

SAPIENTIANA

A SAPIENTIA SZERZETESI HITTUDOMÁNYI FŐISKOLA FOLYÓIRATA

PUSKÁS ATTILA

Halálban való feltámadás?

Megjegyzések Joseph Ratzinger és Gisbert Greshake
vitájának margójára

SZEILER ZSOLT

Test és lélek viszonya Weissmahr Béla SJ szerint.

Kísérlet egy fenomenológiai rekonstrukcióra

HARSÁNYI PÁL OTTÓ OFM

A narratív medicina és a tapasztalaton alapuló orvoslás
integrációjának lehetséges válaszai a poszt-Covid-szindróma
és más nehezen kezelhető betegségek néhány etikai kihívására

TAJTA ÁGNES

Az elváltak helyzete az egyházban lelkigondozói szemmel

KALMÁR PETRA

A szupervízió mint beavatás.

Veszteség, tanulás és átalakulás keresztény és kulturális
narratívák tükrében

CZÉTÉNYI GELLÉRT

„Kezébe vette a kenyeret.”

A keleti és nyugati egyházak eucharisztikus kenyérhasználata

Sapientiana

19. évfolyam 2026/1

TARTALOM

Tanulmányok

PUSKÁS ATTILA

Halálban való feltámadás?

Megjegyzések Joseph Ratzinger és Gisbert Greshake vitájának margójára 1

SZEILER ZSOLT

Test és lélek viszonya Weissmahr Béla SJ szerint.

Kísérlet egy fenomenológiai rekonstrukcióra 16

HARSÁNYI PÁL OTTÓ OFM

A narratív medicina és a tapasztalaton alapuló orvoslás integrációjának lehetséges válaszai a poszt-Covid-szindróma és más nehezen kezelhető betegségek néhány etikai kihívására 25

TAJTA ÁGNES

Az elváltak helyzete az egyházban lelkipásztori szemmel 60

KALMÁR PETRA

A szupervízió mint beavatás. Veszteség, tanulás és átalakulás keresztény és kulturális narratívák tükrében 84

CZÉTÉNYI GELLÉRT

„Kézébe vette a kenyeret.”

A keleti és nyugati egyházak eucharisztikus kenyérhasználata 107

Recenziók

PATSCH FERENC SJ

Mezei Balázs: *Az újdonság anatómiája.*

Vallás, fenomenológia, etika 131

SZEILER ZSOLT	
Szombath Attila: <i>Az élet értelmetlensége és értelme</i>	132
FEJÉRDY JUDIT MÓNICA O.CIST.	
Bernardo Olivera: Éjszakai napsütés. A misztérium és a misztika keresztény értelmezése a monasztikus tapasztalat tükrében	135
KÉK EMERENCIA	
Timothy Keller és Katherine Leary Alsdorf: <i>Hívás és elhívás. Hogyan kap értelmet a mindennapi munkánk Isten tervében?</i>	137
HETESI EDIT	
Tőzsér Endre Sch.P. – Zsódi Viktor Sch.P. (szerk.): Szentszéki dokumentumok a keresztény nevelésről és a katolikus iskoláról (1965–2025)	140

Halálban való feltámadás?

Megjegyzések Joseph Ratzinger és Gisbert Greshake vitájának margójára¹

PUSKÁS ATTILA

Abstract

The aim of this study is to examine the philosophical considerations used in the debate between Joseph Ratzinger and Gisbert Greshake on the hypothesis of „resurrection in death”. After reviewing the historical background of theology, we outline the common ground between Ratzinger and Greshake’s positions, then present the development of the debate and comment on its outcome.

Keywords: *immortal soul, resurrection in death, body, Ratzinger, Greshake.*

Absztrakt

A tanulmány célja megvizsgálni a Joseph Ratzinger és Gisbert Greshake között a halálban való feltámadás hipotéziséről folytatott vitában használt filozófiai megfontolásokat. A teológiatörténeti előzmények után vázoljuk Ratzinger és Greshake álláspontjának közös alapjait, majd bemutatjuk a vita alakulását, és megjegyzéseket fűzünk a vita eredményéhez.

Kulcsszavak: *halhatatlan lélek, feltámadás a halálban, test, Ratzinger, Greshake.*

PUSKÁS ATTILA római katolikus pap, teológus, a Pázmány Péter Katolikus Egyetem Dogmatika Tanszékének vezetője, a *Communio* folyóirat magyar kiadásának főszerkesztője; puskas.attila@htk.ppke.hu

¹ Az itt olvasható tanulmány eredetileg a Pázmány Péter Katolikus Egyetemen szervezett „Halhatatlanság. Második Weissmahr Béla-émlékkonferencia” keretében hangzott el szóban 2026. február 6-án.

I. BEVEZETÉS

E dolgozat célja megvizsgálni a Joseph Ratzinger és Gisbert Greshake között a halálban való feltámadás hipotézise kapcsán az 1977-től induló és az 1980-as évek végéig zajló teológiai vitában használt filozófiai megfontolásokat, anélkül, hogy a vita történetének részleteit és egész érvrendszerét ismertetnénk. E tágabb történeti kontextusról és Ratzinger eszkatológiai nézeteiről kiváló összefoglalás olvasható Lukács László *A végső beteljesedés távlatai a mai teológiában Joseph Ratzinger teológiájának tükrében* című tanulmányában.² Írásunkban eltekintünk ettől az átfogó bemutatástól, s figyelmünket a fentebb jelzett egyetlen, jól körülhatárolható téma taglalására fordítjuk. Gondolatmenetünk első részében röviden vázoljuk a halálban való feltámadás hipotézise megszületésének teológiatörténeti előzményeit. A második fejezetben utalás-szerűen jelezzük Ratzinger és Greshake eszkatológiai álláspontjának közös alapjait test és lélek, halhatatlanság és feltámadás viszonyának értelmezésére vonatkozóan. Ezt követően a 3–5. fejezetekben három lépésben bemutatjuk a vita alakulását, az ütköző érveket és ellenérveket, különös tekintettel azok filozófiai elemeire. Végül megjegyzéseket fűzünk a vita eredményéhez, és néhány tanulságot igyekszünk levonni belőle.

2. A TESTI FELTÁMADÁS KERESZTÉNY HITE SZEMBEN A LÉLEK HALHATATLANSÁGÁNAK FILOZÓFIAI ESZMÉJÉVEL

„A kereszténységben semmi helye a lélek halhatatlanságába vetett hitnek, hanem ennek helyét a halottak feltámadásába vetett hit veszi át.”³ Az evangélikus teológus, Carl Stange *Die Unsterblichkeit der Seele* címmel 1925-ben megjelent eszkatológiájából vett idézet programszerűen fogalmazza meg a 20. századi fősodratú protestáns teológia alapvető szemléletmódját, amely szembeállítja a lélek halhatatlanságának gondolatát a test feltámadásának bibliai

² Vö. *Sapientiana* 7 (2014/1) 1–32. Lukács László a halálban való feltámadás kérdése kapcsán főként Ratzinger és Greshake megközelítésének közös pontjait emeli ki test és lélek viszonyát illetően, illetve a halálon túli lét időiségének a kérdésre vonatkozó nézetkülönbségeket ismerteti. Reflexiónkban mi ez utóbbi témával nem foglalkozunk.

³ LEO SCHEFFCZYK – ANTON ZIEGENAUS: *A teremtés jövője Istenben. Eszkatológia*, Szent István Társulat, Budapest, 2008, 97. (ford. Szalay Mátyás)

hitével.⁴ E széleskörben gyorsan elterjedt meggyőződés érthető reakció volt a felvilágosodás teológiájára, amely szinte megfelelt a feltámadás keresztény hitének középponti jelentőségéről, és szinte kizárólag a lélek halhatatlanságára és ennek filozófiai igazolására fókuszált. Egy olyan platonikus-újplatonikus halhatatlanságfogalommal kívánt szembeszállni, amelyről feltételezte, hogy a testet leértékelő dualista emberképen s a lelket az értelemmel azonosító, neki isteni tökéletességet és önmaga feletti korlátlan rendelkezést tulajdonító felfogáson nyugodott, melynek keretében a halál mint a halhatatlan lélek testtől való elválása, egyenesen kívánatosnak mutatkozott.⁵ Ezzel szemben a bibliai tanításhoz való visszatérés jegyében a protestáns teológusok főként három dolgot hangsúlyoztak:

1. a halál nem kívánatos beteljesedés, hanem a bűn következményeként büntetés és ítélet jellege van;
2. a bibliai antropológia az embert mindig egész mivoltában tekinti, a lélek csak egyik dimenziója az embernek, de nem szubsztanciális valóság, amely önmagában halhatatlan lenne;
3. a keresztény hit tárgya nem a lélek halhatatlansága, hanem az örök élet és a test föltámadása, amelynek alapja Krisztus halálából való feltámadása és Isten kegyelme.

Ezek a szempontok alapvetően ugyan jogosak, ugyanakkor megkérdőjelezhető a szembeállításuk a halhatatlan lélek helyesen értett fogalmával. A fősodratú protestáns eszkatológia szemléletmódjának egyik hiányossága, hogy nem vet komolyan számot a bibliai antropológiát tükröző azon szöveghelyekkel, amelyek az ember egészséges létén belül valódi különbséget (Mt 10,28) és aszimmetrikus viszonyt állítanak a lélek (szellem = *ruach*, *pneuma*) és a test pólusai között, s a lélekre (szellem = *pneuma*) úgy tekintenek, mint az Istennel való bensőséges kapcsolat és ismeret kitüntetett hordozójára (Róm 8,16), illetve az ember önmaga számára való bensőséges jelenlétének és önismeretének ágensére (1Kor 2,11). A szembeállító megközelítés másik hiányossága, hogy nem fordít kellő figyelmet az ember végső beteljesedésének teremtésteológiai megalapozására, az ember *imago Dei* létének (Ter 1,26.28; vö. Ter 2,7)

⁴ GISBERT GRESHAKE: *Resurrectio mortuorum. Zum theologischen Verständnis der leiblichen Auferstehung*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1986, 247–251; GERHARD LOHFINK: *Végül a semmi?*, Bencés Kiadó, Pannonhalma, 2020, 190–195 (ford. Mártonffy Marcell); ANTONIO NITROLA: *Trattato di escatologia. 2. Pensare la venuta del Signore*, Edizioni San Paolo, Milano, 2010, 295–302.

⁵ LEO SCHEFFCZYK – ANTON ZIEGENAUS: *A teremtés jövője Istenben*, i. m., 95.

az ontológiai mozzanatára (Sir 17,1–12), amely magában foglalja azt az állítást is, hogy Isten „romolhatatlanságra (*aph tarszia*) teremtette az embert, és saját lényének képmásává tett[e]” (Bölcs 2,23). Végül kifogásolható, hogy a 20. századi fősdratú protestáns eszkatológia nem reflektál arra a teológiatörténeti tényre, hogy a patrisztikus és a középkori keresztény teológia, de még a reformátorok is a bibliai tanítás nyújtotta kritikai mércék mentén integrálták a lélek halhatatlanságának gondolatát a feltámadás hitébe.

A lélek halhatatlanságának száműzése szükségképpen odavezetett, hogy újra kellett értelmezni a halált, és ezzel együtt a meghaló és föltámadó ember közötti azonosság kérdését: mi történik a halálban, ha az nem a halhatatlan lélek és test szétválása, és mi biztosítja a meghaló és feltámadó személy közötti azonosságot, ha nem a halhatatlan lélek? A „teljes halál” (*Ganztodtheorie*) elmélet szerint az egész ember hal meg, a halálban testestül-lelkestül megsemmisül (*annihiláció*), s éppen ez a halál hozza felszínre azt, hogy az embernek nincs semmi sajátja, hanem csak Isten tud neki jövő adni. Ennek megfelelően a feltámadás valójában teljesen új teremtés, kizárólag kegyelemből (*sola gratia*) történő új „creatio ex nihilo”. E felfogás szerint az emberből nem marad meg semmi, ahogy Karl Barth fogalmaz: „sem isteni, sem teremtményi valami, hanem csak a Teremtőnek a teremtménye felé való *cselekvése és viszonya*”.⁶ Jogosan merül fel azonban a kérdés, hogyan lehetne elgondolni egy olyan maradandó viszonyt, amelynek valójában csak egyik, a Teremtő oldalán létezik a viszonyhordozó alanya. Ebben az esetben a „viszony” szó legfeljebb csak Isten hűségére utalhat. Hűség, de kihez? Ha már semmilyen értelemben nem létezik az emberi alany, mert a halálban megsemmisült, akkor a hűség legfeljebb azt jelenthetné, hogy a teremtő Isten hűséges önmagához, az emberről, az ember eredeti rendeltetéséről alkotott eredeti tervéhez. Ha az egész ember hal meg, és a feltámadás teljesen új teremtés, akkor mi biztosítja a régi és az új ember közötti azonosságot? Akkor nem a régi támadna fel, hanem egy új ember teremtné. Ez az új pontosan ugyanolyan lehetne, mint a régi, ám mégsem lenne vele azonos. Kiváló másolata lehetne a réginek, de nem lenne ugyanaz a személy. Az elmélet képviselői „Isten emlékezetére” is hivatkoznak: Isten emlékezetében tovább él a meghalt ember a halottak föltámadásáig, ez biztosítaná a kontinuitást és az azonosságot. A kérdés itt az, hogy mit értünk Isten emlékezetén. Ha pusztán a meghalt emberről való teljes isteni tudást, akkor ebben az esetben sem beszélhetnénk a régi és az új ember valódi azonosságáról,

⁶ GIBBERT GRESHAKE: *Resurrectio mortuorum*, i. m., 249; vö. LEO SCHEFFCZYK – ANTON ZIEGENAUS: *A teremtés jövője Istenben*, i. m., 97.

hanem csupán az isteni tudáson alapuló tökéletes másolatról. Ha pedig úgy értjük az isteni emlékezetet, hogy mindaz, ami „Isten emlékezetében van”, az valóságos, életteli, akkor nem azt kellene mégiscsak mondanunk, hogy a halott Istenben és Isten által él? Ha azonban ily módon a halott tovább él, akkor mégsem igaz, hogy mindenestül, egészen megsemmisült a halálban. Ebben az esetben azonban nem lenne megfelelőbb a lélekről beszélni, amely azért él tovább, mert Isten teremtette és szereti, s amely lélek biztosítja az azonosságot a meghalt és feltámadt ember között?⁷ Néhány evangélikus teológus (Carl Stange, Emil Brunner) úgy igyekezett megoldani az azonosság biztosítását a halhatatlan lélekre való hivatkozás nélkül, hogy kiiktatta a halál és a feltámadás közötti köztes állapotot, és azt feltételezte, hogy a halálban az ember kilép az időből, és Isten időtlenségébe érkezik meg, s ezzel azonnal eléri a feltámadást, ítéletet, parúziát.⁸ A meghaló és a feltámadó ember azonosságát tehát az biztosítaná, hogy a halálban egybeesik (közvetlenül egymást követi) a meghalás és a feltámadás, az ember ebből a földi testből közvetlenül (az „*anima separata*” átmeneti állapota nélkül) a feltámadott testbe halna bele és támadna fel. Közelebbről szemügyre véve azonban ez a megoldás is elégtelennek bizonyul. Kérdéses ugyanis, hogy miként lehetne az azonosság és a kontinuitás magában a földi test sajátosságában megalapozva, amikor a feltámadott test nem egyszerű folytatása a földinek, hanem lényegesen különbözik tőle.⁹ Látna a lélek halhatatlanságát elutasító 20. századi protestáns eszkatológiák elégtelenségeit, levonhatjuk azt az általános következtetést, hogy a filozófiai reflexiót nélkülöző pusztá biblicizmus nem járható út. A teológiának szüksége van a filozófiával való párbeszédre, hogy koherens és konzisztens módon tudjon gondolkodni a kinyilatkoztatásról.

⁷ GERHARD LOHFINK: *Végül a semmi?*, i. m., 192; vö. LEO SCHEFFCZYK – ANTON ZIEGENAUS: *A teremtés jövője Istenben*, i. m., 99–100.

⁸ GISEBERT GRESHAKE: *Resurrectio mortuorum*, i. m., 250.

⁹ GERD HAEFFNER: Vom Unzerstörbaren im Menschen. Versuch einer philosophischen Annäherung an ein problematisch gewordenes Theologoumenon, in Wilhelm Breuning (Hrsg.): *Seele: Problembegriff christlicher Eschatologie*, QD 106, Herder, Freiburg – Basel – Wien, 161.

3. A LÉLEK HALHATATLANSÁGA
MINT A TESTI FELTÁMADÁS KONSTITUTÍV ELEMÉ

A 20. századi katolikus teológia kritikai igénnyel és konstruktív módon bocsátkozott párbeszédbe a 20. századi protestáns eszkatológiával. Elutasította a „teljes halál” elméletét, de elfogadta, hogy a halál az egész embert érinti. Újra állította a lélek halhatatlanságát mint a feltámadásba és az örök életbe vett keresztény hit konstitutív elemét. Hangsúlyozta, hogy a halhatatlan lélek biztosítja a meghaló és feltámadó ember azonosságát. Kiemelte, hogy a lélek halhatatlanságának teremtésteológiai alapjai vannak, amennyiben a halhatatlanság végső alapja a teremő Isten jóakarata, aki olyan szellemi természetű lélekkel ajándékozza meg az embert, amely alkalmassá teszi őt arra, hogy a Teremtővel a megismerés és szeretet halálon is átívelő, el nem múló párbeszédébe lépjen és maradjon. Jézus halálból való feltámadása megerősíti ezt, és egyben megalapozza a testi feltámadás hitét, az egész ember Istenben való abszolút jövőjének reményét. A főszóratú protestáns eszkatológia biblicizmusától eltérően a 20. századi katolikus teológia szerint, bár az örök élet biztos reménye a kinyilatkoztatáson alapul, ugyanakkor a halálon túli létezés lehetőségére utaló és a halhatatlanság vágyát tápláló tapasztalatok feltárhatók filozófiai reflexió útján is. A katolikus teológia a kinyilatkoztatás eszkatológiai tartalmaira irányuló értelmezésében igyekszik filozófiai megfontolásokkal is élni, s ezeket szem előtt tartva újraértelmezni test és lélek viszonyát.

A filozófiai igényű értelmezésnek egyik kézenfekvő példája a halálban való feltámadás hipotézis katolikus recepciójának történetéhez kapcsolódik. Arról a vitáról van szó, amelynek szereplői: Gisbert Greshake és Joseph Ratzinger.¹⁰ Az

¹⁰ A vita harmadik szereplője a katolikus biblikus Gerhard Lohfink volt, aki a halálban való feltámadás hipotézisének egy radikálisabb változatát képviselte. Míg Greshake elfogadta az egyén halálban megvalósuló feltámadása és a történelem eszkatológiai beteljesedése mint az egyes emberek halálban megvalósuló feltámadásainak végső összessége közötti különbséget, s ezzel valamiféle eszkatológiai egymásutániséget, addig Lohfink szerint a halálban feltámadó és a kronológiai időből kilépő ember számára minden tökéletesen egybeesik. Ratzinger, bár egyetértett azzal, hogy az általunk ismert és mért kronológiai időből a halálban kilép az ember, és a „megdicsőült idő” állapotába kerül, mégis kritikusan viszonyult Lohfink értelmezésének ahhoz az eleméhez, hogy a „megdicsőült idő” minden eszkatológiai eseménynek a tökéletes egybeesése lenne. Ratzinger és Lohfink vitája bőségesen tartalmaz az időiség természetére vonatkozó filozófiai megfontolásokat, ennek ismertetése és értékelése azonban meghaladná a jelen tanulmány kereteit. Ratzinger mindkét vitájának részletes bemutatásához lásd GERHARD NACHTWEI: *Dialogische Unsterblichkeit*, Erfurter Theologische Studien, Bd. 54, St. Benno-Verlag, Leipzig, 1986, 86–175.

előbbi a hipotézis képviselője, az utóbbi a hipotézis kritikusa. Mindketten állítják a lélek teremtésben megalapozott halhatatlanságát mint a feltámadáshoz szükséges önazonosság princípiumát. Abban is egyetértenek, hogy a (szellemi) lélek olyan ontológiai valóság, amely lényege szerint egyszerre szubzisztens, vagyis önmagában megálló önléte van, ám relacionális is, azaz Istenhez, a másik emberhez és a világhoz viszonyuló valóság. Ugyanakkor különbözőképpen értelmezik egyfelől a halált, másfelől az anyag, a test és a lélek viszonyát, s így a test feltámadását is.

4. TEST ÉS LÉLEK VISZONYÁNAK ÉRTELMEZÉSE GISBERT GRESHAKE A HALÁLBAN VALÓ FÖLTÁMADÁS HIPOTÉZISÉBEN

A halálban való feltámadás paradigmája Greshake által képviselt változatának kiindulópontjai: a halálban a „testtől különvált lélek” (*anima separata*) aporetikusnak ítélt fogalma, a test és a lélek lényegi egysége, a feltámadott test új típusú létmódja a földi testhez képest. Mindezek fényében Greshake a lélek és a test fogalmának újraértelmezésére vállalkozik, meggyőződése szerint Aquinói Szent Tamás filozófiai antropológiájának alapelvei mentén. Az „anima separata” eszméje azért aporetikus Greshake szemében, mert egyfelől a lélek olyan átmeneti állapotát feltételezi, amelyben noha nem tudja a test formálásának természetes funkcióját gyakorolni (*anima est forma corporis*), mégis élvezheti Isten boldogító látását; másfelől azért, mert a később bekövetkező testi feltámadás – amikor a lélek újra egyesül a testtel, és formája lehet a megdicsőült testnek – csupán valami járulékosat adna hozzá a lélek lényegi boldogságához. Szerinte ez egyébként ellent is mondana az ember mint test és lélek egysége definíciójának. Greshake az ember test-lélek lényegi egységéből kiindulva így értelmezi újra a lélek és a test fogalmát:

„Az egy és egész ember *lélek*, amennyiben Isten képe, igéjének és szeretetének címzettje, röviden: amennyiben 'Isten előtt áll', s így minden véges feltételt lényegileg meghalad, és beteljesedését egyedül Istenben találja. Az egy és egész ember *test*, amennyiben az őt mint embert konstituáló Istenhez való viszonyát nem külön egyedi bensőségben és közvetlenségben valósítja meg, hanem 'kifejezésben', 'kifejezés'-testben, amely a világ nagy testén keresztül kikerülhetetlenül összeköti minden embertestvérrel.”¹¹

¹¹ GISBERT GRESHAKE: *Resurrectio mortuorum*, i. m., 258. (ford. Puskás Attila)

A test fentebbi meghatározásában Greshake nagy mértékben támaszkodik Hans-Eduard Hengstenberg fenomenológiájára,¹² mely szerint a testi létet az azonosság és differencia dialektikája jellemzi az Énnel való kapcsolatban (testem van és a testem vagyok). A test a szellemi szubjektumtól elszakíthatatlan médium, amelyben az alany kifejezi magát másoknak, és amelyen keresztül mások kifejezik magukat számára. A testen keresztül valósul meg a testileg létező szellemi alanyok közötti kommunikáció, kölcsönösen hatnak egymásra, részévé válnak egymás élettörténetének. A testen keresztül hat ránk az anyagi világ, s formáljuk az anyagi világot, a jelen történelmét és a jövő nemzedékek történelmét. Az emberi szellem megtestesült szellem, a teste (*Leib, Leiblichkeit*) pedig a szellem által áthatott, formált, alakított emberi test. Az emberi testben, amely a világgal, a történelemmel, a társadalommal kölcsönhatásban álló test, az anyag is bizonyos értelemben átalakul, új, bensősegebb létmódra jut. Greshake a testi lét konstitutív szerepét hangsúlyozva kívánja alátámasztani következtetését, mely szerint a halálban az ember nem hagyja egyszerűen maga mögött a testet, a történelmet, a világot, hanem ezek sokkal inkább végérvényességre jutnak benne: „Az ember a halálban és Istennel itt történő találkozásban pontosan az, amivé vált a ’testiségéből’, vagyis a világgal és a történelemmel való egybefonódásából és összekapcsolódásából.”¹³ Véggkövetkeztetése szerint a halálban nem a test és a lélek szétválása történik, hanem az Istennel való találkozás, amelyben a teljes ember a maga testi, történelmi, társadalmi és világi dimenziójával végérvényességre jut. A halálban való föltámadás formulájával ezt a gondolatot kívánja kifejezni.

5. JOSEPH RATZINGER KRITIKÁJA

Ratzinger minden további nélkül egyetért Greshakeval abban, hogy „az ember egész élete során anyagot ’tesz bensővé’, és ennek következtében a halálban sem szűnik meg ez az összefüggés”.¹⁴ Elismeri a lélek maradandó testre való vonatkozását, amely a testben időbelivé válik, és így magába építi a testiséget. Elfogadhatónak és hasznosnak tartja a Hengstenberg-féle megkülönböztetést

¹² Vö. HANS-EDUARD HENGSTENBERG: *Mensch und Materie: zur Problematik Teilhard de Chardins*, Kohlhammer, Stuttgart, 1965; uő: *Der Leib und die letzten Dinge*, Pustet, Regensburg, 1954.

¹³ GIBERT GRESHAKE: *Resurrectio mortuorum*, i. m., 264–265.

¹⁴ JOSEPH RATZINGER – XVI. BENEDEK PÁPA: *Végidő. A halál és az örök élet kérdései*, Jel, Budapest, 2017, 286. (ford. Török Csaba)

az „anyagtest” (*Körper*) és a „testiség” (*Leib*) között, melynek nyomán állítható, hogy míg a halálban az anyagtest elenyészik, addig a „testiség” mint az emberlét metafizikai konstitutív eleme fennmarad.¹⁵ Az ember földi létmódjára vonatkozóan a konkrét anyagtest és a testiség közötti különbség azt fejezi ki, hogy:

„Nem az egyes atomok és molekulák mint olyanok ’az ember’, és ezért nem ezektől függ a ’testiség’ identitása. Sokkal inkább attól függ, hogy az anyag bekerül a lélek kifejezőerejének hatása alá. Ahogyan egyfelől a lélek az anyagból kiindulva határozódik meg, úgy másfelől a test teljességgel a lélek által meghatározott. A test, méghozzá az identitással bíró test az, amit a lélek testi kifejeződésként felépít önmagának. Épp mivel oly eloldhatatlanul az emberi mivolthoz tartozik a testiség, lesz a testiség identitása nem az anyagból, hanem a lélekből kiindulva meghatározott.”¹⁶

Ha ez a test-lélek az ember lényegi metafizikai alkata, akkor ennek kell érvényre jutnia a halálon túl is. Ezért állítja Ratzinger, hogy a halálban és azután a lélek az, „amely továbbra is fennáll, és őrzi meg önmagában, bensővé téve, az életnek anyagát, és így feszül ki a feltámadott Krisztus felé – a szellem és az anyag új egysége felé, mely megnyílik Benne”.¹⁷ Ugyanakkor hangsúlyozza, hogy a léleknek a saját testiségére való maradandó vonatkozásából nem lehet levezetni a halálban való feltámadás hipotézisét.¹⁸ A Greshake hipotézisével szembeni döntő kifogása, hogy ez azonosítja egymással a léleknek a halálon túl is megmaradó, magában a lélekben megőrzött testre való vonatkoztatottságát, testiségét és a halálból való végidei feltámadásnak az eseményét. Ezen azonosítás mögött végső soron az a nézet áll, mely szerint magát az anyagtestet (*Körper*), s így az anyagot nem érinti a feltámadás. Ratzinger elfogadhatatlannak tartja Greshake gondolatát, mely szerint: „Az anyag ’önmagában’ [...] beteljesíthetetlen.”¹⁹ Szerinte ez az állítás végső soron vállalhatatlan dualizmushoz vezet, melynek nyomán „a teljes anyagi világ kirekesztődik a teremtés céljából”.²⁰ Így érvel: „A halálban megvalósuló feltámadás hipotézise ugyanis megfosztja anyagiságától a feltámadást, azt foglalja magában, hogy a valós anyag nem ré-

¹⁵ Uo. 251–252.

¹⁶ Uo. 188.

¹⁷ Uo. 286–287.

¹⁸ Uo. 251–252.

¹⁹ Uo. 201.

²⁰ Uo. 201.

szesedik a beteljesülés történetében.”²¹ Paradox módon újfajta dualizmus jön létre, amely immár nem a lélek és a test, hanem az ember anyagteste (*Körper*) és testisége (*Leiblichkeit*) között keletkezne. Ratzinger szerint a feltámadás realista értelmezésének – ahogy az a Bibliában előttünk áll – távolságot kell tartania mind a naturalista-fizikalista (a feltámadás mint a test pusztja újraéledése a földi létmódra), mind a spiritualista értelmezéstől, amely az anyagnélküli feltámadást feltételező halálban való feltámadás hipotézisében érhető tetten.²²

6. GRESHAKE VÁLASZA

Ratzinger ellenvetéseire Greshake alapos részletességgel kifejtett válasszal reagált.²³ Igyekezett még egyszer megvilágítani és pontosítani saját felfogását a szellem – anyag – test viszonyára vonatkozóan, különös tekintettel az anyag fogalmára. Fő célja annak a ratzingeri vádnak a cáfolata, hogy a testi lét fogalmából (*Leiblichkeit*) és így a halálban való testi feltámadás gondolatából kihagyta volna az anyagtest, illetve az anyag fogalmát. Miután megfontolása-inak alapvető szempontjaként a szellem és anyag nagyobb fokú egységének és dinamikus viszonyának az átgondolását jelöli meg, jórészt metafizikai és természetfilozófiai argumentumokkal érvel álláspontja mellett, főként Karl Rahner és Pierre Teilhard de Chardin szellem- és anyagkoncepcióira támaszkodva. Rahnertől átveszi azt a teremtésben és a megtestesülésben megalapozott alapvető keresztény meggyőződést artikuláló gondolatot, hogy szellem és anyag között – minden különbségük dacára – bensőséges egység és rokonság van. Noha az anyag időben és térben alakot öltő, önmaga számára nem átvilágított, lehatárolt sokaság, mégis a szellem mint a végtelenre nyitott képesség, amely megkülönbözteti önmagát az anyagtól, a saját önmegvalósulásának és önmagához való visszatérésének mozzanataként az anyagot fel tudja szabadítani korlátozottsága alól, és vele elszakíthatatlan egységre tud lépni a testben. Az anyag bizonyos értelemben „megfagyott szellem”, amely – s így az egész anyagi világ – eleve a magának átvilágított, tulajdonképpeni szellem megjelenésére irányul. Az ember anyagi teste sem idegen a szellemtől, hanem az emberi szellem

²¹ Uo. 254.

²² Uo. 187; 254.

²³ A kritikákra adott választát a *Naherwartung, Auferstehung, Unsterblichkeit* című kötetben fogalmazta meg. GISBERT GRESHAKE: Die Leib-Seele Problematik und die Vollendung der Welt, in Gisbert Greshake – Gerhard Lohfink (Hrsg.): *Naherwartung, Auferstehung, Unsterblichkeit*, QD 71, Herder, Freiburg – Basel – Wien, 1981⁵, 156–184.

megvalósulásának szükséges, belső mozzanata.²⁴ E megfontolásból Greshake ugyan nem von le egyenes és kifejezett következtetést, de azt látszik igazolni vele: ha az emberi szellem a halálban is képes önmaga megvalósulásának belső mozzanataként integrálni az anyagot – ahogyan ezt metafizikai szerkezete alapján a földi életében tette –, akkor mondható, hogy a halálban való feltámadás ezen a módon érinti az anyagot.

Greshake gondolatmenetének következő lépésében Teilhard de Chardin evolúcióértelmezésének néhány gondolatát idézi fel, kiegészítve a fizikus Werner Heisenberg meglátásaival. Szellemi természete alapján az ember az anyagot (a testét, a világot...) átalakítja, bensővé teszi, saját személyes életébe építi.

„Az anyagnak a szellem önmegvalósításába és érlelődésébe való bensővé tétele az anyagnak egy más alakját hozza létre, mint az, ami számunkra az érzékelhető tárgyi világból vagy a tulajdon anyagi testünkből ismert. Ha ilyenképp az ember testiségét és világát nem egyszerűen mint fizikai, érzékelhető anyagot vagy anyagtestet (Körper) kell értenünk, hanem akként, mint ami konstitutív módon lehetővé teszi, hogy egy véges szubjektum a térben és időben időzzön, úgy ez azt jelenti: a halálban a testet s vele a világot és történelmet nem rázzuk le egyszerűen magunkról [...], hanem a halálban a test, a világ és a történelem éppen tulajdonképpen ontológiai értelmük szerint a szubjektumban beteljesednek: az anyag akkor mindenkorra beleíródik a szubjektumba (nem a lélekbe!), akkor is, ha az anyagnak érzékelhető valóságként vagy anyagtestiségként megvalósuló tér-időhöz kötöttsége végéhez ér.”²⁵

Itt Greshake jól láthatóan úgy igyekszik hatástalanítani Ratzingernek az anyagnélküli feltámadás vádját, hogy az anyag fogalmát megkülönbözteti az anyag tér-időbeli, érzékelhető kiterjedéssel és mennyiségi jellemzőkkel rendelkező, tömegszerű, a szellemnek ellenálló, lehatárolt testi formában való megjelenésétől. Ennek további alátámasztására Heisenbergre hivatkozva²⁶ az anyag fogalmát összeköti a természettudomány energiafogalmával; az anyag végső soron energia, amely különböző állapotokba s a legmagasabb komplexitásba képes

²⁴ Uo. 169–170.

²⁵ GISEBERT GRESHAKE: *Die Leib-Seele Problematik und die Vollendung der Welt*, i. m., 171. (ford. Puskás Attila)

²⁶ „Az alapszubsztancia 'energia' anyaggá lesz, amennyiben az elemi részecskék formájába bocsátkozik.” WERNER HEISENBERG: *Schritte über Grenzen*, Piper, München, 1976³, 235. Idézi GISEBERT GRESHAKE: *Die Leib-Seele Problematik und die Vollendung der Welt*, i. m., 171.

alakulni. Greshake azonban itt meg is áll, és nem konkretizálja, hogy egy ilyen átalakulás mit jelenthet a halálban. Talán az anyag és az érzékelhető, tér-időbeli anyagtest közötti különbségtétel elgondolhatóvá tudja tenni azt, hogy a halálban a szellem az anyagot (energiát?) úgy bensőségesíti önmagában, hogy az anyagnak megszűnik a korábbi tér-időbeli anyagtest formája, ám adós marad annak a kérdésnek a megválaszolásával, hogy pontosan hogyan viszonyul a visszamaradó holttest mint a korábbi tér-időbeli anyagtest az anyag szellem által bensőségesített új formájához. Itt milyen értelemben beszélhetünk átalakulásról? Úgy vélem, amíg ez nem tisztázott, addig Greshakenak nem sikerült teljesen kibújni Ratzinger dualizmusra vonatkozó vádja alól, amely a testiség és anyagtest szétválasztását rója fel neki.

7. MEGJEGYZÉSEK A RATZINGER–GRESHAKE VITÁHOZ

1. Olyan teológiai témáról – a lélek halhatatlanságának és a testi feltámadásnak a viszonyáról – folytatott vitáról van szó, amelyben mindkét szerző filozófiai érvelést is alkalmaz teológiai célkitűzés érdekében a teológiai argumentáláson túl. Ez megkerülhetetlen, mert az eszkatológiai témákról szóló bibliai szövegek többféleképpen értelmezhetők, így a biblicizmus járhatatlan útnak bizonyul. Elengedhetlenné válik olyan alapfogalmak tisztázása, mint szellem, lélek, test, anyag.
2. Katolikus teológusokként a bibliai tanítás mellett mindkét szerző számára fontos a kinyilatkoztatást értelmező teológiai hagyomány és a mértékadó magisztériumi megnyilatkozások, melyeknek a bibliai tanítással együtt történő elfogadása lehetővé teszi, hogy közös alapelvek és kiindulópontok mentén gondolkodjanak. Ráadásul mindkét szerző kifejezetten elkötelezett Aquinói Szent Tamás antropológiájának aktualizáló követése mellett. Annál inkább figyelemre méltó, hogy mennyire különböző, akár ellentétes következtetésekre lehet jutni ugyanazon források értelmezése során. Ez megint csak szükségessé teszi a filozófiai érvelést.
3. Ami a vita végkifejletét illeti, megállapítható, hogy Greshakenak nem sikerült meggyőzően cáfolnia Ratzingernek azt a kifogását, hogy a halálban való feltámadás hipotézise nem tudja elégségesen értelmezni és biztosítani az emberen kívüli anyagi világ, a kozmosz eszkatológiai megdicsőülését, az új ég és az új föld valóságát. Greshake szerint az anyag, az anyagi világ csak az emberben és az emberen keresztül tud „meg-

dicsőülni”, amennyiben minden anyag a beteljesedésre jutó emberi szellemben „bensőségesül” és jut beteljesedésre.²⁷ Ez túl szűkre szabott antropocentrizmust implicál, amely nem vesz tudomást a nem emberi létezők önértékéről. Greshake az anyag teremtésbeli rendeltetését egyedül abban látja, hogy kizárólag az emberre és annak szabadságtörténetére irányul, és figyelmen kívül hagyja a teremtésnek azt az értelmét, hogy minden létező Isten dicsőségére teremtmődik.

4. Több szempontból is vitatható Greshake elméletében, hogy azonosítja az anyag szellemben történő bensőségesülésének/átszellemítésének végérvényessé válását a test feltámadásával, amely azonosítás alapul szolgál a halálban való feltámadás hipotézisének. (a) Ha a feltámadás merőben ez lenne, akkor azt kellene mondanunk, hogy Jézus nem harmadnapra támadt fel a sírból, hanem feltámadása már végbement akkor, amikor meghalt a kereszten. Ekkor hogyan kellene értelmeznünk azt, hogy sírját üresen találják a tanítványok húsvétvasárnap reggelén? Testének eltűnése a sírból egy olyan külön isteni cselekvés eredménye lenne, amelynek csupán pedagógiai célja van, tudniillik annak jelzése, hogy Jézus már feltámadt a halálában? S vajon a testet eltüntető isteni cselekvés tartalmát hogyan is gondolhatnánk el? Jézus holttestének megsemmisítéseként vagy átalakításaként, vagy egy más helyre viteleként, vagy láthatatlanná tételeként? Ha a földi test átalakításaként, átlényegítéseként értenénk egy másik (dicsőséges) létmódra, akkor miért nem ezt nevezzük föltámadásnak, a halálból föltámasztó isteni cselekvésnek? (b) Ha a test/megholtak feltámadása azonos lenne az anyag szellemben történő bensőségesülésének s így egy magasabb létformába juttatásának a végérvényesülésével, akkor tekintettel arra, hogy a földön élő emberek szellemi szubjektumában nagyon különböző fokon és mértékben valósul meg az anyag bensőségesülése, talán azzal kellene számolnunk, hogy különböző fokú és mértékű az anyag bensőségesülésének és átszellemítésének végérvényesülése is, vagyis különböző fokon megvalósuló feltámadásokat kellene feltételeznünk? S ha ez mégsem így van, akkor ennek mi lenne az oka? Talán az, hogy halálában mindenki egyaránt Istennel találkozik, s így kiegyenlítődnek a fokozatbeli különbségek? (c) Ha a feltámadás nem lenne más, mint az anyagnak a földi élet során egyébként is folyamatosan megvalósuló bensőségesülésének és magasabb formára jutásának a végérvényesülése

²⁷ Vö. GISBERT GRESHAKE: *Die Leib-Seele Problematik und die Vollendung der Welt*, i. m., 175.

és beteljesedése az Istennel való találkozásban, akkor mit jelentene az a bibliai kijelentés, hogy Isten támasztja fel a holtakat? Miért lenne a holtak feltámasztása különösen nagy tette Istennek, ahogy a Szentírás állítja, s miért lehetne újjáteremtésként értelmezni, ahogy ugyancsak a Szentírás nevezi? A Greshake-féle azonosítás elmosná a különbségeket Isten teremtményekkel együttműködő általános tevékenysége, amelynek keretében értelmezhető az anyag bensőségesülése a szellemben, és különös tevékenysége között, amely a holtak feltámasztásának egyedül Isten számára lehetséges tette között van.

5. A fenti kritikai megjegyzések alapján véleményem szerint Ratzingerrel egyet lehet érteni abban, hogy a halálban való feltámadás Greshake által állított tartalma nem azonosítható a holtak/a test feltámadásának bibliai-keresztény hittartalmával, ezért nem szerencsés, sőt, félrevezető formula. Ennek ellenére Greshake megfontolásai igen hasznosak, mert a test, a szellem és az anyag bensőséges és dinamikus összefüggésének a bemutatása a földön élő ember vonatkozásában segítheti az értelmet abban, hogy a feltámadt test megdicsőült létformáját lehetségesnek és elgondolhatónak tartsa. Gondolatai az anyag szellemben történő bensőségesüléséről és a test átszellemítéséről jó analógiát kínálhatnak ahhoz, hogy valamit megsejthessünk a szellem, az anyag és a test magasabb rendű és még bensőségesebb viszonyáról, amelyre a földi ember átalakul a feltámadásban. Mivel a feltámadásban végbemenő újjáteremtés a teremtetés beteljesedése, ezért az emberi lét metafizikai alapszerkezete nem változik meg, hanem kibomlik és véglegesen beteljesedik. E metafizikai alapszerkezet kontúrjainak a megrajzolásához nyújthatnak segítséget Greshake filozófiai megfontolásai.

BIBLIOGRÁFIA

- GRESHAKE, GISBERT: Die Leib-Seele Problematik und die Vollendung der Welt, in Gisbert Greshake – Gerhard Lohfink (Hrsg.): *Naherwartung, Auferstehung, Unsterblichkeit*, QD 71, Herder, Freiburg – Basel – Wien, 1981⁵, 156–184.
- GRESHAKE, GISBERT: *Resurrectio mortuorum. Zum theologischen Verständnis der leiblichen Auferstehung*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1986.
- HAEFFNER, GERD: Vom Unzerstörbaren im Menschen. Versuch einer philosophischen Annäherung an ein problematisch gewordenes Theologoumenon, in Wilhelm Breuning (Hrsg.): *Seele: Problembegriff christlicher Eschatologie*, QD 106, Herder, Freiburg – Basel – Wien, 159–191.
- HEISENBERG, WERNER: *Schritte über Grenzen*, Piper, München, 1976³.
- HENGSTENBERG, HANS-EDUARD: *Mensch und Materie: zur Problematik Teilhard de Chardins*, Kohlhammer, Stuttgart, 1965.
- HENGSTENBERG, HANS-EDUARD: *Der Leib und die letzten Dinge*, Pustet, Regensburg, 1954.
- LOHFINK, GERHARD: *Végül a semmi?*, Bencés Kiadó, Pannonhalma, 2020. (ford. Mártonffy Marcell)
- NACHTWEI, GERHARD: *Dialogische Unsterblichkeit*, Erfurter Theologische Studien, Bd. 54, St. Benno-Verlag, Leipzig, 1986.
- NITROLA, ANTONIO: *Trattato di escatologia. 2. Pensare la venuta del Signore*, Edizioni San Paolo, Milano, 2010.
- RATZINGER, JOSEPH – XVI. BENEDEK PÁPA: *Végidő. A halál és az örök élet kérdései*, Jel, Budapest, 2017. (ford. Török Csaba)
- SCHEFFCZYK, LEO – ZIEGENAUS, ANTON: *A teremtés jövője Istenben. Eszkatológia*, Szent István Társulat, Budapest, 2008. (ford. Szalay Máttyás)

Test és lélek viszonya Weissmahr Béla SJ szerint Kísérlet egy fenomenológiai rekonstrukcióra¹

SZEILER ZSOLT

Abstract

This study attempts to demonstrate how Béla Weissmahr thought about the traditional relationship between body and soul in a novel way. After a brief introductory section clarifying key concepts, I first present the mistaken understandings of the body–soul relationship, and then, in the second section, I present the correct understanding based on the experience of self-consciousness. Only after this do I deviate from Weissmahr’s original line of thought, insofar as I seek to arrive at his main conclusion through a phenomenological description of self-consciousness and the body.

Keywords: *Béla Weissmahr, ontology, body-soul relationship, transcendental neothomism, phenomenology.*

Absztrakt

A tanulmány arra tesz kísérletet, hogy bemutassa, Weissmahr Béla miként gondolta el újszerűen test és lélek hagyományos viszonyát. Egy rövid, fogalomtisztázó bevezető után első pontban a test-lélek viszony helytelenül felfogott formáit, a másodikban a helyes felfogását mutatom be az öntudat tapasztalatára alapozva. Szándékom szerint csak ezután térek el az eredeti weissmahri gondolatmenettől, amennyiben az öntudat és a test fenomenológiai leírása során kívánok eljutni ugyanoda, ahová Weissmahr spekulatív gondolkodása megérkezik.

SZEILER ZSOLT filozófus-teológus, a Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola filozófia tanszékének docense; szeiler.zsolt@sapientia.hu

¹ Az itt olvasható tanulmány eredetileg a Pázmány Péter Katolikus Egyetemen szervezett „Halhatatlanság. Második Weissmahr Béla-émlékkonferencia” keretében hangzott el szóban 2026. február 6-án.

Kulcsszavak: Weissmahr Béla, ontológia, testlélekviszony, transzcendentális neotomizmus, fenomenológia.

Fő célom, hogy bemutassam, Weissmahr Béla miként gondolta el újszerűen test és lélek hagyományos viszonyát. Egy rövid, fogalomtisztázó bevezető után első pontban a testlélekviszony helytelenül felfogott formáit, a másodikban helyes felfogását mutatom be az öntudat tapasztalatára alapozva. Szándékom szerint csak ezután térek el a weissmahri gondolatmenettől, amennyiben az öntudat és a test fenomenológiai leírása során kívánok eljutni ugyanoda, ahová Weissmahr spekulatív gondolkodása megérkezik.

Az ember test és lélek egysége, de ez az egység nem a léthierarchiában egyenlő szinten álló két létező egysége. Weissmahr megközelítésében ugyanis a lélek a testtel szemben valódi önállóságot, szubsztancialitást mutat:

„az önmagának való jelenlét és a feltétlenséget tételező cselekvések végső hordozója, végső szubjektuma nem lehet az ember empirikus teste mint ilyen, mert az empirikus-materiális e minőségében képtelen »önmagának való jelenletre« és tökéletes reflexióra, s nem gyakorolhat olyan tevékenységet sem, amely az abszolút szférájáig hatol. Eszerint az emberben lévő voltaképpen szubsztanciális, önállóságát megalapozó mozzanat az, amit szellemi lélekként jelölünk meg.”²

A lélek önmagában álló, önazonos, önmagáért való valóság. Az önállóság, önmagában állóság (szubsztancialitás) egyfelől, valamint az önazonosság és önmagáért valóság másfelől persze nem teljesen azonos fogalmak. Weissmahr az előbbit az utóbbi segítségével igazolja. Az önmagában állás jellegzetességét egy helyütt egy Aquinói Szent Tamástól vett, a transzcendentális neotomista tradícióban gyakran hivatkozott szöveghelyre történő utalással világítja meg.³ Egy rövid kitérőt téve időzzünk el egy kicsit az eredeti tamási szakasznál:

„azt kell mondanunk, hogy ami visszafordul saját lényegéhez, az önmagában áll fenn [...] Ám az önmagában fennálló kognitív képességek megismerik magukat. Ezért mondja az *Okok könyve*, hogy »ami megismeri saját lényegét, az visszafordul saját lényegéhez.«”⁴

² WEISSMAHR BÉLA: *A szellem valósága*, Kairosz, Budapest, 2009, 253.

³ Uo. 212-es lábjegyzet.

⁴ AQUINÓI SZENT TAMÁS: *Summa theologiae* I. q.14. a.2. ad 1.: „dicendum quod redire ad essentiam suam nihil aliud est quam rem subsistere in seipsa [...] Sed virtutes cognoscitivae per se subsistentes, cognoscunt seipsas. Et propter hoc dicitur in libro de causis, quod

A szakasz eredeti témája Isten önismerete. Az önismeret megismerés. Mivel pedig a megismerés aktus, teljesültség (ti. a megismerő és a megismert aktusazonossága), valamit nem akkor ismerünk meg valóságosan, ha az potencialításban van, hanem amikor (a kognitív képességben) aktuálisan megvalósul. Mivel Isten tiszta aktualitás, tökéletesen jelen van önmaga számára. Anyagtól való függetlenséggel (*subsistit in seipso*) és tökéletes önismerettel rendelkezik (*seipsum per seipsum intelligit*). Tamás univerzumában mármost kétféle forma létezik: anyagi (anyagban fennálló) és anyagtalan (önmagában fennálló). Az emberi lélek utóbbi típusú forma, amelynek bizonyítékát Tamás többek között éppen abban látta, hogy a megértésre képes emberi lélek képes „viszszafordulni”, képes reflektálni önmagára, azaz önismeretre képes. Önmagára kognitív értelemben vonatkozni, önmagát kognitív értelemben birtokolni szerint csakis anyagtalan valóság képes, ezért az emberi lélek képes az anyagtól függetlenül működni és fennállni.

Weissmahr szerint a szubzisztencia, az „önmagában állás” lehetőségét szubjektivitásunk alapozza meg. A szubjektum az ugyanis, ami számára a tér-időbeli anyagi dolgok objektumként „megjelennek”. Más dolgok a „számára vannak”, azaz kognitív értelemben nyitott másokra anélkül, hogy azok megszüntetnék a létezését, vagy éppen ő számolná fel azok sajátos fennállását.⁵ Az „én”, a szubjektum, miközben megismeri tárgyát, azonossá lesz azzal, ez az azonosság azonban nem számolja fel az „én” adottságát. Éppen ellenkezőleg: mivel önmagára vonatkozik, tudatában van, hogy másképpen adódik önmaga számára, mint ahogyan a tárgyak (tér-időbeli anyagi dolgok) adódnak az ő számára. Az, hogy önmagát megkülönbözteti a dolgoktól, a „tárgyiság” lehetőségi feltétele egyáltalán. A magyar jezsuita ezt a különbséget a legfontosabb különbségtételnek tartja, mely a létezők körében egyáltalán fellelhető.⁶ Sőt, saját önállóságának, szubsztancialitásának tudata az alapja annak, hogy megértse, milyen értelemben nevezhetünk egyáltalán szubsztanciának bármi mást.⁷ Azonban ha a lélek szubsztancialitása ilyen közvetlen adottság, akkor mégis mi okozza a lélek természetével kapcsolatos évezredek véleménykülönbségeket?

sciens essentiam suam, redit ad essentiam suam.” (*A szerző saját fordítása.*)

⁵ WEISSMAHR BÉLA: *A szellem valósága*, i. m., 140.

⁶ Uo. 142.

⁷ Uo. 265.

I. TEST ÉS LÉLEK TÉVESEN FELFOGOTT VISZONYA

Weissmahr szerint a test és a lélek viszonyát megközelíthetjük *kívülről*, egyfajta külső nézőpontból, vagyis elvonatkoztathatunk attól az „apróságtól”, hogy amire itt rákérdezünk, az mi magunk vagyunk.⁸ Ez a tudományos objektivitás beállítódása. Ebben a beállítódásban dolgokkal találkozunk, amelyeket a tárgyilagosság nevében megfosztunk minden szubjektív elemtől. Ebben a realista perspektívában tárgyak adódnak, és a feladat az, hogy ezeket az eltárgyasított dolgokat minél egyértelműbben meghatározzuk, és ezáltal *elkülönítsük* egymástól. Kézenfekvő, hogy a test, az emberi organizmus teljes egészében a fizikai világ része, maradéktalanul leírható a fizika keretei között, hiszen nincs lényegi különbség közte és a többi fizikai dolog között. Ezzel szemben a lélek hagyományosan az ember anyagtalan, nem empirikus, nem fizikai összetevője, amely ezért lényegileg különbözik a testtől. Az így felfogott lélekdolog tehát egyfelől lényegi különbséget mutat a testdologtól, másfelől a lélekdolog adja az ember lényegét. Ezzel a szubsztanciadualizmushoz jutottunk, és ez azzal a kellemetlen következménnyel jár, hogy felszámolja az emberi létezés egységét. E kellemetlen következménytől kézenfekvő úgy szabadulni, hogy eltekintünk a különbségtől, és a lelket visszavezetjük a testre, vagy egyenesen azonosítjuk azzal.

