

TANULMÁNYOK

SCOTT W. HAHN: Templom, jel és szentség. János evangéliuma új megvilágításban	1
SZEILER ZSOLT: A gondviselés problémája a <i>Summa contra gentiles</i> ben	46
VÁRNAI JAKAB OFM: Kinyilatkoztatás és kölcsönösség	62
HERMANN J. POTTMEYER: Bevezetés a hagyomány fundamentális teológiájába	70
UJHÁZI LÓRÁND: A jegyesség intézményének csökkenő jelentősége a Katolikus Egyház jogában	82
GÁJER LÁSZLÓ: A lisztérzékenység problémája a szentségi életben	90

SZERZETESSÉG

JOSEPH WILLIAM TOBIN CSSR: Az élet mint hivatás	96
---	----

DOKUMENTUM

FRANCIA PÜSPÖKI KONFERENCIA – ÖKOLÓGIA ÉS KÖRNYEZETVÉDELEM MUNKACSOPORT: A jövő ökológiai kihívásai és feladatai	109
---	-----

RECENZIÓK

Joseph Wresinski: Szegények egyháza. Gilles Anouil beszélget Joseph atyával (Várnai Jakab OFM)	127
Szabó Ferenc: Krisztus és egyháza Pázmány Péter életművében (Török Csaba)	127
Robert Spaemann: Erkölcsi alapfogalmak (Bakos Gergely OSB)	130
Schwendtner Tibor: Husserl és Heidegger. Egy filozófiai összecsapás analízise (Bakos Gergely OSB)	131
Mezei Balázs: Karácsony az Andok felett (Bakos Gergely OSB)	132

FŐISKOLÁNK ÉLETÉBŐL

2012. május – december	134
------------------------	-----

Templom, jel és szentség János evangéliuma új megvilágításban

SCOTT W. HAHN

A jeruzsálemi templom jelentősége János evangéliumában az elmúlt évtizedben számos monográfia tárgya volt. A kutatók ma már többnyire elfogadják, hogy nemcsak a templom a központi témája a negyedik evangéliumnak, hanem János előtérbe helyezi azt is, amit „templom-krisztológiaként” jellemezhetünk. Egyszóval János azt kívánja bemutatni, hogy a templom és liturgiája hogyan teljesedik be Jézus Krisztusban, mindenekelőtt halálában és feltámadásában.¹

SCOTT W. HAHN (USA) teológus, a Franciscan University of Steubenville (USA) egzegézis professzora, a Saint Paul Center for Biblical Theology alapító igazgatója

¹ Lásd például MARY L. COLOE: *God Dwells With Us: Temple Symbolism in the Fourth Gospel*, Liturgical Press, Collegeville, MN, 2001; JOHANNES FRÜHWALD-KÖNIG: *Tempel und Kult: Ein Beitrag zur Christologie des Johannesevangeliums*, Biblische Untersuchungen 27, Friedrich Pustet, Regensburg, 1998; PAUL M. HOSKINS: *Jesus as the Fulfillment of the Temple in the Gospel of John*, Paternoster Biblical Monographs, Paternoster, Carlisle, 2006; ALAN KERR: *The Temple of Jesus' Body: The Temple Theme in the Gospel of John*, Journal for the Study of the New Testament, Supplement Series 220, Sheffield Academic, Sheffield, 2002; MARK KINZER: *Temple Christology in the Gospel of John*, Society of Biblical Literature Seminar Papers 37:1, Scholars Press, Missoula, MT, 1998, 447–464; LUCIUS NEREPARAMPIL: *Destroy This Temple: An Exegetico-Theological Study on the Meaning of Jesus' Temple-Logion in Jn 2:19*, Dharmaram, Bangalore, 1978; GUNNAR H. ØSTENSTAD: *Patterns of Redemption in the Fourth Gospel: An Experiment in Structural Analysis*, Studies in the Bible and Early Christianity 38, Edwin Mellen, Lewiston, NY, 1998; ANTONY THERATH: *Jerusalem in the Gospel of John: An Exegetical and Theological Inquiry into Johannine Geography*, Intercultural Publications, New Delhi, 1999; STEPHEN T. UM: *The Theme of Temple Christology in John's Gospel*, Library of New Testament Studies 312, Sheffield Academic, Sheffield, 2006.

Ellenben ha értelmezésünk megreked a tudományos konszenzuszánál – mi szerint János evangélista a templom beteljesedéseként mutatja be Jézust –, akkor látszólag zavarba ejtő helyzetbe kerülünk: mivel Krisztus már fölment a mennybe, nincs szükségünk templomra. Amennyiben pedig ez igaz, az Egyház helyzete nem különbözik a templom lerombolását (Kr. u. 70) átélt zsidóság helyzetétől.² János „templom-krisztológiája” azonban nem szorítkozik csupán Krisztus közvetlen személyére és földi szolgálattételére, sőt, az evangélista ragaszkodik ahhoz a tényhez, hogy Jézus szolgálata a Lélek közvetítői és az apostolok által folytatódik.

A cikkben követni szeretném a János evangéliumában található „templom–beteljesedés” témájának főbb irányvonalait. Mindenekelőtt meg szeretném vizsgálni, hogy az evangélista miként képzei el a templom és ünnepeinek krisztusi, a Lélek erejével ünnepelt szentségek (különösen a keresztség és az Eucharisztia szentségei) általi beteljesülését.³ Tanulmányom inkább felderítő, sem-

² MARY L. COLOE: *God Dwells With Us*, i. m. 216.

³ A János-evangélium szentségi szimbolizmusáról lásd RAYMOND E. BROWN: *The Johannine Sacramentary*, in *New Testament Essays*, Bruce, Milwaukee, 1965, 51–76; ALF CORRELL: *Consummatum Est: Eschatology and Church in the Gospel of St. John*, Macmillan, New York, 1958; OSCAR CULLMANN: *Early Christian Worship*, Studies in Biblical Theology 10, SCM, London, 1953; FREDERICK W. GUYETTE: *Sacramentality in the Fourth Gospel: Conflicting Interpretations*, *Ecclesiology* 3 (2007) 235–250; FRANCIS J. MOLONEY: *When is John Talking about the Sacraments?*, in *„A Hard Saying”: The Gospel and Culture*, Liturgical Press, Collegeville, MN, 2001, 109–130; P. PAUL NIEWALDA: *Sakramentsymbolik im Johannesevangelium? Eine Exegetisch-Historische Studie*, Lahn-Verlag, Limburg, 1958; BRUCE VAWTER: *The Johannine Sacramentary*, *Theological Studies* 17 (1956) 151–166. A János-evangéliummal foglalkozó kutatóknak széles a köre: a nem-szentségi szemlélettől egészen az ultra-szakramentális szemléletűekig. Élete vége felé RAYMOND E. BROWN a következőket jelentette ki: „A legtöbb tudós valamilyen formában elismeri az evangélium szentségi szemléletét.” *An Introduction to the Gospel of John*, Doubleday, New York, 2003, 231. BROWN mérsékelt megközelítése mellett – amit a *The Johannine Sacramentary*-ban körvonalazott, illetve különböző kommentárjaiban kifejtett – az egezetikai józan ész szól. Ironikus, hogy DAVID AUNE, baptista kutató, aki egyike azoknak, akik a legerőteljesebben védelmzik a szentségi és liturgikus utalásokat János evangéliumában, így fogalmaz: „Helytelen volna azt állítani, hogy a gyülekezeti élet, istentisztelet, szentségek és szolgálat alapvető elemei jelentéktelen szerepet játszanak a negyedik evangéliumban. *Az efféle elemekkel azért nem foglalkoznak explicité, mivel azok annak az egyházi kontextusnak az előfeltételei, amelyekből az evangélium is kiemelkedett.*” *The Cultic Setting of Realized Eschatology in Early Christianity*, Supplements to Novum Testamentum 28, Brill, Leiden, 1972, 73. (Kiemelés tőlem – S. W. H.)

mint szemléltető jellegű, vagyis azért, hogy összegyűjtöm a János-evangéliummal foglalkozó kutatás időtálló felfedezéseit, remélem, hogy az evangélium ezen olvasata új megközelítést kínál ahhoz a számtalan jelhez, amit Jézus tanítványai között vitt véghez, illetve a jelek kapcsolatához az új étellel, amit János írásával közvetíteni szeretne (vö. Jn 20,30–31).

Először röviden áttekintem, hogyan mutatja be az Ószövetség a templomot, és hogy mit jelentett Isten ószövetségi népe számára. Ez könnyebben érthetővé teszi számunkra, hogy János evangéliumának első századi zsidó olvasói miként fogadták, hogy Jézus személye felváltja a templomot és annak ünnepeit.

Ezt követően az első húsvét-elbeszélést vizsgálom meg (Jn 2,13–3,21), amelyből három megállapítás következik:

1) nyilvános működésének kezdete óta János „új templomként” mutatja be Jézust – ez a téma végigvonul egész evangéliumán;

2) Jézus a templom és a templomi ünnepek beteljesedésének szélesebb kontextusában viszi végbe „jeleit”;

3) a Nikodémussal folytatott párbeszédben Jézus elmozdul „jeleitől” a keresztség, vagyis a Lélektől való újjászületés szentségének irányába (Jn 3,3.5).

Ezután János második húsvét-elbeszélését (Jn 6) és a sátoros ünnepet fogom megvizsgálni. Reményeim szerint rámutatok, hogy Jézus ezekben az elbeszélésekben is új templomként funkcionál, és hogy a templomi ünnepek kontextusában viszi véghez „jeleit”, amelyek előremutatnak a keresztség és az Eucharisztia szentségeire.

Tovább lépve az evangélium harmadik, és egyben utolsó húsvét-elbeszélésére (Jn 11,55–20,31), Jézus búcsúbeszédére összpontosítok majd (Jn 13–17). Jézus itt a tanítványokra bízta „templom nélkülségét”, megbízta őket, hogy folytassák küldetését, sőt, hogy „nagyobb dolgokat is tegyenek ezeknél”. Előterjesztésem szerint a szentségek ebbe a „nagyobb dolgok” kategóriába tartoznak: ezt az értelmezést egyrészt a Jn 19,34 is támogatja, amely szimbolikusan úgy ábrázolja a szentséget, mint amik Krisztus halálából és feltámadásából erednek, másrészt támogatja a Jn 20,22–23, amely szerint az apostolok azért kapják a Szentlelket, hogy elvégezzék a bűnök bocsánatának „nagyobb munkáját”.

A kutatás lehetővé teszi számomra a következő végkövetkeztetést: ha valaki követi a János-evangélium logikáját és szimbolizmusát, világos lesz számára, hogy a szentségek, elsősorban a keresztség és az Eucharisztia, valóban azok a különleges „idők és helyek”, ahol a hívó ember továbbra is tapasztalatot szerezhet Krisztusról mint az új templomról. A központi tézis felállítása után egy rövid teológiai reflexióban levonok néhány következtetést.

ISTEN DÁVIDDAL KÖTÖTT SZÖVETSÉGÉNEK MEGTESTESÜLÉSE

A szakirodalom mind a templom történelmi szerepéről Izraelben, mind irodalmi fontosságáról a Szentírásban egyaránt hatalmas,⁴ ezért a következőket szeretném hangsúlyozni:

1) a templom *Isten Dáviddal kötött szövetségének megtestesülése*.⁵ A dávidi szövetség központi szövege (2Sám 7,8–16) Dávid fiára koncentrálna, aki majd „házat” (vagyis: templomot) épít Istennek, és akinek Isten emel majd „házat” (vagyis: dinasztiát). A szövetségnek a közvetlen, mégsem a legutolsó beteljesedése Dávid fia,

⁴ Lásd például a következő rövid áttekintéseket: MARY L. COLOE: *God Dwells With Us*, i. m. 31–63; PAUL M. HOSKINS: *Jesus as the Fulfillment of the Temple*, i. m. 38–107; illetve a téma hosszabb tárgyalását lásd GREGORY K. BEALE: *The Temple and the Church's Mission: A Biblical Theology of the Dwelling Place of God*, New Studies in Biblical Theology 17, InterVarsity, Downer's Grove, IL, 2004; JON D. LEVENSON: The Temple and the World, *Journal of Religion* 64 (1984) 275–298; JOHN M. LUNDQUIST: What is a Temple? A Preliminary Typology, in Herbert B. Huffmon – Frank A. Spina – Alberto R. W. Green (eds.): *The Quest for the Kingdom of God: Studies in Honor of George E. Mendenhall*, Eisenbrauns, Winona Lake, IN, 1983; ID.: *The Legitimizing Role of the Temple in the Origin of the State*, Society of Biblical Literature Seminar Papers 21, Scholars Press, Missoula, MT, 1982, 271–297; ID.: Temple, Covenant, and Law in the Ancient Near East and in the Old Testament, in Avraham Gileadi (ed.): *Israel's Apostasy and Restoration: Essays in Honor of Roland K. Harrison*, Baker, Grand Rapids, MI, 1988, 293–305; DONALD W. PARRY: Garden of Eden: Prototype Sanctuary, in *Temples of the Ancient World: Ritual and Symbolism*, Deseret, Salt Lake City, 1994, 126–151; RAPHAEL PATAI: *Man and Temple in Ancient Jewish Myth and Ritual*, Ktav, New York, 1967.

⁵ „A templom volt a dávidi szövetség megtestesülése, amelyben a JHWH, Dávid háza és Izrael népe közötti hármas kapcsolat tetet őlött.” TOOMO ISHIDA: *The Royal Dynasties in Ancient Israel. A Study on the Formation and Development of Royal-Dynastic Ideology*, Beiheft zur Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft 142, W. de Gruyter, New York, 1977, 145; „A Dáviddal kötött szövetség megerősítése, amely JHWH választását juttatja kifejezésre: a templom, amely tanúsította, hogy JHWH Sion hegyét választotta örök lakóhelyül.” (ID.: *The Royal Dynasties in Ancient Israel*, i. m. 147). ISHIDA munkája mellett megemlíthetjük JOHN M. LUNDQUIST terjedelmes kutatását (lásd a 4. lábjegyzetet fentebb), amelynek nagy részét felleleli a *Temples of the Ancient World* kötet. LUNDQUIST kimutatja a templom kulcsszerepét az ókori Közel-Kelet világnézetének vagy kozmológiájának középpontjában, nem csupán Izrael szomszédjainál (az egyiptomi, kánaánita, mezopotámiai vagy hittita kultúrákban), hanem Izraelnél is, ahogy az Ószövetségben szerepel.

Salamon, aki Dávidhoz hasonlóan „felkent” volt, vagyis „messiás” (héberül) vagy „krisztus” (görögül).⁶ A szövetség szempontjából ő is az „Isten fia” státusznak örvendő.⁷ Salamon személyében van egy „Krisztusunk”, aki templomépítő. A Szentírás kánonjában az első személy, akit „Isten fiaként” mutatnak be.

2) A templom volt Isten „nevének”,⁸ „dicsőségének”,⁹ végül magának Istennek a *lakóhelye*.¹⁰

3) A templom *a zarándoklat helye* volt. Évente háromszor minden izraelita férfinak fel kellett zárandokolnia a templomhoz, hogy megünnepelje húsvétot, pünkösdöt és a sátoros ünnepet.¹¹ Az izraelitáknak, hogy részt vehessenek ezeken az ünnepeken, rituális tisztálkodásnak kellett alávetni magukat (*ablutio*), hogy tisztán léphessenek be a templomba.¹² Csak ezután mutathattak be áldozatot¹³ és vehettek részt az ünnepen, amely alapvetően az étkezésről szólt:¹⁴ általában áldozati húst¹⁵ ettek kenyérrel¹⁶ és borral,¹⁷ valamint az Ígéret földjének gyümölcseivel.¹⁸ A temp-

⁶ 1Kir 1,34.39.

⁷ 2Sám 7,14; Zsolt 2,6–7.

⁸ MTörv 16,2; Zsolt 74,7.

⁹ 1Kir 8,10–11; Ez 43,2–5.

¹⁰ Zsolt 68,16; Ez 43,6.

¹¹ MTörv 16,1–17.

¹² Kiv 19,10–11; 2Krón 30,17–20; Lev 11–15 (különösen: 15,31). A szükséges mosakodások nincsenek kifejezetten a Pentateuchosz ünnep-leírásában, de a Lev 11–15-ben és máshol leírt tisztasági előírások értelmében megkövetelték. A Szentély beszennyezése tisztátalansággal halálbüntetést vont maga után (Lev 15,31), ezért a hívőknek rituálisan tisztának kellett lenniük. A tisztátalanságnak számos oka lehetett (lásd Lev 11–15), ezért az átlagos izraelitának rituális mosakodást kellett végeznie, mielőtt részt vett a templomi ünnepek egyikén. A régészek nagy számban találtak rituális fürdőket (héberül: *mikve*, többes számban: *mikvaót*) Jeruzsálemben és környékén, amelyeket erre a célra használtak a második templom időszakában.

¹³ MTörv 16,2.6; Lev 23,8.

¹⁴ MTörv 16,3.7–8; lásd még Lev 7,11–17; 2Krón 30,22; Iz 25,6.

¹⁵ MTörv 16,4.7.

¹⁶ MTörv 16,3.

¹⁷ Iz 25,6; Lk 22,18.20.

¹⁸ MTörv 16,13. Bár az idézett szövegek nagy része húsvét ünnepéről szól, az ünnepi étkezés minden ünnep fontos része volt, még akkor is, ha a bibliai leírásokban nem szerepel. Mindhárom zárandokünnepet (húsvét, pünkösd, sátoros ünnep) megjelölték a mezőgazdasági események

lomi áldozatokon való részvétellel az izraeliták bűneikért engeszteltek.¹⁹ A teljes templom-élmény – rituális tisztálkodás, áldozatbemutatás, evés, ivás, a bűnök bocsánata – csak a templom szolgálai: a főpap, a papság és a leviták munkájának köszönhetően volt lehetséges.

Végül az új templom, gyakran isteni tulajdonságokkal felruházva néhány próféta *eszkatológiájának központi eleme*,²⁰ másoknál legalábbis fontos jellemzője,²¹ főleg ha figyelembe vesszük a templom, Sion és Jeruzsálem kapcsolatát.²² Hasznos lesz szem előtt tartani ezeket a templomot érintő pontokat akkor, amikor János evangéliumában kifejtjük a templom és a templomi ünnepek motívumát, különös tekintettel Jézusra.

AZ ELSŐ HÚSVÉT ÉS A TEMPLOM MEGTISZTÍTÁSA

A szinoptikus hagyomány szerint Jézus nyilvános működését Galileában kezdi meg, míg János szerint Jézus először Júdeában lép föl, Jeruzsálemben, a templomban, húsvét ünnepén (Jn 2,13–3,21).²³ Ezekben a nyilvános jelenetekben János ábrázolása szerint Jézus azt hirdeti magáról, hogy ő az új templom (Jn 2,19–21). A templom megtisztításáról szóló elbeszélésben János evangélista egyedülálló témákat pendít meg, amelyekhez folyamatosan visszatér evangéliumában: Jeruzsálem, templom és a templomi ünnepek.²⁴

A szinoptikusok szerint Jézus szolgálatának legfőbb színhelye földi életének utolsó hetéig Galilea, ezzel szemben János evangéliumának nagy részében ez Jeruzsálem, főleg pedig a templom.²⁵ Sőt, János evangéliumában a legtöbb ese-

(árpaaratás, búzaaratás, illetőleg a gyümölcs betakarítása); ezek természettel kapcsolatos idők voltak, élvezték a Teremtő bőséges adományait – az amerikai Hálaadás ünnepéhez hasonlóan.

¹⁹ Lásd például Lev 4,20.26.35; 5,10.13; 19,22; 15,25.

²⁰ Például Ez 40–48 és Joel 3,17–18.

²¹ Vö. Zak 6,12–15; 8,9–12; 14,16–21; Iz 2,1–4; 56,3–6; 66,18–22; Jer 33,10–11; Agg 2,1–9, 15–19; Dán 8,14; 9,17, 24–27; Mik 1,1–4.

²² Lásd ANTONY THERATH: *Jerusalem in the Gospel of John*, i. m. 64–65; PAUL M. HOSKINS: *Jesus as the Fulfillment of the Temple*, i. m. 69–89.

²³ ANTONY THERATH: *Jerusalem in the Gospel of John*, i. m. xix.

²⁴ Vö. ANTONY THERATH: *Jerusalem in the Gospel of John*, i. m. 59.

²⁵ Lásd ALF CORRELL: *Consummatum Est*, i. m. 44; ANTONY THERATH: *Jerusalem in the Gospel of John*, i. m. xiii–xix. Az evangélium egyes részei, nagyjából háromnegyede Jeruzsálemben

ményre a templomi ünnepek alatt kerül sor, ezeknek az egymásutánja formálja az elbeszélés szerkezetét:²⁶ húsvét,²⁷ egy meg nem nevezett ünnep, talán pünkösd,²⁸ ismét húsvét,²⁹ a sátoros ünnep,³⁰ a templomszentelés ünnepe³¹ és az utolsó húsvét.³²

Jézus tanításai és „jelei” a liturgikus ünnepek során gyakran egybeesnek az ünnepek központi témáival. Néhány kutató egyenesen azt állítja, hogy főleg az ünnepek zsidó olvasmányrendjéhez kapcsolódnak.³³ Jánosnak mi a szándéka azzal, hogy a templomot és az ünnepeket hangsúlyozza? Amellett szeretnék érvelni, hogy Krisztus a templom és az ott lezajlott istentisztelet beteljesülése.³⁴

A Második Templom időszakának (Kr. e. 520–Kr. u. 70) legnagyobb ünnepe a húsvét volt. Jelentőségét az a tény is hangsúlyozza, hogy János Jézus nyilvános működése alatt három húsvétról is beszámol. Az evangélista ismerhette azokat a zsidó hagyományokat, amelyek szerint a Messiás érkezésére húsvétkor számítottak.³⁵ Mivel a Második Törvénykönyv előírta, hogy a húsvéti bárányt a központi szentélyben kell feláldozni (MTörv 16,2), a pászka ünnepe elválaszthatatlanul összefonódott a templommal. A pászka ünnepe nemzeti ünnep volt.

vagy annak környékén játszódnak, lásd Jn 2,13–4,2; 5,1–47; 7,10–10,39; 12,12–20,31 (Jeruzsálem); 11,17–53; 12,1–11 (Betánia).

²⁶ A téma kimerítő tárgyalásához lásd GALE A. YEE: *Jewish Feasts and the Gospel of John*, Michael Glazier, Wilmington, DE, 1989. A negyedik evangélium struktúrája kapcsán az ünnepek csak egy-egy elemet képeznek a számos szerkezeti elem közt. Szinte minden jelentős szerkezeti felosztásra tett javaslat áttekintését lásd GEORGE MLAKUSHYIL: *The Christocentric Literary Structure of the Fourth Gospel*, *Analecta Biblica* 117, Pontifical Biblical Institute, Rome, 1987, 17–85.

²⁷ Jn 2,13–3,21.

²⁸ Jn 5,1–47.

²⁹ Jn 6,1–71.

³⁰ Jn 7,1–10,21.

³¹ Jn 10,22–39.

³² Jn 11,55–20,31.

³³ AILEEN GUILDING: *The Fourth Gospel and Jewish Worship: A Study in the Relation of St. John's Gospel to the Ancient Jewish Lectionary System*, Clarendon, Oxford, 1960. Lásd azonban MICHAEL A. DAISE óvatosságát: *Feasts in John: Jewish Festivals and Jesus' „Hour” in the Fourth Gospel*, *Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2 Reihe* 229, Mohr Siebeck, Tübingen, 2007, 81–87.

³⁴ Lásd PAUL M. HOSKINS: *Jesus as the Fulfillment of the Temple*, i. m. 2.

³⁵ ANTONY THERATH: *Jerusalem in the Gospel of John*, i. m. 60–61.

Gondoljunk a nagy nemzeti húsvétokra, amelyeken Hiszkija (2Krón 30), Jozija (2Krón 35), Dávid igaz fiai és Izrael királyai „elnököltek”, akik szívügyüknek tekintették a templomot és annak fenntartását.

A Jn 2,13–25-ben Jézust látjuk, akit korábban Izrael királyaként köszöntöttek (lásd Jn 1,49), és aki most megmutatja, mennyire szívén viseli a templom jólétét. Kiűzi a kereskedőket és a pénzváltókat, rendre utasítja őket, amiért „atyja házát” (*oikon tou patros mou*) „kereskedőházzá” (*oikon emporiou*) tették. Jézus tettét és szavait itt a Zak 14,21 fényében kell elemeznünk, amely azt mondja az eszkatologikus templomról: „nem lesznek többé kalmárok a Seregek Urának házában azon a napon”.³⁶ A júdeaiak azt kérdik Jézustól: „Milyen csodajel mutat sz nekünk, hogy ezeket cselekszed?”, mire Jézus azt válaszolja: „Bontsátok le ezt a templomot, és én három nap alatt fölépítem azt!” Félreértik, de az evangélista megmagyarázza: „Saját testének templomáról mondta ezt.”

Bár a szakirodalom erről a részről hatalmas,³⁷ itt csupán néhány lényeges pontot foglalunk össze. Egyrészt: Jézus nyilvános működését a templom megtisztításával kezdi. Az evangélista Jézus egész szolgálatát annak a tükrébe állítja, hogy ő az új templom.³⁸ Másrészt: templom-testének lebontása és felépítése „jel”, és János kapcsolatba hozza a mostani elbeszélést a Jézus halálának és fel-

³⁶ RAYMOND E. BROWN: *The Gospel according to John I–XII*, Anchor Bible 29, Doubleday, Garden City, NY, 1966, 121.

³⁷ LUCIUS NEREPARAMPIL monográfiát szentelt ennek a perikópának (*Destroy this Temple*, lásd az első lábjegyzetnél), továbbá minden, a János evangélium templom-témáját feldolgozó nagyobb munka helyet ad az igeversék egzegézisének.

³⁸ Vö. MARY L. COLOE: *God Dwells With Us*, i. m. 84; ALAN KERR: *The Temple of Jesus' Body*, i. m. 101; ANTONY THERATH: *Jerusalem in the Gospel of John*, i. m. 59. Lásd még RUDOLF SCHNACKENBURG összefoglalóját: „A Jn 2,21-ben adott magyarázat a templom lerombolásáról és felépítéséről szóló mondást kínálja egy hasonló, páratlan krisztológiai jelentéssel. Továbbá ez a magyarázat Jézust teszi megazzá a »helyé«, ahol Istent kell imádni, Isten igaz »házává« (vö. 1,51). Vele és benne az Isten imádásának ideje »léleekben és igazságban« (4,23) már felvirradt. Teste az élő víz forrása (19,34, valamint 7,38), személye az a szőlő, amelynek életerején át a tanítványok munkálkodhatnak és gyümölcsöt hozhatnak (15,4–8). [...] [János] egyháztana teljes egészében a krisztológián alapul, bár nem reflektál Krisztus megdicsőült teste és az Egyház »teste« közötti további kapcsolatra. Ez a páli gondolat nem található meg Jánosnál, bár az evangélista a maga módján egyformán erős kifejezéseket használ a Feltámadt Úr és Egyháza közötti egység doktrinájához.” ID.: *The Gospel according to John*, 3 vols., Seabury, New York, 1980–82, 1:352; idézi CELESTINO G. LINGAD, JR.: *The Problems*

támadásának beszámolójával. Ez arra utal, hogy a halált és a feltámadást a templom (újra)felépítésének elbeszéléseként kell értelmeznünk, de eközben ezeket az eseményeket csúcsponti „jelekként” tanácsos azonosítanunk a „jelek” sorozatában, amely segít az elbeszélés strukturálásában.³⁹ A halál és a feltámadás „jele” – teste templomának „lerombolása” és „felépítése” – a végső jel, amelyre minden más „jel” mutat: „A végleges jel kontextusában, amelyről Jézus beszél, nyeri el minden más ’jel’ a jelentését.”⁴⁰

Végül a húsvét közelsége (Jn 2,13), a hivatkozás Jézus testére, annak elfogyasztására vagy „megrágására” utaló ige (Jn 2,17: *kataphagó*) kapcsolatot teremt jelen epizódunk és a Jn 6 között, ahol egy másik húsvétról olvasunk, mikor Jézus arról beszél, hogy enni (*phagó*) kell az ő testét és inni az ő véréét.⁴¹

A Jézusról mint új templomról szóló elképzelés természetesen nem korlátozódik csupán erre a szakaszra.⁴² Már a Jn 1,14-ben (amely szó szerint így szól: „Az Ige testté lett és közöttünk *ütötte fel sátrát*.”) és a Jn 1,51-ben („Látni fogjátok Isten angyalait le- és felszállni az Emberfia fölött.”) a szerző a templom két előfutárához hasonlítja Jézust: a mózesi sátorhoz és Jákob bételi szentélyéhez.⁴³

of Jewish Christians in the Johannine Community, Tesi Gregoriana Serie Teologia 73, Editrice Pontificia Università Gregoriana, 2001, Rome, 257.

³⁹ LUCIUS NEREPARAMPIL: *Destroy this Temple*, i. m. 92–98; ALAN KERR: *The Temple of Jesus' Body*, i. m. 96–97.

⁴⁰ CELESTINO G. LINGAD, JR.: *The Problems of Jewish Christians*, i. m. 270.

⁴¹ ALAN KERR: *The Temple of Jesus' Body*, i. m. 85–86. „Jézust elfogyasztják. A héber szó, amely az »elfogyaszt« mögött áll, általában azt jelenti: »megenni«, de ez... használható a tűzre is, amely elemésztí az Istennek felajánlott áldozatot... Lehetséges, hogy ez itt utalás Jézus halálára mint áldozatra.” KERR nem lát kapcsolatot az evangélium hatodik fejezetével, ahol Jézus „húsáról” (*sarx*) és „véréről” (*haima*) beszél, amit fogyasztani kell (*phagó*). A Jn 6-ban is erős áldozati felhangok vannak, valamint a passió előjelei: „A kenyér, amelyet adok, az én testem a világ életéért” (6,51). Bizonyos, hogy a 2,21-ben Jézus „testéről” (*sóma*) beszél, a 6,51–58-ban pedig „testéről” (*sarx*) és „véréről” (*haima*), de vajon az evangélista tényleg azt várta az első századi olvasóktól, hogy ne kapcsolják össze Jézus „testét”, az ő „húsát” és „vérét”? KERR úgy gondolja, hogy így van (*The Temple of Jesus' Body*, i. m. 94), ez azonban nagyon észszerűtlennek tűnik nekem.

⁴² János evangéliumában szereplő „Jézus mint új templom” téma tömör összefoglalóját lásd GREGORY K. BEALE: *The Temple and the Church's Mission*, i. m. 192–200.

⁴³ ALAN KERR: *The Temple of Jesus' Body*, i. m. 72, 133, 136–166; MARY L. COLOE: *God Dwells With Us*, i. m. 23–27; PAUL M. HOSKINS: *Jesus as the Fulfillment of the Temple*, i. m. 116–135.

A Jn 4-ben Jézus mint „új szentély” jelenik meg a jövőről való beszélgetésben, amelyben a garizimi és jeruzsálemi templom egyaránt jelentéktelen.⁴⁴

Jézus és a templom drámai azonosítását láthatjuk a Jn 7,1–10,21-ben is. Ott a háttér a templom építésének ünnepe (sátoros ünnep), melynek során a papok naponta vizet merítettek a Siloám medencéből, az oltár lépcsőire öntötték, és 24 órán át megvilágították a templom udvarait – megelőlegezve az eszkatologikus próféciákat.⁴⁵ Eközben jelenti ki Jézus magáról, hogy ő a víz és a világosság igazi forrása, és a Siloám vize által visszaadja egy vak embernek a szeme világát, így jelzi igényét, hogy ő az igazi templom.⁴⁶

A Jn 10,22–42-ben a templomszentelés ünnepe alatt, amely a templomnak a Makkabeusok általi újraszentelésére emlékezik, Jézus úgy mutatkozik be, mint akit az Atya „megszentelt” és a világba küldött, vagyis új szentélynek nevezi önmagát.⁴⁷ A Jn 14,2–3-ban Jézus ismét „Atyja házára” utal, a templomra hivatkozik (Jn 2,16), amit más célzások is megerősítenek; a ház sok „szobával” valószínűleg az Ez 41–43 sokhelyiséges temploma, a „hely” főnév pedig (görög: *topos*, héber: *maqóm*), ahová visszatér, hogy azt előkészítse – felidézi a templom „szent helyét”. Összefoglalva: a szakasz leírása szerint Jézus azért tér vissza övéihez, hogy előkészítse a templomot, amelyben a tanítványai „laknak” majd.⁴⁸

Végül a templom-szimbolizmus csúcspontján az evangélista megjegyzi, hogy Krisztus oldalából víz és vér folyt ki (Jn 19,34), amelyet a megjövendölt eszkatologikus templomból kiáradó folyó képének háttérében kell értelmez-

⁴⁴ Ez a fő tézise STEPHEN T. UM monográfiájának: *The Theme of Temple Christology in John's Gospel* (lásd az első lábjegyzetnél), amely fölényes címe ellenére valójában egy olyan egzegetikai tanulmány, amely csak a Jn 4,1–26-ra szorítkozik. Lásd még MARY L. COLOE: *God Dwells With Us*, i. m. 85–113; PAUL M. HOSKINS: *Jesus as the Fulfillment of the Temple*, i. m. 135–145; ALAN KERR: *The Temple of Jesus' Body*, i. m. 167–204; ANTONY THERATH: *Jerusalem in the Gospel of John*, i. m. 78–94.

⁴⁵ Lásd Ez 47,1–12; Joel 3,18; Zak 14,8.

⁴⁶ MARY L. COLOE: *God Dwells With Us*, i. m. 115–143; PAUL M. HOSKINS: *Jesus as the Fulfillment of the Temple*, i. m. 160–170; ALAN KERR: *The Temple of Jesus' Body*, i. m. 226–241.

⁴⁷ Lásd MARY L. COLOE: *God Dwells With Us*, i. m. 145–155, főleg: 153; PAUL M. HOSKINS: *Jesus as the Fulfillment of the Temple*, i. m. 170–175; ALAN KERR: *The Temple of Jesus' Body*, i. m. 253–255.

⁴⁸ Ez JAMES MCCAFFREY bakkalaureátusi tézise: *The House with Many Rooms: The Temple Theme of Jn. 14,2–3*, *Analecta Biblica* 114, Pontifical Biblical Institute, Rome, 1998, 246–255.

nünk, akárcsak a vért és vizet, amelyek a templom oltárából folytak Jeruzsálemben.⁴⁹

JÉZUS KERESZTSÉGI MISZTAGÓGIÁJA

Láthatjuk, hogy János a 2,13–21-ben bevezeti a „Jézus mint új templom” témáját, hogy kulcsponként kövesse evangéliumának hátralévő részében. A biztos irodalmi kapcsolódásokból következően már számos tudós megállapította, hogy a húsvét és a Jn 2,13–25-ben szereplő új templom kontextusa tovább visz a következő szakaszhoz, Jézus és Nikodémus beszélgetéséhez (Jn 3,1–21).⁵⁰

„Amikor Jeruzsálemben volt húsvét ünnepén, sokan hittek az ő nevében, mert látták jeleit (*semeia*), amelyeket művelt. De Jézus nem bízta magát rájuk, mert ismerte mindnyájukat (*pantas*), nem szorult ugyanis rá, hogy

⁴⁹ „A délnyugati sarokban két dísz, orrlyukhoz [hasonló] nyílás volt, melyeken keresztül folyt ki a nyugati és déli alpra kiöntött vér, mely a csatornában összekeveredett, [majd innen] a Kidrón-völgybe távozott.” (Misna *Middot* [„A méretekről”] 3:2). A vízelvezető csatorna más említéseihez lásd a Misna traktátusait: *Joma* [„Az engesztelés napjáról”] 5:6; *Zevachim* [„Állatáldozatok”] 8:7; *Temura* [„Felcserélés”] 7:6; *Tamid* [„Mindennapi áldozat”] 5:5. Ugyanazt a csatornát, amelyet arra használtak, hogy a vért a folyóba szállítsák, a bor italáldozat elvezetésére is használták. Lásd Misna *Meila* [„Templomrablás”] 3:3. A Misna szövegek fordítása: HERBERT DANBY (Oxford University, Oxford, 1933); JACOB NEUSNER: *The Mishnah: A New Translation* (Yale University, New Haven, 1988). McCAFFREY, KERR, HOSKINS és számos más kommentátor összekapcsolja Jn 7,37–39-et a 19,34-gyel. COLOE habozik (*God Dwells With Us*, i. m. 208–209). – A magyar fordítást a nemrégiben megjelent részleges Misna-fordításból vettem: GÖRGEY ETELKA (szerk.): *Törpék az óriások vállán. Válogatott Misna-traktátusok*, Sárospataki Református Teológiai Akadémia, 2010. (A ford.)

⁵⁰ Vö. GEORGE MŁAKUZYHIL: *The Christocentric Literary Structure of the Fourth Gospel*, Pontificio Istituto Biblico, Rome, 1987, 105: „Egy jó példa a két szomszédos perikópát összekötő, néhány verset alkotó »híd«-ra a Jn 2,23–25, amely összeköti a templom Jézus általi megtisztítását (2,13–22) és a Nikodémussal folytatott párbeszéd jelenetét (3,1–21)”; továbbá: CELESTINO G. LINGAD, JR.: *The Problems of Jewish Christians*, i. m. 263; ANDREW T. LINCOLN: *The Gospel According to Saint John*, Black’s New Testament Commentary 4, Continuum, London, 2005, 144; GEORGE R. BEASLEY-MURRAY: *John*, Word Biblical Commentary 36, Word, Waco, TX, 1987, 45–46.

valaki tanúságot tegyen az emberről (*anthropos*); jól tudta ugyanis, hogy mi lakik az emberben (*anthropos*).” (Jn 2,23–25)

„Volt a farizeusok közt egy Nikodémus nevű ember (*anthropos*), a zsidók egyik főembere. Éjszaka elment Jézushoz, és így szólt hozzá: Rabbi, tudjuk, hogy Istentől jött tanító vagy, mert senki nem tudja ezeket a jeleket (*semeia*) véghezvinni, amelyeket te cselekszel, hacsak nincs vele az Isten.” (Jn 3,1–2)

A templom megtisztítása a Jézus által végbevitt jelekről (*semeia*) szóló vitában csúcsonyosodott ki, illetve abban, hogy az emberek (*anthropoi*) hogyan kezdtek a jelek miatt hinni az ő nevében. Ez közvetlenül Jézus és Nikodémus beszélgetéséhez vezet. Nikodémust a következő vers (Jn 3,1) úgy mutatja be, mint egy ember (*anthropos*), aki a „jelek” (*semeia*) miatt jutott el a hitre. Emiatt a Nikodémussal történt párbeszédet abban a kontextusban szükséges értelmeznünk, amelyben Jézus a húsvét ünnepe alatt önmagát új templomnak nevezte.

Nikodémus Jézushoz jön, hogy megvitassa a „jeleket”. A *semeia* („jel”) kifejezés használata Jézus csodáira a János-evangélium egyik jellegzetessége. A szinoptikus evangéliumok jellemző módon a *dynameis* („hatalmas tettek”) kifejezést használják ugyanezen jelenség leírására. A terminológiák közötti különbségtétel szándékosnak tűnik. János a „jelek”-et alkalmazza, mert hangsúlyozni szeretné a csodák szerepét, hogy azok nem öncélúak, hanem egy mélyebb valóság jelzői vagy mutatói – például, hogy Jézus a Messiás, Isten Fia, sőt maga Isten.⁵¹ A jelek egész biztosan rámutatnak Jézus messiási és isteni mivoltára, de szerintem valami önmaguknál is nagyobbra mutatnak: a szentségekben működő Lélekre; a jelek pedig magának Krisztusnak a jelenlétében és munkálkodásában folytatódnak.

A kutatók felvetése szerint az evangélium úgy épül fel, hogy Jézus jelei Izrael liturgikus ünnepeihez kapcsolódjanak.⁵² A kommentárok általában hét jelre

⁵¹ „A szerző nem a mi modern »véletlen« fogalmunkat használja, hanem a »jel«-et (*semeia*), mely által ismételtlen rá kíván mutatni egy esemény kettős, egy rögtön látható, illetve egy mélyebb megértést igénylő, a hit kontextusában érthető minőségére.” OSCAR CULLMANN: *Early Christian Worship*, i. m. 46.

⁵² „Az átfogó terv, amelyet János evangéliumának adott, közvetlenül Jézus szolgálatának mint a »jelek« szolgálatának felfogásából fakad.” DOMINIC CROSSAN: *The Gospel of Eternal Life: Reflections on the Theology of St. John*, Bruce, Milwaukee, 1967, 41.

hívják fel a figyelmet, amelyeket Jézus tett:⁵³ Kánában a víz borrá változtatása,⁵⁴ a királyi tisztviselő fiának meggyógyítása,⁵⁵ a betezdai béna meggyógyítása,⁵⁶ az ötezer ember jóllakatása,⁵⁷ a vízen járás,⁵⁸ a vakon született ember meggyógyítása,⁵⁹ valamint Lázár feltámasztása.⁶⁰ Bár ez népszerű számvetése János „jeleinek”, meg kell jegyeznünk, hogy a szövegben nincs arra utaló jelzés, hogy a vízen járást is „jelnek” kellene tekinteni. Ugyanakkor Jézus halálát és feltámadását már a Jn 2,21 is „jelnek” nevezte. Ezért úgy vélem, hogy a vízen járás nem tartozik a János szándékolta „jelek” közé, viszont Krisztus halála és feltámadása annál inkább, az a hetedik, az apostol evangéliumának csúcspontját jelentő „jel”.

A „jel” (*semeion*) főnév gyakran előfordul János evangéliumának első tizenkét fejezetében (tizenhatszor), a további fejezetekben viszont csak egyszer (Jn 20,30). Ez az egyik oka annak, hogy a kutatók általában két részre osztják az evangéliumot: az ún. „Jelek könyvére” (nagyjából: Jn 1–12) és a „Dicsőség könyvére” (Jn 13–21). Már a Jn 2,18–19 is érezteti – Jézus nyilvános működésének pontos kezdetétől –, hogy testének lerombolása és felemelése (mely a „Dicsőség könyvében” van leírva), a végső „jel”, amely megerősíti Jézus tekintélyét. Ezért a „Dicsőség könyve” csúcspontként kapcsolódik a „Jelek könyvéhez”, tanúságot téve az összes krisztusi „jel” legnagyobbjáról.

Ezzel a háttérrel és kontextussal térünk vissza Nikodémus és Jézus beszélgetéséhez. Nikodémus Jézus jeleiről szeretne beszélgetni, amelyeket ő fizikai csodákként értelmez, és amelyeket a Jézus által munkálkodó isteni hatalom jellemez:

⁵³ Sok kutató (legutóbb például WILLIS HEDLEY SALIER: *The Rhetorical Impact of the Semeia in the Gospel of John*, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2 Reihe 186, Mohr Siebeck, Tübingen, 2004) a vízenjárást (Jn 6,16–21) tekinti az ötödik jelnek, és kihagyja közülük a feltámadást. Ugyanakkor a vízenjárást a szöveg soha nem nevezi jelnek, nem is kap további kifejtést, vagy nem képezi vita tárgyát, tanúi is csupán a tanítványok voltak. Másrésről a halál és a feltámadás már jelként lett meghirdetve a Jn 2,18–21-ben. Erről lásd ALAN KERR: *The Temple of Jesus' Body*, i. m. 10–11.

⁵⁴ Jn 2,1–11; vö. Jn 2,11.

⁵⁵ Jn 4,43–54; vö. Jn 4,54.

⁵⁶ Jn 5,1–15; vö. Jn 6,2; 7,21–24.31.

⁵⁷ Jn 6,1–15; vö. Jn 6,14.

⁵⁸ Jn 6,16–21.

⁵⁹ Jn 9,1–41; vö. Jn 9,16.

⁶⁰ Jn 11,1–54; vö. Jn 12,18.

„Ez az ember éjszaka elment Jézushoz, és így szólt hozzá: Rabbi, tudjuk, hogy Istentől jött tanító vagy, mert senki nem tudja ezeket a jeleket véghezvinni, amelyeket te cselekszel, hacsak nincs vele az Isten. Jézus azt felelte neki: Bizony, bizony mondom neked: ha valaki újra (*anôthen*) nem születik, nem láthatja meg Isten országát.” (Jn 3,2–3)

Nikodémus jól rátapint, hogy a *semeia* arra utal: Jézus isteni eredetű tanító. Bár Nikodémus nem tesz fel kérdést, az evangélista mégis azt sugallja, hogy megjegyzése a jelek természetére vonatkozik, ezért Jézust úgy mutatja be, mint aki „válaszol” neki. Jézus „válaszáról” azonban úgy tűnik (mint oly sokszor János evangéliumában), hogy nem kapcsolódik a kifejezett vagy burkolt kérdéshez. Jézus Nikodémusnak a spirituális és isteni születésről beszél, a „felülről” (*anôthen*) történő születésről, ami ahhoz szükséges, hogy valaki meglássa „Isten országát”. Az evangélista ismét szóba hozza a királyság témáját, amely már előkerült a Jn 1,49-ben („Te vagy Izrael királya!”), és Jézus templom rendeltetése feletti, királyi jellegű feladatához kapcsolódó felségjogainak témáját, amelyről a megelőző elbeszélésben volt szó.

Nikodémus a *fizikai csodák* szempontjából értelmezi Jézus szavait, mert jelenleg csak ennyire képes megérteni a „jeleket”. Értetlensége feltett kérdésében is tetten érhető: Csak nem térhet vissza az ember ismét anyja méhébe? Zavara érthető, hiszen elismerte Jézus csodatevő erejét az anyagi világ felett, az újjászületés fizikai követelményei azonban úgy tűnik, nem csupán természetfeletti, hanem ellentétesek a természettel és kifejezetten abszurdak. Jézus így folytatja: „ha valaki nem születik vízből és Szentlélekből, nem mehet be Isten országába”.

Ez a kijelentés egyértelmű, és most az olvasó, Nikodémuson kívül, kezdi érteni, hogy Jézus a keresztségről beszél.⁶¹ János már előkészített minket arra, hogy a vizet, a keresztséget, a Lelket és az istenfiúságot szinte az evangélium elejétől fogva társítsa egymással. A prólógusban az evangélista azt hangsúlyozta, hogy az által lesz valaki „Isten gyermeke”, ha „Istentől születik”, ami szemben áll a természetes, „vérből, testi ösztönből és a férfi akaratából”⁶² való születéssel. Ráadásul János beszámolt Jézus vízkeresztségéről is, amelyben a Szentlélek leszáll Jézusra és megjelöli őt, nem csupán, mint gyermek, hanem mint „Isten Fia”.⁶³

⁶¹ Lásd OSCAR CULLMANN: *Early Christian Worship*, i. m. 76; CELESTINO G. LINGAD, JR.: *The Problems of Jewish Christians*, i. m. 280–282.

⁶² Jn 1,12–13.

⁶³ Jn 1,31–34.

Itt a Nikodémust hallgatókban összekapcsolódnak a víz, a keresztség, a Lélek és az istenfiúság elemei. Jézus szavai az „újjászületésről”, vagyis hogy újra gyermekek legyünk, „vízből és Szentlélekből születni”, újra felveszik az isteni nemzésről szóló motívumokat, amelyek a vízhez és a Lélekhez társulnak az evangélium korábbi szakaszaiban.⁶⁴ János keresztesny olvasói a „vízből és Szentlélekből” történő újjászületést valószínűleg utalásként értették a keresztségre, az evangélista szándékának megfelelően.⁶⁵ Nem véletlen, hogy a Nikodémussal folytatott beszélgetést közvetlenül a Jézus és a tanítványok keresztelésére történő hivatkozás:⁶⁶ Keresztelő János keresztségi szolgálatának további leírása, a mosakodási rituáléről szóló, Jézus istenfiúságának megerősítését szolgáló vita követi,⁶⁷ továbbá egy másik elbeszélés Jézus keresztségi szolgálatáról.⁶⁸

A Nikodémus és Jézus közötti párbeszéd így folytatódik:

„Nikodémus megkérdezte: De miképpen lehetséges mindez? Jézus azt felelte neki: Te Izrael tanítója vagy, és nem érted ezeket? Bizony, bizony mondom neked, hogy amit tudunk, azt mondjuk el, és amit láttunk, arról tanúskodunk, de a mi tanúságunkat nem fogadjátok el. Ha földi

⁶⁴ Így szükségtelen a „víz” megemlítésére a Jn 3,5-ben úgy tekintenünk, mint ami kitölti a hiányt a kontextusban, vagy másodlagos betoldásnak tekintenünk, ahogy azt BULTMANN és mások tették.

⁶⁵ Egyesek a „vízből és Szentlélekből” kifejezésben utalást látnak a természetes születésre (víz), amelyet a spirituális születés (Lélek) követ. BEASLEY-MURRAY azonban rámutat arra, hogy a kontextusban a „vízből és Lélekből születni” egy esemény, aminek kifejtése a „felülről való születést” kell, hogy jelentse (*John*, i. m. 47–49). Mások szerint a „víz” egyszerűen azt jelenti: „Lélek” (vö. ANDREW T. LINCOLN: *John*, i. m. 150), ez azonban Jézus kijelentését pusztá szószaporításra szűkíti: „Újjá kell születnetek Lélekből és Lélekből”. Vö. MATTHEW VELLANICKAL: *The Divine Sonship of Christians in the Johannine Writings*, Analecta Biblica 72, Pontifical Biblical Institute, Rome, 1977, 181: „Ha a »Lélek« szót valódi, nem pedig figuratív értelemben kell vennünk, akkor ugyanezt kell mondanunk a »víz«-ről is, mivel mindkettőt a *kai* (»és«) kötőszó kapcsolja össze. Érdemes megjegyezni, hogy a Jn 3,5 olyan kontextusban szerepel, ahol János gyakran beszél a keresztségről (vö. Jn 1,25–33; 3,22, 23, 26; 4,1–2). Emellett a »víz« figuratív értelme ellentétben áll a teljes hagyománnyal, amely [...] általában biztosra vette, hogy a »víz« itt a keresztesny keresztségre vonatkozik.”

⁶⁶ Jn 3,22.

⁶⁷ Jn 3,23–36.

⁶⁸ Jn 4,1–3.

dolgokról szoltam nektek és nem hiszitek, hogyan fogjátok majd elhinni, ha a mennyei dolgokról beszélek nektek? Senki sem ment föl a mennybe, csak az, aki a mennyből jött le: az Emberfia.” (Jn 3,9–13)⁶⁹

Amíg a keresztségi utalás a Jn 3,5-ben bizonyosan szándékos, a későbbi párbeszédben Jézus nem fejtegeti a víz motívumát és nem foglalkozik konkrétan a keresztséggel, ehelyett a Lélek cselekvésére összpontosít. János evangéliumában a hangsúly mindig az isteni kezdeményezésre esik. A keresztséget tehát nem emberi cselekedetként mutatja be, hanem az isteni cselekvés emberi elfogadásaként. Az ember nem „hozhatja magát világra”, inkább „születik” (*gennethenai*). A *gennaó* ige („nemz”, „szül”, „létrehoz”) János-evangéliumában mindig passzív alakban szerepel, mert az egyén (*anthropos*) mindig a Lélek által cselekszik. Amint a Jn 1,13-ban az evangélista kiemeli, hogy nem emberi akaratra volt szükség Isten gyermekeinek születéséhez, úgy Jézus a Nikodémussal folytatott párbeszédében is hangsúlyozza az isteni szuverenitást a lelki születésben (Jn 3,8: „A szél ott fúj, ahol akar... nem tudod, honnan jön és hová megy.”).

