

TANULMÁNYOK

Szent Diadokhosznak, az epiroszi Photiké püspökének látomása	1
ECKHART MESTER: 19., 33. és 103. Prédikáció	10
PUMP EDIT: Az emberi szenvedés és Isten: a halál mint teofánia Gustave Martelet teológiájában	28
BAGYINSZKI PÉTER ÁGOSTON OFM: Charles Taylor az észak-atlanti civilizáció elvilágiasodásáról	45
UJHÁZI LÓRÁND: A szent rend házassági akadályai (1087. kán.)	57
JEAN-YVES BRACHET OP: A proporcionalizmus alapfogalmai	73
PATSCH FERENC SJ: A helyzetfüggő segítség etikája: paternalizmus és autonómia összefüggései a segítői helyzetben (<i>II. rész</i>)	84

SZERZETESSÉG

ANTONIO GASCÓN SM: Közösségmodellek a Mária Társasága szerzetesközösség történetében	98
---	----

RECENZIÓK

Adalbert-G. Hamman: Hogyan olvassuk az egyházatyákat? (Frenyó Zoltán)	113
Isacco Turina: I nuovi eremiti (Gérecz Imre OSB)	114
Balás Béla: Kis idő (Pákozdi István)	116
Stefan Kiechle: A hatalom gyakorlása (Lukács János SJ)	117
Netanel Miles-Yepe (ed.): The Common Heart. An Experience of Interreligious Dialogue (Bakos Gergely OSB)	118

FŐISKOLÁNK ÉLETÉBŐL

2010. szeptember – december	119
-----------------------------	-----

Szent Diadokhosznak, az epiroszi Photiké püspökének látomása

Diadokhosz¹ látomása az V. századi patrisztikus irodalom figyelemre méltó alkotása, a görög teológiai-spirituális hagyomány fontos láncszeme. A Filokáliából is ismert „Száz fejezet” szerzőjének rövid, kérdés-felelet formájában ránk maradt írása valójában „látomás a látomásról”: a szöveg az Istennel és mennyei hatalmakkal való találkozás lehetőségének teológiai összefüggéseire kérdez rá, a szellemi és anyagi világ közötti „kommunikáció” lehetőségét firtatja.

A párbeszéd alaptémája a Jézus megkeresztelkedését kísérő teofánia. Diadokhosz beszédpartnere kezdetben a jelenet szem- és fültanúja, Keresztelő János, a válaszadó identitása azonban a beszélgetés során megváltozik, s végül a látnok már magával a Logosszal, az Igével beszélget. A szöveg mélyén húzódó tematika a klasszikus görög teológia egyik alapproblémája: hogyan lehetséges, hogy Isten, aki lényegét tekintve változatlan és örök, a mulandó világban valamilyen látható alakban vagy hallható hangban közli magát? Ké a keresztelkedés-jelenetben megszólaló hang, és hogyan lehet a láthatatlan Lélek galamb formájában látható? A műben megfogalmazott válaszok az első keresztény századok teológiai gondolkodásának eredményeit összegzik, s ágyazzák bele abba a spirituális hagyományba, mely Órigenésztől Evagrioszon át a görög hésziukhaszta hagyomány felé ível.

Diadokhosz élesen megkülönbözteti a valódi teofániát, azaz Isten titkának feltárulását az egyéb mennyei hatalmak, angyalok világban való megjelenésétől. A romolhatatlanságban létező Isten, akinek szépsége forma nélküli, az isteni működés (energeia) során, az isteni akarat révén közli magát a kiválasztottakkal, miközben lényege változatlan marad. Ez a „dicsőségben feláruló erény” a megragadhatatlan természetű fényhez hasonlítható, s leginkább a feltámadt Krisztus megjelenéseiben érhetjük tetten.

¹ A szerző életéről keveset tudunk. Az V. században élt, monofizita-ellenes főpap volt, valószínűleg egyike a kalkhedoni dogmával kapcsolatos, Leó császárnak címzett levél aláíróinak. 474 körül halt meg.

Szent Diadokhosznak, az epiroszi Photiké püspökének látomása

Az imádság magaslataira törekvő, szenvedélyektől mentes emberi értelem (noys), mely a kor episztemológiája szerint szemhez hasonlóan képes a létezők lenyomatát befogadni, minden lenyomattól szabadon ezt az alakatlan szépséget szemlélheti. A látomás ugyanakkor világossá teszi, hogy ez az istentapasztalat csak azért lehetséges, mert az Atya akaratából a Fiúban az isteni egyesült az emberi természettel, s a Logosz közvetítő szerepe a halál utáni színről-színre való látásban sem szűnik meg.

A mennyei hatalmak megjelenése ettől eltérő, az ő természetük véges, formát és alakot ismerő, képes az átalakulásra. Az angyalok formát vesznek fel, amikor a szentekkel találkoznak, és hangjukat is képesek hallatni. Nem látnak a jövőbe, s a világban való megjelenésükkor nem maradnak meg a mennyben, ez egyedül az isteni természetű Igére jellemző. A mennyei hatalmak látják mindazt, ami az árnyékvilágban zajlik, a testtől elvált emberi lélek viszont erre nem képes.

Diadokhosz írása a megkeresztelkedés jelenetéből kiindulva végső soron a misztika elméleti alapjait próbálja feltárni, s korának filozófiai és teológiai ismereteit felhasználva a görög hagyományban a „tudás” (gnōsis) és „látás” (epopteia) metaforáival kifejezett szellemi tapasztalat megértésére törekszik. (A ford.)

Kérdés: Mondd el nekem, kérlek, hogy miért csodáltad annyira a pusztát! – kérleltem egy éjszaka lelkem magányában a bölcs Jánost, akinek alakja felde-rengett előttem. – S te, nagyhírű anyánk, az Egyház – mondtam ismét – miért lelkesedtél annyira egy ilyen vad és marcona külsejű emberért? S azt az édes szózatot, mely elbűvöli az emberek hallását, miért a kietlen pusztaságba kiáltottad? Erre ő² megjelent előttem, vagy talán inkább jobb azt mondani, hogy olyan volt, mintha ő lett volna, s ezeket a szavakat intézte hozzám:

Válasz: Hogyan beszélhetnék hozzád kedves barátom – mondta – én, aki kívül vagyok a mulandó világon, míg te benne éled életed egészen addig, amíg Isten úgy akarja?

K.: Ha akarsz, te csodálatos férfi, eme párbeszéd segítségével képes leszel megmutatni nekem a bölcsesség benned égő szeretetét. S ha elfogadod, én kérdéseimmel előtted járok majd, s a témák sorrendjét kijelölöm. Így megtaníthatod, én pedig megtanulhatom, hogy milyen kegyelem működött benned, te bátor férfi, amikor szavaiddal és életeddel úgy megbabonáztad a pusztaságot, hogy benne az erények városa épült fel.

V.: Egy tisztább élet nyomai, a magány jó illata, a városi életmódtól való távolságvétel – mindez kívánatosá teszi a pusztai csendességet azok számára, akik

² A beszélgetés másik résztvevőjének identitása menet közben megváltozik, az elején Keresztelő János a megszólított, a látomás vége felé Diadokhosz már magával a Logosszal társalog.

látogatják. Ezért tudtam ott eloszlatni a türelem erejével az emberi gondolatok viharát, miközben lélekben váraoztam az általad említett hang szavára.

K.: Tetszik, amit mondtál. De miféle ez a hang? Először ezt szeretném tőled megtanulni.

V.: A hang Izrael könnyelműségéről beszélt – mondta. – Mert amikor ők mintegy betapasztva fülüket a tudatlanság viaszával elvetették a Magasságbeli ismeretét, akkor én a pusztaságból a vad népeket kezdtem hívni, hogy találkozzanak a benne való hittel, s ezért titkainak szemlélését ragyogó rejtélybe burkoltam.

K.: És mi jelezte annak hatalmát, amit hirdettél? – kérdeztem.

V.: Az Atya szózata, melyet a Szentlélekben nyilvánított ki – válaszolta.

K.: Bizonyára így volt. De azt áruld el, hogy mégis hogyan ismerted fel azt, amit addig nem ismertél?

V.: Emberi formában láttam az isteni erőt.

K.: Én pedig csak csodáltam vakmerőségedet, te szent ember!

V.: Miféle vakmerőségről beszélsz?

K.: Arról, hogy ember létedre alámerítetted az Isten Fiát.

V.: Az engedelmesség által meggyógyítottam vakmerőségetem – válaszolta. – Hiszen semmi sincs, ami alázatosabb lenne, mint az engedelmesség.

K.: Bizony. Az engedelmesség pedig a megtört szívből születik.

V.: Helyesen mondtad – válaszolta.

K.: Én pedig így folytattam: Hogyan ismerted fel a boldogságos Szentleket, amikor formát öltve leszállott az Úrra a mennyekből? Hiszen tanúságod szerint galamb képében láttad meg.

V.: Kimondhatatlan jelenlétét bizonyos örömmel teli szellők előzték meg. A magas egekből hallatszó szózat pedig, mely mint ujj mutatott rá a Fiúra, akiről az Atya tanúságot tett, világossá tette számomra a galamb végtelenségét.

K.: Erről ennyi elég is. De vajon magától az Atyától jött a felhangzó szózat – kérdeztem –, vagy pedig valamely égi hatalmasság hirdette az Atya helyett?

V.: Az Atya saját hangja volt – válaszolta.

K.: S mondd, hogyan lehet, hogy érzékelhető hangot bocsátott ki az, aki testetlen, és láthatatlan természetben létezik?

V.: Az isteni természet – mondta – nem valami hangképző szerv segítségével hallatja szavát, hanem amikor azt akarja, hogy akarata hallható legyen, akkor ez az akarat hang gyanánt beszél ahhoz, akit az Isten cselekvése céljául kiszemelt. Ezért csak azok hallják, akiknek akarata szerint hallaniuk kell, még akkor is, ha esetleg ugyanazon a helyen egyaránt tartózkodnak azok, akik javára a szózat elhangzik, és azok, akik nem méltók arra, hogy meghallják. Ezért van az, hogy a hang csak azon a helyen volt hallható, ahol az Úr megkeresztelkedett. Máskü-

lönben az egész világ hallhatta volna azt a hangot, mely oly magasból hangzott fel, mintha angyalé lett volna. Mindez pedig a tanulni vágyók előtt világossá válhat az evangéliumból, különösen Szent Márkéból. Ő ugyanis megemlékezik a hangról, mely a hegyen támad, mikor az Úr színében elváltozik, s így írja: *Felhő támadt, mely árnyékával elfödte őket, s hang szólt a felhőből, „Ez az én szeretett Fiam, őt hallgassátok!”* (Mk 9,7–8).

K.: Ezt helyesen kifejtetted – mondtam. – Viszont azt hogyan kell érteni, hogy a szent és életadó Lélek formát felvéve lett látható? Hiszen, amint mondtad, örök és nincs alávetve a változásnak. Ki tudhatja hát, hogy hogyan jelenik meg a boldogságos természet?

V.: Ez a dolog is csodálatra méltó – mondta –, mikor az Atya hangjáról elmélkedünk. Mert a Lélek láthatatlan és változatlan természete nem azért vette fel a galamb alakját, mintha azt akarta volna, hogy egyszerűen láthatóvá váljék. Ezt a szépséget, amelyben a mennyből alászálló isteni Lélek az emberek előtt láthatóvá kívánt lenni, csak az láthatta, aki erre méltónak találtatott: a forma úgy tárult fel a szemlélő előtt, ahogyan azt a Lélek maga akarta, nehogy valaki azt állíthassa, hogy a kimondhatatlan és felfoghatatlan természet ama véges, összehúzóadás során létrejött formában lett szemlélhetővé. Így lehetséges – mondta –, hogy a próféták mintegy szemmel látható alakban látták az Istent. Mert nem Ő változott valamilyen alakká, hogy számukra látható legyen, hanem ők látták az alaktalant a dicsőség formájában, s ekkor valójában nem a természet, hanem az akarat mutatkozott meg előttük konkrét formában. Hiszen az akarat működése volt az, ami előttük a dicsőség látomásaiban formaként megjelent, s mindez Neki köszönhető, aki úgy akarta, hogy Őt magát akaratának formájában teljes egészében láthassák.³

K.: Akkor tehát hogyan fogják látni az emberek az Istent a romolhatatlan életben? – kérdeztem.

V.: A romolhatatlanság – mondta –, az igaz beszéd szerint az embert Istenhez közelívé teszi. Ezért van, hogy akkor majd az Isten látható lesz az emberek számára, mert az ember újra képes lesz Isten látására.

K.: Akkor tehát ez is valamilyen alakban fog majd történni? – kérdeztem ismét.

V.: Nem, hanem a dicsőségben feltáruuló erényben – válaszolta. – Ezért akiket majd méltónak találnak rá, azok állandóan a fényben állnak, Isten szeretetének szüntelenül örvendeznek a dicsőségben, az őket megvilágosító isteni fény természetének mibenlétét azonban mégsem lesznek képesek felfogni. Mert

³ A szerző itt az isteni természet változatlanságát hangsúlyozza szemben azzal a tévtannal, melyet a Konstantinápolyi Timóteusnak tulajdonított eretnokség-gyűjtemény a „messzaliánusok 6. tévedése”-ként tart számon. Vö. *De receptione haereticorum*, 6 (PG 86, 49A).

amint Isten, bár helyhez kötheti magát, ahol csak akarja,⁴ mégis megmarad hártartalannak, s ugyanúgy, bár láttathatja magát, amikor csak akarja, mégis megmarad láthatatlannak.

K.: S mit kell érteni Isten erénye alatt?

V.: Forma nélküli szépséget – válaszolta –, melyet csak a dicsőségben lehet felismerni.

K.: Már amennyire tudom – mondtam –, a dicsőség emberi szempontból a látás legkiválóbb fajtáját jelenti.

V.: Ne így értsd – mondta. – Hitünk szerint ugyanis az anyagtalan és boldog természet szépsége felette áll a formának nagy szépsége miatt. Ezért aztán egyedül Isten lát bele a még nem létező dolgokba úgy, mintha azok léteznének. Ha ugyanis valamilyen formában lett volna az a kimondhatatlan természet, akkor nem szemlélhette volna jelenlevőkként a még nem létezőket.

K.: Mire utalsz ezzel?

V.: Arra, hogy ha valami teljes egészen formában létezik, akkor nem képes előre látni azt, ami majd elhangzik, vagy történik, mert létezése teljesen természetete határain belüli. Még akkor is így van ez, ha természetének egészét látás formájában birtokolja. Így a mi értelmünk is, bár pompás szemhez hasonlóan mindent képes átlátni, mégsem képes arra, hogy valamit megtudjon az eljövendőkről. Még a lélek testtől való elválása után sem lesz rá képes, amikor pedig hitünk szerint teljesen olyan lesz, mint valami szem. Ezt egyébként joggal gondolhatjuk a mennyei hatalmakról is, akiknek egész természetéről azt tartjuk, hogy megfelel valamiféle látásnak.

K.: Mit tartunk hát arról, hogy ezek a hatalmak és a lélek is felette áll minden formának?

V.: Ezek a dolgok túlmutatnak azon, amit a beszéd kifejezni képes. Hiszen sem az angyalokat, sem a lelket nem lehet látni, s így az általánosan bevett véleményel egyetértve alaktalannak tarjuk őket. Mégis tudni kell róluk, hogy bizonyos értelemben láthatók, szellemi szépség jellemző rájuk, s körvonalai is vannak, viszont formájukat és szépségüket gondolataik ragyogása adja. Ezért van, hogy amikor a lélek jó gondolatokkal foglalatoskodik, akkor fényesség veszi körül, és minden oldalról jól látható, viszont amikor rossz gondolatok töltik el, akkor fénytelen és nincs benne semmi csodálatra méltó. De illő, hogy amennyire lehet, ezt a láthatatlan dolgokra vonatkozó tanítást egy a látható dolgok köréből vett példával is megmagyarázzuk: Amint a szembogárban leképződött árnyékok

⁴ Például az Ige megtestesülésében emberi formában jelenik meg, isteni természetete mégis megmarad hártartalannak.

a pupilla átható, nagy élessége miatt a látásban mint érzékelésben megjelennek, méghozzá úgy, mintha a szem működésének saját formái lennének, ugyanígy amikor az értelem saját vágyakozó részéből megragad valami vágyat hordozó képzetet, az olyanná lesz, mintha a lélek működésének egy formája lenne, s ez az értelem finomsága⁵ miatt van így. A testetlen létezők esetében ugyanis mindaz, ami a működésük során bennük leképződik, az, mint mondtuk, nagy finomságuk miatt mintegy természetük részévé válik, s ez vagy dicsőséggel, vagy szenvedéssel jár együtt. Ezt kell tartanunk a bukott angyalokról is. Hiszen amíg az angyalokhoz illő dolgokról gondolkodtak, addig gondolataik szépsége dicsőségük formájává lett. De amint elkezdték megvetni az Istennek kedves gondolatokat, saját, korábbi boldogságukat tették meg a szégyen formájának.

K.: Így akkor – mondtam – testünk sűrűségéhez viszonyítva a lelket is és az angyalokat is anyag és forma nélküli létezőknek kell tartanunk; ugyanakkor az isteni természet végtelen tisztaságához képest már nem is tűnnek annak?

V.: Minden keletkezés következménye valamilyen forma – mondta. – Ami viszont örökké létezik, s nem keletkezik, arról hisszük, hogy csakis a formát meghaladó szépsége lehet. Ugyanis nem a keletkezés által jön létre, hanem magától birtokolja a létezést természetfeletti természete szerint.

K.: Még egy valamit magyarázz meg – kértem –, mert szeretném megérteni a kérdést: Miért beszélünk Istennel kapcsolatban szépségről, amikor formáról nem beszélhetünk? Hiszen a szépséget mindenképpen csak a formában csodálhatjuk.

V.: Mert Isten szépsége Isten lényegének dicsősége.

K.: Akkor mit jelenthet az, amit a zsolttáros mondott: „*Én igazságban fogom meglátni a te arcodat, s jóllakom majd, ha láthatóvá lesz előttem a te dicsőséged*” (Zsolt 16,15)?

V.: Mindez nem úgy mondatott a próféta által – válaszolta –, mintha az isteni természet valami arcban vagy formában létezne, hanem azért, mert a Fiú alakjában és dicsőségében az alak nélküli Atya fog láthatóvá válni számunkra. Ezért lelte kedvét Isten abban, hogy Igéje a megtestesülés által emberi formában jöjjön el, megmaradva ugyanakkor mindenható dicsőségében. Hisz ezáltal az ember megpillantja a dicsőséges test formájának sűrűségét (hisz a forma formát lát), s miután megtisztult, képessé válik meglátni a Feltámadás szépségét, mint Istenről szóló szépséget. Ez tehát az a titokzatos mód, ahogyan az Atya meg fogja mutatni magát az igazaknak, s ahogyan most az angyalok előtt meg-

⁵ Az értelem (*noys*) az emberi lélek legnemesebb, istenképmási voltát hordozó része. A következő bekezdésekben is előfordul finomság (*leptotēta*) és sűrűség illetve ritkaság (*pyknotēta* és *araiotēs*) mint a szellemi természetre is jellemző minőségek az arisztotelészi fizikából származnak.

jelenik, míg a Fiú a test révén nyilvánvalóan látható. Valóban illő ugyanis, hogy azok, akik az eljövendő világban Istent ismerve az ő királyi uralma alatt állnak majd, mindig láthassák vezérüket. Ez pedig lehetetlen volna, ha az Isten-Ige emberré válásakor nem alakot felvéve jött volna el.

K.: Hittel és értelemmel tanítottál, ó Ige – mondtam –, midőn teljes alaposággal bemutattad nekem János oszlopát.⁶ Most azonban kérlek, hogy fejtsd ki nekem mindazt, amit még az angyalokról tudni lehet, mert úgy hiszem, hogy mindez szorosan összefügg azzal, amit a lélek állapotáról tudhatunk a test feltámadása után.

V.: Mit szeretnél megtudni? – kérdezte.

K.: Jellemző-e az angyalokra az érzékelés?

V.: A tudás azt mondatja velünk, hogy szabadságukban állt az érzékelést választani, s emiatt néhányan közülük, akik a szenvedélyeknek szolgáltak, elbuktak. Mivel azonban az isteni és dicsőséges Lélek megvallása révén azok, akik nem hagyták magukat hűtlenségre csábítani, megőrizték magukat büntetlenek és szenvedélytől mentesnek, ezért ezek felette állnak az érzékelésnek, s egyfajta változatlan dicsőségben való létezésnek örvendenek. Nemcsak ugyanúgy, változatlanul ismerik a jót, hanem változatlanul nem ismerik annak ellentétét. S azt lehet remélni, hogy a feltámadáskor az igazakkal is ez fog történni, amikor szabad cselekedeteik gyümölcsét majd teljes alázattal bemutatják Istennek (vö. 1Kor 15,27–28).

K.: Helyesen mondtad. De vajon ezek a szent és mennyei hatalmak hangot adnak ki a himnuszénekléshez, vagy belső igével⁷ viszik azt véghez, amint egyesek tanítják?

V.: Hang segítségével teszik – válaszolta –, hiszen ha az Írások tanúsága szerint a lángnyelvekről ismerhetők fel (vö. Zsid 1,7), akkor az is nyilvánvaló, hogy valamilyen magasztos hanggal éneklük himnuszokban az Istent. Ezért van az is, hogy a szentek közül sokan és sokszor hallották látomásban hangjukat, amint az Írások tanúsítják.

K.: Ez valóban nyilvánvaló – mondtam. – De talán egyesek majd azt találják mondani, hogy az angyalok hangjával kapcsolatos okfejtéshez is úgy ildomos közelíteni, mint ahhoz a tanításhoz, amit az isteni hangról adtál.

V.: Mivel Istennek minden lehetséges – monda –, ezért ha akarja, úgy jelenik meg, mint aki beszél, s mégis megmarad mindenképp felett állónak, mert egyedül

⁶ A kifejezés talán az Izrael népét a pusztában vezető tűzoszlopra utal: az éjszakai látomásban Keresztelő János alakja vezeti a látnokot. A beszélgetőpartner ugyanakkor itt már a Logosz.

⁷ A „belső igé” (*endiathetos logos*) a sztoikus filozófia fogalma, melyet később a skolasztika is használt (*verbum mentale*) a nem hallható szavakkal történő kommunikáció jelölésére.

anyagtalan. Az angyalok azonban erre képtelenek. Hiszen ha képesek lennének bármikor olyannak látszani, mint aki beszél, miközben nem beszélnek, akkor arra is képesek lennének, hogy akarattal a nem létezőből valamit alkossanak.

K.: Nagyon jó – mondtam. – De mit kell tudni a testtől elválasztott lélekről?

V.: A testtől elvált lélek – mondta – mindaddig, amíg a feltámadáskor viselkedésük a testet, egybehangzó vélemény alapján belső igével éneklő Isten dicsőségét, mivel a beszéd képessége általában csak a testhez kapcsolódóan van jelen. Az angyalokról viszont úgy tudjuk, hogy mivel természetük szerint egyszerűnek és hangot szeretőnek teremtettek, szüntelenül hangot hallatnak. Persze nem valamiféle testi szerv segítségével szólnak, hanem van bennük egy olyan rendkívüli örökmozgás, mely a hangzás kategóriájába sorolható. Hiszen természetük légies könnyedsége, mely kiváltképp hajlik az ének szeretetére, szüntelen arra ösztönzi őket, hogy harsányan zengedezzenek.

K.: Ez így világos. De akkor hogyan kell érteni azt, hogy alakot vesznek fel, amikor Isten valamelyik szenthez küldi őket?

V.: A kérdés nem tartozik szorosan beszélgetésünk tárgyához, ezért nem is kerül teljesen megválaszolásra. Valamit azonban mégis el kell mondani ezzel kapcsolatban: Amikor Istentől parancsot kapva vágni kezdenek arra, hogy formát vegyenek fel, akkor a látomásban azonnal fel is veszik azt, mert természetük kis sűrűsége miatt könnyen aláveti magát az akaratuknak. Összesűrűsödve ugyanis mintegy akaratuk erejéből a látomásban akadálytalanul lesznek láthatatlanból láthatókká, bármi legyen is az alak, amiben meg akarnak jelenni a tiszta lélek előtt, ahogyan azt már kifejtettem. Mert csakis a tiszta, szellemi lélek képes arra, hogy a tudás birtokába jutva lássa a formát, ami a látomásban megjelenik. Hiszen ha nem esne egybe a látomásban előtáruló dolog és a látó belső állapota, akkor angyal és ember sosem léphetnének kapcsolatba egymással látható módon. Ezért is használnak ilyenkor észlelhető hangot, s úgy látszik, hogy a már mondott okok miatt a hangot is hozzáigazítják a látomás alakjához.

K.: Meggyőzően beszélsz. Már csak arra kérnélek téged, ó Logosz mesterem, hogy még mielőtt a nap felkel, egy dolgot magyarázz el nekem (hiszen tudom, hogy amint feljön a nap, te eltűnsz azonnal, mert nappal nem tudsz a lélekkel maradni, nem folytathatod a vele való beszélgetést, s nem szívleled az élet csapongó formáit). Vajon az Istentől a földre küldött angyalok, midőn a világban időznek, elhagyják-e égi lakóhelyüket?

V.: Az angyalok nem képesek arra – mondta –, hogy midőn a világban időznek, ugyanazon a módon fent a mennyben is jelen legyenek. Ez ugyanis csak az Isten emberré lett Igéjére érvényes, mert ő maga minden képzeletet felülmúlva megjelent a földön, az ég feletti tájat pedig nem hagyta el, s körülírha-

tatlan természetere révén mindent körülölel. Azt azonban tudni kell, hogy bárhol is legyenek a szóban forgó angyali hatalmasságok, beelátnak mindabba, ami a mennyekben vagy a földön történik, mintha minden állandóan körülötjük zajlana. Hiszen természetük áttetszősége s az a tény, hogy minden oldalról mintha szemük lenne, valamint legfőképp a Szentlélek kegyelme képessé teszi őket arra, hogy mindent átlássanak. Viszont egyedül Isten az, aki a jövődőt közelről átlátja, mivel ő mindenek fölött áll, s nemcsak a jelenvalókat, hanem bármely kor majdani létezőit is úgy öleli fel gondolatával, mint a már létezőt. Emiatt a szívek szándékait is egyedül csak ő ismeri.

K.: Akkor tehát a testtől elvált lélek – mondtam én – az angyalokról adott tanítás értelmében nemcsak a testetlen létezők világába nyer bepillantást, hanem ugyanúgy lát a világban is mindent?

V.: Erről szó sincs – válaszolta. – Az angyalok, amennyiben természetük szerint egyszerűnek teremtettek, nemcsak a helyhez nem kötött, hanem a helyben lévő dolgokat is feltétel nélkül képesek látni. A kis sűrűségű természet sajátja ugyanis, hogy nem láthatja meg őt a sűrűbb természettel rendelkező létező, ő viszont látja a sűrűbb természetűeket. A lélek viszont, miután már elvált a testtől, nem láthatja a helyhez kötött dolgokat. Mert amint az Írás mondja, „*ha a lélek kimegy, nem lesz többé, s helyét sem lehet felismerni*” (Zsolt 102,16). Mivel ugyanis a testtel való egyesülés révén lett helyhez kötött, szükségszerű, hogy miután elvált a testtől, többé már ne lássa mindazt, amit a testen keresztül látott. Az ember teljessége ugyanis az összetettségben van, az angyaloké pedig a természet egyszerűségében.

Sok koronával megkoronázott és fényhozó uralkodó,⁸ íme, mindössze ennyi, vagy esetleg még néhány apró dolog, amit János bölcsességéből sugallt nekem a Logosz. Mert miután felkelt a nap, ő eltűnt, de itt hagyta nekem a barátságára való szomjúságot.

(Baán Izsák OSB fordítása és bevezető írása)

A fordítás alapjául szolgáló görög kritikai szöveg: ÉDOUARD DES PLACES (ed.): *Diadoque de Photicé. Œuvres spirituelles*, Sources Chrétiennes 5, Paris, 1997³.

⁸ A záró bekezdés megszólítása alapján a mű címzettje a bizánci császár.

ECKHART MESTER

19., 33. és 103. Prédikáció

2010-ben Eckhart születésének 750. évfordulója alkalmából világszerte neves teológusok, filozófusok és nyelvtudósok emlékeztek meg róla, és elemezték életművét számos konferencia és tanulmánykötet keretében.

A 19. és 33. Prédikáció a Paradisus anime intelligentis gyűjteményből származik. Az összesen 64 darabot számláló prédikációgyűjtemény három kéziratban ismert. A szövegek thüringiai dialektusban íródtak és a XIV. század közepére datálhatók. A prédikációk felét Eckhartnak tulajdonítják, a többit pedig olyan szerzőknek, akik vagy vendégeskedtek Erfurtban, vagy ott éltek Eckhart helynöki működésének idején. Nagy valószínűséggel egy erfurti dominikánus szerzetes állította össze az Eckhart halálát követő második évtizedben, így a szövegek még igen hűen rögzítik a Mester szavait. A prédikációk első fele a hagyományos liturgiai rendezőelvet követi, a második fele pedig szentekről szóló szentbeszédeket tartalmaz. Eckhart munkássága szempontjából azért kiemelkedő jelentőségű, mert – ellentétben művei nagy többségének kéziratossággal – itt a nevét is megadják, és nem tartalmaz olyan szentbeszédet, amelyet esetleg érintett a személye és munkái körül kibontakozó vita. A prédikációknak névvel való megadása arra utal, hogy a gyűjtemény mintegy dokumentálni hivatott a dominikánusok erfurti konventjének hírneves korszakát, amikor az Németföldön a rend egyik központja lehetett.

A gyűjtemény közép-felnémet alcíme „Ez a könyvecske Paradicsom az értelmes léleknek”. Az alcím a rend tanításaiban hagyományosan az értelemre, mint legnehezebb emberi képességre, mint az Istenhez közelítés leghatékonyabb eszközére való gyakori hivatkozásokra utal, szemben az akarattal. (Aquinói Tamás is külön tárgyalja ezt a kérdést a Summa Theologicában (I.82.3 „Vajon az akarat kiválóbb az értelemnél?”) Erre vonatkozólag Eckhartnak is volt nyilvános vitája párizsi magisztrátusa idején Gonsalvusszal, a ferences professzossal. Hogy ez a fajta vita mennyire szokásos volt a korban, dokumentálják a gyűjtemény 41. és 62. sorszámú darabjai. Az előbbit Giselher, erfurti dominikánus iskolamester tartotta, s ebben azt törekedett bizonyítani, hogy az örök élet szempontjából az értelem művei nemesebbek,

mint az akaraté. (A prédikáció témája és a felhasznált érvek erősen emlékeztetnek Eckhart párizsi Questioiban megvitatottakra.) Az utóbbi prédikációban pedig „egy mezítlábas-rendi szerzetes” amellet érvelt, hogy az emberben a legfontosabb az akarat, és döntően ez az, amely a szeretet segítségével Istenhez elvezet. A gyűjtemény összeállítója azonban megjegyzi, hogy ezek az érvek a prédikáló-rendi testvéreket nem győzték meg, és mellőzi a ferences vitapartner nevének megadását is.

A 19. Prédikáció fordításának forrása: MEISTER ECKHART: Die Deutschen Werke (Herausgegeben und Übersetzt von Josef Quint), Band 1, Kohlhammer, Stuttgart, 1986, 312–321.; a 33. Prédikáció fordításának forrása: MEISTER ECKHART: Die Deutschen Werke (Herausgegeben und Übersetzt von Josef Quint), Band 2, Kohlhammer, Stuttgart, 1988, 148–155. (A ford.)

19. PRÉDIKÁCIÓ

Sta in porta domus domini et loquere verbum (Jer 7,2)

A mi Urunk ekként szól: „Állj az Úr házának kapujába, hirdesd ott ezt az Igét!”¹

Egyetlen Igét mond a mennyei Atya, ezt örökkön-örökké hangoztatja, ebben az Igében adja minden hatalmát,² kimondja benne teljes isteni természetét és a teremtményeket.³ Az Ige oly elrejtve nyugszik a lélekben, hogy nincs rá sze-

Eckhart ezt a prédikációját Kölnben mondta el 1326 Nagycsütörtökén. Ez a harmadik böjti vasárnapot követő csütörtök (február 26/27. vagy április 1.). Feltehetőleg ezt és a 16b szentbeszédet közvetlenül a 18. prédikáció előtt tartotta. Néhány itt előadott gondolata kapcsolódik a 7. és a 37 prédikációk fejtegetéséhez – Josef Quint megjegyzése szerint (in MEISTER ECKHART: *Die Deutschen Werke*, Band 2, 208. sk.). (A továbbiakban DW)

¹ Jer 7,2 in *Ó- és Újszövetségi Szentírás a Neovulgáta alapján*, Szent Jeromos Katolikus Bibliatársulat, Budapest, 2002, 842. (vö. *Ó- és Újszövetségi Szentírás a Vulgáta szerint*. Káldi György nyomán, Eger, 1865, 907.: „Állj az Úr házának kapujában” – tehát a bibliaszöveg üzenete, hogy légy ott mindig. – B. F. megj.) (A továbbiakban: Káldi)

² Vö. SZENT ÁGOSTON: *Isten városáról*, III. kötet: „Istennek a cselekvését megelőző fenséges beszéde (Igéje) saját cselekedetének megváltozhatatlan oka. Ez nem csengő és elszálló hang, hanem örökké és az időben munkálkodó erő.” Kairosz, Budapest, 2006, 348. (Ford. Dr. Földvály Antal)

³ Vö. SZENT ÁGOSTON: *Vallomások*, 11. könyv 5. fejezet: „Az az igazság tehát, hogy szóltál és meglették, vagyis: igéd erejében teremtetted a világot. Időben elhangzó ezen igéid csak hallás útján juthattak el az értelmes észhez, amelynek figyelme viszont a te örök igéd felé hall-

münk, se fülünk, és csak a mélységes mélyben lelhet meghallgatásra, másutt nem, majd ha valamennyi hang és nesz tovatűnik, s ott néma csend honol, hallgatás.⁴ Az Igének erről az értelméről most nem kívánok többet mondani.

Nos, állj ki ama kapuba! Aki ott áll, legyen minden porcikájában rendezett. Azt akarja ezzel mondani, hogy a lélek legfelső része biztosan irányozva legyen. Ami rendezett, a fölötte álló által nyert elrendezést.⁵ Isten nem leli örömét azon teremtményeiben, akiken nem ragyog át a lélek ama természetes fénye,⁶ amelyben létüket kapják, s akiknél az angyal fénye nem tündöklük át a lélek fényén és nem készíti elő, nem teszi alkalmassá őket, hogy bennük az isteni fény munkálhasson. Isten ugyanis nem a testi dolgokban munkál, hanem az örökkévalóságban. Ezért legyen a lélek összeszedett, húzódjon fölfelé, legyen szellemében egy. Ott munkál Isten, ott kedvére van minden tett. Soha nem szolgál Isten öröme egy tett, hacsak nem ott ment végbe.

Tehát: „Állj az Úr házának kapujába!” „Isten háza” nem más, mint Létének egysége. Az Egy saját magát mindennél jobban megtartja egymagában. Ezért az

gatózik. S mikor értelmünk az időben megcsendülő mondást összehasonlítja néma, örök igéddel, azt kell mondania: más ez, egészen más; rangban mélyen alattam van, sőt azt sem mondhatom, hogy van, mert hangzik és elhangzik, az én Istenem igéje pedig örökké megmarad fölöttem.” ECKHART: *Expositio libri genesis* I. 3–5.: „Isten teremtette az eget és a földet a kezdetben, vagyis az eszmei okban (*ratio idealis*). Erre nézve mondja János, hogy 'Kezdetben volt az Ige'. A görögben itt 'logosz' szerepel, vagyis ratio... A szentek egybehangzóan azt mondják, hogy a kezdet – amelyben Isten az eget és a földet teremtette – a Fiúra vonatkozik”. MEISTER ECKHART: *Die Lateinischen Werke* (Herausgegeben und Übersetzt von Konrad Weiss), Band 1, Kohlhammer, Stuttgart, 1988. (A továbbiakban: LW)

⁴ Vö. CLAIVAUX-I BERNÁT: *Sermo 45 ad Cantici Canticularum*: „Az isteni Szóban (Igében) a Szentlélek az emberi lélekhez szól, ámde érzékelhető hangok nélkül.” Lásd még SZENT ÁGOSTON: *Vallomások*, IX. könyv X. fejezet: „Tegyük fel, hogy a Teremtő beszélni kezdene. Egyedül. Nem a mindenség hangjával, hanem ő maga, úgy, hogy szavát megértenők. Nem földi szóval.”

⁵ Vö. ECKHART: *Expositio libri Genesis*: „Minél alacsonyabb szintű valamely létező, annál tökéletlenebb, annál inkább megosztott... az érzékek nem ismerik meg a dolgok lényegét, még az akcidenceket sem... Ha az érzékek teljesen tökéletesen rendeződnek az értelem alá... az ember tökéletes lesz, a lélekben lecsendesül minden félelem és szenvedély.” LW 1, 377–378., továbbá ECKHART: *Liber parabolarum Genesis*: „Az ember helyes alkata, ha az érzéki képességek engedelmeskednek az alsóbb értelemnek, arra vannak tekintettel, annak alá vannak rendelve, amaz pedig a felsőbb értelmet követi, s az Istent.” LW 1, 612., in Gen II n.143.

⁶ Vö. ECKHART: *Sermo 36* n.366, 370, in LW 4 (Herausgegeben und Übersetzt von Ernst Benz – Josef Koch), Kohlhammer, Stuttgart, 1987.

Egy-ség Istennél van, aki egybetartja,⁷ de nem tesz semmit hozzá. Ott van, abban, ami leginkább sajátja: vagyis létében, teljesen önmagában és sehol másutt, mint ami az övé. De ahol megoldvad, ott ki is árad. Kiáradása a Jóság, amint a minap a megismerés és szeretet témájával kapcsolatban mondtam. A megismerés eloldoz, tehát jobb, mint a szeretet. Kettő jobb, mint egy, márpedig a megismerés magában hordozza a szeretetet is. A szeretet belebolondul a Jóságba, rajta csügg, ha a szeretetben megragadok, akkor maradok a „kapuban állva”, s a szeretet vak lenne, ha nem lenne tudás is. A kőnek is van vonzalma-szeretete, vonzza a föld.⁸ Ha a Jóságon csüggve maradok az első kiolvadásban, és Istent azért fogadom magamhoz, mert jószágos, akkor a „kaput” választom, de nem Istent. Jobb tehát a megismerés, mert vezet a szeretetet. A szeretet ugyanis felébreszti a vágyat, a kívánást. A megismerés viszont egyetlen gondolattal sem tapad ezekhez, sokkal inkább elold és elválaszt tőlük, előre fut, Istent leplezetlenségében megérinti, egyedül Létében ragadja meg.⁹

„A te házadat – melyben magasztalunk téged – szentség illeti, Uram”,¹⁰ és ez legyen imáink háza, amíg csak napjaink tartanak. Ezt nem e világ napjaira értem. Ha azt mondom: „hossza nincsen hosszúság”, az aztán a Hosszúság! Széle nincsen szélesség, az már csak a Szélesség!¹¹ Ha azt mondom: „örökké”, úgy értem: fölötté az időbeliségnek, sőt – miként ezelőtt mondtam – egészen jelen életünk fölött, ahol nincs „itt és most”.¹²

Egy asszony megkérdezte a mi Urunkat, hol kell imádkoznunk. Urunk ekként válaszolt: „Eljön az óra, és most vagyon, mikor az igaz imádók lélekben és igazságban imádják az Atyát... Lélek az Isten, és azoknak, kik őt imádják, lélekben és igazságban kell imádniuk.”¹³ Mi nem vagyunk az Igazság, még ha igazak is

⁷ Vö. ECKHART: 7. Prédikáció: „Szent János mondja, hogy a szeretet egyesít... és az Isten szeretet.”

⁸ AURELIUS AUGUSTINUS: *Vallomások* 430.: „A tűz fölfelé tör, a kő meg lefelé.” Gondolat, Budapest, 1982, ford. Városi István, illetve ARISTOTELES: *Nikomachosi etika*, Pantheon, Budapest, 1942, 60, ford. Szabó Miklós: „a követ, amely természettől fogva lefelé esik, nem lehet arra szoktatni, hogy felfelé haladjon.” ARISZTOTELÉSZ: *Fizika* 254b: „Természetük ellenére való lenne, ha például a földtartalmú létezők fölfelé és a tűz lefelé mozognak.”

⁹ Lásd ECKHART: *Sermo* 24,2 n.248, *Sermo* 33 n.332 (LW 4), ECKHART: *In Genesisim* II 80, vö. ECKHART: *A Teremtés könyvének magyarázata* M. E. LW 4; *In Joh* n.673.

¹⁰ Zsolt 92,5 és Káldi 642.

¹¹ Ti. olyan hosszú és széles, hogy se vége, se hossza, vagyis határtalan, végtelen.

¹² Miként más műveiben, Eckhart Ágoston örökkévalóság-értelmezésére utal, de itt még ezen is túllép. Vö. LW 4 ECKHART: *Sermo* 18 n.182; *Sermo* 36 n.371.

¹³ Jn 4,23–24 és Káldi 1385. A fordítói és kulturális hagyományból adódóan a magyarban a 'lélek' szó tölti be azt a szerepet, ami a németben a 'Geist'.

vagyunk, van bennünk valami nem-igaz is. Istennel azonban nem ez a helyzet. A lélek álljon az első kiadásba „az Úr házának kapujába” – ahonnan ered és árad az Igazság –, ott mondja ki, hangoztassa az Igét. Mindaz, ami csak van a lélekben, szólaljon meg és zengjem dicséretet, de úgy, hogy ezt a hangot ne hallja senki. Elnyugvásban, „a csendben” – miként a minap azokkal az angyalokkal kapcsolatban mondtam, akik mint az eleven Tűz kórusa vesznek körül Istent, a Bölcsességet – nos, ott szól Isten, és a lélekben kimondja magát teljesen.¹⁴ Ott szüli az Atya a Fiút, s ebben az Igében oly nagy örömet talál, oly nagy szeretettel van iránta, hogy soha fel nem hagy ezen Igét hangoztatni mindenkor, vagy helyesebben szólva, fellelte minden időnek, örökkön-örökké.¹⁵ Jól illeszkedik ez a szavakhoz, melyeket felidéztünk: „Uram, házatad megilleti a szentség,¹⁶ hogy benne dicsérjenek”, s abban a házban ne legyen más, csak mi Téged dicsér.

Mestereink kérdik: Mi az, ami Őt dicséri? A hasonlóság. Ekként a lélekben minden Istent dicséri, ami Hozzá hasonló; mindaz pedig, ami nem Istenhez hasonlatos, nem dicséri. Csakúgy, miként a metszett kép mesterét dicséri, aki véste és a művészetet, mely szívében él, s amihez hasonlóan alkotta a képet. A képnek ez a hasonlósága szavak nélkül dicséri mesterét. Zengő szavaink dicsérete, vagy az ima ajkainkon ennél kevésbé értékes.¹⁷ Miként Urunk mondta egykoron: „Imádkoztok, de nem tudjátok, kihez imádkoztok. Jönnek azonban majd igaz imádók, akik Atyámat lélekben és az igazságban imádják.”¹⁸ Mi az ima? Dionüsziosz művének harmadik részében azt mondja, hogy az ima az értelem-

¹⁴ PETRUS LOMBARDI: *Sententiae* II.d.9.c.1 n.59–60. Az Istent körülvevő eleven Tűz utalás a szeráfokra, az Isten közvetlen közelében lévő legfőbb angyalokra, akiknek neve a *száraf* (éget) igéből származik.

¹⁵ AURELIUS AUGUSTINUS: *Isten városáról*: „Az okok rendjét pedig, ahol az Isten akarata legtöbbet tehet, nem tagadjuk, de fátumnak sem nevezzük, hacsak talán a fátum szót a fandum szóból, vagyis a 'beszéd'-ből nem magyarázzuk. Ugyanis e kifejezés alatt: 'egyszer szólott' (Zsolt 62,12) azt értjük, hogy állandóan, azaz szüntelenül szólott, amint szüntelenül tudja a jövődőt is és mindazt, amit majd tesz.” Budapest, 1943. (Ford. Dr. Földváry Antal)

¹⁶ Vö. ECKHART: *Tractatus super oratione dominica*, in LW 5 (Herausgegeben und Übersetzt von Bernhard Geyer – Josef Koch), Kohlhammer, Stuttgart, 2007.

¹⁷ „Az emberben magában is van egy szó, mely belül marad, bár hang jön ki a száján. Van egy szó, amely valóban lelkileg szól, az, amit hangból értesz meg, de nem maga a hang. Ezt a szót mondom ki, amikor azt mondom: Isten.” SZENT ÁGOSTON: *Beszédek János evangéliumáról* I., Jel Kiadó, Budapest, 2008. (Ford. Révészné Bartók Gertrúd), lásd még ECKHART: *In Joannem* n.30 és n.107, in LW 3.

¹⁸ Jn 4,22–23.

ben való fölfelé kapaszkodás Istenhez.¹⁹ Egy pogány mester mondja: Ahol Lélek, Egység és Örökkévalóság van, ott munkál Isten.²⁰ Ahol hús van, ott lélek-ellenesség, ahol szétszórtság, ott az egység-ellenesség, ahol az idő, ott az örökkévalóság elleniség, és Isten ott nem munkál, mert nem fér össze ezekkel. Inkább tűnjön el minden gyönyör, megelégedettség, öröm és élvezet, amit e világon kaphatunk – félre ezekkel! Aki Istent akarja dicsőíteni, legyen megszentelt,²¹ összeszedett, egyetlen lélek, sehol ne legyen kívül, „hasonló”-ként vitessék föl az örökkévalóságba, minden dolgok fölé. Nem csupán a teremtményekre gondolok itt, vagyis mindarra, ami már megteremtett dolog, hanem mindarra, ami csak Tőle telne, ha akarná – a lélek múlja felül ezeket. Ha bármi van a lélek fölött, ami nem Isten, akkor a lélek az idők végezetéig sem jut el az alaphoz.

Szent Ágoston úgy mondja, „hajnalnak” nevezzük, mikor felragyog a teremtményben az a lelki fény, amelyben a teremtett dolgok a létüket kapják.²² Ha az angyal fénye átragyogja és magába zárja a lélek fényét, azt „délelőtt”-nek nevezi.²³ Dávid így beszél: „Az igazak ösvénye pedig, mint fénylő világosság, halad és növekedik egész a teljes napig.”²⁴ Szép ez az út, tetszetős, élvezetes és kellemes. Majd amikor az isteni fény ragyogja át, s az angyal és a lélek fényei bezáródnak az isteni fénybe, azt nevezzük „delelő”-nek. A nappal akkor éri el a csúcspontját, akkor a leghosszabb és legtökéletesebb, amikor a Nap a legmagasabban áll és sugarait a csillagokra önti, a csillagok fényüket a Holdra sugározz-

¹⁹ PS. DIONYSIOS: *De divini nominibus* III.1 PG 3,680C: „Az ima segítségével kapaszkodjunk felfelé a jó és isteni fénysugarak egyre nagyobb magasságába, mint egy fényes láncon, amely a Mennybolt tetejéről függ lefelé.” Eckhart itt tendenciózusán idéz, ps. Dionysios nem hangsúlyozza az értelem szerepét. Lásd JOH. DAMASCENUS: *De fide orthodoxe* III. cap 24-ből való PG 94,1089 „oratio est ascensus mentis in Deum.” Vö. még Aq.T S. Th II.II q 83 a2; III q. 21 a.1.