Véleményem szerint Weissmahr helytállóan tapintott rá ezeknek az egymást kizáró alternatíváknak a hamisságára. Rögzítsük, miben is állt a téves álláspontok közös kiindulópontja!

1. *Kívülről*, a valós emberi létezésről eltekintve közelítenek a problémához.
2. A test-lélek vonatkozást eltárgyasított vagy *dologi* viszonyokként kezelik.
3. Azonosság és különbség viszonyát *egyoldalúan* fogják fel, amennyiben az identitást és a differenciát egymást kizáró alternatíváknak tartják.

Test és lélek egyoldalú értelmi felfogásával szemben Weissmahr test és lélek spekulatív észfogalmát állítja szembe. A belátás zsenialitását véleményem szerint nem a hegeli kategóriák lehetőségei teremtik meg, hanem az, hogy a külső nézőpont helyett a szubjektivitás valóságában fedezte föl azt a különbséget

⁸ Uo. 273.

nem kizáró azonosságot, amely test és lélek helyes viszonyának paradigmája lehet. Weissmahr tehát nem kívülről közelít a problémához, hanem a szubjektivitás tapasztalata felől, ahogy írja, az „önmegtapasztalás” felől. Ezen a ponton azonban búcsút mondok a weissmahri gondolatmenetnek, és a továbbiakban a tárgyhoz inkább adekvát, kvázi fenomenológiai megközelítést alkalmazok, hogy a tapasztalatelemzés segítségével jussak el végül ugyanoda, ahová Weissmahr a transzcendentális és a spekulatív módszertan változtatásával.

2. TEST ÉS LÉLEK HELYESEN FELFOGOTT VISZONYA AZ ÖNTUDAT TAPASZTALATÁBÓL KIINDULVA

Mielőtt rátérnék a tudat fenomenológiai ihletettséggű leírására, a kontraszt kedvéért hadd éljek egy gondolatkísérlettel! Képzeljünk el egy szuperszámítógépet, amely történetesen a Hewlett Packard El Capitan nevet viseli, és 2025 januárjában kezdte meg a működését az Amerikai Egyesült Államokban. Ez a gép szinte felfoghatatlan képességekkel rendelkezik, egyetlen másodperc alatt kéttrillió számítást képes elvégezni. Másként kifejezve, két dologról, azaz két bináris számsorról egy másodperc kéttrilliomod része alatt mondja meg, hogy azonosak vagy különbözőek. A gép továbbá emberhez hasonló képességekkel rendelkezik, önálló tanulásra, önálló következtetések levonására képes, azaz mesterséges intelligenciával rendelkezik. „Tudja” tehát, hogy mit jelent az azonos és a különböző, így tőle várhatnánk legnagyobb eséllyel test és lélek akut problémájának megfejtését. Erre a filozófiai teljesítményre azonban véleményem szerint nem lesz képes, híjával van ugyanis két olyan kognitív képességnek, melyekkel már egy néhány éves gyermek is rendelkezik: ez az intencionalitás és az öntudat.

Képzeljük el, hogy El Capitan az USA nemzetbiztonsága éppen kamerafelvételek analizésére használja. Kiss János pénteken 19 órakor elhalad a Sophianum előtt, eközben El Capitan a másodperc tört része alatt azonosítja őt. Azonosítja, detektálja, de nem észleli, mivel képtelen az éppen rajta keresztülfutó bináris kódot valami „külsőre” vonatkoztatni. A gép nincs „ott”, magánál Kiss Jánosnál. Ami egy tűnő pillanatig lefoglalja, az nem maga Kiss János, hanem egy bináris számsor. Hasonlóképpen, noha képes detektálni alkatrészei hőmérsékletét, gépházához nem képes saját testeként viszonyulni, mégpedig azért, mert számára nincs olyan, hogy „saját”. Bármennyire elképesztőek kalkulatív képességei, létezése ontológiai értelemben „lapos”: nélkülözi a valódi szellemi dimenziókat. Számára nincs külső és belső, nincs én és másik, nincs tapasztala-

ta szubjektum és objektum különbségéről, nem képes saját tevékenységét, saját létezését elsajátítani, birtokba venni, ahogy valami más létezésével szemben sem képes valós *viszonyt* kialakítani.

Az El Capitanallal szemben az ember rendelkezik intencionalitással és öntudattal. Amikor János piros sapkáját észlelem, akkor nem a pupillámon lévő piros folthoz viszonyulok, nem is valami koponyámon belüli reprezentációhoz fordulok, hanem magához a piros sapkához. Tudatom egyszerűen ott van „kint”, magánál a piros sapkánál.⁹ A tudatom nincs a koponyámba zárva, hanem fenomenológiai értelemben ott van maguknál a dolgoknál, olyannyira, hogy többnyire feloldódik azokban. Amikor valami érdekes dologra leszek figyelmes, akkor minden idegszállammal ott vagyok nála, énem mindenestül feloldódik abban, a tárgynál való jelenlét mintegy lefoglalja egész tudatomat. Ez a dolgokban való feloldódás azonban nem az egyedüli módja annak, ahogyan a dolgokhoz viszonyulhatok. Mindig megvan az elvi lehetősége annak, hogy a tárgy tudattal együtt önmagamnak is a tudatában legyenek.

Az öntudat figyelemreméltó jelenségével maga a *különbség* jelenik meg a tudatban. Az én ugyanis mindig másként adódik, mint a tárgy. Másként élem át önmagam, mint a dolgot, amihez éppen viszonyulok. Noha tárgyra való vonatkozás (intencionalitás) nélkül nincs öntudat, az öntudatban az én mégis másként adódik, mint a dolgok vagy a tárgyak. Ez a „másként” pedig átélhető, tapasztalható különbséget hoz létre a tárgy és önmagam között. Az én valamiféle „szakadás”, „törés” a tudatban, mégis egyoldalúság volna egyedül a különbség hangsúlyozásánál megállni. A tudat ugyanis ugyanabban az aktusban *egyesít* is: folyvást egyesíti magában az ént és a nem ént, egyszerre viszonyul az énhez és a nem énhez, egy és ugyanazon aktusban éli át a tárgyat és az ént. Noha tapasztalható, deskriptív különbség van a tárgy és az én átélése között, mégis maga a tudatélmény egyesíti a kettőt. A tudat voltaképpen éppen ez az egységképző, egyesítő, önmagával a „mást” folyvást *asszimiláló* valóság. Ezért jó okkal mondja Weissmahr, hogy a lélek az „ember szellemi egység-principiuma”.¹⁰ A lélek, tudat vagy én – a továbbiakban differenciálatlanul azonos értelemben használom ezeket – az a valóság, amely folytonosan asszimilálja, egyesíti magával a nem ént.

⁹ Az intencionalitás brentanói fogalmához képest Edmund Husserl valódi nívója éppen az volt, hogy rámutatott az intencionális tárgy aktushoz képest transzcendens jellegére. Az intencionalitás éppen ez az *Überschuss*, „túllövés”, „túlcordulás”. Az az „értelemadás”, mely révén magánál a dolognál vagyunk. Vö. EDMUND HUSSERL: *Logische Untersuchungen*, Zweiter Band, Den Haag, M. Nijhoff, 1984, 399 (Hua 19/399).

¹⁰ WEISSMAHR BÉLA: *A szellem valósága*, i. m., 275.

3. A TEST TAPASZTALATA

A lélek és a test viszonyának helyes megközelítéséhez a keresett differenciált azonosság legvilágosabban a saját test tapasztalatában érhető tetten. A test a maga mozgási lehetőségei révén lehetővé teszi, egyszersmind meghatározza, hogy mi adódhat egyáltalán az észlelés és a tudatom számára. A testem ugyanakkor nem a tudatom valamiféle közlekedési eszköze vagy „mozgatója”. Nem eszköz ugyanis, hiszen valami eszközzé éppen áltál válik, hogy valamiként testem meghosszabbítása lesz. Testem továbbá nem is dolog. Nem tudom dologként tapasztalni, hiszen a test attól test, hogy mindenkor az enyém: énem folytonosan, minden egyes pillanatban egyesíti önmagával, szüntelenül asszimilálja önmagához. Noha a test létmódja nem dologi, nem is tárgyi. Ugyan képes vagyok rá, hogy tárggyá tegyem, vagy akár pusztán dologként is tekinthetek rá, ám ekkor valójában már nem testként élem át azt, hanem valami tőlem elidegenített valóságként állítom magam elé.¹¹ A test továbbá nem is pusztán anyag, nem merül ki saját anyagi konfigurációjában. Képzeljünk el egy rendkívül összetett fizikai elméletet, mely számot ad individuális testem minden partikulájáról. E partikulák és az azokat leíró összefüggések csupán az anyag bonyolult elrendezését írják le, de nem képesek számot adni az eleven test énszerű valóságáról. Mi több, a test a biológiai-organiztikus létezésben sem merül ki. Testrészeim (kezem, lábam, fejem stb.) egységét nem pusztán organiztikus életfunkciók adják, hanem az konstituálja, hogy a lélek mint egység princípium folytonosan egyesíti azokat önmagával. A testem csak attól test, mert énem folyvást asszimilálja azt önmagával.

Összegzésként azt mondhatjuk, hogy a lélek és az anyag viszonya a test tapasztalatából kiindulva válik megközelíthetővé. Testem *anyagát tekintve* teljes egészében a fizikai világ része, maradéktalanul leírható a fizika keretei között, hiszen nincs lényegi különbség közte és a többi fizikai dolog között. Másrészt a *lélek felől* nézve testté csak azért válhat, mert a benne ható asszimilatív princípium, maga a lélek folytonosan asszimilálja ezt a partikuláris anyagot önmagához. A kettő differenciált egysége pedig tapasztalatszerűen, átélhető módon áll előttünk a test adódásmódjában, hiszen a test olyan anyag, amit minden porcikájában a bensőséges énhez tartozás lelkesít át.

¹¹ Husserl e különbséget írta le *Leib és Körper* különbségeként. Uő.: *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, Zweiter Teil, Den Haag, M. Nijhoff, 1973, 57.

4. KONKLÚZIÓ

Weissmahr éleselméjűen vette észre, hogy a test és a lélek viszonyának apóriái helytelen kiindulópontból, helytelen megközelítési módból adódnak. Arra a differenciált azonosságra, amely alkalmas a test-lélek egységének megragadására, nem tehetünk szert a dolgok között fennálló, „objektívnek” gondolt, eltárgyasított relációk révén. Az azonosság és a különbség egysége magában a tudat működésében realizálódik. Úgy vélem, mindebben igaza van. Mégis, mintha belátásának alapjaihoz képest idegen kísértésnek engedett volna, amikor a tapasztalati, kvázi fenomenológiai kiindulópontját szinte azonnal felváltotta transzcendentális megfontolásokkal, hogy végül ezek is egyfajta Hegeltől inspirált spekulatív ontológiában oldódjanak fel

BIBLIOGRÁFIA

AQUINÓI SZENT TAMÁS: *Summa theologiae*. A kritikai kiadás elektronikus formája alapján idézve: [online] <https://www.corpusthomisticum.org/sth1003.html#28906>. [2026. 05. 05.]

HUSSERL, EDMUND: *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, Zweiter Teil, M. Nijhoff, Den Haag, 1973.

HUSSERL, EDMUND: *Logische Untersuchungen*, Zweiter Band, M. Nijhoff, Den Haag, 1984.

WEISSMAHR BÉLA: *A szellem valósága*, Kairosz, Budapest, 2009.

A narratív medicina és a tapasztalaton alapuló orvoslás integrációjának lehetséges válaszai a poszt-Covid-szindróma és más nehezen kezelhető betegségek néhány etikai kihívására

HARSÁNYI PÁL OTTÓ OFM

Abstract

Post-COVID syndrome is a cluster of symptoms that affects some people who have had the disease caused by the SARS-CoV-2 virus, including those who were infected asymptotically or with only mild symptoms. Numerous bio-ethical studies have addressed emergency situations related to the COVID-19 pandemic and the equitable distribution of resources; however, the treatment of patients suffering from chronic symptoms, which are underrepresented in the medical literature, receives less attention. For them, the integrated application of narrative medicine and experience-based medicine may hold promise. A comprehensive approach to complex clinical presentations can not only make medical practice more humane but also redefine success in healing and yield scientifically significant insights that cannot be obtained by other means. Appropriate responses to ethical challenges align not only with the principles of medical science but also with the best traditions of a person-centred approach to bioethics.

Keywords: *complex clinical conditions, insidious infections, person-centred bioethics, Evidence Based Medicine, Narrative Based Medicine.*

Absztrakt

A poszt-Covid-szindróma egy olyan tünetegyüttes, amely a SARS-CoV-2 vírus által okozott betegségben szenvedők egy részét érinti vagy akár olyanokat, akik a fertőzést tünetmentesen vagy tünetszegényen vészték át. A Covid-járvány-

HARSÁNYI PÁL OTTÓ, ferences szerzetespap, biológia-kémia szakos középiskolai tanár, morálteológus, Facoltà di Teologia, Pontificia Università Antonianum (Róma); o_harsanyi@antonianum.eu

hoz kapcsolódó sürgősségi helyzetekről és az erőforrások igazságos elosztásáról számos bioetikai tanulmány látott napvilágot, az orvosi szakirodalomban is kevésbé ismert krónikus tünetektől szenvedő betegek kezelése azonban ritkábban kap figyelmet. Számukra ígéretes lehet a narratív medicina és a tapasztalaton alapuló orvoslás integrált alkalmazása.¹ Az összetett kórképek átfogó megközelítése nemcsak az orvosi gyakorlatot teheti humánusabbá, hanem a gyógyító munka sikerének új fogalmát is adhatja, valamint olyan, tudományos szempontból is jelentős ismeretet szolgáltatathat, amely más módon nem szerezhető meg. Az etikai kihívásokra adott megfelelő válaszok az orvostudomány szempontjai mellett a perszonalista szemléletű bioetika legjobb hagyományainak is megfelelnek.

Kulcsszavak: *komplex klinikai kórképek, alattomos fertőzések, perszonalista szemléletű bioetika, tapasztalaton alapuló orvoslás (Evidence Based Medicine), narratív medicina (Narrative Based Medicine).*

A Covid–19-pandémia és a hozzá kapcsolódó etikai reflexiók újszerű tapasztalataiból kiindulva a jelen tanulmány a SARS-CoV-2 vírusfertőzés által kiváltott, és nem minden részletében ismert alattomos kórképek hosszú távú hatásainak néhány kihívásával foglalkozik. A világjárvánnyal kapcsolatos sürgősségi helyzetek bioetikai és szociális kérdéseit számos tudományos publikáció tárgyalja, a poszt-Covid és Long Covid kórképek által felvetett problémák azonban lényegesen kevesebb figyelmet kaptak. Ez a szakirodalmi hiányosság részben a vészhelyzet elmúlására, részben pedig a fertőzés által kiváltott tünetek komplexitására vezethető vissza. A 2020-as évek kezdetének világjárványa mel-

¹ A bizonyítékon vagy tapasztalaton alapuló orvoslás (*Evidence Based Medicine*) az egyes betegek ellátásával kapcsolatos döntések meghozatalakor a jelenleg rendelkezésre álló legjobb tudományos bizonyítékok lelkiismeretes, egyértelmű és körültekintő felhasználását jelenti. Lásd a 49. lábjegyzetben David Lawrence Sackett (1934–2015) és szerzőtársai cikkét. Az eljárás hangsúlya ebben az esetben a javarészt objektív vizsgálati eredményeken és a standardizálható protokollok szerint végzett kezeléseken van.

A narratív medicina (*Narrative Based Medicine*) egy olyan orvosi módszertan, amely a páciens elbeszélte tapasztalatait a betegség összetett jellegének megértésére irányuló, személyre szabott terápiák kialakítását segítő eszköznek tartja, ami a ritka, nehezebben tipizálható, több okra is visszavezethető kórképeknél lehet kifejezetten hasznos. Ez utóbbi megközelítés nem ellenpontja, hanem szerves kiegészítője a tapasztalaton alapuló orvoslásnak. A narratív medicina tulajdonképpen nem az orvosi gyakorlat egyik új módozata, hanem maga a klasszikus értelemben vett gyógyító tevékenység, amely mindig is létezett (lásd a 63. lábjegyzetet).

lett egy olyan krónikus és összetett fertőző betegséget is áttekintünk, amelynek diagnosztikus útjai és terápiás eljárásai jelenleg is komoly kihívást jelentenek az orvosok számára. Az említett kórképek bioetikai vizsgálata alkalmat nyújt arra, hogy a narratív medicina ígéretes eredményeit bemutassuk. Ez utóbbi terápiás megközelítést sokszor tévesen a klasszikus, tényeken alapuló orvoslás alternatívájának tartják.

Az időben később megalkotott és jelenleg még kevésbé ismert narratív medicina (*Narrative Based Medicine*, NBM), valamint a tapasztalaton alapuló orvoslás (*Evidence Based Medicine*, EBM) pusztá szembeállításának elkerülése hatékony gyakorlat lehet olyan betegségek esetében, amelyek fiziológiai folyamatai még ma sem teljesen tisztázottak. Ez az eljárás az alkalmazott etika módszertanának három lépését követi, amelyek a jelen tanulmány vezérfonalát is meghatározzák. Az etikai reflexió első eleme az emberek közötti kapcsolatokat is nagyban érintő orvosetikai kihívások elemzése, ezt követi a döntést befolyásoló szempontok és értékek áttekintése, végül pedig olyan javaslatok és normák bemutatása kerül sorra, amelyek hatékony és meggyőző választ jelenthetnek az elemzés által feltárt kihívásokra.

A Long Covid tünetegyüttesének és más hasonló, összetett természetű betegségekben szenvedő betegek orvosi ellátását és folyamatos ápolását érintő kérdések bemutatását követően ezekre a kórképekre vonatkozóan a narratív medicina előnyeit és korlátait vizsgáljuk. Végül egy olyan integrált megközelítést javaslunk, amely nemcsak elkerüli az orvosi gyakorlat két említett módszere közötti szembeállítás zsákutcáit, hanem képes a perszonalista bioetika alapelveinek hatékony alkalmazására is.²

I. NÉHÁNY ÖSSZETETT KÓRKÉP ORVOSI ÉS ETIKAI KIHÍVÁSAI

A koronavírus-járvány évei alatti egészségügyi szükséghelyzet elsősorban azonnali igényeket jelentett mind az egyének, mind pedig az egyes országok, valamint a nemzetközi közösség számára. A sürgősségi betegellátás során alkalmazott triázs³ a betegek ellátási sorrendjét klinikai szükségleteik és az egész-

² Vö. ELIO SGRECCIA: *Manuale di bioetica. I. Fondamenti ed etica biomedica*, Vita e Pensiero, Milano, 2019⁴, 221–229.

³ A triázs a sürgősségi ellátásra szoruló betegek vagy sérültek állapot szerinti osztályozása, amelynek célja, hogy a rendelkezésre álló erőforrásokat a legsúlyosabb esetekre összpontosítsák. Az értékelés során az orvos vagy ápoló gyorsan felméri a páciensek állapotát, és ennek alapján dönt a kezelés sorrendjéről.

ségükre rövid távon veszélyt jelentő tünetek figyelembevételével határozta meg. Az egyes országok egészségügyi hatóságai és a nemzetközi szervezetek az erőforrások helyi és globális elosztási problémáival, vagyis a mikro- és makro-allokáció kihívásaival szembesültek, amelyek addig Európában inkább csak a szociális bioetika tankönyvi példáinak szintjén jelentek meg. A gyógyszerek *off-label*, azaz az alkalmazási előírástól eltérő felhasználása olyan kórképekre, amelyekre nem végeztek igazolt kutatásokat, 2020 második felében pedig a Covid-oltóanyagra történő várakozás, illetve az ahhoz való hozzáférés számos politikai, gazdasági, jogi és erkölcsi kérdést vetett fel.

A pandémia egyes hullámainak gyengülésével és az újabb vírusvariánsok fertőzőképességének csökkenésével, valamint ebből fakadóan a kevésbé veszélyes kórképek kialakulásával a Covid-19-járványra fordított médiafigyelem is mérséklődött. A kisebb társadalmi, egészségügyi és gazdasági hatások mellett a pandémia éveit követően a társadalom egyfajta elfáradása is megfigyelhető volt. Ez az a kontextus, amelyben a Covid-19 hosszú távú hatásaival kapcsolatos kérdések olyan betegek esetében merülnek fel, akik hat-kilenc hónappal vagy akár évekkel a szerológiai értelemben vett negatívvá válásuk után is az életminőséget jelentő mértékben rontó, alattomos tünetektől szenvednek.⁴ A klinikai kép a beteg különböző szervrendszereit érintheti, és két alapvető kérdést vet fel. A közvélemény egyrészt a tudományos szakirodalomtól minél pontosabb definíciókat és diagnózist vár, másrészt pedig igény mutatkozik arra is, hogy ezeket a betegeket megfelelő terápiában részesítsék, valamint a kezeléseik során nyomon kövessék a páciensek állapotát akkor is, amikor a teljes gyógyulásnak nincs jó prognózisa, és a tünetek gyors enyhülésére sem lehet számítani.

A kevésbé ismert kórképek esetében bekövetkező terápiás sikertelenség nemcsak a nemzetközi protokollok alapján végzett gyógyító eljárások egyéni szükségleteket figyelembe vevő módosítását, hanem azok humanizálását is megköveteli. Az orvosi eljárások nemzetközileg elfogadott irányelvei a viszonylag jól ismert betegségek esetében a professzionális ellátás garanciái, amelyeket a kiforrott eljárásrendek követésével viszonylag rövid időn belül kedvező terápiás válasz jellemez. Amikor azonban rendkívül összetett és kevésbé ismert tünetek jelentkeznek, valamint a betegkövetés ideje hosszabb lehet, a

⁴ A nehezen diagnosztizálható, összetett és a gyógyításhoz sok türelmet igénylő kórképek esetén nem ritkák a túl- vagy az aluldiagnosztizálás esetei, amikor a beteg vagy orvosa nem létező betegséget tételez fel, vagy ezzel ellentétben a működészavar nem kerül időben felismerésre, és így a páciens nem részesül megfelelő terápiában. Erről a problémáról a későbbiekben még szó lesz.

korábbi, hagyományos orvoslás számos jellemzője újra aktuálissá válik, mint amilyen az orvos-beteg kapcsolat, az orvos személyét jellemző erények és a beteg számára nyújtott megfelelő tájékoztatás. Ezek a nemes célok a viszonylag új *Medical Humanities* néven leírt tudományterület és a narratív medicina ismereteinek és tapasztalatainak felhasználásával hatékonyabban érhetők el. Ez utóbbi megközelítés nem helyettesíteni, hanem kiegészíteni kívánja a terápiás protokollokat.

A *Medical Humanities* kifejezés egy olyan multidiszciplináris tudományterületet jelöl, amely humán tudományokat (irodalom- és művészetelmélet, filozófia, etika, történelem és teológia), társadalomtudományokat (antropológia, pszichológia és szociológia), valamint művészeti ágakat (irodalom, színház, film, zene és képzőművészet) foglal magában azzal a céllal, hogy a betegségek orvosi kezelése és a páciensekről történő átfogóbb gondoskodás között jelentkező távolságot minél jobban áthidalja. A páciens értékvilágának, preferenciáinak és értékítéletének mélyebb megértése jobb orvos-beteg kommunikációt eredményezhet. A beteg narrációjának minőségi elemzése nemcsak az egyes kórképek megértését segítheti, hanem új tudományos ismeretek megszerzéséhez, intuíciókhoz is hozzájárulhat, amely utóbbi meglátások a tudományos kutatások és felfedezések sajátjai. A korábbi tudományos paradigmák kritikája pedig új szempontok megfogalmazásához vezethet. A *Medical Humanities* által jelentett új szemléletmód a komplex és nehezen gyógyítható klinikai kórképek integrált megközelítését is könnyebbé teheti. A betegekkel való kapcsolatnak ez az új modellje a narratív medicina alkalmazásával valósítható meg leghatékonyabban.⁵

Számos más komplex tünettől járó betegség mellett a Long Covid és a fertőzést követően megfelelő antibiotikumokkal nem azonnal kezelt Lyme Borreliosis, valamint az idiopatikus tinnitus, vagyis az olyan fülcsendés, amely mögött számos, megfelelő vizsgálat sem tudott szervi okot kimutatni, mind olyan esetek, amelyekben a kezelések hatékony folytatását és a poszttraumás személyiségfejlődést a narratív medicina sikeresen támogathatja.

⁵ Vö. ANNA BATISTATOU et al.: The Introduction of Medical Humanities in the Undergraduate Curriculum of Greek medical schools. Challenge and Necessity, *Hippokratia* 14 (2010/4) 241–243; ONG ENG KOOK – DEVANAND ANANTHAM: Medical Humanities. What is its Role in Medicine?, *Singapore Medical Association News* 53 (2021/3) 5–7.

1.1. Néhány kórkép diagnosztikai nehézségei

A Covid–19-vírusfertőzést követő PCR-vizsgálat negatív eredménye azt jelenti, hogy a páciens szervezetében a vírus örökítőanyaga már nem mutatható ki, ami azonban nem feltétlenül egyenértékű a gyógyulással. A kórokozó nagyon változatos tüneteket okozhat, amelyek érinthetik a légző- és a keringési rendszert, a neuroendokrin működést, a vázizomrendszert vagy a szervezet más funkcióit. A krónikus fáradtság szindróma (*Chronic Fatigue Syndrome*), amit a 80-as években írtak le, számos betegséghez kapcsolódik, így a Covid–19-fertőzés akut szakasza után is jelentkezhet. Nem kevés olyan Covid-beteget találtak, akik fél évvel a negatív tesztek után is tünetektől szenvedtek. A krónikus panaszok csak a betegek egy részénél enyhültek a jelentkezésüket követő első hetekhez képest. Ezeket a klinikai kórképeket a tudományos irodalomban különböző elnevezésekkel illetik, ilyen a poszt-Covid, a Long Covid, a krónikus Covid-szindróma vagy a SARS-CoV-2 posztakut tünetegyüttes (*Postacute Sequelae*, PASC)⁶.

Bár nem rendelkezünk általánosan elfogadott definícióval, a korábbiakban említett elnevezések, valamint a konkrét klinikai tapasztalatok a páciensek változatos tüneteivel és rehabilitációs utánkövetésével kapcsolatos további kutatásokat tesznek szükségessé. A történelemből ismert egyéb járványok, mint például az orosz influenza 1889 és 1892 között, valamint a spanyolnátha az 1918–1919-es időszakban bizonyos esetekben szintén hosszú távú neuropszichiátriai zavarokat okoztak.⁷

A Long Covid-tünetegyüttes gyakran a vírus által közvetlenül előidézett légzőszervi tüneteken kívül egy az egész szervezetre kiterjedő, szisztémás és alattomos természetű gyulladással is együtt jár, amely szöveti károsodást okozhat. A tünetek hátterében egyéb tényezők mellett az immunrendszer túlzott stimulációja és az esetleges citokinvihar változatos következményei állhatnak.⁸

A nem teljesen pontos betegségdefinícióra és a még nehezebb kezelésre jó példa a Lyme Borreliosis vagy közismertebb nevén Lyme-kór, ami kullancscsípés által (Európában a leggyakrabban az *Ixodes ricinus* faj csípése által) terjed,

⁶ Vö. GEORGE B. STEFANO: Historical Insight into Infections and Disorders Associated with Neurological and Psychiatric Sequelae Similar to Long COVID, *Medical Science Monitor* 27 (2021/2), megjelenés: 2021. február 26. [doi: doi.org/10.12659/MSM.931447]

⁷ Vö. uo.

⁸ Vö. BIYING HU – SHAOYING HUANG – LIANGHONG YIN: The cytokine storm and COVID-19, *Journal of Medical Virology* 93 (2021/1) 250–256. [doi: doi.org/10.1002/jmv.26232]

és amelyért több kórokozó, köztük a fertőzés legfontosabb ágense, a *Borrelia burgdorferi* spirocheta a felelős. Ennek a kórképnek néhány tünetét, mint a vándorló bőrpírt (*erythema migrans*) és az *acrodermatitis chronica atrophicans* nevű, a végtagok távolabbi részén kialakuló, vöröses-ibolyaszínű gyulladásos elváltozást, amely később a bőr elvékonyodásához (atrófiájához) és szövetvesztéshez vezethet, már a 19. és a 20. század fordulóján leírták. A Borreliosis kezdetben fiatalkorúak rheumatoid arthritis megbetegedéséhez társították, és csak 1975-ben definiálták, amikor az Amerikai Egyesült Államok Connecticut államának Old Lyme nevű városában néhány anyuka ez utóbbi tünetet jelezte, amely akkor számos gyermeket érintett. A kórokozó ágenst Willy Burgdorfer (1925-2014), egy svájci-amerikai parazitológus 1982-ben azonosította, amikor egy másik betegséggel, a sziklás-hegységi foltos lázzal (*Rocky Mountain spotted fever*) kapcsolatos kutatások folytak, amit szintén kullancsok által terjesztett kórokozók, a *Rickettsia* nemzetséghez tartozó baktériumok okoznak. Ez utóbbi kutatások során, mivel a keresett *Dermacentor* nemzetségbe tartozó kullancsokat nem találtak, az *Ixodes* genusba tartozó egyedeket vizsgálták, amelyek bélrendszeréből izolálták a *Borrelia* spirochetát.⁹

A Lyme-kór bolygónk északi féltekéjén fordul elő. A betegség immár több mint 40 éves történetét áttekintve két alapvető problémával találkozunk. Az egyik a krónikus Lyme-kór definíciója vagy egyáltalán létezésének a kérdése, a másik pedig a hosszan fennmaradó és rendkívül összetett, alapvetően a *Borrelia* által okozott tünetegyüttes kezelésére vonatkozó nehézség. Míg a pandémia éveiből ismert SARS-CoV-2 koronavírus emberi szervezetben való jelenlétének vagy hiányának egyértelmű kimutatása az erre a vírusra standardizált polimeráz-láncreakció (PCR) módszerével történik, addig a *Borreliával* kapcsolatos szerológiai vizsgálatok sajnos nem ilyen megbízhatóak. A *Borrelia burgdorferi Sensu Lato* spirochetára jóváhagyott PCR-módszer pedig korlátai miatt negatív eredmény esetén sem zárja ki az előrehaladott vagy a fertőzés késői szakaszában lévő Lyme-kórt.¹⁰

⁹ Vö. MARINA CINCO: La Borreliosi di Lyme, *Il Caleidoscopio Italiano* 122 (1998/6).

¹⁰ Vö. BJØRN BARSTAD et al.: Direct Molecular Detection and Genotyping of *Borrelia burgdorferi* Sensu Lato in Cerebrospinal Fluid of Children with Lyme Neuroborreliosis, *Journal of Clinical Microbiology* 56 (2018/5) [doi: doi.org/10.1128/jcm.01868-17]; JULIE LEWIS – VETT K. LLOYD – GILLES A. ROBICHAUD: Development, Optimization, and Validation of a Quantitative PCR Assay for *Borrelia burgdorferi* Detection in Tick, Wildlife, and Human Samples, *Pathogens* 13 (2024/12), 1034. [doi: doi.org/10.3390/pathogens13121034]

A klinikai gyakorlat azt mutatja, hogy a *Borrelia*-fertőzés ellen a nemzetközi protokolloknak megfelelően alkalmazott antibiotikus terápiát követően nemcsak mozgásszervi tünetek, mint például ízületi és izomfájdalmak, hanem a szervezet más szervrendszereit érintő panaszok is fennmaradhatnak. A tudományos irodalomban és a klinikai gyakorlatban számos kérdés merült fel azzal kapcsolatban, hogy ezeket a tüneteket a szervezetben több antibiotikum-kúra után is túlélő kórokozók közvetlenül okozzák-e, vagy a Lyme-kór által esetlegesen kiváltott kis és közepes intenzitású gyulladásos folyamatok olyan további betegségekhez vezethetnek, amelyek már nem állnak közvetlen összefüggésben a kullancscsípés által terjesztett fertőzéssel, így ez utóbbi kórképek állhatnak a hosszan tartó tünetek hátterében.

A *Borreliosis* esete még bonyolultabbá válik, ha számításba vesszük, hogy a fertőzés gyakran felderítetlen marad, mert a tipikus bőrtünetet, a vándorló, kokárdaszerű bőrpírt (*erythema migrans*) nem észlelik a kullancscsípést követő napokban vagy hetekben, vagy pedig ez a bőrtünet akár ki sem alakul. Amikor ez utóbbi tünetet felismerik, akkor ennek alapján a fertőzés biztonsággal diagnosztizálható, így azonnali hatásos antibiotikus kezelés indítható; ha azonban a *Borrelia*-fertőzés után megfelelő diagnózis nélkül már két-három hónap eltelt, akkor a betegség a szervezet egészében elterjed, és akár egy egész évig is tünetmentes maradhat. Ezekben az esetekben, amikor neuropszichiátriai, az izomrendszerrel összefüggő és más tünetek valamilyen ún. triggerfaktor hatására váratlanul megjelennek, már nem hozzák őket összefüggésbe az esetlegesen jóval korábban történt kullancscsípéssel, így a Lyme-kór késői diagnózisával állunk szemben, és ez megnehezíti a gyógyítást.

Egy korán felismert Lyme *Borreliosis* megfelelő antibiotikumokkal könnyen gyógyítható. A kezelés ebben az esetben a kórokozó teljes eradikációját is elérheti. Akkor azonban, ha bármely okból későn kerül felismerésre a betegség, a sztenderd, három-négy hetes antibiotikus terápia, amit a hivatalos orvoslás javasol, gyakran kudarcot vall. Mivel a tudományos közvélemény megosztott abban a kérdésben, hogy egy konvencionális antibiotikumkezelés után a szervezetben egyáltalán maradhatnak-e túlélő *Borreliák*, a hatásos kezelés szempontjából időben nem diagnosztizált betegek számára sokszor kizárólag pszichoterápiás ellátást javasolnak, mivel a tünetek hátterében a klinikusok a fertőzéses eredet hipotézisét ezekben az esetekben könnyen elvetik.

Az orvos-beteg kapcsolat számára különleges kihívást jelentő kórképek sorában a harmadik és utolsó példánk az idiopátiás fülzúgás (*tinnitus*), amely jelentősen ronthatja az érintettek életminőségét. Számos betegség okozhatja ezeket a nem kívánt zajokat, azonban nem mindig lehet a kellemetlen tünet

háttérben szervi megbetegedést azonosítani. Tekintve, hogy maga a tünet, a fülszűgés csak a páciens által érzékelhető, és objektív módon nem mérhető, így a diagnózis és a panasz tulajdonságainak minél pontosabb meghatározása, vagyis az akufenometria számos problémát vet fel. A legutóbbi évek kutatásai fülszűgés esetén az elektroencefalogram (EEG) elváltozásait is leírják.¹¹ A diagnózis és az esetleges kezelés hatékonyságának nyomon követése a betegek aktív részvétele nélkül nem valósítható meg, akiknek a tünetekre vonatkozó részletes kérdőívet kell kitölteniük.¹²

Az első olyan terápiát, amely a krónikus tinnitus élettani okát hivatott megszüntetni, a 2010-es évek elején vezették be. Gazdasági és szervezési nehézségek miatt azonban 2020 után a betegek nehezebben vagy egyáltalán nem jutnak hozzá ehhez az innovatív terápiához, az akusztikus neuromodulációhoz,¹³ vagy más néven a hallókéreg koordinált alaphelyzetbe történő visszaállítását célzó kezeléshez. Az idiopatikus fülszűgésnek, vagyis annak, amelyik nem vezethető vissza más kórképekre¹⁴ – mint például fül-orr-gégészeti, reumatológiai vagy az állkapocsízülettel összefüggő problémákra, illetve daganatos vagy belgyógyászati jellegű megbetegedésekre –, a beteg pszichológiai állapotán túl objektív oka is lehet, mint amilyen az akusztikus neuronok stressz által okozott túlzott szinkronizációja. Ezekben az esetekben a hallókéregben olyan rendellenes neuronhálózatok alakulnak ki, amelyek a belső fültől függetlenül hozzák létre az illető személy által érzékelt zajt. A neuromoduláció célja, hogy lehetőség szerint a legteljesebb mértékben visszaállítsa a hallókéreg eredeti, fiziológias sejtkapcsolatait, amely a tinnitus kellemetlen tüneteinek enyhülésével vagy akár teljes megszűnésével is járhat. A többi, nem gyógyszeres kezelési mód akusztikus készülékek (ún. *noiserek*) alkalmazásával csak a szubjektív zaj-

¹¹ Vö. ANDREA PIARULLI et al.: Tinnitus and distress: an electroencephalography classification study, *Brain Communications* 5 (2023/1) fcad018. [doi: doi.org/10.1093/braincomms/fcad018]

¹² Vö. CRAIG W. NEWMAN – GARY P. JACOBSON – JACLYN B. SPITZER: Development of the Tinnitus Handicap Inventory, *Archives of Otolaryngology – Head & Neck Surgery* 122 (1996/2) 143–148. [doi: doi.org/10.1001/archotol.1996.01890140029007]

¹³ Vö. PETER A. TASS et al.: Counteracting tinnitus by acoustic coordinated reset neuromodulation, *Restorative Neurology and Neuroscience* 30 (2012/) 137–159 [doi: doi.org/10.3233/RNN-2012-110218]; PETER A. TASS – ALEXANDER N. SILCHENKO – GERALD R. POPELKA: Acoustic coordinated reset therapy for tinnitus with perceptually relevant frequency spacing and levels, *Scientific Reports* 9 (2019/1) 13607.

¹⁴ Vö. RICHARD W. CRUMMER – GHINWA A. HASSAN: Diagnostic approach to tinnitus, *American Family Physician* 69 (2004/1) 120–126. [online] <https://www.aafp.org/afp/2004/0101/p120> [2026. 05. 27.]

érzékelés csökkentésére törekszik, és ez persze nem kevés. Továbbá hasznosak lehetnek még a különböző relaxációs módszerek, az akupunktúra vagy a Jastreboff-féle Tinnitus-Retraining-Therapy (TRT) eljárása is.¹⁵

Bármely módszert is alkalmazzzák az idiopátiás tinnitus kezelésére, mindenképpen szükség van egy jól működő orvos-beteg kapcsolatra, ahol a gyógyító tevékenység klasszikus erényei a narratív medicinára vonatkozó ismeretekkel együtt javíthatják a terápia hatékonyságát. Ez az emberi kapcsolat nemcsak a legtöbb hosszú távú kezelés pszichofizikai komponensét képes kedvezően befolyásolni, hanem lehetővé teszi, hogy a beteg hasznos információkat nyújtson az őt kezelő szakemberek számára, és így személyre szabott terápiás eljárások valósulhassanak meg.

Felmerül a kérdés, hogy bioetikai szempontból milyen közös vonások fedezhetők fel a Long Covid, a tartós Lyme Borreliosis és az idiopátiás tinnitus között. Ezekben a krónikus kórképekben ugyanis nincs szó sem azonnali életveszélyről, sem életvégi etikai kérdésekről, sem pedig bonyolult, konzíliumot igénylő orvosi beavatkozásról, amelyek a kórházi etikai bizottságok kompetenciájába tartoznának, így a bioetikai irodalom ritkán tárgyalja őket. Ezek a kórképek nagyon összetettek és kevésbé ismertek, ezért velük kapcsolatban nehéz kedvező prognózist biztosító terápiás eljárásokat kidolgozni. Az egészségügyi személyzet, mivel nem rendelkezik hatékony terápiás eszközökkel, ezért nehezebben vállalja ezeknek a betegeknek a folyamatos gondozását. Ilyen esetekben az orvos-beteg kapcsolat nagyobb jelentőségű, mint a gyors lefolyású, jól ismert és sikerrel gyógyítható kórképek esetén. A narratív medicina alkalmazása ezekre a kihívásokra hatékony választ adhat, mert javíthatja a beteg együttműködését és a kezelés szabályainak hosszú időn át történő megtartását (*compliance*), továbbá képes a szervi betegség vagy részben szervi megbetegedés következményeként másodlagosan fellépő pszichoszomatikus és pszichológiai tünetek enyhítésére, és így a betegséggel szembeni megküzdési stratégiák folyamatos fenntartásához (*coping strategies*) is hozzájárulhat. Továbbá ez a terápiás megközelítés segíthet az orvosoknak bizonyos gyógyszerek *off-label* alkalmazásában is, vagyis a megengedett, de a protokolloktól, a hivatalos alkalmazási előírásoktól eltérő felhasználásában, és így képes az esetleges *ex iuvantibus*

¹⁵ Vö. MAGDALENA SEREDA et al.: Sound therapy (using amplification devices and/or sound generators) for tinnitus, *Meta-Analysis Cochrane Database Systematic Reviews* 27 (2018/12) CD013094 [doi: doi.org/10.1002/14651858.CD013094.pub2]; PAWEŁ J. JASTREBOFF – MARGARET M. JASTREBOFF: Tinnitus Retraining Therapy (TRT) as a Method for Treatment of Tinnitus and Hyperacusis Patients, *Journal of the American Academy of Audiology*, 11 (2000) 3, 162–177.

diagnózis felállítására, amelyet a kezelést követő klinikai javulás, a betegség remissziója utólagosan igazolhat.

1.2. Az orvos-beteg kapcsolat társadalmi kontextusa

Az orvostudomány folyamatos specializálódása, az egyre újabb technológiák megjelenése leginkább a képalkotó diagnosztika területén, valamint számos terápiás eljárás egységesítése, bár javítják a gyógyítás sikerét, de ugyanakkor egy gazdasági társaság működéséhez hasonló munkakörülményeket hozhatnak létre, ahol a páciens gyakorlatilag egy orvosi szolgáltatást nyújtó vállalkozás haszonélvezőjévé válhat. Az orvostudomány számtalan eredményét elismerve meg kell jegyezni, hogy így a beteg sok esetben magára marad. Gyakran a gyógyításában résztvevő szakorvosok közül egyiküknek sincs ideje vagy lehetősége arra, hogy minden leletet figyelmesen összevessen a fizikai vizsgálattal, amelynek során a pácienssel folytatott beszélgetés a betegségekre vonatkozó legteljesebb kép kialakítására törekszik. Mindezeket túl napjainkban az orvosi gyakorlat számos bürokratikus feladattal is terhelt, melyek nem megfelelő teljesítése esetén jogi eljárásokra is sor kerülhet. Az orvosi tevékenység tágabb kulturális közegét a sikerorientált fogyasztói magatartás jellemzi, amely az esetleges terápiás kudarcot nehezen dolgozza fel. További jellemzőként említhető még a gazdasági haszonra érzékeny erkölcsi relativizmus, valamint az emberi jogok, de különösen a betegjogok erőteljesen individualista értelmezése is.¹⁶ Az orvosi paternalizmus korábbi etikai modellje helyébe az autonómiát a végsőkéig előtérbe helyező gyakorlat lépett, ahol a törvényalkotás és jogalkalmazás a páciens gyakran rejtett módon saját családi és társadalmi közegétől elszakítva kezeli.

A tájékoztatáson alapuló beleegyezés konkrét gyakorlata jól mutatja az utóbbi, a beteg esetleges elszigeteltségét és magára hagyását eredményező gyakorlatot. A mérőöldkőnek számító *Belmont Report*¹⁷ az emberi személyek or-

¹⁶ Vö. ENRICO LARGHERO: La parola alla medicina, in Enrico Larghero – Mariella Lombardi Ricci (a cura di): *La medicina narrativa. I presupposti, le applicazioni, le prospettive*, Effatà, Cantalupa (Torino) 2018, 16.

¹⁷ THE NATIONAL COMMISSION FOR THE PROTECTION OF HUMAN SUBJECTS OF BIOMEDICAL AND BEHAVIORAL RESEARCH: *Belmont Report. Ethical Principles and Guidelines for the Protection of Human Subjects of Research*, Vol. 1, U.S. Government Printing Office, Washington D.C., 1978, Part C: Applications. 1. Informed consent: “While the importance of informed consent is unquestioned, controversy prevails over the nature and possibility of an informed consent. Nonetheless, there is widespread agreement that the consent

vosi kísérletekben történő részvételének etikai kritériumait és iránymutatásait tartalmazza, köztük az autonómia alapelvét is, amely a páciens megfelelő információk birtokában kinyilvánított beleegyezését is magában foglalja.

Az autonómia érvényesítéséhez a beteget tájékoztatni kell az orvosi beavatkozásokról, illetve az esetlegesen elvégzett tudományos célú kísérletekről, továbbá meg kell győződni arról is, hogy az érdekelt az információt kellőképpen megértette, valamint hogy beleegyezése tudatos és szabadon kinyilvánított módon történt-e.¹⁸ A közvélekedések ellenére a megértés (*comprehension*) egyáltalán nem magától értetődő és nem elhanyagolható követelmény. A tájékoztatás értelmezése minden embernél más és más, ezért az információt mindig az adott páciens valós képességeit figyelembe véve kell megadni. Abban az esetben, ha komoly kockázatról van szó, az egészségügyi dolgozóknak meg kell győződniük arról, hogy a beteg megértette-e a tájékoztatást, amely ha nem történt meg, akkor egy további személyt, legtöbbször egy családtagot is be kell vonni a döntéshozatali folyamatba, aki a beteg érdekeit megfelelően tudja képviselni.

A szabadság (*freedom*), vagyis a beleegyezés szabadsága egy másik olyan alapfogalom, amelyet azért kell biztosítani, hogy a páciens semmilyen kényszer vagy igazságtalan hatás se érhesse. Nem könnyű azonban pontosan meghatározni, hogy hol ér véget az indokolt meggyőzés, és hol kezdődik az inkorrekt befolyásolás. Amikor az orvos úgy ítéli meg, hogy az érdekelt számára az egyik kezelés előnyösebb a másiknál, akkor a meggyőzésnek megalapozott szempontok alapján kell történnie. A tájékoztatáson alapuló beleegyezés alkalmával (*informed consent*) a szándékosság nem azt jelenti, hogy a páciens bizonyos körülmények között semmilyen meggyőzés nem érheti, ugyanakkor az sem engedhető meg, hogy bizonyos, az objektív klinikai helyzetből fakadó szükségleten túl olyan külső kényszer vagy erkölcsi manipuláció játsszon szerepet a beteg döntésében, amely személyi méltóságát sérti.¹⁹ A tájékoztatáson alapuló beleegyezés ezen sajátosságait figyelembe véve megállapítható, hogy az orvos és beteg közötti bizalom nélkül az orvosi etika közismert alapelvei nem szolgálhatják a beteg valós érdekét (*salus aegroti*). A páciens alkalmassá kell tenni a

process can be analysed as containing three elements: information, comprehension and voluntariness.”

¹⁸ A három kritérium pontos tartalmát a két domonkos szerző méltán híres munkája is tárgyalja: BENEDICT M. ASHLEY – KEVIN D. O’ROURKE: *Health Care Ethics. A Theological Analysis*, Georgetown University Press, Washington D.C., 1997, 60–61.

¹⁹ Vö. uo.

megfelelő döntéshozatalra, amelynek során arra kell törekedni, hogy a lehető legjobb terápiás javaslatok szülessenek.

Az orvos-beteg kapcsolatban nemcsak orvosbiológiai ismeretek közlése történik, hanem ez a reláció azt a kultúrát is kifejezi, amelyben aktuálisan megvalósul. Az orvostudomány ugyanis nem hagyhatja figyelmen kívül a társadalmat, amelynek szolgálatára fejt ki tevékenységét, pontosan azért, hogy maga az orvosi tevékenység minél emberközelibbé és humánusabbá válhasson. Kíváncsú, hogy az orvoslás tudományos oldala szorosan kapcsolódjon a humanisztikus szempontokhoz, amelyek végső soron az antropológiában, a kozmológiában és a metafizikában gyökereznek.²⁰ Ez utóbbi három tudományterület szoros egységéhez csatlakozva jön létre az orvos-beteg kapcsolat, ahol maga a gyógyító tevékenység zajlik. A betegekről történő gondoskodás keresztény szemlélete feltételezi, hogy az orvosokban egyszerre legyenek jelen megfelelő szakmai képességek és a sérülékeny személy elfogadására irányuló készség. A gyógyító tevékenység során ezeknek a szempontoknak harmonikus egységben kell megvalósulniuk, hogy a páciens fizikai és lelki szükségleteire egyaránt megfelelő választ kaphasson:

„Az orvoslás humanizálása azt jelenti, hogy meg kell tanulni az előttünk álló beteget »néven szólítani«, továbbá a betegségen túl észre kell venni a fizikai valójában létező személyt, és képessé kell válni beszámolójának figyelmes meghallgatására, ami az orvos számára akár egy szakmai képességgel is felérhet, és amely ismeretnek a beteg nemcsak hordozója, hanem egzisztenciális értelemben főszereplője is.”²¹

Az orvosi gyakorlat személyközpontúvá tételének követelményei azonban számos nehézségbe ütközhetnek, amelyek közül az első a társadalom részéről az

²⁰ Vö. DIETRICH VON ENGELHARDT: The evolution of the doctor/patient relationship: yesterday, today, and tomorrow, *Medicina e Morale* 48 (1999/2) 265–299. [doi: doi.org/10.4081/mem.1999.805]

²¹ CRISTIAN RIGHETTINI: Umanizzazione della medicina, in *Dizionario di Dottrina Sociale della Chiesa. Le cose nuove del XXI secolo*, Fascicolo 1, gennaio-marzo 2023, [online] https://www.dizionariodottrinasociale.it/Voci/Umanizzazione_della_medicina.html [2025. 12. 12.] (ford. Harsányi Pál Ottó OFM) (A *Dizionario di Dottrina Sociale della Chiesa. Le cose nuove del XXI secolo* a Szent Szív Katolikus Egyetem [Università Cattolica del Sacro Cuore] és az “Istituto Giuseppe Toniolo di Studi Superiori” által támogatott “Centro di Ateneo per la dottrina sociale della Chiesa” intézmény háromhavonta megjelenő és szabadon elérhető folyóirata.)

orvosok irányában alkalmanként megmutatkozó bizalmatlanság, a második pedig a jövő orvosainak és egészségügyi dolgozóinak képzésében mutatkozó hiányosság, amely bioetikai kérdésekre és kommunikációs készségekre vonatkozik. Ez utóbbiak különösen akkor lennének hasznosak, amikor a terápiás protokollok alkalmazása szerény sikerrel kecsegtet, valamint a kezelés a páciens aktív és hosszabb távú bevonását is szükségessé teszi. További kihívást jelent az egészségügyi személyzet állandó túlterheltsége, ez részben az elégtelen anyagi erőforrások és azok nem megfelelő felhasználásának következménye.²² Ezek a jelenségek a korábbiakban már említett bürokratikus és a technológiai eljárásokat hangsúlyozottan előtérbe helyező általános kulturális közeg tipikus jellemzői.