Nikodémus nem értette Jézus tanítását a „vízből és Szentlélekből”, „felülről történő” születésről. Válasza egy retorikai kérdést takar (Hogyan lehetséges ez?): „Ez lehetetlen.” Kifejezi a hitetlenséget, egyben Jézus és Keresztelő János tanúságtételének visszautasítását. Ezt az olvasatot Jézus válasza is alátámasztja (Jn 3,11b–12a: „a mi tanúságunkat nem fogadjátok el... nem hiszitek”).⁷⁰

A párbeszédben Jézus érezhetően erőfeszítést tesz annak érdekében, hogy Nikodémust elvezesse a „földi” szféra hatósugarából a „mennyei” szférába.⁷¹ A be-

⁶⁹ Egy bizonyos ponton, a 13. vers után eltűnik a párbeszédes forma, és úgy tűnik, hogy az evangélista hangja váltja fel. Egy bizonyos helyen, a 13. és a 14. versek között törés van, mások szerint a 15. és a 16. versek között, ismét mások amellet érvelnek, hogy Jézus szavai idézésének megértéséhez a szövegegységet ki kell terjeszteni egészen a 21. vers végéig.

⁷⁰ LINGAD Nikodémust a zsidó-keresztény típus képviselőjének tekinti, aki a „jánosi közösséggel” találkozott: „Ez a tanácstalan reakció [a 3,9-ben] csak azt mutatja, hogy képtelenek elmozdulni saját kategóriáiktól a Lélekben való titokzatos élet felé, amelyet Jézus felkínált... Nikodémus és a zsidó-keresztények típusa a részleges hit alapvető hozzáállását szimbolizálja.” CELESTINO G. LINGAD, JR.: *The Problems of Jewish Christians*, i. m. 297.

⁷¹ „[A 12. versben] Jézus azt állítja, hogy eddig földi dolgokról beszélt Nikodémusnak, és mivel ő képtelen hinni, nincs értelme a mennyei dolgokról beszélni. Az olvasók joggal kérdezhetik, hogy Jézus beszélgetésének témája a 3–8. versekben nem a mennyei valóságokról szolt-e már. Valószínű azonban, hogy a »földi dolgok« utalás arra, hogy Jézus megpróbál el-

szélgetés dualizmust feltételez a Lélek (*pneuma*) és a test között (*sarx*), a mennyei (*epourania*) és a földi (*epigeia*) között.⁷² Azzal, hogy a földit a mennyei előfeltételének tekinti („Ha földi dolgokról szoltam nektek és nem hisztek, hogyan fogjátok majd elhinni, ha a mennyei dolgokról beszélek nektek?”; Jn 3,12),⁷³ nyilvánvalóan az a szándéka, hogy Nikodémust alulról felülre, a földről a mennyeire vezesse.⁷⁴ A pedagógiának ezt a „földitől” a „mennyeihez” vezető formáját az Egyház találóan írja le a „műsztagógia” kifejezéssel.⁷⁵ A Nikodémussal folytatott párbeszédben előfordul egy műsztagógia, amely a Jézus által véghezvitt *jelektől* vezet a Léleknek a *szentségekben* megnyilvánuló tevékenységéhez, ebben az esetben a keresztség szentségéhez.

mozdulni a fizikai születés földi szintjéről és a szélfújásról a mennyei felé. Mivel az effajta kísérlet nem váltott ki hitet, hasztalan lenne megpróbálni beszélni közvetlenül a mennyei dolgokról a földi dolgok analógiája nélkül.” ANDREW T. LINCOLN: *John*, i. m. 152.

⁷² Jézus tanításának módszere itt megegyezik SZENT IRÉNEUSZ (Kr. u. 180 körül) tanítási módjával, aki Istennek tulajdonítja az Ószövetségben: „Ő tanította a népet, aki hajlamos volt, hogy a bálványokhoz forduljon. Ismételten tanítva kitartásra szólította fel őket, és Istennek való szolgálatra. Az *elsődleges* fontosságú dolgokra hívta őket azok által, amelyek *másodlagosak*. Vagyis azokra a dolgokra, amelyek *valóságosak*, azok által, amelyek *tipikusak* [előképszerűek]; *időleges* dolgok által az *örökkévalóra*, *testi* által a *spirituálisra*, *földi* által a *mennyeire*; ahogy megmondta Mózesnek: »Mindent azon minták alapján készíts el, amit neked a hegyen mutattam!«” *Against the Heresies* [Az eretnekségek ellen], 4. könyv, 14, 3. (Az angol szöveg: *Ante-Nicene Fathers*, vol. 1, Eerdmans, Grand Rapids, MI, 1975, 479.)

⁷³ Vö. CELESTINO G. LINGAD, JR.: *The Problems of Jewish Christians*, i. m. 298–299.

⁷⁴ „A jánosi beszéd módszere válaszként a mondanivalót mindig egy magasabb szintre emeli; a kérdező az érzékek szintjén van, de fel kell emelkednie a spirituális szintre. A test és a Lélek közötti radikális különbség jelzése az igazi válasz Nikodémusnak.” RAYMOND E. BROWN: *John I–XII*, i. m. 128.

⁷⁵ A műsztagógia (szó szerint: „a misztériumok kinyilatkoztatása”) az Egyház szentségeiben jelenlévő misztériumok teológiai kifejtése. Az Egyház eredeti hitében, Jézus életében minden misztérium, Isten tervének (vö. Ef 3,19) a jele volt, ahogy azt NAGY SZENT LEÓ pápa (meghalt 461) tanította: „mindaz, ami látható volt a mi Urunkban, átment a misztériumaiba”, vagyis a szentségeibe. Idézi *A Katolikus Egyház Katekizmusa*, Szent István Társulat, Budapest, 1994, 1115. pont. János evangéliumában a hagyományos liturgikus, egyházi katekézis követte Jézus példáját: „haladva a láthatóból a láthatatlanba, a jelből a jelzett valóságba, a »szentségekből« a »misztériumokba«”. *KEK*, i. m. 1075. Általánosságban lásd ENRICO MAZZA: *Mystagogy: A Theology of Liturgy in the Patristic Age*, Pueblo, New York, 1989.

Ezen a ponton lehetőségünk van, hogy egy lépést visszalépve a Jn 2,13–3,21-et egyetlen pillantással átfogjuk és megértjük: a húsvéti ünnepek alatt Jézus belép a templomba és megtisztítja azt, beteljesítve az eszkatologikus templomról szóló próféciákat (Zak 14,21). Azt kérik, mutasson „jelet”, ő azonban eljövendő haláláról és feltámadásáról mint a templom lerombolásáról és újra felépítéséről beszél. Húsvét ünnepe alatt tesz más *semeiat* (csodajeleket), amelyek kételkedést váltanak ki az *anthropoi* (emberek) között. A felületesen hívő *anthropoi* (emberek) paradigmatis példája ez az *anthropos* (ember), Nikodémus, aki eljön Jézus-hoz, hogy beszéljen vele erről a *semeion*ról (jelről). Jézus szeretné a beszélgetést a *semeia*-ról elmozdítani a végső valóságok felé, amelyekre azok vonatkoznak, de Nikodémus, legalábbis ekkor képtelen befogadni a misztagógikus tanítást.

Jézus szavai és tettei a húsvéti elbeszélésben előremutatnak egy még ezután eljövendő nagy „jel” felé, testének lerombolására és felépítésére – szintén húsvétkor. Ezzel a nagy jellel (testével, az új templommal⁷⁶) váltja majd fel Jézus a kőtemplomot és teljesíti be a húsvétot (ő maga lesz az „Isten Báránnya”⁷⁷). A templom és a húsvét beteljesedése azonban nem a *végpont*, amely felé ez a fokozódó befejezés a „jeleivel” mutat. Ezt az olvasatot támogatja a Nikodémusnak nyújtott misztagógikus katekézis. Mindez arra utal, hogy János lelki szemével látja a templom és a húsvét beteljesedését az Egyház szentségi jeleiben folytatódva, amelyek önmaguk is a Lélek működésére mutatnak rá.⁷⁸

A MÁSODIK HÚSVÉT ÉS AZ EUCHARISZTIA

Jézus második húsvétjának eseményei János beszámolója szerint Galileában játszódnak. Ez a rész (Jn 6,1–71) kissé ironikusan, a leghosszabb olyan elbeszélést tartalmazza az evangéliumban, amely *nem* Jeruzsálemben vagy a közelében tör-

⁷⁶ Vö. Jn 2,21.

⁷⁷ Vö. Jn 1,29.36.

⁷⁸ „Szeretnék ragaszkodni ahhoz, hogy itt a kapcsolatot ezen »jelek« és a későbbi szentségek között nem lehet egyszerűen múltbeli materiális cselekvés (a vakáság meggyógyítása) és a jelenbeli spirituális valóság (a hit ajándéka) közötti kapcsolatnak tekinteni. Jézus földi tevékenysége támadást intézett az emberi lét minden gonoszága ellen, beleértve a bűnt és a betegséget is... Tökéletesen igaz, hogy ezek a »jelek« elérik a beteljesülést a megdicsőülés órája után és erővel bírnak a közösség szentségeiben, de a közöttük lévő válaszvonal homogén, és nincs ugrás a materiális szintről a spirituálisra.” DOMINIC CROSSAN: *The Gospel of Eternal Life*, i. m. 41.

ténik. Az egész fejezetet részleteiben értelmezni természetesen túlságosan összetett dolog volna.⁷⁹ Arra szorítokozom, hogy néhány megjegyzést fűzzek az ötezer ember jóllakatásáról szóló történethez,⁸⁰ illetve csupán néhány kulcsfontosságú szakaszra összpontosítok Jézus az „élet kenyérééről” szóló beszédében.⁸¹

Az ötezer ember megvendéglését a szerző röviden beszéli el. Jézus látja a tömeget és megkérdi tanítványaitól, hogyan lakassa jól őket. Jelen van egy fiatal fiú árpakenyérrel és hallal, találóan, hiszen az árpaaratás húsvétra esett és a Galileaitó a közelben volt. Jézus leülteti a tömeget a dűsfüvű gyepre, és megszorítja a kenyeret és a halat, hogy mindenkit jóllakasson. A dombokra, a fűre, a leültetésre és a bőséges ételre történő utalás Ezekiel próféciját idézi fel, amely arról beszél, hogy Isten pásztorként táplálja népét bőséges legelővel Izrael hegyein.⁸²

A kommentárok nagy része valószínűleg már felismeri az elbeszélés eucharisztikus hátterét, ahogy már magában a csoda elbeszélésében, úgy a későbbi dialógusban is.⁸³ Az emellett szóló érvek nem felekezeti jellegűek, hanem egzegetikaiak. Először is a Jn 6,11 nyelvezete („Jézus pedig fogta a kenyereket, hálát adott, és szétosztotta a letelepülteknek”) szoros párhuzamban áll az Eucharisztia megalapításának elbeszéléseivel a szinoptikus evangéliumokban és Pálnál, továbbá úgy tűnik, utal is rájuk.⁸⁴ Hasonlóképpen a Jn 6,23-ban az evangélista a kenyér elfogyasztása kapcsán jelzi a csodát: „Jöttek viszont Tibériásból más bárkák annak a helynek a közelébe, ahol a kenyeret ették, miután az Úr hálát adott (*eucharisteó*)”. Ez egy páratlan leírás, hacsak nem szándékos utalás az ősegyház eucharisztikus gyakorlatára.⁸⁵

⁷⁹ Az elbeszélés megszakításai egyértelműen három részt különítenek el: az 5000 jóllakatása (Jn 6,1–15); vízenjárás (Jn 6,16–21); az élet kenyérérről szóló beszéd (Jn 6,22–71). Ezen utolsó részen belül néhány átmenetekkel tagolt alegység van (például a 41., 52., 60. és a 66. versknél), de az elbeszélés fejlődése és folyamatossága elég erős ahhoz, hogy a Jn 6,22–71-et egyetlen irodalmi egységként szemléljük.

⁸⁰ Jn 6,1–15.

⁸¹ Jn 6,22–71.

⁸² Ez 34,13–15; vö. Jn 6,3.10–12.

⁸³ Lásd különösen: Jn 6,51–58.

⁸⁴ Vö. Jn 6,11; Mk 14,22; Lk 22,19; 1Kor 11,23–24, megtartva a fogalmak korrelációját, általában ez a sorrend: „veszi” (*lambanó*), „kenyér” (*artos*), „hálát ad” (*eucharisteó/eulogeó* és „(oda)adja/kiosztja” (*didómil/diadiidómi*). Lásd még RAYMOND E. BROWN: *John I–XII*, i. m. 247–248.

⁸⁵ Vö. BROWN (*John I–XII*, i. m. 258) felismeri az eucharisztikus utalást, bár kételkedik a mondat eredetiségében. Miközben BROWN kifejezi kétségeit, megjegyzi, hogy az UBS 4/NA

A Jn 6-ban található motívumok konstellációja is az eucharisztikus értelmezés mellett szól. Ezek feltűnően párhuzamban állnak a más evangéliumokban található Eucharisztia megalapításának elbeszélésében fellelhető motívumokkal: a húsvét közelsége, Krisztus testét adja másokért (áldozati szakszókincs), Jézus testének azonosítása a kenyérral, testének evése, vérének ivása, valamint utalás Júdás árulására.⁸⁶ Sőt, a „véretem inni” fogalom bevezetése (Jn 6,53), amikor a meghatározó kép és az ószövetségi háttérre utalás a „kenyér” volt, megmagyarázhatatlan, kivéve, ha az eucharisztikus utalás a célja. Annál is inkább, mivel a vérivást mindig negatívan szemlélték az Ószövetségben és a Második Templom zsidóságának időszakában.⁸⁷

Ugyanakkor az Utolsó vacsora elővételezésével és az Eucharisztia alapításával az evangélista azt feltételezi olvasóiról, hogy ismerik azokat.⁸⁸ A kenyérszaporítás csodája szintén a bőséges eszkatologikus ünnep különböző próféciaíhhoz kapcsolódik.⁸⁹

Ez utóbbi csodás jel készíti elő Jézus beszédét az élet kenyereiről. A beszéd magva a nép és Jézus közötti hat interakcióból vagy dialogikus egységből áll, és mindegyik egy kérdésből vagy kérésből, amelyre Jézus válaszol. A következő táblázat áttekintést nyújt a nép kérdéseiről és Jézus válaszairól. Minden esetben Jézus kulcsszavai azok, amelyek a következő kérdést kiváltják:

<i>A nép kérdéselkérése</i>	<i>Jézus válasza</i>
Mester, mikor jöttél ide?	Kerestek engem, de nem azért, mert jeleket láttatok, hanem mert ettetek a kenyerekből és jóllaktatok. Ne azért az eledelért <i>munkálkodjatok</i> , amely veszendő... (Jn 6,26–27)
Mit <i>tegyünk</i> , hogy Isten <i>tetteit</i> cselekedjük?	Isten tette az, hogy <i>higgyetek</i> abban, akit ő küldött. (Jn 6,28–29)

27 görög szövege a hitelesség mellett dönt. Vö. EBERHARD NESTLE – ERWIN NESTLE – KURT ALAND: *Novum Testamentum Graece*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 1979.

⁸⁶ Vö. Jn 6,51–71-et a Mt 26,21–28-gyel, illetve Mk 14,18–24; Lk 22,19–23; 1Kor 11,23–24. Lásd még RAYMOND E. BROWN: *John I–XII*, i. m. 284–285, 287, 291–293.

⁸⁷ Vö. RODNEY A. WHITACRE: *John*, IVP New Testament Commentary Series, InterVarsity, Downer’s Grove, IL, 1999, 168; RAYMOND E. BROWN: *John I–XII*, i. m. 284.

⁸⁸ OSCAR CULLMANN: *Early Christian Worship*, i. m. 93–102. Ahogy CULLMANN rámutat: ha csak nem törlendők a Jn 6,51–58 nyilvánvalóan eucharisztikus versei – ami indokolatlan

Milyen jelet viszel végbe, hogy lássuk és higgyünk neked?	Az én Atyám adja nektek az igazi mennyei kenyeret. (Jn 6,30.32)
Uram, mindenkor add nekünk ezt a kenyeret!	Én vagyok az élet kenyere. Aki hozzám jön, nem fog éhezni, és aki bennem hisz, sohasem szomjazik meg. [...] Mennyből szálltam alá... (Jn 6,34–35.38)
Nem Jézus ez, József fia? Hogyan mondja most: <i>A mennyből szálltam alá?</i>	Senki sem jöhet hozzám, hacsak az Atya, aki engem küldött, nem vonzza. [...] <i>A kenyér pedig, amelyet majd én adok, az én testem a világ életéért.</i> (Jn 6,42.44.51)
Hogyan adhatja ez testét eledelül nekünk?	Aki eszi az én testemet, és issza az én véretem, annak örök élete van, és én feltámasztom őt az utolsó napon. (Jn 6,52.54)

A nép értelmezése mindig a „földi” vagy a természetes-érzékkelhető valóság szintjén marad. Az első négy párbeszéd arra ösztönzi Jézust, hogy ismétlje meg a kenyérszaporítás csodáját. Ugyan az emberek szavai nem ezt bizonyítják, Jézus mégis érzékeli, hogy eszmecserét szeretnének kezdeményezni (Jn 6,26). Jézus buzdítását, miszerint „olyan eledelért fáradozzatok, amely megmarad az örök életre”, úgy értelmezik, mint feltételt, amelyet megkövetel tőlük, mielőtt újra megszorítaná a kenyereket („Mit tegyünk?”). Amikor Jézus azt feleli, hogy „higgyetek abban, aki küldött”, a nép jelet követel, hogy igazolja hitüket, és nem éppen

(lásd PEDER BORG: *Bread from Heaven: An Exegetical Study of the Concept of Manna in the Gospel of John and the Writings of Philo*, Supplements to Novum Testamentum 10, Brill, Leiden, 1965) –, akkor feltételezhető, hogy az egész Jn 6,1–50 leírásában a szerző tudta, hogy végül erős eucharisztikus kapcsolatot fog létesíteni az elbeszélés konklúziójában.

⁸⁹ Lásd például Iz 25,6–8, 55,1–3 és Ez 34,13–15. Talán ezért kiálthatott fel a nép, tanúsítva a „jelet”: „Ez valóban az a próféta, akinek el kell jönnie a világba!” (Jn 6,14). Erővel szeretnék őt királlyá tenni, Jézus azonban kitér előlük. Ahogy a Jn 3,2–3-ban, úgy itt is megfigyelhetjük az összefüggést a „jelek” és Isten Királysága (Országa) között. Az emberek Galileában helyesen ismerik fel, hogy Jézus jelei királyi identitására mutatnak, de téves elképzeléseik vannak a királyság eljövételének módjáról.

finoman jelzik, mit kívánnak – a kenyérszaporítás megismétlését. Amikor Jézus megmagyarázza, hogy az igazi „mennyei kenyér” az, amely „a mennyből jön”, akkor még nyersebbé válnak: „Uram, mindig add nekünk ezt a kenyeret!”

Jézus ettől kezdve egyre konkrétabb és közvetlenebb a beszélgetésben. Amíg a krisztológiai tanítás az első három válaszban közvetve hangzott el, a Jn 6,35-től kezdve a krisztológiai kijelentések nyíltak és egyértelműek, és egyéb eucharisztikus követelésekhez vezetnek (a Jn 6,51-től kezdve). Időközben a nép kérdései ellenségessé válnak. Az ötödik és hatodik kérdés, amelyben az embereket először „zsidóknak” (*ioudaioi*) nevezi a szöveg, Nikodémus utolsó kijelentéséhez hasonlóan (Jn 3,9) felér egy „hitetlenségi nyilatkozattal”.

A következő mintát figyelhetjük meg: Jézus a néppel való dialógusában megkísérel egy „misztagógiát”, megpróbálja elvezetni őket annak felismerésére, hogy a „földi” csoda, amelyet véghezvitt, egy „jel”, amely rámutat a „mennyei” valóságra.⁹⁰ De az emberek továbbra is „földi” módon értik Jézus szavait. Kitartóan az a vágyuk, hogy ismétlje meg a csodát, amely nekik földi eledelt juttat. Amikor Jézus elmélyíti a misztagógiát, elmagyarázva, hogy a jel saját magára mint „Krisztusra” mutat rá, és mindezen túl az igazi és isteni jelenlétére az Eucharishtiában, a tömeg egyre foglyos körülmények között és egyre barátságosabb lesz.

Érzelmelhető némi párhuzam a Nikodémus-epizóddal. Mindkét esetben néhányan felkeresik Jézust, bizonyos „földi” bizalommal közelednek hozzá, amit azok a jelek váltottak ki, amelyeket tett. És mindkét esetben, amikor Jézus megpróbál misztagógikus vagy szentségi útmutatást adni, amely magyarázza a mennyei valóságot, amelyekre a földi jelek utalnak, a keresők zavartan és hitetlenkedve válaszolnak. Jézus ragaszkodása a csoda szentségi mivoltához – keresetségi újjászületés vízből és Szentlélekből, örök élet az Emberfia evése és ivása által – mindkét esetben hitetlenséget vált ki.⁹¹

Ismét hangsúlyos a konfrontációt követő párbeszéd a tanítványokkal (Jn 6,70–71) és a Nikodémussal folytatott dialógus párhuzama. Nikodémus esetében, miu-

⁹⁰ „A jánosi jel-elbeszélések teljesen eltérnek a szinoptikus beszámolóktól, általában a kinyilatkoztatató beszédet követik, amely felszínre hozza a véghezvitt csoda jelentését. [...] Sok zsidó és a tömeg látja Jézus jeleit, ő pedig felszólítja őket, hogy higgyenek, de nem igazán értik a jelek jelentését.” CELESTINO G. LINGAD, JR.: *The Problems of Jewish Christians*, i. m. 377.

⁹¹ Vö. Jn 3,9; 6,52.60. Vannak különbségek: a Jn 3-ban a párbeszéd a szentségre való hivatkozással kezdődik, majd pneumatologikussá és krisztológiaiává válik. A Jn 6-ban egy mindinkább explicit krisztológia egyértelmű fejlődését látjuk, végül szentségtant. Végül a Jn 6-ban a végső hitetlenség sokkal hevesebb, mint a Jn 3-ban, és egyre inkább ellenségessé is válik.

tán kiemelte a keresztség szükségességét, Jézus hangsúlyozta az isteni kezdeményezést és az új életre vivő Lélek szuverenitását. Itt, miután előtérbe helyezte a közösség eucharisztikus szerepét az örök élet befogadásában, Jézus inkább a Lélekre, az élet egyetlen és szuverén forrására mutat rá, semmint az emberi erőfeszítésre („a test”). A szöveg, az Eucharisziához hasonlóan a keresztséget is mindekelőtt a Lélek elsődleges tetteinek festi le, amit az emberiség (*anthropoi*) elnyer, nem emberi cselekedetnek.

Látható, hogy János második húsvét-elbeszélésében a kenyérszaporítás „jele” szorosan összekapcsolódik a húsvét megünneplésével a templomban. A jel a húsvét kontextusában helyezkedik el és húsvéti nyelvezetével előrevetíti (Jn 6,11.23) az utolsó húsvétot, amelyet Jézus együtt ünnepel tanítványaival. Az óriási jelet követően Jézus misztagógikus párbeszédbe kezd a tömeggel, hogy megpróbálja őket a fizikai csoda⁹² „testi” megértésétől elvezetni identitásának „spirituális” valóságára és arra, hogy jelenléte hogyan folytatódik az Egyház szentségeiben⁹³ a Lélek ereje által.⁹⁴ A mozgás a *jektől* a *szentség* felé itt kivehetőbb, mint a Jn 3,1–14-ben. A Jn 6,22–59-ben *maga a jel természete* mutat rá Jézus tanításának szentségi tartalmára.

AZ ESZKATOLOGIKUS FOLYÓ ÉS A VAKON SZÜLETETT EMBER

János evangéliumának rendszerében és teológiájában a húsvét a fő zsidó ünnep, ugyanakkor fontos a sátoros ünnep elbeszélésének (Jn 7,1–10,21) vizsgálata is,⁹⁶ hiszen szépen bemutatja a kapcsolatot a templom, a jelek és a szentségek között.

A sátoros ünnep Isten és Izrael együttlakásának az ünnepe – Mózes szentélyében, a jeruzsálemi templomban és végül a próféták által megjövendölt eszkatologikus templomban.⁹⁷ Eme ünnep alatt két liturgikus rítust gyakorol-

⁹² Jn 6,26 („ettetek a kenyerekből és jóllaktatok”).

⁹³ Jn 6,35 („én vagyok az élet kenyere”).

⁹⁴ Jn 6,56 („mindaz, aki eszi az én testemet és issza az én véretem, bennem marad...”).

⁹⁵ Lásd Jn 6,63.

⁹⁶ A Jn 7,2-ben szerepel egy megjegyzés, miszerint „Közel volt a zsidók sátoros ünnepe”, és ez az ünnep a háttér az elbeszélésnek egészen a Jn 10,22-ig, amikor időben váltunk a templomszentelés ünnepére.

⁹⁷ Lásd ANTONY THERATH: *Jerusalem in the Gospel of John*, i. m. 157–159. A sátoros ünnep jellemzőiről lásd RAYMOND E. BROWN: *John I–XII*, i. m. 326–327, GEORG W. MACRAE: *The Meaning and Evolution of the Feast of Tabernacles*, *Catholic Biblical Quarterly* 22

tak, melyek különös jelentőséggel bírnak, ha meg szeretnénk érteni Jánost – a vízhez kapcsolódó szertartás és a templom udvarainak kivilágítása.⁹⁸

Egy, a templomból áradó eszkatologikus folyó próféciai⁹⁹ által ihletve, a templom papjai az ünnep minden napján egy aranyedényt töltöttek meg vízzel a Siloe tavából, liturgikus körmenetben vitték a templomba és öntötték az oltár alapjára. A Zak 14,6–8-tól inspirálva („De lesz egy nap, amit az Úr ismer, amelyen nem lesz nappal és éjszaka, hanem esti időben is világosság lesz...”) az is szokás volt a sátoros ünnep alatt, hogy a templom udvarain belül négy óriási méretű menórát gyűjtöttek meg, és folyamatosan őrizték, nehogy kialudjon. A papok és leviták fáklyákkal táncolva zárandok-zsoltárokat énekeltek.¹⁰⁰ A hagyomány szerint a templomból kiáradó fény a város jelentős részét bevilágította.¹⁰¹

Szinte mindenki egyetért abban, hogy Jézus a Jn 7,38–39-ben („Aki szomjazik, jöjjön hozzám...”) és a 8,12-ben („Én vagyok a világ világossága.”) felhasználja a sátoros ünnep liturgikus szertartásainak szimbolikáját, önmagára alkalmazva azokat. Hogy éppen ezalatt az ünnep alatt állította ezeket, egyenértékűnek számított azzal, hogy önmagát eszkatologikus templomnak nyilvánítja.

A templom beteljesülésének vagy helyettesítésének e szimbólumai – víz és fény – egyesülnek egy „jelben”, amikor Jézus meggyógyítja a vakon született embert (Jn 9). Itt Jézus újra a „világ világosságának” nevezi magát, mely kijelentést azzal igazol, hogy világosságot gyűjt a vak szemében a Siloe tó vizének segítségével – amely víz a sátoros ünnep szertartásainak a forrása.

(1960) 251–276, HERMANN L. STRACK – PAUL BILLERBECK: *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, 6 vols., Beck, München, 1924, 2:774–812.

⁹⁸ Jézus beszédéhez a Jn 7–8-ban a sátoros ünnephez kapcsolódóan lásd MARY L. COLOE: *God Dwells With Us*, i. m. 115–143, PAUL M. HOSKINS: *Jesus as the Fulfillment of the Temple*, i. m. 160–170, ALAN KERR: *The Temple as Jesus' Body*, i. m. 226–250.

⁹⁹ Ezek 47,1–17; Joel 3,18; Zak 14,8.

¹⁰⁰ A hagyomány szerint a zárandok-zsoltárokat (Zsolt 120–134) énekeltek az izraeliták Jeruzsálemben és a templomba zárandokolva, hogy megüljék az ünnepeket.

¹⁰¹ Ennek leírását lásd CRAIG R. KOESTER: *Symbolism in the Fourth Gospel: Meaning, Mystery, Community*, 2d. ed., Augsburg Fortress, Minneapolis, 2003, 157–158; PATAI rámutat, hogy a zsidó gondolkodásban a templom volt a világ misztikus közepe, a kozmikus víz és a kozmikus fény forrása, a templom berendezése és szerkezete egy emberi test tulajdonságaihoz volt hasonló: „A templom megfelel az egész világnak, és a teremtett embernek, aki egy kicsi világ.” Nyilvánvalóan János evangéliuma messzemenően összhangban van ezekkel az elgondolásokkal. Lásd RAPHAEL PATAI: *Man and Temple*, i. m. 105–117, különösen: 117.

Az Egyház már a második századtól tudatos keresztelési szimbolikát ismert fel abban, ahogy János elbeszéli ezt a történetet.¹⁰² Jézus azzal kezdi a gyógyítást, hogy a „világ világosságának” (Jn 9,5) nevezi magát, felidézve az ókeresztény felfogást, miszerint a kereszttség „megvilágosodás”.¹⁰³ Bár Jézus egyetlen kimondott szóval is képes volt gyógyítani (Jn 4,53), a Siloe tavát használja annak érdekében, hogy a víz gyógyító erejét összekapcsolja a keresztügyi fürdővel.¹⁰⁴ Hogy kiemelje ezt a szempontot, János értelmezi a Siloe szót („Ennek jelentése: Küldött.” Jn 9,7), összekapcsolva a tavat magával Jézussal, aki a Küldött (Jn 3,34).¹⁰⁵ Az ember születésétől fogva tartó vakága mindvégig feltűnően hangsúlyos, mert úgy látszik, ez szimbolizálja János szemléletét, miszerint az egész emberiségnek újjá kell születnie a kereszttségben.¹⁰⁶

János harmadik és hatodik fejezetében jeleket követő misztagógikus párbeszédet figyeltünk meg, melyek spirituális és szentségi felfogáshoz vezettek. Jézus végső szóváltása a farizeusokkal (Jn 9,39–41) itt is hasonlóképpen nyilvánvalóvá teszi, hogy az egész elbeszélés valódi témája a lelki, nem a fizikai vakság.¹⁰⁷ A vak szeme világának visszaadása a vízzel arra a mélységes megvilágosodásra utal, amit Jézus ajánl a víz kereszttségében – megvilágosodás, melyet sokan, mint a farizeusok is, visszautasítanak.

¹⁰² Ez bizonyított az ókeresztény katakombák rajzaiból, lásd RAYMOND E. BROWN: *John I–XII*, i. m. 380–381; OSCAR CULLMANN: *Early Christian Worship*, i. m. 102–103.

¹⁰³ Zsid 6,4; 10,32. RAYMOND E. BROWN: *John I–XII*, i. m. 381; ALF CORRELL: *Consummation Est*, i. m. 67–68; OSCAR CULLMANN: *Early Christian Worship*, i. m. 103.

¹⁰⁴ Vö. RAYMOND E. BROWN: *John I–XII*, i. m. 381: „a történet a Jn 9-ben a víz gyógyító erejét szemlélteti”.

¹⁰⁵ Szent Ágoston kiválóan fejti ki eme esemény keresztügyi értelmezésének korai hagyományát: „Aki megmossa a szemét a tóban, melynek jelentése »Küldött«: megkeresztelkedett Krisztusban.” SZENT ÁGOSTON: *János evangéliumának magyarázata* 44,1–2, idézi RAYMOND E. BROWN: *John I–XII*, i. m. 381. Lásd BROWN saját megjegyzését a következő könyvben: *The Gospel of St. John and the Johannine Epistles*, 2d. rev. ed., New Testament Reading Guide 13, Liturgical Press, Collegeville, MN, 1965, 51: „Ez a tó, melynek neve azt jelenti: »küldött«, Jánosnál Krisztusra vonatkozik, aki az Atya (egyetlen) küldötte. A tó szimbolikus jelentésének jánosi hangsúlyozása miatt értelmezi Tertullianusz és Szent Ágoston keresztelési utalásként.” Lásd még OSCAR CULLMANN: *Early Christian Worship*, i. m. 104.

¹⁰⁶ Jn 9,1.2.18.19.20.24.32. Vö. Jn 3,3: „ha valaki újjá nem születik, nem látja meg...” (vö. Jn 1,4–5,9); Jn 3,5: „Aki nem születik vízből és (Szent)lélekből.”

¹⁰⁷ RAYMOND E. BROWN: *John I–XII*, i. m. 377.

János figyelmes hallgatója újból észrevehette, hogy Jézus maga az eszkatologikus templom, amelyből számunkra az életadó víz és fény származik, valamint hogy benne a templom és a sátoros ünnep egyaránt beteljesedett. Mi több, János eredeti közönsége feltételezhetően ugyanígy értette e szavakat, hogy a valóság, ami felé a sátoros ünnep mutat, beteljesül a keresztségben, ahol a hívők spirituális fényben részesülnek, és megmosakodnak az újjászületés fürdőjében. Akik ma hallják e szavakat, azok számára a keresztség szentsége átváltozik mindazzá, amit a sátoros ünnep jelteni hivatott. A keresztség továbbra is az az eszköz, amely által a keresztyének Jézust mint az új templomot tapasztalhatják meg.

„A SZENT HELY” ÉS AZ EGYHÁZ TEMPLOMA

János első húsvétról szóló beszámolója (2,13–3,21) felkészítette az olvasót, hogy a harmadik húsvét leírásában (Jn 11,55–20,31) nem másról, mint Jézus haláláról és feltámadásáról lesz szó, az igazi templom lerombolásaként és újjáépítéseként értelmezve azt. A legnyilvánvalóbb utalás a templom témájára a Jn 14,2–3-ban található, a búcsúbeszédben:

„Atyám házában (*oikia tou patros mou*) sok hely van (*moné*), ha nem úgy volna, megmondtam volna, hiszen azért megyek, hogy helyet (*topos*) készítek nektek. Ha aztán elmentem és elkészítettem a helyet (*topos*), ismét eljövök, magammal viszlek titeket, és ti is ott lesztek, ahol én vagyok.”

Számos jelentős templomi képet és kifejezést sorol föl a szöveg.¹⁰⁸ Először nézzük az „Atyám háza” szókapcsolatot, ami felidézi a templom egy szinte azonos leírását a Jn 2,16-ban („az én Atyám házát”). A két kifejezés olyan hasonló, hogy könnyen kapcsolatot feltételezünk közöttük, mégis van egy apró, ám teológiai-lag jelentős eltérés. A Jn 2,16-ban a kifejezés (*oikos tou patros mou*) az elvárt *oikos* szót alkalmazza, amit a Septuaginta is használ, hogy leírja a templomot, a teret,

¹⁰⁸ Az itt következőkben elsősorban JAMES MCCAFFREY már hivatkozott, *The House with Many Rooms* című könyvére támaszkodunk. Lásd még ALAN KERR: *The Temple of Jesus' Body*, i. m. 268–313. KERR nemcsak a 14,2–3-ban talál a templomra vonatkozó utalásokat, hanem a Jn 13-ban is. Összeköti a tanítványok lábának megmosását azzal az ószövetségi hagyománnyal, miszerint a szentélybe lépés előtt papnak és áldozati állatnak egyaránt meg kellett mosni a lábát. Ezért a Jn 13 előkészítése az új templomba való belépésnek.

illetve más nagyobb épületet a templom-együttesben. A Jn 14,2 viszont az *oikia* kifejezést használja (*oikia tou patros mou*), ami szintén jelenti azt, hogy „ház”, de inkább személyes, családi vonatkozásban, mint építészeti értelemben – „háztartás”, „otthon”, akár „család”. Egyetértek Mary Coloe és James McCaffrey részletes érveivel, miszerint a Jn 14,2–3-ban váltás történik a Jn 2,16-hoz képest: az új templom jelentése Jézus fizikai létéről kitágul Isten közösségére, azaz Isten „házanépére” vagy „családjára”.¹⁰⁹ A templom-elképzelést oly módon alkalmazzák, amit a későbbi egyházi hagyomány *Krisztus titokzatos testének* hív majd.

Az „Atyám háza” kifejezés a templomra vonatkozik, miként azt ezekben a versekben más utalások is megerősítik. A célzás a „házra”, amiben „sok helyiség van”, mi másra emlékeztethetne, mint a jeruzsálemi templomra, a legnagyobb és legtöbb helyiséggel rendelkező építményre, amit a zsidó olvasó ismerhetett. És valóban, a templom „sok helyiségét” némely ószövetségi rész is megörökíti (Ez 40–42).¹¹⁰

Jézus a továbbiakban arról beszél, hogy „helyet” (*topos; maqóm*) készít a tanítványoknak. Nem véletlen, hogy legutóbb a Jn 11,48-ban hangzott el a „hely” (*topos*) szó, amikor Kaifás, a főpap a „szent hely” rövidítéseként használta, amint gyakran valóban ezt jelenti az egész Ószövetségben, különösen a Második törvénykönyvben és a kapcsolódó szövegekben.¹¹¹ Továbbá a Septuaginta pontosan ugyanazt a kifejezést használja, mint János: „helyet készíteni” (*hetoimazó ton topon*), kizárólagos tisztelettel van a Szövetség ládájának sátor-szentélye (1Krón 15,1.3), vagy maga a templom iránt (2Krón 3,1).

Jézus ezért mondja tanítványainak, hogy az eltávozása szükséges ahhoz, hogy előkészítse a templom szentélyét számukra, ahol majd együtt fognak lakni. Gyakran ennek beteljesedését mennyei, eszkatologikus értelemben magyarázzák: a tanítványok örökre Jézussal laknak majd a mennyei templomban. Ugyan az eszkatologikus értelmezést sem zárhatjuk ki, mindenképp számba kell venni azt is, hogy a következő fejezetben Jézus nyíltan beszél arról, hogy a tanítványok „maradjanak” (*menó*) Krisztusban már most, ebben az életben. A „maradás” nem különíthető el a „maradandó (=állandó) helyek” (*moné*) jelentésétől, ami azokra a helyekre céloz, melyeket Jézus készít majd tanítványai számára (Jn 14,2).

¹⁰⁹ Lásd JAMES MCCAFFREY: *The House with Many Rooms*, i. m. 177–184; MARY L. COLOE: *God Dwells With Us*, i. m. 160–162.

¹¹⁰ JAMES MCCAFFREY: *The House with Many Rooms*, i. m. 67–69; 73–75.

¹¹¹ Például MTörv 12,5.11–14.18.21.26; Jer 7,12.14.20; 1Kir 8,6–7.21.29–30.35.42. Lásd JAMES MCCAFFREY: *The House with Many Rooms*, i. m. 164–167.

A Jn 14,23-at is figyelembe kell vennünk: „Ha valaki szeret engem... Atyám is szereti, hozzá megyünk és lakóhelyet (*moné*) veszünk nála.”

Jézus elmegy, hogy előkészítsen egy (szent) „helyet” a tanítványoknak, marandó lakhelyekkel (*moné*) számukra, de ugyanakkor eljön majd az Atya és a Fiú a hűséges tanítványhoz, és vele fognak lakni (*moné*). Az egész Jn 14-et tekintve a fejezet leírja az Atya és a Fiú kölcsönös együttlakását a tanítványokkal. Kölcsönös együttlakás, melyet a(z eucharisztikus) borról szóló beszéd a Jn 15,1–17-ben hosszabban és világosabban tárgyal, kihangsúlyozva a „maradást” és a „lakást” (*menó*). Mindez arra utal, hogy Jézus ígérete, miszerint előkészít egy templomot, amelyben a tanítványok lakoznak majd, most teljesül be a tanítványok kölcsönös együttlakásán keresztül az Atyával, a Fiúval és a Szentlélekkel.¹¹² A tanítványok egy templomot alkotnak majd a Lélekben, akit az Atya és a Fiú küld Jézus eltávozása után.

A tanítványok templomhoz hasonlításának gondolata – a qumráni tekercsekben is jelenlévő eszme¹¹³ – mélyebb szinten a búcsúbeszéd egyéb témáival cseng egybe, különösen, ha ezeket az ószövetségi templom-hagyomány fényében értelmezzük. Amint azt korábban már megjegyeztem, a templom volt a lakóhelye Isten nevének,¹¹⁴ Isten dicsőségének,¹¹⁵ sőt magának Istennek.¹¹⁶ Összevetve a templom eme jelzőit azzal, amit Jézus a tanítványoknak mondott a búcsúbeszédben: ők Isten nevének a *helye*: „Megismertettem a nevedet az emberekkel, akiket a világból nekem adtál. ... Megismertettem velük a nevedet.” Részesültek a *dicsőségben*: „Azt a dicsőséget, amelyet nekem adtál, átadtam nekik, hogy egy legyenek, ahogyan mi egy vagyunk” (Jn 17,22). Ők Isten lakóhelye: „az igazság Lelkét... (ami) nálatok marad és bennetek lesz” (14,17); „Ha valaki szeret engem... hozzá megyünk és lakóhelyet veszünk nála.” (14,23).

¹¹² „Istennek a hívő közösségben lakása feljogosít arra, hogy a közösségről mint élő templomról beszéljünk. A közösség Isten háza (házanépe). AUNE egészen odáig megy, hogy azt állítja, ez a kép annyira átható, hogy ez a hívő közösség önmeghatározása. »Lehetséges, hogy a Jn 14,2-ben (és a 8,35-ben) az *oikia* (*tou patros*) kifejezés a jánosi közösség önmegjelölésére vonatkozik.«” MARY L. COLOE: *God Dwells With Us*, i. m. 163, idézi DAVID AUNE: *The Cultic Setting of Realized Eschatology*, i. m. 130.

¹¹³ Lásd a következő értekezést e témában: MARGARET DALY-DENTON: *David in the Four Gospels: The Johannine Reception of the Psalms*, Arbeiten zur Geschichte des Antiken Judentums und des Urchristentums 47, Brill, Leiden, 2000, 78–79.

¹¹⁴ Lásd például MTörv 16,2; Zsolt 74,7.

¹¹⁵ Lásd például 1Kir 8,1; Ezek 43,2.

¹¹⁶ Zsolt 68,16; Ezek 43,6.

Miként Jézus a templomszentelés ünnepén arról beszélt (10,36), hogy az Atya úgy „szentelte meg” (*hagiazō*) őt, mint az új templomot, most hasonlóan imádkozik az Atyához, hogy „szentelje meg” az apostolokat (Jn 17,17), hogy folytathassák Jézusnak, a világ új templomának szolgálatát.¹¹⁷

Miközben János Krisztus titokzatos testének mint templomnak a témáját nem fejt ki olyan határozottan, mint Pál, a búcsúbeszéd egy mélyreható olvasata mégis arra enged következtetni, hogy Jézus a templom szerepéről beszél tanítványainak. Eltávozását követően ők folytatják a templom hivatásának beteljesítését.¹¹⁸

JELEK ÉS A TANÍTVÁNYOK „NAGYOBB TETTEI”

A búcsúbeszéd egyik fő motívuma a tanítványok megbízása a szolgálattal Jézus távollétében. Jézus „kiküldi” a tanítványait, ahogy őt küldte az Atya.¹¹⁹ Ezt a mondanivalót újból és újból megerősítik azok az állítások, melyek szerint a Jézus által átélt dolgok meg fognak ismétlődni a tanítványok életében.¹²⁰ Egy ki-jelentés különös figyelmet érdemel:

„Aki hisz bennem, ugyanazokat a tetteket viszi majd végbe, amelyeket én teszek, sőt nagyobbakat is tesz majd azoknál, mert én az Atyához megyek.” (Jn 14,12)

A „tettek” (*erga*) kifejezést a „jelek” szinonimájaként használja, ami – Jézus csodáira vonatkozóan – sok helyen előfordul az evangéliumban.¹²¹ Mit jelenthet az, hogy a tanítványok ugyanazokat a „tetteket”, sőt nagyobbakat fognak véghezvinni, mint Jézus? Jelentheti azt, hogy az apostolok csodákat fognak tenni, még látványosabbakat, mint Jézus tett. Ezzel a magyarázattal két nehézség van. Először is egy történelmi. Jóllehet az Apostolok cselekedetei leírja, hogy az apostolok, különösen Péter és Pál Jézuséihoz hasonló csodákat tettek, mégis nehéz lenne egyetérteni azzal, hogy ezek meghaladják a „magasztosságát” mondjuk Lázár feltámasztásának, vagy magának a feltámasztásnak. A második prob-

¹¹⁷ MARY L. COLOE: *God With Us*, i. m. 154.

¹¹⁸ Lásd ALAN KERR: *The Temple of Jesus' Body*, i. m. 275–313.

¹¹⁹ Jn 13,16.20; 15,15; 17,18.

¹²⁰ Jn 13,15; 15,20.

¹²¹ Jn 5,20.36; 7,3.21; 9,3; 10,25.32.38; 14,11; 15,24.

léma teológiai. A „jelek” és „tettek”, melyeket Jézus végbevitt, sosem értek véget önmagukban. Valójában a Jn 4,48-ban olvasható, Jézus elkeseredésre utaló kifakadása („Hacsak jeleket és csodákat nem láttok, nem hisztek”) azt sugallja, hogy a csodatettek a gyenge hitű kortársaknak adott segítség (vö. Jn 20,29), nem pedig egy olyan gyakorlat, melyet Jézus irányadónak tekintett. Így tehát az elméletnek, miszerint a „nagyobb tettek” a tanítványok csodáira vonatkoznak, amik majd „felülmúlják” Jézus tetteit, komoly ellenvetésekkel kell szembenéznie. De milyen más értelmezési lehetőség kínálkozik?

Egy kulcs a „nagyobb tettek” természetének a megértéséhez, melyet Jézus ad beszédének végén: „mert én az Atyához megyek”. Szó szerint nézve ez nem igazi megokolás: úgy tűnik, nincs magyarázata, hogy Jézusnak az Atyához való eltávozása miért eredményezné, hogy a tanítványok „nagyobb tetteket” hajtsanak végre, mint Jézus maga. Az állítást együtt kell vizsgálnunk a Jn 16,7-tel: „Jobb nektek, ha elmegyek. Mert ha nem megyek el, a Vigasztaló nem jön el hozzátok, ha azonban elmegyek, elküldöm őt hozzátok.” Nem Jézus távolléte az oka annak, hogy a tanítványok „nagyobb tetteket” fognak végrehajtani, hanem az, hogy Jézus távozása után *megkapják a Lélek ajándékát, ami által képessé válnak e tettekre.*

Egy másik kulcs a megértéshez az a módszer, melyet megfigyeltünk, miszerint a jeleket követően Jézus megkísérli a szemtanúkat a „földi” felől a „mennyei” felé irányítani, a fizikai csoda felől arra, amire az mutat. A Jn 3-ban Jézus megpróbálja Nikodémust a jelek „földi” felfogásától (fizikai újjá-születés) elvezetni azok „mennyei” értelméig – újjászületni a Lélekből, ami elválaszthatatlan a keresztségtől. A Jn 6-ban sürgeti az embereket, hogy egy újabb kenyérszaporítás reményében ne az evilági kenyér után sóvárogjanak, hanem keressék a mennyei kenyeret, őt magát, és az ő eucharisztikus jelenlétét, ami által a Lélek életet ad. Kétségtelen, hogy a Jézus szerinti fontossági sorrendben az ő „testének” eucharisztikus kenyere „nagyobb”, mint a kenyérszaporítás alkalmával teremtett kenyér.

Lehetséges, hogy a tanítványok által véghezvitt, e korábbiaknál is „nagyobb tettek” közé tartozik a Lélek erejével véghezvitt keresztség és az Eucharisztia isteni műve? Régebben Oscar Cullmann már beszélt erről: „A szentségekről általában elmondható, hogy a feltámadás utáni időben a megtestesült Krisztus által véghezvitt csodák között tartották számon.”¹²² A következő ösz-

¹²² Lásd OSCAR CULLMANN: *Early Christian Worship*, i. m. 118. De CULLMANN nem magyarázza meg pontosan, hogy is jutott erre a konklúzióra. JOHN DOMINIC CROSSAN így kommentálja: „Jézus eme tettei és szavai mind előszentségek voltak, töredékes ígéretei a hívők közösségében lakó feltámadt Úr egy és nagy szentségének.” *The Gospel of the Eternal Life*, i. m. 42.

szefoglalás legalábbis egzisztenciailag indokolt: bármik legyenek a „nagyobb tettek”, nem lehet őket a Jézus által küldött Vigasztaló nélkül véghezvinni, és bármik is azok, nem lehetnek függetlenek a keresztségi újjászületéstől és az Eucharisztia táplálékától, amik felé Jézus saját „tettei” is mutatnak.

A tanítványok által végbevitt „nagyobb tettek” valamilyen módon valóban kapcsolódnak a keresztséghez és az Eucharisziához, mint azt alátámasztja a búcsúbeszéd néhány képe is. Nézzük meg például a lábmosás jelenetét (Jn 13,1–20), ahol nagy hangsúlyt kap a tanítványok küldetése, hogy Jézus tetteit folytassák, és cselekedjenek hozzá hasonlóan: „amint én tettem veletek, ti is úgy tegyetek... miután ezeket tudjátok, boldogok vagytok, ha meg is teszitek... Aki befogadja azt, akit én küldök, engem fogad be, aki pedig engem befogad, azt fogadja be, aki küldött engem” (Jn 13,20). Ésszerű, hogy ezt a jelenetet kereszteselési motívumként fogjuk föl.¹²³ Habár a lábmosás maga nem valószínű, hogy egy *direkt* kereszteselési szimbólum, a legtöbb kommentátor nehezen kerüli el, hogy legalább a Jn 13,9–10-ben ne lásson kereszteselésre való utalást („Aki megfürdött, annak elég, ha csak a lábát mossák meg, akkor egészen tiszta”).¹²⁴ Bármit is szimbolizáljon a lábmosás, az kapcsolatban van a keresztségben megvalósuló tisztulással. Továbbá a teljesebb jelentése valamiféle folytatása kell hogy legyen a bűnbocsánat szolgálatának, kapcsolódva ahhoz, ami már megvalósult a keresztségben.

A búcsúbeszédben a kereszteselési ábrázolás mellett eucharisztikus képeket is találunk. Erős eucharisztikus motívum sejtethető Jézus szőlőtőről és szőlővesszőkről szóló képében.¹²⁵ A szőlő képe közel áll a „szőlőtő terméséhez”, az Eucharisztia

¹²³ Lásd FRANCIS J. MOLONEY: A Sacramental Reading of John 13,1–38, *Catholic Biblical Quarterly* 53 (1991) 237–256. MOLONEY nemcsak kereszteselési szimbólumot, de eucharisztikus utalást is lát a lábmosás jelenetében, a Júdásnak adott falat kapcsán. Meggyőződése, hogy a Jn 13,9–10 a kereszteséget juttatta az első olvasók eszébe. Ami az eucharisztikus utalásokat illeti, a Jn 13,18-ban Jézus a Zsolt 41,9-et idézi, ám János megváltoztatja a Septuaginta *esthió* („enni”) igéjét a ritkább *trógóra* („rág”), hivatkozva ezzel a Jn 6,51–58-ra, ahol a *trógót* háromszor is használja, eucharisztikus kontextusban. Meg van győződve arról, hogy az az eucharisztikus morza, melyet Jézus Júdásnak ad, az a pillanat, amikor leszögezi feltétel nélküli szeretetét még az olyanok iránt is, mint Júdás (és Péter!), akik cserbenhagyják. Ezek értelmében a Jn 13-ban a kereszteséget és az Eucharisziát mint Jézus szolgálatának motívumait láthatjuk tanítványai iránt – bűnösségük ellenére –, ahogy e tanítványok később szolgálni fogják a születő Egyházat.

