). Ennek felderítése von Stosch-nál nyitott szemléletben történik, amely elsősorban a kapcsolódási pontokra figyel, és hangsúlyos módon a keresztény hitben gyökerezik: nem támadja, de nem is védi kritikátlanul azt, akivel pábeszédet folytat, hanem a humántudományos „scholarship” legszebb hagyományait követve – *sine ira et studio* – formál véleményt az iszlámmal kapcsolatos konkrét kérdésekben. Olyanoknak való olvasmányról van tehát szó, akik nem elégszenek meg a muszlim fundamentalisták tettei fölötti botránkozással, sem a szaudi olajmágnásokról szóló bulvártörténetek ismeretével, hanem – túl a pénzügyi befolyást latolgató politikai elemzéseken – a muszlim emberek hitét akarják megismerni. Vigyázat azonban: aki veszi magának a fáradságot, és végigolvassa Klaus von Stosch kötetét, többé aligha engedheti meg magának, hogy leegyszerűsítő módon gondolkozzon az iszlámról!

A teológiai szempontból végig igényes gondolatmenet (mellyel szemben a recenzens egyetlen kritikai észrevétele, hogy mintha túlságosan egyoldalúan támaszkodna a német iszlámkutató, Angelika Neuwirth kutatásaira) egyik legizgalmasabb része az a bátor kérdésfelvetés, miszerint szembe kell néznünk annak lehetőségével, hogy „Isten [esetleg] mondani akar valamit a két vallás követőinek a másik vallás folyamatos megmaradásán keresztül” (hiszen „a hívő ember” úgymond „nem engedheti meg magának, hogy ezt a világ- és vallástörténeti jelentőségű eseményt ne hozza összefüggésbe Istennel”: 199.).

A kötet szerzőjének talán legfőbb érdeme, hogy szerencsés egyensúlyt tart a tudo-

mányosság, a szövegek esetében megkívánt intellektuális becsületesség (a forrás-, a történelem- és a szövegkritika legmodernebb eszközeinek elfogulatlan használata), valamint az elkötelezett hívő (sőt, helyenként hitvalló) látásmód között. Ezért írása nemcsak rendkívül érdekes és informatív, de egyúttal vallási-spirituális szempontból ihlető és épületes olvasmány is. Nem dől be például a *mainstream* narratívának: felszabadítóan árnyalt, informált és pozitív szemléletet képvisel az iszlámmal szemben. Joggal gyakorol kritikát például a neoszalafista fundamentalisták fölött, akik „semmit sem gyűlölnék annyira, mint a muszlim hagyományt” (170.); azonban nem esik a „modernizáció” csapdájába sem, amelyet látszatmegoldásnak ítél. Ehelyett egy meredekebb útra, a muszlim *hagyományról szóló ismeretek elmélyítésére* hív (melynek fényében például a házasságtörők megkövezése „modern” szokásnak, „az iszlámot újraalkotó és a hagyományt háttérbe szorító fundamentalisták” találmányának bizonyul: vö. 172.). A „muszlim fundamentalizmus” ellenszere tehát az iszlám hagyomány belső gazdagságának újrafelfedezése; a szerző értekei elismerésével igyekszik támogatni az iszlámot abban, hogy úgymond „a saját középpontjából kiindulva tudjon megújulni” (174.).

Talán első pillantásra nem mindenkinek tűnik fel a kötet valódi jelentősége, hiszen a nyugati teológián nevelkedett olvasó számára a szöveg- és történetkritikai módszer következetes érvényesítése ma már jobbra magától értetődőnek számít. Csakhogy azzal, hogy a könyv szerzője (az európai iszlamológia hagyományai szerint) e módszertant a Koránra is alkalmazza, valójában már-már forradalmi jelentőségű tettet hajt végre: olyan szemléletet közvetít, amely hosszú távon az iszlám megújulásához vezet. A muszlim reformteológia támogatása hosszú távú befektetés; az iszlámtudományok európai művelésének ezért jól felfogott keresztény (és nyugati)

érdeke! Márpedig von Stosch kötetének egész szemléletmódját áthatja a Korán keletkezési folyamata történeti-kritikai rekonstrukciójának igénye, s ezzel olyan új értelmezői eljárást javasol, amely elkerülhetetlenül kihatással lesz a muszlim megközelítésre is; számunkra pedig a vallásközi párbeszédhez ad tudományos fogalmi eszköztárat. Az ilyen alapon folytatott dialógusból mi keresztények is sokat tanulhatunk (amint erre az utolsó fejezetben a szerző részletesen ki is tér).

Az általában egyenletesen szép és igényes fordításból (például: „Ha meg akarjuk érteni, miért viszonyul ma oly sok muszlim felemás szívvel a nyugati világhoz és a modern korhoz, fontos emlékeztetbe idéznünk...”: 165.) a dolog lényegénél fogva csak a ritkán előforduló hibák tűnnek fel (a 45. oldalon például nyilvánvalóan „eltévedt” egy idézőjel, a 201. oldalon pedig lemaradt egy). A szövegben maradt egyetlen komolyabb értelemzavaró hiba, hogy az „elvégre Isten nem korlátozható valamelyik konkrét szentháromsági személyre” mondatrészről kimaradt a „nem” szócska (193.).

A kötethez – amely az angol, az arab és a perzsa fordításokat megelőzően lát magyarul napvilágot – a Pázmány Péter Katolikus Egyetem Teológiai Fakultásának dogmatika-professzora, Puskás Attila írt értő ajánlást.

Patsch Ferenc SJ

Puskás Attila – Perendy László
(szerk.): **Istenképiség, átistenülés,**
emberi méltóság.

Teológiai tanulmányok.

In memoriam Vanyó László

Varia Theologica 10., Szent István Társulat,
Budapest, 2019.

A Pázmány Péter Katolikus Egyetem Hittudományi Kara évről évre megszervezi a teológiai tanárok konferenciáját. Kiváló al-

kalom ez egy-egy hittudományi téma alapos vizsgálatára a teológia különböző ágainak segítségével. A 2018 januárjában megrendezett tanácskozás témaválasztása – istenképiség, megistenülés, emberi méltóság – különösen is szerencsésnek mondható elsősorban a teológiai antropológia mai aktualitása miatt. De azért is jelentős a tárgy, mert a kötet így nem egy részkérdés kimerítő vizsgálatára összpontosít, hanem az emberre vonatkozó katolikus tanítás lényegi pontjára irányuló kérdést – ki az ember a kinyilatkoztatás fényében, és mi a hivatása – világítja meg a biblikus, szisztematikus és gyakorlati teológia szempontjaiból.

A témából következik a kötet elrendezése, amely a teológiai tárgyak hagyományos sorrendjét tükrözi: a biblikus teológia tanulmányai nyitják az írások sorát. Fodor György az ószövetségi teremtéstörténeteket hasonlítja össze az ókori keleti antropogóniákkal, Bodor Attila a teremtéstörténet targumi értelmezését elemzi, Kocsis Imre a páli képmásteológiát fejti ki, míg Takács Gyula a János-evangélium két szavából (*en*: -ban, -ben, *to meszon*: közép) kiindulva mutatja be az evangélium magját, Isten és ember kölcsönös immanenciáját.

A biblikus szempontokat követi az istenképiség és megistenülés témájának filozófia- és teológiatörténeti kibontása. Gyurkovics Miklós informatív tanulmánya a megistenülés fogalmát vizsgálja Alexandriai Philón és Alexandriai Kelemen antropológiájában, D. Tóth Judit Nüsszai Szent Gergely *oeuvre*-jét vizsgálja meg ugyanebből a szempontból. Szeiler Zsolt Pseudo-Dionysius Areopagita és egy 13. századi interpretátora, Thomas Gallus megistenülésfogalmát veti össze, Bakos Gergely pedig Nicolaus Cusanus emberképét mutatja be.

A liturgia és a megistenülés kapcsolódását írja le egy-egy tanulmány a keleti és nyugati teológiai hagyomány alapján (Baán István és Diósi Dávid). Az istenképiség témájának je-

lenkori problematikáját villantja fel András István, aki – a kötet eredeti témafelvetésétől kissé eltérve – Gianni Vattimo posztmodern istenképét mutatja be. Kifejezetten dogmatikai kérdésfeltevést két írás érvényesít: Seszták Istváné, aki a keleti emberképről, és Görföl Tiboré, aki a kortárs Wolfhart Pannenberg teológiai antropológiájáról értekezik.

A kötet harmadik kulcsfogalma az emberi méltóság mint amely az ember istenképiségének morális tartalma. Kránitz Mihály II. János Pál tanítását mutatja be erről, míg Laurinyecz Mihály és Orosz Gábor Viktor a bioetika ma sok vitát kiváltó egy-egy területét vizsgálják meg (asszisztált humán reprodukció, illetve kognitív *enhancement*) az emberi méltóság szempontjából. Papp Miklós a *theószisz* fogalmát erkölcsstani szempontból bontja ki Klaus Demmer életművének segítségével. A kötet zárása Szuromi Szabolcs Anzelm-írása, aki a moralitás, jog és emberi méltóság kánonjogbeli kapcsolatáról ír.

A Hittudományi Kar a 2018-as konferenciát a 15 évvel korábban elhunyt Vanyó László professzornak szentelte. Ezért is illik a kötetbe Perendy László írása, aki Nüsszai Szent Gergely magyar kutatástörténetét mutatja be kiemelt helyet adva Vanyó tanár úr munkásságának.

A kötet sok értékes, részletgazdag tanulmányt végigolvasva apró hiányérzetet maradhat bennünk. A megistenülés témája leggyakrabban a keresztény kelet teológiájához és lelkiiségéhez kötődik, s ez kicsit teológiatörténeti közhellyé is vált: mintha a *deificatio* csak a keleti atyákat és a bizánci teológiát érdekelte volna, a nyugatit nem. A kötetet olvasva ez a kutatástörténeti féloldalasság érzékelhető: több patrisztikus, szisztematikus és gyakorlati teológiai tanulmánynak köszönhetően szépen van reprezentálva a keleti teológiai hagyomány mind a liturgia, mind az egyházatyák szempontjából, és ez természetesen üdvözlendő dolog. (Ez a választás kicsit

tükrözi a magyar teológia érdeklődési körét is.) Ugyanakkor a kortárs teológiai kutatás az utóbbi évtizedekben arra is ráirányította a figyelmet, a megistenülés témája hogyan szerves része a nyugati teológiai hagyománynak is (Lásd például A. N. WILLIAMS: *The Ground of Union. Deification in Aquinas and Palamas*, OUP, New York, 1999; MICHAEL J. CHRISTENSEN – JEFFREY A. WITTUNG (eds.): *Partakers of the Divine Nature. The History and Development of Deification in the Christian Tradition*, Faileigh Dickinson University Press, Madison, NJ, 2007.). Ezek az új szempontok kevésbé kapnak nyilvánosságot a kötetben, mely ezzel együtt is értékes hozzájárulás a szisztematikus teológiához.

Deák Hedvig OP

Németh Dávid: Vallásdidaktika. A hit- és erkölcsstan tanítása az 5–12. osztályban

Károli Gáspár Református Egyetem – L'Harmattan, Budapest, 2017.

Azzal, hogy a hit- és erkölcsstan tantárgyként néhány éve bevezetésre került a magyar közoktatásba, hosszú évtizedek után ismét ráirányult a figyelem a valláspedagógiára, a vallási és hitbeli ismeretek oktatásának módszertani alapjaira. Szükség van erre, hiszen a vallásoktatás tárgyának esetében sokszor magának az oktatónak is nehéz megválaszolni a legfőbb kérdést: miként lehet úgy oktatni vallási és etikai ismereteket, hogy az a tanuló, a vallásoktatásban résztvevők Isten iránti személyes elköteleződését, a hitbeli növekedését szolgálja és segítse elő, s ne csak lexikális tudását növelje.

Németh Dávid jelen műve egyetemi tankönyv és egyben református lelkészek, vallásatanárok és e hivatásokra készülők számára írt kézikönyv, melynek célja a hit és

a hitismeretek 10–18 év közötti gyermekek számára történő átadásának pedagógiai eszközökkel való segítése. Noha első olvasásra úgy tűnhet, hogy a műben főként a felső tagozatos általános iskolás és a gimnazista tanulók lelki fejlettségén, készségein és befogadóképességén van a hangsúly, a szerző leszögezi: a hitet középpontba állítva ahhoz kíván segítséget nyújtani, hogy az oktatók hiteles választ és útmutatást tudjanak adni a tanulók életkorból fakadó személyes és egzisztenciális kérdéseire.

Németh Dávid tanszékvezető egyetemi tanár a Károli Gáspár Református Egyetem Hittudományi Karának Valláspedagógiai és Pasztorálpszichológiai Tanszékén, korábban református lelkészként is szolgált. Kutatási területe jelen műve témáján kívül a valláspedagógia és -lélektan, valamint a pasztorálpszichológia, a katechetika és a poimenika (lelkigondozás). Számos cikk és tanulmány szerzője, részt vett a református vallástanárképzés képzési programjának és tantervének kidolgozásában, több hazai és nemzetközi tudományos bizottság tagja.