2. A NARRATÍV MEDICINA ÉRTÉKES MÓDON JÁRULHAT HOZZÁ A BETEGKÖZPONTÚ TERÁPIÁS ELJÁRÁSOKHOZ

Az orvosi tevékenység humánusabbá tétele során négy emberi kapcsolat kerül szóba, amelyek közül a legismertebb az orvos és a beteg közötti reláció, a másik az orvos önreflexiója, amely csak átvitt értelemben tekinthető kapcsolatnak, továbbá ilyen az orvos és a kollégái közötti folyamatos kapcsolat, végül pedig az egészségügyi dolgozók és a társadalom egésze közötti kommunikáció.²³ Vizsgálódásunkat ennek alapján az erkölcsi tapasztalat alapvető kontextusával, az emberi kapcsolatokkal kezdjük, amelyek a gyógyítás esetében egy segítséget kérő személy és a tudomány, valamint a jó lelkiismeret alapján választ nyújtó és a gyógyítással hivatásszerűen foglalkozó valamely szakember közötti aszimmetrikus viszonyt feltételeznek. A páciensnek az orvosi eljárásokba történő aktív bevonása és folyamatos kísérése ezt a kapcsolatot ún. terápiás szövetséggé alakíthatja, amely a *Medical Humanities*, vagyis a kultúrorvostani tanulmányok részéről mind emberi, mind pedig orvosszakmai értelemben hasznos segítséget kaphat. A terápiás szövetség a legteljesebb értelemben a narratív medicina kezei között valósulhat meg.

²² Vö. ENRICO LARGHERO: *La parola alla medicina*, i. m., 19–20.

²³ Vö. RITA CHARON: Narrative Medicine. A Model for Empathy, Reflection, Profession and Trust, *Journal of the American Medical Association* 286 (2001/15) 1897. [doi: doi.org/10.1001/jama.286.15.1897]

2.1. Az orvoslás humánusabbá tételének egyik legjobb eszköze az ún. terápiás szövetség

A betegcentrikus gyógyító tevékenység olyan megoldásokat keres, amelyek egyidejűleg tartják távol a páciens az orvosi paternalizmustól, amely nem vonja be a beteget az őt érintő döntésekbe és az orvosi tevékenységgel való együttműködésbe (*compliance*), valamint az ún. neokonstruktualizmustól²⁴ is, amely nagyobb figyelmet fordít egy társadalmi szerződés alkotóelemeire, mint a beteg valós javára. A konstruktualizmus sarokpontjai közé tartoznak, amelyeket Robert M. Veatch nem konzekvencialista alapelveknek nevez, az autonómia, az igazságosság, az őszinteség, a megállapodásokhoz való hűség és az emberi élet védelme. Ez a gondolkodásmód nem annyira az emberi cselekvésre, hanem sokkal inkább a közösség részéről az egyén számára nyújtott szolgáltatásokra helyezi a hangsúlyt, ahol a beteget inkább ügyfélnek, nem pedig segítségre szoruló személynek tekintik.²⁵ A neokonstruktualista megközelítés sokszor a minőségi orvosi kezelésekre vonatkozó jogos igényeket valós személyes kapcsolatokat nélkülöző bürokratikus eszközökkel igyekszik kielégíteni. Ugyanakkor a különböző konfliktushelyzetekben a megoldást a bizalomra épülő segítő hozzáállás (*beneficence*) jelenthetné.²⁶ A páciens szükségleteire akkor tud egy egészségügyi dolgozó megfelelő választ adni, ha a beteg teljes javát tartja szem előtt, amely magában foglalja, de egyben meg is haladja a szűk értelemben vett orvosi szempontokat, és az olyan emberi értékekre is tekintettel van, mint amilyen a spiritualitás, a hit és az emberi kapcsolatok. Az orvosi paternalizmus és a konstruktualizmus közötti választást vagy hangsúlyeltolódást ideális esetben a terápiás szövetség válthatja fel. Ez az utóbbi megközelítés a szubsztanciális bioetikai modellek nagyobb kategóriájába sorolható, amely azt feltételezi, hogy „az emberi személy egy olyan létező (szubsztancia), amely – legalábbis a lehetőség szintjén – a saját természetének megfelelő tulajdonságokkal ren-

²⁴ Vö. ROBERT M. VEATCH – LAURA K. GUIDRY-GRIMES: *The Basics of Bioethics*, Routledge, New York – London, 2019⁴ [doi: doi.org/10.4324/9780429507519]; MAURIZIO PIETRO FAGGIONI: *La vita nelle nostre mani. Manuale di bioetica teologica*, EDB, Bologna, 2017⁴, 79–80.

²⁵ Lásd a konzekvencialista etikai modell alapelveit, mint például a jótékonyossági elvet (*principle of beneficence*) és a nem ártás elvét (*principle of nonmaleficence*).

²⁶ Vö. EDMUND D. PELLEGRINO – DAVID C. THOMASMA: *For the Patient's Good: The Restoration of Beneficence in Health Care*, Oxford University Press, New York, 1988.

delkezik”.²⁷ A szubsztanciális perszonalizmus éles ellentétben áll egy másik, funkcionalistának nevezett makromodellel, amely szerint a személy megnevezés csak azokat az egyéneket illeti meg, „akik bizonyos képességekkel rendelkeznek, nem pusztán a lehetőségek szintjén, hanem ténylegesen, így több örömet találnak az életben, mint szenvedést, és lehetőségük van szerződések és megegyezések létrehozására”.²⁸

A terápiás szövetség a szokásos orvos-beteg kapcsolatnál gazdagabb, mivel az előbbi két modell korlátainak meghaladására képes. Az első, az orvosi pater-nalizmus ugyanis egy aszimmetrikus viszonyt tételez fel, hiszen a páciens a legtöbb esetben nem rendelkezik azzal a tudással és tapasztalattal, hogy saját valós javát felismerje. Az orvos megfelelő szakmai ismeretek alapján és jó lelkiismerettel határozza meg, hogy mi a legmegfelelőbb terápiás eljárás, és azt a betegen alkalmazza is, aki a gyógyítás folyamatában végig passzív marad. Ezzel szemben a kontraktualista megközelítés értelmezésében a két fél között szimmetrikus kapcsolat áll fenn, amelynek keretében egy professzionális szolgáltatásra vonatkozó szerződés jön létre, vagyis javak és szolgáltatások cseréje valósul meg, ami a kereskedelemre vonatkozó törvényekhez hasonlít.²⁹

A terápiás szövetség esetén a fentiekkel ellentétben paradigmaváltás történik, hiszen a figyelem hangsúlya a betegségről a betegre,³⁰ a kapcsolatról az összhangra³¹ és a gyógyításról (*to cure*) a gondoskodásra (*to care*) helyeződik át. A „szövetség” kifejezés pedig az Isten és az ember közötti egészen különleges kapcsolat bibliai témáját idézi.³² A terápiás szövetség első fogalmi meghatározását a pszichoanalízis keretein belül Sigmund Freud adta a 20. század elején. Ebben az összefüggésben egy olyan személyek közötti kapcsolatról van

²⁷ GIUSEPPE ZEPPEGNO: *Il dibattito bioetico. Da Fritz Jahr al Postumanesimo*, IF Press, Roma, 2020, 89. (ford. Harsányi Pál Ottó OFM)

²⁸ Uo. 85. (ford. Harsányi Pál Ottó OFM)

²⁹ Vö. UGO MARCHISIO: Dal dialogo all'alleanza terapeutica, in Enrico Larghero – Mariella Lombardi Ricci (a cura di): *La Medicina narrativa*, i. m., 145–147.

³⁰ Vö. ALBERTO RICCIUTI: *Il sostegno medico durante e dopo le terapie oncologiche*, F. Angeli, Milano, 1999, idézi UGO MARCHISIO: Dal dialogo all'alleanza terapeutica, i. m., 146. Lásd továbbá a keresztény antropológiára épülő legfontosabb etikai következményeket: MAURIZIO PIETRO FAGGIONI: *La vita nelle nostre mani*, i. m., 52–62, különös tekintettel: 56.

³¹ Vö. JUSTIN SANJAY CHATTERJEE: From Compliance to Concordance in Diabetes, *Journal of Medical Ethics* 32 (2006) 507–510, megemlíti UGO MARCHISIO: *Dal dialogo all'alleanza terapeutica*, i. m., 146.

³² Vö. PÁPAI BIBLIKUS BIZOTTSÁG: *Biblia és erkölcs. A keresztény cselekvés bibliai gyökerei*, Római Dokumentumok 52, Szent István Társulat, Budapest, 2019, 14–79. (ford. Csernai Balázs, Szatmári Györgyi, Tringli Zita)

szó, amely egy közös program és cél, a pszichoterápia érdekében születik, és amely a páciensnek az analízissel és a terápiával szembeni esetleges ellenállását képes feloldani.³³ Az orvoslásban a 20. század közepéig a betegek aktív közreműködésének kérdése nem volt fontos. Ennek oka elsősorban a nyugati gyógyító tevékenység technikai hangsúlyában, az új gyógyszerek, különösen az antibiotikumok és diagnosztikai eszközök hatékonyságába vetett bizalomban keresendő.

A pszichoterapeuta Edward S. Boldin³⁴ cikke mérföldkövet jelent a terápiás szövetség fogalmának történetében, mert egyrészt alkalmazási területét a pszichoterápiától a szomatikus medicináig terjeszti ki, másrészt pedig figyelmét az orvos gyógyító tevékenységére összpontosítja. A szövetség az orvos és a beteg közös erőfeszítését jelenti, amely a bizalom légkörében valósul meg, és arra törekszik, hogy az elérendő terápiás célt minél pontosabban meghatározza. Ez utóbbi kapcsolat a páciens segítségkérésére mind fizikai, mind pedig érzelmi, értelmi, szociális és spirituális vonatkozásban is válaszolni igyekszik. A beteg szükségleteinek ezek az aspektusai az emberi sérülékenységre sokarcúságából fakadnak.³⁵

A pandémia idején az ellenállóképesség, a lelki rugalmasság vagy reziliencia, valamint a sérülékenység fogalma azért került újra a figyelem középpontjába, hogy az orvosi cselekvés hivatásszerű feladatát hatékonyabban valósíthassák meg. A technológia világában a reziliencia a különböző anyagok külső mechanikai hatásokkal szembeni ellenállását, azaz törésállóságukat jelenti. A pszichológiában ez a kifejezés az átélt traumák feldolgozásának képességére vonatkozik, amelynek eredményeként az illető a hosszú távú káros hatásokat kisebb mértékben szenved el. A Covid-19-pandémia vagy más betegségek esetében a reziliencia nem azt jelenti, hogy nincs szükség kezelésre, hanem tágabb értelemben arra utal, hogy az átélt traumára az érintett megfelelő válaszokat tudjon adni, és így további fejlődésre legyen képes. Sérülékenységen, *vulnerabilitáson* pedig nem elsősorban sérülést, nem egy *vulnus* elszenvedését, hanem a puszta emberlétből fakadó törékenységet értjük.³⁶ Hasonló megítélást

³³ Vö. UGO MARCHISIO: *Dal dialogo all'alleanza terapeutica*, i. m., 144–145.

³⁴ Vö. EDWARD S. BORDIN: The Generalizability of the Psychoanalytic Concept of the Working Alliance, *Psychotherapy: Theory, Research & Practice* 16 (1979) 252–260, idézi UGO MARCHISIO: *Dal dialogo all'alleanza terapeutica*, i. m., 148.

³⁵ Vö. ARNALDO PANGRAZZI: *Il dolore non è per sempre. Il mutuo aiuto nel lutto e nelle altre perdite*, Erickson, Trento, 2016, 12.

³⁶ Vö. ANDREA VICINI: COVID-19. A Crisis and a Tragedy – What's Next?, *Theological Studies* 82 (2021) 131–132.

fogalmazott meg Emmanuel Lévinas, amikor azt írja, hogy „csak egy sebezhető én képes szeretni embertársait”.³⁷

Az erkölcsi tapasztalat a személyek közötti kapcsolatokban nyilvánul meg. Ilyen a másik tőlem való különbözőségének elismerése, méltóságának tiszteltetben tartása és előmozdítása. James Keenan, az amerikai Boston College ismert bioetikusa és erkölcsoteológusa az irgalmas samaritanus példabeszédét értelmezve azt fogalmazza meg, hogy a pap és a levita azért mentek tovább, mert saját sebezhetőségüknek sem voltak tudatában, és így nem vették észre az életveszélyben lévő, sebektől szenvedő utazót. A pandémia az egyes országok és emberek egymástól való függésére hívta fel a figyelmet abban az értelemben, hogy az egyik nem menekülhet meg, és nem léphet újra a fejlődés útjára a másik aktív közreműködése nélkül. A gyógyítás területén megvalósuló szövetség fogalma nemcsak a pszichoterápia alkalmazási területéről bővül ki a szomatikus orvoslás felé, hanem a teljes emberi fejlődést jellemzi. A terápiás szövetség akkor működik hatékonyan, ha a másik személy vagy közösség java harmonikusan illeszkedik az egyén céljaihoz, és annak szerves részévé tud válni.

Visszatérve az egyén sérülékenységének kérdésére, még egy további utalást említhetünk a gyógyító kapcsolatok és a kapcsolatok gyógyításának egymásra vonatkozására. A traumák és sérülések az orvos és a beteg közös felelősségét teszik szükségessé a gyógyítás folyamata során. Ideális esetben a beteggondozás a sebezhető emberi létre való legjobb válaszként a segítséget nyújtó személy létformájává válik, amely a kölcsönös bizalomra épülő etika mentén, közös erőfeszítéssel valósul meg.³⁸

Az egészségügyi személyzet már a szakképzés alatt szert tehet a terápiás szövetség megvalósításához szükséges képességekre, többek között a *Medical Humanities* kifejezés által leírt tanegységek és gyakorlatok keretében. Ez utóbbi interdiszciplináris tudományterület, a jövő medikusainak képzésében a humán- és társadalomtudományokat az orvostudományokkal és a művészettel is összekapcsolja, és abban segíti őket, hogy egy betegség sokszor rejtett személyes jellegét is felismerjék, és így a teljes emberről tudjanak gondoskodni, a palliatív kezelést is beleértve, amikor arra szükség van. Ezeknek az ismereteknek ugyan-

³⁷ EMMANUEL LÉVINAS: *Di Dio che viene all'idea*, Jaca Book, Milano, 1983, 115 (olasz fordítás: Giulio Zennaro), idézi LUIGI ALICI: *Homo fragilis, cura pretiosa, Camillianum* 17 (2017/51) 64.

³⁸ LUIGI ALICI: *Homo fragilis, cura pretiosa*, i. m., 60–64.

akkor nincs a tudományos közösség által egyértelműen elfogadott definíciója, amely így az egyes intézményekben és országokban eltérő lehet.³⁹

2.2. A Medical Humanities elnevezésű tudományterület a humán tudományokat az orvosi biológiai ismeretekkel hozza kapcsolatba

A narratív medicina alkalmazásával a segítő kapcsolatokban megvalósuló és a *Medical Humanities* átfogó területéhez tartozó új kultúra a beteg személyét és nem a betegséget mint élettani működészavart helyezi a középpontba. Az orvostudományoknak ez az új megközelítése a beteg aktív bevonásával nemcsak a terápiát és a terápiás szövetség megvalósítását segíti, hanem új diagnosztikus és terápiás ismereteket is nyújt, különösen a komplex kórképekben, mint amilyen a Long Covid, a fertőzés után hosszabb idő elteltével felfedezett Lyme Borreliosis, valamint az idiopátiás tinnitus. Ez utóbbi esetben a fülcsengés mögött a hallókéreg neuronhálózatának megváltozása mellett más szervi eltérés nem diagnosztizálható.

Egy betegség páciens által elmesélt történetének azonnali haszna arra vezette a Department of Global Health and Social Medicine orvosi antropológia oktatóját, a Harvard Medical School pszichiáterét, Arthur Kleinmant, hogy úttörő jellegű, *The Illness Narratives*⁴⁰ című könyvében kórkép helyett inkább a páciens által megélt tapasztalatokra fordítsa a figyelmét. Egy évtizeddel később Trisha Greenhalgh és Brian Hurwitz⁴¹ alkották meg a *Narrative Based Medicine* kifejezést, amely nem ellenpontja, hanem szerves kiegészítője a tapasztalaton alapuló orvoslásnak, az *Evidence Based Medicine*-nek.⁴² A klinikai gyakorlatban a két megközelítés pozitív kapcsolata akkor mutatkozik meg igazán, amikor a tapasztalaton alapuló orvoslás nagymértékben komplex és gyakran krónikussá váló betegségek esetén saját módszertani korlátaiba ütközik. Nyilvánvaló, hogy egy akut vakbélgyulladást nem lehet narratív módon gyógyítani,

³⁹ Vö. DEBORAH KIRKLIN: The Centre for Medical Humanities, Royal Free and University College Medical School, London, England, *Academic Medicine* 78 (2003/10) 1048–1053, különös tekintettel: 1050–1051. Lásd továbbá ALESSIA BEVILACQUA: *Comprendere le Medical Humanities. Percorsi formativi a confronto*, F. Angeli, Milano, 2016.

⁴⁰ ARTHUR KLEINMAN: *The Illness Narratives. Suffering, Healing, and the Human Condition*, Basic Books, New York, 1988, 2020 (új kiadás).

⁴¹ TRISHA GREENHALGH – BRIAN HURWITZ (ed.): *Narrative Based Medicine. Dialogue and Discourse in Clinical Practice*, BMJ Books, London, 1998, 2004 (negyedik utánnyomás).

⁴² Vö. GIUSEPPE ZEPPEGNO: Bioetica, Medical Humanities e Medicina Narrativa, in Enrico Larghero – Mariella Lombardi Ricci (a cura di): *La Medicina narrativa*, i. m., 188–190.

de ugyanakkor az is igaz, hogy a tünetekről szóló részletes beszámoló és a beteg aktív részvétele nélkül egy nem ismert eredetű láz, egy autoimmun vagy egy neurodegeneratív betegség nem diagnosztizálható megfelelő módon és nem kezelhető hatékonyan. A két klinikai szemlélet egymást kiegészítő jellege a narratív medicina szabatosabb meghatározását is szükségessé teszi.

Olaszországban a pontosabb definíció irányába tett első jelentős lépés az ún. *Consensus Conference*⁴³ alkalmával „a narráció mint a diagnózis-terápia-rehabilitáció által meghatározott folyamat alkotóeleme”⁴⁴ volt, ahol a betegség emberi megtapasztalásának számtalan elemét vizsgálták.

A narratív medicina meghatározására tett erőfeszítéseket azért tekintjük át, hogy később jobban megítélhessük a módszer előnyeit és korlátait is. A tapasztalatokon alapuló orvoslás gyenge pontjai, a hippokratészi orvoslás legjobb hagyományai és az összetett klinikai kórképek kihívásai, amelyek számos társbetegségből is származhatnak, az autoimmun betegségek és az alacsony intenzitású, szisztémás gyulladásos tünetek változatos és nem teljesen felderített eredete (etiológiája), valamint a ritka és a krónikus-degeneratív betegségek az utóbbi évtizedekben számos új klinikai megközelítés születéséhez járultak hozzá. Az érényeken alapuló bioetika reneszánsza,⁴⁵ az orvos-beteg kapcsolat fontossága, a terápiás szövetség, a *Medical Humanities* tudományterülete, a *Slow Medicine*, vagyis a „lassú orvoslás”⁴⁶, amely Olaszországban 2011-ben jelent meg, mind a már említett és kívánatos *Evidence Based Medicine* (EBM), vagyis a tapasztalatokon alapuló orvoslás, mind pedig a *Narrative Based Medicine* (NBM), vagyis a narratív medicina közötti együttműködés keretei között valósulnak meg.

A két utóbbi terápiás szemlélet egymásra vonatkozásának szükségessége részben bizonyos betegségek sajátosságaiból, részben pedig a narratív medicina elméleti háttéréből fakad. Társbetegségektől is szenvedő, vagyis több kórokozó

⁴³ ISTITUTO SUPERIORE DI SANITÀ (ISS) – CENTRO NAZIONALE MALATTIE RARE (CNMR): *Consensus Conference. Linee di indirizzo per l'utilizzo della medicina narrativa in ambito clinico-assistenziale, per le malattie rare e cronico-degenerative* (Roma, 11–13 giugno 2014).

⁴⁴ ISS – CNMR (a cura di): *Malattie rare e cronico-degenerative. Linee di indirizzo per la Medicina narrativa, "Il Sole-24 Ore. Sanità". I Quaderni di Medicina*, 5 febbraio 2015, Introduzione.

⁴⁵ Vö. MAURIZIO PIETRO FAGGIONI: *La vita nelle nostre mani*, i. m., 84–86.

⁴⁶ Vö. ANTONIO BONALDI – SANDRA VERNERO: *Slow Medicine: un nuovo paradigma in medicina*, *Recenti Progressi in Medicina* 106 (2015) 85–91; DENYS MONTANDON: *Slow Medicine-Slow and Sustainable Surgery. The New Paradigms*, *The Journal of Craniofacial Surgery* 34 (2023/5) 1365–1367. [doi: doi.org/10.1097/SCS.00000000000009353]

által is megfertőzött betegek, illetve szisztémás kórképek esetén, amelyek túllépik az egyes hagyományos orvosi szakterületek kompetenciáját (mint amilyen a kardiológia, az endokrinológia, a neurológia stb.), és amelyeknél a pontos diagnózis felállításához egy bizonyos számú, nemzetközi szakmai társaságok által kidolgozott kritérium együttes fennállása szükséges, valamint az ún. ritka betegségek jól mutatják a tapasztalaton alapuló orvoslás (EBM) korlátait. Mindezek a példák, amelyek kevésbé illeszkednek a standardizált protokollokhoz, további kutatásokat és maguktól a betegektől származó új ismereteket is szükségessé tesznek.

A narratív medicina elméleti megértése közel sem olyan egyszerű, mint amilyennek látszik, mivel ebben az esetben nem egyszerűen történetek elbeszéléséről van szó, amelyek eredményeként a páciens pszichológiai szempontból jobban érzi magát, ami egyébként nem mellékes körülményként bekövetkezhet. A narratív jelző egy segítő kapcsolatot jelöl, amelyben valamit – egy megélt valóságot – elmondanak valakiről, vagyis a betegségről valakinek, az orvosnak, azért, hogy a terápia minél inkább személyre szabott lehessen.⁴⁷ A narratív medicina episztemológiai státuszát tekintve megfigyelhető, hogy benne a személyre, a kezelésre és a kommunikációra vonatkozó fogalmak találkoznak. Ki is az a személy, aki az orvostól segítséget kér? Hogyan vesznek részt a felek egy olyan kommunikációban, amely a betegségről és a beteg által megélt tapasztalatokról szól, mely utóbbiak szinte mindig az adott betegségre vonatkozó „előtte” és „utána” időmegjelöléssel kezdődnek?

Jelen tanulmány arra szorítkozik, hogy felhívja a figyelmet a különböző narratív elméletekre vonatkozó kutatásokra, amelyek a beteg kommunikációjának két aspektusát hivatottak vizsgálni. Az egyik vonatkozás az adott kórkép és a narráció közötti kapcsolat, a másik pedig azokra a jelentéstartalmakra vonatkozik, amelyeket a páciens saját élettapasztalatához társít.⁴⁸

Ez a két reláció általánosságban a természettudományokkal, különösen az orvostudománnyal kapcsolatos episztemológiai kérdésekre is felhívja a figyelmet. Megjegyzendő, hogy maguk a természettudományok, a fizikától a kémiaiig, valamint a biológiától az orvostudományokig, amelyek mind matematikai

⁴⁷ Vö. MASSIMILIANO MARINELLI: La Medicina Narrativa, pratica comunicativa che orienta la cura verso la persona, *Medicina e Morale* 70 (2021/1) 55–71, 58–61. [doi.org/10.4081/mem.2021.929]

⁴⁸ Uo. 62–65. A szerző a következő munkákra utal: FRANCESCA CATTANEO: *Azione e narrazione. Percorsi del narrativismo contemporaneo*, Vita e Pensiero, Milano, 2008; uő: *Etica e narrazione. Il contributo del narrativismo contemporaneo*, Vita e Pensiero, Milano, 2011.

modelleket is alkalmaznak, az egzaktitás és a pontosság folyamatosan csökkenő mértékével jellemezhetők. Elegendő példaként a Heisenberg-féle határozatlansági elvre, az ideális és a valós gázok leírásának különbségére vagy a makromolekulák elektronjainak mozgását modellező egyenletekre és matematikai modellekre vagy akár az emberi vastagbél mikrobiomjának, az ott élő mikroorganizmusok összességének immunológiai szerepével kapcsolatos vizsgálatokra gondolni. A természettudományok hagyományos ágai közötti összevetés során megfigyelhető komplexitásnövekedés a betegség, a beteg és a beteg által megélt tapasztalatok hármának belső kapcsolatait segít megérteni. A páciens tapasztalatai egyrészt visszatekintenek magára a betegségre, másrészt pedig arra vonatkoznak, hogy hogyan lehet a szenvedéssel megküzdeni, javulást elérni és a személyes belső feldolgozás útján előrehaladni.

Az amerikai-kanadai orvos-episztemológus, Davis Sackett, akit a tapasztalaton alapuló orvoslás fogalma egyik atyjaként tartanak számon,⁴⁹ megállapítja, hogy a klinikai döntésekben a gyógyító orvos hasonló esetek során összegyűjtött tapasztalata, a terápiás irányelvek (*guidelines*) alapos vizsgálata, valamint nem utolsósorban a beteg tapasztalatai és döntései találkoznak. Mivel az orvoslás empirikus tudomány még akkor is, ha alaptudományokra épül, így a hangsúlyt inkább a kezelés alkalmasságára és nem kizárólag tudományos tartalmára helyezik. Nem a „leleteket kezeljük”, hanem a test-lélek egészében létező beteget úgy, hogy emberi méltósága ne sérüljön, sőt, egyre nagyobb megbecsülésben részesüljön. Hans-Georg Gadamer a „Humanities” kifejezéssel leírt tudományágot nem az emberről önmagában álló kutatásként definiálja, hanem megélt tapasztalatként, egy adott társadalmi és kulturális közegben, egy adott életút során megjelenő önreflexióként határozza meg.⁵⁰ A marburgi filozófus horizontok fúziójáról alkotott elképzelései az alaposabb orvosi ismer-

⁴⁹ Vö. Ugo MARCHISIO: *Dal dialogo all'alleanza terapeutica*, i. m., 161; DAVID L. SACKETT et al.: Evidence Based Medicine. What it is and What it isn't, *British Medical Journal* 312 (1996/7023) 71–72 [doi: doi.org/10.1136/bmj.312.7023.71]; DAVID L. SACKETT et al.: *Evidence-Based Medicine. How to Practice and Teach EBM*, Churchill Livingstone, New York, 1997. Sackett halála után jelent meg az ötödik kiadás: SHARON E. STRAUSS et al.: *Evidence-Based Medicine. How to Practice and Teach EBM*, Elsevier, 2018⁵. Lásd még ACHILLEAS THOMA – FELMONT. F. EAVES: A Brief History of Evidence-Based Medicine (EBM) and the Contributions of Dr David Sackett, *Aesthetic Surgery Journal* 35 (2015/8) NP261–NP263. [doi: doi.org/10.1093/asj/sjv130]

⁵⁰ Vö. UGO MARCHISIO: *Dal dialogo all'alleanza terapeutica*, i. m., 161.

retek megszerzésére is alkalmazhatók.⁵¹ A terápiás szövetség és a *Medical Humanities* tudományterületébe illeszkedő narratív medicina nem pusztán támogató szerepet tölt be egy segítséget igénylő sérülékeny ember számára, hanem értékes tudományos ismereteket is szolgáltathat mind a diagnózis felállítása, mind pedig az alkalmazott terápia szempontjából, amely tudás más módon nem szerezhető meg. A narratív medicina definíciójának rövid bemutatását követően még visszatérünk a módszer jelentős, az orvosi ismeretek bővítésére vonatkozó szerepére.

2.3. Mit jelent a narratív medicina kifejezés?

A narratív medicinával kapcsolatban négy elméleti elképzelést tartanak számon.⁵² Az első a terápiás megközelítés, amely pszichológiai és pszichoterápiás környezetben született, ahol az NBM komplementer medicinaként jelenik meg. Ebben az értelemben a narratív terápia, amely jelentéseket és értelmet keres, még nem pontosan definiált. A humanisztikus-narratív elképzelés Rita Charon⁵³ kutatásaira épül, és nemcsak az orvosi cselekvés területén hasznos, hanem az orvosok és a társadalom közötti kommunikáció előmozdítása szempontjából is jelentős. A harmadik szempont fenomenológiai-hermeneutikai jellegű, amelyet Gadamerrel kapcsolatban már említettünk, és amely Edmund Husserl fenomenológiájára vezethető vissza. Célja a betegségre vonatkozó narráció jelentésének és objektivitásának filozófiai kutatása. A narratív medicina negyedik, szociális megközelítése pedig az antropológia, a szociológia és az orvostudományok közötti párbeszédéből származik, tekintettel arra, hogy a

⁵¹ Vö. DIRK VON BOETTICHER: *Die therapeutische Beziehung in der psychosozialen Medizin. Klinische und anthropologische Aspekte*, Kohlhammer, Stuttgart, 2014 [doi: doi.org/10.17433/978-3-17-025138-0]; lásd a következő fejezetet: 4.3. „Die Dimension des Verstehens”; FERNANDO LOLAS: The Syndemic Perspective and the Need for Health Hermeneutics, in Martin Woesler – Hans-Martin Sass (ed.): *Medicine and Ethics in Times of Corona*, LIT Verlag, Zürich, 2020, 405–410.

⁵² Vö. ISS - CNMR (a cura di): *Malattie rare e cronico-degenerative. Linee di indirizzo per la Medicina narrativa*, i. m., 13–14.

⁵³ Vö. RITA CHARON: *Narrative Medicine. A Model for Empathy, Reflection, Profession and Trust*, i. m.; uő: *Narrative Medicine – Honouring the Stories of Illness*, Oxford University Press, New York, 2006; uő: Narrative medicine: caring for the sick is a work of art, *Journal of the American Academy of Physician Associates (JAAPA)* 26 (2013/8) 8–9. [doi: doi.org/10.1097/01.JAA.0000437751.53994.94]; ELISABETH GUTHRIE – RITA CHARON: Disability and narrative medicine. Challenges and opportunities, *Developmental Medicine and Child Neurology* (2023 Jun 30) [doi: doi.org/10.1111/dmcn.15685]

klinikai világ egy személyes, intézményi és osztálytársadalmi szinten strukturált szociális rendszer. A négy aspektus több ponton is kapcsolódik egymáshoz, és együttesen van jelen a klinikai gyakorlatban. A Rómában 2014-ben tartott és már említett ún. *Consensus Conference* több javasolt definíció közül az utóbbi három szemponthoz csatlakozó megfogalmazást fogadta el:

„A narratív medicina egy olyan klinikai és ápolási módszertan, amely a narrációt a betegség különböző aspektusainak megértésére irányuló alapvető eszköznek tartja. Az eljárás célja a kórtörténet megfelelő feltárása, továbbá egy lehetséges alternatív eljárásrend közös kidolgozása, amely egy hatékony, személyre szabott, valamint az orvos és beteg közös erőfeszítésével megvalósítandó terápiás terv elkészítését és megvalósítását teszi lehetővé.”⁵⁴

Rita Charon szerint minden eredményes medicinának definíciószerűen narratív medicinának kell lennie:

„Az orvoslás hatékony gyakorlása narratív kompetenciákat, vagyis olyan képességeket igényel, amelyek segítségével felismerjük, magunkévá tesszük, valamint értelmezzük mások személyes történetét és megpróbált élethelyzetét, amely alapján cselekszünk. A narratív kompetenciákkal végzett orvoslás a *narratív medicina*.”⁵⁵

A fentiekben javasolt definíciók érdeme az, hogy magukban foglalják a beteg iránt tanúsított empátiát, a gyógyításra vonatkozó és hasznosnak bizonyuló ismereteket, az orvos és a páciens narrációjára vonatkozó filozófiai megfontolásokat, valamint azokat a társadalmi struktúrákat is, amelyekben maga a kommunikáció megvalósul.⁵⁶

⁵⁴ ISS – CNMR (a cura di): *Malattie rare e cronico-degenerative. Linee di indirizzo per la Medicina narrativa*, 15. (ford. Harsányi Pál Ottó OFM)

⁵⁵ RITA CHARON: *Narrative Medicine. A model for Empathy, Reflection, Profession, and Trust*, i. m., 1897: “The effective practice of medicine requires narrative competence, that is, the ability to acknowledge, absorb, interpret, and act on the stories and plights of others. Medicine practised with narrative competence, called *narrative medicine*.” (ford. Harsányi Pál Ottó OFM) Lásd még SALVINO LEONE: *Le prospettive della medicina narrativa*, in uő: *Nuovi percorsi di bioetica. Un dialogo con la teologia*, EDB, Bologna, 2025, 238–247.

⁵⁶ Uo.

Az idiopátiás tinnitus értékelését különböző nyelvekre standardizált kérdőívek elemzésével végzik (*Tinnitus Handicap Inventory Test*).⁵⁷ A kérdések összeállítása és a kérdőívek kiértékelése a beteggel folytatott megbeszéléssel együtt a narratív medicina definíciójában szereplő szempontok egymást támogató hatásának jó példái. Maga a fülszengés is élettani és pszichológiai tényezők összességéből származik, így egy adott eset súlyosságának megítélése a beteg aktív együttműködését igényli, nemcsak a kérdőív kitöltése, hanem az eszközös mérések, a tinnitometria során is. A rendelkezésre álló terápiák, mint például az akusztikus neuromoduláció, amely az eddigi egyik leghatékonyabb oki kezelés, a fülszengés minél kisebb mértékű észlelését és így a legjobb életminőség biztosítását célozzák. A kellemetlen tünet, valamint a diagnosztikus és terápiás lehetőségek a szomatikus és pszichikus jelenségek határterületein mozognak, és mivel nem hoznak gyors és könnyű sikert, ezért a narratív medicina ebben az esetben is komoly segítséget nyújthat.

3. A NARRATÍV MEDICINA A KLINIKAI GYAKORLATBAN: LEHETŐSÉGEK, KRITIKUS PONTOK ÉS TÁVOLABBI KILÁTÁSOK

A narratív medicina azért fordít kiemelt figyelmet a páciensre, hogy a betegség során megélt tapasztalatokat a kezelőorvos minél jobban megértse, és bizonyos mértékben magáévá is tegye. A beteg iránt tanúsított emocionális figyelem mind a verbális, mind a nonverbális kommunikáció hatékonyabb megértését segítheti. Ez utóbbi folyamat analitikus lépések során, fokozatosan valósul meg. Ilyen fázisnak tekinthető az úgynevezett ábrázolás és a megközelítés. Az ábrázolás folyamata során az orvos a beteg narrációjára reflektál, amely intuíciókat ébreszthet benne, a megközelítés pedig a terápiát végző személy pácienshez való kötődése, vagyis „affiliációja” a beteg szempontjainak feldolgozását segíti. A diagnosztikus, terápiás és gondozási folyamat egésze tehát mindig a beteg aktív közreműködésével valósul meg. A klinikai gyakorlatban egy betegség történetének írásbeli rögzítése, a narráció beteg által végzett önkritikája, a kollégák narrációra vonatkozó megjegyzéseinek tanulmányozása, valamint

⁵⁷ Vö. DANIELE MONZANI et al.: Validity of the Italian adaptation of the Tinnitus Handicap Inventory; focus on quality of life and psychological distress in tinnitus-sufferers, *Acta Otorhinolaryngologica Italica* 28 (2008/3) 126–134; ROLAND MOSCHEN et al.: Validation of the Chronic Tinnitus Acceptance Questionnaire (CTAQ-I): the Italian version, *Acta Otorhinolaryngologica Italica* 39 (2019/2) 107–116.

mások elbeszéléseinek az irodalomkritika módszereihez hasonló elemzése a beteg beszámolójának minél pontosabb megértéséhez járulhat hozzá.⁵⁸

A páciens meghallgatásakor ismerni kell a pszichológiában használt *átvitel*, *áttétel* vagy *transzferencia* (*transference*)⁵⁹ jelenségét, melyet a beteg nem tudatosan hoz létre, valamint az orvos által a beteg irányába indított *ellenátvitel* vagy *viszontáttétel* (*countertransference*) folyamatát is. Ezek az elkerülhetetlen pszichológiai jelenségek negatív módon befolyásolhatják a terápiás szövetség és a narratív medicina megvalósulását és működését. Ez utóbbi egy olyan precíz munkakapcsolat, amelyben elbeszélt történetek és tervek szerepelnek a beteg javának leghatékonyabb előmozdítása érdekében. A narratív medicinát ezért nem szabad összetéveszteni a javarészt nem tudatos pszichológiai jelenségekkel. Ehhez mind az orvos, mind pedig a beteg részéről szándékos és jól irányított kommunikációra van szükség, valamint figyelembe kell venni a narratív medicina módszertani korlátait is.

A narratív medicina figyelmes alkalmazása igyekszik a hiányosságok, az úgynevezett jelentést érintő eltérések (*gaps*) feloldására. Az első ilyen eltérés maga a narráció episztemológiai korlátja, a második az orvoslás empirikus jellegéhez és az egyes klinikai esetek megismerésének kritikus pontjaihoz köthető: „Egyi-

⁵⁸ Vö. PAOLO M. CATTORINI: Narrative medicine. An ethical reappraisal, *Medicina e Morale* 64 (2015/2) 253. [doi: doi.org/10.4081/mem.2015.26]

⁵⁹ A pszichológiában, különösen a pszichoanalízisben és a pszichodinamikus terápiákban az átvitel vagy más néven a transzferencia (*transference*) egy olyan jelenség, amelynek során az illető személy a jelen helyzetet a múltban átélt tapasztalatainak fényében érzékeli és értelmezi. A folyamat során a beteg vagy a páciens tudattalanul áthelyezi, átviszi a múltbeli, az élete szempontjából meghatározó személyekkel (általában szülőkkel, gondozókkal) kapcsolatos érzéseit, vágyait és elvárásait a jelenlegi terapeuta személyére. A szeretet és pozitív érzelmek mellett gyűlölet, valamint félelem is jelentkezhet anélkül, hogy a terapeuta ezért felelős lenne. Azonban ha maga a segítséget nyújtó személy ad konkrét okot az erőteljes pozitív vagy negatív érzelmekre, akkor az azt jelenti, hogy ő a viszontáttétel vagy viszontátvitel (*countertransference*) helyzetében van, ami saját irracionális, nem tudatos és feldolgozatlan szükségletei miatt eltorzítja a segítő kapcsolatot. A terapeutáknak ezért képzésben kell részesülniük a transzferencia és a viszontátvitel felismerésére és kezelésére (vö. SZENTMÁRTONI MIHÁLY: *Camminare in iseme. Psicologia pastorale*, San Paolo, Cinisello Balsamo [Milano], 2001, 97–101; W. TOMAN: «Trasferenza», *Dizionario di Psicologia*, W. Arnold et al. [a cura di]: San Paolo, Cinisello Balsamo [Milano], 1996⁵, 1217–1218). Ez a két jelenség, bár a pszichoanalitika területén fogalmazták meg, mégis valamilyen mértékben minden segítő kapcsolatot jellemez.

künk sem úgy értelmez egy történetet, mint ahogy azt a narrátor átadja”.⁶⁰ A harmadik, úgynevezett jelentésbeli probléma vagy eltérés pedig az egyes kór-
képek egységesített, standardizált klinikai protokolljai és a betegség konkrét
megjelenési formái között jelentkezik.

Ezek az információ megbízhatóságát érintő hiányosságok a terápiás szövet-
ség, a segítő kapcsolatok, illetve a narratív medicina módszerének szükség-
szerű velejárói, illetve a kevésbé ismert betegségek jellemzői azok újszerűsége,
komplexitása vagy a rájuk jellemző alacsony előfordulási arány (*incidencia*)
miatt.⁶¹ További, a segítő kapcsolatokhoz köthető problémát jelentenek a be-
teg és a róla gondoskodó személyek (*caregivers*) között jelentkező nem tudatos
lélektani jelenségeken túl a beteg kommunikációs nehézségei és a gyógyító
személyzet számára rendelkezésre álló szűkös időkeret is.

A narratív medicina korlátainak meghaladásához mindenekelőtt a mód-
szer kritikus pontjainak és a megközelítés mögött álló filozófiai modelleknek
a megismerésére van szükség. Továbbá fontos a *Medical Humanities* kifejezés
által jelzett tudományterületeknek az egészségügyi dolgozók képzésébe történő
integrálása, a terápiás szövetség kiterjesztése a családtagok és a gyógyításban
közreműködő orvoskollégák felé, valamint elengedhetetlen a beteg beszámó-
lójának figyelembevétele is a diagnosztikus, terápiás, rehabilitációs és ha szük-
séges, a palliatív kezelési eljárások közös megtervezése céljából. A már említett
ún. „lassú orvoslás”, a *slow medicine* új paradigmája nem késlelteti a kezelést,
mert a narratív medicina alkalmazását nem elvesztett időnek, hanem a terápia
szerves részének tartja.

Az NBM legjobb megvalósítása során már a kezelés első pillanatától szoros
kapcsolat alakul ki a tapasztalaton alapuló orvoslás és az NBM saját módszer-
tana között. A narratív megközelítés a „tipizált”, vagyis kategóriákba sorolt
tudományos ismereteket az egyes klinikai esetekhez közelebb viheti, ugyanak-
kor nem fosztja meg a beteget az orvosbiológiai kutatások legújabb és ígére-
tes eredményeitől sem, hiszen ezeket – különös tekintettel a komplex klinikai
esetekre – éppen a beteg szempontjait figyelembe véve alkalmazza.

Az orvosi szakirodalomban több fogalmat is találunk a terápiás megközelíté-
sek szerencsés és kívánatos összehangolására. Rita Charon és a Columbia Egye-

⁶⁰ HOWARD BRODY: Foreword, XIII, in Trisha Greenhalgh – Brian Hurwitz: *Narrative Based Medicine. Dialogue and Discourse in Clinical Practice*, BMJ Books, London, 1989, idézi LUCIA ZANNINI: *La pratica clinica*, i. m., 264. (ford. Harsányi Pál Ottó OFM)

⁶¹ Az „incidencia” az epidemiológiában előfordulási gyakoriságot jelent, vagyis egy betegség egy adott népességben és időszakban történő előfordulásának mértékét jelöli.

temen dolgozó kollégái ezt az integrációt a *Narrative Evidence Based Medicine*⁶² kifejezéssel jelölték. Paolo Cattorini szerint a narratív medicina nem az orvosi gyakorlat egyik új módozata, hanem maga a klasszikus értelemben vett gyógyító tevékenység, amely mindig is létezett, és a beteget elsősorban azért hallgatja meg, hogy a gondoskodás megtervezése, annak esetleges bővítése és személyre szabása minél megfelelőbb lehessen.⁶³ Elena Mancini és Roberta Martina Zagarella az NBM és az EBM közötti módszertani találkozási pontok meghatározását javasolja,⁶⁴ figyelembe véve a tudományos evidencia és bizonyíték fogalmát, valamint a szubjektív-objektív melléknévpár jelentését, vagy másképp fogalmazva az orvos-biológiai kutatás és klinikai gyakorlat belső, illetve külső érvényességét.⁶⁵ Az orvos-beteg kapcsolattal összefüggésben a betegnek és családtagjainak a kezelésbe történő aktív bevonása, vagyis a klinikai gyakorlat személyesebb tétele elsősorban etikai jelentőségű.⁶⁶ A szenvedés és a fájdalom puszta narrációja, megosztása már önmagában is enyhíthet a beteg állapotán, és ami még ennél is többet jelent, visszaadhatja a személy integritását és méltóságát.⁶⁷ Ez utóbbi etikai érték olyan klinikai és episztemológiai jelentést hordoz, amely a megismerés három, már említett hiányosságát (*gap*) jelentős mértékben képes pótolni. A narratív medicina ezen túl a tapasztalatokra épülő orvoslás legjobb eredményeivel együtt, elkerülve a popu-

⁶² Vö. RITA CHARON – PETER WYER: The art of Medicine. Narrative Evidence-Based Medicine, *The Lancet* 371 (2008/9609) 296–297, idézi LUCIA ZANNINI: *La pratica clinica*, i. m. 270.

⁶³ Vö. PAOLO M. CATTORINI: *Narrative medicine*, i. m., 245–246

⁶⁴ Vö. ELENA MANCINI – ROBERTA MARTINA ZAGARELLA: Dare voce ai pazienti nella ricerca sulle malattie rare e sui farmaci orfani, *Medicina e Morale* 67 (2018/1) 25–40, itt: 27–28. [doi: doi.org/10.4081/mem.2018.526]

⁶⁵ Egy kutatás belső érvényessége a vizsgált jelenség és a kutatási eredmények közötti ok-okozati összefüggések megbízhatóságára vonatkozik. Ez a jellemző arra is utal, hogy a kutatás egy adott mérési eredmény megállapítása során képes-e más okokat (ún. műtermékeket) kizárni, így a belső érvényesség az alapvető és a legfontosabb követelmény ahhoz, hogy egy kísérletről helyes következtetéseket lehessen levonni. A külső érvényesség pedig azt mutatja meg, hogy egy tudományos vizsgálat eredményei más hasonló esetekre mennyire általánosíthatók. Ez utóbbi érvényesség a kutatási eredmények valós szituációkban történő alkalmazását teszi lehetővé. A belső és a külső érvényesség megfelelő kompromisszuma lehet igazán előnyös, hiszen a magas belső érvényesség tudományos megbízhatóságot, a nagyobb külső validitás pedig széles körű alkalmazhatóságot tesz lehetővé.

⁶⁶ Vö. uo.

⁶⁷ Vö. CHRIS GASTMANS: Dignity-enhancing nursing care. A foundational ethical framework, *Nursing Ethics* 20 (2013/2) 142–149. [doi: doi.org/10.1177/0969733012473772]

láció egészére vonatkozó klinikai eredmények (*population averages*) kizárólagos számbavételét, valamint a konkrét betegre is figyelmet fordítva⁶⁸ képes az ontológiai alapokra támaszkodó perszonalista szemléletű bioetika alapelveinek sikeres megvalósítására, amelyek a következők: az élet védelmének alapelve; a szabadság és a felelősség alapelve; a terápia megvalósításának, vagyis a folyamatos gondoskodásnak az alapelve; végül pedig a szolidaritás és a szubszidiaritás együttesének alapelve.⁶⁹ Gyakorlati szempontból ezeknek a princípiumoknak az összessége a terápia folyamatosságát biztosítja, amely a klinikai sikernek, a terápia eredményességének fogalmába a palliatív ellátást is beleérti. Ez utóbbi terápiás megközelítés a fizikai, pszichikai, lelki és az emberek közötti kapcsolatok szempontjából sérülékeny helyzetben lévő páciens emberi méltóságának tiszteletben tartását hatékonyan mozdítja elő.

A narráció klinikai szempontból nem pusztán a tünetek jobb értelmezését és a betegség azonosítását segíti, hanem az adott kórkép pontosabb meghatározásához is hozzájárulhat. Egy növényfaj fotója vagy a róla készült rajz nem ábrázolja a természetben megtalálható példányok összes lehetséges változatát. A növényrendszertant tanuló egyetemi hallgatóknak az egyes fajok egyedeit különböző fejlődési fázisaikban természetes élőhelyükön is meg kell figyelniük ahhoz, hogy később biztosan és pontosan felismerhessék azokat. A hasonló módon összetett klinikai kórképek esetében el kell fogadni „a patológiai jelenségek egyfajta bizonytalanságát és változatosságát, valamint magát a betegséget alaptípus-szerűen kell értelmezni”.⁷⁰ Mindezekon túl egy tünetegyüttes konkrét átélése hozzájárulhat a klinikai protokollokban alkalmazott tipizálás további pontosításához.

Bár a tudományos szakirodalom a ritka betegségek leírásához használja az ún. alaptípusos (*prototipikus*) modellt, ennek alkalmazása hasznosnak tűnik komplex fertőzések esetében is, mint amilyen a Lyme Borreliosis vagy a Covid-19. Ez utóbbi betegség során a szerológiai értelemben vett negatívvá válást követően is jelentkezhetnek alattomos fiziológiai eltérések. A Borreliosisal kapcsolatban – mint már elmítettük – vita van a klinikusok körében arról, hogy egy konvencionális antibiotikus terápia után túlélhetnek-e a *spirochéták*, és ennek alapján az esetlegesen fennmaradó tünetek egy krónikussá

⁶⁸ Vö. MARIOS SPANAKIS – ATHINA E. PATELARO – EVRIDIKI PATELARO: Nursing Personnel in the Era of Personalized Healthcare in Clinical Practice, *Journal of Personalised Medicine* 10 (2020/3) 56 [doi: doi.org/10.3390/jpm10030056]

⁶⁹ Vö. ELIO SGRECCIA: *Manuale di bioetica. I., Fondamenti ed etica biomedica*, i. m., 221–229.

⁷⁰ ELENA MANCINI – ROBERTA MARTINA ZAGARELLA: *Dare voce ai pazienti nella ricerca sulle malattie rare e sui farmaci orfani*, i. m., 29.

vált fertőzésre vezethetők vissza, vagy pedig a panaszok háttérében már valamilyen más betegség áll.

Ez utóbbi esetben az újdonság részben a betegség komplexitásában keresendő, hiszen egyetlen kullancscsípés a *Borrelia spirocheta* mellett többféle baktériumot és parazitát is az ember szervezetébe juttathat, mint például a *Bartonella*, a *Babesia* és az *Ehrlichia* genushoz tartozó különböző törzseket. Amíg ezek a kórokozók külön-külön véve – különösen az állatorvoslás területén – jól ismertek az orvosok számára, addig szerepük a humán terápiás gyakorlatban, a *Borreliával* történő együttes fertőzés esetén jóval kevésbé felderített. A veszély különösen akkor nagy, ha a beteg nem kap azonnali hatékony antibiotikus kezelést, mert ekkor egy konkrét eset mind diagnosztikai, mind pedig terápiás szempontból komoly kihívást jelent a kezelőorvos számára, és ez nem ritkán a beteg tüneteinek rosszabbodásához vezet. A túldiagnosztizálástól való félelem, vagyis a tényeken alapuló orvoslás (EBM) módszereivel kellően alá nem támasztott diagnózis felállítása sokszor aluldiagnosztizáláshoz, és így a kezelés elmaradásához, sőt, a beteg magára hagyásához is vezethet.

A páciensek egy részében jelentkező Covid-19-maradványtünetek, vagyis olyan panaszok, amelyek hónapokkal vagy akár évekkel a szerológiai értelemben vett negatívvá válást követően is fennmaradnak, az EBM és az NBM színergikus kapcsolatát egészen új megvilágításba helyezik. Az alacsony intenzitású gyulladásokra,⁷¹ a neuroendokrin rendszer szintjén megjelent fiziológiai eltérésekre vonatkozóan,⁷² amelyek részben az autoimmun kórképekhez hasonlítanak, még viszonylag kevés kutatást végeztek. A két utóbbi, infektológiai jellegű kórképpel kapcsolatban a tudományos kihívást részben a betegségek újszerűsége, részben pedig komplexitásuk jelenti. Ez utóbbi tulajdonság meghaladja az „egy kórokozó – egy kórkép” modellt.

Az EBM és az NMB összehangolt alkalmazása nemcsak a helyes diagnózis felállításában, hanem a kizárólag palliatív terápiában részesülő betegek (pl. a progresszív izomdisztrófia különböző változataiban, mint például a Becker-, a Duchenne- vagy Emery-Dreifuss-szindróma eseteiben), vagy a kevés, de súlyos, az életminőséget negatívan befolyásoló kórképekben (ilyen például az időben nem kezelt Lyme Borreliosis, a poszt-Covid-19 vagy az idiopátiás

⁷¹ MERYAM MAAMAR et al.: Post-COVID-19 syndrome, low-grade inflammation and inflammatory markers: a cross-sectional study, *Current Medical Research and Opinion* 38 (2022/6) 901–909. [doi: doi.org/10.1080/03007995.2022.2042991]

⁷² Vö. AZRA BUREKOVIC – DZENANA HALILOVIC – ANISA SABHAZ: Hypothyroidism and Subclinical Hypothyroidism as a Consequence of COVID-19 Infection, *Medical Archives* 73 (2022/1) 12–16. [doi: doi.org/10.5455/medarh.2022.76.12-16]

tinnitus) szenvedő páciensek életminőségének értékeléséhez is nagymértékben hozzájárulhat. A kevésbé súlyos, de hosszú ideje fennálló betegségek kezelése során a klinikai sikeresség (*clinical outcome*) megítélésénél, illetve a tünetekre, valamint az életminőségre vonatkozó kérdőívek⁷³ kiértékelésénél hasznos lehet a tudományos bizonyítékok és a narratívák integrációja. A *Patient-Centered Outcome Measures* (PCOM),⁷⁴ vagyis „a betegközpontú eredményértékelés” fogalma jó példája az említett eljárás mód előnyeinek.