¹²⁴ Írja OSCAR CULLMANN: *Early Christian Worship*, i. m. 108. ALF CORRELL kereszteselési jelentést lát a Jn 13,10-ben, és úgy értelmezi a lábmosást magát, mint a bűnbocsánat szentségének szimbólumát (*Consummatum Est*, i. m. 69–73).

borához. Tény, hogy a kapcsolat e szakasz és az eucharisztikus bor között régi és erős. Ahogy Oscar Cullman, Raymond Brown és mások megjegyezték: az első századi Egyház szabálykönyve, a *Didaché* rögzítette a következő eucharisztikus imát: „Hálát adunk Néked Atyánk a Te szolgálodnak, Dávidnak szent szőlőjéért, melyet megismertettél velünk szolgálád, Jézus által!”¹²⁶

Szintén megjegyzendő, hogy a szőlőtőről szóló beszéd az utolsó vacsora alatt hangzik el. Habár János nem számol be a vacsoráról *per se*, olvasói tudtak róla, sőt, mi több, a szinoptikus beszámolók fényében elkerülhetetlen volt, hogy ne úgy értsék a 13–17. fejezeteket, mint az Eucharisztia alapítását.¹²⁷ Hovatovább erős összefüggés van a szőlőtőről szóló beszédben a „maradás” motívuma és a Jn 6-ban elhangzó élet kenyéréről szóló beszéd között.¹²⁸ A „maradni” (görög *menó*) kifejezést János negyvenszer használja, ebből tizenegyszer bukkan fel a Jn 15-ben – messze a legnagyobb gyakorisággal az egész evangéliumban. A „maradás” motívuma már a kezdetektől fogva adott: „Maradjatok bennem, és én tibennetek” (Jn 15,4). A 15. fejezeten kívül a „maradni” huszonkilenc alkalommal szerepel, ebből *mindössze egyszer* vonatkozik kölcsönös értelemben Jézus és a tanítványok *vice-versa* együtt-maradására, akkor is az élet kenyere beszédben: „Aki eszi az én testemet, és issza az én véretem, az bennem marad, és én őbenne” (Jn 6,56). A kölcsönös együtt-maradás témájával kimondottan csak János hatodik és tizenötödik fejezetében találkozhatunk.

Összefoglalva az eddigieket: János harmadik húsvéti beszámolójának fő tanítása a búcsúbeszéd, amiben arról szól, hogy a tanítványok új templommá fognak válni Krisztus munkája nyomán (Jn 14,2–3), valamint hangsúlyos a tanítványok küldetése, hogy folytassák a krisztusi szolgálatot eltávozásuk után. A tanítványok valóban „nagyobb tetteket” fognak végrehajtani, mint Krisztus, amint megadatik nekik a Lélek. Okkal gondolhatjuk, hogy ezek a „nagyobb tettek” kapcsolatban vannak az Eucharisztia és a keresztség megünneplésével, mert János harmadik és hatodik fejezetében maga Jézus sugallja, hogy e két szentség fontosabb, mint az általa véghezvitt látványos „jelek”. A „nagyobb tetteknek” egy lehetséges szak-

¹²⁵ Jn 15,1–17, lásd RAYMOND E. BROWN: *The Gospel according to John XIII–XXI*, Anchor Bible 29A, Doubleday, Garden City, NY, 1970, 672–674; ALF CORRELL: *Consummatus Est*, i. m. 74.

¹²⁶ Vö. OSCAR CULLMANN: *Early Christian Worship*, i. m. 111–12. „Lenyűgöző egy ilyen korai kapcsolat a szőlő és az Eucharisztia között.” RAYMOND E. BROWN: *The Johannine Sacramentary*, i. m. 72.

¹²⁷ Vö. GEORGE R. BEASLEY-MURRAY: *John*, i. m. 222.

¹²⁸ Az igaz szőlőtőről és az élet kenyéréről szóló beszédek összehasonlításáról lásd OSCAR CULLMANN: *Early Christian Worship*, i. m. 111–113.

ramentális értelmezését támasztja alá az a tény, miszerint Jézus megbízása a „lábmosásra” és a „benne maradásra” keresztelési és eucharisztikus értelmezési lehetőségekkel is bírnak. Úgy tűnik tehát, hogy a búcsúbeszédben megláthatjuk miként élnek tovább a jézusi „tettek” és „jelek” a keresztség és az Eucharisztia intézményében, melyeknek végzésére a Lélektől nyertünk felhatalmazást.

ÁTSZÚRT OLDALÁBÓL VÉR ÉS VÍZ FAKADT

Számos jel mutat arra, hogy János úgy tekint Jézus halálára, mint húsvét ünnepének beteljesülésére. Először is úgy írja le a keresztre feszítést, hogy az az ünnepi készüllet napján délben kezdődött (Jn 19,14), pont akkor, amikor a pap hozzáfogott, hogy levágja a húsvéti bárányt a templomban. Emellett a nézelődők ecettel kevert bort ajánlanak Jézusnak, a „szőlő véré”, egy szál izsópon, azon a növényen, melyet a húsvéti rituálé keretében a szemöldökfák vérrel való megkenésére használtak. A húsvéti bárányra vonatkozó törvényes rendelkezések beteljesítéseként (Kiv 12,46) János lejegyzí az t különös részletet, miszerint Krisztus egyetlen csontját sem törték el (Jn 19,36). Végül Jézus testét átszúrták, miként a húsvéti bárányt is keresztül szúrták, hogy tűz fölött megsüssék. Így a keresztre feszítés jelenetének olvasója maga előtt láthatta a húsvéti bárány témájának betetőzését, melyet az evangélium elején János így vezetett be: „Íme, az Isten Báránnya, aki elveszi a világ bűneit!” (Jn 1,29).

Hasonlóan fontosak azok az utalások, melyek a templom beteljesülésére utalnak János szenvedés-történetében. Azt, hogy Jézus halálát és feltámadását úgy kell érteni, mint a templom lerombolását és újjáépítését, természetesen már előre megmondta a 2,21-ben. A keresztre feszített Krisztus oldalából (Jn 19,34) „azonnal víz és vér folyt ki”, mely drámai jele annak, hogy Jézus a kereszten maga a templom. Ez a kulcsfontosságú, többszörösen összetett kép egyszerre idézi fel a templom, a Lélek és a szentségek témakörét, melyek kimondva vagy kimondatlanul fel-felbukkannak Jánosnál.

Vitathatatlan, hogy az első kép, ami egy első századi zsidónak eszébe jutott a Krisztus oldalából folyó vérről, az a Kidron patak, mely a Templom-hegy lábánál folyt végig. A patakot egy csatornarendszer segítségével kötötték össze a templom oltárával, így vezetve el a húsvétkor levágott több ezer áldozati bárány hatalmas mennyiségű véré, vérrel kevert víz zuhatagát hozva ezzel létre.¹²⁹

¹²⁹ Lásd a 49. lábjegyzetben már idézett midrás-forrásokat.

A kereszten – a Jn 2,19 beteljesedéseként – Jézus lett az új templom, melyből az áldozat e folyója folyik.

De a vér és a víz jelentősége nem merül ki a templom összefüggésében. A Jn 7,37–39 és a Jn 19,43 közötti szoros kapcsolatot a kommentátorok nagy többsége már vitathatatlanul bizonyította. A megfeszített Krisztus oldalából folyó vérben szimbolikusan teljesedik be a Lélek megígért folyama, mely Jézus „bensőjéből” fog fakadni (vö. Jn 7,37–39). Nem lehet véletlen, hogy mindössze néhány verssel korábban (Jn 19,30) az evangélista arról beszél, hogy Jézus „átadja lelkét”. Míg bizonyos értelemben itt Jézus haláláról van szó, egyes kommentátorok mégis tagadják e rész kapcsolatát a Lélek ajándékának ígéréssel, mely Jézus „megdicsőülésének” órájában érkezik el, ami egyben keresztre feszítésének órája. Az Atya Krisztusnak a kereszten elszenvedett áldozati halála miatt képes kiárasztani a Lelket – ez az igazság válik láthatóvá a Jn 19,34-ben, a Krisztus oldalából fakadó „folyóban”.

János könyvének előző fejezeteiben a Lélek természetesen már korábban is kapcsolatba került a szentségekkel.¹³⁰ Nem meglepő, hogy sok kommentátor úgy magyarázza a Jézus oldalából folyó vért és vizet, mint a keresztség és Eucharisztia ábrázolását,¹³¹ beleértve az olyan élvonalbeli kritikus tudósokat is, mint Rudolf Bultmann, Raymond Brown és Andrew Lincoln.¹³²

Először a vér szimbolikáját vizsgálva észrevehetjük, hogy a Jn 19,34-en kívül vér (*haima*) ebben a nyilvánvaló értelemben nem található meg sehol máshol az

¹³⁰ Például Jn 3,3; 5; 6,51–59.63.

¹³¹ Így magyarázza MARY L. COLOE: *God Dwells With Us*, i. m. 200–201, ALF CORRELL: *Consummatum Est*, i. m. 74–75, OSCAR CULLMANN: *Early Christian Worship*, i. m. 114–116, JOHN PAUL HEIL: *Blood and Water: The Death and Resurrection of Jesus in John 18–20*, Catholic Biblical Quarterly Monograph, Series 27, Catholic Biblical Association, Washington, DC, 1995, 105–109.

¹³² Lásd FRANCIS J. MOLONEY: *When is John Talking About Sacraments?*, i. m. 130, ANDREW T. LINCOLN: *John*, i. m. 479: „Az evangéliumi utalások keretein belül a vér és a víz jelentőségét nem nehéz felismerni. A vér fontosságát már kihangsúlyozta a Jn 6,52–59, ahol világos eucharisztikus felhangokkal találkozhatunk.” Bár LINCOLN számára – ahogy ő hívja – „az élet témájához” képest határozottan másodlagos a szentségi szimbolizmus, mégis elismeri ez utóbbi jelenlétét. Ironikus, hogy éppen RUDOLF BULTMANN az, aki a leginkább elfogadja a szentségi szimbolizmust: a kiömlő vér és víz „aligha jelenthet mást, mint hogy Jézus kereszthalálában keresendő a keresztség és az úrvacsora szentségeinek eredete” (*The Gospel of John: A Commentary*, Blackwell, Oxford, 1971, 525).

evangéliumban, csak a Jn 6,53–58-ban, ahol az eucharisztikus beszédben arról van szó, mennyire fontos, hogy valaki „igya az Emberfia vérét”.¹³³ Ezért János evangéliumán belül e két szakasz kapcsolatát nemhogy könnyű felfedezni, inkább nehéz figyelmen kívül hagyni.¹³⁴ Amennyiben a szentségi szimbolizmus ilyen könnyűszerrel alkalmazható a vér esetében, joggal elvárhatja ezt az olvasó a vízzel kapcsolatban is. Karnyújtásnyira hasonló szimbolikát találunk: a keresztség az evangélium eleje óta kapcsolatban van a vízzel, ahogy azt már megjegyeztük.¹³⁵

A Krisztus oldalából folyó víz legkézenfekvőbb párhuzama Jézusnak az „élő vizekre” tett kijelentése, melyek a „bensőjéből” (*koilia*) erednek a Jn 7,38 szerint, ami sokak véleménye szerint önmagában utalás a keresztségre.¹³⁶ De a Jn 7,38–39-ben a Lélek még nem adatott meg, mert Jézus még nem dicsőült meg. A Jn 19-ben Jézus átélte „megdicsőülésének óráját” a kereszten,¹³⁷ ezért adhatja át a Lelket a 19,30-ban.¹³⁸ Most pedig a Jn 19,34-ben az olvasó látja a kiáradó vizet, melynek várása felé vezette a szöveg a Lélek átadásával kapcsolatban.¹³⁹ A kapcsolat a keresztséggel – az újjászületés „vízből és Lélekből” – természetes lehetett az első keresztesény olvasók számára. Továbbá a keresztség, a Lélekben való részesülés és Krisztus teste közötti összefüggés hagyománya már jóval a János-evangélium megírása előtt tetten érhető:

¹³³ A Jn 1,13-at néha úgy fordítják: „vér” (*Revised Standart Version*), habár a többes számú *haimaton* szót használja, s ezek „a vérek” általánosságban a termékeny testnedvekre vonatkoznak, nem Jézus saját vérére, ahogy a Jn 6,53–56-ban és 19,34-ben.

¹³⁴ „A vér említése a Jn 19,34-ben azt a benyomást keltheti, hogy a 19,33–36-ot a 6,51–58-cal párhuzamosan kell olvasni, mely a vér egyetlen hasonló említését tartalmazza a negyedik evangéliumban, és húsvéti kontextusban hangzik el.” PAUL M. HOSKINS: *Jesus as the Fulfillment of the Temple*, i. m. 178, követi DONALD SENIOR: *The Passion of Jesus in the Gospel of John*, Michael Glazier, Collegeville, MN, 1991, 125–126.

¹³⁵ Jn 1,26.31.33; 3,5. BROWN érdekes módon úgy tekinti a víz keresztségi szimbolizmusát, mint egy egyszerűbb egzgetikai konklúziót, hogy aztán a vérben eucharisztikus szimbolikát fedezhessünk fel. RAYMOND E. BROWN: *John XIII–XXI*, i. m. 951–952; vö. ID.: *John I–XII*, i. m. 142, 179–180.

¹³⁶ RAYMOND E. BROWN: *The Gospel and Epistles of John: A Concise Commentary*, Liturgical Press, Collegeville, MN, 1988, 45; ALF CORRELL: *Consummatum Est*, i. m. 60–62.

¹³⁷ Vö. Jn 12,23; 13,31–32; 17,1.

¹³⁸ A Lélek átadásáról lásd JOHN PAUL HEIL: *Blood and Water*, i. m. 102–103; ALAN KERR: *The Temple of Jesus' Body*, i. m. 244–245.

¹³⁹ Jn 3,5; 7,38–39.

„Mi ugyanis mindnyájan egy Lélekben egy testté keresztelkedtünk, akár zsidók, akár görögök, akár szolgák, akár szabadok; és mindnyájunkat egy Lélek itatott át.” (1Kor 12,13)

A Szent Pál idézet utolsó része a keresztséghez a Lélek „ivását” köti, habár a szertartás csak a megmosdást tartalmazta. Ebből következik, hogy az „ivás” metaforája szintén a János előtti keresztségi szertartás szimbolikájához tartozott, és ezért a Lélek szomjoltó vizének képe a Jn 4,7–15-ben (az asszony a kútnál) és a Jn 7,38–39-ben szintén a szentségre utal.¹⁴⁰

A Krisztusból a kereszten előtörő vér és víz képének tömör és sokszínű leírásában (Jn 19,34), egészen közel a Lélek átadásához (Jn 19,30) a cikkben nyomon követett témák „keverékét” láthatjuk: templom, jel, Lélek és szentség.¹⁴¹ Jézus az új templom, melyből az áldozat véres folyama árad, halála, mint az igazi húsvéti báránnyé, mellyel beteljesíti ezt a hatalmas ünnepet, az egyik halálának és feltámadásának nagy „jelei” közül (Jn 2,19–21). Jézus utolsó „jelének” szíveként, vagy tetőpontjaként, víz és vér tör elő, a Lélek folyója, a keresztség és az Eucharisztia.¹⁴²

¹⁴⁰ Keresztségi utalásokról a Jn 4,1–30-ban lásd OSCAR CULLMANN: *Early Christian Worship*, i. m. 80–84.

¹⁴¹ „János figyelemre méltó módon kapcsolta össze az eszkatologikus templomból folyó vizekről szóló prófécia (Ez 47,1–11) és Jézusnak a sátoros ünnepen elhangzott felkiáltását (7,37–38) a kereszten egyetlen tragikus pillanatban. Itt Jézus teste hamarosan az új templommá válik (2,21), forrásává az élő vizeknek – a Léleknek.” ALAN KERR: *The Temple of Jesus' Body*, i. m. 244–245.

¹⁴² BROWN kommentárja e fejezethez, kiemelkedő munkásságának vége felé, a János-evangélium egy életen át tartó tanulmányozásának csúcán, a következő: „A jánosi utalás e két szentségre [a keresztségre és az Eucharisziára], mind a legvilágosabb, mind a szimbolikus, elszórva található meg a szolgálat jeleneteiben. Ez egyezni látszik az evangélium azon szándékával, hogy bemutassa, a keresztény élet szokásai miként gyökereznek Jézus életének szavaiban és tetteiben. A négy evangélium közül Jánosé az, melynek a legtöbbet köszönhetjük a keresztség és az Eucharisztia céljainak mély keresztény megértésében. Jánostól tudjuk, hogy Isten a keresztség vize által nemz magának gyermekeket, akiket eláraszt Lelkével (Jn 1,5; 7,35–39). Ezért a keresztség az örök élet forrása lesz (Jn 4,13–14), és az Eucharisztia az étel, mely ehhez az élethez elengedhetetlen (Jn 6,57). Végül pedig egy drámai jelenetben (Jn 19,34) János egy jelképpen keresztül megmutatja, hogy mindkét szentség – a keresztség vize és az Eucharisztia vére – létének és hatalmának forrása Jézus halála. Ez a jánosi szentségtan az első század végi Egy-

A vér és víz folyama a harmadik, egyben utolsó húsvét-elbeszélés kontextusába ágyazva tűnik fel. Érdeemes visszaemlékezni, hogy az első húsvétkor Jézus a „félülről való” születésről beszél Nikodémusnak, mely „vízből és Lélekből” történik majd, vagyis a keresztség által. A második húsvétkor Jézus sürgeti a tömeget, hogy „egyék az én testemet és igyák az én véremet”, hogy ezáltal „életük” legyen, és „az utolsó napon” felemeltessenek. Most, az utolsó húsvétnál e két szentségi jelet egyszerre láthatjuk kiáradni Krisztus templom-testéből. Coloe ezt így kommentálja:

„A vér és a víz a kapocs az elbeszélte események és a későbbi generációk hívő közössége között. [...] Amikor Jézus már nincs többé fizikai valóságában velük, a közösség továbbra is megélheti gyermeki kapcsolatát Istennel, és részesülhetnek életének szentségi ajándékaiból, a keresztség és az Eucharisztia szentségeiben.”¹⁴³

A BŰNÖK BOCSÁNATA ÉS AZ ÚJ TEMPLOM

Jézus szenvedésének, halálának és temetésének elbeszélése közben az utolsó vacsora témái háttérbe szorulnak mindaddig, amíg Jézus újra nem találkozik tanítványai csoportjával a Jn 20,19–23-ban, amikor rájuk leheli a Léket, nekik ajándékozva a bűnök megbocsátásának hatalmát. E rövid, de hangsúlyos jelenet érthető úgy, mint az utolsó vacsora – amikor utoljára voltak együtt ilyen formán – ígéreteinek átadása.¹⁴⁴

Jézus békét¹⁴⁵ ígért tanítványainak és a Szentlélek ajándékát.¹⁴⁶ Most végérvényesen átadja mindezen ajándékait.¹⁴⁷ Különösen drámai a Lélek átadása a

házban az életben való szentségi részesülés alapvető kapcsolatára reflektál a Palesztinában Jézust hallgatónak fölkinált étellel.” *An Introduction to the Gospel of John*, i. m. 234. CORRELL hasonló véleményen van: „Miért van, hogy a negyedik evangélium Jézus földi életével kapcsolatban beszél a szentségekről? Az egyik ok, hogy ezáltal összekösse a földi Jézus életét Krisztus életével, aki él és működik az Egyházban, tehát hogy kifejezze az azonosságot a történelem Jézusa és a liturgiában jelen lévő Krisztus között.” *Consummatum Est*, i. m. 77.

¹⁴³ MARY L. COLOE: *God Dwells With Us*, i. m. 200.

¹⁴⁴ RAYMOND E. BROWN: *John XIII–XXI*, i. m. 1035–1036.

¹⁴⁵ Jn 14,27; 16,33.

¹⁴⁶ Jn 14,16.26; 15,26; 16,7.13.

¹⁴⁷ Jn 20,19.21.22.

tanítványoknak: az evangélium elejétől kezdve élt ennek a várása kimondva,¹⁴⁸ vagy kimondatlanul – például a víznek a Lélek szimbólumaként történő használatában,¹⁴⁹ és mindez szinte már „sejthető volt” a kereszten.¹⁵⁰

Feltűnő, hogy itt, a Jn 20,22–23-ban a Szentlélek ajándékához a bűnbocsánat hatalma társul:

„Rájuk lehelt, és így szólt hozzájuk: »Vegyétek a Szentleket. Akiknek megbocsátjátok bűneiket, bocsánatot nyernek; akiknek pedig megtartjátok, azok bűnei megmaradnak.«”

A tanítványok küldetését a Jn 1,19 fényében kell értelmeznünk, Jézus első megjelenésének tükrében, amikor is Keresztelő János így üdvözli: „Íme, az Isten Báránya, aki elveszi a világ bűneit!” Bár itt az evangélista úgy mutatja be Jézust az olvasónak, mint aki „elveszi a bűnöket”, mégsem számol be az egész evangéliumban egyetlen esetről sem, amikor Jézus kifejezetten megbocsátaná valaki bűnét. Kétségtelen, hogy nagyszerű feladat lenne magának az evangéliumnak a szövegéből levezetni, hogy a jelek, melyeket Jézus végbevitt, a bűnöktől való megszabadításnak a szimbólumai.

Az evangélista úgy írja le a bűnösöket, mint lelki betegeket,¹⁵¹ vakokat¹⁵² vagy halottakat,¹⁵³ így Jézus gyógyító csodatetteit joggal tekinthetjük a bűnöktől való szabadítás fajtáinak.¹⁵⁴ Mindazonáltal továbbra is igaz a tény, hogy noha Jézus küldetése kezdettől fogva úgy volt meghirdetve, mint „a bűnök elvétele”, az evangéliumban ez sohasem személyesen Jézus által megy végbe (ellentétben a szinoptikusokkal, vö. Mk 2,5). A megbocsátás hatalmát az evangélium végén inkább ki-

¹⁴⁸ Jn 1,32; 3,5; 7,39.

¹⁴⁹ Jn 4,10–15; 7,38; 9,7.11; 19,34.

¹⁵⁰ Jn 19,30. „János számára ez a csúcspontja Jézus feltámadás utáni tevékenységének, [...] és a fejezet korábbi része számos módon készített föl bennünket erre a drámai pillanatra.” RAYMOND E. BROWN: *John XIII–XXI*, i. m. 1037.

¹⁵¹ Jn 5,14.

¹⁵² Jn 9,40–41.

¹⁵³ Jn 5,25.

¹⁵⁴ János ötödik és kilencedik fejezeteinek gyógyításairól többek között CULLMANN így beszél: „Az evangélista kétségtelenül erre a másikféle vízre gondol, amiben Krisztus által a bűnök bocsánatát elnyerhetjük. A keresztségben a bűnök bocsánatának csodája van jelen. *Krisztus csodás gyógyításai a keresztségben folytatódnak.*” *Early Christian Worship*, i. m. 87. (Kiemelés a szerzőtől.)

fejezetten a tanítványokra ruházta át a Lélek erejével. Az első keresztényeknek szóló üzenet nyilvánvaló: ők maguk az apostolokon keresztül fogják megtapasztalni, hogy Jézus „elveszi a bűneiket”. Hangsúlyoznám, hogy *a templomban bemutatott áldozatoknak ez volt az egyik funkciója, a régi szövetség értelmében.*¹⁵⁵

Még egyszer érdemes felidézni Jézusnak tanítványaihoz intézett szavait a bűcsübeszédben: „Aki hisz bennem, ugyanazokat a tetteket viszi majd végbe, amelyeket én teszek, sőt nagyobbakat is tesz majd azoknál, mert én az Atyához megyek.” Korábban amellet érveltem, hogy ebből az állításból hiányoznak bizonyos szavak – az egész gondolat így hangzana: „nagyobbakat is tesz majd azoknál, mert én az Atyához megyek, és így elküldöm a Lelket (vö. Jn 16,7)”. Itt a Jn 20,22–23-ban a Lélek megadatik a tanítványoknak, képessé téve őket a bűnök bocsánatára. Lehetséges, hogy a „bűnök bocsánata” talán egy aspektusa a „nagyobb tetteknek”, melyeket a tanítványok fognak véghezvinni? Ez igen valószínű. Mi értékesebb az evangélista számára: a test vagy a lélek meggyógyítása? A fizikai vagy a lelki vakság elmulasztása? A fizikai vagy a spirituális élet helyreállítása? Felvetni e kérdéseket majdnem annyi, mintha meg is válaszolnánk azokat.

Ahogy láthattuk, jelei végrehajtása után Jézus „katekizésében” következetesen megkísérli elvezetni a hallgatót a „földi” dolgok felől a „mennyeiek” felé. Relativizálja a fizikai csodákként értelmezett jelek fontosságát („Ne azért az eledeleért fáradozatok, ami veszendő,” Jn 6,27), rámutatva a végső jelentésükre

¹⁵⁵ Ide kívánczok ezzel kapcsolatban BEALE kommentárja: „Jézus különféle állításai [a szinoptikusoknál] arra vonatkozóan, miszerint ő képes megbocsátani a bűnöket, utalhatnak arra, hogy maga kezd a templom helyébe lépni. A templom volt az az isteni alapítású hely, ahol áldozatokat mutattak be a bűnök bocsánatára, ehhez képest most Jézus válik azzá az Istentől származó helyé, ahol a bűnök bocsánata megtalálható.” *Temple and Church's Mission*, i. m. 177. BEALE alapelve igaz a Jn 20,23-ra is, mindössze annyi különbséggel, hogy itt Jézus átruházza „templomságát” mint a bűnbocsánat helyét tanítványaira. János elbeszélése a haszontalan jeruzsálemi templom jelképes elítélésével kezdődik (Jn 2), és az új templom megépítésével ér véget, a tanítványok testületével, amit később *ekléziának* hívnak. „Ha fenntartjuk a kapcsolatot a Jn 7,38–39-cel, akkor a jelenet, melyben Jézus tanítványaira leheli a Lelket, lehet meghatalmazás és engedély egyaránt számukra, hogy az új templom részei legyenek, és határaiban kiterjesszék azt, vagyis bevonjanak másokat a világból (amivel kapcsolatban lásd Jn 17,18–23). Az elsődleges üzenet, hogy a missziójuk során a bűnök bocsánatát kell hirdetniük (23. vers), mely – ahogy a szinoptikus evangéliumokban láthattuk – ezentúl már inkább Jézus szerepe, mint a jeruzsálemi templomé. [...] Hogy Jézus a tanítványaira lehelt, jelentheti azt is, hogy társul fogadta őket az új teremtésbe és templomba.” *Temple and Church's Mission*, i. m. 199.

(„Én vagyok az élet kenyere” Jn 6,35). Ezért igaznak tekinthető az állításunk, miszerint az evangélista számára az apostolok által nyújtott „bűnbocsánat” jelenti a Jézus fizikai csodáinál „nagyobb tetteket”.

Feltehető a kérdés: mi módon bocsátják majd meg a bűnöket? Az evangélista nem ad magyarázatot. Nyilvánvalóan az első olvasóközönség tudta, hogy az apostolok miként szolgáltatták ki a bűnbocsánatot, ezért ezt nem kellett nekik különösebben részletezni. Mi, jóval távolabb az apostoli hagyomány forrásaitól, nem lehetünk olyan biztosak abban, hogy az evangélista pontosan mire gondolt. Lehetőségként fölmerül, hogy a bűnbocsánatot az apostoli tanítással közvetítették, amin keresztül az apostolok rávezették az embereket arra, hogy a bűnök bocsánata elérhető az evangéliumban. Egy efféle magyarázatnak, miszerint az ókeresztény Egyház nem volt szentségi és hierarchikus, megvan a varázsa, különösen mióta ez sokak elképzelésével egybecseng, viszont meglepő, hogy János evangéliumában *nem volt kifejezetten hangsúlyos* az apostolok tanító szerepe.¹⁵⁶ Habár a Jn 20,23 alapján a bűnbocsánat értelmezhető úgy, mint ami az apostolok tanításán keresztül nyerhető el, de az evangélista gondolkodásában ez valószínűleg nem annyira központi.

Állíthatjuk-e, hogy a „nagyobb tettek” egy lehetséges aspektusa – mely magába foglalja a bűnök bocsánatát is a Lélek ereje által – valójában a szentségek kiszolgáltatása, például a keresztségé?¹⁵⁷ A bizonyíték, hogy ez lehetett az evangélista eredeti szándéka, meglepően hatásos. George Beasley-Murray így foglalja össze:

„A Mt 28,19 missziós parancsának, az Apostolok cselekedeteiben lejegyzett missziós beszédnek és az újszövetségi levelekben a bűnbocsánat és a keresztség kapcsolatának fényében valószínű, hogy a keresztséget *feltételezhetjük* itt is, csakúgy, mint a Lk 24,46–47-ben; vö. ApCsel 2,38.”¹⁵⁸

¹⁵⁶ Talán az ezt alátámasztó leghangsúlyosabb szakasz a Jn 17,20: „azokért is könyörgök, akik *szavukra* hinni fognak bennem”, mely feltételezi az apostolok tanító szolgálatát. Lásd továbbá RAYMOND E. BROWN: *John XIII–XXI*, i. m. 1042, idézve a következő lábjegyzetben.

¹⁵⁷ Érdekes módon BROWN úgy véli, hogy a keresztelésre bocsátás hatalma esetleg egy aspektusa a „bűnbocsánat” hatáskörének, mely ebben a szakaszban adatik meg. Lásd RAYMOND E. BROWN: *John XIII–XXI*, i. m. 1041–1044. BROWN figyelmen kívül hagyja a tényt, hogy Jézus János evangéliumában kifejezetten sehol sem bocsát meg bűnöket. Talán a szinoptikusokra gondolva jelenti ki: „Jézus szolgálata alatt megbocsátott bűnöket...” *John XIII–XXI*, i. m. 1043.

¹⁵⁸ GEORGE R. BEASLEY-MURRAY: *John*, i. m. 384. BROWN további segítséget ad: „A jánosi teológiában nem találunk sok megerősítést ahhoz, hogy a 23. verset úgy értelmezzük, mint ha-

Természetesen a Katolikus Egyház a Jn 20,23-ban régen felismerte nemcsak a keresztség, de a bűnbánat szentségének a bibliai alapjait is. Túlságosan egyházi lenne ez a szövegmagyarázat? Fontos szempont, amire Beasley-Murray, Brown és más János-kutatók rámutatnak, hogy János evangéliumának elsődleges olvasóközönsége maga az Egyház volt, megkeresztelt emberek, ezért amikor az evangélista 20,23-ban a bűnök megbocsátásának apostoli erejét hangsúlyozza, nem valószínű, hogy kizárólag a keresztség-előtti bűnökre gondol.¹⁵⁹

talmat a bűnök bocsánatának hirdetésére. [...] Jánosibb az az elgondolás, hogy a bűnök bocsánatát a keresztséghez bocsátással kössük össze, ugyanis néhány jánosi szakasznak másodlagos keresztelési szimbolikája van, mely érinti a bűnök kérdését. [...] Fontos továbbá, hogy az első három század egyházatyái a Jn 20,23-at úgy értelmezték, mint utalást a keresztségi bűnbocsánatra.” *John XIII–XXI*, i. m. 1042.

¹⁵⁹ Itt helyénvaló a keresztség-kutató BEASLEY-MURRAY magyarázatát idézni: „Ez felvet egy további kérdést, mégpedig azt, hogy ez a mondas [20,23] az Egyházba való belépésre korlátozódik, vagy az Egyházon belüli életre egyaránt vonatkozik. [...] Ezt az evangéliumot az Egyháznak szánták, mely tagjainak folyamatosan szükségük volt a bűnbocsánatra, és ezzel egy időben a tanítványoknak szüksége volt valamilyen gyakorlatra a helytelenül viselkedő tagokra vonatkozóan. [...] Amikor az Egyház szervezete elég fejletté vált, hogy tisztviselőket szenteljen fel, elkerülhetetlenné vált, hogy ők egy ilyen szerepet is betöltsenek. [...] A 23. vers állításából a Római Katolikus Egyház kifejlesztette a bűnbocsánat szentségét. A protestánsok ezt nehezen találják elfogadhatónak. Akárhogy is, jelentős, hogy [a pasztorális szolgálatban] a bűnökkel és vétkekkel foglalkozva elvárják az Úr képviselőjétől, hogy a bűnbocsánatról tekintéllyel szóljon. [...] Az egyházaknak szükségük van arra, hogy egymástól tanuljanak.” Lásd GEORGE R. BEASLEY-MURRAY: *John*, i. m. 384. BEASLEY-MURRAY kijelentései az „egyházszervezet” fejlődéséről és a bűnbocsánat szentségének a Jn 20,23 alapján levezetett egyházi intézményesítéséről történelmileg egyszerűen tévesek. Mégis, a magyarázatai megfontolandóak, mint egy nem-katolikus felvetései, miszerint a Jn 20,23 logikájába belefér egy, az Egyház életén belüli folytatólagos bűnbocsánati gyakorlat is, melynek tényleges formáját egybe kell vetni azzal, amivé a Katolikus Egyházban valójában vált a bűnbocsánat szertartása. E szakasszal kapcsolatban BROWN munkája (*John XIII–XXI*, i. m. 1042–45) jóval összetettebb, de megerősíti – habár csak közvetve –, hogy a keresztség és a bűnbocsánat a mai egyházi gyakorlatban jogos megnyilvánulásai a 20,23-ban olvasható bűnbocsánat hatalmáról szóló általános engedélynek. Ezért az evangélista célja lehetett, hogy e szentségekről írjon, habár senki sem korlátozhatja a 20,23 jelentését ezekre, vagy bármely más szentségekre. Szintén érdemes fölidéznünk CULLMANN fontos összefoglalását: „Keresztség és úrvacsora: örökérvényű szentségekkel találkozunk itt, és a bűnbocsánat megismételhető

Hiszem, hogy a tanítványok küldetése a Jn 20,22–23-ban a jézusi megbékélés szolgálatának folytatásáról szól: Jézuséról, aki a „Bárány, aki elveszi a világ bűneit” (Jn 1,29). Ez teljesíti be azt, amit Jézus a Jn 13,1–20-ban elkezdett a lábmosás jelenetében. A lábmosás része volt a Kivonulás könyvében a pap számára előírt tisztulási rítusnak (Kiv 29,4; 30,17–21; 40,30–32).¹⁶⁰ Ahogy olyan tudósok, mint a protestáns Ernst Lohmeyer, vagy a katolikus André Feuillet megjegyezték, Jézus cselekedetével a Jn 13-ban felkészítette az apostolokat arra, hogy részesedjenek papi felszenteltségéből, melyet „főpapi” imájában adott át nekik, a Jn 17-ben.¹⁶¹ Itt, a Jn 20-ban Lelke átruházásakor a tanítványok egészen részesülnek Jézus papi kiengesztelésének szolgálatában.

Továbbá a bocsánat kiszolgáltatásában végzett munkájukat jogosan számíthatjuk a „nagyobb tettek” közé, melyeket a Jézus búcsúbeszédében ígértek szerint a tanítványok véghezvisznek majd (Jn 14,12). A búcsúbeszédet vizsgálva azt javasoltam, hogy a „nagyobb tettek” – sok más mellett – vonatkozhatnak a szentségek Lélektől felhatalmazott kiszolgáltatására. A Jn 20,22–23-ban lát-hatjuk a Lélek adományozását és a hatalmat a bűnök bocsánatára. Úgy vélem, a szövegek figyelmes vizsgálata alapján joggal állíthatjuk: János szándéka az, hogy úgy olvassuk e részt, mint amelyben az apostoloknak egyfajta szentségi szolgálat adatik meg.¹⁶²

szentségével, de mindkettő ugyanúgy összefonódik a kereszten Krisztus halálával. Az evangélista előrevetítve látja mindkét szentségnél e jelentést Jézus életének eseményeiben.” *Early Christian Worship*, i. m. 71.

¹⁶⁰ Vö. Lev 8,6; Szám 8,6–7.

¹⁶¹ „A lábmosáson keresztül az eszkatologikus közösségének papjaivá és vezetőivé teszi apostolait, és saját munkatársaivá végső királyságában.” ANDRÉ FEUILLET (*The Priesthood of Christ and His Ministers*, Doubleday, Garden City, NY, 1975, 164) véleménye itt egybecseng ERNST LOHMEYER nézeteivel (*Lord of the Temple: A Study of the Relation Between Cult and Gospel*, John Knox, Richmond, VA, 1962) Jézus „főpapi imájáról”; lásd ANDRÉ FEUILLET: *The Priesthood of Christ*, i. m. 121–166. Vö. ALAN KERR: *The Temple of Jesus’ Body*, i. m. 290–292.

¹⁶² Ahogy OSCAR CULLMANN megjegyzi: „Nyilvánvaló, hogy a szentségek ugyanazt jelentik az Egyháznak, mint amit a történelmi Jézus csodái jelentettek a kortársainak.” *Early Christian Worship*, i. m. 70.

JEL, LÉLEK ÉS SZENTSÉG

János Izrael prófétai írásai alapján úgy mutatja be Jézust, mint az új templomot, és mint a templom összes ünnepének személyes beteljesülését. Valójában ez egy teológiai elképzelés. Jézus beteljesíti az ünnepeket, s ez templom-szerepének egyik aspektusa.¹⁶³

Mégis, János keresztény olvasóinak, ahogy az első, úgy a huszonegyedik században is, nem kielégítő, ha megtorpanunk annál a kijelentésnél, hogy „Jézus az új templom”. Krisztus eltávozott, hogyan lehet hát továbbra is templom számkunkra? Hogyan, hol és miáltal folytatódik a beteljesedés?

Jézus búcsúbeszédében tanúi voltunk a tanítványok elküldésének, hogy folytassák Krisztus munkásságát eltávozását követően. Míg a Jn 14,2–3-ban a templomi képvilág Krisztus testére vonatkozott, addig a Jn 2,19–21-ben már Krisztus Titokzatos Testére, tanítványaira utal. Egzegézisünk megmutatta, hogy a tanítványok közössége, az *eklézsia*, miként lesz szintén templom általa, hogy Isten bennük lakik, és ők Istenben. Jézus megígéri apostolainak, hogy hasonló „tetteket” visznek majd véghez, mint ő maga, sőt „nagyobbakat” is, mert a Szentlélek majd megadatik nekik.

János evangéliumában a „tettek” a „jelek” szinonimái. A „jelek”, melyeket Jézus véghezvisz, gyakran a templom és ünnepei beteljesítésének megnyilvánulásai: például az 5000 ember megvendégelésével ábrázolja az új húsvétot. Emellett a „jelek” nem érnek véget önmagukban; Jézus személyére utalnak, sőt mi több, Jézus jelenlétére mutatnak a szentségekben. A Jn 3. és 6. fejezetében például Jézus katekézisbe kezd, melyben szeretné elvezetni hallgatóságát a jeltől afelé a valóság felé, melyre az utal. A 9. fejezetben szereplő jel olyan szoros hasonlóságot mutat a keresztség szentségével, hogy az egész elbeszélés egyfajta misztagogia, vagyis szentségi katekézis. János evangéliumának csúcspontja Jézus végső je-

¹⁶³ „A zsidó ünnepek és a templom jézusi beteljesítése egyaránt kapcsolatban áll Isten népe iránti gondoskodásának természetével és tartalmával. Jézus saját személyében adja az igazi ételt és igazi italt, mely megszabadítja a hívőket az éhségtől és szomjúságtól. Mindezt testének és vérének a világ életéért történő felajánlásával hajtja végre, és a Lélek elküldésével halála áldozatának üdvözítő javaival gazdagítja a hívőket. Így Jézus egy időben teljesíti be a húsvétot, a sátoros ünnepet, a templomszentelés ünnepét, és a templomot. Kiemelve ezek közül a templomot, beteljesíti és helyettesíti azt, mint az áldozat helyét, ahonnan Isten bőséges gondviselését árasztja népére.” PAUL M. HOSKINS: *Jesus as the Fulfillment of the Temple*, i. m. 196. Megjegyzendő, hogy HOSKINS itt nem lát kapcsolatot a keresztség és az Eucharisztia szentségi beteljesítésével.

lének elbeszélése, vagyis halála és feltámadása. Szentségi módon az evangélium összes jele beteljesül – Jézus átadva a Lelket eltávozott, és testének templomából a keresztség vize és az Eucharisztia vére fakadt.

János feltámadás utáni története megmutatják, hogy a templom Jézus általi beteljesítése miként él tovább a következő időkben, tanítványai „templomában”. Ők hasonlóképpen jeleket és tetteket fognak véghezvinni, földi jeleket, melyek mennyei valóságokra utalnak, s a szentségek „nagyobb tetteiben” kiárad Krisztus megbocsátásának fénye azokra, akik sötétségben járnak. Ők is nyújtani fogják Krisztus testét és vérét, és nemcsak a pogány nemzetnek, hanem a világ életéért, hogy egybegyűjtsék Isten szétszóródott gyermekeit.¹⁶⁴ A nagyobb tettekben ilyenformán megnyilvánuló szentségek által lehetünk szemtanúi annak, hogy Jézus végérvényesen beteljesíti a templomot, ünnepeivel és liturgiájával együtt.¹⁶⁵ Valóban, az első szövetség emberei a templomi ünnepekben és liturgiákban tapasztalhatták meg azt, ami a templom valójában volt: a kien-gesztelődést és a közösséget Istennel, ezért ezek hasonlóak az új szövetség szentségeihez.¹⁶⁶ Az új szövetség szentségeiben eljutunk az új templomhoz, Krisztus

¹⁶⁴ Vö. Jn 6,51; 12,52. Idézzük még fel CULLMANN érvét, miszerint „János evangéliuma úgy tekint a kortárs keresztény istentisztelet és Jézus történelmi élete kapcsolatának kifejtésére, mint az egyik legfontosabb mondanivalójára. [...] Nyomon követi az utat a történelem Krisztusától addig a Krisztusig, aki a közösség Ura.” *Early Christian Worship*, i. m. 37–38.

¹⁶⁵ Vessük össze a következtetésünket RUDOLF SCHNACKENBURG véleményével: „A jánosi közösségek olyan egyházak voltak, melyekben a liturgikus és szentségi élet virágzott. [...] Az ő istentiszteletük volt az eszkatologikus betetőzése minden addigi gyakorlatnak, felülmúlva még a zsidók templomi szolgálatát is. Az ő húsvétjuk a zsidó húsvét helyére lépett, és beteljesítette azt. [...] A szentségekben Jézus Krisztus folyamatos megváltó cselekvésének bizonyítékait és eszközeit bírták (1Jn 5,6), élő és maradandó egységet nyertek Isten Fiával, és rajta keresztül tökéletes közösséget az Istennel (Jn 6,56). [...] Kétségtelen, hogy ünnepélyes istentiszteletében Krisztus szavát, és személyének jelenlétét tapasztalta meg a jánosi Egyház (az igében és a szentségekben).” *Is There a Johannine Ecclesiology?*, in MICHAEL J. TAYLOR (ed.): *A Companion of John: Readings in Johannine Theology (John's Gospel and Epistles)*, Alba House, New York, 1977, 247–256, főleg a 254–255. oldalakon.

¹⁶⁶ „Már az Ószövetségben azt láttuk, hogy elsődlegesen a kultusz jelentette a közösséget Isten és az ő választott népe között. Az újszövetség kultuszának alapja és közepe az Eucharisztia, melyet maga Krisztus alapított.” ALF CORRELL: *Consummatum Est*, i. m. 4. „Jézusnak nem állt szándékában új, liturgiamentes vallást alapítani a régi kultusz helyett. Szent János sokkal inkább úgy szemléli a régi kultuszt, mint ami Krisztusban és Krisztus által elnyerte

Testéhez, az ő Egyházához.¹⁶⁷ Az új templom szentségi liturgiájában megtapasztaljuk Isten velünk-lakásának gyógyító, életadó, kiengesztelő valóságát, részesülve az ígéletben, melyet a régieknek tett.¹⁶⁸

(Szabó Xavér OFM és Szabó Tamás Ferenc fordítása)

Forrás: SCOTT W. HAHN: Temple, Sign, and Sacrament. Towards a New Perspective on the Gospel of John, *Letter & Spirit* 4 (2008) 107–143.

beteljesedését, és tökéletes lett. Minden, amit a régi zsidó kultusz kifejezett és képviselt, beteljesedett Jézusban, aki maga lett az új keresztény kultusz középpontja.” ID.: *Consummatum Est*, i. m. 52.

¹⁶⁷ „Habár a negyedik evangélium nem beszél az Egyházzal mint Isten templomáról, mégis magába foglalja e páli titulus teológiai alapjait.” PAUL M. HOSKINS: *Jesus as the Fulfillment of the Temple*, i. m. 198.

¹⁶⁸ CULLMANN így beszél erről: „Mióta Krisztus minden imádás középpontja, minden olyan rítus helyébe, amely a múltban közelebb vitt az Úrhoz (tisztálkodási rítusok, mosakodások, János keresztsége) a kegyelem közvetítő közege lépett, melyben Krisztus saját magát közli a keresztség és az úrvacsora szentségében.” *Early Christian Worship*, i. m. 118.

A gondviselés problémája a *Summa contra gentiles*ben

SZEILER ZSOLT

BEVEZETÉS

Aquinói Szent Tamás életművében a gondviselésre vonatkozó legterjedelmesebb összefüggő értekezést a *Summa contra gentiles* című munkában találjuk. A mű utolsó előtti, harmadik könyve 163 fejezeten keresztül tárgyalja a gondviseléssel közvetlenül összefüggő kérdéseket. A fejezetek nagy száma is jelzi, hogy a gondviselés tomista doktrínája összetett, sokrétű valóság. Ez az egybefüggő, gondosan felépített traktátus alighanem éppen azért került hátra a mű könyveinek sorában, mert a tárgy szisztematikus kifejtése sok mindent előfeltételez. A gondviselés lényegi vonatkozást hordoz ugyanis az isteni tudás, a teremtés, a teleológia, az isteni törvény és a kegyelemtan területeire. Ekkor, a teljesség igénye nélkül, csupán a legfontosabb témákra utaltunk, említést sem téve arról az óriási tradícióról, mely a gondviselés-problematika tamási felfogása mögött a szellemtörténet kezdeteiig visszamenőleg húzódik meg. Ha csupán Tamásnak a kijelölt művön belül előforduló explicit hivatkozásaira szorítkoznánk, akkor is azt találnánk, hogy szinte alig számba vehető a gyakori utalások száma a görög, római, arab, zsidó auktorokra, középkori mesterekre és persze mindenekelőtt bibliai szakaszokra. E dolgozat kereteit már az is szétfeszítené, ha kimerülne e hivatkozások összesítésében és pusztán történeti, filológiai vizsgálatában. Ez a sokrétű összetettség az oka, hogy vállalkozásunk nem

SZEILER ZSOLT jogász, filozófus, teológus; zsoltszeiler@yahoo.com

A Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola Dogmatika Tanszéke Életünk története: Aquinói Szent Tamás a gondviselésről és az okosságról címmel, 2011. március 25-én konferenciát szervezett. *Jelen tanulmány az ott elhangzott előadás rövidített szövege. Hálával tartozom Puskás Attilának (PPKE HTK, Dogmatika Tanszék) a kézirat átnézéséért, megfontolt, értékes tanácsaiért, valamint azokért a kritikai megjegyzésekért, melyeket Bakos Gergely OSB (SSZHF, Filozófia Tanszék) a tamási argumentáció érvényességével, aktualitásával kapcsolatban az említett konferencián vetett fel. (Sz. Zs.)*

célozza, hogy a dolog minden aspektusához hozzáférést keressen. Ehelyett a tanulmány kiválaszt három irányt, melyek felől közelítve, ha a probléma egésze nem is, legalább annak *alappjai* részben hozzáférhetővé válnak. Így, miközben ismerteti azt a néhány jól ismert tételt, mely a tamási gondviselés-doktrína lényegéhez tartozik, kísérletet tesz arra, hogy feltárja azokat az alapelveket, melyek a *Summa contra gentiles* gondviselés-konceptiójának egészét rejtetten meghatározták.

1. A FOGALOM MEGHATÁROZÁSA

Amennyiben a hétköznapi nyelvhasználatunkból indulunk ki, gondviselés szó alatt többnyire azt értjük, hogy egy másik embernek gondját viseljük, kielégítve anyagi, érzelmi, szellemi szükségleteit, s ez elmélyülhet egészen a másikkal való teljes sorsvállalásig. A gondviselés szó továbbá kitüntetett jelentésre tesz szert a vallásos élet köznapi kontextusaiban. Így amikor azt halljuk: „gondviselészerű volt, hogy nem késtem le a buszt”, arra gondolunk, hogy ez a közönséges esemény utólag különös jelentőségre tett szert az életpálya egészének perspektívájában, és a beszélő e jelentőséget úgy interpretálja, hogy az eseménynek helye volt Isten róla alkotott személyes tervében.

E nyelvi intuíciók segíthetnek, de egyszersmind félre is vezethetnek minket, amikor immár kifejezetten Tamás koncepcióját kívánjuk megérteni. Az ő spekulatív felfogásában ugyanis a gondviselés szó jelentése sokkal tágabb: felöleli az univerzum *teremtését, létben tartását és célra irányítását* egyaránt. Kézenfekvőnek tűnik tehát, hogy első lépésben az általunk elemzendő műben kutassunk definíció után. Ám ezt hiába tennénk. Tamás a *Summa contra gentilesben* kontextusról kontextusra vezet minket anélkül, hogy pontos definícióval szolgálna. Ez figyelmeztetésül szolgálhat számunkra: a definíció maga is olyasmi, amihez el kell jutnunk. Olyan eredmény, mely a tradíció különféle irányból érkező hatásaira válaszul áll elénk.

A magyar gondviselés szó értelmében Tamás leggyakrabban a *providentia* latin kifejezést használja. Azonban a *provideo* kifejezés már a klasszikus latinban is hordozta a *prae-video*, az előre látni jelentést, a gondozni, gondoskodni konnotációk *mellett*.¹ Ez a köznapi jelentésből a filozófiai nyelvbe átszűrődött ambivalencia öröklődött tovább azután Boethiuson keresztül Petrus Lombardusig. E látszólag ártalmatlan ambivalencia zavart okoz: voltaképpen szigorú értelemben mire is kell gondolnunk a gondviselés szó hallatán? Isten előretudására, így

¹ *Oxford Latin Dictionary*, Oxford, Clarendon Press, 1968, 1506.

általában az isteni tudásra (*scientia*)? Vagy éppen tevékeny, gondoskodó, világban megnyilvánuló működésére (*cura, executio, gubernatio*)? E két kérdés világosan különböző irányba mutat, egyszersmind azonban logikailag össze is függ.² E kettősség kihívást jelentett a keresztény gondolkodók számára: hogyan mutatható fel a gondviselés fogalmában ez a sajátos különbség és benső egység anélkül, hogy maga a fogalom e feszültségtől inkonzisztenssé válna, vagy világos jelentése elmosódna? A következőkben, csupán nagy vázlatosságban, a Tamást ért legközvetlenebb hatásokra redukáljuk a történeti-fogalmi vizsgáldást.

Petrus Lombardus, a *Szentenciák* írója világosan érzékelve a problémát, jelentős erőfeszítéseket tett a többértelműség feloldására.³ Egészen figyelemreméltó az elegáns megközelítés, ahogyan a magiszter szentenciagyűjteményének első könyvében⁴ az isteni tudásból levezeti a *praescientia, providentia, dispositio, predestinatio* stb. fogalmait. Elemzését kimondatlanul annak az elvnek a keresése vezeti, amely mentén az egyből (az isteni tudás egységéből) a sokaság (*praescientia, providentia* stb.) előáll. Az egységes isteni tudás differenciálódásának alapját az isteni tudás különféle *tárgyi vonatkozásaiban* leli meg.⁵ Így a *providentia* nem más, mint Isten tudása, amennyiben azokra a dolgokra vonatkozik, melyeket kormányoz,⁶ míg az előretudás a jövőbeli dolgokra való vonatkozást hangsúlyozza. A *providentia* tehát világosan más tárgyi vonatkozást jelöl, mint a *praevidentia /praescientia*, ám kettejükét az isteni *scientia* alapja képes egyesíteni. Azonban e szellemdús megkülönböztetéseket egy meglepő fordulat zárja: „ám némelykor a *providentia* szót az isteni előretudás értelmében használjuk”.⁷ Ezzel a hagyománynak tett engedménnyel azután át is törli azokat a határokat,

² Összefügg, hiszen valamiféle *prae-conceptio*, azaz a gondoskodás alá vett dolgok előzetes megragadása, anticipatív megértése (*prae-video*) szükségszerű előfeltétele mindenféle gondoskodásnak.

