

SAPIENTIANA

A SAPIENTIA SZERZETESI HITTUDOMÁNYI FŐISKOLA FOLYÓIRATA

DOLHAI LAJOS
A Szent Útravaló

SZABÓ DÁNIEL SP
Személy és küldetés összefüggései Hans Urs von Balthasar
krisztológiájában

SZEDLÁK ILONA OSB OBL.
Szempontok a jézusi barátsághoz

VÍZVÁRDY RITA SSS
A konstruktivista tanuláselmélet és a katekézis.
Avagy hogyan állítsuk a modern pedagógia felismeréseit
a hitre nevelés szolgálatába

BARTÓK TIBOR SJ
Monasztikus és koldulórendi elemek
a jezsuita „előrehaladás” fogalomban

Sapientiana

13. évfolyam 2020/1

TARTALOM

Tanulmányok

DOLHAI LAJOS	
A Szent Útravaló	1
SZABÓ DÁNIEL SP	
<i>Személy és küldetés összefüggései Hans Urs von Balthasar krisztológiájában</i>	14
SZEDLÁK ILONA OSB OBL.	
Szemponatok a jézusi barátsághoz	34
VÍZVÁRDY RITA SSS	
A konstruktivista tanuláselmélet és a katekézis. Avagy hogyan állítsuk a modern pedagógia felismeréseit a hitre nevelés szolgálatába	53

Szerzetesség

BARTÓK TIBOR SJ	
Monasztikus és koldulórendi elemek a jezsuita „előrehaladás” fogalomban	75

Recenziók

BAGYINSZKI ÁGOSTON OFM	
Krakomperger Zoltán: Isten ígétének üdvrendi hatékonysága	95
TÖRÖK CSABA	
Anselm Grün – Tomaš Halik – Winfried Nonhoff: Távol az Isten. Hit és hitetlenség párbeszéde	97

VÁRNAI JAKAB OFM	
Gianni Colzani: Teologia della missione	99
KÉK EMERENCIA	
Pápai Biblikus Bizottság: Biblia és erkölcs. A keresztény cselekvés bibliai gyökerei, Római Dokumentumok LII.	101
TÓTH BEÁTA	
Joseph Ratzinger – XVI. Benedek pápa: Isten projektje. Gondolatok a teremtésről és az Egyházzal	103
SZABÓ SÁNDOR BERTALAN OP	
Fejérdy Judit Mónika O. Cist: Krisztus test szerinti ismeretétől Krisztus lélek szerinti ismeretéig. Clairvaux-i Szent Bernát krisztológiai tanítása beszédei alapján	105
TÓTH BEÁTA	
Versegi Beáta-Mária: ÉLET-Forrás. Az eucharisztikus élet lelkesége és gyakorlata	107
HEGEDŰS ANNA	
Marianne P. Ritsema van Eck: The Holy Land in Observant Franciscan Texts (c.1480-1650)	109
Főiskolánk életéből	
2020. január – július	113

A Szent Útravaló

DOLHAI LAJOS

Abstract

The Latin term 'viaticum' in profane usage referred to the provision (food and drink) necessary for a journey. Early Christians considered death as a journey to the Lord (*migratio ad Dominum*) during which the Eucharist, the heavenly food, assists the faithful. Viaticum is the last Holy Communion received by the dying person, which prepares one not only for death but also for eternal life. Starting from the Middle Ages, the idea of viaticum has gradually faded into the background. Extreme Unction was considered more important than 'Viaticum'. In current theological thinking, pastoral practice or Catholic spirituality, the Eucharist as viaticum is hardly ever mentioned. Few people are aware that at the time of passage to the heavenly Father (on approaching death) the reception of Holy Communion takes on special significance.

Keywords: *viaticum, last Holy Communion, eschatological banquet, pledge of eternal life, Ordo Unctionis Infirmorum.*

Kulcsszavak: *viaticum, utolsó szentáldozás, eszkatologikus lakoma, örök élet záloga, Ordo Unctionis Infirmorum.*

A Szent Útravaló (lat. *viaticum*) a haldokló keresztény utolsó szentáldozása, amely nemcsak a halálra, hanem az örök életre is felkészít bennünket. A megdicsőült Krisztus testével egyesülve megerősítjük azt a reményünket, hogy „aki feltámasztotta Jézust halottaiból, a mi halandó testünket is életre fogja kelteni” (Róm 8,33). A mi Üdvözítőnk úgy akarta, hogy az Eucharisztia legyen a „mi eljövendő dicsőségünk és örök üdvösségünk záloga”.¹ „A halhatatlanság

DOLHAI LAJOS, teológus, egri főegyházmegyei pap, az Egri Hittudományi Főiskola rektora és egyetemi tanára, 2014-től a Pápai Nemzetközi Teológiai Bizottság tagja; rektor@eghf.hu

¹ Trentói Zsinat, Sessio XIII, 2. fejj., DH 1638.

magvát ülteti el bennünk, amely egy napon ki fog csírázni.”² Segít bennünket, hogy a „nyomorult földi vándorlás útjáról az égi hazába érkezhessünk, és az »angyalok kenyerével« (Zsolt 78,25), mellyel most még csak a szent színek leple alatt táplálkozunk, majd egyszer titok-lepel nélkül töltekezhessünk”.³ „Az Eucharisztia mindig a földi vándorlás utolsó szentsége marad, »Útravaló« az örök életbe való átmenethez”.⁴

Napjainkban az Eucharisziával mint Szent Útravalóval alig találkozunk a teológiában, a lelkipásztori gyakorlatban és a katolikus lelkiségben. Kevesen tudnak arról, hogy a mennyei Atyához való átmenet – halál – közelségében a szentáldozásnak különleges jelentősége van. A jelenlegi pasztorális gyakorlatban a papok a súlyos betegeknek és haldoklóknak folyamatos szertartás keretében szokták kiszolgáltatni a bűnbocsánat szentségét és a betegek kenetét, majd pedig megáldoztatják őket. Sajnos legtöbbször nem ebben a sorrendben. A viatikum teológiája ismeretének hiányában a szentgyónást a szentáldozás követi, és a szertartás utolsó része a szentkenet feladása, nem pedig a Szent Útravaló kiszolgáltatása.

Mindez a jelenség annak ellenére létezik, hogy a II. Vatikáni Zsinat utáni liturgikus reform keretében megjelent új szertartáskönyv⁵ a helyes, ősegyházi szemléletmódra tanít és figyelmeztet bennünket. Ebben az új rituáléban önálló fejezetben (III. fej.) is megtaláljuk a Szent Útravaló szertartását,⁶ továbbá azt látjuk, hogy a szentségek kiszolgáltatásának rendje közvetlen halálvesztély esetén a következő: bűnbánat, a szentkenet és a Szent Útravaló.⁷ VI. Pál pápa *Sacram unctionem infirmorum* kezdetű apostoli konstitúciója, a *Rituale Romanum* előszava (Praenotanda), valamint az új szertartáskönyv szerkezete

² XIII. LEÓ, *Mirae caritatis*, 18, in *Pápai megnyilatkozások az Eucharisziáról*, Szent István Társulat, Budapest, 2019, 27.

³ Trentói Zsinat, Sessio XIII, 8. fej., DH 1649.

⁴ *A Katolikus Egyház Katekizmusa* (a továbbiakban: KEK), Szent István Társulat, Budapest, 2002, 1517; A témát a latin nyelvű KEK „Viaticum, ultimi christiani sacramentum” címmel tárgyalja (1524).

⁵ *Ordo unctionis infirmorum eorumque pastoralis curae* (röv. OUI), Editio typica, Romae, 1972; magyar fordítása: *A betegek kenete és a lelkipásztori betegellátás szertartása*, MKPK, Budapest, 1974; rövidebb formában: *Betegellátó könyv*, Szent István Társulat, Budapest, 1977.

⁶ Uo. 93–114.

⁷ Uo. IV. fejezet: *A szentségek folyamatos szertartása*, 115–135.

és imádságai által újra felfedezhetjük a viaticum jelentőségét, de Isten ígéje és egyházunk kétezer éves hagyományának ismerete is erre tanít bennünket.⁸

I. BIBLIAI, VALLÁS- ÉS EGYHÁZTÖRTÉNETI ALAPOK

A Szent Útravaló görög, illetve latin elnevezése (*efodiön/viaticum*) az ókorban – profán értelemben – az utazáshoz szükséges ételt és italt jelentette.⁹ A görög mitológiában az olyan étel vagy pénz (*obolosz, obulus*) volt, amit Kháronnak, az alvilág révészének kellett fizetni, hogy az elhunytakat ladikjával átvigye az alvilág folyóján (*Styx*). Ezt a görögök halottjaik nyelve alá helyezték (más források szerint szemükre). Az ősegyházban is kezdett kialakulni egy olyan szokás, hogy az elhunytak szájába vagy a halottak mellére szent ostyát helyeztek, de ezt helyi zsinatok tiltották, mert a viaticum az élőknak való és nem a halottaknak. Azért is tiltották ezt a gyakorlatot, mert a keresztény embernek – megváltottsága miatt – már nem kell ezért az átmenetért „váltságdíjat” fizetnie. Az Eucharisztia nem váltságdíj, hanem az örök élet „záloga”, sőt „mennyei kenyér” (*panis de caelo*).¹⁰ A középkorban *viaticum*nak nevezték azt az összeget, amit az útra kelő szerzetesnek adtak. Ezzel a szóval foglalták össze azt a lelki segítséget is, amit az egyház adott haldokló tagjainak a bűnbánat szentsége, a betegek kenete, de főként az Eucharisztia által. Később a fogalmat már szűkebb értelemben és kifejezetten csak a Szent Útravalóra alkalmazták (*communiois viaticum*).

Az első keresztények is úgy tekintették a halált, mint egy nagy utazást (*migratio ad Dominum* vagy *peregrinatio ad Dominum*); amelynek során „a mennyei eledel” segíti a hívő embert.¹¹ Hasonlóképpen, mint ahogyan a gondviselő Isten segítette Illés prófétát az ő angyala által, hogy eljusson Hóreb hegyéig

⁸ Vö. A. BRIDE: *Viatique*, in *Dictionnaire de Théologie Catholique*, 15. kötet, Paris, 1950, 2842–2847; ROBERTO MASI: *Il sacerdozio e l'eucaristia nella vita della Chiesa*, Ed. Paoline, Roma, 1966, 341–350.

⁹ A rómaiaknál az útrakelőknak szánt étel neve: *cena viatica*; a görögöknél: *efodiön* vagy *hodoipóron*.

¹⁰ A *Traditio apostolica* (21. fejezet) szerint a püspök a következő szavakkal áldoztatott: „A mennyei kenyér Krisztus Jézusban” („*panis caelestis in Christo Jesu*”) in VANYÓ LÁSZLÓ (szerk.): *Az ókeresztény kor fegyelme*, Szent István Társulat, Budapest, 1983, 92.

¹¹ AQUINÓI TAMÁS Úrnapi himnuszában ujjong, hogy az Eucharisztia az „angyalok kenyere” és „vándorutunk erősségévé” lett. (*Lauda Sion Salvatorem*). A KÉK megfogalmazása szerint: „viaticum tamquam alimentum pro itinere” (1020.), „nostrae peregrationis panis, usque ad mortis horam, in qua nobis dabitur tamquam viaticum” (1992.).

(1Kir 19,5–8). Illés a kapott kenyér erejéből „egészen az Isten hegyéig” jutott el. Jézus is kilátásba helyezte nekünk az Isten „fölséges hegyét”, ahová az Eucharisztia erejéből el kell jutnunk: „Aki eszi az én testemet, és issza az én véretem, annak örök élete van, és én feltámasztom őt az utolsó napon” (Jn 6,54). Ebben a beszédben állítja szembe Jézus az ő kenyerét a mannával: „Ez a mennyből alászállott kenyér nem olyan, mint az, amelyet atyáitok ettek, és mégis meghaltak. Aki ezt a kenyeret eszi, örökké él” (Jn 6,58). A Jelenések könyve is utal erre a különleges táplálékra: „Nézd, az ajtóban állok és zörgetek. Aki meghallja szavamat és kinyitja az ajtót, ahhoz bemegyek és vele étkezem, ő meg énvelem” (Jel 3,20). Ezért az Eucharisziát az örök élet zálogának mondhatjuk, mert nemcsak biztosra ígéri, de szentségileg máris jelenbe hozza, „most”-tá teszi a feltámadást és a mennyei örök boldogságot. Az Eucharisztia az eljövendő dicsőség vacsorájának, „a Bárány menyegzői lakomájának” (Jel 19,9) elővételezése. Erre emlékeztet bennünket a miséző pap a latin rítusú szentmisében, amikor áldozásra hív.¹²

Az ókori egyházban, sőt még a középkorban is a vasárnapi szentmise után az Oltáriszentséget elvitték a „távolmaradóknak”,¹³ akiken bizonyára a betegek értendők. A Szent Útravaló különbözik az ilyen szentáldozástól. Csak a haldokló betegeknek szolgáltatták ki. Ha a körülmények megengedték, akkor két szín alatt történt, bemártással.¹⁴ A szenthagyomány legfontosabb tanúja a Niceai Zsinat (13. kánon):

„Azokat illetően, akik halálukon vannak, most is az ősi és szabályszerű törvényt kell megtartani; úgy, hogy azt, aki meghal, az utolsó és szükséges Útravalótól (*efódion*) egyáltalán ne fosszák meg; [...] a püspök mindenkinek, bárki is halálveszélyben van, és kéri, hogy részesítsék az áldozás kegyelmében, ki kell szolgáltassa az Eucharisziát.”¹⁵

Az első egyetemes zsinat (325) „ősi és szabályszerű” (*norma antica e canonica*) normatív törvényről beszél, tehát nem valami új szokásról. Euszébiosz *Egyház-története* részletesen leírja – Alexandriai Dionüszosz (†265) levelére hivatkozva

¹² Vö. KEK 1130 és 1402.

¹³ JUSZTINOSZ: *I. Apológia*, 67,5.

¹⁴ Még a kora középkori liturgikus könyvek is erről tanúskodnak a haldoklók áldoztatásával kapcsolatban: „Corpus Domini sanguine suo tinctum conservet animam tuam in vitam aeternam”, Vö. DAMIEN SICARD: *Le Viatique, perspectives nouvelles?*, *La Maison-Dieu* 113 (1975) 107.

¹⁵ DH 129.

–, hogy hogyan kapta meg a Szent Útravalót egy Szerapión nevű aggastyán.¹⁶ A Niceai Zsinat előtti és utáni időben helyi zsinatok aktái¹⁷ is tanúskodnak a Szent Útravaló vételének szokásáról. Nolai Szent Pál (†431) leírásából tudjuk, hogy Szent Ambrus rögtön azután halt meg, miután megkapta a viaticumot.¹⁸ Még az eszméletlen haldoklóknak is az ajkára helyezték a szentostyát, esetleg napjában többször is.¹⁹ Úgy gondolták, hogy minden kereszténynek joga van ahhoz, hogy a Szent Útravalóval ellátva távozzon ebből a földi életből. A tradíció egyértelműen arról tanúskodik, hogy legalább a 4. századtól élő gyakorlat volt az egyházban a Szent Útravaló kiszolgáltatása.²⁰ I. Ince pápa Exuperius toulouse-i püspöknek írt levelében (405. február 20.) „az utolsó áldozást” még a bűnbánó eretnekeknek és a nagy bűnösöknek is megengedi.²¹ Decentius gubbiói püspöknek írt levelében (416. március 19.) pedig kategorikusan kijelenti, hogy „senki se távozzék ebből a világból szentáldozás nélkül”.²² A közismert szakramentáriumok (*Sacramentarium Gelasianum*, *Gregorianum*) és a Római Ordók (OR) – például egy 7. századi Ordo (n. XLIX) – nemcsak a viaticum létéről, hanem a jelentőségéről is tanúskodnak. Annyira fontos ez a szentáldozás, hogy a szentségi bőjt törvénye erre nem vonatkozik. A vétele azért üdvös, mert ez a „szentáldozás lesz a védője és segítője az igazak feltámadásakor. Sőt, a Szent Útravaló fogja őt feltámasztani”.²³ Az első évezred vége felé megszáporodnak azok a dokumentumok, amelyek jelzik, hogy a szentségnek utolsó útravalóként való vétele már általános szokás volt.²⁴ „Esto nobis praegustatum mortis in examine” (Add, hogy ízlelhessünk Téged, mielőtt a halál vizsgája elé

¹⁶ EUSZÉBIOSZ: *Hist. Eccl.*, VI, 44.

¹⁷ Elvirai Zsinat (303), DH 117; Karthagói Zsinat (398), 76. kánon; I. Orange-i Zsinat (441), 3. kánon.

¹⁸ NOLANUS PAULINUS: *Vita S. Ambrosii*, 47 (PL 53,860): «Quo accepto (Corpore Domini) ubi glutivit, emisit Spiritum, bonum viaticum secum ferentes».

¹⁹ Erre a szokásra utal a *Statua Ecclesiae antiqua* (6. század) „Et si continuo creditur moriturus, reconcilietur, per manus impositionem et infundatur ori eius eucharistia”.

²⁰ Vö. JOSEF A. JUNGSMANN in Walter Kasper (Hrsg.): *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bde. 1–11, Herder, Freiburg – Basel – Wien, 1993–2001, X, 762, a továbbiakban LThK.

²¹ Vö. DH 212.

²² „nemo de hoc saeculo absque communione discedat”, in Ep. 25,10 (PL 20, 559).

²³ MICHEL ANDRIEU: *Les Ordines Romani du Haut Moyen-Age*, 4. kötet, k. n., Louvain, 1956, 529. A teljes szöveg: „Mox ut eum videris ad exitum prouguere communicandus est de sacrificio sancto, etiamsi comederit ipso die, quia communio erit ei defensor et adiutor in resurrectione iustorum. Ipsa enim resuscitabit eum”.

²⁴ MARIO RIGHETTI: *Storia liturgica*, 3. kötet, k. n., Milano, 1966, 545–553.

állunk) – énekelték a keresztények az *Ave verum corpus* kezdetű himnuszban.²⁵ Nincs mit félnünk ezen az utolsó nagy úton, gondolták, ha a feltámadt Krisztus szent teste van velünk.

Az ősegyházban kialakult az a szokás, hogy a haldoklók a bűnbánattartás és a szent olajjal való megkenés után részesültek a Szent Útravalóban. Az ókori egyház szigorú bűnbánati fegyelme (*una penitentia* elv) is segítette ennek a gyakorlatnak az elterjedését és változását. A súlyos bűnük miatt vezeklők egyházzal való kiengesztelődése gyakran az élet utolsó óráiban történt, amikor feloldozást kapott a vezeklő, majd az Eucharisziát vette és végül a betegek (vagyis gyakorlatilag: a haldoklók) szentségét. A kora középkorban ez a gyakorlat állandósult, és kialakult a folyamatos szertartásnak az a rendje, ami egészen a II. Vatikáni Zsinat liturgikus reformjáig megmaradt: gyónás, áldozás és utolsó kenet. Ezáltal a viatikum fokozatosan elveszítette eredeti értelmét, és sok esetben egy „második” vagy „utolsó” ünnepélyes szentáldozássá változott. A középkortól kezdődően a Szent Útravaló gondolata elhalványult. Fontosabbnak tartották az „utolsó kenetet” (*extrema unctio*), mint a viatikumot. Az V. Pál pápa által kiadott *Rituale Romanum* (1614) ezt a gyakorlatot szentesítette. Ha a pap súlyos beteget vagy haldoklót áldoztatott, akkor a következőt mondta: „Vedd testvér, a Szent Útravalót (*viaticum*), hogy megőrizzen a gonosz ellenségtől, és elvezessen az örök életbe.” A kevésbé súlyos betegnél pedig a szokásos formulát használva így szólt: „A Mi Urunk Jézus Krisztus teste (*corpus Christi*) őrizze meg lelkedet az örök életre.”²⁶

Az első évszázadokban még nyilvánvaló volt, hogy a viatikum különbözik a betegeknek elvitt Eucharisziától; csak a halál közelségében kiszolgáltatótt Eucharisziát jelentette. A második évezredben – amikor a betegek kenete a haldoklók szentségévé lett – a betegek áldoztatása és a viatikum összekapcsolódott, és a Szent Útravaló gondolata fokozatosan eltűnt. A II. Vatikáni Zsinat liturgikus reformja viszont szeretne visszatérni az ősegyházi szemléletmódhoz. A *Sacrosanctum concilium* (1963) hangsúlyozza a betegek kenete és a Szent Útravaló egységét, és előírja, hogy a betegek kenete és az Szent Útravaló szertartása mellé készíteni kell egy összefüggő szertartást is, amelyben a betegek megkenése a gyónás után és a viatikum fogadása előtt történik (SC 74). VI. Pál pápa *Sacram liturgiam* kezdetű, a liturgia megújítására vonatkozó rendelkezése után (1964) egészen 1972. december 7-ig kellett várni a betegek kenetének új

²⁵ Lásd *Hozsanna* 315. számú ének.

²⁶ Vö. *Rituale Romanum*, Ed. Typica, Romae, 1957; Titulus V, Caput IV: De communione infirmorum, 19.

szertartáskönyvére, amely már a Liturgikus Konstitúció szellemében készült. Johannes Feiner szerint „az új rituálé fordulópontot jelent a betegek szentségének történetében”.²⁷ A zsinat utáni liturgikus reformnak köszönhetően a Szent Útravaló újra a haldoklók szentsége lett, az utolsó kenet pedig a betegek szentsége.²⁸ Az új Egyházi Törvénykönyv (1983) figyelmeztet, hogy „a bármilyen okból fakadó halálveszélyben forgó krisztushívők Szent Útravalóként kapják meg a szentáldozást.”²⁹ Buzdítja a papokat, hogy kellő időben szolgáltatassák ki a viatikumot a betegeknek.³⁰ A régi Törvénykönyv (1917) megfogalmazása szerint a „híveknek kötelességük életveszélyben – bármilyen okból állt is elő a veszély – szentáldozáshoz járulniuk”.³¹ Az új megfogalmazás már nem kötelességről beszél, hanem azt jelzi, hogy a hívőnek joga is van az Eucharisztia viatikumként való vételéhez. A *Katolikus Egyház Katekizmusa*³² is összefoglalja a Szent Útravaló teológiáját, de még bővebb tanítást kapunk az *Ordo unctionis infirmorum* bevezetőjében.³³

2. A SZENT ÚTRAVALÓ TEOLÓGIÁJA

A haldokló keresztény szentáldozása jel, amely sok mindenre emlékeztet bennünket. „A Szent Útravalóként vett áldozás különleges módon jelzi a szentmiseben ünnepelt misztériumot, vagyis az Úr halálát és az Atyához való távozását.”³⁴ Ami még ennél is fontosabb: a Szent Útravaló „sajátos jele annak a szent titokban való részesedésnek, amelyet a szentmiseáldozatban átélünk”.³⁵

²⁷ JOHANNES FEINER: *Die Krankheit und das Sakrament des Salbungsgebotes*, in *Mysterium Salutis*, 5. kötet, 531; Lásd még MEDVIGY MIHÁLY: *A betegellátás korszerűsített liturgiája*, in SZENNAY ANDRÁS (szerk.): *Régi és új a liturgia világából*, Szent István Társulat, Budapest, 1975, 236–245.

²⁸ Vö. RINALDO FALSINI: *Il senso del Viatico ieri e oggi*, in *Il sacramento dei malati. Aspetti antropologici e teologici della malattia. Liturgia e Pastorale*, Elle Di Ci, Torino – Leumann, Torino 1975 (*Quaderni di Rivista Liturgica*, n.2), 191–192.

²⁹ *Az egyházi törvénykönyv. A Codex Iuris Canonici hivatalos latin szövege magyar fordítással és magyarázattal*, Szent István Társulat, Budapest, 2001, 1983, 921. kánon, 1. (A továbbiakban: CIC.)

³⁰ CIC 1983, 911, kánon, 1–2.

³¹ CIC 1917, 864. kánon, 1.

³² Vö. KEK 1020, 1392, 1517, 1524–1525.

³³ OUI, 26–29.

³⁴ OUI, 33.

³⁵ *Eucharisticum mysterium*, 39.

Az Eucharisztia Krisztus megváltó áldozatába, illetve húsvéti misztériumába kapcsol be bennünket. Az Eucharishtiában „koncentrált” módon, egyszer s mindenkorra jelen van a *Triduum paschale*, a Szent Három Nap.³⁶ Amikor az Oltáriszentséget mint Szent Útravalót vesszük magunkhoz, akkor megerősödünk abban a hitben, hogy nemcsak a szenvedésben és a halálban, hanem a feltámadásban is követjük Jézust, akihez a hit és a keresztség által hozzákapcsoltuk az életünket, jelenünket és jövőnket. Hittel valljuk, hogy a megdicsőült Krisztus átalakítja gyarló testünket, és hasonlóvá teszi megdicsőült testéhez (vö. Fil 3,21).

A szentség felvevőjében megújul a keresztség kegyelme, hiszen egzisztenciálisan átéli a keresztség lényegét: meg akar halni Krisztussal, hogy vele együtt feltámadjon (vö. Róm 6,4).³⁷ Az apostol megfogalmazása szerint a keresztségben már „meghaltunk” a bűnnek és új életre „támadtunk”: vagyis az Eucharisztia vételével táplált keresztség utáni élet már a feltámadt ember élete; így minden szentáldozás a mennyei lakoma elővételezése. „A keresztség új életre vezet be ezen a földön, az Úrvacsora pedig a halálon át az örök életre visz.”³⁸ Az új Rituálé különösen is hangsúlyozza a viatikum és a keresztség benső, lényegi összefüggését. A Szent Útravaló vétele tulajdonképpen az „initiatio Christiana” befejeződése és végpontja. Erre utal az is, hogy a szertartás kezdetén a pap meghinti a beteget és a szobát szenteltvízzel, és közben így szól: „emlékeztessen a szenteltvíz keresztségünkre és Krisztusra, aki szenvedésével és feltámadásával megváltott minket!”³⁹ Nem kevésbé jelentős, hogy a szentség felvételéhez hozzátartozik a keresztségi hitvallás megújítása,⁴⁰ amelyhez a szertartáskönyv előszava a következő magyarázatot adja: „Helyes továbbá, hogy a hívő a Szent Útravaló kiszolgáltatásakor újítsa meg keresztségi hitvallását. A keresztség által kapta meg a gyermekké fogadást Isten fiai közé, és az örökélet ígéretének társörökösévé vált.”⁴¹ Mindkét szentség esetében fontos az eszkatológiai távlat. A keresztség a keresztény élet kezdete, hiszen általa „meghalunk Krisztussal és vele együtt feltámadunk”, de ez a kezdet a végre, a beteljesülésre irányul. A viatikum a keresztség kegyelmi hatásainak beteljesülése, hiszen a Szent Útravaló

³⁶ *Ecclesia de Eucharistia*, 5.

³⁷ Vö. DOLHAI LAJOS: *A szentségek teológiája*, Szent István Társulat, Budapest, 2015, 370–371.

³⁸ LUTHER MÁRTON: *Krisztus valóságos szent testének sacramentumáról*, 1519, 22. p., Magyarországi Luther Szövetség, Budapest, 1994, 44.

³⁹ OUI, 102.

⁴⁰ OUI, 108.

⁴¹ OUI, 28.

abban segít bennünket, hogy a húsvéti misztérium az életünkben végérvényes valósággá legyen.

A leggyakrabban hangoztatott kegyelmi hatás: a viatikum az „örök élet záloga” (*pignus*), amely felkészít a feltámadásra és a mennyei dicsőségre.⁴² Minden szentáldozásról elmondható ez, de különösképpen arról, amelyik az utolsó az örökhaza felé vezető úton (*in statu viatorum*). Az Eucharisztia „a halhatatlanság orvossága” (*pharmakon athanasziasz*), ellenszer a halál ellen, hogy ne haljunk meg, hanem mindörökké éljünk Jézus Krisztusban”.⁴³ „Úgy kell magunkhoz venni, mint a halhatatlanság kenyerét.”⁴⁴ „Testünk, amelyet az Eucharisztia táplál, nem enyészik el, hanem biztos remény van arra, hogy feltámad.”⁴⁵ Az Eucharisztia a feltámadás „magja”. Jusztinosz ezért részletezi annyira, hogy a keresztények a feltámadás napján veszik magukhoz.⁴⁶ Még Luther Márton szerint is „ez a szentség tehát olyan gázló, híd, hajó és hordágy, amelyen és amelyen keresztül ebből a világból az örök életbe megyünk át”.⁴⁷ „Az Úr a reménység zálogának és úti eledelnek hagyta övéire a hitnek azt a szentségét, amelyben a természet és az emberi munka gyümölcsei dicsőséges testté és vérré változnak át; ez a testvéri közösség vacsorája és a mennyei lakoma előíze.”⁴⁸ Ezt hangsúlyozza az új Rituálé bevezetője is: „A hívő ember, amikor ebből az életből távozik, Krisztus testének és vérének Szent Útravalójában részesül, amely a feltámadás záloga az Úr szavai szerint: »Aki eszi az én testemet és issza az én véretem, annak örök élete van, és én feltámasztom őt az utolsó napon« (Jn 6,54).”⁴⁹ A viatikum kiszolgáltatásának rövid szövege is ezt tanítja: „Őrizzen meg téged, és vezessen el az örök életre”.⁵⁰ A szertartás befejező szövegében pedig azért imádkozunk, hogy haldokló testvérünk, aki „Fiadnak testével és vérével megerősödött, békével eljusson a te országodba”.⁵¹

⁴² Vö. KEK 1402–1405.

⁴³ ANTIÓCHIAI SZENT IGNÁC: *Az Efezusiakhoz írt levél*, 20,2.

⁴⁴ IRÉNEUSZ: *Adv. haer.* IV, 38,1 (SChr. 100, 946).

⁴⁵ Uo. IV,18,5 (SChr. 111,347).

⁴⁶ JUSZTINOSZ: *I. Apológia*, 67,3.

⁴⁷ LUTHER MÁRTON: *Krisztus valóságos szent testének sacramentumáról*, 1519, 22.

⁴⁸ *Gaudium et spes*, 38, in Diós István (szerk.): *A II. Vatikáni Zsinat dokumentumai*, Szent István Kézikönyvek 2., Szent István Társulat, Budapest, 2000.

⁴⁹ OUI, Praenotanda, 25.

⁵⁰ OUI, 112.

⁵¹ OUI, 114. Hasonló gondolatokkal találkozunk az alternatív könyörgésekben is, vö. OUI 57 és 259.

Nagy Szent Baszileosz (†379) szerint azért fontos ez a szentáldozás, mert általa előkészítjük lelkünket a mennyek országára.⁵² Ha ezt nem tesszük, akkor úgy járunk, mint a balga szüzek a vőlegény érkezésekor (Mt 25,1–13).

Nüsszai Szent Gergely (†395) Nagy Kateketikus beszédében azt tanítja, hogy „a szentségek (keresztség és Eucharisztia) a mi emberi természetünket átalakítják, az Eucharisztia pedig a jövőbeli (a test föltámadásakor és megdicsőülésekor végmenő) átalakulás záloga.”⁵³ „Krisztus az ő testével azokba oltja magát, akik kenyérrel és borral táplálkoznak, és a hívők testével keveredik, hogy a Halhatatlannal való egység által az ember is részesedjen a romolhatatlanságban.”⁵⁴

Szent Ambrus (†397) így beszél a frissen megkeresztelkedett hívőkhöz: „Az étel, amelyet kapsz, az élő kenyér, amely leszállt a mennyből, az örök élet valóságát adja neked. Mindenki, aki ezt eszi, örökké mentes a haláltól, és Krisztus testévé lett. Az élet teste ez. Aki csak áhítatosan ízleli, nem fog elenyészni.”⁵⁵

Szent Ágoston (†430) kimondja a Jn 6,54-hez fűzött magyarázatában: „e nélkül az embereknek lehet időbeli élete, de örök élete egyáltalán nem lehet”.⁵⁶

Aquinói Szent Tamás a szentségi jel természetéből kiindulva magyarázza a Szent Útravaló szükségességét. Az Eucharisztia, illetve a szentmise olyan lakoma, amely a múltra, a jelenre és a jövőre is emlékeztet bennünket, hiszen Krisztus most is eledelül adja önmagát, és úgy ünnepeljük az Eucharisziát, mint az eszkatologikus lakoma elővételezését. Mint szentség, illetve mint szentségi jel emlékeztető (*signum rememorativum*), rámutató (*signum demonstrativum*) és a jövőbe mutató jel (*signum prognosticum*). Ezért Szent Tamás szerint e szentségnek háromféle jelentősége van:

„először tekintettel a múltra, amennyiben az Úr kínszenvedésének emléke, mely valóságos áldozat volt, nevezzük áldozatnak. Másodszor tekintettel a jelenre, tudniillik az Egyház egységére, melybe az ember e szentség által jut, szent egyesülésnek, szentáldozásnak (*communio*) nevezzük. Harmadszor tekintettel a jövőre, amennyiben jövendő boldogságunk előképe,

⁵² Vö. TYMCHUK JEROMOS: Nagy Szent Bazil és a mindennapi szentáldozás, *Keleti Egyház* (1938/5) 141.

⁵³ Vö. még GYÖRÖK TIBOR: *A beavatott szentségek Nüsszai Szent Gergely írásában*, Jel Kiadó, Budapest, 2014, 188.

⁵⁴ *Nagy Kateketikus beszéd*, 37,12.

⁵⁵ *De mysteriis*, 8.