A tapasztalaton alapuló orvoslás alkalmazása a narratív medicina előnyeinek figyelembevételével a narrációnak nemcsak etikai és klinikai, hanem episztemológiai előnyeit is megmutatja, hiszen az igazság a gyógyítás világában soha nem matematikai természetű. Egy diagnózisra vagy egy kezelésre vonatkozó szubjektív tapasztalatok értékes empirikus ismereteket nyújthatnak azoknak, akik ezeket az adatokat össze tudják vetni a releváns szakirodalommal, különösen ritka vagy összetett kórképek esetén, amelyek kevésbé illeszkednek a nemzetközi protokollokhoz. Az orvoslásban nem létezik éles választóvonal az objektív és a szubjektív megismerés között, részben a betegségek egy része eredetének (*etiológiájának*) és patomechanizmusának kevésbé ismert volta miatt, részben pedig azért, mert a betegség nem egy önmagában létező valóság, hanem mindig egy adott betegre vonatkozik.⁷⁵ A narratív medicina a tudományos tényeken alapuló orvoslással ötvözve és egy konkrét személy által megélt tapasztalatokhoz adaptálva olyan megközelítést alkalmaz, amely a katolikus bioetika legjobb hagyományait valósítja meg:

„Egy ember Jeruzsálemből Jerikóba ment. Rablók kezébe került. Ezek kifosztották, véresre verték, és félholtan otthagyták. Történetesen egy pap tartott lefelé az úton. Észrevette, de elment mellette. Ugyanígy közeledett egy levita is. Láta, de továbbment. Végül egy samariainak is arra vitt az útja. Amikor meglátta, megesett rajta a szíve. Odament hozzá, olajat és bort öntött a sebeire és bekö-

⁷³ Vö. MARYALICE CITERA – PHYLLIS R. FREEMAN – RICHARD I. HOROWITZ: Empirical validation of the Horowitz Multiple Systemic Infectious Disease Syndrome Questionnaire for suspected Lyme disease, *International Journal of Internal Medicine* 10 (2017) 249–273. [doi: doi.org/10.2147/IJGM.S140224]

⁷⁴ Vö. ELENA MANCINI – ROBERTA MARTINA ZAGARELLA: Dare voce ai pazienti nella ricerca sulle malattie rare e sui farmaci orfani, i. m., 34–35. Lásd még RICHARD G. MCGEE: How to Include Patient-Reported Outcome Measures in Clinical Trials, *Current Osteoporosis Reports* 18 (2020/5) 480–485. [doi: doi.org/10.1007/s11914-020-00611-5]

⁷⁵ Vö. AZ EGÉSZSÉGÜGYBEN DOLGOZÓK PÁPAI TANÁCSA: *Az egészségügyben dolgozók új kartája*, Római Dokumentumok 48, Szent István Társulat, Budapest, 2019, 73. (ford. Németh László)

tözte, magát az embert pedig felültette teherhordó állatára, elvitte egy fogadóba és ápolta.» (Lk 10,30–34)

A terápia és a rehabilitáció nem pusztán a test javát és egészségét szolgálja, hanem a személy egészét, akit testi-lelki mivoltában érint a betegség. Minden kezelés, amely a személy teljes javát tartja szem előtt, rehabilitációs hatású is egyben, ami az egyént – amennyire lehetséges – visszaadja önmagának.”⁷⁶

4. ÖSSZEGZÉS

A hippokratészi hagyományokat tükröző emberi értékek a gyógyításban a narratív medicina és az orvostudományok legjobb hagyományainak együttműködésével akkor jelennek meg, ha a terápiás döntések a beteg és a róla gondoskodók (*caregivers*) együttműködésével születnek. Az orvosi tevékenységnek egyszerre kell hatékornak és etikusnak is lennie. Egy erkölcsi minőségű cselekvés jelentőségét annak kontextusa adja, ami esetünkben egy sérülékeny ember segítségkérése. Ha a betegségek irányelvek (*guidelines*) és protokollok formájában történő fogalmi meghatározásakor a szerzők tisztában vannak az alkalmazott módszer korlátai mellett azzal is, hogy egy terápia hatékonyságát a beteg életéről alkotott felfogása is befolyásolja, akkor egy olyan klinikai megközelítés valósítható meg, amely nem pusztán gyógyít, hanem a beteg méltóságát is előmozdítja. Ez utóbbi cél a narratív medicina és a tudományos bizonyítékokon alapuló orvoslás integrációjával érhető el a leghatékonyabban.

Jelen kutatás a morálteológia módszertanát követve alapvetően szakirodalmi jellegű, de több hosszabb ideje Lyme Borreliosisban szenvedő beteg terápiájának a kezelőorvosokkal együtt történő és a komplementer medicina eszköztárát is figyelembe vevő átgondolását, illetve megtervezését is magában foglalja. Az elemzések legfontosabb újdonsága az, hogy ez az integráció nemcsak gyógyíthatatlan és neurodegeneratív betegségek esetén alkalmazható eredményesen, hanem krónikus és a még kevésbé ismert, komplex kórképek kezelésében is hasznosnak bizonyulhat. Ennek alapján az egészség helyreállításának esetleges sikertelensége nem jelenti a beteg gondozásának kudarcát. A szenvedő ember méltóságának hatékony védelmét gyógyíthatatlan betegség vagy egy adott kezelés klinikai hatástalansága esetén is valós szakmai sikernek kell tekinteni.

⁷⁶ Uo. 84.

Szent Pál leveleiben az igazság és a szeretet közötti feszültségnek az apostol által történő feloldása az orvosi etika számára is lényeges üzenetet hordoz. Ha a tudományos bizonyítékokon alapuló orvoslás és a narratív medicina valóban kiegészítik egymást, akkor ez az ellentét a gyógyító tevékenység során elkerülhető, hiszen a tudományos igazságnak megfelelő cselekvés a szeretet hullámhosszán valósul meg. Ez a dialektikus válasz nem tagadja meg a tapasztalatokra épülő orvoslást, hanem éppen a lehető legjobban, az emberre összpontosítva alkalmazza azt. Meghatározóak és egyértelműek Pál apostol erre vonatkozó szavai: „Igazságban kell élnünk és szeretetben, hogy egyre inkább összeforrjunk a Fővel: Krisztussal” (Ef 4,15). A szeretet „örömét az igazság győzelmében leli” (1Kor 13,6), és kerüli a képmutatást (vö. Róm 12,9; 1Kor 6,6). Végül pedig a beteg mellett mindig jelen kell lennie egy érdekeit képviselő személynek, hogy ne kelljen azt mondania, hogy „bár sokan kezelnek, de valójában senki sem gondoskodik rólam”.

A keresztény hagyományban a betegekkel kialakított segítő kapcsolat végső alapja Krisztus, aki „a lélek és a test orvosa”.⁷⁷

„A Kereszten megújul, és végső tökéletességben valósul meg a pusztában Mózes által fölemelt kígyó csodája (vö. Jn 3,14–15; Szám 21,8–9). Minden egzisztenciájában fenyegetett ember, ha tekintetét Arra emeli, akit átszegeztek, ma is megtalálja szabadulásának és megváltásának hiteles reményét.”⁷⁸

⁷⁷ *A Katolikus Egyház Katekizmusa*, 1509.

⁷⁸ II. JÁNOS PÁL: *Evangelium vitae* kezdetű enciklika (1995. március 25.), 50. pont, *Acta Apostolicae Sedis* 87 (1995) 457; *Enchiridion Vaticanum* 14, 2336, Szent István Társulat, Budapest, 1995. (ford. Diós István)

BIBLIOGRÁFIA

- ASHLEY, BENEDICT M. – O’ROURKE, KEVIN D.: *Health Care Ethics. A Theological Analysis*, Georgetown University Press, Washington D.C., 1997.
- AZ EGÉSZSÉGÜGYBEN DOLGOZÓK PÁPAI TANÁCSA: *Az egészségügyben dolgozók új kartája*, Római Dokumentumok 48, Szent István Társulat, Budapest, 2019.
- BATISTATOU, ANNA et al.: The Introduction of Medical Humanities in the Undergraduate Curriculum of Greek medical schools. Challenge and Necessity, *Hippokratia* 14 (2010/4) 241–243.
- BOETTICHER, DIRK VON: *Die therapeutische Beziehung in der psychosozialen Medizin. Klinische und anthropologische Aspekte*, Kohlhammer, Stuttgart, 2014. [doi: doi.org/10.17433/978-3-17-025138-0]
- BORDIN, EDWARD S.: The Generalizability of the Psychoanalytic Concept of the Working Alliance, *Psychotherapy: Theory, Research & Practice* 16 (1979) 252–260.
- CATTORINI, PAOLO M.: Narrative medicine. An ethical reappraisal, *Medicina e Morale* 64 (2015/2) 245–266. [doi: doi.org/10.4081/mem.2015.26]
- CHARON, RITA: *Narrative Medicine – Honouring the Stories of Illness*, Oxford University Press, New York, 2006.
- CHARON, RITA: Narrative Medicine. A Model for Empathy, Reflection, Profession and Trust, *Journal of the American Medical Association* 286 (2001/15) 1897–1902. [doi: doi.org/10.1001/jama.286.15.1897]
- CHARON, RITA: Narrative medicine: Caring for the sick is a work of art, *Journal of the American Academy of Physician Associates (JAAPA)*, 26 (2013/8) 8–9. [doi: doi.org/10.1097/01.JAA.0000437751.53994.94]
- ENGELHARDT, DIETRICH VON: The evolution of the doctor/patient relationship: yesterday, today, and tomorrow, *Medicina e Morale* 48 (1999/2) 265–299. [doi: doi.org/10.4081/mem.1999.805]
- GASTMANS, CHRIS: Dignity-enhancing nursing care. A foundational ethical framework, *Nursing Ethics* 20 (2013/2) 142–149. [doi: doi.org/10.1177/0969733012473772]
- GREENHALGH, TRISHA – HURWITZ, BRIAN (ed.): *Narrative Based Medicine. Dialogue and Discourse in Clinical Practice*, BMJ Books, London, 1998, 2004 (negyedik utánnymás).

- ISTITUTO SUPERIORE DI SANITÀ (ISS) – CENTRO NAZIONALE MALATTIE RARE (CNMR): Consensus Conference. Linee di indirizzo per l'utilizzo della medicina narrativa in ambito clinico-assistenziale, per le malattie rare e cronico-degenerative, *Il Sole 24 Ore. Sanità. Supplemento. Quaderni di medicina*, 15 febbraio 2015.
- KLEINMAN, ARTHUR: *The Illness Narratives: Suffering, Healing, and the Human Condition*, Basic Books, New York, 1988, 2020².
- KOOK, ONG ENG – ANANTHAM, DEVANAND: Medical Humanities. What is its Role in Medicine?, *Singapore Medical Association News* 53 (2021/3) 5–7.
- LEONE, SALVINO: Le prospettive della medicina narrativa, in uő: *Nuovi percorsi di bioetica. Un dialogo con la teologia*, EDB, Bologna, 2025, 238–247.
- MANCINI, ELENA – ZAGARELLA, ROBERTA MARTINA: Dare voce ai pazienti nella ricerca sulle malattie rare e sui farmaci orfani, *Medicina e Morale* 67 (2018/1) 25–40. [doi: doi.org/10.4081/mem.2018.526]
- MARCHISIO, UGO: Dal dialogo all'alleanza terapeutica, in Enrico Larghero – Mariella Lombardi Ricci (a cura di): *La Medicina narrativa. I presupposti, le applicazioni, le prospettive*, Effatà, Cantalupa (Torino), 2018, 143–162.
- MARINELLI, MASSIMILIANO: La Medicina Narrativa, pratica comunicativa che orienta la cura verso la persona, *Medicina e Morale* 70 (2021/1) 55–71. [doi: doi.org/10.4081/mem.2021.929]
- MONZANI, DANIELE et al.: Validity of the Italian adaptation of the Tinnitus Handicap Inventory; focus on quality of life and psychological distress in tinnitus-sufferers, *Acta Otorhinolaryngologica Italica* 28 (2008/3) 126–134.
- PANGRAZZI, ARNALDO : *Il dolore non è per sempre. Il mutuo aiuto nel lutto e nelle altre perdite*, Erickson, Trento, 2016.
- SGRECCIA, ELIO: *Manuale di bioetica. I. Fondamenti ed etica biomedica*, Vita e Pensiero, Milano, 2019⁴.
- THE NATIONAL COMMISSION FOR THE PROTECTION OF HUMAN SUBJECTS OF BIOMEDICAL AND BEHAVIORAL RESEARCH: *Belmont Report: Ethical Principles and Guidelines for the Protection of Human Subjects of Research*, U.S. Government Printing Office, Washington D.C., 1978.
- ZEPPEGNO, GIUSEPPE: Bioetica, Medical Humanities e Medicina Narrativa, in Enrico Larghero – Mariella Lombardi Ricci (a cura di): *La Medicina narrativa. I presupposti, le applicazioni, le prospettive*, Effatà, Cantalupa (Torino), 2018, 183–194.
- ZEPPEGNO, GIUSEPPE: *Il dibattito bioetico. Da Fritz Jahr al Postumanesimo*, IF Press, Roma, 2020.

Az elváltak helyzete az egyházban lelkigondozói szemmel

TAJTA ÁGNES

Abstract

This study examines the diverse life circumstances of divorced Catholics through the lens of pastoral counselling, focusing on how they relate to God, the Church, and their faith. Drawing on personal conversations and group discussions, as well as support gatherings for divorced individuals, the study explores how divorced Catholics navigate the emotional and spiritual challenges of divorce within the context of the Church. It also considers how pastoral care can guide them in discerning the path God intends for them. In addition, the study outlines Catholic teaching on the sanctity of marriage and evaluates the Church's responsibility in accompanying and supporting those whose faith has been strained by the experience of divorce.

Keywords: *divorced, remarried, pastoral counselling, marriage, sacramental life.*

Absztrakt

A tanulmány lelkigondozói oldalról járja körül a katolikus, hívő, elvált emberek élethelyzetét. Ezek az élethelyzetek nagyon változatos képet mutatnak, és sokszínűségük megjelenik az elváltak Istenhez, közösséghez, egyházhoz való viszonyában is. Tanulmányomban személyes beszélgetésekből és elváltaknak szervezett csoportokból gyűjtött megosztások alapján foglaltam össze, hogy miként élik meg a válásból származó fájdalmas tapasztalataikat az egyházon belül, illetve hogyan lehetséges támogatást nyújtani számukra abban, hogy rátaláljanak arra az útra, amelyet Isten készített számukra. A tanulmányban kitérek az egyház tanítására a házasság szentségéről, illetve az egyház szerepére és feladatára a megtört sorsú emberek életében.

Kulcsfogalmak: *elváltak, újraházasodottak, lelkigondozás, házasság, szentségi élet.*

TAJTA ÁGNES lelkigondozó, főiskolánk Pasztorális Tanácsadó és Szervezetfejlesztő képzésén végzett 2025-ben; a.tajta@hotmail.com A tanulmány a Sapientia Főiskolán a 2025-ben „Az év legjobb szakdolgozata” díjat elnyert dolgozat alapján készült.

I. BEVEZETŐ GONDOLATOK

Ebben a tanulmányban lelkipapok szempontjából vizsgálom hívő, elvált emberek élethelyzetét, és azt próbálom körbejárni, hogy miként lehetséges a megtört életsorsok mellé odaszegődni, támogatni őket a saját útjukon, mely végső soron minden ember céljával azonos irányba mutat, Isten felé. Mit tehetnek mindazok, legyenek papok, világi hívők, lelkipapok, akik kapcsolatba kerülnek hívő elváltakkal?

Az elvált életállapotból adódó nehézségek több síkon is jelen vannak az ember életében. Vallástól és hittől függetlenül egy megromlott házasság kudarcát hatalmas teherként jelenik meg az elváltak életében; a hívő ember életében ez tovább terhelődik Istennek és a másik félnek tett ígéret megszegésével, és azzal a ténnyel, hogy a válás nem létező lehetőség a katolikus tanítás szerint. Ezek a mély, belső és fájdalmas érzések, tapasztalatok adják a tanulmány élő, emberi és valós arcát az egyik oldalon, míg a másik oldalról összefoglalom az egyház tanítását a szentségi házasságról és az egyház szerepéről azon emberek életében, akiknek sorsa egy ponton megtört és nem tükrözi vissza az ideális keresztény életformát.

Lelkipapokként érzékelem azt az űrt és szükségét, amit egy mély, empátikus és meghallgató beszélgetés tud betölteni. A válás önmagában is nehéz beszédtema, de különösen megterhelődik keresztény körökben, mert egyértelműnek tűnik, hogy ez nem lehet Isten akarata, sőt, fülemben cseng egy plébániai csoportban elhangzott mondat, mely szerint „ez a világ legnagyobb bűne”, a halálos bűn felsőfoka. Magától értetődik, hogy nem szívesen nyílik meg az elvált, megsebzett ember, mert a szégyen és bűnösség érzése kíséri a válás fájdalmát. Céлом, hogy a lelkipapok beszélgetései alapján a szakirodalom segítségével képet adjak – semmi esetre sem teljes, de legalább objektív képet – arról, hogy milyen fő dilemmák, nehézségek vannak jelen mind az egyén, mind az egyház oldaláról, amikor a válás szóba kerül. Nem vállalkozom arra, hogy ezeket a dilemmákat feloldjam, sokkal fontosabb kérdés számomra, hogy a lelkipapok attitűd, az őszinte és ítéletmentes melléállás miben és hogyan tud, tud-e egyáltalán segíteni mindazokon, akik úgy érzik, hajótöröttként kell az egyház hajója mellett evickélniük.

2. CSOPORTMUNKA ELVÁLTAKKAL

Az általam megismert élettörténetek két úton jutottak el hozzám: egyrészt egyéni beszélgetések során kaptam betekintést különböző élethelyzetekbe és az ezekhez kapcsolódó megélésekbe, tapasztalatokba és felismerésekbe; másrészt a „Mélyülő kapcsolat – kitáruló tér” csoport résztvevőinek megosztásai alkotják tapasztalataim másik részét. A csoport életre hívásának ötletével egy fiatal és tettere kész káplán keresett meg, akivel együtt alkottuk meg azt a folyamatot, melynek keretében kis létszámú, zárt csoportokban foglalkoztunk hívó elváltakkal.

Kezdeményezésünkkel fő célunk, hogy olyan időt és teret alakítsunk ki elvált egyedülállók és újraraházasodottak számára, ahol nincsenek stigák, ítéletek, ellenben van ráhangolódás, odafigyelés és empátia mindazok felé, akik szeretnének kötődni az egyházhoz, akiknek fontos, hogy istenkapcsolatuk mélyüljön és fejlődjön. Feltetésünk szerint elváltként beilleszkedni egy plébániai közösségbe nagy erőfeszítést és elkötelezettséget kíván az egyéntől, melyhez szükség van külső bátorításra és megerősítésre mind klerikusi, mind laikus oldalról.

Az első csoportot 2024 őszén indítottuk el tizenkét fővel és hat alkalommal tervezve, majd a rákövetkező évben egy újabb csoport indult szintén tizenkét fővel, hét alkalommal. A csoportalkalmakat a jelentkezők igényéhez igazodva többnyire szombatokra szerveztük havi rendszerességgel, az első csoport esetében kettő, míg a második csoportnál már két és fél órás időtartammal kalkulálva. Az időkeret növelésére azért volt szükség, mert tizenkét fős csoport esetében a megosztó körök időigényesek és mindemellett kiemelten fontosak, hiszen a résztvevők a többiek tapasztalatának, véleményének meghallgatásával tudnak fejlődni és gyógyulni.

A csoport megszervezését egy olyan levél megfogalmazásával kezdtük, mely röviden ismerteti kezdeményezésünk lényegét. Ehhez csatoltunk egy igényfelmérő űrlapot, melynek segítségével próbáltuk feltérképezni, hogy milyen témák lehetnek érdekesek a résztvevők számára, illetve, hogy jelenleg mennyire kapcsolódnak az egyházi közösséghez, hogyan értékelik istenkapcsolatuk alakulását. A levelet a környékbeli katolikus iskolák és a plébániák levelezőlistáira küldtük ki. A visszajelzések alapján azt láttuk, hogy az általunk megadott témák közül az alábbiak voltak a legrelevánsabbak:

- személyes kapcsolatom Istennel,
- kapcsolódásom az egyházi közösséggel,
- elváltként viszonyom az egyházhoz,
- kiengesztelődés Istennel, önmagammal, egyházzal, egyházi közösséggel.

Ezek mellett a kérdőívben szerepeltek egyéb témakörök, mint például a keresztény gyermeknevelés kihívásai, egyházi jogi kérdések a házasságrendezéssel kapcsolatban, illetve lehetőséget biztosítottunk szabad válaszra, ahol a jelentkezők megfogalmazhatták egyéni elvárásaikat.

A csoportmunkát alapvetően három nagy téma köré építettük fel mind a két esetben, melyek sorrendjét is tudatosan határoztuk meg azzal a szándékkal, hogy a jelentkezők sebzettségének gyógyulását segítse. A folyamat kezdetekor a fókuszban a résztvevők istenkapcsolata állt, melynek során istengyermekségük tudatában szerettük volna megerősíteni a résztvevőket. A folyamat közepén bibliai történetekkel, zsoltárok segítségével, az egyéni élettörténetek szintjén néztek rá a tagok saját sebzettségükre keresve a gyógyulás lehetőségeit. A folyamat vége felé közeledve a középpontban a résztvevők egyházhoz, közösséghez való nagyon különböző viszonyulásai álltak.

A tagoktól kapott visszajelző és értékelő levelek alapján elmondható, hogy a csoportfolyamat legnagyobb ajándéka a résztvevők számára egyfelől, hogy megtapasztalhatják, nincsenek egyedül a küzdelmeikkel; másfelől az a biztonság és elfogadó légkör, melyet sikerült megteremteni, és amely valóban segítette őket abban, hogy a másodrendűség, a stigmatizáció terhelő nyomása enyhüljön, illetve egyéni szinten a sebeik gyógyuljanak. A gyógyulás mértéke természetesen már különböző a résztvevők között. Voltak, akiknél nagyon látványosan tetten érhető volt a változás, és volt olyan is, aki saját elmondása alapján még csak most tette meg a nulladik lépést a gyógyulás felé.

Csoportvezetőként mindkettőnk jelenléte kétféle szerepet hordozott. Egyrészt jelen voltunk mint lelkigondozók, akik felénk fordulnak empátiával, megértéssel, és meghallgatják őket. A lelkipásztor hivatásából adódóan képviselte az egyházat, én elvált állapotomból adódóan hidat képviseltem az egyház és az elváltak között. Ketten tudtuk hitelesen közvetíteni azt az üzenetet, hogy elváltként is helyük van az egyházban.

3. A SZENTSÉGI HÁZASSÁG

Ahhoz, hogy kellő körültekintéssel beszéljünk a válásról, körbe kell járnunk a Katolikus Egyház tanítását a házasságról. Napjainkban bevésődött a köztudatba, hogy a házasságok fele válással végződik. A KSH 2024-es adatai szerint ez az arányszám Magyarországon az utóbbi évek tendenciáit nézve 2016-tól

22–38 százalék körül mozog ezer házasságkötésre vetítve.¹ A szentségi házasságkötések száma, illetve az érvénytelenítési kérelmek száma nem nyilvános adat, de számok nélkül is érzékeljük, hogy valós problémával állunk szemben, hiszen nem nehéz legalább egy olyan párt találni ismeretségi körünkben, akik érintettek ebben a témában. Arról pedig semmilyen mért adat nem létezik, hogy hányan lehetnek olyanok, akik újraházasodtak polgárilag, de előző, szentségi házasságukat nem érvénytelenítették. Még mért adatok nélkül is állíthatjuk, hogy jelentős társadalmi változásokról beszélünk, mert egyházi oldalról is egyre több párbeszéd folyik azokról a demográfiai folyamatokról, melyek napjaink Európájában jelen vannak, legyen az a családnak mint a társadalom alapegységének fontossága, a házasságok számának csökkenése vagy a válások száma. Amikor ezeket a társadalmi változásokat az egyéni élettörténetek szintjén szemlélem, akkor Jézus szavai jutnak eszembe az elveszett bárányról: „Mert az Emberfia azért jött, hogy megkeresse és megtartsa az elveszettet” (Lk 19,10).

A katolikus tanítás a házassággal kapcsolatban támaszkodik bizonyos állandó elemekre, ilyen például az, hogy a házasság a hét szentség egyike, illetve, hogy az érvényes szentségi házasság egy és felbonthatatlan. A házasság életre szóló küldetésének társadalmi célként is meg kellene jelennie, ám a szekularizált világban össztársadalmi szinten az egyház tanítása idejétmúlt eszmeként kerül kritika alá. Nincs egyetértés a fogalmi meghatározásokban a tekintetben, hogy mi a család, és kik házasodhatnak össze. Éppen ezért II. János Pál pápa az egyház egyik legsürgetőbb feladatának tekintette, hogy mindenkihez eljuttassa Isten eredeti tervét a házasságról és a családról (*Familiaris Consortio* 3).² Napjaink Európájában a társadalmi folyamatok, mint az élettársi kapcsolatok megjelenése, a házasságkötések számának csökkenése, a válási adatok és a keresztény értékrend háttérbe szorulása olyan uralkodó nézetet alakítottak ki az emberekben, amely alapvetően szembemegy az egyház által képviselt meggyőződéssel. Az Európai Unió mai tagállamainak egy részében 1964 óta követik nyomon az ezer főre eső házasságkötések számát, mely a kezdetektől 2023-ig majdnem 50 százalékkal csökkent, míg az ezer főre eső válások száma ugyanezen időszak alatt megduplázódott.³ Megdöbbentő adat, hogy hat EU-tagállamban

¹ KÖZPONTI STATISZTIKAI HIVATAL: *Válások főbb mutatói (1980–2024)*. [online] https://www.ksh.hu/stadat_files/nep/hu/nep0019.html

² II. JÁNOS PÁL PÁPA: *Familiaris Consortio. Szent II. János Pál pápa apostoli buzdítása a keresztény család feladatairól a mai világban* [online] <https://katolikus.hu/dokumentumtar/familiaris-consortio> [2026. 05. 14.]

³ *Marriage and divorce statistics, Eurostat*. [online] https://ec.europa.eu/eurostat/statistics-explained/index.php?title=Marriage_and_divorce_statistics [2026. 02. 19.]

2023-ban a házasságon kívüli gyermekszületések száma meghaladta a házasságon belüli gyermekszületések számát.⁴ Ezekből az adatokból is kitűnik, hogy II. János Pál negyvennégy évvel ezelőtti felvetése és félelme nem volt alaptalan, és ezek a trendek egyre erősödnek.

A házasság szentségi mivoltának teológiai értelmezése nagyon hosszú utat tett meg a történelem folyamán a Trentói Zsinatig, majd onnan napjainkig. Az ókori egyházban a házasság erkölcsi, míg a kora középkorban jogi igazolása volt a teológusok fő témája.⁵ A skolasztika fénykorában, amikor megszületett a hét szentség felsorolása, a házasság a többi szentségtől eltérően és a kifejlesztett szentségfogalommal ellentétben nem közvetített kegyelmi hatást.⁶ A II. Vatikáni Zsinat jelentős fordulóponthozott a házasság teológiájában, melynek kidolgozása során már teret kaptak a humán tudományok, mint például a pszichológia és a szexológia eredményei is, így ebben a felfogásban már nyoma sincs a patriarchális mentalitásnak.⁷ Az új megközelítésben a hangsúly a kölcsönösségen, a konkrét egzisztenciális kapcsolaton van, melynek jelen kell lennie a házasság minden mozzanatában a nemi aktustól az imáig.⁸ A házasságban Isten teremtető akarata nyilvánul meg, ezért a teremtetés rendjébe illeszkedve a házasság szeretetben és kölcsönösségben köti össze a nő és a férfi életét (*Gaudium et Spes* 48). A zsinati elgondolások fő jellemzői közé sorolható, hogy a korábbi dologszerű felfogás helyett megjelenik a házasság személyesebb megközelítése, a házasság kizárólag jogi szemléletének megszűnése és annak hangsúlyozása, hogy a házasság a felek Krisztussal élt közössége.⁹ A dokumentum kiemeli a felek kölcsönös szeretetét, amely nem szorítkozhat pusztán érzelmi és fizikai vonzalomra, hanem megjelenik benne a felek teljes személyisége és az a mély elköteleződés, mely alkalmassá teszi a házastársakat arra, hogy Isten teremtető munkájával együttműködjenek (*Gaudium et Spes* 48–49). A keresztény házasság szentségi jelként van jelen a világban, példát mutat az önzetlen és kölcsönös elköteleződésre, illetve megvalósítja Krisztus és az egyház egységét és szeretetét (*Lumen Gentium* 11). „Ezt a szerelmet az Úr arra méltatta, hogy

⁴ Uo. A hat tagállam: Bulgária, Észtország, Franciaország, Portugália, Szlovénia, Svédország.

⁵ FRANZ-JOSEF NOCKE: Házasság, in Theodor Schneider (szerk.): *A dogmatika kézikönyve*, 2. kötet, Vigilia, Budapest, 2002, 387.

⁶ Uo. 386. Az „okozzák, amit jeleznek” elv a házasságkötés esetében nem érvényesült.

⁷ GÁNÓCZY SÁNDOR: *Bevezetés a katolikus szentségtanba*, Bencés Kiadó, Pannonhalma, 2006, 221.

⁸ Uo. 222.

⁹ GÜNTER KOCH: Házasság szentsége, in Wolfgang Beinert (szerk.): *A katolikus dogmatika lexikona*, Vigilia, Budapest, 2004, 217.

különleges kegyelmével és a szeretet ajándékával gyógyítsa, tökéletesítse és fölemelje” (*Gaudium et Spes* 49).

II. János Pál pápa kiemelte a lelkipásztorok felelősségét a házasság előtt álló párok felkészítésében, hogy valóban tudatos döntés álljon elhatározásuk mögött, mely szerint egy életre szóló, visszavonhatatlan ígéretet tesznek egymásnak, és ez a tudatosság megjelenjen abban is, hogy valóban ugyanazt vallják a házasság szentségéről, amit az egyház (*Familiaris Consortio* 68).¹⁰ Tomka Ferenc lelkipásztori tapasztalatok alapján 60–70 százalékra becsüli azoknak a templomi házasságkötéseknek a számát, melyek mögött nincs belső hit a szentség vételét illetően, hanem pusztán külső nyomás vagy a pompás ceremónia miatt köttenek templomban.¹¹ A szentségek katekétai felsorolásánál az egyházi rend és a házasság szentsége áll a sor legvégén, és ezt a kettőt egymáshoz hasonlóvá teszi, hogy a küldetés és a szolgálat szentségei.¹² Ezért ez a két szentség az, amely a leginkább ki van téve annak a veszélynek, hogy az egyén később megbánja döntését, ez a kockázat csökkenthető a házasságkötés esetében alapos felkészítéssel, a házastársak pasztorációjával.

A házasság szentségi jellege nemcsak a megkötés pillanatában van jelen, hanem tartósan,¹³ a házassági együttélés minden napja alatt Isten országát kell visszatükröznie. A házasság szent jellege Krisztus és az egyház közötti egységet jeleníti meg. Felmerül a kérdés, hogy mi van akkor, ha a felek együttélése már nem ezt a szeretetegységet tükrözi. Az egyház szentséginek és ezzel együtt felbonthatatlannak tekinti az ilyen köteléket is.¹⁴ Ha a felek úgy döntenek, hogy nem tartható fent az életközösség, két lehetőség áll előttük. Az egyik, hogy egyedülállóként folytatják tovább életüket, de ettől még szentségi kötelék fűzi őket össze. A másik, hogy egyházi bírósági eljárás keretében kezdeményezhetik szentségi házasságuk megvizsgálását, ahol a bíróság eldönti, hogy a megkötés pillanatában valóban szentségi házasságkötés történt-e. Amennyiben nem, akkor a bíróság a házasságot semmisnek nyilvánítja, így a felek életállapota egyházilag rendezetté válik, és akár új házasságot is köthetnek olyan emberrel, akinek az életállapota egyházilag szintén rendezett. Nehézséget jelent az ember

¹⁰ II. JÁNOS PÁL PÁPA: *Familiaris Consortio*, i. m.

¹¹ TOMKA FERENC: *Lelkipásztori szentségtan*, Szent István Társulat, Budapest, 2002, 320.

¹² ERDŐ PÉTER: *Beszélgetések az imádságról és a szentségekről*, Szent István Társulat, Budapest, 2021, 204.

¹³ Uo. 213.

¹⁴ TOMKA FERENC: *Elváltak és élettársi kapcsolatban élők evangelizációja*. [online] <https://tomkaferenc.hu/lelkipasztorokodas/hazassag-csalad-neveles/elvaltak-es-elettarsi-kapcsolatban-elok-evangelizacioja> [2025. 02. 01.]

életében, ha olyan valakivel szeretné összekötni az életét, akinek nem rendezett az életállapota. Ilyenkor a szentségektől való eltiltás rá is vonatkozik attól kezdve, hogy élettársi kapcsolatot létesítenek vagy polgári házasságot kötnek, és ez bizony lelkiileg megterhelő és fájó pontja az érintettek életének.

A felbonthatatlanság kérdése nemcsak teológiai, hanem egyházjogi is kiemelkedő kérdés a házasságjog területén belül. A házasság fogalmát az egyházjog a természetjogra vezeti vissza, vagyis nem tisztán egyházi jogszabályként tekint rá. A házassági köteléknek a létesítő oka a szövetségkötés, mely a jogképes feleknek törvényesen kinyilvánított beleegyezésén nyugszik.¹⁵ A jogképesség, a beleegyezés és az akaratnyilvánítás három nélkülözhetetlen tényezője az érvényes, szentségi házasság megkötésének. Érvénytelenítési perekben a bíróság azt vizsgálja, hogy ez a három kulcsfontosságú tényező jelen volt-e a házasság megkötésénél.

Ferenc pápa 2015-ben kiadott egy saját kezdeményezésű, *Az Úr Jézus a szelíd bíró* kezdetű apostoli levelet, melyben konkrét lépéseket fogalmaz meg a semmissé nyilvánítási eljárások gyorsabb és könnyebb lefolytatásáért, továbbá az egész kánoni eljárás reformjáról.¹⁶ A csoporttagokkal és kliensekkel folytatott beszélgetések során sokféle hozzáállással, véleménnyel, tapasztalattal találkoztam a bírósági eljárásokkal kapcsolatban. Van, aki arról mesélt, hogy segítőkészséget és megértést tapasztalt, van, aki ennek pont az ellenkezőjét tapasztalta. Találkoztam olyannal is, aki első fokon nem kapta meg az érvénytelenítő határozatot, de elszántsága egy másik egyházmegyében másodfokon végül sikerrel járt. A sok történet közös pontja, hogy egy ilyen eljárás hosszú és lelkiileg megterhelő a feleknek. A pasztoráció területére vezet a kérdés: miként biztosítható, hogy az elváltak ne kerüljenek ki az egyház életéből, illetve magukat se vonják ki automatikusan, továbbá hogy kapjanak megfelelő lelki támogatást és információt arról, hogy milyen lehetőségeik vannak. Maga a keresztény élet egy folyamatos alakulást és formálódást jelent, ennek mentén akár elvált, akár házasságban él az ember, erre az útra van elhívása és ezen az úton szüksége van támogatásra, segítségre, bátorításra.

Sok történetet hallgattam végig arról, hogyan jutottak el házasságok a szakadék szélére. Majdnem mindegyik úgy kezdődött, hogy a válás mint lehetőség fel sem merült, „nem is létezett a szótárunkban”, aztán mégis megtörtént. Nem az egyház tanításának helyessége kérdőjeleződik meg azokban, akikkel talál-

¹⁵ ERDŐ PÉTER: *Egyházjog*, Szent István Társulat, Budapest, 2014, 516.

¹⁶ FERENC PÁPA: *Mitis Iudex Dominus Iesus – Az Úr Jézus a szelíd bíró kezdetű apostoli levél*, Szent István Társulat, Budapest, 2015.

koztam, őket nem arról kell meggyőzni, hogy a házasság életre szóló elköteleződés, mert ők maguk is így tervezték. A bennük lévő kérdések sokkal inkább a *Hogyan tovább?* kérdésére vonatkoznak annak tudatával, hogy nem sikerült valami, amit nagyon szerettek volna, és annak terhével, hogy a válás miatt szembe kerültek Isten parancsával és saját ígéretükkel. Egy házasság kudarca mögött mindig összetett folyamatok állnak, és a válás mindig fájdalommal jár. Sokan sokféle módon élik meg ezt az eseményt, mely igen széles skálán mozoghat a megkönnyebbüléstől kezdve a kiábrándultságon át a megaláztatásig. Aki állapotát egyházzal nem rendezi, kiszorul az egyház szentségi életéből, és ezzel együtt járhat az érzés, hogy az egyházban sincs helye. A válás ténye megbélyegezheti azokat is, akik állapota rendezett, de úgy érzik, életük mégsem úgy alakult, ahogy tervezték, ahogy a nagy könyvben meg van írva, vagy ahogy mindenki másé az egyházközségen belül. Az egyedülállók a társ nélküliség és sokszor a magány keresztjét cipelik, míg az érem másik oldalán a szentségektől való eltiltás nehezedik az újravezetésre.

4. A SZENT EGYHÁZ MINT ANYA

A II. Vatikáni Zsinat sokféle módon igyekszik körbejárni és azonosítani az egyház pontos önmeghatározását képekkel, hasonlatokkal, többek között szentségi oldalról is. Röviden érdemes áttekinteni, hogy milyen kijelentésekkel él a zsinat az egyházzal, hiszen elváltként az egyik legkardinálisabb kérdés az egyházhoz való tartozás kérdése. „Akarok-e ide tartozni, és ha igen, van-e benne helyem, szerepem és feladatom?” „Megtört életemmel, méltatlanságom tudatával mit kezdek a szentek közösségén belül?” „Kapk-e bántást, megbélyegzést vagy ellenkezőleg, segítséget ahhoz, hogy a magam útján Krisztushoz jussak közelebb?” Ilyen és ehhez hasonló kérdések merülnek fel az elvált emberben. Érdekes tapasztalat, hogy a csoporttagok között voltak többen olyanok, akik elkötelezett tagjai tudtak maradni a plébániájuknak válásuk után, mégis eljöttek a csoportba; kerestek valamit, vagy vágytak valamire, ami úrként tátongott a lelkükben. Ez lehet egy jó szó, megerősítés, iránymutatás, vagy pusztán annak az elismerése, hogy fontos és értékes tagjai a közösségüknek. Ezek a vágyak lényegében átfedésben vannak azoknak a vágyaival, akik valamennyire távolságot vettek az egyháztól.

A *Sacrosanctum Concilium* kezdetű zsinati konstitúció az egyházat mint az egység szakramentumát tárja elénk, ahol a hívők közössége együtt ünnepel a liturgiában (*Sacrosanctum Concilium* 26). Ez a közösségi ünnepelés az emberi

természet egyik legalapvetőbb vonására válaszol, mely szerint az ember társas lény, örömeit közösségekben ünnepli, ahogy bűnei is hatással vannak környezetére. Az egyéni, online misehallgatás nem építi Isten országát, mivel épp annak az ajándéknak nem ad teret, amit a liturgia közös ünnepléséből a közösség tagjai egymástól is, Istentől is megkapnak: a megerősítést és a megszentelést.¹⁷ Az egység megélése sokszor ütközik falakba az elváltak életében. Az egyedülálló elváltak a házasság között nehezen találják helyüket, és gyakran úgy érzik, légtérbe kerültek, ahol nincs hova kapcsolódni, a vasárnapi misére elmennek, de az egyéb plébániai programokba nem vagy csak ritkán vonódnak be.

A *Lumen Gentium* megfogalmazza, hogy az egyház az Istennel való egyesülésnek a jele és eszköze, más szóval szentsége (*Lumen Gentium* 1). Isten felénk fordulásának és önközlésének tetőfoka Jézus Krisztus, aki saját szentségével szavatolja az egyház szentségét, és ezt még a tagok bűnössége sem képes csorbítani,¹⁸ vagyis az egyház szentsége fogyatkozhatatlan (*Lumen Gentium* 39).

Az Istennel és emberrel való egység előrevetíti az üdvösség tartalmát, melyet a *Gaudium et Spes* zsinati konstitúció konkrétan megfogalmaz, vagyis az üdvösség egyetemes szentségeként utal az egyházra, melynek címezettje az egész világ. Tehát az Anyaszentegyház az egység, az Istennel való egyesülés és az egyetemes üdvösség szentségeként egyszerre van jelen a hívők életében, még az elvált hívők életében is.

Az egyház női jellegét a mennyasszony és az anya képe fejezi ki, melyeknek további mély jelentése hozzásegít minket ahhoz, hogy jobban megértsük, mi is az egyház, és hogyan képes megvalósítani a hívők életében szent küldetését. Az Anyaszentegyház kifejezésből az anya képe tárja eléink azokat a vonásokat, gesztusokat, melyek a nehéz élethelyzetbe került emberek esetében különösen kíváncsúsak. Ferenc pápa nyitott szívű anyaként hivatkozik az egyházra, akinek feladata, hogy az út szélén maradtak mellett megálljon, és meghallgassa őket.¹⁹ Ferenc pápa víziója egy kilépő egyházat tár eléink, mely nem ítélkezik, hanem édesanyaként Isten irgalmát viszi el mindazokhoz, akik úgy érzik, életük megfeneklett, nehézségekkel teli, vagy pusztán nem tartják magukat méltónak arra, hogy az egyház tagjai legyenek.²⁰ Az egyház meghílet és megszentel, de nem erővel vagy kényszerrel, hanem irgalmas anyaként próbálja

¹⁷ PAPP MIKLÓS: *A vallásosság erkölcsi erénye*, L'Harmattan – Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola, Budapest, 2015, 343.

¹⁸ Uo. 367.

¹⁹ FERENC PÁPA: *Amoris Laetitia kezdetű szinódus utáni apostoli buzdítása*, Szent István Társulat, Budapest, 2014, 46–49.

²⁰ FERENC PÁPA: *Amoris Laetitia kezdetű szinódus utáni apostoli buzdítása*, i. m., 308.

gyermekait a tökéletes jó felé vezetni, melyhez szükség van – különösen az emberi szerelemre vonatkozó parancsok esetében – a végtelen tiszteletre és a lelkeket megkülönböztető képességre, hogy ne jogi hatalomként álljon tagjai előtt.²¹ II. János Pál pápa is hivatkozik anyaként és tanítóként az egyházra pont a házassági erkölcs területén, mely törvényeknek az egyház nem szerzője és nem bírāja,²² vagyis visszatükrözi az evangéliumi alapelvet, hogy ne ítélkezz, hogy ne ítéltesz (Mt 7,1).

Egy édesanya képes új életet szülni, igaz ez az egyházra is, hiszen a keresztségben új életet ajándékozik tagjainak (*Lumen Gentium* 64). Ferenc pápa felteszi a kérdést: szeretem-e az egyházat úgy, mint ahogyan édesanyámat? Megértéssel hibái iránt, és megsegítve, hogy jobban megfeleljen az Úr akaratának.²³ Ezek a kérdések, hasonlatok különösen jól szemléltetik azt, hogy az egyén és az egyház között valódi kapcsolódásról beszélünk. Különös kapcsolat ez, mert ki az egyház? Az egyház mi vagyunk, a világi hívőktől a pápáig mindenki. Az egyház szó hallatán mégis sokszor az intézményesített, a kizárólag a klerikusi rétegből, dogmákból és parancsokból álló megfoghatatlan, megszemélyesíthetetlen, homályos fogalom jelenik meg sokak fejében.

Mint minden kapcsolat, így az egyházhoz fűződő viszonyunk is kétoldalú azzal bonyolítva, hogy ebben a viszonyrendszerben az egyén mindkét oldalon jelen van. Ő maga is képes alakítani azt, hogy az egyház milyen, és milyen képet alkot róla a világ, és jelen van a felelőssége abban, hogy ez a kapcsolat akkor marad élő, ha ő maga élővé teszi. Másik oldalon sebeket is kaphat az egyház tagjaitól, melyekkel kezdenie kell valamit ahhoz, hogy az egyházhoz való viszonya egészséges maradjon. Különösen nagy a lelkipásztorok felelőssége, akik a leghitelesebben tudják alakítani az egyházról alkotott képet, amikor megsebzett sorsokkal találkoznak, úgy, hogy a már fent említett, lelkek megkülönböztetésére való képességet folyamatosan fejlesztik, hiszen ezzel a hozzáállással valóban megvalósíthatóvá válik a Ferenc pápa által megálmodott egyház, amely megáll az elesettek mellett, lelassít, szemükbe néz és meghallgatja őket. Ily módon mindenki, aki akar, fog tudni csatlakozni ehhez a krisztusi közösséghez, megérinti az egység, az Istennel való egyesülés és az egyetemes üdvösség szentsége. Aki nem hisz az egyházban, önmagában nem hisz, mondta Ferenc

²¹ OLIVIER CLEMENT: *Kérdések az emberről*, Bizantionológiai Intézeti Alapítvány, Budapest, 2004, 120–121.

²² SZENT II. JÁNOS PÁL PÁPA: *Familiaris Consortio – A családi közösség. A keresztény család feladatairól a mai világban apostoli buzdítás*, Szent István Társulat, Budapest, 2021, 33.

²³ Számomra ez az Egyház legszebb képe: az Egyház – anya [online] <https://www.magyarokurir.hu/hirek/szalomra-ez-az-egyhaz-legszebb-kepe-az-egyhaz-anya> [2025. 01. 27.]

pápa egy interjújában,²⁴ tehát nem választhatjuk le istenhitünket az egyházba vetett hitünkéről.

Pál apostol gyakran nevezi a keresztény embert meghívott szentnek (1Kor 1,2; Róm 1,7), ahol a szent egy új minőséget jelez, célt és állapotot egy-szerre, illetve visszaköszön ebben a kifejezésben az eredeti héber szó jelentése: Isten szolgálatára lefoglalva.²⁵ Ilyen értelemben még egy kisiklott házasság után is van remény, hogy az ember felálljon, újra elinduljon, és építse Isten országát. Nem tudom, hogy elváltként megerősíthető-e az ember annyira istengyermekségének hitében, hogy a szent jelzõt valaha magára tudná vonatkoztatni, hiszen valláserkölcsi értelemben az újravezetődött esetében az állapotukból adódóan ez lehetetlen; azok esetében pedig, akik rendezett életállapotúak, de elváltak, szintén nehézségekbe ütközik, csak már nem a külső, hanem a saját, belső mérce miatt. Egy beszélgetésben mesélte el egy elvált édesapa, aki második, szentségi házasságában élt, hogy egy gyógyító imaalkalmon őt és családját hívta ki az atya, hogy szemléltesse, hogyan működik Isten szentháromsága a családon belül. Ő azt kívánta, bár megnyílna alatta a föld, mert nem tartotta magát méltónak arra, hogy ott álljon a templomban ennyi ember előtt ilyen múlttal. Ám az életszentségre szóló egyetemes meghívás mindenkinek szól életállapottól függetlenül, ezért fontos megerősíteni az elvált embereket abban, hogy Isten megszentelő kegyelme elé az elvált állapot nem húz falakat.

A beszélgetések tapasztalatai alapján egy válás után az ember önbecsülése, értékességének tudata súlyosan sérül még akkor is, ha nem ő az elhagyó fél, és még akkor is, ha ugyan ő az elhagyó, de jogosan, saját és gyermekei életét mentve döntött a házasság felbontásáról például egy bántalmazó kapcsolat megszakításával. Az elváltak megosztásai gyakran szólnak arról, hogy csökkent értékűnek érzik magukat. A lelkigondozói, illetve lelkipásztori beszélgetéseknek egyik legfontosabb szerepe az lenne, hogy ezt a negatív tartományba zuhant önbecsülést és önértékelést visszahúzzák arra szintre, ahol a személy újra hinni tud abban, hogy mindazok ellenére, ami történt, az élete Isten számára lefoglalt élet: kegyelem által megszentelt létté válhat, melynek a minősége és iránya az egyén istenkapcsolatából forrásozva képes lehet beteljesíteni Isten rá vonatkozó terveit.

A magunkról szerzett tapasztalatunk alapján rájövünk, hogy szeretetünk, szolidaritásunk mindig csak töredékesen valósul meg.²⁶ Jézus életével adja meg

²⁴ Uo.

²⁵ ZEMPLÉN GYÖRGY: A szent és a modern ember, *Vigilia* 25 (1960/6) 321–329, 321.

²⁶ THEODOR SCHNEIDER (szerk.): *A dogmatika kézikönyve*, i. m., 428.

a választ arra, hogyan lehetséges mindezt tökéletesen véghez vinni. Sajátos és eredeti istentapasztalata, illetve bizonyossága az Atya végtelen szeretetében és irgalmában teszi őt képessé arra, hogy kimutassa tökéletes szeretetét zsidóként a nem zsidók felé, férfiként a nők felé, felnőtteként a gyerekek felé, szentként a bűnösök felé.²⁷ Azért van ennek óriási jelentősége, mert mindazok az emberek, akik kirekesztettnek érzik magukat, a szeretet által megszólítva visszanyerik önbecsülésüket. Ez így működött kétezer évvel ezelőtt, és ugyanez a logika működik most is, az elváltak esetében is. Az önbecsülés fogja lehetővé tenni számukra, hogy ők is kiteljesedjenek hitben, szeretetben, és részt vegyenek az isteni terv megvalósításában, mely az egymás iránti szolgálatban mutatkozik meg. Mindannyian arra kaptunk meghívást a keresztségben, hogy haladjunk az érett keresztyénység felé, amit a tökéletesség és a szentség bibliai szavaival írunk körbe.²⁸

5. AZ ELVÁLTAK SZENTSÉGI ÉLETE

A keresztséggel Isten gyermekeivé leszünk, de ez nem jelenti azt, hogy képesek lennénk bűn elkövetése nélkül élni (KEK 1426). Már az ószövetségi próféták is tisztában voltak az ember bűnre való hajlamával, mely előidézi a szív megkeményedését.²⁹ Isten folyamatosan azon munkálkodik üdvösségünk érdekében, hogy kiragadjon minket a bűnből.³⁰ Az újszövetség középpontjában Jézus a bűnnel szembe az Atya irgalmas szeretetét helyezi, és egyértelművé teszi, hogy minden ember rászorul Isten megbocsátására, melyet egyedül az emberi gőg tud megakadályozni.³¹

Az elváltak esetében a bűnösség és a bűntudat állandóan jelenlevő érzése komoly és valóságos probléma, mely nemcsak azokat érinti, akik nem élhetnek a szentségekkel, hanem az egyedülállókat is. „Számomra a folyamatos bűntudat érzése a legnagyobb teher”³² – ez a mondat egy olyan édesanyától hangzott el,

²⁷ Uo. 428.

²⁸ KARL RAHNER: *Az evangéliumi tanácsok* [2025.02.10.] [online] https://szepi.hu/irodalom/vallas/sulypontok/sp_01b.html [2025. 02. 10.]

²⁹ Lásd a *Bűn* szócikket, in HERBERT HAAG: *Bibliai lexikon*, Szent István Társulat, Budapest, 1989, 200. col.