²⁰ *Liber de causis prop.* 24 § 23.

²¹ Vö. JEHUDA HALÉVI: *Kuzári:* „Az igaz utat keresse, hogy Isten sugallata vezesse őt helyes irányba. Az ilyen ember az... akire kiárad Isten sugalmazó lelke, ha eléri azt a fokot. Az ilyen ember szent lesz... mivel Isten nem zsugori vele szemben... mindennek megadja azt, ami megilleti.” (Ford. Maróth Miklós), in *Arab filozófia*, PPKE BTK, Piliscsaba, 1997.

²² SZENT ÁGOSTON: *Isten városáról*, III. kötet: „Ott (Istennél) világosabban, itt homályosabban ismerik meg, mintegy az alkotóművészetben és az alkotásban. Amely alkotások, amikor a Teremtő dicsőítésére és tiszteletére szolgálnak, mintegy hajnali világossággá válnak azoknak lelkében, akik azokat szemlélik.” Kairosz, Budapest, 2006. (Ford. Dr. Földváry Antal), továbbá *De Genesim ad litteram* IV.c.23 PL34.

²³ Vö. ECKHART: *Sermones* XLIX n.505, XXXVI, in LW 4.

²⁴ Péld 4,18 és Káldi 681.

zák úgy, hogy minden a Nap alá rendeződik.²⁵ Az isteni fény ugyancsak magába zárja az angyal és a lélek fényét, s ez azért van, hogy minden rendezett legyen, a helyére állítva, és eztán mindegyre Istent dicsérje. Ott már semmi sincs, ami nem Istent dicséri és nem Istenhez hasonulva áll, minél hasonlóbb, annál inkább telve Istennel, mind Istent dicsérve. A mi Urunk mondta, hogy velünk lakik majd házunkban.²⁶ Kérjük Istent, a mi kedves Urunkat, azért lakjon velünk e helyen, hogy örökre Vele lakhassunk. Ebben segítsen bennünket az Isten. Ámen.

33. PRÉDIKÁCIÓ

Sancti per fidem vicerunt regna

Szent Pál mondja: „A szentek a hit erejével birodalmakat győztek le.”²⁷ A szentek négy birodalmat győztek le, és nekünk is le kell győznünk azokat. Az első birodalom a Világ, amelyet a szellem szegénységével (lelki szegénységgel) kell legyőzni. A második birodalom hús-vér testünk: éhezéssel és szomjúhozással kell úrrá lennünk rajta. A harmadik birodalom a sátán birodalma, jajgatással és fájdalommal kell legyőznünk.²⁸ A negyedik birodalom a mi Urunk, Jézus Krisztus, ezt pedig a szeretet ereje által kell megszereznünk.

Még ha az egész Világ lenne is valakié, akkor is szegénynek kellene magát tartania, kezét mindenkoron Urunk és Istenünk ajtaja felé nyújtania, hogy Urunk kegyelmének alamizsnáját kérje, mert a kegyelem teszi az embert Isten gyermekévé.²⁹

²⁵ Vö. PLATÓN: *Állam* 508a: „Szókratész: Melyik égi istent tudnád megnevezni. Aki ura ennek, s akinek a fénye előidézti azt, hogy a látás a legtökéletesebben lásson... Glaukón: a Napra céloz”, in *Platón Összes Művei*, II. kötet, Európa Kiadó, Budapest, 1984, 444.

²⁶ Jer 7,3 és Káldi 907: „Jobbítsátok meg útjaitokat és törekvéseiteket, és veletek lakom e helyen.” Lásd még Zsolt 27,4: „csak egy a vágyam: hogy életem minden napján az Úr házában lakjam”.

²⁷ Zsid 11,33. Eckhart pontatlanul idéz, Szent Pál nem katolikus szentekre, hanem zsidó prófétákra hivatkozik: „Kifogynék az időből, ha felsorolnám Gedeont, Bárákot, Sámson, Jiftachot, Dávidot, Sámuel és a prófétákat, akik a hit erejével országokat győztek le.” – Bányai F. megjegyzése: Ez a szentírási hely (Zsid 11,33) a témája a *Sermo* LVI (LW 4, 466.), továbbá idézi a XI,1 n.114 és a *Sermo* XXXIV,4 n.335-ben, de az itteni német szentbeszéd-től teljesen eltérően dolgozza fel.

²⁸ Vö. ECKHART: *Sermo* XXXIV,1, in LW 4, 293.

²⁹ Vö. AUGUSTINUS: *Sermo* 83 cap.2 no.2 PL 38,515.

Ezért mondja Dávid: „Uram, kívánságom világos előtted, sóhajtásaim nem maradnak rejtve.”³⁰ Szent Pál mondja: „Uramnak, Krisztus Jézusnak fönséges ismeretéhez mértén mindent szemétnek tartok. Érte mindent elvettem, sőt szemétnek tekintettem, csakhogy Krisztust elnyerhessem és hozzá tartozzam.”³¹ Lehetetlen, hogy bármely lélek büntetlen legyen, anélkül, hogy Isten kegyelme áradt volna rá.³² A kegyelem műve teszi a lelket fogékonyvá és derűlátóvá Isten minden műve iránt, mivel a kegyelem isteni forrásból árad, Isten képmása Isten-ízű és a lelket hasonlatossá teszi Istenhez.³³ Ha ez a kegyelem és ez az íz belép az akaratba, azt mondjuk, ez a Szeretet, ha ez a kegyelem és ez az íz belép az értelmünkbe, úgy hívjuk: a hit fénye. Ha ez a kegyelem és ez az íz belép indulatos lélekrészünkbe, amely a mozgatóerő bennünk, akkor úgy hívjuk: remény.³⁴ Azért nevezik ezeket isteni érényeknek, mert isteni tetteket (műveket) hoznak létre a lélekben,³⁵ úgy, ahogy azt a Nap erejével kapcsolatban látjuk, ami életető hatással van a Földre, hiszen ez életeti a dolgokat és tartja meg létükben.³⁶ Ha eltűnne ez a fény, a dolgok is eltűnnének, és olyan lenne minden, mint amikor még nem voltak.³⁷ Ugyanígy van a lélekkel is, amennyiben kegyelem és szeretet járja át, annyiban könnyű valahány isteni tettet végbevinnie, és biztos jele a kegyelem hiányának, ha nehezünkre esik isteni tetteket véghez vinni.³⁸ Ezért mondja egy mester: nem ítélem el azokat, akik jó ruhát viselnek vagy jókat esznek, ameddig szeretet van bennük.³⁹ Magamat sem

³⁰ Zsolt 38,10.

³¹ Fil 3,8.

³² Vö. AQUINÓI TAMÁS: *Summa Theologiae* I–II quest.109 ad 8.

³³ Vö. DW 1, 367. oldal, 3. jegyz.

³⁴ Eckhart az isteni érény és kegyelem megkülönböztetésével eltér Szent Tamástól (I.2. 110,3), Bonaventurától és Albertus Magnustól.

³⁵ Vö. ECKHART: *Sermo LVI*, in LW 4, 467,8.

³⁶ Vö. ECKHART: 20b prédikáció: „A nap ereje a fa gyökerében felveszi a legtisztábbat és legfinomabbat, felvitetik magasba, az ágakig, s ott virág lesz belőle... ilyen az is, amikor a Szentlélek ereje fogja a legtisztábbat, legfinomabbat és legfőbbet, vagyis a lélek szikrácskáját és felviszi egészen a Tűzbe, a Szeretetbe.”

³⁷ Vö. DW 1, 329,5.

³⁸ Vö. ECKHART: *Az isteni vigasztalás könyve*: „A pogány mester, Szókratész szerint az érények lehetetlen dolgokat lehetővé, sőt könnyűvé és kellemessé tesznek”, továbbá *Sermo LVI*, in LW 4, 467,7.

³⁹ Vö. PS BERNHARD: *Tractatus de statu virtutum*, in PL 184,810, illetve ECKHART: *Útmutató beszédek* 18.: „Ne nyugtalanodj amiatt, hogy az ételek és ruhák neked még jónak tűnnek, inkább ahhoz szoktasd legbenső alapodat és lelkületed, hogy jóval fölötte álljon az ilyesminek.”

tartanám többre azért, ha keményebb életem van, annál, ha azt mondhatom, hogy több szeretet van bennem. Nagy balgaság, ha valaki annak ellenére, hogy sokat böjtöl, imádkozik, nagy dolgokba fog, és mindig egyedül van, mégis életvitelét ezek nem javítják meg és nyugtalan, sőt dühösködő marad.⁴⁰ Arra kellene ügyelnie, hol a leggyengébb, arra fordítsa igyekezetét, hogyan tud azon úrrá lenni. Ha életének vitelében igaz (Egybe-rendezett), tehet bármit, az Istennek tetsző lesz.

És ekként leszünk úrrá a birodalmakon.

Ámen.

A 103. Prédikáció az Erfurtban töltött hosszú időszakból való, de mindenképpen az Útmutató beszédek után keletkezett, hiszen e szentbeszéd központi témája az örök születés, ami egyetlen korábbi művében sem fordult elő. A kéziratban szereplő Eckharttal kapcsolatos tiszteletteljes megszólítás arra enged következtetni, hogy ekkor Eckhart a szász tartomány vezetője volt. Eszerint 1303 körül mondhatta el ezt a prédikációt, a Vízkeresztet követő vasárnapon (január 7. és 13. között).⁴¹ Több neves Eckhart-kutató (Stachel, Pfeiffer, Ruh) a Paradisus anime intelligentis gyűjteményben szereplő Eckhart-beszédekkel való együttes olvasást javasolja a jobb megértés érdekében.

Ebben a prédikációban több szempontból is hivatkozott téma az 'örök születés', vagy szerintünk inkább az 'örökkévaló megjelenése az emberi lélekben', amelynek tárgyalásánál Eckhart egyik forrása Augustinus. Augustinus több művében tanítja, hogy ha Isten nincsen az időbeliségnek, mulandóságnak kitéve, akkor nincs Benne és az isteni személyekben semmiféle változás. Az ebből adódó következtetéseket különösen A szentháromságról írott munkájában részletezi. Eszerint egyrészt az Atya mindig is Atya, a Fiúisten pedig mindig is Fiú, másrészt mivel Isten örökkévaló, ezért a Fiú is az örökletben, örökké születik. Az Igét, mint Krisztust és mint az Istenről való beszédet, az istenivel kapcsolatos tudást és az értelmet, bölcsességet, vagyis az Atyaistent, egy közbenső szeretet, vagyis a Szentlélek kapcsolja össze, és velük együtt, mint harmadik, keveredés nélkül szellemi egységet alkot. Augustinus később ír a Szentháromságnak az emberre való vonatkozásáról, és az emberi megismeréssel kapcsolatban is beszél a születésről.

⁴⁰ Vö. ECKHART: *Útmutató beszédek*: „Némelyek elvonulnak az emberektől és legszívesebben csak egyedül lennének. Nyugalmukat ebben, valamint abban lelik, hogy folyton a temp-lomban vannak. Ez lenne hát a legeslegjobb? Azt válaszoltam: nem! És hallgassátok meg, hogy miért. Az igaz ember mindig igaz marad, legyen bárkivel vagy bárhol.”

⁴¹ DW 4/2, 264. E prédikáció szövegét Georg Steer 30 kézirat alapján rekonstruálta az Eckhart-összkiadás számára (Kohlhammer, Stuttgart, 2003).

Azt írja, hogy a mulandó, vagyis az időben keletkezett dolgok az örök, időtlen Igazság alapján jöttek létre, és mi értelmünk szemével ebben az örök Igazságban szemléljük a létezés alapját képező formákat. Amit megismerünk, az mintegy nemzi bennünk a maga ismeretét, ezáltal mintegy maga lesz megismerésének közvetítője, továbbá, ami megismeri önmagát, az mintegy gondolatban szüli magában az ismeretet. A szó (tudás, ismeret) akkor születik meg, amikor kigondoljuk. Az emberben a szó megfogalmazása és megszületése egyé válik, amikor az akarat elfogadja a jelentést.⁴²

Eckhart latin nyelven írott Biblia-kommentárjaiban erre erősen emlékeztető álláspontot képvisel. Az Atya természettől fogva nemz és természetszerűleg van Fia. Ha az Atya örök, mindig volt és mindig van, akkor a Fiú is mindig van, örökkön szülő az egyik, a másik pedig örökké születik.⁴³

Ezekre építve vélhette Eckhart, hogy mivel Krisztus ismeri meg az Atyát, oly módon juthatunk el Istenhez, ha lelkünkben mintegy követjük a második isteni személy szellemi értelemben vett (örök) születését. Mint azt egy másik prédikációjában kifejti, Isten az időtlenségben, vagyis az örök pillanatban munkál, ilyen munkája az Ige bennünk való megszületése. Azt mondja, hogy Istennek olyannyira tetsző ez a fajta születés, hogy teljes hatalmával hat e születés érdekében, és pedig azért teszi ezt, hogy a lélek újra Öhöz menjen és igazán élő legyen. Ez a születés olyan, mintha a lélek fénye Istent fogadná be és Isten mintegy feltárulna számára. Ez a lélekben végbemenő születés azonban csak imitálja, de nem azonos az igazi isteni születéssel, Isten és az Ige isteni módon való megértésével, hiszen Isten Önmagát Önmagából, Önmagában és Önmagába szüli (vö. *Adolescens tibi dico* kezdetű prédikációját). Ugyanakkor mást azt mondja, hogy mivel az örök születésben a megszületés azonos a szüléssel (hiszen isteni fiú csak az örökléttől születhet), ekként egyfajta *unio mystica*, Istennel való egyesülés sajátos lehetősége is feltárul (vö. Eckhart: *Az isteni vigasztalás könyve*).

Az Isten-fiuság és születés gondolata a középkorban sok más szerzőnél és egészen más értelmezésben jelenik meg. E rövid bevezetésben csak példaként idézzük fel ennek ferences megjelenését, amely a szívre, a lelkiismeretre és a megszentelt cselekedet példamutató erejére helyezi a hangsúlyt. Assisi Szent Ferenc a *Regula non bullatában* azt kéri, hogy az ember szívében készítsen hajlékot az Atyának, Fiúnak és Szentléleknek. Akik Istenért kitartanak abban, hogy mások szolgálói legyenek, azokban az Úr Lelke megnyugszik és lakást vesz Isten, s ezek az emberek fiai lesznek a mennyei Atyá-

⁴² Vö. AUGUSTINUS: *A szentháromságról*, Szent István Társulat, Budapest, 1985, 182, 274–276. és 281. (Ford. Gál Ferenc)

⁴³ MEISTER ECKHART: *Die Lateinischen Werke*, Band 3, *Expositio sancti evangelii secundum Johanne*. (Hrsg. Loris Sturlese – Albert Zimmermann – Heribert Fischer), Kohlhammer, Stuttgart, 1994.

nak. „A Szentlélek által Jézus Krisztussal egyesül a hívő lélek... amikor a szeretet és a tiszta, őszinte lelkiismeret által tiszta szívben és lélekben hordozzuk Őt és szent cselekvéssel, melynek példaként kell mások előtt világoskodnia, világra szüljük Őt.”⁴⁴

Hans Urs von Balthasar szerint Eckhart azt írja le, miként születik meg a lélekben Isten, mint az örök Fiú. „Ez az emberhez lépő, benne lakást vevő isteni Ige, és annak Lelke az az átfogó szféra, amelyből végső soron megképződnek Eckhart saját szavai, miként megképződik majd Keresztes Szent János misztikus költészete is.”⁴⁵

A 102. és 103. prédikációk emlékeztetnek Eckhart Útmutató beszédeire, mivel néhol fiktív, néhol tényleges párbeszédet folytat a hallgatóságával, és ezáltal a collatio, vagyis a keresztény dogmatika és erkölcs alaptételeinek személyes hangvételű tanítása kérdés-felelet formájában valósul meg. Ez a szentbeszéd a hagyományos prédikálási módot követi, hiányzik belőle az Eckhart más beszédeiben gyakran alkalmazott hármas tagolás, itt nemcsak egy mondatot, mint themát elemez, hanem az egész vonatkozó szentírási szakaszt, nem alkalmazza az értelmezés olyan sok síkját, kulcsát (claves az ars predicatoria szerint), mint más műveiben.

A prédikáció fordításának forrása: MEISTER ECKHART: Die Deutschen Werke (Herausgegeben und Übersetzt von Georg Steer), Band 4/1, Kohlhammer, Stuttgart, 1986, 426–492. (A ford.)

103. PRÉDIKÁCIÓ

Et cum factus esset Jesus annorum duodecim (Luc 2,42)

Az evangéliumban ezt olvassuk: Mikor a mi Urunk tizenkét éves lett, Máriával és Józseffel Jeruzsálemba ment a templomba, és ahogy onnan eljöttek, Jézus a templomban maradt, de ők ezt nem tudták. És ahogy hazaértek és ott nem találták, keresték a rokonok és ismerősök között és a sokaságban, és nem lelték meg, elvesztették a sok nép között. Ezért vissza kellett fordulniuk oda, ahonnan jöttek, és ahogy visszaértek a kiindulási helyre, a templomba, ott megtalálták.⁴⁶

⁴⁴ Idézi KURT RUH: *A nyugati misztika története II.*, Akadémiai Kiadó, Budapest, 433–434. (Ford. Görföl Tibor)

⁴⁵ HANS URS VON BALTHASAR: *A dicsőség felfénylése*, II. kötet, 2. rész, Sík Sándor Kiadó, Budapest, 2004, 492. (Ford. Görföl Tibor)

⁴⁶ Vö. Lk 2,42–46: „Amikor tizenkét éves lett, szintén fölmentek, az ünnepi szokás szerint. Az ünnepnapok elteltével hazafelé indultak. A gyermek Jézus azonban Jeruzsálemben maradt anélkül, hogy szülei tudták volna. Abban a hitben, hogy az úti társaságban van, mentek

Bizony mondom, hagyj el minden sokaságot, hogy e nemes születést megtaláld, és térj vissza a forráshoz, az alaphoz, amelyből kiindultál. A lélek valahány ereje és azok munkái, ez mind a „sokaság”. Az emlékezet, ész és akarat, mindezek sokasítanak téged. Ezért hagyj el mind: az érzékelő és képzeleti tevékenységet, valamint azokat, amikben magad eleve ott találod, vagy szem előtt tartod. Csak így lehetsz rá erre a születésre, másként nem, az már biztos. Barátok, rokonok és ismerősök között Őt nem találták, ezen a módon mi sem találjuk, sőt, közöttük mi is inkább csak elveszítjük Őt.

Így hát a következő kérdés adódik: Vajon rálelünk-e erre a születésre bizonyos dolgok révén, melyek ugyan Istennel kapcsolatosak, de kívülről, az érzékek által vitetnek be, mint például olyan képzetek Istenről, hogy Isten jó, bölcs, irgalmas, vagy bármi, amit az értelem önmagában létrehozhat, mindegy, hogy mennyire valóban istenieket; nos, mindezzel vajon rátalálhatunk erre a születésre? Bizony nem! Mert bármennyire jó és isteni legyen is mindez, mégis kívülről, az érzékek által jut be,⁴⁷ pedig annak egyedül és csakis belülről kell föltörnie; azért, hogy ez a születés valóban tisztán ragyoghasson, nyugodjon el minden tevékenységed, erőid Őneki szolgáljanak és ne magadnak. Hogy e tett tökéletes legyen, egyedül Isten vigye végbe azt, te csupán hagyj, hogy megtörténjen. Ahol akaratodból és tudásodból valóban kilépsz, ott Isten valóban kész belépni az Ő tudásával, és világitani ott sugárzóan. Ahol Isten akar hírt adni magáról, ott a te tudásod meg nem állhat, s ebben hasznát venni nem lehet. Nem képzelheted azt, hogy értelmed képes lenne felnőni Isten megismeréséhez.⁴⁸ Sokkal inkább úgy áll a dolog, hogy természetes fényed az égvilágon nem segíthet ahhoz, hogy Isten benned istenien tündököljön, legyen elébb pusztá semmivé, maga-magáról teljesen mondjon le, s majd akkor tud Isten belépni az Ő Fényével és hozza mindazt magával, amiről lemondta, sőt még ezerszer többet, és mindezeket túl azt az új formát, amely mindent magába foglal.

egy napig, és keresték a rokonok és ismerősök között. Amikor nem találták, visszafordultak Jeruzsálembe, hogy keressék. Három nap múlva akadtak rá a templomban, ott ült a tanítók közt, hallgatta és kérdezgette őket.”

⁴⁷ PSZEUDO-DIONÜSZIOSZ AREOPAGITÉSZ: *Misztikus teológia* 4. fej. „Isten, aki az érzékelhető dolgok oka, ő maga nem érzékelhető, nem testi, alakja-formája nincs, mennyisége, terjedelme sincs.” (Ford. Erdő Péter), in *Az isteni és az emberi természetről* II., Atlantisz, Budapest, 1994.

⁴⁸ Ez szemben áll Eckhartnak a *Nemes emberről* szóló prédikációjában olvasható másik kijelentése: „mesterek... azt mondják, hogy... bennünk Isten magva van. Ha jó, bölcs és szorgalmas gazdái lennénk, akkor egyre jobban megerősödne és felnőne Istenhez.”

Van erre egy példázatunk az evangéliumban: Amint a mi Urunk a kútnál barátságosan beszélgetett a pogány asszonnyal,⁴⁹ az otthagya korsóját, beszaladt a városba és hírül vitte a népnek, hogy eljött az igazi Messiás. A nép nem hitt a szavainak, kimentek hát vele és maguk is látták Őt. Az asszonynak pedig ezt mondták: „Most már nem a te szavaidra hiszünk, mert magunk is hallottuk, és most már tudjuk, hogy valóban ő a világ Üdvözítője.”⁵⁰ Bizony, ekként az összes teremtmény tudása, se a sajátod, se valamennyi ismereted, nem képesek téged eljuttatni oda, hogy képes lehess Istent isteni módon ismerni. Ha Istent isteni módon kívánod megismerni, váljék tudásod tiszta tudatlansággá, megfeledekkéssé saját magadra és minden teremtményre vonatkozóan.

Nos, mondhatnád: De hát jó uram, mire való az eszem, ha ekként teljesen üresnek kell lennie mindenféle tevékenység nélkül? Tán az lenne a legjobb, ha lelkemet a megismerő nem-ismerés állapotába próbálnám belehelyezni? – De hiszen ez nem lehetséges! Mert ha valamit megismerek, az már nem a nem-ismerés, és nem is üres és csupasz létezés. – Legyek tehát teljes sötétségben? – Úgy bizony! Soha jobbat nem tehetsz, mint hogy ama sötétségbe és tudatlanságba helyezed magad.

– Óh, jó uram, tűnjön hát minden tova és nincs is visszatérés? – Valóban, nincs visszatérés. – De hát kiféle-miféle ez a sötétség, hogy hívják, van-e neve? – Ez bizony nem más, mint olyan befogadó-készség és képesség, amely nincs híjával a létnek, nem nélkülöz; tehetős tehetség a befogadásra, s ebben te tökéletesebbé válsz. Ezért ne legyen ebből visszatérés. Mert ha mégis visszatérnél, annak mozgatója nem az igazság lenne, hanem valami más: az érzékek, a világ, vagy az ördög. És ha aztán átadod magad ennek a visszafordulásnak, akkor óhatatlanul bűnbe esel, s oly messzire eltérsz célodtól, hogy örök kárhozatra jutsz. Ezért nincs visszatérés, csak állandó felfelé törekvés e képesség megszerzése és beteljesedése. Ez a képesség és készség nem nyugszik, míg a lét teljességével megtöltődik, miként az anyag sem nyughat addig, amíg meg nem telik mindazon formákkal, melyek számára lehetségesek, és ekként az ész/értelem se nyugszik soha, amíg meg nem telik mindazzal (teljesül mindaz), amire képes.⁵¹

⁴⁹ Jn 4,5 sk.

⁵⁰ Jn 4,42.

⁵¹ Eckhart itt a potenciális észről, az *intellectus possibilis*ről, illetve a *synderesis*-ről beszél, lásd AQUINÓI TAMÁS: *Summa Theologiae*, I. 79. art 4 és art 12. Továbbá az *intellectus agens* mi-benlétére lásd DIETRICH VON FREIBERG: *Opera Omnia* (Hrsgs. Kurt Flash – Ruedi Imbach – Loris Sturlese et al.), Hamburg, 1977–1985; ID.: *Abhandlung über den Intellekt und den Erkenntniskraft*, II. 32, 4, 3.2, Hamburg, 1980.

Erre mondja egy pogány mester, hogy nincs a természetben semmi, ami gyorsabb lenne az égnél, futásban felülmúl az mindent. – Ám mégis, az emberi lelki alkat (érzület) felülmúlja gyorsaságban. Ha képessége folyton tevékenykedne, és magát megtartóztatná az alacsonyabb és durvább dolgoktól, akkor felülmúlná a legfelsőbb eget, és nem nyugodna addig, amíg a legmagasabbhoz ne jutna, és ott a legfőbb Jóval táplálkozzon és töltekezzen.

Kérdezed hát, mennyire hasznos ezt a lehetőséget (képességet) megvalósítani, magunkat üresen és csupaszon tartani és magunkat egyedül e sötétségnek és tudatlanságnak átadni, csak azután járni és soha vissza nem fordulni? – Rajtatok áll, hogy elnyeritek-e, Aki ott minden. Minél inkább önös-lényedet odahagyóként, a dolgokról mit sem tudóként állsz ott, annál közelebb kerülsz Hozzá. Ezen pusztaságról vagyon írva Ózeásnál: „Énhozzám édesgetem, és a pusztába viszem őt, és szívéhez szólok.”⁵² Az örökkévalóság igaz Igéje csak ama egyedüllétben kerül kimondásra, ahol az ember önmagának és minden sokaságnak pusztaságává lesz, azoktól elidegenedik.⁵³

Erre a sivataggá vált elidegenedésre vágyott a próféta, amikor ezt mondta: „Ki ad nekem szárnyakat, mint a galambnak, hogy röpjek és megnyugodjak.”⁵⁴ Hol lelünk nyugalomra és pihenésre? Igazán csak akkor, ha távol vagyunk minden teremtménytől, a teremtett dolgoknak sivataga leszünk, idegenné válunk azok számára. Erre mondja Dávid: „Lennék inkább számkivetett és lenézett az én Istenem házában, semmint nagy tisztelettel lennének irántam és gazdag lennék, ám a bűnösök házában.”⁵⁵

Mondhatnád mármost: Uram, ha szükségképp úgy kell lennie, hogy minden dolog, valamint az erők és működésük számára legyenek belsőleg és külsőleg pusztaság és idegenség; ha mindennek el kell tűnnie, súlyos helyzet az, amikor Isten úgy hagyja az embert, támasz nélkül, miként a próféta mondja: „Jaj nekem, mert zarándokságom meghosszabbított!”⁵⁶ Ha elhagyatottságomat Isten meghosszabbítja, anélkül, hogy világítana nekem, beszélne hozzám, vagy

⁵² Óz 2,14 és Káldi 1093. Eckhart a *Nemes ember* prédikációjában is erre a szentírási helyre utal, de megint más szöveggel idézi.

⁵³ A lélek (szellem) pusztasága, szegénysége, üressége Eckhartnál előfeltétele annak, hogy befogadhassa Istent. Az *Eyn meister spricht* kezdetű szentbeszédében pedig az emberben meglévő lélekszirkácsról mondja, hogy abba a csendes pusztába vágyódik, ahol a Szentháromság maga az Egy-ség.

⁵⁴ Zsolt 54,7 és Káldi 613.

⁵⁵ Zsolt 83,11.

⁵⁶ Zsolt 119,5 és Káldi 663.

hatna bennem – ahogy itt tanítod és értésünkre adod, ezáltal a merő semmiben állok. Nem lenne jobb, ha tennék valamit, ami a sötétséget és elhagyatottságot tőlem elűzné – például, imádkoznák, olvasnék, szentbeszédet hallgatnék, vagy más egyéb erényes dolgot tennék – azért, hogy segítsék magamon?

– Nem! Tudd meg, maradj teljes csendben, nyugalomban, amíg csak lehet – ez neked a legjobb. Ebből ki nem léphetsz, nem kezdhetsz valamibe anélkül, hogy kárt ne szenvednél, az már bizonyos. Tetszene neked, ha részben Átala, részben teáltalad történe meg az a valami, de ez nem lehetséges. Nem tudsz elég gyorsan csak rágondolni a megtörtetésre, vagy vágni erre anélkül, hogy Isten ne lenne már ott korábban azért, hogy előkészítsen téged. De ha mégis feltesszük, hogy meg van osztva: a véghezvitel lenne a tied és a hatás vagy befolyás az Övé – ami egyaránt lehetetlen –, akkor is tudd, hogy Istennek munkálkodnia és hatnia kell, mielőst téged készen talál. Ne gondold, hogy Istennel is úgy áll a helyzet, mint valamely földi ácsmesterrel, aki munkához lát, vagy sem, ahogy kedve tartja, és az ő akaratán múlik, hogy megtesz valamit, vagy mellőzi megtenni, ahogy neki tetszik. Istennél nem így áll a dolog, amikor és ahol csak készen talál téged, akkor hatnia kell és beléd áradnia, miként a Napnak is – ha a levegő tiszta – bele kell árasztania sugarait, magát attól meg nem vonhatja. Ugyancsak hiányosság lenne Istenben, ha nem vinne végbe benned nagy tetteket és az Ő nagy Jóságát beléd ne árasztaná, amikor oly üresen és csupaszon talál.⁵⁷

Így azt írják a mesterek, hogy amikor az anyaméhben a gyerektest készen áll, Isten rögvest élő szellemet önt abba a testbe, vagyis a lelket, amely a test formája. Egy és ugyanaz a pillanat: a test készen-állása és a lélek beáradása. Mielőst a természet elérte a legtöbbit, ami tőle telik, Isten kegyelmét adja ugyanazon pillanatban – mivel a szellem készen áll, Isten nem késlekedik, nem habozik a beáradással. A Jelenések Könyvében áll írva, hogy a mi Urunk így szól a néphez: „Nézd, az ajtóban állok és kopogok. Aki meghallja szavam, és ajtót nyit, bemegyek hozzá, vele eszem, ő meg velem.”⁵⁸ Keresned se kell Őt itt vagy ott, nincs messzebb a szív ajtajánál, a küszöbön áll és várja, kit talál készen, hogy ajtót nyisson neki és beengedje. Nem kell szólítanod a messzeségből, alig várja, hogy feltárd az ajtót. Ez ezerszer hevesebben ösztökéli Őt tefeled, mint téged Őhozá. A kitárulkozás és a belépés nem több, csak egy pillanat.

⁵⁷ „...a lelket Istenhez emeli fel, ha mentes valamennyi teremtménytől, ha szegény és üres.”
ECKHART: *Az isteni vigasztalás könyve*. A pusztaság egyfajta tisztaságként szerepel Eckhart *Ego elegi vos de mundo* kezdetű prédikációjában, amely nem az időben van, de nem is az örökkévalóságban, és amelyen keresztül Isten feltárja isteniségének teljes bőségét.

⁵⁸ Jel 3,20.

Mondhatnád immár: Hogy lehet ez? Hiszen nem érzem meg Őt. – Akkor figyelj! Hogy érzed-e, az nem a te hatalmadban áll, hanem az Övében. Ha úgy tetszik Neki, megmutatja magát, s elrejtőzhet, ha úgy akarja. Erre gondolt Krisztus, mikor így beszélt Nikodémosznak: „A szél ott fúj, ahol akar, hallod a zúgását, de nem tudod, honnan jön és hova megy.”⁵⁹ Ezt így mondta és meg is ismételte: „hallod és mégsem tudod”. De hát a hallomásból megtudunk valamit! Krisztus így értette. Hallással felfogjuk vagy magunkba fogadjuk Őt, mintha azt mondaná, megkapod és nem is tudsz róla. Halljad! Isten semmit nem hagyhat üresen vagy megtöltetlenül. Isten és a természet nem állhatják, hogy bármi is megtöltetlen vagy üres legyen.⁶⁰ Ezért tűnjön bár úgy, hogy nem érzel Belőle semmit és híjával vagy, mégsem ez a helyzet. Mert ha az ég alatt üres lenne valami – legyen bármily kicsi vagy nagy –, az ég vagy fölvenné magához, vagy le kéne hajolnia hozzá és magával megtölteni. Isten, a természet mestere semmiképp nem tűrheti, hogy valami üres legyen. Ezért hát állj nyugodtan és el ne tántorodj ettől az üres-léttől, mert ha elfordulsz akár egy pillanatra is, soha többé nem jutsz oda.

Eztán mondhatnád: Nos rendben, jó uram, mindvégig feltételezed, úgy kell annak lennie, hogy bennem ez a születés végbemenjen, a fiú megszülessen. Ám legyen, de kaphatok-e valami jelet, amiről felismerhetem, hogy bennem végbement? – Bizonyosan kaphatunk, mégpedig három csalhatatlan jele is van ennek. De most csak egyiküket adom meg. Gyakran kérdezzetnek, vajon eljuthatunk-e odáig, hogy nem korlátoz se idő, se sokaság, se az anyagi természet. Nos, tényleg eljuthatunk. Ha ez a születés valóban megtörtént, nem akadályozhat már téged az összes teremtmény se, inkább mind Istenre utalnak téged, és erre a születésre, s erre példázatunk van a villám esetében:⁶¹ Mikor lecsap, akit eltalál – legyen fa, állat, vagy ember –, azt ott helyben maga felé fordítja, és ha valaki éppen háttal áll, azon nyomban arccal maga felé fordítja. Volna egy fának ezer levele, mind színükkel a villámcsapás felé fordulnának. Lásd, ez esik meg mindenkivel, akit e születés eltalál. Hamarjában e születés felé fordíttatnak, és-

⁵⁹ Jn 3,8: „Így van mindenki, aki a Lélekből születik.” Káldi 1382., továbbá ECKHART: *Expositio libri Genesis* I.46: „A Ter 1,2 esetében a levegő lélek jelentésében szerepel... a szel a Bibliában sokszor léleknek nevezik.” (Szél-szellet volt a régi magyar nyelvben a lélek megfelelője.)

⁶⁰ „Ha az isteni boldogságot, ha magát Istent akarod befogadni, akkor a teremtményeket ki kell öntened... Üresedjen ki mindaz, ami befogadásra képessé és fogékonnyá akar válni.” ECKHART: *Az isteni vigasztalás könyve*, vö. DW 5.

⁶¹ CLAIVAUX-I BERNÁT: *Prédikációk az Énekek Énekéről*: „Az isteni való a lelket oly hirtelen fellobbantja, mint a villám” 41,3.

pedig úgy, ahogy éppen vannak, bármi pórias is legyen. Sőt, ami azelőtt akadály volt neked, most kiváltképp segíteni fog. Arcunk teljesen és mindenben e születés felé fordul, és eztán amit látsz és hallasz, bármiből te nem mást veszel, mint ama születést, bizony, minden dolog csupa-csupa Istenné lesz számodra, merthogy minden dologban csak Istenre tekintesz. Olyanformán, mint amikor valaki a Napba néz, bármire is tekint aztán, azon a Nap képét látja. Ha nem Istent keresd mindenben, híjával leszel ennek a születésnek is.

Azt kérdezhetnéd mármost: Annak, aki idáig eljutott, kell-e még vezeklési gyakorlatokat végeznie, és mulasztást követ-e el, ha ezeket nem teszi? – Jól figyeljete! Többek között azért találtak ki sokfajta vezeklést – például böjtölést, virrasztást, hosszas imádkozást, térdepelést, önsanyargatást és ezekhez hasonlókat – nos, mindezeket azért találták ki, mert a hús és a test mindig ellenállnak a szellemnek. A test gyakran túl erős a szellemmel szemben, s ezért minden módon harcban állnak, örök viszály dúl közöttük.⁶²

A test itt (e világban) merész és erős, mert itt van az otthona, e világ segíti, ez a Föld a hazája, itt minden pártolja, ami vele rokon: étel-ital, kényelem. A szellem itt idegenben él, rokonai és egész nemzetsége az égben vannak, ha odafordul, azokkal jó barátságba kerül és meghonosodik ott. Hogy a szellemnek segítségére legyünk ezen az idegen földön és ebben a harcban támogassuk, a húst gyöngítjük egy kicsit, hogy ne győzedelmeskedjen a szellem fölött, nos ezért törekszünk féken tartani vezeklési gyakorlatokkal, és visszaszorítani, hogy a szellem vele szemben védekezhessen. Azt mondtuk, azért bánunk így vele, hogy féken tartsuk, te viszont ezerszer jobb módon akarod megbéklyózni és megterhelni, nos, akkor vesd rá a szeretet béklyóját. Leghamarabb szeretettel győzöd le. Szeretettel a leg súlyosabb terhet rakod rá. Isten semmi mással úgy célba nem vett minket, mint a Szeretettel. Ezzel ugyanis éppúgy áll a dolog, mint a halász horgával. A halász másként nem tudja kézre keríteni a halat, csak ha az a horgára akad. Ha bekapta a horgot, a hal már a halászé, bárhova forgolódik is, ide-oda csap, a halász biztos a dolgában. Így mondom a szeretetről is: akit ez megfog, a legerősebb köteléket, de mégis édes terhet kap. Aki ezt az édes terhet veszi magára, többet ér el és tovább jut, mint mindenféle vezeklési gyakorlat és megtartóztatás, amit az emberek csak képesek megtenni. Képes derűsen elviselni és elszenvedni mindent, ami kijut neki, amit Isten ró reá, képes kegyesen megbocsátani, ami rosszat tesznek neki. Semmi nem visz közelebb Istenhez, és tesz Isten sajátjává, mint a szeretet

⁶² Gal 5,17: „Mert a test a lélek ellen kíván, a lélek pedig a test ellen; mivel ezek egymással ellenkeznek, hogy ne cselekedjétek mind, amit akartok (Káldi 1572); Róm 7,23: „más törvényt érzek tagjaimban, s ez küzd értelmem törvénye ellen” (Neovulgáta 1269).

ezen édes kötélke. Aki rálelt erre az útra, ne keressen másikat. Aki erre a horogra akadt, olyannyira meg van fogva, hogy keze-lába, szeme-szája, szíve és minden, ami csak az embernek van, immáron Isten sajátja kell legyen. Mással, mint a szeretettel, jobban Úrrá nem lehetsz az ellenségen, hogy az ne ártson neked. Ezért va-
gyon írva: „Mert erős, mint a halál a szeretet, kemény, mint a pokol.”⁶³ A halál a lelket elválasztja a testtől, a szeretet viszont a dolgokat választja el a lélektől, ki nem állhatja azt semmiképp, ami nem Isten, vagy ami nem isteni. Aki fogva van ebben a hálóban és ezt az utat járja, bármit tegyen vagy mellőzzön, egyre megy, azon nem múlik semmi, hogy tesz-e valamit, vagy sem.⁶⁴ Az ilyen ember leg-
csekélyebb műve vagy foglalatossága mégis hasznosabb és gyümölcsözőbb neki magának és mindenkinek, valamint Istennek, mint azoknak gyakorlatai, akik ugyan nem estek halálos bűnbe, de a szeretet bennük csekély. A pihenése (a szeretettel élő embernek) is több hasznot hoz, mint másnak a ténykedése. Ezért csak keresd ezt a horgot, s majd szerencsésen fogva leszel, minél jobban meg-
fogva, annál inkább megszabadulva.

Hogy ekként legyünk elfogva és megszabadulva, abban segítsen bennünket Ő, aki maga a Szeretet.

Ámen.

(Bányai Ferenc fordításai és bevezető írásai)

⁶³ Én 8,6 és Káldi 742.

⁶⁴ Vö. ECKHART: *Útmutató beszédek* 5.: „Isten hatalmassá legyen számodra, minden szándékos és igyekezeted Őreá irányuljon, amikor teszel valamit, vagy tartózkodsz valamitől. Bizony, minél inkább így teszel, annál jobbá válnak a cselekedeteid, legyenek bármifélék.” (Ford. Bányai Ferenc) Vö. DW 5.

PUMP EDIT

Az emberi szenvedés és Isten A halál mint teofánia Gustave Martelet teológiájában

Mai poszt-szekuláris korunkban, amely már nem a tömeges ateizmussal, hanem a belőle kialakult közömbösséggel, illetve például Magyarországon a spirituális szabadpiac hatásaival szembesíti a hívő embert, élesen vetődik fel a kérdés, hogy a kereszténység, az Egyház képes-e erős és érvényes válasszal szolgálni a hit örök, de az egyén egyszeri életében mindig először és megkerülhetetlenül jelentkező alapvető (lét)kérdésekre. Ilyen, a nem hívő ember számára a hit legfőbb akadályát jelentő, a hívő ember számára pedig a hitét próbáló realitás az (ártatlan) ember szenvedése, a rossz világban való egyetemes jelenlétének tapasztalata, a végesség, mint *conditio humana*.

Számos XX. századi gondolkodó feszegeti a jó és mindenható Isten, valamint a világot elborító szenvedés összeegyeztethetőségének kérdését. Az úgynevezett „Auschwitz utáni teológia” már nem tud problémátlanul beszélni a jó és mindenható Istenről.

A múlt század második felében Gustave Martelet¹ (1916–), francia jezsuita teológus olvasta újra az *eredeti bűn* több mint másfél évezredes tanát és csaknem fél évezredes dogmáját. Véggövetkeztetése szerint *az ember kétszeres* (lelki és fizikai értelemben vett) *esendőségéért* Isten vállalja a felelősséget. Ez azt jelenti, hogy a szabadság és a természet vonatkozásában elfogadja, hogy kérdőre vonjuk. Martelet szerint a halál nem a bűn következménye, hanem fordítva: a bűn elsődleges oka a *kezdetől fogva* halandó emberi létállapot, az emberi végesség mint léthelyzet, az embernek ettől – a haláltól – való rettegése. A szenvedés, a halál azonban nem iktatható ki a létezésből, mert az ember (a „nem-Isten”) szülőföldje a ter-

¹ Gustave Martelet francia jezsuita szerzetes, teológus, a párizsi Centre Sèvres Filozófiai-Teológiai Főiskola emeritus dogmatika professzora, a tudós keresztény világ illusztris szereplője és képviselője, Teilhard de Chardin egykori tanítványa. Tanított a Gergely Egyetemen, részt vett a II. Vatikáni Zsinat munkájában.

mészet, ahol nem minden lehetséges. Isten válasza erre az, hogy eleve elhatározta: osztozik az ember sorsában. Megtestesülése e sorsközösség vállalása.

Ennek a gondolatmenetnek járunk utána az alábbi tanulmányban. Az első részben – ahol fő forrásul Martelet egy magyarul kiadatlan prédikáció-sorozatot használjuk – a szerző új bűnbeesés-értelmezését és a megtestesüléssel, a megváltással, valamint a feltámadással való összefüggéseit tekintjük át.

I. A BŰNBEESÉSTŐL A FELTÁMADÁSIG: A MARTELET-I METANARRATÍVA

Lehetségesek-e új metanarratívák – köztük teológiaiak is – posztmodern körünkben, vagy le kell mondanunk az átfogó értelemkeresésről? Ha summázni akarjuk Martelet életművét, azt kell mondanunk, hogy lehetségesek, hiszen maga is – az ágostoni olvasathoz képest – újrameséli a nagy történetet a bűnbeeséstől a megtestesülésen át a feltámadásig. Teszi ezt az Újszövetség felől megközelítve, az egész Szentírás szellemének figyelembevételével.

Martelet új proto-teológiája persze csak az elterjedt egyházi közbeszédhez képest számít újnak, hiszen nagy jelentőségű könyvét, a *Libre réponse à un scandale. La faute originelle, la souffrance et la mort* [Szabad válasz egy botrányra. Az eredeti bűn, a szenvedés és a halál] címmel 1986-ban írta.² A halál drámája már egy korábbi művében is hangsúlyos szerephez jutott, amelyet „a végső dolgok” tárgyalásának szentelt.³ Mindkét könyvében Krisztus misztériumát az ember emberi feltételeivel, azaz halandó emberségével együtt értelmezi: Krisztus megtestesülését az emberi végesség összefüggésében. A továbbiakban ezen művekre, valamint a szerző e témában megjelent néhány cikkére támaszkodom.⁴ Újszerű értelmezését leg-

² GUSTAVE MARTELET: *Libre réponse à un scandale. La faute originelle, la souffrance et la mort*. Cerf, Paris, 1986 (újabb kiadás: 1992).

³ GUSTAVE MARTELET: *L’Au-delà retrouvé. Christologie des fins dernières* [A megtalált Túl-világ. A végső dolgok krisztológiája], Desclée, Paris, 1975, (refonte, 1995.) (A 2. kiadás az alcímet már nem tartalmazza.)

⁴ Magyar nyelven két, eredetileg francia folyóiratokban megjelent cikkének fordítása olvasható: GUSTAVE MARTELET: „Isten nem teremtette a halált”, *Távlatok* 53. sz. (2001) 471–480. (Ford. Szabó Ferenc) Forrás: *Christus* 168 (1995. október) 457–467; GUSTAVE MARTELET: Mít jelent a teremtés?, *Mérleg* 1993/4, 395–404. (Ford. Vargyas Zoltán) Forrás: *Études* 1992. június, 819–830. Ezekon kívül egy vele folytatott beszélgetés olvasható még magyarul: GUSTAVE MARTELET – CLAUDE GOURE: Miért hagyja Isten, hogy meghaljunk?, *Mérleg* 1988/1, 15–23. Forrás: *Panorama, Le mensuel chrétien*, „La mort... et après?”, 6. különszám, 44–49.

jobb összefoglalásban az említett homíliaszorozata alapján ismerhetjük meg, amely a bűnbeesés, a megtestesülés és a feltámadás belső összetartozását tárja fel, s *Jésus resuscité* [A feltámadt Jézus] címen nyomtatásban is hozzáférhető.⁵

A bűnbeesés története és Jézus, aki feltámadt a halottak közül: eredeti bűn, szenvedés, halál és feltámadás

1. A botrány mibenléte: élő Isten és halandó ember

Létezik egy számunkra adott paradoxon: az élő Isten és a halandó ember néz szembe egymással. Az ember halandóságának kérdése a Teremtés könyvében, a teremtéstörténetben jelenik meg. Keresztényként azonban a teremtéstörténetet nem választhatjuk el nélkülözhetetlen kiegészítő szövegeitől: a páli levelektől – az *efezusiaknak* és a *kolosszeieknek* írt levéltől – és az Újszövetségtől általában. Ádám a történelmi kezdet, aki visszautal minket az abszolút kezdethez: az Atyához, aki-ről ezt mondja az Efezusi levél: „mert kiválasztott minket öbenne – [ti. Krisztusban] –, a világ teremtése előtt” (Ef 1,4). A Kolosszei levélben pedig ezt olvassuk: „minden benne – [ti. Krisztusban] – áll fenn” (Kol 1,17). Az Újszövetség kinyilatkoztatásának teljes fényében kell tehát olvasnunk a teremtés- és bűnbeesés-történetet.