Jóllehet maga a szerző öt nagy fejezetben tárgyalja a vallásdidaktika, valamint a református hit- és erkölcsstan témaköreit, tematikáját illetően a mű két nagy szakaszra osztható. Az első nagy rész a vallásdidaktika általános kérdéseit vizsgálja. Az olvasó a fogalomtisztázás (valláspedagógia – vallásdidaktika – katechetika) során kap választ arra, hogy jelenleg milyen szerepet tölt be a köznevelésben a hit- és erkölcsstan, majd ezt követően megismerheti a vallásdidaktikát meghatározó világi didaktikai koncepciókat. A tantervek és tanmenetek, valamint a tanulási célok részletes bemutatása után külön alfejezetben kerülnek ismertetésre a tanórai munkavégzés szociális formái (osztály-, csoport-, páros és egyéni munka), valamint a kapcsolódó módszertani kérdések. A következő alfejezet az elementarizálásról szól, amelyben a szerző egy olyan vallásdidaktikai fogalmat jár körül,

mely különösen is fontos a hit- és erkölcsstant oktatók számára. Ennek lényege, hogy a tanárnak azt kell felfedeznie, hogy a tananyag tartalmából mi az, ami a tanulók életére nézve is érvényes és fontos mozzanatot tartalmaz és így formáló erővel tud hatni rájuk. A vallásdidaktika alapjaival foglalkozó rész végén az órák előkészítésének lépéseit, majd a 20. századi vallásdidaktikai koncepciókat ismerheti meg az olvasó.

A mű második nagy részében a szerző a református hit- és erkölcsoktatás témaköreinek tanításához nyújt konkrét segítséget a vallás tanárok számára. A bibliaismeret, az egyház-történelem és a hitvallásismeret témakörök mindegyikét három szempontból közelíti meg (a téma tanítására vonatkozó didaktikai szempontok, lélektani és fejlődéslelektani alapok, módszertani megfontolások), míg az etikát mint tantárgyat két szempontból mutatja be (teológiai és lélektani, valamint didaktikai és módszertani kérdések). A didaktikai megalapozásban a tanárok elméleti segítséget kapnak: bemutatásra kerül, hogy milyen didaktikai elméletek és módszerek állnak rendelkezésre az adott teológiai téma oktatásához. A megfelelően megalapozott lélektani és fejlődéslelektani ismeretek szintén nélkülözhetetlenek: az oktátónak tisztában kell lennie a tanulói korcsoportok értelmi és érzelmi képességeivel, tudnia kell, hogy részükről milyen előzetes ismeretekre és befogadókészségre lehet számítani, ezáltal milyen mélységben lehet beszélni és tanítani az adott teológiai témáról. A módszertani kérdések a vallástani tárgy jellegétől függően a gyakorlati oktatáshoz adnak segítséget és példákat: a történetközpontú bibliaismeret esetében a történet elmondásához, elemzéséhez, a szöveg jelenetté formálásához; az etika tanításában az érték felismeréséhez, az érték-konfliktusok esetén való véleménynyilvánításhoz és a konfliktuskezeléshez; az egyház-történet kapcsán a történelmi személyek és

események bemutatásához, a forráselemzéshez, valamint a példaképek kiválasztásához; a hitvalláismeret oktatásában pedig a hit tartalmáról való beszélgetéshez és a személyes meggyőződés formálásához.

Külön értéke a műnek, hogy minden alfejezet végén található egy szakirodalmi gyűjtemény, amely az érdeklődők számára lehetővé teszi az adott témában való további elmélyülést.

Komoly és alapos kutatómunka eredményét tarthatja a kezében az olvasó: ezen 550 oldalas könyv nemcsak valláspedagógiai és didaktikai elméletek és ismeretek gyűjteménye, hanem kézzelfogható segítséget, mi több, eszközöket (gyakorlatokat, példákat) ad a lelkészek és a (leendő) vallásanárok kezébe óráik előkészületeihez és megtartásához. Noha a műben a református vallás tanítása alapján kerül feldolgozásra a vallásdidaktika, jó szívvel veheti kezébe a könyvet minden keresztény szakember, lelképásztor és szerzetes, valamint hivatására készülő leendő hit- és erkölcsstanár, és bizalommal alkalmazhatja a benne szereplő elméleti és gyakorlati ismereteket a hit- és erkölcsstan iskolai oktatásához, természetesen saját vallása hittartalmának megfelelően.

A mű ismeretekben rendkívül gazdag, a könnyebb megértésben számos táblázat segíti az olvasót. Kissé zavaró, hogy a 170. oldalon szereplő táblázat 14. pontjában (Megigazításmotívum) értelmetlen szövegrész található, valószínűleg véletlenül maradt a szövegben.

A mű borítóján látható fényképen két ember kezei láthatók, amint közösen agyagot formáznak – egy felnőtt és egy iskoláskorú gyermek kezei. A gyermek készíti a tárgyat, mindkét keze formáz, a felnőtt kezei segítségre készen várnak. A kép tökéletesen kifejezi a könyv lényegi mondanivalóját: amint az agyagot formáló fiatal segíti munkájában a felnőtt keramikus, úgy kell a vallását és önmagát egyre jobban megismerő gyermek személyiségének és lelkének formálásában részt

vállalnia és vennie a hit- és erkölcsstanóktató személynek.

Kék Emerencia

Simon Tamás László OSB: Közelítések az Újszövetséghez. Válogatott tanulmányok

Sapientia Főiskola – L'Harmattan, Budapest, 2018.

A bencés szerzetes, biblikus Simon Tamás László nem elsőkötetes szerzője a Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola és L'Harmattan kiadásában megjelenő Bibliatudomány tanszéki sorozatnak. A sorozat 2012-ben megjelent 10. kötetében Lukács evangéliuma és az Apostolok cselekedetei kapcsán tárgyalt néhány izgalmas kérdést (*A kezdetek varázsa és lendülete. Közelítések a Lukács-evangéliumhoz és az Apostolok cselekedeteihez*). A sorozat jelen, 17. kötete az Emberi Erőforrás Támogatáskezelő támogatásával született. A római Pontificio Ateneo Sant'Anselmo Egyetem teológiai fakultásán Újszövetséggel kapcsolatos tárgyakat oktató kutató már ismert a magyar olvasók körében. Néhány magyar nyelven megjelent kötete: *Hozzatok szavakat magatokkal! Közelítések a zsoltárokhoz* (2007); *Hagyományok dialógusban. Közelítések János evangéliumához* (2007); *Nem írnökök, hanem írástudók. Közelítések a szinoptikus evangéliumokhoz* (2008); *Nem csak Isten evangéliumát. Közelítések Pál apostol örökségéhez* (2009); *Szavad megvallása fény. Válogatott tanulmányok* (2018). Ez utóbbihoz hasonlóan jelen könyvben sem egyetlen kérdéskör tárgyalását adja közre a szerző. Korábban megjelent tanulmányaiból válogatott egy kötetre valót. Az írások 2004 és 2017 között – többségében a *Pannonhalmi Szemlében* – jelentek meg, egy tanulmány a *Műhely* kulturális folyóiratban, egy pedig a

Studia Biblica Athanasiana biblikus periodikában. Az „újraolvasott” és olvasásra újra átnyújtott részletek újszövetségi szövegek értelmezéséhez kínálnak útmutatót.

A szerző az öröm bibliai felütésétől a feltámadás újszövetségi narratívájának bemutatásán át keresztülvezet bennünket az ősegyház szövegtanúinak több rétegén. Bepillantást nyújt a Máté-evangélium világába, adalékokat kínál az imádságokban gazdag Lukács-evangélium szolozsmából is ismert imádságához, Simeon imájának, a *Nunc dimittis* sorainak értelmezéséhez, majd a negyedik evangélium világába vezet, s végül három írásával Szent Pál gondolkodásához és tanúságához ad segítséget. A szerző „különös ismertetőjegye” az irodalmiságában találó címadás, mely ebben a kötetben is elgondolkodtat, a címhez rendelt tartalom megismerése után a kezdethez, a címhez való visszatérésre bátorít, hogy a frappáns feliratok mondanivalója személyesen megszólító üzenetként hangozzon felénk, olvasók felé. Nem jelen életünkől távoli világokba kalauzol bennünket, hanem komoly szakmaisága mellett hangvétele, hangsúlyai, finom párhuzamai és diszkrét humora által az ókori iratok eleveenségét tudja érzékeltetni, s magával ragad. Jól példázzák ezt a Biblia örömét felvillantó, a kötet nyitányát jelentő tanulmány (*Éghez és földhöz egyaránt közel – Két bibliai pillanatfelvétel az örömről*) kezdő sorai: „Akárcsak a *Mona Lisa* arcán a mosoly, az öröm éppoly kifürkészhetetlen, mint amennyire elvethetetlen: enigma és evidencia, alkalom és állapot. A sikertől sem áll szükségképpen távol, de azzal is rokonítható, amit a teológia a kegyelem fogalmával jelöl: a megajándékozottság érzése, törekeny és tünékeny életünk be- és kiteljesedése.” Ebben a bevezető írásban a Jézus példabeszédei mögül kivillanó és a Pál szenvedésre adott válaszaként meglelt öröm példáival él. Miközben az öröm nyomában jár, az elveszett és megtalált javak és fiak történeteit vázolja, és rávilá-

gít, hogy a nyitva maradó történet nagyobbik fiában miként viszi színre Jézus az ellene zúgolódó farizeusokat. A jogosan vádolt sáfár alakjának háttérében pedig, aki fölött a vád a gazda dicséretének fényében érvényét veszti, a tanítványok alakja sejlik fel.

Az *Emlékezés a Jelenvalóra – A feltámadás az Újszövetség narratív hagyományában* című második tanulmány előbb általában irodalmi művek, majd konkrétan az evangéliumok „kritikus pontját”, nyitott befejezésüket veszi nagytól alá. A feltámadás néhány modern kori értelmezési kísérletének felvillantása után a négy kánoni evangélium zárlatának sajátos vonásait mutatja be. Márk evangéliumának eredeti „zárlata” (Mk 16,8) az üres sír választalan jelenlétével épp annak közlése, hogy „a befejezés lezáratlan, lezárhatatlan” (45.). Az elbeszélő hallgatása a sírhoz látogató asszonyok hallgatásához társul, ezáltal az olvasót teszi felelőssé az Evangéliumért: azért, hogy értelmével befejezze, és megértve cselekedje a történetet. Az írástudó Máté, aki „kincseiből régít és újat hoz elő” (Mt 13,52), Izrael történetét írja tovább, s evangéliuma zárlatában a bevezető családfában említett babiloni fogságnál is megrendítőbb újat, a Mózesnél nagyobb távlatokig, „a föld végső határáig” tekintő Jézust rajzolja meg, miközben írása tisztelgés „az előtt a hagyomány előtt, amely örökösének tekinti magát” (53.). A tényeknek utánajáró Lukács olyan bizonyosságra törekszik elvezetni olvasóit, amelyre életüket alapozhatják, s amelyből nyugalom és Isten dicsőítése fakad. János evangéliuma kettős zárlata kapcsán a hagyomány sokszorozódása okára kérdez rá a szerző, s a függeléként ismert 21. fejezet evangéliumban betöltött szerepét járja körül. A feltámadást követő események evangéliumi elbeszélései – mint írja – „a húsvéti hit megvallása és a Húsvétot követő hitbeli tapasztalatok összegzésének igényéből” születtek. „Nem arra keresik a választ, mi történt, hanem arra akarják rányitni

az olvasók szemét és szívét, hogyan találkoznak Azzal, akiről egyazon meggyőződéssel vallják: Jelen van tanítványai életében.” (70).

„Ő vette el erőtlenségünket és betegségeinket ő hordozta” – *Adalékok a Mt 8,17 értelmezéséhez.* Mt 8,17, pontosabban az ott szereplő deuteró-izajási idézet apropóján az Írások beteljesedésének mátéi formuláját és az evangélista szövegkezelését vizsgálja Simon T. László. Az evangéliumban nyilvánvalóan új Mózesként ábrázolt Jézus magán viseli a deuteró-izajási Szolga számos vonását. Az Írások beteljesedése Jézusban kifejezése az idők teljességének, ami Jézus halála és föltámadása által megtörtént valóság lett.

A Rejtek és ragyogás – A tanítvány életének erőtere a Máté-evangéliumban című írás négy kérdést jár körül: Hogyan értelmezi Máté evangéliuma a tanítványok küldetését? Hogyan látja az egyházi közösség belső dinamizmusát? Mi a tanítvány életét meghatározó program alapszerkezete? Milyen távlatot jelent az ún. missziós parancsban megfogalmazott ígéret (Mt 28,16–20)?

A Szavad feltárulkozása fény – Adalékok Simeon éneke (Lk 2,29–32) értelmezéséhez című tanulmányban egyrészt rávilágít arra, hogy a Lukács-evangélium himnuszai nem csupán díszítőelemek (121), hanem értelmező szerepük van. A gyermekségevangélium négy himnusza bepillantást enged az evangélista egyházzól alkotott felfogásába is. Míg Zakariás és Erzsébet a papi hagyomány képviselői, Mária és József a dávidi örökség megjelenítői, addig Simeon és Anna a prófétai szó közvetítői. *A Nunc dimittis* színhelye, a Templom által kapcsolódik a tanítványok ApCsel 22-ben a Templomban kapott kinyilatkoztatás által felismert hivatásához. Simon T. László kimutatja, hogy az imádság szavai végigvonulnak az Apostolok cselekedetei egészén, s arra a keresésre ösztönöznek, mely maga is világosság: az ígéret megvalósulásának keresésére.

Ahol a menny a földet éri – Adalékok a Jn 1,51 értelmezéséhez. A szövegkörnyezet és a vers evangélium egészét átható értelmének izgalmas keresése az ígért „nagyobb dolgok” szemlélésének vágyát, Jézus személye titkának mind mélyebb megismerése utáni szomjat ébreszt.