⁵⁶ *Tract. in Joh.ev.* 26,15.

melynek mennyei hazánkban részesei leszünk. Ezért Szent Útravalónak is nevezzük, mivel e szentség erejével jutunk el oda.”⁵⁷

Az Eucharisztia az ember „útravalója” e cél elérésére, vagyis eu-kharisztia, vagyis „bona gratia” (Tamás fordításában): az örök élet adománya.⁵⁸ Az Úrnapi Magnificat antifona ezeket a szempontokat költői módon tanítja számunkra: „Ő szentséges lakoma, Krisztust vesszük rajta, felidézzük szenvedésének emlékét. Bensőnket kegyelem tölti el, és a jövődő dicsőség záloga nekünk adatik.”⁵⁹

A *Katolikus Egyház Katekizmusa* nem önmagában, önállóan, hanem a szentségi üdvrendben láttatja meg a viatikum jelentőségét.

„Ily módon miként a keresztség, a bérmálás és az Eucharisztia szentsége egységet alkot, melyet a »keresztény beavatás szentségeinek« nevezünk, elmondható, hogy a bűnbánat, a szent kenet és az Eucharisztia a keresztény élet végén – amennyiben Útravalót adnak – olyan egységet alkotnak, melyet a »hazatérésre fölkészítő szentségeknek« nevezhetünk, azaz lezárják a zárandokságot.”⁶⁰

Henri Rondet, francia liturgikus ezt a három együtt kiszolgáltatatott szentséget az „örökéletbe való bevezetés” (*les sacraments d’initiation de la vie éternelle*) szentségeinek nevezi.⁶¹ A Szent Útravaló megújított szertartásának egyik célja épp ennek az összefüggésnek, vagyis az Eucharisztia eszkatologikus vonatkozásának hangsúlyozása. Ezért az új *Ordo* lehetőséget ad a Szent Útravaló kiszolgáltatására mind szentmise keretében, mint pedig kívül. Mindegyik esetben szerepel a hitvallás a keresztségi fogadalmak megújítása révén.⁶²

Ahogy Jézus utolsó vacsorája, úgy a keresztények által ünnepelt Eucharisztia, minden szentmise és a Szent Útravaló is eszkatologikus jel: a „mi eljö-

⁵⁷ S. Th. III, q. 73., a. 4.

⁵⁸ Uo. a. 4. ad 2: Bevezető a szentség különböző elnevezéseire.

⁵⁹ Latinul: “Recolitur memoria passionis eius, mens impletur gratiae et futurae gloriae nobis pignus datur”.

⁶⁰ KEK 1525; A párhuzam röviden: sacramenta „initiationis christianae – initiationis eschatologicae”.

⁶¹ HENRI RONDET: *Extrême-Onction*, in *Dictionnaire de Spiritualité* IV, Paris, 1961, 2189–2200.

⁶² Vö. OUI, 3. fejezet.

vendő dicsőségünk és örök boldogságunk záloga”,⁶³ hiszen a szentáldozásban azzal a Krisztussal találkozunk, akivel majd az üdvösség állapotában végérvényesen együtt leszünk. Az eucharisztikus lakoma az örök élet lakomájának csak előképe és az eljövendő beteljesedés hatékony jele. A feltámadt Krisztus rejtetten, csak a hit számára felfoghatóan van jelen az Eucharishtiában, és ebben az állandó szakramentális, sőt áldozati jelenlétében elővételezi végső, dicsőséges eljövetelét. Ez a magyarázata annak, hogy az öskeresztény liturgiához hozzátartozott az örvendező hálaadás (*euckharisztoutesz*, Ef 5,20) és a „maranatha” felkiáltás (1 Kor 16,22; Jel 22,20). Ezt a hitet vallja meg jelenleg is az egyház az átváltoztatást követő akklamációban: „Halálodat hirdetjük Urunk, és hittel valljuk feltámadásodat, amíg el nem jössz.” Azt, hogy az Eucharisztia az eszkatologikus beteljesedés elővételezése, sajátosan módon fejezi ki a bizánci liturgia kánonja, mely Krisztus második eljöveteléről mint *már megtörtént* eseményről emlékezik meg:

„Megemlékezvén tehát erről az üdvözítő parancsolatról és mindarról, ami érettünk történt: a keresztről, a sírról, a harmadnapi feltámadásról, a mennybemenetelről, a jobbkez felől való ülésről, a második és dicsőséges újra eljövetelről [...]”.⁶⁴

Már az evangéliumokban is látjuk, hogy *Jézus az örök életet eszkatologikus lakomához hasonlítja* (Mt 8,11; 22,1–14), és az utolsó vacsorán azt mondta, hogy akkor majd ismét együtt fog étkezni övéivel (Mk 14,22–25). Ez a hasonlat az üdvözültek Istennel és Krisztussal való tökéletes közösségét jelképezi. Lukács 14,15-ben az étkezésnél az egyik vendég erre az eszkatologikus lakomára utal: „Boldog, aki asztalhoz ülhet az Isten országában!” Válaszként az Úr Jézus elmondja a lakomáról szóló példabeszédet, amelyet a meghívottak visszautasítanak. Ezért „mondom nektek: azok közül, akik hivatalosak voltak, senki sem eszik a lakomámon” (Lk 14,24). A földi lakomáktól eltérően ennél a lakománál maga az Úr szolgál fel, ha ébren találja szolgálait: „felövezi magát, asztalhoz ülteti őket és megy, hogy kiszolgálja őket” (Lk 12,37). Főként példabeszédeiben utal Jézus erre az eszkatologikus lakomára: „Sokan jönnek keletről és nyugatról, s letelepednek Ábrahámmal, Izsákkal és Jákobbal a mennyek országában” (Mt 8,11; a görög szó értelme az, hogy asztalhoz telepednek). Ennél a lakománál

⁶³ DH 1638.

⁶⁴ *Emeljük föl szívünket. Görög katolikus imakönyv*, Püspöki Hivatal, Nyíregyháza, 2008, 139.

issza majd Krisztus apostolaival az újbort (Mt 26,29): „majd asztalomnál esztek és isztok országomban” (Lk 23,30).

Jakubinyi György hívja fel rá a figyelmet, hogy a Jelenések könyvében két helyen és két összefüggésben is találkozunk a lakoma szóval, illetve az örök élet eszkatologikus lakomájával, amelyre mindannyian meghívást kaptunk Jézus Krisztus által.⁶⁵ A római katolikus szentmise alapján mindnyájan jól ismerjük a Jel 19,9 felkiáltását: „Boldogok a Bárány menyegzős lakomájára hivatalosak.” Kétségtelen tény, hogy ez a mondat elsősorban a végső idők messiási lakomájának a képe, az örömlakomának, melyet az Ószövetségből és az evangéliumokból jól ismerünk. Erre utal a szövegösszefüggés is. Máté evangéliumában is úgy jelenik meg a messiási lakoma, mint menyegzős lakoma (22,2). A Jelenések könyve szerint ebben mindnyájan részesedhetünk: „Nézd, az ajtóban állok és zörgetek. Aki meghallja szavamat és kinyitja az ajtót, ahhoz bemegyek és vele étkezem, ő meg velem” (Jel 3,20). Ez kép, amely a Krisztussal való közösségünket olyan világosan megfogalmazza (én vele – ő velem), a laodiceai egyházközséghez írt levél végén áll. A lakoma éppen úgy a győztesnek ígért jutalom, mint az élet fája (Jel 2,7) vagy a manna (Jel 2,17). A győztesnek ígért jutalmak az Apokalipszisben az üdvösség eljövendő javait jelképezik. De ugyanakkor már erre a jelenre is vonatkoznak, mert Krisztusban a végső idő, a végső beteljesedés már kezdetét vette.

A szentmise mint lakoma és benne a szentáldozás áldozati és szövetségi igent mondás Istennek, mert egyesülünk Jézus áldozatával, az ő igenjével, amely kedves volt a mennyei Atya előtt. Ugyanakkor jelzi, hogy az Atya elfogadott és elfogad minket Krisztus által. Egyre inkább birtokba vesz bennünket, segít, hogy egyre inkább krisztusi életet éljünk. Az Eucharisztia az örök élet záloga, hiszen az Eucharishtiában „zálogot” kapunk az Úrtól: ha nem vonjuk vissza, önátadásunkat végleg elfogadja Krisztusban, akinek az áldozatát végérvényesen és mindörökre elfogadta az Atya.

⁶⁵ Vö. JAKUBINYI György: *A Jelenések könyve eukarisztikus tana a II. Vatikáni zsinat fényében*, Kolozsvár, 1974, 33–38.

Személy és küldetés összefüggései Hans Urs von Balthasar krisztológiájában

SZABÓ DÁNIEL SP

Abstract

This article intends to highlight the connection between person and mission in Hans Urs von Balthasar's theology. In the first part of the article a brief analysis will be provided on the theological and philosophical tradition of personal existence. According to Balthasar's conception, Christ is the only one in whom mission and person exist in perfect unity. This thesis is derived from the Son's mission in the history of salvation. Moreover, through the reinterpretation of the concept of person Balthasar reinterprets Christology and anthropology. The mission from God is not only the source of Jesus Christ's identity but also – through salvation – the only possibility for everyone to become a real and integral person.

Keywords: *mission, person, Hans Urs von Balthasar, trinitarian theology, christology.*

Kulcsszavak: *küldetés, személy, Hans Urs von Balthasar, szentháromságtan, krisztológia.*

A filozófiának és a teológiának egyaránt alapvető kérdése az emberi személy meghatározása. Az ember kérdésként áll saját maga előtt, és a történelem különböző szakaszaiban más-más módon határozta meg saját identitását. A lélek, a szellemi természet, az emberi élet célja, a boldogság mibenléte és elérésének útja olyan ideák, amelyek mindig is részét képezték a filozófiai reflexiónak, és amelyhez minden gondolkodó valamilyen formában – legyen az explicit vagy implicit – megfogalmazta a viszonyát. Másrészt a szentháromságtannak és a krisztológiának is alapvető fogalma a személy, amely komoly fogalom-

SZABÓ DÁNIEL SP piarista szerzetesnövendék, a Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola és az Eötvös Loránd Tudományegyetem hittanár–történelemtanár szakos hallgatója; szabo.daniel@piarista.hu

történettel büszkélkedhet a teológiai hagyományban. Hans Urs von Balthasar teológiájában a személyes létezés a küldetés, Isten néven szólító teremtménye felől kap értelmet. A személynek ez az újfajta, a perszonalizmusban gyökerező továbbgondolása a krisztológiát egészen új módon gazdagította, valamint a teológiai antropológia számára is új utakat nyitott.

I. A SZEMÉLY FOGALOMTÖRTÉNETE

1.2. A személy fogalma a szentháromságtani és krisztológiai vitákban

A negyedik és ötödik század folyamán elsősorban az ariánus válság következtében komoly erőfeszítésre volt szükség, hogy az egyház megtalálja a megfelelő beszédmódot az Istenben lévő háromság és egység megfelelő kifejezésére. A krisztológiai és szentháromságtani viták végül megteremtették az egységes szóhasználat feltételeit. A személy kifejezés azonban még évszázadokig a különböző lehetséges meghatározások terepe maradt, és a teológia történetének legnagyobb alakjai próbálták megtalálni a legalkalmasabb definíciót.¹

A latin *persona*, illetve a görög *proszópon* szavak a színház világából származnak. „Eredetileg a görög *proszópon* »maszkot« jelent, vagyis egy (állandó) »szerepet« a színpadon, illetve ennek megfelelően egy szerepet az életben, ami maga a személy.”² A szerep és a személy fogalma ilyen módon összetartozik, hiszen a személy fogalmának fejlődésében fontos lépcsőfokként jelenik meg a színházi kapcsolat. Tertullianus a *persona* szót még szinonim értelemben használta a szubsztancia kifejezéssel, ami jelentésbeli bizonytalansághoz vezetett, ám alapjelentése szerint színészi álarcot, szerepet, a dráma szereplőjét értette alatta. Ebben az értelemben az üdvtörténet drámájában az Atya, a Fiú és a Szentlélek sajátos szereplők, amely értelmezés már egészen közel jár a személy mint cselekvő és beszélő alany felfogásához.³ Ebből a nézőpontból Balthasar szerint a keleti atyák elutasító magatartása a *persona* vagy *proszópon* kifejezés

¹ Vö. JOHN J. O'DONNELL: *The Mystery of the Triune God*, Heythrop Monographs 6, Sheed & Ward, London, 1992, 100–102.

² HANS URS VON BALTHASAR: *Theo-Drama, Theological Dramatic Theory*, III, *The Dramatis personae. Person in Christ*, Ignatius Press, San Francisco, 1992, 209. (ford. Graham Harrison) A dolgozatban szereplő idézetek fordításai a tanulmány szerzőjétől származnak.

³ KERESZTY RÓKUS O. CIST. – PUSKÁS ATTILA: *Jézus Krisztus. Krisztológiai alapvetés*, Szent István Társulat, Budapest, 2015, 256.

használatával szemben egy jó lehetőség elvesztését jelentette a személy, illetve a dialogikus személyfogalom jobb megértésére, felfedezésére.⁴ Az elutasító magatartásnak minden bizonnyal a szabellianizmus lehetett az oka, hiszen ez az eretnokség azt hirdette, hogy egyetlen Isten van, aki különböző formában, szerepben jelenik meg az üdvtörténetben. Ebben a kontextusban pedig minden bizonnyal félreértésre adott volna okot a *persona* vagy *proszópon* kifejezés használata.

A fogalomtisztázás görög nyelvű útja Arisztotelész szóhasználatából indult ki, aki különbséget tett elsődleges és másodlagos szubsztancia (*uszia*) között. Elsődleges szubsztancián az egyedi létezőt értette, aki oszthatatlan és önmagában fennáll, míg másodlagos szubsztancia alatt elvont lényeket értett, amelynek nincs önálló léte. Az *uszia* szó helyett később elkezdtek a *hüposztaszisz* kifejezést használni mind a két értelemben. Ennek az lett a következménye, hogy a szentháromságtani és krisztológiai vitákban nehéz eldönteni, hogy ki milyen tartalmat kíván kifejezni a többjelentésű szavakkal.⁵ A terminológiai tisztázást végérvényesen a kappadókiai atyák végezték el, akik a *hüposztaszisz* szót kizárólag az egyedi létezés kifejezésére használták. Ettől megkülönböztették az *uszia* vagy *füszisz* szavakat, amellyel nem az egyedi létezőt, hanem az egyedi létező által megvalósított természetet jelölték. A latin nyelvben is végbement a szubsztancia szó jelentésének differenciálása, és az elsődleges szubsztancia jelölésére a *szubzisztencia* szó használata terjedt el. Ezzel a pontosítással már lehetővé vált, hogy Krisztusban egyetlen *hüposztaszisz*ről és két teljes természetről tudjon beszélni a teológia anélkül, hogy a terminológia zavart keltene a teológiai viták során.

Balthasar megítélése szerint az atyák inkább kerestek „valamit”, mint „valakit”, amikor a személy lényegét világos módon akarták megfogalmazni. Túlságosan arra figyeltek, hogy különbséget tegyenek az egyedi lét és faj vagy nem között, hogy meghatározzák azt a „valamit”, ami szó szerint alatta áll a természetnek, ami hordozza a sajátos lényeket.⁶ Az individuumot állították szembe a fajjal. Balthasar szerint ezzel a kappadókiai atyák elvették a személy fogalmának igazi megragadását. Ezen a ponton ugyanis azzal a problémával találkozunk, hogy ha komolyan vesszük Krisztus emberi természetének valóságát, akkor feltételeznünk kell, hogy sajátos emberséget birtokolt. Az emberi természet, ahogyan minden emberben sajátos és egyedi módon valósul meg, úgy Krisz-

⁴ HANS URS VON BALTHASAR: *Theo-Drama* III, i. m., 143.

⁵ Vö. FRANZ COURTH: *A háromság szeretet Istene, Agapé*, Szeged, 1999, 106–108.

⁶ HANS URS VON BALTHASAR: *Theo-Drama* III, i. m., 143–148.

tusban is, így jogosan merül fel a kérdés, hogy miért ne nevezhetnénk az ő egyedi emberségét személynek.

A kappadókiai atyák érdeme, hogy a *hüposztaszisz* kifejezés világos használatával már el tudta mondani az egyház megfelelő szavakkal, hogy Krisztus egyetlen személy két természetben. Ez a következetes szóhasználat azonban nem volt alkalmas arra, hogy pozitív értelemben elmondja, hogy mit jelent személynek lenni.

1.1. A skolasztika személyfelfogása

Aquinói Szent Tamás a személy fogalmának meghatározására Boethius definícióját⁷ viszi tovább. A következő meghatározást használja Tamás: „persona significat id quod est perfectissimum in tota natura, scilicet subsistens in rationali natura”⁸ vagyis „a személy azt jelenti, ami az egész természetben a legtökéletesebb: az értelmes természetben subsistáló lényt.”⁹ Szent Tamás a boethiusi szubsztancia kifejezést a *hüposztaszisszal* azonosítja, így nem egy sajátos lényeket, hanem létezőt, szubszisztenciát ért alatta.¹⁰ Az emberi személy mint az értelmes természet sajátos, egyedi megvalósulása jelenik meg. Az ember kitüntetett létező, ugyanis az értelmes természetben az egyedi szubszisztenciának sajátos neve van, ez a *személy*, amely egyúttal sajátos méltóságát is jelöli az embernek. Tamás ezt az általános személyfogalmat az isteni személyekre, az emberi személyekre, valamint az angyalokra is alkalmazhatónak tartja analóg módon, az egyes helyeken azonban módosít a személy meghatározásán.¹¹ Különösen is szembevetendő ez az eltérés az isteni személyek esetében.

Az isteni személyekkel kapcsolatban a személy reláción alapuló fogalomként jelenik meg: szubszisztens reláció. Az isteni személyek ugyanis valóságosan azonosak a személyalkotó vonatkozásokkal, amelyekben pedig maga az isteni lényeg áll fenn. „Mindaz pedig, aminek a teremtet dolgokban accidentális léte van, Istenben substantiálisan létezik. [...] Így nyilvánvaló, hogy az Isten-

⁷ A személy értelmes természetű egyedi szubsztancia. (*Persona est naturae rationalis individua substantia.*)

⁸ S. THOMAE AQUINATIS: *Summa Theologiae*, I, q. 29, a. 3., Marietti, Torinó – Róma, 1948, 158.

⁹ AQUINÓI SZENT TAMÁS: *A teológia foglalatja*, I, q. 29, a. 3., Gede Testvérek, Budapest, 2002, 232–233.

¹⁰ ALEXANDER BAUMGARTEN: A személy fogalmának többféle jelentéséről, *Kellék* 25 (2004) 309–312. <http://epa.oszk.hu/01100/01148/00020/pdf/baumgarten.pdf> [2019. 04. 08.]

¹¹ PUSKÁS ATTILA: *A teremtés teológiája*, Szent István Társulat, Budapest, 2010, 284.

ben reálisan létező vonatkozás reálisan azonos Isten lényegével és attól csak logikailag különbözik [...]”¹² Ily módon Tamás gondolkodásában az emberi személyre és az isteni személyre használt meghatározás jelentősen különbözik egymástól. Míg az isteni személyek esetében nem állítható, hogy azok individuumok lennének, ugyanis ekkor triteizmushoz jutnánk, addig az emberi személlyel kapcsolatban pontosan ez a szempont válik különösen is hangsúlyossá: az emberi személy az értelmes természet egyedi megvalósulása, individuuma. Az isteni személyek esetében a reláció, a vonatkozás, a kapcsolat a személyes létezés alapja, míg ez a szempont az embernél csak másodlagosként jelenik meg. Tamás nem felejt el az egyén és közösség kettős szempontját az emberi léttel kapcsolatban, amelyet még Arisztotelésztől örökölt a nyugati gondolkodás, de mégsem érvényesül mind a két nézőpont teljeskörűen.¹³

Gilles Emery szerint Boethius definíciója a kellő pontosításokkal alkalmas arra, hogy Istenre, az angyalokra és az emberre is alkalmazható legyen. A meghatározást akkor kell ilyen módon pontosítani, amikor az egyes isteni, angyali vagy emberi személy individualizációjának alapját kívánjuk meghatározni. Szent Tamást követve kiemeli, hogy míg Isten esetében a személy szubszisztáló vonatkozás, vagyis az egyetlen isteni természetet a vonatkozásokban fennálló „szembenállás” teszi személyessé, addig az ember individualizációjának alapja az anyagi léte. Ebből pedig az következik, hogy a relációnális szempont az embernél csupán akcidentális jelentőséggel bír.¹⁴ A perszonalista filozófia pontosan ezt az állítást kérdőjelezi meg, amikor az emberi személyt kapcsolat által, kapcsolatban fennálló egyedi létezőként szemléli.

A skolasztikus teológiában megtalálható a személy más megközelítése is, amely úgy ragadja meg a személy lényegét, hogy teret nyit a későbbi perszonalista értelmezések számára is. Szentviktori Richárd definíciója szerint a személy szellemi természetű, közölhetetlen egzisztencia. A személyes létezés csúcscaként a közölhetetlenséget ragadja meg Richárd, vagyis az egyes ember egyedi és megismételhetetlen létét hangsúlyozza. Nem marad azonban rejtve gondolkodásában a személy eredetének a kérdése sem. Ő ugyanis az egzisztencia fogalmát használja a szubsztanciával szemben. Ezt pedig szó szerint értel-

¹² AQUINÓI SZENT TAMÁS: i. m., I, q. 28, a. 2., 225.

¹³ CSELÉNYI ISTVÁN GÁBOR: Aquinóitól a perszonalizmusig, *Vallástudományi Szemle* 11 (2015/1) 9–18, 9–10.

¹⁴ GILLES EMERY: *A Szentháromság*, Kairosz, Budapest, 2015, 134–135. A szerző megfogalmazásában: „A személyalkotó vonatkozásban álló személy a szentháromságos Isten kizárólagos sajátja, hiszen a vonatkozások egyedül Istenben szubszisztálnak. Ez a kapcsolati szempont nem tartozik az emberi személy alapvető jellemzői közé.”

mezi: egzisztenciának lenni eszerint annyit jelent, mint a létet (*sistere*) mástól (*ex*) kapottként birtokolni.¹⁵ A személyes létezés nem önmagában állást jelent, mert személyes létem valójában mástól származik. A létem Isten, a szüleim, a barátaim ajándéka. Csak velük való kapcsolatomban lehetek közölhetetlen, vagyis megismételhetetlen személlyé.

Ez a definíció a személyt nem a lényeg, hanem a létezés szintjén keresi, és ezzel Joseph Ratzinger szerint a középkori teológia fejlődésének jelentős lökést adott. A skolasztikus teológia nagy érdeme, hogy különös figyelmet fordított magára a létezőre, akiben az adott természet közölhetetlen és egyedi módon valósul meg. Krisztus személy-létét azonban kivételként kezelték a skolasztika gondolkodói, ez pedig meggátolta a teológusokat abban, hogy a személy fogalmát újraértékeljék. Holott Ratzinger szerint az emberi gondolkodásra nagyon is érvényes, hogy ahol kivételt talál, ott előbb-utóbb új paradigma születik, ugyanis a kivétel az aktuális paradigma elégtelenségéről árulkodik. Maga a Szentírás is megerősíti, hogy Krisztusról nem gondolkodhatunk úgy, mint ontológiai kivételről, végérvényesen szétválasztva ezáltal a szentháromságtani és az antropológiai személyfogalmat, amivel végső soron a krisztológiának is kárt teszünk. Amikor ugyanis a Szentírás második Ádámnak nevezi Krisztust, akkor ezzel kifejezésre juttatja a kereszténység azon hitét, hogy Krisztusban megjelent az emberség teljessége. Értelmezésem szerint ez azzal a következménnyel jár, hogy Krisztusban fedezhetjük föl, hogy mit jelent igazán emberi személynek lenni. Mindez amellet szól, hogy hagyjuk hatni a szentháromságtani és krisztológiai személyfogalmat az antropológia területén is.¹⁶

Összességében a skolasztikának és a kappadókiai atyák fogalomhasználatának a problémája is hasonló. Ha Krisztusnak valódi és teljes emberi természetet tulajdonítunk, akkor azt az emberi természet egyedi megvalósulásának kell tekintenünk, ami viszont a definícióból adódóan személynek számít, így viszont két személyt kellene állítanunk Krisztusban. Egy isteni személyt, amely relációban létezik, illetve egy emberi személyt, amely az egyediség miatt áll külön az emberi természettől. Ez a filozófiai rendszeren belüli ellentmondás vezet ahhoz, hogy amikor az egyház megvallja, hogy Krisztusban az egyszülött Fiú lett emberré, azzal az emberi természet csorbítására tett teológiai kísérletek tömegének enged utat, ahogyan azt a monotheizmus, monoenergizmus vagy a Krisztus emberi tudata körüli viták mutatják évszázadokon keresztül.

¹⁵ GÁNÓCZY SÁNDOR: *Creatio ex amore. Vigilia* 70 (2005/5) 399.

¹⁶ Vö. JOSEPH RATZINGER: Retrieving the Tradition, Concerning the notion of person in theology, *Communio* 17 (1990) 439–454, 449–450.

A dilemma ebben a gondolatrendszerben feloldhatatlan Balthasar szerint, mert a fogalomkészletünkben az egyediség és a személyes lét nincs megfelelő módon megkülönböztetve. Az egyediséget, individualitást nem lenne szabad a személyes léttel azonosítani. A filozófia nézőpontjából ugyanis nem lehet különbséget tenni a szellemi szubjektum – az értelmes emberi természet egyedi megvalósulása – és a személy fogalma között, ami viszont elengedhetetlennek tűnik ahhoz, hogy Krisztus személyének titkát megközelíthessük. Erre a megkülönböztetésre tesz kísérletet Balthasar a továbbiakban azzal együtt, hogy a személyes létnek olyan definíciót kíván adni, amely a fentebb említett mindhárom teológiai területen alkalmazható.

1.2. A perszonalista filozófia útja

A perszonalista filozófia a lét szerkezetében a kapcsolatot, a relációt alapvető szempontnak tekinti. A lét tökéletessége nem a különálló, önmagának elegendő létezés, hanem a kapcsolatban lét, a másikért-lét, amelyben igazán önmagává válhat az emberi személy. Ez a megközelítés mélyen a szentháromságtani vitákban kifejlődött személyfogalomból táplálkozik. Az isteni személyek ugyanis nem individuumok, nem egymástól különálló entitások, hanem az egymáshoz való sajátos viszonyukban fennálló személyek, akik a *perichorézisz*, az egymásban-lét révén tökéletes egységben vannak.¹⁷ A perszonalizmus egy ezzel rokon személyfelfogást alkalmaz az emberre is, akiről azt állítja, hogy csak egy másik, egy jelentős Te-vel szemközt válhat valóban Én-né.

Amint látjuk, a perszonalizmus nem nélkülözi a teológiai előzményeket, mégis ez a filozófiában létrejött irányzat nagyban tudta gazdagítani a teológiai reflexiót a 20. század folyamán. Ratzinger például a személy-lét titkának a megvilágítására a perszonalista filozófia megoldását alkalmazza. Az emberi személy születését ugyanis úgy vizsgálja, mint amelyben Isten az az első Másik, akivel kapcsolatban az emberi személy megszületik, létrejön. A létközlés, teremtés aktusában Isten megszólítja a potenciális, a leendő személyt, akiből valóban egyszeri és megismételhetetlen Én jön létre Istennek a megszólító, teremtő szava által.¹⁸ Ez a felfogás megőrzi a személy önálló létét, jogos különállását, önállóságát, ugyanakkor kellő módon figyelembe veszi a kapcsolatban lét konstitutív szerepét. Nem képzelhető el ugyanis kapcsolat egymástól megkülönböztethető, egymástól különálló szubjektumok nélkül. Ugyanakkor

¹⁷ CSELÉNYI ISTVÁN GÁBOR: Aquinóitól a perszonalizmusig, i. m., 17.

¹⁸ JOSEPH RATZINGER: *Bevezetés a keresztény hit világába*, Vigilia, Budapest, 2007, 310–313.

a szubjektum maga válik érthetatlenné, ha megfosztjuk alapvető kapcsolati struktúrájától. Az emberi személlyel kapcsolatos előbbi kettősség analógiát mutat a Szentháromság belső valóságával. A három isteni személy ugyanis valóságosan különbözik egymástól, tehát van bizonyos jogos önállóságuk, de ezt a szubjektumlétet mégis pontosan a kapcsolatban állás teszi lehetővé, abban van megalapozva.

A perszonalista irányzat katolikus interpretációja szerint az emberi személy egyedisége nem az anyagi létének köszönhető elsősorban, hanem az Istennel való egyedi kapcsolatának, amely teremtésének aktusával kezdődik, pontosabban azonos azzal. Isten teremtő szava hívja létbe az egyedi embert, és ez személyes, személlyé tevő szó a számára. Véleményem szerint ez a perszonalista megközelítés jobban kifejezi a hagyományos skolasztikus definíciónál az emberi személy páratlanságát és értékét, amely már a teremtéstörténetben is megmutatkozik azzal, hogy egyedül az ember az, akit Isten megszólít, és akit „képére és hasonlóságára”¹⁹ teremt meg. Az ember istenképmás-léte önmagában sugallja, hogy az emberi személyt analóg módon, az isteni személyekhez hasonlóan a relációból, a vonatkozásból vezessük le.

Puskás Attila kiemeli, hogy a személynek ez a megközelítése összhangban van a biblikus *imago-similitudo Dei* hagyománnyal más szempontból is. Az ember személyes léte ugyanis a teremtettségében fennálló istenképősége miatt eleve adott, elveszíthetetlen. Isten az embert teremtésének aktusában végérvényesen néven szólítja, ez az az alapvető Én-Te kapcsolat, amelyben az emberi személy kiformalódik, képessé válik arra, hogy mint teljesen egyedi Én választ adjon a Másik számára. Ez a személyes lét ontológiai alapja. Mivel ez az alapvető kapcsolat közvetítésre szorul, ezért habár nem veszíthető el, mégis lehet benne növekedni, illetve visszafejlődni. Ez a *similitudo* szempontját emeli ki. Az emberi személy tudatos döntései, szavai, a többi emberrel és Istennel ápolts kapcsolata révén képes növekedni személyes létében, és egyre inkább hasonlóvá válni Istenhez.²⁰

Balthasar teológiája sok szempontból ennek a perszonalista megközelítésnek a talaján áll, hiszen nála is erőteljesen megjelenik Isten mint a Másik, aki létbe hívó szavával sajátos néven szólítja az adott embert, ezáltal felcserélhetetlen identitással ajándékozza meg őt. Balthasar és Ratzinger korábban említett nézőpontjában közös, hogy mind a ketten Isten egyedi, személyes tevékenységében jelölik meg az emberi személy születésének mozzanatát, valamint közös

¹⁹ Vö. Ter 1,26–27.

²⁰ PUSKÁS ATTILA: *A teremtés teológiája*, i. m., 292–294.

a névadás, a néven szólítás aktusa is. Isten néven szólítja az embert, amely identitást és egyben küldetést is ad az új létezőnek. Ezen a ponton térünk rá Balthasar személyfelfogására.

2. HANS URS VON BALTHASAR SZEMÉLYFOGALMA

Az ember öntudata révén felfedezi saját egyediségét, hiszen az önmagához való visszatérés adottsága miatt tudatában van annak, hogy mindenki mástól különbözik. A kérdés a szentháromságtani vitáktól kezdve végül is a következő: Hogyan lehet egy létező egyediségét meghatározni, annak pozitív jelentést adni? Balthasar megállapítja, hogy amikor a személy fogalmáról töprengünk, akkor a valódi kérdés nem az, hogy mit jelent embernek lenni, hanem sokkal inkább úgy fogalmazható meg, hogy „Ki vagyok én?” Ez az új fajta kérdésfelvetés jelenik meg a teológia korábbi személyfogalmának bírálatakor is.²¹

Az egyes ember elhatárolása az emberi faj többi egyedétől nem okoz nehézséget, hiszen minden ember esetében a tér és az idő, és még ezernyi körülmény vizsgálható, amely megkülönbözteti őt a többiektől. Ezek alapján világosan látszik, hogy az adott ember az emberi fajnak valódi individuuma. „A szellemi szubjektum tudja, hogy ő ilyen, tudja, hogy ő egyedülálló és közölhetetlen módon ember. De vajon azt is tudja, hogy ki ő? Más szavakkal: tudja, hogy nemcsak mennyiségileg, hanem minőségileg különböző a többi szellemi szubjektumtól?”²² Balthasar kérdése az, hogy tud-e az ember ennek a különbözőségnek és megismételhetetlenségnek valamilyen pozitív jelentést adni.

Az első lehetséges út a fenti kérdés megválaszolására az empirikus sajátosságok összegyűjtése lehet. Ide tartoznak az öröklött tulajdonságok, de egyúttal a kultúra, a társadalmi környezet hatása is. Ezek az információk azonban inkább elhatárolásra alkalmasak, vagy Balthasar megfogalmazásában csak egy skiccet vázolnak föl az adott személyről. Nem adnak pontos meghatározást az illető kilétéről. Ezek a külső körülmények nem képesek egy koherens identitás közvetítésére, inkább a személyiség egyes vonásainak alakítására, amelyet azonban nem lehet azonosítani magával a személlyel.

²¹ Vö. PUSKÁS ATTILA: Az isteni szeretet és az ember önazonossága. A drámai személyfogalom Balthasar teológiájában, in uő: *Megismertük és hittük a szeretetet. Metszetek Hans Urs von Balthasar szeretetteológiájából*, Szent István Társulat, Budapest, 2012, 133–148 (136).

²² HANS URS VON BALTHASAR: *Theo-Drama* III, i. m., 204.