³ Petrus Lombardus műve már csak azért is figyelemreméltó, mert a párizsi egyetem szisztematikus teológiai alpművéül szolgált, melyet minden, a teológia fakultáson magiszteri fokozatot szerzőnek kommentálnia kellett, így természetesen Tamásnak is.

⁴ *Magistri Petri Lombardi Sententiae in IV Libris Distinctae*, Editiones collegii S. Bonaventurae Ad Claras Aquas, Grottaferrata (Romae), 1971, 254–55. (Tom. I. pars II. liber I. dist. XXXV.)

⁵ Eljárását az emberi megismerés példáján szemléltethetnénk. A „megismerés” kifejezés valamiféle egységes valóságot, egynemű aktivitást jelöl. Ám aszerint, hogy a színekre, hangokra vagy épp gondolatokra vonatkozik, nevezzük látásnak, hallásnak vagy épp gondolkodásnak.

⁶ „Providentia autem est gubernandorum”. Lásd *Magistri Petri Lombardi Sententiae*, i. m. 255.

⁷ „Interdum tamen providentia accipitur pro praescientia”. Uo.

melyeket mesteri gonddal épített ki. Nagy Szent Albert, amikor megírja kommentárját a magiszter művéhez, tovább gazdagítja azokat a szempontokat, amelyek alapján az egységes isteni tudásból a *dispositio*, *providentia* stb. fogalmi elkülönülnek. Elemzésében a differenciálás szempontjai közt megjelenik az idő is, ám az elkülönítésnek ez a szempontja nála még homályos, vázlatos marad.⁸ Tamás a *Szentenciák* vonatkozó szakaszához írt kommentárjában az első ellenvetésre válaszul⁹ egyrészt határozottan elkülöníti egymástól a *providentia* és az *executio* (*gubernatio*) fogalmait, másrészt egyszersmind világos kapcsolódást is teremt a két fogalom között. Ennek a megkülönböztető-összekapcsolásnak a szempontjává az időt teszi meg. Ezek a belátások jutnak később még világosabb alakra a *Summa theologiae* definíciójában:

„A gondviselésre [*cura*] két dolog tartozik: a rend ideája, amit *providentia*-nak és diszpozíciónak nevezünk, és a rend kivitelezése, amit kormányzásnak [*gubernatio*] mondunk. Ezek közül az első örök, a második időbeli.”¹⁰

Bármiképp fordítsuk is a *cura*, *providentia*, *gubernatio* szavakat, teljességgel világos a szövegből, hogy a gondviselés Tamás számára egységes valóság. A *providentia*, azaz Istennek a megvalósítandó célokról alkotott terve örök, s ez mintegy feltételül szolgál ugyanennek időbeli vetületéhez, a kormányzáshoz.

2. A GONDVISELÉS PROBLÉMÁJA A *FILÓZÓFIAI SUMMA* KONTEXTUSÁBAN

E bevezető fogalomtisztázás után a következő kérdés kijelölte irányban indulunk el: hogyan illeszkedik a gondviselés problémája a *Summa contra gentiles* harmadik könyvébe, ill. a mű egészébe? Az ún. „Filozófiai summa” megírásának célja nem tisztázott megnyugtatóan a kutatók között. Sokáig tartotta magát a nézet, hogy a *theologia naturalis* e remekművét Tamás misszionárius rendtársai kérésére írta, misz-

⁸ *Alberti Magni Commentarii in I Sententiarum*, in A. Borgnet (ed.): *Alberti Magni Opera Omnia*, Párizs, 1893, 26. kötet, 185. (Dist. 35. a. 4.)

⁹ I SN d.39. q.2. a.1. ad 1. (A továbbiakban a tamási művekre a bevett rövidítésekkel hivatkozunk: SN= *Scriptum super libros Sententiarum*; ST= *Summa theologiae*; SG= *Summa contra gentiles*.)

¹⁰ ST I. 22.1 ad 2. (Fordítás és zárójeles kifejezések tőlem. A későbbiekben azok a Tamástól vett idézetek, melyek a fordítóra való külön hivatkozás nélküli állnak, a saját fordításaim.)

sziós kézikönyvül az arabok megtérítéséhez.¹¹ Ám aligha gondolhatjuk komolyan, hogy a domonkosok e mű alapján térítettek volna Hispániában. A mű célja ugyanis úgy tűnik nem az, hogy hitet ébresszen a hitetlenben, hanem hogy racionális érvekkel megerősítse a hívőt, és visszaverje a hitet érő támadásokat. Vagyis a mű hívő keresztény alapállásból íródott, és azt hiszem, közvetlenül a hívőkhöz szól, nem pedig a hitetlenekhez vagy a más vallásúakhoz. Mindez persze nem cáfolja azt, hogy egy misszionárius vitáiban jó hasznát vehette e remekműnek.

A mű harmadik könyvének elején Tamás néhány mondatban végigtekinti az addig általa bejárt utat.¹² Tegyük ezt mi is. Az első könyv igazolta Isten létét, s azt, hogy minden más az ő teljességéből származik, azaz Ő a forrás, minden más forrása. Ám a valóság e forrásból való származása nem szükségszerű kiáradás, hanem adomány (*largitur*), amely egy akarattal rendelkező lény szabadságából ered, s ahogyan mi uralmat gyakorolunk azon dolgok felett, amelyek akaratumk folyamányai, úgy Isten tökéletes uralommal bír teremtése egész univerzuma felett, azaz Ő a lét egészének egyetemese oka. Ez alkotta a második könyv tematikáját. Mármost minden, ami a cselekvő akaratóból származik, a cselekvő sajátos céljára irányul, mivel a cél, azaz a jó az, amelyre az akarat irányul. Voltaképpen ez alkotja immár a harmadik könyv témáját: érvek hosszú, egybefüggő láncolatán keresztül igazolni, hogy Isten minden egyes partikulát csakúgy, mint a teremtett lét egészét saját (azaz az illető dolog) természetének megfelelően mozgat és juttat el végső céljához.¹³ E cél pedig nem más, mint Isten, akihez a teremtmények létük kiteljesedése során közelítenek valamiképp.

E belátások sodrában áll a *Summa contra gentiles* utolsó, negyedik könyve is, amelynek voltaképpen témája Krisztus – az Út –, valamint a szentségek. Fgyelemre méltó továbbá, hogy a művet lezáró legutolsó fejezet az univerzum „végzetéről” szól, arról, amikor a feltámadás után (miután minden elérkezett legvégső céljához) a csillagok megszűnnek mozogni, ezzel az univerzum egészében megszűnik a keletkezés és pusztulás. A mű tehát ugyanúgy az *exitus-reditus*

¹¹ HELMUT HOPING: *Weisheit als Wissen des Ursprungs, Philosophie und Theologie in der Summa contra gentiles des Thomas von Aquin*, Herder, Freiburg, 1997, 34. Továbbá NORMAN KRETZMANN: *The Metaphysics of Theism, Aquinas's Natural Theology in Summa Contra Gentiles I*, Clarendon Press, Oxford, 1997, 43–47.

¹² SG III. 1.

¹³ Ez a célra-irányítás maga a gondviselés: „Nihil est autem aliud regere et gubernare per providentiam quam movere per intellectum aliqua ad finem. Deus igitur per suam providentiam gubernat et regit omnia quae moventur in finem: sive moveantur corporaliter; sive spiritualiter, sicut desiderans dicitur moveri a desiderato.” SG III. 64.

dinamikus alapszerkezetét mutatja, mint később a *Summa theologiae*. A fejezetek és könyvek látszólag statikus egymásra következését egy vízió irányítja, mely a valóságra úgy tekint, mint a forrásából kiáradó óriási, hömpölygő folyamra, mely „visszafordul” eredetéhez, amennyiben egyre inkább eredete vonásait kezdi el tükrözni, ha mégoly tökéletlenül is. Ha ezt a misztikus víziót – melyet Tamás *Dionüsziosz Areopagitész* olvasása során tesz magáévá – egy hétköznapiabb képben akarjuk megvilágítani, akkor Tamás leggyakoribb hasonlatához, a kézműves példájához kell fordulnunk. A *reditus*, a „visszatérés”, nagy teleologikus dinamikája ugyanis szemlélhető abban a folyamatban is, ahogyan egy kézműves létrehozza remekművét. E példa egyszersmind mintegy elővételező egybefogása mindannak, amit az alábbi elemzések a gondviselés kapcsán kifejtenek majd.

A produktív folyamat során a mű alkotója folyamatosan egy cél eszméjét követi, azt, amire az illető dolog szolgálni fog. Eközben a mester mozdulatai folyamatosan a dolog természete által meghatározottak. *Együtműködik és takarékosan* bánik annak anyagával, s ez az együtműködés a mesterműben olyan tökéletes, hogy a művész a formát mintha csupán elővezetné magából az előzetesen adott anyagi dologból. A mestermű tehát voltaképpen az előzőleg adott kiteljesedése.¹⁴ Ez a kiteljesült forma, *entelecheia* a dolog célja, amely valamiféle funkcióban áll, mely sajátos értelmét adja. Egyszersmind azonban a létrejött mű, homályosan és elmosódottan ugyan, de létrehozója arcvonásait is tükrözi. Minél tökéletesebb, minél művészibb ugyanis egy mű, annál világosabban rajzolja ki alkotójának vonásait. Tamás e képpel összhangban azt gondolja, hogy a valóság visszatérése Istenhez azt jelenti, hogy a dolgok létükben valamiképpen Isten hasonlóságát jelenítik meg. Azzal, hogy léteznek és létükben megmaradni törek-szenek, az öröklétet mintázzák.¹⁵ Sőt, mindezt úgy teszik, hogy természetüket másokkal megosztják, azaz maguk is okként, forrásként szolgálnak mások számára, így mintázva Isten önközlését, a teremtést.¹⁶ Intellektuális teremtményeit pedig Isten még bensőbb közösségre hívja, saját szellemi életében részesítve őket.

Voltaképpen e két téma alkotja a harmadik könyv első felét: azaz egyrészt a dolgok célirányos működésének bizonyítása *általában* (1–37 fejezetek), majd

¹⁴ Szükségtelen hangsúlyoznunk, hogy e kép szigorú értelemben csupán a fenntartás és végbevitel fázisaihoz illeszkedik pontosan, a teremtéshez azonban – az előzetesen létező anyag hiánya miatt – nem. Ám ez nem akadályozta Tamást abban, hogy e modell heurisztikus előnyeit folyamatosan kihasználja koncepciója kifejtése során.

¹⁵ SG III. 65: „inquantum sunt, divinae bonitatis similitudinem gerunt, quod est finis rerum.”

¹⁶ SG III. 70.

az emberi (és angyali) létezés *speciális* céljának igazolása (38–63 fejezetek). A valóság teleologikus szerkezetének demonstrálása után immár a gondviselés tulajdonképpeni problémája kerül elő, amely a harmadik könyv második felét alkotja. Ez az előbb bemutatott struktúrát ismétli meg. Az első rész (64–110) az univerzális gondviselés *generális* viszonyait, azaz a dolgok célra irányítását, míg a fennmaradó rész a *speciális* gondviselés, azaz az isteni kormányzás emberi vonatkozásait tárgyalja. Ez utóbbi, speciális gondviselés-tematika végül ismét két részre oszlik. A 146. fejezetig tartó szakaszok az isteni törvényt, míg a könyv végéig tartó, fennmaradó rész a kegyelemnek az ember akarati működésében játszott szerepét tárgyalja. E két utóbbi téma felbukkanása nem meglepő, ha szem előtt tartjuk, hogy Tamás számára a gondviselés teleologikus rend, amely a fizikai, illetve szellemi működéseket egy cél mentén rendezi. A törvény maga is ilyen teleologikus, cél-kijelölő struktúra, akár a természeti törvényt, akár a nyilvánlatkoztatott törvényt tekintjük. Isten azonban a törvénykövetést a kegyelem adományával is segíti. Tamás szerint ugyanis a kegyelem maga is olyan forma (gondoljunk például a hit adományára), amely az akarati működést segíti egy végcélra (az üdvösségre) irányítani. Ez a befejező szakasz látszólag tisztán teológiai, kegyelemtani fejtegetéseket tartalmaz, s úgy tűnik, kevés rokonságot mutat a könyv elejének argumentatív szerkezeteivel. Ám ez csak első látásra tűnhet így. A könyv eleje a gondviselésre jellemző teleologikus összefüggéseket a teremtésből mint oksági hatásból vezeti le. A gondviselés ugyanis Tamás szerint a következő három struktúra egysége: teremtés, fenntartás, célra-irányítás. A kegyelemtani rész ugyanezeket a viszonyokat tükrözi vissza: a kegyelem mintegy teremt, amennyiben új formával ajándékozza meg az embert.¹⁷ Ez az új forma az emberi cselekvést megőrzi, fenntartja a jóban.¹⁸ Végül a kegyelmi forma adományának egész értelme nem más, mint az üdvösségre irányítás.

E példán is világosan belátható a könyv szerkesztésének elve: a generális, az egész valóságot jellemző mintázatok leírásai megelőzik a speciális struktúrák bemutatását, hogy azután a generális jellegzetességek speciális összefüggésekben reflektálódjanak, mintegy kiteljesedve azokban. Tamás a gondviseléssel kapcsolatban többször használ zenei hasonlatokat. Engedtessek meg, hogy a mű kompozíciójához magam is zenei hasonlattal közelítsek. A generális és a speciális egymást váltó nagy témái úgy ismétlődnek a harmadik könyvben, mint ahogyan egy szimfóniában egy kezdeti egyszerű dallam később újra és újra megismétlő-

¹⁷ SG III. 150.

¹⁸ SG III. 155.

dik. Ugyanaz a dallam transzponálódik ugyanazokkal az arányokkal, újabb és újabb szólammal kiegészülve. Figyelemreméltó e szerkesztés takarékosága. Annál is inkább, mivel a mű kompozíciójának terve értelemszerűen megelőzte a tulajdonképpeni problémák kifejtését, s ezért annak elvei valamiképp a problémák alaposabb megértéséhez is hozzásegíthetnek.

A könyv szerkezetét egyrészt az általános és a specifikus sajátos peripatetikus logikája szervezi. A peripatetikusok szerint ugyanis a *nem* (*genus*) fogalma (pl. állat) meghatározatlanul magában foglalja az alárendelt *faj* (pl. ember) sajátosságait is.¹⁹ És fordítva, a speciálisabb struktúrákban valamiként visszatükröződnek a generikus viszonyai, ahogy például a „sorrendben későbbi” négyszögben megvan a „korábbi” háromszög.²⁰ Másrészt, mint azt említettük, a generikus-specifikus struktúrák a kegyelemig ívelnek. E konstrukció mögött joggal feltelezhetjük a kegyelemteni elv, a *gratia supponit et perficit naturam* tomista princípiumát. A kegyelem mintegy előfeltételezi a természet generális adottságait, azokat tökéletesítve, célba juttatva. S tegyük rögtön hozzá: valamiképp a természet mintázatai sejlének fel a kegyelem sajátos viszonyrendszerében is. Amennyiben az eddigiek helytállóak, a mű szerkezetét az iménti két elv sajátos együttállása, együttes érvényre juttatása alakította. De ennél egy lépéssel még tovább mehetünk. E két princípium mögött ugyanis – mintegy közös gyökerükként – kitapintható még egy végső, tovább nem elemezhető radikális norma is, melyet jobb elnevezés híján „parszimónia elvnek” nevezhetnénk.²¹ A dolgokkal és a magyarázatokkal való takarékoság ugyanis a bölcs jellegzetessége. A bölcs pedig semmit sem tesz hiába.²² Mivel pedig az arisztotelészi-platóni gondolkodásban a

¹⁹ E belátásokat a *porphyrioszi* logika közvetítette Tamás számára: „bármilyen, ami benne van a speciesben, benne van a genusban is, de nem meghatározottan”. Lásd AQUINÓI SZENT TAMÁS: *A létezőről és a lényegről*, Helikon, Budapest, 1990, 59, ford. Klima Gyula.

²⁰ *De anima* 414b 30. Magyarul lásd ARISZTOTELÉSZ: *Lélektanfilozófiai írások*, Akadémiai, Budapest, 2006, 42, Steiger Kornél fordítását átdolg. Brunner Ákos és Bodnár István.

²¹ Az angolszász terminológiában ez a tudomány-metodológiai elv a *principle of parsimony* néven ismert, s különféle megfogalmazásai voltaképp *Ockham borotvájának* variánsai. Történeti és analitikus érvényéhez lásd ROBERT PASNAU: *Thomas Aquinas on Human Nature*, Cambridge UP, Cambridge, 2002, 178–179.

²² SG III. 69: „Contra rationem sapientiae est ut sit aliquid frustra in operibus sapientis.” Ha ugyanis a bölcs hiába tenne valamit, azt ok nélkül, azaz oktalanul tenné. Ugyanennek az elvnek más megfogalmazásai: „Quod potest fieri sufficienter per unum, superfluum est si per multa fiat” (SG III. 70). Továbbá: „quod potest compleri per pauciora principia, non fit per

természet maga is a bölcsesség, az értelem műve, a természet ugyanígy semmit nem tesz feleslegesen. Azaz az ontológiai (és logikailag) „későbbiek” mindig korábbi, meglévő adottságokon épülnek ki. Ezért Tamás szerint Isten maga is takarékosan jár el gondviselő tevékenysége során, amennyiben a *providentia* céljait a meglévő teremtett természetet felhasználva éri el. Isten nem teremt új struktúrákat a valóság célba juttatásához, hanem a meglévők lehetőségeit teljesíti be. Ezzel a belátással pedig, melyhez a mű szerkezeti elemzése vezetett el, immár a tamási gondviselés-problematika centrumát alkotó *concurtus divinus* gondolatához jutottunk.

3. A *CONCURTUS DIVINUS* ÉS A VILÁGBAN LÉVŐ ROSSZ PROBLÉMÁJA

Az általános, szerkezeti elemzések után most két, a gondviselés lényegéhez legszorosabban kapcsolódó problémát választunk ki. Pontosabban e két téma felmerülését maga a dolog kényszeríti ki: a *concurtus* témájához az eddigiek vezettek el szükségképp, az „isteni együttműködés” kérdéskörének megközelítése pedig elkerülhetetlenül a rossz problémájába torkollik. A *concurtus*, az isteni együttműködés klasszikus tétele, Tamásnál a következő kérdés formájában vetődik fel: *Hogyan származhat ugyanaz a hatás egyszerre Istentől és a teremtménytől? Azaz, miképp származhat a gondviselés eredménye egyszerre Istentől és a teremtményektől, Istentől és a természetes folyamatoktól? Lássuk, hogyan közelít Tamás a problémához:*

„Mármost bármely cselekvő esetében két dolgot kell tekintetbe vennünk, ti. magát a dolgot, ami cselekszik [*agit*] és az erőt, ami által cselekszik. A tűz például a hő által melegít. Az alacsonyabb rendű cselekvők ereje [*virtus*] pedig a magasabb rendűek erejétől függ, amennyiben a magasabb rendű cselekvő azt az erőt szolgáltatja az alacsonyabb rendű cselekvő számára, mely által működik; vagy fenntartja benne azt, vagy cselekvésre használja fel, ahogyan a kézműves a szerszámot a megfelelő hatás kifejtésére használja.”²³

plura” (ST. I. 2.3. arg 2.). Ez az általános skolasztikus módszertani elv kapta később a híres „Ockham borotvája” (*Ockham's razor*) elnevezést.

²³ SG III. 70.

A kézműves tevékenysége Tamás leggyakoribb paradigmája. Ezt a mintát alkalmazza, amikor elvont metafizikai összefüggéseket akar érthetőbbé tenni, vagy éppen a gondviselés összetett mechanizmusait szeretné egyetlen képben összefoglalni. Milyen viszonyokat tár fel példának okáért a kőfaragó és annak kalapácsa? Amikor a kőfaragó kezébe veszi kalapácsát, kezének lendülete (*virtus*) az, amelynek erejében az eszköz kifejtheti a *saját* természetének megfelelő hatást, megvalósíthatja sajátos, rá jellemző működését. A kalapács természetesen képtelen önálló hatáskifejtésre: mozdulatlanul hever a műhely szegletében egészen addig, míg a mester mozdulatai életre nem keltik.²⁴ Mégis, különös volna azt mondani, hogy amikor a kőfaragó kalapácsával kettétör egy kötömböt, e hatás egyedül kezének rutinosan végrehajtott mesteri mozdulatán múlnék, utóvégre a megfelelő hatás *egyaránt* köszönhető a hibátlan mozdulatnak és az eszköz acélos nehézségének, alkalmas voltának, lényegének.²⁵ Másfelől azonban, a kalapács voltaképpen a mester kezében lesz azzá, ami. Azzal nyeri el azt a működést, melyben létének értelme áll, hogy a kéz mozgásba hozza. Olyan egybeeséssel találkozunk hát, amelynek esetében a kőfaragó célja és a kalapács funkciója (célja) egy és ugyanaz: a kő megmunkálása. A kőfaragó (elsődleges ok) e célt a kalapács (másodlagos ok) természete, lényege révén éri el, s ugyanígy a kalapács voltaképpen ebben a tevékenységben valósítja meg saját létének lehetőségeit. Aligha találnánk egyszerűbb és világosabb képet annak megvilágítására,

²⁴ Az eszköz „élettelensége” természetesen nem azt fejezi ki, hogy a szerszám csak a használatban nyerné el a lényegét. A sarokban heverő kalapács természetesen léttel és lényeggel rendelkező konkrét dolog (első teljesültség), ám csak a cselekvésben képes kibontakoztatni saját, tulajdonképpeni működését (másodlagos teljesültség), s ebben a hatáskifejtésben áll tulajdonképpeni tökéletessége.

²⁵ Tamás nagy arányérzékkel, két szélsőséges filozófiai álláspont között egyensúlyoz a másodlagos okok viszonylagos önállóságának körülhatárolásakor. Teista gondolkodóként természetesen kizárja azt a lehetőséget, hogy a létezők egyedüli okai volnának saját működésüknek. Másfelől bölcsen elhatárolja magát attól – az arab és egyes zsidó gondolkodóknak tulajdonított – fundamentalista megközelítéstől is, mely a létezőket megfosztaná saját működésüktől. Eszerint minden működés egyedüli és kizárólagos oka Isten volna. Így például, amikor a tűz felmelegít valamit, akkor valójában ezt nem maga a tűz teszi, hanem közvetlenül Isten teremti meg a meleget a tűz megjelenésekor. Tamás középutas megoldása a dolgoknak *saját* oksági hatást és *saját* működést tulajdonít abban az értelemben, hogy az első ok erejében a dolgok képesek rájuk jellemző működéseket kifejteni, s eközben saját tökéletességüket (létüket) másokkal megosztani. Lásd SG III. 69–70.

hogy a gondviselés nem mássá teszi a dolgokat és az embert, hanem tulajdonképpeni lényegükbe juttatja őket, amennyiben arra irányul, hogy saját, még kifejtetlen lehetőségeiket megvalósítsák. Az elsődleges ok és a másodlagos okok együttműködése azonban további előnyöket is ígér a gondviselés-problematika egészére nézve. Először: azzal, hogy Tamás fenntartja a másodlagos okok működésének viszonylagos önállóságát, képes érvényre juttatni az egész elsődlegességét a résszel szemben. Másodszor: azáltal, hogy a másodlagos okoknak saját oksági befolyást tulajdonít, lehetővé vált, hogy Istentől távol tartsa a közvetlen felelősséget a világban lévő rosszért.

Az egész java, ti. az univerzum mint *egész* tökéletességének gondolata, alapvető a gondviselés és a rossz világbeli jelenlétének megértése szempontjából. Tamás számára az igazi tökéletesség a sokféleségben, a változatosságban van. Első szisztematikus teológiai művében felteszi a kérdést,²⁶ vajon Isten teremthetett volna-e tökéletesebb univerzumot, mint amit teremtett, s ennek kapcsán számot vet a következő ellenvetéssel is: két jó dolog tökéletesebb, mint pusztán egy, továbbá két tökéletesebb összegből nagyobb tökéletesség származik. Így két angyal összessége tökéletesebb, mint például egy angyalé és egy kavicsé. Tamás érdekes választ ad a kézenfekvő ellenvetésre. Az az univerzum, amely többféle létező közösségből áll, tökéletesebb, mint amelyben csak egyfajta tökéletesség van, még ha ez abszolút értelemben tökéletesebb is.²⁷ Az univerzum tehát, melyben angyalok is és más (kevésbé rangos) természetek is helyet kapnak, a maga összességében tökéletesebb, mint az, amelyben csak tökéletes szellemi lények léteznének. Az univerzum, mint egész tökéletessége ugyanis részeinek sokféleségében áll, amely révén a jóságnak különféle fokozatai lelhetőek fel benne.²⁸ Innen már csak egy lépés, hogy a rossz is helyet kapjon a változatosság univerzumában, ugyanis a rossz nem más, mint a jó hiánya, pontosabban valamely jó (tökéletesség) fogyatkozása. Az a világ tehát, amelyben a rossz is jelen van, a nagyobb diverzitás, a nagyobb változatosság felé mozdul el, ilyen módon tökéletesebb, mint az, melyet a jóság valamely teljesen egysíkú, homogén eloszlása adna.²⁹ Tegyük gyorsan hozzá: a tökéletesség különböző fokozataiban Tamás

²⁶ 1 SN d.44 q.1 a.2.

²⁷ Így például az angyalok természete (genusza) abszolút értelemben tökéletesebb, mint bármely összetett (anyag) szubsztanciák alkotta genusz vagy faj.

²⁸ 1 SN d.44 q.1 a.2. ad 6.

²⁹ Vö. SG III. 71: „si aequalitas omnimoda esset in rebus, non esset nisi unum bonum creatum: quod manifeste perfectioni derogat creaturae. Gradus autem bonitatis superior est

hierarchiát, azaz *rendet (ordo)* lát, a tamási diverzitás univerzumát tehát nem a kaotikus sokaság véletlen szülte változatossága, hanem a dolgok különféle tökéletességi fokainak hierarchikus, rendezett sora adja. Nem állítom, hogy e gondolat támadhatatlan, s hogy vele szemben csak egyetértő helyeslésnek volna helye. Ám plauzibilitását jelentősen növeli, ha hozzátesszük azt is, hogy a domonkos magiszter univerzumában a létezők nem csupán hierarchikus rendet, hanem *kommunikatív* rendet is alkotnak.

Tamás a *concursum* révén igazolta, hogyan képesek az egyes létezők a rájuk jellemző „önálló” hatáskifejtésre az első ok erejében. A hatáskifejtés, az okozás antiközépkori fogalma azt jelenti, hogy ha azt mondom ’*A* dolog hat *B*-re’, akkor az annyit tesz, hogy ’*A* közli *B*-vel sajátos természetét’. Amennyiben tehát a valóság oksági láncok szövete, akkor a valóság szövetét az a *kommunikáció* alkotja, ahogyan az egyes létezők egymással megosztják természetüket. Tamás víziójában tehát a valóság nem tökéletlen partikulák végtelen halmaza, s nem is pusztán hierarchikusan szervezett véges sokféleség, hanem kozmoszunkban az egyes véges létezők kölcsönösen gazdagítják egymást azáltal, hogy kölcsönösen megosztják egymással természetüket, így téve az univerzum egészét tökéletessé és istenarcúvá, hisz mindeközben valamiképp Isten sajátos tevékenységét, a teremtést mintázzák.³⁰ Ez magyarázza, hogy Tamás az egész javát előnyben részesíti a rész jóságával szemben. Mint írja:

„Az egész java felülmúlja a rész javát. A kormányzó gondosságához [*providum*] tartozik ugyanis, hogy az egész gyarapodása végett ne nézze a rész javának fogyatkozását. Mint ahogy a kőműves föld alá rejtí [*abscondit*] az alapot, hogy szilárddá tegye a ház egészét. Ám ha az univerzum bizonyos részeiből elvételtnék a rossz, az univerzum tökéletessége jócskán megfogyatkoznék, mivel szépsége a rossz és a jó dolgok rendezett találkozásából emelkedik ki. A rossz a jó fogyatkozásából áll elő, a kormányzó előrelátása révén [*providentia gubernantis*] a rosszból mégis bizonyos jó származik, mint ahogy a csend közbeiktatása is széppé teszi a dallamot.”³¹

ut aliquid sit bonum quod non possit a bonitate deficere: inferior autem eo est quod potest a bonitate deficere. Utrumque igitur gradum bonitatis perfectio universi requirit.”

³⁰ SG III. 70.

³¹ SG III. 71.

Ha elvétenék a rossz – írja Tamás –, *az univerzum tökéletessége jócskán megfogyatkozna.* Azzal, hogy az aquinói magiszter igazolta a másodlagos okok viszonylagos önállóságát, képessé vált a tökéletlenség, a hiány, a rossz gondolatát anélkül magyarázni, hogy ezt valamiképp az abszolút tökéletességre, Istenre kellene visszavezetnie, éppen tökéletességét csorbítva ezzel. Tamás a probléma újplatonikus megoldási kísérletéhez³² fordul, amely egyszerű és világos megoldással kecsegtet. E megközelítésben a fogyatékoságot, amely egy okozati sor végén előáll, a másodlagos okok fogyatékoságára kell visszavezetnünk.³³ A világban lévő tökéletlenségért nem az első ok felelős, hanem a közvetítők végesége. Vagyis a kőfaragó szobrának egyenetlenségei nem a kőfaragó tervének (*providentia*) fogyatékoságából, de nem is a kivitelezés (*gubernatio*) hibájából adódnak, hanem az eszköz szükségzerű fogyatékoságaiból.³⁴ Nem azért létezik tehát rossz, mert Isten szándéka, akarata erre irányult. Isten előre látja a rossz tér-időbeli felbukkanását, de maga a rossz nem szándékolt általa. Ez az alapállás két markáns tétel kimondására sarkallja Tamást, melyek első látásra akár ellentmondónak is látszhatnak:

1. A rosszra nem irányul cselekvés. Sem Isten gondviselő cselekvése, sem pedig a teremtményi működés. Ugyanis minden cselekvés és minden természeti folyamat szükségképp valami jóra és létezőre irányul.³⁵

2. Nem tartozik a gondviselésre, hogy a világban meglévő rosszat megszüntesse.³⁶

Noha a gondviselés feladata a meglévő jó fenntartása és kiteljesítése, az nem tartozik céljai közé, hogy a meglévő fogyatékoságokat teljességgel száműzze a valóságból. Ez ugyanis egybeesne a másodlagos okok önállóságának felszámol-

³² A prokloszi ihletettséggű *Liber de causis* című, pszeudo-arisztotelészi művön keresztül recipiálva e hatásokat.

³³ A tanulmányban egyedül az ontológiai értelemben vett rossz problémáját tárgyaljuk, az erkölcsi rossz kérdése eltérő megfontolásokat igényel. Az erkölcsi rossz megközelítéséhez lásd Tamásnak a rossz problémájáról megtartott (*De malo*) disputációját.

³⁴ Vö. SG III. 71.

³⁵ SG III. 3.

³⁶ SG III. 71: „Igitur non pertinet ad divinam providentiam ut omnino excludat a rebus potentiam deficiendi a bono.”

lásával. Ha ugyanis a valóságból elvételnek a rossz, az azt jelentené, hogy a valóság épületének „köttöanyagát” adó másodlagos okság hatóképessége veszne oda, mely révén az egyes létezők természetüket egymással megosztva, részt vesznek a valóság rendjének, szépségének folytonos megteremtésében.

Ahogy a kőműves föld alá rejtje az alapot, hogy szilárddá tegye a ház egészét... Szemünk előtt áll egy gyönyörű gótikus épület, ég felé törő bátor íveivel, fehér, tündöklő falaival, s termeit átjárja a fény. Ám alapzata, mely rejtve a föld alatt húzódik, olyan robusztus, formátlan kövekből épült, amelyeket a kőfaragók félredobtak. Ám az építőmester erre ügyet sem vet, hiszen amíg az épület áll, az alap tökéletlensége el van rejtve a tekintet elől... Szokás úgy tekinteni a keresztény gondolkodás rossz-felfogására, mint ami merő látszattá nyilvánítja a rosszat. Nos, a tamási sorok értelme minden, csak nem a rossz látszattá nyilvánítása. Ereje éppen abban van, hogy kifejezésre juttatja: a rossz nagyon is jelen van a valóság épületében. Egyfajta „teherviselő elem”, amennyiben a valóság alapszerkezetének, kommunikatív struktúrájának szükségszerű folyamánya. Az, hogy a rossz a sötétségben húzódik meg, nem azt jelenti, hogy merő látszat, hanem hogy lényege a *formátlanság*. A keletkezés és pusztulás univerzumában lévő rossz, így vagy úgy, de az anyagiséggel áll összefüggésben, közelebből pedig a *privációval*, azaz a hiánnyal, a strukturátlansággal, a formától való megfosztottsággal.³⁷ A rossz nem látható önmagában: a priváció, azaz a forma hiánya csak a forma megléte felől tűnik szembe. Hogy a kiszáradt mag egy terebélyes tölgy beteljesületlen ígérete maradt, azt csak a kifejlett növény látványa teszi számunkra világossá. Hogy a vakság rossz, arról csak azáltal tudunk, hogy előbb többé-kevésbé részt nyertünk a látók közösségében, legalábbis megértve a látás erejét.

A rossz tehát egyrészt nem elsődleges a létezés rendje felől (ontológiailag), hiszen a forma hiányán – ha úgy tetszik, a nemléten – alapul, másrészt nem elsődleges a megismerés természetes működését tekintve (ismeretelméletileg) sem, hiszen a rossz tapasztalata valamiként előfeltételezi a teljesség, az *egész* előzetes adottságát. Ám az, hogy valami nem elsődleges adottság, nem jelenti egyúttal, hogy merő látszat volna. A sötétség – a fény hiánya – nem merő látszat, pusztán káprázat, még ha felbukkanásának lehetősége a fény előzetes tapasztalatán nyugszik is. Mi több, Tamás felhívja figyelmünket arra, hogy a rossz jelenléte a hold alatti (az anyagi) világban *bizonyos értelemben* szükségszerű. A keletkezés és pusztulás régiójában ugyanis az anyag szükségképp többféle formával áll vonatko-

³⁷ „...a matéria és a priváció azonosak, de fogalmukban különböznek.” Lásd AQUINÓI SZENT TAMÁS: A természet princípiumairól, in id.: *A létezőről és a lényegről*, i. m. 85.

zásban, ám aktuálisan csak egyet fogadhat be. Ám amint megszületik egy anyagi forma, szükségképp elenyészik egy másik, s ennek megsemmisülése új lehetőségeket nyit meg az újabb létezési módok felé. Egy szék felületének ugyanazon része nem lehet egyszerre fehér is és fekete is. Amint fehérré lesz, a fekete átadja helyét ellentétének. Az, hogy az egyik forma léte kizárja a másikat, a végesség következménye, és ennek elkerülhetetlen folyamánya a pusztulás.³⁸

*Ám ha elvételnek a rossz, az univerzum tökéletessége is jócskán megfogyatkoznék, mivel szépsége a rossz és a jó dolgok rendezett találkozásából emelkedik ki – olvastuk az imént. Láttuk, hogy a rossz ismeretelméletileg sem elsődleges. Ezzel nem áll ellentétben az, hogy a valóságban, mindennapi életünkben a jó és a rossz együttes kontextusát tapasztaljuk. A házunk mellett álló fenyő szépségét nem csorbítja az, hogy zöld ágait itt-ott elszáradt gallyak tarkítják. Sőt létének szépségéhez ez valamiképp hozzátartozik, amennyiben sajátos ritmust, mintázatot nyújt a tekintet számára. Tamás szerint abból a tényből, hogy a másodlagos okok miközben megosztják természetüket egymással szükségképp meglévő formákat törölnek el, valamiféle jó származik. Hiszen ezáltal a szemlélő a valóság kommunikatív szövetében mintázatokot, *rendet* fedezhet fel. Észreveszi, hogy a jó és a rossz hullámozása nem esetleges, hanem valamiféle célt követ. A cél megpillantása pedig nem más, mint az egész megpillantása, az egész megpillantása pedig az értelem, az értelmesség megragadása. Tamás meggyőződése, hogy a vizsgálódó természetes értelem ebben a rendben megpillanthatja a szépséget, a gondviselés fényét. Természetesen ezt a belátást a hit fénye még inkább teljessé teszi. A hit nem hogy elvenne a valóság egységének és a gondviselés rendjének tapasztalatából, hanem éppen hogy hozzásegít a valóság *teljesebb értelmének* megragadásához, a gondviselés teljesebb megértéséhez. Azt hiszem,*

³⁸ Tamás kétféle értelemben beszél rosszról. Különbséget tesz (*a*) az abszolút értelemben vett rossz (*malum simpliciter*) és (*b*) az aspektusfüggő rossz (*malum secundum quid*) fogalma között. Az előbbi értelemben akkor nevezünk valamit rossznak, ha valami olyasmi hiányzik az illető dologból, aminek természete szerint meg kellene lennie (így hiányzik a látás természetes adottsága a vakság esetében). Ezzel szemben a rossz relatív értelme a keletkezés és pusztulás szükségszerűségéhez kötött. A víz jelenléte eltörli a tűz formáját, s a tűz természete szerint felemészti a házat. Ám az, hogy a víz rossz, csak a tűz perspektívájából helytálló, ahogy az, hogy a tűz pusztító és rossz, a ház pusztulása felől igaz csak. Lásd *De malo* 1 ad 1, SG III. 6. Lásd továbbá a következő sorokat: „Ex hoc autem quod creaturae sic agunt, sequitur corruptio et *malum* in rebus: cum, propter contrarietatem et repugnantiam quae est in rebus, una res sit alterius corruptiva.” SG III. 71.

mindebből világossá vált, hogy a mehökkentő kifejezés: *A kormányzó gondosságához (providum) tartozik, hogy az egész gyarapodása végett ne nézze a rész foglalkozását*, nem machiavellista fordulat. Egyszerűen az egész, az értelmesség elsődlegességét mondja ki. Ezért teszi hozzá Tamás a következő sorokat iménti idézetünkhöz:

„Ezáltal cáfoltuk meg azok tévedését, akik azért tagadták Isten létét, mert a világban rossz dolgokat láttak megcsenni. Így Boethius *A filozófia vizsgálása* első könyvében bemutat egy filozófust, aki ezt kérdi: *Ha Isten létezik, miért a rossz?* Ám épp fordítva kellene érvelni, ti. így: ha létezik rossz, van Isten. Nem lenne ugyanis rossz, ha a jó rendje (aminek hiánya a rossz) nem volna. Ha tehát nem volna Isten, akkor e rend sem volna.”³⁹

E sorokban Tamás gondolkodói radikalitása nyilvánul meg: a végigvitt gondolatmenet végén minden átfordul. Az értelem előbb érveket keres a gondviselés mellett, a világunkban tapasztalt rossz keltette horrortól visszavetve. Amint azonban az intellektus a rossz nyomába ered, s a problémát az alapokig feltárja, új perspektíva nyílik számára annak belátásával, hogy a rossz szükségképp előfeltételezi a jót, a rendet. Rend pedig nem létezhet rendezés (*gubernatio*), így Gondviselő Isten nélkül. A kezdeti védekezés szűkössége utóbb így ölti magára egy istenérv nehézsértezetét.

³⁹ Uo.

Kinyilatkoztatás és kölcsönösség

VÁRNAI JAKAB OFM

AZ ALAPKÉRDÉS

Aligha tévedünk, ha az utca emberének a kinyilatkoztatásról alkotott fogalmát így definiáljuk: „ellentmondást nem tűrő tekintélyi kijelentés”. Régóta őrzök egy újságkivágást, amelynek olvastán először ütköztem bele ebbe az értelmezésbe: „könyve nem kinyilatkoztatás. Kérdéseket tesz fel. Gondolkodásra késztet.”¹ Vajon mindig és mindenütt így működik a kinyilatkoztatás? Miért kérdezi Jézus az apostoloktól, hogy „miről beszélgettetek az úton?” Miért kezdeményez beszélgetést példabeszédek révén az emberekkel? Miért számol be az *Apostolok Cselekedetei* vitákról, tanácskozásokról, amelyen az apostolok Isten akaratát keresik?

Teológiailag így lehetne föltenni a kérdést: Elképzelhető-e a kinyilatkoztatás olyan fogalma, amellyel nem az „ellentmondást nem tűrő tekintélyi kijelentés”, hanem a *kölcsönösség* társul? Mik ennek a következményei más teológiai témákra és az egyházi keresztény életre nézve? Történt-e ilyen irányú gondolkodás és próbálkozás a katolikus teológiában?

„A VÁLASZBAN BIRTOKOLJUK A SZÓT”

A teológia klasszikusainak olykor elég egy fél mondat, és utakat nyitnak meg a gondolkodásban. Hans Urs von Balthasarnak a megtestesülés titkáról írt egyik tanulmányában olvassuk:

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

¹ *Népszabadság*, 1994. december 31., 17.

„Isten az emberben nyilatkoztatja ki magát, hogy bevezesse őt annak imádásába, amit szem nem látott. Igen, Isten elküldi Fiát, hogy ő emberi gesztusokban fejtse ki nekünk az Atyát: emberi visszhangjában halljuk az Atyát; a mindhalálíg való emberi engedelmségben tapasztaljuk meg, ki a parancsoló: *a válaszban birtokoljuk a szót*. A Fiú mint ember, a kozmosz csúcán, elvégzi az Atya színe előtt az egyházi és kozmikus liturgiát. Benne egybeesik a szó és a liturgia.”²

„A válaszban birtokoljuk a szót” – „*An der Antwort haben wir das Wort*” – a fordításban azt a változatot szerepeltettem, amelyet Fila Béla használt egy helyen. Gondos fogalmazás, gazdag tartalom: a válaszban halljuk meg a szót, a szó csak annyiban van a kezünkben, hogy a rá adott válaszokat halljuk. Jézus az Atya „emberi visszhangja” („tökéletes imádója”), Jézus engedelmsége a szüntelen Atya-felé-fordulás. És Jézusnak ez az egész lényét igénybe vevő válasza nemcsak esetleges külső körülmény a tételekben átadandó kinyilatkoztatáshoz, hanem ez már maga – szó Istentől.

Jürgen Werbick német teológus volt az, aki ezt a félmondatot jól megértette és igyekezett végiggondolni.³ Amikor bevezetést ad a *Dogmatika kézikönyvéhez*, ennek a balthasari félmondatnak az alapján írja le a teológia funkcióját az Egyházban. A kinyilatkoztatás mikéntjéről adott mondatot a hagyományátadás mikéntjére vonatkoztatja. Jézus Krisztus nyilatkoztatja ki Istent – az a Jézus, aki szüntelenül és egészen az Atya felé fordul. Jézus egész léte válasz az Atyának, márpedig „ebben a Lélek által kieszközölt válaszban fogható fel Isten Szava – nem pedig attól függetlenül”. A kinyilatkoztatás úgy játszódik le, hogy „a hívő (teológiai) megértés a válaszból kihallja a Szót, abban és abból megérti [...] magát Istent”. A kinyilatkoztatás még az Újszövetség korában közösségi, egy-

² „Gott offenbart sich im Menschen, um ihn in die Anbetung dessen zu führen, den kein Auge je gesehen. Ja, Gott sendet seinen Sohn, damit er den Vater auslege in menschlichen Gebärden: wir hören den Vater in seinem menschlichen Echo; im menschlichen Gehorsam bis zum Tode erfahren wir, wer der Befehlende ist: *an der Antwort haben wir das Wort*. Der Sohn als Mensch, an der Spitze des Kosmos, vollbringt vor dem Vater die kirchliche, die kosmische Liturgie. In ihm fallen Wort und Liturgie zusammen.” HANS URS VON BALTHASAR: Gott redet als Mensch, in id.: *Verbum caro*, Johannes Verlag, Einsiedeln, 1960, 73–99, itt: 98. Az idézet eredetének megtalálását Tözsér Endrének köszönöm.

³ JÜRGEN WERBICK: Prolegomena, in Theodor Schneider (szerk.): *A dogmatika kézikönyve*, I. kötet, Vigília, Budapest, 2002, 1–52, itt: 18.

házi eseménnyé válik: „A közösség tanúságtétele a Lélek hatására létrejött felelet Istennek Jézus Krisztusban megjelent lényegi Szavára; az élet minden lelki-emberi dimenziójában adott válasz ez: a szó és az élet tanúságtétele.” Hogy a közösség mikor hiteles tanúja Isten Szavának – ennek mércéjéül kapjuk a Szentírást. A keresztény Egyház ezt „sugalmazottnak tartja, mert az ember a Bibliából mint a Lélek hatására adott »engedelmes« feleletből mindig újra a Szót – Isten lényegi Szavát – hallotta meg”.⁴ Werbick tehát már nemcsak az alapító, jézusi helyzetre alkalmazza Balthasar szavát, hanem az egyházi hagyomány működésének alapvető formáját látja meg benne. A Szót az újabb nemzedékek abban hallják meg, úgy jutnak hozzá, hogy az előző nemzedék arra válaszol. Nem lehetséges hagyományátadás anélkül, hogy először ne magam törekednék a Szóra válaszolni.

A kinyilatkoztatás így a hit párbeszédében, az „üdvösség dialógusában” hangzik fel, és talán ezért elmondható róla, hogy a kölcsönösség motívumát hordozza. Ez a kölcsönösség mélyen meghatározza a hagyomány felfogását, a hit átadásáról alkotott felfogást az Egyházban, végső soron az egyes keresztények szerepét és felelősségét az Úr Szavának továbbadásáért.

EGY TÖRTÉNELMI FEJEZET: AZ ELSŐ FERENCSEK PASZTORÁCIÓJA

Nem a kinyilatkoztatás új felfogását akarjuk bevezetni, eltörölve az eddigit. A teológiai hagyományban kevésbé fejtik ki a kölcsönösség gondolatát. Az Egyház életét viszont időről időre megelevenítik olyan mozgalmak, amelyek a tekintélyelvű, egyirányú kommunikáció mellé odahelyezik a kölcsönös kommunikáció által adott üzenetet. Joseph Chinnici OFM (Berkeley, USA) egyháztörténész a ferences rend megjelenésében kiemeli ezt a mozzanatot:

„...a spirituális hatalom adása és befogadása a prédikációban, a megbocsátásban, a munkában és a kapcsolatokban – mindez valódi része volt a korai karizmának, és lényeges része volt annak, amivel az hozzájárult a kor egyházi struktúráihoz.”⁵

⁴ I. m. 15, 17.

⁵ JOSEPH P. CHINNICI OFM: The Impact of Clericalization on Franciscan Evangelization, in Elise Saggau OSF (ed.): *Franciscan Evangelization. Striving to Preach the Gospel*, Washington Theological Union Symposium Papers, St. Bonaventure, 2007, 86.

Hogy milyen újdonságot hoztak az Egyházban a ferencesek, arra többek között abból a vádból következtethetünk, amelyet Párizsban St. Amour-i Vilmos fogalmazott meg Bonaventura ellen: „ha az előljáró aláveti magát egy alattvalónak, akkor abból zűrzavar és a rend felborítása származik. Ezért tehát ez nem erény.” *Apologia Pauperum* c. művében Bonaventura megvédi a tekintélyi struktúrák újfajta működését a ferences közösségben, amikor hangsúlyozza, hogy az alázat gyakorlása – erény, akkor is, ha előljáró gyakorolja az alattvalóval szemben. A tekintély forrása pedig Krisztus követésében áll, aki szegénnyé lett értünk. Krisztus alakjáról olvassa le a keresztény ember az evangélium igazi rendjét.

„A szegény Krisztus követése révén a ferences evangelizálási mód beoltja az Egyházba és az Egyházon kívül végzett munkába a kölcsönösség témáját. A társadalmi hierarchiába beleviszi az egyenlőség zavaró elemét.”⁶

Azokkal szemben pedig, akik tiltakoznának e kölcsönösség ellen, Bonaventura úgy gondolja, meg kell védenie a szeretet kötelékét:

„Aki támadja, hogy egy ínségben lévő ember alázatosan alamizsnát kérjen, az a szeretet kötelékét támadja, amely partneri kapcsolatot teremt 'az adás és elfogadás viszonyában'.”⁷

A *vinculum caritatis* sajátossága, hogy képessé tesz a kölcsönösségen alapuló kommunikációra: *facit communicari in ratione dati et accepti*. Ez utóbbi kifejezést Bonaventura a Filippi levélből emeli ki:

Fil 4,15: „Ti is tudjátok, filippiek, hogy az evangélium hirdetésének kezdetén, amikor Macedóniából elindultam, nem volt egyetlen egyházközösség sem, amely velem *az adás és viszonzás kapcsolatában* állt volna, csak ti.”

Chinnici fordítja így a *facit communicari* latinját: „partneri kapcsolatot teremt”, de mondhatnánk: „képessé tesz a kommunikációra”. Az evangéliumi

⁶ I. m. 111.

⁷ „...qui vero impugnat humilem eleemosynarum petitionem in eis qui egent et licite possunt accipere, [...] impugnat vinculum caritatis, quod facit communicari in ratione dati et accepti”, *Quaestiones Disputatae de Perfectione Evangelica*, qII a2, idézi JOSEPH P. CHINNICI OFM: *The Impact of Clericalization on Franciscan Evangelization*, i. m. 112.

üzenet a XIII. században a Szent Ferenc nyomában kialakuló közösségek új kommunikációs helyzetében ragyog fel ismét.

ISTENI ÖNKÖZLÉS EMBERI KAPCSOLATOKON KERESZTÜL

A gondolat egy másik tanúja Christoph Theobald SJ (Párizs). A II. Vatikáni Zsinat teológiai örökségét mérlegelve ő is a hagyományátadás egyfajta kommunikatív felfogását méltatja. A *Dei Verbum* konstitúció 2. pontjában olvassuk ezt a kinyilatkoztatásról:

„E kinyilatkoztatással a láthatatlan Isten szeretetének bőségéből mint barátaihoz szól az emberekhez, és társalog velük, hogy meghívja őket és befogadja a saját közösségébe.”

Theobald ennek alapján próbálja megnyitni a zárt, egyirányú felfogást. Szerinte a hagyomány átadási iránya egyértelmű, de nem működik anélkül, hogy az átadó számára ne lennének radikális következményei. Az első lépésben, a jézusi alapító eseményben – annak is az elején – „aszimmetrikusnak” nevezhetjük a helyzetet, mert csak befogadás játszódik le, ez azonban hamar „szimmetriává” alakul, mert a befogadók „aktív értelmezőkké” válnak. Ez a „befogadó kreativitás” vagy „kreatív befogadás” annak a gyümölcse, hogy Jézus és övéi interakcióban – kölcsönösségben – éltek, tanulási folyamatban, az alkalmazás mindig új feladattal. Márpedig ezt az interakciót maga az Egyház is tanítja: a *Dei Verbum* zsinati konstitúció 7. pontja szerint az apostolok azt adták át, „amit Krisztustól szóban, magatartásban és cselekedetekben [*ex ore, conversatione et operibus Christi*] kaptak, illetve a Szentlélek ihletéséből megtanultak”. Theobald megemlíti, hogy Szent Tamás a *Summa Theologiae* III. részében egy artikulust szentel annak bizonyítására, hogy Krisztusnak nem egyedül kellett élnie, hanem „*conversando cum hominibus*” (q40., a1). A kinyilatkoztatás helye tehát a *conversatio* is: interakció, érintkezés, magatartás, kölcsönös viszonyulás, az élet hétköznapijainak közössége. Theobald ennek alapján fogalmaz meg kritikát a *Dei Verbum* nagyszabású I. fejezetéről, mely ősszerinte „nem éri el a [II. fejezet] 7. pont sokkal inkább kapcsolati távlatait (*la perspective plus relationnelle*).” Teológiai feladatként jelöli meg a *kapcsolatiság* bevonását a kinyilatkoztatás elméletébe:

„Ma kétségkívül inkább azt kell továbbgondolni, hogy a Jézus és övéi közötti kapcsolati játék *mennyiben* már *magának Istennek* a végső önközlése az ő titokteljes identitásában.”⁸

Theobald szerint ezt igénylik a bibliatudomány legújabb felismerései is, ahol a jelentést már nem csupán a szövegen belül keresik, hanem a szerző, az egykori címzettek és az olvasó interakciójában. Ennek megfelelően kiemeli a Szentírást olvasó emberben működő hitérzékét. Ezt akkor fogjuk tudni elfogadni, írja, ha az 1 Tessz 2,13 utolsó megjegyzését komolyan vesszük:

„Szüntelenül hálát adunk tehát Istennek, hogy ti, akik Isten igéjének hirdetését tőlünk hallottátok, azt nem úgy fogadtátok, mint emberek szavát, hanem mint ami az valójában: mint Isten igéjét, amely bennetek is munkálkodik, akik hisztek (*qui operatur in vobis qui credidistis*).”