Könyvbe foglalt jelek – A Negyedik evangélium Írás-képe. A kötet leghosszabb tanulmánya Italo Calvino gondolatával veszi kezdetét: „Megadatott, hogy mindent elmondjunk, az összes lehetséges módon; s el kell jutnunk oda, hogy egyvalamit mondjunk el, egy egészen sajátos módon.” Calvinot idézi a szerző, hogy azután a János-evangélium Írásokhoz való viszonyát, Írásokról és Írásokból való írását vizsgálja. Közelítése során rávilágít, hogy az Írásokkal élve az evangélium a Tóráéhoz hasonló igényekkel lép fel: benne a jánosi közösség normatív szöveggé nyújtja át az egyháznak a maga könyvét.

A kötet utolsó három tanulmányával magunk mögött hagyjuk az evangéliumokat, hogy belelapozzunk Szent Pál apostol leveleibe. A korintusi egyházzal folytatott levelezésből két írás két témát emel ki. „*Ha valaki Krisztusban van...*” – *Az „új teremtés/teremtény” kérdése Szent Pál teológiájában.* A szerző szembeállítja a 2Kor 5,17 *kainé ktiszisz* kifejezésének és tágabban a 2Kor 5,14–6,2 szakasznak az irányultságát a *ktiszisz* Róm 8,18–25-ben szereplő tartalmával. Míg az utóbbi a hívők üdvösségének jövőbeli beteljesedéséről beszél, addig a tanulmány fő tartalmát jelentő 2Kor 5-beli szakasz a hívők jelenére vonatkozik, azokéra, „akik Krisztusban *vannak*”. Arra a kérdésre keresi a választ, hogy a *kainé ktiszisz* kozmológiai vagy antropológiai vonatkozású. A Gal 5,13–6,10 elemeivel is összeveti a 2Kor vizsgált szakaszát, s arra a megállapításra jut, hogy „nem a hívő lép be az »új teremtés« világába, hanem benne mint »új teremtény«-ben kezdődik valami soha nem remélt *novum*” (254.).

Az erőtlenség lendülete – Pál mennyei utazása a 2Kor 10–13 kontextusában című írás a „harmadik égis” elragadtatott Pál vallo-másának retorikai erejét mutatja be a 2Kor 12,1–12 elemzése során. Pál apostol gyön-geségének tartós és megpróbáló állapotából bontakozik ki a felismerés: „olyan küldetést teljesít, melyet nem a siker hitelesít, de a kudarc sem kérdőjelezhet meg” (272.). A páli példára alapozva int, hogy ne feledjük, „Krisztus nemcsak Pál teológiai képességeire, hanem egész lényére igényt formált” (273.).

A kötetben szereplő utolsó írás (*Senki sem születik kereszténynek – Adalékok a Róm 3,21–26 értelmezéséhez*) a Rómaiakhoz írt levél egyik kulcsszövegének elemzésére vállalkozik. A szakasz tágabb szövegekörnyezetét vizsgálva rámutat, hogy a szöveg felütése a levél előző fejezeteiben is taglalt helyzet: zsidók és pogányok Isten előtti helyzete ugyanaz, nélkülözők, nélkülözök Isten dicsőségét. Ezen az alapon emelkedik Isten igazságának és a Krisztusban való hit természetének bemutatása. Nincs különbség: „keresztény alany nem létezik az általa hirdetett eseményt (Krisztus feltámadását) megelőzően” (300.).

Az újraolvasott újszövetségi szakaszok által klasszikusokat vonultat elének Simon Tamás László. A klasszikusok ugyanis Italo Calvino megfogalmazásában „azok a művek, amelyekről minél inkább azt hisszük, hogy ismerjük őket hallomásból, annál inkább újnak, váratlanoknak és ismeretlennek bizonyulnak, amikor valóban olvassuk őket.” (Idézet a könyv fülszövegéből.) Jó szívvel ajánlom Simon Tamás László könyvét mindazoknak, akik a bibliai klasszikusokat akár szakmai érdeklődéstől, akár személyes hittől vezetve olvassák, s az ismerősnek vélt iratok váratlanságára és ismeretlenségére nyitottan igényes és élvezetes olvasmányt jelentő kalauzra vágnak.

Szatmári Györgyi

Xavier Thévenot:
Van-e értelme a szenvedésnek?

Sarutlan Kármelita Nővérek, Magyarszék, 2018, ford. Havas István SP

A magyarszéki kármelita nővérek gondozásában 2018-ban egy olyan új kötet jelent meg a magyar nyelvű olvasóközönség számára, amelynek témája a mai teológiai gondolkodás homlokterébe került szenvedés kérdése. A cím láttán azt feltételezhetné az olvasó, hogy a könyv, melyet a kezében tart, egy túlságosan is elvont kérdésről írt pusztán elméleti – tehát a szenvedés realitásától elszakadt – eszme-futtatást tartalmaz, azonban Thévenot atya gondolatait saját szenvedésének egzisztenciális tapasztalata inspirálta. Erre hívja fel a figyelmet az előszó is, amikor röviden bemutatja a szerző életútját: Xavier Thévenot (1938–2004) szalézi szerzetespap, erkölcs-teológus, ismert előadó, kivételes képességű lelkivezető, aki hosszú időn át a párizsi Institut Catholique professzora volt, s aki közel huszonöt éven keresztül szenvedett Parkinson-kórban. A betegséggel együtt járó fokozatos leépülés egzisztenciális fájdalmának megélése Thévenot atyát mély reflexióra indította. Erről tanúskodnak a kötetben foglalt írások, amelyek különböző időpontokban és különböző műfajban születtek: van köztük naplójegyzet, interjú és folyóiratba megírt tanulmány is, végső soron azonban mindegyik Thévenot atya szenvedésében megélt tanúságtételét tárja elének – ahogy arra Gérard Durieux is rámutat az előszóban: A kötet „nem filozófiai eszme-futtatás vagy bizonyítás, hanem tanúságtétel. [...] Xavier Thévenot tanúságot tett földi létének utolsó pillanatáig. Tanúságtétele most már örökké megmarad. Életének hiteles üzenete hosszú időn keresztül kísért és erősített számtalan szenvedőt.”

A szenvedés filozófiai-teológiai szakirodalma egyre bővül az utóbbi években, a nem-

zetközi irodalomban éppúgy, mint a magyar nyelvűben. Miért értékes írás Thévenot atya kötete mégis? Miben színesíti a palettát? Miben mond újat vagy mást? Milyen határokat feszeget? Röviden azt mondhatnánk, hogy Thévenot atya a népszerű keresztény szenvedésértelmezéseket kezdi ki, azok elégtelenségére, illetve félreérthetőségére hívja fel a figyelmet. Rámutat arra a tényre, hogy sok esetben igencsak tömörített formában hangzanak el teológiai válaszok, olyanok például, mint hogy „Krisztus a szenvedéseivel váltott meg minket”. Ez az állítás ugyanis tömöríti azt az igazságot, hogy Jézus egész földi életével – benne szenvedésével és halálával – váltott meg minket, azzal, hogy minden élethelyzetében megmaradt szeretete, hite és reménye, hogy az Atya akarátának adta át magát a legnagyobb megpróbáltatásokban is. És ha mindezt nem látjuk az előző tömörített mondat háttérében, akkor adunk egymásnak olyan vigasznak szánt tanácsokat, mint hogy „ajánld föl szenvedésedet”. Thévenot atya pedig felhívja a figyelmet arra, hogy a szenvedés önmagában nem megváló értékű, sőt, a szenvedés a teljes abszurdum megtapasztalása, amely sok esetben megfoszt emberi méltóságunktól, eltorzítja személyiségünket, lezüllesztí erkölcsiségünket, akár teljes apátiába is sodorhat. Ennek fényében látjuk, hogy milyen elmondhatatlanul kínzóan hathat a gondolat, hogy „Isten azért bocsát rád szenvedést, mert szeret téged”. Thévenot atya kimondja, hogy a szenvedés nem tud megváltani, csak a *szeretet*, az, hogy a szenvedés idején nem ragadok bele tehetetlenségembe és keserűségembe, hanem ezekkel együtt próbálok ember maradni, próbálok emberibbé tenni az életem, próbálok Isten felé fordulni teljes sötétségemmel, tőle remélve azt a világosságot, ami be tudja ragyogni Jézus keresztyének elhagyatottságát is.

Ami kifejezetten előnye Thévenot atya könyvének, az a személyesség, amely a be-

tegségről és különösen is a saját betegségének tapasztalatairól írt oldalakon érezhető leginkább. Felszabadító erejű, hogy kimondja: a betegség önmagában nem vezet megtérésre, és nem hoz magával automatikusan lelki érettséget, mégis válhat termékeny úttá, ha a beteg a szabadságával „kezébe veszi” betegsége folyamatát, és megpróbálja átalakítani „a hit-remény-szeretet által megformált történeté” (79.) – azonban ez is mindig Isten kegyelme, nem pusztán a mi erőfeszítésünk eredménye.

A szenvedés értelmére és még inkább arra kérdez rá Thévenot atya, hogy mit kezdhetünk az elháríthatatlanul ránk törő szenvedéssel. Meg kell elégednünk a sokszor felszínes vagy félrevezető vallásos magyarázatokkal? Mit tehetünk, ha ezek nemhogy nem erősítenek meg, de még fel is zaklatnak, vagy éppen lázadásra ösztönöznek? Mit tehetünk akkor, ha a fájdalom óráján még imádkozni sem tudunk – vagy legalábbis nem úgy, ahogyan mi szeretnénk? Mit tanulhatunk Jézus szenvedéséből, egyáltalán mennyiben azonosulhatunk Isten Fiának engedelmeségből vállalt szenvedésével mi, akik nem akarunk szenvedni? Ilyen és ehhez hasonló kérdések merülnek fel ennek a kötetnek az oldalain, azonban nem egy tudományosan kimerítő igényű eszmefuttatást találunk ebben a könyvben, sokkal inkább egy beteg, szenvedő ember, egy szenvedést megélt és egyben szenvedőket szolgáló szerzetespap, egy lelkiatya gondolatait. Thévenot atya írásait rendszerint egy-egy rövid fohász követi, olyan imádság, amely szenvedésben született, és ezért bármelyikünk imájává válhat a szenvedés idején. Ezekben az imádságokban pedig újra és újra visszatérnek Jézus kereszten mondott imájának szavai, ezekhez szeretne szenvedésében Thévenot atya is csatlakozni: „Atyám, kezdedbe ajánlom lelkemet.”

Szabó Péter OFM

Marie de la Trinité: Jézus szól. Egy jeruzsálemi klarissza élete és feljegyzései

Szent István Társulat, Budapest, 2018.

Főiskolai hallgatóként megtisztelő feladatot kaptam, amikor arra kértek fel, hogy a 2018-ban megjelent Marie de la Trinité: *Jézus szól* című könyvéhez ismertetést írjak. A mű előszavából közelebbről is megismerhető egy kálvinista neveletésben részesülő nő útkeresése, katolizálása, majd a jeruzsálemi klarissza rendbe való belépése. A bevezető tanulmányok mellett a könyv ismerteti a Louisa Jacques néven született lány életrajzát, majd ezt követik az 1940–1942 között feljegyzett üzenetek, valamint a nővér keresztútval kapcsolatos gondolatai. Ezeket olvasva úgy tűnik, hogy a környezete számára mindvégig észrevétlen, alázatos életmódot folytató nővérről senki nem gondolta, hogy maga Jézus szól hozzá.

Krisztus szeretete tapintatos, tiszteletben tartja az ember szabadságát. Ez a tapintatos szeretet nyilvánul meg a klarissza életében, könyvében is. Krisztus szeretete ugyanis feltűnés nélkül alakít át, hogy mind hasonlóbakká válhassunk hozzá. A feljegyzéseket író nővér úgy áll előttünk, mint akinek egyáltalán nem könnyű engedelmessé válni, az Úr vezetése mellett mégis képessé válik a teljes önátadásra. Önmagáról úgy ír, mint Isten esz-közéről, de ez egyáltalán nem tárgyiasítást jelent, sokkal inkább megtiszteltetést. Megtiszteltetést, hiszen a mindenható Isten nincsen rászorulva az emberre, mégis munkatársává emeli azokat, akik együttműködnek vele.

A nővér csak lelkiatyja kérésére hajlandó papírra vetni megterésének történetét, valamint az általa hallott hang üzeneteit. Ez a hang, aki Szeretetéként mutatkozik be, azt a feladatot adja Marie de la Trinité nővérek, hogy hallgassa őt azok helyett is, akik elfor-

dultak tőle. A konvertita szerzetesnő egyik legmélyebb vágya fejeződik ki a feljegyzésekben: a keresztények egysége, protestáns családtagjainak megtérése. Szüntelenül azért imádkozik, hogy „a jóakarató lelkék visszatérjenek az egyházba” (53. pont). Az egyház pedig a katolikus egyház, hiszen itt ragyog fel a szentségekből áradó kegyelem. Miközben Jézus mind gyakrabban szól a nővérhez, ő egyre inkább Jegyese hasonlatosságára alakul: kerüli a feltűnést, senkinek nincs a terhére, és láthatatlan módon közvetíti Isten szeretetét a kolostorban élők felé. Kora gyermekkorától kezdve keresi Istent, és jeruzsálemi évei alatt ébred rá arra, hogy ő mindvégig sokkal közelebb volt, mint azt valaha remélni mert. Mivel Isten a szeretet, ezért soha nem kényszeríti rá senkire sem a benne való hitet. Megajándékoz vele, de az emberre bízza, hogy ő milyen választ ad neki.