³⁰ Jean Duplacy et al. (szerk.): *Biblikus teológiai szótár*, Szent István Társulat, Budapest, 2009, 164. col.

³¹ *Bűn*, in HERBERT HAAG: *Bibliai lexikon*, i. m., 203.

³² Belső jegyzet: Mélyülő kapcsolat – kitáruló tér csoport, 2. alkalom, 2024. 12. 08.

aki gyermekeit egyedül neveli ugyan, de ő döntött a válás mellett, ezért ennek a döntésnek a helyességét illetően nem kaphatott megerősítést az egyháztól. Ebből a mondatból kiérezhető, hogy a büntudattal napi szinten együtt élni fájdalmas és megterhelő, a feloldozás hiánya folyamatos belső feszültséget szül. Aki hitben él, és bünt követ el, úgy állíthatja helyre kapcsolatát Istennel, ha ezt a bünt szívéből megbánja, majd él a kiengesztelődés szentségével. Mi felett kellene bűnbánatot éreznie annak, aki elvált? Ha valaki újraraházasodott, és új családjá harmonikusan, szeretetben működik, nem lehetséges a bűnbánat érzése a régi házasság felett, hiszen amiben jelenleg él, az teljes, de az egyház szemében bűnös kapcsolat, ami házasságtörésnek minősül. Ennek a bűnbánatnak a hiánya az, ami miatt nem járulhatnak a szentséghez azok, akik új kapcsolatot létesítettek. Közben egy másféle bánat folyamatosan jelen van az életükben, és ebben a bánatban van bizonytalanság is, hiszen honnan tudható pontosan és biztosan, hogy az ember bánata tökéletes, és vajon tényleg a kegyelem állapotában van-e? Jézus két feltételt állít eléünk a bűnök bocsánatára: a hit és a megtérés követelményét (Lk 3,3; Mk 1,4),³³ mely lényegében képessé teszi az embert az isteni kegyelem befogadására, ezzel együtt jelenti a büntől való elfordulást Isten iránti szeretetből.³⁴ Amikor Isten iránti szeretetből, és nem pedig félelemből jelez a lelkiismeretünk, és bűnbánatot érzünk, a tökéletes bánat születik meg bennünk (KEK 1452). A szabálytalan élethelyzetben lévők egyik legnagyobb keresztje pont annak az ellentmondása, hogy vágnak Istenhez közel lenni, de a folyamatos büntudat, vagyis szó szerint a bűnösségük állandó jelenléte hatalmas akadályként gördül eléjük. Fontos tanítás az újraraházasodottak és mindazok számára, akik nem áldozhatnak, hogy a tökéletes bánat által is megszabadulhat az ember a súlyos büntől,³⁵ ebben nagy segítséget adhat egy lelkipázkodó.

6. VITÁK AZ ÚJRAHÁZASODOTTAK SZENTSÉGI ÉLETÉRŐL

Az elváltakkal kapcsolatos kérdéskört nem lehet leszűkíteni az újraraházasodottak szentségi élettől való eltiltására, hiszen egy jóval komplexebb jelenségről van szó. Mégis fontosnak tartom, hogy röviden kitérjünk az újraraházasodottakkal kapcsolatban felmerülő problémákra, mert ez az a kérdéskör, mely a leghe-

³³ GÁNÓCZY SÁNDOR: *Bevezetés a katolikus szentségtanba*, i. m., 181.

³⁴ STANISLAS LYONETT: *Bűn*, i. m., 173. col.

³⁵ TOMKA FERENC: *Lelkipázkodói szentségtan*, i. m., 224.

vesebb vitákat váltja ki egyházi berkeken belül. Az újracházasodottak szentségi életének nehézségeit a fenti fejezetben már érintettem. Az életszentség témája kapcsán érdemes külön kitérni rá, mert az egyházon belül is kiélezett viták folynak arról, hogy lenne-e lehetőség őket szentáldozáshoz engedni, és ha igen, milyen feltételek mentén lenne ez elképzelhető. Az Eucharisztia jelentősége és hitéletünkben meglévő kiemelt szerepe az, amely miatt ezek a viták ennyire kiélezettek, és amely miatt ez sarkalatos pontja az újracházasodottak szentségi életének.

Ferenc pápa Walter Kasper bíborost kérte fel, hogy a családnak szentelt szinódusi folyamatot elindító 2014-es bíborosi tanácskozáson tartsa meg a nyitóbeszédet, ahol különös érzékenységgel tért ki az újracházasodottak helyzetére. Kasper bíboros konzisztensen képviseli az egyház hivatalos tanítását és hangsúlyozza, hogy az egyház nem kínálhat Jézus szavaitól eltérő válaszokat, illetve távol áll tőle, hogy „olcsó irgalmasságra való hivatkozással”³⁶ fellazítsa az alapvető igazságokat. Kasper bíboros Isten irgalmát az ő hűségével köti össze. „Bármilyen mélyre essen is az ember, soha nem eshet mélyebbre Isten irgalmánál.”³⁷ Isten irgalmassága lényegében az ő hűségét jelenti önmagához és a szeretetéhez. A klasszikus igazságosság és/vagy irgalom kérdés helyett Kasper bíboros a hűség és az irgalmasság elválaszthatatlan egységének mércéjét állítja az egyház és a lelkipásztori gondozás fókuszába.

A Hittani Kongregáció 1994-es javaslata alapján az újracházasodott elváltak lelki szentáldozáshoz járulhatnak. Kasper bíboros szerint ez a javaslat továbbbi kérdéseket vet fel, mert aki lelki szentáldozáshoz járul, egy lesz Jézus Krisztussal. Akkor hogyan lehetséges az, hogy mégis ellentétben áll Krisztus parancsával? „Aztán miért ne járulhatna szentségi áldozáshoz is?”³⁸ Szerinte a szentségektől való eltiltása az arra felkészült újracházasodottaknak az üdvösség szentségeken kívüli útjára irányítja ezeket az embereket, mellyel egyben az egyház szentségi alapstruktúrája kérdőjeleződik meg. Már II. János Pál pápa is hangot adott azon meglátásának, hogy elterjedt egy olyan nézet, mely az Istennel való kiengesztelődést közvetlenül, a szentségek vétele nélkül elérhetőnek gondolja, ezzel leértékelve a gyónás lényeges szerepét az istenkapcsolatban (*Reconciliatio et Poenitentia*, 28).³⁹ A bíboros szerint a szentségek nem jutal-

³⁶ WALTER KASPER: *A család evangéliuma*, Jezsuita Kiadó, Budapest, 2015, 50.

³⁷ Uo. 51.

³⁸ Uo. 56.

³⁹ *A Reconciliatio et poenitentia* kezdetű apostoli buzdítás magyarul: II. JÁNOS PÁL PÁPA: *Kiengesztelődés és bűnbánat a mai egyház küldetésében apostoli buzdítás, melyet a szinódus után intézett a püspökökhöz, papokhoz és a hívekhez*, Szent István Társulat, Budapest, 1985,

mak egy arra kiválasztott elit réteg számára, azok pedig, akiknek a legnagyobb szükségük volna a szentség gyógyító erejére, körön kívül szorulnak. Összecsendez az a gondolat azzal, ahogy Jézus a farizeusok megdöbbenésére válaszol, akik nem értik, hogy miért ül egy asztalhoz a vámosokkal, hiszen nem az egészségeseknek van szüksége az orvosra (Mt 9,2; Mk 2,17; Lk 5,31).

Ennio Antonelli bíboros szintén a Püspöki Szinódus előkészületének részeként adta közre tanulmányát, melyben érveket sorakoztat fel a törvénytelenül együtt élők, újrarahaszkodottak és élettársi kapcsolatban élők áldozáshoz bocsátása ellen. Szerinte az egyház befogadó magatartása⁴⁰ „nem jelenti szükségszerűen az eucharisztikus befogadást”⁴¹ is, hiszen az egyház következetesen azt tanítja, hogy a halálos bűn kizár az eucharisztikus egyesülésből, és a bűnbánat szentsége által kell bocsánatot nyerni rá. Az engedelkenység magával hozná az irgalmasság és a megtérés szétválasztását, ami nincs összhangban az evangéliummal, mert így a megtérés nélküli megbocsátás egyedi esetét hoznánk létre. Nem elegendő csak a válásért bűnbánatot tartani, meg kell változtatni az élethelyzetet, mert a második kapcsolatot nem lehet semmilyen módon pozitívnak tekinteni.⁴² Meglátásom szerint a második kapcsolatok megítélésekor veszélyes lehet a leegyszerűsítés és az általánosítás mind a túlzott szigor, mind a túlzott engedelkenység céljával, mert ahogy Ferenc pápa is utal rá, az egyház számol az enyhítő és egyedi körülményekkel, melyek esetében felelős lelkipásztori megkülönböztetésre van szükség annak érdekében, hogy az egyén növekedhessen hitében,⁴³ és az adott élethelyzetben olyan döntést hozzon, amely szolgálja saját és a rábízottak életét. A nehézséget az adja, hogy a megtört sorsok nem sorolhatók be néhány előre meghatározott kategóriába, hanem a Szentlélekre hagyatkozó munkával, megkülönböztetéssel és érzékenységgel lehet eldönteni, hogy adott helyzetben mi a jó megoldás. Ezek alapján nem helytálló kijelenteni, hogy „semmilyen módon” nem tekinthető pozitívnak a második kapcsolat, és annak a felbontása az egyetlen jó megoldás. A lelkiismeret-vizsgálat, a lelkipásztori megkülönböztetés mind egy irányba mutatnak, amely az egyén növekedését célozza és azt, hogy válaszkész életet

28.

⁴⁰ II. JÁNOS PÁL PÁPA: *Familiaris Consortio*, i. m., 84. II. János Pál pápa buzdítja a pásztorokat és az egész hívő közösséget, hogy szeretetükkel óvják meg az újrarahaszkodottakat az Egyháztól való elszakadás érzésétől.

⁴¹ ENNIO ANTONELLI: *A házasság válsága és az Eucharisztia*, Szent István Társulat, Budapest, 2015, 22.

⁴² Uo. 26.

⁴³ FERENC PÁPA: *Amoris Laetitia*, i. m., 300, 305.

élhessen Isten számára.⁴⁴ Különösen fontos kiemelni azokat az élethelyzeteket, ahol az elhagyó fél bántalmazó kapcsolat felbontása mellett döntött, mert ez a döntés nem szegül szembe Isten akaratával, hanem pont ellenkezőleg, ez életet választotta. Tapasztalatom szerint az ilyen helyzetekben meghozott egyértelműen helyes döntés sem feltétlen elegendő ahhoz, hogy az ember felvértezze magát a megbélyegző mondatokkal szemben. Még ha a házasság érvénytelenítése esetükben egyfajta megkönnyebbülést is hoz, a közösségből való kirekesztődést vagy a másodrendűség érzését ők is megélik.

A szinódus után megjelent Ferenc pápa *Amoris Laetitia* kezdetű apostoli buzdítása külön kitér az újravezetett helyzetére,⁴⁵ és éppen ez volt az a téma, ami miatt a buzdítás nagyon szélsőséges reakciókat kapott az egyház képviselőitől. Bár Ferenc pápa sehol nem szakít az egyházi hagyományokkal, és határozottan állítja, hogy ő egyszemélyben nem dönthet ilyen vitás kérdésben, mégis sok támadást kapott, pedig a kérdés nyitva maradt. A pápai levél nem szűkíti le az újravezetett problémáját az áldozáshoz engedésre. Egy olyan egyház képe elevenedik meg előttünk, ahol Isten irgalmassága eljut a nehéz helyzetben lévőkhöz, aki nem tartja magát távol az emberi drámáktól, hanem a lelkipásztorokon és a világiakon keresztül szeretettel invitál mindenkit az Úr követésére. A Szentatya arra biztatja azokat, akikben ég a vágy Isten kegyelméből a Krisztussal való találkozásra, hogy teljes erejükből törekedjenek a keresztény élet megvalósítására imádsággal, karitatív szolgálattal, a plébániai életben való aktív részvétellel, és legyen élő, örömteli tapasztalatuk arról, hogy ők is az egyház tagjai. A pápai levél hangsúlyozza, hogy az egyháznak szilárd elképzelése van azokról az enyhítő körülményekről, amelyek alapján nem mondhatjuk mérlegelés nélkül egy szabálytalan élethelyzetben lévő emberről, hogy a halálos bűn állapotában van. Segítséggel és támogatással ők is eljuthatnak Isten rájuk vonatkozó tervének kiteljesítésére a Szentlélek erejével.

A kliensek és csoporttagok között, akikkel alkalmam nyílt beszélgetni válásuk utáni helyzetükről az egyházban, kisebbségben voltak, akiknél fennáll a szentségektől való eltiltás problémája. Ami viszont ezekben az emberekben közös vonásként megjelent előttem, éppen a Ferenc pápa által megfogalmazott erős szívbéli vágyódás, mely egyszerűen nem engedi őket, hogy az egyház valóságán kívül maradjanak sértettségből vagy dachból, és erős elköteleződés él bennük Jézus Krisztus iránt, aki láthatóan életük iránytűje. Nemcsak lelkipázként, hanem Krisztus-követő emberként sem tudom figyelmen kívül hagyni

⁴⁴ Uo. 300; 305.

⁴⁵ Uo. 296–312.

azt a vágyódással együtt járó mély fájdalmat és szomorúságot, amely fakadhat a kirekesztettség, a másodrendűség érzéséből vagy abból a tehetetlenségből, amit a reménytelenség táplál, hogy nincs kiút az adott helyzetből.

7. A LEKIGONDOZÁS AJÁNDÉKA

A lelkipásztori, illetve lelkipázkénti beszélgetések hozzásegítették az embereket ahhoz, hogy mérlegre tegyék kapcsolatukat Istennel, az egyházzal és az emberekkel. Intenzív önismereti munkát követel akár a csoportban való részvétel, akár az egyéni beszélgetés, mely szükséges része a fejlődésnek, és az eredmények nem feltétlen látványosak és gyorsak. Az első csoportunk tagjaival kapcsolatban maradván másfél éves távlatban váltak láthatóvá számunkra is olyan előrelépések, melyek igazolják, hogy a kezdeményezésnek van létjogosultsága és az egyéni élet szintjén eredményei is. „Egy apró lépés nagy emberi korlátok között kedvesebb lehet Istennek, mint egy külsőleg korrekt élet, melynek napjai úgy zajlanak, hogy nem kell szembenéznie jelentős nehézségekkel”⁴⁶ – írja Ferenc pápa a megtört élettel kapcsolatban. Ilyen apró lépéseknek voltunk a tanúi, melyek megerősítenek és buzdítanak minket arra, hogy érdemes és fontos utánanyúlni az elváltaknak.

Lelkipázként a legfontosabb iránytűm, hogy a beszélgetésekben nem csak ketten vagyunk jelen, nem csak a megsebzett ember és én ülünk egy szobában egymással szemben. Ha így lenne, nagyon megijednék, mert azt érezném, nincs remény a sebek gyógyítására, nincs remény a változásra. Jézus Krisztus személyesen van jelen ezekben a beszélgetésekben, és általa viszont van remény mindenre. Ő lesz az, aki el tudja indítani az egyént a jó úton, a jó irányba, a saját megoldásai felé. Ez a kiinduló tétel azért nagyon fontos, hogy a beszélgetésekben a helyemen legyek, és tisztában legyek a rám osztott szereppel. Jobban viselhető a mellészegődésből adódó szomorúság és a tehetetlenség nyomorúságos érzése, ha közben megmarad a reményem arra, hogy van itt valaki, aki jobban ismeri a másik helyzetét, mint én, jobban együtt szenved a szenvedővel, mint én, és segíteni mérhetetlenül jobban tud, mint én. Ilyen a gyógyító tér és idő, ahol a másikat meghallgató ember csupán eszköz Isten kezében. Ez a meghallgatás empátiás és ítéletmentes. Nagy kihívást jelent ítéletmentesen jelen lenni, nem megmondani, hogy mi a jó és mi a rossz. Vajon valóban lehet-e élni, gondolkodni ítéletmentesen? Paul Tournier pszichiáter azt írja, hogy nem

⁴⁶ Uo. 305.

ítélkezni lehetetlen,⁴⁷ bár az a gyógyítás lényegi feltétele volna a pszichoterápiában éppúgy,⁴⁸ akárcsak a lelkigondozásban. Pont azok a szakmák vannak kitéve a legnagyobb veszélynek, melyeknél az ítéletmentes hozzáállás alapvető eleme a kapcsolatnak. Ugyanis minél inkább magunkévá tesszük ezt az erényt, annál inkább hajlamosak leszünk nem észrevenni meghozott ítéleteinket, és a tudatalattiba száműzni az ítélezést.⁴⁹ Minden meghozott ítéletünknek Isten előtt kell a porba hullania ahhoz, hogy valóban meglássuk a másikat, éppen úgy, ahogy Isten látja őt,⁵⁰ számomra ez a lelkigondozás lényegi feltétele.

Mit ad ez a gyógyító, ítéletmentes tér és idő? A gyógyulás ott kezdődik, amikor az emberek a legfájdalmasabb tapasztalataikat és érzéseiket elmondhatják őszintén, és lesz valaki, aki ezt meghallgatja, megérti, elismeri, és nem bírálja felül, nem bagatellizálja el, nem fordítja le rögtön soron következő morális lépések sorozatává. A gyógyuláshoz idő kell, belátásokra és felismerésekre van szükség, hogy felderengjen a helyes irány. Az elváltak esetében egyébként is tiszta és világos az egyház tanítása arra vonatkozólag, hogy mi a helyes. Többnyire az elváltak is tisztában vannak az előttük álló lehetőségekkel, vagy ha nem, ezek a lehetőségek viszonylag gyorsan és egyszerűen körbejárhatók. A gyógyulás alatt itt nem azt értem, hogy el tud-e köteleződni az elvált ember amellet, amit az egyház kér tőle és erkölcsileg jónak tart. Gyógyulás alatt azt értem, hogy a kapott sebek beforrnak, megmarad ugyan a heg, mely a múltra emlékeztet, de már nem ez határozza meg az ember identitását, hanem annak csak egy részévé válik. A Beteszda fürdőnél meggyógyított béna ember sem hagyhatta ott az ágyát a tó mellett, pedig már nem volt szüksége rá. Az ágy, amit tovább kellett vinnie, emlékeztette őt saját múltára, mozdulatlanságára és betegségére. Jézus parancsára fogta és magával vitte (Jn 5,1–11). Ugyanígy mi sem tudjuk lepakolni a múlt fájó eseményeit, melyeknek következményei akár a jelenben is belénk marnak. A gyógyulás az, amikor az ember újra mozgásba lendül, felkel a bénaságból, a mozdulatlanságból, és elindul az ággal együtt, mert az életet választotta.

Meglátásom szerint a leghatékonyabb megoldás, ha ez a folyamat több oldalról van támogatva, és mind lelkipásztori, mind lelkigondozói oldalról kap segítséget az egyén. Tágabb perspektívában még az egyházi közösség tagjainak szerepét is kiemelném, hiszen a tagok hozzáállása szintén rengeteget hozzáad-

⁴⁷ PAUL TOURNIER: *Igaz és hamis büntudat*, Harmat, Budapest, 2017, 135.

⁴⁸ Uo. 129.

⁴⁹ Uo. 130.

⁵⁰ Uo. 132.

hat vagy éppen elvehet abból, hogy elváltként az ember hogyan érzi magát az egyházi közegben. Mindannyiunknak Jézus ad példát arra, hogy miként adta vissza azoknak az önbecsülését és méltóságát, akiket a társadalom szóra sem méltatott. Jézus találkozása a samáriai asszonnyal (Jn 4,7–30), a házasságtörő asszonnyal (Jn 8,3–11), a bűnösökkel, a vámosokkal és a társadalom által kirekesztettekkel (Mt 9,10–13; Mk 2,15–17; Lk 5,29–32) arról tanúskodik, hogy ezek a találkozások életmentőek voltak a megtört sorsok számára. Az ő jelenléte megértést és megbocsátást hordozott, és soha nem volt benne kirekesztés, ítélet vagy lealacsonyítás. Az elváltak esetében megjelenik az a furcsa ellentmondás, hogy nem Isten, hanem az egyház lesz az, akivel szembe találják magukat, ezért egy lelkipásztor jelenléte a gyógyulás folyamatában kulcsfontosságú, de nem egyedüli tényező. Az elváltaknak szervezett csoportok utolsó alkalmára minden csoportagnak a saját élethelyzetére és nehézségeire reflektáló áldással készültünk, mellyel a lelkipásztor megáldotta őket az oltár előtt. Ez az áldás a visszajelzések alapján rendkívüli erővel hatott. „A legnagyobb élmény az, hogy végigéltem ezt a gyógyulási folyamatot a csoportban, és megérkeztem tegnap a templom szentélyébe, ahol megkaptam az áldást az életemre, a nehézségeimre, a kihívásaimra. Az az *én* áldásom volt.”⁵¹

Szólnunk kell a plébániai közösségek tagjainak feladatáról és felelősségéről is ebben a témakörben, mert legalább ugyanennyi múlik rajtuk is. Hiába egy építő beszélgetés a plébánossal vagy a lelkipozítóval, ha a közösség tagjai nem képviselnek hasonló hozzáállást. Míg egy lelkipásztorról feltételezhető, hogy kapott talentumokat arra vonatkozóan, hogy tudjon bánni az emberekkel, vagy akár végzettsége is van segítő szakmában, addig egy közösséget nagy fokú diverzitás jellemez az elfogadás és a befogadás tekintetében, amely akadály lehet az ítéletmentes hozzáállásnak. Gordon Allport amerikai pszichológus kutatásainak egyik fő témája a valláslélektan területén belül az ember vallási motivációinak beazonosítása volt. Megállapította, hogy azok az emberek, akik mély belső hittel rendelkeznek, kevésbé előítéletesek.⁵² Tehát mindezen a megvalósulása nem lehet kizárólag képzettség vagy személyiség típus függvénye, hanem maga az Istenre irányult élet hordozza magában. Krisztusra irányult életre kaptunk meghívást elváltként, a plébániai közösség tagjaként, lelkipáztorként, emberként.

A lelkipozítói beszélgetés akkor válik ajándékká a másik ember számára, ha megtapasztalja, hogy biztonságban van, kimondhat bármit kíméletlen

⁵¹ Belső jegyzet: Mélyülő kapcsolat – kitáruító tér csoport, 6. alkalom, 2025. 04. 12.

⁵² GORDON ALLPORT: *Az előítélet*, Gondolat, Budapest, 1977, 614.

őszinteséggel saját maga és Isten előtt. Ebből indulhat ki a gyógyulás folyamata, ahol a lelkipogondozó reakciói, személyisége, ítéletmentes jelenléte elősegíti a tisztánlátást, a vélt és valós sérelmek közötti különbségtételt, a saját erőforrások mozgósítását.

8. ÖSSZEGZŐ GÖLNDOLATOK

Az elmúlt két évben nagyjából harminc elvált ember élettörténetét ismerhettem meg közelebbről. Minden megállapításom ezeken a tapasztalatokon nyugszik, így fontosnak tartom leszögezni, hogy nem általános érvényűek a megfigyeléseim. Hipotézisem szerint elváltként nagyon könnyen arra a döntésre juthat az ember, hogy egyszerűbb távolságot venni a közösségtől, az egyháztól. Ezzel szemben nagy erőfeszítést igényel, hogy a válás ellenére megmaradjon a plébániai közösségben, az egyházban, és integrálja valamilyen módon azt a feszültséget az életében, hogy bár szembement az egyház tanításával, mégis van helye az egyházban. A csoportmunka és az egyéni beszélgetések közben arra a belátásra jutottam, hogy elváltként az egyház életében való részvétel nyomása vagy az abból való kimaradás felett érzett szomorúság beláthatatlanul széles skálán mozog. A reakcióimat nem befolyásolhatja az a meggyőződésem, hogy mindenki számára kizárólag egy helyes út létezik, mégpedig a Jézus Krisztus által alapított egyházhoz való tartozás. Abban a pillanatban, hogy a válaszaimat ez vagy bármely más általam helyesnek vélt meggyőződésem kezdi irányítani, eltorzítom a beszélgetést, és aláásom a bizalom és az empátia légkörét. A beszélgetések alapján nagyon egyéni és változatos képet mutatott az, hogy ki mennyire érzékeli nehéznek az egyház életében való részvételt annak fényében, hogy kinek mennyire központi kérdés ez a hitéletében, illetve az egyén életállapota és az azzal járó következmények szintén nagyban befolyásolják az érzékelt nehézség mértékét. Olyan emberekkel találkoztam, akik nem szakadtak el teljesen az egyház valóságától, de mégis megszületett valamilyen távolságtartás nagy részükben annak mentén, hogy elváltként nem számíthatnak teljes elfogadásra, míg hitük és istenkapcsolatuk a válás okozta krízissel való megküzdés kapcsán többségük esetében erősödött és mélyült.

A kirekesztettség vagy a másodrendűség érzése megszületik az elváltakban, akár vélt, akár valós alapon. Jelen esetben nem is az volt a legfontosabb kérdés, hogy miként rekesztődnek ki, hanem az, hogy mi a gyógy mód. Ahhoz, hogy ezek az emberek gyógyuljanak, hogy életük Istenre irányult életté váljon, azzal a szabadsággal kell mellettük állnunk, hogy engedjük nekik megta-

lálni saját megoldásaikat, és higgyük, hogy Isten az ő életükben is tevékenyen jelen van. Számomra két kulcsmozzanata van annak, hogy miként érdemes a megtört életsorsok felé közelíteni hívő emberként. Hívő embert írok, mert az elvált emberekkel folytatott beszélgetések tapasztalata, hogy többnyire a saját plébániai közösségüktől kapták az elutasítás nagyrésztét. Az egyik kulcsmozzanat, hogy a morális vagy szubjektív ítéleteinket ne tagadjuk el magunk elől, mert ha ezeket sikerül Isten előtt letenni, akkor leszünk képesek a másik fél számára azt a biztonságos közeget megteremteni, amelyben őszintén meg tud nyílni, és mi őszinte érdeklődéssel tudjuk meghallgatni. A másik fontos tényező a beszélgetőpartnerrel való együttérzésünk képességének folyamatos tágitása. Ha valaki abból a belső meggyőződésből indul ki – itt a házasságban élő emberekre gondolok –, hogy ez vele soha nem történhet meg, egy olyan falat húz fel, amely egyértelműen gátolja az empátiát, így a beszélgetés nagyobb eséllyel inkább sebeket fog ejteni a másik félben, mint a megértést vagy az elfogadást tükrözni. Félelem is lehet bennünk azzal kapcsolatban, hogy egy empatikus beszélgetés egy elvált vagy válás előtt álló emberrel úgy tűntethet fel minket, mintha bűnrészessé válnánk. Nem kell egyetértünk a másik döntésével, pusztán megengedni neki, hogy a saját életében a saját döntéseit meghozza és megérezze, hogy nehéz élethelyzete ellenére sincs teljesen magára hagyva. „Menjetek és tanuljátok meg, mit jelent: »Irgalmasságot akarok, nem áldozatot«” (Mt 9,13).

BIBLIOGRÁFIA

- ALLPORT, GORDON W.: *Az előítélet*, Gondolat, Budapest, 1977.
- ANTONELLI, ENNIO: *A házasság válsága és az Eucharisztia*, Szent István Társulat, Budapest, 2015.
- BEINERT, WOLFGANG (szerk.): *A katolikus dogmatika lexikona*, Vigilia, Budapest, 2004.
- Biblia. Ószövetségi és újszövetségi Szentírás*, Szent István Társulat, Budapest, 2005.
- CHRIST GYÖRGY: Elváltak, újrահázasodottak lelki gondozása, *Teológia* 26 (1992/03) 188–192.
- CLEMENT, OLIVIER: *Kérdések az emberről*, Bizantionológiai Intézeti Alapítvány, Budapest, 2004.
- DIÓS ISTVÁN (szerk.): *A II. Vatikáni Zsinat dokumentumai*, Szent István Kézíkönyvek 2., Szent István Társulat, Budapest, 2000.
- DUPLACY, JEAN et al. (szerk.): *Biblikus teológiai szótár*, Szent István Társulat, Budapest, 2009.
- ERDŐ PÉTER: *Beszélgetések az imádságról és a szentségekről*, Szent István Társulat, Budapest, 2021.
- ERDŐ PÉTER: *Egyházjog*, Szent István Társulat, Budapest, 2014.
- FERENC PÁPA: *Amoris Laetitia kezdetű apostoli buzdítása*, Szent István Társulat, Budapest, 2014.
- FERENC PÁPA: *Mitis Iudex Dominus Iesus – Az Úr Jézus, aki szelíd bíró kezdetű apostoli levél*, Szent István Társulat, Budapest, 2015.
- GÁNÓCZY SÁNDOR: *Bevezetés a katolikus szentségtanba*, Bencés Kiadó, Pannonhalma, 2006.
- HAAG, HERBERT: *Bibliai lexikon*, Szent István Társulat, Budapest, 1989.
- JÁNOS PÁL PÁPA, II. SZENT: *Familiaris Consortio – A családi közösség. A keresztény család feladatairól a mai világban apostoli buzdítás*, Szent István Társulat, Budapest, 2021.
- JÁNOS PÁL PÁPA, II. SZENT: *Kiengesztelődésről és bűnbánatról a mai Egyház küldetésében apostoli buzdítás, melyet a szinódus után intézett a püspökökhöz, papokhoz és a hívekhez*, Szent István Társulat, Budapest, 1985.
- KASPER, WALTER: *A család evangéliuma*, Jezsuita Kiadó, Budapest, 2015.
- A Katolikus Egyház katekizmusa*, Szent István Kézíkönyvek 6., Szent István Társulat, Budapest, 2002.

- Marriage and divorce statistics*, Eurostat, 2025. [online] [2025. 01. 31.] https://ec.europa.eu/eurostat/statistics-explained/index.php?title=Marriage_and_divorce_statistics [2025. 01. 31.]
- PAPP MIKLÓS: *A vallásosság erkölcsi erénye*, L'Harmattan – Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola, Budapest, 2015.
- RAHNER, KARL: *Az evangéliumi tanácsok* [online] https://szepi.hu/irodalom/vallas/sulypontok/sp_01b.html [2026. 05. 13.]
- SCHNEIDER, THEODOR (szerk.): *A dogmatika kézikönyve*, 1. kötet, Vigilia, Budapest, 2002.
- Számomra ez az Egyház legszebb képe: az Egyház – anya* [online] <https://www.magyarokurir.hu/hirek/szalomra-ez-az-egyhaz-legszebb-kepe-az-egyhaz-anya> [2026. 05. 13.]
- TOMKA FERENC: *Elváltak és élettársi kapcsolatban élők evangelizációja* [online] <https://tomkaferenc.hu/lelkipasztorkodas/hazassag-csalad-neveles/elvaltak-es-elettarsi-kapcsolatban-elok-evangelizacioja> [2025. 02. 01.]
- TOMKA FERENC: *Lelkipásztori szentségtan*, Szent István Társulat, Budapest, 2002.
- TOURNIER, PAUL: *Igaz és hamis büntudat*, Harmat, Budapest, 2017.
- KÖZPONTI STATISZTIKAI HIVATAL: *Válások főbb mutatói (1980–2023)* [online] https://www.ksh.hu/stadat_files/nep/hu/nep0019.html [2024. 11. 08.]
- ZEMPLÉN GYÖRGY: A szent és a modern ember, *Vigilia* 25 (1960/6) 321–329.

A szupervízió mint beavatás

Veszteség, tanulás és átalakulás keresztény és kulturális narratívák tükrében

KALMÁR PETRA

Abstract

The aim of this study is to present an interpretation of supervision as an initiatory process and as a form of ritual accompaniment, particularly in the context of taking responsibility for letting go and for change. Loss is not merely absence; it can also signify a different quality of professional maturity and the possibility of a new beginning. Within the supervisory process, patterns characteristic of initiation rites can be identified. In this interpretive framework, the supervisor appears as an initiatory companion, though not as a master in the classical sense of ancient ritual traditions. In this narrative, the Christian understanding of the human person plays an important role, alongside various cultural-anthropological models of initiation, which enter into a natural dialogue with the human-serving approach of supervision.

Keywords: *supervision, initiation, ritual, loss, Christianity.*

Absztrakt

A tanulmány célja bemutatni a szupervízió beavató folyamatként és rituális kísérésként való olvasatát, különösen az elengedés és a változás iránti felelősségvállalás kontextusában. A veszteség nem csupán hiány, hanem egy más minőségű szakmai érettség és az új kezdet lehetősége is. A szupervíziós folyamatban megtalálható a beavatási rítusok mintázata. Ebben az értelmezési keretben a szupervízor beavató kísérő, de nem az ősi rítusok klasszikus mestereként. E narratívában fontos szerepet kap a kereszténység emberképe, valamint különféle kultúrantropológiai beavatási modellek, amelyek természetes dialógusra lépnek a szupervízió embert szolgáló megközelítésével.

Kulcsfogalmak: *szupervízió, beavatás, rítus, veszteség, kereszténység.*

I. BEVEZETÉS¹

„Mindünk anyaga
sugárzó lehetne,
ha mernénk hasadni.”²

A téma alapgondolatát remekül megvilágítja a fenti Fodor Ákos-haiku. A veszteség nem csupán hiány, hanem egy új kezdet reménye is. Az élet határhelyezeteiben a „hasadás” és az elengedés fájdalma nem meddő, hanem termékeny állapot, amely a változás és a felelősségvállalás irányába mutat. Amikor a veszteség hatására az addigi rendszer megrendül, az ember lehetőséget kap arra, hogy közelebb kerüljön egy új, „sugárzóbb” minőséghez. Ebben a folyamatban a szupervízió a reflexió és az érés tere, amely méltóságot és figyelmet ad az átmeneteknek. Olyan térként jelenik meg, amely strukturálisan és tapasztalatilag is rokonítható a beavatási folyamatokkal. Beavatási térként és időként működik – nem szószerinti, hanem analóg értelemben –, ahol lehetőség nyílik a mulandósággal való találkozásra és egy másfajta szakmai minőség megszületésére. A tanulás itt nem csupán ismeretszerzés, hanem ráhangolódás: kapcsolódás a valóság megértéséhez és ahhoz a felelősséghez, hogy elengedjük azt, ami már nem tartható, még ha egykor fontos is volt. A veszteség, a tanulás, valamint a felnőtté váló megérkezés összefonódik. Ebben a megközelítésben a változás befogadása háttéré tapasztalat, amely megbontja a régi struktúrákat, hogy utat készítsen az érettebb szakmai működésnek. E folyamat során a szupervízor mint rituális kísérő van jelen, de nem klasszikus értelemben vett „mesterként”, hanem a folyamatot kísérő, azt megtartó jelenléttel, aki a bizonytalanság útján támogatja a klienst.

2. FOGALMI KERET ÉS ÉRTELMEZÉSI SZINTEK

E tanulmány kulcsfogalmai – beavatás, rítus, liminalitás, rituális kísérés, veszteség, szakralitás – több tudományterület nyelvén is jelen vannak,

KALMÁR PETRA teológus, hittanár, szervezetfejlesztő szupervízor, a Piarista Rend Magyar Tartományának munkatársa, az SSzHF Innováció és Hálózatok Intézetének tanára; kalmar.petra2@sapientia.hu

¹ A tanulmány a Sapientia Főiskolán 2025-ben „Az év legjobb szakdolgozata” díjat elnyert dolgozat alapján készült.

² FODOR ÁKOS: *Hasadó anyag* [online] <https://konyvtar.dia.hu/html/muvek/SPIRO/spiro00098a/spiro00143/spiro00143.html> [2026. 05. 19]

ezért használatuk pontosítása szükséges. Jelen írásban e fogalmakat három egymással összefüggő, de megkülönböztetendő szinten alkalmazom. Egyrészt analitikus-értelmező szinten, amikor a szupervízió folyamatának strukturális leírására használom őket (pl. van Gennep modellje kapcsán). Másrészt metaforikus-hermeneutikai szinten, amikor a szupervízió mélyebb jelentésrétegeinek feltárására szolgálnak (pl. beavatás, halál és újjászületés). Harmadrészt spirituális-teológiai szinten, ahol a keresztény antropológia és szimbolika felől értelmezem a folyamatot. A három szint nem azonos súllyal van jelen minden esetben, és nem felcserélhető egymással. Nem célom e szintek összemosása, sokkal inkább ezek dialógusának megteremtése, miközben a szupervízió mint szakmai gyakorlat saját kompetenciahatárai mindvégig érvényben maradnak.

Ennélfogva a *beavatás* fogalma megjelenik egyrészt klasszikus antropológiai értelemben, mint életfordulókhoz kapcsolódó, strukturált rituális folyamat; másrészt metaforikus értelemben, a belső átalakulás leírására; harmadrészt analitikus modellként, amely segíti a szupervíziós folyamat bizonyos dinamikáinak értelmezését. Hasonló módon a *szakrális* kifejezés sem szűk értelemben vett vallási kategóriaként tűnik föl, hanem olyan elkülönített, védett és jelentéssel telített térként, amelyben az átalakulás lehetősége adott. A szupervízió ebben az értelemben nem vallási rítus, de bizonyos feltételek mellett hordozhat olyan strukturális és tapasztalati jellemzőket, amelyek analóg módon értelmezhetők. Ígyekszem világosan láttatni a teológiai, antropológiai és szakmai (szupervíziós) állítások különbségét. A teológiai megközelítés az ember istenkapcsolatára és spirituális dimenziójára reflektál, az antropológiai modellek kulturális és strukturális mintázatokat kínálnak, míg a szupervíziós szempont a szakmai gyakorlat keretein belül marad. E három szint párbeszéde adja e tanulmány értelmezési horizontját.

3. A SZUPERVÍZIÓ ÉS A KERESZTÉNY TEOLÓGIA PÁRBESZÉDE

3.1. *A párbeszéd alapjai: az ember mint közös pont*

A szupervízió és a keresztény teológia, bár eltérő nyelvezetet használnak, szoros kapcsolatban állnak egymással, mivel mindkettő középpontjában az ember áll. A szupervízió elsősorban a szakmai én működésére és a hivatásszemélyiség megértésére fókuszál. Ezzel párhuzamosan a teológia elválaszthatatlan az

embertől, hiszen Isten élete és az emberi létezés összefonódik. A két terület metszéspontja az a fejlődő, döntéseket hozó és felelősséget vállaló személy, aki kapcsolataiban létezik, és belső történéseit próbálja integrálni. A szupervízió antropológiai kiindulópontja ez: az ember képes az önreflexióra és a másokhoz való kapcsolódás általi fejlődésre. A teológia ezt azzal egészíti ki, hogy az embert Isten képmására teremtett létezőként határozza meg, ami egyszerre alapozza meg méltóságát, szabadságát és felelősségét.

3.2. Hivatás és közösség

A szupervízió hivatásszemélyiség-fejlesztése rokonítható a keresztény hivatásfogalommal. Teológiai értelemben a hivatás Isten személyes tervének felismerése és megélése a munkában, amellyel az egyén önmagát, társait és Istent szolgálja. Mindkét megközelítés hangsúlyozza a közösség szerepét: az egyén fejlődéséhez elengedhetetlen a környezet támogatása és visszajelzése. A szupervízió közösségi tere lehetővé teszi, hogy a szakmai énéjlődés transzcendens horizontba ágyazódjon.

3.3. Kiemelt keresztény antropológiai aspektusok a szupervízióban

A következő teológiai szempontok alapvető relevanciával rendelkeznek a szupervíziós munka vonatkozásában:

- 1. Az ember mint teremtmény:* A Szentírás tanítása szerint az ember létezése ajándék, méltóságát pedig az Istenbe kapcsoltsága adja. Az ember értelmes és szabad akarattal rendelkező lény, aki képes önmaga meghaladására. A szupervízióban megjelenő önreflexió és felelősségvállalás ebből a szabadságból táplálkozik: a kliens olyan személyként jelenik meg, aki képes önmagát újragondolni, és képes élni a kibontakozás lehetőségével.
- 2. Kapcsolódásra meghívott létező:* Az emberi kapcsolatok teológiai mintája a Szentháromság, az isteni személyek kölcsönös önátadása. Az ember ezen minta alapján természeténél fogva közösségi lény, akinek identitása a másokkal való kölcsönhatásokban formálódik. A szupervízió ebben az értelemben kapcsolati tér, ahol a párbeszéd, a figyelem és a tükrözés válik a tanulás és az önmegértés forrásává.
- 3. Töredékesség és befejezetlenség:* A teológia a bűnbeesés történetén keresztül mutat rá az emberi természet esendőségére és belső meghasonlottságára. Pál apostol leírása a belső konfliktusról a szupervízióban is

megjelenik elakadások vagy etikai dilemmák formájában. A szupervízió nem moralizál, hanem segíti a klienst, hogy ezen belső feszültségek és határhelyzetek mentén haladjon a tudatosabb szakmai érettség felé.

4. *Az ember mulandósága:* Az elmúlás és a szenvedés az emberi lét alap-élménye. A kereszténység válasza a végességre a kapcsolatban maradás és az életre való fókuszálás, még a veszteségek idején is. A szupervízió hasonlóan fontos szerepet tölt be a határhelyzetekben: lehetőséget ad a veszteségek kimondására, a búcsúra és a lezárásra. Az elmúlás tudatosítása bizonyos értelemben a felnőtté válás és az átalakulás állomása, amely új szakmai minőségek megszületését teszi lehetővé.

3.4. Összegzés

Fontos hangsúlyozni, hogy a szupervízió és a teológia közötti párhuzamok nem jelentik a két terület összeolvadását. A szupervízió elsődlegesen szakmai-reflektív gyakorlat marad, amely nem vállal lelkievezetési funkciót. A teológiai szempontok ebben az összefüggésben nem közvetlenül a szupervíziós gyakorlat leírását adják, hanem értelmezési horizontot kínálnak hozzá. Ebben a megközelítésben a szupervízió nem pusztán szakmai fejlesztési eszköz, hanem olyan tér, amelyben az ember mélyebb, egzisztenciális és spirituális dimenziói is megszólíthatók. Ez a perspektíva előkészíti annak lehetőségét, hogy a szupervíziót beavatási folyamatként értelmezzük.

4. ELENGEDÉS ÉS VÁLTOZÁS

A szupervízió gyakran olyan helyzetekből indul ki, ahol a szakember elakadást vagy veszteséget él meg. Ezekben a helyzetekben a szupervízió nem kész választ kínál, hanem teret nyit a megértésnek, s így lehetővé teszi, hogy a szakmai én elengedje azt, ami már nem szolgálja a fejlődését, és befogadja az újat.

A veszteségekkel való tudatos munka nemcsak lehetséges, hanem feltétele is a szakmai személyiség fejlődésének. Sijtze de Roos holland szupervízor szerint a mai felgyorsult világban a szupervízió egyik legfontosabb funkciója a ritmusváltás (lelassulás), amely nélkülözhetetlen az önmagunkkal való találkozáshoz és az elengedés folyamatához.³ Több pszichológiai és egzisztenciális megközelítés

³ SIJTZE DE ROOS: Is life an Odyssey? Or a place to dwell?, *ANSE – European Journal for Supervision and Soaching* 7 (2017/2) 5–13.

is támogatja ezt a szemléletet: Verena Kast szerint az emberi létezés alapvetően egy „búcsúzó létezés”, ahol az elszakadás és az újraépítkezés kéz a kézben jár az önkibontakozással. Carl Rogers kliensközpontú elmélete alapján a változás gyakran az idejétmúlt énképek vagy elvárások elengedését követeli meg, hogy az ember énídeálja és reális énképe közel kerüljön egymáshoz.⁴ Polcz Alaine a gyászfolyamatban rejlő átrendeződés lehetőségét hangsúlyozza.⁵ Támaszkodhatunk tovább Viktor E. Frankl logoterápiájának erős üzenetére is, aki arra hív bennünket, hogy a szenvedésben próbáljuk meg életünket újraértelmezni, és ezen értelem fényében új identitást építeni.⁶

E megközelítések kapcsolatba hozhatók a keresztény antropológiával is, amely az embert kereső, változni képes, döntései által érlelődő személyként látja, aki a végeséggel való szembesülésén keresztül is képes formálódni. A szupervízió releváns ebben az összefüggésben, hiszen – Sárvári György szavaival élve – „keresést támogató”⁷ folyamat, amely éppen az ilyen dinamikáknak biztosít reflektív keretet. Ennélfogva rezonál azokkal az elméletekkel – pszichológiai és teológiai elméletekkel egyaránt –, amelyek az elengedésre az ember teljessé válásának fontos állomásaként tekintenek.

Ezek az elméletek eltérő nyelvezetük ellenére közös értelmezési irányba mutatnak: az elengedés nem pusztán veszteség, hanem átalakulási lehetőség. A szupervízió ebben az összefüggésben olyan reflektív térként értelmezhető, amely strukturált módon támogatja ezt a folyamatot. Tanulmányomban ezekre a párhuzamokra tudatosan építék, ám anélkül, hogy azok teljes elméleti integrációja célom lenne.

4.1. A szupervízió és más segítő folyamatok határai

A jelen értekezés által mozgósított fogalmak – különösen a veszteség, a gyász, az átalakulás és az újjászületés motívumai – szükségessé teszik a szupervízió határainak pontosabb kijelölését. Bár ezek a tapasztalatok megjelenhetnek a szupervíziós folyamatban, de nem önmagukért vannak jelen, hanem a szakmai identitás alakulásával összefüggésben. A szupervízió elsődleges célja továbbra is a szakmai működés reflexiója és fejlesztése. Különbözik a pszichoterápiától,

⁴ Vö. CARL R. ROGERS.: *Valakivé válni. A személyiség születése*, SHL Könyvek, Edge 2000 Kft., Budapest, 2003.

⁵ Vö. POLCZ ALAINE: *Ideje a meghalásnak*, Lazi, Budapest, 2024, 9–64.

⁶ Vö. VIKTOR E. FRANKL: *Az élet értelméről*, Libri, Budapest, 2024, 105–133. (ford. Kalocsai-Varga Éva)

⁷ SÁRVÁRI GYÖRGY: *Metalépés*, Animula, 1999, 118.

amely az egyén személyes élettörténetének és lelki folyamatainak mélyebb feldolgozására irányul, valamint a lelkivezetéstől, amely explicit módon az istenkapcsolat és a spirituális élet alakulását helyezi a középpontba. Ugyanakkor bizonyos határhelyzetekben ezek a dimenziók érintkezhetnek egymással.

Mostani értelmezésünkben a szupervízió akkor marad saját kompetencia-terében, ha az egzisztenciális és spirituális tartalmak megjelenését a szakmai identitás és működés kontextusában tartja, és nem lép át más segítő formák elsődleges célterületeire.

5. A SZUPERVÍZIÓ MINT BEAVATÁS

Amint arra a bevezetésben kitértem, a beavatás fogalmának alkalmazása a szupervízióra analóg és értelmező jellegű, nem pedig szó szerinti megfeleltetés. A cél nem a két jelenség azonosítása, hanem a strukturális és tapasztalati hasonlóságok feltárása.

5.1. A beavatás elméleti háttere

A beavatás és beavató rítus fogalmakkal számos tudományterületen találkozhatunk, mivel ezek az emberi élet és a kultúra alapvető jelenségei. Antropológiai és néprajzi kontextusban olyan alapfogalom, amely az újabb életkori szakaszba történő beleállás vagy társadalmi státuszváltás tudatosan strukturált ősi és viszsztatérő módját jelöli. Vallástudományi értelemben a beavatás mint az istenihez való kapcsolódás, spirituális újjászületés, összességében pedig annak szakrális jellege hangsúlyos. A népmesék és mitológiai történetek szerkezetében is gyakran megjelenik a beavatás folyamata – például a hős útja és próbatételei mintázatában –, amely kapcsolatba hozható az archetípusok vizsgálatával. Pszichológiai kontextusban ide kapcsolódik az individuáció folyamata és a tudattalan megismerése. A szociológia és a neveléstudomány világában leginkább valamilyen szerepbe való belépés (házasságkötés), vagy intézményi átmenet (iskolába lépés) kapcsán beszélhetünk beavatásról. Mindezek mellett a több szakterületet átfogó irányzatok esetében is megtalálhatjuk a beavatás fogalmát, mint például a művészetterápiában (belső beavató narratíva) vagy az irodalomelméletben (beavatási toposzok).

Amikor a szupervízió folyamatát a beavatás és a beavató rítus szemszögéből közelítjük meg, akkor a következő forrásokra és modellekre támaszkodhatunk.

5.1.1. Arnold van Gennep háromfázisú beavatásmodellje

Arnold van Gennep német születésű francia etnográfus a beavatás és az átmeneti rítusok elméletének területén kiemelkedőt alkotott, e diszciplína meghatározó alakja. Kutatása nyomán mára az *átmeneti rítus* kifejezés alapfogalommá vált.⁸ Ez a rítusok átfogó rendszerének részeként olyan alcsoportot képvisel, amely az ember életének valamilyen fordulópontjával kapcsolatos. Mindez egyszerre szól az ember biológiai állomásairól (születés, ifjúkor, halál), majd az ezzel kapcsolatosan beálló társadalmi státuszváltásról is. Legismertebb műve a *Les rites de passage* (1909), amely magyarul az *Átmeneti rítusok* címet viseli, ebben leírja híres háromfázisú modelljét a rítusok struktúrájáról:

1. az elválás fázisa (*séparation*) – a személy kiszakad korábbi társadalmi státuszából;
2. a liminalitás⁹ fázisa (*marge*) – a *már nem* és a *még nem* ideje, átmeneti határhelyzet, a régi és az új közti állapot,
3. az újraintegrálódás fázisa (*agrégation/incorporation*) – a beavatott személy új státuszba vagy identitásba lép.

Meglátása szerint az átmeneti rítusok olyan szimbolikus cselekmények, amelyek az egyén életkorának, társadalmi szerepének vagy állapotának változását kísérik és strukturálják, és amelyben az ember átformálódik. Mindezt jól példázza egy a dunántúli paraszti kultúrából származó magyar szokás Tárkány Szűcs Ernő gyűjtéséből:

„A felkészülés a felnőtt életre már kora gyermekkortól megkezdődött és természetesen ment végbe, a gyermek észrevétlenül belenőtt a felnőttek munkájába. A lány vagy fiú azonban csak a formális avatások útján vált a társadalom teljes jogú tagjává, mely avatásokat általában nagyobb ünnepek napjára tűzték ki. [...] Az avatás maga általában kocsmában zajlott. Itt a jelölt és a keresztapa a kölcsönös keresztfiságot kinyilatkoztatta, és erre mindenki áldomást ivott. A keresztapa bort öntött a jelölt fejére és pofon ütötte. Ezután többször ráütöttek és felemelték. A keresztfiság a szolidaritást, a kölcsönös segítséget, a védelmet jelentette. A pásztoroknál a bojtárság feltétele a báránylopás volt. [...] Az ava-

⁸ Lásd ARNOLD VAN GENNEP: *Átmeneti rítusok*, L'Harmattan, Budapest, 2007, 41–50. (ford. Vargyas Zoltán)

⁹ A szó eredete a latin *limen* (határ, küszöb, bejárat) kifejezés. Vagyis küszöbön lévő, átmeneti állapotot jelöl, utalva a valamire való megnyílásra.

tás után a legényszervezet és a faluközösség teljes jogú tagjává vált a fiatal. Legényként való felöltözést követelhetett a szüleitől, szabadon járhatott táncolni, és mulatságba hívhatta a lányokat. Felelősségteljes állást vállalhatott a közösségben, valamint kötelező volt a közmunkában részt vennie. Dohányozhatott, ihatott, bandázhatott. Bortermelő vidéken a felavatott saját kulcsot kapott a borospincéhez. A templomban a legények padjába ülhetett. Otthon megszeghetette a kenyeret, önállóan vehetett a tálból, és részt vehetett az asztal körüli beszélgetésekben.”¹⁰

Gennep alapmodellje adta a kiindulópontot Victor Turner skót származású antropológus későbbi munkájához, aki a liminalitás fogalmát tovább mélyítette, és társadalmi, valamint spirituális dimenziókat is hozzárendelt. Így alkotta meg a *communitas* fogalmát és a társadalmi dráma elméletét.