Isten Igéje munkálkodik a befogadóban, és a befogadó ember hívő válaszáat hozzákapcsolja az üzenethez, hogy ismét a „válaszban halljuk a Szót”.

„ÉSZ ÉS SZÍV HÓDOLATÁVAL...”

Talán azt mondja erre valaki, hogy a kinyilatkoztatás ilyen „kommunikatív” felfogása, a kölcsönösség teológiai alkalmazása megszünteti az „értelem hódolatát”, a megnyilatkozó Isten előtti leborulást. Úgy gondolom, hogy nem kell erre következtetnünk. Szüntelen hódolattal és leborulással fordulunk a kinyilatkoztató Isten felé, akinek úgy tetszett, hogy „mint barátaihoz” szóljon hozzánk. A felismert isteni Szó váltja ki a hódolat és leborulás egyre mélyebb érzését. De mi van addig, amíg fel nem ismeri valaki az isteni Szót? Nem indulhatunk-e ki abból, hogy Jézus nem először tiszteletet követelt magának, és utána tanított, hanem a tanítás és az emberi találkozások voltak először, és azokat követte a Szó felismerése és az előtte való leborulás?

⁸ „Sans doute faut-il penser aujourd’hui davantage *en quoi* le jeu relationnel entre Jézus et les siens est l’autocommunication ultime *de Dieu* en sa mystérieuse identité.” CHRISTOPH THEOBALD: „La transmission de la révélation divine”: à propos de la réception du chapitre II de „*Dei Verbum*”, in Philippe Bordeyne – Laurent Villemin (eds.): *Vatican II et la théologie. Perspectives pour le XXI^e siècle*, Cerf, Paris, 2010, 107–126, itt: 125.

VONATKOZÓ UTALÁSOK PÁPAI TANÍTÁSOKBAN

Végül két pápai megnyilatkozást szeretnék idézni, amely kapcsolódási pontot jelent a kölcsönösséget hangsúlyozó kinyilatkoztatás-felfogás számára.

Az első inkább csak egy megjegyzés VI. Pál pápa első enciklikájában. Ő úgy látta, hogy a dialógus útjára azért kell rálépnie az Egyháznak, hogy betöltse küldetését, vagyis hogy hitelesen adhassa át a krisztusi üzenetet. Hogy milyen szorosra akarta vonni az Egyház és a dialógus kapcsolatát, arra jó példa az *Ecclesiam Suam* (1964. augusztus 6.) egyik rövid bekezdése, amellyel a „Párbeszéd” c. fejezet kezdődik:

„Az Egyháznak párbeszédbe kell lépnie azzal a világgal, amelyben él. Az Egyház a szó, az Egyház üzenet, az Egyház dialógus.”⁹ – „*Iamvero Ecclesiae in colloquium veniendum est cum hominum societate, in qua vivit; ex quo fit, ut eadem veluti speciem et verbi, et nuntii, et colloquii induat.*”

A rövid bekezdés záró kifejezését („*Ecclesia speciem colloquii induat*”) a modern nyelveken többféleképpen fordítják, leginkább valahogy így: „...hogy az Egyház maga is beszélgetéssé váljék”.¹⁰ Ha tekintetbe vesszük, hogy az Egyház „beszélgetése” valójában az eleven hagyományátadás közege, és ezáltal az Ige juthat szóhoz, akkor VI. Pál pápa dialógust kezdeményező szándéka összhangban van a kinyilatkoztatás mint „üdvösséges dialógus” felfogásával.

A másik példa egészen újkeletű. XVI. Benedek pápa már kifejezetten mérlegeli „az egész kinyilatkoztatás dialógus-természetét” a *Verbum Domini* apostoli buzdítás 22–28. pontjaiban. A dokumentum I. részében összegzi a 2009-es szinódus szempontjait a kinyilatkoztatás fogalmáról, és ezt jellegzetes módon ezzel a mondattal kezdi:

„A bibliai kinyilatkoztatás újdonsága az a tény, hogy Isten egy velünk folytatott dialógusban kívánja megismertetni önmagát.” (VD 6.)

⁹ VI. PÁL PÁPA: *Ecclesiam suam* (1964), in Kránitz Mihály (szerk.): *Az Egyház küldött. VI. Pál pápa apostoli műve*, Szent István Társulat, Budapest, 2009, 135–184, itt: 164. A latin szöveg forrása a www.vatican.va honlapon közölt szöveg.

¹⁰ Francia: „...l’Eglise se fait conversation”, olasz: „...la Chiesa si fa colloquio”, angol: „The Church... has something to say, a message to give, a communication to make”.

Ez az I. rész átfogó teológiai képet nyújt az „Isten Szava” kiegyensúlyozott felfogásához: a „kezdetben” már „Istennél” létező örök Ige, a teremtésben kimondott Szó, a Krisztusban emberré lett Szó, a hirdetett és az élő hagyományban közvetített Szó, majd pedig a sugalmazás különleges kegyelmi segítségével írásban foglalt szó.

Mivel tehát a kinyilatkoztatás „dialógusát” említi, ezért az első fejezetet („Isten, aki beszél”) ilyen címmel követi a második: „Az ember válasza a beszélő Istennek”. A dokumentum szerint a színódusi atyák első szempontja ehhez az volt, hogy „a kinyilatkoztatással kapcsolatos dialógusban az emberhez intézett Isteni Szónak van *elsőbbsége*” (6.), tehát nem „egyenrangú felek” találkozása történik. Mindenképpen el kell ismerni ezt a szempontot, de vajon ez a tekintélyi megfontolás hagy-e még szerepet az ember válaszában a kinyilatkoztatásban? Két ponttal lejjebb valóban megtaláljuk a kiindulásként idézett balthasari gondolatot, először a Zsoltárookra és más, imádság-jellegű szentírási részekre, majd tágabban az emberre vonatkoztatva:

„Így az ember Istenhez intézett szava is Isten Szava lesz, megerősítve az egész krisztusi kinyilatkoztatás dialógus-természetét, és az egész emberi lét Istennel folytatott dialógussá válik, aki szól és meghallgat, aki hív és eleveníti az életünket. Isten Szava kinyilatkoztatja, hogy az isteni meghívás az egész emberi egzisztenciára érvényes.” (VD 24.)

Ez a kifejtés megnyitja az utat a balthasari gondolat tágabb következményei felé: a zsoltárokból szentírási tanúságunk van arról, hogy „az ember Istenhez intézett szava is Isten Szava lesz” – mivel azonban ez a dialógus igénybe veszi az egész emberi létet, ezért a hívő ember egész egzisztenciája „a Szót hirdető” válasszá válik.¹¹

Úgy tűnik, a mai egyházi és teológiai gondolkodásban egyre gyakrabban megfogalmazódik az a sejtés, hogy a keresztény kinyilatkoztatásnak nem csupán „témája” a *kapcsolat, a párbeszéd*, hanem a kinyilatkoztatásnak magában a megvalósulási formájában is megtaláljuk a kapcsolat alapvető jellemzőjét, a *kölcsönösséget*.

¹¹ Elméleti alapot jelenthet ehhez a *Caritas in Veritate* 53. pontjában megfogalmazódó igény is, hogy „a személyközi kapcsolatokat metafizikai síkon vizsgáljuk”.

Bevezetés a hagyomány fundamentális teológiájába

HERMANN J. POTTMEYER

A keresztény hagyomány – mint minden más emberi hagyomány – több szempontból is megközelíthető. Az antropológia és a történettudomány szemszögéből úgy tekinthetünk rá, mint az emberi kultúra valamely jelenségére. Más szempontból azonban a hagyományt úgy is szemlélhetjük, mint egy csoport – jelen esetben a keresztények – önmegértésének identitás-alkotó mozzanatát. A teológus számára a hagyomány olyan történelmi esemény, amelynek a hit a mélyebb értelmét is föltárja. A keresztény hit a hagyomány szerzőjeként egyszerre hivatkozik isteni és emberi közreműködésre.¹

Mint minden más hagyományban, a keresztény hagyományban is megkülönböztethetünk három mozzanatot: (1) a közvetített tartalmat (*traditum* vagy *traditio obiectiva*), (2) az átadás-átvétel folyamatát (*actus tradendi et recipiendi* vagy *traditio activa*) és (3) a hagyomány alanyait (*tradentes* vagy *traditio subiectiva*). Míg más teológiai szakágak (pl. egzegézis, dogmatika, egyháztörténet) főként a hagyomány

HERMANN J. POTTMEYER (Németország) egyházmegyes pap, a fundamentális teológia professor emeritusa (1974–2000 Ruhr-Universität Bochum; vendégprofeszor: 1989 Pontificia Università Gregoriana; 1991, 1999 University of Notre Dame), 1992–2003 között a Nemzetközi Teológiai Bizottság tagja

¹ A hagyomány teológiai szakirodalmában való alapvető tájékozódáshoz ajánlott, klasszikus művek: JOSEF R. GEISELMANN: *Die lebendige Überlieferung als Norm des christlichen Glaubens*, Herder, Freiburg, 1959; YVES CONGAR: *La Tradition et les traditions. Étude historique (Vol. I), Étude théologique (Vol. II)*, Fayard, Paris, 1960–1963; GÜNTER BIEMER: *Überlieferung und Offenbarung; die Lehre von der Tradition nach John Henry Newman*, Herder, Freiburg, 1961; WALTER KASPER: *Die Lehre von der Tradition in der Römischen Schule*, Herder, Freiburg, 1962; KARL RAHNER – JOSEPH RATZINGER: *Offenbarung und Überlieferung*, Herder, Freiburg, 1965; GEORGES FLOROVSKY: *Bible, Church, Tradition: An Eastern Orthodox View*, Vol 1 of Collected Works, Nordland Publishing Company, Belmont (MA), 1972.

tanúival és tartalmi kérdésekkel, vagy a hagyomány alanyaival foglalkoznak, addig a fundamentális teológia a hagyomány három különböző mozzanata közötti alapvető kapcsolatokra, és a hitelességi kritériumokra, normákra összpontosít.

I. A HAGYOMÁNY MINT ANTROPOLÓGIAI JELENSÉG

A hagyomány jelenségeihez fűződő mai viszonyunk ellentmondásos. Egyrészt vitatott a különféle hagyományok értéke és tekintélye, másrészt alig kétségbevonható az a széles körben elfogadott belátás, amely szerint a hagyomány mint kommunikációs esemény nélkülözhetetlen az egyes emberek és a társadalom számára. A hagyományok általános tekintélyvesztése kapcsolatban áll azzal a folyamattal, amelyben bizonyos hagyományos tudás- és viselkedésformák a technikai, tudományos és a társadalmi fejlődés következményeként meghaladottá váltak. E légkörben a hagyomány könnyen előítélet-rendszernek tűnik, ideológia gyanújába kerül, amelytől a szabadság után vágyakozó ember meg kell szabaduljon. Mindeközben a modernitás krízise kikényszeríti e szemléletmód kritikus újragondolását. Az is nyilvánvaló, hogy a hagyomány esetleges teljes elvesztése veszélyt jelentene a szabadságra és az emberi értékekre nézve.

A hagyományhoz fűződő naiv kapcsolathoz történő valamiféle visszatérés (amint ez az új vallási mozgalmak, pl. a New Age jelenségkör egyes törekvéseiben igényként megfogalmazódik), avagy az egyes hagyományok muzeális helyreállítása és megőrzése (ahogyan ezt a fundamentalista tradicionalizmus kívánja), nem lehetséges, de nem is kívánatos. A kortárs ember érett, személyes felelősségvállalásra és önmeghatározásra vonatkozó igénye a hagyományokkal összefüggésben is jelentkezik. Ami lehetséges – egyúttal szükséges is manapság –, az a hagyományokhoz való megfontoltan kritikus hozzáállás, amely különbséget tesz az értékes és értéktelen között, és amely szabadon kiáll a hagyományokban felismert értékek mellett is. Érdeemes felfigyelni arra, hogy a hagyományokhoz való kritikus viszonynak is megvan a maga hagyománya. A mi kulturális régióinkban ennek jó példája a *mítosztól a logoszig vezető átmenet*, de a kritikai szűrés megfigyelhető az Ó- és Újszövetség vonalában, valamint a Jézus-hagyomány esetében is.

Az ember a hagyomány közegében él: befogad és továbbad, létrehoz és eltűnésre ítél hagyományokat. Az áthagyományozás folyamata kulturális, társadalmi és személyes esemény. A hagyomány lényegi építőeleme az emberi kultúrának. Ez a megállapítás két alapvető antropológiai tényen nyugszik: egyik oldalról az ember végességén, halandóságán és történetiségén, másik oldalról azon a függésen alapszik, ahogy az ember rá van utalva a megelőző generációk tapasztalataira,

elméleti és gyakorlati tudására, a kultúra fejlődésének folyamatában. Tapasztalatok, szokások, rítusok, történetek és tanítások öröklődnek így át. A hagyomány legszorosabban a nyelvhez kötődik. A nyelv az áthagyományozás *médiuma*, és maga is hagyomány. A nyelv és az írásbeliség erősen ösztönözte az áthagyományozás képességének kialakulását és fejlődését. Ezzel párhuzamosan más társadalmi tényezők is bekerültek a hagyomány folyamába: szerepek, mint például a pap, a bíró és a tanár; és a kultúra olyan alkotóelemei, mint például a vallási kultusz, az igazságszolgáltatás, vagy az oktatás intézményrendszere.

Társadalmi szinten a hagyomány jellemzője a diakronikus és szinkronikus kommunikációs folyamat. A hagyomány két társadalmi funkciót tölt be. Egyrészt csoportokat és folytonosságot teremt: a hagyományon alapuló közösség egyszerre mind *médiuma* és terméke is a hagyománynak. Másrészt a hagyomány felszabadító és eligazító funkciót is ellát, amennyiben a gondolkodás és cselekvés végtelen lehetőségeivel szemben az embert gondolkodási és a cselekvési modellekkel segíti, viselkedésmintákkal látja el. Minden hagyományon alapuló közösség gondoskodik arról, hogy a mértékadónak tekintett hagyományelemek megfelelő szűrésen is keresztül menjenek. A hagyományra mint kommunikációs folyamatra egyaránt hatással vannak azok, akik annak a továbbadói és a befogadói, de maga a hagyományozási folyamat tartalma is hat a hagyományra.

A hagyomány előmozdíthatja vagy gátolhatja az ember személyiségének fejlődését. Az a tény, hogy az ember beleszületik egy hagyományon alapuló, konkrét közösségbe és ez a közösség formálja őt, két ellentétes irányba is hathat: egyrészt a hagyomány elősegítheti a személyiség kibontakozását, másrészt viszont a hagyomány gátolhatja is az adott személy fejlődését, és bezárva őt, megfoszthatja szabadságától. Ezért a hagyomány egyszerre kényszerű osztályrész és lehetőségeket nyitó kihívás is. A hagyomány érett elsajátításának szükséges eleme a szabad és hozzáértő mérlegelés a befogadás és elutasítás vonatkozásában. Az egzisztenciális elsajátítás nem lehetséges az értelmezés felvállalt erőfeszítése nélkül. Annak is, aki továbbad, és annak is, aki befogad, a saját élethelyzetéből és tapasztalatából kiindulva kell kapcsolatba lépnie a hagyománnyal, még hozzá valódi kommunikációs esemény keretében, hogy az átadás-átvétel az eleven emlékezet, ne pedig az életidegen tradicionalizmus szolgálatában álljon. Az élő hagyomány – bár értelmezést hordoz – maga is rászorol az értelmező magyarázatra: magába fogadva a folyamatosság és újdonság kettősségét. Ezért az átadás folyamata szükségképpen konfliktusokkal terhes.

Az emberi alanyok és a hagyomány tartalma között szerves, kétirányú kapcsolat alakul ki, amikor a hagyományozás eleven folyamata végbemegy. Az is, aki továbbad, és az is, aki befogad, aktív értelmezőként vesz részt az áthagyományozás

folyamatában. Az átadott tartalom maga is aktív szerepet játszik: meghatározza, megjelöli és formálja az áthagyományozás emberi alanyait, valamint a közvetítés folyamatának egészét, annak formáit és intézményeit is.

A keresztény hagyomány mint kommunikációs esemény és mint az emberek közötti interakció jelensége, általános antropológiai feltételek és törvényszerűségek közepette valósul meg. Így az antropológiai és a történettudományi vizsgálódás módszerei a teológia számára hasznos módon alkalmazhatók a keresztény hagyomány esetében is, amennyiben a kutatók a keresztény önértelmezés szempontjából is képesek értelmezni az adatokat. Az ilyen társtudományok eredményei fontosak a teológia számára, mert lehetővé teszik a keresztény hagyomány történelmi keretbe való illesztését, és felhívják a figyelmet azokra a külső körülményekre, amelyek hatnak a hagyományozás folyamatára. A teológia szemszögéből azonban az egyházi hagyomány nem pusztán az általános kulturális-emberi jelenség keresztény megfelelője. A hagyomány keresztény szemlélete azon a hitben megragadható üdvtörténeti eseményen alapszik, hogy Isten kinyilatkoztatta önmagát választott népének Jézus Krisztusban, amely kinyilatkoztatás az emberek üdvösségét szolgálva mindenkinek szól. A konkrét történelmiség és üdvtörténeti egyetemesség sajátos feszültségéből ered a keresztény hagyomány jelensége: az a meggyőződés, hogy a megváltás eseményének a jó hírért és átformáló erejéért – a történelmi közvetítés folyamatában – szükséges minden nemzedék számára hozzáférhetővé tenni.

II. A HAGYOMÁNY FOGALOMTÖRTÉNETE AZ EGYHÁZ HITTUDATÁBAN

A keresztény hagyomány eredeténél Jézust találjuk. Jézus a Törvényt és a prófétákat hirdeti, Isten akaratának fényében értelmezve azokat (Mt 5,17–48; 15,1–20; Mk 7,5–13). Az újszövetségi korban, a Krisztus-esemény fényében értelmezett ószövetségi hagyomány mellett, az apostolok Jézus Krisztusról szóló tanúságtétele válik a keresztény hagyomány alapjává. Az első időszakban a szóbeli közvetítés volt jellemző, mely szájhagyományt később az Újszövetségben foglalták írásba.

A korai időszakban már Pál személyében megjelenik egy olyan apostoli egyházvezető-típus, aki a keresztény hagyomány tanújaként és közvetítőjeként lép fel. Az apostol olyan valaki, (1) aki tanúsítja Isten önkinyilatkoztatását Jézus Krisztusban, és (2) aki az Úrtól küldetett, hogy hirdesse az Ő igéjét (Gal 1,15–17). Pál nem csupán a Feltámadott közvetlen tanújaként lép fel, hanem közvetíti is az első apostolok tanúságtételét az utolsó vacsoráról és Jézus feltámadásáról (1Kor 11,23–25; 15,1–7), valamint továbbadja a hitvallást (Róm 1,1–4;

4,24–25; 10,9) és a közösség himnuszait (Fil 2,5–11). Jézushoz hasonlóan, a hagyomány körüli vitákban gyakran Pál is kritikus álláspontot képvisel. Kritikája a zsidó-keresztények tradicionalizmusa ellen fordul, miközben Jézus Krisztus igaz ismeretét hangoztatja, mint a jézusi üzenet magyarázatának alapelvét (Gal 2,5–6; Fil 3,8–11).

Pál apostol írásából és más ó- és újszövetségi könyvekből jól látható, hogy a hagyomány átadását mindig értelmezési folyamat is kíséri, ami az új eseményekre és helyzetekre adott reakciók gyümölcse (pl. a kivonulás próféták általi újraértelmezése a babiloni fogság kontextusában; a jézusi üzenet páli értelmezése Isten abszolút szeretetéről a pogánymisszió kontextusában; a Jézus-hagyomány értelmezése az evangéliumokban Húsvét fényében). Ez az értelmezési folyamat, amint az Pálnál és a többi szentírónál megfigyelhető, nem csupán az értelmezés általános szükségességének konkrét megnyilatkozása, amely minden élő hagyomány velejárója. A Biblia szemléletmódjában ez az eleven értelmezési folyamat ugyanis az Úr mindenkori jelenlétének a tanúbizonysága, aki ezeken a – mindig megújuló – tanúságtételeken keresztül mutatja meg jelenlétét a későbbi korok embe-reinek. Ily módon a Szentírás nemcsak a hagyomány tartalmát adja tovább, hanem a bibliai hagyomány újraértelmezési modelljei is benne foglaltatnak.

A kezdetektől való időbeli eltávolodással párhuzamosan, egyre hangsúlyosabbá vált az apostoli kor tanúságtételének behelyettesíthetetlen tekintélye, és a megszakítás nélküli hagyományláncolatra való utalás, amelyet a *kériugma* (az apostoli igehirdetés) hiteles megőrzése garanciájának tekintettek. Ez a folyamat már Lukácsnál megfigyelhető (Lk 1,1–4), és a pasztorális levelekben már egy bizonyos tanítás átadásának eszméjében ölt testet (1Tim 1,18; 4,11; 2Tim 1,13–14; 2,2; 2Pét 3,2). A II. század végén, Lyoni Szent Irenaeusnál és Tertullianusnál már a hagyomány keresztény elvének megfogalmazásával találkozunk. Az apostoli hagyomány hiteles őrzésének biztosítékaként az apostoli utódlás (*successio apostolica*) intézményesedett is: az apostoli hagyomány hivatalos tanúiként – és a püspöki kézrátétel által Krisztus küldötteiként – a püspököket apostolutó-doknak és a hagyomány különleges átörökítőinek kezdték tekinteni. A püspököt a tanítói tekintély ebben az időszakban nem annyira hivatalánál fogva, formálisan illette meg, hanem azáltal, hogy tanítása megegyezett az apostolok tanításával, az apostolok által alapított anyaegyházak hitével és a Szentírás tanúságával. Az igazhitőség fontos jelének tekintették a konszenzus meglétét a püspökök között.

Nagyon korán megjelent a hiteles hagyomány kritériumaira vonatkozó probléma is. Az apostoli hagyománnyal való tartalmi folytonosság igazolására, Irenaeus és Ágoston az atyák konszenzusára és a hitszabályra (*regula fidei, regula*

veritatis) hivatkozik. Ez a hitszabály nem áll a Szentírás felett, és nem az „egyházi tanítóhivatalra” utal. A hitnek ez a normája a Szentírás kulcspontjaira épít, „a közérthető szentírási helyekből és az Egyház tekintélyéből” építkezik (Ágoston: *Doctr. chr.* III. 2.2; CCL 32,77s). Lerinumi Szent Vince a *Commonitorium*ában (Kr. u. 434) leírja az egyházatyák korának az igazság megállapítására vonatkozó gyakorlatát. Hivatkozik a Niceai és Efezusi Zsinatra is. A következőkben jelöli meg az igaz és egyetemes tanítás kritériumait: *universalitas* (földrajzi egyetemesség), *antiquitas* (apostoli ősiség), *consensio* (konszenzus, értsd: zsinaté és egyházatyáké) (*Commonit.* 2,3; 29,41: *quod ubique, quod semper, quod ab omnibus*; „amit mindenütt, mindig, mindenki”). Az apostoliság mellett, mint az igaz hagyomány lényegi sajátossága, megjelent a katolicitás (egyetemesség) szempontja is. Vince számára a zsinat a szinkronikus és diakronikus konszenzus találkozásának az eseménye. A zsinati határozatok azonban csak azután képviselnek egyetemes konszenzust, miután az egész Egyház recepcióján keresztül mentek.

Az ezt követő időszakban a kinyilatkoztatás fogalma meglehetősen kitért. Túl az eredeti apostoli hagyományon, későbbi egyházi definíciók és szokások is „sugalmazott” rangra és normatív tekintélyre tettek szert. Ez a folyamat egészen odáig fejlődött, hogy a hagyomány apostoli kérügmával való megegyezésen alapuló tartalmi legitimitása helyett, a hangsúly átkerült a relatív régiség és az egyházi hivatal formális tekintélyének igazoló szerepére. A hagyomány ilyen felfogása azzal fenyegeti az Egyházat, hogy érzéketlenné válik minden, apostoli kezdetekre hivatkozó reformkísérletre és kritikára, továbbá elfeledkezik Tertullianus bölcsességéről, miszerint Krisztus nem „szokásként”, hanem „igazságként” mutatkozott be nekünk (*De virg.* vel. I,1; CCL 1, 1209). A humanisták és reformátorok erőteljesen támadták a hagyomány e kitért felfogását. Kritikus álláspontjaik igazolása céljából sok esetben Pálra és az egyházatyákra hivatkozhattak.

Luther eleinte csak azokat a hagyományokat akarja megtagadni, amelyek nem igazolhatók a Szentírás alapján, hogy így a „tiszta evangéliumra” kerüljön a hangsúly az Egyház életében. Így jut el oda, hogy később a hagyomány elvét a *sola scriptura* elvére cseréli fel. Egy olyan egyházi közegben, amely az apostoli kérügma tartalmi normativitását alárendelte az egyházi hagyomány formális normativitásának, Luther a Szentírás primátusának visszaállítására törekszik, de mindeközben éppen az ellenkező végletbe esik, mert a Szentírást teszi kizárólagos tartalmi és formai normává, és így saját kora diskurzusának a foglya marad (*Sacra Scriptura sui ipsius interpretes*: „a Szentírás önmagát értelmezi”).

A reformáció hagyomány-kritikájára válaszul a Trentói Zsinat is a hagyomány kritikusabb felfogását részesíti előnyben. A zsinat 1546-ban kiadott

Decretum de libris sacris et de traditionibus recipiendis című dokumentuma (DS 1501–1505) Luthernek „az evangéliumok tisztaságát” (*puritas ipsa Evangelii*) követelő igényére válaszol. Az „evangélium” minden üdvözítő igazság és a keresztény élet forrása, ami „az írott könyvekben és íratlan hagyományokban” (*in libris scriptis et sine scripto traditionibus*) hozzáférhető számunkra. Ezeket a hagyományokat pontosabban úgy jellemezhetjük, hogy „az apostolok magának Jézusnak a szájából hallották, vagy maguk az apostolok a Szentlélek sugallatára áthagyományozták, mintegy kézről kézre adva jutottak el hozzánk” (*ab ipsius Christi ore ab apostolis acceptae, aut ab ipsis apostolis Spiritu Sancto dictante quasi per manus traditae ad nos usque pervenerunt*). Az Ó- és Újszövetség minden könyvét és minden sugalmazott hagyományt a hit és erkölcs területén (*tum ad fidem, tum ad mores pertinentes*) – amennyiben azok az Egyház által elfogadottak és nagyra becsültek –, „egyenlő jámborsággal és tisztelettel” (*pari pietatis affectu ac reverentia*) kell fogadni.

A Trentói Zsinat olyan megújulást szorgalmaz, amelynek a hagyományokat illető kritikai dimenziója is van: csak hit és erkölcs dolgában, és az apostolokig visszavezethető eredettel beszélhetünk legszorosabb értelemben normatív hagyományokról. Ki kell emelnünk, hogy az „evangéliumot” mint az üdvözítő igazság egyetlen forrását említi a zsinat: ez egy olyan dinamikus vízió, amelyhez majd a II. Vatikáni Zsinat is kapcsolódni tud. A Trentói Zsinat azonban nyitva hagyta a hagyomány konkrét normatív tartalmának kérdését, de a Szentírás tartalmi elégségességének problematikáját sem kívánta tekintélyi szóval megoldani. Az, hogy a zsinat többes számban beszél a „hagyományokról”, azt sugallja, hogy ezek tartalmilag megkülönböztetendők a Szentírástól, valamint nem modális különbségtételre kell gondolnunk. A zsinat megmarad az evangélium kettős közvetítésének külsődleges összekapcsolásánál. Figyelme a Szentírás módbeli és hermeneutikai elégtelenségére irányul: senki sem magyarázhatja a Szentírást – hitet és erkölcsöket érintő kérdésekben – az atyák egyöntetű konszenzusával vagy az Egyház állásfoglalásaival ellentétesen, mert csak az Egyház illetékes a Szentírás valódi jelentését és helyes értelmezését megállapítani (DS 1507).

A Trentói Zsinat után, az erősen apologetikus légkörben, megjelent a Szentírás és Szenthagyomány – „kettős forrás” elméletnek megfelelő – éles tartalmi elhatárolása. A zsinat tekintélyére hivatkozva úgy tartották, hogy az „evangélium” tartalma részben a Szentírásban, részben a szóbeli hagyományban lelhető fel (*partim-partim*) – mely megfogalmazást a zsinat a nyitottabb is-is (*et-et*) kapcsolat-meghatározással helyettesítette be. Fokozatosan közkeletűvé vált a ki nyilatkoztatás kettős forrásáról („kettős forrás elméletéről”) beszélni. Ez a fel fogás a Szentírás önmagában vett tartalmi elégtelenségét feltételezi. Ezzel

kontrasztba állítva, a Szentírás tartalmi elégtelenségének egy másik elgondolását modálisnak vagy hermeneutikainak lehet nevezni, mivel ez a változat úgy tartja, hogy a Szentírásnak azért van szüksége a hagyomány támogatására, hogy az értelme megragadható legyen. E zsinati tanítás, amely szerint csak az Egyház képes megítélni a Szentírás igazi értelmét, szabad teret ad annak a tendenciának, amelynél a hitletétemény kifejtése az egyházi Tanítóhivatal értelmezési monopóliuma lesz. Ez a tendencia hajlamos a Tanítóhivatalt a hagyományozás kizárólagos „szerveként” szemlélni.

Egészen a II. Vatikáni Zsinat *Dei Verbum* kezdetű dogmatikai konstitúciójáig (1965), a teológiai diskurzus nagymértékben foglya maradt a „kettős forrás elmélet” szemléletmódjának, amely a Szentírás és a Szenthagyomány között meghúzható határok pontos mibenlétét igyekezett tisztázni (DV 7–10). Kapcsolódva a Trentói Zsinatnak az „evangéliumról” mint minden üdvözítő igazság egyetlen forrásáról szóló megállapításához (DV 7), a II. Vatikáni Zsinat atyái nyomatékosítják, hogy a Szentírás és a Szenthagyomány ugyanabból az isteni forrásból ered és szerves egységet alkot (DV 9). Az áthagyományozás folyamatában a Szentírást különleges státusz illeti meg. A Szentírás „Istennek a Szentlélek sugalmazására írásba foglalt szava”, míg a hagyomány Isten Igéjének továbbadása, amely áthagyományozás a megőrzést és kifejtést egyaránt magában foglalja (DV 9).

A Szentírás és a Szenthagyomány közti kapcsolat kérdésénél a II. Vatikáni Zsinat atyái a modális megközelítést részesítették előnyben, a hagyományt úgy szemlélve, mint Isten Igéjének továbbadását a Szentírás értelmezésén keresztül (DV8). A zsinat nem kívánta tekintélyi szóval megoldani a Szentírás tartalmi elégtelenségének problémáját. Az utalást, miszerint a „Hagyomány által ismeri meg az Egyház a szent könyvek teljes kánonját” (DV 8), nem úgy kell érteni, mintha a hagyomány valamely sajátos, nem szentírási tartalmát azonosítaná be itt a zsinat; a kanonikus könyvek kiválasztása az Egyház által elfogadott tartalmuk alapján történt. A bizonyosságról szóló zsinati kijelentést is a modális kapcsolati keretben lehet helyesen értelmezni: „az Egyház a kinyilatkoztatottakra vonatkozó bizonyosságát nem egyedül a Szentírásból meríti” (DV 9).

A Szentírás és a Szenthagyomány közti kapcsolat e megújult szemlélete, valamint a hagyomány mélyebb megértése, a kinyilatkoztatás (DV 2–6) és az Egyház fundamentális teológiájának elmélyítése által vált lehetségessé (LG). Amint a kinyilatkoztatás nem különálló igazságok halmazának kommunikációjaként áll előttünk, hanem a Szentháromság eleven önközléseként, amelyben az Isten mint barátait szólítja meg az embereket (DV 2), így a hagyomány sem különálló igazságok gyűjteménye, hanem sokkal inkább Isten szavának „éltető jelenléte”, amely által

Isten „szünet nélkül beszélget szeretett Fiának menyasszonyával” (DV 8). Továbbá, mivel mélyebb természete szerint a kinyilatkoztatás nem isteni utasítások és közlések formájában, hanem „tettek és szavak” (DV 2) által mutatkozik meg, így a hagyomány is az Egyház „tanításában, életében és istentiszteletében” (DV 8) válik jelenvalóvá. Végül, amint az Egyház a maga egészében Isten zarándok népe, amely Isten Országának beteljesedése felé halad, úgy a hagyomány közvetítője sem csak egy csoport az Egyházon belül, hanem ez az egész nép, egységben a pásztorokkal (DV 10). Isten áthagyományozott szavának megértése nemcsak a pásztorok igehirdetése által növekszik, hanem „a hívők elmélkedése és keresései folytán”, valamint a „tapasztalt lelki dolgok benső megértéséből” (DV 8).

A II. Vatikáni Zsinat a hagyomány átfogó szemléletére és megértésére törekedett, hogy annak az Egyház életében játszott szerepét, valamint teológiai és történeti dimenzióját jobban megvilágíthassa. A zsinati dokumentumokban nem kapott azonban kellő figyelmet a Szentírás kritikai funkciója a posztbiblikus hagyománnyal összefüggésben. Noha ennek az ökumenikus összefüggésben nagyon fontos témának a kidolgozása nyitva maradt, a Szentírásnak és a Szenthagyománynak a viszonyáról előrevivő meghatározás született, ahogy ezt több ökumenikus vonatkozásban fontos dokumentum is elismeréssel nyugtázta (pl. Montreal 1963, Málta 1972).

III. A HAGYOMÁNY TEOLÓGIAI FOGALMA

Teológiailag a keresztény hagyomány Isten Igéjének folyamatos önközvetítéseként fogható fel, amely a Szentlélekben, az Egyház szolgálata által valósul meg, minden ember üdvösségére rendelve. Isten Igéje a tanúságtétel, az intellektuális befogadás és a teológiai értelmezés egész történetének az *elsődleges alanya*; ugyanazon *Logosz*, aki emberré lett Jézus Krisztusban, valamint élő módon jelenvaló a Szentlélekben. Ennek az *elsődleges alany*nak az üdvtörténeti jelenlétén alapszik, hogy az Egyház az evangélium áthagyományozásának *szakramentális-lelkipásztori alany*aként tölti be a maga egyedülálló hivatását. Fontos tudatosítanunk, hogy Isten Igéjének hiteles egyházi áthagyományozása csak a Szentlélek működésén keresztül valósulhat meg. Ezért hívja az Egyház a Szentlelket, mint az Isten Igéjének mindig újbóli jelenvalóvá tételéhez szükséges isteni erőt, amikor az ige és az eucharisztia liturgiájában megújítja Jézus Krisztus eleven emlékezetét (*memoria Jesu Christi*).

A hagyomány *konstitutív tartalma* Isten kinyilatkoztató önközlése. Csúcspontja, amikor az Atya átadja egyetlen Fiát az embereknek, a mi üdvösségün-

kért (Róm 8,32; 4,25), Jézus Krisztus önfelajánlásával párhuzamosan (Ef 5,2). Isten üdvözítő tevékenysége az ígihirdetésben és az eucharisztikus kenyértörésben (1Kor 11,23) nemcsak szóbeli szinten, hanem ontikusan is (szóbeli és ontikus hagyomány) megvalósul.

A hagyomány *konstitutív formája* az apostolok hitének és közösségeiknek a tanúságtétele, amely fellelhető ezen egyházak tanításában, életében, és istentiszteletében (DV 8). Az ő hitükben a Szentlélekben élő Egyház kinyilatkoztatásra adott első válaszát találjuk. Az újszövetségi Szentírás, amely a Szentlélek sugalmazására íródott, tanúskodik az apostoli hitről (*traditio constitutiva*), és ezért az egyház folytonos hagyományának (*traditio interpretativa et explicativa*) normája.

A *tartalom* és a *forma* kölcsönösen meg kell hogy feleljen egymásnak. Ahogy Isten *communicatio*ja, Fiának megtestesülése és az Istennel való *communio* mind részét képezik a hagyomány konstitutív tartalmának, úgy részei a hagyomány konstitutív formájának is. Az Istennel és egymással megvalósuló *communio* az ígihirdetésben, a szentmisében és a szeretetszolgálat különböző módjaiban megvalósuló *communicatio* által jön létre. A tartalom és a forma megfelelése norma a későbbi korok egyháza számára.

IV. NORMÁK ÉS KRITÉRIUMOK

Isten Igéje, aki Jézus Krisztusban emberré lett és a Szentlélekben minden korok embere számára jelenvaló maradt, maga jelenti a keresztyén hitnek és hagyománynak a legfőbb normáját (*norma suprema, norma non normata*), nem pedig a róla szóló különböző üdvtörténeti tanúbizonyságok. Bár Isten Igéje egyaránt kifejezésre jut a Szentírásban, a tanításban, a liturgiában, az Egyház életében és a hívők szívében is (2Kor 3,3; 1Tesz 4,9; 1Jn 2,28), eszkatológikus jellegének köszönhetően semmilyen róla szóló tanúbizonyság sem tartalmazhatja azt teljességében. Sőt, Isten Igéjének üdvtörténeti tanúbizonyságait szükségképpen sokszínűség és formagazdagság jellemzi.

Isten Igéjének üdvtörténeti megnyilvánulásai között a Szentírás (*norma primaria, norma normata primaria*), amelyben a próféták, az apostolok és az Egyház tanúságát foglalták írásba, a Szentlélek különleges műve. Mivel a *traditio constitutiva* állandósítja és inspirálja a hagyományt, így a hagyomány alacsonyabb tekintélyű tanúival szemben „legfelsőbb hitszabálynak” (*suprema fidei regula*) tekinthető (DV 21).

Isten Igéjének tanúi közt az egyházi hagyomány (*traditio ecclesiastica, traditio interpretativa et explicativa*) is tekintélyt hordoz (*norma subordinata, norma*

normata secundaria). Annak alapján, hogy Krisztus folytonosan az Egyházával van (Mt 28,20), amelyet a Szentlélek szüntelen támogatásával kísér (Jn 14,16; 16,13), az Egyház „fogyatkozhatatlannak” (*indefectibilis*) tudja magát (Mt 16,18), és bízik abban, hogy a Szentlélek megőrzi őt, mint „az igazság oszlopát és biztos alapját” (1Tim 3,15). Ezért a hívők egész testületének hitérzéke (*sensus fidei fidelium*) (LG 12), valamint a püspöki kollégium és a pápa tanítóhivatala (az utóbbiak jól körülírt feltételeknek eleget téve) (LG 25) a hittartalom tévedhetetlen megragadására képes. A különböző tanúsító tekintéllyel rendelkező hivatkozási pontokat az egyházi nyelv teológiai helyeknek (*loci theologici*) hívja. Az átfogóbb teológiai hagyományfelfogásunknak megfelelően (*traditio obiectiva et activa*), a *loci theologici* alatt ma nemcsak az Egyház hagyományának „rátalálási helyeit” és azok tárgyiasult tartalmát értjük, hanem mindezt az élő tanúságtétel összefüggésébe helyezve szemléljük.

A normáktól, amelyek a hitnek és az azt kifejtő hagyománynak a belső, tartalmi irányelvei, megkülönböztethetjük a kritériumokat. Kritériumok alatt itt egy konkrét hagyományanyag olyan külső vagy tartalmi jegyeit értjük, amelyek lehetővé teszik az adott hagyományanyag kritikai értékelését az Egyház normatív Szenthagyományához viszonyítva.

Az Egyház tekintéllyel rendelkező hithagyományához való tartozás konkrét kritériumai, amelyek történeti és jelenhez kötődő szempontok alapján fogalmazódnak meg, a következők: (1) a diakronikus konszenzus (*antiquitas*), (2) a szinkronikus konszenzus (*universalitas*), valamint (3) a formális állásfoglalás (*formalitas*), amellyel a püspökök és teológusok testületei kinyilatkoztatottnak nyilvánítanak valamely igazságot, vagy szorosan a hitletéteményhez tartozónak jelentik ki azt.

Azok a hermeneutikai kritériumok, amelyekkel egy konkrét hagyományelem valódi értelme, a hagyományon belüli súlya, valamint a mi korunkra vonatkozó időszerűsége meghatározható, a következők: (1) a történeti kutatások eredményei, amelyek valamely hagyomány keletkezésének és megformálódásának a háttérét világítják meg, (2) az üdvtörténeti jelentőség, amely Isten üdvözítő szándékának teljes horizontjában értékeli a vizsgált hagyományelemet (DV 8: „amit pedig az apostolok áthagyományoztak, tartalmazza mindazt, ami Isten népének szent életét és hitének gyarapodását szolgálja”, DV 11: „amit Isten a mi üdvösségünkre le akart íratni a szent iratokban”), valamint (3) az igazságok hierarchiája (UR 11), amely szerint egy hagyományelem súlyát az egészszel való összefüggésben kell meghatározni, továbbá (4) az „idők jelei” (GS 4,11), amelyek egy hagyományelem értelmezését – elméletben és gyakorlatban – korunk közegébe állítják.

V. A HAGYOMÁNY PRAGMATIKÁJA

A teológiai helyek (*loci theologici*), a hitelességi kritériumok és a hermeneutika témáin túl a fundamentális teológiának szükséges kidolgoznia a hagyomány „pragmatikáját” is. A közelmúltban a hagyomány fundamentális teológiájának pragmatikai szempontja egyoldalúan leszűkült a Tanítóhivatal tevékenységének elemzésére. Azonban, ha a hagyományra mint élő eseményre tekintünk, amelynek sok alanya van – papok, teológusok, más hívők és a helyi egyházaik –, és ők különböző módokon járulnak hozzá a folyamathoz, akkor a pragmatikai reflexió horizontja kibővül. A II. Vatikáni Zsinat elismerte (DV 23; OE 6; UR 15–17) a helyi egyházak hagyományainak legitim sokféleségét, mint amely „része az egyetemes Egyház osztatlan és Istentől kinyilatkoztatott örökségének” (OE 1). A hagyomány pragmatikájának nézőpontjából mindez azt jelenti, hogy szükséges gondoskodni arról, hogy a megfelelő kommunikáció megvalósulhasson az Egyház tagjai között. Ami igaz a helyi egyházakban a hívek közösségére (*communio fidelium*), annak igaznak kell lennie az egyetemes Egyház helyi egyházakból álló közösségére (*communio ecclesiarum*) is, amely szintén igényli a konzultatív és szinodiális életfunkciókat.

A hagyományban való aktív részvétel joga azt a felelősséget is jelenti, hogy a hívőknek megfelelő felkészültséggel és tájékozottsággal törekedniük kell arra, hogy az evangélium igaz és hűséges tanúivá válhassanak. Az aktív hagyomány Isten Igéjének figyelmes meghallását és az Egyház hithagyományának befogadását feltételezi, amelyből megtérésnek (*metanoia*) kell fakadnia a gondolkodás és a cselekvés szintjén egyaránt.

(Süsmeghy Kata és Bagyinszki Ágoston OFM fordítása)

Forrás: HERMANN J. POTTMEYER: Tradizione, in René Latourelle – Rino Fisichella (eds.): *Dizionario di teologia fondamentale*, Cittadella Editrice, Assisi, 1990, 1341–1349.

A jegyesség intézményének csökkenő jelentősége a Katolikus Egyház jogában

UJHÁZI LÓRÁND

A jegyesség intézménye az egyes népek életében jóval a kereszténység előtti időkben megjelent. A nagy kultúrák – zsidó, görög, római, germán – amellet, hogy különböző külső szertartásokkal és joghatásokkal ruházták fel a jegyesség intézményét, közös elemnek tekintették, hogy ez egy olyan átmeneti állapot, amely a házassági beleegyezést előzi meg.¹

A kereszténység sokat merített az említett vallások és kultúrák jegyességre vonatkozó intézményesült hagyományaiból és szokásaiból. Ugyanakkor a jegyesség intézménye, vagyis a jövőre vonatkozó házassági ígéret értékelése a Katolikus Egyház történelmében nagyon eltérő képet mutat. A megváltozott társadalmi helyzet következtében a jövőre vonatkozó házassági ígéret, vagyis a jegyesség intézménye a Katolikus Egyházon belül is sokat veszített jelentőségéből, sőt jogi szabályozása formálissá vált.

Ebben a tanulmányban egyrészt röviden ezt a formális jogi hátteret szeretnénk bemutatni, másrészt megvizsgálni azokat a társadalmi szempontokat, melyek indokoltá tették, hogy a hatályos egyházi jogalkotás meglehetősen visszafogottá váljon ennek a régi jogintézménynek a szabályozásában.

I. A JEGYESSÉG INTÉZMÉNYE A HATÁLYOS EGYHÁZI TÖRVÉNYKÖNYVBEN

A jövőre vonatkozó házassági ígérettel, a jegyesség intézményével az utolsó házasságjogi bevezető kánon (1062. k.) foglalkozik. Mivel a jegyesség intézmé-

UJHÁZI LÓRÁND katolikus pap, egyházjogász, a Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola Egyházjog Tanszékének adjunktusa; ujhazi.lorand@sapientia.hu

¹ Vö. HANUY FERENC: *A jegyesség és a házasságkötési forma kifejtődése a Ne temere decretumig*, Stephaneum Nyomda, Budapest, 1912, 3–14.

nyének ma már egyre kevesebb társadalmi és jogi jelentősége van, az 1062. kánon röviden és lényegre törően foglalja össze a jegyességre vonatkozó jogi előírásokat.²

Az 1983-as törvénykönyv mind az egyoldalú, mind a kétoldalú ígéretnek tulajdonít jelentőséget. Az igazi jegyesség azonban mindig kétoldalú ígéret, amelyben az arra jogképes felek komolyan, szabadon és kölcsönösen megígérik, hogy a jövőben egymással házasságot kívánnak kötni.³ Az „egyoldalú” ígéret esetén ezzel szemben csak az egyik fél tesz ígéretet a jövőbeli házasságra.⁴ A jegyesség állapotát létrehozó ígéretet, legyen az akár egy- akár kétoldalú, nem szabad összekeverni magával a házassági ígérettel.⁵ Sajnos az 1062. kánon szövegéből „matrimonii promissio” nem derül ki egyértelműen a két ígéret eltérő karaktere.⁶

A régi Egyházi Törvénykönyv még külön beszélt a házasságra tett ígéret formai szempontjairól. Ezek a formai előírások egyben az ígéret érvényességi feltételeit is jelentették. A formai szempontokat a régi Kódex alapvetően az írásbeliségben,⁷ a

² Így a jegyességhez hagyományosan kapcsolódó kérdések, mint a házasságkötés időpontjának kitűzése, az előkészületnél vállalt kötelezettségek megosztása, megerősítő eskü, jegyzálog vagy a hozomány nincsenek jogilag szabályozva.

³ „Sunt vero sponsalia promissio vera ac mutua futuri matrimonii, deliberate ac libere facta, signoque sensibili expressa inter personas determinatas et de jure habiles.” SIMON AICHNER: *Compendium Juris Ecclesiastici*, Brixinae, Typis et sumptibus Wegerianis, 1890, 554.

⁴ Vö. SIPOS ISTVÁN: *A katolikus házasságjog rendszere*, Haladás Nyomda Részvénytársaság, Pécs, 1940, 42–43.

⁵ Ezért szoktak terminológiailag is különbséget tenni a *sponsalia de futuro* és a *sponsalia de presenti* között. Az első a jövőbeli házasság megkötésére, a második pedig magára a házassági ígéretre vonatkozik. Vö. SIPOS ISTVÁN: *A katolikus házasságjog rendszere*, i. m. 40; SIMON AICHNER: *Compendium Juris Ecclesiastici*, i. m. 554.

⁶ Vö. JOSÉ RUIZ SERRANO: *L'ispirazione conciliare nei principi generali del matrimonio*, in Adolfo Longhitano (ed.): *Matrimonio canonico fra tradizione e rinnovamento*, Dehoniane, Bologna, 1991, 89–90.

⁷ Az írásbeliség nem azt jelentette, hogy a dokumentumot maguk a felek készítették el. Lehetett formanyomtatvány is. Szükséges volt azonban az év, a hónap és a nap megjelölése, illetve hogy egyértelműen kiderüljön a dokumentumból, hogy jegyességről vagy jövőbeli házassági ígéretéről volt-e szó. Vö. SC. CONS.: Decl., 1908. VII. 27, *AAS* 41 (1908) 512. A hely megjelölésének csak annyiban volt jelentősége, hogy kiderüljön, hogy a területileg illetékes ordinárius vagy plébános járt el. Vö. SIPOS ISTVÁN: *A katolikus házasságjog rendszere*, i. m. 42–43. A régi CIC-ben meghatározott minősített tanúk a helyi ordinárius vagy plébános, feladatukat nem delegálhatták. Vö. SC. CONS.: Decl., 1908. III. 28, *AAS* 41 (1908) 289.

kijelölt személyek által adott aláírásban és a meghatározott személyek – helyi ordinárius vagy plébános – jelenlétében határozta meg.⁸

Ma a formai szempontokat az egyes országok hagyományainak figyelembevételével a püspöki konferencia által kiadott részleges előírások jelölik ki.⁹ A változtatás érthető, hiszen az eljegyzéshez kapcsolódó szokások és az eljegyzés jelentősége kultúránként és országonként jelentősen eltér.¹⁰ A jogalkotó a kodifikált jog előtti gyakorlathoz tért vissza, amikor szintén nem volt a jegyesség formailag szabályozva. Ma az érvényesség formai szempontjai minimálisak: határozott, érthető módon kijelentett ígéret, akár írásban, akár szóban.

A hatályos szabályozás nemcsak a helyi szokások, hanem az egyes országok világi jogi szabályozásának figyelembevételére is utal. Ez új a hatályos jogban, de jól illeszkedik a II. Vatikáni Zsinat és a CIC általános szemléletéhez, mely szerint a világi törvényeket, ha lehetséges, figyelembe kell venni, és meg kell

⁸ A formai szabályozás 1880-ban kezdődött, amikor a Szentszék Spanyolország vonatkozásában kijelentette, hogy az Egyházban is csak az államilag elfogadott, közjegyző előtt okirat formájában tett jegyesi ígéret bír joghatással. 1900-ban ezt az egész spanyol világra kiterjesztették. A *Ne Temere* határozat pedig az egész világra vonatkozóan kötelező formát írt elő, amely az 1917-es CIC-be is átkerült. A régi Kódex a formát egyben az egyoldalú jövőbeli ígéretre is kiterjesztette.

⁹ Ritka, hogy a püspöki konferencia kifejezett formai előírásokat fogalmazza meg a jegyesség vonatkozásában. Vö. JOHN BEAL: Kommentár az 1062. kánonhoz, in John Beal – James Coriden – Thomas Green (eds.): *New Commentary on the Code of Canon Law*, Paulist Press, New York, 2000, 1259; OLASZ PÜSPÖKI KONFERENCIA: *Notiziario CEI* 9 (1983) 210. Spanyolországban a püspöki konferencia 1986-ban úgy rendelkezett, hogy mint minden szerződés esetében, a jövőre irányuló házassági ígéret vonatkozásában is a világi szabályozást kell átvenni. Vö. BAÑARES JUAN IGNACIO: Kommentár az 1062. kánonhoz, in Àngel Marzoa – Jorge Miras – Rafael Rodríguez-Ocana (eds.): *Exegetical Commentary on the Code of Canon Law*, Wilson and Lafleur, Montreal, 2004, Vol. III/2, 1109. Magyarországon is csak jegyesek naplója van, de a jegyességre vonatkozó külön forma nem létezik.