A feljegyzések egyik központi témája Isten kegyelmének és az ember szabadságának a viszonya. Nekünk kell befogadnunk őt a szívünkbe, hogy bennünk élhessen. Az ember felelősséggel tartozik önmagáért és embertársaiért is, miközben rászorul az isteni kegyelemre. Ahogyan Jézus mondja: „Áthidalhatatlan a távolság a Teremtő és a teremtmény közt. Értéketek (ti. az embereké) nem személyes képességeitektől függ, ha azok még oly nagyszerűek is, hanem attól a képességeitektől, hogy befogadjátok Teremtőtöket, és engeditek, hogy bennetek éljen és belőletek fényt árásson” (90. pont). Minden embernek megvan a saját hivatása és feladata Isten országának építésében: amit ő személy szerint nem tesz meg, azt más nem teheti meg helyette.

A nővér által leírtak elsődleges üzenete, hogy Isten szeretettel fordul felénk, és mindnyájunkat meghív a vele való közösségre. Ha valaki befogadja őt az életébe, annak minden – még a szenvedés is – értékessé válik, mert Isten ajándékát fedezi fel benne. Isten szere-

tete mérhetetlen, de kevés is elég ahhoz, hogy kinyilvánuljon (195. pont).

A klarissza rendbe lépését követően életének jelentős részét tölti a legméltóságosabb Oltáriszentség előtt. A nővérhez szóló hang gyakran fájjalja, hogy az emberek nem akarják megérteni, hogy ő kicsinnyé válik, hogy valóságosan jelen lehessen a konsekrált ostryában. Jézus ezt mondja egy alkalommal: „Megalázkodtam, hogy odajöhessenek, hogy istenségem belétek hatolhasson és benneteket tudtoton kívül átalakíthasson. Én vagyok, aki cselekszem. Nem kérek mást, csak beleegyezéseket...” (305. pont).

A szeretet és a szenvedés része az emberi életnek: akiket Isten szeret, azokat megpróbáltatások elé állítja. Marie de la Trinité nővér édesanyja belehal a szülésbe, a lányt később gyakori tüdővérzés, gümőkór kínozza, egészsége ingatag. A kegyelem azonban a szenvedések közepette is képes behatolni a szívébe, hogy felismerje hivatását. Szerzetesi életének célja: „egyedül Istennel élni, Neki csenddel és példával segíteni, hogy uralkodjék a lelkekben” (225. pont). Az áldozatok és a szenvedés teszi lehetővé az egyre tökéletesebb szeretetet. A kísértéseket legyőzve válhatott a nővér olyan áttetsző harmatcseppé, amely vissza tudta tükrözni Krisztus arcát (231. pont). Miközben Jézus megfogalmazza a megszentelt életet élők küldetését, felhívja a figyelmet arra is, hogy a teljes Istennek adottság nem kizárólag a szerzetesek sajátja. Az igazi krisztushívó az, aki Isten akaratának engedelmeskedve cselekszik (209. pont). Marie de la Trinité nővér Jézus szelíd ugyanakkor dorgáló vezetése mellett képessé lett arra, hogy szavak nélkül mutassa meg az Úr állandó jelenlétét.

Az, hogy a nővér állandó párbeszédet folytat a benne élő Krisztussal, nem jelenti azt, hogy őt ettől kezdve elkerülnék a nehézségek. A leírásokból egy hús-vér ember alakja bontakozik ki, aki küzd a saját gyengeségeivel: időnként kétségek gyötrik hivatását illetően,

előfordul, hogy megkérdőjelezi a hang forrását, lelkiismerete nem hagyja nyugodni, nehezeze esik az engedelmesség és a nagylelkűség. Mindezek ellenére a kolostorban élők úgy emlékeznek rá, mint egy állandóan mosolygó személyre, aki észrevétlenül teszi a jót. Marie de la Trinité nővér eljutott a teljes önátadásra. Egész életében Isten Országát kereste és az ő igazságát szemlélte, végül pedig többet kapott, mint azt remélni merete.

Jézus szavai a halálra is felkészítették a klarisszát. A nővér végül megértette, hogy minden szenvedését szeretetté és örömmé kell átalakítania (637. pont). Utolsó bejegyzésében Isten jóságát és nagylelkűségét dicséri (670. pont). 1942. június 25-én szemét egy Jézus Szíve-képre függesztve halt meg. Jézus nemcsak életében, hanem halálakor sem hagyta magára. Az ő akaratában megnyugodva a nővér olyan csendben távozott, ahogyan élt.

A jeruzsálemi klarissza egyre mélyülő kapcsolata Krisztussal és az Isten akaratával való együttműködése minden ember számára példaértékű lehet. Ajánlom tehát a könyvet mindazoknak, akik igényes és inspiráló lelki olvasmányt keresnek.

Csingér Judit

Assisi Szent Ferenc írásai

Magyarok Nagyasszonya Ferences Rendtartomány, Budapest, 2018. (A korábbi fordításokat javították és jegyzetekkel ellátták: Fr. Berhidai Piusz OFM és Fr. Hidász Ferenc OFM.)

Szent Ferenc nem csupán a ferences rend és általában a katolikus egyház számára fontos, hanem különböző diszciplínák (a vallás- és egyháztörténeten túl a kultúrtörténet, a mentalitástörténet, sőt a művészettörténet) iránt érdeklődők számára is megkerülhetet-

len szerző. Sőt – hogy saját szűkebb szakmámat is megemlítssem – az italianisztika számára egyenesen az egyik legfontosabb középkori szerző, hiszen az olasz irodalomtörténetek hagyományosan a *Naphimnusszal* kezdődnek, mivel ez az egyik legkorábbi fennmaradt irodalmi alkotás olasz néprnyelven.

Ferenc számos írásművet hagyott maga után, amelyek közül a legszelebb körben talán a latin nyelven írt *Regula* (*Regula Bullata, Regula Non Bullata*) és a *Végrendelet* (*Testamentum*), valamint az olasz néprnyelven írt *Naphimnusz* (*Cantico di Frate Sole, Cantico delle Creature*) a legismertebbek. E kötet azonban ennél jóval többet, összesen 32 írást, valamint még további 6 „elveszett vagy kétes szerzőségű” szöveget közöl magyar fordításban Szent Ferenc írásaként. E művek legnagyobb része eredetileg latinul íródott, és – jelen kötet felosztása szerint – a következő műfajokat foglalja magába: I. Dicséretes és imádságok, II. Levelek, III. Regulák és intelmek, IV. „Mondások”.

E változatos műfajú és jellegű életműből a mai olvasó részletes, árnyalt és autentikus képet alkothat nem csupán a híres itáliai rendalapító szent életéről, egyéniségéről, hanem a ferences rend legkorábbi történetéről, spiritualitásáról, imaéletéről, problémáiról is. A szövegek értelmezését, kontextusba helyezését segíti az egyes írásokat megelőző rövid bevezető szöveg, a magyarázó jegyzetek, egy világos időrendi áttekintés, különböző mutatók, bibliográfiák, valamint a kötet végén közölt tanulmány, melynek (Thaddée Matura írása alapján) Várnai Jakab OFM a szerzője.

Szent Ferenc írásai azonban már többször megjelentek magyar nyelven is, utoljára a nem is olyan távoli 1993-ban az Agapé Kiadó gondozásában (*Assisi Szent Ferenc művei*, Agapé, 1993). Mi szükség volt akkor egy újabb ilyen jellegű kiadványra? E kérdésre két választ adhatunk. Egyrészt köztudott, hogy a fordítások gyorsabban „öregszenek”, mint

általában az „eredeti” irodalmi alkotások, így alapvető, hogy ilyen fontos írásokat egy-két nemzedékenként újra lefordítsunk, illetve a korábbi fordításokat javítsuk, még akkor is, ha a korábbi fordítások kiváló színvonalúak voltak. Italianistaként idekívánkozok, hogy megemlítsük Nádasdy Ádám új *Isteni Színdjáték* fordítását, amely természetesen nem teszi elavulttá Babits Mihály klasszikussá vált művét, ám nagyon fontos segítséget nyújt a nehéz középkori szöveg könnyebb megértéséhez.

Ráadásul az 1993-as kötet is korábbi fordításokat, egész pontosan legnagyobb részben az 1963-ban elhunyt Balanyi György fordításainak javított változatát tartalmazta, így a benne közölt fordítások valójában jóval több mint 25 évesek.

A fordítások közötti különbségekre mindössze egy példát szeretnék hozni: míg a *Naphimnusz*t az 1993-as kötet Sík Sándor méltán közismert és magas irodalmi értékű műfordításában közli, addig a recenzió tárgyát képező új kiadvány Kardos Csongor OFM újabb, és ami még fontosabb, jóval pontosabb fordításában hozza a szöveget. Hogy csak egy példát említsek a két fordítás közötti különbségre, a költemény visszatérő sorkezdő formulája: „*Laudato sie (si), mi' Signore*” Sík fordításában hol „*Áldott légy, Uram,*” hol „*Áldjon téged, Uram,*” ami azon túl, hogy a vers egyik legfőbb traduktológiai problémáját jelentő passzív szerkezet feloldására tesz értelmező kísérletet, magának az igei alaknak a fordításában mindenképpen pontatlan, hiszen a 'laudare' (mai olaszban 'lodare') jelentése nem 'áld', hanem egyértelműen 'dicsér'. Kardos fordítása az új kötetben mindenképpen pontosabb megoldást nyújt: „*Dicsértésél, én Uram.*”

A másik és még lényegesebb ok abban keresendő, hogy annak ellenére, hogy Szent Ferenc halála óta lassan 800 év telt el, írásainak (és a róla szóló korai írásoknak) kritikai vizsgálata egyáltalán nem zárult le végérvényesen. A

ferences filológia külön tudományágnak számít, és nem csupán Olaszországban, hanem világszerte, s ráadásul kifejezetten élő és folyamatosan változó tudományágnak, amelynek új eredményei arra készítetik a kutatókat, hogy rendszeres időközönként a legalapvetőbb írásokat is – mint a kötetünk alapját képező ferenci szerzőségi szövegeket – újra értelmezzék és új kritikai kiadásban adják közre.

Az új magyar fordításkötet megjelenésének legfontosabb közvetlen indoka az a tény, hogy 2009-ben megjelent a latin és kisebb részt olasz szövegek új kritikai kiadása, amely jelen magyar kötet alapját is képezi. (CARLO PAOLAZZI [a cura di]: *Francesco d'Assisi. Scritti / Francisci Assisiensis scripta*, Editiones Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas, Grottaferata, 2009). A kritikai szövegkiadás új szövegkritikai alapokon nyugszik, s a szövegeket a *stemma codicum* alapján rekonstruálja, ami ugyan a szövegkritika régóta bevett módszere, ám a ferences filológiában – részben annak a 17. századra, Luke Wadding munkásságára visszamenő hagyományai miatt – ez korábban csak részben valósult meg.

Ez az új szövegkiadás annak ellenére valósult meg, és fogadták pozitív kritikával az olasz kutatók is, hogy azt megelőzően csupán öt évvel jelent meg egy kiváló színvonalú, kommentált, kétnyelvű gyűjteményes kiadása ugyanennek a korpusznak (CLAUDIO LEONARDI [a cura di]: *La letteratura francescana*. I: Francesco e Chiara d'Assisi, Fondazione Lorenzo Valla, Mondadori, 2004; ez a kétnyelvű, kommentált kiadás alapszövegül a korábbi, Grau-Esser-féle kiadást használta). Daniele Solvi, aki a 2004-es kiadvány kommentárjainak szerzője, e szavakkal méltatta az új 2009-es kritikai kiadást:

„Túl azokon az érdemi eredményeken, amelyeket szövegkritikai szinten elért, Carlo Paolazzi legnagyobb érdeme éppen az, hogy a ferences filológiát a közép-latin filológia medrébe terelte, és ez a legfontosabb tudó-

mánytörténeti fordulatot jelenti, amely történet Luke Wadding 1623-as első kiadása óta immár majdnem négy évszázada tart. Ez is az oka annak, hogy *e szövegkiadást úgy kell ma üdvözölnünk, mint egy klasszikus megszületését.*” (Daniele Solvi a kötetről írt recenziója in *Studi Medievali* 53 (2012) 416–421, kiemelés tőlem).

Recenzióinkat egy példával zárom annak illusztrálására, hogy a ferences filológia valóban élő, dinamikus és folyamatosan új eredményeket hozó diszciplína. Hazai körökben is jól ismert, hogy néhány éve a neves francia filológus, Jacques Dalarun megtalált és közreadott egy korábban nem ismert korai Ferenc-legendát (Boldogságos Ferenc atyánk megtalált életrajza, in CELANÓI TAMÁS: *Boldogságos Ferenc atyánk életrajza*. Ferences Források Magyarul 1. Magyarok Nagyasszonya Ferences Rendtartomány, Budapest, 2017). Az viszont még kevésbé ismert itthon, hogy Dalarun kutatócsoportja tovább folytatja a kutatásokat, és ugyanabban a kódexben, amelyben Ferenc „megtalált életrajza” olvasható, több további 13. századi szöveg is olvasható, amelyek egyikéről a közreadó Dominique Poirel azt feltételezi 2018-as publikációjában, hogy valójában maga Szent Ferenc alkotása. A szóban forgó szöveg egy latin nyelvű kommentár a Miatyánkhoz (*Francesco d'Assisi, Commento al Padre Nostro. Un testo finora sconosciuto del Poverello?* Edizioni San Paolo, 2018.), amely teljesen más szöveg, mint az egyértelműen Assisi Szent Ferenc által írt és a mostani kötetben is közölt hasonló címet viselő írás (A Miatyánk kifejtése, 24–26). E mű szerzőségének a kérdése távolról sem tekinthető eldöntöttnek, de azt mindenképpen jelzi, hogy folyamatosan születnek olyan új kutatási eredmények, amelyek a magyar nyelvű szövegkiadásokat is befolyásolhatják.