A második lehetséges út az emberi kapcsolatokon keresztül vezet. Egy szellemi szubjektum, egy tudatos alany ugyanis csak más emberekkel való kapcsolatában képes önmagára ébredni. Az énnel a képzelet nem alakulhat ki egy Másik nélkül, fejlődése során a szellemi szubjektum fokozatosan jut el a sok-sok „Te”-vel való találkozás nyomán saját énjének felfedezéséig. Azonban ezen az úton sem juthatunk el a személy igazi identitásáig.²³ A lényünkre érkező, az egyediségünket és értékünket tükröző emberi megnyilvánulások mind visszavonhatók vagy megváltoztathatók. Sőt, egyes emberek más-más módon látnak bennünket, így a felénk érkező üzenetük is különböző lesz. Másrészt pedig egyetlenegy ember sem képes megmondani a másiknak, hogy ki ő valójában. Egyetlen szellemi szubjektum sem képes végérvényes és visszavonhatatlan identitást adni egy másik szellemi szubjektumnak. A másik ember véleménye, jelzése, üzenete mindig viszonylagos és változékony marad, valamint nem képes valódi választ adni arra a kérdésre, hogy ki vagyok én.²⁴

Az ember magában hordozza az önismeret képességét is, amely persze nem független a környezetétől és az emberi kapcsolataitól. Saját énnel legbelső magjához azonban mi magunk sem tudunk hozzáférni. Wittgenstein látótér-hasonlata alapján ugyanis az alany soha nem képes önmagát tökéletesen tárggyá tenni még saját maga számára sem.²⁵ Mindig marad énjének egy titokzatos rejtett pontja, amelyet nem lehet leírni, fogalmakkal kimeríteni vagy meghatározni. Ezt a felismerést fejezi ki a transzcendentális differencia fogalma. Saját identitásunkat, azt, hogy kik vagyunk és mivégre vagyunk a világon, nem vagyunk képesek megadni magunknak. Ezt a filozófiai következtetést megerősíti az a tapasztalat is, hogy önmagunkról alkotott képünk időről időre változik, más-más történetet mesélünk magunkról.

Balthasar Istenben találja meg azt, aki képes végérvényes és kimerítő választ adni arra a kérdésre, hogy „ki vagyok én”. Egyedül Isten az, aki képes valódi és teljes identitást és egyben küldetést adni az embernek:

„Ezt egyedül az abszolút Alany, Isten adhatja meg. Ez akkor történik meg, amikor Isten megszólít egy szellemi szubjektumot, és elmondja neki, hogy ki ő, és hogy mit jelent az ő léte az örök és igaz Isten számára, valamint megmutatja létének a célját, ami egy sajátos és Istentől meg-

²³ Uo. 138–139.

²⁴ HANS URS VON BALTHASAR: *Theo-Drama* III, i. m., 205.

²⁵ Vö. NYÍRI TAMÁS: *Alapvető etika*, Pázmány Péter Római Katolikus Hittudományi Akadémia, Budapest, 1988, 25.

erősített küldetést jelent. Ekkor mondhatjuk egy szellemi szubjektumról, hogy személy.”²⁶

A személyes identitás pozitív meghatározására, és így a személyes létezés lényegi mozzanatának megragadására alkalmasnak mutatkozik Balthasar megközelítése, amelyet Puskás Attila gondolatmenete alapján tekintek át a továbbiakban.²⁷

Először is a szellemi szubjektum számára nem egy változó és változékony személy ad identitást, hanem az örökké állandó, hűséges és igaz Isten, aki megbízható Te az emberi Én-nel szemközt. Isten szava objektív értékű az emberi személy számára, nem téveszti meg az embert, hanem mint olyan valaki, aki az emberi személyt teljes mélységében látja, képes kimondani a szellemi szubjektum számára, hogy ki ő, és ezzel végérvényes identitással, személyes léttel ajándékozni meg őt.

Másképp ez Isten legszemélyesebb szava is az ember számára. Nem egy külsőleg rákényszerített sors vagy forgatókönyv, hanem az egyes ember teremtettségéből és a gondviselés művéből az élet során kibontakozó küldetés és identitás. Isten szava egyszerre személyes vallomás, amelyben megmarad az ember szabadsága arra, hogy dönthessen személyes identitásának elfogadásáról vagy elutasításáról, de egyben objektív szó is, amely megbízható módon közli az emberrel személyének titkát. Az emberi személy Istennek ezen a személlyé tevő meghívásán keresztül kapcsolódik be a megváltás, Isten és ember drámájába, és fedezi föl azt a helyet, amelyen saját személye kibontakozhat.

2.1. Személyes létezés a Szentháromság belső életében

A Theo-dráma szerzőjének megoldása a személyes létezés pozitív tartalmának megragadására a krisztológia területén számos előnnyel jár, és olyan beszédmodot tesz lehetővé, amely megőrzi a hagyomány lényeges tartalmait, azonban lehetőséget nyit arra, hogy annak feloldhatatlannak tűnő problémáit új nézőpontból oldjuk meg. Balthasar személyfelfogásának krisztológiai értelmezése pedig az emberi személyes létezés alapvető tulajdonságait világítja meg, így módon megveti egy sajátos küldetesközpontú antropológia alapjait.

Balthasar küldetésről és személyes létről való gondolkodásának meghatározó pontja, hogy Jézus Krisztusban a személyes identitás és a küldetés azonos

²⁶ HANS URS VON BALTHASAR: *Theo-Drama* III, i. m., 207.

²⁷ PUSKÁS ATTILA: Az isteni szeretet és az ember önazonossága, i. m., 139–140.

egymással. Ez a meglátás Isten belső életéből kiindulva alapozható meg nagymértékben támaszkodva a skolasztikának a látható küldésről megfogalmazott tanítására. Balthasar az isteni lényeket mint a tökéletes szeretet megvalósulását szemléli, amelyben az Atya teljesen elajándékozta magát, ezt nevezi „öskénózisnak”. Az Atya az eredet a Szentháromság életében, mert ő maga az elajándékozott létezés forrása, a szeretetben megvalósuló isteni lényeg kiindulópontja. Az Atyaisten ugyanis nem tartja meg magának az isteni lényeket, nem egy önmagában fennálló, magába zárt lét módján kíván létezni, hanem a nemzés aktusában tökéletesen átadja magát teljes istenségében. Nem csupán megosztja az isteni lényeket a Fiúval, hanem mindent átad neki, ami az övé.²⁸ Ebben az ajándékozásban azonban nem veszíti el önmagát, hiszen az isteni lényeg pontosan ebben a tökéletes szeretetaktusban fejeződik ki. A nemzés mozzanataiban épp az isteni lényeg valósul meg.²⁹ Ebből a szeretetaktusból születik a Fiú, mint az örök Te a Szentháromság életében. Hálásan fogadja az Atya önátadását, és ebben a hálaadásban adja vissza önmagát az Atyának, ez a Fiú örök eucharisztiaja.³⁰ Atyját mint az isteni szeretet forrását szemléli, és önmaga viszontajándékozásával megvalósítja saját személyében az isteni lényeket.³¹ Ez a kölcsönös szeretet örök dinamikája Isten belső életében.

Emiatt Istenben nem beszélhetünk teljes személyekről a reláció fogalma nélkül. A Fiút nem egy már eredetileg személyes létező nemzi, hanem a nemzés aktusában, az önajándékozásban „születik meg” a személyes lét Istenben. A személy ugyanis nem a szubsztancia szintjén helyezkedik el, hanem relacionális fogalom, magában a kapcsolatban, a vonatkozásban áll fenn. A János-evangéliumban a szentháromsági személyek „egymásra utaltságáról” a következő helyek tanúskodnak: „Bizony, bizony, mondom nektek: A Fiú magától nem tehet semmit, csak azt teheti, amit az Atyától lát” (Jn 5,19). Máshol pedig: „S én és az Atya egy vagyunk” (Jn 10,30). A Fiú senki önmagában, nem létezik mint Fiú egyedül, nem önálló létező az Atya mellett, hanem csak is az Atyával kapcsolatban, az Atyával „szemben” valaki.³² Erre az összefüggésre világít rá

²⁸ Vö. FRANZ COURTH: i. m., 172–173. Vö. Jn 17,10.

²⁹ Vö. KRUPPA TAMÁS: Pneumatológiai alapfogalmak Hans Urs von Balthasarnál, *Athanasiana* 13 (2001) 143–181, 151–157.

³⁰ Vö. PUSKÁS ATTILA: Teremtés a Szentháromság szeretetéből, Balthasar trinitárius teremtésteológiája, in uő: *Megismertük és hittük a szeretetet, Metszetek Hans Urs von Balthasar szeretetteológiájából*, Szent István Társulat, Budapest, 2012, 87–104 (91).

³¹ Vö. KRUPPA TAMÁS: Pneumatológiai alapfogalmak Hans Urs von Balthasarnál, i. m., 172–173.

³² Vö. JOSEPH RATZINGER: Retrieving the Tradition, i. m., 444–445.

Ágoston is, amikor az Atya személyét az atyasággal, míg a Fiú személyét a fiúsággal azonosnak mondja.

Az Atya és a Fiú viszonya úgy jelenik meg, mint egy sajtos Én-Te kapcsolat, amelyben a felek szabadon, teljesen odaajándékozzák magukat a másiknak. Paradox módon épp ebben az ajándékozásban, a másikért-lében, illetve annak sajátos módjában valósul meg személyes létük. Ennek az önátadó szeretetnek a váratlan gyümölcse a Szentlélek, akinek az önátadása, kenőzisa abban valósul meg, hogy nem akar más lenni, mint az Atya és a Fiú kölcsönös, örök szeretetének személyes valósága.

A házastársi szeretetet szemlélve Balthasar szerint közelebb kerülhetünk Isten benső életének a megértéséhez. A házastársak teljes önátadásából, két ember szeretetének legmélyén váratlan többlet jelenik meg, egy új személy születik, aki önmagában levezethetetlen a két szülő létéből. Emberi tapasztalatunk azt mutatja, hogy ahol az egyén kilép saját maga körül forgó énjéből a másik felé, ahol a másikért való lét, a szeretetben való önátadás megvalósul, ott „élet” születik. Ennek mintájára könnyebben megközelíthetjük a Szentlélek származását is, aki a Szentháromságban az a bizonyos meglepő többlet, aki az Atya és a Fiú kölcsönös szeretetében születik.³³

A földön élő, megtestesült Fiú személyének megértéséhez a következő lépésben az immanens és az ökonómiai Szentháromság kapcsolatát vizsgálom meg Balthasart követve, hogy Jézus Krisztus élete és a Fiú örök léte közötti kapcsolatot világosabban tudjuk szemlélni.

2.2. Az immanens és az ökonómiai Szentháromság kapcsolata

Balthasar Istent mint az üdvtörténet rendezőjét szemléli, azonban a Fiú megtestesülése által maga Isten lép be a drámába, és ezzel igazi szereplőjévé válik az eseményeknek. Ezáltal Jézus Krisztus szavai, tettei és személye felmutatják a világban Isten belső életét, csak rajta keresztül van tudomásunk az Istenben lévő pluralitásról, arról, hogy Isten valójában Háromság.³⁴ Balthasar gondolkodásában tehát alapvető az a megfontolás, hogy az immanens Szentháromság és az üdvösségtörténetben megmutatkozó ökonómiai Szentháromság között megfelelésnek kell lennie.³⁵ A megfelelés nem jelent azonosságot, vagyis nem

³³ Vö. KRUPPA TAMÁS: Pneumatológiai alapfogalmak Hans Urs von Balthasarnál, i. m., 157–159.

³⁴ HANS URS VON BALTHASAR: *Theo-Drama* III, i. m., 506–509.

³⁵ Vö. GILLES EMERY: i. m., 208–211.

állítható, hogy Isten a világon keresztül, a világban való tevékenysége által változna, vagy akár önmagává is a teremtés és a megváltás műve által válhatna, ahogyan az például Hegel filozófiájában megjelenik.³⁶ A megfelelés azt jelenti, hogy az immanens Szentháromságot az ökonómiai Szentháromság alapján ismerhetjük meg. Amit Jézus személyén és tettein keresztül megtudunk a Szentháromságról, az alapján alkothatunk képet Isten belső életéről.³⁷

Isten az, akinek mutatja magát. Jézus azért lehet az a személy, aki önmagát az Atyától küldöttként értelmezi, aki egyúttal vissza is tér az Atyához, mert a Szentháromság belső életében ő az, aki egész egzisztenciáját az Atyától kapott létként érti meg, és ő az, aki egyúttal mindenestül vissza is adja magát az Atyának a maga sajátos fiúi módján.³⁸ Kruppa Tamás kiemeli, hogy éppen emiatt Balthasar krisztológiája az „engedelmesség krisztológiája” is, mert a Fiú örök önátadását az Atyának földi életében a neki való engedelmesség útján valósítja meg, abban nyer kifejezést. Így Jézus Krisztus nem más, mint Isten önátadó szeretetének a megtestesülése földi életében tanúsított engedelmessége által.³⁹ Az istengyermekség fogalma ezt az engedelmességet írja körbe. Jézus Isten Fia-ként gyermeki bizalommal és engedelmességgel fordul az Atya felé, amelyben örök viszonyát fejezi ki Atyjához. Valójában Krisztus egész megváltó cselekvése felfogható úgy, mint az Atyának szeretetben felajánlott engedelmesség.⁴⁰ Ebben a kontextusban válik világossá, hogy mit jelent Balthasar felfogásában, hogy Krisztusban a személyes lét és a küldetés egységet alkot, egybeesik.

2.3. Jézus Krisztus, a küldött

Az újszövetségi iratok tanúsága szerint a Jézussal találkozó emberekben újra és újra felmerül a kérdés, hogy ki ez az ember, hogy kicsoda ez a Jézus. Vajon mit értett a korabeli ember ezen a kérdésen: ki ő? Biztosan nem Jézus természetére kérdezett rá az Újszövetség korának embere, jegyzi meg talán kissé élcelődve Balthasar, hanem inkább Jézus származása érdekelhette őket, hogy honnan való, honnan jött ez az ember, hogy ilyen dolgokat visz végbe. Jézus kilétének

³⁶ Vö. FRANZ COURTH: i. m., 174.

³⁷ Vö. KRUPPA TAMÁS: Pneumatológiai alapfogalmak Hans Urs von Balthasarnál, i. m., 148–151.

³⁸ Vö. uo. 144–147.

³⁹ KRUPPA TAMÁS: Krisztológiai alapelvek Hans Urs von Balthasar teológiájában, *Athanasiana* 14 (2002) 143–151, 150–151.

⁴⁰ Vö. KORONKAI ZOLTÁN: *The Relationship Between Prayer and Vocation in the Theology of Hans Urs von Balthasar (dissertation)*, Regis College, Toronto, 2007, 22–23.

felfedezése során az ő nyilvános tetteitől vezet az út lényének elrejtett valóságáig.⁴¹

Balthasar kiemeli, hogy a küldésről, küldetésről szóló hagyomány jellemző a szinoptikus evangéliumokra is a János-evangélium mellett. Például a gyermekek befogadásáról szóló szakaszban olvassuk: „Aki befogad egy ilyen gyermeket az én nevemben, engem fogad be. Aki pedig engem befogad, nem engem fogad be, hanem azt, aki küldött engem” (Mk 9,37).⁴² Máté evangéliumának tizedik fejezete is kiemelkedően fontos részletet tartalmaz ebből a szempontból, a következő János szóhasználatához hasonló kijelentést találjuk benne ugyanis: „Aki titeket befogad, engem fogad be, aki pedig engem fogad be, azt fogadja be, aki engem küldött” (Mt 10,40). Valamint Jézus elküldésének egyedi és az előzőket felülmúló jellegét nagyon szemléletesen mutatja meg a gonosz szőlőművásokról szóló szakasz, amelyben a szolgák elküldése és kudarcra után immár magának a szőlő tulajdonosának a fia érkezik a termés begyűjtésére. A példabeszéd Márk által elbeszélt formájában a János által annyira kedvelt kifejezés is megjelenik: „az én szeretett fiam” (vö. Mk 12,6). Ezek a részletek arról tanúskodnak, hogy az evangéliumok Jézus küldött létét megkülönböztetik az ószövetségi prófétákétól, és különleges jelentőséget tulajdonítanak neki. Jézusban, az ő személyében azzal lehet találkozni, aki őt küldte, vagyis Jézus jelenléte egyedülálló módon teszi megtapasztalhatóvá az Atyát a földön. Ez azért lehetséges, mert Jézus személyesen a Fiú, aki az Atya képmása, aki egész lényét az Atyától kapja ajándékként.

Az elküldés témájával szoros összefüggésben van a *jönni* ige jézusi használata. Ezek a szentírási szakaszok mindig valamilyen messiási jelentéssel bírnak. Balthasar a következő helyeket sorolja föl a teljesség igénye nélkül: „[...] Nem azért jöttem, hogy az igazakat hívjam, hanem hogy a bűnösöket” (Mt 9,13); „Ne gondoljátok, hogy megszüntetni jöttem a törvényt vagy a prófétákat. Nem megszüntetni jöttem, hanem teljessé tenni” (Mt 5,17); „Azért jöttem, hogy tüzet dobjak a földre. Mi mást akarnék, mint hogy lángra lobbanjon!” (Lk 12,49); valamint a messiási értelmezés szempontjából szintén nagyon jelentős a következő szakasz: „Az Emberfia sem azért jött, hogy neki szolgáljanak, hanem hogy ő szolgáljon másoknak és odaadja az életét váltságul sokakért” (Mt 20,28). Ezek a helyek arról tanúskodnak, hogy Jézus sajátos öntudattal rendelkezett, amelyben személyének eredete és tevékenységének, küldetésének célja

⁴¹ HANS URS VON BALTHASAR: *Theo-Drama* III, i. m., 149–150.

⁴² Vö. Lk 9,48.

is világos formában jelent meg. Jézus önértelmezésében ezek szerint küldetése kulcsfontosságú szerepet játszhatott.

János evangéliumában az Atyától való elküldés és hasonló módon a Fiúnak az Atyától való kijövele központi fogalomként jelennek meg, hiszen János sajátos leszálló krisztológiájának magját ezek a kijelentések adják. A búcsúbeszédben ehhez társul az Atyához való visszatérés gondolata: „Eljöttem az Atyától, a világba jöttem, de most itthagynom a világot, és visszatérek az Atyához” (Jn 16,28). Ahogyan a szinoptikusoknál megjelent, úgy a János-evangéliumban is hangsúlyos, hogy az Egyszülött Fiú küldése nem választható el küldetésétől: „Nem azért küldte el Isten a Fiát a világba, hogy elítélje a világot, hanem hogy üdvösséget szerezzen a világnak” (Jn 3,17). Jézus saját tevékenységét végig abban a tudatban végzi, hogy az Atyától jött, ő az, aki küldte, és hozzá tér vissza. Jézus egyedülálló módon függ Istentől, mert az Atya akaratát nemcsak hogy teljesíti, hanem ez az ő *eledele* (Jn, 4,34).⁴³ Ő az, aki az Atya szavait mondja, akinek a tettei által az Atya dicsőül meg, akiben az Atyával lehet találkozni, aki egész lényével a Küldött.⁴⁴

Mind a szinoptikus hagyomány, mind nagyon erősen János olyan képet örökölt meg Jézusról, amelyben Jézus saját magáról és küldetéséről világos öntudattal rendelkezett, sőt ez a kettő elválaszthatatlanul, egyként létezett benne.

A megkeresztelkedés és a táborhegyi jelenet során hangzik el Jézus identitásának kinyilvánítása: „Te vagy az én szeretett Fiam, benned telik kedvem” (Mk 1,11); valamint „Ez az én szeretett Fiam, akiben kedvem telik, őt hallgassátok!” (Mt 17,5). Ezek a szavak nyilvánítják ki Jézus identitását és küldetését. Illetve ennek a kettőnek az egységét. Az Atya szava nem közöl semmi érdemlegeset arra vonatkozóan, hogy Jézusnak mostantól mit kellene tennie, holott ez számos meghívástörténetben felfedezhető.⁴⁵ Az Atya a megkeresztelkedés jelenetében csupán megerősíti, hogy Jézus az, aki léte első pillanatától kezdve volt.⁴⁶ Innen érthető, hogy miért szerepelhet a következő mondat János evangéliumában: „Azért szeret az Atya, mert odaadom az életemet, hogy majd újra visszavegyem” (Jn 10,17). Az identitás és a küldetés egybeesése jelenik meg Jézus személyében, akinek a fiúságához hozzátartozik a világ életéért vállalt missziója. Jézus egész életében küldetésben élt, és saját magát is ebben a kül-

⁴³ Vö. KRUPPA TAMÁS: Krisztológiai alapelvek Hans Urs von Balthasar teológiájában, i. m., 149–150.

⁴⁴ Vö. Jn 14,9.

⁴⁵ Vö. KORONKAI ZOLTÁN: i. m., 21.

⁴⁶ HANS URS VON BALTHASAR: *Theo-Drama* III, i. m., 267–268.

detésben értelmezte. Azért jött, hogy szolgáljon, hogy váltságul adja életét sokakért. Jézus tudatában volt sajátos küldetésének, hogy valamilyen formában benne érkezik el az emberiség kiengesztelődése Istennel. Ez mutatkozik meg a követésére való felszólításban és a bűnök megbocsátásában is. Úgy tűnik, hogy Jézus küldetése felől értette meg saját személyét. Ez a küldetés pedig fokozatosan bontakozott ki, és végül eljött Jézus órája, amelyben beteljesedett. Nem kellett tudnia, hogy mikor érkezik el az óra, és hogy hogyan teljesedik be a megváltás műve. Ő végig kitartott az Atyának való engedelmségben, amely által megmaradt saját fiúi identitásában, végig azonos maradt magával. Így a feltámadásban valóban Krisztussá és Úrrá lett.⁴⁷

Jézus egész földi léte során tudatában volt annak, hogy az Atya Egyszülöttje. Ezt az öntudatot emberi pszichés képességeinek megfelelően birtokolta, de valamilyen formában mindig hozzátartozott személyéhez. Ezért nem feltételezhető olyan pillanat Jézus életében, amikor rádöbrent volna arra, hogy nem Józsefnek, hanem az Atyának a Fia. Másrészt viszont azt is leszögezi Balthasar, hogy Krisztus fiúi öntudata nem jelentette azt, hogy küldetésének minden részletével tisztában lett volna földi élete során. Sokkal inkább arról van szó, hogy az Atyához fűződő örök viszonyából fakadó állandó engedelmségben élt, és az Atya akaratának szüntelen kutatása jellemezte a Szentlélek útmutatására való figyelemben.⁴⁸

2.4. Jézus Krisztus mint egyetlen személy

Balthasar arra tett kísérletet, hogy a személyre olyan definíciót találjon, amely alkalmazható a szentháromságban és teológiai antropológiában egyaránt. Ez ugyanis annak a feltétele, hogy a krisztológiában is alkalmazható fogalmakhoz jussunk. Balthasar megoldása abban rejlik, hogy a személyt a küldetés fogalma felől értelmezi, ahogyan ezt az előző részben részletesen tárgyaltuk. Jézus esetében a személyes létezésnek ez a küldetés fogalma felől való meghatározása azt jelenti, hogy a Názáreti Jézusnak a léte első pillanatától kezdve Isten ugyanazt mondja, mint az egyszülött Fiúnak, az örök Igének. Ebben fedezhető fel leginkább, hogy egyetlen személyről van szó. Balthasar szóhasználatában ugyanis Jézusról mint emberről állítanunk kell, hogy valódi szellemi szubjektum volt akarattal, öntudattal, gondolatokkal. Azonban Jézus Krisztus mégis

⁴⁷ Uo. 154–163.

⁴⁸ Vö. KORONKAI ZOLTÁN: i. m., 21. Lásd még CHRISTOPH SCHÖNBORN: *Isten elküldte fiát*, Agapé, Szeged, 2008, 130–132.

egyetlen személy, ami abban is megjelenik, hogy ezt a szellemi szubjektumot Isten Fiúnak nevezi, vagyis Jézus Krisztusban egyetlen valakivel, az Örök Igével lehetett találkozni. Jézus földi élete csak ebből a személyes egységből érthető meg. Benne, az ő emberi létén, akaratán, cselekvésén, tudatán keresztül az örök Fiú adja vissza önmagát az Atyának, ezzel elhozva az emberiség megváltását.⁴⁹ Balthasar ezzel a küldetesközpontú szemléletmóddal kívánja feloldani a krisztológia nehézségeit. Ha a személyt Istenhez való viszonyában értjük meg, akkor elkerüljük annak csapdáját, hogy Jézus Krisztus emberi természetét megcsorbítsuk, amikor a teológia hagyományos beszédmódját követve valljuk, hogy Krisztusban a második isteni személy, a Fiú lett emberré.

Ez a küldetesközpontú megközelítés a tudat-krisztológiát is új módon gazdagítja. Amikor ugyanis az ember Jézus magát mint az Atya küldöttét fogja fel saját magában a Fiút ismerve föl, akkor emberi, időbeli tudatával a Fiú örök isteni öntudatában részesedik. Jézus emberként időben fogja fel az Atyához fűződő időtlen viszonyát.⁵⁰ Ez az Atyához fűződő örök viszony azonos az ő személyével, hiszen Istenben a személy egybeesik magával a relációval, amely pedig az isteni lényeggel azonos. Így Jézus Krisztusban a személyes egység a küldetés, az Atyához való sajátos viszony alapján lesz tudatos, alkot benne egységes identitást.⁵¹

2.5. Krisztus megváltó művének értelmezése

Balthasar küldetesközpontú személyfogalma alapvető módon határozza meg szotériológiáját is. A megváltás szoros összefüggésben van a Szentháromság belső életével, a teremtéssel és a megtestesüléssel. A Fiú ugyanis szabad szeretetben ajándékozza önmagát az Atyának, akinek a mintájára teremtett ember szintén erre a szabadságban való önajándékozásra van meghívva. Az ember szabadsága azonban azt is magában foglalja, hogy Isten szabad szeretetére nemet mondjon. Az ember teremtese ezért mint Isten kenézisa jelenik meg. Isten ugyanis kiteszi magát annak, hogy szeretete, önajándékozása az ember részéről visszautasítható, ezzel Isten maga ütközik korlátba az üdvösség művének kibontakoztatása során az általa szabad szeretetre teremtett ember elfordulása miatt. Az üdvtörténet ezek után Isten erőfeszítéseinek története, hogy az el-

⁴⁹ Vö. KERESZTY RÓKUS O. CIST. – PUSKÁS ATTILA: *Jézus Krisztus*, i. m., 455.

⁵⁰ Uo. 363.

⁵¹ Vö. SZABÓ FERENC: *Hans Urs von Balthasar. Válogatás a teológus műveiből*, Mai írók és gondolkodók 3., k. n., Róma, 1989, 40–41.

fordult ember nemje újra igenné lehessen. Isten megváltó cselekvésében egyre messzebbre megy az emberért, míg végül a Fiú megtestesülése által egészen új módon lép be a Theo-drámába.⁵²

A csodálatos csere, az *admirabile commercium* gondolta áthatja Balthasar szótériológiáját. A Fiú az emberért való önátadásában, kenózisában egyre mélyebb szolidaritást vállal az emberrel, mintegy a helyére lép. Az eucharisztia alapításakor megmutatkozó aktív önátadása aztán az események előrehaladtával egyre inkább a szeretetből vállalt passzív elszenvédeccé válik egészen a keresztig. Itt éri el csúcspontját Isten cselekvése az emberért:

„Balthasar szerint Jézus mint Istenember a kereszten Isten és ember drámai konfliktusát, a bűnt mindkét oldalról átszenvedi. Nemcsak mint az embertől megsértett ártatlan Isten éli át a bűn utálatosságát, gonoszságát, hanem mint az Istentől való elszakadással, ítélettel és halállal fenyegetett ember is. A kereszten szenvedő és meghaló, a mi helyünkre lépő Fiú az-
zal vált meg bennünket, hogy a bűnös világ Istent elutasító »Nem«-ének távolságát magára veszi, meghaladja és átfogja az Atyának mondott fiúi »Igenjé«-nek szabad és engedelmes távolságával.”⁵³

Krisztus ebben a másikért való létben kívánja részesíteni az embert, aki habár nem képes ugyanazon a fokon cselekedni, mint Krisztus, az ő megváltó művében mégis részt vállalhat.⁵⁴ Ezt a misztériumot fejezi ki és viszi végbe a keresztség és az eucharisztia a hívő életében. A másikért adott élet, a másikért vállalt szenvedés így válhat végső soron az Istennek kimondott szabad igenné Krisztusban, a világ életéért.

Ehhez a részesedéshez azonban szükség van az emberi szabadság megszabadítására is. A bűn alapvető következménye ugyanis a szabadság eltorzulása. A bűn által a szabad ember az Istennel és a többi teremtennyel való dialógusra ajándékozott szabadság eredeti értelmét elveszíti, és a szabadságot teljes autonómiaként értelmezi, ezzel az én önmagába zárkózik, és a többi létező felé visszaél szabadságával a bűnben. Krisztus ennek az eltorzult szabadságnak a megváltója, aki a bűnös ember helyébe lépve saját fiúi szabadságában szabadít-

⁵² Vö. PUSKÁS ATTILA: A megváltó Isteni szeretet drámája. Balthasar szótériológiájának alapvonásai in uő: *Megismertük és hittük a szeretetet. Metszetek Hans Urs von Balthasar szeretetleológiájából*, Szent István Társulat, Budapest, 2012, 105–123, 113.

⁵³ Uo. 117.

⁵⁴ HANS URS VON BALTHASAR: *Theo-Drama* III, i. m., 281–282.

ja meg az embert. „E mindvégig elmenő, megváltói szeretettel való találkozás szabadítja fel a bűnös embert megkötözött állapotából, szabadítja ki a fogságba jutott szabadságot, hogy a fiúi szabadság teljessége szerint tudjon élni.”⁵⁵ Jézus Krisztus megváltó műve teszi tehát képessé az embert arra, hogy szabadságával ne visszaéljen, hanem arra használja, amire kapta, vagyis hogy önmagát szabad szeretetben ajándékozhassa Istennek és a többi embernek Krisztus által. Ez a megszabadított szabadság már nem korlátként éli meg az Istennek való engedelmességet, ahogyan azt a bűn sugallja, hanem szabadságának terét fedezi föl Isten rá vonatkozó akaratának követésében, egy sajátos küldetés teljesítésében.

Az egyes ember Krisztus univerzális és örök küldetésében kap sajátos részt, Krisztuson keresztül kap küldetést Istentől. Minél inkább részesedik Krisztusban és az ő küldetésében, annál inkább személlyé válik a szó legteljesebb értelmében, és küldetése is egyre inkább univerzális jelentőségre tesz szert. A szellemi szubjektum nem oldódik föl Krisztus egyetlen küldetésében, hanem abban egészen sajátos módon részesedve a teremtettségétől hordozott egyedi identitásának kibontakozását éli át, valóban önmagává, valóban személlyé válik. Az egyén számára ez a részesedés nem esetleges, ugyanis minden embert arra teremt Isten, hogy valamely hivatás megélése által személlyé lehessen. „A »személy« az »új név«, amely által Isten megszólít engem (Jel 2,17); amely Isten teremtetésének kezdetétől fogva az enyém (Jel 3,14), és ami mindig magában foglal egy feladatot, nevezetesen azt, hogy oszlop legyek Isten templomában (Jel 3,12).”⁵⁶ Ezen a ponton a Balthasar által kidolgozott személyfogalom és a krisztológiai megfontolások a teológiai antropológia területére vezetnek.

⁵⁵ PUSKÁS ATTILA. A megváltó isteni szeretet drámája, i. m., 120.

⁵⁶ HANS URS VON BALTHASAR: *Theo-Drama* III, i. m., 208.

Szemponatok a jézusi barátságához

SZEDLÁK ILONA OSB OBL.

Abstract

Jesus's friendship and love stemmed from and conveyed God's unconditional, indiscriminate and active love, demonstrated and required by Jesus towards all, whether it be a friend, a neighbour or an enemy. In this study, I will try to present some aspects of the love taught by Jesus, first by explaining the typical terms used in the New Testament and closely connected to the topic (*hetairoi*, *philos* and *plésion*), then by indicating the appeal of God's love and its connection with verity through two passages (Matt. 20:12–13a; John 6:37b), finally by construing the parable in John 15:1–17, where I identify three features of Jesus's friendship: giving his life for his friends, sharing the knowledge given to him by the Father, and its social dimension, where the key expression is abiding (*menein*).

Keywords: *Jesus's love, friendship, neighbour, enemy, hetairoi/philos/plésion in the New Testament.*

Kulcsszavak: *Jézusi szeretet, barátság, felebarát, ellenség, hetairoi/philos/plészion az Újszövetségben.*

„Szeresd embertársadat (felebarátodat) úgy, mint magadat” (Lev 19,18). Ideális esetben úgy kellene szeretnünk magunkat, ahogy Isten szeret bennünket, azonban ennek az isteni szeretetnek csupán a tökéletlen töredékét közvetítjük mások felé. A hegyi beszédben Jézus egyenesen azt kívánja tőlünk, hogy szeressük ellenségeinket, noha sokszor a barátainkat sem tudjuk helyesen szeretni. Egyedül Isten szeretete tökéletes: minden embert egyenlő mértékben szeret, egyformán kezel, és minden hozzá közeledőt befogad és közel enged. Ennek az isteni szeretetnek, melyet Jézus tanít, szeretném bemutatni néhány aspektusát a jelen tanulmányban. Előbb az Újszövetséghez kapcsolódó tipikus kifejezé-

seinek szentelek nagyobb figyelmet. Kitérőt teszek az ellenség fogalmának két evangéliumi szakaszára is. Majd Isten szeretetének az igazsággal való kapcsolát, illetve vonzását szemléltetem. Végül János evangéliumának a barátság szempontjából kiemelkedő jelentőségű részletét taglalom.

I. HETAIROSZ, PHILOSZ, PLÉSZION

Az evangéliumokban Jézus barátainak nevezi tanítványait. Három görög szót használ az Újszövetség, melyeket a magyar nyelv egyaránt barátként fordít: *hetairosz*, *philosz* és *plészion*.