¹⁰ Ami a formai elemeket illeti, régi szerzők még hangsúlyozták, hogy ahogy a házasságnál, úgy az eljegyzésnél is van lehetőség képviselő útján, megbízással eljárni. Vö. FERRERES JUAN: *Los Esponsales y el Matrimonio*, Administración de Razón y Fe, Madrid, 1909, 203. Sőt még azt is hozzátették, hogy a házasságnál való közreműködéssel szemben ebben az esetben a megbízásnak nincsenek formai követelményei. Ma úgy tűnik, hogy ennek a kérdésnek a szabályozása is a részleges jog hatáskörébe került.

tartani. Ugyanakkor mára a világi jogi struktúrák vonatkozásában is elmondható, hogy a jegyességnek egyáltalán nincs, vagy alig van jogi relevanciája.

A „jegyességre lépők” vonatkozásában a hatályos CIC a régi törvénykönyvhöz hasonlóan nem foglal állást. Nem derül ki, hogy vannak-e jogképességet korlátozó előírások, amelyek képtelenné tennék őket a „jegyesség állapotának” létrehozására. Egyértelmű, hogy azok az általános alapelvek, amelyek minden jogcselekmény érvényes végrehajtásához szükségesek, a jövőre vonatkozó házassági ígéret érvényes adásának is feltételei. Vagyis az általános cselekvőképesség, az értelem elégséges használata, a hetedik életév betöltése,¹¹ amely minden jogcselekményhez szükséges, az eljegyzéshez is kell.

Az általános feltételeken kívül az eljegyzésnek vannak különös érvényességi feltételei is. Aki ugyanis valamilyen házassági akadály miatt nem köthet érvényesen házasságot, az ígéretet sem adhat ugyanannak a házasságnak a későbbi megkötésére.

Ha a felek között egyébként házassági akadály van – egyes álláspont szerint – a jövőre adott házassági ígéret csak akkor érvénytelen, ha olyan akadályról van szó, amely alól nem is lehet felmentést adni. A Katolikus Egyház felfogása szerint ugyanis, ha egy házassági akadály „isteni” vagy „természetjogi” alapon áll fenn (közösülési képtelenség, már meglévő házassági kötelék, vérrokonság), akkor az egyházi hatóság nem adhat alóla felmentést. Ilyen esetben jövőre vonatkozó ígéretet sem lehet adni, hiszen a házasság megkötésére nem lesz lehetőség.

Ugyanakkor egyes szerzők mellett foglalnak állást, hogy olyan házassági akadályok esetében, ahol az akadály az egyházi hatóság intézkedésével megszüntethető, vagy az akadály idővel elmúlhat, az ígéret vagy a jegyesség érvényes, de az ígéretet feltételesen kell adni, vagyis úgy, hogy a házasságot csak akkor kötik meg, ha a házassági akadály elhárult.¹² Mások szerint a jövőre adott házassági ígéret minden esetben érvénytelen, ha a felek között házassági akadály áll fenn, hiszen

¹¹ Egyes szerzők kifejezetten állították azoknak az eljegyzéseknek az érvényességét, amelyeket olyan személyek kötöttek, akik már a hetedik életévüket igen, de a házasságkötéshez előírt korhatárt még nem érték el. Vö. SIPOS ISTVÁN: *A katolikus házasságjog rendszere*, i. m. 42. Ugyanakkor ez ellentmond annak az elvnek, hogy az eljegyzés érvényességéhez mindazoknak a feltételeknek is meg kell felelni, amelyek az érvényes házassági beleegyezéshez is szükségesek. Ehhez lásd még GIUSEPPE DOSSETTI: *La formazione progressiva del negozio matrimoniale canonico. Contributo alla dottrina degli sponsali e del matrimonio condizionato*, Facoltà di Giurisprudenza della Università di Modena, h. n., 1954.

¹² Vö. SIPOS ISTVÁN: *A katolikus házasságjog rendszere*, i. m. 42.

ők olyan jogcselekményre adnak ígéretet, melynek végrehajtására az ígéret pillanatában nem képesek.¹³ Az Egyház régi közigazgatási gyakorlata az utóbbi megközelítést támasztotta alá, hiszen amikor az egyházi hatóság megadta a felmentést a házassági akadály alól, egyben az eljegyzés megújítását is kérte.¹⁴

A házasságra vonatkozó jövőbeli ígéret akár egyoldalú, akár kétoldalú, meghatározott személyre kell, hogy irányuljon. Csak általánosságban vagy egy időben több személynek adott ígéret érvénytelen. Mivel a jövőbeli ígéret is személyes döntés, az egyébként jogképes feleknek nincs szüksége harmadik fél – akár a szülők – hozzájárulására. Családhoz tartozó és a szülők hatalma alatt lévő kiskorúakat azonban figyelmeztetni kell, hogy a szülők tudta nélkül vagy ésszerű ellenzése mellett nem köthetnek megengedetten házasságot (1071. k. 6°).

Természetesen az elmondottak jelentősége ma már jóval kisebb, mint tényleges házassági ígéret esetén. Egyrészt a felmenthető akadályok alól a felek a házasság megkötéséig felmentést szerezhetnek, és így érvényesen köthetnek házasságot. Nincs jelentősége, hogy a jegyesség ideje alatt jogképesek voltak-e a házassági beleegyezés megadására. Másrészt itt még nem a házassági beleegyezésről mint minősített jogcselekményről van szó, amely létrehozza az élet és szeretet teljes közösségét, vagyis egy olyan köteléket, amely radikálisan megváltoztatja a két személy egymással szembeni addigi jogállását.

II. A HÁZASSÁGRA VONATKOZÓ JÖVŐBELI ÍGÉRET JOGKÖVETKEZMÉNYEI

A házasságra vonatkozó jövőbeli ígéret a történelem folyamán nagyon eltérő jogi és morális következményeket vont maga után. Ma a jegyességből elsősorban nem jogi, hanem morális következmények származnak. Ez leginkább azt jelenti, hogy a jegyesek harmadik személlyel nem bocsátkoznak olyan kapcsolatba, amely megzavarja a jegyesi viszonyt.¹⁵

A jegyesség intézményéhez kapcsolódó jogi következmények a középkorban voltak a legjelentősebbek. A római és a kodifikált kánonjogtól eltérően még keresetet is lehetett indítani a házasság megkötésére.¹⁶ A kereset érvényesítése azon-

¹³ A feltétellel adott ígéret – „ha a felmentést megadják” – érvényességével kapcsolatosan nem minden szerző értett egyet. Vö. SIMON AICHNER: *Compendium Juris Ecclesiastici*, i. m. 555.

¹⁴ Vö. SIMON AICHNER: *Compendium Juris Ecclesiastici*, i. m. 556–557.

¹⁵ Vö. PETRO GASPARRI: *Tractatus Canonicus de Matrimonio*, Paris, Vol. II., 1892, 40–42.

¹⁶ Vö. SZEREDY JÓZSEF: *Egyházjog*, Madarász Viktor Könyvnyomdája, Pécs, 1883, Vol. II., 1214.

ban nyilván problémás volt, hiszen a szabad beleegyezést semmiféle hatalom, így a házasság megkötését elrendelő bírói ítélet sem helyettesíthette. Ezért a bírói ítélet a középkorban is a legtöbb esetben csak más jellegű kártérítést rendelt el.

A házasságra vonatkozó jövőbeli ígéret vagy jegyesség másik jelentős jogkövetkezménye a kettős házassági akadály volt. Az első egy tiltó akadály, mely tiltotta a jegyeseknek, hogy harmadik személlyel házasságot kössenek. A második ezzel szemben egy bontó akadály volt, amely a köztisztesség akadályával volt kapcsolatban. E szerint egyik fél sem köthetett házasságot a másik fél rokonaival. A bontó akadály terjedelme, vagyis hogy az akadály a másik fél hányad fokú rokonára terjedt ki, többször változott. Az első időkben negyedik fokig, majd a Trentói Zsinat határozata után csak első fokig terjedt ki.¹⁷

Ma már ezek a házassági akadályok nem léteznek. Mivel a házassági akadályok felsorolása az Egyházi Törvénykönyvben kimerítő (1075. k. 2. §, 1076. k.), semmi okunk feltételezni, hogy a „jegyesség” egy harmadik személlyel kötendő házasság érvényességére hatással lenne. Így abban a morálisan ugyan megkérdőjelezhető esetben, ha az egyik jegyes harmadik személlyel házasságot köt, akkor a házassága – ha annak más akadályja nincsen – érvényes lesz. Az említett, második házassági akadály, amely az egyik jegyes és a másik jegyes rokoni között jött létre, a kodifikált jogban szintén nem létezik.

A köztisztesség akadályja azonban felléphet, ha a jegyesek „közismert, illetve nyilvános ágyasságban” élnek (1093. k.). Az ágyasság különböző nemű személyek közti tartós, házasságon kívüli nemi kapcsolatot jelent. Abban az esetben, ha ez közismert, vagyis külső fórumon bizonyítani lehet, a jegyesek nem köthetnek érvényes házasságot a másik fél első fokú vérrokonaival (1093. k.).

A hatályos jogban a házasságra vonatkozó jövőbeli ígéret jogkövetkezménye meglehetősen csekély. A jövőbeli ígéretből nem származik egyik félnek sem kötelezettsége a házasság megkötésére. A CIC megközelítése logikus, hiszen amennyiben a jogalkotó a házasság megkötésére vonatkozóan bármiféle kötelezettséget írna elő, az mind az életállapot szabad megválasztásával (219. k.), mind a házassághoz való joggal – a *ius connubi*ival – (1058. k.) ellentétes lenne.¹⁸ Így

¹⁷ Vö. ARTHUR VERMEERSCH – CREUSEN JOSEPH: *Iuris Canonici cum Commentariis*, Dessain, Romae, 1927, II. vol., 175.

¹⁸ Egyes szerzők még azt is megjegyzik, hogy az Egyház ezzel is igyekszik gondoskodni arról, nehogy egy rossz házasság jöjjön létre. Vö. JONE HERIBERT: *Kommentár az 1917-es CIC 1017. kánonjához*, in id.: *Gesetzbuch des kanonischen Rechtes Erklärung der Kanones*, F. Schöningh, Wien – Zürich, 1940, 211.

a jövőre vonatkozó házassági ígéret jogi értelemben nem kötelezi az ígéretet tevőket a házasság megkötésére.¹⁹

A jogalkotó csak a károk helyrehozatalára kötelezi azt a felet, amelyik a házasságra vonatkozó jövőbeli ígéret be nem tartásával a másikkal kárt okoz. A kár helyrehozatala minden vétkesen vagy gondatlanul végrehajtott jogcselekmény esetére vonatkozik (128. k.). A helyrehozatal módját a jogalkotó sem az általános előírásban (128. k.), sem a házasságra vonatkozó jövőbeli ígéretnél nem tisztázza (1062. k.). Általános vélemény azonban, hogy amennyiben a károkozás anyagi jellegű volt, akkor a károk helyrehozatalának is anyagi síkon kell történnie. Amennyiben a károkozás „erkölcsi”, a helyrehozatalnak is „erkölcsinek” kell lennie. Illetve szintén általános elv, hogy a helyrehozatal a károkozással azonos mértékű legyen.²⁰

III. A JEGYESSÉG FELBONTÁSA

A kevés joghatásból adódóan érthető, hogy sem a hatályos jog, sem az ahhoz írt szakirodalom nem foglalkozik a jegyesség felbontásával. Ezzel szemben a régi szakirodalom a jegyesség intézményének nagyobb jelentősége miatt behatóan foglalkozott a jegyesség felbontásának lehetőségeivel.²¹ Mivel a jövőre vonatkozó házassági ígéret nem rendelkezik magának a házassági ígéretnek a stabilitásával, azt mind egyoldalúan, mind közös megegyezéssel fel lehet bontani. A bontásnak

¹⁹ Ezért is nevezik egyes szerzők a jegyesség intézményét „alternatív kötelezettségnek.” Vö. BAÑARES JUAN IGNACIO: *Kommentár az 1062. kánonhoz*, i. m. 1106.

²⁰ Vö. MICHEL THÉRIAULT: *Kommentár a 128. kánonhoz*, in Àngel Marzoa – Jorge Miras – Rafael Rodríguez-Ocana (eds.): *Exegetical Commentary on the Code of Canon Law*, Wilson and Lafleur, Montreal, 2004, Vol. I., 813–814; MARGARET CHALMERS: *The Remedy of Harm in accord with Canon 128*, *Studia Canonica* 38 (2004) 111–154; JAN HENDRIKS: *Canone 128: Riparazione del danno. Obblighi e responsabilità del Vescovo Diocesano*, *Ius Ecclesiae* 15 (2003) 447.

²¹ Vö. SZEREDY JÓZSEF: *Egyházjog*, i. m. 1215–1220; SIPOS ISTVÁN: *A katolikus házasságjog rendszere*, i. m. 52–53; PETRO GASPARRI: *Tractatus Canonicus de Matrimonio*, i. m. 45–66; FRANZ XAVER WERNZ – PETRUS VIDAL: *Ius canonicum, ius matrimoniale*, Apud Aedes Universitatis Gregoriana, Romae, 1925, 131–139; ARTHUR VERMEERSCH – CREUSEN JOSEPH: *Iuris Canonici cum Commentariis*, i. m. 175–176; AUGUST KNECHT: *Handbuch des Katholischen Eherechts*, Herder, Freiburg, 1928, 156–162.

semmilyen formai szabályozása nincs.²² A CIC arról sem ír, hogy mi a teendő, ha valamelyik fél a jegyesség alatt bármilyen okból alkalmatlanná válna az érvényes házassági beleegyezés kinyilvánítására. Ilyenkor logikusnak tűnik, hogy a jegyesség *ipso iure* felbomlik, hiszen az egyik – vagy mindkettő – fél nem tudja teljesíteni, amire ígéretet adott, és amire a jegyesség intézménye felkészülésül szolgál.²³

ÖSSZEFOGLALÁS

A hatályos CIC, annak ellenére, hogy kevés joghatást tulajdonít a jegyesség intézményének, röviden mégis megemlíti. Ennek egyrészt történelmi okai vannak, hiszen volt olyan időszak, mikor a jegyesség intézményének sokkal nagyobb jelentősége volt, mint napjainkban. Másrészt házassághoz kapcsolódó kérdésről van szó, melynek átfogó szabályozására a Katolikus Egyház jogosultnak érzi magát.²⁴ A krisztushívők jelentős része igényli is, hogy létezzen az a forma, ahol kinyilváníthatják, hogy a későbbiekben egymás házastársai akarnak lenni.²⁵ Ugyanakkor az egyházi jogalkotó a hatályos CIC megalkotásánál figyelembe vette a megváltozott társadalmi körülményeket, és a régi joghoz képest nem a jegyesség intézményére, hanem a házasságra való felkészítésre helyezi a hangsúlyt (1063–1071. kk). A jegyesség pedig ebbe a felkészülésbe illeszkedik be. A későbbi házasság érvényességére egyáltalán nincs hatással, hogy a felek voltak-e hivatalos értelemben vett jegyesek, vagy nem.²⁶

²² Vö. AUGUST KNECHT: *Handbuch des Katholischen Eherechts*, i. m. 156–157.

²³ Ebbe a kategóriába az is beletartozik, ha az egyik fél szerzetesközösségbe lép, vagy a férfi felveszi a szent rendet. Vö. SIPOS ISTVÁN: *A katolikus házasságjog rendszere*, i. m. 52.

²⁴ VI. Piusz 1794. augusztus 28-án kiadott *Auctorem fidei* kezdetű rendelkezésének 58. pontja elutasította, hogy a jegyesség intézménye csak a polgári hatóságokra tartozik. DS 2658.

²⁵ Vö. *Communicationes* 9 (1977) 131.

²⁶ Vö. LUIGI SABBARESE: *Il matrimonio canonico nell'ordine della natura e della grazia*, Urbana University Press, Roma, 2006, 162.

A lisztérzékenység problémája a szentségi életben

GÁJER LÁSZLÓ

Az allergiás jellegű betegségek (pl. tej- vagy tojásérzékenység) és a különböző ételek (pl. liszt) iránti, az immunrendszert érintő érzékenységek a nyugat-európai országokban jelentettek elsőként problémát, de a '90-es évekre hazánkban is egyre gyakrabban merültek fel az ilyen típusú allergiás, vagy autoimmun betegségek. Egyre több magyar család lett figyelmes arra, hogy gyermekei valamilyen allergiához hasonló tüneteket produkáló, vagy tápanyagok felszívódási zavarát okozó élelmiszerérzékenységben szenved. Elsősorban civilizációs betegségeknek tartjuk őket, korunk, életformánk termékei ezek, jóllehet mindig is ismertek voltak, ahogy eleink tapasztalatai is beszámolnak erről.¹ Alkalmos kezelést és prevenciót azonban csak a XX. század második felében talált az orvostudomány. A jelen tanulmány témája sajátosan a lisztérzékenység (*coeliakia*). Az ebben a betegségben szenvedők érzékenyek a négykalászos gabonafélékre (ilyen a búza, az árpa és a rozs), illetve az ezen gabonafélék lisztjében található gluténre. Ez az egyetlen olyan autoimmun betegség, amelynek ismerjük a kiváltó okát, ami az említett gabonafélék vízben oldhatatlan fehérjéje, a glutén, vagy köznapi nyelven a sikkér. A *coeliakia* tehát egy olyan, a glutén által elindított és fenntartott autoimmun bélbetegség, amelyben a vékonybélbolyhok súlyos sorvadása alakul ki

GÁJER LÁSZLÓ katolikus pap, teológus doktorandusz, kánonjogász, az Esztergom-Budapesti Érseki Bíróság bírása, a budapesti Szent István Bazilika káplánja; gajerster@gmail.com
Köszönettel tartozom Dr. Balogh Márta szakorvosnak a kérdéskörben nyújtott hasznos ismeretek megosztásáért! (G. L.)

¹ A betegség tüneteit már a Kr. e. II. században leírták, de kapcsolatát a gluténtartalmú gabonafélékkel csak 1950-ben egy holland gyermekgyógyász, Van Dicke fedezte fel. Sokáig tartotta magát az elképzelés, miszerint a *coeliakia* kizárólag gyermekbetegség, ma azonban tudjuk, hogy a csecsemőkor második felétől az időskorig bármikor felléphet. A betegség a kialakulásától kezdve egész életre szól.

az öröklődéstanilag arra érzékeny emberekben. A kórfolyamat a glutén fogyasztásának abbahagyását követően önmagától leáll, a betegség tünetei megszűnnek. Az ilyen betegségben szenvedők tehát csupán gluténmentes diétával tudják megőrizni egészségüket. Tartózkodniuk kell minden olyan ételtől, melyeknek alapja ezen gabonafélék lisztje, így például a tésztától és a kenyértől is. Ezáltal ez a betegség az Eucharisztia szentségének vételét is érinti, különös tekintettel annak anyagára, a búzalisztból készülő kenyérré.

1. A PROBLÉMA VIZSGÁLATA AZ EGYES KRISZTUSHÍVŐK TEKINTETÉBEN

Az Egyház saját fegyelmi rendjében isteni rendelésnél fogva meghatározza az egyes szentségek anyagát, ünneplését és kiszolgáltatását (vö. CIC 841. k.). A különböző visszaélések elkerülése érdekében előírja, hogy „a legszentebb eucharisztikus áldozatot kenyérrel és borral kell végezni, melyhez kevés vizet kevernek”. A kánon második paragrafusa pontosítja, hogy „a kenyérnek csakis búzából valónak és frissen készültnek kell lennie, hogy a romlás semmilyen veszélye sem álljon fenn” (CIC 924. k.).²

A lisztérzékenység kérdésének egyre égetőbb volta nem került el az Egyház legfőbb hatóságának figyelmét sem, akinek feladata, hogy anyai szeretettel gondoskodjék minden krisztushívő lelki épüléséről és szentségi életének megfelelő megalapozásáról.³ A Katolikus Egyház minden tagjának, akik a kegyelem állapotában vannak, joguk van ugyanis venni a legszentebb Eucharisztia, amely az Egyház legnagyobb kincse. Azok számára azonban, akik lisztérzékenység miatt nem vehetnek magukhoz búzaliszt alapú élelmiszert, az Eucharisztia anyagára vonatkozó kánonok előírásai miatt ez gyakorlatilag lehetetlenné válna, így ki lennének zárva az eucharisztikus közösségből és elveszítenék az Egyházzal való bensőséges egységnek ezt a formáját. Míg az eucharisztikus színek közül a bornak a musttal való helyettesítésével az egyházi hagyományban is találkozunk

² Vö. továbbá az 1917-es CIC 815. k. 1.§-ának „*mere triticeus*” – „kizárólag búzából való” ki-jelentését.

³ Az erről szóló vita még a '70-es években kezdődött Írországból és Nagy-Britanniából, ahol a lisztérzékenyek száma különösen magassá vált. Magánál a liverpooli püspöknél, Msgr. Derek Worlocknál is diagnosztizálták a betegséget. Vö. ANNE BAMBERG: Celiac disease and eucharistic communion, *The Jurist* 61 (2001) 283.

(lásd pl. Aquinói Szent Tamás: S.Th., III. q.74. a.5.), addig a búzalisztból való kenyér mással való helyettesítése nem merült fel egészen a XX. századig.⁴

A Hittani Kongregáció már 1982-ben megfogalmazta a választ, melyben figyelembe vette a latin Egyház 500 éves hagyományát az Eucharisztia anyagával kapcsolatban, mely szerint a laikus krisztushívők teológiai okok miatt (ti. a huszíták, a kelyhesek, vagy a valdiak tévedései ellen⁵) kizárólag a kenyér színe alatt részesülhetnek a szentáldozásban.⁶ A kongregáció válasza szerint a püspök még nem adhatott engedélyt a papjainak arra, hogy egyes hívők számára gluténmentes ostyát konsekráljanak, arra azonban igen, hogy azok számára, akik *coeliakiában* szenvednek, az Eucharisziát kizárólag a bor színe alatt szolgáltatassák ki.⁷ A csökkentett gluténtartalmú készítmények abban az időben még nyilvánvalóan nem voltak ismertek a társadalomban. Még kevésbé az egyházi hatóság előtt, melynek meg kellett ítélnie azok használatát. Ezért ezek használata továbbra is tiltva maradt.

Ezt követően a Hittani Kongregáció 1995-ben egy levélben,⁸ melyet a püspöki konferenciák elnökeinek címzett, ismét válaszolt a felmerülő kérdésekre az Eucharisztia anyagával kapcsolatban, érintve mind a kenyér, mind a bor anyagát. Leszögezte a szöveg, hogy olyan ostya, amiből a glutént teljesen kivonták (*quibus glutinum ablatum est*) nem használható eucharisztikus színek megjelenítésére (*materia invalida*). A levél előírásai szerint az Eucharisztia érvényes anyaga az a kenyér, amely a kenyérsütéshez, illetve ahhoz, hogy ne változzon meg a kenyér lényege, elegendő mennyiségű glutént tartalmaz. Ennek megfelelően ne keverjenek hozzá más anyagokat a tésztahoz, amelyek a kenyér mivoltát megvál-

⁴ Vö. WANDA ZEMLER-CIZEWSKI: The Eucharist and the Consequences of Celiac Disease: A Question of Access to Holy Communion, *Worship* 74 (2000) 239–240.

⁵ Vö. DH 1320.

⁶ Az Eucharisztia anyagának szabályozása a XVIII. század nagy misszióinak hatására is szigorúbbá vált, hiszen egyes helyeken az inkulturáció már túlzott formákat öltött. Vö. ANTONIO MIRALLES: Il pane e il vino per l'Eucaristia: sulla recente lettera della Congregazione per la Dottrina della Fede, *Notitiae* 31 (1995) 616–626.

⁷ SC FID.: Responsa ad proposita dubia, 1982. X. 29, *AAS* 74 (1982) 1298–1299. Néhány évvel korábban a Rítuskongregáció *Eucharisticum mysterium* kezdetű instrukciója már megengedte öregeknek vagy betegeknek a kizárólag bor színe alatti szentáldozást. Vö. SC RIT.: Instr. Eucharisticum mysterium, 1967. V. 25, 40. pont, *AAS* 59 (1967) 539–573.

⁸ SC FID.: Lettera per la Dottrina della Fede a tutti i Presidenti delle Conferenze Episcopali sull'uso del pane con poca quantità di glutina e del mosto come materia eucaristica, 1995. V. 19, *Notitiae* 31 (1995) 608–610.

toztatnák. Hasonlóan magyarázta a levél azokat a körülményeket is – melyekről most nem beszélünk –, amikor a bor helyett mustot lehet használni.

Közös szabály (vö. III.) mindkét esetben, hogy az alapul használt termékek minőségének vizsgálata mindig az ordinárius feladata, illetve hogy az ilyen esetekben mindig figyelni kell a botrány elkerülésére. A betegségben szenvedő papok vagy világiak megfelelő orvosi igazolás bemutatásával felmentést kaphatnak az ordináriustól az eucharisztikus színek alól: áldozhatnak csökkentett gluténtartalmú ostyával (vö. I. A., III. B.). A kérdéskört illető doktrinális kérdések az Istentiszteleti és Szentségi Kongregáció hatáskörében maradnak (vö. *Pastor Bonus* 62–63.), ahol az érintett püspöki konferenciáknak kétévenként be kell számolniuk a fenti normák alkalmazásáról.

E legfrissebb dokumentum útmutatásainak fényében elmondhatjuk, hogy a lisztérzékeny krisztushívőnek lehetősége van magához venni az Eucharisziát mind kizárólag a bor, mind a csökkentett gluténtartalmú ostya formájában. Ez utóbbi lehetőség újdonság az 1982-es szabályozáshoz képest.

A betegség nyilvánvalóan különböző mértékben jelentkezik, így különböző az egyes személyek tűréshatára is: van, aki képes magához venni a csökkentett gluténtartalmú ostyát, és van, aki annak is csak egy kis darabjával, vagy csupán a bor színe alatt tud áldozni. A lisztérzékenyek 60–70%-a tud minimális mennyiségű glutént magához venni, vannak azonban súlyosabb betegek, akik kis mennyiségtől is rosszul vannak, akár napokig.⁹ Elmondhatjuk, hogy a csökkentett gluténtartalmú ostyával való szentáldozás így is megoldást jelent a betegek legnagyobb része számára.

2. AZ EGYHÁZI REND SZENTSÉGÉT ÉRINTŐ KÉRDÉSEK

A kérdés újabb problémát vet fel, ha a papokra, illetve papnövendékekre gondolunk, akik ilyen betegségben szenvednek. Papok esetében tilos az eucharisztikus színek csupán egyikének az átváltoztatása (vö. CIC 927. k.), így egy papnak lehetetlen csupán a bor színe alatt misézni. A legtöbb országban az ilyen esetekben csökkentett gluténtartalmú ostyát használnak. Felmerül továbbá a hasonló probléma a papnövendékek helyzetével kapcsolatban. A Hittani Kongregáció e levelében a közös szabályok között azt a kijelentést is tette (vö. III. D.), hogy azok a papnövendékek, akik alkoholizmusban, vagy a *coeliakia* betegségében szenvednek, mivel az Eucharisztia bemutatására és így a papi életnek a lényegére képtelenek, nem vehetik fel a szent

⁹ A szervezet által még tolerálható gluténmennyiség 1 kg ételre vonatkozóan 20 mg.

rendet. A kijelentés több kérdést vet fel. Először is, hogy ugyanezen a helyen említi a levél az alkoholfüggőket, akik szintén nem vehetik a szent rendet, többek között azért, mert a bor színe alatt nem tudják magukhoz venni a legszentebb Eucharisziát. Azonban nézetem szerint egy olyan, önhibánkon kívül meglévő, vagy időközben kialakuló betegség, mint a lisztérzékenység, nem tehet valakit képtelenné a rend vételére, szemben az alkoholizmussal, amely emberi gyengeségből és így hibából fakad. Az alkoholbetegség személyiségtorzulást és akaratgyengeséget is eredményez, így adott esetben valódi, pszichés eredetű képtelenséget is maga után vonhat a szent rend vételére és az azzal járó feladatok ellátására.

A fenti tiltás ellen szól az a tény is, hogy az ilyen betegségben szenvedő gyakorló papok, vagy éppen áldozni kívánó világiak számára megfelelő orvosi igazolás ellenében a levél szerint az ordinárius felmentést adhat az eucharisztikus anyag alól, és nekik ebben az esetben lehetséges csökkentett gluténtartalmú ostyával misézni, vagy áldozni. Logikusan vetődik tehát fel a kérdés: miért ne állhatna ez a lehetőség a papnövendékek számára is?

A tiltás továbbá azt az újabb kérdést is felveti, hogy itt vajon az 1041–49. kánonokhoz hasonlóan szentelési akadályról vagy szabálytalanságról van-e szó. A Hittani Kongregáció nem kompetens újabb szentelési akadály vagy szabálytalanság megállapításában, hiszen azzal az egyetemes jogot kellene megváltoztatnia, és a CIC szerint „felsoroltakon kívül más akadály nincsen” (1040. k.).¹⁰ A kúriai dokumentumok törvényerőre emelkedéséhez szükséges, úgynevezett *in forma specifica* a legfőbb törvényhozó utólagos jóváhagyása.¹¹ A jelen esetben nincs nyoma ilyen jellegű törvényerőre emelésnek. A levél útmutatása tehát az idő múltával nem vált törvénnyé, holott az eredeti szándék feltehetően ez volt. Újabb szentelési akadály bevezetésének semmi nyomát nem találjuk tehát. Így viszont a szentelés tiltását akadály vagy szabálytalanság okán nem lehet alkalmazni: a lisztérzékenység nem képezi a szent rend felvételének akadályát.¹²

¹⁰ Erre az Amerikai Kánonjogi Társaság felhívja a figyelmet. Vö. JAMES H. PROVOST: Low-gluten altar bread and mustum, in Arthur J. Espelage (ed.): *CLSA Advisory Opinions 1994–2000*, CLSA, Washington, DC., 2004, 274–279., valamint JOHN M. HUELS: Admission to presbyterial ordination of recovering alcoholics and those with celiac disease, in Arthur J. Espelage (ed.): *CLSA Advisory Opinions 2001–2005*, CLSA, Washington, DC., 2006, 261–263.

¹¹ Vö. JAMES H. PROVOST: Approval of Curial Documents in forma specifica, *The Jurist* 58 (1998) 213–225.

¹² Vö. UJHÁZI LÓRÁND: A szent rend felvételének és gyakorlásának szabálytalanságai és akadályai, *Studia Wespremiensia* 2008/I–II. 231., valamint JULIAN B. WELLSRING: Coeliac

Az alkoholizmusban szenvedőkre még vonatkozhat, mint szabálytalanság az 1041. kánon 1. pontja, mely pszichés betegségre és az ebből fakadó alkalmatlanságra utal, de a *coeliakiára* semmiképpen sem.¹³

Másik lehetőségként a kérdést az 1029. és az 1051. kánonok értelmében véve egyszerűen a fizikai alkalmatlanság körébe soroljuk,¹⁴ és így a saját püspök vagy az illetékes nagyobb előljáró józan megítélésére van bízva, hogy felszenteli-e az illetőt az adott fizikai tulajdonság hiányában. A saját püspök vagy az illetékes nagyobb előljáró pedig felmentést adhat a lisztérzékenységben szenvedő személynek alkalmatlansága alól, hacsak a betegség annyira el nem hatalmasodott, hogy egészségtelen teszi alkalmatlanná a személyt a lelkipásztori feladatok ellátására.

3. VÉGKÖVETKEZTETÉSEK

Megállapíthatjuk, hogy az Egyház, figyelve és reagálva a változásokra, megoldást talált a lisztérzékenységben szenvedő világi krisztushívők szentáldozásának megkönnyítésére. Mivel lehetőség van csökkentett gluténtartalmú ostya használatára, ez a forma még azt is kiküszöböli, hogy adott esetben az ilyen betegek kellemetlen helyzetbe kerüljenek azért, mert az egész templomi közösség előtt külön a Szent Vérral kellene áldozniuk, tudatva így mindenkivel betegségük mivoltát. Minden lisztérzékenységgel küzdő hívőnek bátran kell keresnie a saját plébániáján az illetékes lelkipásztorokat a szentáldozás ilyen módjának lehetősége céljából.

A papnövendékek esetében a saját püspökök és a nagyobb előljárók bölcsessége ítéli meg, a betegség súlyosságának figyelembe vételével, hogy alkalmasak-e a szent rend vételére. Az azonban egyértelmű, hogy a betegség nem akadály a szentelésnek, és hogy a lisztérzékenységben szenvedő növendéknek méltányos megítélésben kell részesülnie, hiszen ez a betegség az illető önhibáján kívül kialakult probléma.

Papok esetében pedig lehetőség van a csökkentett gluténtartalmú ostya használatára, mely az Eucharisztia érvényes anyaga.

Disease and the Reception of Orders, in Arthur J. Espelage (ed.): *CLSA Advisory Opinions 1994–2000*, i. m. 317–318.

¹³ Ugyanez vonatkozik a rend gyakorlásának szabálytalanságára az 1044.2.§.2. pontja alapján. Meg erősíti ezt maga az 1995-ös levél is, hiszen mint láttuk, azoknál a papoknál, ahol a szentelés után, utólag diagnosztizáltak a betegséget, lehetséges a csökkentett gluténtartalmú ostya használata.

¹⁴ Vö. ANTONIO MIRALLES: *Il pane e il vino per l'Eucaristia*, i. m. 626., ANNE BAMBERG: *Celiac disease and eucharistic communion*, i. m. 288., valamint GIUSEPPE TERRANEO: *La santa comunione per i fedeli affetti da celiachia*, *Quaderni di diritto ecclesiale* 12 (1999) 123–128.

Az élet mint hivatás

JOSEPH WILLIAM TOBIN CSSR

BEVEZETÉS AZ ELSŐ KONFERENCIÁHOZ

Hálás vagyok az Európai Szerzeteselöljárói Konferenciák Uniójának. Ennek a gyűlésnek a kezdetén örömteli feladatom, hogy dikasztériumunk prefektusának, João Bráz de Aviz bíborosnak, valamint XVI. Benedek pápa negyven női és férfi munkatársának testvéri üdvözlését tolmácsoljam, akik az egész világon segítik Őszentségét a megszentelt életet élőkért végzett pasztorális munkájában. A Megszentelt Élet Intézményeinek és az Apostoli Élet Társaságainak Kongregációja régi és gyümölcsöző kapcsolatokat ápol az UCESM-mel.¹ Remélem, hogy jelenlétem kifejezi az Önökkel és az Önök által képviselt nemzeti konferenciákkal való szolidaritásunkat.

Arra kaptam felkérést, hogy a gyűlés fő témájához: „Szerzetesek Európában: az élet, mint hivatás” ajánljak néhány gondolatot két előadás keretében. E felkérésnek oly módon remélek eleget tenni, hogy a hivatás különböző aspektusait világítom meg. A hivatás olyan valóság, amely két szabadság találkozását feltételezi: Isten – a hívó fél – abszolút szabadságát és az emberi lények szabadságát, akik válaszolnak erre a hívásra.

Holnap majd arra hívom meg Önöket, hogy a misszió fogalmán gondolkodjunk, amely elválaszthatatlanul kötődik a hivatás fogalmához. Habár jómagam nem vagyok európai, remélem, sikerül néhány olyan gondolatot fel-

JOSEPH WILLIAM TOBIN (USA) redemptorista szerzetespap, a Megszentelt Élet Intézményeinek és az Apostoli Élet Társaságai Kongregációjának titkára, 2012 októberétől Indianapolis érseke. – A két előadás elhangzott az UCESM 15. közgyűlésén Lourdes-ban, 2012. március 19–25. között. A második előadást következő számunkban közöljük.

¹ Európai Szerzeteselöljárói Konferenciák Uniója.

vetnem az európai szerzetesek és szerzetesnők missziójával kapcsolatban, amelyek esetleg további eszmecsere alapjául szolgálhatnak majd.

Azon kötelékek okán, melyek a szerzetesség, s éppúgy a dikasztériumunkkal való testvériség révén egyesítenek, remélem, kedvesen elnézik nekem e két konferenciabeszéd szegénységét. Azt kívánom, bárcsak azzal a tudományos tágassággal és mélységgel szólhatnék, mely az UCESM korábbi gyűléseinek előadóit jellemezte. Én sajnos aligha tudok azon kiváló férfiak és nők nyomdokába lépni, akik korábban beszéltek Önökhöz. Mindazonáltal, akárcsak Péter apostol, mindazt, „amim van”, Önöknek adom (ApCsel 3,6), bízva abban, hogy az Önök tapasztalatai és a Szentlélek munkálkodása megsokszorozza ezt a néhány kegyeret és halat, hogy táplálékul szolgálhasson eme fontos gyűlés számára.

ZARÁNDOKÚTON

Amit nyújtani tudok, az a zarándok tapasztalata, minthogy idestova húsz esztendeje hagytam el szülőhazámat, s ezzel 1973 óta – mikor először tettem redemptorista misszionáriusként fogadalmat – új értelmet kapott számomra a személyes kivonulás. Talán hasznos kiindulópontja lehet elmélkedésünknek a zarándoklét tapasztalata, mivel mi is a világ egyik híres szentélyében – a földkerekség minden tájáról ide tartó számtalan vándor, különösen is a betegek, a szenvedők és a bajban levők úti céljánál – gyűltünk össze. Ha igaz az, hogy az Egyház Zarándok népként² tekint magára, akkor a szerzetesek és szerzetesnők különleges hivatása az, hogy tanúskodjanak annak igazságáról, hogy „nincsen itt maradandó hazánk” (Zsid 13,14), mivel hivatásunk arra kell vezessen, hogy „egyre inkább Krisztus-formájú személyekké” váljunk egy „földi zarándokút” során, mely végül „eljut a fényesség kiapadhatatlan forrásához”.³

A zarándoklás szent tapasztalat, mely megtalálható a legtöbb vallásban és sok kultúrában. Érdekes módon a zarándokút fogalma néhány olyan társadalomban is fennmaradt, amelyből a többi hagyományos vallási forma a szekula-

² A II. Vatikáni Zsinat *Lumen Gentium* kezdetű dogmatikus konstitúciója az Egyházzól (LG) I, 48; A II. Vatikáni Zsinat *Gaudium et Spes* kezdetű lelkipásztori konstitúciója az Egyházzól a mai világban (GS) 45, 57, 58; II. János Pál pápa *Dives in Misericordia* kezdetű enciklikája az Isteni irgalmasságról, 13.

³ II. János Pál pápa *Vita Consecrata* kezdetű apostoli buzdítása az Istennek szentelt életről és annak küldetéséről az Egyházban és a világban (a továbbiakban VC) 19.

rizáció hatására kikopott. Ha igaz, hogy eme gyűlésen képviselt legtöbb ország a szekularizáció egyre szélesebb körű hatását tapasztalja, akkor ugyancsak igaz lehet, hogy mindezen országok saját határaikon belül egy vagy akár több zárándokközpontot is fellelhetnek, s ezek népszerűsége más vallásos jellemzők csökkenése mellett is folyamatos.

Talán azért van ez így, mert a zárándokút magának az emberi életnek paradigmikus tapasztalatát képviseli. Érezzük, vagy legalábbis reméljük, hogy életünk nem pusztán atomok véletlenszerű ütközéseinek termékeként, vak sorsként vagy biológiai készletekként fogható fel. Tudjuk, hogy valahol kezdetét vette, és érezzük, vagy legalábbis azt reméljük, hogy tart is valamerre. Amint a zárándokok egy nem látható szentély irányába haladnak, úgy adunk célt életutunknak azáltal, hogy egy hely vagy Személy felé „igyekszünk”, akit gyakran csupán „tükörben, homályosan” (1Kor 13,11) pillantunk meg.

A zárándokút szentsége nem egyszerűen az óhajtott cél elérése révén tapasztalható meg. A zárándok nap mint nap, óráról órára és minden percben megéli meghívását az út folyamán: minden egyes hittel megtett lépésben. Ahogy az élet útját járjuk, egy paradoxont ismerünk fel: miközben az út során radikálisan megváltozunk, egyszersmind mégis ugyanazok maradunk. Így fontos állomásokat vagy azonosítható szakaszokat fedezhetünk fel, amelyeken keresztül haladunk, miközben identitásunk legbensőbb magja mégis titokzatos módon változatlan marad. Ennek a paradoxonnak közismert metaforája egy nap, amely reggelből, délidőből és estéből áll, mivel ezek mindegyike jól elkülöníthető egymástól, s mégis egyetlen egységbe forrnak össze. Bár összetartoznak, mégis az élet minden egyes szakaszának megvan a maga sajátos értéke, amely önmagában tekintendő, s nem csupán a következő állomás előkészítéseként.

Az alapvető irányultság tapasztalata, vagy ha úgy tetszik, az „elrejtett kincs” vagy „nagy értékű gyöngy” felfedezése, melynek birtoklása arra indít, hogy „mindenünket eladjuk” (vö. Mt 13,44–46) írhatja le a hivatás lényegét. Ebben az értelemben hivatásunk annak a döntésnek a kifejezése, amely létünk legmélyén változatlan marad, annak ellenére, hogy életünk reggele délutánná növekszik, míg végül megérkezik az este homályába. Mielőtt a szerzetesi hivatás gondolatához érkeznénk, feltehetjük a kérdést: milyen értelemben mondhatjuk az élet zárándokútját hivatásnak?

A Hivatásokért való imádság 49. világnapjának előkészülete során a Szentatyia nemrégiben arra emlékeztetett, hogy létezésünk mély igazsága egy meglepő misztériumban rejlik: minden teremtmény, főként minden emberi személy,

„Isten gondolatának és szeretetteljes cselekedetének gyümölcse, ennek a végtelen, hűséges és örök szeretetnek (vö. Jer 31,3). Ennek a valóságnak a felfedezése valóban, teljes mélységében átalakítja életünket.”⁴

Az emberi létezés titkával szembesülve a keresztény hit vallja, hogy az ember azért létezik, mert a Teremtő hívta létre. Ilyen szemszögből nézve minden egyes emberi élet „hivatás”, meghívás arra, hogy másokkal együtt közösségben és szolidaritásban éljünk és növekedjünk.

Első pillanatától kezdve tehát ez a hivatás Isten ingyenes ajándéka (karizma), s egyszersmind itt és most valóra váltandó feladat (kötelezettség). Karizma és elkötelezettség, hivatás és misszió ugyanazon teológiai valóság két oldala: az igazságé, hogy nem vagyunk egyedül, egy hideg és személytelen univerzum közepén elveszeten. Bármilyenek is életünk meghatározott körülményei, mindig a nagy Titokhoz kapcsolnak minket, a Titokhoz, amely ott rejlik mindennek az eredeténél. Személyes titok ez, akit mi „Istennek” nevezünk, Ő szeret minket és szerető választ vár minden férfitől és nőtől.⁵

AZ IGÉNEK VALÓ ENGEDELMESSÉGBEN

Életünk zarándokútja Lourdes-ba hozott minket, ahol elmélkedésünket szükségképpen két nő jelenléte alakítja: Szűz Máriáé és egy fiatal parasztlányé, Soubirous Bernadetté. Máriának Lukács evangéliumában elbeszélt története, s Bernadett rövid élete, amelyet könyvekben és filmekben örökítettek meg, fontos pontokon összekapcsolódnak, így segíthetnek minket abban, hogy az életet hivatásként értelmezhesük. Bernadettnek és Isten Anyjának útja olyan életet idéz fel, amely válasz egy ígére:

- olyan ígére, amely létük középpontjában szólítja meg őket: Mária hálával telten ismeri fel annak a hangját, aki „rátékintett szolgálója alázatosságára” (Lk 1,48); cserében meglátogatja Bernadettet és saját nyelvjárásában beszél hozzá.

⁴ XVI. BENEDEK PÁPA üzenete a hivatások 49. világnapjára.

⁵ LUIS GONZÁLEZ QUEVEDO: *Vocación: vocación en la Biblia*, in Ángel Aparacio – Juan Canals (eds.): *Diccionario Teológico de la Vida Consagrada*, Publicaciones Claretianas, Madrid, 2009, 1864.

- olyan ígére, amely tiszteli őket és méltóságukat: Mária felidézi, hogy „nagyot tett velem a Hatalmas”; Bernadett úgy emlékezik vissza, hogy szépséges látogatója „úgy tekintett rám, mint egy személyre”.
- olyan ígére, amely másokhoz küldi őket misszióba.

Könnyen felismerhetjük Mária és Bernadett történetében az Isten Igéje általi meghívás legfőbb jellemzőit:

- Minden bibliai meghívásnál *a kezdeményező fél mindig Isten*. JHWH azért választja ki Izrael népét, mert szereti (MTörv 7,6–8). Nem a tanítványok választják Jézust, hanem ő választja ki őket (Jn 15,16; Mk 3,12).
- A meghívás mélységesen *személyes*. Isten ismeri és nevéen szólítja a férfiakat és nőket.
- Isten személyes hívása *választ vár*.
- Isten nézőpontjából a meghívás mindig *kegyelmi ajándék*: Isten azt választja, akit csak akar (vö. Mal 1,2); a meghívás elfogadása szabad marad és visszautasítható (vö. Mt 19,21–22).
- Isten megdöbbenő módon nem a világ hatalmasait és erőseit választja ki arra, hogy megváltásának tervét megvalósítsák. Sőt, az Írás kifejezetten *Isten kicsinyek felé hajlását* hangsúlyozza, azok felé, akiket könnyen megvetnek. Izrael a legutolsó a nemzetek között (MTörv 7,7). Isten letekintett szolgálója alázatosságára (Lk 1,48). Isten azt választja, „ami a világ szemében balga, hogy megszégyenítse a bölcseket, [...] ami a világ előtt gyöngye, hogy megszégyenítse az erőseket, s ami a világ előtt alacsonyrendű és lenézett, [...] a semminek látszókat, hogy megsemmisítse azokat, akik valaminek látszanak (1Kor 1,27–28).”⁶

Olyan zarándokként, aki életutam során közel huszonöt évet töltöttem rendi családom kormányzásának szolgálatában, a hivatás természetén gondolkodva, Mária és Bernadett képét szemlélve, három gondolatot szeretnék kifejteni. Először is arra szeretném meghívni Önöket, gondolkodjanak el azon, mely evangéliumi tanácsot tarthatnánk a mai Európában a legfontosabbnak. Azután fel kell ismernünk a különbséget hivatás és foglalkozás vagy karrier között. Végül egy pillanatra azon is elgondolkodunk, hogyan tudnánk a szeretetet maradandóvá tenni.

⁶ Ibid., 1826.

IRÁNYADÓ FOGADALOM?

Segíthet-e, ha kiemelünk egyetlen fogadalmat, amely a huszonegyedik század második évtizedének vallásos életében különleges szerepet játszik? Ha igen, melyik legyen az? Amikor az evangéliumok tanúságát a jelenkor eseményeinek tükrében vizsgáljuk, úgy tűnhet számunkra, hogy a szerzetesi tisztaság egyedülálló tanúságot szolgáltat azon közbotrányokkal szemben, melyeket klerikusok és szerzetesek helytelen szexuális viselkedése, valamint a szexualitás egyszerű biológiai készletessé való redukálása okoz. Másrészt viszont a kirekesztettek és szegények szüntelen előtérbe állítása életmódjukban arra indítja a szerzeteseket és szerzetesnőket, hogy még inkább megérthessék, és teljesebb módon megélhessék a szegénység evangéliumi tanácsát. Mindazonáltal most azt szeretném hangsúlyozni, hogy az engedelmesség milyen döntő szerepet játszik a mai kor apostoli életében.

Szinte már közhelyszámba megy, hogy az Egyház és vele a szerzetesrendek és kongregációk gyorsan változó világban élnek. Korunkat átmeneti időszaknak nevezhetjük, mivel „hatalmas tudományos és technológiai fejlődés, valamint a kommunikáció hatékony formái” jellemzik, „amelyek olykor gyarmatosítják a lelket”.⁷ A globalizáció kétértelmű tapasztalata pedig függetlenné tesz minket, ugyanakkor aláaknázza a sajátos kulturális identitást. Korunk azonban egyszer mind a *kairos* pillanatainak kora is, amikor megdöbbenve tapasztalhatjuk, hogy a hozzánk szóló Isten egyben a történelem Ura is. „Az értelmesség krízisével és az iránta való szomjival szembesülünk, amely ezerféle csábítással és ígérettel kecsegtet.”⁸

Intézményeinknek azonban döntéseket kell hozniuk még a jelen pillanat „köztes idejében” is. Minthogy azonban a szerzetesi élet hivatás, nem szabhatja meg döntései kritériumait szeszélyesen vagy csupán saját erejéből. A hangok zűrzavara közepette, amelyek a „lélek gyarmatosítására” törekednek, szerzetesrendjeinknek meg kell különböztetniük az Ő hangját, aki Magához hívott minket és elküldött, hogy hirdessük igéjét, gyógyítsunk és előkészítsük azokat a helyet, amelyeket meg kíván látogatni (Lk 10,1sk).

Az elmúlt öt évtized viharos változásai szerzetescsaládjainkban, valamint a világ mai folyása megkövetelik a szerzetesektől és szerzetesnőktől, hogy figyel-

⁷ INTERNATIONAL CONGRESS ON CONSECRATED LIFE: *What is the Spirit saying to the Consecrated Life?*, Final Document, Róma, 2004, 2.

⁸ Uo.

mes és helyesen ítélő szívvel készek legyenek szabadon követni a Szentlélek sugallatait. Belátjuk-e, mennyire szüksége van a szerzeteseknek arra, hogy különös figyelmet szenteljenek az engedelmesség fogadalmának, mint olyan elköteleződésnek, amely közös felelősséggel Isten akaratát keresi az egyes szerzetesi családok sajátos karizmájának megfelelően?

Szeretek a VI. Pál pápa által megfogalmazott radikális kontextusban tekinteni fogadalmunkra:

„Túl az Egyház törvényeinek pusztán formális, legalista megtartásán, vagy egy egyházi feljebbvalónak való alávetettségen, [az engedelmesség] Krisztus misztériumába való behatolás és annak elfogadása, aki engedelmesség által váltott meg minket. Az Ő alapvető cselekedetének folytatása: Igent mondás az Atya akaratára.”⁹

Az engedelmesség ilyen alapvető értelemben egybecseng Isten Igéjével és szerzetes családjaink gazdag lelki örökségével, segítve minket abban, hogy megkülönböztethessük a Mester hangját és felismerjük a *kairost* napjaink káoszában.

EGY KÉRDÉS ÉS EGY VÁLASZ

Az evangélium számos „meghívástörténetet” mond el, olyan elbeszéléseket, amelyekben Jézus meghívást közvetít, s e meghívást hallgatói elfogadják vagy elutasítják. Az én legkedvesebb „történetem” az egész János-evangélium, amely egy kérdéssel kezdődik, és egy meghívással fejeződik be. Jézus első szavai ezek: „Mit akartok?” (Jn 1,38); az evangélium pedig Péterhez intézett szavaival zárul: „Te kövess engem!” (Jn 21,22). Ellentétben a szinoptikus evangéliumokban található apostoli meghívásokkal, Jánosnál Jézus Andrásához és a másik tanítványhoz szóló első szava vágyaikra, álmaikra és ideáljaikra válaszol. „Mit akartok?” Az evangélium egy megdöbbentő találkozás története Isten – aki „úgy szerette a világot” – és az emberi szív legmélyebb vágyai között. A követésre való meghívás a húsvéti titok kinyilvánítása, az Atya megváltó tervének teljes feltárása után hangzik el.

⁹ VI. PÁL PÁPA: *Discorsi al Popolo di Dio 1966–1967*, Studium, Roma, 1968, 119.