Míndazonáltal egyetérthetünk Daniele Solvi fentebb idézett véleményével, aki a 2009-es Paolazzi-féle kritikai kiadást „új

klasszikus”-ként üdvözölte, a hazai olvasóközönség pedig ezt az új magyar nyelvű kötetet üdvözölheti úgy, mint egy új klasszikus megszületését.

Falvai Dávid

Edoardo Barbieri (a cura di):
„Ad Stellam” Il Libro d’Oltremare
di Niccolò da Poggibonsi e altri
resoconti di pellegrinaggio in
Terra Santa fra Medioevo ed Età
moderna

Leo S. Olschki Editore, Firenze, 2019.

„Al Sancto Iherusalem” *Resoconti di pellegrinaggi in Terra Santa* címmel 2017. december 5-én Milánóban szervezett közös konferenciát az Università Cattolica és a Biblioteca Nazionale Braidense. A konferenciával párhuzamosan bibliográfiai és művészeti kiállítást is rendeztek a könyvtárban, hogy megemlékezzenek a ferencesek 800 éves szentföldi jelenlétéről.

A konferenciakötet címébe azért került az „Ad Stellam” kifejezés, mert ez jobban érzékelteti a zárandokok meghívottságát a zárandoklatra, azt, hogy a középpontban inkább a zárandoklat tárgya áll, mint a zárandok személye. A kötet szerzői különböző tudományágakat képviselnek, kodikológiai, bibliográfiai, filológiai, nyelvészeti, történelmi és művészettörténeti szempontból kutatják a középkori és kora újkorai jeruzsálemi útleírásokat. Közülük többen is Niccolò da Poggibonsi útleírását tanulmányozzák.

Marco Giola a *Libro d’Oltremare*t vizsgálja, Niccolò da Poggibonsi 1346–1350 közötti zárandoklatáról készült útinaplóját, amely az egyik legrégebbi népnyelven keletkezett útleírás Jeruzsálemről. Bellarmino Bagatti, ferences Palesztina-kutató 1945-ös kiadása mindmáig a referenciakötet. Giola listája szerint 19

kéziratban maradt fenn a mű. A szövegek formája nagyon különböző az átírások, javítások, beszúrások, kiegészítések, összefoglalók következtében. A szentföldi útleírások jellegzetessége, hogy gyakran régebbi útleírásokat használnak fel és dolgoznak át. Szinoptikus szerkesztés is előfordul, amikor az útitársak egymást másolják. A *Libro d’Oltremare* esetében a szövegemlékek nagyobb része jelentős változtatások nélkül terjedt, Giola mindössze három olyan szövegváltozatot különböztet meg, amelyek nagyobb változtatásokon estek át, ezek a következők: a *Ricordo*, egy erőteljesen megnyirbált összefoglaló; a dél-olasz dialektális *Z* átírat; valamint a leghíresebb *Viazo da Venesia*, az 1500-as bolognai editio princeps, amelyet azért is nehéz felismerni, mert eltűnt belőle Poggibonsi neve, ahogyan a többi személynév is, az anonimitás révén pedig elveszítette eredeti kontextusát.

Edoardo Barbieri a *Viazo da Venesiát* mutatja be különös tekintettel gazdag képanyagára, amely 144 eredeti fametszetet tartalmaz a főcímlapon látható nagy Jeruzsálem-metszeten kívül. Ez az egyik leggazdagabban illusztrált népnyelven íródott könyv ebből a korból (vetekszik az 1490-es velencei olasz bibliával). A többi korabeli szentföldi útleírás közül illusztrációs anyagában Breydenbach 1486-os *Peregrinatio*jához hasonlítható. Főleg épületeket és városokat ábrázolnak a képek (néhány állat, növény és bibliai alak kivételével), nem valóságűek, inkább mesések. A művész inkább ügyes kézműves, nem személyes élményeket ábrázol. Különleges azonban, hogy a képek nem ismétlődnek, ami ellentétes a korabeli tendenciákkal, például az 1493-as Schedel-krónikával, amelyben a lovagok és dámák, szakállas királyok és a hegytetőkre épült városok könnyen felcserélhetők egymással.

Alessandro Tedesco, aki *Itinera ad loca sancta* címmel 2017-ben a jeruzsálemi ferences könyvtárakban fellelhető 15–18. századi

útleírások katalógusát is elkészítette, ebben a kötetben a *Viaggio da Venetia al Sancto Sepulchro*, vagyis Poggibonsi útleírásának 1518 és 1800 közötti kiadásainak az illusztrációit térképezi fel megkülönböztetve a könyv kiadásainak három velencei és egy Velencén kívüli korszakát. A kezdeti képanyag két legfontosabb forrását Breydenbach *Peregrinatio*jában és az 1500-as bolognai editio princeps-ben azonosítja. A könyv azért is arathatott páratlan kiadói sikert és terjedhetett el meglehetősen széles körben, mert 1517-ben a velencei szenátus eltörölte azoknak a könyveknek a kiadói privilégiumait, amelyeknek az első kiadására nem Velencében került sor.

Marzia Caria Francesco Suriano, ferences szerzetes és Sion-hegyi gvardián (1493–95-ig és 1512–14-ig) Szentföldről szóló értekezésének három változata közül (1485-ös és 1514-es perugiai kéziratok és 1524-es velencei, Bindoni-féle kiadás, amelyeket a ferences Szentföld-kutató történész Girolamo Golubovich 1900-as kritikai kiadásából ismerhetünk) az elsővel foglalkozik behatóbban, amelynek a teljes átiratát is elkészítette tíz évvel korábbi doktori disszertációjában. Mivel a szövegnek ez a változata a folignói klarissza apácák kérésére készült, a jeruzsálemi szent helyek leírásakor a távolságok és a méretek érzékeltetésére Suriano sokszor umbriai analógiákat használ. A 15. század végén obszerváns ferencesek kezdeményezték az itáliai *Szent Hegyek (Sacri Monti)* kápolnáinak és más épületegyütteseinek kiépítését, amelyek az újkorban a jeruzsálemi zarándoklatot gazdasági vagy közbiztonsági okokból teljesíteni nem tudó hívek helyettesítő zarándoklatainak fontos helyszínei lettek. Suriano értekezése spirituális kalauzként, áhítatossági és meditációs kézikönyvként is szolgálhatott azok számára is, akik testben sosem jutottak el Jeruzsálembe. Caria kísérletet tesz a Suriano művében előforduló irodalmi műfajok és források meghatározására, illetve felhívja a

figyelmet az egyéb korabeli útleírásokkal (például Capodilista és Brasca) mutatott hasonlóságokra is. Caria tanulmánya is megerősíti Kathryn B. Moore-nak az előszóban tett megállapítását, amely szerint nem mindig könnyű különbséget tenni valóság és fikció, a zarándokok személyes és kollektív élményei között.

Michele Campopiano tanulmánya első részében szintén a zarándokelbeszélések műfaji sokrétűségére és a toposzok csapdáira hívja fel azoknak a tudóstársainak a figyelmét, akik mindenáron valami eredetit szeretnének felfedezni egy-egy útleírásban: a személyes hangok és anekdoták gyakran csupán adaptációs eszköztár részét képezik, szerzőséget sejtetnek ott is, ahol valójában a kompilátor dolgozik. Tanulmánya második részében a német ferences, Paul Walther von Guglingen művének filológia elemzésére tér rá, betekintést engedve most készülő monográfiájába, amelyben részletesebben tárgyalja majd Guglingen és a többi Szentföldről szóló ferences forrás kapcsolatát. Campopiano szorgalmazza Guglingen művének újabb kritikai kiadását, mivel az 1892-es Sollweck-féle kiadás nem vette figyelembe a szoros kapcsolatot Guglingen művének két része, az *Itinerarium* és a *Tractatus* között, érdeklődése középpontjában az *Itinerarium* állt, és annak is csak az általa eredetinek vélt részei, ezáltal pedig éppen Guglingen eredeti szerzői és kompilatori szándékait torzította el.

Gabriele Nori két tudós elődje (Adelaide Solaro és Elisa Bianco) nyomdokain haladva keresi a kapcsolatot Marco Lusardi 1588-as útleírásának három szövegváltozata között. Első szűkszavú beszámolóját Lusardi 1595-re szinte olvashatatlanul terjengősre duzzasztotta, ezért egy harmadik kéziratban megkezdte a második kézirat revízióját, amelyet azonban félbehagyott. Mi állhatott az átdolgozás kísérlete, majd a munka megszakítása hátterében? Talán híres pártfogójának, Anna Sfondratinak a támogatása, majd a halála? Vagy menet köz-

ben Lusardi rájött, hogy a tervezett munka meghaladja a képességeit?

Valószínűleg csak képzeletbeli utazást tett a Szentföldre a firenzei aranyműves, Marco Rustici. Így vélekedik Cristina Acidini, aki tanulmányában a *Codice Rustici* Jeruzsálemről és Firenzéről szóló részeit hasonlítja össze egymással, és azt sugallja, hogy valódi zarándoklatra inkább saját városa szent helyeinek értő és lelkes bemutatásával vezetni olvasóit Rustici.

A 15. századra intézményes kereteket öltött helyettesítő zarándoklat gazdag példatárát vonultatja fel előttünk Guido Gentile. A spirituális utazást egyre több illusztrált kézirat is elősegítette az evangéliumi jelenetek aktualizálásával, így például Cristoforo de Predis képregényszerű miniatúrái, amelyek milánói

és páviai környezetben mutatják be Jézus életét. A képzőművészeti alkotások közül kiemelkedik Jan Van Eyck Jeruzsálem ábrázolása képzeletbeli északi épületeivel, amelyet Iosephus Flavius helyrajzi adatai alapján rendezett zseniális térbeli egységbe a festő.

A bibliográfia- és katalóguskészítés műhelytitkaiba enged bepillantást a kötet két utolsó tanulmánya. A szerzők, Luca Rivali és Marco Galateri di Genola által ismertetett nehézségekből és hibákból is látszik, hogy a szentföldi útleírások rendkívül szerteágazó irodalma mekkora körültekintést igényel a rendszerező munkára vállalkozó szakemberek részéről.

Hegedűs Anna

Az Isten-szerелеm rétegei

Lackfi János: Van tüzed? Istenes versek.

Szent István Társulat, Budapest, 2019.

Lackfi János jelen kötete tematikus elv szerint válogat régi és új versek közül. Az alcímben olvasható „istenes” jelző hagyományos költészettörténeti kategóriát jelöl, ezt azonban ma már ritkán használják a költők és az irodalomtörténészek, és sokan talán elavultnak is tartják. Éppen ezért az alcím témamegjelölése bátor, sőt, provokatív gesztus egy kortárs szerzőtől: hiszen azt nyilvánítja ki ezzel, hogy az „istenes vers” nem valami ósdi irodalomtörténeti fogalom, hanem ma is élő beszédmód, illetve érvényes tematikus-műfaji kategória. Természetesen ahhoz, hogy valóban élő és érvényes lehessen, a műfajt meg kell újítani: erre a szép és nehéz feladatra vállalkozik ez a kötet.

A megújításnak két fontos feltétele van, a „mit” és a „hogyan”: vagyis a megszólaltatott tartalom valóságossága és a költői nyelv ebből fakadó megújulása. Az első feltételt hitelességnek is nevezhetjük: az Istenről szóló beszéd háttérében valóságos és eleven Isten-tapasztalat kell, hogy álljon. Ha a tapasztalat nem valódi, nem saját vagy nem eleven, akkor a nyelv csak a hagyomány által felkínált formákat és paneleket működteti egészen a teljes kiüresedés határáig. Az ilyen beszéd, hiába „szól” Istenről, nem lesz hiteles. Mivel nem ad hírt saját és valóságos tapasztalatról, s ebből fakadóan a nyelvet sem újítja meg, az olvasónak az a kínos érzése támadhat, hogy a szó mögött nincsen semmi.

Ha azonban a tapasztalat eleven, valóságos és saját, akkor szétöri a nyelv szabott, hagyományos rendjét, és szükségszerűen új nyelvet teremt – ahogy láthatjuk ezt az Isten jelenlétében élő nyentek, misztikusok és az Isten-tapasztalatukról hitelesen szólni tudó művészek alkotásaiban. Ha a tapasztalat valódi, akkor a szavak újra és újra elakadnak – ez mintegy a hitelesség védjegye. Az első és az utolsó szó mindig a csöndé lesz: a megszülető szavak ebből a csöndből érkeznek és oda is térnek vissza. A nyelv csak dadogva tud megszólalni, s csak körbeírni tudja a titkot – melyet nem tudunk megragadni, de erőterében járhatunk, mivel ez a titok ragad meg¹ és ölel körül bennünket.