5.1.2. A turneri modell: liminalitás és communitas¹¹

Turner számára a beavatás dinamikus és szimbolikus folyamat, átmenet egyik állapotból a másikba. Ebben a folyamatban a van Gennep modellje szerinti középső, liminális szakaszban alakul ki a *communitas*. A liminális állapotot egyfajta tiszta lapként értelmezi, amelyben az ember valamitől megfosztottan van jelen, de készen arra, hogy átformálódjon, és új készségekhez, tudáshoz férjen hozzá. A liminális fázisban az egyén átmenetileg „senki”, olyan értelemben, hogy nincsenek és nem számítanak a társadalmi szerepek és strukturális kötelek. A résztvevők egyenrangúan kapcsolódnak egymáshoz, kapcsolatuk „nyers”, lényegi. Ebben a kiüresedésben tud megjelenni a mindenkét összetartó kollektív élet, amit Turner a *communitas* fogalmával ír le. Ez az állapot strukturálatlan, amely azt jelenti, hogy a rangok, a szabályok és az elvárt viselkedési minták nem lényegesek, csupán az őszinte, igaz jelenlét. Fontos kiemelni, hogy a *communitas*ban nem tűnnek el végleg a szerepek, inkább azok tudatos és átmeneti félretétele történik a mély emberi kapcsolódások érdekében.¹² Nevezhetjük ezt egyfajta horizontális közösségi állapotnak is, amely egyszerre befogadó és sebezhető. Ennélfogva pedig intenzív kapcsolódást és nyitottságot

¹⁰ TÁRKÁNY SZÜCS ERNŐ: *Magyar jogi népszokások*, Gondolat, Budapest, 1981, 89.

¹¹ Lásd VICTOR TURNER: *A rituális folyamat*, Osiris, Budapest, 2002, 107–144. (ford. Orosz István)

¹² A liminális személyek sem ebben, sem abban az állapotban nincsenek, sem kívül, sem belül, nem régiek és nem újak – hanem átmenetiek, küszöbön állók, meg nem meghatározottak.

tesz lehetővé. Ebben az állapotban nem számít a hierarchia vagy a teljesítmény, csakis az őszinte jelenlét. A liminalitás fázisa és a *communitas* minősége megnyitja a tanulás dimenzióját, biztonságos helyet ad a fájdaloknak, és segíti az átalakulást. A beavatási rítus tehát hozzásegíti az egyént a *communitas* megéléséhez, ahol új minőség előkészítése zajlik. A turneri beavatás ritualizált és közösségi élmény, amely során az egyén a régiből valamit vagy az egészet „eltemeti”.

5.2. A keresztény hagyomány és a beavatás

A Szentírás történeteiben, a hívők vallásgyakorlatában és a szertartásokban számos helyen találkozhatunk a beavatás gondolatával és rítusaival. Az ószövetségi gyakorlatban a fiúgyermeket körülmetélése után tekintették a zsidó választott nép és vallási közösség tagjának. Ekkor nevet is kapott, jelezvén, hogy Isten ezen a néven ismeri őt. A gyermek egyben az Istennel kötött szövetség beavatottja és őrzője is lett. Keresztény értelmezésben a beavatás a Jézust megvalló, megtért ember hitbe történő bevezetését jelenti, valamint a megtérést követő belső átalakulás kísérését is. Ennek legszembetűnőbb jelei a szentségek kiszolgáltatásának szertartásai. A szentségek Isten kegyelmét közvetítik az ember számára, lelkileg átalakítanak, megerősítenek a hitben és a Jézus tanítása szerinti életben való kitartásban.¹³ Az újszövetségi időkben az ember a keresztesség szentségében való részesedés által válik először beavatottá, kapcsolódik Jézushoz és egyházához. A katolikus teológia és vallásgyakorlás az ún. *iniciációs* (beavató) szentségek közül a bérmlást a nagykorúság szentségének is nevezi. A felnőtt keresztényt ugyanis Isten Lelke megerősíti, hogy a világban szabad akaratából, belső bizonyosságból, szavaival és tetteivel tegyen tanúságot arról, hogy életét Jézusra alapozza. Ez a hit felnőtt vállalásának ünnepélyes pillanata, amikor tudatosan és önállóan, már nem mások tesznek fogadalmat (amint például gyermekek keresztelesekor a szülők, nagyszülők, keresztszülők), hanem ő maga erősíti meg elköteleződését Jézus mellett. Isten Lelkének megerősítése és a szentséget kiszolgáltató kézrátétele a felhatalmazás egy újfajta, felelősségteljes keresztény jelenlétre. Fontos kiemelni, hogy a bérmlás és a szupervízió közötti kapcsolat szimbolikus és értelmező jellegű. A szupervízió nem közvetít szentségi értelemben vett kegyelmet, és nem vallási beavatás, hanem olyan reflektív

¹³ Lásd *A Katolikus Egyház Katekizmusának Kompendiuma*, Szent István Társulat, Budapest, 2006, 88–89.

folyamat, amely bizonyos tapasztalati struktúráiban emlékeztethet a felnőtt felelősségvállalás spirituális értelmezéseire.

5.3. A szupervízió mint beavató idő és mint beavatási rítus

Ha a szupervízióra beavató időként tekintünk, akkor egy olyan rituális folyamatra gondolhatunk, amelyben az egyén átalakulása kitüntetett teret és figyelmet kap. Amint azt láttuk a fenti elméletekben, a beavatás a hagyományos kultúrákban bizonyos esetekben egyfajta átlépést jelent egyik életkori szakaszból a másikba, a gyermekségből a felnőttiség világába, beleállást egy másfajta felelősségbe. Jelenti továbbá az új, korábban elérhetetlennek tűnő vagy titkos tudás, kompetencia megszerzését is. A szupervízióban hasonló mozgás zajlik, hiszen célja a tanulás, amely során tudatosabb, talán eddig ismeretlen minőségű önismereti és szakmai érettség kialakulására van lehetőség.¹⁴ Beavató karaktere tehát a szupervizált hivatásszemélyiségére, önmaga működésének megértésére irányul, s abban segíti, hogy érettebb fázisba lépjen. Ebbe az narratívába jól illeszkedik Arnold van Gennep átmeneti rítusokról szóló elmélete, a Turner által továbbgondolt liminalitás és *communitas*, valamint a bérmlás szentségének üzenete.

5.4. A beavatási modellek és a szupervízió kapcsolata

5.4.1. Elválás

A szupervizált felismeri, hogy egy korábbi működésmódja, elképzelései vagy szakmai kompetenciáinak bizonyos eleme többé nem fenntartható. Ez a felismerés sokszor fájdalmas. Elbizonytalanodás és ijedtség jelenhet meg, küszöbön valamiféle veszteség.

Liminalitás: Ebben a fázisban a régi már nem működik, de az új még nem körvonalazódik, nem mutatja magát. A szupervíziós tér ilyenkor egyfajta – nem vallási rítusként, hanem analóg értelemben vett – szakrális, azaz elkülönített és jelentéssel telített tartó közeggé válik, amely hordozni tudja az átmenet instabilitását.

¹⁴ Vö. SÁRVÁRI GYÖRGY: A szupervízió koncepcionális megközelítése. Az európai és az angolszász szupervíziós gyakorlat néhány eltérése a szupervízió folyamat tanululásának tükrében, in *Supervisio Hungarica Füzetek. Tanulmányok a szupervízió köréből*, 2. kötet, Supervisio Hungarica, Budapest, 1996, 15–32.

Újraintegrálódás: Új felismerések, megértések, belátások fogalmazódnak meg. Lehetőség van a szakmai én újraszövéseire, egy más minőségű élet van érkezőben.

A liminális állapotban a kliens átmeneti időre kilép korábbi státuszából, szögre akasztja addigi tudását. Ebben a helyzetben megengedett a nemtudás, a kétség és a bizonytalanság. Ez a kiüresedett állapot lehetőséget teremt az egyenlő, ítéletmentes kapcsolódásra. Ez a *communitas*, amely során egyéni szupervízióban a szupervízor jelenti azt a bizonyos *másikat*, csoportos forma esetén pedig a csoport többi tagja is a közösség része. Ebben a fázisban a kliens egy strukturált, „tudom, mit csinálok” működésből egy kérdező, kérdésekre nyitott, sebezhető állapotba kerül. Megjelenhet egyfajta haláltapasztalat, amely során például korábbi hiedelmek, előfeltevések elvesznek. A *communitas* minősége megágyaz az újjászerveződésnek, de nem kontrollálja, elhisszük, hogy ez az állapot saját erejéből létrehív valami újat. A turneri modell alapján a beavató folyamat végén a kliens új viszonyba kerül a szakmaiságával, akár egy új szereppel térhet vissza a „strukturába”. A *communitas* állapotában a szupervízor jelenléte inkább kísérő, mint vezető, nem ő „csinálja” a folyamatot. A beavatás azonban őt is érinti: tapasztalatot szerez a halál és újjászületés titkáról, tudatosabbá válik benne a kísérés alázata.

Ez az értelmezés nem azt állítja, hogy a szupervízió minden esetben megfelleltethető a kultúrantropológiai értelemben vett *communitas*nak, hanem azt, hogy bizonyos helyzetekben hordozhat olyan relációs minőségeket, amelyek ezzel a fogalommal leírhatók.

Mindkét modell esetében igaz, hogy a liminalitásban születő megértés nem csupán kognitív jellegű, hanem a teljes ember rétegeit érinti, és a szakmai gyakorlatba beágyazódhat. A tanulás akkor válik teljessé, amikor a visszaintegrálás (aggregation) megtörténik: a kliens már mint beavatott tér vissza, aki megérteit megpróbálja a cselekvések nyelvére lefordítani. A tanulás ebben az értelemben nem információk gyűjtését, hanem egy új minőség születését jelenti.

5.4.2. A bérmlás mint felnőtt beavatás és a szupervízió párhuzama

A bérmlás beavatási és rituális jelentősége a felnőtttség mentén kapcsolható a szupervízió egyik alapelvehez, mely szerint a szupervizált maga felelős a saját tanulásáért. A szupervízióra tekinthetünk úgy is, mint a felnőttségbe való belépés – vagy ismételt belépés – egyik modern formájára, amely a felelősségvállalásban ragadható meg. Ebben az értelemben a szupervízió beavató karakterének és rítusának egyik fontos eleme épp az a megszólítás, amely a szuper-

vizáltat önmaga rendezésére, önálló, reflektív hozzáállásra hívja. A beavatás itt nem csupán valami nem működő dolognak az elengedését, hanem egy új vagy megújult és megerősített működésre (vagy szerepre) való igent mondást is jelent: ez a felelősséget vállaló felnőtt.

A szupervíziós folyamat során a kliens szembesül a működésére hatással lévő hitrendszerével, és lehetőséget kap arra, hogy felelősebben vállalja saját szakmai identitását. Fogalmazhatunk úgy is, hogy hivatásszemélyisége „felnőtté váláson” esik át. A kliens döntése egy reflektívabb működés mellett egyfajta „bérmálás”, amely belső indíttatásból történik, nem külső elvárásra, és amire erőforrásként tud támaszkodni a későbbiekben. A bérmálásban Isten Lelke, a Szentlélek a belső inspiráció képe. A szupervízióban ez arra a belső mozgásra emlékeztet, amikor a klienst már nem annyira a technikai megoldások érdeklik, hanem belátásai, felelősségvállalása alapján működik.

Nem biztos, hogy látványos ez a belső megerősödés, de e jelenlét minőségében érezhető az elmozdulás, amely egy integráltabb, kompetensebb személyt tükröz.

A bérmálás rítusából érdemes megemlíteni egy mozzanatot, amely szimbolikus üzenettel bír a szupervízió mint beavatás kontextusában. A szertartás során a püspök megkérdezi a bérmálkozótól: „Mi a neved?” Ez nem adminisztrációs aktus, hanem identitást megszólító rituális tett. Ő válaszként nem a polgári nevét mondja, hanem egy általa korábban kiválasztott szent nevét, akire mintaként, példaként tekint. Őt közismertebb kifejezéssel élve bérmavédőszentnek választva egy olyan lelki hozzáállást jelöl ki önmaga számára, amelyhez szívesen kapcsolódik, és szeretne vele azonosulni; hívóként e patrónus által képviselt minőségbe szeretne belenőni. E mozzanat szupervíziós olvasata a következő: a kliens szakmai önazonossága alakul, felismeri, mire lenne szüksége, miben szeretne megerősödni. A név kimondása egy vágyott működésmód megszólítása (pl. tudatosabb szerepfelfogás a munkában, határtartás, szakmai önállóság). A „bérmavédőszent” egy belső kép, iránytű, amelyre lehet támaszkodni (de lehet archetípusra vagy konkrét személyre való hivatkozás is: „Szeretném úgy csinálni, ahogyan XY.”). Lehet, hogy ennek az új minőségnek még nincs teljesen birtokában, formálódik, de a név kimondásának gesztusa szimbolikusan azt jelenti, hogy a kliens megszólítja a benne növekedésben lévő szakmai ént. A néven nevezés egyben felhatalmazás, az engedély megadása arra is, hogy a másféle működést gyakorolni lehet.

A név kimondásának mozzanata kapcsolatba hozható van Gennep modelljének harmadik fázisával is. Az újraintegrációban a korábbi státusztól vagy működéstől történő elmozdulás történik, amikor a beavatott visszatér a közös-

ségbe. Valamit megtanult a beavatás során, minek folytán már másképpen van jelen a társadalomban. A szupervízió kontextusában ez az a jelenség, amikor a kliens új megértéssel kapcsolódik vissza a (szakmai) környezetéhez; úgy, mint aki áthaladt egy belső tanulási folyamaton. A névadás gesztusa hordozza az új-rainTEGRÁCIÓ szakaszának az esszenciáját: deklarálom az új szakmai attitűdöt, és ezzel együtt kapcsolódom rá újra a világra. Nem csupán arról van szó, hogy a kliens hatékonyabb lesz a munkájában, sokkal inkább arról, hogy önazonosan, belső erővel és méltósággal van jelen a hivatásában. Abban az értelemben pedig, hogy a bérmlás a keresztény küldetés elfogadása, a szupervízió hivatásbeli küldetésmege erősítés lehet.

5.5. Összegzés

A bemutatott modellek alapján a szupervízió olyan folyamatként értelmezhető, amely bizonyos szerkezeti és tapasztalati jegyeiben rokon a beavatási rítusokkal. Ez az analógia nem azonosítást jelent, hanem értelmezési lehetőséget kínál: segít megérteni, hogy a szakmai identitás alakulása nem pusztán kognitív tanulás, hanem sokszor határhelyzeteken, veszteségeken és átalakuláson keresztül valósul meg.

6. A SZUPERVÍZIÓ RÍTUS JELLEGE, AVAGY A SZUPERVÍZIÓ MINT RITUÁLIS KÍSÉRÉS

A rítus fogalma ebben az összefüggésben nem formális vagy vallási értelemben vett szertartást jelöl, hanem olyan értelmezési keretet, amely a szupervízió folyamatának strukturáló és jelentéshordozó jellegére irányítja a figyelmet. Egyben olyan jelentésréteget nyitja meg, ami új vagy kevésbé hangsúlyos. A szerepek (szupervízor, szupervizált/kliens) és a módszer (tükrözés, reflexió, önreflexió, meghallgatás, hipotézis, kérdések, itt és most, a test jelzéseire való figyelem) nem változnak, de másként élhetjük meg őket. A szupervízió továbbra is reflektív tér, de olyan átmeneti tér, rituális út, aminek a transzformatív erővel bíró oldala domborodik ki. A benne résztvevők formálódnak, a szakmai működésük eddig ismeretlen jelentéseinek és minőségeinek adnak teret. A rítus mint értelmezési keret különösen jelentős akkor, amikor a változás valaminek az elvesztésén keresztül történik, vagyis amikor a szupervízió beavató folyamatává válik. A rítus mint koncepció azt is hangsúlyozza, hogy a szupervízió folyamat, amelynek iránya és vége van; az átélés folyamata. A rítusértelmezés

ráerősít a szupervizornak arra a szerepére is, aki tartja az ún. tanulási teret, és a felnőtt közösség képviselőjeként felelősséget megszólító kísérői minőségében van jelen.

A modern társadalomban sok emberi határélmény rituális keret nélkül zajlik, így gyakran reflektálatlan, feldolgozatlan marad. Byung-Chul Han dél-koreai születésű filozófus erős kritikával illeti korunkat. Véleménye szerint a technika fejlődésének köszönhetően az ember olyan mértékű nyitottságban és határtalanságban él, hogy elfelejt megállni, ünnepelni vagy lezárni.¹⁵ Amikor a szupervízióra helyettesítő rítusként gondolunk, akkor akarva vagy akaratlanul, de ezt a hiányt tölti be: segíti az elengedést, megnevezi a változást, új jelentést ad helyzeteknek, embereknek. Fontos azonban hangsúlyozni, hogy a szupervízió nem helyettesíti a társadalmi vagy vallási rítusokat, hanem bizonyos esetekben funkcionálisan hasonló szerepet tölthet be az egyéni feldolgozás és jelentésképzés szintjén.

A szupervízió mint támogató folyamat számos aspektusban hasonlít a beavatást strukturáló rítusokhoz. A szerződött keretek tartásán kívül a rítusnak az is célja, hogy azok az adott állapotban és időben fontos jelentések megérkezzenek, amelyek segítik az embert az önreflexióban és a változás megengedésében. Sajátossága továbbá az is, hogy a megértés a közösség megtapasztalásán, a „mi”-n keresztül bontakozik ki. Mint minden rítus, így a szupervízió is előkészítést és tudatos keretezést igényel, ami a tanulást szolgálja. Itt arra a mértékű strukturáltságra gondoljunk, amit a műfaj megkíván, és amelynek segítségével definiálni tudja magát a fejlesztési formák halmazán belül (vagyis szupervízió marad: nem lesz tréning vagy terápia). E szervezettség egyszerre jelenti a fizikai teret, a résztvevők belső „terét” és ráhangolódását, a szavak és a hallgatás lüktetését. Mindezeknek a megléte és ritmusa adja meg a beavató rituális-tanulási folyamat életerejét, hogy a kliens megtalálja saját rálátását helyzetére.

Emellett fontos kiemelni, hogy a változás folyamata gyakran veszteségeken keresztül valósul meg. E kifejezést tágan használva itt elsősorban nem fizikai értelemben vett haláleseményekre gondolunk, hanem olyan helyzetekre, amelyek például korábbi szakmai kompetenciákba vetett bizalom, egy idealizált hivatáskép, működési minták vagy konkrét munkahely elvesztését jelentik. A szupervízió során ezek az elengedések tudatosulhatnak, és ezt a tudatosítást komolyan véve a megértés és a reintegráció új alapokra helyeződik. A szupervízió ebben az értelemben olyan rituális idő, amelyben helye van az elmúlás-

¹⁵ Lásd BYUNG-CHUL HAN: *A rítus eltűnése. A jelen topológiája*, Typotex, Budapest, 2023, 39–74. (ford. Csordás Gábor)

nak, és a turneri liminalitásfogalom nyomán átmeneti állapotot hoz létre a „volt” és a „lesz, lehet” között. A rítus így a formálódást és az érettségbe való belépést támogatja, miközben kerete erejével képes elhordozni az átmenetiség instabilitását.

6.1. A szupervízió rituális elemei

A van Gennep és Turner által vizsgált rítusoknak vagy a különféle vallási szertartásoknak is kötött szerkezete van, vagyis a beavatás meghatározott lépéseken keresztül valósul meg. Ezzel szemben a szupervíziós üléseknek nincs előre eltervezett, feszes koreográfiája. Bár találhatunk benne visszatérő elemeket, mégis lényegi tulajdonsága a jelenre, az itt és mostra való fókuszáltság. Ez a különbségtétel jelzi, hogy bár a szupervízióban érzékelhetőek rituális vonások, sokkal inkább az élő kapcsolat jelenben való alakulása teszi hitelessé a beavatást.

A szavak és a csend a szupervízióban rendező erőként működnek. Performatív beszédről van szó, ami azt jelenti, hogy az elhangzottak nem csupán információt tartalmaznak, hanem hatásuk van. Ez a típusú beszéd kimond és kapcsolatba hív. Segíti a klienst az önmagához és témájához való viszonyulásában. Tehát nemcsak leíró, hanem szimbolikusan teremtő ereje is van. A szavak szólhatnak a jelen értelmezéséről és a különféle alternatívák megjelenéséről is. A szupervíziós kérdés, a tükrözés, a reflektív kérdések és a hipotézisek mind a megértésre irányulnak és távlatokat nyitnak. Ezek a hozzájárulások a tanulás irányából érkeznek, tágabb értelemben mondható, hogy az élet intéz hozzánk hívást. A csend mint rituális elem pedig a szupervízióban nem betöltendő hiány, hanem az érlelődés és a szemlélés ideje.

6.2. A szupervízió és egy bibliai, szimbolikus rítusminta

A bibliai történetek alkalmazása írásomban hermeneutikai és szemléltető funkcióval rendelkezik. Nem a szupervízió teológiai megalapozására szolgál, hanem annak bemutatására, hogy bizonyos emberi tapasztalatok spirituálisan is értelmezhetők. A keresztény hagyományokra támaszkodva és a veszteség mint fordulópont témájánál maradva egy evangéliumi eseménysor segítségünkre lehet a téma megértésében. Ez nem más, mint az emberiség történetének – Isten és ember közös üdvtörténetének – drámai eseménye: Jézus Krisztus halála és feltámadása. A Szentírás szövegeinek szupervíziós látásmóddal történő olvasása nem új gondolat. A szupervízió bibliai megközelítése több, mint illusztratív réteg, ugyanis fontos emberképet közvetít. Több gyakorló szupervízor hiteles

szakmai munkája megerősíti, hogy a bibliai történetek élő forrásként, diszciplínák találkozására alkalmas nyitottsággal vannak jelen a szupervízióról való gondolkodásban. Mindezek közül kiemelkedő Tornay Krisztina *Kísérlet Jézus és a samáriai asszony párbeszédének szupervíziós megközelítésére* című 2012-ben született tanulmánya.¹⁶ A Szentírást illetően módon közelítve egyfajta habituális hermeneutikát végzünk, amikor a Jézus halála körüli eseményeket e tanulmány témájának vonatkozásában vizsgáljuk.

Jézus halálának leírása nem formális, liturgikus értelemben vett szertartás, mégis rétegzettség és megmozdulásai miatt egyfajta rítusmetaforaként¹⁷ értelmezem és *Golgota-dinamikaként* hivatkozom rá. Nem a külső strukturáltság, hanem a benne bontakozó folyamatok és átmenetek révén alkalmas arra, hogy a szupervízióhoz mint rituális kíséréshez kapcsoljuk. A Jézus halála körüli eseménysorozatot három fázisban szemléljük, melyek mint szimbolikus szerkezet megragadhatóak a szupervízió rítusában is, továbbá a van Gennep modellje szerinti állomásokhoz is illeszkednek.

6.2.1. A találkozás és dialógus szakasza

Az evangéliumok tanúsága alapján tudjuk, hogy Jézus szenvedése útján emberekkel találkozott és beszélgetett velük: keresztútján megszólítja az öt sirtató asszonyokat, a keresztje alatt álló János apostolra bízta édesanyját, Máriát, valamint meghallgatja a mellette keresztre feszített elítélt kérését és ígéretet tesz neki; haldoklása utolsó perceiben szomjazik, és inni kér. Ezekben a dialógusokban Jézus búcsúzik, elválásban van. Mindezekre alapozva mondhatjuk, hogy ez a szakasz a kapcsolódásról, a közelségről, a szavak erejéről szól. A kliens és a szupervízor megosztanak, jelen vannak egymásnak, ahogyan Jézus és a körülötte lévők is megszólalnak és dialógusban vannak. Kettejük között meg tud történni az elengedés tudatosítása és a fájdalmak kimondása. A régi rendszer már megrendült, az önreflexió és a beszéd pedig segít távolodni, elválni.

¹⁶ TORNAY KRISZTINA: *Kísérlet Jézus és a samáriai asszony párbeszédének szupervíziós megközelítésére*, *Studia Universitatis Babes-Bolyai Theologia Reformata Transylvanica* 57 (2012/1) 105–146.

¹⁷ A *rítusmetafora* szóösszetétel nem bejáratott és beépült szaknyelvi terminusa a szupervízióknak, a vallástudományoknak, sem a pszichológiának vagy az etnográfának. Kutatásom kontextusában a következő önálló értelmezéssel használom: a rítus szemléletét és szerkezetét metaforaként alkalmazom a szupervíziós folyamat megvilágítására.

6.2.2. A némaság és beteljesedés szakasza

Jézus utolsó szava a kereszten: „»Beteljesedett!« Aztán lehajtotta fejét és kilehelte lelkét” (Jn 19,30). Ez a pár mondat a szupervízióban azt a gyakran szavak nélküli állapotot jelöli, amikor a megértés után beáll a csend: valami „meghal”, ami addig tartott (és lehet, hogy addig hasznos volt, mint például egy megküzdési stratégia, de már leszolgálta az idejét), viszont még nem látszódik, hogy miként lesz tovább. Ezt tekinthetjük a rítus mélypontjának, a korábban tárgyalt liminális állapotnak is. A szupervízióban a csend helyzeteit nehéz, de mégis termékeny időnek éljük meg.

6.2.3. A harmadnap szakasza

Az elnevezés itt a nagypéntek utáni húsvétvasárnapot jelöli. Az evangéliumokban ezen a napon új lendületre kapnak és megsokasodnak a párbeszédes helyzetek. A hajnalban sírhoz siető asszonyok egymás közt tanakodnak arról, hogy ki fogja elhengeríteni a követ a sír bejáratától, hogy a virágokat és balzsamokat el tudják helyezni. Az apostolok hol örülnek, hol pedig vitatkoznak az üres sír hallatán, és próbálják felfogni a jelentését. A gyászoló Mária Magdolnát a feltámadt Jézus megszólítja, de ő nem ismeri fel elsőre, és azt hiszi, hogy a kertész az. Érkezőben az öröm, a diadal, de még jelen van egy kis zavarodottság. Nehéz elhinni. Ez az újrakezdés és a megnyílás ideje. Annak a lehetőségét hordozza, hogy a csendből ismét megszólalás születik: ilyenkor a kliensben a felismerésekből, belső engedelýadásból, valamilyen megérkezétségéből, a „halálón” átmenve egy más minőségből megindulnak a szavak. Elkezd lassan másként tekinteni helyzetére, önmagára. Ez a rész a beépítés és a megújulás ideje, amikor az újracsatlakozás a környezethez el tud kezdődni.

6.3. A beavató szerep: bibliai alapú szupervizorminták¹⁸

E bibliai történet rítusmetaforaként való használatánál maradván tekinthetünk bizonyos szereplőkre – jelenlétük módja és a helyzethez való viszonyulásuk

¹⁸ E gondolatkörben említést érdemel a piarista szerzetesrendnek a kísérésről szóló tanítása, amely a rend egyik központi, ún. identításeleme. Ezzel kapcsolatban idézem Guba András piarista szerzetes gondolatait: „És Jézus hogyan is van mellettünk? Egyet biztosan tudunk: úgy, hogy belehal, vagy úgy, hogy kenyérként szétszítja magát, ad magából. Tehát mi, piaristák, amikor a kísérésről beszélünk, az nem tud másként megjelenni, mint úgy, hogy a kíséző belead magából ebbe a kapcsolatba, egy kicsit belehal ebbe a kísérésbe, érint minket.

alapján – a szupervizor mint rituális kísérő lehetséges mintáiként. Egy női és egy férfialak példáján keresztül közelebből is betekinthetünk abba, hogy milyen szupervizori működés rajzolódik ki.

6.3.1. Egy női aspektus: Mária, Jézus anyja

„Jézus kereszttje alatt ott állt anyja” (Jn 19,25). Az evangéliumok nem jegyezték fel, hogy Mária bármit mondott volna Jézus szenvedéstörténete során. Erre a hiányra kreatív módon támaszkodhatunk, elfogadva azt a tényt, hogy a Bibliában ezeknél a történeteknél nincs neki tulajdonított mondat. Mária, Jézus anyja szimbóluma annak a megtartó szupervizori jelenlétnek, amely nem sieteti a folyamatot, nem akar „megmenteni”, hanem a beszéd nélküli együttlét erejében bízunk. Képes benne maradni a feszültségben, a szótlanságban. Nem tesz igazságot, nem old meg, de látható és érezhető távolságban van. Ez a befogadás és együttérzés mély női minőségeinek a megjelenése. Az a képesség domborodik ki, amikor a szenvedés mellett maradok, azt nem akarom mindenáron megszüntetni, nem menekülök el, nem fordítom el a fejem.

Ez a szupervizori jelenlét kulcsfontosságú a szupervízióban is. Hozzájárul ahhoz, hogy a kliens belső mozgásai megjelenjenek, anélkül, hogy valamilyen sürgető segítség megzavarná azokat. A kliens által kiszolgáltatottnak és iránytalannak megélt helyzetben a szupervizor nem kontrollál, hanem biztonságos teret ad, amelyben meg tud történni a megértés és valaminek az elmúlása is. Nem ad új keretet és nem kényszeríti elő az újat. Mária itt a liminális tér archetipusos kísérőjeként jelenik meg. Szimbolikája üzenetet hordoz férfi és női szupervizorok számára is. Türelemre és fókuszáltságra tanít, le tudja csendesíteni az esetlegesen megjelenő „aktív megoldót”, el tudja engedni a kontrollt, tanúvá avat ebben az átmenetben. Ez a passzívnak ható, nem cselekvő cselekvés paradox módon támogatja az átalakulást.

A szupervízió nemcsak a kliens számára lehet a beavatás helye, hanem a szupervizor beavatódására is lehetőséget ad. Mária olyan szimbolikus kísérői mintha, aki nem a tudáson, az irányításon és a látványos aktivitáson keresztül hat. A szupervizor számára a csend és a fókuszált, hűséges jelenlét nem gyengeség,

[...] A kísérés során a mi életünkben egy darab átkerül a kísértbe, és az minket átalakít, mások leszünk.” LÁZÁR LÁSZLÓ – TELEK PÉTER PÁL (szerk.): *Együtt az úton – A személyes kísérés elvei és gyakorlata a Piarista Rend Magyar Tartományában*, kiadta a Piarista Rend Magyar Tartománya, Budapest, 2022. [online] https://piarista.hu/wp-content/uploads/2022/12/Egyutt-az-uton_prmt_konyv.pdf [2026. 06. 08.]

hanem egy reflektált működés eredménye: tudja, hogy nem dolga kicsikarni a tanulást, hanem tartja a teret annak, ami megtörténni akar. Mindez arra hívja, hogy képes legyen jelen lenni a saját nem tudásában is. A jelenlétnek ez a minősége könyvből nehezen tanulható, de beavató helyzetek útján ki tud alakulni: újra és újra megéli azt, hogy a változást nem tudja irányítani, de jelenléte mégis nélkülözhetetlen.

Fontos kiemelni, hogy Mária nemcsak a halálnál van jelen, hanem a feltámadás utáni eseményeknél is. Fogalmazhatunk úgy, hogy nem hagyja el helyét a történetben. Ezt hívhatjuk reményt hordozó vagy reményt őrző jelenlétnek. A szupervízor ilyen esetben nem áloptimizmusból, hanem a folyamatban bízva és arra ráhagyatkozva van jelen a liminalitás végén, a visszatérés, az új élet küszöbén. Elérhető akkor is, amikor a kliens újra megszólal. Ez a jelenlét képes teljessé tenni a beavatási folyamatot, amelyben a szupervízor tanúja lehet annak, ahogyan a kliens felépíti, immáron tanulással gazdagodva visszanyeri önmagát.

6.3.2. Egy férfiaspektus: Arimateai József

Az evangélium tanúsága alapján Arimateai József volt az a személy, aki Jézus temetését intézte. „Amikor már estére járt az idő, jött egy József nevű jó módú arimateai ember, aki maga is Jézus tanítványa volt. Bement Pilátushoz, és el kérte Jézus testét. Pilátus elrendelte, hogy adják ki neki. József levette a testet, tiszta gyolcsba göngyöltte, s sziklába vájt új sírboltjába helyezte. A sír bejáratához nagy követ hengerített, és elment” (Mt 27,57–60).

A hagyomány szerint a zsidó főtanács tagja volt, titokban pedig Jézus tanítványa. József Máriához hasonlóan szintén jelen van, nem menekül el a halál ténye elől, emellett ismeri és vállalja a temetési rítussal járó tennivalókat. Csendes és határozott, gondoskodik arról, ami lezárult, hogy az méltó módon búcsút és helyet kapjon. A szupervízióban van lehetőség arra, hogy az elengedést rítus kísérrje. A szupervízor ebben a folyamatban biztonságos keretet tud adni a „temetéshez”, segítve a veszteség elfogadását és helyretételét. Ilyen belső átrendeződések idején nagy segítség, ha van egy rítusvezető, aki abban segít, hogy ezek méltósággal történjenek meg.

Arimateai József amellett, hogy jelen van a halálnál, kezdeményez is: kéri Jézus testét, hogy méltó módon eltemethesse. Ez a lépés a szupervízor részéről az aktivitás felelősségvállaló szimbóluma. A szupervízor mintegy kezdeményezi a kliensben zajló veszteségek „kikérését”: helyet készít annak, ami nehéz és kimondhatatlan. A test nem maradhat a Golgotán, a búcsúzás

nem maradhat „függve”, nyitva hagyva, „ottfelejtve”. Sírba van szükség, hogy nyugodhasson. A szupervízióban ez annak a lehetőségét tárja elé, hogy a felismert lezárásoknak helyet találjunk. Ellenkező esetben akadályként lógnak a levegőben. A szupervízor tud abban segíteni, hogy a gyásznak méltósága legyen, és így egyfajta zárás után meg tudjanak nyílni eddig nem látott lehetőségek.

De milyen üzenete van annak, hogy Jézus testét új sírba helyezik, amely József saját kertjében van, és ő maga fizetett érte? Erős szimbóluma annak az attitűdnek, amikor a szupervízor saját belső, ítélkezésektől mentes „kertjébe” képes fogadni a kliensben zajló elengedés folyamatát. *Új*, vagyis nem ismétlés, nem rutinból csinálja. Az a tény, hogy József fizet ezért a helyért, jelentheti azt, hogy a szupervízor figyelme és reflektivitása az ára annak, hogy a kliens méltósággal zárhassa azt, ami már nem életképes. Abból ad, ami az övé, magából, de mindvégig figyelve saját bevonódását és határait.

A gyorsba göngyölés aktusa a tiszteletadásra és a gondosságra hívja fel a figyelmet. Az „elhalás” nem elfojtva, hanem körülölelve lehet jelen. A szupervízióban ez megfigyelhető annak a mozzanatnak, hogy valaminek a lezárultát elismerjük és méltósággal kezeljük. Ugyanakkor a vászonba való betakarás – továbbá a sírbolt kővel való lezárása és a három napos sírban nyugvás – további értelmezési horizontot is megnyit, amely a védettségéről és az időhagyásról [javaslat: egy védett időszakról] szól. Vagyis a szupervízor nem ront rá a kliensre azonnal a „mit fogsz ezentúl másként csinálni” kérdéssel, és a kliens sem próbál rögtön megoldások után kutatni. A szupervízor számára beavatódási potenciált is hordoz Arimateai József szimbolikus szerepe. A liminális térben a kísért is érik hatások, ő is átalakulhat. Jelen lenni a lezárásoknál – ennek során az ehhez való méltóságteljes viszonyulásba, saját szakmai érettségének új szintjébe avatódhat be. Ő maga is elmélyülhet a gondoskodás, az elmúlás és a törekenység rétegeiben. Ehhez szükséges az érzelmi érettsége, a saját veszteségeinek ismerete és reflektált jelenléte. Ez a fajta méltóságadás nem annyira technika, hanem inkább saját megdolgozottság és alakulás eredménye, egyfajta csendes erő.

E két szimbolikus alak együtt alkotja azt a komplex támogató jelenléte, amelyben a szupervízor maga is beavatottá válik: a másik tanulási folyamata közben történik meg beavatása az alázatba, türelembe és a nem irányítható folyamatok elfogadásába.

7. ZÁRSZÓ

A kutatás során vizsgált elméleti keretek transzdiszciplináris párbeszéde támogatja, hogy a szupervízió beavatásként való értelmezése és rítusjellegének vizsgálata reális és releváns megközelítés legyen. A szupervízió képes beavató folyamatként működni, hozzásegítve a klienst egy tudatosabb és érettebb szakmai létezéshez. Ugyanakkor ez a beavatás nem automatikus: alapfeltétele a kliens belső szabadsága és a szupervízor kísérői stílusa. Bár a rituális elemek struktúráltak, az elengedést és az újrakezdést minden folyamatban egyedi módon kell „újratanulni”.

Célom egy olyan értelmezési perspektíva felkínálása volt, amely a szupervízióról való gondolkodást gazdagíthatja. E megközelítés további szakmai vizsgálatokat igényel, különösen a gyakorlatban megjelenő hatások és korlátok feltárása szempontjából. Meglátásom szerint fontos vizsgálati területek nyíltak meg, mint például az, hogy magyar kultúra veszteségről, halálról és gyászról alkotott felfogása milyen hatással van a szupervíziós folyamatban megjelenő elengedésre. Vagy hogy a férfi- és női működés sajátosságai miként járulnak hozzá az elengedéssel és a változással történő munkához? Ezek a kérdések is jelzik, hogy a téma további reflexiók lehetőségeket rejt.

Jelen lenni a búcsúzásban és az átrendeződésben, alakulni és újjászületni nem egyszerű „áttűnés”. Ide illőnek tartom Nemes Nagy Ágnes *Lázár* című versének sorait:

„Amint lassan felült, balvállá-tájt
egy teljes élet minden izma fájt.
Halála úgy letépve, mint a géz.
Mert feltámadni éppolyan nehéz.”¹⁹

Megdolgozott folyamatról van szó, amelynek lenyomatát testünk is hordozza. Nem magától értetődő és nem biztosan előrelátható tapasztalat, hogy a megújulásra és az életre való ígert mondás könnyű átmenet. De a változással járó fájdalom nem a megsemmisülés jele, hanem része valami kezdetben ismeretlen új megszületésének. Ebben rejlik a beavatás ereje is: aki átmegy rajta, nem ugyanoda tér vissza, mert az önmagáról szerzett mélyebb tudás birtokába kerül. A szupervízió pedig ebben a folyamatban a remény jeleként áll az ember mellett.

¹⁹ NEMES NAGY ÁGNES: *Lázár*, in *A Föld emlékei*, Magvető, Budapest, 1986, 133.

BIBLIOGRÁFIA

- A Katolikus Egyház Katekizmusának Kompendiuma*, Szent István Társulat, Budapest, 2006.
- BYUNG-CHUL HAN: *A rítus eltűnése. A jelen topológiája*, Typotex, Budapest, 2023. (ford. Csordás Gábor)
- DE ROOS, SIJTZE: Is life an Odyssey? Or a place to dwell? *ANSE - European Journal for Supervision and Coaching* 7 (2017/2) 5–13. (ford. Kalo-csai-Varga Éva)
- FODOR ÁKOS: *Hasadó anyag* [online] <https://konyvtar.dia.hu/html/muvek/SPIRO/spiro00098a/spiro00143/spiro00143.html> [2026. 05. 19]
- FRANKL, VIKTOR E.: *Az élet értelméről*, Libri, Budapest, 2024.
- KAST, VERENA: *A gyász. Egy lelki folyamat stádiumai és esélyei*, Park, Budapest, 2002. (ford. Mérei Vera)
- LÁZÁR LÁSZLÓ – TELEK PÉTER PÁL (szerk.): *Együtt az úton. A személyes kísérés elvei és gyakorlata a Piarista Rend Magyar Tartományában*, kiadta a Piarista Rend Magyar Tartománya, Budapest, 2022. [online] https://piarista.hu/wp-content/uploads/2022/12/Egyutt-az-uton_prmt_konyv.pdf [2026. 06. 08.]
- NEMES NAGY ÁGNES: Lázár, in *A Föld emlékei*, Magvető, Budapest, 1986, 133.
- POLCZ ALAINE: *Ideje a meghalásnak*, Lazi, Budapest, 2024.
- ROGERS, CARL R.: *Valakivé válni. A személyiség születése*, SHL Könyvek, Edge 2000 Kft., Budapest, 2003. (ford. Simonfalvi László)
- TÁRKÁNY SZÜCS ERNŐ: *Magyar jogi népszokások*, Gondolat, Budapest, 1981.
- TORNAY KRISZTINA: Kísérlet Jézus és a samáriai asszony párbeszédének szuper-víziós megközelítésére, *Studia Universitatis Babes-Bolyai Theologia Reformata Transylvanica* 57 (2012/1) 105–146.
- TURNER, VICTOR: *A rituális folyamat*, Osiris, Budapest, 2002. (ford. Orosz István)
- VAN GENNEP, ARNOLD: *Átmeneti rítusok*, L'Harmattan, Budapest, 2007. (ford. Vargyas Zoltán)

„Kezébe vette a kenyeret”

A keleti és nyugati egyházak eucharisztikus kenyérhasználata

CZÉTÉNYI GELLÉRT

Abstract

The study examines the use of Eucharistic bread in the Christian churches, with particular attention to the traditions of the Roman Catholic Church and the Byzantine rite. Inspired by the call of Saint John Paul II in his apostolic letter *Orientale Lumen* to become more familiar with the heritage of the Eastern Churches, the paper investigates the historical development of liturgical practices related to the use of Eucharistic bread. Through a comparative analysis of liturgical and theological sources, the study reveals the diversity of Eucharistic practices that have developed within the Christian tradition, as well as the historical and theological reasons for the use of leavened and unleavened bread. The analysis also shows how leaven came to play a key role in ecumenical dialogue, demonstrating that differences can not only divide Christians but, in certain cases, also bring them together.

Keywords: *Eucharistic bread; leaven, liturgical practice; Roman Rite; Byzantine Rite; Eastern Christian traditions; history of liturgy.*

Absztrakt

A tanulmány a keresztény egyházak eucharisztikus kenyérhasználatát vizsgálja, különös tekintettel a római katolikus és a bizánci rítusú hagyományokra. A kutatás kiindulópontját Szent II. János Pál pápa *Orientale Lumen* kezdetű apostoli levele adja, mely a keleti egyházak örökségének mélyebb megismerésére ösztönöz minden katolikus hívőt. A liturgikus és teológiai források összehasonlító elemzése feltárja a keresztény hagyományon belül kialakult eucha-

CZÉTÉNYI GELLÉRT, az ELTE Filozófiatudományi Doktori Iskolájának végzős hallgatója (Vallástudomány program), emellett a Szent Atanáz Görögkatolikus Hittudományi Főiskola MA-szakos hallgatója; czetenyi.gellert@gmail.com

risztikus gyakorlatok sokféleségét, valamint a kovászos és kovásztalan kenyér használatának történeti és teológiai okait. Az elemzés arra is rámutat, hogyan válhatott a kovász az ökumenikus párbeszéd kulcsszereplőjévé, bizonyítva, hogy a különbségek nemcsak elválaszthatják, hanem adott esetben össze is köthetik a keresztényeket.

Kulcsszavak: *eucharisztikus kenyér, kovász, liturgikus gyakorlat, római rítus, bizánci rítus, keleti keresztény hagyományok, liturgiátörténet.*

I. BEVEZETÉS

Az utolsó vacsora első leírását Pál apostol Korinthusiakhoz írt első leveléből ismerjük:

„Az Úr Jézus azon az éjszakán, amelyen elárultatott, fogta a kenyeret, hálát adott, megtörte, és így szólt: »Ez az én testem, amely értetek van. Ezt cselekedjétek az én emlékezetemre!» A vacsora után ugyanígy fogta a kelyhet is, és így szólt: »Ez a kehely az új szövetség az én véremben. Ezt cselekedjétek, ahányszor csak isszátok, az én emlékezetemre!« Mert amikor ezt a kenyeret eszitek, és ebből a kehelyből isztok, az Úr halálát hirdetitek, amíg el nem jön.»¹

Ez a leírás meglehetősen hasonlít a szinoptikus evangéliumok utolsó vacsorát leíró történeteikhez.² Azt látjuk tehát, hogy Krisztus és az apostolok kenyérrel és a szőlőnek valamiféle levével ülték meg az utolsó vacsorát, s ezt tették már az őskeresztények is, s teszik mind a mai napig a különböző keresztény egyházak világszerte. Mégis számos jelentős különbség figyelhető meg az eucharisztikus színekre vonatkozó előírásokban, ha a különböző keresztény gyülekezetekben élő hagyományokat vizsgáljuk. Máshogy néz ki a kenyér és máshogy a bor, ha az ember katolikus szentmisén vesz részt, ortodox liturgiára látogat, protestáns vagy éppen neoprotestáns közösség vendége lesz. Ebben a tanulmányban először a nyugati és a keleti egyházatyák írásaira támaszkodva azt vizsgálom meg, mit tudunk az ősegyház eucharisztikus kenyérhasználatáról, majd a katolikus

¹ 1Kor 11,23b–26 (Káldi-Neovulgáta-fordítás) [online] <https://szentiras.hu/biblia/knb/1co/11> [2025. 11. 04.]

² Vö. Mt 26,20–29; Mk 14,17–25; Lk 22,14–20.

egyház, illetve bizánci hagyományú egyházak³ gyakorlatát vetem össze. Végül mintegy érdekes kitekintésként bemutatom, hogyan válhatott a kovász az ökumenikus párbeszéd kulcsfontosságú szereplőjévé, ezzel bizonyítva, hogy a különbségek nemcsak elválaszthatják, hanem néha össze is köthetik a keresztényeket.

Fontos leszögezni, hogy a tanulmány elsősorban nem teológiai nézőpontból közelít: nem tud, de nem is akar igazságot tenni a különböző hagyományok között. Ehelyett elsődleges célja a keresztény vallásgyakorlat feltérképezése és a különbségek megnevezése.⁴

2. A KENYÉR AZ ŐSEGYHÁZBAN

Bár Szent Ágoston szerint voltak eretnek irányzatok, amelyek „kenyeret és sajtot ajánlanak fel ebben a szentségben, mondván, hogy az első emberek által felajánlott dolgok a föld terményei és a juhok voltak”,⁵ másokról pedig „úgy tartják, hogy saját eucharisziájukat a gyermekek véréből készítik, amit az egész testen ejtett apró szúrásokból csikarnak ki, majd azt liszthez hozzákeverve készítenek kenyeret”,⁶ s olyanok is voltak, akik a józanság jegyében csak vizet ajánlottak fel,⁷ összességében mégis kijelenthető, hogy az általánosan, az egész egyházban elterjedt gyakorlat mindig is a kenyér és a bor felajánlása volt. Mindez pedig Krisztus utolsó vacsorán végbevitt alapító tettei miatt volt így; ehhez a példához akartak mindenhol a lehető leghűségesebben ragaszkodni.

³ A katolikus egyházhoz tartozó görögkatolikusokon kívül hazánkban öt ortodox egyház számít az úgynevezett „bevett egyházak” közé: a Budai Szerb Ortodox Egyházmegye, a Konstantinápolyi Egyetemes Patriarchátus – Magyarországi Ortodox Exarchátus, a Magyarországi Bolgár Ortodox Egyház, a Magyarországi Román Ortodox Egyházmegye és az Orosz Ortodox Egyház Magyar Egyházmegyéje.

⁴ Jelen tanulmány erősen épít a 2026 februárjában a nyíregyházi Szent Atanáz Görögkatolikus Hittudományi Főiskolán megvédett „*Kenyer és bor*”. *Az eucharisztikus színekre vonatkozó előírások és ezek alakulása a magyarországi egyházakban/felekezeteknél* című szakdolgozatomra. A dolgozat témavezetője főtisztelendő Dr. Dobos András volt, akinek ezúton is köszönöm a rengeteg segítséget.

⁵ SZENT ÁGOSTON: *De haeresibus*, § 28, PL 42, 31. (A rövid idézet Hursán Szabolcs fordítása.)

⁶ Uo. 26. §. (A rövid idézet Hursán Szabolcs fordítása.) Erről ír Szent Iréneusz is, vö. SZENT IRÉNEUSZ: *Adversus haereses*, V, 1, PG 7, 1123.

⁷ Vö. SZENT ÁGOSTON: *De Doctrina Christiana*, IV, 21. Érdekes folytatása ennek Az Utolsó Napok Szentjeinek Jézus Krisztus Egyháza – közismert nevén a mormon egyház – liturgikus gyakorlata.

Hogy Krisztus milyen kenyeret tört meg, majd osztott szét apostolai között az utolsó vacsorán, arról megoszlanak a vélemények. A szinoptikus evangéliumok beszámolóí egyértelműen összekötik ezt az eseményt a zsidó pészah és a kovásztalan kenyerek ünnepének időpontjával.⁸ Ebből bizonyos teológusok arra következtettek, hogy Krisztusnak – betartva a mózesi törvényt – kovásztalan kenyeret kellett használnia az utolsó vacsorán.⁹ Ennek ellenére biztosnak tűnik, hogy már az őskeresztények sem ragaszkodtak a kovásztalan kenyér használatához. Éppen ellenkezőleg, mind az írott, mind a képi források arról tanúskodnak, hogy kezdetben az eucharisztikus kenyerek formája semmiben sem különbözött a hétköznapi kenyerekétől.¹⁰

Talán éppen ezért vitatják sokan – Szent János evangéliumára hivatkozva, de a liturgiátörténeti kutatásoknak ellentmondva –, hogy Krisztus valóban kovásztalan kenyérrel mutatta volna be az első eucharisztikus liturgiát.¹¹ A kérdést mindenesetre tudományos bizonyossággal megválaszolni nem lehet. Az apostoli korból egyáltalán nem maradtak fenn még csak közvetett bizonyítékok sem, melyek segítenék a vita eldöntését. Az Újszövetség rendre kenyértörésről beszél, de hogy milyen kenyeret törtek meg, arra a legcsekélyebb utalást sem teszi.

Egyesek a kovásztalan kenyerek melletti érvként hozzák fel, hogy a Bibliában, így Szent Pálnál is a kovász szinte kivétel nélkül a bűn, a romlottság, a gonoszság és a felfuvalkodottság jelképeként jelenik meg:

„El a régi kovással, hogy új tésztává legyetek, hiszen kovásztalanok vagytok! Mert a mi húsvéti báránynkat, Krisztust feláldozták. Üljünk tehát ünnepet, de ne a régi kovással, sem a rosszasság és a gonoszság kovászával, hanem az egyenes-lelkűség és az igazság kovásztalan kenyérével.”¹²

A kovászt a bűnnek megfelelően olvasatnak evangéliumi példája is van: „Jézus így szólt hozzájuk: »Vigyázzatok, óvakodjatok a farizeusok és a szadduceusok

⁸ Szent Lukács evangélista így ír erről: „Elérkezett a kovásztalan kenyerek napja, amelyen fel kellett áldozni a húsvéti bárányt” (Lk 22,7).

⁹ Vö. pl. JOSEF ANDREAS JUNGMAHN: *The Mass of the Roman rite: its origins and development (Missarum sollemnia)*, London, Burns & Oates, 1959, 330.

¹⁰ Uo.

¹¹ Vö. például *A felajánlott kenyér*. [online] A Konstantinápolyi Egyetemes Patriarchátus Magyarországi Ortodox Exarchátusának honlapja, <https://patriarchatus.hu/orthodoxia/a-felajánlott-kenyer/> [2025. 11. 05.]