Isten keresése mindig is az Abszolút és Örök után szomjúhozók kutatása volt.¹⁰ A nagy vallások hagyományai is ezt tükrözik, akárcsak a szekularizált társadalmak, amelyekben férfiak és nők az életnek, halálnak, szeretetnek és szenvedésnek valamilyen értelmét keresik egy kinyilatkoztatott hittől függetlenül. Mint Pál az Areopaguszon, ha megfigyeljük ezen társadalmak által emelt „szentélyeket”, az Agnosztosz Theosz (ApCsel 17,23) sok oltárát vehetjük észre.

A szerzetes számára a végső értelem keresése Jézus Krisztusban nyer végleges választ. Valljuk: „Uram, kihez mennénk? Tiéd az örök életet adó tanítás. Mi hittünk és tudjuk, hogy te vagy az Isten Szentje” (Jn 6,68–69). Mégis – bár örömmel ismerjük fel, hogy „megtaláltuk, akit kerestünk”, ahogy a tanítványok lelkesen újságotlák Nátánielnek az evangéliumi elbeszélés kezdetén (vö. Jn 1,41) – a keresés folytatódik.

Szerzetesi hivatásunk a keresztségben kapott megszentelődés különleges és gyümölcsöző elmélyítése, s ugyanakkor Isten keresésének folytatása. Tízennyolc évig elmélkedtem a redemptoristák generális kúriájának kápolnájában lévő képen, amely háromnegyed profiltól ábrázolja Jézust. A Mesternek mindig marad egy rejtett oldala, ezért imádságunk mindig is ez marad: „Uram, a te arcodat akarom keresni” (Zsolt 27,8).

ZARÁNDOKOK VAGY PROFIK?

A szerzetesi hivatás megélésének vannak olyan módjai, amelyek valami másra redukálják azt. Például veszélyt jelenthet, ha a hivatást egyszerű foglalkozásnak tekintjük. Különösen is érvényes mindez az úgynevezett „aktív” vagy „apostoli” rendekre a nyugati társadalmakban. Szoros értelemben a foglalkozás egy feladatkör vagy speciális szolgáltatás elvégzésére képesít, míg a hivatás olyan hívás, amely az egyes ember legbensejében visszhangzik, azon a „helyen”, ahol Isten hangja hallhatóvá lesz. Hadd próbáljam meg bemutatni, mire is gondolok.

Jó néhány éve az Általános Elöljárók Uniója (USG) egyik tagjával, közeli jó barátommal beszélgettem. Nem sokkal azelőtt fejezte be egyesült államokbeli testvéreinek vizitációját, s mivel a mi általános tanácsunk éppen az amerikai tartományok vizitációja előtt állt, kíváncsi voltam a tapasztalataira. Kissé szo-

¹⁰ A MEGSZENTELT ÉLET INTÉZMÉNYEINEK ÉS AZ APOSTOLI ÉLET TÁRSASÁGAINAK KONGREGÁCIÓJA: *The Service of Authority and Obedience: Faciem tuam, Domine, Requiram*, Instruction, Vatikán, 2008, 3.

morúnak és tanácsstalannak látszott, és azt mondta, bizony könnyebb lelkiekről beszélni a világi társult tagokkal, mint saját rendtestvéreivel. Minthogy korábban néhány redemptorista közösségben tapasztaltam hasonlót, nem tárgítottam, udvariasan arra kérve, hogy fejtse ki bővebben a meglátását. Azt felelte, hogy nem bizonyos benne, de az volt a benyomása, hogy az Egyesült Államokban nagyon fontos, hogy a szerzetes egyszersmind professzionális „szakember” is legyen. Azon töprengett, vajon a professzionalizmus hagy-e valamilyen teret a misztikának.

A nyugati nemzetek körében a professzionalista kifejezés általában magasan képzett, kiemelten díjazott dolgozót jelöl, aki többnyire kreatív, intellektuális kihívást jelentő munkájában számottevő függetlenséget élvez tisztes fizetés mellett. Kevésbé szűk értelemben jelenthet olyan személyt is, aki egy bizonyos tevékenység végzéséhez nagy szakértelemmel rendelkezik.¹¹

Vannak tehát tagadhatatlan és, véleményem szerint, teljességgel helyénvaló értékei a professzionalizmusnak a megszentelt élet terén is, mint például tagjaink szellemi képzésének prioritása, vagy a szervezési és vezetési stratégiák alkalmazása a tervezésben és értékelésben. Maga Jézus is arra figyelmeztet, hogy vegyük számba a téglákat és katonákat mielőtt végső döntést hoznánk egy torony vagy egy csata ügyében (vö. Lk 14,28–33). Mindnyájan élvezhettük a kezdeti és a folyamatos képzésünk nyújtotta lehetőségeket. Gerald Arbuckle SM atya felhívta a figyelmünket mindarra, amit szerzetesként a nagyvállalatok világától tanulhatunk, és sokan tanulmányoztuk olyan gondolkodók munkáját, mint Peter Drucker, azon való igyekezetünkben, hogy közösségeink számára megfelelő útírányt vázoljunk fel.

A szakmai hozzáértés megbecsülése hasznos lehet a megszentelt életben is mindaddig, amíg összeegyeztethető tanítványi életmódunk alapvető értékeivel. Ahogy én látom, a gondot az okozza, amikor a megszentelt életet professzionálizmussá redukáljuk, megfélelkezve „az egy szükségesről” (Lk 10,42) vagy „a Kereszt balgaságáról” (1Kor 1,23). Sokféle körülmény járulhat hozzá ahhoz, hogy ilyen egysíkúan értelmezzük a szerzetesi életet.

Mindazon értékeken túl, amelyeket a nyugati társadalom az oktatásnak, a személyi autonómiának és az anyagi függetlenségnek tulajdonít, a megszentelt élet tagadhatatlan bürokratizálódása is megfigyelhető, amely különösen a vezetés tagjait érinti. Michael Holman SJ, aki 2011-ig töltötte be az egyesült királyságbeli jezsuita rendtartomány provinciális tisztségét, azt az észrevételt tette, hogy

¹¹ Vö. hivatkozásokat itt: http://en.wikipedia.org/wiki/Professional#cite_note-Gilbert-0

Csehszlovákia kommunista vezetése idején a hatalom leghasznosabbnak azt a módot találta a keresztények hitének aláaknázására, ha véghetetlen nyomtatványokat töltetett ki velük.¹² Talán azon tündödnék, vajon az Önök általános vezetősége vagy helyi egyházközsége nem hasonló stratégiát követ-e! Holman atya megjegyzi, hogy napjaink alapos képzésének fel kell készítenie a jövő papjait és szerzeteseit kockázati becslésre, egészségbiztonsági jelentések írására, a bizottsági üléseken való jó szereplésre és az alkalmazottak irányítására ahhoz, hogy mind ezen feladatok a misszió eszközei, és ne a kiábrándulás oka legyenek.¹³

Mindazonáltal nem könnyű-e elveszíteni manapság a misszió perspektíváját az előljárókra nehezedő adminisztratív követelmények közt? Adminisztratív feladataik mellett még az egyes rendtagok egyéni szükségleteinek figyelembevétele is terheli őket. George Wilson SJ számolt be arról a jellegzetes kísértésről, amely a szerzetesi életben szolgáló vezetőkre leselkedik: olyannyira leköti őket az egyes tagok szükségleteire való odafigyelés, hogy közben a közösség egésze elveszíti irányítását. Szerinte olyan ez, mintha egy ilyen provinciát egy 100 fős társasághoz hasonlíthatnánk, amely egy folyón utazik egy nagy tutajon. Mindegyik utas elégedett az előjárói felől megnyilvánuló gondoskodással, azonban senki nem veszi észre, hogy a vállalkozás egésze a Viktória vízesés felé sodródik.¹⁴

Az emberi élet valóságához hozzátartozik némi feszültség is. Feszültség nélkül senki sem tudna állni, járni vagy énekelni. De vajon a megszentelt élethez szükséges alapvető feszültség nem tűnik-e el oly módon, hogy karizmáink energiái lassan kialszanak? Ezt a feszültséget én a „mit *tehetünk* és a „mit *kell* tennünk” közötti dinamikus kapcsolatnak nevezem. A vezetési stratégiák a tagjaink közötti növekvő szétterjedéssel párosulva oda vezethetnek, hogy csupán korlátainkat ismerjük fel, ahelyett, hogy új lehetőségeket fedeznénk fel.

A józan pragmatizmus bizonyosan hasznos képesség, ám ha hűek szeretnénk maradni hivatásunkhoz, akkor ennek a gyakorlatiasságnak ki kell állnia az Isten Igéjéből származó kihívások és szerzetes családunk sajátos karizmatikus feladatainak és szükségleteinek próbáját. A stratégiák és eszközök használata a tervezésben, a vezetésben és értékelésben küldetésünk módszeres terméketlenné válását eredményezheti, ha mindezen eszközöket nem szembesítjük azzal az ideállal, amely kockázatos és látszólag haszontalan, azaz egyszerűen: nem professzionális. Jézus

¹² MICHAEL HOLMAN: Vocation in an ever-changing World, *The Tablet*, 2010. június 19., 15.

¹³ Ibid.

¹⁴ GEORGE WILSON SJ: *Leadership or Incumbency*, http://gbwilson.homestead.com/Leadership_or_incumbency.htm

nemcsak azt tanácsolja nekünk, hogy a téglákat és katonákat vegyük számba, hanem a bárányokat is; noha az utolsó számba veendő esetében egy ésszerűtlen számítás okán a pásztor elhagyja a kilencvenkilencet, hogy megkeresse azt az egyet (Mt 18,12). Mit mondana a tartományi gazdasági vezető? Tartományaink és rendházaink kis hajói nem a tengerpartra valók, ahol hálóinkat foltoztatjuk. A mély és veszedelmes vizeken kell hajóznunk, hogy zsákmányra halászhasunk (Lk 5,4).

HOGYAN ŐRIZHETJÜK MEG A SZERETETET?

Évekkel ezelőtt egy különben felejthető regényt olvastam, melynek legérdekesebb pontja a szerző dicsekvése volt az előszóban. Olvasóit azzal biztatta, hogy a regény majd megtanítja őket arra, hogyan őrizhetik meg a szeretetet. Elolvastam a regényt, ám a befejezéshez érve úgy éreztem, hogy a megígért tanulságot sehol sem találom. Az utolsó oldal után azonban, a könyv hátsó borítóján az olvasó a szerző zárszavára bukkan. Ez valahogy így hangzik:

„Kedves Olvasó, talán félreértett engem. Ha meg akarja őrizni a szeretetet, két alapvető elvet kell szem előtt tartania, amelyek közül a második a fontosabb. Először is: sohasem késő boldog gyerekkort élni. Másodszor: a titok nyitja a misztérium. Amint a szeretetet természetesnek vesszük, amint úgy véljük, hogy kijár nekünk az életben, amint a szeretett személy a háztartásunk egy bútordarabja lesz – azzal a különbséggel, hogy néha helyet változtat –, a szeretet haldokolni kezd, mert eltűnik belőle a misztérium.”

A hivatást nem szabad csupán Isten kezdeti meghívására, még kevésbé az ember egyszerű válaszára redukálni. A hivatás szüntelen dialógus Isten és az ember között. Mint ahogy a házasságot sem csupán a szerelem első megvallása, az udvarlás vagy éppen a kölcsönös házassági ígéret megtétele jelenti, a szerzetesi hivatás is valódi szerelmi történet, amely élethosszig tart.

A hivatásban való állhatatosság kegyelme a szeretet-dialógus folytatására való szándékot jelenti, s ebben Jézus követésre történő felszólítása sarkcsillag módján vezérli életünket. Ezért hangsúlyozza az Egyház, hogy a szerzetesi élet – amely Isten Igéjének meghallásából születik – szükségszerűen magában foglalja Krisztus követését, az evangéliumokban lefektetett legfőbb szabály szerint.¹⁵ A legu-

¹⁵ A II. Vatikáni Zsinat *Perfectae Caritatis* kezdetű dekrétuma a szerzetesi élet korszerű megújításáról, 2.

többi Ifjúsági Világtalálkozón, amelyre múlt nyáron Madridban került sor, XVI. Benedek pápa arra emlékeztetette fiatal szerzetesnőkből álló hallgatóságát, hogy

„a Krisztus tisztasága, engedelmissége és szegénysége követésének szentelt élet Isten igéjének élő ’egzegézisévé’ válik. [...] Minden karizma és minden szabályzat ebből forrásokozik és ennek kifejtésére törekszik, új utakat nyitva így a keresztény életben, melyeket az evangélium radikalizmusa jellemez.”¹⁶

A hivatás természete maradandó dialógusként és az evangélium lényegét alkotó erőként megköveteli, hogy a szerzetes állandó kapcsolatban maradjon Isten Igéjével. Ez hivatásunk, a szeretet párbeszéde fenntartásának alapvető feltétele, és egyben előfeltétele a szerzetesek által oly annyira vágyott „új evangelizáció” folyamatában való részvételnek is. A *Vita Consecrata* apostoli buzdítás így magyarázza ezt:

„Annak érdekében, hogy az újraevangelizálás jelenkori nagy kihívására megfelelő módon lehessen válaszolni, mindenekelőtt az Istennek szentelt élet olyan formájára van szükség, mely engedi, hogy a kinyilatkozott igé és az idők jelei szüntelenül megszólítsák.”¹⁷

Örömmel mondhatom, hogy dikasztériumunknak az a benyomása, hogy a szerzetesi intézmények élete egyre jobban előtérbe helyezi Isten Igéjét. Kongregációnk új másodtitkára, Nicoletta Spezzati ASC nővér, megvizsgálva a szerzetesi intézmények által a Szentszékhez rendszeresen benyújtott beszámolókat (vö. 592. kánon, 1. §), nemrégiben úgy nyilatkozott, hogy manapság a szerzetesek központi helyet biztosítanak Isten Igéjének mind személyes, mind pedig közösségi életükben. A szerzetes számára napjainkban az Igével folytatott dialógus

„a lelki élet alapvető része, megvilágítja ítélőképességét, megítéli életmódját, megtérésre szólítja fel, megerősíti a közösségben, átjárja a közösségi életre és a misszióra vonatkozó testvéri döntéseket, és a tekintély szolgálatát erősíti”.¹⁸

¹⁶ XVI. BENEDEK PÁPA San Lorenzo de El Escorial kolostorában elmondott beszéde, 2011. augusztus 19.

¹⁷ VC 81.

¹⁸ Interjú a *L'Osservatore Romano* 2012. február 2-i számában, a szerző fordítása alapján.

A szerzetesek közös erőfeszítéseket tesznek annak érdekében, hogy a szeretet szüntelen párbeszéde folytatódjon a Misztériummal, bízva abban, hogy ebben rejlik a szeretet megőrzésének titka.

Carlo Maria Martini bíboros híres észrevétele szerint:

„A világnak szüksége van kontemplatív, kritikus, figyelmes és bátor személyekre. Mindez pedig időről-időre új és szokatlan döntéseket kíván. Ehhez olyan figyelemre és beleérzésre van szükség, amely nem pusztán megszokásból vagy közfelfogásból ered, hanem az Úr szavára való odafigyelésből és a Szentléleknek az emberi szívekben végbevitt titokzatos munkálkodásából.”¹⁹

Másképpen szólva, a világnak olyan férfiakra és nőkre van szüksége, akik észreveszik Isten nagylelkű ajándékát, Istenét, aki magához hívja és elküldi őket. Olyan emberekre, akik az Ige tettekre váltói, nem csak hallgatói (vö. Jak 1,22). Olyanokra, akik – akárcsak Mária, a mi Anyánk és példaképünk a hitben – „szívükben megőrzik” az idők és helyek jeleit, amely pedig létezésük középpontja, vagyis az a hely, ahol Isten szava hallatszik. Olyan férfiakra és nőkre, akik tudják, hogyan lehet megőrizni a szeretetet.

(Fazekas Gyöngyvér fordítása)

¹⁹ CARLO MARIA MARTINI: L'uso pastorale della 'lectio divina', in *Comunione nella Chiesa e nella società*, Dehoniane, Bologna, 1991, 635–647; a szerző fordítása alapján.

A jövő ökológiai kihívásai és feladatai

FRANCIA PÜSPÖKI KONFERENCIA – ÖKOLÓGIA ÉS KÖRNYEZETVÉDELEM MUNKACSOPORT

Ez a 2012 áprilisában közzétett dokumentum arra tesz javaslatot, hogy az Egyházban ne álljunk meg a fenntartható fejlődés és a környezetvédelem fontosságának hangsúlyozásánál, hanem helyezzük az ökológiát pasztorális törekvéseink középpontjába. Három fő része: I. Az ökológiai válság keresztény olvasata; II. Keresztény módon cselekedni a teremtett világért: javaslatok; III. A természetel, az emberrel és Istennel való kapcsolat átalakítása.

ELSŐ RÉSZ

AZ ÖKOLÓGIAI VÁLSÁG KERESZTÉNY OLVASATA

Az ökológiai válság nagy aggodalmat vált ki társadalmainkban. Az Egyház tagjaiként mi is osztozunk korunk emberének aggodalmában, és szeretnénk közösen keresni azokat az új lehetőségeket, amelyek reményre adhatnak okot, hiszen a földgolyó egyensúlyát fenyegető fejlemények mindenekelőtt létünk értelmét vonják kérdőre. Valójában az ökológiai krízist értelmi krízisnek kell tekintenünk. II. János Pál pápa 1990. január 1-jei beszédében rámutatott arra a tényre, hogy ez a válság elsősorban etikai jellegű, és „egy újfajta és sürgető erkölcsi szolidaritást” tesz szükségessé. XVI. Benedek újra felveti e szavak fontosságát 2010. január 1-jén, a Béke Világnapján, megállapítva, hogy „ez a felhívás ma még sokkal sürgetőbb, hiszen a válság további mélyülésének jelei láttán felelőtlenség lenne, ha nem vennénk azt komolyan”.

Az ipari országok fejlődése több évtizede töretlen, és hozzájárul az életkörülmények javulásához, különösen megnövelve az előnyeit élvező népek átlagéletkorát. Azonban ezt a fejlődést olyan fogyasztói magatartás kíséri, mely nem ismer határokat, és óhatatlanul a tudósok által felvázolt következményekhez vezet: a természetes erőforrások kimerüléséhez, a klímaváltozáshoz, az ökológiai rendszerek sérüléséhez, a biodiverzitás elszegényedéséhez. Elképzelhetetlen,

hogyan, a fejlett országok lakói, fenntartsuk mai életmódunkat, és ugyanakkor hosszú távon megfelelő megoldást találjunk a feltörekvő és a szegény országok fejlődésének és jogos igényeinek kielégítésére a környezet súlyosbodó rombolása nélkül. Ilyen értelemben állíthatjuk, hogy az ökológiai krízis az együttélés eszméjében radikális módosulást idéz elő; tudomásul kell venni, hogy jelenlegi fejlődési modellünk nem fenntartható, s az ehhez való ragaszkodás súlyosan veszélyezteti az eljövendő generációk életlehetőségeit.

A szükséges változtatások azonban nem korlátozódhatnak szokásaink megváltoztatására. Természetesen meg kell változtatni mindennapi magatartásunkat is, és ez nem lesz könnyű, azonban ennél alapvetőbb átalakulásra van szükség, a „jó életről” vallott felfogásunk megváltoztatására. Mi teszi lehetővé, hogy jobban éljünk egyéni és társadalmi szinten? A válság az élet alapjait érinti, nem pusztán annak anyagi feltételeit. Ugyanis amikor fogyasztunk, termelünk, utazunk, belakjuk a teret, egyben életcélokat is kitűzünk, egyéni és társadalmi szinten. Az ökológiai válság alkalmat ad arra, hogy mindezeket az alapokat újragondoljuk. A kérdések megvitatása során itt kaphat szerepet hitbeli tapasztalatunk. Keresztény hitünk nézőpontjából a vitába kapcsolódva azt ajánljuk, hogy vizsgáljuk meg az emberi életnek azt a három alaptapasztalatát, amelyeket gyökeresen megváltoztatott az ökológiai válság. Az időbeliség, a térhez való viszonyulás és a másik emberrel való kapcsolat tapasztalatát fogjuk szemügyre venni.

Az időhöz való viszony

Jelenkori társadalmainkban az időt gyakran e három jellemző tulajdonság alapján gondoljuk el: azonnaliság, a jövő biztonsága és az előremutató folyamatos fejlődés. Az ökológiai válság e három követelmény mellé egy új tapasztalatot tesz hozzá, mely keresztény hitünk alapjaival jól összecseng.

A rövid távval szemben a hosszú távú előnyben részesítése

A modern időtapasztalat főként a jelen pillanatra irányul, kis szerepet juttatva a minket alakító történelmi távatnak és a jövő kihívásainak. Paradox módon a jelenlegi pénzügyi és gazdasági válság még inkább erősíti az azonnaliság és a sürgősség középpontba állítását, jóllehet a történelmi perspektíva és a világ jövőjéért érzett felelősség új életirányok keresésére ösztönözhetne, sokkal inkább, mint az életbevágó problémák megoldására előírt kritériumok betartása. Az ökológiai válság radikálisan kiszélesíti felelősségi köreinket: a ma meghozott döntések soha nem látott módon hatnak a holnap mindennapi életkörülményeire.

Arra kapunk tehát meghívást, hogy a jelenre vonatkozó döntéseinkben vegyük figyelembe a jövő érdekeit is, és olyan időfogalomban gondolkodjunk, amely megelőz minket, s egyben túl is mutat rajtunk. A keresztény gondolkodásmód hosszú távú perspektívába helyez minket, az üdvtörténet folyamatába, amely jóval előtünk kezdődött, és jóval utánunk is folytatódik majd. A hit dinamizmusában a ránk bízott örökséget olyan ajándéknak tartjuk, amelyet őrizni és gyümölcsöztetni kell. Ha a világra és emberségünkre e szüntelen teremtő ajándék gyümölcszeként tekintünk, akkor megértjük, hogy a Teremtés nem a mi birtokunk, hanem az teszi lehetővé, hogy éljünk. Elődeink munkáját a Teremtő szüntelen munkálkodásában való részvételként fogjuk fel, amely mai létezésünket lehetővé teszi, a jövőre pedig úgy tekintünk, mint amely az élet ígérését hordozza az eljövendő nemzedékek számára. A múlt és a jövő kiszélesíti jelenünket, beleillesztve azt az üdvtörténet folyamatába, amely messze túllép látókörünkön. Hit és ökológia arra indítanak, hogy a rövid távú megfontolásokat a jövővel való feszültségben szemléljük.

Katasztrófavárás helyett a remény szava szóljon

Az ökológiai kockázatok nagysága és a vele járó fenyegetések nyomán megkísérthet az elkeseredés. A földi életre leselkedő veszélyek olyan méreteket öltöttek, hogy jövőképünket gyakran a megkerülhetetlen katasztrófa érzése uralja. Megbénít a félelem, és a biztonság keresése mániákussá válik. Lehet-e szava az élet igenlésének ilyen halált sugalló perspektívában?

Keresztény reményünk, melynek alapja a Jézus Krisztus feltámadásába vetett hit, olyan élet tanúivá tesz minket, amely túlmutat a halál által megjellegzett tapasztalatokon. Nincs más garancia a jobb élet lehetőségére, mint a remény, hogy a halálból élet támad. Semmi nem nyújt biztonságot a jövőben, hacsak nem fogadjuk a bizonytalanságot radikális újdonság ígérteként. E reménység tesz minket egy szüntelenül eljövendő élet munkásaivá. A feltámadáshoz kapcsolódva reményünk nem angyali várakozás, éppen ellenkezőleg, a halálon való átjutásból táplálkozik. Arra indít, hogy a behatároltságot pozitív módon közelítsük meg, a napjainkban tapasztalt korlátokban pedig új életmód kifejlesztésének lehetőségét lássunk, s annak lehetőségét, hogy egyéni és közösségi adottságainkkal minél jobban élni tudjunk. A holnap iránti aggodalom a jelenbeli tulajdonunkhoz való bénító és görcsös ragaszkodás veszélyét rejti, míg a remény révén felfedezhetjük, hogy az emberiség és a mindig születőben levő világ szolgálata boldogsággal tölthet el.

Ritmus és szemlélődés tanulása a felgyorsult időben

A modernitás elhitette velünk, hogy az idő nyílegyenesen, szédítő sebességgel halad szüntelenül előre. Ma azonban már tudjuk, hogy az anyagi növekedés

nem határtalan, és hirtelen véget érhet. Ez a megszorítás segít újra ráébrednünk, hogy az élet nem lineáris módon épül fel, hanem különböző időbeliség ritmizálja a teremtés folyamatát: van ideje a vetésnek és az aratásnak, a munkának és a pihenésnek, a változásokat előidéző cselekvésnek és a kontemplációnak.

Az első bibliai teremtéstörténetben a shabbat bemutatása azt világítja meg, hogy a teremtő aktus nem szűkül le a „tevékenység” kategóriájára. Az időt megjelölő ritmus bevezetése felszabadító folyamatként is megélhető: a boldogság nem merül ki a javak birtoklásában, hanem egyben a tőlük való távolságtartást is feltételezi, hogy ez által fel tudjuk mérni azok valódi értékét. Az emberi mi volt nem csak a cselekvésben nyilvánul meg, a pihenés és a szemlélődés révén a világhoz való viszonya igazabbá válik. Míg a haladás nyilvánvalóan egyre gyorsabb futásra ösztönöz, a ritmus tapasztalata pontos helyünk megtalálását segíti elő.

A térhez való viszony

Az ökológiai krízis felborítja a térhez való viszonyunkat, és elmozdítja annak határait: a földrajzi határokat a helyi és a globális közti összefüggés által, a politikai határokat, amikor világméretű kormányzási formák megszületését sürgeti, a természeti erőforrások határait, hiszen a természettel szemben új magatartásformákat kell kidolgozni. A határok ilyenén történő elmozdulása visszhangra lelhet a keresztény hagyomány alapelveiben.

Uniformizáló fejlődés helyett integrális fejlődés

Megállapíthatjuk, hogy a globalizáció egyetlen óriási piacra szűkíti a világról alkotott elképzelésünket: Ezzel szemben az ökológiai kihívások a helyi és a globális szintek között erős feszültséget keltenek, és a közelség fogalmának újragondolására készítetnek. E két dimenzió radikális szembeállítás helyett a közeli és távoli fogalmának újfajta megközelítésére van szükség.

A keresztény hit egyetemes – az emberiség és a világ egészére vonatkozó – üdvösséget hirdet, és szilárd tanúságot tesz az élet ezen ígérete mellett. Ezért viszszautasítja mindazt, ami csupán a közeli szomszédokkal való foglalatossághoz vezet, hiszen a földrajzilag, kulturálisan, társadalmilag messze lévők is egyaránt testvéreink. A keresztény gondolkodás az egyénit és az egyetemest egyaránt hangsúlyozza, túllépve egyén és közösség merev szembeállításán. Minden egyes személy fejlődése a maga teljességében, éppúgy, mint az emberiség egészének fejlődése, egyazon dinamikában, az „integrális fejlődésben” gyökerezik. Az ökológiai krízis miatt ez az integritás, mely az ember egészét és minden embert

érint, egyúttal kiterjed a jövő nemzedékeire és a teremtés egészére is. A fejlődés ilyenfajta teljessége új dimenziót nyer a még meg nem születettek személyében, akik csak a jövőben fogják lakni a földet. Az „integrális emberi fejlődés” fogalma a „fenntartható fejlődés” gondolatának másképpen való kifejtéseként vonatkozik éppúgy az egyes ember, mint az emberek összességének életére, kortársainkra és azokra, akik majd utánunk élnek az élet bölcsőjében, a teremtett világban.

Különböző nemzeti érdekek és a világkormányzás új formája

A globalizáció növelte a nemzetek közötti függés mértékét, ennek ellenére igen különböző mértékben képesek csak beleszólni a világot érintő döntések meghozatalába. Az ökológia a világszintű kormányzás új fajtáinak kidolgozására szólít fel, amelyek lehetővé teszik, hogy minden ország gazdasági súlyától függetlenül befolyásolhassa e döntéseket.

A keresztény hagyomány nem rendelkezik kormányzási modelljavaslattal, de magában hordoz olyan támpontokat, amelyek révén a különbözőségben megnyilvánuló egységet végig lehet gondolni. A Bábel és püünkösd közti különbség jól illusztrálja az egyetemesség és a különbözőség kezelésének két modelljét: az első az uniformizálódásra, a második a komplementaritásra példa. Püünkösd képe tükröződik vissza egy olyanfajta kormányzásban, ahol gazdag és szegény ország egyaránt szóhoz jut, ahol a nyelvek különbözősége összehangolódik egy közös üzenet körül, vagyis egy közös terv körül.

A természet eszközként kezelése vagy istenítése és a hozzá való helyes viszony

Azt mondhatjuk, hogy különösképpen a modernitás korában az emberiség úgy akarta rákényszeríteni hatalmát a természetre, hogy azt hitte, elhanyagolhatja környezetét, miközben saját javát keresi. Ezért manapság egyes szellemi irányzatok nem látnak mást az emberben, mint ragadozót, rombolót, végzetes fenyegetést a világ számára, a természet egyfajta szakralizálásához vezetve. Hogyan lehetne megtalálni az ember és a természet közötti helyes viszonyt a két szélsőség: a természetet eszközként kezelő túlhajtott termelékenység és a nem kevésbé túlzó védekezés, a természet szakralizációja között?

A keresztény hagyomány kijelöli az ember sajátos és kitüntetett helyét a Teremtésben. Az a tény, hogy az ember élvez elsőbbséget, nem jelenti egyben a természet megvetését, inkább az ember és a természet közötti helyes egyensúly megtalálását, olyan kölcsönös viszonyt, melyben mindkét fél (a természet és az ember) ad és kap a másiktól. Erre inspirálnak a Teremtés könyvének sorai, ahol az ember a paradicsomkert őrzőjeként van jelen, és azért, hogy gyümölcsözővé tegye azt. Így

tehát nem kizsákmányolásról, sem pedig egyszerű megóvásról van szó, hanem partnerkapcsolatról az ember és a természet között.

Manapság nem tudjuk jövőnket elképzelni a természettől függetlenül, még kevésbé a természet ellenében. A természet nem egyszerű tájat jelent, sem puszta erőforrást. Kölcsönös egzisztenciális függés köti össze az embert és a természetet. Közösen kell megtanulnunk tisztelni a természetet, ugyanakkor el kell sajátítanunk az iránta érzett felelősséget is, hogy jobba téve és ne rombolva tudjuk uralmunk alá hajtani. Az ember ily módon, az egész teremtet világ nevében ismerheti fel és ünnepelheti a Teremtés tervét, amelyben maga is a teremtő társa lesz.

A másik emberhez való viszony

Amennyiben az ökológiai válság az időhöz és térhez való viszonyunkat érinti, a másik emberrel való kapcsolatunkat is újra kell gondolnunk. Az emberi kapcsolatok széles skálája tartozik ide ellenségeskedés és szövetség, erő és törekvés, elköteleződés és lemondás között.

Versengéstől a szövetségkötésig

A kihívás, hogy megnyissuk világunkat az élet jövője felé, a másikban csupán riválist látó gondolkodásmóddal való szakításra ösztönöz. A másik lehet természetesen valaki hozzánk hasonló, testvérünk (lásd Káint és Ábelt), de lehet egy emberi közösség, és a világ is, amelynek része vagyunk.

Hisszük, hogy Jézus Krisztusban való üdvösségünk kiengesztelődést jelent; ezért a másikhoz fűződő kapcsolatunkat nem szabad az erőviszonyok kizárólagossága alapján megítélni, hanem a bibliai szövetség gondolatának fényében kell felfognunk azt. A szövetségi kapcsolat azt feltételezi, hogy meghatározott módon állunk hozzá a másik különbözőségéhez, a kialakítandó közösséghez és a jövő bizonytalanságához. A különbözőséget nem ellentétek forrásának, hanem a kölcsönös gazdagodás lehetőségének tekintjük. A felépítendő közösség pedig nem annyira a közös jólét lehetőségét jelenti, mint inkább „a jól való együttélés” formáinak kiépítését szolgálja. A jövő bizonytalan volta arra indít, hogy a kockázatokkal közösen nézzünk szembe, semmint hogy a másikat tekintsük kockázati tényezőnek, elzárkózva előle. Isten a teremtményt teremtő társává [co-créateur] teszi, és ennek az Isten és ember közti szövetségnek mintájára kell kapcsolatainkat kiépíteni embertársainkkal. Ha a másik emberben nem riválist, hanem a teremtő társát látjuk, akkor a kényszerű egymásrautaltság szabadon választott kölcsönös függéssé alakul. A másik többé már nem csupán fenyegetést jelent

személyes terveinkre nézve, hanem a mindannyiunk számára bőségesebb életet hozó közös erőfeszítés megvalósításának ígéretét hordozza magában.

Az eljövendő világra irányuló effajta közös erőfeszítés feltételezi, hogy megtanuljunk az egymás közötti szolidaritás és barátság kiépítésének különböző módzatait. A szolidaritáson alapuló tartós fejlődés érdekében olyan kölcsönösséget és olyan függőséget kell kialakítani, amelyet nem a puszta egyenlőség, hanem a „jó együttélés” elve vezérel. Egyazon Atya gyermekeiként tudjuk, arra vagyunk hivatva, hogy egymás testvéreiként éljünk ugyanazon világban, annak tudatában, hogy csak egy Föld létezik mindannyiunk számára ma és holnap.

Erőszaktól a törekenységig

Olyan világban élünk, ahol az érték meghatározásának alapja a hatalom, az erő és a birtokolt gazdagság. Ahol a sebezhetőség kirekesztést és megvetés eredményez. Az ökológiai válság azonban rávilágít arra a tényre, hogy a természet törekenysége újfajta együttélési formák keresésének forrása lehet társadalmainkban.

A keresztény hitünk alapját képező húsvéti misztérium arra hív, hogy a halálban az élet ígéretét lássuk. Ez a hitbeli tapasztalat mélyen emberi tapasztalathoz társul, a törekenység érzéséhez, mely utat nyit a radikálisan új felé. Az ökológiai válság radikális módon mutatja meg emberi törekenységünket. A technikai haladás azzal az illúzióval táplált minket, hogy az ember mindenható, és végtelen növekedésre képes. A gyengeség és a szegénység kiküszöbölésre váró hiányosságok voltak.

Az ökológiai válság azonban napjainkban lehetőséget nyújt arra, hogy a törekenységben egy újfajta ígéretet lássunk: a környezeti behatároltságnak köszönhetően felfedezzük az életnek a kapcsolatokban rejlő dimenzióját. Megértjük, hogy az életminőség nem pusztán a javakhoz való hozzáféréseken alapszik, hanem a társadalmi kapcsolatok hálózatán is egyben. A jelenlegi fejlődésmodell törekenysége újfajta fejlődésszemléletre ösztönöz. Máskülönben az ökológiai válság fő áldozatai újra csak a legtörekenyebb helyzetű népek lesznek, valamint az eljövendő nemzedékek, akiknek ma nincs lehetőségük megvédeni az élethez való jogukat. Ezek az újfajta törekenységi helyzetek a szolidaritás új formáinak létrehozását követelik meg. A fejlődési modell és a ma és a jövő emberének törekenysége társadalmi és szolidáris kapcsolatok megújulásának forrásai lehetnek. Az új élet mindig a halálra való átmenetet jelenti, ez a húsvéti üzenet ölt alakot korunk történelmében.

Elköteleződés és lemondás között

A világ kizökkent állapotában az emberek keresik a megoldásokat. Az ilyen irányú elköteleződés néha olyan erős, hogy elhitei az emberrel mindenhatóságát. A dolgok ellenőrzése, uralma iránti vágy arra készíthet minket, hogy terveink

birtokosának tudjuk magunkat. Azonban az ökológiai válság miatt radikális módon megtapasztaljuk a tehetetlenség érzését, és egyúttal megtanuljuk a lemondás magatartását is.

A hit segíthet e két fajta ellentétes mozgás, az elköteleződés és a lemondás megvalósításában. Míg felelősségvállalásunk a világban bátor elköteleződést követel, egyben megköveteli az uralmi pozícióról való lemondást is. Míg az elköteleződés által megvalósítjuk teremtő-társi feladatunkat, a lemondás magatartása szüntelenül emlékeztet arra a tényre, hogy a teremtett világ ajándék, és hogy tetteink eredményének nem mi vagyunk a birtokosai. Az élet jövőjének ígérete, arra vezetve, hogy elinduljunk az ismeretlen, még csak remélt felé, valóra váltja napjainkban a hitbeli atyáinknak tett ígéretet, akik mindent elhagytak, hogy elinduljanak az „ígéret földje” felé. Ha a mindenki számára lakható föld érdekében tett erőfeszítések megvalósíthatatlannak látszanak is, a szemlélődés és a liturgia siethet segítségünkre, emlékeztetve arra a tényre, hogy ennek az elköteleződésnek a gyökerei a minket megelőző és az utánunk is folytatódó üdvtörténetben vannak.

Az ökológiai válság felborítja idő- és térélményünket, a másik emberhez való viszonyunkat. Ez a mindent felforgató tapasztalat alkalmat ad arra, hogy újra-fogalmazzuk hit és élet kapcsolatát, s ez által mindkét fogalom gazdagodhat. Ragadjuk meg ezt az alkalmat!

MÁSODIK RÉSZ

KERESZTÉNY MÓDON CSELEKEDNI A TEREMTETT VILÁGÉRT: JAVASLATOK

Szembesülve ezekkel a kihívásokkal és az életmódváltás sürgető szükségességével, a társadalom különböző szereplőin túl az Egyháznak is meg kell mutatnia az autentikusan „fenntartható fejlődés” melletti elkötelezettségét. A keresztény közösségek számára olyan cselekvési irányokat kell kijelölnie, amelyeket követve kinyilváníthatják a környezetvédelem kérdésének komolyan vételét és tettei készségüket. Keresztény reményünk alapján az ember és a világ jövőjébe vetett hit hordozói vagyunk. Ezt a hitet kell megosztanunk minden jóakarató emberrel. Mostantól velük közösen azon kell munkálkodnunk, hogy ezt a jövőt valóra váltsuk az emberek és a teremtés egésze közötti megújult szövetség által.

1. Teremtésteológia és katekézis kidolgozása

Az ember és a teremtett világ szoros összetartozása miatt a teremtés teológiája és katekézise mostantól a keresztény hit megnyilvánulásaiban alapvető szerepet kell, hogy játsszon. Egy ilyenfajta katekézisnek a bibliai antropológia alapján meg kell

határozni az ember specifikus felelősségét a teremtés többi részével szemben, és meg kell mutatnia, hogy az ember e fontos szerepe miképpen van összhangban Isten tervével.

Szükségszerűen magában kell foglalnia, az „integrális fejlődés” gondolatához kapcsolódva „a humán ökológia” fogalmát, rá kell mutatnia arra a következtetésre, sőt belső ellentmondásra, amely akkor keletkezik, amikor megkövetelik „az új generációtól a természeti környezet oltalmazását”, ugyanakkor „a társadalomban az élethez és a természetes halálhoz való jogot nem tartják tiszteletben, ha az ember fogantatása, magzati élete és születése mesterséges körülmények között történik, ha emberi embriókat áldoznak fel kísérleti célokra”.¹ Ez a katekézis elengedhetetlen ahhoz, hogy a keresztények elköteleződésük gyökereinél átérezzék a teremtés tiszteletének fontosságát, és ez alapján új életformákat alakítsanak ki. Akkor valósulhat meg mindez, ha olyan teológiai kutatások kezdődnek el, amelyek képesek kimutatni „a természet könyvének” egyedülálló és oszthatatlan jellegét, „mind a természet vonatkozásában, mind az élet, a nemiség, a család, a társadalmi kapcsolatok, röviden: a teljesértékű emberi fejlődés tekintetében”.²

2. Képzési formák kialakítása

Az Egyház nem bízhatja a Teremtés, az ökológia és „a fenntartható fejlődés” kérdéseivel való foglalatosságot csupán egyes emberek jóakarására. Ezért képzési formákat dolgoz ki és javasol ezekben a kérdésekben az egyházmegyei képzési központok, a szemináriumok, a katolikus iskolák és egyetemek számára. Számos mozgalom, mint a cserkészlet vagy a fiatal keresztények agrármozgalma (Mouvement Rural de la Jeunesse Chrétienne) már elkezdte pedagógiai munkáját, amely a Teremtés művének felfedezését célozza a természetten keresztül. Ezeket a kezdeményezéseket támogatni kell.

3. A teremtő Isten ünneplése

A keresztény liturgia Isten művének megünneplése. Rá kell újra ébrednünk, hogy a dicséret, imádás és imádság ezen formáiban a liturgia arra hívja az embert, hogy a világhoz és a természethez való kapcsolatát a teremtő Isten ajándékának gyümölcseként és az emberek közötti testvériség teremtő szereteteként élje meg. Meg kell tehát kezdeni azt a munkát, mely során a liturgia ökológiai dimenzióját tárjuk fel. Más keresztény felekezetekkel egységben, a Franciaország

¹ XVI. BENEDEK: *Caritas in veritate*, 51.

² Uo.

és Európa több egyházközségében már bevezetett gyakorlat mintájára, bátorítjuk a Teremtés ünnepeinek létrehozását. Miért ne lehetne ez az ünnep a 2007-ben, Nagyszébenben megrendezett ökumenikus nagygyűlés javaslata szerint szeptember elseje és Assisi Szent Ferenc október negyedikei ünnepe között? Javasoljuk, hogy helyezzünk új hangsúlyt az „áldások” évszázados hagyományára és a böjt gyakorlatára, hogy ez által erősödjék a természethez való viszonyunk, és felfedezzük a boldogító mértékletesség gyümölcsöző voltát. Ezeket az ünnepeket a teremtett világ és az érte való emberi munkálkodás művészi ábrázolásaival gazdagíthatjuk. A liturgia így módon a környezetvédelemmel kapcsolatos nevelő funkciót tölthet be a résztvevők számára.

4. A környezetvédelmi kérdésekben való tájékozódás

Az Egyháznak kötelessége megbízható, elmélyült és sokoldalú információra szert tenni a környezetvédelem témakörében, hogy állást foglalhasson, és hatékonyan fel tudjon lépni. Többféle szakértői csoport véleményére támaszkodhat, ilyenek például az Igazságosság és Béke Bizottsága (Commission Justice et Paix) vagy a környezetvédő és életmódsegítő csoport (Antenne Environnement et Modes de Vie), amelyek a Francia Püspöki Konferencia Család és Társadalom Tanácsával (Conseil Famille et Société) dolgoznak együtt. A környezetvédő és életmódsegítő csoport szakembereit objektív információk szerzése céljából felkérték, hogy olyan anyagokat állítsanak össze, amelyek egy adott környezeti kérdésre vonatkozó technikai és tudományos adatokon túl tájékoztatást adnak a kérdéssel kapcsolatos viták részleteiről is. Ilyen már megszerkesztett és közzétett tájékoztató anyag többek között a *Le gaz de schiste* [A kőzetgázok], a *Séismes, éruptions volcaniques et tsunamis* [Földrengések, vulkánkitörések és cunamik] és a *Les marées vertes* [A zöld tengerárok] című írások. Ezek az anyagok a püspökök, egyházi mozgalmak és szolgálati szervek informálását szolgálják, és ezen túl mindenkiét, aki a Család és Társadalom Tanács honlapját látogatja (www.penseesociale.catholique.fr). Támogatjuk továbbá az eddigi egyházmegyei mozgalmak mintájára olyan keresztény csoportok megalakulását, amelyekben a Teremtéssel kapcsolatos kérdések megvitatására és tapasztalatcserére kerül sor, és az ezzel kapcsolatos kiadványok szerkesztésére és terjesztésére egyházmegyei vagy helyi szinten, továbbá mindazokat a kezdeményezéseket és kampányokat, amelyek széles körben tudnak e témában mozgósítani.

5. Kapcsolatok kiépítése a környezetvédelemben résztvevőkkel

Az Egyháznak tudatosítania kell, hogy nem az egyedüli és egyetlen cselekvő alany a környezetvédelem terén. Éppen ezért fontos, hogy tisztában legyen azzal,

kik azok, akiknek befolyása van a jövőre, és saját állásfoglalását megfelelő kontextusban képviselje. Az Egyház környezetvédelemmel kapcsolatos állásfoglalása nem lehet tudományos jellegű. Ez nem tartozik az Egyház illetékességi körébe. Amennyiben azonban figyelmeztetni akar, és minél nagyobb számú ember körében reményt akar ébreszteni, elengedhetetlen, hogy a társadalmi felelősökkel párbeszédet alakítson ki: a tudósokkal, politikusokkal, filozófusokkal, közgazdászokat, technikusokkal. Az Ökológia és Környezetvédelem (Écologie et Environnement) munkacsoportnak már lehetősége volt ilyen megbeszélés-sorozatok kivitelezésére. Azt tapasztalták, hogy a téma felelősei igényt tartottak ilyen vallási csoportokkal való találkozásra, abban a meggyőződésben, hogy a csoportok véleménye hozzájárul az emberiség fenntartható fejlődését célzó megoldások megtalálásához. Közülük néhány szakember, akik egyébként keresztények, kész arra, hogy a hit fényében elmélyítse a környezet védelmére vonatkozó reflexiót az Egyház szolgálatára, és kísérje az egyházakat az ökológiai egyensúly javítását és a mindenki számára érvényes irányvonalak kijelölését célzó gyakorlati döntéseik meghozatalában. A munkacsoport írásbeli anyagának összeállítása során kiépített kapcsolatok csupán egyes területekre korlátozódnak. A Család és Társadalom Tanács Környezetvédelem és Életmód csoportja (Antenne Environnement et Modes de vie du Conseil Famille et Société), e kérdéskör felelőseként, kiszélesíti majd a kapcsolatokat a környezetvédelem szereplőivel.

6. Az egymásra figyelés és a párbeszéd lehetőségeinek kialakítása

Nagy feladat, hogy a vidék mai nehéz helyzetében is segítően legyünk jelen. Az Egyház helyi jelenlétéből adódóan képes bizonyos esetekben dialógust kezdeményezni, vagy éppen meghallgatni a földműveseket, nemcsak hivatásuk technikai oldalával kapcsolatban, hanem munkájuk lényegét és értelmét illetően is. Mindehhez már most is hasznosan hozzájárulnak az Egyház működő vidéki szervezetei: a keresztények az agrárvilágban elnevezésű mozgalom (CMR, Chrétiens dans le Monde Rural) és a fiatal keresztények agrármozgalma (MRJC, Mouvement Rural Jeunesse Chrétienne). Ilyen katolikus ihletésű kezdeményezés a Franciaország tizenkét régiójában megtartott „mezőgazdász napok”. Az Egyház hidat és az összetartozás érzését építheti ki termelők és fogyasztók között, elősegítve ezzel a környezet iránti közös felelősségvállalás szükségességének tudatosítását. Ilyen szellemiségben működnek a mezőgazdasági kistermelés fenntartása érdekében létrehozott szövetségek (Associations pour le Maintien d'une Agriculture Paysanne). A különböző résztvevők közötti találkozás, odafigyelés és párbeszéd ezen terei, minden véleménykülönbség ellenére, hasznosnak és termékenynek bizonyulnak, amennyiben egymás szavának tiszteletteljes, testvéri meghallgatását tűzik ki célul.

S nem csupán az elzártság és a vétkesség érzésével küzdő falvak világának van szüksége minderre. Napjainkban a városok nyújtotta életteret is újfajta módon kell belakni, ahol a népesség többsége él. Szükség van tehát olyan eszmecsere-lehetőségekre, ahol a harmonikus „együttéléstről” közösen lehet gondolkodni. Ilyen tapasztalatot kínálnak fel jelenleg a roubaix-i és tourcoing-i espereskerületekben működő keresztény csoportok, amelyek a két város közti új városnegyed építésének tervét dolgozzák ki. A párbeszédnek e tereire olyan más, a környezetet érintő vitatott kérdésekben is nagy szükség van, ahol a vélemények erősen megoszlanak. Különösképpen is az atomenergia problémája körüli vitában lenne égető szükség ilyen eszmecserek lehetőségére. Franciaország egyik régiójában az Egyház kezdeményezte egy ilyen csoport létrehozását, amely a nukleáris atomhulladék tárolásának problémájával foglalkozik. Mindezeknek a kezdeményezéseknek az a célja, hogy segítse a keresztényeket a társadalmi együttélés során mindannyiunk számára felmerülő új kockázatok és feladatok jobb tudatosításában.

7. Példamutatás a döntésekben

Az Egyház nem kompetens abban, hogy globális megoldásokat kínáljon a környezetvédelem különböző problémáira, mint például a klímaváltozás, a természeti erőforrások kimerülése, a biodiverzitás elszegényedése, az energiahordozók megválasztása. Azonban magatartása és fogyasztási szokásai által példát kell mutatnia. Nem vonakodhat közzétenni mindazt, amit már örömmel megvalósított e téren, bízva a meggyőzés és a jó példa erejében. Olyan mintaértékű úttörő vállalkozások nyomán, mint a Châlons-en-Champagne-beli egyházmegyei központ épülete, amely 2006-ban építészeti díjat nyert, a párizsi Collège des Bernardins épülete, vagy a rennes-i egyházmegye egyik képzési központja, az egyházmegyei és plébániai épületek felújítása és építése során is feltétlenül olyan technológiai megoldásokat kell keresni, amelyek energiatakarékosak. Számos egyházi épület életkora és elavult állapota nem mindig könnyíti meg modern és hatékony technológiák alkalmazását. A környezetvédelmi szempontoknak azonban határozottan érvényesülniük kell az ezen ingatlanok jövőjét illető döntésekben, még anyagi és műemlékvédelmi áldozatok árán is, az épület szigetelésekor, a fűtési technika megválasztásakor stb. Az egyházi rendezvények szervezői ügyeljenek a megfelelő fogyasztási módok megválasztására, a szállításnál (telekocsi), az étkezéseknél, a szemét mennyisége és minősége tekintetében, a felhasznált anyagok jellegében, például a közös „előrecsomagolt piknikek” esetében, a közösségi termek világításánál és fűtésénél, a szelektív hulladék gyűjtésében stb.

Érdemes szem előtt tartani a már megvalósult erőfeszítések tapasztalatait. Ennek jegyében készültek a „Diakónia 2013” elnevezésű találkozóra a lourdes-i

polgármesteri hivatallal közösen olyan eligazító segédanyagok, amelyek a környezet megóvását elősegítő szervezéshez adnak irányelveket. A keresztény öszejövetelek helyszínein különösen is törekedni kell arra, hogy az épített vagy a természeti örökség használata során a környezetvédelem szempontjait maxímálisan figyelembe vegyék. Tapasztalatcseréket kell szervezni, össze kell állítani azok listáját, akik mások számára referenciaként szolgálhatnak, lépéseket kell tenni a környezettudatossággal kapcsolatos érzékenység kialakítására, mint ahogy azt már más európai egyházak is teszik. A monasztikus élet tapasztalata a gazdasági, szociális, spirituális és környezeti egyensúly megteremtésében, más szóval a „boldog mértékletesség” alternatív életmódjának ideálja álljon előttünk példaként. Egyes vallási közösségek a teremtett világ tiszteletében látják küldetésük lényegét, őket bátorítani kell e küldetésükben, és abban, hogy mindezt az egész Egyház javára tegyék.

8. Bátorítsuk a keresztényeket, hogy vegyenek részt a „fenntartható fejlődés” kiépítésében

Isten országának dinamikáját élheti meg a világ akkor, ha fejlődésében egyszerre lesz jelen a gazdasági, a szociális és környezetvédelmi szempont, valamint a legszegényebb és legkiszolgáltatottabb népek előrehaladásával és az eljövendő nemzedékekkel való törődés. A világ ilyenfajta építése feltételezi az individualizmustól és a fogyasztói szemlélettől megfertőzött mentalitásunk megváltoztatását. Az ezzel járó életmódváltást nekünk, keresztényeknek jó hírként kellene fogadnunk. Ez az elköteleződés részben egyéni, de mindenekelett közösségi döntéseket követel meg, érintve az összes kormányzati, helyi, regionális, nemzeti, európai és világszintű fórumot.