Itt érkezünk el a második feltételhez, ami a költői nyelv megújulása. Isten-tapasztalásunk túl van a racionális gondolkodás és a fogalmi nyelv határain, túl a szavaink kompetenciáján, ezért az Istenről való beszéd mindig problematikus volt, és az is marad. A páli „tükör által homályosan” mezsgyéjében vándorolunk az „akkor majd Isten lesz minden mindenben” vágyott teljessége felé.

Az Istenről való beszéd hagyományos formái az érvelő beszéd (a teológia), a bölcselő beszéd (a filozófia) és az imádság. Az első kettő feltételezi a nyelvet (s jó esetben ott van a háttérében a tapasztalat is), a harmadik, az imádság viszont előbb-utóbb szükségszerűen hátrahagyja a nyelvet, de mindenképpen feltételezi a tapasztalatot – hiszen már nem Istenről, hanem Istenhez beszél – amíg beszél. Egy negyedik fajta beszédmód lehet a művészi nyelv, a költészet, amely – ahogy

¹ „Az »Isten« fogalma nem Isten megragadása – amellyel az ember hatalmába keríti a titkot –, hanem annak elfogadása, hogy bennünket ragad meg egy jelenlevő és ugyanakkor mindig el is rejtőző titok.” KARL RAHNER: *A hit alapjai*, Agapé, Szeged, 1998, 57.

a fenti gondolatmenetből kiderült – szintén nem él meg tapasztalat nélkül, azonban a nyelvet sem hagyhatja hátra. Költészet nincs nyelv nélkül, hiszen egyrészt ez alkotómunkája anyaga, másrészt pedig: az Úristen ugyan szavak nélkül is érti az imádságban felé forduló embert, az olvasó azonban csak a szavakból ért.

A tapasztalat tehát túlmutat a nyelv kompetenciáján, mégis szavakkal kell elmondani az elmondhatatlant – ebből fakad az a belső, termékeny feszültség és dinamika, ami miatt „istenes verset” írni minden időben igazi kihívás, de a 20–21. században fokozottan az. „Ki van téve ez az élmény annak [...] – írja az Isten-tapasztalatról Karl Rahner –, hogy tudós teológiai vagy jámbor aszketikus beszéd rakódik rá. Mindez azonban csak azt bizonyítja, hogy vallásos életünk mélyebb rétegéért, Istenhez főződő kapcsolatunk igazi világáért újból és újból szabadságharcot kell vívnunk, ki kell azt ásnunk a rárakódások alól.”²

Ennek a kihívásnak és küldetésnek Lackfi János nem először tesz eleget. A 2000-ben megjelent,³ majd 2016-ban újra kiadott⁴ *Öt seb* című kötet a rövid, aforizmatikus tömörségű szerepvesztés hagyományát mozgásba hozva beszél az Isten-tapasztalatról öt szent fiktív monológjain keresztül, szó és csönd határán. A kötet versei a történelmi időbe ágyazódott állóképek, melyekben a megszólalók belső útjai úgy rajzolódnak ki, hogy egyben az adott szent portréját is megalkotják. Mivel a könyv témája a külső, tárgyias észleletekben tükröződő lelki út s az itt megnyilatkozó Isten, a szövegek a szemlélődő ima és életmód, illetve a misztikus tapasztalat gazdag – itt elsősorban szerzetesi – lelkeségi hagyományához kapcsolódnak. Csönd, mozdulatlanság, fénybe forduló figyelem: a kötet rövid szövegeit olvasva mintha fehér falakra függesztett ikonokat néznénk a könyv lapjainak tiszta, üres keretében. A versgyűjtemény műfajilag annyira egységes, hogy az öt ciklusra oszlott rövidversek sora egyetlen műalkotásnak is tekinthető.

Míg az *Öt seb* műfaji és tematikus szempontból is kuriózum, s mint ilyen, szigetszerű jelenség Lackfi János lírai életművén belül, addig a *Van tüzed?* nagyon is szervesen illeszkedik, ezer szállal kapcsolódik e költészet egészéhez.⁵ Éppen ezért műfajait, formáit, beszédmódjait, sőt, témáit tekintve is – az *Öt seb* homogenitásához képest – heterogén, az előző kötet állóképszerűségéhez képest pedig igencsak mozgalmos.

Ez a könyv elsősorban attól lesz izgalmas olvasmány, hogy nem azt nyújtja, amit a tematikus és műfaj jelölő alcím alapján várunk. Több szinten is kizökkenti az olvasót az elvárásaiból – úgy is mondhatnánk, hogy felébreszti, sőt, időnként provokálja, hecceli, nagyobb tudatosságra serkentgeti. Ha az *Öt seb* kötet az Isten jelenlétében hazataláló, benne elnyugvó és a Lélekben megpihenő embert ábrázolja, akkor a *Van tüzed?* éppen fordítva: a Lélek mozgalmos működését mutatja az emberben. Azt, ahogyan az Isten munkálkodik bennünk, ahogy átalakítja azt, akiben lakást vesz, ahogy megváltoztatja a tekintetét, amivel a világra néz, s ahogy tekintetén keresztül átforgalmazza a világot:

² KARL RAHNER: *Hit, szeretet, remény*, Egyházfórum, Budapest, 1991, 108.

³ LACKFI JÁNOS: *Öt seb*, Belvárosi Könyvkiadó, Budapest, 2000.

⁴ LACKFI JÁNOS: *Öt seb*, Szent István Társulat, Budapest, 2016.

⁵ Lackfi János költészetéről viszonylag teljes képet a 2016-ban kiadott gyűjteményes verseskötetből nyerhetünk: LACKFI JÁNOS: *Szóvihar. Összegyűjtött versek (1988–2003)*, Helikon, Budapest, 2016.

„Ahogyan Isten mibennünk
szöszmötöl, vackolódik,
megmunkálja a világot,
[...] ahogyan Isten
mibennünk felpattint
nedves rügyeket, bársony
szemhéjakat, feltár titkokat,
szunnyadó teléreket,
kagylók izzadmányos kincsét,
felhórongyok közt jég-göcsörtté
fagylalódott napkorongot.”

(Ahogyan Isten)

A kötet játékosan ironikus címe is (*Van tüzed?*) egyrészt a tűzzel és széllel ábrázolt Szentlélekre, a minden létezőt és élőt átjáró, betöltő és megelevenítő lélekre utal, másrészt arra a szeretetre, amivel az Isten szereti az embert – amit a misztikus szerzők ugyancsak lánghoz, tűzhöz hasonlítanak –, s amivel az ember viszonszereti az Istent. A cím erre az utóbbira kérdez rá provokatív nyíltsággal: Van tüzed? Van kapcsolatod életed forrásával, Istennel? Be tudod fogadni a szeretetét? Van benned szeretet iránta? Tudsz még szeretni? Eleven benned a lélek?

De hogyan is működik az emberben a Lélek/a lélek (nagy- és kisbetűvel) – mint harmadik isteni személy és mint az emberben élő isteni? Honnan lehet őt felismerni? A lélek az örök változás és mozgás – ezért is ábrázolják széllel –, amely mindig újra és újra kimozdítja az embert a megszokásból, a merevségből és dermedtségből, az elképzelt életünkkel szemben támasztott elvárásokból. Viszont amerre a lélek mozdít, az mindig a valóságos élet iránya, akkor is, ha ez nem látszik rögtön: a lélek mutatja meg, hogy az élet mindig más, mint ahogy elképzeltük.⁶ A lélek tehát elevenségben, rugalmasságban, éberségben tart, éppen azért, mert mindig kiszámíthatatlan, mindig meglepetést okoz. Megtanít a belső szabadságra: a valóság elfogadására, de a hitre is abban, hogy ez a valóság nem determinált, hanem folyamatosan keletkezik és változik,⁷ s ezért a csoda is a valóság tartozéka. „A szél ott fúj, ahol akar. Hallod a zúgását, de nem tudod, honnan jön, és hová megy. Így van mindaz, aki a Lélektől született.”⁸ A lélek alapozza meg a reményt: mert amíg lehetséges a változás, addig a remény is él. A lélek egyfelől a bennünk élő nyitottság, másfelől és a bennünk élő legszemélyesebb: az a pont az emberben, ahol a legmélyebben és legmaradandóbban önmaga.⁹ A lélekből fakad az elevenségünk és az a derű, amely független az éppen aktuális történésektől. A lélek megfoghatatlan, határtalan és örökkévaló,¹⁰ Mustó Péter atya szép megfogalmazásával élve: „nem lehet kárt tenni benne. Csak akadályozni lehet, mint a fényt.”¹¹

⁶ MUSTÓ PÉTER: *Ahol otthon vagy*, Jezsuita Kiadó, Budapest, 2017, 141.

⁷ MUSTÓ PÉTER: A lélekről, *Vigilia* 84 (2019/2) 138.

⁸ Vö. Jn 3,7–8.

⁹ MUSTÓ PÉTER: *A lélekről*, i. m., 137.

¹⁰ Vö. MUSTÓ PÉTER: *Ahol otthon vagy*, i. m., 65–78; MUSTÓ PÉTER: *A lélekről*, i. m., 137–139.

¹¹ MUSTÓ PÉTER: *Ahol otthon vagy*, i. m., 67.

Az élet tehát, amelyben a lélek működik, éppen olyan mozgalmas és változékony, rejtőzködő és kiszámíthatatlan,¹² játékos és mindig újra meglepetést okozó, mint ez a verseskötet, amit most a kezünkben tartunk. Innen nézne a könyv alcíme is („Istenes versek”) – máris szétrobbantva az irodalomtörténeti fogalom megszokott értelmét – új jelentéssel telítődik. Az „-s” képző ugyanis eredendően a valamivel való ellátottság kifejezője a nyelvünkben. Az „Istenes versek” szókapcsolat ennek tükrében azt jelenti, hogy a versek, illetve a versekben megjelenő emberi élet az Istennel való „ellátottság”, az Istennel való „telítettség” állapotában van, teológiai műszóval élve: kegyelmi állapotban, amit a Biblia Lélekkel való elteltésnek is nevez.¹³ Ebben a könyvben az Isten-tapasztalat eleven valóság, de a figyelem fókusza nem közvetlenül a tapasztalat időn kívüli gyújtópontjára fókuszál, ahogy az *Őt seb* című kötet, hanem magára az életre – arra az életre, ami ebből a tapasztalattól forrászik. Vagyis a versek az Isten-kapcsolatról szólnak, s arról, hogy hogyan zajlik az élet, mi mindenre nyílik rá a tekintet, mi és hogyan értelmeződik át (vagy eleve máshogy), mi minden változik meg, mi minden működik, aminek pedig nem lehetne, s egyáltalán: hogyan omlik le minden klisé, minden közhely és sztereotípa, ha ez az Isten-kapcsolat eleven – ha a lélek eleven bennünk.

A lélek az irodalmi műfajhagyomány „állóvizét” is felkavarja.¹⁴ Az „istenes vers” szokott nyelvezetét a kötet már azáltal megújítja, hogy a kérő, hálaadó és dicsőítő imán alapuló vagy az Istenről elmélkedő hagyományos műfajokhoz képest sokkal többféle beszédmódot, szövegformát használ, s magát a tárgyat is többféle szemszögből közelíti meg. Az „istenes vers” kategória ennek köszönhetően kitágul: a lírai műveknek a szokottnál sokkal szélesebb és heterogénebb skáláját foglalja magába.

Az irodalmi hagyomány „vizének felkavarása” régít és újat egyaránt előhoz. A heterogén versanyagot ciklusok rendezik, méghozzá részben műfaji, részben pedig egy gondolati ív logikája szerint. A negyedik és a hatodik ciklust (*Az idő ura, Vadonatiúj zsoldárok*) a kötetlen formák uralják, elsősorban az élőbeszédszerű, hosszúsoros szabadvers. Erre a szövegcsoportha a versanyag egészéhez képest fokozottan jellemző a drámaiság, az ironikus hangvétel, illetve a monológ-szerűség. Ezek a versek tekinthetők a leginkább „kortárs”, a leginkább „mai” költeményeknek nemcsak ironikusan provokatív beszédmódjuk, hanem aktuális, közbeszédben jelenlévő témáik miatt is. Ezzel a verstípussal a szerző egy egészen új műfajt teremt az „istenes vers” kategórián belül – amely hagyományosan inkább az örök igazságokkal foglalkozik, s nem a múltékonnyal változó, ám mindenkor viszonyulásainkkal mégis érvényesen szembesítő aktualitásokkal. Az istenes versek beszédmódjára tradicionálisan jellemző pátoszt az irónia váltja fel, ez az irónia azonban sajátosan meghitt, és különös módon a pátosz sem oldódik fel teljesen az iróniában, vagyis korántsem tűnik el – erre a későbbiekben még visszatérek.

A harmadik és az ötödik ciklust (*Dalolás, Énekek éneklője*) egyrészt a kötött versforma uralja, másrészt az „istenes vers” irodalmi hagyományához való kapcsolódás. A Bibliától elkezdve, a középkori himnuszoktól, régi magyar szerzőkön és az avantgárd expresszionizmuson át

¹² Lásd Jézus szavait Nikodémushoz: „Ne csodálkozzál, ha azt mondtam neked: újra kell születnetek. A szél ott fúj, ahol akar. Hallod a zúgását, de nem tudod, honnan jön, és hová megy. Ez áll mindarra, aki a lélektől született” Jn 3,7–8.

¹³ Lásd például az Újszövetségi Szentírásban a Mária és Zakariás hálaimáit bevezető szövegrészeket: Lk 1,41; Lk 1,67.