A teremtés-elbeszélésből megtudjuk, hogy Isten szerető és adakozó: ő teremtette a világot, az embernek adta, akit önmagához hasonlóan szeretésre képes létezőnek alkotott: „*férfinak és nőnek teremtette*” (Ter1,27). Az ember antropológiailag tehát férfi és nő. Kiderül továbbá, hogy az embert ellátta értelemmel: nevet tud adni az állatoknak. Fontos információ még az emberről, hogy Isten szabadnak teremtette: hamarosan jó és rossz között kell választania. Ez olyan tény, amely fel sem mérülne, ha a teremtett létezők közül egyedülként nem rendelkezne tudattal.

A Teremtés könyvének Istene ugyanakkor *rejtőzködő* Isten is. Önmagában véve biztosan felejthetetlen, azonban mégis el lehet felejteni, mert az ember belemerül a csodálatos teremtésbe, ahol viszont sehol nem látja Istent a maga tiszta mivoltában. Bár Isten a férfit és a nőt „*saját képére és hasonlatosságára*” teremtette, isteni valóságában mégis rejtve marad. Ezért szükséges, hogy mindjárt a kezdet kezdetén jelezze magát az embernek. Hogyan? Természetesen az értelmén keresztül, de ennél mélyebben is megérinti, azt szólítja meg benne, ami az embert a legradikálisabban meghatározza: a *szabadságát*.

⁵ GUSTAVE MARTELET: *Jésus resuscité*, Carême 2004 à l'église Saint-Ignace de Paris, [s. n.]. A kiadvány a teológus professzor 2004 nagybőjtjén a párizsi Szent Ignác templomban tartott előadásainak anyagát tartalmazza.

Az „eredeti” helyzet

A kinyilatkoztatás ezzel a történettel kezdődik, különösen fontos tehát, hogy tisztázódjék az embernek Istenéhez való helyes viszonya. A tiltás, amely előtt az ember találja magát, az Isten előtti bezárkózásra vonatkozik, mert Istennek olyan – mindent felülmúló – terve van az emberrel, amelyre önmagától nem jöhet rá: ez fejeződik ki a Krisztusban való fogadott gyermekségben. A tiltás az ember javát szolgálja: Isten attól fél, hogy az ember elvétí saját identitását. A tudás fája a Krisztusban való élet misztériumának a szimbóluma. A parancs megszegése halállal fenyeget, de nem a fizikai, hanem a *lelki* halállal.

Az értelmezésekben a halál természete szokott félreértésekhez vezetni, mondja a szerző. Azért sem lehet itt szó a fizikai halálról, mert Évát a bűnbeesés után 'minden élő anyjának' fogja nevezni a Szentírás (Ter 3,20). A lelki halál réme fenyeget tehát itt, pontosan az az állapot, amely a Sátán sajátja, és amelybe magával akarja rántani az embert is. „Ő gyilkos volt kezdet óta [...] mert hazug és a hazugság atyja” (Jn 8,44). Azt hazudja az embernek, aki struktúráját tekintve halandó – hiszen anyagi test és szellemi lélek –, hogy nem fog meghalni: „Dehogyan haltok meg!” (Ter 3,4). S még azzal is megtoldja, hogy „megistenülhet” – ami önmagában nem jelentene problémát,⁶ csak hogy a kísértő úgy érti, hogy az ember erre önmaga által, azaz Isten nélkül törekedjék.

Az ember kezdeti naivitásában – hiszen nem ismer mindent azonnal – hisz a hazugságnak. Hogy is ne kísértené meg Évát – őt, aki megkerülhetetlen az életadásban – a csábítás ígérete, hogy nem kell majd az étellel halált is adnia?

Kétségtelen, hogy Isten a teremtéskor megígéri az ember lélekben való megtartását, de lényeges, hogy az ember nem tud mindent egyszerre. Folyamatosan kell megtapasztalnia saját önazonosságát, azt, hogy Isten misztériuma nem önkényes meglepetéseket tartogat a számára, hanem a szeretetre választotta ki. Ez a nagy próbatétel az ember számára: nem ismer meg mindent egyszerre. Martelet

⁶ A főleg keleti egyházatyák kedvelt kifejezése, melyet újabban modern teológusok is szívesen használnak. Vö. például FRANÇOIS VARILLON: *A hit öröme az élet öröme*, Márton Áron Kiadó, Budapest, 1998, 2005. (Ford. Kaposiné Eckhardt Ilona). A könyv magyar fordítása Varillon kulcsfogalmát, a francia „*divinisation*”-t hol latinosan „*divinizáció*”-nak, hol magyarosan „*megistenülés*”-nek fordítja, ahogy ezt egy lábjegyzetben tisztázza is (18. oldal). A kifejezés pontosabb tartalmának megértésére a jegyzet is felidézi Nemeshegyi Péter SJ egyik kegyelemtani munkáját, amelyben a szerző az ókori egyházatyák gondolatvilágát bemutató fejezetének címéül az általa szeretett és gyakran idézett Reményik Sándor: *Béke* című versének egyik sorát választja: „*Szeretni tisztán: megistenülés*”. Vö. NEMESHEGYI PÉTER: *Jó az Isten*, Teológiai zsebkönyvek/1, Agapé, Szeged, 1994, 57. (Első kiadás: TTK, Róma, 1981.)

itt a francia *ismerni* szó etimológiája szerinti tartalomra gondol: „együtt megszületni valamivel”.⁷ Nem magától értetődő, hogy egy véges létező, mint az ember, születése pillanatától képes legyen bizalmat szavazni olyan realitásoknak, amelyek spontán módon nem szükségszerűen méltók a bizalomra. Ez az, ami döntő lesz: megelőlegezni a bizalmat Istennek, akit nem látunk, mégpedig olyan alapvetően fontos valóságokkal kapcsolatban, mint a végső hivatásunk és a halál kérdése.

Ez tehát az eredeti próbatétel, és formailag bármennyire is tiltásról van szó, nem *l'art pour l'art* tilalom: e kezdeti próbatétel a szeretet próbatétele. Gyakran a hatalom önkényes gesztusaként mutatják be, de szükséges módosítani azokat az értelmezéseket, amelyek egy adott szövegnek nem a teljes értelmét ragadják meg a kinyilatkoztatás egészének világosságában.

A kísértés (Ter 3,1–6)

Isten kérése beleütközik a kísértőbe. Bármi legyen is a kísértő identitása, a kinyilatkoztatás azt jelenti ki ezzel, hogy nem az ember a rossz kezdeményezője. Számíthattunk arra, hogy történni fog valami, hiszen az emberi léthelyzet mint *halálra szánt létezés* megpróbáltatást jelent az ember számára, a kísértő ezt ismeri fel, „megkülönbözteti” és kihasználja. Az ember pedig a tiltott gyümölcs fogyasztásával bizalmatlanságot fogalmaz meg Isten iránt: ekkor születik meg a kétely.

„A kígyó azonban ravaszabb volt, mint a föld összes állata, amelyet az Úr Isten alkotott” (Ter 3,1). Ez a teremtmény kételkedett Istenben, és most azt akarja, hogy az ember is ugyanezt tegye. „Dehogyan haltok meg!” – micsoda ígéret egy halandó létező számára! Csakhogy ez hazugság, és Éva nem veszi észre, hogy a cél: kétely ébredjen az ember szívében Isten iránt. A kísértőt hallgatta és nem hallotta meg Isten hangját a szívében: „Nem az az igazi halál, amit annak hisztek; az igazi halál az, ha elvágjátok magatokat az élet forrásától. Ez akkor történik meg, ha elhiszitek, amit a kísértő sugall, hogy képesek vagytok *önmagatok által* élni. [...] Amit ti az utolsó szónak hisztek, nem az. Hagyjátok, hogy felfedjem, amire – hiszen én adtam nektek életet – magatoktól nem jöhettek rá.”⁸

De Évát lenyűgözi a hazugság ígérete és eszik a gyümölcsből: „Mivel az asszony látta, hogy a fa evésre jó, szemre szép és tekintetre gyönyörű, vett a gyümölcsből, evett, adott a férjének is, és ő is evett” (Ter 3,6). A tiltott gyümölcs fogyasztása kétségtelenül bizalmatlanságot jelent Isten iránt, s ez alapvető hiba, amit minden-

⁷ *Connaitre: Con-naître*. Ez azt jelenti, hogy egy kicsit azzá kell válnunk, amit megismerünk. Egyfajta identifikáció útján a megismerő a megismerttet mintegy integrálja az életébe: „együtt megszületik vele”.

⁸ GUSTAVE MARTELET: *Jésus ressuscité*, i. m. 5. (saját ford. – P. E.)

képpen el kellett volna kerülni. Ám vajon ez az önmagában igazolhatatlan hiba – tekintettel arra, hogy kicsoda Isten – emberileg ne volna érthető és istenileg ne lenne megbocsátható? – teszi fel a kérdést Martelet. Hogy is nem vette észre Éva, „minden élők anyja”, hogy az élet, amelyet a kísértő felkínált, egyben azt a vágyat is tartalmazza, hogy az ember *önmaga által* „istenüljön meg”?!

Isten válasza

Miután az ember Istennel szembeni gyanakvásának a halandóság az oka – amint az a *Levél a zsidóknak* 2. fejezete által megvilágított Teremtés könyvéből kiderül –, Isten emberi feltételeinket, azaz halandó emberségünket veszi magára, hogy megmutassa: teremtésében, s kiváltképp az ember számára, nem a halálé az utolsó szó. Hasonló lett az emberhez mindenben, testvéreinek tekintette őket, nem a bűn miatt, hanem a haláltól való félelem miatt elkövetett bűn *ellenére*. Teljes mértékben megmerítkezett a halálban, hogy azután a feltámadással Isten elháríthassa az akadályt, amelybe az ember beleütközött. Így lehetővé tette, hogy az ember kiszabadulhasson a bűnből, és nem csupán a megbocsátással, hanem a – bűnre is alkalmat adó – halál megszüntetésével. Mivel a bűn részben a halál miatt érkezett a világba – nem fordítva! –, és a feltámadás legyőzte azt, ezért *a halál a teofánia helyévé válik*: Isten szeretete nyilvánul meg benne, hiszen az kerül itt megsemmisítésre, ami a bűnre alkalmat adott.

Meghatározó ezen a ponton a *Levél a zsidóknak* szenvedésre vonatkozó teológiája: „Ezért mindenben hasonlónak kellett lennie testvéreihez, hogy irgalmas legyen és hűséges főpap Isten előtt, hogy kiengesztelje a nép bűneit. Mivel ő maga is megtapasztalta a szenvedést és a kísértést, segítségükre tud lenni azoknak, akik kísértést szenvednek” (Zsid 2,17–18). Irgalmas főpap, azaz Istenre nyitott pap, miközben a kísértő pedig az, aki ezt a nyitottságot, a haláltól való félelmet kihasználva, eltorlaszolta. A megtestesült Isten Fia úgy mutatja be és világítja meg a halált, mint a feltámadás bölcsőjét.

Mindazonáltal megmarad a lehetősége annak, hogy az élet iránti vágy – ami nagyon is érthető – magában foglalja az ember prométheuszi vágyát is, hogy isten legyen. Ezért az Isten iránti gyanakvás mindig lehetséges marad, s ez utat nyit a bűnnek.

2. A keresztt mint teofánia

A feltámadásban Isten megnyilvánulásával találkozunk a szó legteljesebb értelmében. Ahhoz, hogy ezt megértsük, fel kell fognunk a Teremtés könyvének kertjében történtek súlyát, mert az szimbolikusan valami nagyon lényegeset

foglal össze emberségünkről. A dráma eredete a kísértő csalárd ígéretében rejlik: „*dehogyan haltok meg*”, és hogy ezt elhisszük, az Isten ellenére és végső soron a mi rovásunkra történik.

A teremtményi feltételek

A kísértés tétje, hogy félreértjük-e hivatásunkat, ami az Efezusi levél szerint az, hogy fiak legyünk a Fiúban, azaz Isten fogadott gyermekei: „Eleve arra rendelt minket, hogy fiaivá fogadjon Jézus Krisztus által...” (Ef 1,5). Az a nehézség ebben, hogy spon-tán módon nem vagyunk azok, hanem az Istenétől különböző emberi létezésün-
ket éljük. Isten elrejtőzött a természetben, és még a létezése is kétségessé vált.

Az angyalnak is ugyanez a különbség a problémája. A Szentírás tanúsága szerint a Sátán, a teremtmények legtökéletesebbike a különbséget rivalizálásra változtatja. Nem fogadja el, hogy a nagysága mástól származzék, ne önmagától. Hogy ezt a visszautasítást elterjessze, kísértővé válik és kanyargós utakon, behízelt alakokban odáig merészkedik, hogy a Fiúval akarja imádatni magát. Ez azt jelenti, hogy nála az Istentől való különbség a teremtményként való létezés abszolút visszautasításává válik: nem fogadja el, hogy teremtett létét mástól kapja: teremtőjét elveti, sőt arról ábrándozik, hogy a helyére lép.

A halál botránya

Az ember halandó voltának drámája abban áll, hogy elvonják tőle azt a biológiai apparátust, amelynek köszönhetően él. Mi csak az életen keresztüli létezést ismerjük: a világban való életet, a másikkal való találkozást, a dolgok ismeretét, s ehhez mind helyettesíthetetlenül szükséges biológiai szerkezet. A halálban ezt elragadják tőlünk, márpedig nekünk nincs más tapasztalatunk a létezésről, csak az, amely ezen keresztül valósul meg. Érthető, hogy ez szorongást okoz és az Isten elleni gyanakvás helyévé válik, hiszen a természet annak „esik neki”, amin keresztül léteünk. A halál ilyen módon bensőleg része az életnek, és ez a botrány.

Hajlamosak vagyunk megfélemedezni arról, hogy a *Levél a zsidóknak* formálisan kimondja: a haláltól való félelem olyan megpróbáltatás, amely a húsból és vérből származik, és bár ez bűnhöz vezethet, nem maga a bűn, hanem az Istentől való különbözőségünk esendősege. Minthogy a halál elviselhetetlen emberségünk számára, Isten, aki nem ismeri, de érti, hogy ez mekkora próbatétel, úgy dönt, hogy maga is elviseli (vö. Zsid 2,14–18).

A Pászka

Amit az ember egyedül nem képes elviselni, mert a halál az elidegenedés szakadékvá válik számára, azt maga a Fiú – akiben teremtettünk – fogja elvállalni.

Miért a Fiú? Mert halandó egzisztenciánk, „az elidegenedés más-léte” (*altérité d’aliénation*) a Fiú megtestesülésében fogja megtalálni igazi perspektíváját, semmihez sem hasonlítható megoldását. Ő lesz a megszabadulásunk elve, és bár ez teljesen „egy másik” által következik be, ez a „más-létek – ti. az isteni és az emberi – megingathatatlan közösségévé” (*altérité d’inaltérable communion*) válik.

Martelet szerint mintha az ember ezzel a reménysóhajjal fordulna Istenéhez: „Azt mondják nekünk, hogy Te vagy a szeretet a kezdetek óta, hiszen jó és szép világot teremtettél, férfit és nőt, hogy szeressünk, tudatot, hogy szabadok legyünk [...] nem néznéd meg a művedet? Az a különbség, amelyet teremtettél, még részben elidegenítő más-lét; miért ne jönnél hát megtapasztalni, amit természet szerint nem ismersz még? Add nekünk azt, aki a fiúságban más benned, hogy a halandóság története a reménység történetévé válhassék, ujjongó örömmé, de legalábbis emberi feltételeink teljes elfogadásává.”⁹

Krisztus kenózis és az ember megszabadítása

A Levél a filippieknek fedi fel számunkra, hogy Krisztus az, aki betölti reménységünket. Isten nem marad meg a tőlünk elválasztó különbségében – a teljes ontológiai differenciában –, hanem testté lesz, a Fiún keresztül magára veszi emberi feltételeinket. Pál ezt nevezi kenózisnak (kiüresedésnek).

A kenózis Martelet szerint azt jelenti, hogy helyet csinálok magamban a másik számára.¹⁰ Így értjük meg jobban Isten misztériumát is, akit most Krisztus kinyilatkoztat. Az Atya ugyanis mindörökké helyet csinál magában valaki másnak: a Fiúnak (vö. örök születés), a Lélek erejében, ahogy a Fiú az Atyának, ugyanannak a Léleknek az erejében. Ugyanezt fogja most tenni a Fiú az emberség vonatkozásában: feláldozza magában mindazt, ami Istenként megakadályozná, hogy helyet csináljon magában emberségünknek, azaz: halandóságunknak. „[...] isteni mivoltában nem tartotta Istennel való egyenlőségét olyan dolognak, amelyhez mint zsákmányhoz ragaszkodnia kell, hanem kiüresítette önmagát, szolgai alakot vett fel, és hasonló lett az emberekhez, külsejét tekintve úgy jelent meg, mint egy ember. Megalázta magát, engedelmes lett a halálig, mégpedig a kereszthalálig” (Fil 2,6–8).

A Fiú teljes mértékben csatlakozni akar hozzánk, egy olyan terepen, amely lényege szerint nem az övé, belép a testben létező ember egzisztenciájába. Ki-

⁹ GUSTAVE MARTELET: *Jésus ressuscité*, i. m. 10.

¹⁰ A teológiai szakszó a gör. *kenózis*: 'üressé tesz, kifoszt' igéből származik, jelentése Pál után Krisztus önküresítése. Martelet itt az Atya kenózisáról is szólva az egész Szentháromság jellemzőjévé teszi.

üresedése (kenózis) gyötrelmében csúcsosodik ki a kereszten. Itt testében ismeri meg a világ szenvedésének magasságát és szélességét: az Isten hiányát és a világ gyilkos tébolyát. Ebben a megpróbáltatásában érti meg, hogy sokszor milyen nehéz is hűségesnek lenni az Atyához.

Vállalja ezt a megpróbáltatást, amely őt magát is kitette az Atyában való kétely tapasztalatának. Istenfiúsága ellenére emberségében feltör belőle a zsoldáros kétségbeesett jajkiáltása: „*Atyám, miért hagytál el engemet?*”¹¹ Megszenvedti ily módon a kételyt, amely az emberségünkhöz szorosan hozzátartozó belső mozzanat, de teszi ezt azért, hogy fiúságának mélységeibe vezesse el az embert, ami viszont ezt mondatja vele: „*Atyám, kezedbe ajánlom lelkemet.*” Így amit az elidegenedés szakadékának véltünk, az a fiúságban, gyermekségben való csatlakozás mélységévé válik. Amit az Atya a világ teremtése előtt elhatározott – hogy gyermekei leszünk –, most végre, hála a Fiúnak, megvalósul a történelemben.

A golgotai kereszt így annak helyévé válik, ahol Krisztus megcáfolja az édenkert kísértőjét – az életfa magjából terem a keresztfa¹² – és felszabadít minket az alól a megpróbáltatás alól, amelyet a kísértő felismert és kihasznált, hogy minket az Istenben való kételkedésre rávegyen. Krisztus a kereszten nemcsak attól a félelemtől szabadítja meg az embert, amelyet a halál okozott, hanem a bűntől is, az esztelen álomtól, hogy *önmagunk által* „istenüljünk meg”. Megszabadításunknak a módja testvéri, hiszen a Fiú úgy tudja fiakká változtatni az embereket, ha testében hasonló lesz testvéreikhez.

Így válik igazán teofániává a kereszt, amely nemcsak Isten örök szeretetét tárja fel, de annak tagadhatatlan lehetőségét is, hogy Isten – még a szenvedés és halál pokolinak tűnő bugyraiból vagy alagútjából is – Atyaként szerethető.

3. A Feltámadás világossága

Isten örök szeretete, amely történetiségében a kereszten nyilvánult meg a Fiú Atya iránti szeretetében, számunkra abban nyeri el végső értelmét, hogy az Atya szeretete feltámasztotta a Fiút a Lélek erejében.

¹¹ Vö. „Istenem, Istenem, miért hagytál el engemet?” (Zsolt 21,1).

¹² Krisztus keresztre „a megváltás fája, az életet adó fa [...]”. „A tipológia az Édenben kisaszított életfát (Ter 2,9) Krisztus megtestesüléséhez kapcsolja (Lk 1,26 kk). Jézus keresztre feszítésének előképe (Jn 19,19 k) Nebukadnezár álma a nagy fáról (Dán 4,7 kk), »amelynek teteje az eget érte, és a föld határaitól is lehetett látni... Minden élőlény róla táplálkozott.«” DÁVID KATALIN: Fa, in ID.: *A teremtett világ misztériuma. Bibliai jelképek kézikönyve*, Szent István Társulat, Budapest, 2002, 72.

Az emberi végesség, a halál volt az, ami az Isten iránti gyanakvást megalapozta. A Fiú azonban a kereszten, halálos gyötrelmei közepette a mi „nem”-ünk helyett emberségében „igen”-t mond. Ez az, ami a passióban kimondhatatlan: Krisztus a szenvedés útját választja, hogy lecsendesítse lázadásunkat és elvezessen minket az Atyához.¹³ A Fiú nagyobb, mint az emberiség, hisz Ő ez utóbbi létezésének oka. De a Fiú *emberségében* győzedelmeskedik a kereszten. Ebben az értelemben a Fiú történelmi „ratifikálása” az Atya tervének, aki a világ teremtése előtt mindent a Fiúban tervezett el. Ha a Fiú nem hordozza a világ terhét, ki teszi meg helyette? Ő azonban megment minket, még azon az áron is, mely csaknem meghaladja fiúi erőforrásait.

Krisztus passiója olyan mértékű szeretetről árulkodik, amelyre az Atya csak a feltámasztás dicsőségével tud válaszolni. A Fiú a kereszten tett tanúbizonyságot az Atya iránti szeretetéről, az Atya is a kereszten dicsőíti meg a Fiút. Erről beszél Szent János is a 17. fejezetben: a feltámasztás a passióból¹⁴ ered.

Ha a Fiúnak a passióban megnyilvánuló szeretete az Atya iránt kimondhatatlan, akkor az Atyának a feltámasztásban megnyilvánuló szeretete, amellyel megdicsőíti a Fiút, szintén az. Krisztust Úrrá teszi: nemcsak Megváltó, hanem Úr is (vö. Filippi levél), olyan nevet kap, amely minden nevek fölött áll, „amelyet nemcsak ezen a világon említenek, hanem a jövőben is” (Ef 1,21). Tehát nagysága nemcsak abban rejlik, hogy felszabadított minket a bűn alól, hanem az elsőség is az övé lett a teremtés felett.

Az „Úr” felségcím ugyanolyan kimondhatatlan a feltámasztásban, mint a „Fiú” név az örök születésben. Ám akármilyen káprázatos is a Feltámasztott megdicsőülése, mégsem idegen a mi emberségünktől, és nemcsak azért, mert emberségében dicsőítették meg Krisztust, hanem azért is, mert az egyben a mi identitásunk beteljesítését is jelenti. Szent Pál azt mondja, hogy Krisztus dicsősége abban áll, hogy mindent alávetettek neki. Márpedig ez a megfogalmazás a 8. zsoltsárból származik, és az *ember* eredeti programját fejt ki: „...mi az ember, hogy figyelemre méltatod, és mi az emberfia, hogy meglátogatod? Kevéssel tetted őt kisebbé az angyaloknál, dicsőséggel és tisztelettel koronáztad, és kezéd művei fölé állítottad. Lába alá vetettél mindent: minden juhót és marhát, és hozzá a mezei vadakat, az ég madarait s a tenger halait, mindazt, ami a tenger ösvényein jár” (Zsolt 8,5–9).

¹³ Ezt hangsúlyozza Nemeshegyi Péter SJ is, amikor a Szentírás-szövegek fordításának pontosságán öröködik: Jézus az embert, a *világot* jött kiengesztelni, nem az örök szeretettel szerető Atyát. Jézus azért teszi ezt, hogy megpróbáltatásainkban közösséget vállalva az Atyához vezessen minket. Vö. <http://www.jezsuita.hu/main.php?folderID=1> [2010.03.22.]

¹⁴ A francia *passion* szónak két jelentése van: 'szenvedéstörténet' (passió) és 'szenvedély(es szeretet)'.

Az ember azonban halandósága révén alávetett a világnak. Akkor Isten tévedett volna? Nem, hiszen Ádám gyöngeségén keresztül már a második Ádám dicsőségére áhítozott. Krisztus feltámadásában megvalósul az ember teremtésekor érvényes isteni program. Ezért mondhatjuk, hogy a feltámadás misztériuma egyszerre fedi fel a Fiút és az Atyát a Lélek erejében, azaz egyszerre tárja fel, hogy ki a Szentháromság, és hogy mi az ember tényleges sorsa. És ezért mondhatja Hitvalló Maximosz a VII. században, hogy a feltámadás reggelén az Atya mintegy felfedezte Krisztusban azt, akiért a világot teremtette.

II. ISTEN VÁLLALJA A FELELŐSÉGET: A SZABADSÁG ÉS A TERMÉSZET

Martelet szerint tehát mernünk kell szembenézni a rossz félelmetes kérdésével, ám az eredeti bűn tanára történő hivatkozás csak megsokszorozza a problémát. Az evangélium üzenetének vissza kell nyernie reménység-hordozó képességét és életerejét. A fenti tanítás azonban a modern embernek már nem ad kielégítő választ a rossz rettenetes jelenlétének okára. François Varillonhoz (1905–1978) hasonlóan azt mondja, hogy Ádám – egyébként szimbolikus – identitásáról át kell helyeznünk a hangsúlyt Jézus személyére. Ha mélységeiben akarjuk megérteni a rossz problematikáját, Krisztus oldalára kell odaállnunk, hiszen ő az, aki tisztán lát az emberiség ügyében. Ő beszél a János evangéliumban és mondja „gyilkos”-nak és „hazug”-nak a kísértőt (Jn 8,44).

Azt szokták mondani, az eredeti bűn lényege a *hübrisz*: az, hogy az ember Isten akar lenni. Ehhez Martelet hozzátett egy kis szófordulatot: *önmaga által*¹⁵ akar azzá válni. Hiszen voltaképpen legbensőbb hivatása éppen a megistenülés. Azt is mondják – ez a dogma lényege –, hogy az ember rosszul élt a szabadságával. Dönthetett volna-e jól „Ádám”? Martelet az alaphelyzetre irányította a figyelmet: a *kezdetől fogva halandó* ember szituációjára.

A teológus szerint mernünk kell kimondani és újramondani, hogy Isten soha nem döntött volna a teremtés mellett, ha nem határozta volna el előre, hogy művének súlyát belülről fogja hordozni. Már a bűnbeesés *előtt* az isteni üdvösségtervben a *megtestesült* Ige, Krisztus kegyelme. Ádám bűne nincs ok-okozati összefüggésben a halállal: a fizikai halál az ember struktúrájából adódik, abból, hogy „halálra szánt lény”.¹⁶

¹⁵ Vö. GUSTAVE MARTELET: *Le Ressuscité*, i. m. 4, 12.

¹⁶ Vö. még <http://w3.externet.hu/~tavlatok/5601tanulm.htm>, [2010.01.18.]

Amiért Isten ilyen utat járhat velünk – amely szenvedéssel teli és emberi végségünk, a halál miatt a *lehető legrosszabbnak* tűnik –, hajlamosak vagyunk különbözőséggel, szeretethiánnyal vádolni, vagy egyszerűen megvonni tőle a létet. Ezt fejezi ki Nietzsche kétségbeesett mondata: „Isten meghalt.”

A rossz érthetetlen problémájára adandó keresztény válasznak márpedig – úgy tűnik – éppen abból kell kiindulnia, amit megkérdőjelez: a szeretetből. Az ember, látva az ártatlanok kálváriáját – a történelmet –, kételkedni kezd a magát szeretetként kinyilatkoztató Istenben: lehetett volna másféle világot is teremteni? De ettől a sortól mégsem tudunk elvonatkoztatni: „Mert úgy szerette Isten a világot, hogy egyszülött Fiát adta, hogy mindaz, aki őbenne hisz, el ne vesszen, hanem örök élete legyen” (Jn 3,16).

Mit akart hát Isten? Martelet szerint Isten azt akarta, hogy egy tőle különböző, tehát egy a végtelenhez képest *saját* identitással rendelkező „nem-Isten” teremtesse. Hogyha pedig ezt a teremtést a természetből fakadó fájdalmak és a tönkrement szabadság jellemzi, akkor nem tudott más utat. Mivel azonban ez az út szörnyűséges, úgy döntött, hogy ő is rálép, azért, hogy az ember megértse: a misztérium mélyén, az „egészen másik” teremtésével Isten végső célja meghívás a minden elképzelésünket meghaladó isteni szeretetközösségbe.

A botrány óráiban nem ez jut eszünkbe, de Isten elfogadja, hogy a *szabadság* és a *természet* vonatkozásában felelőssé tegyük. Az ő szemszöge a végtelen szereteté, együttsszenved a világgal, társ-áldozat, de ezen az áron felszabadító és megistenítő is.¹⁷

1. Miért lehetne Istent a tönkrement emberi szabadság vonatkozásában felelőssé tenni?

Martelet „*Isten nem teremtette a halált*” című cikkének címe¹⁸ láttán, amely a Bölcs 1,13 verse,¹⁹ először azt is gondolhatnánk, hogy a szerző is osztja a hagyományos értelmezést: a halál a bűn – Ádám bűne – miatt került a világba. Ezzel szemben Martelet azt mondja, hogy Isten nem teremtette a halált, de *helyt kellett adnia neki*, ha jól értjük a teremtést.²⁰

¹⁷ Vö. <http://pagesperso-orange.fr/eglise-sainte-marie/DIEU%20ET%20LE%PROBLEME%20DU%20MAL...htm> [2010.03.12.]

¹⁸ GUSTAVE MARTELET: „*Isten nem teremtette a halált*”, i. m.

¹⁹ Vö. „*Hisz Isten nem alkotta a halált*”, Szent Jeromos Bibliatársulat, Budapest, 1997.

²⁰ Martelet teremtés-felfogását a *Mit jelent a teremtés?* című cikkéből érthetjük majd meg a gondolatmenet következő lépcsőjében.

A cikk tanúsága szerint, tapasztalatainkkal megegyezően, olyan világban élünk, amely tele van „balszerencsével”, amelyről „Izaiás Istene” büszkén jelenti ki, hogy ő a szerzője. „Én alkotok világosságot, és teremtek sötétséget, Én szerzek jólétet és teremtek bajt; Én, az Úr cselekszem mindezeket” (Iz 45,7). A rossz misztériuma azonban a modern ember számára botrány.

A Teremtés könyve tilalmának (Ter 2,17) figyelmen kívül hagyása az ember Istentől való szellemi, illetve lelki elszakadását veszélyezteti. A keresztények túlnyomó többsége ezt fizikai halálnak olvassa: Ádám lesz a szenvedés és halál okozója. Martelet szerint a teológusok tulajdonképpen *metafizikai bünt* csinálnak Ádám vétkeből, így Istent nem lehet felelőssé tenni. A szerző ezt „elfogadhatatlan válasz”-nak nevezi, és kettős okból utasítja vissza: 1. Milyen Isten az, aki az egész emberiséget egy tagjának vétké miatt szenvedéssel és halállal sújtja? S ha az első ember az összes többit is képviseli, egy bosszúálló Isten nem méltó arra, hogy Isten legyen. 2. Ez a büntetés haszontalan: nincs szükség arra, hogy erkölcsi vétkekkel igazoljuk a biológiai hanyatlást: „nincs élő halál nélkül”. A halál természetes, de sok idő kellett, míg a kereszténységben belül a halál természetes jellegéről szót lehetett ejteni, állítja Martelet, és hozzáteszi: bizonyos kifejezésmódoknak nincs semmiféle dogmatikai tekintélye: a biológiai halál bűn általi magyarázata „kulturadottságnak” tekintendő. Ennek a kijelentésnek azonban az a következménye, hogy Isten elveszíti „hamis” ártatlanságát. Ő lesz a felelős, és ez az igazi botrány! Legyőzhetetlen botrány, ha csak nem bocsátkozunk bele a teremtés misztériumába.²¹

Összefoglalva: az ember „halálra szánt” létállapota miatt valójában nem szabad arra, hogy a jót tegye, megváltását, szabadulását Krisztus hozza el a számára.

2. Miért lehetne Istent a természetből fakadó fájdalmak vonatkozásában felelőssé tenni?

A válasz önkéntelenül adódik a fentiekből: a halál miatt, hiszen az nem az ember műve. Miért van akkor halál és fizikai szenvedés? Megkerülhető lett volna-e a teremtésben? Mi a halál „jelentősége”, hol van a halál helye? Ezeknek a kérdéseknek a megválaszolásához azt kell megismernünk, hogy Martelet szerint *Mit jelent a teremtés?*²² E cikk további kulcsot ad Martelet összefüggérendszerének átlátásához. Eddig azt láthattuk be, hogy milyen leküzdhetetlennek tűnő akadályba ütközött az ember megvalósítandó szabadsága: ti. a halál alapvetően veszélyeztető tényébe. Most pedig arra keresünk feleletet, hogy ha a halál nem az

²¹ Vö. GUSTAVE MARTELET: „Isten nem teremtette a halált”, i. m. különösen 472–473.

²² GUSTAVE MARTELET: *Mit jelent a teremtés?*, i. m. 395–404.

ember bűne miatt került a világba, akkor honnan van, miért létezik, ha „Isten nem teremtette”. Mit jelent, hogy *helyt kellett adnia neki?*

Martelet azt mondja, hogy sok nehézségünk származik a megértésben abból, hogy nem értjük meg, mi is a halál az életben. Az életre úgy „általában” tekintünk, anélkül, hogy észrevennénk: *az élet természetbe ágyazottságot jelent*. A természet pedig születés és hanyatlás. A halál a természet része, azé a természeté, amely *az emberiség láncolatának a helye*. A természet teszi lehetővé Isten számára, hogy a végesből teremtsen fiaikat, mert önmagából csak a Fiút nemzi.

Álljunk itt meg egy pillanatra, hogy elkerüljünk egy félreértést és tisztázzunk egy terminológiai kérdést. Az a kijelentés, hogy az ember teremtéséhez szükség van a természetre, nem mond ellen *az ex nihilo* (Makk 7,28) keresztény teremtésfelfogásnak. „A teremtés abszolút aktus”, Istent „megillető abszolút szuverenitás”. Az ember valamiből, Isten „semmiből” teremt. A természettudós, jezsuita teológus Teilhard de Chardin a fazekas modelltől kiábrándulva *öntevékeny* dolgokról kezd beszélni (*Dieu fait se faire les choses*), hogy a teremtés *hogyanját* se hagyja teljes homályban. A teremtésben van egy „fátyol”, nem kell félnünk tőle, mert nem iktatja ki az alkotót, csak eltakarja, elrejtí – idézi a cikkben tanítvány a mesterét, Martelet Teilhard de Chardint (1881–1955): „Az evolúció a teremtés tüneményes fátyla.”²³

Martelet a teremtésre az *ex amore* kifejezést használja, hogy a teremtés *miértjére* is válaszoljon. A teremtés forrása a Szentháromság-Isten, aki „csakis azáltal bírja létét, hogy közli azt” – idézi a svájci papot, misztikust, Maurice Zundelt²⁴ (1897–1975), aki máshol az ember öntudatával összehasonlítva emeli ki az isteni öntudat páratlanságát.²⁵ Költőien szólva: „Örvény örvényt hív elő” (Zsolt 41,8) – eleveníti fel Martelet a zsoldáros szavait, melyek Angelus Silesiust is megihlették: a teremtés örvénye a Teremtő örvényét.²⁶ A teremtés azért *ex nihilo*, módjában mélyből jövő, mert okában is mélyből jövő: ezért *ex amore*, „hiszen olyan szeretet hozza létre, amely maga a Szeretet”.²⁷

²³ Vö. uo. 397.

²⁴ Uo. 399.

²⁵ „Az isteni Szentháromság [...] a mi nárcisztikus öntudatunkkal szemben altruista öntudat.” (saját ford. – P. E.) MAURICE ZUNDEL: *Quel homme et quel Dieu. Retraite au Vatican*, Fayard, Paris, 1976, 74.

²⁶ Angelus Silesius, XVII. századi német misztikus költő misztikus utazása juthat eszünkbe, amely két mélység között bontakozik ki. E két mélység – az emberi és isteni – egymást járja át, és csak egyszerre lehet „megragadni”. Johannes Scheffler (1624–1677) a katolikus hitre térés alkalmával választotta magának a Silesius nevet, amely származását is felidézi.

²⁷ GUSTAVE MARTELET: *Mit jelent a teremtés?*, i. m. 399.

A Szentháromság-Isten tehát a *teremtés forrása*. A Szentháromság belső dinamikájában az Atya az önátadás, a Fiú önmaga elfogadása az Atyától, s e kölcsönösségből, a tökéletes kommunikációból ered a Szentlélek misztériuma. Az Atya és a Fiú között személybeli (nem istenségbeli) különbség van, ebből adódik a nemzés és a teremtés közötti különbség. A *nemzéssel* Isten az önmagával való *azonosságon* belül marad, a *teremtéssel* azonban „kimeréskedik a *különbözőség* birodalmába”. A teremtmény, a nem-Isten, az ember gyökeresen különbözik a Teremtőtől, de a különbségben benne foglaltatik az életető *vonatkozás*. „A teremtés során a Fiú lebeg Isten szeme előtt, [...] a *Belőle Eredő Másról* mintázza a *mást mint Ő*.” Vö. „...aki által a világokat is teremtette” (Zsid 1,2). Azért teremtettünk az Atya által, hogy fiak legyünk a Fiúban.²⁸

Hogyan kell akkor érteni a természet szerepét az ember teremtésében? Az „Egyetlen Szülött”, a Fiú mintájára teremtetnek a fiak. Teremtettségünkben mint saját azonosságunk „fönséges jelét” fogadjuk el Istentől a szó *legfizikaibb* értelmében: *a természetet*. A természet teszi lehetővé Isten számára, hogy tőle (Istentől) különböző, egészen-másikat, ti. fiakat teremtsen: erre használja a természetet. Önmagából csak a Fiút szüli. *Az ember, a nem-Isten szülőföldje: a természet*. Istennek nincsen szüksége a világra ahhoz, hogy Istenként létezzen, de szüksége van a természetre, hogy mi emberek emberként létezhessünk.

Ha Isten akarja a természetet, akkor akarja a születést és a hanyatlást (a halált), de azzal a céllal, hogy fiakat támasszon. „Nem lehet, hogy Isten szenvedést és halált akart, ha igaz, hogy elkerülhette volna”: „...együtt jár a világ véges struktúrájával, ahol nem minden lehetséges. Ha a világban nem volna történet és hanyatlás, az nem a *nem-Isten* világa volna, mert a *nem-Istennek* a végtelen a princípiuma és *a végesség a létfeltétele*.”²⁹ A halál nélkülözhetetlen tehát, de átmeneti, az ember és a világ is megszabadul majd születése „végességes vajúdó fájdalomaitól”: „Tudjuk ugyanis, hogy minden teremtmény együtt sóhajtozik és vajúdik mindaddig” (Róm 8,22). Meddig is?

3. A feltámadás mint epifánia

A Fiú feltámadásában nyilvánul meg a végtelen kölcsönös szeretet, amely a Szentháromság belső élete: az Atya nem hagyhatta a halálban azt, aki a végsőig, egészen a kereszthalálig kockára tette az életét érte, az Atyáért és az Atyában bízva. Jézus ugyanis nemcsak a bűneink miatt halt meg, ahogy ezt szokták értelmezni,

²⁸ Vö. GUSTAVE MARTELET: *Mit jelent a teremtés?*, i. m. 400–401.

²⁹ Uo. 403.

hanem azért, hogy tanúságot tegyen az Atyáról. Ezzel minket is kiránt a bűnből, ami lényegét tekintve nem más, mint hogy nem hiszünk az Atyában. A Feltámadás *a mi hivatásunk epifániája*: fiakká válni a Fiúban – istengyermekké.

Képes-e az ember felfogni ezt? Martelet szerint ha az ember utolsó szava a *világ*, akkor „vége van”. Ha az ember megmarad az abszolutizált világnál, akkor értelmetlenségre, abszurdításra kárhoztatott, hiszen a világon kitörölhetetlen nyomot hagy a természet és a halál. A feltételekhez kötött természetünk meghaladására kell igényt tartanunk.³⁰ Isten az, aki erre az igényre az ember nagyságát válaszolja. A nagyságát! Emlékezhetünk „a gyanakvós mestereire” (Nietzsche, Freud, Marx), akik szerint ha Isten van, akkor az ember semmi. A Feltámadás a természet meghaladása. Istenileg lehetséges, emberileg ábrázolhatatlan. A Fiú feltámadásában az a kinyilatkoztatás rejlik, hogy Isten transzcendenciája az „*atyai szeretet* transzcendenciája”. Ennek meglátására persze senkit nem lehet kényszeríteni. Mindig lehetséges marad a visszautasítása.

Elérkeztünk végre a gondolatmenetnek arra a pontjára, hogy megválaszolhatjuk a korábban feltett kérdést: miért teremtett Isten, ha a lét annyi szenvedéssel jár az ember és az Isten számára egyaránt? A válasz így körvonalazódott: Isten, bár látta előre, hogy a teremtés drámaian veszélyes, nem akart lemondani róla: arról, hogy a „Tőle különböző” (az ember) legyen, s hogy őt a „Benne lévő Másik” (A Fiú) misztériumába bevezethesse, mert annak végtelen boldogságát látta Nála, hogy önmagát valaki mástól kaphatja. Az isteni szeretet misztériumáról van szó: Isten egy, de nem magányos, s e háromságos szeretet a teremtés forrása. A teremtés célja a meghívás az isteni szeretetközösségbe, amelynek emberi kapcsolataink számára is modellül kell szolgálnia. Mivel azonban a természetben otthonra lelő életben nem tudta elkerülni a szenvedést és a halált, maga sem akart mentes maradni ettől. „Így öltött testet »minden teremtmény elsőszülöttje«” (Kol 1,15). Vele próbáljuk méltósággal és istengyermeki lelkülettel élni gyakran kibírhatalannak tűnő teremtményi életünket.

* * *

Mint a fentiekben láthattuk, a természettudományokban is jártas tudós teológus Szentírás-értelmezése is sok újdonsággal szolgált. Reflexiójának eredményét tekintve azt mondhatjuk, hogy Szentírás-értelmezése nem megy szembe a ha-

³⁰ Vö. a *La Croix* francia nyelvű katolikus hetilap interjúja Martelet-vel: „*Notre avenir est d'être traités comme le Fils*”, <http://www.la-croix.com/article/index.jsp?docId=2332711&rubId=786>, [2010.03.21.]

gyománnal, hanem – a hittételekre való reflexiójával – előreviszi azt. Új teológiája, amely egy posztmodern korban a (hívő) ember számára kínál átfogó valóságértelmezést, a legérzékenyebb, örök egzisztenciális kérdéseket vizsgálja újra a bibliai narratíva tükrében, és a mélységes hit mellett nagy intellektuális erőről, valamint nem kisebb bátorságról tesz tanúbizonyságot.

Gustave Martelet új teológiai metanarratívája tehát nem kevesebbet mond, mint hogy a halál problémája a rossz problémájának *elsődleges* formája, de azt nem állítja, hogy annak *kimerítő* formája is volna. Azzal, hogy teológiai fejtegetésében az ember világban való reális helyzetét tekintette kiindulópontnak, válaszjavaslata a mai ember számára gyümölcsöző lehet az intellektuálisan becsületes hitre törekvés elevenen tartása és a lét bátor és reményteli vállalása szempontjából.

Martelet osztja Walter Kasper (1933–) nézetét a hitletétemény és a teológiai megfogalmazások megkülönböztetendőségéről. Ez utóbbiak változhatnak. A dogmafejlődés lehetőségének ténye áll Martelet újrafogalmazásának hátterében, az a cél vezeti, hogy a mai ember számára értelmezhetővé tegye a hittételeket: az ne halott betű legyen, hanem életető forrássá váljék.

Miután mi nem tudjuk áthidalni Istentől való különbözőségünket, megteszi ezt ő maga: a végtelen belép végességünkbe és megszünteti a halált. A teremtő szándék mindig is tartalmazta a tervet emberi befejezetlenségünk orvoslására. „Mivel nem kerülhetette el, hogy véges formában jelenjünk meg, az étellel strukturálisan együtt járó halálba oltja be annak megszüntetését, ami bennünket szüntet meg.”³¹ A történelemben ez a feltámadt Krisztus. Ezért a teofánia helye a kereszt, vagy mondhatnánk úgy is, a halál. A halál azonban nem az utolsó szó. Jézus keresztje a feltámadás ígéretének helyévé változott.

Az emberi léthelyzet – mint a szenvedés és halál miatt az értelemkeresés kényszerhelyzete – így oldódik meg. Ha Istent gyakran távolinak is érezzük a világunktól, azért az ember a feltámadás világosságában, a remény bizonyosságával *értelmesen* járhatja végig emberi keresztútját. Ez természetesen a hit válasza, s így nem lehet kötelező érvényű mindenki számára. Húsvét éjszakája felhívás arra, hogy tegyünk egy lépést előre. Ha mi, magunkat hívőnek mondó emberek kicsit tisztábban látunk saját hitünkben, már előbbre léptünk. Akkor ez a hit nagyobb érdeklődésre tart majd számot, mert a hétköznapokban igazabb, értőbb és bátorítóbb lehet.

³¹ GUSTAVE MARTELET: *Mit jelent a teremtés?*, i. m. 404.

BAGYINSZKI PÉTER ÁGOSTON OFM

Charles Taylor az észak-atlanti civilizáció elvilágiasodásáról

A közismert legenda szerint, amikor Nagy Sándor Kr. e. 333-ban a kemény telet Gordiumban kényszerült eltölteni, szembesült a titokzatos csomó-rejtvény kihívásával. A régi jóslat szerint az, aki képes a csomó titkának a megfejtésére, arra is képes lesz, hogy hatalma alá vonja az egész földkerekséget. Ebből érthető, hogy az ambiciózus fiatalember nem nyugodott bele a csomó szabályos megfejtésének kudarcába, ezért egy elhíresült kardvágással „oldotta meg” a nem hétköznapi rejtvényt. Talán ennek a félmegoldásnak tudható be az is, hogy Alexandrosz ezt követő ázsiai hadjárata is csak félmegoldást hozott: a világbirodalom felépítésére irányuló vállalkozása csak rövid időre és csak félig-meddig sikerült.