A *hetairosz* szó (pajtás, társ) olyan személyre utal, akire úgy tekintünk, mint barátra, ám aki saját érdekeit, rejtett szándékát tartja szem előtt, és azt próbálja érvényesíteni az állítólagos barátságon keresztül. A *hetairosz* kifejezést kizárólag Máté használja evangéliumában három helyen is, megszólításként, erkölcsileg kiélezett helyzetekben. Mindhárom esetben nyilvánvaló a megszólító és a megszólított között fennálló, kölcsönösen elkötelező, ám semmibe vett kapcsolat: az elégedetlen szőlőmunkásokat nevezi így a gazda az elszámolásnál (20,13); a király a menyegzőre nem megfelelően öltözött vendég megrovását vezeti be ezzel a megszólítással (22,12); illetve Jézus így szólítja Júdást, amikor az csókkal elárulja el őt (26,50). Egyfajta, már-már atyáskodó feddés hangvétele kíséri tehát ezt a fogalmat Máténál, s ugyanakkor alapjelentése okán a partnerség elfogadásában gyökerezik az intelem.¹

A *plészion* kifejezés (felebarát) nem fedi le teljességében az ószövetségi *ré'a* szó jelentését, melynek jellemző fordításaként találkozhatunk vele a Septuagintában.² A göröggel ellentétben a héber kifejezés a hangsúlyt még nem a „másságra”, „más” mivolta helyezi két ember találkozásánál. Az Ószövetségben, függetlenül attól, hogy a másik rokon-e vagy idegen, szimpatikus-e vagy

¹ DIÓS ISTVÁN: Felebarát, in uő (szerk.): *Magyar katolikus lexikon*, 3. kötet, Szent István Társulat, Budapest, 1997, 555. Bible Hub. Online Bible Study Suite, www.biblehub.com/str/greek/2083.htm. BOLYKI János: Barát, in Bartha Tibor (szerk.): *Keresztyén bibliai lexikon*, 1. kötet, Kálvin, Budapest, 2000, 156–157, 157. KARL HEINRICH RENGSTORF: ἐταῖρος in Gerhard Kittel (hrsg.): *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Bd. 2., Kohlhammer, Stuttgart, 1990, 697–699, 698.

² Néhány más kifejezés fordítása mellett 125 alkalommal a *ré'a* megfelelője valakihez csatlakozni, valakivel együtt cselekedni, ismerni jelentésben. JOHANNES FICHTNER: πλησίον in der Septuaginta und der „Nächste” im AT, in Gerhard Kittel (hrsg.): *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Bd. 6., Kohlhammer, Stuttgart, 1990, 310–314, 310.

sem, vallási szempontból minden esetben kötelező volt az Istennel való szövetség révén összeforrott, izraelita néphez tartozó testvér iránt tanúsított szeretet, akár ha személyes ellenségről volt is szó. A kölcsönös jóakarat és vendégszeretet nyomán azonban azokkal is kialakulhatott barátság, akik noha nem izraeliták voltak, de már hosszú ideje az országban éltek, s így őket is megillette a felebarát elnevezés. Olyannyira kulcsfontosságú volt a felebaráttal szemben tanúsított magatartás, hogy törvény határozta meg (vö. Kiv 20,13–17; Lev 19,9–18; MTörv 15,24), s a felebarát ellen elkövetett vétség a szövetség megszegésének minősült (vö. Kiv 22,20–26).³

A zsidóság felebarát alatt a törvényhez hű zsidókat és prozelitákat értette, a hellenista zsidóság azonban minden emberre kiterjesztette a fogalmat. Az Újszövetségben a felebarát szeretete összekapcsolódik az istenszeretettel. Mindenki felebarát, aki segítségre szorul: a környezetben élő legközelebbi személyek, illetve azok, akikkel bármi dolga akad az embernek (családtag, munkatárs, útítárs vagy vendég).⁴ Jézus átalakította a felebarát fogalmát, és egyetemessé téve kiterjesztette még az ellenségre is (vö. Mt 5,43–48), illetve gyakorlati megvalósítását is megmutatta az irgalmas samaritánusról szóló példabeszédben (vö. Lk 10,29–37), ily módon konkretizálva az egyetemes szeretet parancsát.⁵

Az irgalmas samaritánusról szóló történeten túl a jézusi barátság működésének mélyebb megismeréséhez lényeges szempont a *plészion* szó egy sajátos jelentésárnyalata, melyet két, a felebarát szeretetének új rendjéről szóló evangéliumi szakasz bont ki.⁶ Az irgalmasság tettekben való kinyilvánításának legkevésbé vágyott alanya az ellenség.⁷ A mai Európában nehéz elképzelni az

³ DIÓS ISTVÁN: Felebarát, i. m., 555.

⁴ Uo. 555. JOHANNES FICHTNER: πλησίον in der Septuaginta und der „Nächste“, i. m., 311.

⁵ XAVIER LÉON-DUFOUR: Felebarát, in Xavier Léon-Dufour et al. (szerk.): *Biblikus teológiai szótár*, Szent István Társulat, Budapest, 2009, 354–355. col. Jánosnál csak egyetlen helyen található a kifejezés, és ott sem felebarát értelemben. Máténál és Márknál minden esetben, Lukácsnál egy ízben a Lev 19,18 törvény felidézése történik, vö. Mt 5,43; 19,19; 22,39; Mk 12,31.33. Lk 10,27.29.36 pedig a felebarátról szóló, irgalmas samaritánus példabeszéd, amelyet szintén a Lev 19,18 felelevenítése vezet be.

⁶ Vö. Lk 6,27–36 és Mt 5,38–48.

⁷ Az ellenség fogalmát tárgyaló, a fogalom tárgyalásához felhasznált esszék: WARREN CARTER: Love Your Enemies, *Word & World* 28 (2008/1) 13–21, 16; 17; 19. RICHARD A. HORSLEY: Ethics and Exegesis. „Love your enemies” and the doctrine of non-violence, *Journal of the American Academy of Religion* 54 (1986/1) 3–32; 16–20; 22; 23. JUDY YATES SIKER: Unmasking the Enemy. Deconstructing the Other in the Gospel of Matthew, *Perspectives in Religious Studies* 32 (2005/2) 109–123, 116; 121.

ellenség klasszikus fogalmát. „Ellenséggel” csak a hétköznapi konfliktusok alkalmával találkozik a békében élő európai ember. Háborúval vagy áldozatokkal járó üldöztetéssel – azaz olyan helyzetekkel, ahol a saját vagy szeretteinek életét valódi ellenség veszélyezteti – csak a médián keresztül szembesül.

Az evangéliumok születésének időszaka a formális és a törvénytiszteletet mindent felülmúlóan hangsúlyozó zsidóságból kiszakadó kereszténység küzdelmének kora volt, egy a hitéért naponta üldözést és vallási szakadást megélt és életveszélyben élő közösség tapasztalata. A két evangéliumi szakasz egyértelműen megállapítja számunkra – az akkori és a jelenkor embere számára egyaránt –, hogy ki az ellenség, mit tesz, és mely tettek megtétele kívánatos viszonzásul:

- ellenség az, aki gyűlöli, átkozza vagy üldözi embertársát – áldással viszonzozzuk;
- aki rágalmoz – imádsággal viszonzozzuk;
- aki arcul üt – a másik arc odatartásával viszonzozzuk;
- aki elveszi a másikat melegen tartó vagy a tűzö naptól védő ruhadarabot (köntösét) – ráadásul a ruha odaadásával viszonzozzuk;
- az, aki kér, vagy elviszi a másét – viszonzozzuk azzal, hogy adunk, és nem kérjük vissza a kölcsönt.

A hegyi beszédben közölt, az erkölcsi élet alapjaként értelmezhető útmutatón túlmenően Jézus arra is felszólít, hogy lépünk ki a kényelmes kapcsolatokból és magától értetődő kölcsönösségből, és ne csak viszonzozzuk a szeretetet, ne csak azokkal jótékonykodjunk, akik hozzánk is jók, hanem a viszonzás igényéről lemondva – vagy akár visszautasítva azt – az irgalom lelkületével közeledjünk felebarátainkhoz. Az ellenségszeretet tehát feltételezi a kölcsönös szereteten való felülemelkedést.⁸

⁸ Az ellenség fogalmának a korra jellemző, egyértelmű meghatározását kísérlük meg a már említett tanulmányok. CARTER állítása szerint az ellenség és a bűnös ember között egyenlőségjel vonható, illetve arra irányítja a figyelmet, hogy Jézus a *talio* ösztönös reakcióival (bosszú, a másiban való károkozás és gyűlölet) való tudatos szembefordulásra szólít fel (16–21). SIKER értelmezésében a kor ellenségeinek számítottak a mózesi Törvény értelmezői, valamint a prófétákat rosszindulatból üldöző, vallási szemellenzöket viselő, álszent, önelégült képmutatók (116, 121). HORSLEY az ellenség két rétegére hívja fel a figyelmet: a politikai vagy kívülről érkező, idegen – azaz nem zsidó – ellenségre, illetve a közösségen belüli bűnelkövetőkre és a személyes kapcsolatokban születő ellenségre. A mondásokban bemutatott helyzetek helyi kapcsolatokra és a mindennapi életben tapasztalt konfliktusok

Ebben a kontextusban egészen más színezetű az ellenségfogalom, és Jézus ennek az ellenségnek a szeretetére hív azon egyszerű oknál fogva, hogy egyfelől az ellenség szeretete részünkről nem érzelmeket kíván, hanem gyakorlati megvalósítást – szóban, imában vagy tettekben –, másrészt ellenségeink is Isten gyermekei, szeretete rájuk is ugyanúgy árad. Isten tökéletes szeretete nem várja el az abszolút jóságot, hibátlanságot, érdemeket, nem függ az emberek erkölcsiségétől, hanem ezek ellenére is szeret. Cserébe tökéletességet, szentséget kér (vö. MTörv 18,13; Lev 19,2). A tökéletesség igénye az emberrel szemben természetesen nem az isteni tökéletességre vonatkozik, hanem arra, hogy minden ember a tőle telhető legnagyobb mértékben kiaknázza lehetőségeit, s az isteni tökéletesség felé törekedve, saját tökéletlenségének határait folyamatosan feszegetve tágítsa tökéletességének határait oly módon, amilyen Isten szeretete: odaadóan, személyválogatás nélkül és teljes szabadságot engedve a másoknak.⁹

Isten szeretetének egy másik dimenziója a már említett irgalmasság, összefüggésben a gonoszok, bűnösök, emberi mértékkel tekintve szeretetre méltatlanok szeretetével. Isten tökéletes szeretete irgalmas, s az emberekkel szemben állított tökéletességre való törekvés igénye ennek a minden ember felé irányuló, irgalmas szeretetnek az utánzására való meghívás.¹⁰ „Az Atya gyermekévé válás, az Istenhez való hasonulás cselekedeteinkben nem csupán egy lehetőség, de feladat is egyben, amely átformálja az embert.”¹¹ Isten a feltétel nélküli szeretetet lényegének tökéletességéből árasztja minden emberre, amely emberi síkon tudatosan vállalt jócselekedeteken keresztül mutatkozhat meg. Isten tökéletessége, amelyet az ember istengyermekségéből adódóan birtokol,

kezelése, megoldása közben felmerülő nehézségekre utalnak. Nagyobb skálán egy gazdasági problémákkal küzdő nép legszegényebb rétegének mindennapi küzdelmeibe nyerünk betekintést. Itt a gazdagok iránt érzett, törvénysértő tettekben is megnyilvánuló masszív haragot és keserűséget láthatjuk. Szűkebb perspektívából tekintve a mindennapi élet alapértékeibe szervesen beágyazódó, általuk meghatározott s azoktól elválaszthatatlan, a körülményeik által sarokba szorított emberek között zajló, napi szintű civakodásokra mutatnak rá a mondások. A jó megtétele tehát közvetlen és személyes kapcsolatot feltételez (16–23). RICHARD A HORSLEY: *Ethics and Exegesis*, i. m., 16.

⁹ PINCHAS E. LAPIDE: Az ellenséget leszerelő szeretet. Reálpolitika a hegyi beszéd szellemében, *Mérleg* 17 (1981/4) 339–348, 342. JOHN STOTT: *A hegyi beszéd*, Harmat – Keresztyén Ismeretterjesztő Alapítvány, Budapest, 2010, 115–118. FREDERICK NEUMANN: *Az új szív. A hegyi beszéd magyarázata*, Kálvin, Budapest, 1992, 134–135. ORTENSIO DA SPINETOLI: *Máté. Az egyház evangéliuma*, Agapé, Szeged, 1998, 183–184.

¹⁰ Vö. Lk 6,36.

¹¹ KÓKAI NAGY VIKTOR: *Hegyi beszéd. A hegyi beszéd értelmezése a nagyobb igazság tükrében*, KRE HTK Doktori Iskola – L'Harmattan, Budapest, 2007, 204.

a felebaráti szeretetben nyilvánul meg. Isten nem személyválogató, és mivel minden ember az Atya gyermeke, ennek jogán egyenlő, illetve méltó az azonos bánásmódra.¹²

Noha az isteni tökéletesség természetéből adódóan elérhetetlen, az állandó és kreativitást igénylő – nem pedig kegyességi vagy szigorúan előírt gyakorlatokat teljesítő – törekvésre felé minden embernek lehetősége van. Ez gyakorlatilag az emberi természet folyamatos felülmúlására tett kísérletet igényli, minden élethelyzetben a Jézus által élénk állított normát követve – amely furcsa módon az Atya cselekvése. „Isten viselkedése az emberek iránt általában az ös-képévé és példaképévé válik annak, ahogyan az embereknek kell viselkedniük egymással.”¹³ Ez a tökéletesség természetesen nem kíván teljes büntelenséget vagy tökéletes erényeket. Az Isten felé fordulást, az iránta való teljes elköteleződés szándékát s ehhez konkrét tettek megtételét kéri. „Nem azért lehetünk tökéletesek, amit teszünk, hanem azért, ahogyan, amilyen indíttatással tesszük, ha és amennyiben a szeretet áll cselekedetünk háttérében. Ebből adódóan nem a tett maga és nem is a cél minősít, hanem a lelkület, amivel Isten előtt kell elszámolnunk.”¹⁴

A barátságra alkalmazott harmadik kifejezés – *philosz* (kedves személy, barát) – klasszikus értelemben azt a személyt illeti, akihez személyes és intim kapcsolatban fűz mély szeretet, akit nagyra értékelünk, aki a bizalmasunk, aki iránt érzelmeket táplálunk, akivel közösséget vállalunk, s akihez ragaszkodunk.¹⁵ Máté evangéliumában egy, Jánosnál hat, Lukács két könyvében tizenkilenc esetben szerepel a szó különböző alakokban.

Máténál akkor hangzik el gúnyos értelemben, amikor Jézust a „vámszedők és bűnösök barátjának” nevezik (11,19).¹⁶ A barátságnak egy olyan, Jézusra nagymértékben jellemző vonására ismerhetünk itt rá azonban, amely a nehéz helyzetekben is a barát mellett való kitartásra bátorít, illetve arra mutat rá,

¹² KÓKAI NAGY VIKTOR: *Hegyi beszéd*, i. m., 204. ORTENSIO DA SPINETOLI: *Máté. Az egyház evangéliuma*, i. m., 184–185.

¹³ KÓKAI NAGY VIKTOR: *Hegyi beszéd*, i. m., 203.

¹⁴ KÓKAI NAGY VIKTOR: *Hegyi beszéd*, i. m., 184–185, 203; 214. BONNIE BOWMAN THURSTON: Matthew 5:43–48, *Interpretation* 41 (1987/2) 170–173.

¹⁵ A *philosz* ragaszkodást, érzelmeket feltételez, ezzel szemben az *agapé* szeretete tudatos választáson, érzelmen, bizalmon, meggyőződésen és megbecsülésen alapul, amely természetesen nem zárja ki az érzelmek meglétét sem. Bible Hub. Online Bible Study Suite, www.biblehub.com/str/greek/5384.htm. [2018. 09. 05.] VARGA ZSIGMOND: φίλος in uő (szerk.): *Görög-magyar szótár az Újszövetség irtaihoz*, Kálvin, Budapest, 1996.

¹⁶ Ez a rész ugyanilyen felhanggal Lukács evangéliumában is megtalálható, vö. Lk 7,34.

hogy Jézus mély sorsközösséget vállalt a társadalmi szempontból szerencsétlenebb helyzetűekkel – annak ellenére s azzal nem törődve, hogy ezáltal sokak megvetését és előítéletét vonta magára.

Lukácsi értelemben többnyire két vagy több ember eltérő mértékben mély és szoros, meghitt kapcsolatát jelzi a kifejezés, illetve az élet számos területén előforduló helyzetek leírásában találkozunk vele.¹⁷ Már a szó használatának nagy száma és a lexéma különféle szófajokban (például főnév, ige), személyben és számban való alkalmazása is arra enged következtetni, hogy az evangéliumban előkelő helyet kap a különböző mélységű barátságok szemléltetése. Lukács nyomán az eltérő helyzetekben bemutatott baráti viszonyok számos árnyalatának és aspektusának széles spektruma bontakozik ki a szemünk előtt: a barát mély tisztelete és megbecsülése, a helyzetével való azonosulás, majd kérésének közvetítése egy harmadik fél felé (vö. Lk 7,6); nehézség vagy szükség idején bátor bizalommal fordulás a baráthoz, akár kényelmetlen helyzetben vagy alkalmatlan időben is, annak biztos tudatában, hogy a barát – felvállalva a kellemetlenséget – nem utasítja el a kérést, hanem minden körülmények között segít (11,5,8);¹⁸ a vendégszeretet szentsége (11,5–8);¹⁹ a barát elismerése személyes és kitüntetett figyelemmel (14,10); kölcsönösség (14,12); gondok és örömek megosztása (15,6,9); az egymás társaságában örömmel, közös tevékenységekkel eltöltött idő (15,29); nagylelkűség (16,9); közös értékrend

¹⁷ Vö. Lk 7,6.34; 11,5–6.8; 12,4; 14,10.12; 15,6.9.29; 16,9; 21,16; 23,12.

¹⁸ ORTENSIO DA SPINETOLI: *Lukács. A szegények evangéliuma*, Agapé, Szeged, 2001, 395. ALAN F. JOHNSON: Assurance for man: the fallacy of translating *anaideia* by „persistence” in Luke 11:5–8, *JETS* 22 (1979/2) 123–131.

¹⁹ A vendégszeretet ápolása, illetve a vendég megfelelő fogadása az ókori társadalmi élet egyik leglényegesebb eleme volt. Mind az Ó-, mind pedig az Újszövetségben fontos fogalom az úgynevezett vendégbarátság, amely az Isten nevében, az ő szeretetét élvező vendég befogadására és ellátására szóló kötelezettséget jelentett (vö. MTörv 10,19). A vendégbarátság az isteni jelenlétet biztosította, melynek legragyogóbb példája Ábrahám története, aki Mamre tölgyei alatt vendégül látta az Urat (Ter 18,1–18; vö. még 1Kir 17,9–24). Lót megmenekülése is épp a vendégbarátságnak volt köszönhető (Ter 19,9–24; vö. FRANZ JOHNA: Vendégbarátság, in Christian Schütz: *A keresztény szellemiség lexikona*, Szent István Társulat, Budapest, 1988, 412–414). Jézus egész életével a vendégbarátságot gyakorolta, hiszen mindenkit vendégül látott, aki hozzá ment (vö. például a többezret kitevő tömeg jóllakadásának története a Galileai-tó partján: Mt 14,13–21; Mk 6,31–44; Lk 9,10–17; Jn 6,1–15, illetve Mt 15,32–39; Mk 8,1–10. Valamint érthető Márta gondterheltsége is Lk 10,38–42-ben, hiszen az Úr látogatott el házába, és jól tudva, hogy a vendégbarátság értelmében tökéletes kiszolgálásban kell részesíteni az isteni vendéget, húga, Mária segítségére is szüksége lett volna, aki azonban visszautasította.

és szövetség (23,12).²⁰ A 21,16 vers a baráti kapcsolatokat egyenrangúnak és azonos súllyal bírónak érzékelteti a családi kötelekekkel; a 12,4-ben – a szinoptikusoknál ezen az egyetlen helyen megtalálható – a *philosz mou* megszólítás pedig gyengéden „kifejezésre juttatja a tanítványok különleges helyzetét: ők Jézus bizalmasai és titkainak ismerői”.²¹

János evangéliumában²² Jézussal összefüggésben egészen mély régiókat érint a *philosz* kifejezés. A 3,29 versben Keresztelő Szent János tesz tanúságot Krisztusról, s a zsidó menyegzői szokásokból vett példázatban a vőlegény (Krisztus) barátját személyesíti meg. E szokások értelmében a vőfély a vőlegény legközelebbi barátja és bizalmasa volt, akinek rendkívül megtisztelő szerep és feladat jutott: a nász szervezésében való részvétel, a ceremónia előtt a vőlegény képviselője, aki a szertartás alatt mindvégig a vőlegény oldalán foglalta el a helyét.²³ Ezt a bensőséges összetartozást és a barátok egymás fontos életeseményeinél – mint amilyen a menyegző is – természetes és magától értetődő jelenlétét tükrözi a vers. Egy ilyen szélsőséges formája az életeseményeknek a barát halála, mint Lázár esetében, akit egyedülálló módon név szerint is barátjaként említ Jézus (11,11).

János evangéliumának 15. fejezete a jézusi barátság szemszögéből tekintve mély teológiai mondanivalót hordoz. A 13–15. versek kulcsfontosságú szempontokra mutatnak rá: tanítványait nem szolgáknak, hanem barátainak nevezi Jézus, azonban csak akkor válnak igazán a barátaivá, ha megteszik, amit parancsol nekik; illetve azzal mutatja ki végtelen szeretetét, hogy a lehető legnagyobb áldozatot hozza: életét adja barátaikért.²⁴ A barátság öszövetségi értelmét

²⁰ Ebben a versben Pilátus és Heródes újdonsült, az említett szövetségen és azonos értékrenden – melynek jelen esetben Krisztus gyűlölete és az ellene való összefogás a gyökere – alapuló barátságáról értesülünk. Pilátus a szereplője Jn 19,12-nek is, itt „a császár barátja” címmel kerül összefüggésbe, amely tisztán politikai alapokon nyugvó, érzelemmentes kapcsolatot sejtet, s amelynek alapja ugyancsak a szövetség és – jelen esetben a császárhoz való – hűség volt. Ez a fajta barátság egy kitüntetett cím volt, melyet azoknak adományoztak, akik ezt a hűséget kinyilvánították az uralkodó felé. Vö. FARKASFALVY Dénes: *Testté vált szó. Evangélium Szent János szerint*, 3. kötet, Prugg, Verlag, Eisenstadt, 1989, 116–117.

²¹ KOCIS IMRE: *Lukács evangéliuma*, Szent István Társulat, Budapest, 1995, 295. Ez a szakasz szoros összefüggésben áll a János-evangélium 15. fejezetével, amelyet a későbbiekben részletesen tárgyalok.

²² Vö. Jn 3,29; 11,11; 15,13–15; 19,12.

²³ BOLYKI JÁNOS: Barát, i. m., 123., Bible Hub. Online Bible Study Suite, <https://biblehub.com/commentaries/john/3-29.htm>. [2018. 09. 12.]

²⁴ BOLYKI JÁNOS: Barát, i. m., 157.

is felfedezhetjük itt, hiszen Jézus beavatja barátait az Atyától hallottakba, akik épp e mozzanat által válnak barátaivá (vö. 15,15).

Míg Lukács egyértelműen a főnév használatát részesíti előnyben,²⁵ Máténál, valamint a negyedik evangéliumban a főnévnél jóval gyakrabban fordul elő a *phileó* (kedvel vagy szeret, előnyben részesít, mindenk fölé helyez, illetve megcsókol) ige,²⁶ Jánosnál a legtöbbször. A szinoptikusok az igét a „megcsókol” jelentés értelemben is használják, mindhárom evangéliumban Júdás árulására vonatkozóan, a Getsemáni-kert jelenetében találkozunk vele (vö. Lk 22,47; Mt 26,48; Mk 14,44). Jánosnál azonban a szónak e jelentése nem szerepel, ő kizárólag az Atya emberszeretetét és az emberek közötti baráti szeretetet kifejező „szeret” értelemben alkalmazza.²⁷ A szófaj jellemző használata mind Máté, mind pedig János evangélistánál mondanivalót hordoz: legtöbbször a szeretet tevékeny mivoltában jelenik meg, készen a teljes elköteleződésre, illetve szoros érzelmi – rokonsági vagy baráti – kötelékre utal. Mt 10,37-ben Jézus feltételként követeli meg tanítványaitól, hogy természetes kötelék szerinti szeretetkapcsolataikat maguk mögött hagyva, tudatosan írják fölül azokat az ő szeretetével, amennyiben követni akarják őt.²⁸ Jn 21,15–17-ben pedig Jézus

²⁵ Lukács az igei alakot mindössze kétszer használja a szó mindkét értelmében (vö. Lk 20,46; 22,47). A 20,46 versben nem emberek szeretetére vonatkoztatja, hanem az életvezetéssel kapcsolatos preferenciákra, amely jelentésváltozat ugyancsak megjelenik Mt 6,5-ben és 23,6–7-ben is. Mindkét szerző esetében éles kritika megfogalmazásának eszköze a rosszul alkalmazott és hibás szeretet kifejezésével szemben. Lukács érdekes módon az *agapaó* igét is használja ugyanebben az értelemben (vö. Lk 11,43).

²⁶ GUSTAV STÄHLIN: φιλεω, καταφιλεω, φιλημα, φιλος, φιλη, φιλια, in Gerhard Kittel (hrsg.): *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Bd. 9., Kohlhammer, Stuttgart, 1990, 112–169, 126–134.

²⁷ Vö. Jn 5,20; 11,3,36; 12,25; 15,19; 16,27; 20,2; 21,15–17. A Jn 5,20 és 16,27 versek különlegesek abból a szempontból, hogy az Atya és a Fiú közti kölcsönös szeretetre, illetve az Isten és az emberek közti szeretetkapcsolatra vonatkozóan használja János a kifejezést, noha az effajta szeretetre az Újszövetségi iratokban az *agapaó* ige használata az általános. Egyedül János evangélistánál a *phileó* jelentésköre ily módon kitágul, és az *agapaó* jelentésével azonossá válik. Érdekessége a negyedik evangéliumnak, hogy az *agapaó* szócsalád különböző formái 37 esetben szerepelnek, ami több, mint a szinoptikusok által használt kifejezések száma együttvéve.

²⁸ A szakasz mondanivalója teljes egységben, ám tartalmát tekintve tökéletes kontrasztban áll a Lk 14,26 vers mondanivalójával. Mindkét esetben a családi, mélyen az emberbe oltott természetes kötődéseket felülírja az Úr iránti, mindenk feletti, a természetet meghaladó szeretet, amely egy erkölcsi alapon meghozott döntés tudatos következménye. Vö. Ellicott's Commentary for English Readers, Expositor's Greek Testament, Bible Hub. Online Bible

Péter iránta kinyilvánított szeretetének bizonyításaként az apostolra bízta „bárányainak és juhainak legeltetését”.

A negyedik evangéliumban János érezhetően szinonimaként, egyazon értelemben alkalmazza a *phileó* és *agapaó* igéket. A 11,3-ban és a 11,5-ben a beteg Lázárral kapcsolatban ugyanazt a szeretetet írja le a két ige, ám míg a 11,3-ban Lázár nővérei a *phileót* használják, a 11,5-ben az evangélista az *agapaót*. Finom tapintat és érzékenység rejlik a két szó használatában, s a barátság igazán bensőséges mivoltára mutat rá. Jézus Lázárral (valamint rajta kívül még kizárólag Jánossal, a szeretett tanítvánnyal) összefüggésben mélyen szeretetteljes, irántuk bensőséges érzelmeket feltáró, sajátos hangnemben nyilvánult meg, amely arra enged következtetni, hogy a két férfit egészen kivételes szeretettel szerette. Miután az igazán kivételes barátok megkülönböztetett figyelemben és bánásmódban részesítik egymást, s mivel Jézus kétségkívül minden nehézség nélkül képes volt arra, hogy meggyógyítsa Lázárt – korábbi, hasonló történetek nyomán ismert, hogy akár egyetlen szóval, még a távolból is –, Lázár súlyos helyzetében a nővérek joggal feltételezhették, hogy üzenetükre reagálva Jézus azonnal cselekedni fog. Azonban nem így tett, melynek okára csupán a perikópa végén derül fény. A tanítványok életútját és sorsát tovább követve később az is nyilvánvalóvá válik, hogy Jézus bizony még legkedveltebb barátait sem óvta meg minden atrocitástól. Épp ellenkezőleg: különféle tragédiáknak és súlyos bajoknak tette ki őket, épp szeretete, s nem pedig haragja vagy érdektelensége kifejezéseképp.

A mély baráti szeretetnek egy már-már felfoghatatlan dimenziójára világít rá a Lázár halálával kapcsolatos történet, nevezetesen arra, hogy a legbensőségesebb barátságok a látszólagos elhanyagolást vagy akár a még súlyosabb kapcsolati nehézséget is elviselik. Ennek oka a teljes – többnyire nem tudatos, sokkal inkább ösztönös – bizalom mind a barátban, mind pedig a barátságot tápláló, Istenben gyökerező, mély szeretetben, amely megmagyarázhatatlanul, megkérdőjelezhetetlenül s eltörölhetetlenül összefonja a barátok életét. Ugyanez a motívum figyelhető meg Jézusnak a Lázár nővéreihez fűződő barátságában is. Máriát és Mártát nemcsak fivérük szenvedése, majd halála, hanem saját fájdalmaik is arra indíthatta volna, hogy sürgessék Jézust, később pedig neheztelve rosszsallásukat fejezzék ki felé, mégsem tették. Szerényen és

Study Suite, <https://biblehub.com/commentaries/matthew/10-37.htm>. GUSTAV STÄHLIN: φίλω, καταφίλω, φίλημα, φίλος, φίλη, φίλια, i. m., 127.

alázatosan várokoztak, tudva, hogy Jézus úgy is mint Lázár barátja, s úgy is mint az övék, minden kétséget kizáróan segíteni fog nekik.²⁹

Isten a személyválogatás nélküli szeretetnél, a minden emberrel szemben egyenlő mértékben tanúsított, végtelen irgalomnál, a mindenki számára egyénileg, személyre szabott tökéletességre való törekvésre hívásnál is többet tesz: minden gyermeke felé ugyanazzal az intenzív és kitüntetett figyelemmel fordul.

2. A MEGMARADÓ SZERETET VONZÁSÁBAN

Mi, emberek kettős mércével mérünk. Egészen más bánásmódot várunk el önmagunkkal és a másikkal szemben, igazságosságunk központja önmagunk. Istennél azonban egyetlen mérce van, s mindenki vel ugyanúgy, ugyanakkor mégis egyenként, személyre szabottan bánt.

A Mt 20,12–13a szakaszban olvasható példabeszédben Isten a szőlősgazda, aki figyelmen kívül hagyja az általános, méltányossági alapokon megalkotott emberi szabályokat és elvárásokat. Mindenkit meghív különböző időkben s módokon, és ugyanazon jogokban részesít személyre való tekintet nélkül. Így kizárólag az Atya és a Fiú viselkedik: önzetlenül, kiáradóan, irigységtől és féltékenységtől mentesen, minden egyes személy felé ugyanolyan jósággal s nyitottsággal fordulva, nagylelkűségét ugyanolyan mértékkel mérve. A példabeszéd remekül tükrözi a másikkal való hozzáállás két dimenzióját: az első munkások önzését s a vélt igazságtalanság orvoslására tanúsított sértettségéből fakadó, számonkérő érdekképviselést a szőlősgazda szuverén nagylelkűségével szemben. Isten szociális érzékenységgel, megértően és különösképpen is irgalommal s jóindulattal fordul a gyengébbek, a szükségét szenvedők vagy gondoskodására szoruló felé. Mentés a részrehajlástól vagy igazságtalanságtól, a kiteszítottakat is hívja, szükségleteik alapján javakkal ellátja, s életadó kegyelmével elárasztja őket.³⁰ Istennek ez az abszolút jósága elképzelhetetlen az ember számára, aki vélt érdemeire vagy valamiben való jártasságára hivatkozva késlekedés nélkül jogot formál a megkülönböztetett figyelemre. A 12. versben a „nap terhe és heve” azokat a helyzeteket fejezi ki, amelyekben másoknál többet vállal, több terhet visel, több méltánytalanságot eltűr, s úgy érezheti, hogy ennek okán jár

²⁹ Gill's Exposition of the Entire Bible, Pulpit Commentary, Bible Hub. Online Bible Study Suite, <https://biblehub.com/commentaries/john/11-3.htm>.