¹⁴ Vö. Jn 5,4.

egészen József Attiláig és Weöres Sándorig ível ez a költői tradíció, amelyet a versek sokféle módon idéznek fel és használnak. Ebben a szövegcsoportban tanúi lehetünk annak, ahogy a hagyomány élővé válik – az átíratok a régi szerzők hitelességére, „modernségére, a régi versek örökérvényű mivoltára mutatnak rá azzal, ahogy áttemelik őket a kortárs költői beszédbe. Tanúi lehetünk e két ciklusban – különösen a *Dalolás*ban – az alkalmi vers megújításának is a karácsony ünnepköréhez kötődő költeményekben. A versek a dalszerű, mondókaszerű kompozíciókon kívül a zenei hatásra építő, ritmikus kötött versnek még igen sokféle formáját vonultatják fel, hangvételükre pedig ugyancsak jellemző az a „meghitt ironia”, ami a szabadverseket is jellemezte.

Az élőbeszédszerű szabadversek és a hagyományt megújító, dalszerű kötött versek szövegcsoportjára egyaránt jellemző egyfajta kollektív tudat, a közösséghez tartozás tudata, illetve időnként a közösség képvisellete is, de nem a szokott módon. E kötet szerzőjének kimondatlan előfeltevése, hogy az Istennek, vallással, egyházi-társadalmi közügyekkel kapcsolatos témák érdeklődésre tartanak számot – nemcsak a vallásos közösségen belül, hanem azon kívül is. Azzal, hogy ezeket a témákat a kortárs költészet részévé teszi – friss és szokatlan módon beszélve róluk –, a szerző az istenes vers műfaját tulajdonképpen visszaemeli oda, ahol a műfaj kezdeteinek korában a helye volt: a közbeszédbe. Ezáltal pedig szembe megy azzal a régóta tartó divattal, lassan egy évszázados tendenciával, amely ezt a diskurzust a magánélet személyes és intim területére rekesztette – és rekesztené ma is – vissza.¹⁵

A kötet utolsó négy (3–6.) ciklusa tehát az Isten-kapcsolatot mint közérdekű témát tárja az olvasó elé, s kimondatlanul apellál egy – az olvasóval közös – tapasztalati horizontra. Ennek a horizontnak nemcsak a megszólított Úrral való, hétköznapi létezését is átjáró, bizalomteli kontaktus vagy a teremtett világ mélységes szeretete a része, hanem ugyanúgy része a kétely, az értetlenség, az önironikus háborgás vagy a kétségbeesésig fokozódó szégyen és büntudat is. A horizontot tovább szélesíti az is, hogy a kötet szerepverseiben – a repülőtéri poggyászcsomagolótól plébános atyákon és Andrej Rubljovon át Szent Kristófig – igen sokféle ember szólal meg. Az olvasóval közönsnek tételezett tapasztalati horizont így észrevétlenül kitágul, kinyílik, befogadóvá válik: a versek „mi”-jébe mindenki beletartozik, senki sincs belőle kizárva – feltételezve, hogy létünk forrásáról, Istenről – vallási hovatartozástól, neveltetéstől és képzettségtől függetlenül – mindannyiunknak van tapasztalata.¹⁶ A szerző egyetemes emberi tapasztalatra apellál tehát, de

¹⁵ Lackfi János ennek kapcsán egy interjúban a következőket mondja: „Nem lehet róla [a hitről] beszélgetni, vitatkozni, pontosabban fogalmazva: az egyházhoz hitet írástudóink nem tekintik vitaalapnak. A cinizmus vagy az elutasító közöny éppen a dologról való beszédet teszi lehetetlenné. Előhív belőlem egy reflexet: a titok avatatlank elölí megörzésének benső kötelességét.” Műszaki leírás a kimondhatatlanhoz. Beszélgetés Lackfi Jánossal (PAPP ENDRE interjúja), *Hitel* (2000/1) 52.

¹⁶ Ezt az egyetemes emberi tapasztalatot a teológia transzcendentális tapasztalatnak nevezi, mely megelőzi – és megalapozza – az Istenről való beszédet és gondolkodást. A következőket írja erről Karl Rahner: „Most, amikor órára [Istenről] beszélünk, most sem tehetünk mást, mint hogy szavakba foglaljuk mondanivalónkat, megfogalmazzuk, mit is jelent az »Isten« szó, tudatosan gondolkodunk létéről. Mindez nem jelentéktelen, mégis csupán másodlagos rétege hozzá fűződő viszonyunknak. Lelkünk, szellemünk él ugyanis, még mielőtt értelmesen gondolkodni kezdenénk. Ez a lélekmélység nyitott a felfoghatatlanra és a végte-

erről nem a „bennfentesek” nyelvén beszél (vagyis nem egy vallásos közösség „szakzsargonját” használja), s ez az egyik oka annak, hogy a kötet mindenkihez tud szólni, s jó eséllyel nem lesz rétegolvasmány.

Itt érkezünk el annak a kérdésnek a megválaszolásához, hogy mi is ennek a kötetnek a titka? Hogy tud a versek hangja egyszerre ironikus és meghitt lenni? Hogyan képes hitelesen megszólaltatni a pátoszt? Hogy tud úgy személyes, benső tapasztalatot közvetíteni, hogy az mégis mindenkihez szóljon?

A titok, az összeférő ellentmondások kulcsa a nézőpont. Ezekben a versekben egy sajátos és szokatlan nézőpont teremődik meg, amely valamiképpen egyszerre van kívül is és belül is azon a világnézeti és életszemléleti horizonton, amelyet egyszerűen vallásos közösségnek vagy egyháznak is nevezhetünk. Iróniája minden esetben önirónia, személyes és kollektív értelemben is: vagyis ha kritikát fogalmaz meg, azt mindig magával szemben vagy a saját közösségével szemben teszi. Ez az irónia sosem ítélkező, mindig megértő, de nagyon is határozott, vagyis nem megengedő, nem „langyos”. Az irónia esztétikai minősége távolságot, így kívülállást is jelent, ez a távolság azonban itt nem a megszólaltatott figurától való elhatárolódást szolgálja, hanem a külső nézőpontból való rálátást és ráláttatást, amelynek célja a szembesítés – saját magunkkal. Amikor a szerepversek monológja bemutat, „kihangosít” egy álláspontot, annak belső ellentmondásaira látunk rá – egyszerre kívülről és belülről. A „belül maradás” fontos összetevője a már említett ítéletmentességen, megértésen és meghittságon kívül a humor, amely ugyanúgy, mint az irónia, rálátást eredményez, viszont úgy választ le saját téves magatartásformáinkról, megrögzött ítéleteinkről, hogy közben nem elrettent, hanem megnevetet. Amikor az olvasó felismeri, hogy saját magán nevet, a nagy komédiák katarziszt élheti át. Ennek egyik leghatásosabb példája *A hajlékkészítés zsoltára* vagy *A sajtóérzékeny pápa-paradigma* című vers.

A 3–6. ciklus kollektív, „közérdekű” személyességéhez képest az 1–2. ciklus (*Hogy fájjon; Hálaének*) individuálisabb, sőt, intim módon személyes hangja a magánélet szférájába vezet át. Míg a kötet utolsó négy ciklusa az Isten-kapcsolatot a „Te és mi” szemszögéből láttatja, addig az első kettő a „Te és én” nézőpontjából. Ez a sorrend mutatja, hogy a kollektív a személyesre épül, vagyis az Istenről szóló közbeszéd csak akkor lehet hiteles, ha a személy síkján bensőséges Isten-kapcsolat alapozza meg – és előzi meg időben, ahogy ebben a kötetben is.

A 2. ciklus címében megjelenő hála egyetemes: hála az életért, de ez az élet nemcsak a saját élet, hanem a társ és a gyerekek élete, az egész teremtett világ élete, elsősorban pedig *maga az élet*. A hála jelentőségét és gyógyító erejét a jelen teljesítményorientált, jóléti-fogyasztói társadalmában nem lehet eléggé hangsúlyozni. Aki ugyanis hálás, annak a tekintete nem arra irányul, ami hiányzik, hanem arra, ami *van*. Aki hálás, az ennek köszönhetően a valóságban gyökerezik, azaz jelen van az élete mindenkori valóságában, mert nem szakítják ki abból beteljesületlen elvárásai. Aki hálás, az mindig közel van a földhöz, vagyis alázatos: mivel tudja, hogy mindazt, ami *van*, valaki másnak köszönheti. Aki hálás, az egyben szabad is, mert azt, amit az élete során kap, nem birtokolni, hanem ajándékként elfogadni vágyik. A hálás tekintet ilyen módon képes meggyógyítani maga körül a folyton nyugtalan és elégedetlen, valóságvesztett világot. Az a gyógyulás nyomán megjelenő új életmilió pedig, ami a *Hálaének* ciklusban

lenre. Szellemisségünk eredendően ráirányul a transzcendens valóságra, még mielőtt képes lenne azt szavakba foglalni.” KARL RAHNER: Isten megtapasztalásáról, in KARL RAHNER: *Hit, szeretet, remény*, i. m., 105.

megjelenik, nem a súlytalan idill, hanem az üdítően valóságos élet, amely egyszerre van föld- és égközelenben.

A ciklus szerelmes versei – a lírai tradícióban rendhagyó módon – nem az udvarlás szakaszában, hanem a házasság, mégpedig egy hosszú ideje tartó életközösség erőterében születnek. Szembe megy a mai „trendekkel” az is, hogy ez a házasság, ahogy a versekből kiderül, jó házasság. A hitvesi kapcsolat és a mindig megújuló szerelem viszont nem azért működik, mert eleve problémamentes és idilli, vagy mert a megújulás olyan egyszerű volna, hanem azért, mert az egymást szeretők képesek megengedni a másik szabadságát, vagyis azt, hogy a másik életében, lényében és magában a kapcsolatban is a lélek működjön a maga rejtélyes és kiszámíthatatlan törvényei szerint, ne pedig az egymással szemben támasztott elvárások. Ez a megengedés és szabadság tükröződik a *Gátszakadás*, a József Attila *A hetedik* című versét újragondoló *Hány asszony lakik kedvesemben?*, a *Hálaének* és a *Zsoltáros* című szövegekben. A ciklus összes versét jellemző meghittség, rácsodálkozás és játékoság mellett a *Zsoltáros* emelkedett szépségét éppen a megejtően őszinte önkritika és önirónia adja:

„Add, hogy rá ne telepedjek
rettentő önzésemben,
ki ne pusztítsam, mint a kertben
feledett lavór az alatta elsatnyult fűvet,
hagyjam lélegzethez jutni,
ne csörtessem érzéketlenül előre,
ne csapódjanak arcába
a kezemből kiszabaduló tüskés indák,
hanem észrevétlenül elhajlítsam
útjából az ágakat,
elgördítsem az akadályokat,
hogy ne ejtsek rajta véletlenül sem sebet,
hogy ne őrizgessek semmi véletlenül ejtett sebet,
hogy ne essek a meddő versengés vétkébe,
hogy ne akarjak mindig okosabb lenni,
hogy szabadon engedjem,
mint egy madarat,
és szabadnak várjam vissza,
mint egy madarat.”

A kötet hat ciklusának rendjéből kirajzolódik egy olyan gondolati ív, amely Isten és ember kapcsolatának dinamikáját az ember oldaláról világítja meg – választ adva arra, hogy mi mozgatja az embert Isten felé, mi vonzza hozzá. Az Isten-keresés és az Istennel élt élet mozgatórugója ebben a kötetben az azonosulás és az egyesülés vágya. Ebből magyarázható a kötet számos poétikai-teológiai tanulsága, s ebből fakad a ciklusok rendjében az az ív, amely az elkülönültségből az egység felé tartó lelki mozgást ábrázolja.

Ennek az azonosulásvágynak az első fontos kifejeződése a kötetben a természettel való kapcsolat. Mind a természeti, mind pedig az ember által alkotott környezet a szerzőre jellemző tárgyas pontossággal és plasztikussággal ábrázolódik, s a leírásokon a dolgok szeretete, a világban

való benne-lét élvezete és gyönyörűsége, egyszóval: életöröm sugárzik át. A versekben megszólaló ember nem csupán szemléli a teremtett világot, hanem alámerül benne, eggyé válik vele, s eközben a saját teste, a világ teste és az Isten-test átfedésbe kerül, többé szét nem választható módon azonossá válik egymással. Az „Isten lesz minden mindenben” eleven, egész személyiséget megmozgató tapasztalatának kifejezői lesznek a kötetnek azok a versei, amelyek a hagyományosan tájleíró költeménynek nevezett szövegtípust újítták meg: az *Egyszemélyes elégia*, az *Alakot vált untalan*, a *Lovára hajló katona*, az *Éj-hona* vagy az *Isten-keresgélő*.

Az embertest-világtest-Istentest azonosság kötetbeli vonulatának csúcspontja a *Világbaöltözés zsolttára* az utolsó ciklusban. Itt a világmindenségben megjelenő Istentest egészen konkrétan a szenvedő, meghaló és feltámadó Krisztus teste, akinek születése, élete, passiója és feltámadása szüntelenül ismétlődik a világmindenség mozgásaiban, folyamataiban, sebződéseiben és gyógyulásaiban, halálaiban és újjászületéseiben:

„Uram, minden harkálycsőr koppanása
szög a kézfejedbe, lábfejedbe,
minden fecskenyilallás dárda a szívedbe.

[...]