A legendának korunk identitáskereső, nyugati embere számára is érdekes áthallása van. A titokzatos csomóhoz hasonlítható az a kapcsolatrendszer, amely a kortárs nyugati világ társadalmait a középkori kereszténységhez és a vallástörténet többi szereplőjéhez fűzi. A kortárs, identitását kereső ember számára pedig az összegubancolódott gyökerek rejtvényén keresztül vezet az út a helyes önismeret megszerzéséhez. A nyugati társadalmak keresztény és szekuláris gondolkodói egyaránt reagálnak ennek a tisztázatlan leszármazási „gubanc”-nak a jelenlétére, többé-kevésbé érzékelve a feladvány tétjét is. Az e körül kibontakozó aktuális diskurzusnak többek között Charles Taylor, Jürgen Habermas, José Casanova és John Milbank a meghatározó szereplője.¹ A megoldási kísérletek akadémikus középpontjától távolabb nagy a kísértés a nehéznek mutat-

¹ Az említett szerzők vallás és modernitás viszonyáról kifejtett gondolatait jól szemléltetik az alábbi publikációk (Taylor műveit lásd később): JÜRGEN HABERMAS: *Der gespaltene Westen*, Suhrkamp, Frankfurt, 2004; JÜRGEN HABERMAS – JOSEPH RATZINGER: *Dialektik der Säkularisierung: Über Vernunft und Religion*, Herder, Freiburg – Basel – Wien, 2005; JOSÉ

kozó probléma túlegyszerűsített látszatz megoldására. Talán éppen innen érthető az „alexandroszi” fundamentalisztikus identitásteremtési kísérletek népszerűsége is. Ezek közös jellemzője, hogy a rejtvény játékszabályoknak megfelelő, felszabadító megoldása helyett vagy a „csomó” történelmi kapocs-szerepét tagadják, vagy éppen – a kapcsolat evidenciájából kiindulva – a csomó képviselte korszakhatárról nem akarnak tudomást venni. Az egyik beállítottság a szekularista felvilágosodás-narratívákkal, a másik beállítottság pedig az új helyzet üdvtörténeti kihívásaival számot vetni nem kívánó, keresztény bezárkózás jelenségeivel szemléltethető. Ez a – nyugati társadalmakat meghatározó – két pólus látványosan taszítja egymást, miközben gyökereik elválaszthatatlanul összekötik őket. A helyzet mélyreható megértésének kulcsa a csomó-rejtvény megfejtésében áll: egy megfelelő modernitás-elmélet keretei között remélhetünk csak érdemi válaszokat kereszténység és szekularitás együttélésének alapvető kérdéseire.

Charles Taylor ilyen modernitás-elmélet felvázolásával siet segítségünkre. A kanadai filozófust, akit a politikai filozófia magyar művelői már jól ismernek² és az angolszász keresztény értelmiség körében is nagy elismertségre tett szert, az *A Secular Age* (A szekuláris kor) című, 2007-ben megjelent, nagy visszhangot kiváltott könyve alapján a magyar teológus társadalomnak is érdemes megismernie.³ A könyv – amely a bibliográfiával és a tárgymutatóval együtt közel 900 oldalas és öt, laza időrendiséget követő részből, ezeken belül pedig összesen húsz fejezetből áll – filozófiai-fundamentálteológiai mélységben elemzi a nyugati civilizáció félévezredes genezisének történetét. Taylor olyan gondolkodó, aki sokoldalú európai iskolázottsága, ugyanakkor kanadai perspektívája révén a szekularizálódó Európa számára fontos mondanivalót képes megfogalmazni. Gondolkodói kvalitásai és szellemi háttere egyaránt alkalmassá teszik arra, hogy a modernitás „gordiuszi csomójának” fejtegetése kapcsán kikerülje az olcsó alexandroszi megoldásokat, és néhány fontos részeredményt mutasson fel a rejtvény valódi megfejtése irányában.

CASANOVA: *Public Religions in the Modern World*, University of Chicago Press, Chicago (IL), 1994; JOHN MILBANK (co-ed.): *Radical Orthodoxy: A New Theology*, Routledge, London, 1999.

² Lásd HORKAY HÖRCHER FERENC: Pogonyi Szabolcs Taylor értelmezése, *Phronesis* 2 (2008/3) 41–45; HORKAY HÖRCHER FERENC (szerk.): *Közösségek politikai filozófiái*, Századvég, Budapest, 2002.

³ CHARLES TAYLOR: *A Secular Age*, Harvard University Press, Cambridge (MA), 2007.

CHARLES TAYLOR, AZ EMBER ÉS A FILOZÓFUS

Charles Margrave Taylor 1931-ben, harmadik gyermekként született egy kanadai katolikus családban. A montreáli családi otthonban egyaránt beszéltek franciául és angolul, valamint a szülők a helyi politika iránt is élénk érdeklődést mutattak. Ez a környezet Taylor egész életére meghatározónak bizonyult, amennyiben a családi otthonnak ezen elemei alapvetően formálták gondolkodói karakterét. Francia nyelvtudásának köszönhetően már korán megismerkedett Henri de Lubac és Yves Congar írásaival, ami lehetővé tette számára, hogy a II. Vatikáni Zsinatot előkészítő európai teológiai vitákat belülről kövesse. Történelem szakos alapozó tanulmányait követően, 21 évesen az Atlanti-óceán túloldalán, az Oxfordi Egyetemen tanult tovább, ahol filozófiai, politológiai és közgazdaságtani B.A. fokozatot szerzett (1955). Tanulmányainak következő szakaszában a politikai filozófia egyik iskolateremtője, Isaiah Berlin és az analitikus filozófus, G. Elizabeth M. Anscombe keze alatt mesteri (M.A.), majd doktori (D.Phil.) (1961) fokozatot kapott. Visszatérve kanadai szülővárosába filozófiát kezdett tanítani és közéleti tevékenységet is folytatott. Még az oxfordi évek alatt feleségül vette Alba Romert, akitől öt lánya született. A hetvenes években Taylor már az Egyesült Államok több egyetemén és Oxfordban is tanított, miközben mindig visszatért szülőhazájába. 1990-ben, felesége halálakor, Taylor már világszerte ismert és elismert filozófus volt, aki szerzőként tucatnyi könyvet és számos szakkikket mondhatott magáénak, amelyek érdeklődésének rendkívül széles spektrumát tükrözik. Taylor figyelmet szentelt Hegel, Wittgenstein, Heidegger, Merleau-Ponty és Polányi tanulmányozásának, miközben ő maga is iskolateremtő személyiséggé vált. Kompetenciája sok területet átfog: a politikai filozófia, erkölcs-elmélet, az alanyiség filozófiájának kérdései, episztemológia, hermeneutika, nyelvfilozófia, esztétika, valamint az elme filozófiája terén sokat hivatkozott publikációi vannak.⁴ Életének utóbbi két évtizedében figyelve egyre inkább a modernitás, szekularizáció és kereszténység szellemtörténeti összefüggéseinek filozófiai analízise felé fordult. Témájához a „közösségelvű” filozófiai iskola szemszögéből közelít, amelyet Taylor esetében egyszerre formál a kontinentális (főként francia és német), valamint az észak-amerikai látásmód. A társadalomtudományok és a vallás világa közötti kapcsolatokat elemző munkásságát 2007-ben e terület legrangosabb nemzetközi díjával, a Templeton-díj-

⁴ Alaposabb tájékozódáshoz lásd RUTH ABBEY (ed.): *Charles Taylor*, Cambridge University Press, Cambridge (UK), 2004.

jal jutalmazták.⁵ Taylor sok más kitüntetésnek is birtokosa, és II. János Pál pápa „castel gandolfói” baráti társaságának is tagja. A ma 79 éves Taylor életmű-interjúiban filozófusnak és (gyakorló) katolikusnak vallja magát.⁶

A FŐMŰ FELÉ VEZETŐ LÉPÉSEK

A 2007 őszén publikált *magnum opus* (*A Secular Age*) bemutatása előtt még érdemes röviden áttekintenünk a szerző idáig vezető szellemi útját.⁷ Ez a körütekintés a helyes értelmezéshez szükséges is, hiszen Taylor gondolkodói világában jellegzetesen fontos szerepet játszik különböző műveinek kapcsolati hálója. A *magnum opus* felől visszatekintve az első és legfontosabb előzmény a *Sources of the Self: The Making of Modern Identity* (Az „én” forrásai: A modern önazonosság kialakulása) című könyv, amely 1989-ben jelent meg. Taylor e művében egyfelől a Descartes-tól, Locke-tól és a felvilágosodás gondolkodóitól származó hagyomány, másfelől a romantikus-expresszív hagyomány modernitásra gyakorolt filozófiai-antropológiai hatásait elemzi. Az 1991-ben publikált *The Malaise of Modernity* (A modernitás rejtett kórja) című könyv a modern ember individualizmushoz fűződő konfliktusos viszonyát veszi górcső alá, és bevezeti a „hitelesség etikája” (*ethics of authenticity*) sajátosan taylori fogalmát. Ezt 1999-ben egy újabb füzet követte, *A Catholic Modernity?* (Katolikus modernitás?) címmel, amelyben a szerző a Katolikus Egyház modernitáshoz való viszonyát annak fényében elemzi, ahogyan a Katolikus Egyház más civilizációkhoz és kultúrákhoz viszonyulni szokott: vajon tekinthető-e a modern nyugati civilizáció is egy új kultúrának? Taylor két szélsőségtől óvja az Egyházat: egyfelől a modernitással való kritikátlan azonosulástól, másfelől attól, hogy teljességgel elutasítsa azt. Az 1999-ben Edinburgh-ben tartott Gifford-előadások tovább fókuszálják Taylor modernitás-elméletét, amelyből egy újabb évtized során még három könyv születik. Az első ezek közül a *Varieties of Religion Today: William*

⁵ Taylor kollégáinak (köztük például a magyar olvasó számára is ismerős Leszek Kolakowskinak) a díj átvételkor elhangzott méltató szavai online olvashatók: http://www.templetonprize.org/pdfs/Templeton_Prize_Chronicle_2007.pdf

⁶ Taylor katolicizmusának életművére gyakorolt hatásáról lásd WILLIAM E. CONNOLLY: Catholicism and Philosophy, in RUTH ABBEY (ed.): *Charles Taylor*, Cambridge University Press, Cambridge (UK), 2004, 166–186.

⁷ Taylor közel teljes elsődleges és másodlagos bibliográfiája online hozzáférhető: <http://www.nd.edu/~rabbey1/>

James Revisited (A vallás mai változatai: William James újraolvasása) 2002-ben, amelyben a szerző a nyugati szekularitás kifejlődését veszi közelebről szemügyre, miközben visszatekint William James egy évszázaddal korábbi hasonló előadására. 2004-ben a *Modern Social Imaginaries* (Modern társadalmi képzetek) következik, amelyben Taylor a nyugati társadalomnak önmagáról mint társadalomról alkotott képzeit, azok időbeli fejlődését vizsgálja. Így érkezünk meg a vaskos főműhöz (*A Secular Age*, 2007), amely az eddigi szálakat összefogva felteszi és megpróbálja megválaszolni a kérdést: „Miért volt – mondjuk 1500 körül a nyugati világban – gyakorlatilag képtelenség az istenhit elutasítása, míg ma sokan ugyanezt legalábbis könnyűnek, ha nem éppen természetesnek találják?”⁸

A MODERN VILÁG DIAGNÓZISA TAYLOR SZERINT

Charles Taylor *A Secular Age* című könyve nem többre és nem is kevesebbre vállalkozik, mint hogy újratematizálja a szekularizációról folyó, immár több mint egy évszázados diskurzus bizonyos kulcspontjait, és a részletek elhelyezéséhez új értelmezési keretet javasoljon. Ezzel az eszköztárral Taylor nemcsak a hagyományos modernitás-narratívák gyenge pontjaira mutat rá, hanem maga is javasol egy olyan „egyesített” modernitás-modellt, amely a szekularizáció jelenségeit – minden szereplő szempontjából és minden fontos tényezővel együtt – megfelelően kezelni tudja. Taylor könyve egyszerre reagál a szekularizációvita három szakaszának kérdésfelvetéseire.⁹ Először is reflektál a korai szakaszra, amely a modernizáció és az elvallástalanodási folyamat ok-okozati kapcsolatát állította („szekularizáció-hipotézis”). Másodszer reagál a XX. század közepének teológiai vitáira, amelyek a szekularizáció jelenségeinek keresztény gyökereit igyekeztek felszínre hozni. És harmadszor reflektál a szekularizációs hipotézis „összeomlására”, vagyis azokra a kortárs jelenségekre, amelyek cáfolják a vita korai szakaszának naiv előfeltevéseit. Taylor ezzel a könyvvel a vita harmadik szakaszában szólal meg. Miközben a filozófiailag (és részben teológiailag) reflektált, több szálon futó történeti visszatekintés műfajában marad, tudatosan törekszik a politika- és gazdaságtörténeti, valamint a vallás- és eszmetörténeti

⁸ CHARLES TAYLOR: *A Secular Age*, i. m. 25.

⁹ A szekularizáció-vita problematikájának egészéről a teológus számára jól használható áttekintést nyújt TOMKA MIKLÓS: A szekularizációról – pro és kontra, *Lelkipásztor* 77 (2000/8–9) 282–287.

szempontok integrálására, és az ezen szempontok arányos szerepével kapcsolatos pontos ítéletekre. Ily módon történeti elemzésekből és azokba szervesen beleszőtt filozófiai eszmefuttatásokból áll össze a könyv sajátos (távrolról Szent Ágoston filozófiai-teológiai történelemszemléletére emlékeztető) szellemtörténeti horizontja.

Taylor e könyvben kifejtett alaptézise szerint jelen világunk elvallástalanodási jelenségei nem lettek volna a modernitás lényegét alkotó folyamat elkerülhetetlen velejárói, de a történelmileg megvalósult modernitáshoz ezek mégis hozzátartoznak, amit el kell fogadnunk. Abban, hogy ez miért így alakult, sok tényezőt kell számításba vennünk. A hit elleni lázadáson és a mindenkori reform-hevület vadhajtásain túl a kereszténységnek a modernitást közvetlenül megelőző szellemi állapota: a korrigálatlan egyensúlyvesztések, az önromboló mulasztások, a lelkiségi és teológiai elhajlások is alapvetően mind felelősek a később kialakult helyzetért. Ezeknek a – Taylor által jelzett – problémáknak egy része a modernitást megelőzően, évszázadokra visszamenőleg is követhető. A mindezek eredményeként beindult erjedési folyamatból – Taylor szerint – úgy emelkedik ki a modern világ, hogy abban a hit megélésének kulturális-társadalmi feltételei mélyreható változáson mennek keresztül. A mai ember számára – legyen akár hívő vagy nem hívő – a naivitás többé már nem járható út. Ez a változás azonban nem tekinthető önmagában és teljes egészében rossznak: érett állásfoglalásra szólít, és ezáltal rostál. Bár a megvalósult modernitás világában fenomenológiai szempontból a szekularizmus és a kereszténység „szimmetrikus” szereplőnek tűnik és alapvető okokból egyik sem tekintheti átmenetnek a másikat, ám kettejük viszonyát mégis bizonyos állandó instabilitás jellemzi az immanencia és transzcendencia paradox kettősségével bánni képes kereszténység javára.

E modernitás-elmélet összefüggésében Taylor a „szekularizáció” sokféle értelemben használt, így szétfolyó fogalmának fókuszálását is szükségesnek látja. Az általa használt fogalom elhatárolódik egyrészt az Egyház és állam szétválasztását hangsúlyozó politikai szóhasználatától, másrészt a szociológiai, statisztikai mutatókban megfigyelhető tendenciákra alapozott felfogástól. A taylori szekularizáció fogalma azt a mozzanatot hangsúlyozza, hogy a hit a továbbiakban már nem hozzáférhető úgy, mint ahogy korábban a kultúra támogatásával, alapértelmezett társadalmi meggyőződés-ként hozzáférhető volt, hanem az egyén tudatosabb, egzisztenciális döntését követeli. Taylor ezzel arra reflektál, ahogyan a kortárs nyugati világban – és könyvét tudatosan ennek vizsgálatára korlátozza – hívő és nem hívő sokszor közvetlenül egymás mellett éli az életét, akár ugyanabban a családban is. A szekularizációnak ez a fogalma, bár nem teljesen füg-

getlen a politikai és szociológiai megközelítésektől, mégis elsősorban a szellemtörténeti megközelítés céljait és szempontjait tartja szem előtt.¹⁰

EGY KIRAGADOTT GONDOLAT-SZÁL
A TAYLORI MODERNITÁS-KÉP SZEMLÉLTETÉSÉHEZ

Taylor szekularitás-felfogásának középpontjában a hit megélésének kulturális-társadalmi feltételeiben bekövetkezett alapvető változás áll. Ez a változás olyan szellemtörténeti áramlatok hatása alatt következett be, amelyek az ember boldogulását a „transzcendens” vonatkozásokat zárójelbe téve „immanens” keretek közé helyezik el. Az ennek hátterében álló antropológiai fordulat – Taylor koncepciója szerint – keresztény eszmei gyökerekből is táplálkozik, így nem elentmondás keresztény humanizmusról beszélni. Amikor azonban a humanizmusnak egy radikalizált változataként megjelenik a minden transzcendens vonatkozással szemben eleve harcosan küzdő „exkluzív humanizmus”, akkor a modernitás belső szerkezetében lényegesen új helyzet áll elő. Taylor ennek az eszmei áramlatnak a térnyerésében jelöli meg a modern szekularizmus keresztény hittel szemben eleve ellenséges összetevőjének legfőbb gyökerét. Fontos mozzanat itt, hogy míg egy bizonyos tágabb értelemben vett humanizmus a modernitás konstitutív összetevőjét képezi, az ettől elválasztható exkluzív humanizmus a hittel szembeni öntörvényű lázadás mozzanatát viszi bele a társadalmi folyamatba. A komplex helyzetnek megfelelően Taylor elemzése is kellőképpen összetett, amelybe itt épp csak bepillantani áll módunkban.

A modernitás önazonosságának kialakulásában alapvető szerepet játszott a kritikai tudományosság térnyerése is, amely eleinte természettudományos: például csillagászati felfedezésekkel nyugtázta le az értelmiségi elitet. A modern tudományos világkép – az uralkodó istenkép deisztikus átalakulásával párhuzamosan – a valóság szemléletének új paradigmáját teremti meg. Ennek a folyamatnak a velejárájaként beszél Taylor – Max Webertől kölcsönzött kifeje-

¹⁰ A szekularitásnak ez a fogalma a szerző eredeti terminológiájával: *Secularity here refers to a modern context of understanding in which belief and unbelief coexist uneasily, in which one believes or refuses to believe in God, a cross-pressured condition „in which our experience of and search for fullness occurs”* (*A Secular Age*, i. m. 19). (Magyar fordításban: A szekularitás itt a megértésnek arra a modern kontextusára vonatkozik, amelyben hit és hitetlenség kelleetlenül együtt él, amelyben az ember hisz vagy elutasítja az Istenben való hitet; egy olyan nyíró-feszültségeknek kitett állapot, amely a teljesség-tapasztalásunk és teljesség-keresésünk helye).

zéssel – a világ „varázstalanodásáról” (*disenchantment*).¹¹ Ez a folyamat egyaránt magában foglalja a világ kozmikus rendje és szimbolikája iránti érzék elsorvasztását, valamint a társadalmi rend spirituális jelentőségének háttérbe szorítását. Mindez beletorkollik abba a hétköznapi tapasztalatba, hogy az emberek mindennapi életükben már nem számolnak szellemi erők különböző fajtáival, hanem egyre inkább immanens keretek között gondolkodva néznek szembe életük kihívásaival. Taylor ismét csak óva int minket attól, hogy keresztényként elhamarkodott módon elítéljük ezt az átalakulást. A szerző rámutat arra, hogy az Egyház már korábban is milyen következetes harcot folytatott a vallási élet „mágikus” megközelítése ellen. A világszemlélet „varázstalanodása” így új esélyt adhat a teremtett világ autonómiájának felfedezéséhez. E folyamattal kapcsolatban is hangsúlyoznunk kell tehát, hogy ami ebből a modernitáshoz konstitutív módon hozzátartozik, az nem feltétlenül képvisel a keresztény hittel szemben ellenséges tartalmat. Csak az exkluzív szcientizmus későbbi megjelenésével jön létre társadalmi front a „tudományos” és a teológiai „világkép” között.

Taylor ezeknek a – modernitás geneziséénél jelenlévő, egymást keresztező – eszmei szájaknak az elemzése közben folyamatosan figyelmeztet arra, hogy a lezajlott változások nem írhatók le egyszerű „letisztulási történettel”, amely világgépi „sallangok” eltávolításáról, és így egy feltételezett lényegi váz napfényre kerüléséről szólna. A modernitás megfelelő módon csak alkotó folyamatként érthető meg. Taylor szerint ennek a kreativitásnak a fókuszában az emberi élet és a világ immanens dimenziójának, a teremtett valóság teremtőtől szándékolt autonómiájának a korábbinál mélyebb felfedezése és a társadalom rendszerébe való tevékeny beépítése áll. Eközben a történelmileg megvalósult modernitás genezisének szerves eleme a forradalmiság és egy bizonyos tág értelemben vett, több fázisú reformizmus jelenléte is. Mindez ismét csak építő és romboló elemek együttesét eredményezi, amelyek nehezen szétválaszthatók. A mindennek nyomán jelentkező átalakulás olyan mélyreható (és Taylor elemzése itt ismét számtalan különböző szálon fut tovább), hogy az ember társadalmi képzeteinek a legmélyebb rétegeit is érinti. Taylor például részletesen bemutatja, hogyan alakul át a premodernitásra jellemző, a kozmoszba szervesen illeszkedő, „porózus/sebezhető én” (*porous self*) a modern ember politikailag tudatos világára jellemző, „óvott/lehatárolt én”-né (*buffered self*).¹² Míg

¹¹ Weber, és nyomában Taylor felfogása szerint, a „varázstalanodásnak” ez a folyamata nem a modernitás szülötte, hanem már azt megelőzően megkezdődött, amikor a monoteista vallások felvették a küzdelmet a mágikus világszemlélettel szemben.

¹² Taylor sajátos nyelvi-filozófiai leleményeit néha csak gondos körülírással lehet átültetni magyarra, a könyvben megfigyelt használatukra alapozva. Szerencsére azonban ez a fordí-

az előbbi nyitott a világban jelenlévő spirituális erőkkkel szemben és fogékony a létezők összetartozása iránt, utóbbi az önrendelkezése által képes kizárni magából minden nemkívánatos, és individuumként foglalja el helyét az átalakítandó világban. Ez a – Taylor által felkínáltak közül kiragadott – példa alkalmas annak szemléltetésére, hogy a modernitás hogyan tudja az ember életének minden szférájára kiható módon átalakítani a hit életre váltásának kulturális-társadalmi feltételeit.

A modern nyugati civilizáció egyszerre beilleszkedik a történelmi civilizációk sorába – és egyszerre el is különül azoktól. A modern Nyugatnak azt a felfedezését, amely ezt az elkülönülést megmagyarázza, Taylor „immanens keretrendszernek” (*immanent frame*) nevezi.¹³ Ez a keretrendszer fogja össze a modern társadalom különböző alrendszerének jellegzetes képződményeit. Az immanens irányultság adta a táptalaját annak a tudományos-technikai fejlődésnek is, amely a nyugati civilizáció látványos eredményeinek forrása lett. Taylor rátér ennek a modernitás lényegét alkotó, „immanens keretrendszernek” a vallási szempontú elemzésére is. Megállapítja, hogy a szekularitásnak a kulturális-társadalmi feltételek átalakulásában megragadható újdonsága ennek a keretrendszernek a megjelenéséből következik. Hamis azonban az a beállítás, amely ezekből az új körülményekből közvetlenül az „exkluzív humanizmus” látásmódja szerinti szekularizmust vezet le. Taylor egész könyvének érvelése abba az irányba mutat, hogy a modernitás – lényege szerint – nyitva hagyja a hit opcióját az ember számára, így nem is igazi meglepetés a klasszikus szekularizációs hipotézis mára dominánssá vált összeomlása. Az igaz, hogy a történelmileg megvalósult modernitás világában az „exkluzív humanizmus” szekularista ideológiája bizonyos mértékéig sikeresen háttérbe tolta a kereszténységet, Taylor szerint azonban hosszabb távon semmiképpen sem ilyen egyértelmű a helyzet, sőt az *A Secular Age* éppen az „ingának” a jelenlegi fordított irányú kilengését prognosztizálja. A kreativitás világában, az etika felségterületén és az esztétika szférájában Taylor különösen is egyértelmű jeleit mutatja ki annak, hogy az exkluzív módon immanentista látásmód zsákutcába torkolt. Az a mai társadalom, amelyet az „immanens keretrendszer” transzcendenciára nyitott és zárt értelmezéseinek egymásra merőleges, „nyíró feszültségei” terhelnek, egyre nyilvánvalóbban

tási nehézség csak a 10–15 kulcsfogalmat érinti, a szerző szövegei egyébként igencsak olvasmányosak.

¹³ Az „*immanent frame*” megenged egy korábban alig hozzáférhető lehetőséget, amely a következőkből áll (Taylor saját terminológiájával): *Life is lived within a self-sufficient, „natural” order that can be explained and „envisaged without reference to God”* (*A Secular Age*, i. m. 543). (Magyar fordításban: Az életet önmagában teljes, „természetes” renden belül élük, amely „Istenre való hivatkozás nélkül elgondolható” és megmagyarázható).

adja jeleit annak, hogy a felszín alatt felfedezésre váró strukturális probléma rejlik. Taylor ennek a problémának az átvilágítására tesz kísérletet.

Végül a filozófus antropológiai előfeltevéseire is érdemes kitérnünk. Az emberi tevékenység alapvető, sokszor a tudatosnál is mélyebb szinten jelentkező motivációját Taylor valamiféle teljesség (*fullness*) keresésében látja. Ez a teljesség utáni vágy burkoltan akkor is motorja lehet az ember életének, ha ő maga ennek nem is ébredt a tudatára. Keresztény terminológiára lefordítva itt az örök életben foglalt teljesség vonzásáról is beszélhetünk. Az élet értelmének, a szépségnek és az összetartozásnak – a mindig csak töredékesen megtapasztalt – élményeiről egyaránt szó van itt. Mély értelme van annak, hogy az ember nem csupán az „immanens keretrendszeren” belül, hanem annak kereteit transzcendálva, azon túl is keresi a boldogulását. Taylor ilyen módon a legmélyebb antropológiai adottságokból eredezteti a pusztán csak immanens orientáltságú, modern ember „klausztofóbiáját”, és annak megoldását a transzcendens fogékonyság nyitva tartásában látja. Ez szerinte úgy valósítható meg, ha a szekularista „eredet-elbeszélés” alternatívájaként, amelynek szinte foglya a mai ember, egy valósághibb, transzcendenciára nyitott „eredet-elbeszélés” tudatosodik bennünk. Könyvének utolsó fejezetében Taylor szükségesnek látja, hogy XX. századi konvertiták életútjának elemzésén keresztül is szemléltesse, a tágabb létértelmezési keretbe való kitörés lehetősége hogyan áll nyitva a mai ember számára is, a modernitás lényegi elutasítása nélkül.

NÉHÁNY SZÓ A KÖNYV NEMZETKÖZI FOGADTATÁSÁRÓL

Charles Taylor mondanivalójával, nyelvezetével és érvelésmódjával a modernitás minden szereplőjét megszólítja, sőt a könyv a szakmai érdeklődéstől motivált olvasókon túl a szélesebb értelmiségi közönség kedvelt olvasmányává is lett. Taylor könyvének másodlagos irodalma azt igazolja, hogy az általa újratematizált kérdések valóban felkeltették mind a szekuláris, mind a különböző felekezetű keresztény gondolkodói körök érdeklődését.¹⁴ A könyvre reflektáló kon-

¹⁴ Néhány recenzió ennek szemléltetésére: LLUÍS OVIEDO: Christians in a Secularized World: Charles Taylor's Last Endeavor, *Reviews in Religion and Theology* 16 (2009/1) 79–85; MICAH WATSON: Secularism's Fragile Buffered Selves, *Expositions* 3 (2009/1) 97–105; ELIZABETH SHAKMAN HURD: A Secular Age, *Political Theory* 36 (2008/3) 486–491; JOHN MILBANK: A Closer Walk on the Wild Side: Some Comments on Charles Taylor's *A Secular Age*, *Studies in Christian Ethics* 22 (2009/1) 89–104.

ferenciák¹⁵ és folyóiratcikkek alaphangját jól kifejezi az a recenzens, aki így zárta észrevételeit: „Egy régi kérdés új kontextusba helyezésével és a vallásos hit mai világban játszott szerepével kapcsolatos élénk, interdiszciplináris vita kiprovokálásával Charles Taylor rendkívül jelentős szolgálatot tett hívőknek és nem hívőknek egyaránt.”¹⁶ A könyv recenzensei néha „mértőrdőként”, néha alapvető tájékoztató pontként, „mintául szolgáló narratívaként” (*master narrative*) említik a művet, és abban is egyetértenek, hogy Taylornak a modernitás szellem-történeti-filozófiai analíziséhez adott hozzájárulását a vitairodalomban kitüntetett figyelem illeti meg. A vaskos könyvhöz adott fenti bevezető gondolatok ennek szellemében figyelemfelkeltőként szeretnének kedvet csinálni Taylor könyvének magyar feldolgozásához, sőt a lefordításához.¹⁷

Charles Taylor *A Secular Age* című művét úgy is megközelíthetjük, mint a kontinentális filozófia egyik avatott kommentátorának alapvető elméleti hozzászólását az Európai Unió alkotmányával kapcsolatban kialakult történelmi eredet-vitához. A kérdéskör mindaddig napirenden van és marad, amíg Európa érintett országainak társadalmait a maihoz hasonlóan polarizálja a keresztény örökséghez való viszony. Az európai identitás kulcskérdése (Taylor általánosabb értelemben az „észak-atlanti” horizontról ír) az itt jelentkező kettősségnek, dichotómiának a helyes kezelése. Taylor éppen ezt a kérdést megcélozva szólal meg. A közép- és kelet-európai olvasó számára még további szint ad a *magnum opus*-szal való találkozáshoz, hogy a szekularitás-kereszténység dichotómia problematikájával a posztkommunista régió szellemi klímáján kívülről is megismerkedhet.

AZ EGYHÁZ A MAI VILÁGBAN

A *Sapientiana* olvasói számára az eddigieken túl még érdekes lehet összefoglalni, hogy a Katolikus Egyház mai világban folytatott missziója tekintetében mely főbb pontokon lehet inspiráló Taylor könyve. Három területen a könyv feldolgozása kiemelkedően hasznos lehet:

Először is, Taylor könyve bölcsen hívja fel a figyelmet arra, hogy az újraevangelizáció keretében a helyes és hatékony egyházi cselekvés nélkülözhetetlen felté-

¹⁵ Például lásd MICHAEL WARNER – JONATHAN VAN ANTWERPEN – CRAIG CALHOUN (eds.): *Varieties of Secularism in a Secular Age*, Harvard University Press, Cambridge (MA), 2010.

¹⁶ RICHARD AMESBURY: Charles Taylor's *A Secular Age*, *Philosophical Investigations* 33 (2010/1) 67–74.

¹⁷ Elsőként a könyv olasz nyelvű fordítása készült el: *Letà secolare*, Feltrinelli, Milano, 2009.

tele a késő modern világ egész létének, fogantatásának és leszármazásának a korábbiaknál árnyaltabb megértése (lásd „Gordiuszi csomó”). A kortárs szekularitás természetének Taylor által javasolt – elsődlegesen kulturális feltételekre alapozott – megértése más magatartást kíván a keresztényektől, mint a szekularizáció más, egyoldalúan csak az ellenséges világ erodáló hatását hangsúlyozó narratívái. Ebből a felismerésből kiindulva az Amerikai Katolikus Egyetemen 2009 novemberében Taylor jelenlétében megtartott tanulmányi napon az Egyesült Államok Püspöki Konferenciája több szalon futó, 15 hónaposra tervezett nemzetközi kutatási programot indított útjára, amely Taylor könyvének lelkipásztori szempontú kiértékelésére és továbbgondolására tesz kísérletet.¹⁸

Másodsor, Taylor könyve egy alapvető témakörben fontos példát ad arra, hogy a kortárs filozófiai diskurzus játékterébe hogyan emelhetők be két évezred keresztény apologetikai hagyományának legértékesebb elemei. Ma egyházi körökben sok szó esik arról, hogy a XX. század fordulójának irányt tévesztett, egyoldalúan racionalista apologetikája, amely a század közepére magától összeomlott, a keresztény gondolkodás történetében először magát az apologetikát hozta rossz hírbe. Taylor párbeszédre hívó könyve abból a szempontból is megérdemli a mélyebb reflexiót, hogy a II. Vatikáni Zsinat után az apologetika megújulásának lehetőségét milyen irányban érdemes keresni.¹⁹

Végül harmadszor, de nem utolsósorban, Taylor könyve a II. Vatikáni Zsinat hermeneutikájának vitájában is elgondolkodtathat minket. Amennyiben a zsinat figyelmének középpontjában a modernitás jelenségeinek lelkipásztori szempontú kiértékelése állott, annyiban igaznak kell lennie, hogy a zsinat egy bennfoglalt modernitás-felfogásra reflektálva fejtette ki szempontjait. Erre az implicit modernitás-felfogásra leginkább a XX. század derekán kibontakozó „szekularizációs tézis” körüli vita volt hatással. Mivel Taylor könyve éppen ennek a vitának fél évszázad múltán szükséges árnyalt újratárgyalására hívja az olvasót, és a „szekularizációs tézisnek” is egészen más szakmai súlya azóta, a kanadai filozófus által felkínált modernitás-analízis a zsinat értelmezésével kapcsolatos „alexandroszi szélsőségek” világában kiváltképpen hasznos iránytű.

¹⁸ A Charles Taylорral ekkor folytatott pódiumbeszélgetés online megtekinthető itt: <http://live.cua.edu/CONFERENCES/Year4Priest/faith.cfm>

¹⁹ William Levada bíboros 2010. április 29-én, a római Regina Apostolorum Egyetemen tartott „Per una nuova apologetica” konferencia nyitóelőadásában és az azt követő pódiumbeszélgetésen beszélt a fentiekkel egybehangzóan az apologetika megújulásának nehézségeiről és szükségességéről.

UJHÁZI LÓRÁND

A szent rend házassági akadályai (1087. kán.)

A jogalkotó az 1087. kánonban röviden foglalja össze a szent rendhez kapcsolódó házassági akadályt, mely szerint érvénytelenül kísérlik meg a házasságot azok, akik a szent rendben vannak. A CIC általános kifejezést használ: „szent rend”, amely alatt a hatályos jogi szabályozás értelmében a püspöki, papi és diakónusi fokozatot értjük (1009. k. 1. §). A szent rend házassági akadályai a latin egyházban a celibátus, azaz a papi nőtlenség intézményéhez kapcsolódik. A hatályos latin egyházfegyelem értelmében aki érvényes házasságot kötött, megengedetten nem veheti fel a szent rendet (1042. k. 1°). Ez alól egyedül a nős állandó diakónusok jelentenek kivételt (1031. k., 1042. k.). Ennek a fordítottja is igaz. Aki a szent rend szentségében részesült, nem köthet házasságot.¹ Jelentős különbség azonban, hogy a megelőző házasság csak a szent rend felvételének megengedettségét, de nem az érvényességét érinti (1037. k., 1042. k.). Ezzel szemben a megelőző szentelés és az ahhoz kapcsolódó klerikusi állapot rendes körülmények között a házasságkötés érvényességét – és nemcsak megengedettségét – érinti.

A latin egyházban ősi hagyományra tekint vissza az a felfogás, hogy a szent rend nem egyeztethető össze a házasság életállapottal. A jogi szabályozásnak teológiai háttere van. A menynek országáért vállalt nőtlenség a szent szolgálattevőket szabaddá teszi Isten ígéjének hirdetésére (LG 48; 1008. k.). Másrészt Krisztus utánzásának teológiai gondolata jelenik meg benne. A szent szolgálattevő mindenben hasonlítani akar Krisztushoz, aki maga is tisztán és nőtllenül élte földi életét. A szolgálattevő önként és szabadon vállalja ezt az életformát Krisztusért és az Egyházért az egész emberiség szolgálatára.² Ebből következik,

¹ Vö. ANGELO D'AURIA: *Gli impedimenti matrimoniali*, Lateran University Press, Roma, 2002, 121.

² Vö. VI. PÁL: Enc., *Sacerdotalis coelibatus*, 1967. VI. 24, 24, 30. pont, AAS 59 (1967) 666–667, 669.

hogy a szent rend akadályával a jogalkotó nem illetéktelenül korlátozza a házassághoz való jogot – *ius connubiit* –, hanem a szolgálattevő maga mond le arról, hogy ezzel a joggal éljen.³

I. AZ AKADÁLY BIBLIAI ÉS TÖRTÉNELMI HÁTTERE

Az első három században nem létezett olyan szigorú jogi előírás, amely a klerikusokat nőtlen állapotra kötelezte volna. Egyes nem alaptalan vélemények szerint azonban a szent szolgálattevők nőtlen állapota, illetve a nősülési tilalom jogszokás erejével már az első három században is létezett. Ezt bizonyítja, hogy már a tanítványok legjelentősebb követőivel – Márk, Lukács, Barnabás, Timóteus – kapcsolatban sem találunk semmilyen említést arra vonatkozóan, hogy házasságban éltek volna.⁴ Éppen ez a nagyon korán kialakult jogszokás tette lehetővé, hogy a papi nőtlenség és az ehhez kapcsolódó házassági „tilalom” egyrészt gyors elfogadtatásra találjon, másrészt jogszabályi háttérrel nyerjen.⁵

Az apostolok között lehetnek házasságban élő emberek. A Szentírás azonban csak Péter életállapotáról tesz említést, de az már az ő esetében sem biztos, hogy pünkösöd után továbbra is élt-e házasságban. Szent Pál nőtlenül élt, és a szolgálattevőkkel szemben is ezt az életállapotot részesítette előnyben (1Tim 3; Tit 1,5–6). A jogfejlődés szempontjából nem elhanyagolható a házasság és a nőtlen élet morális megítélése és egymással való összehasonlítása sem. Annak ellenére, hogy a Páli levelekből kiolvasható, hogy a házasság az ember természetes állapota (1Kor 11,1; 1Tim 3), megjelenik az az elgondolás is, hogy a nőtlenség tökéletesebb, Istennek tetszőbb élet, mint a házasság (1Kor 7,8–9). Innen már könnyen el lehetett jutni arra az álláspontra, hogy a szolgálattevőknek is a nőtlen, a „tökéletesebb” életállapotot kell élni.

A III–V. században kezdődik el az Egyház jogalkotásában az a folyamat, amely már zsinati rendelkezések szintjén tiltja a klerikusok házasságkötését. Az Elvirai Zsinat (300), a Niceai Zsinat (325), a Római Zsinat (386), a Karthágói Zsinat (390), a Toledói Zsinat (400), az Arles-i Zsinat (443) úgy rendelkeznek, hogy a nagyobb szolgálattevők ne kössenek házasságot. A zsinati tiltó kánonok

³ Vö. JUAN IGNACIO BAÑARES: Kommentár az 1087. kánonhoz, in Ángel Marzoa – Jorge Miras – Rafael Rodríguez – Ocaña (eds.): *Exegetical Commentary on the Code of Canon Law*, Wilson and Lafleur, Montréal, 2004, Vol. III/2. 1188.

⁴ Vö. ANGELO D’AURIA: *Gli impedimenti matrimoniali*, i. m. 123.

⁵ Vö. FEDERICO RAFAEL AZNAR GIL: *El nuevo derecho matrimonial canónico*, Eunsa, Salamanca, 1985, 123.

több esetben büntető lépéseket – pl. elbocsátás – is kilátásba helyeztek.⁶ Az 533-as Orléans-i Zsinaton még a házasságot megkísérlő diakónusokkal szemben is büntetőszankciókat helyeztek kilátásba.⁷ Hasonló büntetőintézkedések kilátásba helyezése történt a VIII. és a XI. Toledói Zsinaton (653; 657).⁸ Ezekből a zsinati tilalmakból azonban az még nem derül ki, hogy a tilalmaknak a házasságra nézve érvénytelenítő hatása is lett volna. Ugyanakkor ebben az időben végérvényesen elválik egymástól a nyugati és a keleti gyakorlat. Ez utóbbi a Trullói Zsinat (692) határozatából indult ki, amely csak a püspöknek írja elő a nőtlen életet, de a papoknak és a diakónusoknak szentelésük előtt megengedi a házasságkötést.⁹

A nyugati egyház jogalkotását nemcsak a már említett teológiai és bibliai alapok – Jézus élete, Pál apostol buzdítása – motiválták, hanem a gyakorlati élet is. A nyugati egyház – szemben a keletivel¹⁰ – az újszövetségi papságra is alkalmazta az ószövetségi hagyományt, mely szerint a papok a templomi szolgálat végzése alkalmával tartózkodjanak feleségüktől.¹¹ Mivel Nyugaton egyre inkább elterjedt a

⁶ Vö. ANGELO D’AURIA: *Gli impedimenti matrimoniali*, i. m. 124.

⁷ „(...) quod scriptum est: Sancti estate, quoniam ego sanctus sum, dicit dominus. Et illud apostolicum: Mortificate membra vestra, quae sunt super terram, id est, fornicationem & immunditiam, concupiscentiam malam & avaritiam (...) hoc a sancto concilio definitur, ut omnes episcopi idipsum in suis querere solite curent... ut nunquam ulterius tam abominanda committant. Mulieres vero... ita omnibus modis separentur (...)” DOMINICUS JOANNES MANSI: *Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio*, Akademische Druck, Graz, 1960, Vol. 8, 835.

⁸ „Si quis diaconus in captivitate redactus uxori fuerit copulatus, reversus ab officii omnino ministerio removendus est.” DOMINICUS JOANNES MANSI: *Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio*, Akademische Druck, Graz, 1960, Vol. 10. 1216–1217; Vol. 11. 1960, 29.

⁹ Vö. JOHANNES LINNEBORN: *Grundriß des Eherechts*, Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn, 1933, 245.

¹⁰ Vö. PIETRO AGOSTINO D’AVACK: L’impedimento dell’ordine sacro nel diritto matrimoniale canonico, *Archivio di diritto ecclesiastico*, 1941, 15.

¹¹ Erre több pápai levélben is utalás történik. Siricius pápa (384–399) Himerius, Tarragona püspökéhez írt levelében ezt írja: „Az Úr Jézus, aki azt kívánta, hogy az Egyház, melynek Ő a Völegénye, a tisztaság fényében ragyogjon, mindannyiunkat, papokat az önmegtartóztatás felbonthatatlan törvénye alá vetett, azért, hogy felszentelésünk napjától kezdve szívünket és testünket a fegyelemnek és tisztaságnak szenteljük, hogy így naponta Istennek kedves áldozatot mutassunk be.” Hasonlóképpen ír I. Ince pápa is (401–417). Vö. BÁNK JOSEPH: *Connubia canonica*, Herder, Romae, 1958, 209.

napi szentmise-bemutató, a feleségtől való megtartoztatás is a mindennapokat érintette. Idővel egyre többen vállalták nőtlen életformában a szent szolgálatot, ezért feleslegessé is vált nő emberek pappá szentelése.¹²

A VIII. és a IX. században különböző zsinati és pápai intézkedésekkel próbálták szigorítani a celibátus intézményét védő jogi előírásokat. Erre azért is szükség volt, mert a korabeli klérus meglehetősen szabados életet folytatott. A klerikusok jelentős része nemcsak konkubinátusban élt, hanem sok esetben házasságot is kötött, és a törvénytelen gyermekeknek, akik ezekből a kapcsolatból születtek, igyekeztek az egyházi vagyontól örökséget biztosítani. Ezért IX. Leó (1049–1054), II. Miklós (1059–1061), II. Sándor (1061–1063) több pápai megnyilatkozásában megerősítették, hogy a klerikusok nem köthetnek házasságot. VII. Gergely (1073–1085) pedig nemcsak megerősítette, hogy a nagyobb klerikusok házassága érvénytelen, hanem különböző büntetőszankciókat helyezett kilátásba.¹³ Ilyen büntetések voltak a szent szolgálatról való eltiltás, a javadalmaktól való megfosztás, a kiközösítés, a híveknek szóló felszólítás, hogy ilyen klerikusoknak ne engedelmesséjenek stb.¹⁴ A XII. században helyi zsinatok is megerősítették, hogy a „nagyobb” klerikusok házassága érvénytelen, és a beleegyezés nem hozza létre a házassági köteleket. Az erőteljes fellépésben tagadhatatlan szerepet játszottak a szerzetesrendek, illetve a rendek egyes helyi karizmatikus vezetői, akik a saját életformájukat – a nőtlen életet – a világi papok vonatkozásában is szorgalmazták.¹⁵ Így a XII. századra egyértelműen megfogalmazódott, hogy a szent rend nemcsak egyszerű tilalom, hanem érvénytelenítő akadály. Ez a felfogás egyetemes jogszabályként a II. Lateráni Zsinattal (1139) nyer megerősítést.¹⁶ E szerint a nagyobb klerikusok (szubdiákonus, diakónus, pap, püspök) házasságkötése eleve érvénytelen, a kisebb klerikusoknak azonban csak tilos a házasságkötés, azonban amennyiben házasságot kötnek, elveszítik hivatalaikat. III. Ince (1198–1216)

¹² Vö. SIPOS ISTVÁN: *Házasságjog rendszere*, Haladás Nyomda Részvénytársaság, Pécs, 1940, 197.

¹³ A klerikusok házassági kísérletének büntetőjogi dimenziójához lásd MARTIN BOELENIS: *Die Klerikerehe in der Gesetzgebung der Kirche. Unter besonderer Berücksichtigung der Strafe*, Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn, 1968.

¹⁴ Vö. PIERO PELLEGRINO: *L'impedimento dei vincoli religiosi nel matrimonio canonico*, G. Giappichelli Editore, Torino, 1999, 45.

¹⁵ Vö. UTA-RENATE BLUMENTHAL: The Prohibition of Clerical Marriage in the Eleventh Century, *The Jurist* 68 (2008) 22–37. A különböző középkori szövegtanúk és irányzatok felsorolásával a cikk jól szemlélteti azt is, hogy a szerzetesek és a szerzetesség szerepe a celibátus intézményének megerősítésében igen jelentős volt.

¹⁶ Vö. SIPOS ISTVÁN: *Házasságjog rendszere*, i. m. 199.

a szent rendben voltak, megtiltotta a házasságkötést. A szabályozás különbséget tett kisebb és nagyobb klerikusok között. A nagyobb klerikusoknak – szubdiakónus, diakónus, pap, püspök (1917-es CIC, 132. k. 1. §, 949. k.) – érvénytelenség terhe mellett tiltotta a házasságkötést. A kisebb klerikusok – akolitus, lektor, ördögűző, ajtónálló – érvényesen, sőt megengedetten köthettek házasságot (1917-es CIC, 132. k.), de házasságkötésükkel egy időben elveszítették a klerikusi állapotot, a klerikusi állapotból származó jogokkal és kötelességekkel együtt.²² Mivel VI. Pál pápa az 1972. augusztus 15-én kiadott *Ministeria quaedam* kezdetű motu proprio-jaival megszüntette a kisebb rendeket – a kisebb klerikusokat²³ –, ezért logikusan az új CIC sem beszél róluk (266. k., 1009. k.). Ma a törvénykönyv csak azokról szól, „akik a szent rendben vannak” – akik diakónusok, papok és püspökök. Az ő vonatkozásukban azonban megőrizte a régi jog megfogalmazását (1917-es CIC, 1072. k.), vagyis nem köthetnek érvényes házasságot.

A keleti katolikus saját jogú egyházakban a keleti hagyomány alapján csak a püspököknek kell nőtlenségben élniük. A szentelés után a házassági akadály azonban a többi klerikus esetén is ugyanúgy éltbe lép, mint a latin egyházban.²⁴

helyzete, ahol a római pápa személyesen ad lehetőséget ezeknek a házas embereknek a szent rend felvételére, úgy, hogy az életközösség megszüntetését sem kívánja meg. Vö. PIERO PELLEGRINO: *L'impedimento dei vincoli religiosi nel matrimonio canonico*, i. m. 66.