Mindenfelé megindult már többé-kevésbé gyors ütemben a fejlődési stratégiák kidolgozása és megvalósítása; ezek az Agenda 21 vagy a Klíma Terv nevet viselik. A „Grenelle de l’Environnement”³ olyan kollektív munkamodellt állít elénk, amely egy asztalhoz ültetett különböző, sőt ellentétes érdekeltségű résztvevőket: ipari vezetőket, helyi közösségeket, környezetvédő szervezeteket, szakszervezeteket, szakértőket. Sok keresztény munkálkodik egy új világ illetén közös megvalósításán politikai vagy civil szervezetekben elköteleződve, vállalatoknál és regionális intézményeknél, vagy éppen nemzetközi szervezetekben. Az Egyháznak bátran kell hirdetnie a világ ilyen jellegű átalakításának alapvető fontosságát, mivel, mint azt Albert Jacquard mondta: „Nem a földet kell megmenteni, hanem az emberiséget.”

³ 2007-ben kidolgozott, a francia kormány által kezdeményezett környezetvédelmi akcióterv. (A ford.)

Bátorítania kell tehát a keresztényeket, hogy vegyenek részt ebben a hatalmas közös munkában, amely egy fenntarthatóbb, azaz „élhetőbb” világ felépítésére irányul. Az erre való felhíváshoz minden jelenleg használt kommunikációs eszközt igénybe kell vennünk, az internetet és a társadalmi csoportok hálózatát.

9. Az Egyház szava ökológiai és környezetvédelmi kérdésekben a keresztény gondolkodás számára

A jelen dokumentum püspökök egy csoportjának erőfeszítéseként született meg, amely francia püspökök felkérésére alakult a 2010 márciusában, Lourdesban tartott plenáris ülésen. Olyan keresztény szakértők és csoportok segítettek munkájukat, akik az érintett kérdésekben járatosak. A dokumentum világossá kívánja tenni, hogy az Egyház mennyire fontosnak tartja a „fenntartható” világ felépítésének munkáját. Az Egyháznak tudatában kell lennie annak a ténynek, hogy jelentéssel teli szavakat várnak el tőle, és azt is, hogy tettei összhangban legyenek szavaival. Ugyanis nem egyszerűen a környezet megóvásáról van szó csupán, hanem az ember és az emberi élet értelméről, az igazságosság és a boldogság fogalmáról. Tisztában vagyunk azzal a ténnyel, hogy az itt felkínált reflexiót ki kell egészítenünk és el kell mélyítenünk a keresztény mozgalmak és közösségek segítségével, az emberekkel egyénileg és közösségben folytatott párbeszédben, odafigyelve arra, hogy viselkedésünk és döntéseink következtetések legyenek, amikor a mai környezeti kihívásokkal nézünk szembe.

HARMADIK RÉSZ

A TERMÉSZETTEL, AZ EMBERREL ÉS ISTENNEL VALÓ KAPCSOLAT ÁTALAKÍTÁSA

Nincs olyan ökológia, amely ne lenne globális: föld, ember és Isten, teremtmény és Teremtő kapcsolata szoros. Amikor Földünket tiszteljük, az embert tiszteljük. Amikor az emberiséget szeretjük, akkor a Földet is szeretjük. Minden lény e Föld szülötte, az anyaföldé, a tápláló földé. Közös sors, közös egymásrautaltság egyesít mindent. Ez a szolidaritás rejlik az ökológiai kérdés mélyén. 1987-ben II. János Pál pápa már így figyelmeztetett: „Egy emberi családot alkotunk mindnyájan. Egymás testvérei vagyunk... Fel kell ismernünk, hogy az emberiség nagy családjának testvéri összetartozása lényegi feltétele közös életünknek a Földön.”⁴

⁴ II. JÁNOS PÁL: *Beszéd a béke világnapján*, 1987.

XVI. Benedek pápa pedig arra figyelmeztet, hogy nem lehet a természet ökológiájáról beszélni az ember ökológiája nélkül: „Az Egyház felelősséget visel a teremtésért, és ezt a felelősséget nyilvánosan is érvényre kell juttatnia. Ha pedig ezt teszi, nem csak a földet, a vizet, a levegőt kell védelmeznie, amelyek mind hozzátartoznak a teremtés adományához. Az embert kell védelmeznie mindenekelőtt, saját önpusztítása ellenében. Szükség van valamire, ami egyfajta – jól értelmezett – humánökológiának nevezhető. A természet károsítása szorosan összefügg azzal a kultúrával, amely az emberi együttélést is alakítja. Ha a társadalomban elfogadottá lesz a »humánökológiai« szemlélet, abból nyeresége származik a környezeti ökológiának is... A természet könyve egy és oszthatatlan, mind a természet vonatkozásában, mind az élet, a nemiség, a család, a társadalmi kapcsolatok, röviden: az integrális emberi fejlődés tekintetében. A környezettel szembeni kötelezettségeink összefüggnek azokkal a kötelességeinkkel, amelyeket magával az emberi személlyel szemben, és annak a másik emberrel való kapcsolataiból fakadóan viselünk. Egyes kötelességeket elvárni, másokat pedig elfojtani nem lehet. A mai mentalitásnak és gyakorlatnak súlyos ellentmondása ez, amely megalázza az embert, megterheli a környezetet, károsítja a társadalmat.”⁵

Mindnyájan birtokba kaptuk ezt „a nagy könyvet”. Minden nemzedék olvasója e könyvnek, filozófusok, tudósok, jó szándékú nők és férfiak sokoldalú olvasata találkozik itt össze. Minden nemzedék ugyanakkor szerkesztője is választásai, elköteleződése révén. E könyv egyedülálló voltából adódóan olyan átfogó szemléletmódot sugall, amely a magatartásmódok megváltoztatására és újfajta kapcsolatok kialakítására ösztönöz.

1. Az emberek közötti kapcsolatok új fajtái

Egy emberi családhoz tartozunk, ezért törődnünk kell egymással, igyekeznünk kell, hogy a javakat megosszuk, és mindenki szükségletét tiszteletben tartva használjuk fel azokat. Mindenfajta szolidaritás szegények és gazdagok, északi és déli országok, jelen és jövőbeli generációk között, megköveteli, hogy igazságos gazdasági és politikai rendszerekben éljünk, és így közvetlenül összefügg egy globális ökológia kialakításával.

„Törődnünk kell környezetünkkel”, figyelmeztet XVI. Benedek pápa. Hiszen „azért lett az emberre bízva, hogy felelősséggel átitatott szabadsággal őrizze és védelmezze azt, állandóan szem előtt tartva mindenki javát mint irányadó kritériumot. [...] Nem szabad megfélemlenünk a szegényekről, akik legtöbbször

⁵ XVI. BENEDEK: *Caritas in veritate*, 51.

nem részesülhetnek a teremtett világ egyetemes javaiból. [...] Amennyiben a környezetvédelem kiadásokkal jár, akkor ezeket igazságos módon kell szétosztani, figyelembe véve a különböző országok fejlettségi szintjét, és tekintettel az eljövendő nemzedékek iránti szolidaritásra. [...] Az ember és környezete közötti szövetségnek Isten teremtő szeretetét kell visszatükröznie, akitől származunk, és aki felé tartunk.”⁶

2. Az Istennel való kapcsolat új fajtái

Az ember nem azért bánik-e ilyen keményen felebarátjával, mert elszakadt Istentől? Nem azért-e olyan sivár az ember szíve, mert nem kötődik már Isten szerető szívéhez? Nem tudván többé, hogy Isten az Atya, sokan nem ismerik el egymást testvérnek, ugyanazon család tagjának, közös Teremtő teremtményeinek, a közös Atya szeretett gyermekeinek. Isten nem ismeréséből következik, hogy Vele szemben hálátlan lesz az ember, és gyakran keményen bánik embertársaival is. A keresztények hálaadó imádságának ki kell fejeznie az ember helyes magatartását Isten, a természet és az embertársak felé, amint ezt a Szentírás zsolnáiraiban is olvashatjuk. A Katolikus Egyház liturgiája sok áldó imádságot őriz számunkra, például a vetés, a termés vagy a természet értékes elemeinek, a földnek, a levegőnek, a víznek és a tűznek, vagy az állatoknak megáldását. A bibliai teremtéstörténetek figyelmes újraolvasása arra emlékeztet minket, hogy a Teremtő nem azért helyezte az embert az Édenkertbe, hogy elhanyagolja vagy kiszákmányolja azt, hanem hogy művelje, tisztelettel és az eljövendő nemzedékek iránti odaadással és gondoskodással használja. Isten ellen vétkezünk, ha elhanyagoljuk és megvetjük mindazt, amit teremtett. Továbbá egymás iránt is vétkezünk, az emberekkel, az állatokkal, növényekkel és a föld kincseivel, vagyis az egyetlen Teremtő összes alkotásával szemben.

Az eucharisztia megünneplése, amelyben a hálaadás és a felajánlott adományok központi szerepet játszanak, elősegíti egy olyan globális ökológiai szemléletmód kialakítását, amelyben Isten áll a középpontban, a természet tisztelete megvalósul, és ahol az ember megtapasztalja a felé irányuló szeretetet. Az 1989-es bázeli európai ökumenikus nagygyűlés és az azt követő gyűlések (Graz, Nagyszében) óta a különböző felekezetű keresztények közös meggyőződésre jutottak. Fontos tehát, hogy a keresztényeknek közös ökumenikus ünnepléseket szervezzünk, és közös akcióterveket dolgozzunk ki.

⁶ XIV. BENEDEK: *Üzenet a béke világnapjára*, 2008.

3. Új kapcsolatok a teremtett világ egészével

Az emberiségnek sürgető szüksége van olyan felelős és szolidáris személyekre – közgazdászokra és mérnökökre, jogászokra és politikusokra, nevelőkre és földművesekre, művészekre, költőkre és misztikusokra –, akik elfogadják, hogy a Föld gyermekei. A földnek igazi kertészekre van szüksége. Isten teremtett világában szükség van minden teremtményre, és arra, hogy közöttük testvéri harmónia valósuljon meg. A világ megváltoztatásához a szívünket kell megváltoztatnunk! Meg kell térnünk, alapvető morális fordulatra van szükség, gondolkodásmódunk, kommunikációs eszközeink, közlekedési formáink, munkánk és fogyasztási szokásaink radikális megváltoztatására. Újra össze kell hangolni az életörömet és a mértékletességet, a dolgok felhasználását és tiszteletét, a boldogságot és az egyszerűséget! Most, hogy a figyelmeztetések már elhangzottak, és tanulmányok és nyilatkozatok láttak napvilágot, szükség van kollektív cselekvési tervekre, és szükség van a mindennapi élet összes területén minden állampolgár – így tehát minden keresztény – tetteire a megfelelőbb fogyasztás, a jobb megosztás, valamint a ma és a holnap emberével való szolidáris előrelátás érdekében. Újfajta kapcsolat kiépítésére van szükség embertársainkkal, a természettel és Istennel. Nemde ezt értette meg Assisi Szent Ferenc, a természetvédők védőszentje, aki mindenét bátran elhagyva egész életét a kiengesztelődés és a testvéri szeretet szolgálatába állította, és aki ezért így énekelhetett: „Áldott légy, Uram, s minden alkotásod, legfőképpen urunk-bátyánk a nap [...]. Áldjon, Uram, téged hold nénénk és minden csillaga az égnek [...]. Áldjon, Uram, tégedet szél öcsénk, víz hűgünk, tűz bátyánk [...]. Áldjon, Uram, téged földanya nénénk, ki minket hord és enni ad, és mindennemű gyümölcsöt terem, füveket és színes virágokat.”⁷

ZÁRSZÓ

Jelen munkánk lezárásakor világossá válik, hogy a keresztények és a keresztény közösségek arra hivatottak, hogy az evangélium szellemében nézzenek szembe az ökológiai válság által felvetett kérdésekkel. Nem lehet Istent és felebarátunkat úgy szeretni, hogy e közben közömbösek maradunk a Teremtés jövőjét illetően. E dokumentum közzététele elősegítheti mindennek tudatosítását, reflexióra és kezdeményezések elindítására ösztönözheti a keresztényeket. Ugyanakkor arra is

⁷ *Naphimnusz*

szolgál, hogy Isten teremtő vágyát örömmel szemléljük. Mint azt a negyedik eucharisztikus ima is kimondja: „szavunk által minden teremtmény a világon újjongva áldja szent neved és zengi”. Reméljük, hogy minden keresztény egyénileg vagy csoportban magáévá teszi e szöveg üzenetét, támpontokat találva benne egy megújított ökológiai tudatossághoz, a környezetünk megóvására irányuló kezdeményezésekhez és a szolidaritás elmélyítéséhez mindazokkal, akiket az ember és a világ jövőjének sorsa foglalkoztat.

(*Gutbrod Gizella fordítása*)

A fordítás alapjául szolgáló kiadás: CONFÉRENCE DES ÉVÊQUES DE FRANCE – GROUPE DE TRAVAIL ÉCOLOGIE ET ENVIRONNEMENT: *Enjeux et défis écologiques pour l'avenir*, Bayard – Fleurus-Mame – Cerf, Paris, 2012.

Az eredeti kiadás néhány elemét a magyar fordításból elhagytuk: Marc Stenger troyes-i püspök előszavát, az irodalomjegyzéket, valamint a függeléket, amelyek a következő két évre tervezett különféle egyházi programokról szólnak, illetve részletes tanácsokkal szolgálnak arra vonatkozóan, hogy miképpen lehet környezettudatosan és a résztvevők ez iránti fogékonyságát erősítve lebonyolítani nagy egyházi rendezvényeket.

Joseph Wresinski: Szegények egyháza. Gilles Anouil beszélget Joseph atyával

Bencés Kiadó, Pannonhalma, 2010, ford. Kalkusziné Kiss Gabriella.

1956. július 14-én egy francia pap – Joseph Wresinski (1907–1988) – kimegy egy Párizs környéki nyomornegyedbe. Maga is nagyon szegény sorból származik. A tervezett három hónap helyett egész életére ott marad. Az ő életinterjúja a kötet, amelyben tiszta és eltökélt hangon szólal meg ismét az emlékeztető, amit egy hónappal a II. Vatikáni Zsinat megnyitása előtt XXIII. János pápa egy rádióinterjúban ki mondott: az Egyház a szegények egyháza.

A könyv eredeti címe provokatívabb a magyarnál: *Les pauvres sont l'Église* – „Az Egyház – a szegények”. Ez az azonosítás fontos: „Az Egyház nem pusztán közösséget vállal a legszegényebbekkel. Ő maga a legszegényebbek összessége” (38). A tétel tehát legalább annyira szól arról, hogy mi az Egyház, mint arról, hogy kik a szegények: „az Egyház éppúgy, mint Jézus és a szegények, teljesen kiszolgáltatott minden pénzügyi, politikai és ideológiai hatalomnak” (43), sőt, „egy napon újra ki kell majd nyilvánítania magáról, hogy nem más, mint a világ söpredeke” (49). Végső alapja ennek az, hogy Jézus értünk szegénnyé lett, és ez – bár ennek historizáló kifejtése (194) a mai bibliakritika fényében túlzásnak tűnik – a jelenséget a 2Kor 8,9 hatástörténetébe helyezi.

A teológiai alapkérdések inkább a könyv első harmadában szerepelnek, a továbbiakban a társadalmi és politikai vonatkozásokról esik szó. Wresinski atya egyértelmű álláspontot fejt ki arról, hogy miért nem csatlakozott a marxizmushoz. Ragaszkodik a követelményhez, hogy a szegényekkel élve valóban „belőlük kiindulva” gondolkodjunk, és ne helyettük. Nagyon érdekes a fejezet a felszabadítás teológiájáról (335–372), amelyben fenntartásokat fogalmaz meg:

valóban a legszegényebbek öntudatát képviselik-e? Munkájába kezdettől fogva bekapcsolt önkénteseket is, az ő bemutatásuk talán a könyv legszebb oldalai. Így jön létre az ATD Quart Monde (ATD: *Aide à Toute Détresse*, ld. www.atd-quartmonde.org) civil szervezet, amellyel mintegy „az Egyházon kívül is az Egyházat építették” (261). A szervezet komoly teljesítménye, hogy sikerült ráirányítania a figyelmet a „Negyedik Világ” létezésére: a jóléti társadalmat kísérő mélyszegénységre. 1992 óta az ő kezdeményezésük nyomán október 17-ike a szegénység elleni küzdelem világnapja.

Az utolsó fejezet a szerzetesség helyét mérlegeli, mint amely több ponton is kapcsolódik a szegényekhez, és ez az összhang csendül fel a záró mondatokban is: „Az ember haszontalannak érzett imája, az a meg nem hallgatott, meg nem értett, el nem fogadott imádság, amely által mégis üdvözülni az ember: ezek ök, a szemlélődők az Egyházban. Ilyen értelemben ök a legszegényebbek imája, a szegények pedig az Egyház.”

Várnai Jakab OFM

Szabó Ferenc: Krisztus és egyháza Pázmány Péter életművében

Jézus Társasága Magyarországi Rendtartománya – L'Harmattan, Budapest 2012. /Jezsuita Könyvek, Isten és tudomány – Pázmány Irodalmi Műhely, Tanulmányok 11./

Kosztolányi Dezső 1920-ban lelkes és érző esszét szentelt a *Nyugat* hasábjain *A magyar próza atyjának* (*Nyugat* 13 [1920/19–20], 911–917; interneten: <http://epa.oszk.hu/00000/00022/00281/>). Így írt: „Ha őt [Pázmányt] forgatom, nem érzem a nyelvújítás szükségességét, nem látom azt a hiányt, melyre egy század múlva, a XVIII. század elején döbbsen rá azok, akik tővel-heggyel új feladatokhoz akarták törni nyelvünket. [...] Pázmánynak nem volt szüksége a nyelvújításra, mert maga újította a

nyelvet, még pedig helyesen, szőrmentében, nem erőszakkal, a népnyelv gazdagságából és saját termőerejéből. Ahol ő szólalt meg, ott világozás támadt.” A tanulmány második részében hozzátette még: „Lehetetlen nem éreznem, hogy Pázmány magyar. Nemcsak nyelvénél és szavainál fogva, melyekre mindörökké rásütötte fémjelzését, de gondolkozása és lelkialkata jogán is, mely – túl minden nyelven – azt tanúsítja, hogy rokon az itt élőkkel, vérét, agysejtjeit ugyanazok a táplálékok fűtötték, melyek mieinket, kik hasonló területen és egy-azon viszonyokon nőttünk fel.”

A magyar teológia évszázados adóssága és terhe, hogy egyáltalán megszülessen. A nagyok, akiket magyar teológusként megnevezünk, valójában inkább összegzők, tanítók, az általános hittudomány olvasói és a diákok, a magyar érdeklődők számára lefordítói és egybefoglalói. Két igazán őseredeti teológus elme mégis feltűnik előttünk: Pázmány és Prohászka. Történelmünk fintora, hogy végül mindketten főpapként, országos vállalatvezetőként, társadalmi és kulturális szolgálattevőkként teljesítették be életüket, s eközben a megkezdett teológusi pályát nem mindig tudták arra a tökélyre vinni, amelyet munkálkodásuk más, halhatatlanul értékes területein felmutatni képesek voltak. Ám Kosztolányit olvasva fel kell vetnünk a kérdést: ha ez az „istentelen jezsuita” (a nagy költő így idézi fel a pozsonyi országgyűlés egy protestáns szónokának a szavait) valóban ekkora életművet hagyott hátra mint *író*, mint *a magyar próza atyja*, s ha ezt az örökséget már annyian és annyiszor vizsgálták, akkor miként lehet, hogy a *papot*, a *teológust* nem kutattuk mi, akiknek ez elsődleges feladata lenne? Miért ez a borzalmas Pázmány-felejtés? Talán ha munkához látnánk, ráébredhetnénk, hogy *a magyar teológiának* szintén ez a végtelenül mély gondolkodású, kiforrott érvelésű és elkötelezett esztergomi érsek *az atyja*. Hogy az irodalmi nyelv és a sajátos helyi teológia együtt születik, formálódik, azon nem

lenne szabad csodálkoznunk – a spanyolok Avilai Nagy Szent Teréz (a spanyol irodalom védőszentje) és Keresztes Szent János okán régóta tisztában vannak ezzel az igazsággal.

Így tehát nem túlzó azt állítanunk, hogy a magyar katolikus teológiának hallatlan nagy adóssága van. Amikor Pázmányt elkönyvelni ellenreformátorként vagy katolikus újítóként, amikor besorolja az egyháztörténetbe, de kifelejt a teológiatörténetből, amikor prózáját vagy retorikáját elemzi, de nem jut el a hittitkok megragadásának, a személyes teológiának a felfejtéséig, tulajdonképpen vakvágányon jár. Elveszíti azt, ami a leginkább sajátja kellene, hogy legyen, míg odafordul valami felé, amit a nyelvtudomány, az irodalomtörténet vagy éppenséggel a történetírás avatottabb és szakmailag megalapozottabb módon fel tud dolgozni. Arról már nem is szólva, hogy ezáltal szörnyű hiátus keletkezik: Pázmány, a teológus, a jezsuita, a pap, a hívő és gondolkodó keresztény elvész a szemünk elől, s marad egy író, egy államférfi, egy közéleti szereplő, egy történelmi személyiség. Kevés, fájdalmasan és veszedelmesen kevés ez. Még a két világháború között született, egyháziak által írt Pázmány-tanulmányok sem segítenek sokat, hisz azok is inkább irodalmi szempontból közelítik meg munkásságát (ld. Sík Sándor). Érdekes módon hiába került megjelentetésre Pázmány összes műve már az előző századfordulón (hét kötet magyar, hat kötet latin szövegkiadás, kétkötetnyi levelezés), mégsem indult meg az ezáltal már hozzáférhető anyag mélyreható teológiai és teológia-történeti feldolgozása.

Amikor tehát évtizedekkel ezelőtt Öry Miklós, majd előbb vele együtt, halála után pedig immár egyedül Szabó Ferenc jezsuita elkezdte *Pázmány ébresztését*, nagy, de mindenképpen szükségszerű munkába fogtak. Végül P. Szabó *A teológus Pázmány* című írásában elénk tárta a fiatal grazi professzor munkásságának, előadásainak összegzését, elhelyezését a „nagy” teológia keretében. Csakhogy a mű ezzel nem ért, nem

érhetett véget, hiszen egyrészt nyilvánvaló volt, hogy ezek a latin nyelvű munkák jelentették a későbbi magyar nyelvű írások tulajdonképpeni alépitményét, megalapozását; másrészt pedig (és ebből kiindulva) bennük rejlik az a kulcs, amelynek segítségével a későbbi írásokat, prédikációkat *teológiai szempontból* lehet értékelni.

Szabó Ferenc új kötetével – *Krisztus és egyháza Pázmány Péter életművében* – így tehát együtt vizsgálta már a grazi (latin) és a későbbi (magyar) Pázmány-hagyatékot, mindezt teológusként téve meg. A krisztológia és ekkleziológia központi szerepe nemcsak azért megalapozott, mert a korban bontakozó (Bellarmín által jelentősen befolyásolt) apologetika *demonstratio christianája* és *catholicája* kiemelt témát képez, hanem azért is, mert a magyar teológus alapgondolata, teológiai kvintesszenciája ezen a téren ragadható meg a leginkább.

Ha az európai teológia Trentói Zsinat utáni körképét nézzük, s ebben próbáljuk meg elhelyezni a későbbi esztergomi érseket, könnyen megtaláljuk a viszonyítási pontokat. Egyrészt a nagy kegyelemtani viták (a domonkos és jezsuita iskola), másrészt az egyházatanban kibontakozó, részben krisztológiai természetű kérdések (Bellarmín mellett gondoljunk itt Valenciai Gergelyre, Francisco Suárezre és Gabriel Vazquezre) halatlanul elevenné és termékenyvé teszik ezt a kort. Bár a katolikus teológiai karok viszonylag gyorsan túllépnek ezen az érán, a Trentói Zsinatot és az I. Vatikánomot összekötő korszak pusztá Tamás-ismétlésként vagy harcos egyházközpon-tú teológiai vagdalkozásként, elzárkózásként és kártékony „lemaradásként” történő leírásával semmiképpen sem érthetünk egyet. Épp a krisztológia és az egyházatan mutatja, mennyire nem pusztá ismétlésről, vagy éppenséggel álló front-háborúról van itt szó, hanem sajátos kreativitásról és (Pázmányra is jellemzően) egészen eklektikus hittudományi építkezésről. Talán épp a barokk teológia hiányos és nem kielégítő ismerete, valamiféle kulturális és történeti ellenérzés is köz-

rejátszhat abban, hogy napjainkban gyér a recepciója e kornak – s ezzel együtt a teológus Pázmánynak is.

Szabó Ferenc monográfiájában – felidézve a kutatás kezdeteit – épp ezért azzal kezdi, hogy elhelyezi Pázmányt kora teológiájában, s igyekszik megrajzolni fejlődését a *Diatribától* egészen a *Prédikációkig* (33–63). E kép természetesen nem lehet teljes a már fentebb is említett barokk mesterek bemutatása nélkül (67–82). Különösen is érdekes és hasznos annak a kérdésnek a feszegetése, hogy ez a kor miként viszonyult a középkori örökséghez, kiemelten az Aquinóihoz (78k).

A kötet II. (legterjedelmesebb) része a pázmányi krisztológiát vizsgálja az ágostoni örökségtől indulva a tamási hatásokon át egészen a megváltástan és a megigazulás tematikájáig, külön kitérve arra, hogy a hittitkok miként jelennek meg a prédikációkban (85–303). Anélkül, hogy a részletekbe belemennénk, ki kell emelnünk, hogy a klasszikus kérdések vizsgálata terén Pázmány önálló gondolkodást és teológiai észjárását mutat fel. Tisztelettel tekintélyeket, de nem szolgálja ki és nem másolja őket. Nagyon elgondolkodtató ilyen szempontból a megtestesülés vizsgálata (132–137 és 137–152). Érdekes látni, hogy a magyar jezsuita miként tud felülemelkedni a *cur Deus homo* kérdés anzelmi determináltságán, ami uralta a kor teológiai körképét (a bűnért való engesztelés mint a megtestesülés oka), s visszanyúl addig a szintig, ahol Iréneusz vagy éppen Ambrus krisztológiája csodálatos mélységre jut el, amikor felmutatja az egész teremtés krisztocentrizmusát, kiemelve, hogy az Ige megtestesülése nem pusztán a bűnnek a következménye, hanem abban Krisztus primátusa válik megragadhatóvá. Kifinomultan elemez, megkülönbözteti a változást (*mutatio*) és a mozgást (*motio*) Isten kapcsán, megmutatja, hogy a megtestesülésben az isteni jósnak és szeretetnek a megnyilvánulását kell látnunk. Ily módon egyébiránt a pázmányi krisztológia előremutat

a XX. század francia teológiája felé, amely nagy hatást gyakorolt a II. Vatikánum tanítására. Öröm tapasztalni, hogy Szabó Ferenc ebben a megközelítésben elemzés alá veszi Pázmány (elsődlegesen Karácsonyhoz és Húsvéthoz, Pünkösdhöz) kötődő prédikációit. Míg az irodalomtörténészek inkább a moralizáló vagy hitvitázó beszédekre összpontosítanak, ezekben a homíliákban kibontakozik az esztergomi bíboros teológiai elmélyültségének a gyakorlati alkalmazása: misztagogikus módon tárja hallgatói elé a megtestesülés és megváltás valóságát.

A III. rész az egyháztannal foglalkozik (307–374). Itt legelőször megint egy jól ismert leegyszerűsítés ketrecéből kell kitörni. Világos, hogy a kor nagy kérdése ez volt: Melyik Krisztus *igaz* Egyháza? Ám tévednénk, ha úgy vélnénk, hogy itt semmi másról nincs szó, mint a katolikus igazvolt protestánsokkal szembeni (és az ő kárukra történő) hangoztatásáról. Az alapvető vizsgálati pont a Szentírás és az Egyház (Hagyomány) viszonyának elemzése. Eközben azonban Pázmány – kevéssé hangoztatott tény ez – távolságot vesz a pápai tekintélyt középpontba helyező Bellarminótól (328), vagy akár a Trentói Zsinat nyomán elterjedt nézettől, amely számára az *unitas* egyenértékű a *Romanitasz*sal. Egyházdefiníciójának sarkköve, hogy az „igaz hitvallása” és „a külső szakramentumok szolgáltatása” tartja egybe a „gyölekezetet”. Az igaz hit az embereket „láthatatlanul eggyé teszi”, de ezzel együtt az Egyházban a híveknek „külső jelek” és „Isteni szolgálatok formája-által látható-képpen-is egybe kell kötöztetniök” (333). Mint látható, finom, de világos a hangsúlyeltolódás, amelynek gyökere úgy Pázmány személyes élettörténetében, mint a sajátos magyar helyzetben keresendő. Végző soron P. Szabó fel tudja mutatni, hogy Pázmányban akár még az ökumenikus útkeresés egyháztanának egyik képviselőjét is tisztelhetjük.

A kötet *Postscriptuma* (375–448) megnyitja a további kutatás távlatait: utal a személyes (je-

zsuita) lelkeség fontosságára Pázmány művében, és felvázolja e XVII. századi *magyar teológia* időszerűségét is, olyan témákat vonultatva fel, amelyek a közelmúlt hittudományában (P. Teilhard de Chardin, Y. Congar stb.) és a II. Vatikánumon, illetve az azt követő tanítóhivatalban különös fontosságra tettek szert. A monográfiát értékes és alapos bibliográfia zárja (447–465), amihez kapcsolódóan Pázmány műveinek összefoglaló táblázatát s egy hasznos névmutatót is találunk.

Szabó Ferenc Pázmány-kötete egyszerre öszszegzés és kapunyitogatás. Egybefogja elmúlt évtizedek kutatómunkáját, s előre mutat a mind alaposabb teológiai tanulmányok felé. Rá kell ébrednünk, hogy Pázmány kincse a még mindig teljességgel meg nem született magyar teológiának, olyan forrás és gyökér, amelyhez vissza kell nyúlnunk. Ugyanakkor azt is át kell éreznünk, hogy ez az örökség nemcsak kivételes katolikus (felekezeti), hanem mélyen keresztény (ökumenikus) értékkel is bír. Ha ezek után lesznek teológusok, akik szemináriumok keretében, előadások során *ébresztik a teológus Pázmányt*, ha lesznek fiatalok, akik lelkesen viszik tovább a hittudományi vizsgálódás és értelmezés stafétáját, ha ez a hatalmas munka, amelyet Szabó Ferenc eddig végzett, kapuja lesz a jövőendő nemzedékek kutatásainak, akkor e monográfia célt ért. Bízunk benne, hogy így lesz, hisz bizonyosak vagyunk abban, hogy ennek így kell lennie.

Török Csaba

Robert Spaemann: Erkölcsei alapfogalmak

Egyházfórum, Pécs, 2001, ford. Maleczki József.

Szekularizált korunkban különösen is fontos a filozófiai etika, hiszen az értelmes és mély párbeszéd lehetőségét nyújtja másként gondolkodó embertársainkkal. Ha igaz, hogy léteznek példásan erkölcsös, azonban nem vallásos emberek

– márpedig létezésük aligha tagadható –, akkor az ő nézőpontjukat is komolyan kell vennünk. Keresztény gondolkodásunkban már századokkal ezelőtt tér nyílt a kimondottan filozófiai etikára, hiszen amint a természetes teológia jogosan kutatja az istenkérdést pusztán az emberi ész természetes képességeire hagyatkozva, hasonlóképpen vizsgálható az erkölcsi jó is. Korunk első pillantásra az erkölcsi relativizmus, következtetésképp az erkölcsről szóló filozófiai diskurzus ellehetetlenülésének kora. Ugyanakkor mégis találkozhattunk olyan kortárs gondolkodókkal, aki az erkölcsi komolyságot és a filozófiai elmélyültséget képesek termékeny módon összekapcsolni egymással.

Ilyen az 1927-ben született Robert Spaemann, aki alighanem a római katolikus világ egyik legjelentékenyebb mai filozófusa. 2006-ban XVI. Benedek pápa meghívására Castel Gandolfóban a természettudomány, a filozófia és a hit kapcsolatáról értekezett. Hazájában, Németországban különösen is az ökológiával és a bioetikával kapcsolatos megnyilatkozásait a legkülönbözőbb világnézetek és politikai pártok képviselői veszik figyelembe. Így például a német zöldek parlamenti frakciójának kérésére hozzászólt az összejtudományhoz.

Magyar nyelven eddig ezen egyetlen könyvecskéje olvasható, mely a Bajor Rádióban 1981 januárjában és februárjában elhangzott előadásorozatának szövegeit tartalmazza. A nyolc fejezet az erkölcsi jó viszonylagossága, a nevelés, az igazságosság, cél és eszköz kapcsolata, a lelkiismeret, a feltétlen, végül pedig a lelki nyugalom kérdéseivel foglalkozik. A tárgyalás végig a megalapozó elméleti etika és az alkalmazott etika kazuisztikája között mozog eleven, mégis meggondolgotató stílusban.

Amint címe is mutatja, e kis könyv néhány valóban alapvető erkölcsi fogalmunk értelmét akarja megvilágítani. Nem föltételezi olvasójától sem a morálfilozófiai szakszókincs, sem a bölcsellettörténet alapos ismeretét. Kimondott

célkitűzése inkább az, hogy rávezessen bennünket arra, miként lehet és érdemes alapvető erkölcsi fogalmainkról, mindannyiunk életét érintő fontos kérdésekről (el)gondolkozni.

Jóllehet a szerző hitét gyakorló keresztény, könyve kimondottan filozófiai etika kíván lenni. Kiindulópontja ezért nem a kinyilatkoztatás, s módszere sem az erkölcssteológusé, hanem elsősorban az európai filozófiai hagyományra s az emberi erkölcsi tapasztalatra támaszkodik. Írása mégsem szakad el a keresztény hagyománytól, bátran hoz példákat belőle, melyeket megvilágít, illetve szellemesen új megvilágításba helyez. Tudatosan nem lépi át a filozófiai etika határait, csak éppen komolyan veszi az erkölcsi tapasztalatot, amelyből természetes módon a vallás erkölcs sem zárható ki.

Robert Spaemann könyvét jó szívvel ajánlhatjuk az etika és filozófia tanárai mellett mindazoknak a gondolkodó keresztényeknek – köztük lelkipásztoroknak, hitoktatóknak és szülőknek –, akik nem sajnálják idejüket az egyik legszebb és legrégebb emberi tevékenységre: azaz szívesen eltöprengenek a jóról.

Bakos Gergely OSB

Schwendtner Tibor: Husserl és Heidegger. Egy filozófiai összecsapás analízise

L'Harmattan – Magyar Daseinanalitikai Egyesület, Budapest, 2008.

Edmund Husserl (1859–1938) és Martin Heidegger (1889–1976) munkássága a XX. századi filozófia legnagyobb szellemi teljesítményéhez tartozik, hatásában mindkettő szinte fölmérhetetlen. Schwendtner Tibor, a Miskolci Egyetem tanára monográfiájában arra vállalkozott, hogy az egykori mester és tanítványa összetett, igen sok filozófiai kérdést érintő kölcsönös bölcselati viszonyát meghatározza. Tanulmánya ezért nemcsak magyar nyelven számít újdont

ságnak, hanem a fenomenológia nemzetközileg igencsak kiterjedt szakmai közösségében is.

Az összehasonlítás fő tárgyi szempontjai a tudományos megalapozása, az önazonosság, szabadság, történetiség összefüggései és a metafizikai hagyományhoz való viszony. Mindezekhez, különösen az utóbbihoz szorosan kapcsolódik a szerző munkahipotézise: minden teljességre törekvő filozófia szükségszerűen tartalmaz olyan *töréspontokat*, amelyek a szóban forgó filozófia mélyén rejtőz belső ellentmondásokat testesítik meg egyúttal elfedve azokat (14–17). Olyanok ezek, akár Escher képeinek sajátos pontjai, ahol az egész látvány értelmes összefüggése megbicsaklik: az egyes részletek önmagukban értelmesek, összeillesztve az egész térszerkezet mégis megcsúfolja a józan eszt. Hasonló módon egy-egy filozófiai építménynek is lehetnek olyan kulcsfogalmak, amelyek rejtett többértelműséget tartalmaznak – komoly feszültségeket okozva ezzel az egész gondolati szerkezetben. Azonban az ilyesfajta *fedőfogalmak* töréspontjai mégsem hibának, hanem szükségszerű jelenségek tekintendők – éppenséggel a végsőkig vitt gondolati erőfeszítés jelei. Következésképp a „filozófiai erő” az ilyesfajta fedőfogalmakban testesül meg, megértésük ezért a szóban forgó filozófia mélyebb megértéséhez vezet.

Husserl és Heidegger e szempontból kiinduló vizsgálata azért is sokat ígér, mivel mindkettőjükre jellemző a már elért eredmények szüntelen gyökeres újragondolása. Ugyanakkor, jóllehet fenomenológusként kifejezetten metafizikailenes állásponttól, tehát a spekulációt elutasítva az emberi tapasztalat elemzéséből indulnak ki, a filozófia teljességigényéről mégsem mondanak le, s ilyen értelemben szükségszerűen kapcsolódnak a metafizikai hagyományhoz.

A bevezetés után a tanulmány első, legrovidebb részében Husserl és Heidegger filozófiai vitájának dokumentumait tekinti át. A következő, leghosszabb rész az álláspontok tematikus összevetésére vállalkozik: a két gondolkodó

munkásságának gondolati töréspontjait veszi közelebről szemügyre a szerző, majd tárgyalja a filozófia teljességigénye és annak véges megvalósulása közötti feszültséget. A töréspontok végig jelenlévő vizsgálódási szempontjára példa Husserl esetében a transzcendentális ego (134–147), Heideggernél pedig az emberi ittlét (147–159) fogalma. Az utolsó, igen izgalmas rész a vizsgálódás filozófiai tanulságait kívánja megfogalmazni. Schwendtner itt gondolkodik el azon a kérdésen, vajon mi lehet valódi filozófiai hozadéka saját munkájának, mi lehet a töréspontok munkahipotézisének igazi bölcséleti haszna. Vállalkozásában valójában az újkori filozófiában legalább Kant óta égetően fontos kérdés, az emberi végesség filozófiájának kérdése forog kockán.

A szerző egyértelműen kiáll a rendszeres gondolkodás igényessége (276–277) s emellett, hogy a gondolati töresek kutatása nagyobb tudatosságot adhatna a mai filozófiának. Ugyanakkor önreflexiójában legalábbis mintha elsikadna a bölcséleti lényegi életvonatkozása, jóllehet művéből kiderül, hogy az emberi élet kérdéseit Husserl és Heidegger egyaránt fontosnak tartotta. Bár e könyv nem könnyű olvasmány (a nem szakfenomenológus bölcselőnek sem), megéri a fáradságot. Két fontos gondolkodó munkásságában segíthet elmélyedni, egyúttal a filozofálás céljának, értelmének és határainak kérdéseit feszegeti.

Bakos Gergely OSB

Mezei Balázs:
Karácsony az Andok felett
Kairosz Kiadó, Budapest, 2010.

Karácsony és filozófia – első pillanatra egymást kizáró fogalmaknak tűnhetnek, melyek ellentéte minden további nélkül besorolható volna a hit és értelem kultúránkban immár több évezredes feszültsége történetébe. Csakhogy Mezei Balázs karácsonyi kötetében épp erről van szó: a hívő értelem, egyben saját kultúránk történetéről, e

közös történelem értelméről, sőt az értelem történetéről. Arról, hogy ünnepeinknek csakúgy, mint szavainknak és bölcseletei fogalmainknak értelmes története van és jövője lehet. *Értelmes*, mert mindez elmond nekünk valamit a világról, benne magunkról, segít kiigazodni életünkben. Ugyanakkor *történetről* beszélünk, melynek adottsága mintegy kívülről jön s lep meg bennünket – már amennyiben a bölcsesség igazi barátjához, avagy becsületes fenomenológushoz méltó módon elég bátrak vagyunk, és nem utasítjuk eleve vissza az adottságot. Pontosan azért, mert bízhatunk abban, hogy az éppen adottban, az adódóban – abban tehát, ami adódik, ami adja magát – a magát nekünk adó valóságban értelmet találhatunk. E recenzió némileg botladozó bevezetése máris tanúskodik Mezei Balázs egyik oly alapmeggyőződéséről, amely egyébként a filozófus szerző egész munkásságából kiolvasható: hit és értelem, bizalom és bíráló, befogadás és elemzés, elköteleződés és szabadság, múlt és jövő, régi és új, ünneplés és előretekintés sokszínű, egymást (az olykor fölszínes szembeállításokon túl) kölcsönösen föltételező és átjáró szerves kapcsolatáról. Ama valóságról, amelyről a szerző megfogalmazásában az igazi gondolkodás tesz vallomást: az adódásról, a magát (újra meg újra) adó valóságról, az adottnak és az adódónak ama mélyebb egységéről, melyről, meglehet, csak vallani lehet.

Mezei Balázs esszéi ebben az értelemben *gondolati vallomások*: nem rejtik véka alá a szerző hívó elköteleződését, azonban ez a legkevésbé sem jelent számára kibúvót a gondolkodás komoly föladata alól. Az áthagyományozott igazságot

meg kell érteni – s ez mindig újabb gondolati munkát jelent. Az önmagát adó valóság adottsága így állandó kihívást jelent a gondolkodás, kiváltképpen a hívó, a valóságban bízó gondolkodás számára. A kihívás azonban nemcsak egyszerűen a múltból – a kultúrából, régi eredetű fogalmainkból vagy éppenséggel a ránk hagyományozott ünnepből – származik, hanem egyben jövőnkől s jövőnkért szól felénk. A valóság valódiságának föltárása nem lehet zárt e jövő előtt, máskülönben sem múltját nem értheti, sem jelenében nem állhat helyt.

A szerző gondolkodása a kötetben mindvégig személyes marad – legyen szó az ünnep egykori és mai értelme kapcsán akár Benczúr Gyula festményéről, a csodáról, a háborúról, a történetiségről vagy látszólag olyan távoly tárgyról, mint például az ideológia. E vallomás a gondolkodás megújuló titkának elkötelezett gondolkodó tanúsága – magáról a gondolkodásról, annak eredetéről, céljáról és tárgyáról, a magát újra meg újra adó valóságról.

Az igen különböző és sokszínű írások tárgykörét nem volna könnyű röviden összefoglalni. Eszembe jut, amint a szerző néhány hónapja dedikálta egy másik kötetét hozzátéve: „*Nem ez a fontos, hanem maga a gondolkodás.*” E kijelentése nyomán e recenzió Mezei Balázs nyomában kísérelt meg gondolkodni. Mert kötete gondolkodásra hív minden olvasót – akár az Andok fellett, akár itthon, Magyarországon. Karácsonykor és az esztendő minden napján. A bölcsesség igaz szerelmeseként.

Bakos Gergely OSB

A recenziók szerzői

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

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

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

2012. május – december

2012. május 30. Jelenits István piarista tanár, a főiskola professor emeritusa Corvin-láncot kap kulturális és tudományos munkája elismerésül. A Corvin-láncot Áder János köztársasági elnöktől, Orbán Viktor miniszterelnöktől és Kövér Lászlótól, az Országgyűlés elnökétől veszi át.

2012. június 14. Somogyiné Petik Krisztina, főiskolánk Pszichológia Tanszékének vezetője az ELTE Pedagógiai és Pszichológiai Karán sikerrel védi meg doktori disszertációját. Doktori értekezésének címe: *Felnőttképzési program a középletkori átmenet támogatására*. Témavezetője: Feketéné Dr. Szakos Éva, ELTE, Pedagógiai és Pszichológiai Kar, Andragógia Tanszék.

2012. június 15. Barazsuly István szalvatoriánust Christoph Schönborn bíboros, érsek a bécsi Szent István székesegyházban pappá szenteli.

2012. június 20. Petres Erika Lúcia OP, főiskolánk tanársegédje a Pápai Gergely Egyetem Filozófia Karán sikerrel védi meg doktori disszertációját. Disszertációjának címe: *A művészet ontológiai rehabilitációja M. Heidegger és M. Merleau-Ponty gondolkodásában*. Témavezetője: Paul P. Gilbert SJ, a Pápai Gergely Egyetem metafizika professzora, a Filozófiai Kar dékánja.

2012. június 29–július 3. Az *Iránytű – Hivatástisztázó Műhely* személyes vezetésű lelkigyakorlatot tart a szécsényi ferences kolostorban.

2012. június 30. Horváth András hallgatónkat Balás Béla püspök áldozópappá szenteli a Kaposvári Nagyboldogasszony székesegyházban.

2012. július 1. Főiskolánk új rektora: Várnai Sándor Jakab OFM.

2012. július 7. Te Deum és diplomaosztó ünnepség.

2012. július 10. Deák Hedvig OP nővér, az Árpád-házi Szent Margit domonkos nővérek előjárója, főiskolánk Dogmatika Tanszékének vezetője sikerrel védi meg doktori disszertációját a Pápai Gergely Egyetemen *Consilia sapientis amici – Aquinói Szent Tamás felfogása az evangéliumi tanácsok megalapozásáról a teológiai antropológia fényében* címmel. Témavezetője: Prof. Paolo Martinelli OFM Cap, a fundamentális teológia professzora, az Antonianum Pápai Egyetem Spiritualitás Intézetének vezetője és a Hittani Kongregáció konzultora.

2012. július 11. Baán Izsák OSB testvér pappá szentelése a bakonybéli Szent Maurícius Monostorban.

2012. július 28. Kovács Levente Gyula pappá szentelése a Csíksomlyói Kegyetemplomban.

2012. augusztus 7. Kortis Mónika Zsófia OP örökfogadalma a budakeszi Havas Boldogasszony templomban.

2012. augusztus 12. Boldvai Márton Bertalan OPraem pappá szentelése Csornán, a Premontrei Apátság Nagyboldogasszony székesegyházában.

2012. szeptember 8. Szabó Márton, Gérecz Imre és Bokros Márk OSB testvérek örökfogadalma a Pannonhalmi Bazilikában.

2012. szeptember 8. Tanévkezdő Veni Sancte. Főcelebráns: Ábrahám Béla (SDB) szalézi tartományfőnök.

2012. szeptember 16. P. Varga Kapisztrán OFM ezüstmiséje a Pasaréti Páduai Szent Antal ferences templomban.

2012. szeptember 22. Piatrik Pió OFM ünnepélyes fogadalma a Pasaréti Páduai Szent Antal ferences templomban.

2012. szeptember 27. Kiemelt vendégelőadás: *Isten és Izrael szeretete. A Deuteronomium teológiai középpontja*. Előadó: Georg Braulik bencés szerzetes.

2012. október 3. és 2013. május 8. között: *Iránytű – Hivatástisztázó Műhely*, amely a 2012/13-as tanévben folytatódik.

2012. október 5. Mentortalálkozó. A hittanári és etikatanári gyakorlatokat vezető mentorok találkozója, tapasztalatcseréje – a Pedagógia Tanszék/Neveléstudományi Intézet szervezésében.

2012. október 5. Öregdiák találkozó.

2012. október 10. *A hivatás és a család közötti egyensúly* – Walter Schmidt professzor, családszakértő előadása a Gyakorlati Teológia Tanszék szervezésében.

2012. október 11. Megemlékezés a főiskolán – a II. Vatikáni Zsinat megnyitásának ötvenedik évfordulója és a XVI. Benedek pápa által meghirdetett „Hit évének” kezdete alkalmából. Az esemény tiszteletére készült táblakép leleplezése a rektori iroda előtt. A megemlékezés után szentmise a kápolnában.

2012. október 18. Beszélgetős előadások a Családteológiai Intézet szervezésében: 1. *Egyedülállók életstílusa*. Előadók: Kézdy Anikó pszichológus, Papp Miklós morálteológus, Somogyiné Petik Krisztina pszichológus.

2012. október 18. Könyvtári esték és Jos Decorte emlékest. *Palamasz Szent Gergely teológiája*. Előadó: Baán István görögkatolikus püspöki helynök, az MTA doktora, moderátor: Bakos Gergely OSB, a Filozófia Tanszék vezetője.

2012. október 25. *Kateketikai műhely 2012* a Hit évében. Gyakorló hitoktatók, hittanárok, katekéták részére a Pedagógia Tanszék szervezésében. 1. *Hit – hitátadás – katekizmus*. Moderátor: Vizvárdy Rita SSS, előadó: Várnai Jakab OFM, a főiskola rektora.

2012. november 7. Véralás a főiskolán. A Sapientia Főiskola idén immár harmadik alkalommal szolgál a Magyar Vöröskereszt által szervezett véralás helyszínéül.

2012. november 8. Beszélgetős előadások a Családteológiai Intézet szervezésében: 2. *Családi örökségünk: kincsek és terhek*. Előadók: Kézdy Anikó pszichológus, Papp Miklós morálteológus, Somogyiné Petik Krisztina pszichológus.

2012. november 13. *Kateketikai műhely 2012* a Hit évében. Gyakorló hitoktatók, hittanárok, katekéták részére a Pedagógia Tanszék szervezésében. 2. *Biblia – katekézis – eszkatologikus várakozások a Bibliában*. Moderátor: Vizvárdy Rita SSS, előadók: Szatmári Györgyi és Szabó Xavér OFM.

2012. november 17. Sapientia nap: *A keleti teológia a házasságról, a családról*. Előadók: Kocsis Fülöp, Orosz Atanáz, Baán István, Kruppa Tamás, Vincze Krisztián, Dobos András, Maklár Ákos, Verdes Miklós, Papp Miklós. Közreműködik a Szent Efrém Férfikar. A konferencia alatt kiállítás és görögkatolikus könyvek és kegytárgyak vására.

2012. november 27. Könyvtári esték. *IQ és/vagy EQ? Az érzelmi intelligencia jelentősége a gyermeknevelésben*. Előadó: Szitó Imre iskolapszichológus.

2012. november 29. Beszélgetős előadások a Családteológiai Intézet szervezésében: 3. *Nagy gyerek – nagy gond? Kamasz a családban*. Előadók: Kézdy Anikó pszichológus, Papp Miklós morálteológus, Somogyiné Petik Krisztina pszichológus.

2012. december 5. Kiemelt vendégelőadás. *Aktuális folyamatok az iszlám világban*. Előadó: Rostoványi Zsolt egyetemi tanár, a Budapesti Corvinus Egyetem rektora.

2012. december 8. Jótékonysági vásár a főiskolán.

2012. december 12. *Örökség és küldetés* című rendtörténeti kötet bemutatója. A kötetet Várnai Jakab OFM és R. Várkonyi Ágnes történész méltatja. A kötet a 2010. október 19–20. között megrendezett konferencia anyagát tartalmazza, amely közös szervezésben jött létre a Magyar Bencés Kongregációval és a Pázmány Péter Katolikus Egyetem Bölcsészettudományi Karával.

FELHÍVÁS

A 2013-as évfolyam 2. (őszi) tematikus számába olyan írásokat várunk, amelyek a „Hit és új evangelizáció” kérdését tárgyalják biblikus, történeti, modern, spirituális, morális vagy gyakorlati teológiai szempontból, valamint filozófiai, vallápszichológiai, pedagógiai és szociológiai megközelítésben. *Mi a hit és az evangelizáció fogalmának sajátosan keresztény tartalma a hagyományban és a mai teológiában, filozófiában? Mi a hagyományos és mi az új elem az új evangelizáció modelljében? Mi jellemzi azt a közeget illetve ürt, amelyben a hitet ma hirdetniünk kell? Mik lehetnek az egyház belső és külső missziójának területei? A szerzetesrendek hogyan értelmezik az új evangelizáció követelményeit, és mit vállalnak ennek jegyében?*

Az írások beküldési határideje 2013. szeptember 15.

Elbírálásuk anonim kettős lektorálás alapján történik.