¹² 1Kor 5,7–8.

kovásztól!«”¹³ Ebből következhetne, hogy az Eucharisziának a bűnt jelképező kovásztól mentesnek kell lennie, az első írásos feljegyzésekből mégis valami mást látunk. Az mindenesetre kijelenthető, hogy a kenyér a hívek felajánlása-ként került az oltárra, s ez a szokás még sok évszázadon keresztül tartotta – s néhány helyen még ma is tartja magát.¹⁴

Az ősegyházi gyakorlatról valamivel többet tudunk, mint az apostoli korról.¹⁵ A liturgiatudomány mai állása szerint valószínűsíthető, hogy az ősegyházban a kovászos kenyér használata volt az elterjedt gyakorlat – úgy Keleten, mint Nyugaton –, bár ezt egyértelmű bizonyítékok nem támasztják alá. Mindenesetre feltételezhető, hogy részben a zsidóságtól való elszakadás jele lehetett a kovászos kenyér liturgikus használatára való áttérés. (Ezt támasztja alá az a tény is, hogy évszázadokkal később a bizánci teológusok éppen a kovásztalan kenyér használatának „judaizáló” jellegével támadták a latin keresztényeket.) I. Sándor pápa (†115) kijelenti, hogy „a szentségi felajánlásban csak kenyér és vízzel kevert bor kerüljön áldozatul felajánlásra”,¹⁶ de hogy ez milyen kenyér legyen, arról nem beszél. Tertullianus (†220) és Szent Ciprián (†258) is beszél az eucharisztikus kenyérről, de a kovász meglétét vagy hiányát nem említik.¹⁷ Fontos támpont ez, mert a korban általánosan fogyasztott kenyér kovászos volt, így ha ettől különbözött volna az eucharisztikus összejeveteleken használt kenyér, azt bizonyára említésre érdemesnek gondolták volna.

Pár száz évvel később Szent Epiphániosz (†403) már kifejezetten „elítéli a gnosztikus keresztény ebionitákat, mert szertartásaikhoz kovásztalan kenyeret és vizet használnak”,¹⁸ Nagy Szent Gergely római pápa (†604) pedig egy alkalommal olyan asszonyt áldoztatott meg, aki felismerte a saját maga által dagasztott kenyeret az Eucharisziában.¹⁹ További érv lehet a kovászos kenyerek elterjedt használata mellett, hogy a Kr. u. 693-as toledói zsinat messzemenő

¹³ Vö. Mt 16,6. Hasonló helyek: Mk 8,15; Lk 12,1.

¹⁴ Nyugaton a kovásztalan ostyákra való áttérés lehetetlenítette végleg el, hogy a hívek hozzák az áldozati kenyeret. Vö. JOSEF A. JUNGSMANN: *The Mass of the Roman rite*, i. m., 332.

¹⁵ Alapvető szakirodalom a témában PAUL F. BRADSHAW: *Early Christian Worship. A Basic Introduction to Ideas and Practice*, Collegeville, Liturgical Press, 2010.

¹⁶ GRATIANUS: *Decretum*, PL III, d. 2, can. 1.

¹⁷ Vö. TERTULLIANUS: *Ad uxorem* (Feleségemhez), in Vanyó László (szerk.): *Ókeresztény Írók*, 12. kötet, Szent István Társulat, Budapest, 1986, 207–227; SZENT CYPRIANUS: 63. levél, in Orosz Atanáz (szerk.): *Szent Cyprianus levelezése – Ókeresztény örökségünk*, 19., Jel, 2014, 356–368.

¹⁸ *A felajánlott kenyér*. [online] <https://patriarchatus.hu/orthodoxia/a-felajánlott-kenyer/> [2025. 11. 05.]

¹⁹ Vita S. Greg., PL 75, 52.

részletességgel írja le, milyennek kell lennie a liturgiákon használt kenyereknek, de egy szóval sem említi, hogy kovásztalanok legyenek.²⁰

Bár Matkó István, 17. századi erdélyi református lelkész és egyházi író szerint a katolikusok már a 2. század végén elkezdték az apostoli hagyománynak ellentmondó gyakorlatot, az ostyagyártást,²¹ ma már tudjuk, hogy a kovásztalan kenyerek használata meglehetősen késői fejlemény, először Szent Béda (†735) ír róla, majd ugyanebben a században Alcuin, bencés szerzetes (†804) is leírja, hogy a szentmisén használt kenyérnek kovásztalannak kell lennie: „A Krisztus testévé való konszekráláshoz használt kenyér kovásztalan és nagyon tiszta legyen.”²² Innentől felgyorsulnak az események: Hrabanus Maurus (†856) német bencés szerzetes, majd érsek szintén a kovásztalan kenyerek használata mellett tör lándzsát. S bár IX. Gergely pápa (†1241) határozataiban büntetéssel fenyegeti azt, aki „kovászolt kenyérrel és fa kehellyel merészeli ünnepelni a szentmisét”,²³ amiből arra következtethetünk, hogy még ekkor is élhetett ez a gyakorlat, mégis Nyugaton a 11. századra már olyannyira elterjedt a kovásztalan kenyerek használatának gyakorlata, hogy a bizánciakkal folytatott hitvitákban már magától értetődő természetességgel állnak ki a kovásztalan kenyerek liturgikus használata mellett, sőt, mindeközben az apostoli hagyományra hivatkoznak. Ez az eltérés a filioque-vita és a pápai primátus mellett az egyik sarkalatos különbség lesz Kelet és Nyugat között. Nyugaton olyan általános lett a kovásztalan kenyér használata, hogy a Magyar Királyságban – az egyértelmű nyugati orientáció révén – feltehetőleg már a kereszténység felvételétől kezdve kovásztalan kenyérrel mutatták be a latin rítusú szentmiséket.

A kovásztalan kenyér használatára való áttérésnek komoly teológiatörténeti oka is van: nyugaton egyre inkább elterjedt az egy szín alatti áldozás, és már a 9. században általánossá vált az Oltáriszentség nyelvre való helyezése.²⁴ Így egy fontos praktikus ok is közrejátszhatott a teológiai megfontolások mellett: a kovásztalan kenyér sokkal kevésbé morzsálódik. Josef Jungmann osztrák jezsuita

²⁰ PETRÓ JÓZSEF: *A szentmise története*, Budapest, Szent István Társulat, 1931, 98.

²¹ MATKÓ ISTVÁN: *X, ut Tök, Könyvnek el tépése, avagy Bányász csákány mellyel amaz... Sambar Mattyas nevű tudatla[n] sár gyúró meg-csákányoztatik*, k. n., h. n., 1668, 430.

²² PERGER GYULA: Az ostyakészítés rövid története, in Rákossy Anna – Kontsek Ildikó (szerk.): *Agnus Dei. Az oltáriszentség tisztelete Magyarországon*, Keresztény Múzeum, Esztergom, 2019, 100–109.

²³ *Decret. Gregor. IX. III, t. 41, cap. 14*, in GERGELY (IX., PÁPA): *Decretalium*, Friedberg, Leipzig, 1879–1881.

²⁴ Vö. JOSEF A. JUNGSMANN: *The Mass of the Roman rite*, Christian Classics, Indiana, 2012, 510.

pap és liturgiátörténész találóan jegyzi meg, hogy a kovásztalan kenyérral való áldozásra történő áttérés szinte megkövetelte az ajakra áldoztatást: a vékony ostyalapok ugyanis kitűnően ragadtak hozzá az emberek nedves nyelvéhez.²⁵ S bár a katolikus teológia csak mintegy háromszáz évvel később dolgozta ki részletekbe menően azt a tanítást, hogy az Eucharisztia legkisebb darabkájában is teljesen jelen van Krisztus, ez az áldozási mód már megelőlegezte a tanítást, mely szerint igencsak fontos szempont, hogy ne morzsálódjon a liturgiákon használt kenyér.²⁶ Az 1054-es egyházszakadásban kulcsszerepet játszó Humbert de Silva Candida bíboros is ezzel érvelt a kovászos kenyér használata ellen: a „kenyértörés során válogatás nélkül hulló morzsákat” mint teológiai problémát nevezte meg.²⁷

Ráadásul Nyugaton egyre nagyobb hangsúlyt kapott az eucharisztikus jámborságban a konszekrált ostya megtekintése, majd később a monstranciában való közszemlére helyezése. A vékony, hófehér, kerek ostya ideális vizuális szimbólummá tudott válni.

A mai gyakorlat szerint a katolikus egyház előírja, hogy a pap kovásztalan kenyeret használjon a szentmisében, bár „a kovászos kenyér konszekrációját – még ha vétkes engedetlenségből latin pap által történik is – érvényesnek tekinti”.²⁸ Ezt már Aquinói Szent Tamás is megállapította,²⁹ bár rögtön utána hozzátette: „mindazonáltal a kovásztalan kenyérral való ünneplés gyakorlata észszerűbb”.³⁰

Ezzel szemben több keleti egyház a kovásztalan kenyér konszekrációját egyenesen érvénytelennek tartja, bár ezen a téren is történtek közeledések egymás-

²⁵ Uo.

²⁶ Jeruzsálemi Szent Cirill már a Kr. u. 4. században is arról ír, hogy az Eucharisztia morzsái az aranypornál is értékesebbek, így jobban kell rájuk vigyázni. Vö. PERENDY LÁSZLÓ (szerk.): *Jeruzsálemi Szent Kírilloz összes művei*, Ókeresztény írók 19., Szent István Társulat, Budapest, 2006.

²⁷ A. EDWARD SIECIENSKI: *Breads, Azymes, and Purgatory. The Other Issues That Divided East and West*, Oxford University Press, New York, 2022, 125. [doi: doi.org/10.1093/oso/9780190065065.001.0001]

²⁸ Így volt ez már a sok mindenben újdonságot hozó II. Vatikáni Zsinat előtt is. Lásd PETRÓ JÓZSEF: *A szentmise története*, Szent István Társulat, Budapest, 1947, 54.

²⁹ „Nem szükségszerűen tartozik azonban a szentséghez, hogy kovásztalan vagy kovászos kenyérből legyen, mivel mindkettővel létre lehet hozni. Megfelelő pedig, hogy mindenki megtartsa saját egyházának szertartását a szentség ünneplésében.” AQUINÓI SZENT TAMÁS: *Summa Theologiae*, III. q. 74, a. 4., in XIII. LEÓ (ed.): *Opera omnia*, 12, k. n., Romae, 1906. (Az idézett részt Hursán Szabolcs fordította.)

³⁰ Uo.

hoz. A firenzei zsinaton a jelenlévő görög teológusok elismerték a kovásztalan kenyerek használatának érvényességét, ez a nézet sokáig mégsem lett általánosan elfogadott a keleti egyházakban. Azt mindenesetre leszögezhetjük, hogy az általános közvélemény ma már inkább fegyelmi, mintsem teológiai kérdésnek tekinti a kenyérhasználatot, a kérdés mindenesetre lekerült az ortodox és a katolikus egyház közötti teológiai párbeszédnek hivatalos napirendjéről, de még a mindenki által használható online fórumok vitáiból is hiányzik.³¹

A Római Katolikus Egyházzal szemben a legtöbb keleti egyház továbbra is kovászos kenyeret használ. Ezt a gyakorlatot – a zsidóságtól való elkülönülés vágya mellett – az évszázadok alatt szintén teológiai és szimbolikus jelentéssel ruházták fel a keleti teológusok, túl azon, hogy a kovász pozitív értelmezésének is van evangéliumi forrása.³² Eszerint a kovász nem a bűnt jelképezi, mint ahogy azt a latin teológusok Szent Pálra hivatkozva állítják, hanem éppen ellenkezőleg: az élesztő a feltámadás szimbóluma. Ebből egyenesen következik, hogy a kovásztalan kenyér a feltámadt Krisztusra való utalás helyett a halálra és a bűnre emlékeztet. Mindemellett a kovászos kenyér használata hangsúlyozza, hogy az Eucharisztia több, mint a zsidó pészah, ezzel jelezve az újszövetség teljes valóságát. A kovásztalan kenyér ilyen értelemben az ószövetségre, vagyis a még meg nem váltott állapotra utal. A teológiai vita hevesességét jól mutatja Leó ohridi érsek levele, melyben a görög Septuaginta szóhasználatát alapul véve érvel a kovászos kenyér használata mellett.³³ A vita mindenesetre identitásmeghatározó lett – a *filioque* kérdéséhez hasonlóan –, így eldönteni pusztán teológiai érvekkel nem lehet.

3. A KATOLIKUS EGYHÁZ

A katolikus egyház hiszi és vallja, hogy a pap szolgálata által a kenyér és bor valóságosan Krisztus testévé és vérévé válik, méghozzá olyan módon, hogy a kenyér (szubsztanciája) megszűnik kenyérnek lenni, a bor pedig megszűnik bornak lenni. Ezt nevezzük átlényegülés (lat. *transsubstantiatio*) tannak. Az át-

³¹ A. EDWARD SIECIENSKI: *Breads, Azymes, and Purgatory. The Other Issues That Divided East and West*, i. m., 186.

³² Vö. Mt 13,33, Lk 13,21.

³³ Vö. JAMES FRANCIS LOUGHLIN: *Azymites*, in Charles Herbermann (ed.): *Catholic Encyclopedia*, Vol. 2., Robert Appleton Company, New York, 1913. Az érvelés persze hibás, hiszen a görögök által használt Septuaginta is több helyen hivatkozik *artosként* a kovásztalan kenyérre.

változás *ex opere operato*, vagyis a cselekvő személyétől függetlenül, magából a szentségi cselekményből megy végbe.³⁴ Éppen ezért a katolikusok az átváltoztatott kenyérben és borbán a valóságosan jelenlévő Krisztus imádják. Ez magyarázza azt a szigorú szabályrendszert is, mellyel körülveszik az eucharisztikus liturgián bemutatott kenyeret és bort.

3.1. „Tiszteletreméltó szent kezébe vette a kenyeret”³⁵

A *Codex Iuris Canonici* (továbbiakban CIC) így fogalmaz az Eucharisziáról:

„897. kán. A legfenségebb szentség a legszentebb eucharisztia, melyben maga az Úr Krisztus van jelen, ő az áldozat, és őt vesszük magunkhoz; általa folyamatosan él és gyarapszik az egyház. Az eucharisztikus áldozat az Úr halálának és feltámadásának emléke, melyben a keresztdózat örökké folytatódik, az egész istentiszteletnek és keresztény életnek csúcsa és forrása, mely jelöli és létrehozza Isten népének egységét, és építi Krisztus testét. A többi szentségek és az egyház apostoli tevékenységének összes művei pedig összetartoznak a legszentebb eucharisziával, és rá irányulnak.”³⁶

Nem csoda, ha ezek után a szentségek anyagára és formájára oly nagy figyelmet szentelő katolikus egyház messzemenő részletességgel szabályozza az eucharisztikus színeket, a kenyeret és a bort. Annál is inkább fontos ez, hiszen a katolikus teológia szerint a szentség érvényességének egyik kritériuma az anyag: ha nem megfelelő kenyérrel mutatnak be szentmisét, úgy az érvénytelen lehet. Az egyháznak nincs hatalma afölött, amit Krisztus határozott meg, és ami a liturgia változhatatlan részét alkotja, így nemcsak a forma (az alapítási szavak), de a szentség anyaga (kenyér és bor) is megváltoztathatatlan a katolikus teológia szerint.

II. János Pál pápa *Ecclesia de Eucharistia* kezdetű enciklikájában éppen ezért kifejezetten megtiltotta, hogy bárki megszegje az Eucharisziára vonatkozó előírásokat. Éppen ezért a szent pápa felkérte a Római Kúria illetékes dikasztériumait, hogy „készítsenek elő egy különleges dokumentumot, mely e nagyon

³⁴ Vö. *Ex opere operato*, in Diós István – Viczián János (szerk.): *Magyar Katolikus Lexikon*, 3. kötet, Szent István Társulat, Budapest, 1997. [online] <https://lexikon.katolikus.hu/E/ex%20opere%20operato.html> [2026. 01. 03.]

³⁵ Római kánon, in *Római Miskönyv*, Szent István Társulat, Budapest, 1991, 415.

³⁶ *Codex Iuris Canonici – Az egyházi törvénykönyv*, Szent István Társulat, Budapest, 2015, 897. kánon.

jelentős kérdés jogi vonatkozásait is tartalmazza”.³⁷ Ez a dokumentum meg is született: *Redemptionis Sacramentum*³⁸ címen látott napvilágot 2004-ben. A fent említett két dokumentum, valamint a CIC, illetve *A Római Miskönyv Általános Rendelkezései* alapján mutatom be a katolikus egyház római szertartásaiban használt eucharisztikus kenyerekre vonatkozó előírásait.

A szentmiséhez felhasználható kenyérre vonatkozó alapvető előírásokat a CIC IV. könyvének I. része, azon belül is a III. cím I. fejezetének 3. cikkelye tartalmazza. A 924. kánon 2. §-a kimondja, hogy „a kenyérnek csakis búzából valónak és frissen készülniek kell lennie, hogy a romlás semmi veszélye sem álljon fenn”.³⁹

További előírás, hogy az „eucharisztia ünneplése során a pap a latin egyház régi hagyománya szerint kovásztalan kenyeret használjon, bárhol mutatja is be az áldozatot”.⁴⁰ Ezekén kívül további előírásoknak is meg kell felelnie a misézéshez szükséges kenyérnek, mely előírásokról *A Római Miskönyv Általános Rendelkezései* ír:

„A jel szempontja megköveteli, hogy az Eucharisztikus lakoma anyaga valóban mint eledel álljon előttünk. Kíváncsú ezért, hogy az Eucharisztikus kenyér, jól lehet kovásztalanul és hagyományos formában, oly módon készüljön, hogy a közösségi misében a pap valóban több részre törhesse, és a partikulákkal a híveknek legalább egy részét megáldoztathassa.”⁴¹

³⁷ *Ecclesia de Eucharistia*, 52. pont. [online] https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/hu/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_20030417_eccl-de-euch.html [2026. 01. 04.] magyarul: [online] <https://katolikus.hu/dokumentumtar/ecclesia-de-eucharistia> [2025. 11. 04.]

³⁸ *Redemptionis Sacramentum*. [online] https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccdds/documents/rc_con_ccdds_doc_20040423_redemptionis-sacramentum_en.html [2025. 11. 04.], magyarul: [online] <https://katolikus.hu/dokumentumtar/redemptionis-sacramentum> [2025. 11. 04.]

³⁹ CIC, 924. kánon, 2. §. [online] https://torvenykonv.katolikus.hu/www.vatican.va/archive/cod-iuris-canonici/hu/documents/cic_konyvIV_0924-0930_hu.html#3_CIKKELY [2025. 11. 04.]

⁴⁰ CIC, 926. kánon. [online] https://torvenykonv.katolikus.hu/www.vatican.va/archive/cod-iuris-canonici/hu/documents/cic_konyvIV_0924-0930_hu.html#3_CIKKELY [2026. 06. 09.]

⁴¹ *A Római Miskönyv Általános Rendelkezései*, 321. pont, Szent István Társulat, Budapest, 2009, 66.

A szentmiséhez használt kenyérnek tehát búzából kell készülnie, frissnek és minden esetben kovásztalannak kell lennie. Bár maga az *Egyházi Törvénykönyv* ezeken kívül nem közöl más előírást, a hagyományban mégis megszilárdult a szentostyák kinézete: „vékony, köralakú, fémlapok között süített kenyér”.⁴² A kenyér, illetve az ostya mai kerek alakja a 12. századból származik.⁴³ A II. Vatikáni Zsinatig (1962–1965) csak hófehér búzalisztből és vízből készült; a zsinatot követő liturgikus reformok kísérletet tettek a vastagabb, barnás színű ostya használatára is,⁴⁴ ez azonban nem terjedt el. Valószínűleg ebben az is szerepet játszik, hogy a hófehér ostya sokkal inkább képes megjeleníteni vizuálisan is Krisztus szeplőtelen testét. Az ostyákat az Esztergom-Budapesti Főegyházmegyében 2024. június 30-ig⁴⁵ működő Ostyaellátó honlapja szerint az egyházi előírásoknak megfelelően két alapanyagból készítik: lisztből és vízből.

A modern orvostudomány fejlődésével, illetve a különböző ételérzékenységek felismerésével megjelent az igény a gluténmentes ostyák készítésére. A Hit-tani Kongregáció a püspöki konferenciák elnökeihez írt körlevelében engedélyezi az alacsony gluténtartalmú kenyér használatát, ami olyan emberekre vonatkozik, akik különböző és súlyos okok miatt nem fogyaszthatnak normál körülmények között előállított kenyeret, ugyanakkor a teljesen gluténmentes ostya érvénytelennek számít az Eucharishtiához.⁴⁶ Magyarországon is bevett gyakorlat az ilyen „gluténmentes ostyák” használata.⁴⁷

⁴² KÜHÁR FLÓRIS OSB – RADÓ POLIKÁRP OSB: Ostya, in Diós István – Viczián János (szerk.): *Magyar Katolikus Lexikon*, 10. kötet. [online] <https://lexikon.katolikus.hu/O/ostya.html> [2025. 11. 04.]

⁴³ PETRÓ JÓZSEF: *A szentmise története*, i. m., 99.

⁴⁴ KÜHÁR FLÓRIS OSB – RADÓ POLIKÁRP OSB: Ostya, i. m.

⁴⁵ Az Esztergom-Budapesti Főegyházmegye Gazdasági Tanácsának határozata alapján a Főegyházmegyei Ostyaellátó 2024. június 30-án jogutód nélkül megszűnt, vö. [online] <https://ostyaellato.hu/> [2025. 11. 04.]

⁴⁶ „Egyedül a részlegesen gluténmentes számít érvényesen használt anyagnak, amelyben lennie kell elegendő gluténnak ahhoz, hogy úgy érék el a kenyér létrejöttét (panifikáció), hogy nem kevertek hozzá idegen anyagot, és nem használtak ehhez olyan eljárást, amely a kenyér természetét megváltoztatná.” Az Istentiszteleti és Szentségi Fegyelmi Kongregáció által 2017. június 15-én kiadott – a gluténmentes ostyákról szóló – körlevél. [online] https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccdds/documents/rc_con_ccdds_doc_20170615_lettera-su-pane-vino-eucaristia_la.html [2026. 01. 04.]; magyarul: *Praeconia* 13 (2018/1) 94–95.

⁴⁷ „Fontos tisztázni, hogy amit a köznyelvben gluténmentesnek nevezünk, az valójában csökkentett gluténtartamú termék. Magyarországon az előírások szerint a 20 milligramm / kilogramm vagy annál kisebb gluténtartalmú terméket nevezhetünk gluténmentesnek. Ez

Ez ugyanakkor nem jelenti automatikusan azt, hogy bármikor bárki áldozhat ilyen ostyával. A Hittani Kongregáció 1995-ben kimondta, hogy csak az áldozhat gluténmentes ostyával, akinek erre igazolt egészségügyi indoka van.⁴⁸ A fenti előírások betartása és betartatása a helyi ordinárius feladata, az ő engedélyéhez van kötve a „gluténmentes” ostya használata is.

Szintén a modern kor kihívása a genetikailag módosított alapanyagok használatának kérdése. A Hittani Kongregáció 2013-ban határozatot hozott arról, hogy a genetikailag módosított szerves anyag is érvényesnek számít az eucharisztikus használatban.⁴⁹

4. A BIZÁNCI RÍTUST KÖVETŐ EGYHÁZAK HAGYOMÁNYA

A bizánci rítusú egyházak – úgy az ortodox egyházak, mint a Rómával unióra lépett görögkatolikus egyházak – a katolikus egyházhoz hasonlóan hiszik és vallják, hogy az isteni liturgiában bemutatott kenyér és bor valóságosan Krisztus testévé és vérévé változik. Éppen ezért, bár a katolikus egyházétól sokszor eltérő módon, de hasonló odafigyeléssel viseltetnek a liturgián használt szent színekkel.

az ostya sem teljesen mentes a gluténtól, hiszen az egyházi előírások szerint búzából készül, de annyira csökkentett benne a glutén mennyisége, hogy már nem okoz egészségügyi problémát.” SZALONTAI ANIKÓ: *Lehet-e továbbra is gluténmentes ostyával áldozni?* [online] <https://www.magyarokurir.hu/hirek/lehet-e-tovabbra-is-glutenmentes-ostyaval-aldozni> [2025. 11. 04.]

⁴⁸ Uo.

⁴⁹ Vö. *Az Istentiszteleti és Szentségi Fegyelmi Kongregáció prefektusának levele*, Prot. N. 89/78 – 44897; 2013. december 9. [online] https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccdds/documents/rc_con_ccdds_doc_20170615_lettera-su-pane-vino-eucaristia_la.html [2026. 01. 04.]; magyarul: [online] <https://www.liturgia.hu/l/korlevel-az-eucharishtiaban-hasznalt-kenyerrol-es-borrol/> [2026. 01. 04.]

4.1. „Szent, tiszta és szeplőtelen kezébe vette a kenyeret”⁵⁰

A keleti egyházak – az örmény és a maronita keresztények kivételével – friss kovászos kenyeret használnak az Eucharisziához.⁵¹ Így van ez a bizánci liturgián használt kenyérrel is: „tisztá búzalisztból készül, élesztővel (vagy kovással); vízzel gyúrlják meg, s egy kicsit megsózzák”.⁵² Nagyon fontos a kovász, hiszen az „mozgatja” a kenyeret, az teszi „élővé”.

Az eucharisztia anyagára való rendkívüli figyelem a skolasztika gondolkodásmódjából származott, nem csoda hát, hogy sokáig nem fordítottak rá nagy figyelmet a keleti kereszténységben. Keleti liturgikus könyvben először csak a 17. században foglalkoztak a kérdéskörrel. Ekkor Mogila Péter kijevi metropolita egy egész fejezetet szentel a témakörnek *Az anyagról, vagyis Krisztus testének és vérének lényegéről* címmel.⁵³ Dobos András görögkatolikus teológus megállapítja, hogy a hazánkban élő bizánci rítusú keresztények először csak a Rómával való unióra lépésük után kezdtek el komoly figyelmet szentelni az eucharisztikus kenyér és bor összetevőinek.⁵⁴ Ennek egyik mellékhatása volt a 17. század végén, hogy a katolikus unió során az egyik legfontosabb elvárás lett a római katolikus vezetők részéről, hogy az unióra lépő ortodoxok (első sorban románok) elfogadják azt, hogy az áldozást csak ostyával (kovásztalan

⁵⁰ Aranyszájú Szent János anaforája, in BAÁN ISTVÁN (szerk.): *Anaforák. A keleti egyházak eucharisztikus imádságai*, Szent Atanáz Görögkatolikus Hittudományi Főiskola, Nyíregyháza, 2022, 209.

⁵¹ Vö. Proszfóra, in Verbényi István – Arató Miklós Orbán (szerk.): *Liturgikus lexikon*, Szent István Társulat, Budapest, 2001. [online] <https://tar.liturgia.hu/Liturgia/Liturgikus%20Lexikon/lexikon/litlexp.htm> [2025. 11. 05.]

⁵² IVANCSÓ ISTVÁN: *Görög katolikus szertartástan*, Szent Atanáz Görögkatolikus Hittudományi Főiskola, Nyíregyháza, 1997, 133.

⁵³ „О матерії сїестъ вещи тайнѣ тѣла и Крве Хвѡй”, (Еухологїон, албо молитвословъ или требникъ, I-III, Киевъ, 1646 235.). Részletesebben lásd DOBOS ANDRÁS: *Prassi e teologia circa l'Eucaristia nella storica eparchia di Mukachevo dall'unione di Užgorod fino alla metà del XX secolo*, Dissertazione di dottorato, Pontificio Istituto Orientale, Facoltà Di Scienze Ecclesiastiche Orientali, Roma, 2019, 401.

⁵⁴ Vö. DOBOS ANDRÁS: *Prassi e teologia*, i. m., készülõ magyar fordítás. A következõkben Dobos András atya dolgozatára jelentõsen építve mutatom be a magyarországi görögkatolikusok eucharisztikus kenyérre vonatkozó elõírásait és szokásait.

kenyérrel) lehet végezni.⁵⁵ S bár ez lényegében sosem valósult meg, mégis jól látszódik belőle az eucharisztikus színekhez való különböző hozzáállás.

Ezt támasztja alá Lipniczky János püspöki helynök 1686-ban kelt levele is. Eszerint a Magyar Királyság legészakibb területén élő ruszinok „zabból készült kenyeret konsekrálnak, és az egész hatalmas tartományban alig találni három papot, aki búzából készült kenyeret konsekrálna”.⁵⁶ S valóban, a püspöki vizitációk⁵⁷ ötven évvel későbből is beszámolnak olyan papokról, „akik bizonygatták, hogy árpakenyérrel is lehet »érvényesen« liturgiát végezni, mások hozzátették, hogy kölessel is, bár egyesek pontosították, hogy csak szükség esetén”.⁵⁸ Éppen ezért a kánoni vizitációkat követően Olsavszky Mihály Mánuel görögkatolikus püspök szigorúan megtiltotta, hogy búzaliszten kívül bármi mást is használjanak az eucharisztikus kenyérhez.⁵⁹ A tiltás pusztá ténye már önmagában is mutatja, milyen elterjedt lehetett az ellentétes gyakorlat. Mindenesetre ez is arra enged következtetni, hogy a 18. század első feléig szinte bármilyen gabonaféléből sült kenyeret alkalmasnak tartottak az Eucharisztia ünneplésére.⁶⁰

Közel kétszáz évvel később még mindig problémás volt a helyzet, legalábbis erre lehet következtetni Csopey Antal görögkatolikus kanonok 1865-ben keletkezett előírásából, melyben kikötötte, hogy proszforát csak a malomból származó, legtisztább búzalisztból szabad sütni.⁶¹ Ugyanekkor szigorúan megtiltotta a „zemlik” e célból való használatát, ez alatt feltehetőleg a pékek sütötte kis kenyerekre gondolhatott.⁶² A 20. században azonban már egyértelműen és minden kétséget kizárólag ragaszkodtak a tiszta búzaliszt használatához még

⁵⁵ NAGY LEVENTE: A kenyértől az ostyáig. A kálvinista és a katolikus unió hatása a román pravoszláv úrvacsoratanra a 16–17. században, in Szelestei N. László (szerk.): *Eucharisztia és Úrvacsora a 16–18. századi Magyarországon*, MTA–PPKE Barokk Irodalom és Lelkiség Kutatócsoport, Budapest, 2018, 181–194.

⁵⁶ HODINKA ANTAL: *A munkácsi görög szertartású püspökség okmánytára*, k. n., Ungvár, 1911, 261.

⁵⁷ PL. VÉGHSEŐ TAMÁS (szerk.): *Források a magyarországi görögkatolikus parókiák történetéhez. Olsavszky Mihály Mánuel munkácsi püspök 1750–1752. évi egyházlátogatásainak iratai*, CAII/7, Szent Atanáz Görögkatolikus Hittudományi Főiskola, Nyíregyháza, 2015, 531.

⁵⁸ Uo. 531.

⁵⁹ Vö. uo. 251.

⁶⁰ Vö. DOBOS ANDRÁS: *Prassi e teologia*, i. m., 402.

⁶¹ Vö. *Lettera circolare di Antonio Čopej* nr. 562 del 21 febbraio 1866, GKPL IV-2-a. 1866/28.

⁶² Vö. DOBOS ANDRÁS: *Prassi e teologia*, i. m., 404.

igen nehéz körülmények között is.⁶³ Napjainkban Magyarországon sehol nem okoz gondot a tiszta búzaliszt beszerzése, így tulajdonképpen megszűntek az ilyen típusú szabálytalanságok.

A proszforát többnyire két réteg tésztából készítik, utalva ezzel Jézus kettős természetére.⁶⁴ A recept meglehetősen egyszerű: „½ kg liszt, fél élesztő, 1 bögre forró víz, egy kiskanál só”.⁶⁵ Ebből is látszik egy eltérés: keleten sót is adnak a liturgikus kenyerekhez. Ennek szimbolikus jelentősége is van: Thesszalonikai Szent Simeon azt írja, hogy a kovászos, sóval ízesített kenyér szimbolizálja tökéletesen az Úr testét, hiszen ő a maga teljességében magára vette az emberi természetet. A kenyérben lévő liszt és kovász a lelket, a víz a keresztséget, a só pedig az értelmes természetet képviseli.⁶⁶

A proszfora a hétköznapi étkezésre használt kenyértől formájában, a készítés módjában és a körülményeiben fokozatosan különült el, de már a 2–3. században a kereszt jelével vagy a Krisztusra utaló görög X betűvel, esetleg más, keresztény tartalommal bíró szimbólummal jelölték meg a liturgiára készített kenyereket.⁶⁷ E szokás a majdani kenyérpecsét (*sphragis*) előképe. Jeruzsálemi Szóphroniosz Nagy Szent Vazulnak tulajdonítja a pecsét első használatát, de valószínűbb, hogy inkább az előkészület szertartásának kialakulásával vált elterjedtté. A pecsét egy, a szent kenyérbe belemetszett kereszt két ága segítségével négy egyenlő részre osztott négyzetet hoz létre; a felső két kisebb négyzet közül a bal oldali a „Jézus” [IC], a jobb oldali pedig a „Krisztus” név első betűit [XC] tartalmazza. Az alsó négyzetek a „NIKA” (győz) görög ige betűit jelenítik meg – a bal és jobb oldali részben egyaránt kettőt.⁶⁸

⁶³ Jó példa erre Miklósy Istvánnak, a Hajdúdorogi Egyházmegye első püspökének körlevele. Vö. IVANCSÓ ISTVÁN: *A magyar görögkatolikusság körlevélben közölt liturgikus rendelkezéseinek forrásgyűjteménye*, Szent Atanáz Görögkatolikus Hittudományi Főiskola, Nyíregyháza, 1998, 15.

⁶⁴ *Proszfóra* (szlávós változat). [online] <https://szentmiklosz.hu/?p=1353> [2025. 11. 05.]

⁶⁵ NACSINÁK GERGELY ANDRÁS: *A proszfora sütése*. [online] <https://patriarchatus.hu/orthodoxia/a-proszfora-sutese/> [2025. 11. 05.]

⁶⁶ Vö. TESSZALONIKAI SIMEON: A Szent Liturgiáról, in BAÁN István (szerk.): *Misztagógia. A bizánci liturgia kommentárjai*, in Collectanea Athanasiana II. Textus/Fontes, vol. 16., Nyíregyháza, 2023, 289.

⁶⁷ Bővebben lásd GEORGE GALAVARIS: *Bread and the liturgy. The symbolism of early Christian and Byzantine bread stamps*, University of Wisconsin Press, Madison, 1970.

⁶⁸ Vö. NICOLAE PREDA: *Az Isteni Liturgia és az Eucharisztia gyakorlata a Román Orthodox Egyházban, különös tekintettel az Eucharishtiában használt kenyérre*, Eucharisztikus Tudományos Konferencia, Esztergom, 2018. november 27–29. A elhangzott előadás írott

Gluténmentes kenyeret sokáig nem használtak, a lisztérzékenyeket csak borral áldoztatták.⁶⁹ Manapság azonban a görögkatolikus egyház kísérletezik a legújabb technikával előállított gluténmentes búzalisztból készített proszforával. Könnyen lehet, hogy pár éven belül ennek a használata is teljesen elterjedt lesz.⁷⁰

5. A KOVÁSZ AZ ÖKUMENIKUS PÁRBESZÉD KÖZÉPPONTJÁBAN

Bár Magyarországon sem a keleti szír egyház,⁷¹ sem a Rómával unióra lépett, de ugyanazt a liturgikus hagyományt követő káld egyház nincs jelen, mégis fontosnak tartom röviden megemlíteni a Szent Kovász hagyományát. Annál is inkább, mert mi sem mutatja jobban, hogy mennyire fontos, identitásképző, sőt, teológiai jelentősége is lehet a kovászos vagy kovásztalan kenyerek használatának.

A keleti szír egyházban – Nesztoriosz és Mopszvesztiai Theodórosz liturgiái mellett – mind a mai napig használatban van az úgynevezett Apostolok vagy más néven Addai és Mari liturgiája.⁷² Az ebben a liturgiában használt anafora azonban „hiányos”: nem tartalmazza az utolsó vacsorán elhangzott alapítási szavakat. Ez később komoly teológiai problémákhoz vezetett, hiszen Nyugaton általános volt az a hit, hogy az Eucharisztia szentségének érvényességéhez szükséges forma nem más, mint Krisztus utolsó vacsorán elmondott alapító szavai: „Ez az én testem... Ez az én vérem...”. Amikor a 15. században portugál misszionáriusok először szembesültek a ténnyel, hogy az Addai és Mari anafora nem tartalmazza ezeket a szavakat, egyből érvénytelennek is nyilvání-

változata elérhető: [online] https://tar.eucharisztikuskongresszus.com/Eucharisztikus_tudomanyos_konferencia_2018/Eloadasok_szoveg/Preda_magyar.pdf [2024. 04. 27.]

⁶⁹ Vö. BAÁN ISTVÁN: „*Uram, Tehozzád kiáltok!*”, Szent Atanáz Görögkatolikus Hittudományi Főiskola, Nyíregyháza, 2016, 161.

⁷⁰ Kiss Máté görögkatolikus áldozópap beszámolója alapján 2025 nyarán találtak gluténmentes búzalisztet gyártó céget Spanyolországban, de a konkrét liszt kipróbálása – logisztikai okok miatt – még várat magára.

⁷¹ Más néven asszír keleti egyház vagy nesztoriánus egyház; hivatalos nevük: Szent Apostoli Katolikus Asszír Keleti Egyház.

⁷² Mar Addai a szenthagyomány szerint a hetvenkét tanítvány egyike, sőt, egyesek szerint a tizenkettő egyike, Júdás Tádé, míg Mar Mari az ő tanítványa volt.

tották azt,⁷³ illetve a Rómával unióra lépő egyházak anaforájába beleillesztették (erőszakolták⁷⁴) az alapítási szavakat.⁷⁵

A két egyház egymáshoz való közeledésére egészen 1994-ig kellett várni. Ebben az évben ugyanis november 11-én II. János Pál pápa és IV. Mar Dinkha pátriárka közös krisztológiai megállapodást írt alá, melyben szándéknyilatkozatot tettek az egyházakat elválasztó szakadékok feltöltésére, és egy teológiai vegyesbizottság felállítása mellett döntöttek a vitás kérdések megoldása érdekében. A vegyesbizottság munkájának eredményét alapul véve az Addai és Mari anafora elfogadásának irányelveit a Keresztény Egység Elősegítésének Pápai Tanácsa dolgozta ki a Hittani Kongregációval és a Keleti Egyházak Kongregációjával egyetértésben.

Az anafora elfogadását segítette az úgynevezett Szent Kovász-hagyomány. Az asszír hagyomány ősidők óta úgy tarja, hogy abból a kenyérből, amit Krisztus az utolsó vacsorán megáldott, megtört és tanítványainak adott, Szent János apostol két darabot kapott, s csak az egyiket ette meg, a másikat – Krisztus kérésére – gondosan megőrizte. Jézus halála után Szent János ezt a kenyérdarabot belemártotta a Jézus oldalából folyó vérbe. Ebből a kenyérből származik a Szent Kovász, melyet az Asszír és a Káld Egyházban mind a mai napig megőriztek és évente megújítottak.⁷⁶

⁷³ A katolikus egyház ugyanakkor hivatalosan soha nem minősítette érvénytelennek ezt az anaforát.

⁷⁴ Az alapítás elbeszélését, melyet eredetileg a kenyér és a bor fölött kellett elmondani, teljesen izolálva iktatták be az eucharisztikus ünnepség menetébe, az anafora után, az áldozást előkészítő rítusok közé. Vö. PAUL PALLATH: *The Vicissitudes of the Anaphora of Addai and Mari among the St Thomas Christians of the Syro-Malabar Church*, in Cesare Giraudo (ed.): *The Anaphoral Genesis of the Institution Narrative in Light of the Anaphora of Addai and Mari, Act of the International Liturgy Congress Rome 26–26 October 2011*, Orientalia Christiana Analecta 295., Roma, 2013, 190–191.

⁷⁵ A katolikus misszionáriusok nem pusztán az alapítás elbeszélésének hiánya miatt tekintették érvénytelennek a malabárok Eucharisziáját, hanem a szentség anyaga miatt is. Az ebben a dolgozatban vizsgált szempontok felől is igencsak érdekes módon ugyanis az áldozati kenyér helyi szokás szerint rizslisztból készült, só és olaj hozzáadásával, a bort pedig mazsolából nyerték ki. Vö. PAUL PALLATH: *The Vicissitudes of the Anaphora of Addai and Mari among the St Thomas Christians of the Syro-Malabar Church*, i. m., 189.

⁷⁶ „Némelyek úgy tartják, hogy amikor Urunk megtörte testét tanítványainak az emeleti teremben, János, Zebedeus fia elrejtett egy darabot a saját adagjából, és rejtegette azt, [...] és a Keletiek, Mar Addai és Mar Mari vették azt a darabot, és megszentelték vele ezt a kovásztalan kenyeret, amelyet közöttünk hagytak.” Vö. WALLIS BUDGE (ed.): *Diburita or “The Book of the Bee” by Shlemon of d’Basra*, k. n., Oxford, 1885, 102. Lásd még SZAPLONCZAY MÁTÉ: A keleti szír eucharisztikus sajátosságok, *Praeconia* 15 (2020/1) 99.

Robert Taft, a neves jezsuita liturgikus maga is a Szent Kovász-hagyományát használta érvként az Addai-Mari anafora legitimitására.⁷⁷ Amint az a fentiekből is jól látszik, a Szent Kovász nemcsak szép tradíció, hanem központi szerepet játszik az Addai-Mari anafora legitimitásának kérdésében is. A teológiai érvelés középpontjában az a szándék áll, hogy ezt az eucharisztikus imádságot valamiféleképpen Krisztushoz és az utolsó vacsorához kössék. Ez a többi anafora (nyugaton kánon) esetében könnyű: maguk az alapítási szavak kötik össze a szent liturgiában bemutatott kenyeret és bort Krisztussal. A keleti-szír hagyományban ugyanezt teszi a kovász, így ez a hagyomány nemcsak a keresztény kelet kincsestárát gyarapítja, hanem komoly teológiai következményekkel is jár.

Számos előzetes tanácskozás után a Szentszék 2001-ben kihirdette az *Útmutató az Eucharisztia kiszolgáltatásához a Káld Egyház és az Asszír Keleti Egyház Között*⁷⁸ elnevezésű jegyzéket, amelyet 2003-ban Robert Taft a „II. Vatikáni Zsinat óta megjelent legjelentősebb tanítóhivatali dokumentumnak” nevezett.⁷⁹ A Szent Kovász-hagyománya a keleti szír egyházban nem elválasztó fal, hanem összekötő híd lett, hiszen bizonyította ezen közösségek anaforájának az utolsó vacsorával való szoros kapcsolatát. Mindebből jól látszik, hogy az eucharisztikus színek összetevőire vonatkozó kérdések korántsem elhanyagolhatóak a liturgiatudomány szempontjából; nemcsak érdekes különbségek, de adott esetben akár az ökumenikus közeledés eszközévé is válhatnak.

6. ÖSSZEFOGLALÁS

Ebben a tanulmányban részletesen bemutattam, hogyan nézett ki a liturgián használt kenyér a kezdetektől napjainkig. Kezdetben – feltehetőleg – mindenhol kovászos kenyérrel mutatták be az eucharisziát, majd Nyugaton a 9. századtól

⁷⁷ Vö. ROBERT TAFT: *Mass without the Consecration? The Historic Agreement on the Eucharist between the Catholic Church and the Assyrian Church of the East Promulgated 26 October 2001*, *Worship* 77 (2003/6) 486. Lásd még SZAPLONCZAY MÁTÉ: *A keleti szír eucharisztikus sajátosságok*, i. m., 81.

⁷⁸ PONTIFICAL COUNCIL FOR PROMOTING CHRISTIAN UNITY: *Guidelines for Admission to the Eucharist between the Chaldean Church and the Assyrian Church of the East*, *L'Osservatore Romano Weekly Edition in English*, 31 October 2001.

⁷⁹ ROBERT TAFT: *Mass without the Consecration? The Historic Agreement on the Eucharist between the Catholic Church and the Assyrian Church of the East Promulgated 26 October 2001*, i. m., 482.

kezdvé fokozatosan áttértek a kovásztalan kenyér használatára. S bár voltak korok, amikor ez kölcsönösen teológiai problémákhoz vezetett, ma hála Istennek a teológiai közeledés időszakát éljük. Gyönyörű példája ennek a keleti szír egyház Szent Kovász-hagyományának szentszéki elismerése.

Bár szemmel jól láthatóak azok a különbségek, melyek elválasztják egymástól a római és a bizánci egyházak gyakorlatát, mégis van egy szemmel nem látható, de mindennél erősebb kapocs, amely összeköti őket: mind Keleten, mind Nyugaton mindig is töretlen hittel hitték, hogy az értünk önmagát feláldozó Krisztus jelen van az Oltáriszentségben. Ez a hit még a legvadabb teológiai viták során is összetartotta az egyházat. A II. Vatikáni Zsinat így fogalmazta ezt meg:

„Mind Keleten, mind Nyugaton más-más módszerhez és eljáráshoz folyamodtak a kinyilatkoztatott igazság feltárásában, hogy az isteni tanítást megismerjék és megvallják. Nem csoda tehát, hogy hol az egyik, hol a másik fogta fel megfelelőbben, vagy világította meg jobban a kinyilatkoztatott hittitkok egyes szempontjait. Ennélfogva többnyire nem arról van szó, hogy teológiai fogalmazásaik ellenkeznek egymással, hanem inkább arról, hogy kiegészítik egymást.”⁸⁰

Ezért is hív fel minden keresztényt Szent II. János Pál pápa az *Orientale Lumen*⁸¹ kezdetű apostoli levelében arra, hogy ismerjük meg egymás hagyományát.

⁸⁰ A II. Vatikáni Zsinat *Unitatis Redintegratio* kezdetű dekrétuma az ökumenizmusról, 17. [online] https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19641121_unitatis-redintegratio_hu.html [2026. 03. 10.]

⁸¹ „Mivel valóban hisszük, hogy a keleti egyházak tiszteletreméltó és ősi hagyománya Krisztus Egyháza örökségének szerves részét alkotja, a katolikusok első feladata ennek a megismerése, hogy ez mindenki számára lehetséges módon táplálja és vigye előre az egység folyamatát.” Vö. *Orientale Lumen*, 1. [online] https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/apost_letters/1995/documents/hf_jp-ii_apl_19950502_orientale-lumen.html [2026. 03. 10.]

BIBLIOGRÁFIA

Egyházatyák írásai

- SZENT ÁGOSTON: *De Haeresis*, § 28, in *Patrologia Latina* 42, 31. (A rövid idézet Hursán Szabolcs fordítása)
- SZENT ÁGOSTON: *De Doctrina Christiana*, IV, 21, in *Patrologia Latina* 34.
- SZENT CYPRIANUS: 63. levél, in Orosz Atanáz (szerk.): *Szent Cyprianus levelezése – Ókeresztény örökségünk*, Jel, Budapest, 2014, 19.
- SZENT IRÉNEUSZ: *Adversus haereses*, V, 1, in *Patrologia Graeca* 7, 1123.
- GRATIANUS: *Decretum*, in *Patrologia Latina* 3., d. 2, can. 1.
- GERGELY (IX., PÁPA): *Decretalium*, Friedberg, Leipzig, 1879–1881.
- Vita S. Greg., in *Patrologia Latina* 75, 52.
- TERTULLIANUS: *Ad uxorem* (Feleségemhez), in Vanyó László (szerk.): *Ókeresztény Írók*, 12. kötet, Szent István Társulat, Budapest, 1986.
- TESSZALONIKAI SIMEON: A Szent Liturgiáról, in BAÁN ISTVÁN (szerk.): *Misztagógia. A bizánci liturgia kommentárjai*, Collectanea Athanasiana II. Textus/Fontes, vol. 16., Nyíregyháza, 2023.

Egyházi dokumentumok (katolikus)

- A Római Miskönyv Általános Rendelkezései*, Szent István Társulat, Budapest, 2009.
- Az Istentiszteleti és Szentségi Fegyelmi Kongregáció prefektusának levele*, Prot. N. 89/78 – 44897; 2013. december 9. [online] https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccdds/documents/rc_con_ccdds_doc_20170615_lettera-su-pane-vino-eucaristia_la.html [2026. 01. 04.], magyarul: [online] <https://www.liturgia.hu/l/korlevel-az-eucharisztia-ban-hasznalt-kenyerrol-es-borrol/> [2026. 01. 04.]
- Ecclesia de Eucharistia*. [online] https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/hu/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_20030417_eccl-de-euch.html [2026. 01. 04.], magyarul: <https://katolikus.hu/dokumentumtar/ecclesia-de-eucharistia> [2025. 11. 04.]

Orientalis Lumen. [online] https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/apost_letters/1995/documents/hf_jp-ii_apl_19950502_orientalis-lumen.html [2026. 03. 10.]

PONTIFICAL COUNCIL FOR PROMOTING CHRISTIAN UNITY: Guidelines for Admission to the Eucharist between the Chaldean Church and the Assyrian Church of the East, *L'Osservatore Romano Weekly Edition in English*, 31 October 2001. [online] <http://www.christianunity.va/content/unitacristiani/fr/dialoghi/sezione-orientale/chiesa-assira-dell-orientale/altri-documenti/2001---orientamenti-per-lammissione-alleucaristia-fra-la-chiesa-/testo-in-inglese.html> [2024. 01. 03.]

Redemptionis Sacramentum. [online] https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccdds/documents/rc_con_ccdds_doc_20040423_redemptionis-sacramentum_en.html [2025. 11. 04.], magyar fordítás: <https://katolikus.hu/dokumentumtar/redemptionis-sacramentum> [2025. 11. 04.]

Római Miskönyv, Szent István Társulat, Budapest, 1991.

Unitatis Redintegratio. [online] https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19641121_unitatis-redintegratio_hu.html [2026. 03. 10.]

Lettera circolare di Antonio Čopej nr. 562 del 21 febbraio 1866, Görögkatolikus Püspöki Levéltár IV-2-a. 1866/28

Nyomtatott források

AQUINÓI SZENT TAMÁS: *Summa Theologiae*, in XIII. Leó (ed.): *Opera omnia*, 12, Romae, 1906.

BAÁN ISTVÁN (szerk.): *Anaforák. A keleti egyházak eucharisztikus imádságai*, Szent Atanáz Görögkatolikus Hittudományi Főiskola, Nyíregyháza, 2022.

BAÁN ISTVÁN: „*Uram, Tehozzád kiáltok!*”, Szent Atanáz Görögkatolikus Hittudományi Főiskola, Nyíregyháza, 2016.

BRADSHAW, PAUL F.: *Early Christian Worship. A Basic Introduction to Ideas and Practice*, Collegeville, Liturgical Press, 2010.

BUDGE, WALLIS (ed.): *Diburita or „The Book of the Bee” by Shlemon of d’Basra*, k. n., Oxford, 1885.