²² Vö. JOHANNES LINNEBORN: *Grundriß des Eherechts*, i. m. 245.

²³ Vö. VI. PÁL: MP, *Ministeria quaedam*, 1972. VIII. 15, AAS 64 (1972) 529–540.

²⁴ A helyi körülményekre való tekintettel előfordulhat, hogy a Szentszék a nem latin klerikusokat is celibátusra kötelezi. A XIX. század végétől több ilyen szentszéki rendelkezés is született, melyet a megnövekedett migráció váltott ki. A migráció következtében ugyanis azokon a területeken, ahol „hagyományosan” latin katolikusok éltek, nagy számban telepedtek le keleti, különösen is a rutén (ma ukrán) görög katolikusok. Ez utóbbi közösség klerikusaira vonatkozóan a Hitterjesztési Kongregáció 1913. augusztus 18-án úgy határozott, hogy a nagyobb lelkipásztori eredményesség érdekében és a hívek megzavarásának elkerülése miatt Amerikában csak nőtlen vagy megözvegyült klerikusok végezhetnek lelkipásztori szolgálatot. Vö. SC. PropFid.: Decr., *Fidelibus rutheni*, 1913. VIII. 18, AAS 5 (1913) 395. Ezt erősítette meg a Keleti Kongregáció a *Cum data fuerit* kezdetű határozattal. Vö. SC. Or.: Decr., *Cum data fuerit*, 1929. III. 1, AAS 21 (1929) 152–159. A Szentszék Kanada vonatkozásában a *Graeci-rutheni* kezdetű határozattal hasonlóképpen rendelkezett. Vö. SC. Or.: Decr., *Graeci-rutheni*, 1930. V. 24, AAS 22 (1930) 348. Egész Amerika és Ausztrália és az összes keleti sui iuris egyházra kiterjedően a *Qua sollerti* kezdetű határozat erősíti meg a Szentszék szándékát. SC. Or.: Decr., *Qua sollerti*, 1929. XII. 23, 13. pont, AAS, 22 (1930) 104. A szentszéki rendelkezések minden tekintetben a fokozatos szigorítás irányába mutattak. Így rendelkeztek a seminaristák celibátusra neveléséről, megtiltották olyan

Vagyis, akik a keleti saját jogú egyházakban eleve nőtlen életformával vették fel a szent rendet, vagy a diakónusszentelés után később megözvegyültek, a szent rend akadályai miatt ugyanúgy nem köthetnek érvényes házasságot, mint a latin egyház klerikusai. Ami a Keleti Egyházak Törvénykönyvének szóhasználatát illeti, ugyanúgy fogalmaz, mint a CIC: „Érvénytelenül kísérlik meg a házasságot, akik a szent rendet felvették” (CCEO, 804. k.). Egyes saját jogú keleti katolikus közösségekben azonban rendnek nevezik a szubdiakónátust is. De a házassági akadály ezekben a közösségekben sem terjed ki a szubdiakónusokra, hanem a latin egyházhoz hasonlóan csak a diakónusra, a papokra és a püspökökre vonatkozik.²⁵

A szent rend házassági akadályai az anyag és forma szempontjából érvényes (1009. k.) diakónusszenteléssel jön létre. Ami a szentelés érvényességét illeti, a jogalkotó minimális feltételeket támaszt. A szent rend szentségének érvényes kiszolgáltatója a püspök (1016. k.), érvényes felvevője a megkeresztelt férfi (1024. k.). A szent rend felvételének akadályai és szabálytalanságai csak a szentelés megengedettségét, de nem annak érvényességét érintik (1041–1042. k.).²⁶

Az új CIC a II. Vatikáni Zsinat hatására házas férfiaknak, az előírt jogi feltételek teljesítése mellett (1031. k. 2. §, 1032. k. 3. §, 1035. k.), lehetővé teszi, hogy részesedjenek a szent rend diakónusi fokozatában: ez a nő állandó diakónátus.²⁷

migráns klerikusok szolgálta való átvételét, akik házasok voltak, sőt végül a megözvegyült klerikusoknál azt sem engedték meg, hogy a gyermekeik szolgálati helyük közelében éljenek. A Szent-szék még arról is rendelkezett, nehogy Amerikában született keleti katolikusok olyan területeken szenteltesék magukat pappá, ahol a celibátus intézménye nem kötelező. A CCEO kihirdetése után felemás helyzet alakult ki. A Keleti Egyházak Törvénykönyve (758. k. 1. §) úgy rendelkezik, hogy „az egyes keleti sui iuris egyházak részleges jogszabályait és az Apostoli Szent-szék különös előírásait kell megtartani házas emberek szent rendre való felvétele kapcsán”. A kérdés bemutatásához lásd ROMAN CHOLIJ: An Eastern Catholic Married Clergy in North America: Recent Changes in Legal Status and Ecclesiological Perspective, *Studia Canonica* 31 (1997) 311–339.

²⁵ Vö. VICTOR POSPISHIL: *Eastern Catholic Marriage Law*, Saint Marton Publications, Brooklyn, 1991, 298.

²⁶ Vö. UJHÁZI LÓRÁND: A szent rend gyakorlásának és felvételének szabálytalanságai és akadályai, irregularitások és impedimentumok, *Studia Wesprimiensia* 10 (2008) 200–202.

²⁷ Joggal jegyzik meg egyes kánonjogászok, hogy a 277. kánon szövegéből nem derül ki, hogy a latin egyház hatályos jogában kétfajta diakónátus van – a nő és nőtlen. A CIC általában a klerikusokról beszél, akik a kánon szövege szerint a „mennyeik országáért kötelesek teljes önmegtartóztatásban élni”. Vö. JOSE F. CASTAÑO: Gli impedimenti matrimoniali, in Adolfo Longhitano (ed.): *Matrimonio canonico fra tradizione e rinnovamento*, Edizione Dehoniane, Bologna, 1991, 149.

De a szentelés után ők sem köthetnek érvényes házasságot. A megözvegyült állandó diakónusok nem a celibátus törvénye miatt – hiszen nem nőtlen állapotban vállalták a szent rendet –, hanem tisztán a szent rend házassági akadályai miatt nem köthetnek házasságot.²⁸ Az Egyházi Törvénykönyv átdolgozásakor felmerült az a javaslat, hogy a nős állandó diakónusokra ne vonatkozzon a szent rend házassági akadályai.²⁹ Ez a felvetés, ahogy az a hatályos szabályozásból is kiderül (1087. k.), nem került meghallgatásra. Az más kérdés, hogy megözvegyült állandó diakónusok esetén a Szentszék meg szokta adni a felmentést a szent rend házassági akadályai alól, még hozzá úgy, hogy a diakónus tovább folytathatja diakónusi szolgálatát. A házasságkötéshez nem *ipso iure* van joga a megözvegyült állandó diakónusnak, hanem a Szentszék – figyelembe véve a körülményeket egyedi közigazgatási intézkedést – felmentést ad a kérelmezőnek. Mivel az elmúlt években túl sok ilyen felmentést kérelmeztek, a Szentszék igyekezett néhány objektív feltételt meghatározni a felmentést megadáshoz. Így 1997. június 6-án az Istentiszteleti és Szentségi Kongregáció körlevelet adott ki, amelyben felsorolja azokat a követelményeket, melyek szükségesek ahhoz, hogy az állandó diakónusoknak megadják a szent rend akadályai alóli felmentést. Eszerint 1; az egyházmegyének szüksége legyen a diakónus további szolgálatára, 2; kiskorú gyermekei legyenek, 3; nagyszülők koruk vagy egyéb okok miatt ne tudjanak segíteni a gyermekek nevelésében.³⁰ Sem a körlevél, sem a hatályos jogi szabályozás nem írja kifejezetten, hogy az állandó diakónusoknak csak megözvegyülés esetén van lehetőségük a Szentszék felmentését kérni. Ugyanakkor a körlevél és a hatályos jogi magyarázatok mintha azt bizonyítanák, hogy felmentéskérésre csak megözvegyült diakónusok esetében van lehetőség. Vagyis mikor egy állandó diakónus megelőző „házasságát” érvénytelenítik, nem látszik megalapozottnak az akadály alóli felmentés kérése.³¹

A II. Vatikáni Zsinat óta egészen napjainkig az Európában jelentkező súlyos paphiány miatt többször is felmerült, hogy újra kellene gondolni a celibátus intézményét és annak jogi szabályozását. A zsinat után néhány pápai és szentszéki intézkedés mintha tényleg a módosítás irányába mutatott volna. Ilyen volt az állandó diakónátus intézményének a visszaállítása, melyet a jogalkotó házas em-

²⁸ Vö. JOSE F. CASTAÑO: *Gli impedimenti matrimoniali*, i. m. 150.

²⁹ Vö. *Communicationes* 9 (1977) 364–365.

³⁰ Vö. C. SACR.: LITT., 1997. VI. 6, EV 16, 555–557.

³¹ Az egyes keleti nem katolikus egyházak gyakorlata nagyon eltér. Vö. ANGELO D’AURIA: *Gli impedimenti matrimoniali*, i. m. 133. Általában azonban nemcsak a megözvegyült diakónusoknak, hanem a megözvegyült papoknak is van lehetőségük újra házasodni az illetékes hatóság hozzájárulásával. Vö. VICTOR POSPISHIL: *Eastern Catholic Marriage Law*, i. m. 299.

berek számára is engedélyezett. Hasonlóképpen VI. Pál említett motu proprioja is mintha egy lépés lett volna a módosítás irányába, hiszen eltörölte a kisebb rendeket, és a kisebb szolgálatokat – lektorátus, akolitátus – laikus férfiak számára is lehetővé tette (230. k. 1. §). Ezek mellett az intézkedések mellett ugyanazokban az években a jogalkotó újra kifejezésre jutatta, hogy a latin egyház hagyománya miatt a házás állapot és a szent rend papi fokozata a latin egyházban nem egyeztethető össze. VI. Pál pápa *Sacerdotalis coelibatus* kezdetű enciklikája,³² illetve II. János Pál pápa *Pastores dabo vobis* kezdetű szinódus utáni buzdítása,³³ hivatkozva a latin egyház hagyományára, kijelenti, hogy a celibátust – és így a házassági akadályt – továbbra is meg kell tartani. Ezt erősítette meg 1983-ban az új törvénykönyv (277. k. 1. §) és 1992-ben a Katolikus Egyház Katekizmusa is.³⁴ Mindez nem jelenti azt, hogy a későbbiekben nem képezheti megfontolás tárgyát a pozitív jogalkotás megváltoztatása, ha a pasztorális érdek – különösen is Európában – ezt követelné meg.

³² Vö. VI. PÁL: Enc., *Sacerdotalis coelibatus*, 1967. VI. 24, AAS, 59 (1967) 657–697. – Sőt a II. Vatikáni Zsinat szövegeiből is a celibátus nagyrebecsülése és a gyakorlat megtartásának szándéka derül ki (LG 29, PO 16, OT 10).

³³ Az evangéliumi tanácsok közül – mondja a zsinat – „kiemelkedik az isteni kegyelem drága ajándéka, amit az Atya egyeseknek megad (vö. Mt 19,11; 1Kor 7,7), hogy a szüzességben vagy cölibátusban osztatlan szívvel (vö. 1Kor 7,32–34) egyedül Istennek szenteljék magukat. Az Egyház mindig nagy tiszteletben tartotta ezt a mennyek országáért vállalt teljes megtartóztatást, mint a szeretet jelét és ösztönzőjét, s mint a lelki termékenység különös forrását a világban. [...] Ebben a megvilágításban könnyebben érthető és értékelhető az érvek, melyek alapján a nyugati Egyház – minden nehézség és ellenvetés ellenére – kitartott amellett, hogy a papi rendet csak olyan férfiaknak adja föl, akik bizonyosságot adtak arról, hogy Isten a tisztaság ajándékára hívja őket a teljes és örök cölibátusban. A Szinódus Atyái világosan, sőt nagyon határozottan ki akarták fejezni véleményüket e kérdésben egy nagyon súlyos Javaslattal, melyet itt teljes egészében idézni akarok: Érintetlenül hagyván a Keleti Egyházak fegyelmét, a Szinódus, mivel meg van győződve arról, hogy a papi cölibátus karizma, emlékezteti a papokat arra, hogy a cölibátus Isten fölmérhetetlen ajándéka az Egyház javára, és próféta értékű a mai világ számára. E Szinódus újra határozottan megerősíti azt, amit a Latin Egyház és egyes keleti szertartások megkövetelnek, tudniillik hogy a papságot csak olyan férfiaknak szabad földadni, akik a cölebsz tisztaságra szóló hivatás ajándékát megkapták Istentől.” II. JÁNOS PÁL: Adhort., Ap. post-synod, *Pastores dabo vobis*, 1992. III. 25, 29. pont, AAS, 84 (1992) 703–705; magyarul: PM XXVIII, 53–55.

³⁴ „A Latin Egyház minden felszentelt szolgáját – az állandó diakónusokat kivéve – általában olyan hívő férfiak közül választják, akik nőtlen életet élnek, s akiknek az a szándékuk, hogy Isten Országáért cölibátusban maradnak.” KEK, 1579. pont.

III. VILÁGI ÉS EGYHÁZI JOGI VÉDELEM

Ma a klerikusok szinte kivétel nélkül minden állam jogrendjében szabad állapotúnak számítanak. Így a kánonjogi következményeket leszámítva a klerikusok világi fórumon „házasságot” köthetnek. A történelem folyamán, igaz, nagyon eltérő módon, de az egyes országok jogrendjében is volt jogkövetkezménye a klerikusi állapotnak. Jusztniánusz Konstitúciója az első világi jogi intézkedés, mely a klerikusok házasságát világi jogi fórumon is érvénytelennek tekinti.³⁵ Sőt emellett törvénytelen származásának nyilvánítja az ezekből a házasságból származó gyermekeket. A szent rendet a polgári törvények Magyarországon is sokáig tiltó akadálynak tekintették, ha az az egyes egyházi közösségek belső előírásai szerint is akadálynak minősült.³⁶

Ma a legtöbb országban a szent rend akadályának nincs világi jogi védelme, és megszegése nem jár világi büntetőjogi következményekkel. Az egyházi jogalkotás azonban továbbra is megőrizte az akadály figyelmen kívül hagyásának jogkövetkezményeit. Így az a klerikus, aki akárcsak polgári fórumon házasságot kísérel meg, a szent rend gyakorlásának szabálytalansága alá (1044. k. 1. §. 3°),³⁷ önmagától beálló felfüggesztésbe (1394. k. 1. §) esik, és *ipso iure* el lesz mozdítva egyházi hivatalaiból (194. k. 3°). Ha az esemény botrányos, egyéb büntetésekkel is lehet súlytani a klerikust, nem kizárva a klerikusi állapotból való elbocsátást sem. Ugyanakkor a hatályos jog, szemben az 1917-es CIC-cel, csak a klerikust bünteti, a vele házasságot kötő laikust már nem (1917-es CIC, 2229. k. 2. §).³⁸

³⁵ Vö. C. I. 3, 44.

³⁶ Vö. SIPOS ISTVÁN: *Házasságjog rendszere*, i. m. 205; KONEK SÁNDOR: *Egyházjogtan kézikönyve*, Franklin Társulat, Budapest, 1900, 499. „Tilos az egyházi felsőbbség engedélye nélkül házasságot kötni annak, aki azon egyház szabályai szerint, amelyhez tartozik, egyházi rend vagy fogadalom okából házasságot nem köthet.” 1894. évi 31. t. 25. §. A két világháború között hasonlóképpen tiltó akadály volt Ausztriában, Csehszlovákiában is. Németországban azonban nem volt a szent rend házassági akadály. Vö. JOHANNES LINNEBORN: *Grundriß des Eherechts*, i. m. 249.

³⁷ Az 1917-es CIC még a régi terminológiával élt, amikor házasságot megkísérelt klerikus esetében a szent rend gyakorlásának bűncselekményből származó „irregularitas ex delicto” szabálytalanságáról beszélt (1917-es CIC, 985. k. 5°).

³⁸ Vö. TEODORI: *De excommunicatione lata in clericos in sacris constitutos matrimonium contrahere praesumentes*, *Apollinaris* 5 (1932) 117–120.

A szent rend házassági akadályja (1087. kán.)

A Keleti Egyházak Törvénykönyve is büntető szankciót helyez kilátásba a házasságot megkísérlő klerikussal szemben. Az ilyen klerikusokat, mivel a keleti hagyománytól idegen a cenzúra büntetőjogi kategóriája, a CCEO szerint „letétellel” kell büntetni (CCEO, 1453. k. 2. §).

IV. AZ AKADÁLY TERMÉSZETE

A szent rend akadályának természetéről mindig nagyon megoszlott a kánonjogászok és a teológusok véleménye.³⁹ Erőteljesen élt az az elképzelés, mely szerint a szentelés isteni jogon fennálló házassági akadályt hoz létre. Ettől kicsit eltérő megközelítés, hogy nem a szentelés, hanem a szenteléshez kapcsolódó tisztasági fogadalom hozza létre a felmenthetetlen isteni jogra visszavezethető akadályt. Ebben a megközelítésben, bár magát a fogadalmat szabályozó intézkedést tisztán egyházi törvénynek fogták fel, mivel azonban az ígéret Istennek szól, úgy gondolták, hogy a fogadalommal létrejövő akadály már nem tartozik az egyházi hatóság hatáskörébe.⁴⁰ Ezért is történt, hogy néhány helyi zsinat úgy intézkedett, hogy a szentelés alkalmával ünnepélyes, örök tisztasági fogadalmat is kellett tenni. III. Sándor (1159–1181) pedig kifejezetten megerősítette ezeknek a helyi zsinatoknak az intézkedéseit. Enyhébb megközelítés szerint bár az akadály létét isteni akaratra lehet visszavezetni, és apostoli hagyományon nyugszik,⁴¹ maga a jogszabály az egyházi jogalkotó akaratára vezethető vissza.⁴² Mindez nemcsak egy teoretikus fejtegetés, hanem joggyakorlatot is érintő probléma, hiszen ha az akadály eredetét isteni törvényre vezetnék vissza, akkor az akadály alól nem lehetne felmentést adni.⁴³ Ezt az elképzelést, mely szerint még a római pápa sem adhat felmentést, jelentős középkori szerzők is (Hugocius) képviselték.⁴⁴ Ez

³⁹ Vö. PIERO PELLEGRINO: *L'impedimento dei vincoli religiosi nel matrimonio canonico*, i. m. 59.

⁴⁰ Vö. SALVATORE BERLINGO: *Ordine – impedimento al matrimonio*, in AA. VV., *Enciclopedia del diritto*, Giuffrè, Milano, 1980, Vol. XXX, 1158. Lásd még FILIPPO LIOTTA: *La continenza dei chierici nel pensiero canonista classico*, Giuffrè, Milano, 1971, 210–212.

⁴¹ Vö. ALFONS STICKLER: *A klerikus celibátus fejlődéstörténete és teológiai megalapozása*, Budapesti Központi Szeminárium, Budapest, 1994. Erőteljesen hangsúlyozza a celibátus intézményének apostoli eredetét.

⁴² Vö. SALVATORE BERLINGO: *Ordine – impedimento al matrimonio*, i. m. 1159–1160.

⁴³ Vö. PIERO PELLEGRINO: *L'impedimento dei vincoli religiosi nel matrimonio canonico*, i. m. 57.

⁴⁴ Vö. PIETRO AGOSTINO D'AVACK: *L'impedimento dell'ordine sacro nel diritto matrimoniale canonico*, i. m. 159–160.

a megközelítés azonban sem a jogalkotásból, sem a joggyakorlatából nem igazolható. Különösen ha az első századokra gondolunk, amikor a klerikusok házasságát klerikusi állapotuk ellenére is érvényes házasságnak tartották. Ugyancsak ellentmond ennek az elképzelésnek a keleti egyházak gyakorlata, ahol elfogadják a püspöknél alacsonyabb klerikusok házas állapotát. Hasonlóképpen ellentétes következtetésre jutunk a hatályos felmentési gyakorlatból (részletesebben lásd lejjebb). Bár az Egyház bizonyos esetekben nem adja meg a felmentést a klerikusi állapot, illetve a celibátus alól, ezt az akadályt a jog nem sorolja a fel nem menthető akadályok közé. Így a jogtörténelemben is a XVI. századra már felülkerekedik az a vélemény, hogy a rend akadályja nem isteni, hanem tisztán kánonjogi intézkedés.⁴⁵

V. AZ AKADÁLY MEGSZŪNÉSE

A szent rend házassági akadályja megszűnhet a szentelés érvénytelenségének kimondásával. Mindig a jogcselekmény – jelen esetben a szentelés – érvényességét kell feltételezni, ebből adódóan az érvénytelenséget kell bizonyítani.⁴⁶ A szentelés érvényességének feltétele meglehetősen alacsony, de amennyiben egészen biztosan kiderül, hogy a személy nem lett megkeresztelve, vagy a keresztsége érvénytelen volt, akkor a szentelés is érvénytelen (1024. k.). Hasonlóképpen érvénytelen a szentelés, ha a szentelést nem püspök végezte (1012. k.). Továbbá akkor sem érvényes a szentelés, ha a szentelés liturgiájának lényegi elemei: a felszentelő imádság vagy a kézfeltétel kimaradt, vagy lényeges hiányosság érte. Ugyancsak nem beszélhetünk a szent rend érvényes vételéről, ha személy teljes akaratával ellene volt a szent rend vételének.⁴⁷ Mivel a szentelés előtt írásban akaratnyilvánítás szokott történni, a szabad akaratot és a kényszermentességet tételezzük fel. Az érvénytelenség tényét vagy közigazgatási határozatban, vagy bírói ítéletben kell kimondani. A *Pastor Bonus* kezdetű apostoli konstitúció 68. cikkelye alapján erre az Istentiszteleti és Szentségi Kongregáció jogosult.⁴⁸ A régi joghoz képest a hatályos jogi eljárás jelentősen leegyszerűsödött. A régi CIC a szente-

⁴⁵ Vö. PETRO GASPARRI: *Tractatus canonicus de matrimonio*, Officina Delhomme et Brigguet, Parisiis – Lugduni, 1900, Vol. I. 404.

⁴⁶ Vö. PIERO PELLEGRINO: *L'impedimento dei vincoli religiosi nel matrimonio canonico*, i. m. 50.

⁴⁷ A kérdés átfogó bemutatásához lásd BENEDICHT EJEH: *The Freedom of Candidates for the Priesthood*, Università della Sata Croce, Rome, 2002.

⁴⁸ Vö. II. JÁNOS PÁL: Const, Ap., *Pastor Bonus*, 1988. VI. 28, 68. cikkely, AAS 80 (1988) 877.

lés érvénytelensége elleni kereset mellett a szentelésből származó kötelezettségek vállalására való képtelenségre irányuló keresetet is ismerte.⁴⁹ A hatályos CIC-ben ez utóbbiról már nincs szó. A Kódex röviden foglalja össze a szentelés „semmisségének kinyilvánításáért folyó pereket” (1708–1712. k.). A különös rész mellett egyrészt a CIC eljárásokra vonatkozó általános előírásait (1501–1670. k.), másrészt az Istentiszteleti és Szentségi Kongregáció 2001. október 16-án kiadott határozatát kell megtartani. Mivel ilyenkor nem volt érvényes szentelés, a klerikusi állapot és a klerikusi állapotból származó kötelezettségek – közöttük a celibátus és a házassági akadály – létre sem jött. Az érvénytelenség megállapítása után külön egyházi intézkedés nélkül érvényes házasságot lehet kötni. Mivel nem volt érvényes szentelés, igazából annak jogkövetkezménye, a házassági akadály sem jött létre. Ezért kérdéses, hogy a szent rend érvénytelenségének kimondása előtt adott házassági beleegyezés milyen joghatással bír. Ez azokra az érvénytelen vagy el nem hált házasságokra hasonlít, ahol az érvénytelenség vagy a bontás még nem lett kimondva. A házassági kötelekléből származó akadály esetén a jogalkotó a félreértések elkerülése érdekében kifejezetten tisztázza az érvénytelen házasság jogkövetkezményét: „Bár az előző házasság – bármely okból – érvénytelen, vagy fel van bontva, mégsem szabad másikat kötni, amíg az előző érvénytelensége vagy felbontása törvényesen és biztosan nem igazolt” (1085. k. 2. §). A szent rend érvénytelensége esetén a CIC semmit nem mond az érvénytelenség kimondása előtti házasságról. A jogbiztonság miatt azonban logikusnak tűnik, ha egészen az érvénytelenség megerősítését kimondó ítéletig vagy határozatig érvénytelennek vélelmezzük ezeket a házasságokat.⁵⁰ A szentelés érvénytelenségének megállapítása után van lehetőség a házasság érvényesítésére (1156–1164. k.).

⁴⁹ A celibátus vállalására való képtelenséghez, a bizonyításhoz és a régi eljáráshoz lásd OWEN CLORAN: *Previews and Practical Cases on Marriage*, The Bruce Publishing Company, Milwaukee, 1960, 275–281.

⁵⁰ Chiappetta azon az állásponton van, hogy a házasság még akkor is érvényes, ha a felszentelt nem tud a szentelése érvénytelenségéről, hiszen létre sem jött az a tényező – a szent rend házassági akadály –, amely érvénytelenné tenné a házasságot. „È ovvio per altro che, qualora la sacra ordinazione sia nulla, il reato non sussiste, anche se tale circostanza sia ignorata dal chierico, perché nel caso verrebbe a mancare l’elemento oggettivo del delitto e nella fattispecie non si avrebbe neppure l’attentato del matrimonio, ma per sé, se viene osservata la forma di celebrazione prescritta dalla Chiesa, trattandosi di celebrazione canonica, un vero matrimonio, valido a tutti gli effetti.” LUIGI CHIAPPETTA: *Il matrimonio nella nuova legislazione canonica e concordatoria*, Edizioni Dehonian, Roma, 1990, 158.

Az akadály megszűnhet az akadály alóli felmentéssel is.⁵¹ A szent rend diakónusi fokozata alól halálveszély esetén az ordinárius vagy a szolgálattelvő is felmenthet (1079. k.), de a papi fokozata alól az ordinariusnak vagy a szolgálattelvőnek soha nincs lehetősége felmentést adni. A klerikusi állapot és a klerikusi állapotból származó kötelezettségek alóli felmentés – papok esetében mindig, diakónusok esetében pedig a halálveszély leszámítva mindig – a Szentszék adja meg (1078. k. 2. §). Az államtitkárság 2005. június 21-én kiadott levelében a klerikusi állapot alóli felmentés megadásának jogát a Klérus Kongregáció hatáskörébe utalta.⁵² Erről az Istentiszteleti és Szentségi Kongregáció 2005. július 13-án az egyes püspöki konferenciákat is értesítette.⁵³ A jogalkotó általános kérése, hogy a felmentést diakónusok estén csak súlyos, papok esetében csak nagyon súlyos esetben adják meg (290. k. 3°). Bár az Egyház hatályos jogában a klerikusi állapot alóli felmentés nem jelenti automatikusan a celibátus alóli felmentést is (291. k.), a két leiratot általában együtt szokták megadni.⁵⁴ A celibátus alóli felmentést a római pápa személyesen adja meg (291. k.). Diakónusok esetében rövidebb eljárás történik. Számukra a rövidebb eljárás lefolytatása után a celibátus alóli felmentést az illetékes kongregáció bíboros prefektusa adja meg. Ezt az Államtitkárság 1989. április 13-án az Istentiszteleti és Szentségi Kongregáció számára kiadott levele is megerősítette.⁵⁵ A papi celibátus alóli felmentés előtti eljárás a hatvanas és a hetvenes években többször képezte megfontolás tárgyát. Ennek elsődleges oka, hogy ezekben az években több ezren kérték felmentésüket a klerikusi állapot és a házassági akadály alól. Ezért 1962-ben VI. Pál külön hivatalt hozott létre a Szent Hivatalon belül, amelynek az egyes ügyek megvizsgálása lett a feladata. Ennek a folyamatnak a folytatásaként „titkos” körlevelet adtak ki a helyi ordináriusok és a nagyobb előljárók számára, amelyben meghatározták az eljárás lefolytatásához szükséges legfontosabb lépéseket és azokat az információkat, melyek a szentszéki eljáráshoz szükségesek. Ezt követte a Hittani Kongregáció 1971. január 13-án és 1972. június 26-án kiadott szabályozása.⁵⁶

⁵¹ Vö. VELASIO DE PAOLIS: De amissio status clericalis, *Periodica* 81 (1992) 251–282.

⁵² Vö. SECR.STAT.: Litt., 2005. VI. 25, Prot. n. 907.

⁵³ Vö. C. SACR.: Litt., 2005. VII. 13, Prot. n. 1080.

⁵⁴ A törvénykönyv átdolgozása alatt felmerült, hogy a klerikusi állapot alóli felmentés egyben a celibátus alóli felmentést is magába foglalja, de az átdolgozásban jelentős szerepet betöltő jogászok – pl. Castillio Lara – erőteljesen hangsúlyozták, hogy a celibátus és a klerikusi állapot alóli felmentés teljesen más természetű. Vö. *Communicationes* 14 (1983) 84–85.

⁵⁵ Vö. SECR.STAT.: Litt., 1989. IV. 13, *Notitiae* 25 (1989) 486.

⁵⁶ Vö. MICHAEL O'RELLY: Recent Developments in the Laicization of Priests, *The Jurist* 52 (1992) 686–687.

Ma a Hittani Kongregáció 1980. október 14-én kiadott előírása szabályozza a celibátus alóli felmentés eljárását.⁵⁷ Az eljárás lefolytatásához megkéri a klerikus ordináriusának vagy nagyobb előjárójának véleményét. A pápai leiratot a Klérus Kongregáció, vagy szerzetesek esetében a Megszentelt Élet Kongregációjának felmentésével együtt küldik meg. A felmentés megadása személyre szabott. Egyedi közigazgatási intézkedés (35–47. k.) – felmentés (85–93. k.) – formájában történik.⁵⁸ Nem ismeretlen azonban az egyháztörténelemben, hogy a helyi történelmi helyzetre tekintettel a római pápa általános felmentést adott azoknak a klerikusoknak, akik házasságot kötöttek.⁵⁹

Bár lehetséges lenne, de a szent rend püspöki fokozata alól még sohasem adtak felmentést.⁶⁰

Az egyházi hatóság intézkedéséről minden esetben értesíteni kell a keresztes helyének plébániáját. A plébános pedig a keresztesek anyakönyvébe bejegyzí a személy életállapotában történt változást (535. k. 1. §).

VI. ÖSSZEFOGLALÁS

A szent rend házassági akadály hosszú történelmi múltra tekint vissza. Az egyházi szabályozás kialakítása nem volt problémamentes. A jogi rendelkezések teológia és morális háttérrel rendelkeznek. Már az első századokban sokan gondolták úgy, hogy bár a házasság az ember természetes állapota, de a

⁵⁷ Vö. C. FID.: Litt., 1980. X. 14, *AAS* 72 (1980) 1132–1135; Ua., Norm., 1980. X. 14, *AAS*, 72 (1980) 1136–1137. Az egész eljárás csak a kongregáció belső használatára lett kiadva. Vö. LUIGI SABBARESE: *Il matrimonio canonico nell'ordine della natura e della grazia*, i. m. 218.

⁵⁸ Az eljárás egyes szakaszaihoz lásd VINCENZO MOSCA: Le procedure per la perdita dello stato clericale, in AA. VV., *I giudizi nella Chiesa. Processi e procedura speciali*, Glossa, Milano, 1999, 342–349.

⁵⁹ Erre példa a két nagy felmentés, III. Gyula és VII. Pius pápáé: előbbi a VIII. Henrik és Katolikus Mária uralkodásáig megházasodott angliai papoknak biztosított általános felmentést 1554-ben, utóbbi pedig a francia forradalom után megházasodott papoknak. Vö. SIPOS ISTVÁN: *Házasságjog rendszere*, i. m. 202.

⁶⁰ VII. Piusz Talleyrand püspöknek is csak a laikusi állapotba való visszahelyezést engedélyezte, de nem a szent rend akadály alóli felmentést. Vö. FRANCISCO WERNZ: *Ius Decretalium, Vol. V: Ius Matrimoniale Ecclesiae Catholicae*, Pontificia Universitas Gregoriana, Romae, 1928, 365–366.

Krisztusért és az Egyházért vállalt tisztaság magasabb rendű. Másrészt Krisztus felszentelt szolgálata végzése során minden tekintetben, így a nőtlenség vállalásával is egyre inkább az Alapítóhoz, a Krisztushoz akarnak hasonlítani. A szolgálattevők ezt az állapotot tudatosan választják, így a nem az emberi természetből származó *ius connubii* illetéktelen, egyházi jogi korlátozásáról van szó. Az első századokban az egyházi rendelkezések csak tilalomról, illetve megszegés esetén büntetőlépésekről szóltak. Viszonylag későn fogalmazódott meg, hogy a szent rendhez kapcsolt házasságkötési tilalom nem egy egyszerű tiltás, hanem érvénytelenítő akadály. Ez a hatályos jogban is így van (1087. k.). Az akadály természete is sokszor képezte vita tárgyát. Mivel valóban magasztos dologról van szó, a történelem folyamán sokan isteni eredetű házassági akadályról beszéltek. Mások az apostolok életére és példájára hivatkozva apostoli jogszabályról szóltak. Idővel mind a jogászok véleménye, mind a joggyakorlat abba az irányba mutatott, hogy a szent rend házassági akadályát alatt pozitív egyházi intézkedést értsünk. A joggyakorlatot különösen is jelentős. Számtalan esetben került sor a klerikusi állapot és a celibátus alóli felmentésre. Bár az Egyház hatályos jogában a klerikusi állapot alóli felmentés nem jelenti automatikusan a celibátus alóli felmentést is (291. k.), a két leíratot általában együtt szokták megadni. A felmentést diakónusoknak csak súlyos, papok esetében csak nagyon súlyos esetben adják meg (290. k. 3°). A püspöki fokozat alól bár lehetne felmentést adni, erre az egyháztörténelemben bizonyítható példa nem található. Ma a szent rendnek és a celibátus intézményének a legtöbb ország jogrendjében nincs világi jogi védelme, de az Egyház továbbra is fontosnak tartja, hogy a celibátus intézményét egyéb védő törvényekkel is támogassa. Így az a klerikus, aki házasságot kísérel meg, akár csak polgári fórumon, a szent rend gyakorlásának szabálytalansága alá (1044. k. 1. §. 3°), önmagától beálló felfüggesztésbe (1394. k. 1. §) esik, és *ipso iure* el lesz mozdítva egyházi hivatalaiból (194. k. 3°).

JEAN-YVES BRACHET OP

A proporcionalizmus alapfogalmai

BEVEZETÉS

Az utóbbi években nagy technikai fejlődés tanúi lehettünk. Az erkölcssteológia az orvostudomány olyan új eredményeivel találta magát szemben, mint a fogamzásgátló tabletta és a művi megtermékenyítés lehetőségei. Határesetekre is bőven van példa. Úgy tűnt, hogy a hagyományos erkölcssteológia nem képes mindezekkel a problémákkal szembenézni. Gondolhatunk itt azokra az erős visszhangokra, melyeket VI. Pál pápa *Humanae vitae* enciklikájának megjelenése váltott ki, vagy akár a bioetikával, vagy az élet végével kapcsolatos jelenlegi vitákra. A tanítóhivatal kompetenciája e téren vita tárgyává vált. Ezzel az erkölcsi ítélet objektivitását és egyetemes voltát is megkérdőjelezzük. Vagyis kétségek vetődnek fel arról, hogy léteznek-e olyan egyetemes erkölcsi normák, melyek mindig és mindenütt érvényesek. A probléma arra koncentrálódik, hogy vajon vannak-e természetüknél fogva, bensőleg rossz cselekedetek? Másrészt, hogy vajon tekinthetjük-e a lelkiismeretet elegendő és végső kritériumnak egy erkölcsi tett minősítése során, vagy pedig vannak olyan cselekedetek, melyeket bár teljes őszinteséggel követtek el, önmagukban mégis rosszak?

A válasz egyre vitatottabb. Az erkölcssteológia terén különféle áramlatok férnek meg egymással, többek között: a konzekvencializmus (a következményesség elve), mely szerint az erkölcsi tett erkölcsi értékét az előre látható következmények alapján kell megítélni: ez a lehető legnagyobb jó a lehető legtöbb ember számára;¹ utilitarizmus (hasznossági elv), mely a jó tettet a hasznos jóra vezeti vissza. Az uralkodó áramlat azonban kétségtelenül a proporcionalizmus, mely bizonyos értelemben elfogadja az emberi cselekedet tomista elemzését a cél, tárgy és körülmény alapján, de tagadja a bensőleg rossz cselekedetek létezését.

¹ Vö. *Veritatis splendor*, 74. Kaifás szavaira gondolunk: „jobb nektek, ha egy ember hal meg a népért, mint ha az egész nemzet elvész” (Jn 11,50).

A HAGYOMÁNYOS ERKÖLCSTEOLÓGIA: RÖVID TÖRTÉNETI ÁTTEKINTÉS

Az egyik kritika, mellyel a II. Vatikáni Zsinat során az erkölcssteológiát illették, az volt, hogy túlzottan „deontologikus” (etikáról, kötelességekről szól). A „deontologikus/teleologikus” közötti különbségtételt az angol filozófus, C. D. Broad² vezette be. Ezt a különbségtételt alkalmazta a német moralista, Bruno Schüller.³ A deontologikus áramlat (δεων, feladat) a cselekedet erkölcsi értékét elsősorban a cselekedet tárgyából, vagy természetéből vezeti le, függetlenül a következményektől. Ez azt jelenti, hogy a normák érvényesek, bármilyenek legyenek is a körülmények, és bármilyenek is a következmények. Reakcióképpen Schüller a normák teleologikus alapját védelmezi (τελος, cél): a cselekedet erkölcsi értékét úgy határozzuk meg, hogy a cselekedet jó és rossz következményeit tesszük mérlegre. A meghatározás ugyanígy alkalmazható az utilitarizmusra is, mint a konzekvencializmusra. De már maga a deontológia, illetve teleológia szavak alkalmazása is kétértelműség forrása. A „deontológia” szó hagyományosan egy törvénynek való megfelelést jelent, míg a „teleológiai” szó a célra utal, pontosabban arra, amit a skolasztikusok cél-oknak neveztek. Az első esetben a törvény a törvényhozóra utal: Ockham számára ez Isten, Hobbes és Rousseau számára az Állam vezetői, Kant számára pedig az önálló értelem. Igazából az erkölcssteológia a XVII. századtól kezdve a kötelezettség erkölcse.

Szent Tamás szerint az erkölcsi cselekedetben három elemet kell megkülönböztetünk: a célt, a tárgyat és a körülményeket. A legfontosabb elem a cselekedet célja. Az ember végső célja a boldogság. Ez objektív. Az itt szóban forgó célszerűség erkölcsi célszerűség, nem pedig technikai, melynek alapja maga a dolgok természete. A *finis operis* (a cselekedetben benne lévő cél) és a *finis operantis* (a cselekvő által hozzáadott cél) megkülönböztetése, mely az erkölcsi kézikönyvekben mindenütt szerepel, Szent Tamás *Summa Theologiae*-jában nem az emberi cselekedet elemzése során kerül elő, hanem később.⁴ Az emberi cselekedet elemzéséhez nincs rá szükség. A második elem, ami szintén lényeges, a cselekedet tárgya; az, amit tettek. Fontos jól megkülönböztetni itt a cselekedet tárgyát annak anyagától: azt, hogy egy cselekedet anyagát megkülönböztessük annak tárgyától, az értelemhez való viszony teszi lehetővé. Szent Tamás a házasság aktusát és a házasságtörést veszi példaként, melyek a nemzés tekintetében megfelelnek egymásnak, de az értelemhez való viszonyukban eltérnek. Ugyanígy gondolhatnánk a jogos önvédelem és a gyilkosság

² C. D. BROAD: *Five Types of Ethical Theory*, Harcourt/Brace, New York, 1944 (3. kiadás).

³ BRUNO SCHÜLLER: *Die Begründung sittlicher Urteile. Typen ethischer Argumentation in der Moralthologie*, Patmos Verlag, Düsseldorf, 1980.

⁴ IIa–IIae, q.141, a.6, ad 1: „finis operis semper reducitur ad finem operantis”.

közötti különbségre – mindkét esetben megölnék valakit –, vagy pedig a csonkításra és az amputációra. Ezek a cselekedetek objektív módon eltérőek, az értelemhez való viszonyuknál fogva, függetlenül attól a céltől, amiért megtették azokat. E két lényeges elemhez, tudniillik a cselekedet céljához és tárgyához a körülmények társulnak. A körülmények bizonyos esetekben módosíthatják a cselekedet erkölcsi megítélését. Ha egy férfi telefonál a feleségének azért, hogy boldog születésnapot kívánjon neki, akkor a cselekedet célja – hogy felköszöntse őt – jó, a cselekedet tárgya pedig – telefonálni, hogy boldog születésnapot kívánjon – szintén jó. De tegyük fel, hogy ez a férfi úgy telefonál, hogy közben vezet, a cselekedetnek ettől a körülményétől rossz lesz a cselekedet egésze! Egy cselekedetben elég az, hogy a kívánt cél, vagy a cselekedet tárgya rossz legyen, vagy pedig az, hogy a körülmények változtassanak rosszá egy olyan cselekedetet, mely egyébként teljesen dicséretes, hogy az erkölcsi cselekedet egészében véve rossz legyen. Megfordítva, a cselekedet csak akkor jó, ha egyetlen elem sem rossz, vagyis ha a cél jó, a tárgy jó, vagy közömbös, és ha a körülmények nem változtatják meg a cselekedet erkölcsi értékelését. A konkrét cselekedet a belső cselekedet és a külső cselekedet együtteséből áll. Az erény a cselekedet belső princípiuma, míg a törvény a külső princípiumnak felel meg. A morálteológus Pinckaers fölteszi magának a kérdést, hogy vajon Tamás elfogadta volna-e az ’önmagában véve (bensőleg) rossz cselekedet’ kifejezést, nem azért, mert tagadja annak létezését, hanem azért, mert az, amit a modernek ’bensőnek’ neveznek, az a *külső* cselekedet, szemben az akarat szándékával.

William Ockham (1280/90–1348) álláspontja egészen más. Pinckaers aláhúzza azt, hogy a klasszikus szóhasználat alatt egy új felfogás jelenik meg.⁵ A legfontosabb elem nem a boldogság, hanem a törvény által előírt kötelezettség, mely a mindenható Isten akaratát fejezi ki, ami korlátot szab az ember szabadságának. Ebből az következik, hogy az erkölcssteológia rendjét Isten parancsolatai határozzák meg, nem pedig a boldogság fényébe tekintett erények. Míg Szent Tamás számára a szabadság alapja az igaz és a jó vonzása, Ockham a szabadságot úgy fogja fel, mint az ellentétek iránti közömbösség szabadságát. Míg az erkölcsi törvény eredete Szent Tamás szerint a természet, Ockham szerint ez egyedül Isten mindenható szabadsága. Az erkölcsi cselekedet jósága tehát a törvénynek való megfeleléséből fakad. Ockham a fideizmust áthelyezi az erkölcs területére. A cselekedeteknek nincs belső minősítése. Az egyetlen megmaradó norma külső: Isten mindenekfölött való aka-

⁵ SERVAIS THEODORE PINCKAERS OP: *Ce qu'on ne peut jamais faire. La question des actes intrinsèquement mauvais. Histoire et discussion*, Edition Universitaires – Editions du Cerf, Etudes d'Ethique chrétienne 19, Fribourg – Paris, 1986, 43. sk. „Ockham et le nominalisme: la radicale mise en cause de la moralité intrinsèque”.

rata. Egy cselekedet azért jó, mert Isten parancsolta azt, egy cselekedet azért rossz, mert Isten megtiltotta azt. Az erkölcsi jó tehát egy külső norma által meghatározott. Mindamellett árnyalni kell: Ockham elismeri egy erkölcsi abszolút létezését, a bensőleg jó vagy rossz cselekedetet, tudniillik az Isten akarata iránti engedelmességet vagy engedetlenséget, a kötelezettséget önmagáért. Az engedetlenség kezdeti aktusa mindamellett formális (határozott), és minden tartalomtól független. Ezzel megnyílik az út a kazuisztika előtt: a cselekedeteket egyenként vesszük tekintetbe, és nincs közöttük összefüggés. Az a cél, melyet a cselekvő kitűz maga elé, csak mint körülmény lép be. Itt jegyezzük meg, hogy Ockham elismeri egy természetes törvény létezését, tehát egy bizonyos stabilitást is, Isten azonban megváltoztathatja ezt.

Suarez (1548–1617) közvetlenül a bensőleg rossz cselekedetek problémáját tárgyalja.⁶ A benső erkölcsi érték mellett foglal állást a nominalista propozícióval szemben, de elfogadja a nominalizmus erkölcsi világát, középpontjában a törvényből adódó kötelezettséggel, melyet mint Isten külső akaratát tekint. Az erkölcsi cselekedet az akaratból fakad, és magában foglalja a cselekedetnek a tárgyhoz való viszonyát, valamint a cselekedetnek a tárgy általi kettős viszonyát, egyrészt az értelemhez, mely a jóságról ítél, másrészt pedig a törvényhez, mely a kötelezettség forrása, és ami Isten külső akaratából ered. Az objektív erkölcsi érték a cselekedet tárgyából ered, az értelemmel bíró természetnek mint olyannak való megfelelésben. Bensőleg rossz az, ami a természettel ellentétes. A természet mint olyan Isten mindenekfölött való akaratának közvetítése a teremtett lények felé. Bizonyos pontig normák határozzák meg. Suarez elfogadja a természetes törvény álláspontját. De a célt ő is a körülmények sorába helyezi vissza. A természetes törvény és az értelem mintegy az erkölcsi értékítélet objektivitásának alapjai. Mindazonáltal az erkölcsi érték továbbra is kifejezett, mivel a törvény iránti kötelezettség által meghatározott, mely egyedül Isten akaratából ered, a közömbösség szabadságának megfelelően.

Hume (1711–1776) felrója Suareznek azt, hogy jogtalanul áttért a tettről az erkölcsi kötelességre: az „is-ought” (van – kell lennie) átmenet elfogadhatatlan ugrást jelent.⁷ Hume szerint az értelem nem képes értéket találni a tényben, van egy „fact-value” (tény-érték) szerinti megoszlás, melyet az angol empirizmus dolgozott ki és fejlesztett tovább. Például abból, hogy a nemi aktus a nemzésre rendeltetett, nem vonhatjuk le azt a következtetést, hogy annak is kell lennie. Ludwig Wittgenstein (1889–1959) szerint az értékeket nem foghatjuk fel ta-

⁶ Vö. la disputatio VII de son traité sur la bonté et la malice des actes humains. Lásd SERVAIS THEODORE PINCKAERS OP: *Ce qu'on ne peut jamais faire*, i. m. 50. sk.: „François Suarez”.

⁷ Vö. DAVID HUME: *Treatise on Human Nature*, III, 1,1.