³⁰ ORTENSIO DA SPINETOLI: *Máté. Az egyház evangéliuma*, i. m., 552–553; 556–557.

neki a jogos megkülönböztetés. Saját magával szemben Isten jóságára hivatkozva kéri a megérdemelt jutalmat, másokra az isteni igazságosságának megfelelően követel bírálatot, főként, ha a másik az ő értékrendszeréhez viszonyítva lusta, önző, arrogáns vagy gonosz.³¹ „Barátom – felelte egyiküknek (a szőlősgazda) –, nem követek el veled szemben igazságtalanságot.” A 13. versben a már említett, megfeddés gyanánt elhangzó *hetairosz* kifejezéssel találkozunk: a gazda szólítja így a méltatlankodó munkásokat, amikor rendreutasítja őket. Isten nem kötelezhető tetteinek igazolására, igazságosságát vagy döntéseinek okát nem kérheti tőle számon teremtmény.³²

Isten minden teremtményére egyformán áradó, mindenki számára ugyanolyan mértékben elérhető, végtelen jósága megmagyarázhatatlanul vonzó, s bárki, aki ennek közelébe kíván lépni, kivétel nélkül elfogadásra, nyitottságra talál. Az Atya Krisztusnak adja azokat, akik hisznek benne és szeretetében maradnak, Krisztus pedig befogadja az őt hittel kereső embereket, az Atyához vezeti őket, s életet ajándékoz nekik.³³ Ennek az életadó összetartozásnak az elfogadása végigvonuló motívuma a János-evangéliumnak, illetve az első két jánosi levélnek. A „(nem) taszítom el” a görög *ekballó* ige fordítása (Jn 6,37b). Szó szerinti jelentése „kidobni” valahonnan, melynek ellentéte a *menein*, „benne maradni” valamiben. A szinoptikus evangéliumokban kivétel nélkül minden esetben, kisebb mértékben a negyedik evangéliumban, illetve az Új-szövetség mindazon könyveiben, ahol az ige megjelenik, a fizikai tartózkodással kapcsolatos jelentéstartalmaival találkozhatunk: időt tölteni, lakni vagy megszállni valahol, azaz ott maradni egy helyen, illetve valakinél, valakinek a házában. János evangéliumában Jézussal összefüggésben már ezek a jelentések is tartalmaznak egy másodlagos értelmezést, és pedig hogy ahol Krisztus tartózkodott, maradt, ott egyúttal alkalma nyílt arra, hogy kinyilvánítsa önmagát és az Atyához vigye a körülötte lévőket, vagyis a fizikai síkról a lélek, a hit világába vezesse őket, hiszen valódi otthona nem földrajzi értelemben vett hely volt, hanem mindig az Atyával való közösség. Következésképpen a Jézussal maradó

³¹ WILLIAM F. ALBRIGHT – CHRISTOPHER S. MANN: *Matthew*, Doubleday, New York, 1971, 237. ANNA McARTHUR: Eleventh-Hour Workers Matthew 20:1–16, *Journal for Preachers* 25 (2002/2) 11–13, 11.

³² Ez a tendencia már ószövetségi történetekben is megfigyelhető, vö. például Jób 38,1–2; 40,1–2.6–8.

³³ BENEDIKT SCHWANK: *János*, Agapé, Szeged, 2001, 257. Vö. BOLYKI JÁNOS: „Igaz tanúvallomás”. *Kommentár János evangéliumához*, Kálvin, Budapest, 2002, 188–189. Bolyki János felhívja a figyelmet arra, hogy noha fontos mozzanat az ember részéről a hittel közeledés Krisztushoz, az Atya előbb ajándékozta Krisztusnak az embereket.

ember nemcsak vele marad, hanem az Atyával is, és Jézus ebben a közösségben való részvételre mutat rá, erre hív. Emellett azonban a negyedik evangéliumban és az első két jánosi levélben megjelenik egy jóval hangsúlyosabb és kulcsfontosságú, mélyebb dimenziót sejtető jelentésváltozat is: megmaradni Krisztusban és az Atyában, tanításukban, illetve benne maradni Isten világosságában.³⁴ Egy kétirányú folyamatban elsőként Isten szólítja meg az embert szeretetével, aki a hívásra szabadon meghozott döntéssel igent mondva, hittel elindul felé, Isten pedig minden esetben elfogadja, befogadja őt, s a közte és Jézus között fennálló bensőséges kapcsolat részesévé teszi, benső világát osztva meg vele.³⁵ „Az Isten szeretet, és aki kitart a szeretetben, az az Istenben marad, s az Isten is benne marad (1Ján 4,16).

A hit Isten műve, kegyelméből fakad. Az ember tudatos döntéssel, tevékenyen együttműködve befogadja a felkínált kegyelmet, majd Isten a Fiára bízza a benne hívőket, akik közül Jézus senkit nem hagy elveszni.³⁶ Isten minden ember számára ajándékként kínálja fel a vele való, életet fakasztó szeretetkapcsolatot, az ember pedig az elfogadás, befogadás gesztusával mondhat igent, ami által Életet nyer.

³⁴ IGNACE DE LA POTTERIE: A „maradni” ige szerepe a jánosi misztikában, *Pannonhalmi szemle* 4 (1996/4) 15–28, 17; 19. A *menein* ige előfordulási helyei a szinoptikus evangéliumokban: Mt 10,11; 11,23; 26,38; Mk 6,10; 14,34; Lk 1,56; 8,27; 9,4; 10,7; 19,5; 24,29. Az ige kiemelt fontosságú a negyedik evangéliumban, ahol az Újszövetség könyvei közül a leggyakoribb. Témám szempontjából a legfontosabb előfordulásait a következő részben tárgyalom. Az evangéliumokon kívül az Újszövetség más könyveiben is meglehetősen gyakori az ige használata. A szó jelentésének teljes skálájával és minden szófajjal találkozhatunk, vö. ApCsel 5,4; 9,43; 16,15; 18,3.20; 21,7.8.31.41; 28,16; Róm 9,11; 1Kor 3,14; 7,8.11.20.24.40; 13,13; 15,6; 2Kor 3,11.14; 9,9; Fil 1,25; 1Tim 2,15; 2Tim 3,14; 4,20; Zsid 7,3.24; 10,34; 12,27; 13,1.14; 1Pét 1,23.25; 1Ján 2,6.10.14.17.19.24.27.28; 3,6.9.14.15.17.24; 4,12.13.15.16; 2Ján 1,9; Jel 17,10. Az ige újszövetségi könyvekben előforduló további jelentései: fennmarad (nem pusztul el), nem vesz el, nem múlik el (örökre megmarad), kitart egy hivatásban, (élet)állapotban, illetve melléknévként örök, maradandó, romolhatatlan.

³⁵ Vö. például Jn 14,23; 17,20–23.

³⁶ FARKASFALVY DÉNES: *Testté vált szó. Evangélium Szent János szerint*, i. m., 179. FARKASFALVY rámutat, hogy a vers első felében szereplő, semleges esetben álló görög *pan* szó (mindaz) kétféleképpen értelmezhető: mindenki, aki és minden, ami.

3. JÉZUS BARÁTI SZERETETE: JÁNOS EVANGÉLIUMA 15,1–17

A rokonsági kapcsolatok vér szerinti kötelékeken alapulnak, a szellemi közösség inspirálta barátságok azonban szabad választáson, s így az atyafiságnál mélyebb kötődés alakulhat ki két ember között. Isten és Krisztus szeretetének működését az ember életében a János-evangélium 15. fejezetének 1–17. versei foglalják össze. Míg az Isten és ember közötti kapcsolat korábban az úr és szolga közötti viszonyhoz volt hasonlítható, a tanítványoknak Jézus immár a vele való, teljes szabadságon alapuló baráti kapcsolatuk forrásaként jelentette ki és adta oda magát, utat mutatva s ily módon lehetővé téve a tanítványok közötti barátságot is, melynek alapértékei a kölcsönösség, a bizalom, az önzetlenség és a barátért akár az életet is felajánló áldozat.³⁷ A szakasz három vezértémája a szeretet gyümölcseit termő kapcsolat Jézussal s rajta keresztül a kegyelmét osztó Atyával; a megmaradás a Krisztussal való kölcsönös szeretetben; valamint Jézus egymás szeretetére felszólító parancsainak megtartása.

Az Ószövetségben Izraelre vonatkoztatott egyik szimbólum a szőlőtő (vö. például Iz 5,1–7). A palesztin ember számára a víz és a kenyér mellett a szintén létfontosságú, legértékesebb növénynek számító szőlő szorosan összefonódott Izrael világával, a választott népet vagy királyát szimbolizálva.³⁸ Az igazi szőlőtő az isteni világ, az igazság világának a szimbóluma. Jézus ebben az evangéliumi szakaszban önmagára vonatkoztatja a nép jelképét, s az ószövetségi valóságot helyettesíti, nyomában pedig minden Jézushoz tartozó ember a szőlőtőhöz kapcsolódó szőlővessző. Ebben a képes beszédben az Atya a szőlősgazda, aki felé a bizalom Jézushoz tartozva, az imádságra alapozva épülhet ki. A szőlővesszők egysége a Jézussal való közösséget fejezi ki, a vele való kölcsönös szeretet pedig a parancsok megtartásán s a folyamatosan, élethosszig tartóan egymás szeretetében való megmaradáson alapul. Az isteni parancsok megtartása nyomán öröm és béke fakadhat, illetve ez az alapja annak is, hogy kéressel fordulhat az ember Isten felé.³⁹

³⁷ Az ókori világban a baráti és a családi kapcsolatokat átfedés jellemezte. A barát, noha nem családtag, az *oikosz* részévé válhatott, s a barátság mind a barát, mind pedig az *oikosz* társadalmi helyzetét kölcsönösen meghatározta. Vö. DES VAN DER WATER: Friendship – a more excellent way towards global, regional and local ecumenical partnership in mission, *Review and Expositor* 113 (2013/1) 46–60, 54–55.

³⁸ Vö. Zsolt 80,9–16; Jer 6,9; Ez 19,10–14.

³⁹ BOLYKI JÁNOS: „Igaz tanúvallomás”, i. m., 385–386. LENKEYNÉ SEMSEY KLÁRA: János evangéliumának magyarázata, in Varga Zsigmond: *A Szentírás magyarázata*, 3. kötet, Kálvin, Budapest, 1998, 101–171, 156. FARKASFALVY DÉNES: *Testté vált szó. Evangélium*

A szőlőtő csak akkor hoz termést, ha megnyesik, ha már idejekorán eltávolítják róla a terméketlen hajtásokat, ezért fontos a gondozása. Az *airó* (lemetsz), illetve a *kathairó* (megtisztít) igék két isteni tevékenység szimbólumai. Egyfelől azt jelenthetik, hogy a hitre nem jutó, Krisztushoz nem tartozó vagy hitében nem növekvő ember nem kerül közösségbe Krisztussal, másrészt pedig olyan impulzusok érhetik Isten „gondozása” nyomán, amelyek a Krisztushoz vezető útra téríthetik. Az Atya szeretetteljes fegyelmezővel eltávolítja a hívő ember életéből mindazt, ami nem járul hozzá segítően a lelki értelemben vett gyümölcsöző termékenységéhez.⁴⁰ A szőlővessző (ember) az erőteljes, életet adó, de kevésbé látszó tőtől (Krisztus) nyeri életét. Isten munkája a szeretet gyümölcsét termő emberekben válik láthatóvá. Az Istentől nyert életerő egész más dimenzióba emeli az emberi életet, másfajta kapcsolatot biztosít számára Krisztuson keresztül Istennel, Krisztus pedig az embereken keresztül működik. Egy szoros és kölcsönös összefonódás alakul ki: Isten folyamatosan táplálja a hozzá kapcsolódó és benne hívő embert, aki a szeretet gyümölcsét termi. Nem terem gyümölcs hit nélkül, és nincs olyan hit, melynek nyomán ne teremne gyümölcs. A gyümölcsök a hit és a szeretet tettei mellett Krisztus és rajta keresztül Isten műve kibontakozásának és megmaradásának a zálogai. A szeretet egyfajta láncolata figyelhető meg: az Atya kiárasztja szeretetét Jézus felé, aki ezt a szeretetet kinyilvánítja földi működése során. Ennek gyümölcse a szeretet visszaáradása Krisztus felé és rajta keresztül az Atya felé, illetve a szeretet cselekedetekben való, érzékelhető kifejezése egymás iránt.⁴¹

A János-evangélium 15. fejezetének kulcskifejezése a már említett *menein* ige. Ahogy korábban láthattuk, az ige mind fizikai (megmaradni, ott maradni egy helyen), mind pedig lelki értelemben (megmaradni a hitben) jelentéssel bír, mely esetben a mély hit és vallásos tapasztalat kifejezésére szolgál. Ignace

Szent János szerint, i. m., 49. PHEME PERKINS: *Evangélium János szerint*, in Raymond E. Brown et al. (szerk.): *Jeromos Bibliakommentár*, 2. kötet, *Az Újszövetség könyveinek magyarázata*, Szent Jeromos Katolikus Bibliatársulat, Budapest, 2003, 551–614, 600. BENEDIKT SCHWANK: *János*, i. m., 460, 464.

⁴⁰ A tisztítás előrevetíti a lábmosás aktusát, amelyben Krisztus tisztítja meg a tanítványokat, illetve a tisztaság egyben a hit kegyelmében való részesülés jele is. BENEDIKT SCHWANK: *János*, i. m., 460. J. CARL LANEY: *Abiding is Believing. The Analogy of the Vine in John 15:1–6*, *Bibliotheca Sacra* (1989/January – March) 55–66, 57. FARKASFALVY DÉNES: *Testté vált szó*, 3. kötet, i. m., 49.

⁴¹ BENEDIKT SCHWANK: *János*, i. m., 460. J. CARL LANEY: *Abiding is Believing*, i. m., 65. FARKASFALVY DÉNES: *Testté vált szó*, 3. kötet, i. m., 56. GAIL O'DAY: *The Gospel of John. Introduction, Commentary, and Reflections*, in Leander E. Keck et al. (eds.): *The New Interpreter's Bible*, Vol. 9., Abingdon Press, Nashville, 1995, 491–865, 758.

de La Potterie tanulmányában a belső élet két szintjét nevezi meg: a tettek erkölcsi síkját, ahol az igazság vagy Isten ígéje a szeretetben és a hitben megnyilvánul és elmélyül, illetve az Istennel és Krisztussal való közösség mélyebb szintjét. A két sík közötti átmenet záloga a Krisztus tanításában s ezáltal az Atyában való megmaradás, amely ember és Isten egyre mélyülő kapcsolatán túl a moralitás tettekben való megnyilvánulásában is minőségi változást hoz, hiszen az Istennel mély és valódi közösségben lévő ember az Isten által meghatározott erkölcsi szintet kívánja és igyekszik követni, de már nem mint külső elvárás, hanem mint belülről fakadó igényt.⁴²

Ebben a lelki értelemben marad Krisztus és az Atya, illetve Krisztus és a hívő kölcsönösen egymásban, amely a szeretetben nyilvánul meg. A lelki egymásban maradás a szeretetben való megmaradást jelenti, az öröm maradandó bennlakását és a Krisztushoz való feltétlen hűséget, melynek egyik gyümölcse ez a szoros egység, tökéletes közösség az Atyával. Amint az Atya szereti Jézust, úgy szereti Jézus azokat, akik benne maradnak, és ezen a szereteten keresztül nyílik út az Atya felé. Az Atyától kiinduló szeretet tesz képessé egymás szeretetére is oly módon, ahogyan Krisztus szeret. Lehetetlen nem teremni a szeretet gyümölcsét, ha fennáll az életadó kapcsolat és kölcsönösség Istennel; Jézus és a tanítványok egymásban maradását is gyümölcsöző életközösség kísérte, amely a krisztusi élet továbbadásának feltétele.⁴³

A *menein* ige egy másik dimenziója, hogy a Jézussal való barátságnak szükséges feltétele a Jézusban mint Isten élő Igéjében és Jézus ígéiben maradás, illetve Jézus ígéinek a hívőben maradása, ami a legfontosabb. Ahhoz, hogy Isten ígéje jelen lehessen, elengedhetetlen a Jézusban való hit, illetve az Igéjében való megmaradás eredménye a belső lelki élet legmélyebb szintjének növekvő intenzitása azáltal, hogy az egyre jobban elmélyülő és egyre mélyebb hitet követelő isteni ige tanítása a szívben él tovább, melynek az emlékezetben, a hitvallásban s a szeretet gyakorlásában megmutatkozó életformában kell tükröződnie. Jézus szavainak megtartása és a megmaradás szeretetében szétválaszthatatlan, mert ez a megmaradás Jézusnak az Atyával való örök kapcsolatának mása és terjesztése a kegyelemben való részesedés nyomán. A kölcsönös Krisztusban maradás a szeretet által a kegyelemben az öröm teljességében tapasztalható meg az emberi élet síkján, amely egyfelől vigaszt és a Krisztussal való egység tapasztalatát jelenti, másfelől az örömnél a jövőben elérkező teljességét. Két szinten érzékel-

⁴² IGNACE DE LA POTTERIE: A „maradni” ige szerepe a jánosi misztikában, i. m., 17; 24–26.

⁴³ Uo. 24. FARKASFALVY DÉNES: *Testté vált szó*, 3. kötet, i. m., 50; 54. BENEDIKT SCHWANK: *János*, i. m., 464.

hető az öröm is: a lelki élet változó síkján, ahol csupán korlátozott mértékben lehetséges az öröm befogadása, s egy mély, az örökkévalóság felé tartó boldogság szintjén.⁴⁴

Jézus barátainak hívta tanítványait. Az evangélista a *philosz* főnevet használja, melynek valódi jelentése: „az, aki szeretett”. Ez a kapcsolat a bensőséges bizalom és az önközlés színtere. Jézus szeretete a tanítványai iránt a mintája s alapja volt annak a szeretetnek, amellyel egymást kellett szeretniük. Jézus barátjának lenni annyit tesz, mint szeretni őt, hisz mindkettő parancsainak megtartását jelenti. Parancsa pedig szeretni egymást úgy, ahogy ő szerette a tanítványokat. A barátok köre később kitágult a tanítványokról minden hívő emberre, akit Jézus vagy az Atya vonz.⁴⁵ Ez alapján a tanítványoknak felkínált jézusi barátság alapjai három vonásban jelölhetők meg: élete odaadása; önközlése; valamint barátságának közösségi dimenziója.

Jézus életét adta a tanítványokért s rajtuk keresztül azokért, akik hozzá tartoznak. A barátért való végső áldozat, a nemes halál vállalásának eszménye már az antikvitásban is ismeretes volt, mi több, a legnagyobb erkölcsi jónak számított, melyet minden filozófiai iskola mint követendő ideált említett meg. Jézus tanította, majd vállalta is a halált a barátaiért, élete mintegy tanításának megvalósulása volt. A tanítás megvalósult ígéretté és ajándékká lett, melynek hangsúlyos eleme Jézus szabadon kinyilvánított szándéka.⁴⁶

Jézus mindent, amit az Atyától hallott, közölt a tanítványokkal, azaz nyíltan és őszintén megosztotta velük az élet alapját és tudásának forrását. Isten Igéjeként Jézus önközlése Isten önközlésének teljessége, s ez a lehető legnagyobb szeretet kinyilvánítása. Jézus beszédét és cselekvésmódját nyíltság és őszinteség jellemzi. A *parrhészia* (nyílt beszéd, a szólás bátorsága) a hellenizmus korának fontos barátságmotívuma, a filozófiai iskolákban is ösztönözték az őszinte dialógust. Valaki barátjának lenni azt jelentette, hogy a barát mindent őszintén megosztott, semmit nem tartott vissza. A *parrhészia* kifejezés kilencszer fordul elő János evangéliumában.⁴⁷ A 15. fejezetben ugyan nem található, mégis, Jézus azon az alapon nevezi barátainak a tanítványokat, hogy „amit hallottam

⁴⁴ IGNACE DE LA POTTERIE: A „maradni” ige szerepe a jánosi misztikában, i. m., 25. RAYMOND E. BROWN: *The Gospel According to John*, Vol. 2., Doubleday, New York, 1970, 662–663. FARKASFALVY DÉNES: *Tétté vált szó*, 3. kötet, i. m., 55.

⁴⁵ Uo. 51; 54. GAIL O'DAY: *The Gospel of John*, i. m., 758. PHEME PERKINS: *Evangélium* János szerint, i. m., 600.

⁴⁶ GAIL O'DAY: Jesus as Friend in the Gospel of John, *Interpretation* 58 (2004) 144–157, 149–151.

⁴⁷ Vö. Jn 7,4.13.26; 10,24; 11,14.54; 16,25.29; 18,20.

Atyámtól, azt mind tudtul adtam nektek” (15,15). Jézus lehetővé teszi a tanítványok számára, hogy részesüljenek az Atyával való közelségben és bizalomban, melynek nyomán elsajátítják azt a nyitottságot, amely a szabad ember és a barát privilégiuma. Azzal, hogy mindent elmondott nekik, Jézus képessé tette a tanítványokat arra is, hogy engedelmesen megtartsák parancsát, mert ezáltal saját, új kapcsolatot alakíthattak ki az őket szerető Istennel. Szeretet és engedelmesség egymástól függnék, illetve egyik a másikban kölcsönösen gyökerezik.⁴⁸

Jézus barátsága közösségi dimenzióval is bír, melyet a tagok közötti kapcsolat, a kölcsönösség és a már említett bennmaradás jellemez. Jézus a 15. versben a pusztán uruk tulajdonaként létező, általuk mintegy eszközként használt szolgálók helyett barátainak nevezi a tanítványokat, melynek jelentősége az, hogy a szolga – társadalmi státuszából eredendően – nem alakíthatott ki személyes kapcsolatokat szabadokkal, így nem ismerhette meg sem a bennmaradást (hitben, kapcsolatban, tudásban), sem pedig a kölcsönösséget. Csupán azt tette és tehette, amit ura parancsolt, tetteinek indokait nem volt szükséges értenie. Ezzel szemben Jézus barátai pontosan tudták és értették – hiszen Jézus nyíltan megosztotta velük – az egymás szeretetére felszólító parancsok háttérben meghúzódó okokat.⁴⁹ Ugyancsak lényeges aspektus, hogy a közösség minden egyes tagjának termékenysége szorosan összefügg mind a Jézussal (mint tápláló szőlőtővel), mind pedig a közösséggel való kapcsolatával, ami akár olyan helyzetet is teremthet, amikor a közösség érdeke megelőzi a barátságét, ahogy ezt Jézus Lázárral való barátságának döntő epizódja, Lázár feltámasztásának története bemutatja (Jn 11,1–44).

4. ÖSSZEGZÉS

Tanulmányomban a jézusi barátság és szeretet alapját képező feltétel nélküli, barátot, felebarátot (sőt, akár ellenséget) egyaránt befogadó és egyformán, mégis személyre szabottan kezelő aktív isteni szeretet, illetve az Atya és Jézus

⁴⁸ Vö. BENEDIKT SCHWANK: *János*, i. m., 462. FARKASFALVY DÉNES: *Testté vált szó*, 3. kötet, i. m., 51. GAIL O'DAY: Jesus as Friend in the Gospel of John, i. m., 153–156. RAYMOND E. BROWN: *The Gospel According to John*, Vol. 2., i. m., 681.

⁴⁹ GAIL O'DAY: The Gospel of John, i. m., 760. SUSAN M. ELLIOT: John 15:15 – Not Slaves but Friends. Slavery and Friendship Imagery and the Clarification of the Disciples' Relationship to Jesus in the Johannine Farewell Discourse, *Proceedings: Eastern Great Lakes and Midwest Biblical Societies* 13 (1993) 31–46, 33–39.

közötti kapcsolat jellemzőit tekintettem át, melyre Jézus szeretetparancsa és tanítása épül. Különös fontossággal tértem ki a jánosi műben gyakran használt, mély spirituális tartalommal felruházott *menein* ige bemutatására, hiszen ez a kulcsa az Atya, a Fiú és a bennük kölcsönösen maradó hívő szoros kapcsolatának s a belőle fakadó gyümölcsöknek. Zárógondolatként a jézusi barátság három lényeges aspektusa emelhető ki: a barátért hozott áldozat, az őszinte önközlés és a közösségi dimenzió elemei, amelyek barátsággá emelik Isten és ember addig fölé- s alárendelt – úr és szolga viszonyához hasonlítható – kapcsolatát.

A konstruktivista tanuláselmélet és a katekézis

Avagy hogyan állítsuk a modern pedagógia felismeréseit a hitre nevelés szolgálatába

VÍZVÁRDY RITA SSS

„A kateketikai módszertan egyetlen célja a hitre nevelés, mely fölhasználja a pedagógiai tudományok és a kommunikáció eredményeit, és figyelembe veszi a kateketika mai vívmányait.”

(KÁD 148.)¹

Abstract

How should we teach catechism to children who have no lived faith experience? What could we do in order to keep them in parish-life after receiving first communion or confirmation? All practising catechists probably face these and similar questions. For decades, the Catholic Church has stressed the need for exploring new ways in catechesis and in the new evangelization. The present study addresses the question of how the findings of constructive pedagogy can lend support to the educational-pedagogical dimension of catechesis and the achievement of its final goals.

Keywords: *didactics, catechesis, cognitive schemas, conceptual change, constructive pedagogy, education, learning.*

Kulcsfogalmak: *didaktika, katekézis, kognitív séma, konceptuális/fogalmi váltás, konstruktív pedagógia, oktatás–nevelés, tanulás.*

VÍZVÁRDY RITA a Szociális Testvérek Társasága tagja, a Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola Pedagógia Tanszékének tanársegéde; vizvardy.rita@sapientia.hu

¹ A KLÉRUS KONGREGÁCIÓJA: *A katekézis általános direktórium*a, Szent István Társulat, Budapest, 1998, 148 (a továbbiakban: KÁD).

I. KATEKÉZIS MA

Az egyház sokféle tevékenysége közül, amelyet annak érdekében tesz, hogy az üdvösség jó hírét minden emberhez elvigye,² a katekézis *egy* meghatározott tevékenység. Azok közé tartozik, amelyeket az Úr kifejezett, szóban való hirdetése jellemez. Definíciója szerint az egyháznak azt a *komplex, oktató–nevelő tevékenységét értjük rajta, mely leginkább a tanítás rendszerezett átadásával történik, s célja a hitvalló keresztény élet kialakítása.*³ Fontos, hogy a katekézis részét képezi egy folyamatnak, amely során valaki az egyház aktív, hívő tagjává válik. Vannak tevékenységek, amelyek ezt megelőzik, s vannak, amelyek következnek belőle.⁴ Megelőzi a keresztény élet tanúságtétele, amely megnyitja a még nem hívőt az evangélium befogadására. Erre mint alapra épül rá Krisztus kifejezett, szóbeli meghirdetése, az ún. „első hirdetés”. Ha ez befogadásra talál, s a címzettek – életkoruknak megfelelően – döntenek amellett, hogy követni kívánják Krisztust, akkor e kezdeti megtérésnek mélyebb alapot kell kapnia. Ez a katekézis feladata: a kezdeti megtérés érlelése, táplálása, a korábban meghirdetett kérügma kibontása Krisztus személyének és tanításának mélyebb megismertetése által.⁵ Az ún. beavató katekézis, mely felkészít a beavató szentségek vételére, a hit legalapvetőbb igazságaira és értékeire koncentráll azzal a céllal, hogy a belőlük fakadó életre neveljen.⁶ A beavató szentségek vétele utáni ún. folyamatos katekézis pedig hasonlítható az állandó táplálékhoz, amelyre a felnőtt szervezetnek szüksége van ahhoz, hogy élni tudjon.⁷ A folyamatos

² Vö. VI. PÁL: *Evangelii nuntiandi*, Szent István Társulat, Budapest, 2012 (a továbbiakban EN) 18.

³ Vö. *A Katolikus Egyház Katekizmus*a, Szent István Társulat, Budapest, 2002 (a továbbiakban: KEK) 4–7, KÁD 82.

⁴ Vö. KÁD 53.

⁵ Vö. FERENC PÁPA: *Evangelii gaudium*, Szent István Társulat, Budapest, 2014, (a továbbiakban: EG) 165.

⁶ Vö. KÁD 67. Nem hívő felnőttek esetében ez a katekumenátus intézményén belül valósul meg. Beavató katekézisnek nevezzük a hittől eltávolodott, de ahhoz visszatérni kívánó felnőttek katekizését is, akár készülnek az elmaradt szentségek vételére, akár korábban megkapták már azokat. A gyermekek és fiatalok katekizése természetesen beavató katekézis. A keresztény családi nevelésnek és az iskolai hitoktatásnak szintén beavató jellege van (vö. KÁD 51).

⁷ Sokféle formája közé tartozik a Szentírás tanulmányozása, az egyház szociális tanításának megismerése, a liturgikus katekézis, az élet eseményeinek keresztény értelmezését elősegítő sokféle katekézis, egy-egy lelki képzés keretein belül megvalósuló katekézis vagy akár a teológiai képzés (vö. KÁD 71).

katekézist kiegészíti a szentségi élet, az Ige hallgatása, a keresztény közösség támogatása, amely egész életünk folyamán kísér minket.⁸

A leírt folyamatban azonban manapság a legtöbb ember nem ilyen egyenes vonalú előrehaladással vesz részt, s ez kihatással van a folyamat egyes elemeire, azok jellegére, funkciójára is:

„Vallási szempontból ma igen változatos és gyorsan változó helyzetben vagyunk: a népek mozgásban vannak; azelőtt világosan meghatározható szociális és vallási kérdések most nagyon összetetté válnak. [...] A szociális és vallási helyzet átforgatólódása megnehezíti bizonyos egyházi megkülönböztetések és kategóriák kezelését, amelyekhez már hozzászoktunk.”⁹

A mai kor sajátossága, hogy az evangélium hirdetésének háromféle társadalmi–vallási alaphelyzete (missziós igehirdetés a nem hívőknek, a hívőknek szóló lelkipásztori tevékenység s újabban a hittől eltávolodott keresztényeknek szóló új evangelizáció) gyakran egy helyen, egy időben van jelen, ezért egyszerre kell minden helyzettel szembenéznie a helyi egyháznak.¹⁰ „A hívek lelki gondozása, az új evangelizáció és a kimondottan missziós tevékenység közötti határokat nem lehet egyértelműen megvonni, meggondolatlanság közéjük korlátot állítani vagy közöttük éles megkülönböztetést tenni.”¹¹ Ferenc pápa a fenti három célcsoportot össze is köti az új evangelizációban.¹²

A katekézis vonatkozásában ez azt jelenti, hogy a katekézisnek nem ritkán missziós vonásokat kell öltenie: „nemcsak arról kell gondoskodnia, hogy táplálja és gyarapítsa a hitet, hanem hogy a kegyelem segítségével felébressze azt”.¹³ Magyarországon „az iskolába járó gyerekek katekézisében figyelembe kell venni, hogy a legtöbb gyerek nem hívő, de a katekézisére valamilyen szempont szerint igényt tartó családból került be a hittanos csoportba. Az ő katekézisüknek első lépése a hitébresztés [...]”.¹⁴ Azok tehát, akik ma a katekézis szolgál-

⁸ Vö. KÁD 56–57, 71.

⁹ Vö. II. JÁNOS PÁL: *Redemptoris missio*, Szent István Társulat, Budapest, 1990 (a továbbiakban RM), 33.

¹⁰ Vö. KÁD 59.

¹¹ Vö. RM 34b.

¹² Vö. EG 14.

¹³ Vö. II. JÁNOS PÁL: *Catechesi tradendae* (a továbbiakban: CT), 19, in Diós István: *II. János Pál megnyilatkozásai*, Szent István Társulat, Budapest, 2005.

¹⁴ MAGYAR KATOLIKUS PÜSPÖKI KAR ORSZÁGOS HITOKTATÁSI BIZOTTSÁGA: *Magyar kateketikai direktórium*, Szent István Társulat, Budapest, 2000 (a továbbiakban MKD), 3.3.2.4.

latából részt vállalnak, meglehetősen összetett helyzetben találják magukat, ha azt a vallási háttérrel nézzük, amiből a „katekézis” résztvevői érkeznek. Gyakran van egy hittan csoportban egyszerre jelen az elkötelezett hívő, a hitét nem gyakorló családból jövő és a hitet egyáltalán nem ismerő gyermek. Emiatt a hagyományos, egységesen hívő háttérrel feltételező katechetikai módszerek egyre kevésbé használhatóak. Tóth Tihamér (1889–1939), hazánk neves ifjúsági lelképásztora már az 1920-as években arról ír, hogy a családok és a társadalom életéből kikopó kereszténység miatt új utak keresésére van szükség az ifjúság hitre nevelésében.¹⁵ A *Magyar Katechetikai Direktórium* 2000-ben Magyarország helyzetét áttekintve megállapítja: „Nem szabad ragaszkodni – a korábban ugyan hatékonyan működő, de napjainkra kevés eredményt adó – beidegződött formákhoz. »Az új bor új tömlőbe való« (Mk 2,22).”¹⁶

Ennek a helyzetnek a figyelembevételéhez ad meglátásom szerint hasznos szempontokat a konstruktivista tanuláselmélet. E tanuláselmélet ugyanis messzemenően figyelembe veszi a tanuló előzetes tudásának a tanulás folyamatában betöltött szerepét. Ez az előzetes tudás lesz az a bázis, amelynek talaján értelmezni tudja az új ismeretet, s melyre felépíti, megkonstruálja új tudását egy önálló, személyes alkotói folyamatban.

2. A KATEKÉZIS SORÁN TÖRTÉNŐ TANULÁS

Az a pedagógiai vagy andragógiai tevékenység, amelyet a katekézis során kifejtünk, nem helyettesíti Isten üdvözítő tevékenységét, de nem is szakítható el tőle és nem is állítható szembe vele. Feladata, hogy segítse a tanítványt abban, hogy kibontakoztassa magában a Szentlélektől kapott „isteni nevelést”.¹⁷ Az alábbiakban a katekézist pedagógiai szempontból vizsgáljuk.

A katekézis során, mivel az magában foglalja a katolikus tanítás rendszerezett átadását, tanulásnak is kell történnie. A tanulás pszichológiai meghatározása, amelyet a pedagógia is átvesz, az elmében bekövetkező viszonylag tartós (tehát

¹⁵ Vö. TÓTH TIHAMÉR: *Az ifjúság lelki gondozása*, 2. kötet, Szent István Társulat, Budapest, é. n., 3., átdolgozott kiadás, 3–4.

¹⁶ MKD 2.3.