A szántó föld egybeszótt köntösét
átveted izzadt testeden, ködpárát tekorsz
combjaid közé ágyékkötőnek. Te vagy a
világbaöltözött királyfi”

A kötet címében megjelenő tüzet tehát sokféle szerelem táplálja: a természet szeretetétől a hitves, a gyermekek és a közösség szeretetén át az Isten szeretetéig. Ezek a szerelmek nem szétválaszthatók: az Isten-szeretlem magába foglalja az összes többi. Ennek a szeretlemnek a „tüzet” adja tovább ez a könyv – hogy az olvasó is „rágyújthasson”.

Hernádi Mária

A recenziók szerzői

PATSCH FERENC jezsuita szerzetes, teológus és filozófus, a római Pápai Gergely Egyetem Fundamentális Teológia Tanszékének vezetője, a *Sapientiana* korábbi, alapító főszerkesztője; patschf@gmail.com

DEÁK HEDVIG domonkos szerzetesnővér, teológus, a Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola Dogmatika Tanszékének egyetemi tanára; deak.hedvig@sapientia.hu

KÉK EMERENCIA teológus, a Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola Morálteológia Tanszékének adjunktusa; kek.emerencia@sapientia.hu

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

SZABÓ PÉTER ferences szerzetes, a Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola hittanár-nevelőtanár szakos hallgatója, peter@ofm.hu

CSINGÉR JUDIT, a Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola osztatlan hittanár-nevelőtanár szakos harmadéves hallgatója; csingerj@gmail.com

FALVAY DÁVID, az ELTE BTK Olasz Nyelv és Irodalom Tanszékének habil. docense és tanszékvezetője; falvay.david@btk.elte.hu

HEGEDŰS ANNA tanár, a budapesti Szent László Gimnáziumban tanít olasz nyelvet, irodalmat és kultúrát 1998 óta, valamint etikát olasz nyelven 2014-től, doktorandusz az ELTE-n; annaritahegedus@gmail.com

HERNÁDI MÁRIA magyar-teológia szakos tanár, az irodalomtudomány doktora, a Pázmány Péter Katolikus Egyetem Vitéz János Tanárképző Központjának adjunktusa, a Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola Pedagógia Tanszékének óraadó tanára; hernadi.maria@sapientia.hu

2019. augusztus – december

- 2019. augusztus 1.** A Fenntartói Konferencia kinevezi a főiskola új rektorhelyettesének Fehérváry Jákó bencés tanárt.
- 2019. szeptember 7.** Tanévnyitó Veni Sancte.
- 2019. szeptember 10.** Naphimnusz Teremtésvédő Műhely. *Mi közünk van valójában Amazóniához?* Adatok, oxigén, klíma és társadalom az erdőtüzek krízise mögött. Bevezeti Nemes Csaba.
- 2019. szeptember 11.** Bevezetés a Szentföld ismeretébe szeminárium. *Jeruzsálem – topográfiai és történeti áttekintés.* Előadó: Várnai Jakab OFM.
- 2019. szeptember 16.** Példabeszédekbe csomagolt morál szeminárium. *Bevezetés: az újszövetségi etika és példabeszédek sajátossága.* Előadó: Papp Miklós.
- 2019. szeptember 18.** Bevezetés a Szentföld ismeretébe szeminárium. *A Szent Sír bazilika.* Előadó: Várnai Jakab OFM.
- 2019. szeptember 23.** Példabeszédekbe csomagolt morál szeminárium. *A vámos és a farizeus.* Előadó: Papp Miklós.
- 2019. szeptember 25.** Bevezetés a Szentföld ismeretébe szeminárium. *A Templom-tér.* Előadó: Várnai Jakab OFM.
- 2019. szeptember 27.** Elhunyt Xeravits Géza teológus, az Ószövetség, a korai zsidóság és a qumráni közösség történetének és teológiájának nemzetközileg elismert kutatója, aki főiskolánk Bibliatudomány Tanszékének vezetője volt 2009-től 2015-ig.
- 2019. szeptember 30.** Példabeszédekbe csomagolt morál szeminárium. *A tétkozló fiú, az elveszett drachma és bárány példája.* Előadó: Papp Miklós.
- 2019. október 1.** Könyvtári Esték. *Szent Ágoston az istenszeretetről és az ember-szeretetről.* Előadó Kendeffy Gábor, Károli Gáspár Református Egyetem.
- 2019. október 2.** Bevezetés a Szentföld ismeretébe szeminárium. *A Cenákulum és a Keresztút.* Előadó: Várnai Jakab OFM.
- 2019. október 7.** Példabeszédekbe csomagolt morál szeminárium. *A gazdag ember termése, a gondviselés képei.* Előadó: Papp Miklós.
- 2019. október 8.** Naphimnusz Teremtésvédő Műhely. *Klímaszorongás, klíma-*

- gyász. *Mi az, és mit kezdjünk vele?* Bevezeti Béres Tamás, az Evangélikus Hittudományi Főiskola rektorhelyettese.
- 2019. október 9.** Bevezetés a Szentföld ismeretébe szeminárium. *A Getszemáni kert.* Előadó: Várnai Jakab OFM.
- 2019. október 14.** Példabeszédekbe csomagolt morál szeminárium. *A tíz szűz és az éberség.* Előadó: Papp Miklós.
- 2019. október 16.** Bevezetés a Szentföld ismeretébe szeminárium. *San Salvatore kolostor.* Előadó: Várnai Jakab OFM.
- 2019. október 17.** Beszélgetős előadások (Családtudományi Intézet). *A női mi volt.* Előadók: Somogyiné Petik Krisztina, A. Elekes Szende, Papp Miklós.
- 2019. október 21.** Példabeszédekbe csomagolt morál szeminárium. *A talentumok.* Előadó: Papp Miklós.
- 2019. november 4.** Kiemelt vendégelőadás: *The woman's social status in the early church.* Előadó Carolyn Osiek RSCJ teológus, a texasi Brite Divinity School professzor emeritája, a Bibliatudomány Tanszék és a Szent Szív Társaság vendége.
- 2019. november 6.** Bevezetés a Szentföld ismeretébe szeminárium. *Ain Karem.* Előadó: Várnai Jakab OFM.
- 2019. november 11.** Példabeszédekbe csomagolt morál szeminárium. *A magvető és a növekedési példabeszédek.* Előadó: Papp Miklós.
- 2019. november 12.** Naphimnusz Teremtésvédelmi Műhely. *Deep incarnation, „mély inkarnáció” az ökoteológiában.* Bevezeti Kodácsy Tamás, a KGRE Ökogyülekezeti Kutatóműhelyének vezetője.
- 2019. november 13.** Bevezetés a Szentföld ismeretébe szeminárium. *Keresztények Jézus szülőföldjén.* Előadó: Francesco Patton OFM szentföldi kuszto.
- 2019. november 16.** Sapientia-nap. *Keresztény társadalmi elvek a gazdaságban. Képzés és misszió az egyház társadalmi tanítása alapján.* Előadók: Beran Ferenc morálteológus PPKE HTK, Piotr Janas OP (Angelicum, Róma), Baritz Sarolta Laura OP (SSZHF, Budapesti Corvinus Egyetem), Dabóczi Kálmán (Hetvenkét Tanítvány Mozgalom, ALTERN csoport), Baranyi Árpád (SSZHF, ALTERN csoport), Szilas Roland (SSZHF, Budapesti Corvinus Egyetem), Fóris Ferenc (KETEG Alapítvány, Patróna Hungariae Gimnázium), Tóth József (SSZHF, KETEG Alapítvány), Héjj Tibor (SSZHF).

- 2019. november 18.** Példabeszédekbe csomagolt morál szeminárium. *Az irgalmas szamaritánus*. Előadó: Papp Miklós.
- 2019. november 20.** Bevezetés a Szentföld ismeretébe szeminárium. *Egy szentföldi zarándoklat dinamikája, kulcspontjai egy példa alapján*. Előadó: Szatmári Györgyi.
- 2019. november 25.** Példabeszédekbe csomagolt morál szeminárium. *Az utolsó ítélet képe*. Előadó: Papp Miklós.
- 2019. november 27.** Bevezetés a Szentföld ismeretébe szeminárium. *Hebron*. Előadó: Várnai Jakab OFM.
- 2019. november 28.** Beszélgetős előadások (Családteológiai Intézet). *Újrakezdő hűség*. Előadók: Somogyiné Petik Krisztina, A. Elekes Szende, Papp Miklós.
- 2019. december 2.** Példabeszédekbe csomagolt morál szeminárium. *Az ünnepi lakoma és a szántóföldbe rejtett igazgyöngy*. Előadó: Papp Miklós.
- 2019. december 3.** Könyvtári Esték. *A Lélekben szolgálni! Szociális testvérek és a világ „lelkigondozása”*. Előadó: Kővári Magdolna SSS.
- 2019. december 4.** Bevezetés a Szentföld ismeretébe szeminárium. *Galilea szent helyei*. Előadó: Várnai Jakab OFM.
- 2019. december 5.** Vendégelőadás: *Mit várhat a társadalomtól a beteg gyermeket nevelő család?* Előadó: Mária Šmidová, a Nagyszombati Egyetem pozsonyi Katolikus Teológiai Fakultásának oktatója, kutatója, a Családteológiai Intézet vendége. Bevezeti: Papp Miklós.
- 2019. december 9.** Példabeszédekbe csomagolt morál szeminárium lezárása. Előadó: Papp Miklós.
- 2019. december 9.** Könyvbemutató. Pákozdi István: *Örömünk ünnepe. A római katolikus liturgia és a szimbólumok* című kötetét bemutatja Kék Emerencia és Pákozdi István. Közreműködik: Palásti Dávid (gitár).
- 2019. december 10.** Naphimnusz Teremtésvédelmi Műhely. *Társadalmi klíma – vajon változik-e, és merre?* Bevezeti: Antal Z. László, Naphimnusz Teremtésvédő Egyesület, MTA Szociológiai Kutatóintézet.
- 2019. december 11.** Bevezetés a Szentföld ismeretébe szeminárium lezárása. Előadó: Várnai Jakab OFM.
- 2019. december 12.** Könyvbemutató. *35 éve a Vigília élén – Lukács László*. A kötetben pályatársak idézik fel a *Vigília* utóbbi évtizedeinek történetét. A kötetet bemutatja: Várszegi Asztrik OSB, ny. pannonhalmi főapát.

Kiadja a Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola

Főszerkesztő: Tóth Beáta

Felelős kiadó: Várnai Jakab OFM

Szerkesztőbizottság: Deák Hedvig OP, Lukács László SchP, Papp Miklós,
Szatmári Györgyi, Szeiler Zsolt, Tózsér Endre SchP,
Várnai Jakab OFM

A szerkesztőség címe: 1052 Budapest, Piarista köz 1.

Levélcím: 1364 Budapest, Pf. 235. Telefon: 486-44-25

E-mail: editor.sapientiana@sapientia.hu

Olvasószerkesztés és tördelés: Vida Márta

Nyomdai munkák: ofszetnyomda.hu

ISSN: 2060-3231

Megjelenik évente kétszer: júniusban és decemberben

Előfizethető a Sapientia Főiskola könyvtárának címén:

1052 Budapest, Piarista köz 1.

Levélcím: 1364 Budapest, Pf. 235.

Telefon: (+36-1) 486-44-21

E-mail: biblio@sapientia.hu

<http://www.sapientiana.hu>

Előfizetési díj egy évre: 1.300,- Ft, az egyes számok ára: 800,- Ft

Szerzőink figyelmébe

1. A folyóirat szakmailag lektorált. Minden beérkezett írást kettős anonim lektorálás alapján fogadunk el közlésre. A gondos elbírálás érdekében a lektorálási folyamat egy-két hónapot vesz igénybe.
2. A kéziratokat elektronikusan, Word-formátumban a következő e-mail címre kérjük: editor.sapientiana@sapientia.hu. Bővebb információ a követelményekkel kapcsolatban a <http://www.sapientia.hu/> honlapon található. Recenziós könyvpéldányokat a Sapientiana 1364 Budapest, Pf. 235. címre kérjük küldeni.
3. Csak olyan írást fogadunk el, amely máshol még nem jelent meg, vagy más magyar folyóiratban nincs folyamatban a publikálása.
4. Az írások terjedelme 20.000–50.000 leütés szóközzel együtt, a lábjegyzeteket is beleszámítva (esetenként hosszabb írást is elfogadunk).
5. Minden íráshoz kérünk egy rövid tartalmi összefoglalót angol vagy magyar nyelven (maximum 800 leütés szóközzel együtt), és öt – a tartalomra vonatkozó – kulcsfogalmat, amelyek lehetővé teszik az internetes keresést.
6. Times New Roman betűtípust, 12-es betűméretet, szimpla sortávolságot és lábjegyzeteket használjon.
7. Kiemeléseket lehetőleg csak idézőjellel, dőlt betűvel vagy kiskapitálissal alkalmazzon, ne legyen a szövegben aláhúzás vagy félkövér betű.
8. A hivatkozásokat az alábbi minta alapján formázza meg:
 - (i) WALTER KASPER: *Jézus a Krisztus*, Vigilia, Budapest, 1996, 111.
 - (ii) CZIGLÁNYI ZSOLT: Történeti feliratok a Zsoltárok könyvében, *Teológia* 33 (1999/1–2) 6–13.
 - (iii) JEAN DUPLACY: Hit, in Xavier Léon-Dufour (szerk.): *Biblikus teológiai szótár*, Szent István Társulat, Budapest, 1986, 496–508.