A proporcionalizmus alapfogalmai

paszталati úton.⁸ Alfred Ayer az erkölcsi jót és rosszat egy érzelmre vezeti vissza (*emotivism*).⁹ Ilyen körülmények között lehetetlen objektív erkölcsi értékről beszélni. Legföljebb a katolikusok esetében szólhatunk közös érzelmekről.¹⁰

A PROPORCIONALIZMUS

A kazuisztika vitás és nehéz esetekkel találta szembe magát. Ezeknek az eseteknek a megoldására a hagyományos moralisták kidolgozták a kettős hatás elvét, mely pontosan ezekre az esetekre alkalmazható, és amelyet így foglalhatunk össze: az olyan esetet, melynek kettős hatása van, egy jó és egy rossz, négy feltétellel helyes megtennünk:

(1) a cselekedet önmagában jó, vagy közömbös legyen;

(2) a cselekvő szándéka legyen egyenes (a rossz hatás *praeter intentionem* – a szándékon túli);

(3) a rossz hatás ne legyen a jó hatás elérésének eszköze;¹¹

(4) az indíték súlya arányos legyen a rossz hatás dimenziójával.

Egy végtag amputációját helyénvalónak tarthatjuk, ha egy beteg életének a megmentéséről van szó. Ebben lényegénél fogva eltér a csonkítástól, amire nincs arányosnak tekinthető indíték. (Jegyezzük meg, hogy a cselekedet tárgyának és anyagának szent tamási megkülönböztetése elegendő volt ahhoz, hogy megkülönböztesse az amputációt és a csonkítást, anélkül, hogy a kettős hatás elméletehhez kellett volna nyúlnunk.) A proporcionalizmus álláspontja az, hogy minden erkölcsi cselekedetre ezt a tant kívánja alkalmazni.¹²

⁸ LUDWIG WITTGENSTEIN: *Logikai-filozófiai értekezés*, Atlantisz, Budapest, 2004. (Ford. Márkus György)

⁹ ALFRED AYER: *Language, Truth and Logic*, London, 1947.

¹⁰ Az erkölcssteológia történetének részletesebb kifejtéséhez SERVAIS THEODORE PINCKAERS OP könyvére hivatkozunk: *Les sources de la morale chrétienne. Sa méthode, son contenu, son histoire*, Editions Universitaires – Editions du Cerf, Etudes d’Ethique chrétienne 14, Fribourg – Paris, 1985. Magyarul: *A keresztény erkölcssteológia forrásai*, Paulus Hungarus – Kairosz, Budapest, 2001. (Ford. Turgonyi Zoltán)

¹¹ A harmadik feltétel, a hagyományos magyarázat szerint, a jó hatás fizikai elsőbbségét kívánja meg, oly módon, hogy a rossz hatás valóban ne lehessen célja annak, hogy elérjük a jó hatást. Egy későbbi, de szintén elfogadható magyarázat már nem kívánja meg a fizikai elsőbbséget.

¹² A probléma nem került el II. JÁNOS PÁL figyelmét, lásd *Veritatis splendor*, 76: „ezek az elméletek nem hivatkozhatnak a katolikus erkölcsi hagyományra. Mert igaz ugyan, hogy a ka-

A holland Willem van de Marck OP fektette le a proporcionalizmus leg-alapvetőbb elemeit. Peter Knauer SJ atya egy cikkében rendszerbe foglalta ezt a tant: „Az erkölcsi jó és rossz meghatározása a kettős hatás alapelve alapján.”¹³ A proporcionalizmus más képviselői: Richards A. McCormick, Charles Curran, Joseph Fuchs (a Gregoriana Pápai Egyetem professzora), Bruno Schüller, Louis Janssens (Louvain).

A proporcionalisták a kettős hatású eset alapelveinek alkalmazásával válszolnak Hume-nak. A kapcsolat aközött, amit ők egyrészt ontikus (vagyis az erkölcsöt megelőző) jónak vagy rossznak,¹⁴ másrészt pedig erkölcsi jónak és rossznak neveznek, vagyis valójában Hume „is-ought” átmenete, ennek az alap-elvek az alkalmazásával jön létre. A rossz hatás önmagában csak erkölcsöt megelőző, ontikus rossz, amit erkölcsileg nem ítélnénk meg, mint olyat.¹⁵ Az ontikus jó – erkölcsi jó megkülönböztetése valójában a Hume szerinti „van – kell lennie” kettősségéhez vezet vissza, és megerősíti azt. Az átmenet érvényesítéséről van szó. Vannak olyan példák, melyek zavart kelthetnek, mint a már idézett példa: egy végtagnak az élet megmentése érdekében végzett amputációja. A proporcionalisták szerint az amputáció és az élet megmentése között arányosság áll fenn.

Peter Knauer fölteszi magának a kérdést, hogy milyen kritériummal különböztetjük meg az erkölcsi jót az erkölcsi rossztól. A hagyományos válasz, tudniillik „az, ami Istenhez közelebb visz minket”, nem elégti ki őt; semmiféle támaszt nem nyújt a konkrét cselekedetek esetére, mivel a mi Istenről való kifejezett ismeretünk túlságosan korlátozott. Másrészt az ő véleménye szerint a természetes törvény suarezi koncepciója, mely az erkölcssteológiában a hatvanas évekig használatos volt, szintén nem kielégítő. Valójában milyen is az a természet, aminek meg kell hogy

tolikus hagyomány kifejlesztett egy olyan kazuisztikát, mely bizonyos körülmények között mérlegeli a nagyobb jó lehetőségeit, másrészt azonban az is igaz, hogy ez csak azokra az esetekre vonatkozott, amikor a törvény bizonytalan volt. Éppen ezért nem tette kérdésessé a kivétel nélkül, mindig kötelező tiltó erkölcsi parancsok abszolút érvényét.”

¹³ *Nouvelle Revue Théologique*, No 87 (1965) 356–376.

¹⁴ Az 'ontikus' és 'erkölcsöt megelőző' kifejezéseket LOUIS JANSSEN fejtette ki: *Ontic Evil and Moral Evil, Louvain Studies* 4 (1972–1973) 115–156. Az enciklika vitatja ezt a terminológiát: *Veritatis splendor*, 75 ss.

¹⁵ Két homoszexuális anális kontaktusa ontikus rossz, de azt nem minősíthetjük erkölcsi rossznak. Ez a példa Charles Curran-tól származik. Ugyanez az okfejtés érvényes a fogamzástátlásra is: ez ontikus rossz, de a túlnépesedéshez viszonyítva kisebb rossz, Knauer szerint. Arányos ok lenne tehát a fogamzástátlás mint eszköz és a túlnépesedést elkerülése mint cél között, oly módon, hogy a fogamzástátlás ez esetben erkölcsileg elfogadható lenne.

feleljen a cselekedet? Használhatjuk viszont az emberi természet fogalmát, ha azt a világegyetem minden valóságára való nyitottságként fogjuk fel. A természet az az abszolút objektív valóság, mely minden szabad választást megelőz. A kérdés tehát alapvetően ugyanaz, mint amit Hume vetett fel: hogyan lehet ez az egyetemes objektív valóság az erkölcsi igények forrása? Az ontikus rendből az erkölcsi rendbe való átmenet, mely ugyanilyen jelentőségű, az akarat közbelépésével valósul meg, pontosan a cselekedet anyagára kifejtett kettős hatás elve alkalmazásának köszönhetően. Az erkölcsi ítélet a meghatározott jó vagy rossz megtételére irányuló akaratban áll. A cselekedet hatásaira vonatkozó ítélet előtt még nincs sajátos erkölcsi jó vagy rossz. Az erkölcsöt megelőző, vagy ontikus szinten a helyes vagy téves cselekedetet minősítjük, de nem a jót vagy a rosszat. Az erkölcsi rend születése az ontikus rendből az erkölcsi rendbe való átmenet pillanatában valósul meg, az akarat közbelépésével. Valójában a kettős hatás elvének teljes újraértelmezéséről van szó, a hagyományos elmélet harmadik feltételéből kiindulva (tudniillik abból, hogy a rossz hatás ne legyen a jó hatás elérésének eszköze): a jó hatás elsőbbségét másképp kell magyaráznunk. A jó korábbi, mint a rossz, ha magasabb rendű annál, vagyis ha arányosság van az eszköz és a cél között, vagy pedig az eszközben meglévő ontikus rossz és a kínálkozó célban lévő ontikus jó között. Következésképpen a negyedik feltétel (az arányosság fennállása) meghatározó jellegűvé válik, mivel biztosítja a jó hatásnak, az ontikus jónak az ontikus rossz feletti elsőbbségét. A probléma éppen a jó hatás és a rossz hatás elsőbbségi viszonyának felállításában áll, ami a teljes cselekedet jó vagy rossz minőségét vonja maga után. Ehhez arányosság szükséges. Ha ez megvan, ha a jó hatás magasabb rendű, akkor a rossz hatás közvetett, és a cselekedet helyes. Knauer egészen odáig megy, hogy azt mondja: egy rosszat el *kell* fogadnunk, ha ez az egyetlen módja annak, hogy ne kerüljünk közvetlen ellentmondásba az elérendő érték maximumával. Az erkölcsi alany tehát egyetlen rossz hatást sem fogadhat el, hacsak ez a hatás nem közvetett, mivel az arányosság ellensúlyozza. Szent Tamás *Summa Theologiae*-ját¹⁶ gyakran nevezik e princípium eredetének. Szent Tamás itt a jogos önvédelemről beszél: a támadó halála *praeter intentionem*. Ha a cselekedet nem lenne arányos a céllal, tudniillik azzal, hogy valaki megmentse a saját életét, akkor nem lenne elfogadható.¹⁷ Nem léteznének

¹⁶ IIa–IIae, q.64, a.7.

¹⁷ SZENT TAMÁS néhány írása, az összefüggéseiből kiemelve, valóban zavart kelthet, például az *In Ethicorum*, L.I, I.1, 15: „*finis, et ea quae ad finem sunt, sunt proportionabilia*”. Szent Tamás azt mondja, hogy a cselekedetnek arányban kell állnia a céllal, de nem szól arról a „viszonyról”, melynek a rossz hatással arányban kellene állnia. Más szóval, lehetetlen megvédeni azt, hogy Szent Tamás itt az arányosság kritériumát alkalmazza. Ezzel azt állítanánk, hogy Szent

tehát olyan cselekedetek, melyek bensőleg rosszak lennének, már a célra alkalmazott arányosnak ítélt ok előtt. Itt tehát a célnak adott elsőbbségről lenne szó. Ily módon teleologikus erkölcsünk lenne, szemben a kézikönyvek deontologikus erkölcsével. A szándék ekkor igazolhatja egy téves cselekedet véghezvitelét, amennyiben az elnyert erkölcsi jó arányban áll az alkalmazott eszközökkel. Az erkölcsi rend az akarat közbelépésével születik meg. A jó (vagy a rossz) abban áll, hogy az ontikus jót (vagy rosszat) közvetlen szándékkal akarjuk. Az erkölcsi megítélés az ontikus jóra (vagy rosszra) vonatkozik, és abban áll, hogy felállítjuk az arányt egy cselekedethez fűződő jó és rossz között, elemei, hatásai vagy következményei szerint, az elérendő célhoz vezető eszközök elrendezése alapján.

Ebben az összefüggésben vannak transzcendentális jellegű normák (hit, szeretet), vagy kategoriális (ésszerű) jellegű¹⁸ normák (az erények), melyek a belsőleg rossz cselekedeteket meghatározzák. Ezek egyértelműek, és elvontak, általánosak maradnak. Mindeddig és mindenütt érvényesek, de nincs konkrét tartalmuk, és inkább egy magatartásmódot határoznak meg.¹⁹ Vannak konkrét és anyagi normák is, melyek a cselekedetet annak ontikus valóságában tekintik. Ezen a síkon merül fel azoknak a normáknak a problémája, melyek a bensőleg rossz cselekedeteket rögzítik, s amelyek egyetemesen és kivétel nélkül mindenütt érvényesek. Ahhoz, hogy ilyen konkrét normákat meghatározzunk, minden lehetséges körülményt figyelembe kellene vennünk. Mivel világos, hogy ez lehetetlen, az erkölcsi normák nem lehetnek érvényesek, csak *ut in pluribus* (legtöbb esetben), nem pedig *semper et pro semper* (mindig és mindörökké).

Valójában itt a kazuisztika újjáéledését látjuk, ugyanazzal a következménnyel, hogy elválasztja egymástól az erkölcsöt (törvény, normák és parancsok) a spiritualitástól (teológiai erények és keresztény erények). Valójában itt alapvető relativizmus van. A belső cselekedetet egy erkölcsi tanításra, vagy egy spiritualitási kérdésre vezetik vissza. A kettős hatású okok elmélete, melyet azért dolgoztak ki, hogy a kazuisztika határesetekre választ adjon, ezzel olyan egyetemes alkalmazásra talál, mely ellentétben áll szándékával. A cél, amiről itt szó van, technikai jellegű: skolasztikus kifejezésekkel élve, a *finis operantis*-t a *finis operis*-re vezetik vissza. A régi kézikönyvek a *fontes moralitatis*-t (az erkölcsiség forrását) tanulmányozták: ezek a *finis operis* (a cselekedetben benne lévő cél, amit mi tárgynak nevezünk) és a já-

Tamás elfogad egy kisebb rosszat, mint a nagyobb jó eszközét. A rossz hatás ekkor a jó hatás oka lenne. Ami erkölcsileg elfogadhatatlan. A választás a jogos önvédelemre vonatkozik, nem a támadó halálára. Ez utóbbi a cselekedet hatása, nem határozott tárgya.

¹⁸ Formális jellegű normákról is beszélünk majd.

¹⁹ Vö. amit II. JÁNOS PÁL mond erről az alapvető választásról; *Veritatis splendor*, 65.

A proporcionalizmus alapfogalmai

mulékos dolgok (körülmények). Egy cselekedetet erkölcsileg: *materialiter* a *regula remota* (a norma, végül is Isten örök törvénye) szerint ítélnék meg; *formaliter* pedig a tárgyat a *regula proxima*-val (lelkiismeret) összemérve. A *finis operantis* (az a cél, melyet a cselekvő tesz hozzá) külső, és a körülményekhez tartozik. Ha a tárgy közőmbös, akkor ez a cselekedetet jóvá vagy rosszá teheti. Igaz, hogy Szent Tamás néhány írása tévedhet.²⁰ De ha a szándékot járulékos dolognak tekinthetjük a külső cselekedethez képest, mégis lényegesnek kell tekintenünk a cselekedet egészéhez képest. Nem választhatjuk el a külső cselekedetet a belső cselekedettől, még ha az elemzés el is választja azokat. A proporcionalizmus közeli rokonságot mutat az utilitarizmussal és a konzekvencializmussal. Egyébként nincs már egyetlen olyan cselekedet sem, melyet erkölcsileg eleve bensőleg rossznak tekinthetünk. A relativizmus győzedelmes visszatérésének vagyunk tanúi.²¹

II. JÁNOS PÁL VÁLASZA A *VERITATIS SPLENDOR*BAN

Tudjuk, hogy a római dokumentumokat a latin szöveg első szavaival jelölik. Ezeket a szavakat gondosan választják ki, oly módon, hogy a szöveg tartalmát illetően iránymutatást adjanak. Nem kell meglepődnünk azon, hogy egy enciklika az erkölcsről, arról, hogy mit kell tenni, az igazság szóval kezdődik, mert nincs hitelt érdemlő szeretet az igazsághoz való ragaszkodás nélkül, mely e szeretetnek a szívében van.

Ha valaki olvasta ezt az enciklikát, akkor a proporcionalizmus alábbi bemutatásában több olyan pontot is föl kellett fedeznie, melyeket a Szentatya is említett. Nem arról van most szó, hogy belemenjünk a Szentatya írásának részleteibe, csak néhány lényeges elemre mutatunk rá. Az enciklika jelentőségét még inkább megragadhatjuk mindazzal, amit a proporcionalizmusról próbáltunk néhány sorban elmondani. A Szentatya ebben az írásban bőven felhasználja Aquinói Szent Tamás teológiáját, melyet saját perszonalizmusán keresztül ragad meg:²²

– A valódi boldogság kérdésével kell kezdeni, az ember boldogságra rendelt mivoltával: „Mester, mi jót kell tennem, hogy eljussak az örök életre?” A Szentatya

²⁰ Vö. Ia–IIac, q.18, a.9; q.20, a.1; *De malo*, q.2, a.5.

²¹ Ehhez a részhez lásd SERVAIS THEODORE PINCKAERS OP: *Ce qu'on ne peut jamais faire*, i. m. III. fejezet, 67–101. „La question des actes intrinsèquement mauvais et le 'proportionalisme'”.

²² Pl. *Veritatis splendor*, 78. Miután „Szent Tamás mindmáig érvényes mélyreható elemzését” említette, a Szentatya hozzáteszi: „Hogy meg tudjuk érteni a tárgyat, mely a cselekedetet erkölcsileg minősíti, a *cselekvő személlyel kell kapcsolatba hoznunk.*”

ezzel az erkölcsöt az evangéliumhoz kapcsolja. A gazdag ifjú kérdése egyrészt a célt és a szándékot jelzi, tudniillik az örök életre jutást, másrészt az erkölcsi cselekedetek anyagát, mi jót kell tenni. A jóra és a végső célra, azaz Istenre való irányultság, „az emberi cselekedet tárgya az erkölcsi ítélet elsődleges és döntő eleme”.²³

– Jó, ha a természetes törvénynek újra „dinamikus” jelentést tulajdonítunk, mely a célra irányul. Ez nem egy tisztán formális adottság, mint Suareznél. Nincs a tettekből az erkölcsiségbe való átmenet, mint Hume-nál, mivel a célra való irányultság bele van írva az emberbe. A „kell-lennie” a dolgok lényébe van írva. Az ember nem egy statikus egész, a természet pedig nem valami nyers adottság. A lelkiismeretet így az ember önmagával, és végül Istennel szembeni tanújaként fogjuk fel²⁴ (nem pedig erkölcsi helyzetének másokkal szembeni igazolásaként, amint ez a mindennapos tapasztalatban igen sokszor megnyilvánul). Az egyetlen lehetséges válasz Tamásé: a természetben van egy célszerűség (finalitás). Isten a céljuk felé vezeti a teremtményeket: ez a gondviselés, vagy a predesztináció (eleve elrendeltség), ha szellemi teremtményekről van szó, akiket természetfeletti céljukra rendelnek. A teremtményeknek e céljuk felé való irányulását Istenben örök törvénynek nevezzük. A teremtmény ebben az örök törvényben a természetes törvény által vesz részt. „Ezt az irányíthatóságot – jóra, a végső célra, azaz Istenre – az értelem a teljes egységében szemlélt emberségben fedezi föl, azaz természetes ösztöneivel, erőivel, célosságával együtt, melyeknek mindig spirituális vonatkozása is van. Éppen ezeket tartalmazza a természetes törvény, azaz a 'személyt szolgáló javak' együttesét, melyek 'a személy javának' szolgálatára vannak, annak a jónak, mely a személy tökéletessége.”²⁵

– Az erkölcsi cselekedet elemei visszakerülnek valódi helyükre: egyrészt a cselekedet szándéka és tárgya, mint lényeges elem, másrészt a körülmények. A szándék, bármilyen lényeges is, nem elegendő.²⁶ „A tárgyról mint az erkölcsiség forrásáról szóló tanítás hitelesen tárja föl a Szövetség, a parancsolatok, a szeretet és az erények szentírási erkölcsét.”²⁷

– Következésképpen fenn kell tartanunk a bensőleg rossz cselekedetek létezését.²⁸ Vannak olyan normák, melyek nem kizárólag formálisak, vagyis konkrét tar-

²³ *Veritatis splendor*, 79.

²⁴ *Veritatis splendor*, 57–58.

²⁵ *Veritatis splendor*, 79.

²⁶ Vö. SZENT TAMÁS: *In duo praecepta caritatis*, 4 & 6.

²⁷ *Veritatis splendor*, 82.

²⁸ *Veritatis splendor*, 78, mely a *Katolikus Egyház Katekizmusára* (No 1761) és Szent Tamásra utal, *In duo praecepta caritatis et in decem legis praecepta. De dilectione Dei: Opuscula theologica*, II, n. 1168: Turin, Marietti, 1954, 250.

A proporcionalizmus alapfogalmai

talmuk van, és mindig és mindenhol érvényesek. „El kell tehát utasítanunk a teleologikus és proporcionalista elméletek sajátos tételét, mely szerint lehetetlen fajtája – ’tárgya’ – szerint erkölcsileg rossznak minősíteni bizonyos cselekedeteket vagy megfontolt választásokat, függetlenül a szándéktól vagy előre látható következményeiktől.”²⁹ „Márpedig az értelem tanúskodik arról, hogy vannak az emberi cselekedetnek olyan tárgyai, melyek ’nem irányíthatók’ Istenre, mert gyökerükben ellentmondanak a személy javának, aki Isten képeére teremtett. Ezek azok a cselekedetek, melyeket az Egyház erkölcsi hagyománya ’bensőleg rosszaknak’ (*intrinsece malum*) nevez: mindig és lényegük szerint, azaz tárgyuk szerint, függetlenül a cselekvő szándékától és körülményeitől, rosszak.”³⁰ A Szentatya a zsinatot idézi, mely felsorol néhány cselekedetet.³¹ Amikor az Egyház a bensőleg rossz cselekedeteket idézi, akkor „hűséges marad az ember teljes igazságához, tiszteletben tartja és előmozdítja annak méltóságát és hivatását. Következésképpen vissza kell utasítania a fönnt ismertetett elméleteket, melyek ellenkeznek ezzel az igazsággal.”³²

ÖSSZEGZÉS

Lehetetlen egy rendszert néhány sorban kifejtteni a leegyszerűsítés és az árnyalatok elhagyásának veszélye nélkül. Szándékunk itt csak az volt, hogy a proporcionalizmus vezérfonalát megmutassuk. Fontos fényt deríteni az erkölcssteológia ismeretelméleti státuszára. Pontosan meg kell mutatni, hogyan épül fel, szoros kapcsolatban a Szentírással, a Hagymánnyal – melyet a hittől és a Tanítóhivatal magyarázatából kapunk –, és a természetes törvényre való hivatkozásban, melyet az értelem által ismerünk.

(Muraközy Nóra fordítása)

Forrás: *Le Proportionalisme: notions élémentaires, Aethesia, Revue de formation philosophique, théologique et spirituelle*, Ecole Saint Jean, 5, juin 1994, 101–110.

²⁹ *Veritatis splendor*, 79.

³⁰ *Veritatis splendor*, 80.

³¹ Vö. *Gaudium et spes*, 27.

³² *Veritatis splendor*, 83.

PATSCH FERENC SJ

A helyzetfüggő segítség etikája: paternalizmus és autonómia összefüggései a segítői helyzetben

(II. rész)

Ebben a dolgozatban a hatalomgyakorlás gyámkodó/túlgondoskodó módja (paternalizmus) és az önirányítás/önrendelkezés képessége (autonómia) összefüggéseit vizsgálom. Az első részben (lásd *Sapientiana* 2010/1) arra a széles körű kulturális és szemléletbeli változásra hívtam fel a figyelmet, amely nagyjából az 1960-as évek óta ment végbe a segítői etika számos részterületén (a pedagógiai és pszichológiai erkölcstantól kezdve az orvosi etikán át egészen az egyházi missziológiáig), és amely a gyámkodó-paternalisztikus segítői magatartástól a segített szabadságának és felelősségének (vagyis személyes autonómiájának) mind határozottabb figyelembevételé felé való elmozdulásban nyilvánult meg. Az alábbiakban arra teszek kísérletet, hogy az etikailag helyes döntéshozatal és segítői magatartás azon modelljét ajánljam – és szemléltessem újszerű módon –, amely szerint a segítőnek a segített mindenkori konkrét döntéssel kapcsolatos autonómia-szintjét kell mérlegelnie, és ehhez – egyfajta csúszo skálán – hozzáigazítani beavatkozása paternalizmusának szintjét.

1. PATERNALIZMUS ÉS AUTONÓMIA KÖZÖTT

Miközben egészséges emberként valamennyien törekszünk szabadságunk és önrendelkezési jogaink megélésére (azaz autonómiánk gyakorlására), bizonyos helyzetekben és adott körülmények között – akaratlanul vagy tudatosan – valószínűleg mindannyian alávetjük magunkat *valamifajta* gyámkodó magatartásnak (paternalizmusnak) is. Például amikor beoltatjuk a gyermekünket a kötelező védőoltásokkal; amikor bekapcsoljuk a biztonsági övet; vagy feltesszük a bukósisakot (illetve – bosszankodva vagy készségesen – kifizetjük az ezek elmulasztásáért kiszabott büntetést); adott feltételek mellett jogosnak vagy egyenesen kedvezőnek tekintjük, ha alárendelődünk egy rólunk gondoskodó, jóin-

dulatúnak tételezett társadalmi tekintélynek és hatalomnak. Ugyanezt tesszük olyan hétköznapi és magától értetődő helyzetekben is, amikor kiváltjuk és bevesszük az orvosunk által felírt gyógyszert (anélkül, hogy tisztában lennénk a teljes hatásmechanizmusával); ha kifizetjük az adónkat (vagyis panasz nélkül elfogadjuk, hogy az állam gondoskodni kíván nyugdíjas éveinkről); vagy ha éppen beülünk egy felnőttképző előadásra (bennfoglaltan elismerve ezzel, hogy a „gyermekké”/tanulóvá regrediált státusból továbbra is hasznunk származhat). Tekintélyekbe vetett bizalom, mások jóindulatára való bizalomteli ráhagyatkozás nélkül lehetetlen volna élni.

Ráadásul szülőként, lelkipásztorként, tanárként, egészségügyi szakemberként gyakran magunk is paternalisztikusan viselkedünk – és ez, a fent mondottak értelmében, nem is számít végzetes hibának! Maga az élet hozza, hogy olykor továbbtanulási szakirányt, munkahelyet, esetleg – horribile dictu – orvosi beavatkozást, vagy házastársat ajánlunk másoknak, vagy éppen óvón-gyámkodón igyekszünk lebeszélni őket ugyanezekről. Talán valóban azoknak az etikusoknak van igazuk, akik azt állítják, hogy a társadalmi és családi közösségben leélt élethez elkerülhetetlenül hozzátartozó (legalábbis „puha”, azaz nem teljesen és minden szempontból autonóm személyekkel szemben érvényesített) *paternalizmus* csupán azért vált gyanús hangzású szóvá, mert általában (és helytelenül) összekeverik azt mások kényszerítésével.¹

Nyilvánvaló ugyanis, hogy – legalább *bizonyos* helyzetekben – elvileg is helyesnek tűnik egyetérteni *valamifajta* paternalizmussal. Voltaképpen ezt tesszük akkor, ha helyeseljük a szociális kontroll bizonyos formáit, a fogyasztóvédelmet, a kábítószeres, az alkohol és cigaretta reklámozásának, fogyasztásának és terjesztésének korlátozását. Elvileg kérdőjelezzük meg a szélsőséges (individualista) autonómia-felfogást, amennyiben – ha rajtunk múlik – nem igyekszünk korlátlan teret adni a pornográfiának és a prostitúciónak, illetve – saját érdekünkben – alávetjük magunkat a kényelmetlen biztonsági előírásoknak egy repülőtéren. „Puha” értelemben paternalisztikusan, anti-individualisztikusan gondolkodunk akkor is, ha történetesen vitatjuk annak jogosultságát (erkölcsileg megengedhetetlennek tarjuk), hogy valaki ártson magának (mondjuk azzal, hogy önszántából rabszolgának áll),² vagy ha nem minden esetben helytelenítjük annak jogi úton való megakadályozását, hogy valaki másnak, annak saját kérésére ártson, illetve, hogy

¹ TZIPORAH KASACHKOFF: Paternalism: Does Gratitude Make it Okay? *Social Theory & Practice* 20 (1994/1) 1–23, itt: 2.

² Vö. ANDREW SNEDDON: What’s wrong with selling yourself into slavery? Paternalism and deep autonomy, *Critica* 33 (agosto 2001) 97–121.

másokat saját kérésükre meggyilkoljon.³ Ha helytelenítjük az embereken való kísérletezést,⁴ vagy kötelező biztosítást fizetünk, a gyakorlatban legitimáljuk az államgyámkodó szerepét. Hogy mindez valóban paternalizmusnak számít-e, az természetesen definíció kérdése is.⁵ Hiszen nyilvánvalóan az ilyen típusú elvi álláspont racionálisan nagyon is megalapozható, amennyiben ugyanilyen alapon reménykedünk abban, hogy bennünket is megóvnak olyan helyzetekben, amikor esetleg nem felelünk teljes mértékben magunkért. Mindenesetre úgy tűnik, a legkevesebb, amit mondhatunk, hogy a bennünket védő tekintélyekbe vetett bizalom, illetve a saját és mások életének védelmét célzó intézkedésekkel való egyetértés nem minden körülmény között mond gyökeresen ellent autonómiánknak.

A szakirodalomban a szerzők igen jelentős hányada elfogadja és etikailag igazoltnak tekinti a paternalizmus fent emlegetett „puha” (*soft*) változatát,⁶ ha – részben az alternatív orvoslás részéről – okkal-joggal féltenek is attól, hogy kiszolgáltatassuk magunkat a kontroll-nélküli orvosi autonómiának és önkénynek,⁷ illetve – helyesen – általánosságban is felhívják a figyelmet arra, hogy ha a hivatásos segítő és a segített nem értenek egyet ez utóbbi legjobb érdekeit illetően, ebből nem szabad elhamarkodottan arra következtetni, hogy a segített téved, vagy hogy döntése eleve irracionális.⁸

Még a német jog is, amely általában véve kerüli a direkt paternalizmust a büntetőjogban (a megkísérelt öngyilkosság és önmagunk akaratlagos testi megsértése nem számít büntetendő cselekménynek), törvénykezési gyakorlatában néhány kivétellel látszik szolgálni: ilyen például a kábítószerhasználat, melyet a

³ Vö. ANDREW VON HIRSCH: Direct Paternalism: Criminalizing Self-Injurious Conduct, *Criminal Justice Ethics* 27 (2008/1) 25–33.

⁴ FRANKLIN G. MILLER – ALAN WERTHEIMER: Facing Up to Paternalism in Research Ethics, *Hastings Center Report* 37 (2007/3) 24–34.

⁵ Vö. PAUL BOU-HABIB: Compulsory Insurance without Paternalism, *Utilitas* 18 (2006/3) 243–263.

⁶ AGNES E. TELLINGS: What eyes doesn't see: An Analysis of Strategies for Justifying Acts by an Appeal for Concealing Them, *Ethics & Behavior* 16 (2006/4) 363–375, itt: 372; PAUL ANAND – ALASTAIR GRAY: Obesity as Market Failure: Could a 'Deliberative Economy' Overcome the Problems of Paternalism? *Kyklos* 62 (2009/2) 182–190, itt: 188; FRANKLIN G. MILLER – ALAN WERTHEIMER: *Facing Up to Paternalism in Research Ethics*, i. m. 28–30.

⁷ MATTHEW MCCOY: Autonomy, Consent, and Medical Paternalism: Legal Issues in Medical Intervention, *The Journal of Alternative and Complementary Medicine* 14 (2008/6) 785–792.

⁸ JAYNE BREEZE: Can paternalism be justified in mental health care? *Jornal of Advanced Nursing* 28 (1998/2) 260–265.

büntetőjog körébe von.⁹ Másról, még olyan etikusok is, akik az egyenlő elbírálás elve alapján a „halálhoz való jog” mellett szállnak síkra,¹⁰ elismerik annak erkölcsi megengedhetetlenségét, hogy valaki eladja magát rabszolgának.¹¹ Nyilvánvalóan jó dolog saját sorsunkat irányítva döntéseket hozni, ám az autonómia csak egy a szóban forgó értékek között, és nem világos, hogy minden másval szemben prioritást kellene élveznie.¹² A protektív szabályozás (mint mondtuk, például a kábítószer, a prostitúció, a pornográfia, a szerencsejáték és az eutanázia elterjedésének lehetőség szerinti akadályozása érdekében, illetve a közlekedésben a bukósik- és biztonsági övhasználat stb., mely bizonyítottan csökkenti a halálozási arányszámot)¹³ – ha végső soron gyámkodó magatartás is – minden társadalom jól felfogott érdekei közé tartozik.

Mások egyenesen sürgetik a paternalizmus modernizált változatának bevezetését, legalábbis a technológiával összefüggő etikai kérdésekben.¹⁴ Az orvosi etikában¹⁵ és a pszichoterápiában¹⁶ is világviszonylatban sok jele van annak, hogy erősödik az az irányzat, amely nem hisz többé sem a kizárólagos beteg-autonómiában, sem az orvosi paternalizmusban, hanem a kettő lehetséges kombinációjával operál. A fent elmondottak alapján nyilvánvaló, hogy a magam részéről ehhez az áramlathoz kívánok csatlakozni.

⁹ ANDREW VON HIRSCH: *Direct Paternalism: Criminalizing Self-Injurious Conduct*, i. m.

¹⁰ ANDREW SNEDDON: Equality, Justice, and Paternalism: Recentring Debate about Physician-Assisted Suicide, *Journal of Applied Philosophy* 23 (2006/4) 392–394.

¹¹ ANDREW SNEDDON: *What's wrong with selling yourself into slavery? Paternalism and deep autonomy*, i. m.

¹² SIMON CLARKE: Debate: State Paternalism, Neutrality and Perfectionism, *The Journal of Political Philosophy* 14 (2006/1) 111–121, itt: 112.

¹³ MARIAN MOSER JONES – RONALD BAYER: Paternalism and Its Discontents: Motorcycle Helmet Laws, Libertarian Values, and Public Health, *American Journal of Public Health* 97 (2007/2) 208–217.

¹⁴ BJØRN HOFMANN: Technological Paternalism: On how medicine has reformed ethics and how technology can refine moral theory, *Science and Engineering Ethics* 9 (2003) 343–352.

¹⁵ ALIREZA BAGHERI: Regulating Medical Futility: Neither Excessive Patient's Autonomy Nor Physician's Paternalism, *European Journal of Health Law* 15 (2008) 45–53; ANTHONY G. TUCKETT: On paternalism, autonomy and best interests: Telling the (competent) aged-care resident what they want to know, *International Journal of Nursing Practice* 12 (2006/3) 166–173.

¹⁶ HELEN MAISON – UIRIKE SCIENNIDT – HARRIET HUMFRESS: Between paternalism and neo-liberal regulation Producing motivated clients of psychotherapy, *Critical Psychology* 18 (2006) 107–135.

2. FELELŐSEBB/VESZÉLYESEBB DÖNTÉSHEZ NAGYOBB KOMPETENCIA:
A BELÁTÁSI KÉPESSÉG CSÚSZÓ STANDARDJA

E dolgozat első részében igyekeztem röviden igazolni, hogy egy és ugyanazon személy különböző döntési helyzetekben viselkedhet autonóm módon (s tekinthető kompetens döntéshozatalra képes, felelős személynek), máskor a helyzettől elbizonytalanodva (mondjuk kórházi környezetben, súlyos fájdalom, stressz hatására, hospitalizációs szindrómákat mutatva) képtelenné válhat arra, hogy felelős döntést hozzon saját sorsával kapcsolatban. Ezt a tényállást a jog is elismeri: a magyar jogi szabályozás szerint például gondnokság alá helyezés nélkül is cselekvőképtelenségnek számít az, aki olyan állapotban van, hogy az ügyei viteléhez szükséges belátási képessége tartósan vagy a jognyilatkozat megtételekor átmenetileg teljesen hiányzik.¹⁷ Ez másképpen azt jelenti – s e tekintetben a magyar szakemberek közül mindenekelőtt Kovács Józseffel értek egyet¹⁸ –, hogy az ember konkrét döntési kompetenciája nem univerzális vagy globális (az ún. „küszöb standard” modellje szerint ui. a kompetenciának egy bizonyos szintet vagy küszöböt kell elérnie ahhoz, hogy az illető személyt cselekvőképességnek tekinthessük), hanem mindenkor sokféle tényezőtől függő fogalom. A belátási képességet (kompetenciát) mindenekelőtt a meghozandó döntés körülményei, tétje és jellege határozza meg, ezért – röviden szólva – *a belátási képesség döntés-specifikus, illetve döntés-relatív* fogalomnak tekintendő. Ezt a modellt másképpen – Buchanan és Brock nyomán – a *kompetencia csúszó-standardjának* szokás nevezni. De mit is jelent pontosabban ebben az összefüggésben a „csúszó” jelző?

Az orvosi etikus szakemberek megfigyelése szerint egy beteg nem általában rendelkezik vagy nem rendelkezik belátási képességgel, hanem egy adott orvosi beavatkozás vonatkozásában, egy adott időpontban és adott körülmények között tekinthető autonóm, belátási és önrendelkezési képességgel rendelkező személynek, míg egy másik beavatkozás vonatkozásában, vagy ugyanazon beavatkozást illetően, de egy másik időpontban vagy más körülmények között esetleg éppenséggel nem rendelkezik vele.¹⁹

Nem tűnik logikátlannak a mindennapos orvosi gyakorlat, miszerint ha egy beteg nem ellenkezik orvosával, amikor az életét megmenteni szándékozó beavat-

¹⁷ Vö. a 2001. évi XV. törvény a cselekvőképességgel, gondnoksággal összefüggő egyes törvények módosításáról. 17 § (1).

¹⁸ Vö. KOVÁCS JÓZSEF: *Bioetikai kérdések a pszichiátriában és a pszichoterápiában*, Medicina, Budapest, 2007, 284–285.

¹⁹ Vö. KOVÁCS JÓZSEF: *Bioetikai kérdések a pszichiátriában és a pszichoterápiában*, i. m. 286–287.

kozást javasol, akkor általában nem kérdőjelezzük meg a belátási képességét. Ennek oka az a közgondolkodást is mélyen átjáró bizalom, miszerint általában hajlunk annak jóindulatú és ésszerű feltételezésére, hogy az orvos javaslata a beteg egészségügyi érdekeit szolgálja, és hogy ez egybeesik a beteg kívánságával. Ám ha a beteg a kezelést elutasítja, felvetődik a kérdés: vajon tudja-e, hogy mit cselekszik? Megalaposítottan látszik tehát, hogy általános szabályként fogalmazzuk meg: „amikor a döntés tétje nagy, a lehető legnagyobb mértékű belátási képességet kell megkövetelni [...]. Amikor ellenben a döntésnek csekély a kockázata vagy szinte egyáltalán nincs következménye az illető jólléte szempontjából, [...] az illető önrendelkezési jogának kell elsőbbséget élveznie, s ezért kis belátási képesség is elegendő az önrendelkezési jog tiszteletben tartásához.”²⁰ Így tehát a cselekvőképesség elismeréséhez szükséges belátási képesség attól függ, hogy a döntés az illető egészségügyi jóllétre milyen kockázatot jelent (feltételezve ti., hogy az illető *egészségügyi* jólléte általában egybeesik a *saját értékrendje* szerinti jóllétével). A már eddig is elmondott befolyásoló tényezők mellett fontos kiemelni, hogy a döntéshozatali képesség (kompetencia) nemcsak a döntési helyzetben levő személy kognitív képességeinek szintjétől függ, hanem a döntés körülményeitől is, amennyiben abba belejátszik a döntést hozó hangulata, pszichés és mentális állapota, szorongási szintje, stressztűrő képessége stb. is. A döntés körülményein túl a kompetencia (belátási képesség) egyúttal feladat-specifikus is, ami azt jelenti, hogy azt, hogy az illető az adott konkrét feladat megkövetelte belátási képességgel rendelkezik-e, csak a feladat sikeres végrehajtásához igényelt képességek és a beteg aktuális belátási képessége összemérése alapján lehet megállapítani. A belátási képesség fogalmának döntés-specifikus jellegéből következően a belátási képesség romlása általában sohasem teljes, sohasem minden döntésre kiterjedő.²¹ Még egy pszichiátriai zavar sem jelent automatikusan csökkent belátási képességet. A belátási képesség szintje továbbá időről időre változó, a beteget körülvevő környezettől és a körülményektől is függő lehet, s ezért nem kerülhető el a belátási képesség folyamatos, esetről esetre történő megítélése.²²

Indokoltnak látszik tehát a belátási képesség csúszó standardja alapján a döntéshozatali képesség (kompetencia) elismeréséhez csekélyebb belátási képességet megkövetelni abban az esetben, ha a beteg érdekében álló, a beteg egészségügyi jóllétét biztosító döntés születik. A beteget így könnyebben cselekvőképésnek minősíthetjük, és önrendelkezési jogát is tiszteletben tarthatjuk. Minél kisebb súlyú

²⁰ KOVÁCS JÓZSEF: *Bioetikai kérdések a pszichiátriában és a pszichoterápiában*, i. m. 297.

²¹ KOVÁCS JÓZSEF: *Bioetikai kérdések a pszichiátriában és a pszichoterápiában*, i. m. 326.

²² KOVÁCS JÓZSEF: *Bioetikai kérdések a pszichiátriában és a pszichoterápiában*, i. m. 327–328.

egy döntés a beteg egészségére és fizikai jóllétére nézve, annál alacsonyabb szintű belátási képességet is elegendőnek lehet tartani a döntés tiszteletben tartásához, vagyis az adott szituációban az illető autonómiája elismeréséhez. Másrészt viszont, minél kockázatosabb egy döntés az illető személyre nézve, vagyis minél nagyobb veszélynek tenné ki fizikai egészségét, ha döntését az orvosok tiszteletben tartanák, annál inkább szükség van a döntéshozó belátási képessége (kompetenciája) megkövetelésére (azaz annak biztosítására, hogy az illető a döntését a következmények pontos ismeretében, azok alapos megértése és körütekintő mérlegelése után hozhassa meg). Ezt nevezzük röviden a döntési képesség csúszó-változó standardjának (*sliding scale*).

A fentiekben – a részletek említése nélkül – egy közelmúltban zajló orvoseitkai vitában foglaltam állást, amely a döntési kompetencia veszéllyel összefüggő standardjának (*risk-related standard*) kérdése körül zajlott, az 1990-es évektől fogva, a *Bioethics* folyóirat hasábjain. A vitában számos „pro”²³ és „contra”²⁴ érv hangzott el. A magam részéről úgy vélem – mint azt fentebb igyekeztem bizonyítani is –, hogy helyesnek látszik elismerni a józan ész diktálta szabályt, miszerint nagyobb veszély esetén nagyobb döntési kompetenciát (autonómia-szintet) kell megkövetelni a felelős (és jogilag érvényes) döntéshozatalhoz; ennek hiánya esetén pedig – a döntéssel kapcsolatos kompetencia-szint és autonómia meglétének fordított arányában – jogosult a protektív-gyámoló segítői magatartás (avagy egyfajta mérsékelt paternalizmus). Bár méltánylandó a veszélyfüggő standard ellenzőinek törekvése, mely az emberi személy autonómiájának (és szabad döntései által is gyakorolt személyi méltóságának) tiszteletben tartására irányul,²⁵ mégis logikusnak és – a segített jólléte érdekében – messzemenően megalapozottnak látszik a körülményeket is (és nem csak a személyes kompetencia úgynevezett „küszöb standard” szerint megállapított értékét, il-

²³ Dan W. Brock és Allen E. Buchanan nyomdokain JAN WILKS: Asymmetrical Competence, *Bioethics* 13 (1999/2) 154–159; JAN WILKS: The Debate Over Risk-Related Standard of Competence, *Bioethics* 11 (1997/5) 410–420.

²⁴ MARK R. WICCLAIR: Patient Decision-Making Capacity and Risk, *Bioethics* 5 (1991/2) 91–104; MARK R. WICCLAIR: The Continuing Debate Over Risk-Related Standards of Competence, *Bioethics* 13 (1999/2) 149–153; GITA S. CALE: Risk-Related Standards of Competence. Continuing the Debate Over Risk-Related Standards of Competence, *Bioethics* 13 (1999/2) 131–148; JOSEPH P. DEMARCO: Competence and Paternalism, *Bioethics* 16 (2002/3) 231–245.

²⁵ Vö. mások mellett még ALASDAIR MACLEAN: Now You See It, Now You Don't: Consent And The Legal Protection Of Autonomy, *Journal of Applied Philosophy* 17 (2000/3) 277–288.

letve a cselekvés szándékát) figyelembe venni egy adott döntés erkölcsi és jogi érvényességének megítéléséhez.

Nagyobb fokú autonómia kockázatosabb döntést is legitimál; e nagyobb mértékű autonómiát és döntési kompetenciát tehát *a döntéssel járó veszély mértékével arányban* kell megkövetelni. Mint láttuk, ez a megközelítés a szakirodalomban a kompetencia mozgó vagy „csúszó standardjának” (*sliding scale*) nevezett jelenség.²⁶ Általánosságban véve hogyan vonatkoztassuk mármost ezeket a felismeréseket olyan segítő helyzetekre, ahol – akaratlagosan vagy önkéntelenül – *befolyásolás* történik?

3. „HELYZETFÜGGŐ SEGÍTÉS/BEFOLYÁSOLÁS”? – A SZITUATÍV VEZETÉS MODELLJÉNEK EGY LEHETSÉGES TOVÁBBFEJLESZTÉSE

Mi igazíthat el bennünket az e dolgozat első részében némiképp részletesebben elemzett két modell (a paternalizmus és az autonómia) erkölcsileg helyes arányát illetően? – ezzel a kérdéssel zártuk e dolgozat első részét. Már az eddigi áttekintés során is láttuk, hogy mind a szélsőséges („kemény”) paternalizmus, mind pedig a liberális (individualista) autonómia-felfogás *önmagában* súlyos etikai kétségeket támaszt. De vajon igazuk van-e azoknak, akik a két álláspont kizárólagosságot hangsúlyozzák? Avagy eljárhatunk úgy is, hogy – úgymond – „a kecske is jóllakjék” s eközben „a káposzta is megmaradjon”?²⁷ Világosabban szólva: létezik-e összekötő kapocs a két szélsőség között?²⁸ A cselekvőképesség fentebb ismertetett „csúszó” standardja etikai álláspontján állva most ennek felvázolására teszünk kísérletet.

E dolgozat első részében láttuk, hogy a segítő (szülő, nevelő/pedagógus, orvos/etikus, pap/misszionárius) erkölcsi felelőssége növekedésével – ami a döntés következményeinek súlyosságával egyenes arányban áll – általában arra érez növekvő késztetést, hogy engedjen paternalista tendenciáinak, és nehezen nyugszik bele abba, hogy segítette az általa javasolt vagy jónak tartott döntéssel elmentés következtetésre jusson. Ugyanakkor – az autonómia alapelve és az általunk is osztott kliensközponitú megközelítés értelmében – nyilvánvalóan arra

²⁶ Vö. MARK R. TONELLI: Substituted Judgment in Medical Practice: Evidentiary Standards on a Sliding Scale, *Journal of Law, Medicine & Ethics* 25 (1997) 22–29.

²⁷ DAVID J. GARREN: Paternalism, Part II, *Philosophical Books* 48 (2007/1) 59.

²⁸ MIKE J. MCNAMEE – HELEN SHERIDAN – JOHN BUSWELL: Paternalism, professionalism and public sector leisure provision: the boundaries of a leisure profession, *Leisure Studies* 19 (2000/3) 199–209.