¹⁷ Vö. KÁD 142, *Általános Katechetikai Direktórium*, Szent István Társulat, Budapest, 1980 (a továbbiakban: ÁKD), 71.

nem rövidtávú, átmeneti) és adaptív (a környezethez való alkalmazkodást segítő) változás, amely információ felvételével és/vagy-feldolgozásával jár együtt.¹⁸

A katekézis szerves részét képezi az *információátadás*. Ahhoz, hogy megterésünk elmélyülhessen, fontos, hogy egyre jobban megismerjük Krisztust és tanítását. Az egyház ragaszkodik a katekézis ilyen jellegéhez, s felhívja a figyelmet arra, hogy „senki ne merészelje az élményekre támaszkodó hitoktatást¹⁹ szembeállítani azzal, mely a hagyománynak megfelelően tanjellegű és bizonyos rendszerben adja át az ismereteket”.²⁰ A hit két oldala, a kinyilatkoztatás tartalmának értelemmel és akaratvaló elfogadása (*fides quae*), valamint a személyes kapcsolat, a bizalomteljes ragaszkodás a minket megszólító Istenhez (*fides qua*) kiegészíti és kölcsönösen feltételezi egymást.²¹ „az a helyes katekézis, mely nem csupán a hit tartalmának intellektuális elsajátítását eredményezi, hanem megmozgatja a szívet és átalakítja a cselekvésmódot”.²²

A tudást, a tanulás eredményét már pusztán pszichológiai–pedagógiai szempontból is szétválaszthatjuk „tudni valamit” (*deklaratív tudás*, pedagógiai szóval *ismeret*) és „tudni hogyan” jellegű tudásra (*procedurális tudás*, pedagógiai kifejezéssel *képesség*²³). Nyilvánvaló, hogy az ismeretek (akár rendezett) halmaza nem azonos az azokból következő cselekvések megtevésének képességével. Ahhoz, hogy alkalmazható tudásunk legyen, figyelembe kell vennünk azt a pedagógiai megállapítást, hogy a megszerzett tudás legkönnyebben a tanulási szituációhoz hasonló helyzetekben hívható elő. Minél jobban különbözik a felidézési helyzet a tanulásétól, annál nehezebb felidézni a tanultakat.²⁴ Következésképp minél több kontextusban mutatjuk be az adott ismeretet, annál

¹⁸ Vö. NAHALKA ISTVÁN: A tanulás, in Falus Iván (szerk.): *Didaktika. Elméleti alapok a tanítás tanulásához*, Nemzeti Tankönyvkiadó, Budapest, é. n., 118–119.

¹⁹ A korábban kiadott dokumentumok a *catechesis* szót hitoktatásnak, az újabbak katekézisnek fordítják. II. János Pál pápa *Catechesi tradendae* c. apostoli buzdításának hivatalos magyar címe például a „korunk hitoktatásáról” formát használja, a *Directorium generale pro catechesi* magyar fordítása viszont már *A katekézis általános direktóriuma* címet.

²⁰ Vö. CT 22.

²¹ Vö. KÁD 144.

²² KÁD 205.

²³ A *képességek* tartalmazhatnak deklaratív és procedurális elemeket is különféle arányokban; lehetnek egyszerűbbek és nagyon összetettek. Egy komplex ismeretrendszer alkalmazását feltételező képességet nevezzük *kompetenciának*.

²⁴ Ezzel magyarázható az a jól ismert jelenség, hogy amit a diákok az egyik órán megtanultak, azt a másik órán, másik tanár kérdésére, más kontextusban nem nagyon tudják felidézni. Vö. KNAUSZ IMRE: *A tanítás mestersége*, Budapest, Iskolafejlesztési Alapítvány, 2001, 7–8. (online: <https://mek.oszk.hu/01800/01817/01817.htm> [2020. 02. 29.]

jobban segítjük a majdani alkalmazást. Ez áll a katekézisre is: a létrejövő tudásnak a gyakorlatban alkalmazhatónak, készségnek, képességnek kell lennie. Ez azt jelenti, hogy hangsúlyt kell fektetni az életből vett különféle példák bemutatására, szituációs játékokra, reflexiós kérdésekre, erénygyakorlatokra. Pedagógiai szempontból is látszik tehát annak jelentősége, hogy a katekézist ki kell egészítenie a keresztény közösség életébe való bekapcsolódásnak, amely lehetőséget biztosít a keresztény élet begyakorlására. Ez fog segíteni abban, hogy a katekézis által tartós eredményt érjünk el.

Adaptivitáson pedig azt értjük, hogy a tanulás eredménye, a tudás segíti a környezethez való sikeres alkalmazkodást. Hitünk szerint az evangélium befogadása a leghatékonyabb segítség az élet teljességének megélésére, a személyiség kibontakozására. A katekézisnek konkrét feladata, hogy támogassa a személyt az életkorából, élethelyzetéből adódó feladatokban való minél jobb helytállásban, elősegítse szellemi, lelki, fizikai és társadalmi fejlődését.²⁵ A katekézis során megszerzett tudás egyedülállóan hatékony az adaptivitás tekintetében, bár az is igaz, hogy nem a földi, hanem az örök élet távlatában.

A katekézis, mint láttuk, egyszerre oktató és nevelő tevékenység. A konstruktivista tanulásméлетnek mindkét szemponthoz van mondanivalója. Felfogásában a nevelés tekinthető tanulásnak, amennyiben hatására tartós magatartásformák, tulajdonságok, tudás, a környezethez való alkalmazkodás alakul ki a személyiségben.²⁶ Ezért érdemes a katekézist, mely mindkét elemet magában hordozza, korunk eme jelentős tanulásméleti rendszerének eredményeit figyelembe véve megvizsgálni.

3. A KONSTRUKTIVISTA TANULÁSMÉLET ÉS A KATEKÉZIS

Az emberi megismerés folyamatával többféle ismeretméleti rendszer foglalkozott az elmúlt évezredekben, s mindegyiknek megvoltak a következményei a pedagógiai gyakorlatban.²⁷ A konstruktivista pedagógiát megelőző nagy di-

²⁵ Vö. ORSZÁGOS HITOKTATÁSI BIZOTTSÁG: *Magyar kateketikai direktórium* (a továbbiakban: MKD), 3.3.1.

²⁶ NAHALKA ISTVÁN: Konstruktivizmus és nevelés, *Neveléstudomány* 1 (2013/4) 21–33.

²⁷ Az első didaktikai korszaknak, a „szavak és betűk pedagógiájának” köszönhetjük többek között a tudás megbecsülését, a tanár tekintélyét, a memoriter fontosságának felismerését. Az azt felváltó szenzualista pedagógiának a szemléltetés jelentőségének értékelését, a gyermekek önállóságának elősegítését, a gyermekkor sajátosságainak figyelembevételét, a cselekvés pedagógiájának a kísérletezés, a felfedeztetés pedagógiai eljárását stb.

daktikai rendszerek szemléletmódjának közös jellemzője – a mögöttük álló ismeretelméleti elgondolásoknak megfelelően –, hogy a tudást a valóság objektív leképződésének tekintik: a pedagógus azt a tudást közvetíti, amellyel a világ objektíve leírható, s a hallgató azt és úgy érti belőle, amit és ahogy a tanár mond.²⁸ Ebben a kérdésben alapvető különbséget képvisel a negyedik nagy pedagógiai paradigma, a konstruktivista pedagógia.

A konstruktivista tanulásméлет – amelynek következtében létrejött ennek pedagógiai megfelelője – kialakulásának talaja az ún. kognitív pszichológia fejlődése volt. E pszichológiai irányzat a külvilág ingereinek gondolati feldolgozását állította a vizsgálatok középpontjába. Egyik központi fogalma az ún. kognitív séma, amely a korábban bejövő ismereteink, emberek, tárgyak, események vagy helyzetek egy osztályának, a való világ viszonyainak mentális reprezentációit, azok szervezett rendszerét tárolja,²⁹ illetve az azokat rendszerbe szervező szabályt, egyfajta „tudásszervező tudást” is jelent.³⁰ A sémák teszik lehetővé, hogy új ismereteket fogadjunk be és dolgozzunk fel. Ebben a témakörben a legnagyobb hatású elmélet kidolgozója Jean Piaget (1896–1980) svájci pszichológus és ismeretelmélet-teoretikus volt, akinek az értelmi fejlődésre vonatkozó elmélete konstruktivista felfogású. Elmélete szerint a megismerés során két, dinamikus egyensúlyban lévő folyamat játszódik le. Az *asszimiláció* során a gyermek a valóság észlelését hozzáilleszti az elméjében lévő reprezentációkhoz, sémákhoz. Ha ezt nem tudja megtenni, akkor egy ezzel ellentétes folyamat, az *akkomodáció* játszódik le: a gyermek a már kialakított tudását (sémáit) változtatja meg annak érdekében, hogy az illeszkedjék a valósághoz.³¹ Elmélete szakaszelmélet, minőségi változás a kognitív fejlődésben a szakaszok között áll be.³² Az elmélet azt is feltételezi, hogy a kognitív képességek minden tudásterületünkre egyszerre vonatkoznak, általánosak.

Piaget elmélete a 20. századi pszichológiára és pedagógiára egyaránt hatalmas befolyást gyakorolt, mára azonban sok tekintetben túlhaladottá vált. Ennek egyik oka az, hogy újabb kutatások kimutatták, hogy a gyerekek „többet

²⁸ Vö. FEKETÉNÉ SZAKOS ÉVA: Új paradigma a felnőttoktatás elméletében?, *Iskolakultúra* 12 (2002/9) 29–42, 35.

²⁹ RITA L. ATKINSON et al.: *Pszichológia*, Osiris, Budapest, 1999, 250.

³⁰ N. KOLLÁR KATALIN – SZABÓ ÉVA (szerk.): *Pszichológia pedagógusoknak*, Osiris, Budapest, 2004, 237–239, 604.

³¹ N. KOLLÁR KATALIN – SZABÓ ÉVA (szerk.): *Pszichológia pedagógusoknak*, i. m., 237. A témához lásd még MÉREI FERENC – V. BINÉT ÁGNES: *Gyermeklélektan*, Gondolat, Budapest, 1981.

³² MICHAEL COLE – SHEILA R. COLE: *Fejlesztélektan*, Osiris, Budapest, 1997, 204.

tudnak, mint Piaget hitte³³: már egész kis gyermekek, sőt, csecsemők összetett tudásrendszerrel, naiv „elméletekkel” rendelkeznek a világról. Az emlékezetrel kapcsolatos kutatások kimutatták annak rekonstruktív jellegét, s újabb kutatások a képességek fejlődését nem területáltalánosnak, hanem területspecifikusnak találták. A pszichológia további eredményei mellett sok más tudományterület, köztük a tudományfilozófia fejlődése is nagyban hozzájárult a konstruktivista ismeretelmélet és pedagógia kialakulásához.³⁴

Ezekre az eredményekre építve a negyedik tanuláselméleti paradigma alapvető állítása az, hogy a tudás, mely a tanulás során létrejön, nem egyszerűen a megfigyelések, az érzékelés eredményeinek az elmében mechanikusan létrejövő lenyomata, hanem a tanuló aktív, értelmező tevékenysége révén jön létre. A tanuló ember az új információt már meglévő tudásához kapcsolja, és annak keretein belül próbálja értelmezni. *Így az eredmény nem egyszerűen a valóság objektív tükröződése, hanem a tanuló önálló konstrukciója, felépítménye lesz.* Ezek szerint tehát a tudás létrejötté elméletvezérelt: az empirikus eredmények, tapasztalatok magyarázatát nem objektív megfigyelések, hanem elméleti előfeltevések adják. „Ahogyan a földi bioszféra sokszorosán átalakítja az energiát, ugyanúgy elménk is megváltoztatja a kívülről származó információt, átalakítja, fogyaszthatóvá varázsolja, valójában létrehozza saját belső konstrukcióit.”³⁵ Eszerint tehát minden életkorban létezik egy olyan értelmezési keret, amelyben a világ dolgait az ember értelmezi.³⁶ A gyerekek is „mindig mindent tudnak a világ-

³³ N. KOLLÁR KATALIN – SZABÓ ÉVA (szerk.): *Pszichológia pedagógusoknak*, i. m., 251.

³⁴ Jelentős a pszichológia terén Charles F. Bartlett, Elizabeth Loftus (az emlékezet kutatása), George Kelly (*személyes konstruktumok pszichológiája*), David Ausubel (*oktatáspszichológia, pedagógiai pszichológia*) munkássága, a tudományfilozófia, tudománytörténet területén többek között Karl Popper, Thomas Kuhn, Michael Polányi, Lakatos Imre munkássága: a paradigmaváltás fogalmának bevezetése, a tudományok objektivitásának megkérdőjelezése és így tovább.

³⁵ NAHALKA ISTVÁN: *Hogyan alakul ki a tudás a gyerekekben?*, Nemzeti Tankönyvkiadó, Budapest, 2002, 84.

³⁶ Jól kapcsolható a konstruktivizmus megállapításaihoz DAN P. McADAMS személyiség-modellje is, amelyben a személyiség legmélyebb, harmadik szintjét az ún. narratív identitás alkotja, ahol az ember önmagáról alkotott történetekkel értelmezi, foglalja egységbe életét, annak jelentését, célját, integrálja legmélyebb szinten személyiségét. Vö. DAN P. McADAMS: *Personal narratives and the life story*, in Oliver P. John – Richard W. Robins – Lawrence A. Pervin (eds.): *Handbook of personality: Theory and research*, Te Guilford Press, h. n., 2008, 242–262.

ról».³⁷ A létrejövő tudás alapja ugyan az észlelés, mégis egyedi visszatükröződése lesz a valóságnak, mellyel közvetlenül nem, csak tapasztalataink útján kerülünk kapcsolatba.

„Jóllehet az észlelés nem változtatja meg a világot, megváltoztatja az észlelőt. [...]. A múltban észlelt (és megtett) dolgok által vált azzá, ami, és tovább alakítja és változtatja önmagát azáltal, amit észlel és cselekszik a jelenben. [...] Minden személy észlelési és cselekvési lehetősége teljesen egyedi, mivel senki más nem foglalja el pontosan ugyanazt a pozíciót a világban, vagyis senkinek nincs ugyanaz a története.”³⁸

Ugyanakkor vannak közös tapasztalataink is: amilyen mértékben koherens a kultúra, amelyben élünk, olyan mértékben lesznek közös sémáink is bizonyos kulturális jellegű, társas tapasztalatokról, amely sémák megalapozzák a viselkedést és előrejelzik a többiekének észlelését is.³⁹ Sémáink tehát megkönnyítik a világban való tájékozódást. Ezt annál is inkább fontos tudatosítanunk, mivel az egyházi kultúra, a szóhasználat, a tapasztalatok köre jelentősen eltérhet attól a kultúrától, amelyből tanítványaink érkeznek. „Ha a múltban lehetséges is volt a hit alapján, széles körökben egységesen elfogadott kultúra, a hit sokakat érintő alapvető krízise miatt manapság a társadalom széles rétegeiben már nem így van.”⁴⁰

Sémáink szűrik és kiegészítik az információkat: „Aki tud valamit, az mást lát a világból, mint aki nem tudja ugyanazt. Bizonyos értelemben többet, bizonyos értelemben kevesebbet.”⁴¹ Aszerint, hogy kinek–kinek milyen az előzetes ismerete egy tárgyról, befolyásolni fogja, hogy az új ismeretből mit hall meg és mit nem. Ezek szerint például egy, a katekézisiről szóló cikkből a témához

³⁷ NAHALKA ISTVÁN: Konstruktív pedagógia – egy új paradigma a látóhatáron, 1., *Iskolakultúra* 7 (1997/2) 25. Ez a jelenség megfigyelhető a gyermekek beszédfejlődésében is: „A gyerekek számára nincsenek, nem lehetnek értelmetlen szavak. Minden szónak értelmet kell kapnia, az addigi tapasztalatainak megfelelő hiteles jelentést.” A számára ismeretlen szavakat a gyermek megpróbálja saját ismeretei fényében értelmezni. Így lesz például az élmunkás szó jelentése „élnek a munkások”, a földrajzórát: „a gyerekek az iskolában ilyenkor a földre rajzolnak” stb. Lásd MÉREI FERENC – V. BINÉT ÁGNES: *Gyermeklélektan*, i. m., 51–52.

³⁸ ULRICH NEISSER: *Megismerés és valóság*, Gondolat, Budapest, 1984, 60.

³⁹ Uo. 182–183.

⁴⁰ Vö. XVI. BENEDEK: *Porta fidei*, Szent István Társulat, Budapest, 2012, 2.

⁴¹ KNAUSZ IMRE: *Műveltség és demokrácia. Kísérlet a pedagógia bírálatára, 2010–2018*, Demokratikus Ifúságért Alapítvány, Budapest, 2018, 84.

kapcsolódó előzetes tudása alapján mást fog megérteni egy elméleti teológus, egy katekéta vagy egy közgazdász. A hittanórákon is hasonló folyamat zajlik: hitbéli előképzettsége, tapasztalatai nagymértékben befolyásolni fogják egy gyermek hittanulását, s nem feltétlenül az általános értelemben vett értelmi képességek különbsége miatt. Nem mindegy, hogy előzetes tudásunk egy témáról mennyire kidolgozott. Ha jobban, akkor az új információ több ponton tud kapcsolódni már meglévő tudásunkhoz, ha kevésbé, akkor kevesebb „fogódzót” talál, amihez kapcsolódhat, így könnyen megeshet, hogy az információ jó része elvész. Amit nem tudunk mihez hozzákapcsolni, azt nem épül be.

Előzetes tudásunk szűkebb és tágabb értelmű is lehet. Szűkebb értelmű előzetes tudásunk a tárgyhoz közvetlenül kapcsolódik, tágabb értelmű előzetes tudásunk pedig minden olyan tudásunk, amelyet tágabb környezetünkből, a tömegkultúrában szerzünk, és befolyással bír a témához való hozzáállásunkra. Hittanos példa: ha József történetének újabb epizódját vesszük, akkor szűkebb előzetes tudásunk az előzmények, az érintett kultúra ismerete, tágabb pedig például a testvérfeltékenységgel, megbocsátással, hatalommal kapcsolatos ismereteink, procedurális tudásunk is. Ennél a példánál maradva, ha jól ismerjük az ószövetségi József történetét, ha belegondoltunk már abba, hogy mi mindent élhetett át, milyen helyzetekbe került, akkor történetének újabb epizódja mélyebb megértésre fog nálunk találni. Ha nem ismerjük a történetet, a részletek jelentését, illetve csak az ismeretek szintjén tettük magunkévá, s sokféle tágabb értelmű előzetes tudásunkkal nem hoztuk kapcsolatba, akkor a tanítás értelme el fog sikkadni, s a katekézis nem éri el azt a célját, hogy formálja a hitünket és életünket.

A sémák, amellet, hogy szűrik, ki is egészítik a hiányzó információkat. Például ha a hittanórán az után érdeklődünk, hogy ki volt vasárnap templomban, a sémánk segítségével hozzátesszük magunkban (legalábbis a katekéta), hogy mindez katolikus, nem pedig buddhista templomra vonatkozik, hogy nem turistaként jártunk templomban, hanem szentmisére mentünk és így tovább. Ennek értelmében érdemes arra figyelni, hogy ne vegyük a katekézisben tudottnak azt, ami nem feltétlenül az.

Sokszor feltételezi a katekéta, hogy a katekézis alanyainak elég pusztán magyarázatok segítségével asszimilálniuk a hallottakat, valójában azonban ennél sokkal többre van szükség, ha el akarjuk kerülni a magolást vagy egyéb nem kívánt kimenetelét a tanulásnak.⁴² Annak megfelelően, hogy az új információ milyen viszonyban van meglévő sémánkkal, Nahalka István konstruktív mo-

⁴² Vö. NAHALKA ISTVÁN: *Konstruktív pedagógia*, i. m.

dellje a tanulásnak alapvetően hétféle lefolyását veszi számba.⁴³ Mindegyik eset érdekes és jól beazonosítható a katekézis szempontjából is.

Ha nincs ellentmondás az előzetes tudás (= a belső értelmező rendszer) és az új információ (= tanulnivaló) között, akkor is két alapeset létezik. Az első eset a „problémamentes tanulás”: az új ismeret beleillik a sémába, gazdagítja, árnyalja, kiegészíti. Ha például tudtuk, hogy az Úr Jézus tud csodát tenni, és jóságos, és ezek után arról hallunk, hogy meggyógyított egy vak embert, akkor ezt problémamentesen befogadjuk. Az új ismeret gazdagítja, megerősíti, részletezi a korábbi képet. Ebben az ideálisnak mondható esetben sincs azonban nagyon egyszerű dolgunk: nem elég egyszer „megtanítani” valamit ahhoz, hogy használható tudás legyen belőle. Ismétlésre, használatra, eltérő szituációkban való alkalmazásra lesz szükség, hogy az új ismeret minél jobban rögzüljön, s így könnyebben előhívható legyen. A katekézis esetében az előbbi példa folytatásaként ahhoz, hogy arról legyen „használható” tudásom, hogy a Názáreti Jézus hozzám is jó, belátható, hogy még milyen sok mindennek kell történnie: imádságnak, tapasztalatoknak, beszélgetéseknek, további ismeretek megszerzésének...

A fent említett alapeset második kimenetele, hogy valamiért (érdektelenség, fáradtság, a figyelem elterelődése stb.) mégsem jön létre befogadás. Ez a „teljes közömbösség” esete. Valószínűleg sok pedagógus és katekéta tapasztalata, hogy ha például egy decemberi hittanóra közben elkezd esni a rég várt hó (figyelem-elterelés), a legizgalmasabb témával is csak akkor érdemes továbbmenni, ha napirendre térünk a egyszerű tény felett.

Ha az elsajátítandó új ismeret és az előzetes tudás között ellentmondás feszül, akkor az eredmény sokkal többféle lehet. Ha olyan szintű az ellentmondás, hogy egyáltalán nem tudjuk mihez kötni az információt, akkor lehetséges, hogy nem történik meg a feldolgozása. Ez a „kizárás” esete. Ha például olyan szavakat használunk egy hittanórán, amelyeket a résztvevők nem értenek, akkor nagy valószínűséggel ez lesz az eredmény. Ugyanez történhet egy otthoni imádságra való felszólítás kapcsán is, ha a család nem gyakorló hívő. A gyerekeknek „egyik fülén be, a másikon ki”, mert megfelelő előzetes tudás (séma) hiányában nem tudta értelmezni a felszólítást.

Ha az új információ feldolgozásra kerül, akkor még mindig több lehetőség áll előttünk. Ha a tanuló nem tudja feldolgozni belső elméleteivel a hallottakat, akkor is dönthet úgy, például a jó jegyért vagy megfelelési vágyból, hogy bemagolja, azaz rögzíti anélkül, hogy hozzákapcsolná meglévő tudásához.

⁴³ NAHALKA ISTVÁN: *Hogyan alakul ki a tudás a gyerekekben?*, i. m., 54–62.

Megfelelő szituációban vissza tudja adni, de nem válik sajátjává. Így jöhet létre minden olyan „tudás”, amelyből a gyakorlatban nem vonunk le semmilyen következtetést a magunk számára. Ezt a fajta tudást „másodlagos tudásnak”, „tehetetlen tudásnak” (*inert knowledge*) nevezik, amelynek alkalmazása nehézségekbe ütközik, főleg, ha nem ugyanabban a szituációban kell felidézni (például az órán), hanem a való életben. Így lehet „megtanulni” például definíciókat, katekizmusválaszokat, ha a rövid, tömör összefoglaló mondatokat előtte nem magyaráztuk el, nem kötöttük a résztvevők életéhez.

Egy következő eset ellentmondás esetén, hogy az előzetes elméletünk (sémánk) olyan erős, hogy magát a hallott új információt változtatjuk meg (nem tudatosan) annak érdekében, hogy koherens legyen a kép. Azt „látjuk, halljuk, értjük”, amit szeretnénk, s nem azt, amit az információ közöl. Így épp az ellenkezője történik annak, aminek kellene: megerősödik előzetes elképzelésünk, ahelyett, hogy módosulna.⁴⁴ Ha ellenérzése van valakinek a hittannal kapcsolatban, akkor egy újabb információ meg is erősítheti előzetes sémáját, mert azt „hallja ki” belőle, ami illik az előzetes képbe.

Az utolsó két eset az, amelyben a séma tényleg változik. Az egyik esetben csak kis mértékben módosul, épp annak érdekében, hogy ne kelljen nagyon módosulnia. A „kreatív mentés” esetén valamilyen eredeti ötlettel megpróbáljuk úgy összeegyeztetni az új információt a sémánkkal, hogy sémánk lényege változatlan maradjon. Ilyenkor valamilyen kiegészítő vagy mellékmagyarázatot keresünk, épp csak annyit, hogy az új, nyugtalanító információt rögzíthessük változatlan rendszerünkbe.⁴⁵ Jobbik esetben ezek a megoldások előkészíthetik a későbbi koncepcionális váltást. Így alakulhat át például „A hittanóra unalmas”-séma több pozitív tapasztalat hatására „A hittanóra érdekes és

⁴⁴ Szemléletes eset Pálé és Barnabásé Lisztrában (ApCsel 14, 5–18). A pogányoknak hirdetik, hogy térjenek meg hamis isteneiktől, bálványaiktól az igaz, láthatatlan és egyetlen Istenhez. Pál tanítását csodajel kíséri: meggyógyul a béna. Erre a nép felkiált: „Az istenek emberi alakot öltöttek, s leszálltak hozzánk!”, s áldozatot akarnak bemutatni nekik, akiket Merkurnak és Jupiternek néznek. Vagyis épp annak ellenkezője történik, ami a cél volt: megerősödnek az isteneikről alkotott meglévő felfogásukban. A régi séma teljesen felülírja és kioltja az épp most hallottakat. Iskolai példákhoz lásd NAHALKA ISTVÁN: *Hogyan alakul ki a tudás a gyerekekben?*, i. m., 87.

⁴⁵ Érdekes megoldásokat eredményez például a gyerekek részéről az a kísérlet, hogy „A Föld gömbölyű.” állítást és mindennapi tapasztalataikat összeegyeztessék. A kérdéskörrel többen foglalkoznak a természettudományos oktatás kutatói közül. Vö. például STELLA VOSNIADOU: Tanulás, megismerés és a fogalmi váltás problematikája, *Magyar pedagógia* 101 (2001/4) 435–448 és NAHALKA ISTVÁN: *Hogyan alakul ki a tudás a gyermekben?*, i. m., 96–103.

izgalmas”-sémává. Rosszabb esetben azonban a kreatív mentés meg is erősítheti az eredeti koncepciót: ilyen a „kivétel erősíti a szabályt”-elv alkalmazása. Ha például azt gondolja valaki, hogy „a katolikusok” vagy épp „a reformátusok” ilyenek vagy olyanok, akkor ellenkező tapasztalat esetében megpróbálhat ezzel az értelmezéssel megmaradni eredeti sémájánál, sőt, megerősödni abban, belevéve a kivételes esetet.⁴⁶

Az utolsó és egyben a legizgalmasabb esetben a séma valódi módosulására kerül sor. Ekkor ahhoz, hogy értelmezni tudjuk a világ jelenségeit, a belső rendszert radikálisan megváltoztatjuk: új lesz az értelmező keret, amelyen keresztül nézzük a valóságot. „Mindezekben az esetekben nem pusztán egy ismeret elsajátításáról van szó, hanem gyötrelmes, nagyon nehéz átalakulásról, új elemzési sémák elfogadásáról, súlyos döntésekről.”⁴⁷ Ezt nevezzük „fogalmi/konceptuális váltásnak” (*conceptual change*)⁴⁸.

Szentírási példát használva nagyon tanulságos Jób története. A könyv tulajdonképpen arról szól, hogyan próbálják Jób szenvedését a barátok és maga Jób is meglévő, addig működő sémáik szerint értelmezni (Isten jó és igazságos: a jókat megjutalmazza, a gonoszokat megbünteti; tehát aki igaz ember, az egészséges és jól megy a sora), s hogyan jut el Jób (és csak ő!) addig, hogy a sémája módosul. Drámai pillanat, ahogy hosszas küzdelem után minden új értelmet nyer a számára, ezért így szól Istenhez: „Azelőtt csak hírből hallottam felőled, most azonban saját szememmel láttalak” (Jób 42,3–5). Az Újszövetségből hasonló drámai példa Péteré, akinek szintén hosszas küzdelmébe kerül, hogy a Messiásról kialakított előzetes képét módosítani tudja (vö. Mk 8,27–33, Lk 6,31–34.54–62).

Személyiségünk a szocializációs folyamatban tanulás útján változik. Ennek során pedig „egészen új viselkedési, viszonyulási rendszerek alakulhatnak ki, átformálódhat az, ahogyan a környezetünket, embertársainkat, saját magunkat, feladatainkat kezeljük [...]. Kétségtelen, hogy ennek mindig fontos részeit alkotják kognitív mozzanatok, általában e változások új világképet is terem-

⁴⁶ Vö. NAHALKA ISTVÁN: Konstruktív pedagógia, i. m.

⁴⁷ NAHALKA ISTVÁN: *Hogyan alakul ki a tudás a gyerekekben?*, i. m., 89.

⁴⁸ NAHALKA ISTVÁN itt idézett könyvében a „konceptuális váltás” kifejezést használja, néhány későbbi írásában viszont a „fogalmi váltást”, mint például a jelen tanulmányban idézett 2013-as *Konstruktivizmus és nevelés* c. írásában. Szintén ez utóbbi kifejezéssel fordítja Stella Vosniadou tanulmányát az azt közlő magyar folyóirat. Úgy tűnik tehát, hogy mindkét szakkifejezést használja a magyar tudományos köznyelv, noha a magyar „konceptió” szó tágabb jelentéskörű a „fogalom” szónál.

tenek.”⁴⁹ A konceptuális váltás fogalma vallásos háttérű olvasó esetén hamar magával hozza a *megtérés*, *metanoia* fogalmának párhuzamát, amely szó épp a gondolkodásmód megváltoztatására utal. Konstruktivista megfogalmazásban a megtérés útjának elősegítése tulajdonképpen a konceptuális váltások létrejöttének támogatása. A megtérés azonban nyilván nem pusztán intellektuális esemény, hanem kegyelmi történés, amely együtt jár az élet megváltoztatásával. Nahalka István pedagógiai munkájában mindenesetre több vallási jellegű példát is hoz: „Valaki megrögzött ateistából egy vallási közösség hithű tagjává válik, egy másik gyermekkel, fiatallal, felnőttel az ellentétes folyamat játszódik le. Valaki alapvetően bizalmatlanná válik embertársaival szemben. A »jó útra térés« számtalan esetét ismerjük.”⁵⁰

A tanulás a konstruktivista felfogás szerint valójában konceptuális váltások sorozataként fogható fel. Ahhoz, hogy ez megtörténjen, szükséges, hogy:

- korábbi magyarázó rendszereink elégtelennek bizonyuljanak sok kérdésben,
- megértsük az új magyarázó rendszert még az elfogadása előtt,
- az új megoldási mód sikeresen magyarázza a régi rendszerben problematikus pontokat, és keltsen reményt további új problémák kezelésére,
- előny az egyszerűség, nagyobb magyarázó erő stb.⁵¹

Talán e kívánalmakat úgy is összefoglalhatjuk, hogy az új értelmezési keret nyújtson új perspektívát a kérdés, illetve a világ magyarázatában. Ha az ószövetségi kinyilatkoztatást vagy az Úr Jézus tanítását megnézzük, folyamatosan erre látunk példát.

A katekézis szempontjából a fenti kívánalmak sorrendben a következő követelményeket vonhatják maguk után:

- fel kell használnunk tanítványaink tapasztalatait, amelyek kérdéseket indítanak el bennük az élet fontos területeit illetően, s azokra kell válaszokat adnunk,⁵² tanításunk legyen logikus,

⁴⁹ NAHALKA ISTVÁN: *Konstruktivizmus és nevelés*, i. m., 30.

⁵⁰ Uo. 30.

⁵¹ NAHALKA ISTVÁN: *Hogyan alakul ki a tudás a gyerekekben?*, i. m., 59. Érdemes végignézni a fenti kritériumok maradéktalan teljesülését például az emmauszi tanítványok történetében (Lk 24, 13–35), ahol szintén konceptuális váltás történik.

⁵² Vö. KÁD 152.

– tárja fel azt, ahogy Isten tekint az emberre és a világra: vezessen tovább a szűkös emberi gondolkodásból az isteni megoldások felé.

Fontos észrevétel az is, hogy „a fogalmi váltások során nagy valószínűséggel nem cseréljük ki a régi rendszert az újra, nem vész el a régi, a későbbiekben még sor kerülhet a meghaladott kognitív rendszer alkalmazására”.⁵³ A tudat sokszor ingadozik, főként nehezebb feladatok esetén, vagy az is megtörténhet, hogy újra uralkodóvá válik a régi gondolkodásmód. Emiatt türelemre és kitartásra van szükség a pedagógus és természetesen a katekéta részéről. E szempontból is nagy jelentőségű lehet az a tény, hogy a konceptuális váltások végbemenetele jelentősen függ a szociális közegtől, amelyben a gyermek tanul.⁵⁴ Az új gondolkodási séma elsajátításában a társaktól jövő hatásoknak nagy szerepe lehet, ezért „a tanulás érdekében maximálisan fel kell használnunk a csoportokon belüli viszonyok nyújtotta lehetőségeket”.⁵⁵ Így már pusztán pedagógiai szinten is igazolt a közösségekben történő katekézis fontossága: „A kateketikai pedagógia oly mértékben hatékony, amennyiben a keresztény közösség konkrét és jó példát ad az egyes hívők életéhez.”⁵⁶

4. KONSTRUKTIVISTA DIDAKTIKA ÉS KATEKÉZIS

„A tanítás hídépítés két kultúra között. Az egyik oldalon állnak a tanuló életproblémái, értékei, fogalom- és kódrendszere, a másik oldalon a tananyagban rögzített problémák, értékek, fogalmak és kódok. A két világ között a szakadék drámai lehet. Ennek a felismerésnek persze meszesemenő következményei vannak a tanításra nézve. A tanuló személyes élményeinek és véleményének döntő szerepet kell kapnia a tanítás folyamatában. Ez nem valami az órát színesítő érdekesség, és nem is pusztán a tanuló önbizalmát növelő motivációs eljárás – bár ez a szerepe kétségbevonhatatlan –, hanem a megértés, a befogadás elemi feltétele. Nincs más mód, mint »bevonni a játékba« a tanuló kultúráját.”⁵⁷

⁵³ NAHALKA ISTVÁN: *Hogyan alakul ki a tudás a gyerekekben?*, i. m., 60.