CZÉTÉNYI GELLÉRT: „*Kenyer és bor*”. *Az eucharisztikus színekre vonatkozó előírások és ezek alakulása a magyarországi egyházakban/felekezeteknél*, Szakdol-

- gozat, Szent Atanáz Görögkatolikus Hittudományi Főiskola, Nyíregyháza, 2026.
- Codex Iuris Canonici – Egyházi Törvénykönyv*, Szent István Társulat, Budapest, 2015. (ford. Erdő Péter)
- DOBOS ANDRÁS: *Prassi e teologia circa l'Eucaristia nella storica eparchia di Mukachevo dall'unione di Užgorod fino alla metà del XX secolo*, Dissertazione di dottorato, Roma, 2019.
- GALAVARIS, GEORGE: *Bread and the liturgy. The symbolism of early Christian and Byzantine bread stamps*, University of Wisconsin Press, Madison, 1970.
- HODINKA ANTAL: *A munkácsi görög szertartású püspökség okmánytára*, k. n., Ungvár, 1911.
- IVANCSÓ ISTVÁN: *A magyar görögkatolikuság körlevélben közölt liturgikus rendelkezéseinek forrásgyűjteménye*, Szent Atanáz Görögkatolikus Hittudományi Főiskola, Nyíregyháza, 1998.
- IVANCSÓ ISTVÁN: *Görög katolikus szertartástan*, Szent Atanáz Görögkatolikus Hittudományi Főiskola, Nyíregyháza, 1997.
- JUNGMANN, JOSEF ANDREAS: *The Mass of the Roman rite: its origins and development (Missarum sollemnia)*, Burns & Oates, London, 1959.
- LOUGHLIN, JAMES FRANCIS: Azymites, in Herbermann, Charles (ed.): *Catholic Encyclopedia*, Vol. 2., Robert Appleton Company, New York, 1913.
- MATKÓ ISTVÁN: *X, ut Tök, Könyvnek el tépése, avagy Bányász csákány mellyel amaz... Sambar Mattyas nevű tudatla[n] sár gyűrő meg-csákányoztatik*, k. n., h. n., 1668.
- NAGY LEVENTE: A kenyértől az ostyáig. A kálvinista és a katolikus unió hatása a román pravoszláv úrvacsoratanra a 16–17. században, in Szelestei N. László (szerk.): *Eucharisztia és Úrvacsora a 16–18. századi Magyarországon*, MTA–PPKE Barokk Irodalom és Lelkiség Kutatócsoport, Budapest, 2018, 181–194.
- PALLATH, PAUL: The Vicissitudes of the Anaphora of Addai and Mari among the St Thomas Christians of the Syro-Malabar Church, in Giraudo, Cesare (ed.): *The Anaphoral Genesis of the Institution Narrative in Light of the Anaphora of Addai and Mari*, Act of the International Liturgy Congress Rome 26–26 October 2011, *Orientalia Christiana Analecta* 295., Roma, 2013.
- PERENDY LÁSZLÓ (szerk.): *Jeruzsálemi Szent Kírillosz összes művei, Ókeresztény írók 19.*, Szent István Társulat, Budapest, 2006.

- PERGER GYULA: Az ostyakészítés rövid története, in Rákossy Anna – Kontsek Ildikó (szerk.): *Agnus Dei. Az oltáriszentség tisztelete Magyarországon*, Keresztény Múzeum, Esztergom, 2019.
- PETRÓ JÓZSEF: *A szentmise története*, Szent István Társulat, Budapest, 1931.
- RÁTZ ANDRÁS: *Liturgika vagy a' Romai kersztény Katolika Anyaszentegyház szer-tartásainak magyarázattya*, Első rész, Beimel Jósef Könyvnyomtatónál, Esztergom, 1823.
- SIECIENSKI, A. EDWARD: *Breads, Azymes, and Purgatory. The Other Issues That Divided East and West*, Oxford University Press, New York, 2023. [doi: doi.org/10.1093/oso/9780190065065.001.0001]
- SZAPLONCZAY MÁTÉ: A keleti szír eucharisztikus sajátosságok, *Praeconia* 15 (2020/1) 79–103.
- TAFT, ROBERT: Mass without the Consecration? The Historic Agreement on the Eucharist between the Catholic Church and the Assyrian Church of the East Promulgated 26 October 2001., *Worship* 77 (2003/6).
- VÉGHSEŐ TAMÁS (szerk.): *Források a magyarországi görögkatolikus parókiák történetéhez. Olsavszky Mihály Mánuel munkácsi püspök 1750–1752. évi egyházlátogatásainak iratai*, CAII/7, Szent Atanáz Görögkatolikus Hittudományi Főiskola, Nyíregyháza, 2015.

Lexikonszócikkek

- Ex opere operato*, in Diós István–Viczián János (szerk.): *Magyar Katolikus Lexikon*, 3. kötet, Szent István Társulat, Budapest, 1997. [online] <https://lexikon.katolikus.hu/E/ex%20opere%20operato.html> [2026. 01. 03.]
- KÜHÁR FLÓRIS OSB – RADÓ POLIKÁRP OSB: Ostya, in Diós István – Viczián János (szerk.): *Magyar Katolikus Lexikon*, 10. kötet. [online] <https://lexikon.katolikus.hu/O/ostya.html> [2025. 11. 04.]
- Proszfóra, in Verbényi István – Arató Miklós Orbán (szerk.): *Liturgikus lexikon*, Szent István Társulat, Budapest, 2001. [online] <https://tar.liturgia.hu/Liturgia/Liturgikus%20Lexikon/lexikon/litlexp.htm> [2025. 11. 05.]

Internetes források

- <https://ostyaellato.hu/> [2025. 11. 04.]
- <https://www.schreibmayr.de/kirchenzubehoer/Vollkorn-Brothostien-35-mm-Kreuz-900-Stueck-im-Behaelter--1-7-mm-stark.html> [2025. 11. 27.]
- <https://patriarchatus.hu/orthodoxia/a-felajanlott-kenyer/> [2025. 11. 05.]

- NAC SINÁK GERGELY ANDRÁS: *A prószfora sütése*. [online] <https://patriarchatus.hu/orthodoxia/a-proszfora-sutese/> [2025. 11. 05.]
- PREDÁ, NICOLAE: *Az Isteni Liturgia és az Eucharisztia gyakorlata a Román Orthodox Egyházban, különös tekintettel az Eucharishtiában használt kenyérre*, Eucharisztikus Tudományos Konferencia, Esztergom, 2018. november 27–29. Elhangzott előadás írott változata elérhető: [online] https://tar.eucharisztikuskongresszus.com/Eucharisztikus_tudomanyos_konferencia_2018/Eloadasok_szoveg/Preda_magyar.pdf [2024. 04. 27.]
- SZALONTAI ANIKÓ: *Lehet-e továbbra is gluténmentes ostyával áldozni?* [online] <https://www.magyarokurir.hu/hirek/lehet-e-tovabbra-is-glutenmentes-os-tyaval-aldozni> [2025. 11. 04.]

Mezei Balázs:

Az újdonság anatómiája.

Vallás, fenomenológia, etika

Szent István Társulat, Budapest, 2025

A kiemelkedően termékeny és méltán elismert szerző legújabb kötetének megjelenése jelentős esemény a hazai szellemi közéletben – és itt nem csak a „katolikus filozófusok” szűkebb köreire gondolunk. Egy Európai Ember szól hozzá – éspedig kiemelkedő szakmai felkészültséggel – a (vallás)filozófia témájához. Sőt, valójában ennél is többhöz: a most megjelent munka négy fő részből áll: *Vallásfilozófia, Vallástudomány, Fenomenológia, Etika*. A részek mindegyike egyenként három tematikusan összefüggő, bővített és aktualizált tanulmányt tartalmaz, az érdeklődő olvasó tehát összesen tizenkét, egymással szervesen összefüggő (ám olykor csak lazán összefűzött) írást tartalmazó kötetet vehet kezébe. A szakmáján belül nemzetközi elismertséggel rendelkező szerző bámulatos erudíciója a legigényesebb közönségnek sem okoz majd csalódást: az enciklopédikus olvasottság és a szakirodalom elmélyült feldolgozása szemléltetéséhez elegendő a kötet végén található közel 500 nevet tartalmazó névmutatóra és a majdnem 30 oldalas, hatnyelvű bibliográfiára utalni!

A szerző – miután számba veszi a mai vallásfilozófiai irányzatokat, egyebek között elemzi a vallástudomány módszerproblémáját, az „ima genealógiáját”, áttekinti a „fenomenológia ívét” és a *Lebenswelt*-fogalom jelentőségét, részletesebben is kitér a „rossz” klasszikus vallásfilozófiai problémájára. A tanulmányok között külön csemegének számít a Heidegger-életműkiadás legutolsó köteteinek, a „Fekete füzetek”-nek értő elemzése, valamint a 2020-ban elhunyt magyar származású filozófus, Vető Miklós, a szerző kollégája és „mintegy utolsó mentor[a]” (16.) gondolkodói útjának értékelő ismertetése.

Bár a kötet főcíme – *Az újdonság anatómiája* – nem azonnal értelmezhető, és ezért elsőre talán csak a vajtűfűlű „céhen belüliek” figyelmét kelti fel, a türelmes olvasó számára kiderül, hogy valóban ez a mű vezérfonala: a *christicum* „örök újdonsága” – Vető Miklós szavával a „megújító újdonság” (*nouveauté novatrice*) – „mint eszme és mint realitás” számít a szerző számára „minden elvek elv[ének]” (vö. 10.). Az eredmény egyfajta eredeti értelemben vett keresztény apokaliptika, amely – a szerző saját bevallása szerint – Ferenc pápa víziójával áll összhangban, aki korunkat nem csupán a „változások korának”, hanem „korszakos változás” időszakának tekintette (ibidem).

Már a fenti utalásból is látszik, hogy a vállaltan katolikus szerző vallásfilozófiai-fenomenológiai előfeltevéseivel nagyon is összeegyeztethetőnek tartja a saját felekezeti elköteleződést: „Ha például le akarom írni a magyar nyelvet – írja –, akkor németül, franciául és angolul sok mindent elmondhatok róla történetileg, grammatikailag és szemantikailag; de ha valaki valóban meg akarja ismerni a nyelvet, el kell sajátítania. A vallással is ehhez hasonlóan állunk: az egyes szaktudományok ugyan sok érdekeset képesek közölni a vallásról, pontosabban annak egyes – történeti, társadalmi, rendszerelméleti, logikai stb. – tulajdonságairól, de a vallást a maga egészében szaktudomány nem képes megragadni” (64.). A szerző kiemelt érdeme, hogy rehabilitálja ezt a – mondjuk így: „résztvevő” – módszertani-hermeneutikai alapállást. (Ezzel egyébként Mezei előkelő társaságba kerül, hiszen ma a vezető kortárs francia fenomenológusok, például Jean-Luc Marion vagy Jean-Yves Lacoste is hasonló alapokon állnak.) A kötet további erénye, hogy folyamatos és eleven párbeszédben áll a kiemelkedő kortárs szerzőkkel és áramlatokkal (John Hick, William J. Abraham, Alvin Plantinga, William Alston, William Desmond, Richard Swin-

burne, Hans Küng, Elizabeth Anscombe és mások), továbbá, hogy saját életművét tudatosan a magyar vallásfilozófia élő hagyományába ágyazza bele (amelyet olyan személyek testesítenek meg, mint Kovács Ödön, Böhm Károly, Pauler Ákos, Brandenstein Béla, Hamvas Béla, Gondos-Grünhut László, Molnár Tamás, Bolberitz Pál, Nyíri Tamás, Turay Alfréd és Fila Béla).

Mezei gondolati útját számos hazai és külföldi publikáció szegélyezi. (Vallás)filozófiai nézeteinek kifejtéséhez immár évtizedek óta használ olyan eredeti fogalmakat, mint a „prototeológia”, a „revelációfilozófia” és a „vallásbölcselet” (ez utóbbi a vallásfilozófiától hangsúlyosan megkülönböztetett értelemben). Ebben a kötetben azonban mintha újabb lépést tenne előre az eddig megtett úton: Vető Miklós filozófiáját ugyanis egy ponton az „újdonságfilozófia” fogalmával jellemzi (58.). A kötetet olvasva pedig joggal merül fel a gyanú, hogy itt egyúttal ön-jellemzésről is szó van, hisz’ a szerző maga hangsúlyozza: „Minden valós gondolkodás [valójában egy olyan] [...] mozgásban áll fenn, aminek funkciója: a valóság megújítása” (128.).

Lehet egyetérteni vagy nem érteni egyet a szerző vallásfilozófiai koncepciójával – nyíltan teológiai referenciákkal dolgozó filozofálásával, Heideggerre emlékeztető etimológiai elemzéseivel vagy éppen esetenként szerénytelen stílusával (amelyet egyébként mintha maga a szerző is érzékelne: vö. 208.) –, egyvalamit azonban nem lehet kétségbe vonni: Mezei eredeti gondolkodó, aki a mai globális filozófiai horizonton tájékozódik. Arra a nyitott katolicizmusra pedig, amit ezen legutóbbi kötete is képvisel, manapság óriási szükség van. Hiszen – mint találóan írja – „[m]a [valóban] a világvallások, a világkultúrák teljesítményét kell befogadni, mindezt az egységesülő emberiség összefüggésében érteni és értelmezni, mindvégig tekintettel az evangé-

lium örök igazságára” (20.). S ha valaki el-lene vetné, hogy már ez a megfogalmazás is metafizikai alapokról árulkodik (és ennyiben nem következtesen fenomenológiai)? Nos, a (vallás)filozófia sokszínű diszciplína.

Mezei Balázs új kötete jelentős hozzájárulás a magyar filozófiai diskurzushoz: maradandó érdeme, hogy az európai szellemi közlélethez kapcsol bennünket.

Patsch Ferenc SJ

Szombath Attila:
Az élet értelmetlensége és értelme
Kairosz, Budapest, 2025

Tisztelegnem kell a Kairosz Kiadó előtt, ismét, mint megannyiszor, bizonyította értékteremtő hozzájárulását szellemi kultúránkhoz. Neki köszönhetjük e rövid monográfia megjelenését, amely figyelemreméltó gondolkodói igényességgel és érzékenységgel járja körbe azt a kérdést, amely emberi életünk során újra és újra kikerülhetetlenül tör felszínre életünk törésvonalain keresztül. A kötet méretében és terjedelmében igazodik a kiadó szokásos kiadványaihoz. Sem túl vaskos, sem túl sovány, éppen hordozható, olvasható terjedelem bő kettőszáz oldalon. Borítóján a prehistorikus barlangfestészet kedvenc témája, a vörösokkerrel festett kéz. Pontosabban kezek tömege, amelyek megdöbbenő dinamikával és kifejezőerővel törnek valahová felfelé. Nehéz eldönteni, hogy a tenyerek a barlang üres és sötét terét markolják-e céltalanul, vagy a gesztusok valóban tartanak valami felé, és kifejeznek valamiféle nehezen megragadható, de számukra becses jelentést.

A kötet szerzője két évtizede tanít filozófiát egyetemistáknak (PPKE-BTK), alkotó tevékenységét eddig leginkább a metafizika szisztematikus kifejtésének, a német transz-

cendentálfilozófiai hagyomány továbbépítésének, valamint a klasszikus orosz polgári filozófia hazai megismertetésének szentelte. Termékeny szerző. Számos publikációja közt nyolc magyar és német nyelvű monográfiát találunk, ide nem számítva a jezsuita gondolkodó, Weissmahr Béla hagyatékának általa közkinccsá tett köteteit, amelyek a szerző szellemi mestere iránti megbecsülésének érdemes tanúi. Metafizikai főműve, *A feltétlen és a véges* (2009) a metafizika szisztematikus kidolgozására tett nagyszabású kísérlet, amely a szóban forgó kötet belátásainak átfogó kontextusát és alapját képezi.

Az itt bemutatott rövid monográfia alcíme: „Második szabad elmélkedés”. Az „Első szabad elmélkedés” *Ki ítél most?* címmel hasonló terjedelmű és műfajú írás volt, amely a filozófia és teljes civilizációnk devalválódását elemezte olykor kíméletlen és maró kritikával bemutatva azt is, hogy e civilizációs hanyatláshoz miként járult hozzá társtettesként maga az „akadémikus” filozófia, kéz a kézben a szaktudományok összetákolt „tudományos” világképének terjedésével. Mindkét könyvecske „szabad” elmélkedés, ezzel jelezve, hogy írójuk a kifejezés új módját keresi. Nem kíván megfelelni az akadémiai közönség kényes ízlésének, és az elefántcsonttoronyból – vagy inkább a csontok tornyából – kilépve útnak indult, hogy tágasabb olvasóközönség után nézzen. Ám teljesen félreérténék az ambíciót, ha e kötetekben a filozófus leereszkedését látnánk az utca emberéhez. Sokkal inkább valamiféle „segítő”, „szolgáló” bölcsletről van itt szó, egyfajta segíteni vágyó gondolkodásról, amely arra hívja az olvasót, hogy az őt körülvevő szellemi folyamatokat értő módon, élesebb kontúrokkal vegye szemügyre, vagy köznap életének szűrke eseményeiben új mélységeket és újfajta teremtő lehetőségeket pillantson meg.

Az *élet értelmetlensége és értelme* első észéje, hogy hideg pillantással számot vessen

azzal, miféle szellemi pusztaságba érkeznek szavai, tömören összegzi az első szabad elmélkedés eredményeit, majd világossá teszi, hogy e munka a metafizikai főmű „függeléke”, egy alapkérdés mentén újragondolt rövid aktualizálása, ezzel világossá téve, hogy az elmélkedés miként szervesül organikusan az életműbe. A terjedelmi korlátok okán eltekintek a nyolc fejezet eredeti rendben való iskolás bemutatásától (noha azt kell mondanom, a „németes” filozófiai alapos-sággal átgondolt szerkezet külön tárgyalást érdemelne), annál is inkább, mivel az utolsó, nyolcadik fejezetben ezt megteszi maga a szerző, kényelmessé téve a könyvesboltban tanácstalanul kedvére böngésző olvasó dolgát. Inkább a kiindulópontok szabad rekonstrukciójára szorítkozom, bízva abban, hogy ezzel nem torzítom az eredeti mondanivalót, hogy azután a teljesebb képért az olvasás és az elmélkedés fáradságához utaljam a kötet jövőbeli olvasóját.

A szerző nem történetileg tájékozódik: folyvást tárgyalásba von, gyakran vitába száll klasszikus gondolkodókkal, de a szöveg nem filozófiatörténet. Nem is szövegek vagy filozófiai fejtörők éleselméjű analitikus ruminálása. Nem is újfajta, eddig sosem látott összefüggéseknek a maguk originalitásában történő bemutatása. Kiindulópontja transzcendentálfilozófiai, amennyiben már mindig is ismert adottságok eredetére, előfeltételeire, pontosabban szólva: lehetőségi feltételeire kérdez rá. E gondolkodás nem a filozófiát akarja visszavezetni állítólagos kezdeteihez, hanem a valódi alapokhoz, a valódi kiindulópontokhoz tér vissza, a hétköznapi életproblémákhoz, amelyek mélyén az emberi szellem alapvető törekvését, és e törekvéssel folyvást szembeszegülő, annak gátját képező adottságokat tapint ki. A valódi probléma (az élet értelmének problémája) abban áll, hogy maga e dinamika és annak gátja a hétköznapi élet tájékozódásában csak ellep-

lezve képes felszínre jutni, be van temetve, makacs homály fedi. E valódi létezésünket fedő homály alkotja a *conditio humanát*, amely szorongásainkban, rutinjainkhoz való visszameneküléseinkben, kétségbeesésünkben, szenvedéseinkben és az élet értelmetlenségének érzésében fejeződik ki húsbavágó elevenességgel. A filozófiai feladat a valódi lényünk mélyén húzóódó ellentétek ontológiai feltárása (*diagnózis*: 2–5.) és feloldása (*pharmakon*: főként a 6. és 7. fejezetek, melyek a belátásokból következő etikát tárgyalják). De miként is néznek ki az alapok, a szombathi ontológia és antropológia?

A Szombath által lefektetett ontológia egységmetafizika: a valóság végső alapzata az Abszolútum, aki egyfajta fokozati ontológia szerint fejeződik ki, mondja ki magát mindenben, ami van. A szerző a klasszikus háromrétegű antropológia mellett köteleződik el, melyben az ember test, lélek és szellem egysége. Az emberi szellem maga a létezésünk lehetőségi feltételét képező, önmagát kibontakoztatni vágyó és a feltétlen felé szüntelen előretörő dinamika, míg a lélek ennek a „testi-tárgyi valónkkal *azonosult* mozzanata (76.)”. Az emberi létezés terén ezzel egy dualista (vagy az egész felől tekintve „monodualista”) ontológiához jut el, amelynek tengelyében a feltétlenség és az önmagát kibontakoztatni vágyó szubjektivitás, valamint az annak természete szerint folyvást makacsul ellenszegülő véges, téridőbeli korlátozottság áll. Másként kifejezve az emberi létezést a szubjektivitás (önmagát tételezni képes szellemi dinamika) és a világ (tárgyi, biológiai-társadalmi létezés) kettőssége és makacs ellentmondása alkotja. Ez az életben folyvást felszínre törő ellentmondás a *conditio humana*, a szenvedés és értelmetlenségérzés alapja. Amit e bekezdésben a gondolatmenet egyfajta „csontvázaként” a tömörség végett előadtunk, didaktikailag talán indokolható, ám a tényleges gondolatmenet ennél szerve-

sebb. Az itt hivatkozott struktúrákat ugyanis a szerző élettapasztalatok, élethelyzetek, sorskérdések (pl. szenvedés), életszituációk elemzésén keresztül mutatja be és bontja ki. A szöveg erejét éppen az adja, hogy szerzője ontológiai-transzcendentális vizsgálódásait egzisztenciálfilozófiai elemzésekbe ágyazza, ezzel egy-egy, a megalapozáshoz szükséges absztrakt argumentumtól eltérve a spekulatív-érvelő gondolkodás az életproblémák szolgálatába szegődik, így az a benyomásunk támad, hogy a tárgyalás folyvást a valós élet felvetette kérdések keretei közt tájékozódik. Ezt bizonyítja az is, hogy az értelem kérdéséhez a gondolatmenet az élet értelmetlenségének elemzésén keresztül jut el. Ám e sorok olvasóját, ha már eddig eljutott, alighanem ez utóbbi érdekli, és türelmetlenül gyors választ követel arra a kérdésre, van-e az életnek értelme. Szombath Attila megközelítésének alighanem leginkább az a nívója, ahogyan az „élet értelme” kifejezésben az „értelem” terminust nem „értelemadásként” vagy „értelme megvalósításként” fogja fel, hanem a „jelentés”-hez közelíti azt, amennyiben szerte életünk minden pillanata kinyilvánítás, *közlés*. Minden cselekedetünk „beszédes”: arról közöl valamit önmagunknak, másoknak, sőt, egyenesen az Abszolútumnak, hogy a lényünk legmélyét alkotó feltétlen dinamikára milyen választ adtunk: igeneljük vagy tagadjuk, esetleg elodázzuk azt. Egyszerűen szólva az az ember hivatása, hogy lélekből szellemmé váljon, kiemelkedjék az anyagi-tárgyi világ korlátozottságából. Tapasztalataink vagy akár szenvedéseink sem pusztán passzív elszenvedései valaminek, „hanem rendeltetésünk szerint vagy azt elvéve veszünk részt azokban, és adunk bennük *válaszokat*: s eredendő értelemben éppen ez az, ami az egyszerre emberi és emberfeletti logosz, vagyis beszéd” (147.). Hogy egy elhibázott élet mindezek alapján miként lehet értelmes, annak átgondolását e sorok olvasójára bízom.

Ha elbizonytalanodna a válaszban, a könyv határozott, egyben világos gondolatmenete segítségére lesz.

Szombath új könyve kerüli a vallási tartalmakat, noha találunk idézeteket Buddhától, Jézustól, ám ezek pusztán megfelelések, az illusztráció, nem a megalapozás részei. Mégis, nem tudok szabadulni a gondolattól, hogy belátásai mélységesen egybecsengenek a keresztény értékvilággal anélkül, hogy azzal didaktikusan, szájbárogósan vetne számot. A szellem és a világ ellentéte számomra a János-evangélium ontológiáját (Logosz és világ kettőssége) idézi. A saját feltétlenségünkre adott válasz voltaképpen Isten szüntelen hívására a lelkiismeretünk szerint adott válasz. A szellem, azaz a személy mivoltunkból eredő etikai következmények a keresztény etikával rokoníthatók – hogy csak néhány példát idézzek.

Utolsó kérdésem az volna, kihez szól a mű? Amikor a szerző felöltötte köpenyét, vándorbotot fogott, s hátat fordított az elefántcsonttoronynak, kik felé vezettek elsőként léptei? Kik felé nyúlnak a borítón ábrázolt kezek? Aligha tévedek, ha azt mondom, hogy elsősorban a fiatalok és a szenvedők felé. A fiatalok felé, hiszen őket fenyegeti leginkább a kérdés egzisztenciális ereje és a nihilizmus mérgét áruoló kuruzslók sora. A szenvedők felé, mivel a kérdés éle esetükben bőrük alá, a szívig hatol.

Szombat Attila műve olyan elméleti szinten is kiemelkedő önálló gondolkodói teljesítmény, amely emeli a magyar filozófiai irodalom színvonalát. Magam szívem szerint mégis inkább a „filozófiai praxis” irodalmához sorolnám, hogy gazdagítsa a filozófia mint segítő hivatás teoretikusan is elmélyült irodalmát, mely hazánkban szerencsétlen módon még mindig oly szűkös és bátortalan hangú.

Szeiler Zsolt

Bernardo Olivera: *Éjszakai napsütés. A misztérium és a misztika keresztény értelmezése a monasztikus tapasztalat tükrében*
Szent Mauríciusz Monostor – L'Harmattan, Bakonybél – Budapest, 2025 (ford. Eöry Zsófia)

A Bakonybéli Szent Mauríciusz Monostor és a L'Harmattan Könyvkiadó *Lectio divina* sorozatában jelent meg az elmúlt évben magyar nyelven, nagyszerű fordításban ez a könyv, amely talán a keresztény misztika modern kézikönyvének tekinthető.

A könyv szerzője, Bernardo Olivera argentin származású trappista szerzetes, aki mint apát, valamint 1990 és 2008 között a trappista rend generális apátja, igen tág látással rendelkezik. Átfogó szemlélete egyszerre táplálkozik mélyen gyökerező, szilárd istenkapcsolatából és a világot, környezetét, a jelen kultúrát és változásokat figyelő emberi tapasztalataiból. Emellett könyvből kiviláglik annak felelőssége is, hogy megfogalmazza és megmutassa, hogy a monasztikus szerzetességnek milyen mondanivalója lehet és van a mai ember számára.

Szép, ahogyan a ciszterci rend eredeti karizmájának meglevenítésével bátorít minket, monasztikus (ciszterci) szerzeteseket életformánk és ajándékaink valódi megélésére, ami ma sem idejétmúlt vagy különleges dolgokat kíván tőlünk, hanem azt az egyszerű elköteleződést Isten elsőbbsége és szeretete mellett, melyre meghívást kaptunk.

Ugyanakkor arra buzdít minden jóakarató embert, akár keresztény, akár nem, hogy elsősorban alapvető emberi vágyunkra tekintünk, amely a végtelenre irányít bennünket, egy kapcsolatra, mely nem más, mint a szeretet.

A könyv felépítése segíti az olvasót a misztika kérdéskörét tágabb szövegösszefüggésben szemlélni. Az első részben a szerző na-

gyon alapos, átfogó, ugyanakkor egyszerű, vázlatos módon helyezi bele a témát a mai kulturális környezetbe. Átlátható, világos megfogalmazással mutatja be a kultúra, a modernitás, a posztmodernitás valóságát, valamint a korunkra oly jellemző állandó változást, átmeneti jelleget és ezek hatásait. Ugyanebben a részben a modern kultúra széttöredezettsége következményeként említi azt az elképzelést, amely megkérdőjelezi vagy betegesnek tartja a vallást. Ugyanakkor felismeri és feltárja a modern ember szomjúságát is a misztériumra, és ezzel támasztja alá a jelen válságos helyzetben a valódi misztikus tapasztalat jelentőségét. „Mindez azt jelenti, hogy a posztmodernnek bélyegzett nyugati kultúra szomjazik a misztériumra, ugyanakkor elege van az ideológiákból, a moralizálásból, a dogmatizmusból és a szertartásosságából. Ebben a kulturális kontextusban újra felértékelhetjük a valódi vallásos és misztikus tapasztalatot” (27.).

A könyv második, igen rövid részében, mely az *Életünk célja* címet viseli, arra hívja fel a figyelmet, hogy a ciszterci monasztikus szerzetesek mire kaptak meghívást: „Életünk teljes mértékben az élő Isten megtapasztalása felé irányuljon” (69.). Általános Káptalan, Nyilatkozat a ciszterci életről), és ezt milyen módon tudják és szükséges megvalósítaniuk saját ciszterci gyökereikből táplálkozva, ami nem más, mint „odafordulás a Misztérium felé, a ciszterci misztikusok vezetésével” (34.). Jó iránymutatóknak bizonyulnak a középkori női és férfi ciszterci misztikusok, akiket egyben misztagógusoknak is nevez, akik a Szentíráshoz hasonlóan „az isteni megváltás tapasztalatát” (36.) közvetítik.

Érdekes, hogy a szerző csak a harmadik részben foglalkozik olyan alapfogalmak tisztázásával, mint *misztérium*, *misztika*, *misztikusok*, *misztikus tapasztalat*. Világosan megfogalmazza ezeknek a fogalmaknak az egymáshoz kapcsolódását. Továbbá egyér-

telművé teszi, hogy a misztika és a misztikus tapasztalat lényegét tekintve nem az esetleges jelenségek tapasztalata (önkínvület, elragadtatás, érintések, látomások, stigmák stb.), és így nemcsak kevesek kiváltsága, hanem ahogy a szerző fogalmaz: „A misztikus tapasztalatok a kegyelemmel és az isteni erényekben való növekedéssel eltelt élet átlagos folyamatában bontakoznak ki. Ebben az értelemben mindenki misztikus, aki részesült a keresztségben. Vagyis a misztikusok nem különleges emberek, ugyanazokat a valóságokat tapasztalják meg, mint bármelyik másik keresztyény, bár igaz, hogy másképp. A misztikusban Isten kegyelme működik, ugyanúgy, mint bárki másban, csak a misztikus tudja magáról, hogy dolgozik benne ez a kegyelem” (62.). A fejezet végén összefoglalásként öt rövid, de nagyon egyértelmű gondolattal pontosítja a keresztyény misztikus tapasztalat sajátosságait.

A könyv negyedik része azt a tapasztalatot mutatja be, amit a legfőbb misztikus, Jézus Krisztus élt meg emberként. Az istenkapcsolatnak ez a legigazibb útja a keresztyény misztikusok forrása. „Jézus misztikus tapasztalata nem különleges, egymástól elszigetelt tapasztalatok sorozatát jelenti. Inkább arról a véget nem érő folyamatról van itt szó, amelyben megélte önazonosságát és felfedezte saját küldetését önmaga családi, társadalmi, kulturális és vallási közegében” (67.). Átélve Jézus életének főbb eseményeit: keresztség, színérváltozás és felujjongás a Szentlélekben, Getszemáni-kert, Kálvária, feltámadás, valamint Jézus vőlegény mivoltát, a szerző rámutat arra, hogy „Jézus misztikus tapasztalata a keresztyény misztikus tapasztalat mintája és alapja” (83.). Jézus valóságos emberségének ilyen szemlélése segít megértenünk, hogy vele és benne van csak igazán lehetőségünk arra, hogy megéljük meghívottságunkat az Istennel való szeretetegységre, ami teremtettségünkől fakad.

Végül az ötödik nagy részben a ciszterci hagyományra jellemző monasztikus közegben leggyakrabban átélt tapasztalatokat sorakoztatja fel a szerző, s ezeket így foglalja össze: „Isten felszabadító jósága és barátsága (dulcedo et suavitas), szívbeli töredelem (compunctio), sivatag és vonzó, átformáló sötétség (desertum), vágy a végtelenre, a mindent felülmúlóra (desiderium), a jegyesi szövetség a Szeretettel (sponsalia), az akaratok egysége (unitas spiritus) és a spirituális jelenségek váltakozása (alternatio)” (89.). Mindegyiket a biblikus és patrisztikus hagyományból kiindulva vizsgálja meg, majd egy példát hoz a középkori ciszterci szerzők írásaiból. Érdekes, sőt, megdöbbentő lehet, ahogyan például a sivatag vagy az Isten utáni vágy megélésének tapasztalatánál Bernardo atya összefüggésben szemléli ezeket bizonyos pszichológiai folyamatokkal. Bár felfedezhetők hasonlóságok a beteges pszichés megnyilvánulások és a misztikus megtapasztalások jelenségei között, mégis világosan megkülönböztethetjük a kettőt egymástól – mégpedig a végeredmény alapján: vagy szeretetben történő átalakulás megy végbe, vagyis a megtérés gyümölcsei jelentkeznek, vagy pedig nincs semmilyen gyümölcs, csupán körkörös, értelmetlen önmagába zárulás. Hosszan ír a Feltámadottal való jegyesi kapcsolat tapasztalatáról is, hogyan van jelen, és mi jellemzi a női és a férfi szerzetesi hivatásban.

A könyv zárógondolataiban a szerző így fogalmazza meg keresztény életünk, hivatásunk, az egyház és mindenki felé végzett szolgálatunk forrását: „mindennek az alapja a misztikus hozzáalakulásunk a Feltámadott Jézus személyéhez”. Erre a találkozásra, élő kapcsolatra vagyunk meghívva, melynek elengedhetetlen feltétele, hogy mindig „nyitottak és elérhetőek legyünk a Szentlélek működése számára” (169.).

Féjérdy Judit Mónika O.Cist.

Timothy Keller és Katherine Leary Alsdorf: *Hivatás és elhívás. Hogyan kap értelmet a mindennapi munkánk Isten tervében?*

Harmat – Kálvin, Budapest, 2025 (ford. Szabadi István)

Miként kell értelmezni a mindennapi élet fenntartásáért folytatott emberi tevékenységet, ha azt nem munkának, hanem hivatásnak nevezzük? Mindenki számára hivatás az általa végzett munka? Mit tanít a munkáról a Szentírás, és mit mondanak róla a reformáció nagy teológusai, Luther Márton, Kálvin János és Philipp Melancthon? Van-e egyáltalán az egyháznak olyan egyetemes mondanivalója a munkáról, amely egyaránt szól az üzleti szférában, az egészségügy területén, az oktatásban, a segítő szakmákban, a gyárakban, a termelés különböző szektoraiban stb. dolgozókhoz? Ezekre az égető kérdésekre kíván érthető és a hitben gyökerező választ adni a Keller–Alsdorf-szerzőpáros korunkban, amikor egyre többen csak kilátástalan, véget nem érő büntetésként vagy szkeptikusan, teherként tekintenek saját, sokszor automatikusan és fásultan végzett munkájukra, pénzszerző tevékenységükre.

A szerzőpárosnak a Harmat Kiadó és a Kálvin Kiadó által 2025-ben magyar nyelven megjelentetett műve 2012-ben látott napvilágot *Every Good Endeavour: Connecting Your Work to God's Work* (szó szerint: *Minden jó törekvés: A munkád összekapcsolása Isten munkájával*) címmel. A könyv elolvasása után nem kérdéses, hogy az angol cím pontosabban fejezi ki a mű tartalmát: a szerzők célja az, hogy valóban az Isten teremtmői tevékenységének és tervének fényében tekintsenek rá az emberi munka mibenlétére és értelmére, mindenki számára világossá téve: az emberi munka csak akkor teljesíti be értelmét, ha Isten teremtmői munkájából táplálkozik és

annak folytatása. A mű végén olvasható köszönetnyilvánításban, amelyben legközelebbi munkatársait és azok munkáját emeli ki, Keller ugyanezt fogalmazza meg tūpontosan: könyvük megírásával az evangéliumi hit és a mindennapi munka hűség, örömteli integrációjának bemutatása a cél. Ez a teremtett ember méltóságából következő meghívottság nélkülözhetetlen ahhoz, hogy a keresztyén ember számára ne csak elmélet, hanem megvalósítandó gyakorlat legyen a munka teológiája, a munkavégzés ne a terhet, hanem az Istentől származó kiemeltségét és az ő üdvözítő tervében való részvétel örömet jelentse az életében.

A mű szerzője Timothy James Keller presbiteriánus lelkész (1950–2023), aki pasztorális teológiából szerzett PhD-fokozatot. Feleségével és fiaival együtt alapította meg a New York-i (azon belül is manhattani) Redeemer (Megváltó) Presbiteriánus Gyülekezetet 1989-ben, melyben számos, azóta is virágzóan működő pasztorális-missziós szervezetet hozott létre. Nevéhez fűződik a gyülekezet Hit és Munka Központjának elindítása is, amelynek feladata a munka evangéliumi értelmének feltárása és oktatása a különböző munkaterületekről érkező hívőknek és érdeklődőknek. Ő maga harmincegy pasztorális témájú könyv szerzője (közülük többet feleségével együtt jegyez), s mint e műve magyar fordításának címdalán is szerepel, a New York Times bestsellerszerzője. (Jelen könyvnek hátoldalán tévesen szerepel írásainak száma [30], honlapja közli a megfelelő adatot.) E művének társszerzője, Katherine Leary Alsdorf a versenyszférából érkezett, hitech vezetői pozícióját otthagya lett a gyülekezet tagja, majd a Hit és Munka Központ vezetője. Csatlakozása óta Alsdorf küldetése és célja az evangélium radikális hirdetésével az, hogy az elfásult, kiábrándult városi értelmiség számára rámutasson arra, hogy megfelelően értelmezve minden munka és emberi tevé-

kenység, legyen az bármilyen értelmetlennek tűnő, lenézett vagy monoton, képes Isten terveit és az emberi közösséget szolgálni.

A könyv elején egyszemélyes előszó olvasható Alsdorftól, melyben a szerző tanúságot tesz a hitech vezetői világából a presbiteriánus közösséghez, közelebből a hithez vezető útról. Ezt egy, a munka teológiájába való bevezetés követi, mely az Istentől adott hívás és az általa történő elhívás szükséges újralfelfedezéséhez egy J.R.R. Tolkienről származó novella (*A levél*) üzenetét kapcsolja. Eszerint, noha gyakran úgy tűnik, hogy az a munka, amelyre Isten hívja az egyes embert, ebben a világban nem látszik eredményesnek, nem örömteli, nem fizetik meg és nem ismerik el megfelelően, sőt, kudarcnak, haszontalannak és sokszor befejezetlennek tűnik, ha Isten dicséretére, az ő munkatársaként, becsületesen, ön maga és közössége, ezáltal a világ helyes szolgálatára végzi azt, óvakodva attól, hogy bálványként tekintsen rá, eléri célját és az üdvösségben teljessé lesz.

A mű három fő része, melyeket akár az „eredeti jó állapot – probléma – feloldás és megoldás” hármasságával is jellemezhetünk, a munka keresztyén teológiáját ismerteti számos szentírási idézet segítségével, azokat teológiai és filozófiai gondolatokkal, valamint a munka világából vett emberi történetekkel alátámasztva. Az első rész „A munka Isten tervében” címet kapta, utalva a teremtés legfőbb mondanivalójára. A munka Istentől tervezettség, a tőle kapott méltósága, valamint Isten, az emberi közösség és a világ művelésének és szolgálatának jellege arra világít rá, hogy a világ kezdete óta a munka az ember számára hívás és méltóságának elismerése, nem pedig a bűn miatti büntetésként lett az emberi élet nélkülözhetetlen része. A könyv második fejezete („Miért vannak gondjaink a munkával?”) az utóbbi gondolatból indul ki: általános emberi tapasztalat, hogy a munkavégzés sok esetben meddő, úgy

tűnik, hogy nincs semmi haszna, értelmetlen és felesleges, sőt, sok esetben önző, a saját boldogulást úgy szolgálja, hogy lenézi mások munkáját, mi több, eltapossa az embertársakat. Minden munka, így az Isten szándéka szerinti és az ő meghívására végzett legalantasabbnak tűnő munka is képes leleplezni az Isten helyébe helyezett személyes, társadalmi istenpótlékokat, valamint a hagyományos, modern és posztmodern kultúra bálványait, amelyekről az emberek életük és munkájuk értelmességét és az üdvösséget várják. A harmadik, „A munka és az evangélium” című fejezet a jézusi örömhír fényében értelmezi a világnézeteket és az egyes foglalkozási ágakat, kiemelve, hogy Isten céljai hatással vannak az emberi munka egészére, kezdve a személy kiteljesedésétől a szervezeten belüli feladatának szolgálat jellegéig. A munka új, az evangélium tanításában gyökerező felfogása a munkára való egyetemes meghívottságra és az általános kegyelem egyensúlyára és szabadságára épül, amely minden ember osztályrésze kell, hogy legyen. A munka evangéliumi értelmezése új emberképet és új etikai iránytűt kíván, utóbbit az etika és az erények helyes ismerete segítenek betájolni. A munka mögötti munka, valamint a pihenés mögött rejtőző pihenés rendkívül fontos: a személyes adottságok csak ezek által és Isten és az embertársak szolgálatában állva teszik lehetővé az Isten dicséretét hirdető, szenvedéllyel, szívből jövő, örömteli és megelégedett munkavégzést.

A könyv rendkívül sok témát érint, említi a zeneszerző Antonio Salieri hivatásához való viszonyulását, Luther Márton kegyelemtanát, Aquinói Szent Tamás, Kálvin János és Philipp Melancthon gondolatait, Sigmund Freud elméletét, a Prédikátor könyvének elemzését, Szent Pál tanítását, a bibliai Eszternek a közösségért való kiállását, a nem hívők sokszor keresztényibb munkavégzését, csak hogy néhányat említsünk. Mindegyik

történet, nézőpont, meglátás azon kívül, hogy érdekessé teszi a szöveget az olvasó számára, sajátos szempontot ad hozzá a munka értelmezéséhez. Noha eltér a Szentírásnak és az isteni kegyelemnek a presbiteriánus és a katolikus értelmezése, az ember munkára való isteni elhívása és ekként a munka hivatássá válása minden keresztény számára ajándék jellegű és elemi valóság. Sőt, kijelenthető: még azok számára is, akik nem hisznek Istenben, vagy nincs kapcsolatuk Jézussal, a munka teológiai, filozófiai és etikai értelmezése segítséget tud adni a munkáról és a munkavégzésről szóló párbeszédben, amelybe akarva-akaratlanul mindenki bekapcsolódik életében.

A 293 oldalas könyv utószavában („Hogyan segítsünk másokat a hit és a munka integrálásában?”) a szerzők a saját gyülekezükben működő, a munka teológiáját ismerető szervezeti egységek működését mutatják be. Az utószó utáni jegyzetek a műben hivatkozott forrásokat és megemlített események adatait tüntetik fel, a köszönetnyilvánítást a hivatkozott szentírási könyvek rövidítéseinek felsorolása követi, a könyvet a szerzők rövid bemutatása zárja.

A mű érdekfeszítő témát tárgyal, rendkívül olvasmányos, az, hogy magyarul közérthető, köszönhető a fordító, Szabadi István munkájának. Jóllehet katolikusként érdemes észben tartani, hogy a mű szerzői protestánsok, s ekként a könyvükben felvázolt teológiai tanítás néhány lényeges pontban eltér a katolikus tanítástól (pl. a hit és a jó cselekedetek viszonyát vagy a kegyelemtant illetően), mégis szívből ajánlható a mű elolvasása és a téma megismerése minden katolikusnak, különösen a katolikus szociálteológia munkával kapcsolatos tanítása megismerése mellett. (Érdekesség, hogy a fordító mindvégig a „keresztény” szóval jelöli a protestáns krisztushívőket, a magyar szóhasználat [keresztény – keresztyén] ellentétben.) A katolikus egyház

társadalmi tanítása több pápai enciklikában foglalkozik a munkavégzés témájával, e mű a felsorolt példák által segíthet abban, hogy minként válhat a munka teológiája a mindennapi tevékenységek alapjává és értelmezőjévé. S mivel minden embert érint a munkavégzés kérdése, biztosan kijelenthető, hogy nemcsak a hívőknek, hanem a nem hívőknek is érdemes volna megismerni a munkára mint hivatásra vonatkozó szentírási és teológiai tanítást. A munka mint szükségszerű emberi cselekvés teológiájának átgondolása egyénileg és közösen, valamint képviselte és megélése a családokban, a közösségekben, a munkahelyeken és a társadalomban képes gyümölcsözően hatni az emberekre, amint erre jó példa a New York-i gyülekezet Hit és Munka Központjában folyó munka, amelynek jó gyakorlatát érdemes volna minél több vallási és nem vallási közösségben is követni.

Kék Emerencia

Tözsér Endre Sch.P. – Zsódi Viktor Sch.P. (szerk.): *Szentszéki dokumentumok a keresztyen nevelésről és a katolikus iskoláról (1965–2025)*

Szent István Társulat, Budapest, 2025

A Szent István Társulat gondozásában megjelent, Tözsér Endre és Zsódi Viktor által szerkesztett dokumentumgyűjtemény a II. Vatikáni Zsinattól napjainkig ívelő időszak legfontosabb szentszéki nevelésügyi szövegeit rendezi egységes kötetbe. A kiadvány jelentőségét nem csupán az adja, hogy magyar nyelven tesz hozzáférhetővé több, részben nehezen elérhető dokumentumot, hanem az is, hogy a katolikus nevelésről szóló egyházi gondolkodás fejlődését történeti és teológiai összefüggéseiben láttatja.

A kötet a Szent István Kézikönyvek sorozat 21. darabjaként jelent meg. Előszavát José Tolentino de Mendonça bíboros, a Kultúra és Nevelés Dikasztériumának prefektusa írta, ajánlását pedig Székely János püspök, a Magyar Katolikus Püspöki Konferencia elnöke jegyzi. Már ez a keretezés is jelzi, hogy a szerkesztők nem egyszerű dokumentumtárként tekintenek a kötetre, hanem olyan referenciajellegű kiadványként, amely a katolikus nevelés jelenkori kérdéseire kíván támpontokat nyújtani.

A gyűjtemény szerkezete világos és következetes. A dokumentumkorpusz nyitópontja a II. Vatikáni Zsinat *Gravissimum Educationis* kezdetű nyilatkozata (1965), amely alapvető fordulatot jelentett a katolikus nevelésről való egyházi gondolkodásban. A szöveg hangsúlyozza az ember neveléshez való jogát, a szülők elsődleges felelősségét, valamint az iskola személyformáló küldetését. A kötet további dokumentumai ennek a zsinati szemléletnek a továbbgondolásaként olvashatók.

A Katolikus Nevelés Kongregációja dokumentumai jól kirajzolják a katolikus iskola önértelmezésének változásait. Az 1977-es *A katolikus iskola* című dokumentum még elsősorban az intézmény identitására és evangelizációs küldetésére helyezi a hangsúlyt. A későbbi szövegek azonban fokozatosan új hangsúlyokat emelnek be: a világi pedagógusok szerepét, a vallási dimenzió pedagógiai jelentőségét, a közösségi és kommunális szemléletet, valamint az interkulturális párbeszéd és a társadalmi felelősség kérdéseit.

Különösen figyelemre méltó, hogy a dokumentumok egymásutánja nem pusztán kronologikus rendet követ, hanem egy jól érzékelhető szemléleti fejlődést is megmutat. A katolikus iskola a korai dokumentumokban még elsősorban identitásörző és érték közvetítő intézményként jelenik meg, míg a későbbi szövegekben egyre erősebben kerül előtérbe a párbeszéd, az inkluzivitás, a

kulturális sokféleség, valamint a globális felelősségvállalás témája. A 2013-as, interkulturális nevelésről szóló dokumentum, illetve a *Globális nevelési paktum* már egy olyan katolikus pedagógiai horizontot rajzol fel, amely a békére nevelést, a társadalmi szolidaritást és az emberi kapcsolatok kultúráját tekinti központi feladatnak.

A szerkesztői koncepció egyik erőssége, hogy a dokumentumokat nem elszigetelt szövegekként kezeli, hanem egy folyamatosan formálódó egyházi reflexió részeként. Ezt a szemléletet erősíti az utószó is, amely reflektál a dokumentumtípusok különbségeire, és világosan jelzi, hogy egyes szövegek – például az *Oktatás ma és holnap* vagy a *Globális nevelési paktum* – műfajukat tekintve inkább munkadokumentumok (*instrumentum laboris*), mint klasszikus értelemben vett tanítóhivatali dokumentumok. Ez a szerkesztői transzparencia tudományos szempontból különösen értékes.

A kötet egyik legnagyobb erénye a tudományos és gyakorlati használhatóság egyensúlya. A részletes tartalomjegyzék, a forrásjegyzék, valamint az egységesített terminológia megkönnyíti a kutatói és oktatási célú felhasználást. A szerkesztők több korábbi fordítást újraellenőriztek és nyelvileg összehangoltak, ez különösen fontos egy olyan gyűjtemény esetében, amely több évtized dokumentumait foglalja egységbe.

Neveléstudományi szempontból a kötet azért is jelentős, mert érzékelteti: a katolikus pedagógia nem statikus normarendszerként jelenik meg, hanem a társadalmi változások-

ra reflektáló, történetileg alakuló gondolkodásmódként. A dokumentumok visszatérő témái – az emberi méltóság, a közjó, a közösségi felelősség, a hit és kultúra kapcsolata vagy a nevelés személyformáló jellege – ma is aktuális pedagógiai kérdéseket érintenek. A kötet ezért nem csupán egyházi intézmények számára lehet fontos, hanem a valláspedagógia, a nevelésfilozófia és az oktatásetika kutatói számára is.

A gyűjtemény ugyanakkor bizonyos korlátokkal is rendelkezik. Mivel elsősorban dokumentumközlő kötet, nem vállalkozik részletes történeti vagy teológiai kommentárok közlésére. Az egyes dokumentumok kontextusának mélyebb elemzéséhez az olvasónak további szakirodalmat szükséges bevonnia. Ez azonban inkább műfaji sajátossággént, semmint hiányossággént értelmezhető.

A *Szentszéki dokumentumok a keresztény nevelésről és a katolikus iskoláról (1965–2025)* című kötet jelentős és hiánypótló vállalkozás. Tudományos értéke abban áll, hogy a katolikus nevelésről szóló szentszéki gondolkodás hat évtizedét áttekinthető, rendszerezett és magyar nyelven hozzáférhető formában teszi elérhetővé. Pedagógiai jelentőségét pedig az adja, hogy a katolikus iskola küldetését nem csupán intézményi vagy felekezeti kérdés-ként, hanem az emberi személy és a közösség szolgálataként mutatja be. A kötet ezért hosszú távon is alapvető referenciaforrássá válhat a katolikus nevelés elméletével és gyakorlatával foglalkozó szakemberek számára.

Hetesi Edit

A RECENZIÓK SZERZŐI

PATSCH FERENC jezsuita szerzetes, filozófus, teológus, a római Pápai Gergely Egyetem Fundamentális Teológia Tanszékének docense, a *Sapientiana* folyóirat korábbi főszerkesztője; patsch@unigre.it

SZEILER ZSOLT filozófus-teológus, a Sapientia Hittudományi Főiskola Filozófia Tanszékének docense; szeiler.zsolt@sapientia.hu

FEJÉRDY JUDIT MÓNICA, kismarosi ciszterci nővér, a PPKE HTK teológus szakán 2011-ben végzett, ugyanitt 2017-ben doktorált; monostor@cisztercimonostor.hu

KÉK EMERENCIA teológus, a Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola Morálteológia Tanszékének docense; kek.emerencia@sapientia.hu

HETESI EDIT, a Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola Pedagógia Tanszékének oktatója, a Pécsi Tudományegyetem Neveléstudományi Doktori Iskolájának hallgatója; hetesi.edit@sapientia.hu; hetesi.edit@pte.hu

ATTILA PUSKÁS	Resurrection in Death? Comments on the Joseph Ratzinger-Gisbert Greshake Debate
ZSOLT SZEILER	The Body-Soul Relationship in the Thought of Béla Weissmahr SJ. An Attempt at a Phenomenological Reconstruction
PÁL OTTÓ HARSÁNYI OFM	Potential Responses of an Integrated Narrative and Experience-Based Medicine Approach to Ethical Challenges Posed by Post-COVID Syndrome and Other Difficult-to-Treat Conditions
ÁGNES TAJTA	Divorced Persons in the Church. A Pastoral Care Perspective
PETRA KALMÁR	Supervision as a Rite of Passage. Loss, Formation and Transformation in the Light of Christian and Cultural Narratives
GELLÉRT CZÉTÉNYI	“He Took Bread”. A Study of Eucharistic Bread Usage in the Eastern and Western Churches