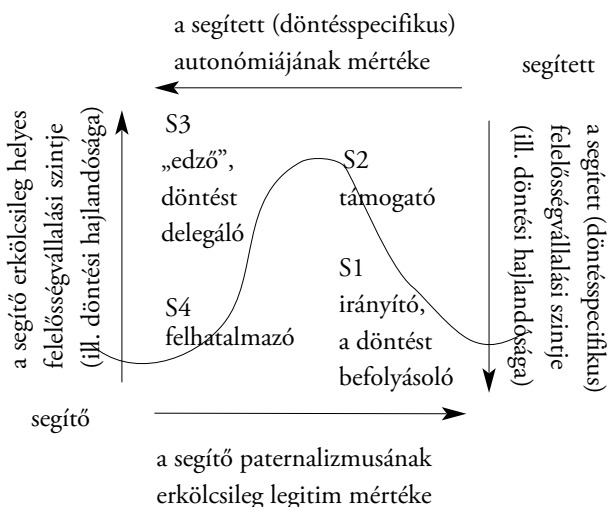
is szükség van, hogy saját direkt segítői beavatkozásának módját a segítő következetesen a másik félhez (aki lehet felnőtt hozzátartozó, tanítvány, kliens/páciens, illetve vallási érdeklődő), az ő döntéshozatali és belátási képességéhez igyekezzen igazítani (mindezt akár saját hajlamainak, gyámkodásra irányuló tendenciáinak korlátozása árán is).

Általános elvként leszögezhető, hogy egy adott döntés tekintetében elégséges autonómia-szintet mutató emberek esetében, akik önrendelkezési jogokkal és képességükkel arányosan magas szabadsági és felelősségi fokon képesek élni, megengedhetetlen a paternalisztikus magatartás (azaz döntési képességeik korlátozása) – és pedig a segítettek ezen szabadsági és felelősségi fokával fordított arányban. Másként kifejezve: minél autonómabb a segített, a segítő erkölcsi kötelessége annál inkább tiszteletben tartani ezt az autonómiát, és mintegy „visszahúzódní”, azaz saját gyámkodó (paternalista) és önérvényesítő (asszeratív) tendenciáit háttérbe szorítani.

Ha ábrával akarnánk kifejezni az elmondottakat, egy egyszerű – a szituatív vezetés Hershey és Blandchard által kidolgozott modelljéből merített – ötlet jöhet a segítségünkre. Forgassuk most egymásra a korábban (lásd *Sapientiana* 2010/1) felvázolt koordináta rendszereket. A *segítő paternalisztikus* tendenciáit és a *segített autonómiáját* szemléltető vízszintes nyilak most egymás felé mutatnak, szemléltetve, hogy a segítő paternalizmusának és direktivitásának ezennel a segített autonómiája és asszertivitása javára, annak fordított arányában vissza kell húzódnia. A függőleges tengelyek eddig a segítő és a segített felelősségét ábrázolták, mely a veszély növekedésével egyenes arányban nőtt. Tekintsünk most el a veszélyességi faktortól. A két ellentétes irányú nyíl most a segített és a segítő *erkölcsi felelősségét* ábrázolja (ez korábbi ábráinkban éppen a veszélyfaktossal korrelált), jelezve, hogy az egyik növekedése elvileg szükségképpen a másik csökkenését eredményezi (s ez akkor is igaz, ha – a dolog természeténél fogva – a mindenkor *konkrét* arány megállapítása eseti kérdés, amely gyakorlatilag mindenkor jelentős bizonytalanság forrása). A kliensközpontú szemlélet értelmében a folyamat nyilvánvaló – ha úgy tetszik *pedagógiai* – célja a segített maximális autonómia- és felelősségi szintjének elősegítése az adott kontextuson belül (ám nem annak mindjárt és automatikusan *végzetes* következményeket is megengedő érvényesítése árán). A segítői helyzet e *kontextuális* modelljében tehát a segítettnek kell a középpontban állnia; mintegy ő határozza meg a segítő-segített interakció „ritmusát” és mértékét. Ebben az értelemben a mindenkor segítő (szülő, nevelő/pedagógus, orvos/etikus, pap/misszionárius) mindenkor feladata marad, hogy a maga eszközeivel előmozdítsa segítettje morális kompetenciájának növekedését, erősödését, érlelődését. Szerepe tehát – még éles

nézetkülönbség esetén is – alárendelt, szerény, mintegy „szolgálói” szerep: ön-maga megszüntetésére (illetve – a hegeli dialektika értelmében – megszüntetve-megőrzött-felemelésére) irányul, miközben a legszigorúbban hagyja magát vezetni mindenkori segítettjének (gyermekének, neveltjének/tanítványának, páciensének/kliensének, illetve vallása iránt érdeklődő felebarátjának) képességei és igényei által. Ám ugyanez a segítő – szigorúan ugyanezen képességek és igények mentén – egyúttal beavatkozni, befolyásolni is hivatott a döntéshozatal folyamatát; hiszen tekintélyi szerepe révén ennél nem is vállalkozhat kevesebbre.

A segítői kapcsolatban interakció zajlik, amely során akarva-akaratlanul – a neves német filozófus, Hans-Georg Gadamer (1900–2002) szavával szólva – „horizont-összeolvadás” (*Horizontverschmelzung*) jön létre a véleményüket kifejező felek között.²⁹ A dialógusban résztvevők kölcsönösen hatnak egymásra, befolyásolják egymás véleményét. Ezen oda-vissza mozgásban mindenekelőtt a segítő feladata marad a másik „tempójának” figyelembevétele (és segítettje autonómia-szintjének erre tekintettel való emelése). A fent leírt modellt a segítő „tennivalója” (erkölcsileg helyes magatartása) szempontjából az alábbi ábrával szemléltethetjük:



1. ábra: Az összeolvadt horizontok modellje a segítő–segített közös döntéshozatalának folyamatában

²⁹ „Már eleve horizonttal kell rendelkezünk, hogy egy szituációba [...] behelyezkedjünk” – írja Gadamer. Egy másik horizontjába behelyezkedni viszont „[n]ylván nem egyszerűen azt

- S1 (Alacsony autonómia-szintű segített magas felelősségvállalási hajlandósággal; erősen paternalista segítő, kevés késztetéssel a másik döntéséért való felelősségvállalás iránt.) Ez a helyzet például egy fogyatékos fiatal esetében, aki pap akar lenni. A segítő dolga, hogy igyekezék őt irányítani, befolyásolni, tudatosan lebeszélni róla.
- S2 (Kevésbé autonóm segített, csekély felelősségérzettel és döntési hajlandósággal; erősen paternalista segítő, aki határozott döntési hajlandósággal és felelősségérzettel rendelkezik.) Ez a helyzet például egy enervált/hospitalizált szindrómákat mutató páciens esetén, aki pillanatnyilag képtelen a saját sorát intézni. A segítő feladata elsősorban támogatni őt, sőt, akár időlegesen teljesen át is vállalni tőle a felelősséget.
- S3 (Autonóm segített csekély felelősségérzettel és döntési hajlandósággal; alacsony paternalista késztetésű, döntésmotivált segítő, aki átérzi saját felelősségét.) Ez a helyzet például életkérdéseivel szüleihez vagy más tekintélyi személyekhez menekülő, nekik szívesen alárendelődő kliens esetében. A segítő feladata itt elhárítani, visszadelegálni a döntést, „edzeni”, erősíteni kliense autonómiáját.
- S4 (Kompetens és döntésmotivált/felelősségteljes segített; alacsony paternalizmus-szintű segítő kis felelősségérzettel és döntési hajlandósággal.) Ez a helyzet például egy a segítőétől eltérő vallású érdeklődő esetén, aki meggyőződéses és elégedett követője saját hitének. A segítő dolga így mindössze felhatalmazni őt *saját* döntései meghozatalára.

Természetesen a horizontok összeolvadását a segítő beszélgetésekben más szerzők is észrevették és jelentőségét is igyekeztek kiaknázni.³⁰ A fogalom óriási előnye, hogy – szemben a posztmodernben divatos „összeférhetetlenség” (*incommensurability*) koncepcióval – sikeres modellt nyújt a meg nem értés és

[jelenti], hogy eltekintünk önmagunktól”. Hiszen a „másik szituációba éppen hogy önmagunkat is magunkkal kell vinni. [...] *A megértés inkább mindig az ilyen állítólag magukban véve létező horizontok összeolvadása.*” HANS-GEORG GADAMER: *Igazság és módszer. Egy filozófiai hermeneutika vázlatja*, Gondolat, Budapest, 1984, 216; 217 – kiemelés az eredetiben.

³⁰ HYUN HÖCHSMANN: Foreseeing a fusion of horizons – Gadamer, Quine, and Chung-Ying Cheng, *Journal of Chinese Philosophy* 34 (2007/1) 128–149; CHRISTOPHER SHELLEY: Epistemology and Methods in Individual Psychology: Toward a Fusion of Horizons with Hermeneutics, *The Journal of Individual Psychology* 56 (2000/1) 59–73; KARSTEN R. STUEBER: The psychological basis of historical explanation: reenactment, simulation, and the fusion of horizons, *History and Theory* 41 (February 2002) 25–42.

a félreértés ténylegesen fennálló veszélye ellenére is számos alkalommal *ténylegesen* létrejövő szótértés leírására, mind személyes szinten, mind pedig a kultúr- és vallásközi kapcsolatok vonatkozásában.³¹

Ha a heideggeri-gadameri filozófiai hermeneutikai a dialógus művészete, akkor e tekintetben nagyon sok tanulnivalója van tőle a segítői (szülői/pedagógusi, orvosi/etikusi, lelkipásztori/misszionáriusi) praxisnak.³² Annak érdekében, hogy meghalljuk a másik *valódi igényeit*, a szakirodalomban Anthony G. Tuckett jó érzékkel bíztat a kérdés művészetének elsajátítására.³³

4. ÖSSZEFOGLALÁS – EGY LÉNYEGES KIEGÉSZÍTÉSEL

Kérdésfeltevésem szempontjából – reményeim szerint – kielégítően bizonyítást nyert a végkövetkeztetés: a segítői helyzetben éppoly hibás volna a túlzott paternalizmus gyakorlata, mint annak teljes elvetése („puha” formájában is). Más-képpen fogalmazva: erkölcsi szempontból sem az autonómia kizárólagosságának állítása, sem az autonómia semmibevétele nem helyeselhető álláspont. Ehelyett a vizsgált két alapbeállítódás erkölcsileg helyes arányát a segítői helyzetben „csúszo skála” segítségével, esetről-esetre kell mérlegelni; hiszen ennek mértékében a segített személy mindig körülmény- és döntésspecifikus belátási képessége (autonómiája) és a segítő befolyásolási hajlandósága (paternalizmusa) alapján véve fordított korrelációban állnak.

Lényegesnek tűnik azonban végezetül egyetlen kiegészítő észrevételt tennem. Az egész kérdéskomplexum fenti tárgyalásakor – amely jórészt angolszász, vagy angolszász befolyás alatt álló szerzők alapján történt – lényegében mellőztem az „igazság” és a „jóság” erkölcsi kategóriáit. Ennek oka, hogy e kategóriák lényegében kívül esnek a fenti szerzők (poszt)modern problémahorizontján. Ez

³¹ AMANI ALBEDAH: A Gadamerian Critique of Kuhn's Linguistic Turn: Incommensurability Revisited, *International Studies in the Philosophy of Science* 20 (2006/3) 323–345.

³² CHARLES BINGHAM: The Hermeneutics of Educational Questioning, *Educational Philosophy and Theory* 37 (2005/4) 553–565; ROXANNE K. VANDERMAUSE: The poiesis of the question in philosophical hermeneutics: Questioning assessment practices for alcohol use disorders, *International Journal of Qualitative Studies on Health and Well-being* 3 (2008/2) 68–76.

³³ „Egyszerűen kifejezve – írja-, az a módszer, amivel megtudhatjuk, mit akar egy kompetens idősgondozott tudni a saját állapotáról: az, hogy megkérdezzük őt.” ANTHONY G. TUCKETT: *On paternalism, autonomy and best interests: Telling the (competent) aged-care resident what they want to know*, i. m. 171.

a tény persze már önmagában is tanulságos; jóllehet elemzése e helyt nem feladatunk. Végtelen hiba volna azonban úgy tekinteni, mintha e kategóriák ne játszanának szerepet a segítő foglalkozásuk etikájának mindenkori konkretizálásában – s talán különösen is igaz ez a lelkipásztori (papi/misszionáriusi) beszélgetésekre, mely természeténél fogva erkölcsi természetű.

Az igazság továbbadása persze minden pedagógusnak is szent feladata, tanítványaival szembeni kötelessége. Ugyanígy – jóllehet az élet nem abszolút erkölcsi érték – minden orvos páciensei életének, fizikai javának védelmére esküszik. Az azonban egészen nyilvánvaló, hogy az igazság ismerete, az arról való felvilágosítás követelménye a hozzá forduló java érdekében mindenkinél jobban kötelezi a hithirdetőt. A kinyilatkoztatás ismerője nem hallgathatja el meggyőződését, beszélnie kell arról, amit látott és hallott (vö. ApCsel 4,20). Segítőként – merítse bár kritériumait a természettörvényből, vagy az isteni önkinyilatkoztatásból – erkölcsi kötelessége a felismert igazságok továbbadása. Ez a fajta „abszolutisztikus” megközelítés persze – megeshet – idegenül és provokatívan hangzik a mai füleknek; pluralista, egalitáriánus és demokratikus érzelmű, nyugati típusú társadalmi közegünk az ilyen érvelést gyakran elutasítja a „politikailag korrektség” nevében. Ha azonban valóban segíteni akarunk másoknak, nem mondhatunk le arról, hogy vallási és erkölcsi kérdésekkel is szembesítsük őket; különösen abban az esetben, ha az illető autonóm módon kidolgozott nézetei és döntései eltérnek az isteni kinyilatkoztatásból megismert Igazságtól és Jóságtól. Ez persze nem jelenthet zöld utat annak, hogy másokra próbáljuk rákényszeríteni saját erkölcsi vagy vallási-hitbeli meggyőződésünket. Arra azonban kétségkívül felhív, hogy az Igazság iránti tiszteletből (s a másik személy iránti tisztelettel teljes összhangban, mely éppen ebben az Igazságban gyökerezik) adott esetben nyíltan ki merjük fejezni: „Nem tudok egyetérteni valamely döntéssel, és nem helyeslem azt, mert ellentétben áll Jézus Krisztus tanításával!” Mindez nem szükségképpen jelent intoleranciát; létezik ugyanis az abszolút igazság toleráns képviselője (amint létezik a mindent elfogad(tat)ás zsarnoksága, a tolerancia diktatúrája is).³⁴ A keresztény egyház teológiájának fő vonulata éppen erre az alázatos, türelmes, minden nyomásgyakorlást kerülő, ám az Igazság mellett elkötelezett kiállásra bátorítja tagjait, mivel kétezer éves tapasztalata, hogy eszméi az érintettek legjobb érdekeit szolgálják.

A domináns nyugati kultúra által népszerűsített egyoldalú elmozdulás a paternalizmustól az autonómia felé talán azért gyakorol ilyen ellenállhatatlan vonzást, mert – egyrészt – a jóléti, ún. „első” világban „az atyák hagyományai” fo-

³⁴ Vö. BENOIT LOBET: *La verità può essere tollerante?*, Città Nuova, Roma, 1995.

kozatosan feledésbe merültek; másrészt a fejlődő világot mintha megbabonázná a talmi csillogás, a Nyugat gazdasági prosperitása. Csakhogy – s itt a radikális hermeneutika érvelése visszájára fordítható – senki sincs a „tisztá ész” állapotában: valójában mindannyian előítéleteink hatása alatt állunk.³⁵ A Gadamer-féle előzetes megértés (*Vorverständnis*) annál inkább befolyásol bennünket, minél kevésbé tudatosítjuk magunkban hatását. A minden normatív iránymutatást nélkülöző radikális perspektivizmussal szemben vajon nem jelent-e elfogadhatóbb alternatívát a XX. századi nagy német teológus, Karl Rahner (1904–1984) álláspontja, aki szerint kiindulásképpen ki-ki mintegy előzetesen bizalmat szavazhat annak az előfeltevés-halmaznak, amelybe beleszületett,³⁶ azáltal is – mintegy anonim módon – rábízva magát az isteni gondviselésre (s ez igaz minden eszmetörténeti hagyományra, sőt a vallásra is!).³⁷ Persze senkinek sem kell itt megállnia. Az autonóm erkölcsi döntésre való képességet ugyanis nem azáltal nyerjük el, hogy minden befolyástól függetlenítjük magunkat (ami lehetetlen), hanem azáltal, hogy konkrét körülményeink között fokozatosan igyekszünk ránevelni magunkat a lelkiismeret, azaz a Szentlélek indításainak követésére. Ezt neveli, tisztítja és legbiztosabb formában közvetíti a megszentelt hagyomány, a Szentírás és a tanítóhivatal. A helyzetfüggő segítség tehát nem csupán a „helyzettől” függ: a természeti és az isteni törvény is befolyásolja.

³⁵ A teológus Karl Rahner megfogalmazásában: „A [...] semleges ismeret, az [...] ‘objektivitás’ a filozófia veszélyes elvonatkoztatása [...]” In ID.: *Az Ige hallgatója. Vallásfilozófiai alapvetés*, Gondolat, Budapest, 1991, 116.

³⁶ Vö. – egyebek mellett – KARL RAHNER: Was ist Häresie? in ID.: *Schriften zur Theologie V*, Benziger, Einsiedeln, 1962, 527–576, kül. 553. sk.

³⁷ A témával kapcsolatban vö. KARL RAHNER vallásokkal mint üdvözítő struktúrákkal és azok legitimitásával (valamint annak hatáiraival) foglalkozó cikkeit, melyek közül lényegében mindössze négy tanulmány tartalmazza vallásteológiájának legfontosabb észrevételeit: Das Christentum und die nichtchristlichen Religionen [magyarul: Kereszténység és a nem keresztény vallások, in ID.: *Isten: rejtelem*, Egyházfórum, Budapest, 1994, 51–66.] (1961) (*Schriften zur Theologie V*, Benziger, Einsiedeln, 1962, 136–158); Kirche, Kirchen und Religionen [Egyház, egyházak, vallások] (1966) (*Schriften zur Theologie VIII*, Benziger, Einsiedeln, 1967, 355–373); Jesus in den nichtchristlichen Religionen [Jézus Krisztus a nem keresztény vallásokban] (1974) (ez kisebb változtatásokkal megjelent a *Hit alapjai* [1976] c. kötetben: *Schriften zur Theologie XII*, Benziger, Einsiedeln, 1975, 370–383. = *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*, Herder, Freiburg im Breisgau, 1976, 303–312); végül az Über die Heilsbedeutung der nicht-cristlichen Religionen [Nem keresztény vallások üdvözítő jelenségéről] (1975) (*Schriften zur Theologie XIII*, Benziger, Einsiedeln, 1978, 341–350).

ANTONIO GASCÓN SM

Közösségmodellek a Mária Társasága szerzetesközösség történetében

A Mária Társasága csaknem kétszáz éves történelme során nagy változásokat ért meg annak formája, ahogyan az evangéliumi testvériséget megélték a marianista szerzetesi közösségben, és változott az is, ahogyan a közösséget megszervezték a megszentelt élet jellegzetes tartalmi jegyeinek (fogadalmak, imádság stb.) megélése érdekében. Egyvalami mégis összeköti az összes marianista nemzedéket: az alapítói karizma.

MINDEN SZERZETESKÖZÖSSÉG HÁROM ÁLLANDÓ ÖSSZETEVŐJE

Meglátásom szerint három marianista közösségmodellt állapíthatunk meg a XIX. és XX. század során. Az elsőt az alapítás karizmatikus időszakában, a másodikat a társaság klasszikus életszakasza során, a tanítórend alakjában, a harmadikat pedig a II. Vatikáni Zsinat óta kialakult helyzetben. Ahhoz, hogy helyesen értsük e három modellt, figyelembe kell venni az alábbi három összetevőt, amelyeknek szerepe van minden szerzetesközösség kialakulásában.

1. *A teológiai összetevő:* minden szerzetesközösség az evangéliumi testvériség egy sajátos tapasztalatából születik meg, amelynek modellje Jézusnak a tanítványokkal megélt közössége, illetve az apostolok körüli első jeruzsálemi közösség.

2. *A társadalmi-kulturális összetevő:* amikor mi emberek egybegyűlünk, az adott korban érvényes modellek szerint szerveződünk. Az Egyház története során a szerzetesi közösségek az adott kor társadalmi modelljeit utánozták: főúri, feudális, parlamentáris és alkotmányos liberalizmus stb.; és természetesen figyelembe vették a szerzetesi csoport közös céljait.

3. *Az egyházi közösségek bár hajlamosak átvenni az adott kor társadalmi-kulturális modelljeit, nem másolják azokat minden részletükben, hanem miközben másolják e modelleket, erős társadalmi kritikának is alávetik őket az evangéliumi*

testvéri közösség fényében. Minden emberi szerveződés ugyanis (a családot is beleértve) magában hordja egyeseknek mások feletti uralmát is. Ezzel szemben a szerzetesközösség az Eucharisztia dinamizmusából ered, abból a húsvéti vacsorából, amelyet Jézus elköltött apostolaival. A Mester arra tanít minket, amikor Krisztus testét és vérének egymással megosztjuk: „A királyok uralkodnak a népeken [...]. Közöttetek ne így legyen, [...] az előljáró pedig mintha szolga volna. Én úgy vagyok köztetek, mintha a szolgátok volnék” (Lk 22,25–27).

Éppen ezért a marianista szerzetesközösségek történelmi modelljeinek leírása közben igyekszem majd bemutatni azt, hogy miként jut kifejezésre az előbbi három összetevő.

TÖRTÉNELMI HATÁSOK A MARIANISTA KÖZÖSSÉG KIALAKÍTÁSÁRA

Minden marianista szerzetesközösséget – akárcsak a Mária Társaságának egészét – három történelmi hatás befolyásol:

1. Említettük már a *marianista karizma adományát*. Minden szerzetesközösség újraéli az alapító és tanítványai karizmatikus tapasztalata alapján létrejött alapítói evangéliumi testvéri közösséget. Példaként említhetjük közösségeink egyes összetételét és a három hivatalt, amelyeknek karizmatikus [alapítói] eredetük van.

2. Befolyással van ránk a *Katolikus Egyház önfelfogása*, ahogyan azt történelme adott időszakában megéli. Esetünkben egy olyan Egyházzal éltünk egy időben, amely tökéletes társadalomként fogta fel magát, erős jogi szervezetként épült fel, igen-igen központosított és uniformizált volt. Ennek eredménye egy olyan Egyház lett, amely magába zárkózott, és szembenálló helyzetet vett fel a modern szekularizált társadalommal.

3. Végül hatást gyakorolt a marianista közösségmodellre (akárcsak a XIX. és XX. századi Egyházra) a *modern állam* – amely alkotmányos alapokon központosította és racionálisan építette fel önmagát –, a hatalommegosztás, a parlamentarizmus és a polgárjog. Ennek megfelelően a Mária Társasága – akárcsak minden helyi közösség – olyan előírásokat követve szerveződik, amelyeket egy egyetlen és központi testület ad ki.

4. Mindezekén túl számolnunk kell *minden marianista közösség végcéljával: a küldetéssel*. A közösség ugyanis mindent a neki adott küldetés érdekében szervez meg, hiszen – karizmatikus eredete révén – az egész marianista közösség egyfajta folyamatos küldetesként érti magát. A küldetés tehát, amely akár egy közös intézményben, akár különféle személyes feladatokban ölt testet, meghatározza a közösségi modellt.

Miután bemutattam ezeket a tényezőket, továbblépek annak a három maria-nista közösségmodellnek a leírására, amelyek meglátásom szerint jellemezték rövid intézményes életünket.

1. MODELL: AZ EVANGÉLIUMI TESTVÉRI KÖZÖSSÉG KARIZMATIKUS
MEGTAPASZTALÁSA A KIS SÉGUR UTCÁBAN
(1817. NOVEMBER 25-TŐL 1819 MÁJUSÁNAK KÖZEPÉIG)

A Mária Társasága alapító tagjainak Ségur utcai életközössége csupán másfél évig tartott. Az itt szerzett tapasztalat mégis minden marianista közösség alapelveként és alapjaként kell hogy megmaradjon, mivel ebben fejeződött ki ennek a Katolikus Egyházban újonnan született szerzetesi csoportnak a törekvése és identitása.

Azok, akik az első marianista szerzetesközösség tagjai voltak, azért döntöttek a közös élet mellett, mert valódi spirituális tapasztalatban részesültek a boldog Chaminade vezetésével tartott lelkigyakorlaton. 1817. október 2-án, a lelkigyakorlat utolsó napján kifejezték, hogy szándékukban áll szerzeteséletet élni egy olyan új intézmény keretein belül, amelyet hamarosan megalapítanak. Az első összejövetelek eredményeként megállapítottak öt alapelvet, amelyek az új intézmény sarokköveit alkotják: 1. igazi szerzetesi közösség lesz, amelyet az első idők lelkesedése jellemez; 2. vegyes lesz, azaz papokból és világiakból áll majd; 3. alapvető feladata a középosztálybeli fiatalok nevelés lesz, 4. továbbá a miszsiók, a lelkigyakorlatok, valamint kongregációk alapítása és irányítása; 5. a Szent Szűznek ajánlják és az ő oltalmára bízzák.

1817. november 24-én Auguste úr bérbe vette a Ségur utca 14. számú házat. Másnap Chaminade megszentelte a hajlékot, Auguste pedig beköltözött. Fokozatosan a későbbi közösség többi tagjai is ide költöztek, összesen heten. Az első közösség hét tagjának társadalmi és egyházi összetétele a következő változatosságot mutatta: kisiparos munkások és középfokú végzettséggel rendelkezők; vannak, akik épphogy a betűvetéshez értenek, és vannak, akik középfokú végzettséggel rendelkeznek; van, aki polgári, van, aki proletár környezetből származik; vallási szempontból pedig van, aki világi, ketten pedig szeminaristák.

Chaminade atya úgy szervezte meg a közösséget, hogy kormányzati struktúrát adott neki: Auguste urat tette meg előljárónak, aki tanár volt az Estebenet iskolában. A szeminarista Lalanne-t nevezte ki hitbuzgalmi vezetőnek (ő volt felelős a testvérek lelki életéért és a liturgiáért). A másik szeminarista, a gazdag polgári családból való Collineau lett az oktatás vezetője (a vallási és világi képzésért felelt). Antoine Canteau, szakmáját tekintve kádár, lett a munka vezetője

(ő a gazdasági ügyekért felelt). Chaminade megbízta Lalanne-t, hogy a szerzetesi közös ügyek rendezésére állítson össze egy ideiglenes szabályzatot. Az 1817 októberében tartott lelkigyakorlattól az 1818. szeptember 5-én záródó másik lelkigyakorlatig tartó év alkotja azt a karizmatikus eseményt, amely a Mária Társasága alapítását jelenti. Ez utóbbi lelkigyakorlaton tették le fogadalmukat az első marianisták. Most nem az érdekel minket, hogy mi is volt ennek az első csoportnak a története. Csupán megkíséreljük összegyűjteni azokat a karizmatikus összetevőket, amelyek az első marianista közösség életét alkotják:

1. Istennek szentelik magukat és egyszerű fogadalmat tesznek, mert az a szándékuk, hogy a Katolikus Egyház hagyománya szerinti valódi szerzetesi állapotban éljenek. Éppen ezért a közösségi élet elengedhetetlen alkotóeleme eme új szerzetesi társulásnak.
2. Azért alkottak csoportot és éltek együtt, mert Máriának akarták ajánlani magukat. A máriás lelkület adja a szerzetesi megszenteltség és az apostoli odaadottság indítékát. Olyan közösség ez, amely erőteljes máriás és apostolkodó identitással rendelkezik.
3. Valódi szerzetesi közösséget hoztak létre, amely azonban erőteljes laikus jelleggel bír mind a tagok származását és szakmáját, mind az életstílust tekintve, hiszen klauzúra nélkül, a környező társadalomba illeszkedve és világi ruhákat viselve éltek. Az együtt élő klerikusok és világiak egyenlő jogokkal rendelkeztek. Ezt az egyházjog a vegyes összetételű elnevezéssel illeti. Olyan szerzetesi életet jelöl meg így a kánonjog, amely sem laikus, sem klerikus. A gyakorlatban pedig a közösség nagyon is világi formák között él. A tagok közötti egyenlőség az evangéliumi testvéri közösség kifejezője.
4. Az előzőekkel összhangban az új szerzetesek nem vettek fel semmiféle titulust, hanem testvéreknek hívták egymást, és magázva vagy az „úr” megszólítással fordultak egymáshoz, még a papokhoz is. Továbbá olyan házban laktak, ahol folytathatták világi foglalkozásukat és eredeti küldetésüket, a mariánus kongregáció működésének előmozdítását.
5. Figyeljünk föl arra, milyen nagy jelentősége van eredeti szakmájuknak és annak, hogy kezdetben továbbra is ellátták egykori munkájukat. Arra utal ugyanis ez, hogy a marianista életmodellbe beillesztették a kétkezi munka, az ügyvitel és a gazdálkodás polgári értékeit. Azokat az értékeket, amelyeket az új szerzetesek a szegénység, a testvériség és az egyszerűség evangéliumi értelmében éltek meg.

Ennek megfelelően tehát a következő lényegi karizmatikus elemek nem hiányozhatnak egyetlen marianista közösségből sem: 1. Istennek szenteltség a szerzetesi fogadalmak és a közösségben élt élet révén; 2. a megszenteltség és a küldetés

mariánus motivációja; 3. a laikus testvérekből és paptestvérekből álló vegyes közösség; 4. az egyszemélyű tekintély; az előljáró úgy irányít, hogy feladatait leosztja, azaz megosztja a hatalmat; ennek megfelelően az előljáró a hitbuzgóságért, a tanításért és munkáért felelős asszisztenseivel, valamint a közösségi tanáccsal irányít.

Világosan látszik, hogy e karizmatikus elemek annak a polgári ethosznak új értékeit juttatják kifejezésre evangéliumi módon, amelyben a modernitás kori valóság kibontakozik: a három hivatal, a klerikusokból és laikusokból álló vegyes összetétel, műveltek és műveletlenek, egyenlő jogokkal és kötelességekkel együtt élő polgárok és munkások: így fordítódik le az evangélium nyelvére az az új liberális társadalom, amely felváltja az *ancien régime* főúri társadalmát. Ez utóbbi társadalmi rétegekre tagolódtott, mindenki az abszolút uralkodó uralma alatt állt, a nemesség és a klérus viszont adómentességnek és jogi kiváltságoknak örvendett. Az új liberális társadalom ezzel szemben szabad és a törvény előtt egyenlő polgárok integrálódásából jön létre, s e polgárok olyan köz- és magánjogokkal rendelkeznek, amelyeket törvények szabályoznak. Ez az új társadalom a hatalmat az ész kritikus irányítása alá helyezte, amelynek eszköze az írott alkotmány és a polgári törvénykönyv. A hatalom központosítva van az állami hivatalokban, gyakorlását azonban megosztják három hatalmi ág között: a törvényhozói, a végrehajtó és a bírói hatalom között. A liberális társadalmat nyitott társadalmi osztályok rétegei alkotják. Politikailag a polgárság felváltotta a korábbi nemességet, a koronás uralkodót és a klérust. Anyagi eszközeivel uralma alá hajtotta a földet és a többi termelőeszközt, a parasztokat, a kézműveseket, a városi iparosokat és az új ipari proletariátust. Mindezekre a polgárság rákényszeríti a maga életideálját, amelynek kifejezői: a munka, a megtakarítás, a pénz, a teljesítmény, a tisztesség és a közérkölc, a törvényes társadalmi rend, a tudással és jogi jártassággal rendelkezés a családi vállalkozás vezetése és az állami előírások bonyolult rendszerében való eligazodás érdekében – s mindezt azért, hogy kényelmes életet éljen. A polgárok, akiket az ész és a tudomány ereje támogat, azt remélik, hogy kiterjeszthetik az anyagi és erkölcsi fejlődést minden polgárra és minden népre. Ez az, amit fejlődés néven emlegettek, s ez a fejlődés az, amely később mint modern mítosz, illetve a polgárság számára kedvező ideológia a kritikák keresztüztüzebe került.

Világos, hogy a polgári értékek univerzuma, a vegyes összetételű közösség, a központosított, de három hivatalra osztott kormányzás, a fizikai/szakiparos munka mint a szegénység megélésnek formája, továbbá a minden szerzetesre érvényes egyetemes szabályok és rendelkezések nem mások, mint a liberális társadalom alkotóelemei, amelyeket a marianisták beépítettek közös életükbe és munkájukba. Így élték meg modern formában a testvériség evangéliumi értékeit, az alázatot, az egyszerűséget és a szolgálatot.

2. MODEL: AZ ERKÖLCSKÉNT MEGÉLT VALLÁSOSSÁG POLGÁRI FORMÁJA:
A SZABÁLYOZOTTSÁG

Korábban bemutattuk már a polgári ethosz összetevőit, és ezzel meghatároztuk a modern társadalom és állam kulturális keretét, amelyen belül kiépült a marianista közösség legjelentősebb modellje. Legtökéletesebb alakját ez a modell a Joseph Simler atya által szerkesztett Konstitúciókban kapta. E rendi alkotmányt XIII. Leó hagyta jóvá az 1891. július 10-én tartott magánkihallgatáson. A marianista hagyományban ez a közösségi modell a szabályozottság elnevezést kapta. Arra utal ez a megnevezés, hogy az egész Társaság minden közössége egy egységes és központosított szervezet tagja, mindegyikükben ugyanazon szabályzat határozza meg a munkarendet, az imádságot, a szabadidőt, az öltözködést, továbbá a szerzetesintézmény életének egyéb mozzanatait. Mindazonáltal a szabályozottságként értett szerzetesélet nem Simler atya találmánya volt, hanem visszavezethető Chaminade atyára és tanítványaira (David Monier-ra és Lalanna atyára), végül pedig a rendfőnöki tisztségben őt követő atyák, Georges Caillet és Jean Cheveux bontották ki teljesen. Nem meglepő, hogy a szabályozottságként értett szerzetesélet fogalma az alapítóra vezethető vissza. Hiszen Guillaume-Joseph Chaminade bár az *ancien régime* alatt született, egyetemi képzettsége, majd pedig a mussidani középiskolában vállalt tanári munkája és ügyintézői feladatköre révén – azon túl, hogy polgári családból származott – inkább polgári, mint arisztokratikus szemléletmóddal rendelkezett.

1845-öt tekinthetjük annak a dátumnak, amely lezárja az alapítási korszakot. Ez ugyanis az az esztendő, amikor megtartják az első általános rendgyűlést, amely Chaminade atyát fölmenti a Társaság rendfőnöki tisztségéből. Ettől kezdve missziós karizmánk ragyogó szakasza nyílik meg az erkölcsként megélt vallás polgári formája jegyében. E történelmi szakasz nyeri el marianista megfogalmazottságát azokban a Konstitúciókban, amelyeket 1891-ben hagy jóvá a Szentszék Joseph Simler atya rendfőnöksége idején, aki a Mária Társasága negyedik rendfőnöke (1876–1905). Ez az a kor, amikor a polgárság értékuniverzuma kulturális értelemben uralomra jut.

Az 1891-es rendalkotmány a marianista közösséget mereven központosított és uniformizált rendbe fogja. A közösségről szóló VIII. fejezet beszédesen a „Közösségi élet rendszabálya” címet viseli. A szerzetesek élete tehát egy aprólékos szabályhoz igazodik, amely egyforma rendbe fogja a szerzetes közös és magánéletének minden tettét. Ezt a fogalmat „szabályozottságnak” hívja a Konstitúciók 71. és 72. pontja. A szabályozottság létjogosultságát az adja meg, hogy hatékonyra teszi a közös munkát, mivel biztosítja az iskolai munka hatékonyságát

és sikerét. Más szóval, a szabályozottság a marianista élet egészét a küldetés függvényében rendezi el; a küldetés a marianista karizma identitásának alapelve. Ennek megfelelően a szabályozottság reprodukálja az erkölcsi érzéket, amelyet a polgárság a vallásnak tulajdonít: az erkölcs mint társadalmi rend és mint a munka, a megtakarítás és a teljesítmény aszketikája. Az egyházakra jut a köz- és magán-erkölcs védelme, és ezen a módon a kereszténység hozzájárult az emberi történelem anyagi és erkölcsi haladása mítoszának fenntartásához. Az 1891-es rendalkotmány sikeresen oldotta meg a marianista karizma teljes inkulturációját a polgári szemléletmódba, és a marianisták csatlakoztak a haladás történelmi vállalkozásához a maguk iskolai munkájával, olyan fiatalok nemzedékeit nevelve, akik képesek felnőtt katolikusként beilleszkedni a társadalomba, a családba, a munkába, az államba és a kultúrába. A marianista karizma eme első nagy szintézisét nevezhetjük „Simler-korszak”-nak. Ez az időszak egy egész századot ölel át, egészen 1950-ig, amely egybeesik az uralkodó polgárság történelmi túlsúlyának idejével.

E száz esztendő alatt a marianista életnek ragyogó módon sikerült megnyílnia és küldetését ellátnia. Köszönhető ez az impozáns iskolai munkának, amelyet hatalmas elemi és középiskolákban végeztek. Voltaképpen a „Simler-korszak” sikere abban áll, amivé a marianista iskolát tette: egy olyan apostolkodó intézménnyé, amely egybefogta a Chaminade atyától eredő összes sajátos lelkipásztori tevékenységet. Nem csupán a magas iskolai teljesítmény vagy a gyerekek körében végzett lelkipásztori, műveltségi, szabadidős stb. gyakorlatok eredményezték ezt, hanem az a kapcsolati háló, amelyet kiépítettek a családokkal, a szülői és öregdiák-egyesületekkel, a marianista intézményhez tartozókkal, a ház barátaival stb. Mindezek a világiak így valamilyen katolikus egyesületnek vagy mozgalomnak a tagjai lettek, amely megvédte őket attól, hogy a modern társadalomban elveszítsék a hitüket. A marianista szerzetesek ekként megtették a maguk apró hozzájárulását az újkereszténység ama rendszerének felépítéséhez, amely IX. Piusz és XII. Piusz pápasága között alakult ki azzal a céllal, hogy a modernitás szekularizáló gondolkodásmódjával megütközzön. XIII. Leó a katolikusok újfajta jelenlétét szorgalmazta az új civil társadalomban. E jelenlét egyik jellemzője az volt, hogy befolyásos katolikus intézményeket vett igénybe, hogy rajtuk keresztül a hívők csoportjai hatást gyakoroljanak a világi társadalom különféle területeire. Ilyen intézmények voltak: az iskola, az egyetem, a sajtó, a kórházak, az árvaházak, a szakszervezetek, a politikai pártok, az idősothtonok stb. A marianista iskola erre a társadalmi és evangelizáló jelenlét-és tevékenységmódra adott csodálatos választ. Oktatási intézményeink közül XIII. Leó a párizsi Stanislas iskolát tartotta a tanítás által végzett katolikus társadalmi tevékenykedés legjobb példájának.

Az alapítói karizma e ragyogó történelmi megtestesülésében a Mária Társasága úgy jelenik meg, mint tanító kongregáció, a marianista szerzetesi közösség pedig tantestületté változik, amelyet az iskola igazgatója irányít. A szerzetesközösség és az iskola intézménye annyira azonosak, hogy egybemosódnak ugyanazon épületen belül (établissement [=intézmény, intézet] vagy maison [=ház]). A közösségi napirend és naptár azonos az iskolai napirenddel és naptárral; a testvérek tanárok; a közösségi szobát tanárinak hívják; a szerzetesi hivatalok és vezetők egyben iskolaiak is. A hangsúlyt az iskolai munkára teszik, amelyet az ifjúság evangelizációjaként értenek. E szerzetesi közösség eszménye a názáreti Szentcsalád (vö. 296. cikkely); a szerzetes mint munkavégző Józseffel azonosítja magát; a diák a gyermek Jézus, aki engedelmeskedik szüleinek és tanul tőlük. A közösségi élet és a csapatban végzett munka a Szent Szűz iránti áhítatból veszi érzelmi motivációját, s Mária az, aki tápláló anyaként pártfogásába veszi ezt az iskolai családot. Ez az eszménykép – amelyet az Egyház a keresztyén családoknak és a katolikus munkásegysületeknek is felkínál – megismétli a polgári erényeket: a munkaszeretetet, a rendet és a tekintélyt. Ezért az előjárók is megtestesítik Szent Józsefet, miközben tekintélyüket atyai módon gyakorolják, a szerzetesek pedig fiúi szeretettel engedelmeskednek a Társaságnak és intézményeinek. Ez az, amit Simler atya „családi szellem”-nek hív. Innen adódik, hogy minden rendfőnök oly sok körlevelet bocsátott ki Szent József atyai alakjáról.

A szabályozottság és a szabályok arra kötelezik a szerzeteseket, hogy mögé sorolják személyes érzelmeiket és kedvüket az oktatóintézmény javának és hatékonyságának, a beiratkozott diákok száma növekedésének és a jó iskolai eredményeknek. A szakmai siker érdekében végzett óriási személyes erőfeszítés alapja: a szabálynak megfelelés kötelességének etikája, amely megelőzi a személyt („köteles vagy”). De ezt lelkesedéssel éli meg az egyén, mert érzi az emberi csoport hevét és közös tevékenységét, azt, hogy sokan egyek ugyanabban a feladatban. Emberi szempontból a kollegialitás érzése határoz meg mindent. A szimbólumoknak és értékeknek ez az univerzuma alkotja a „Mária Társasága fiainak jellemző erényeit”, amelyekről a rendi alkotmány XXX. fejezete szól. Simler atya itt megteremti a polgári és az evangéliumi értékek szintézisét.

Figyeljünk fel arra, hogy a Katolikus Egyház egésze ugyanezt a képet mutatja a pápai tekintély központosításában. Az I. Vatikáni Zsinat megszilárdítja az Egyház központosítását és egységesítését a pápai tévedhetetlenség dogmája révén. Ezt a központosítást erősíti meg 1917-ben a Kánonjogi kódex jóváhagyása.

3. MODELL: AZ 1983-AS ÉLETSZABÁLYZAT:
A SZEMÉLY ÉRTÉKE ÉS A KOMMUNIO

A „Simler-kor” eltartott egészen 1950-ig vagy 1960-ig, amikor is lezárult Európa második világháborút követő helyreállítása, elkezdődött az új szociáldemokrácia, a tömegfogyasztástól elválaszthatatlan anyagi fejlődés, s lezajlott a polgári értékekkel szembeni és az alany személyes érdekeit visszakövetelő 1968-as kulturális forradalom. Ezek eltüntették a polgárságot és azokat az értékeket, amelyek a fentebb bemutatott ragyogó marianista életmódot fenntartották. Mégis, az a döntő esemény, amely doktrinálisan és életvitelszerűen lezárta az újkereszténységnek és a valláserkölc megélésének rendszerét, a II. Vatikáni Zsinat volt. Azok az új kulturális, társadalmi és egyházi paraméterek, amelyek a II. Vatikáni Zsinathoz vezettek, befolyást gyakoroltak az 1983-as új Életszabályzatra, és ennek következtében meghatározták annak a módját is, ahogyan a marianista közösség újraszervezte önmagát.

A marianista szerzetesek új közösségi életformája – úgy, ahogyan azt az 1983-as Életszabályzat tanításként előterjeszti – megfelel annak a képnek és fogalomnak, amelyet a Katolikus Egyház saját magáról kialakított a *Lumen gentium* és a *Gaudium et spes* zsinati dokumentumokban. A zsinat számot vetett azzal a *Lumen gentium*-ban, hogy – belső felépítését tekintve – az Egyház olyan személyek közössége (kommunioja), akik a Szentháromság révén és képére egyesültek. A Szentlélek az Egyház minden tagjának – a különféle hivatások és szolgálatok (világiak, hierarchia és szerzetesek) szerint – megadja a szükséges karizmákat, hogy felépüljön az egyházi közösség mint Isten népe, Krisztus teste és a Szentlélek temploma. Kifelé pedig a *Gaudium et spes* úgy érti az Egyházat, mint amely nem a világgal szemben áll – mintha a világon kívül élne –, hanem része a világnak. Éppen ezért a küldetés már nem abban áll, hogy alternatív társadalmat hozzunk létre, ahol lehetséges megélni a hitet, hanem abban, hogy tanúságot tegyünk egy szentekből álló népről, és ráadásul együttműködünk minden társadalmi erővel az emberiséget fenyegető nagy nehézségek megoldásán: a család, a nevelés, a munka, a háború, a vallások és a kultúrák közötti párbeszéd, a demokrácia, a tömegkommunikációs eszközök, az ökológia, az emberi személy védelme stb. tartoznak ide. E gondolat alapját ugyanis a vallás új megfogalmazása alkotja, amely már nem az előírások védelmén alapul, hanem a személy értéken és méltóságán, továbbá lelkiismereti szabadságán.

Ezeknek az értékeknek a képviselőjével a zsinat időben és felfogásban megfelelt az ekkorra megszilárdult szociáldemokrácia törekvéseinek, amely vallotta a kisebbségek védelmét, a népek szabadságát és a kolonizáció megszüntetését, a sze-

mély értékét, az együttműködést, a társadalmi szereplők szubszidiaritását és közös felelősségét a politikai életben, a gazdaságban és a munka világában stb.

Minthogy a *Mundo Marianista* egy másik számában már bemutattam az Életszabályzat összeállításának folyamatát, elegendő itt arra utalni, hogy a zsinat minden alapelve és értéke az 1971 júliusában és augusztusában San Antonióban (USA) tartott általános káptalan döntései nyomán jutott el a marianista szerzetesek mindennapi életéhez. A San Antoniói általános káptalan fogadta be a zsinati tanítást, és vetett véget a szabályozottság rendszerének azzal, hogy megszüntette a szerzetesközösség és az intézmény korábbi egységét. Ettől kezdve más-más személyek és vezetői szervek alkotják egyiket és a másikat (más az igazgató és a házfőnök, a tantestület és a közösség); elválasztják a közösség gazdasági életét az intézményétől; elkülönülnek az életterek (tanári és közösségi szoba), a napi- és órarend, sőt a feladatok is, minthogy az adott közösség nem minden szerzetese dolgozik ugyanabban a marianista intézményben. A folyamat lassú és konfliktusokkal terhes, de visszafordíthatatlan volt. Ma már nem tudnánk a szabályozottság rendszerében élni.

Ezen kívül az 1967-es általános káptalan által kiadott kísérleti rendalkotmányban már nem szerepel az alany polgári és individualista fogalma. A közösség nem együtt élő emberek összességét jelenti, hanem a kommunió szentháromságos misztériumát. Nincsenek többé egyszemélyes áhítatok; hanem Krisztus pászakájának liturgikus ünneplése, amelyben egységbe kapcsoljuk életünket és küldetésünket, hogy termékenyek (nem pedig hatékonyak) legyenek. Nem úgy dolgozunk, hogy egy egységes munkatervet követünk együtt, hanem úgy, hogy együtt élve tanúságot teszünk az evangéliumi testvériségről, kommunióban az Egyház egyik spirituális családjával, a marianista családdal, amelyet szerzetesekből álló közösségek és világiakból álló közösségek alkotnak. Az 1967-es rendalkotmány és a San Antoniói káptalan határozatai fektették le az alapjait az 1983-as Marianista Életszabályzatnak.

Hogyan lehet meghatározni azt a marianista közösségmodellt (ha egyáltalán van ilyen), amelyet az Életszabályzat előterjeszt. Meg kell jegyezni, hogy könnyebb egy halottat kettévágni, mint egy élő, különösen akkor, ha ez az élő maga a műtétet végző személy. Viszonylag könnyű leírni a II. Vatikáni Zsinat előtti marianista közösségmodellt; nem egészen ilyen jellemezni a jelenlegi közösségeinket.