⁵⁴ Uo. 60.

⁵⁵ Uo. lásd még NAHALKA ISTVÁN: *Konstruktív pedagógia*, 3., i. m.

⁵⁶ KÁD 158.

⁵⁷ http://tanmester.tanarkepzo.hu/elozetes_tudas. A honlap a Miskolci Egyetem tanár szakos hallgatóit segíti. Legnagyobb része Knausz Imre műveiben található, így bizonyára ez a részlet is tőle származik. [2020. 02. 28.]

A konstruktivista tanulásméлетnek jelentős pedagógiai, didaktikai következményei vannak, amelyek a katekézisre is megtermékenyítően hatnak.

1. A pedagógus szerepe

Konstruktivista felfogásban a tanulás lényege a tanuló abszolút önálló, belső konstrukciós folyamata, ezért a pedagógus szerepét az ehhez legjobban megfelelő környezet⁵⁸ megteremtésében látja. A pedagógus szakértő szerepben van, egyrészt saját tárgyának ismeretét, másrészt pedagógiai tudását tekintve. Nem egyszerűen az ismeretek forrása és letéteményese, hanem maga is része a közösségnek. Ő a pedagógiai környezet megteremtésének meghatározó tényezője, a reflexió egyik vonatkoztatási pontja, de a tanulásért, a saját értelmezési keretek alakításáért végső soron már maga a tanuló ember a felelős.⁵⁹ Ez a szemlélet harmonizál a katekéta szerepkörének leírásával, akinek feladatát az *Általános Kateketikai Direktórium* (1971) a következőképpen fogalmazza meg: „Legyen gondja olyan körülmények megteremtésére, amelyek alkalmasak és szükségesek, hogy az emberek a keresztény örömhírt keresni tudják, elfogadják és mélyebben megismerhessék. Ebben áll, de ebben ki is merül a hitoktató tevékenysége.”⁶⁰ A katekéta szerepe közvetítői szerep Isten és ember, illetve a közösség tagjai között. Növendékeinek „bölcs társaként” segíti őket annak felismerésében, hogy mire hívja őket Isten,⁶¹ de e „felismerést” nem ő végzi el a katekézis résztvevői helyett. „A katekéta nem feledkezhet meg arról, hogy az emberek hite a kegyelem és a szabadság gyümölcse”.⁶² Ennek gyakorlati következménye, hogy a katekéta tegyen meg mindent, ami rajta áll, hogy eljuttassa az üzenetet a katekézis résztvevőikhez: az egyház tanítását oly módon tárja elő, hogy annak köze legyen a résztvevők mindennapi életéhez, reflektálhassanak a tapasztalataikra, legyen idejük átgondolni a hallottakat, válaszolhassanak az imádságban, a konkrét cselekvésekben. De „ebben ki is merül a katekéta tevékenysége”: hiszen a katekézis két főszereplője Isten és a katekézis alanya, nem

⁵⁸ Tanulási környezeten a tanulási folyamatot befolyásoló összes tényezőt magába integráló rendszert értünk, amelynek keretei között a valóságos iskolai tanulás végbemegy, s amelyet egy egységes gondolati rendszer, tanulási logika szerint építünk fel. NAHALKA ISTVÁN: *Hogyan alakul ki a tudás a gyerekekben?*, i. m., 66.

⁵⁹ NAHALKA ISTVÁN: *Konstruktív pedagógia*, 1., i. m.

⁶⁰ ÁKD 71.

⁶¹ Vö. KÁD 156.

⁶² Uo.

a katekéta. Az eredményt Istenre kell bízni türelemmel várva a vetés növekedését.⁶³

2. Az előzetes tudás fontossága, avagy a diagnózis elve⁶⁴

Mint fentebb már leírtuk, a konstruktivista elképzelés szerint rendkívül fontos annak tisztázása, hogy a növendékek milyen előzetes tudással rendelkeznek az adott tárgykört illetően. A katekézis alanya is új ismeret esetén megkeresi az alaptudásában azt a maximális tudásrészahalmazt, amely alkalmazható, illetve sokszor egy olyan tudásterületet, ami ha nem is arra készült, de jól modellezi az újat.⁶⁵ Erre lehet építeni, másra nem is tudunk. Ezen a módon megváltozik az új ismeret közlésének hagyományos sorrendje (magyarázat – alkalmazás) az „előzetes tudás aktiválása – magyarázat – alkalmazás sorrendre”.⁶⁶ Olyan körülményeket kell tehát teremtenünk, hogy az előzetes tudást aktivizálhassuk kérdésekkel, beszélgetéssel, írásos feladatokkal, előrejelzések kérésével („Szerintetek mit fog tenni?”), brain-storming-módszerrel. A kánai menyegző tanítása előtt érdemes például rákérdezni esküvői, lakodalmi tapasztalatokra, Káin és Ábel történeténél a testvérekkel való viszonyokra, egy zsinat tárgyalása előtt a közösségi problémamegoldási módszerekre és így tovább, s következetesen végiggondolni minden témánál, hogy az milyen körű előzetes tudás bekapcsolását igényli. Ezzel mintegy felszántjuk a talajt az új ismeret befogadására.

A konstruktivizmus még egy fontos szempontra felhívja a katekéták figyelmét (is): „Míg a hagyományos rendszerben gondolkodó pedagógus úgy gondolja, hogy ha megtanulta a gyerek a korábbi leckéket, akkor azok jó alapot szolgáltatnak a további tanuláshoz, hiszen ő maga tanította, az ismeretek mindeképp helyesek, addig a konstruktivista pedagógus tudja, hogy ez nem ilyen egyszerű.”⁶⁷ Maga a visszaemlékezés is önálló konstrukció lesz, s az is, ahogy az anyagot korábban megértették. A „gyermek önálló értelmezéseket konstruál meglévő tudása segítségével, s ez jelentősen különbözhet attól, amit mi tanítani szeretnénk”.⁶⁸

⁶³ Vö. KÁD 15.

⁶⁴ KNAUSZ IMRE: *A tanítás mestersége*, i. m., 15.

⁶⁵ NAHALKA ISTVÁN: *Hogyan alakul ki a tudás a gyerekekben?*, i. m., 76.

⁶⁶ Uo. 16.

⁶⁷ Uo. 16.

⁶⁸ PÁLVÖLGYI FERENC: *Az erkölcsi nevelés új perspektívái*, L'Harmattan– Sapiencia Főiskola, Budapest, 2014, 153.

3. Öntevékenység vagy aktivitás elve

A tanuló aktív tevékenysége a tanulás folyamán nélkülözhetetlen a konstrukciós lépések létrejöttéhez. Ezért aktív szellemi és/vagy fizikai tevékenységének előmozdítása rendkívül fontos a tanulás érdekében. Szellemi aktivitás kiváltható érdekes előadással, logikus magyarázatokkal, kérdve kifejtéssel. Legyen változatos is az aktivitás: adott esetben mozgassuk meg a gyerekeket, lehet éneket, képzőművészeti alkotást felhasználni. A szociális jellegű aktivitás szintén nagyon ösztönző: a megbeszélések, az egymás közti interakciók, az együttműködés alkalmai. A dramatizálás összetett jellegénél fogva szintén nagyon fejlesztő hatású. Ha egy adott témába már az óra elején bevontuk a résztvevőket, majd érdekesen kifejtettük, aztán éneket tanultunk, lerajzoltuk/leírtuk, esetleg el is játszottuk, akkor ezzel a sokféle tevékenységgel segítettük a beépülését a hallgatók sémáiba.

4. Valós kontextusba ágyazottság elve

A konstruktív pedagógia szemléletében rendkívül fontos, hogy „a gyerekek a tanulás során mindig a számukra jól megragadható, gazdag kapcsolatrendszerrel rendelkező, jól ismert, életszerű szituációkban találkozzanak az új ismeretekkel.”⁶⁹ Ugyanis az életközelinek látott kontextusok a legmélyebb, világnézeti jelentőséggel bíró tudásrendszerekhez kapcsolódnak! Mindennapi élethez kötődő sémáink kidolgozottabbak, így az új tudás több elemhez tud kötődni, aminek köszönhetően lehorgonyzottabb lesz. Mindig keressük meg tehát azt, hogy a téma hogyan kapcsolódik a hallgatók életéhez: enélkül nem válik az életük részévé. Mi köze a hittanosnak ahhoz, hogy az Úr Jézus Kánában a vizet borrá változtatta, hogy meggyógyította a bénát, hogy húsvétkor feltámadt? Miért jó, ha hall a II. vatikáni zsinatról? Ha ezt a pontot nem segítjük neki felfedezni, nem lesz számára jelentős az evangéliumi üzenet.⁷⁰ Márpedig a katekézis célja a tevékeny, hitvalló élet elősegítése, a megtérés elmélyítése. Ha a katekézis csak informál, és nem formál, nem teljesíti a küldetését.

⁶⁹ Uo. 77.

⁷⁰ Vö. KÁD 116–117.

5. A problémamegoldás elve

A problémamegoldás lehetővé teszi, hogy „meglévő ismereteink segítségével mind gazdagabbá, mind elaboráltabbá tegyük a probléma által érintett szűk tudásterületet. Vagyis a problémamegoldás során az történik, hogy egy nem szakértői szinten álló tudásterületet szakértői szintre fejlesztünk.”⁷¹ Erkölcsei dilemmák vagy egy ünnepre való előkészület egyaránt lehetnek olyan problémák, melyek megoldásával ösztönözhetjük a tanulási folyamatot. Noha a gyakorló feladatok is értékesek, kreatív feladatok megoldásával személyesebbé válnak a konstrukciók:⁷² egy-egy szituációs játék, személyes ima megírása, versírás, szimbólumválasztás jó eszköze lehet ennek.

6. A konstruktív felfedeztetés elve

A felfedezés eljárása során hagyjuk, hogy a bemutatott anyag kapcsán a fiatalok maguk fedezzessék fel, maguk fogalmazhassák meg a tanulságokat. Sokkal értékesebb, ha ezt ők teszik, mint ha külső forrásból hallanák, hiszen az még nem lesz a sajátjuk. Felső tagozattól kezdve erre segítség lehet a befejezetlen mondatok felkínálása, melyeket tetszésük szerint ők fejezhetnek be. Például: „Számomra ebben a történetben az a legfontosabb...”, „Azt tanulhatom el Bartimeustól, hogy...”, „Jézus magatartása azt mutatja, hogy...”. Ha címet adatunk egy történetnek vagy bármilyen témának, azzal is arra készítjük a résztvevőket, hogy ők emeljék ki azt az elhangzottakból, amit a legfontosabbnak tartanak.

7. A közvetítő ismeretforrásból való tanulás

Ha tankönyvből, mások által leírt tananyagból tanulunk, akkor is elengedhetetlen a megértéshez a kognitív sémák mozgósítása. Ilyenkor a motivációra külön is kell figyelni, az eredményes tanuláshoz leginkább a belső motiváció (érdekes téma) segít hozzá.

⁷¹ Uo. 70.

⁷² KNAUSZ IMRE: *A tanítás mestersége*, i. m., 17.

8. A többféle megközelítés elve⁷³

Ez az elv felhívja a figyelmet arra, „a fogalmak érlelődésére hosszú időt kell biztosítani”,⁷⁴ tehát fontos, hogy egy új fogalom, ismeret többféle kontextusban előkerüljön – több órán, többször az évben –, hogy beágyazódjon, rögzüljön: Itt is beigazolódik az az egyházi útmutatás, hogy először az alapvető ismereteket adjuk át, majd azokra építsünk a későbbiekben, újra és újra elővéve az alapokat.⁷⁵ Ugyanez az elv tartalmazza azt is, hogy egy témát többféle módon is adjunk át, hogy a különféle módszerekre fogékony hallgatóság tudjon kapcsolódni hozzá. Ehhez segítséget nyújt a többszörös intelligencia modelljéből fakadó változatos órafelépítés is.⁷⁶

9. Differenciálás

Mivel a katekézis alanyainak különböző az előzetes tudása, a tanulási folyamat legyen gazdagon strukturált, ez mindenkinek lehetővé teszi, hogy úgy csatlakozzon hozzá, ami a saját fejlődését legjobban szolgálja: hallgassuk meg mindenki tapasztalatát, a feldolgozás legyen változatos (lásd előző alpont). Egy kiselőadás tartása vagy projektmunka a tartalmi differenciálásra is lehetőséget ad: a fiatalok felkészülhetnek kedvenc sportjuk vagy egy-egy keresztény képviselőjének életéből, egy foglalkozás bemutatásából (pályaválasztás előtt), egy szent életéből stb.

10. A szociális tanulás elve⁷⁷

„A személyes konstrukciók kialakulásában mással nem pótolható szerepe van annak a facilitáló közegnek, amit a tanulói munkacsoport (*team*) jelent. Különösen fontos lehet, hogy a kérdést különböző szinteken értő tanulók sémái közelebb állnak egymáshoz, mint a tanár és a tanulók sémái, így a kortárs képes észrevétlenül átlendíteni a tanulót a legközelebbi

⁷³ NAHALKA ISTVÁN: *Hogyan alakul ki a tudás a gyerekekben?*, i. m., 78.

⁷⁴ Uo. 78.

⁷⁵ Vö. KÁD 114–115.

⁷⁶ Lásd KRISTEN NICHOLSON-NELSON: *A többszörös intelligencia*, Szabad Iskolákért Alapítvány, Budapest, 2007.

⁷⁷ KNAUSZ IMRE: *A tanítás mestersége*, i. m., 17.

fejlődési zónába, hiszen adott esetben egy-egy odavetett megjegyzés is elég lehet ahhoz, hogy a tanuló ráérezzen arra, miről is van szó.”⁷⁸

Már pusztán pedagógiai szempontból is fontos tehát, hogy biztosítsuk a katekézis résztvevői számára az interakciók lehetőségét: kérdésekkel és a kérdés lehetőségével, beszélgetésekkel, megosztásokkal, vitákkal, közös tevékenységekkel. Mindezek nemcsak módszertani fogások, hanem az üzenet átadásának valódi eszközei. „Valójában a katekézisben jelen van mindazok hite, akik hisznek, és engedik, hogy a Szentlélek vezesse őket.”⁷⁹ Így lesz „a keresztény közösség önmagában egy élő katekézis. Pusztán létével hirdet, ünnepel és cselekszik, és a katekézisnek mindig eleven és nélkülözhetetlen helye marad.”⁸⁰ Ehhez jó esetben a nagyobb társadalmi–kulturális támogatás járulhat(na) hozzá.⁸¹

*11. A tananyag mennyisége*⁸²

Hatékonyabb az alapfogalmak alaposabb megtanítása, mint nagy anyag felszínesebb átvétele. Ez utóbbi a diákok részéről magoláshoz, tévképzetek kialakulásához vezet, a tanárok pedig az anyagmennyiség szorítása miatt kevésbé foglalkoznak arra figyelni, hogy a fiatalok megértették-e, amiről szó volt. Ez a katekézis szempontjából is megfontolásra érdemes szempont.

*12. A fogalmak elsajátításának sorrendje*⁸³

Kell, hogy meglegyen az a tudás, amire a diákok építeni tudják az újat. A kérdésben a katekézis számára a hitigazságok hierarchiája az irányadó.⁸⁴

*13. Metafogalmi tudatosság kialakulásának segítése*⁸⁵

Ahhoz, hogy a fogalmi váltások létrejöhessenek, tudatosítani kell a tanítványainkban a már meglévő értelmezési kereteiket. Ezért fontos olyan tanulási

⁷⁸ STELLA VOSNIADOU: Tanulás, megismerés és a fogalmi váltás problematikája, i. m., 443.

⁷⁹ KÁD 105.

⁸⁰ KÁD 141.

⁸¹ Uo.

⁸² Uo.

⁸³ STELLA VOSNIADOU: Tanulás, megismerés és a fogalmi váltás problematikája, i. m., 443

⁸⁴ KÁD 114–115.

⁸⁵ Uo. 445.

környezet megteremtése, ahol ezek felszínre jöhetnek kiscsoportos beszélgetésekkel, kérdésekkel, vitákkal vagy más módon.

5. BEFEJEZÉS

Tanulmányunkban nyilvánvalóan nem érintettük sem a katekézis, sem a konstruktív pedagógia és didaktika valamennyi kérdéskörét. Kateketikai szempontból a hitben való megismerésnek sokkal inkább a pedagógiai szempontjait tárgyaltuk, s nem elemeztük annak alapvető kegyelmi mivoltát (vö. Jn 14,26, Róm 8,16). A konstruktív pedagógián belül nem foglalkoztunk az értékelés kérdésével, s nem merítettük ki többek között a differenciálásra vonatkozó meglátásokat sem. Nem beszéltünk a konstruktivizmus ismeretelméletének kapcsán az objektív igazság felfogásának kérdéséről sem. Néhány olyan szempontot kívántunk bemutatni a konstruktív pedagógiából, amelyekről úgy láttuk, érdemes azokat beépíteni a mai kateketikai gyakorlatba. Alapvető szándékunk az volt, hogy szolgáljuk annak a „soha le nem zárható feladatnak” a megvalósítását, hogy a katekézisnek „meg kell találnia az alkalmas nyelvet Isten szavának – s ami annak kibontása, az egyház hitvallásának – közlésére a hallgatók változatos körülményei közepette azzal a bizonyossággal, hogy Isten kegyelmével ezt meg is tudja tenni, s hogy a Szentlélek megörvendezteti azzal, hogy meg is teszi.”⁸⁶

⁸⁶ KÁD 146.

Monasztikus és koldulórendi elemek a jezsuita „előrehaladás” fogalomban

BARTÓK TIBOR SJ

Abstract

Jesuit identity has been often defined in contrast to the identity of earlier religious orders. Nevertheless, the input of monastic and mendicant traditions is not negligible in Ignatian documents. The study aims to present and analyse the influence of earlier religious traditions on the concept of “progress” in the *Spiritual Exercises* and the *Jesuit Constitutions*. This analysis helps to understand how a new charism is not just verified and tested *a posteriori* against earlier traditions, but also depends organically on them.

Keywords: *Jesuit Identity, Progress in Spirit and Virtues, Studies, Obedience, Monastic and Mendicant Influences.*

Kulcsszavak: *jezsuita identitás, előrehaladás léleekben és erényekben, tanulmányok, engedelmesség, monasztikus és koldulórendi hatások.*

A Szent Ignác által gyakran használt ‘előrehaladás’ fogalmáról P. Lukács János már több ízben adott aktualizált értelmezést¹ a jezsuita képzés mai keretei és kihívásai között. E tanulmányban arra szeretnénk vállalkozni, hogy rámutassunk az ignáci-jezsuita fogalom más szerzetesi hagyományoktól való függésére. A jezsuita rendi identitás gyakran közhelyszerűen emlegetett meghatározásai megnehezítik a más rendi tradícióktól való függés elismerését. Először tehát ezzel a problémával kell szembesíteni magunkat, mielőtt az előrehaladás fogal-

BARTÓK TIBOR jezsuita szerzetes, az ókeresztény és jezsuita lelkiségtörténet oktatója, Róma, Pápai Gergely Egyetem – Lelkiségi Intézet; bartoksj@gmail.com

¹ Vö. LUKÁCS JÁNOS: *Jesuita képzés a Rendalkotmányban*, L'Harmattan – Sapientia Főiskola, Budapest, 2013, 25ss. uő: *To Be Changed as Deeply as We Would Hope: Revisiting the Novitiate*, *Studies in Jesuit Spirituality* 53 (2019/3) 1–45.

mát a *Lelkigyakorlatokban*² és a jezsuita *Rendalkotmányban*³ vizsgálnák és egy tágabb monasztikus és koldulórendi hagyomány összefüggésébe helyeznénk. A kiterjedt ignáci levelezés bevonása természetesen még szélesebb palettán mutatná be a fogalom szerzetesteológiai hagyományban való gyökereit, a jelen tanulmány keretei között azonban e tágabb kutatásra nem vállalkozhatunk.

I. EGY ÚJ REND RÉGI GYÖKEREI

„Mi nem vagyunk monasztikus szerzetesek” – ez a jezsuita dokumentumokban sokat idézett – és sokszor talán túlhangsúlyozott – meghatározás Jerónimo Nadaltól (1507–1580) származik⁴, aki Szent Ignác kortársaként és a jezsuita *Rendalkotmány* magyarázójaként döntő szerepet játszott a korai Jézus Társasága identitásának kialakulásában. A fentebbi meghatározással Nadal elsősorban arra utalt, hogy a Társaság tagjait nem kötelezték közös kórusimára, és a rendtagok nem hordtak monasztikus öltözetet. Ezen kívül képzésükbe – már a noviciátustól fogva – beletartozott az apostoli munkában való tapasztalatszerzés, amely korábbi szerzetesrendek gyakorlatahoz viszonyítva valóban újdonságnak számított.

Nadal azt is hangsúlyozta, hogy az új szerzetesi közösség életideálja, bár szükségessé teszi különféle típusú rendházak és kollégiumok birtoklását, elsősorban mégis az apostoli célú útonlétben valósul meg. A rendtagok igazi háza maga a világ.⁵ Ezzel a monasztikus *stabilitas loci*nak a koldulórendeknél is radikálisabb

² A mű paragrafusaira az Lgy. rövidítés és a megfelelő paragrafusszám alatt hivatkozunk, az alábbi kiadást véve alapul: LOYOLAI SZENT IGNÁC: *Lelkigyakorlatok*, Jezsuita Kiadó, Budapest, 2019.

³ *Jézus Társaságának Rendalkotmánya és Kiegészítő Szabályok*, JTMR, Budapest, 1997. Paragrafusokra való hivatkozás: RA és paragrafusszám.

⁴ „nosotros no somos monjes, ni tenemos las particularidades que sanctamente tienen las religiones monásticas.” HIERONYMUS NADAL: *Exhort. 10 Compl.* [192], in *Commentarii de Instituto Societatis Iesu* (= *Mon. Nad.* V), Apud Mon. Hist. Soc. Iesu, Romae 1962, 413–414. „Ignatius nullum Ordinem monachorum instituerit.” *Dialogus* II [7], in *Mon. Nad.* V, 608.

⁵ „Notandum diversa esse in Societate mansionum seu habitationum genera. Est enim domus probationis, collegium, domus professorum, peregrinatio; et hac ultima totus mundus nostra fit habitatio.” *Exhort. 1554 in Hispania* [38], in *Mon. Nad.* V, 54. Cf. *Exhort. 6 Compl.* [130]; *Exhort. 13. Compl.* [256]; in *Mon. Nad.* V, 364–365; 469–470.

feladását fogalmazta meg. A nadali meghatározás egyben arra irányult, hogy a születő karizmát közvetlen módon Jézus és az apostolok vándorprédikatori életformájával mint inspiráló forrással kösse össze.⁶ A jezsuita identitás gyakran emlegetett latin formulája – *nostrae vocationis est diversa loca peragrarē*⁷ – a valóságban gyakran csak annyit jelentett, hogy a rendtagokat egyik kollégiumból a másikba helyezték, ahol ugyanazt a munkát végezték, például grammatikát vagy retorikát tanítva és nagybőjtben népmissiót tartva a környéken.

Egy születő karizma szempontjából természetesen fontosnak látszott elhatárolódó fogalmakban is kifejezni az önazonosságot, hogy a Társaságba lépők vagy már belépettek tisztában legyenek azzal, hogy mire is vállalkoztak. Tévedés lenne azonban azt gondolni, hogy a Jézus Társasága gyökeresen szakított volna minden – születését megelőző – szerzetesi hagyománnyal. A jezsuita diszkontinuitás csak egy nagyobb és alapvetőbb folytonosságra és fejlődési folyamatra épülhetett, amelyet évszázados, sőt évezredes spirituális metaforák és teológiai fogalmak közvetítettek előbb Ignác, majd az őt követő évtizedek rendi önértelmezése számára. A monasztikus és koldulórendi szerzetesi élet teológiájának és gyakorlatának számos eleme beépült – részben változatlanul, részben megújult tartalommal – a jezsuita képzésbe és önértelmezésbe, sőt néhány évtizeddel Ignác halála után még erőteljesebb módon nyert kifejezést a Társaság identitásának megfogalmazásában.

A korábbi szerzetesi hagyomány jezsuita identitáson belüli jelenléte és továbbfejlődése számos kutatási lehetőséget kínál. Régóta sajátos területet képez a *Lelki gyakorlatokban* továbbélő szerzetesi tradíció feltárása.⁸ A jezsuita *Rendalkotmány* hasonló célú kutatásának kezdete Hugo Rahner egy 1942-ben írt tanulmányához köthető,⁹ amelyben felhívta a figyelmet a patrisztikus kor

⁶ „Peregrinantur fere Apostoli, nec domos habent ubi in congregatione vivant, sed quaerunt semper quos Christo lucrifaciant. Hic est finis praecipuus Societatis, non solum ut in domibus habitemus et conventu fratrum, sed ut peregrinemur et homines piscemur [...]”. *Annot. in Constit.* [49], in *Mon. Nad.* V, 126.

⁷ A klasszikussá vált kifejezés a *Rendalkotmány* 304-es paragrafusából származik: „hivatásunk arra szólít, hogy különböző helyeket járjunk be, és a világ bármely területén készen legyünk élni.”

⁸ Vö. HENRI WATRIGANT: *La genèse des Exercices de saint Ignace de Loyola*, Yvert et Tellier, Amiens, 1897. HUGO RAHNER: *Ignatius von Loyola und das geschichtliche Werden seiner Frömmigkeit*, A. Pustet, Graz, 1947. JAVIER MELLONI RIBAS: *The Exercises of St Ignatius Loyola in the Western Tradition*, Gracewing – Inigo Enterprises, Herfordshire – New Malden Surrey, 2000.

⁹ HUGO RAHNER: *Ignatius von Loyola und die asketische Tradition der Kirchenväter*, *Zeitschrift für Ascese und Mystik* 17 (1942) 61–77. A tanulmányt Rahner újra megjelentette

szerzetesi tradíciójának – Pakhomiosz, Bazil, Ágoston, Cassianus, Benedek és mások – ignáci recepciójára. Rahner – régi rendi hagyomány alapján – azon a véleményen volt, hogy Ignác manresai misztikus tapasztalata, a nevezetes Cardoner-parti intuíció¹⁰ óta világos elképzeléssel rendelkezett a Társaság arculatáról, s így más szerzetesrendek szelektív módon válogatott hagyományait pusztán az új karizma igazolásaként, megerősítésként és egy általános szerzetesi hagyományba való beillesztés eszközeként használta.

Bár Rahner a jezsuita karizma számos szerzetestörténeti vonatkozású kapcsolódási pontjára rámutatott, elképzelése mégis egy csaknem történelemsemleges karizmaszületés-elméletet tükröz. A karizmaserkentő Lélek működése azonban nem metahistorikus, hanem történelembe és hagyományba épülő valóság, s ez az előrehaladás fogalmának ignáci-jezsuita használatában is megmutatkozik.

2. ELŐREHALADÁS A *LELKIGYAKORLATOKBAN*

Az előrehaladás fogalom többféle igei alakban – *aprovechar, aprovechase, ir adelante, pasar adelante, proceder adelante* – jelenik meg a *Lelkigyakorlatokban*, s hasonlóképp a *Rendalkotmány* szövegében is. A két dokumentum latin fordításiban általában a *progredior* vagy *proficior* ige áll, helyenként a *progressum facere* szerkezet, míg a magyar fordítás az ‘előrehaladni’ igét részesíti előnyben.

A lelki előrehaladás az ignáci lelkigyakorlatok egyik kulcstapasztalata. Szent Ignác fogalmilag csak részben követi a lelki haladás klasszikus hármas útjának – megtisztulás, megvilágosodás, egyesülés – sémáját (cf. Lgy. 10). Terminológiájából hiányzik a *via unitiva*, de *Lelkigyakorlatainak* Harmadik és Negyedik Hete ide sorolható. A *Lelkigyakorlatok* kialakulására hatást gyakorolt az a montserrati bencés monostorban összeállított *Compendio breve de ejercicios espirituales*,¹¹ amely García Jiménez de Cisneros (1455–1510) bencés apát két híres művének, az *Ejercitatorio de vida espiritual*nak és a *Directorio de las Horas Canónicas*-nak lerövidített-kivonatolt változata.¹² A két mű révén Cisneros mintegy meg-

in uő: *Ignatius von Loyola als Mensch und Theologe*, Herder, Freiburg, 1964, 235–250.

¹⁰ A Manresa melletti Cardoner folyó partján kapott misztikus intuícióban Ignác „sok mindent megértett és felismert, lelki dolgokat csakúgy, mint a hitre és a tudományra vonatkozókat.” LOYOLAI SZENT IGNÁC: *A zarándok. Önéletrajzi visszaemlékezések – Napló. Lelki feljegyzések*, Jezsuita Kiadó, Budapest, 2015, 70.

¹¹ JAVIER MELLONI RIBAS (szerk.): *Compendio breve de ejercicios espirituales. Compuesto por un monje de Montserrat entre 1510-1555*. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2006.

¹² Cisneros a kórusban végzett zsolozsmához kötötte a meditációs gyakorlatokat.

valósította a *Devotio Moderna*¹³ spanyolországi bencés recepcióját az által, hogy a kórusban végzett zsolozsmához evangéliumi témájú meditációs gyakorlatokat kapcsolt. Ugyanakkor beépítette a korábbi karthauzi, ferences és domonkos lelkeségi iskolák gondolatait is. A *Devotio Moderna* már nem nevezhető szerzetesi lelkeségi hagyománynak, hiszen németalföldi világi hívők kezdeményezéséből született. Hamarosan azonban jelentős hatást gyakorolt a reguláris kanonok- és a monasztikus szerzetesrendek 15. századi megújulási törekvéseire.

A *Compendio* – melyet Ignác manresai tartózkodása (1522–1523) alatt ismerhetett meg – szerkezetében a lelki előrehaladás Pszeudo-Dionüsziosz óta kialakult hármas útjára épült.¹⁴ A megisztulás, megvilágosodás és egyesülés útjának azonban két értelmezése is létezett a középkor végén. Az egyik Szent Bonaventura *De triplici via* művére vezethető vissza, amely a hármas útban az Istenhez való közeledés gyakorlatait és módjait látta. A *via purgativa* a lélek békéjére, a *via illuminativa* az igazság fényére, vagyis benső ismeretére, míg a *via unitiva* az istenszeretet tapasztalatára¹⁵ vezető gyakorlatokat (*meditatio* – *oratio* – *contemplatio*) foglalt magába. Bonaventura műve mellett a karthauzi Hugo de Balma hasonló című traktátusa¹⁶ viszont három egymást követő szakaszként értelmezte a dionüszioszi sémát.

A montserrati *Compendio* mindkét értelmezésnek – mint az Istenhez való felemelkedés módjának – helyet adott.¹⁷ Ugyanez mondható el az ignáci *Lelki gyakorlatokról* is azzal a különbséggel, hogy a Második Hétbe beépített élet-

¹³ Cf. PIERRE DEBOGNIE: *Dévotion Moderne*, in *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, III, Beauchesne, Paris, 1957, 727–747.

¹⁴ Vö. S. DIONYSIUS AREOPAGITA: *De coelesti hierarchia*, cap. III, § 2, in PG, 166.

¹⁵ „Purgatio ad pacem ducit, illuminatio ad veritatem, perfectio ad caritatem.”

¹⁶ Hugo de Balma *De triplici via* c. művét két másik cím alatt is emlegetik: *Viae Sion lugent* és *Theologia mystica*. Cf. ANSELME STOELEN: Hugues de Balma, in *Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique*, VII, Beauchesne, Paris, 1969, 859.

¹⁷ A *Compendio* hat hétre osztja az elmélkedési anyagokat. Az első hét gyakorlatai a bűnről, bűnbánatról, halálról, ítéletről, poklóról, Krisztus szenvedéséről szólnak. A második hétben Isten jótéteményei, az emberek testvérévé és társává lett Fiúisten, a Szentlélek, az Egyház, a szentségek, a hivatás, megigazulás, erények, vigaszok stb. képezik az elmélkedés tárgyát. A harmadik hét témája Isten, mint mindenek kezdete és vége, a mindenség szépsége, szabályozója, kormányzója, tiszta szeretet. Az első három hét inkább Hugo de Balma hatása alatt áll. A *Compendio* második fele kifejezetten krisztológiai színezetű. A negyedik hét Jézus gyermekségének és nyilvános működésének misztériumairól ad elmélkedési anyagot. Az ötödik a szenvedés és feltámadás misztériumait veszi sorra. A hatodik hét ismétlés Jézus életéről, haláláról és feltámadásáról, minden egyes misztériumot három pontba rendezve.

állapot-választás nem a felemelkedés (*anabasis*), hanem a leszállás (*katabasis*) lelkiségét képviseli.¹⁸

Az előrehaladás fogalma és gyakorlata Ignácnál személyes színezetet kap. Mindez beleilleszkedik a *Devotio Moderna* individuális spirituális irányultságába. Ignác szerint a lelkigyakorlatok adójának különös figyelemmel kell lennie a lelki dolgokban járatlan gyakorlatozóra, akinél „Istennek, a mi Urunknak szolgálatában való előrehaladás (*ir adelante*) akadályai mutatkoznak” (Lgy. 9), s kerülni minden utalást a Második Hét lelki jelenségeire. Mindenkinek az éppen aktuális lelki készsége szerinti gyakorlatokat kell adni, „hogynagyobb segítségére és haladására szolgáljanak (*más...aprovechar*)” (Lgy. 18). Akinél a lelki előrehaladás vágya hiteles és így a teljes *Lelkigyakorlatokat* végzi, „annálnagyobb előrehaladást ér el (*tanto más se aprovechará*) [...], minél inkább elkülönül minden barátjától és ismerőseitől és minden földi gondjától” (Lgy. 20).