Mielőtt az új Életszabályzat közösségmodelljéről beszélnék, meg kell jegyezni, hogy a szabályzat felépítése, azaz a marianista szerzetesek élet- és küldetésmodellje közösségi. Elmondhatjuk, hogy míg Simler atya tematikus jellegű fejezetekbe rendezte a szerzetesélet különféle szempontjait, az 1983-as szabályzatban életünk és küldetésünk összetevői a közösség szervezőelve szerint rende-

ződnek. A szabályzat hármass dinamikumban strukturálja a közösséget: élet–imádság–küldetés. Ennek megfelelően így következnek a fejezetek: életközösség (3. fejezet), hitközösség (4. fejezet), a küldetés közössége (5. fejezet). Érdekes, hogy az élet és a küldetés a liturgia körül egyesülnek a szabályzat szerint. Lehet, hogy a szabályzat szerkesztői nem szándékoztak semmit se mondani ezzel, nekem mégis nagyon fontosnak tűnik az, hogy így van. A közösségi élet ugyanis nem valamiféle pszichológiai probléma, és a küldetés sem egy szociológiai projekt. Hanem az életünk és a küldetésünk be van ültetve Krisztus pászakájának, halálának és feltámadásának dinamikumbába. És ez az, ami evangéliumivá és termékkennyé teszi közösségeink életét.

Az 1983-as Életszabályzatban a marianisták számára előterjesztett közösségmodell két oszlopra támaszkodik: az emberi személy méltóságára (Isten képességének és jelenlétének misztériuma) és a személyekből álló kommunióra (a szentháromságos megváltásrend misztériuma). Ezeket a II. Vatikáni Zsinat terjesztette elő az Egyház számára. Összefoglalva, átmenetet láthatunk az egyedül álló individuumtól a kapcsolatban álló személyhez, az alanytól a közösséghez. Éppen ezért a marianista közösség jelenlegi modellje nem valamiféle közös szabályzat végrehajtásában áll, hanem abban, hogy tudunk személyek között kialakuló kapcsolatok hálózatában élni, amelyben létrejön „egy új, az evangéliumban alapot vető család, ahol megosztjuk az imádságot, a barátságot, a javainkat, a munkát, a sikereket és a nehézségeket” (35. cikkely). Ennek megfelelően az Életszabályzat alanya a „mi” (nem pedig a régi rendalkotmány „rendtárs”-a). Egy evangéliumi testvéri közösséghez csatlakozunk, amelynek alapja a közös marianista meghívás („Isten, aki meghívott minket, hogy marianisták legyünk” – 2. cikkely) és a testvéri szeretet, amely közös élet- és küldetésstervekben (projektekből) fejeződik ki. Olyan tervekben/projektekből, amelyeknek megkülönböztető jegye az, hogy Isten akaratát keressük egy egymással megosztott közösségi folyamatban. Ez a szervezőmód azt igényli az előjárótól, hogy irányítsa a közösségi csoportot, személyes példájával és azzal, hogy tudja motiválni a szerzeteseket Isten akaratának közös keresésére. A maguk részéről a szerzetesek részt vesznek a közösségi dinamikában azzal, hogy együttműködnek és felelősséget vállalnak, a különféle szervezési és szubsidiaritási szinteknek megfelelően. Ez a modell immár nem a kötelesség polgári etikáján alapszik, hanem a személyes felelősség posztmodern etikáján. Onnan, hogy „köteles vagy”, továbbléptünk oda, hogy „aszt szeretném” (vagy „rajtam ne múljon”).

Természetesen az Életszabályzatban bemutatott új szerzetesi közösségmodell megtartja a marianista karizma elemeit: a Chaminade atyától való eredet, az Istennek szenteltség révén az Egyház valódi szerzetesi kongregációja, az evangéli-

liumi tanácsok és a szeretet tökéletessége, a Máriának adottság, a vegyes összetétel mint az Egyháznak nyújtott szolgálat (1. cikkely). Így ez a közösségi modell, amelynek alapját a személy értéke és a szentháromságos kommunió adja, az első jeruzsálemi közösség képében fejeződik ki. Ezt a közösséget Jézus tanítványai alkotják Máriával együtt, és betölti őket a Szentlélek, hogy az Egyház élete és küldetése legyenek (9. és 34. cikkely). Mindegyikük megkapja az ő adományát, hogy építse a kommuniót és részt vegyen a küldetésben. Mária a karizmatikus ösztönzője ennek az életnek és küldetésnek a kánai menyegző jelenetének megfelelően. Így a Társaság nem egy tanító rend, hanem küldetésben járó rend, amely nyitott „azokra az apostoli tevékenységekre, amelyekre meghív minket a gondviselő Isten” (10. cikkely).

A küldetés azonban nem abban áll, hogy növekedjék a szerzetesek által elvégzett munka a Társaság intézményeiben – iskolákban, plébániákon vagy másutt. Mária Társasága nem tanító kongregáció, nem is egyházmegyes papok kongregációja a plébániák ellátása érdekében. Az új evangelizáció és a posztmodernitás helyzetében nem intézmények által történik az evangelizáció, hanem szerzetesi és világi közösségek hálózatának kiterjedése révén, ahol a személyek megélik az evangéliumot Boldog Chaminade inspirációja szerint. Másként kifejezve, a küldetés abban áll, hogy kiterjesztjük a marianista karizmatát, amely a Szentlélek ajándéka az Egyháznak. Az a célunk, hogy ösztönözzük a Marianista Család marianista-apostoli mozgalmát; kommunióban éljünk a Család többi ágával. Mert ez a Család – és immár nem az elszigetelt Mária Társasága – a karizma hordozója (1.1–1.3. cikkely). Nem arról van szó, hogy együtt vagy külön végzünk tevékenységeket, hanem arról, hogy együtt éljük meg a marianista evangéliumi életet. Az 1983-as Életszabályzat marianista közösségi modellje tehát úgy mutatja be nekünk a szerzetesi közösséget, mint amely kommunióban van a Marianista Család többi közösségével, azért, hogy együtt éljék meg az evangéliumot, és közös projektet hozzanak létre az evangelizáció és a társadalmi, kulturális és erkölcsi fejlődés ügyeiben azon társadalmi csoportok javára, akikre a leginkább jellemző az elvilágiasodás, vagy akik a legelnyomottabbak. (Ezen a fiatalok evangelizálását és a szegények ügyének társadalmi és kulturális előmozdítását értem.) A marianista közösség a Marianista Családdal való kommuniót alkotva foglalja el helyét az Egyházban és a világgal való kapcsolatában, annak megfelelően, ahogyan a II. Vatikáni Zsinat egyházi és missziós javaslata szól. A karizma e második történelmi megtestesülése megtalálható kezdeti állapotában is. Mégis úgy hiszem – Francisco García de Vinuesát és Lorenzo Amigót olvasva –, hogy karizmatikus csíráját inkább az a történelmi fejlődés adta, amelyet a spirituális mozgalmak és családok új egyházi

kontextusa jelent a jelen Katolikus Egyházban, és amely II. János Pál pápasága alatt alakult ki az új evangelizációnak megfelelően.

Eme egyházi, kulturális és szerzetesi vonatkozási rendszert látva egyesek – ha nem is mindenki – azt mondhatják, hogy szép ez az elmélet, de miként működik ez az egy fedél alatt összegyűlt marianista közösségben. Felhívom a figyelmet, hogy a társadalmi és egyházi modellek sosem működtek jól. Nem működött súrlódásmentesen a szabályozottság modellje sem. Emlékezzenek csak arra, milyen óriási mennyiségű energiát és időt fordítottak az általános és tartományi rendgyűlések a törvényszegések és fegyelmezetlenségek javítására. Karizmatikus eredetétől kezdve a mai marianista közösség őrzi a személyes irányítás felelősségét, de azt három hivatalra osztja (106. és 7.9–7.14. cikkelyek). Ennek ellenére nem vész el a tekintély személyes dimenziója, amely a szerzetesélet sajátossága (nem reprodukáljuk a képviselési demokráciát), hanem megszólíttatik a közösség minden tagjának személyes felelőssége, hogy vegyen részt a közösség belső életének irányításában és apostoli küldetésében. A feladatok és tisztségek kiosztása a kollegialitásra (közös döntéshozatal) és a szubszidiaritásra (a lehető legközelebb vinni a döntéshozatalt azokhoz, akiket érint a döntés) hivatkozva történik. Ebben a tekintetben a szerzetesélet befogadja a zsinati hatást és a zsinat utáni Egyház lelkipásztori tanácsait, továbbá a bizottságokban és csapatban végzett munkamoddell, amelyet a munka világában és a politikában használnak.

A közösségmodell azonban nem taggyűlés jellegű; az Életszabályzat megerősíti a személyes tekintély értékét, amelynek szerzetesi célja van, az, hogy segítse a testvéreket marianista hivatásukban előrehaladni. Más szóval segíti spirituális fejlődésüket és a küldetésüket (Chaminade ezt irányításnak hívta; vö. 40. cikkely) – nem pedig arra van a tekintély, hogy őrkdjék a beosztottak fölött, hogy betartsák a közös szabályzatot. Ebben az értelemben a tekintély egyben evangéliumi szolgálat is, amelyet az ezzel megbízott személy lelki adományként kap, nem pedig társadalmi hatalomként (44. cikkely). Ezzel szimmetrikusan a szerzetesnek meg kell nyitnia önmagát e segítség előtt, amely más eszközökkel együtt megadatik neki azért, hogy spirituálisan előrehaladjon. Ez a vezetési forma személyes és spirituális érettséget kíván az előjárótól, akinek példájával kell vezetnie testvéreit, evangéliumi indítékokra és személyes értékekre hivatkozva (lelkesítve). De ez a vezetési forma csak akkor kivitelezhető, ha érett szerzetesekkel számol. Természetesen az az érettség, amelyről szó van, egyszerre spirituális és pszichés-morális jellegű. A szerzetes akkor válik éretté, ha ápolja saját spirituális életét. Ez minden egyes szerzetestől megköveteli a Szentlélek iránti hűséget (41. cikkely). Ezzel egy időben érnie kell belső pszichés-affektív szabadságának megszilárdításában. Ebben az értelemben az Életszabályzat nem a polgári értékeket ja-

vasolja, hanem Mária utánzását, aki a keresztény élet hiteles modellje: a hit, az evangéliumi szegénység, az Úr rendelkezésére állás, a szívéllyesség, Isten és az emberek befogadása (8. cikkely). Csak így lesz a személy képes felelős és szabad személyes kapcsolatokat fenntartani, és együttműködni közös projektekben, amelyeket mindenki részvételével gondoltak végig a megkülönböztetés során.

Ha így van, akkor egy statikus közösségmodellből, ahol a szabály megelőzi a személyek összejövetelét, áttértünk egy dinamikus modellre, ahol az emberi és szerzetesi csoport egy élet-, ima- és közös küldetésbeli kapcsolatok hálózatában jön létre. Más szóval a közösség egy olyan spirituális növekedési dinamikában él, amely minden egyes tagé és együtt mindenkié, és amely azért szükséges, hogy létrejöhessenek a közös élet- és küldetésprojektek, nem pedig azért, hogy megőrződjék valamiféle belső szabályozottság, amely biztosítja a személyes és szakmai hatékonyságot az intézményben. Ezért „a közösségi élet fontos iránymutatásai az imádság és a párbeszéd révén definiálódnak, az előjárók irányításával” (42. cikkely). Ez a modell nagy lelki és érzelmi egységet biztosít a csoport döntéseiben, továbbá mindennapi és apostoli tevékenységeiben. Sőt, biztosítja a különféle közösségek nagymértékű sokféleségét is. Hiszen immár nem egy egyetlen és azonos marianista közösségmodell létezik; hanem minden egyes közösség megalkotja a maga modelljét, tekintetbe véve a rájuk bízott küldetést és az egyazon tető alatt egyesült személyek sokféleségét. Ebben az értelemben minden egyes közösségnek el kell készítenie a maga közösségi projektjét. De a projekt nem egy *Coutumier* [mindenhol ugyanaz] irat, hanem a marianista karizma konkrét megtestesülése a marianista szerzetesek adott csoportjában.

A modell immár nem a régi vertikális sémát követi: tekintély–szabály–engedelmesség, hanem horizontális, a személyek közötti kapcsolatok alkotják egy olyan központ körül, amelyet az evangélium hozott létre, amelyet az Életszabályzatban foglalt marianista karizma szerint élnek meg, dinamikáját pedig az adja, hogy közösen megkülönböztetést végeznek, és együttműködve keresik és teljesítik Isten akaratát. Már nem úgy van, ahogyan egy kiábrándult szerzetestől hallottam egyszer, hogy tudniillik mindegy, melyik közösségbe küld a tartományfőnök, hiszen mindenütt ugyanabban az órában ebédelnek (Spanyolországban délután kettőkor). Nem érvényes már az infantilizmus-paternalizmus sem, amely szerint engem hagyjanak békén, és mondják meg, mit kell tennem, nincs szükség annyi közösségi összejövetelre. De nem érvényes az ellentétes tétel sem, a liberális, amely szerint mivel senki sem parancsol nekem, élem a magam életét (elpolgáriasodott életét: a küldetés továbbra is a szakmai tevékenység; a legszívélyesebb kapcsolatokat a barátaimmal, a munkatársaimmal és a családtagjaimmal tartom; elvagyok a polgári szabadidő-eltöltési módokkal: mozi, újság,

tévé, sport stb. Érdekes módon ez a szerzetes, aki a zsinat előtt a leghaladóbb volt, konzervatívvá vált, és akadályozta a szerzetesélet tényleges megújulását.)

Ugyanígy a passzivitásból áttértünk az aktivitásba; az alávetettségből vagy annak megtagadásából (zsinat előtti harcok tiltakozás) a közös felelősségvállalásba. Nem meglepő Manuel Cortés atya megállapítása, hogy mindennek megélése szemléletváltást tesz szükségessé, amely megköveteli az egyénektől a közös felelősség átértékelését (7.3. cikkely), a részvételt (7.4. cikkely) a döntéshozatali és végrehajtó szervek szubszidiaritásában (7.5. cikkely) és azt a kötelezettséget, hogy számot adjon a saját élete kötelezettségeiről (7.6. cikkely). Bátorkodom kijelenteni, hogy a közösségmodellnek ez a megváltozása főleg evangéliumi megterét kíván. Marianista tapasztalatom ugyanis azt súgja, hogy ezt a változást nem a jó fejű szerzetesek fogják végrehajtani, hanem a szentek. A zsinat mindenkit a szentségre hívott (LG 5. fejezet), és az Életszabályzat is erre hív (33. cikkely) minket. Talán azért, mert mindenekelőtt itt található a szerzetesélet megfelelő megújításának igazi kihívása, és csak másodlagosan a struktúrák megváltoztatásában vagy a közösségek és intézmények átszervezésében.

(Urbán József SchP fordítása)

Adalbert-G. Hamman: Hogyan olvassuk az egyházatyákat?

Bencés Kiadó, Pannonhalma, 2009,
ford. Nagy Zsolt és Cseke Ákos.

„Ahhoz, hogy ma tisztán láthassunk, kérdéseinkkel az apostoloiktól eredő Hagymányhoz kell fordulnunk.” Lyoni Irenaeusnak ezekkel a – mottóként idézett – szavaival kezdődik Hamman sok kiadást megért könyve, amely mesteri tudással vezet be bennünket az egyházatyák világába. A-G. Hamman (1910–2000), a patrisztika nagynevű kutatója, akinek a magyar olvasó korábban egy másik munkáját is megismerhette már (*Így éltek az első keresztyénekek*, Szent István Társulat, Budapest, 1987), most hozzáférhetővé vált művével különleges műfajú könyvet alkotott.

A kötet igen világosan és tagoltan áttekinti az ókeresztény kort, megismertet a legfontosabb egyházatyákkal, bemutatja életüket, tanításukat, s mindegyiktől közöl egy-egy jellegzetes szöveget. Közben az ókeresztény irodalomtörténet és kultúrtörténet időbeli és térbeli alakulásáról a legkülönbözőbb áttekintő táblázatokat, kronológiákat és térképeket találjuk, amelyek nagyban hozzásegítenek ahhoz, hogy az egyházatyák működését el tudjuk helyezni sokszínű és változatos korukban. Hammannak kimondott célkitűzése is, hogy csökkentse a megértés nehézségeit, s átívelje azt a távolságot, amely az ókeresztény és a mai kor között húzódik. Csak egyetérthetünk a szerzővel, amikor kijelenti, hogy e távolság nagy, de semmiképpen sem áthidalhatatlan (10.).

Az egyházatyák kora a keresztény gondolkodás történetének páratlanul nagy alkotóerőt felmutató hét évszázada és a keresztény európai civilizáció örök forrása. A könyv idézi Henri de Lubacot, aki szerint a nyugati kereszténység minden nagy megújulását az Atyák szelleme hatotta át. Ez a XX. században megélenkül patrisztikus érdeklődés vezérli Ham-

mant is, aki ugyanakkor méltán mutat rá arra, hogy ezzel párhuzamosan a skolasztika tanulmányozása némileg visszaszorulni látszik (174.). A szerző három tényezőben látja az egyházatyák szellemiségének vonzerejét. Egyrészt közel vannak a forráshoz, ami közös világot és hitelességet jelent. Másrészt az egyházatyák mindenekelőtt lelkipásztorok. Ezt Szent Ágoston példáján világítja meg, aki hatalmas életművét „arra használta fel, hogy kis népét irányítsa” (175.). Harmadjára pedig az atyák közössége az egyetemes, a keletet és a nyugatot átfogó Egyház.

Szólnunk kell még a kötet címének fordításáról, amelyet némileg félrevezetőnek érzünk. A könyvben van ugyan egy tízsornyi szöveg „Hogyan olvassunk egy szöveget?” alcím alatt, ez mégis kevés indok ahhoz, hogy a cím hermeneutikai művet sejtessen. (A közelmúlt kiváló könyve volt ilyen: Thomas A. Szlezák: *Hogyan olvassunk Platón?*, Atlantisz, Budapest, 2000). A könyv eredeti francia címe „Az egyházatyák olvasásáért” volt, ami magyarul valóban nem nagyon áll meg. Talán szerencsésebb lett volna ezért a címet egyszerűen a téma megjelölésére használni, ha kevésbé hangzatosan is, például: „Az ókeresztény irodalom rövid története.”

A hazai patrisztikus megújulás három évtizedének alapműve Vanyó László több kiadást megért ókeresztény irodalomtörténete (*Az ókeresztény egyház és irodalma*, Szent István Társulat, Budapest, 1980), amely azonban a maga sűrű ezer oldalával bizonyára túl súlyos mű azok számára, akik a kezdő lépéseket igyekeznek megtenni az egyházatyák világa felé. Hamman kötete ezért joggal tarthat számot érdeklődésre a felsőoktatás és a művelt nagyközönség körében. Végezetül elismeréssel kell szólnunk arról, hogy a mű – jelzett szerkesztéssel – különleges szerkesztői-könyvészeti feladatok elé állította kiadójának munkatársait, akik a szakszerű fordítástól a szöveggondozá-

son át a magyar változat elkészítéséig és a táblázatok, képek, mutatók elrendezéséig igen kiáló munkát végeztek. *Tolle, lege!*

Frenyó Zoltán

Isacco Turina: I nuovi eremiti Edizioni Medusa, Milano, 2007.

2009 decemberében Assisiben, az olasz és az amerikai vallásszociológiai társaság közösen rendezett konferenciáján az lehetett a résztvevők benyomása, hogy a spiritualitás témáját körbejárva igen eltérő dolgokról esik szó. Az angolszász világból érkezett előadók spirituális fordulatról vagy forradalomról beszéltek: a hagyományos, plébániai közösségek hálózata épülő civilizáció hanyatlásáról, a kultikus és közösségi összefüggések hanyagolása mellett megmaradó, egyénileg alakított hitéletéről („*believing without belonging*”), emberek tömegéről, akik az intézményes vallásossággal szemben nem vallásosként („*religious*”), hanem spirituálisként, lelki emberként („*spiritual*”) határozzák meg önmagukat. A konferencia záró délelőttjén Isacco Turina foglalta szavakba azt, ami miatt ez a megkülönböztetés furcsán hangzik az olasz – és hasonlóan a magyar – közegben. Ahogyan a fiatal bolognai vallásszociológus megállapította, egyrészt a Katolikus Egyház intézményrendszere erős, a püspöki karok véleményformáló szereplői a közéletnek, amelyben szervezett értelmiségi kisebbségként számos, az Egyházhoz hűséges, általában nemzetközi katolikus mozgalom is képviseli az Egyházat. Másrészt számunkra a lelki élet, a spiritualitás megélése korántsem összeegyeztethetetlen a vallásgyakorlat intézményes formáival. Isacco Turina erre a remeték Olaszországban reneszánszát élő alakját hozta fel példaként, akik körében 2002 és 2004 között végzett kutatásokat. Az új reme-

tékről írt könyve (*I nuovi eremiti – Az új remeték*), a velük készített interjúk anyagának olvasóbarát, szociológusi módszerességgel és őszinte empátiával megírt elemzése.

A 37 olasz remetével készített beszélgetésről 19, ábécérendben közölt szócikk ad tematikus áttekintést, ami megengedi, hogy az olvasó szabadon választott sorrendben haladjon egyik témáról a másikra. Mindegyik szócikk egy a téma szempontjából karakteres remete profíljával kezdődik, majd további beszélgetésrészletek és a szerző gondos elemzései hozzák közelebb az olvasóhoz azokat, akik erre az ősi és a '60-as évektől kezdve a nyugati országokban újjáéledő életformára vállalkoztak.

Az olasz szociológus nem csak azokat tartja remetének, akik az Egyházi Törvénykönyv – a remeték növekvő számára tekintettel megalkotott – 603-as kánonja szerint püspökük jelenlétében fogadalmat tettek. Definíciója szerint szociológiai értelemben remetének tekinthetők azok, akik a szerzetesközösségek intézményes keretein kívül monasztikus értékek szerint, vagyis a szüntelen imádságra törekedve, a *lectio divinát* gyakorolva, a magányt és a csendet keresve élik életüket. Ezeknek a remetéknek a száma Itáliában 100–150, Franciaországban 200–300 közé tehető, Németországban pedig körülbelül 80 főről beszélnek.

A beszélgetésre vállalkozó olaszokról elmondható, hogy 35–50 évesen, aktív alkotó életet élve, általában magas végzettséggel és felelős munkakörrel rendelkező nőként és férfiként, többnyire egy-egy szerzetesközösségben szerzett hosszabb-rövidebb tapasztalattal a hátuk mögött vettek távolságot a világtól. Minél határozottabban vonul vissza a remete, annál nagyobb kíváncsiság övezi. Élő kérdőjel környezete számára, akiről minden sztereotípiánk lepereg. Nem azért vonul ugyanis el, mintha nem tudna a világban érvényesülni: többségük építészként, egyetemi oktatóként, orvosként vagy éppen politikusként világi,

avagy plébánosként, misszionáriusként, illetve felelős munkakört betöltő szerzetesként egyházi berkekben megtalálta a helyét és a maga karrierjét. Nem is mizantróp (embergyűlölő), sokkal inkább kommunikatív, vendégszerető és érzékeny ember, aki magányos élete előtt már foglalkozásánál fogva is kapcsolatgazdag közegben mozgott. Osztozik az egyedül élő tömegek kényszerű magányában, de azt önként vállalja, lehetőséget lát benne az istenközelségre, de arra is, hogy reflektálhasson a kapcsolatok és találkozások minőségére. Nem maradi, világidegen gondolkodású, sőt, a remeteéletmód egyes sajátosságai – a nők és férfiak egyenjogúsága, az egyén középpontba helyezése, az istenkapcsolat közvetlensége, az életvezetés és az önmeghatározás szabadsága – alapján harmonikusan illeszkedik abba a modern, demokratikus, individuális és emancipált társadalmi miliőbe, amelyben a múlt század közepén újjászületett. A remete nem kíván sem társadalmi, sem spirituális forradalmat, sokkal inkább saját életében kívánja tettekre váltani az evangéliumi életideált, saját életkeretei között egyben tartani a sokszor igaztalanul kettészakított „szekularizált” és „vallásos” világot.

A remete pusztá létezése ugyanakkor – éppen szótlansága és periférikus pozíciója miatt – provokáció; az aktivizmus markáns kritikája úgy az Egyház, mint a társadalom számára. Tanúságtétele ellenkezik továbbá a döntésképtelenség, a kötelezettségek és a személyes éres vállalására való képtelenség, a felelőség másokra hátrításának, illetve a materiális biztonságkeresés, a szexuális és munkahelyi sikeresség kultúrájával. A kívülálló talán elismeréssel tekint rá, saját személyes kapcsolataiban viszont a hosszú évekig érlelt hivatását vállaló döntése konfliktusok sorozatához vezet. Családjában meg kell küzdenie a pszichológiai-gazdasági függetlenségért, vállalva a konfrontációt a családtagok csalódásával és többnyire ellenszenvével is. Komoly feszültséget jelent

az aktív egyházmegyei munka, illetve a szerzetesközösség elhagyása is, hiszen a plébánosok és a közösség hűtlenségként élhetik meg, ha egykori társuk „leteszi a fegyvert” és remetének áll.

A fiatal szociológus érzékletesen mutatja be a remete és a megyéspüspök kapcsolatát is. Sok remete félti lelki szabadságát, ráerőltetett lelkipásztori kötelezettségektől tart, amik gátnának abban, hogy minden idejét és figyelmét Istennek szentelje. Érintkezésük két kulcsmomentuma egyrészt a sajátos módon éppen a szabad egyéni önmeghatározás gyümölcseként születő, az önmagának állított szigorú szabályokat tartalmazó regula jóváhagyása, ami szükséges a fogadalmak letételéhez és az egyházzal rendezett státuszhoz; másrészt az Eucharisztia őrzését lehetővé tévő magánkápolna létesítésének engedélyezése is a megyéspüspöktől függ. Püspökváltáskor sokszor a főpásztori attitűd is módosul, több remete kényszerült már emiatt költözésre. A remete tanúságtétele ugyanis az aktív pasztoráció kontrasztja, hiszen nem szavakkal, hanem életmódjával evangelizál. Nem a hittől akar eljutni az életvezetésre, hanem az élettapasztalatok megszerzésével viszi közel a keresztyénységhez az őt felkeresőket. A vendéglátás, a gyóntatás és a lelki beszélgetés gyakorlásával olyan emberek megszólítására képes, akik – vallásukat régóta nem gyakorlóként, az Egyháztól sebzett egyénként, vagy éppen problémás fiataloként – a plébános számára elérhetetlenek. A helyi plébános viszont konkurenciaként élheti meg, ha a remetelak körül „spirituális központ” létesül.

A remetének – bár tudatában van a fent jelzett feszültségeknek – nem célja, hogy prófétává váljon. Kizárólagos belső motivációja az, hogy minden idejét Istennek szentelje, és az Ő rá vonatkozó akaratát saját életében beteljesítse. Hogy Isten akaratát megismerje, azt kitartóan keresi a lelki olvasmányok, a megkülönböztető imádság és az aszketikus gyakorlatok eszközeivel, az elmélyültséghez szük-

séges csendben és magányban. Döntését nem menekülésként éli meg a világtól, hanem egy alternatív és kompromisszumoktól mentes út lehetőségeként. A remete spiritualitásában talán az érint meg bennünket leginkább, hogy – mivel mindent Isten akaratának rendel alá – képes vágyakozássá alakítani a világ félelmeit. Keresi a magányt, hogy Isten közelében élhessen, megosztottság és szétszórtság nélkül. Vállalja a böjtöt, ami megtanítja az ételek és az étkezés értékelésére. Megelégszik a szegényes és egyszerű életkörülményekkel, mivel nem célja a jólét, mégis mindene megvan, hogy Istenre hagyatkozva teljes emberi életet éljen. Mindeközben osztozik a kényszerűségből magányosok, éhezők és nélkülözők élethelyzetében is. A remete nem fél attól, hogy a halálról beszéljen. Ami a társadalom számára az abszolút reménytelenség tabuja, az számára is fekete lyuk, ami viszont Istenhez vezet, és ezért Istenre hagyatkozva készül arra, hogy szembenézzen vele. A véges élet számára az örök beteljesedés elővételezése.

Az Isacco Turina által megszólaltatott férfiak és nők életét tehát nem a világ félelmei és a félelmekből táplálkozó célkitűzések alakítják, éppen ellenkezőleg: a remete képes vágyakozássá alakítani a világ félelmeit. Nem véletlen, hogy a könyv egyik leggyakrabban ismételt szava a derű (*serenità*). A remete személyes története döntésein keresztül a külső kereteket fokozatosan hozzáigazítja a hivatás állandó belső igényeihez. Ez a derűs kiegyensúlyozottság és békesség teszi vonzóvá alakját, és lehet mindenki számára felhívás, hogy a maga életében a saját hivatásának beteljesítéséből fakadó nyugalmat keresse, hogy az egyik olasz remetéhez hasonlóan elmondhassa: „a belső béke, igen, aztán az életöröm... Minden nap újdonság, akkor is, ha minden előlről kezdődik, mert minden nap egy újrakezés, hiszen tudatában kell lennünk annak, hogy semmi sem befejezett. De ez az öröm, hogy a megfelelő helyen vagy, látod,

én úgy érzem, hogy megtaláltam a helyemet. Milyen rossz állandóan elégedetlen, durcás szerzeteseket látni, ami annak a jele, hogy nem találták meg a helyüket, nem ez az ő hivatásuk, meg is házasodhattak volna. Vagy aki házas és elégedetlen, ami azt jelenti, hogy nem ez a dolga, már az elején elrontotta, vagy nem jól választott társat magának. Ez egy élet kudarca; ha viszont úgy érzed, hogy megtaláltad a helyedet, az a legszebb dolog a világon” (207.).

Gérecz Imre OSB

Balás Béla: Kis idő

Szent Jeromos Katolikus Bibliatársulat,
Budapest, 2009.

Balás Béla püspök *Kis idő* című könyve az „Egyháztörténelmi vázlatok” alcímet viseli. A 140 oldalas munka a hitoktatás céljára szolgáló összefoglalása az Egyház kétezzer éves útjának, madártávlatú felülről látása mindannak, ami apró részleteiben ágas-bogas, kiterjedt, sokkal összetettebb és vaskos történelmi munkákban, lexikonokban tárgyalt valóság. A szerző pozitív összképet kíván nyújtani az Egyház csodájáról, amely minden ellenhatás, kísértés, támadás, emberi bűnök tömkelege ellenére él és halad előre a történelemben az idők végezetéig. A kaposvári püspököt már bajóti plébános korában mindig izgatták a történelem rugói, s mindig a gondviselő Istenhez vezették. Ezt bizonyítják a „Hajszolón” tartott előadásai, elmélkedései, az ifjúság-pasztorációban résztvevő kollégák előtt mondott buzdító szavai. Sok összegyűlt felismerése, jó és érdekes dokumentumokkal, apró betűs, lábjegyzetelt idézetekkel és főként egyéni, ügyes fejezetcímekkel tarkított gyűjteménye (pl. Kezdődik a kaland, A „kincs” nyomában...), Tágul a világ – szűkül az Egyház) alkalmas segédeszköze lehet az egyháztörténelemmel foglalkozóknak, főként

hitoktatóknak, csoportvezetőknek. Hajnal György plébános szerint lehetne középiskolások, vagy keresztségre készülők hittankönyve is. Az egész – szép kiállítású, a kaposvári székesegyház elmosódó sziluettjével díszített – kis könyv a püspök apológiája, hitének, világnézetének, egyházképének hiteles tanúja. „Írásaidban mindig van egy utánozhatatlan belső izzás, mely alakítja szavaidat, formálja mondataidat... A kifelé tekintés (vagyis a keresők keresése) mindig szívügyed” – írta személyes soraiban a könyvről P. Barsi Balázs ferences. Dr. Naszlady Attila, a budai Irgalmas Kórház volt igazgatója szerint „egyszerűen nagy-szerű, alig lehet letenni...” „Rémületes a lelki dolgok iránti közöny és tudatlanság. Ezen segít ez a kis könyv – csak akadjon még olvasni tudó fiatalember, aki kezébe veszi...” – írta róla Nemeskürty István történész.

Pákozdi István

Stefan Kiechle:
A hatalom gyakorlása
Korda Kiadó, Kecskemét, 2010,
ford. Németh-Tóth Viktória.

A vezetőknek szóló elméleti és gyakorlati kiadványok napjainkban külön polcokat töltenek meg a könyvruházakban. A Korda Kiadónál megjelent kis könyv frissítő újdonsága, hogy nem egyetlen nagy ötletet, a jó vezetővé válás kettő, öt vagy tíz pontos receptjét kínálja, hanem inkább számtalan szempontot felvillantva ad árnyalt és nagyobb összefüggésekre nyitott képet. Alig különül el egymástól pszichológiai, szociológiai és lelkeségi megközelítés; inkább kölcsönösen kiegészítik egymást. A megközelítés így életszerű maradhat, és váratlan hasonlóságokra derül fény a nehéz személyi döntéseket hozó cégvezető, az anyagi gondokkal szembesülő püspök és a gyerekeit

keresztény értékrend szerint nevelő szülő tipikus problémái között.

A könyv felépítése nagy vonalakban követi Szent Ignác *Lelkigyakorlatos könyvét*. A kiindulópont, hogy a hatalom Isten teremtménye, és a jó szolgálatába állítható, tehát maga is jó. Ugyanakkor a hatalom számos veszéllyel jár, bűnökre ad lehetőséget, „korrupttá tesz”; ezért aki hatalmat gyakorol, annak igyekeznie kell elkerülni a személyes érdekeiből vagy nácizmusából, sebzettségéből, szeretetvágyából vagy a hatalmi struktúrákból fakadó károkat. További fejezet szól a hatalom jó gyakorlásáról, a szükséges tulajdonságok kialakításáról. A „Hatalom és hatalomnélküliség” című fejezet empatikusan, Krisztus szenvedésére utalva írja le a paradoxont, hogy a mások által hatalmasnak tekintett emberek milyen gyakran tapasztalják magukat mindenki másnál kiszolgáltatottabbnak. A könyvet néhány gondolat zárja az emberi és az isteni hatalom összefüggéséről. Bár a párhuzam a *Lelkigyakorlatos könyv* negyedik hetével itt már nehezen tartható, mégis jó, hogy sikerült a teológiai háttér alapvonásait kicsit részletesebben is megrajzolni.

A könyv könnyen érthető és szókimondó. Ezt a törekvést jelzi a szóhasználat is: a szerző szándékosan került az egyházi körökben gyakoribb „szolgálat” kifejezést, nehogy az idealisztikus kifejezés tompítsa a kérdésfeltevés éleségét. Mivel a könyv műfaja szerint leginkább egy mai vezető számára írt modern, egészséges szemléletű, mégis minden részletre kiterjedő lelkítükörnek tekinthető, ez a fogalmi világosság a legkevésbé sem bántó, hanem inkább szemet nyitogató és üdvözlendő.

A szerzőt, Stefan Kiechlét, aki korábban hosszú évekig volt novíciusmester, 2010 szeptemberében a német jezsuita rendtartomány provinciálisává nevezték ki.

Lukács János SJ

Netanel Miles-Yepez (ed.):
The Common Heart.
An Experience of Interreligious
Dialogue
Lantern Books, New York, 2006.

Beszélgetni sokféleképpen lehet. Egyik módja a nyugati akadémiai rendszerben a középkor óta meghonosodott s mára intézménnyé szilárdult tudományos konferencia. A komoly beszélgetés ezen alakzatának egyik kockázata, hogy a beszéd tárgyának igazgyöngye könnyen föloldódhat a tudományos követelmények királyvizében. Másrészt az előadások (s az előadók) könnyen elbeszélnek egymás mellett. Igazi céljuk (esetenként) nem annyira a másik meghallgatása, hanem inkább saját eredményeik előterjesztése. Amennyiben a hallgatóság elsősorban nem szakemberekből áll, bizonyos kérdésekről éppen rájuk való tekintettel nemigen lehet szólni.

E körülményekből érthető, miért kerülhetett sor az Amerikai Egyesült Államokban 1985-től 2004-ig szinte évente egy olyan sajátos találkozásra, amely szándékosan kevesebb, s ily módon tulajdonképpen több is kívánt lenni egy egyszerűen nyilvános vallásközi konferenciánál. Az egyik vendéglátó hely, egy Colorado állambeli ciszter apátság kapcsán „*Snowmass Interreligious Conference*”-ként emlegetett eseményről nem készült sem hang-, sem képfelvétel, s nem jelent meg tanulmánykötet. A legutóbbi időkig nem is igen lehetett tudni e rendkívüli találkozások eredményeiről. 2004 nyarán aztán Netanel Miles-Yepez, a haszid és a szúfi hagyomány lelkes követője és kutatója, valamint a vallásközi párbeszéd elkötelezettje egy sor interjúban kereste föl a még élő résztvevőket, hogy a konferenciák alatt készült írásos följegyzéseket is fölhasználva velük együtt idézze föl az eseményeket.

A könyv bevezetéseként egy tömör szöveg olvasható Thomas Keating ciszter atya tollából, amely valójában néhány év alatt a résztvevők közreműködésével született meg a különböző vallások közös pontjairól (*The Points of Agreement*). Majd az első fejezet a gyökerekkel és az eszményekkel, a második a párbeszéd megkezdésével, a harmadik az alapokkal és a határokkal, a negyedik pedig magával a párbeszéd munkájával foglalkozik. A visszaemlékezések és utólagos reflexiók után az ötödik, hatodik, hetedik és nyolcadik fejezetekben néhány töredéket olvashatunk az egykor elhangzottakból. A függelékben az egyes találkozó adataiba (idő, hely, résztvevők), valamint a napirendbe is beletekinthet az olvasó. Végül pedig a 2004. évi találkozó résztvevőinek rövid, azonban annál érdekesebb életrajzai zárják a kötetet.

A bemutatott vállalkozás részesei különböző világvallások – buddhizmus, hinduizmus, iszlám; az orosz ortodox, protestáns és római katolikus kereszténység; valamint az őslakos amerikai indián hagyomány és a zsidóság – gyakorlói és tanítói voltak. A szerkesztő kérdéseire őszintén válaszolva idézik föl találkozósaik nehézségeit és áldásait, közös élményeiket. Ezért aztán a kötet nem annyira a különböző vallások tanításai iránt (felületesen) érdeklődő, hanem sokkal inkább az emberi bölcsesség bármely alakzatában elmélyülni kész olvasó számára íródott. E kis könyv tanúskodik az élő párbeszéd mozgalmasságáról – annak lendületéről, egyben akadályairól, s az őszinte közös keresés élményéből születő barátságokról is. Méltán viseli „*A közös szív*” címet, életszerűen s hitelesen tárva elénk a vallásközi párbeszéd elevenen *tapasztalatát*.

Bakos Gergely OSB

2010. szeptember – december

2010. szeptember 3–5. Tanévkezdő lelkinapok a kismarosi ciszterci monostorban.

2010. szeptember 11. Tanévnitó Veni Sancte.

2010. szeptember 17. A Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola és az Agra Kulturális Utazási Iroda közös rendezvénye. Címe: *A tibeti buddhizmus múltja és jelene. Bevezető előadások a XIV. Dalai Láma 2010-es budapesti látogatásához.* Előadók: Kelényi Béla, Nemeshegyi Péter SJ, Zentai György.

2010. szeptember 24. A budapesti Bencés Tanulmányi Ház meghívására a főiskola tanárai és hallgatói közösen ünnepelték Szent Gellért napját.

2010. szeptember 25. Az iskolai gyakorlatokat vezető mentortanárok találkozója, tapasztalatcseréje.

2010. szeptember 28. *Térek, tárgyak, anyagok. Szakrális terek építésze, belső építésze.* A MÉK Belsőépítészeti Tagozatának konferenciája.

2010. szeptember 28. Az Egyházjog Tanszék vendége: Adriányi Gábor, a bonni egyetem emeritusz professzora. Előadásának címe: *Az 1855-ös osztrák konkordátum magyar és kánonjogi vonatkozásai.*

2010. október 6. A Belvárosi Ferences templom és a főiskola közös szervezésében *Sapientia Szabadegyetem* indult útjára a teológia iránt érdeklődő felnőttek számára. Előadó: Papp Miklós morálteológus, a főiskola tanszékvezető tanára.

2010. október 19–20. *Örökség és küldetés. Bencések Magyarországon.* Konferencia közös szervezésben a Magyar Bencés Kongregációval és a Pázmány Péter Katolikus Egyetem Bölcsészettudományi Karával. Megnyitották: Szászfalvy László államtitkár, Botos Máté dékán és Orosz Lóránt OFM rektor.

2010. november 13. Sapientia nap: *Az igazságról* címmel, kapcsolódik a Tudomány Ünnepe 2010. programsorozathoz. Előadók: Bugár M. István (DE Filozófia Intézet), Gállos Balázs (Kathekón), Kókai Nagy Viktor (DRHE), Kustár Zoltán (DRHE), Ötvös Csaba (ELTE BTK), Papp Miklós (Sapientia), Válóczy József (ESZHF). A konferencia idején Toperczer István *Afganisztán igazsága* című fotókiállítása tekinthető meg. A konferencia előadásai a főiskola *Sapientia Füzetek* sorozata 19. köteteként jelennek meg.

2010. november 17. *Pro Urbe Budapest* díjat adományozott Budapest Főváros Közgyűlése a Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola részére *A teológusképzés*

területén kifejtett egy évtizedes kiemelkedő tevékenységéért. A díj átadására a Főváros Napja – 2010. november 17-e – alkalmából tartott ünnepi ülésen került sor.

2010. november 18. Erkölcstani és keresztény szempontok a szervátültetésről. A szervátültetés helyzete Magyarországon. A Morálteológia Tanszék meghívására a Transzplantációs Alapítvány a Megújított Életekért szakemberei tartottak előadást.

2010. november 18. Könyvbemutató. Mike Valéria: *Mike (Mádl) János és kora (1905–1981)*, a Magyar Egyháztörténeti Enciklopédia Munkaközösség (METEM), a Historia Ecclesiastica Hungarica Alapítvány és a Magyar Kolping Szövetség szervezésében. A Kolping Mozgalomról szóló kötetet Semjén Zsolt miniszterelnök-helyettes mutatta be.

2010. november 18. *Tükröződések – vallás- és kultúraközi párbeszédsorozat.* Közép-Ázsia est. Közös szervezés a Károli Gáspár Református Egyetemen és az Agra Klubbal. Előadók: Sárközy Miklós, Szántó Iván. A program ideje alatt Toperczer István afgán fotókiállítása.

2010. november 20. *Korunk irányítúje. A Caritas in Veritate kezdetű enciklika jelentősége.* A Filozófia Tanszék tanulmányi napja. Előadók: Bakos Gergely OSB, Béres Tamás (EHE), Deák Hedvig OP, Deme Tamás (PPKE VJK), Frenyó Zoltán (MTA FKI), Frivaldszky János (PPKE JÁK), Kormos József (PPKE BTK), Máthé Andrea, Sárkány Péter (AVKF), Turgonyi Zoltán (MTA FKI).

2010. november 20–21. *Az identitásról.* Kétnapos tanulmányi nap közös szervezésben a Katolikus Pszichológusok Baráti Körével, a Faludi Ferenc Akadémiával és a Magyar Pszichológiai Társaság Valláspszichológiai Szekciójával. Előadók: Bagdi-Szente Éva, Góbel Orsolya, Horváth-Szabó Katalin, Kapócs Imre, Kárpáti Gyöngyvér, Kézdy Anikó, Kulcsár László, Lukács László SchP, Makai M. Csilla SSND, Szabóné Kármán Judit.

2010. december 4. Jótékonysági vásár a vörösiszap károsultjai részére.

2010. december 10. A Szent István Társulat és a Luther Kiadó könyvbemutatója a főiskolán. A bemutatásra kerülő könyv: *Egyházüldözés és egyházüldözők a Kádár-korszakban.* A kötetet Várszegi Asztrik OSB püspök, pannonhalmi főapát, Tökéczki László tanszékvezető egyetemi docens (ELTE BTK Művelődéstörténeti Tanszék), Czenthe Miklós igazgató (Evangélikus Országos Levéltár) és Balogh Margit c. egyetemi docens, igazgató (MTA Társadalomkutató Központ) mutatta be. A kötet a főiskolán 2010. május 6–7-én rendezett konferencia előadásait tartalmazza.

2010. december 25. A tavalyi évhez hasonlóan a főiskola aulájában a Sant’Egidio közösség ünnepi ebéden látott vendégül hajléktalanokat és szociális otthonban élő időseket, akiket ezen a napon sehol nem várt ünnepi asztal. A főiskola dísztermében Székely János püspök szentmisét mutat be. Ezt követően került sor az ebédre és az ajándékozáásra.

Számunk szerzői

- Pump Edit (1961) család- és gyermekvédő tanár, hittanár, fordító
- Bagyinszki Péter Ágoston (1970) ferences szerzetes, teológus, a Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola Fundamentális Teológia Tanszékének oktatója
- Ujházi Lóránd (1979) katolikus pap, a Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola egyházjog tanára
- Jean-Yves Brachet (1961) domonkos szerzetes, a Soproni rendház tagja, a magyar rendtartomány tanulmányi régense
- Patsch Ferenc (1969) jezsuita szerzetes, a Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola filozófia tanára
- Antonio Gascón (1958) marianista szerzetes, a madridi provincia tagja
- Frenyó Zoltán (1955) filozófus, az MTA Filozófiai Kutatóintézetének tudományos főmunkatársa
- Gérecz Imre (1983) pannonhalmi bencés szerzetes
- Pákozdi István (1955) katolikus pap, budapesti egyetemi lelkész, a Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola Gyakorlati Teológia Tanszékének vezetője
- Lukács János (1966) jezsuita szerzetes, a magyar rendtartomány novíciusmestere
- Bakos Gergely (1970) bencés szerzetes, filozófus, a Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola Filozófia Tanszékének vezetője

Főszerkesztő: Patsch Ferenc SJ Felelős kiadó: Orosz Lóránt OFM
Szerkesztőbizottság: Bakos Gergely OSB, Balogh Katalin, Deák Hedvig OP,
Kotschy Andrásné, Lukács László SchP, Orosz Lóránt OFM, Papp Miklós,
Tözsér Endre SchP, Várnai Jakab OFM

A szerkesztőség címe: 1052 Budapest, Piarista köz 1. Levélcím: 1364 Budapest, Pf. 235. Telefon: 486-44-40 E-mail: sapientiana@sapientia.hu A Főiskola megbízásából olvasószerkesztés és tördelés: Vigilia Kiadóhivatal. Borító: TANGRAM-ZIM Kreatív Ügynökség. Nyomdai munkák: Gyomai Kner Nyomda Zrt. Felelős vezető: Fazekas Péter vezérigazgató. ISSN: 2060-3231 Megjelenik évente kétszer. Előfizethető és megvásárolható a Vigilia Kiadóhivatal címén: 1052 Budapest, Piarista köz 1. Levélcím: 1364 Budapest, Pf. 48. Telefon: 486-44-43 Fax: 486-44-44 E-mail: vigilia@vigilia.hu Előfizetési díj egy évre: 1.000,- Ft, az egyes számok ára: 600,- Ft