A szellemek megkülönböztetésének szabályaiban is alapvető szerepet játszik annak felismerése, hogy valaki előbbre halad-e lelki dolgaiban. Haladás és megrekedés – legalábbis a tisztulás és megvilágosodás útján – szoros összefüggésben áll a jó vagy a rossz szellem befolyásával. Aki lendületesen halad előre bűnei irtogatásában, megtapasztalja a rossz szellem vigasztalanságot okozó hamis meszterkedését, „hogynel haladhasson előre (*para que no pase adelante*)”, míg a jó szellem vigaszokat ad, hogy „az ember a jó művelésében egyre előbbre haladjon (*proceda adelante*)” (Lgy. 315). Ignác már loyolai lábadozása alatt felismerte a szellemek vigaszt és vigasztalanságot okozó működése és a lelki előrehaladás (vagy visszafejlődés) közötti kapcsolatot. Ennek később megerősítését találhatta a sivatagi atyák hagyományában, elsősorban az Atanáz-féle Remete Szent Antal életrajzban¹⁹ és Cassianus első négy konferenciabeszédében²⁰, valamint Szent Bernát és más középkori szerzők írásaiban, amelyekkel leginkább florilégiumo-

¹⁸ Cf. JAVIER MELLONI RIBAS: Las influencias cisnerianas de los Ejercicios, in Juan Plazaola (szerk.): *Las fuentes de los Ejercicios Espirituales de San Ignacio: Actas del Simposio internacional, Loyola, 15-19 sept. 1997*, Mensajero, Bilbao 1998, 353-357. JOHANNES MARIA STEINKE: Hat Ignatius seine Exerzitien abgeschrieben?, *Geist und Leben* 82 (2009/1) 38-52.

¹⁹ A vigaszt és vigasztalanság Ignác-féle leírása (Lgy. 316-317) különös rokonságot mutat a *Vita Antonii* 35-36. fejezetében található leírásokkal. Vö. ATANASIO DI ALESSANDRIA: *Sant'Antonio abate. La sua vita*, SC ed. italiana 12, Ed. San Clemente – Ed. Studio domenicano, Bologna, 2013, 262-267.

²⁰ Az ignáci és cassianusi megkülönböztetési szabályok összehasonlítására vonatkozólag lásd SANTIAGO ARZUBIALDE: Casiano y Ignaciano, Continuidad y ruptura. Una original aportación de S. Ignacio de Loyola a la historia de la tradición espiritual, in Juan Plazaola (szerk.): *Las fuentes de los Ejercicios Espirituales*, i. m., 123-186, különösen 153-155.

kon keresztül találkozhatott. Kempis Krisztus követése is fontos szerepet játszhatott tapasztalatának megerősítésében és elmélyítésében²¹.

Szent Ignác általános törvényszerűségként is megfogalmazza, hogy aki „a lelki életben előre kíván haladni (*aprovecharse en la vida spiritual*), járjon el mindig ellentétes módon, mint az ellenség” (Lgy. 350). A lelki előrehaladás üteme személyfüggő, van azonban egy aszketikai alapelve, amelyet Szent Ignác ugyancsak általános megfigyelésként fogalmaz meg: „gondolja meg mindenki, hogy annyira halad majd előre (*tanto se aprovechará*) minden lelki dologban, amennyire kivetkőzik önszeretetéből, önakaratóból és önértékéből” (Lgy. 189). Ez a látszólag széljegyzetként odavetett megfogalmazás a Második Hét (Jézus gyermekségének és nyilvános működésének misztériumai) és a Harmadik Hét (a szenvedés misztériumai) határán áll. Az ignáci *abnegatio* mint a lelki előrehaladás feltétele tehát krisztológiai megalapozottságú, a Jézushoz fűződő személyes szeretetkapcsolatból és követésének vágyából táplálkozik, amelyben a ciszterci és ferences lelkiség Jézus emberségére összpontosító affektív dimenziója tükröződik vissza. Ignác ezt már a *Compendi*óval való találkozás előtt magába szívta a karthazui Szász Ludolf *Vita Christi* című művén keresztül, amely egyesíti magában nemcsak a patrisztikus irodalom, hanem a középkori affektív Jézus-misztika szinte minden szerzőjét és áramlatát.²²

3. ELŐREHALADÁS A *RENDALKOTMÁNYBAN*

A lelki előrehaladás krisztológiai kapcsolódása a jezsuita *Rendalkotmányban* is jelen van, sőt a *Rendalkotmányt* bevezető Általános Vizsgálat egyik sarokpontja (RA 101):

„nagy mértékben segíti és biztosítja a lelki életben való haladást (*aprovecha en la vida espiritual*), ha teljesen és nemcsak félig-meddig megutáljuk

²¹ Kempis művében számtalanszor visszatér a vigasz (*consolatio, solatium*) és a vigasztalanság (*desolatio*) jelenségére, s a bennük való helyes lelki beállítottságra. Az egyik legjelentősebb fejezet a *De carentia omnis solatii* (Lib. II, cap. 9). Vö. KEMPIS TAMÁS, *Krisztus követése*, Ecclesia, Budapest 1991, 112–118.

²² Ignác a ferences Ambrosio Montesino spanyol fordításában olvasta Ludolf művét. A *Vita Christi* és a *Lelkigyakorlatok* kapcsolatáról számos tanulmány született. A szövegi és terminológiai összefüggéseket legalaposabban bemutató tanulmány és antológia: ROGELIO GARCÍA MATEO: *El misterio de la vida de Cristo en los Ejercicios ignacianos y en el Vita Christi Cartujano. Antología de textos*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2002.

mindazt, amit a világ szeret és felkarol, viszont teljes erőnkől elfogadjuk és megkívánjuk mindazt, amit Krisztus Urunk szeretett és magáénak vallott. [...] Azt tudniillik, hogy Urunk iránti szeretetből és tiszteletből ugyanazt az öltözetet viseljük és ugyanazokat a díszjeleket hordozzák, mint Ő, olyanmire, hogy ha az Isteni Fölség bármilyen megbántása és embertársunk vétke nélkül megtörténhetnék, szeretnének szidalmakat, hamis tanúbizonyságokat és gyalázásokat elszenvedni, meg ostobának tartatni (anélkül azonban, hogy bármi okot szolgáltatnának reá). [...] Hiszen Ő ezeket a mi nagyobb lelki előmenetelünk érdekében vette magára (*por nuestro mayor provecho spiritual*), és példát adott nekünk, hogy – amennyire az Isteni kegyelem segítségével csak telik tőlünk – akarjuk Őt mindenben utánozni és követni, hiszen Ő az igazi Út, amely az embereket az életre vezeti.”

Ez a krisztológiai exemplarizmus a *Lelkigyakorlatokból* ismert „alázatosság harmadik módja” gyakorlatban (Lgy. 167) már megfogalmazást nyer. Az alázatban való előrehaladás mint a lelki élet minőségi mutatója már Cassianusnál,²³ majd Szent Benedeknél²⁴ is fontos szerepet játszott. Aranyszájú Szent János és Ágoston óta összekapcsolódott a krisztuskövetés fogalmával, majd az Ignácot megelőző évszázadban még határozottabb módon krisztusközpontú vonásokat öltött például Kempis *Krisztus követésében* vagy a domonkos Savonarola alázatról szól értekezésében (*Trattato di umiltà*).²⁵ Ignác közvetlen vagy közve-

²³ A *De Institutis coenobiorum*, IV, 39-ben a Cassianus által kérdezett Pinufius apát az alázat tíz ismertetőjegyét sorolja fel. Vö. JOHANNES CASSIANUS: *A keleti szerzetesek szabályai*, Magyar Bencés Kongregáció, Pannonhalma – Tihany, 1999, 74.

²⁴ A *Regula* 7. fejezete az alázatosság tizenkét fokáról beszél. Cf. *Szent Benedek Regulája*, Bencés Kiadó, Pannonhalma, 1995, 44–52. Szent Bernát ugyancsak tizenkét alázatossági fokról beszél szembeállítva azokat a gög tizenkét fokával. Vö. CLAIRVAUX-I SZENT BERNÁT: *Az alázat és a gög fokairól. A megtérésről*, L'Harmattan, Budapest 2008.

²⁵ Az 1492-ben megjelent *Trattato* az alázat öt fokát különbözteti meg. Az első a Tízparancs megtartásában és az előljáró utasításainak való engedelmisségben nyilvánul meg, a második az evangéliumi tanácsok követésében, a harmadik az alacsonyabb társadalmi rangú emberek iránti alázatban és szolgálatukban. A negyedik fok lemondást jelent a saját szentségben való öntetszegről vagy a másoktól kapott elismerésről, míg az ötödik osztozást Jézussal minden ártatlanul elszenvedett üldözésben, rágalomban és megvetésben. Az ignáci harmadik fok ennek felel meg. Vö. BRIAN E. DALEY: “To Be More like Christ”. The Background and Implication of “Three Kinds of Humility”, *Studies in the Spirituality of Jesuits* 27 (1995/1) 19.

tett módon ebből a hagyományból merít²⁶ úgy a *Lelkigyakorlatokban*, mint a *Rendalkotmányban*, amikor a lelki előrehaladást összekapcsolja a krisztológiai exemplarizmusra épülő alázatban való növekedéssel.

Az előrehaladás fogalma áthatja az egész jezsuita *Rendalkotmányt*. Maga a dokumentum is azért születik, írja Ignác, „hogy annak segítségével az istenszolgálat megkezdett útján, Institutumunk szelleméhez igazodva, jobban haladhassunk (*mejor proceder*)” (RA 134). Noha a *Rendalkotmány* távlati célja a Társaság egészének mint apostoli testnek jó állapotban és Isten dicsőségére való megőrzése és kormányzása, első helyen mégis az egyes tagokkal való törődés áll, melynek szerves része „haladásuk előmozdítása (*aprovecharlos*)” (RA 135). Mindez először is képzést jelent: lelki dolgokban, tanulmányokban, szerzetesi életmódban.

3.1. Noviciátusi előrehaladás: lélekben és erényekben

A *Rendalkotmány* noviciátusi, majd tanulmányi időre vonatkozó részeiben számos előrehaladással kapcsolatos kifejezést találunk. A noviciátus a lelki dolgokban és erényekben való előrehaladás kairosha. A *Rendalkotmány* idevágó harmadik része első fejezetének címe: „A lélekre és az erényekben való előrehaladásra (*adelantamiento en las virtudes*) vonatkozó megőrzés.” A novíciusokat segíteni kell, hogy „Isten [szolgálatának] útján a lelkiéletben és az erényekben úgy haladjanak, hogy közben egészségüket és testi erejüket is megóvják” (RA 243). Az előrehaladás akadályait el kell távolítani (RA 244, 245, 254), míg az előrehaladást segítő környezetet minden erővel elő kell mozdítani (RA 247, 249). A noviciátusban minden a lelki dolgokban és erényekben való előrehaladás szolgálatában áll: társalgás, egymás buzdítása, magának az engedelmességnek és az önlegyőzésnek a gyakorlása is (RA 280, 281, 284, 289).

Ignác szükségesnek tartotta, hogy akkoriban újnak számító apostoli elemeket (zarándoklat, kórházprobáció, gyerekek hitoktatása stb.) iktasson a rendűjoncok

²⁶ Ignác valószínűleg nem ismerte Savonarola művét, de párizsi tanulmányai alatt domonkosok révén találkozhatott a Savonarola-féle hagyománnyal. Az 1498-ban elítélt és kivégzett domonkos szerzetes számos műve Franciaországban nagy népszerűségnek örvendett előbb a katolikusok, később a hugenották részéről. Vö. STEFANO DALL’AGLIO: La ricezione di Savonarola in Italia e in Francia: politica, religione e profezia, in Philip Benedict – al. (éd.): *La réforme en France et en Italie: contacts, comparaisons et contrastes*, École Française de Rome, Rome, 2007, 205–222.

képzésébe. Emellett azonban korábbi – monasztikus és koldulórendi – hagyományból is merített, éppúgy mint a *Rendalkotmány* többi részének írásához.²⁷ A noviciátusra vonatkozó előírásokban számos, főleg domonkosrendi hagyományra visszamenő elemet találunk.²⁸ Polanco, Ignác titkára a Prédikátorok Rendje megújított konstitúciói mellett felhasználta a 13. századi *magister generalis* Humbertus de Romanis egyik művét, a *Liber de Instructione Officialium*ot, amely többek között szabályozta a novíciusmester feladatait és a novíciusképzés számos elemét.²⁹

A jezsuita *Rendalkotmány* első szövegváltozatának (*Textus α*) noviciátusi képzésről szóló része közvetlenül tükrözi Humbertus gondolatait. A végső szövegváltozat már kevésbé, de a domonkos hatás így is egyértelműen felismerhető számos noviciátusi előírásban. Az előrehaladást akadályozó személyek rossz hatásának orvoslása (RA 245), a rokonokkal-barátokkal való személyes és levélbeli kapcsolattartás ellenőrzése (RA 246), a novíciusok egymás közötti és más, a házon belül lakó rendtagokkal való beszélgetésének szabályozása (RA 247, 249), az érzékek őrzése és az előírt szilencium tiszteletben tartása (RA 250) és több más noviciátusi szabály Humbertus könyvére vezethető vissza.

A konkrét előírásokon túl azonban fontosabb rákérdeznünk arra, hogy milyen spirituális teológiai meggyőződésben gyökerezik Ignác ismételt felhívása, mellyel a lelki életben és az erényekben való előrehaladást sürgeti. Valószínűleg nem tévedünk, ha az ignáci előrehaladás fogalmát egy ősi szerzetesi alapelvre vezetjük vissza, amely az előrehaladásban látja az egész lelki élet dinamizmusának garanciáját. Cassianus konferenciabeszédeiben Theodorus apát így beszél róla:

„az ember lelke nem maradhat meg állandóan ugyanabban az állapotban: hiszen e halandó testben még a szentek sem tudtak eljutni az erények

²⁷ A Pápai Gergely Egyetem (Pontificia Università Gregoriana) Történeti Intézete (Archivio Storico) őrzi az ún. *Collectanea Polanci* című dokumentumot, amelyben Ignác titkára különböző rendek reguláiból, rendalkotmányaiból és egyéb szerzetesi írásokból készült válogatásait összegyűjtötte, segítve ezzel a jezsuita *Rendalkotmány* írását. A dokumentum tartalmának leírása online elérhető: https://manus.iccu.sbn.it//opac_SchedaScheda.php?ID=188623. [2020. 04. 06.]

²⁸ ALOIS HSÜ: *Dominican presence in the Constitutions of the Society of Jesus*, P.U.G., Rome, 1973, 69–102.

²⁹ Polanco valószínűleg egy 1507-es velencei vagy egy 1515-ös lyoni kiadást használhatott, melyekben a *Liber de Instructione Officialium* egy kötetben került nyomdába a domonkos rend számos alapvető dokumentumával, mint például Szent Ágoston Regulájával és a *Constitutiones Fratrum Praedicatorum*mal. Vö. ALOIS HSÜ: *Dominican presence*, op. cit., 70–77.

olyan magaslatára, hogy ott változatlanul kitarthattak volna. Szükségképpen növekedniük kellett tehát bennük vagy fogyatkozniuk. [...] Azért ernyedetlen iparkodással és buzgósággal, állandóan törekednünk kell az erények megszerzésére, és folytonosan gyakorolnunk kell őket, különben ha megszűnnénk előbbre haladni bennük, tüstént visszaesnénk. [...] Ha ugyanis nem hatol előbbre, ez azt jelenti, hogy visszaesett [...]”³⁰

Ugyanez a meggyőződés fejeződik ki később Szent Bernát rövid megfogalmazásában: „Aki nem akar előbbre haladni, már hátrál. (*Nolle proficere, deficere est*).”³¹ Bernát és Cassianus meggyőződése egyaránt visszavezethető a már Nüsszai Szent Gergely által megfogalmazott tökéletességgfogalomra, amelyet a kappadókiai teológus híres művében, a *Mózes élete* előszavában a következőképp fogalmazott meg:

„A tökéletesség felette áll mindazoknak a dolgoknak, amelyeket az érzékelés bizonyos határok között fog fel, mint amilyen a hosszúság, a folytonosság és szakaszosság. Minden hosszúsággal mért dolgot saját határok zárják közre. [...] Az apostoltól viszont az erénynek azt az egyetlen meghatározását tanuljuk, hogy nincs határa (vö. Fil 3,13). Ez a nagyszerű és fennkölt gondolkodású apostol valóban mindig az erénnyel táplálta szellemét, és soha nem szűnt meg arra törekedni, ami még előtte állt. A versenyfutás közben nem állt fenn a megállás veszélye. Miért? Mert semmilyen jónak nincs határa önmagában, hanem csak az ellentétével való találkozása korlátozza, mint az életet a halál, a fényt a sötétség. És egyáltalán minden jó és ami a jó tartozéka, csak ott ér véget, ahol ellentéte kezdődik. Ahogyan tehát az élet vége a halál kezdete, úgy az erény versenypályáján a megállás a rossz futamának a megindulása. [...] A tökéletesség elérése tehát teljességgel lehetetlen, mert – mint mondtunk – a tökéletességnek határai nincsenek, az erény egyetlen meghatározása a határtalanság.”³²

Nüsszai Gergely műve minden bizonnyal nem jelentett közvetlen forrást Ignác és a *Rendalkotmány* írásában segédkező titkára számára. Talán Cassianus és Ber-

³⁰ JOHANNES CASSIANUS: *Conl.* VI, 14, in uő: *Az egyiptomi szerzetesek tanítása*, 1. köt., Magyar Bencés Kongregáció, Pannonhalma – Tihany, 1998, 180–181.

³¹ S. BERNARDUS: *Epist.* CCLIV, in PL 182, 461. Cf. uő: *Epist.* CCCLXXXV, in PL 182, 588.

³² NÜSSZAI SZENT GERGELY: *Az erényről, avagy Mózes életéről* (Bevezetés), in Vanyó László (szerk.): *Ókeresztény írók. 6. A kappadókiai atyák*, Szent István Társulat, Budapest 1983, 646–647.

nát sem, bár e két utóbbi monasztikus szerző egyik-másik írását Ignác közvetlenül is ismerte, Polanco pedig Ignácnál is behatóbban foglalkozott velük. Az előrehaladás monasztikus lelkiségi öröksége benne gyökerezett a kor szerzetes-teológiai felfogásában, s így akár közvetlen, akár közvetett úton szerepet játszott a jezsuita *Rendalkotmány* születésében.

Fontos megjegyezni, hogy a lelki dolgokban és erényekben való előrehaladás nem pelagiánus voluntarizmusra alapozott folyamat, hanem eleve számol az isteni kegyelem megelőző és támogató jelenlétével. Az ignáci előrehaladás fogalma ebből a szempontból rendkívül közel áll a kegyelem és szabad akarat kapcsolatának Cassianus-féle felfogásához, amelyet csak utólag – és teljesen tévesen – értelmeztek semipelagiánus módon.³³ Cassianus XIII. konferenciabeszédében Chaerémon apát világosan kifejti, hogy minden jóra való vágy – beleértve az erényeket – Isten ajándéka. Ugyanígy az erények tettekre váltása és a bennük való kitartás – mondhatnánk előrehaladás – is a kegyelem műve. Ugyanakkor a szabad akarat szerepe egy pillanatra sem csorbul, amint ezt az apát folyamatosan hangsúlyozza. Végső következtetése nem más, mint a két princípium párhuzamos állítása és kapcsolatuknak a misztérium szférájába való utalása:

„Hinnünk kell ugyanis, hogy a mindennek Ura művel mindent mindenben; Ő ösztönöz, oltalmaz és erősít bennünket: bár nem veszi el akaratunk szabadságát, melyet egyszer Ő maga adott nekünk. Ha pedig a körmönfont emberi okoskodás és ész olyasmit gondolna ki, ami ezzel az igazsággal ellenkezni látszik, azt inkább kerülnünk kell [...]. Tisztán emberi értelemmel és ésszel ugyanis – véleményem szerint – nem lehet felfogni, miképpen művel bennünk mindent az Isten, és hogyan tulajdonítható mégis minden szabad akaratunknak.”³⁴

Ebben az idézetben megtalálható nemcsak a sivatagi hagyomány, hanem az egész keleti teológia kegyelem és szabadság helyes viszonyát és egyensúlyát fenntartó felfogása. Ignác ennek a felfogásnak az örököse, amikor az erényben való előrehaladásról beszél. A 16. század végén kirobbanó *De auxiliis*-vita viszont a szabad akarat egyre erőteljesebb hangsúlyozására készítette a jezsuita teológu-

³³ Vö. AUGUSTINE M. C. CASIDAY: *Tradition and Theology in St John Cassian*, Oxford, 2007, 72–118.

³⁴ CASSIANUS: *Conl.* XIII, 18, in uő: *Az egyiptomi szerzetesek tanítása*, 2. köt., Magyar Bencés Kongregáció, Pannonhalma – Tihany, 1999, 79.

sokat.³⁵ Talán ennek is köszönhető, hogy a jezsuita erényfelfogás egyre inkább elvesztette kegyelem és ajándék jellegét, s hosszú időre szélsőséges voluntarista jelleget öltött a rendi képzés keretében.

3.2. Előrehaladás a tanulmányok ideje alatt

Az ignáci haladásfogalom nem merül ki a noviciátusra vonatkozó *Rendalkotmány*-paragrafusokban, hanem végigkíséri az egész jezsuita képzést. A noviciátus után áthelyeződik a hangsúly a tanulmányokban való előrehaladásra (RA 308, 360, 383 stb.). Ignác felfogásában a tanulmányok is istenszolgálatot jelentenek (RA 386, 415, 424), tehát ugyanaz a progresszió-elv vonatkozik rá, mint a lelki dolgokra és az erényekre. Bár a tanulmányok idején a közvetlenül imára fordított idő csökken (RA 343), Ignác ügyel arra, hogy a szellemi előrehaladás ne váljon a lelki élet kárára. A *Rendalkotmány* gyakran említi a tanulmányi és erénybeli előmenetelt. Előírja például, hogy a kollégium rektorának „[szívügye] legyen, hogy mindenki haladjon az erényekben és a tudományokban” (RA 424).

A szellemi és lelki-morális előrehaladás egységének megőrzése hozzátartozik a rendalapító holisztikus szemléletéhez. Ignác tisztában volt vele, hogy a filozófiai és teológiai tudományokban való előmenetel könnyen öncélúvá válhat elszakadva spirituális és apostoli rendeltetésétől. Ez a kihívás korántsem Ignác korának újdonsága. A monasztikus és skolasztikus teológusok 12. századi vitája a teológia művelésének módjáról és rendeltetéséről, valamint a teológus morális-spirituális integritásáról³⁶ már magában hordozta azt a problémát, amellyel Ignácnak még erőteljesebben szembe kellett néznie. Azzal tudniillik, hogy a filozófiai-teológiai tudományok művelése szakmai kérdéssé vagy karrierlehetőséggé vált, amely egyre nehezebben volt összeegyeztethető spirituális és pasztorális célokkal, ha nem is az elmélet szempontjából, de a gyakorlati életben mindenképp.

A Jézus Társaság a kollégiumi ifjúsági nevelőmunka révén különösen is elkötelezte magát a reneszánsz korban újra fölívelő humanisztikus-retorikai tudományok művelése mellett. Mindez számos fiatal jezsuitának adott lehetőséget

³⁵ PHILIPPE LÉCRIVAIN: Liberté et grâce au XVII^e siècle et la part prise par la Compagnie de Jésus dans ce débat, Henri Laux – Dominique Salin (éd.): *Dieu au XVII^e siècle. Crises et renouvellements du discours*, Éditions Facultés Jésuites de Paris, Paris, 2002, 191–212.

³⁶ Vö. PAUL VERDEYEN: La séparation entre théologie et spiritualité. Origine, conséquence et dépassement de ce divorce, *Nouvelle Revue Théologique* 127 (2005) 62–75.

irodalmi-szónoki talentumai kibontakoztatására, amely azonban nem mindig járt együtt az alázatosság harmadik módjára való vágyakozással. Naivitás lenne azt gondolni, hogy a *Rendalkotmányban* megfogalmazott holisztikus – lelki, morális és intellektuális – előrehaladás ideálja könnyen és zökkenők nélkül épült be a Társaság tagjainak identitásába. Az Ignác halála utáni évtizedekben a rendből történő kilépések vagy elküldések mögött gyakran két ok állt. Sokan azért mentek el, mert úgy érezték, az előjárók nem tartják őket lelkileg eléggé előrehaladottnak ahhoz, hogy végre tanulmányokat folytathassanak. Mások viszont azért távoztak, mert túlságosan is kevésnek tartották a rend által kínált lelki képzést.³⁷

A tudományok és lelki dolgok összeegyeztetésének problémájával már a monasztikus szerzetesi hagyomány is szembesült. Szent Bernát nem utasítja el a *scientia litterarum*, vagyis a bölcséleti-irodalmi művek tanulmányozását, de óvja szerzeteseit attól, hogy olvasásukat hiúság, dicsőiségvágy és merő kíváncsiság motiválja. Az Énekek énekéről szóló egyik beszédében azt fejtegeti, hogy milyen rendben, miféle buzgósággal és milyen célzattal kell ezeket a műveket olvasni (*quo ordine, quo studio, quo fine*). Bernát szerint a világi művekből csak az hasznos, amely jobban munkálja az üdvösséget, erősebben serkent a szeretetre, valamint a saját és a felebarát épülésére.³⁸ Ignácot ugyanez a bernáti szemlélet vezérelte, amikor előírta az ókori pogány szerzők műveinek szelektív-csonkított használatát, az esetleg eretnekség-gyanúba fogható keresztény szerzők esetén pedig azt is megtiltotta, hogy az egyébként minden gyanú fölött álló műveiket a jezsuita képzésben használják (vö. RA 359, 465).³⁹ A teológia tanulmányozásában Ignác a skolasztikus szerzőket – főleg Szent Tamást és Petrus Lombardust – helyezte előtérbe (vö. RA 464, 466), akikben párizsi tanulmányai óta biztosítékot látott a protestantizmus veszélyeivel szemben.⁴⁰

³⁷ NIGEL GRIFFIN: 'Virtue versus letters': *The Society of Jesus 1550-1580 and the export of an idea*, EUI Working Paper n° 95, European University Institute, Florence – Badia Fiesolana, 1984, 32.

³⁸ „Quo ordine, ut id prius, quod maturius ad salutem: quo studio, ut id ardentius, quod vehementius ad amorem: quo fine, ut non ad inanem gloriam, aut curiositatem, aut aliquid simile, sed tantum ad aedificationem tuam vel proximi.” S. BERNARDUS: *Sermo XXXVI*, 3 *in Cant.*, in PL 183, 968.

³⁹ Az előírás későbbi hatásáról lásd PIERRE-ANTOINE FABRE: Dépouilles d’Egypte. L’expurgation des auteurs latins dans les collèges jésuites, in Luce Giard (éd.): *Les Jésuites à la Renaissance. Système éducatif et production du savoir*, Presses Universitaires de France, Paris, 1995, 55–76.

⁴⁰ Vö. PAUL OBERHOLZER: Die ersten Jesuiten und die Reformation. Einige Elemente der spanischen Ursprünge der Gesellschaft Jesu als Vorbereitung auf die Begegnung mit dem

A fiatal jezsuiták önlegyzést nem ismerő humanisztikus tudáséhsége, amely időnként egyenesen a teológia iránti érdektelenséggel párosult, egyre nagyobb kihívások elé állította a rendi vezetést. A jezsuita teológus Francisco Suarez 1626-ban megjelent *De religione Societatis Iesu* című traktátusában külön fejezetet szentel a problémának, és szó szerint megismétli a bernáti kritériumokat és tanácsokat.⁴¹ A monasztikus tudásszerzés és tudományművelés hagyományának és ideáljának továbbélése az ignáci előrehaladás fogalmában – minden értéke és kiválósága mellett – valójában egy olyan tudományszemléletet tükrözött, amely az újkor küszöbére súlyos válságba került. A humanisztikus tudományok ugyanis éppúgy emancipálták magukat spirituális és teológiai alapelvek és célok befolyása alól, mint a születő modern természettudományok.

Nem meglepő tehát, hogy a tudományok világában – már a tanulórendtagok szintjén is – egyre nehezebbé vált spirituális beállítottsággal jelen lenni, s úgy a tanulásban, mint a megszerzett tudás használatában Istent jelenlétét keresni és megtalálni. A kifejezetten tudományos pályára állított rendtagok esetében gyakran benső megosztottság és feszültség forrása lett a szerzetesi hivatás és a tudományos életforma összeegyeztetésének keresése.⁴² A jezsuita *Rendalkotmányban* kidolgozott holisztikus előrehaladás-séma itt tehát korlátaiba ütközött. A tudás és a szellemi előrehaladás ugyanis új etikát és kapcsolatrendszert teremtett magának, amelyben egyre kevesebb szerep jutott a szerzetesi-lelki előrehaladás motorjának számító alázatban való növekedésnek.⁴³ Itt mindössze utalni tudunk azokra a renden belüli törekvésekre, amelyek ma is keresik a tudás megszerzésének és használatának – legyen szó akár teológiai, akár másféle diszciplínáról – spirituális gyakorlatként és tapasztalatként való megélését. Az integrációra való törekvés e modelljeiben gyakran pszichológiai elemek beépítésével próbálják áthidalni a tudomány és a lelki élet között mutatkozó szakadékot.⁴⁴ Kérdés,

Protestantismus, *Zeitschrift für katholische Theologie* 140 (2018) 172–175.

⁴¹ FRANCISCUS SUAREZ: *De religione Societatis Iesu*, Lib. V, Cap. III, in uő: *Opera omnia*, XVIbis, Vivès, Paris 1860, 811köv.

⁴² E témára vonatkozó kiváló tanulmány jelent meg MORDECHAI FEINGOLD: *Fama: les savants jésuites et la quête de la renommée, XVII^e Siècle* 59 (2007) 755–774.

⁴³ „l’érudition prend la figure d’une éthique scientifique, ancrée seulement dans le port de la vie religieuse par des dévotions étrangères à ce travail. Être «bon religieux» et être savant: ces deux choses se combinent mais s’articulent mal; elles se situent en des réseaux sociaux de plus en plus distincts.” MICHEL DE CERTEAU: *Le 17^e siècle français*, in uő et al. (éd.): *Les jésuites. Spiritualité et activités. Jalons d’une histoire*, Beauchesne – Centrum Ignatianum, Paris – Rome, 1974, 94.

⁴⁴ Egy közelmúltbeli érdekes tanulmány Csíkszentmihályi Mihály flow-tapasztalatra épülő pszichológiai meglátásaival kíván segítséget nyújtani fiatal jezsuitáknak a tanulmányok

hogy ezek az egyébként hasznos meglátások mennyire képesek orvosolni azt a nyolcszáz éves fejlődési folyamatot, amely a tudományos és spirituális élet válástörténetét meghatározza, s amely antropológiai szinten az *intellectus* (νοῦς) és a *spiritus* (πνεῦμα) közötti modernkori feszültséget is jelentős mértékben magyarázza.

3.3. Előrehaladás Krisztus Urunk útján

Az előrehaladás követelménye természetesen nem szűnik meg a képzési idő befejeztével. Szent Ignác az utolsó fogadalmakhoz bocsátott rendtagról feltételezi, sőt biztosra veszi, hogy „lelki ember, aki annyira előre haladt (*personas spirituales y aprovechadas*) Krisztus Urunk útján, hogy már futni is képes azon, amennyire testi egészsége, továbbá szeretetből és engedelmességből vállalt külső foglalkozásai engedik” (RA 582). A ‘Krisztus útja’ kifejezés magába foglalja az evangéliumi tanácsok szerinti életet, mely a 12. század közepétől egyre kifejezettebb formát ölt a szegénységi, tisztasági és engedelmisségi fogadalmak révén.⁴⁵ A jezsuita rendi identitás szempontjából természetesen döntő jelentőségűnek bizonyult a professzusok negyedik fogadalma, amellyel a pápa által adott küldetésekre való engedelmes készségüket ígérték meg.⁴⁶ A rendi előjárók iránti szerzetesi engedelmisségi fogadalom azonban jóval konkrétabb módon határozta meg a mindennapi életet.

A jezsuita engedelmisség végső célját Ignác és első társai a Társaság egységének és közös apostoli célkitűzésének szolgálatában látták,⁴⁷ az ide vezető képzésbe azonban számos monasztikus elem és gyakorlat is beépült, amint erre Humbertus de Romanis fentebb említett könyve nyomán már utaltunk.

A Társaság testébe véglegesen bekebelezett rendtag esetén is Ignác első sorban az engedelmisségben való előrehaladást tartja mérvadónak, az előrehaladásban mutatkozó elakadások megoldása azonban korántsem olyan közvetlen vagy drasztikus, mint a noviciátus idején. Ha valaki nem bizonyul

spirituális tapasztalatként való megélésére. Vö. NICHOLAS AUSTIN: Mind and Heart: Toward an Ignatian Spirituality of Study, *Studies in Jesuit Spirituality* 46 (2014/4) 1–40.

⁴⁵ Vö. JOSEPH F. CONWELL: *Impelling Spirit. Revisiting a Founding Experience: 1539 Ignatius of Loyola and His Companions*, Loyola Press, Chicago, 1997, 304 köv.

⁴⁶ A pápától kapott küldetésekre vonatkozó különleges engedelmisségi fogadalmat már a III. Pál-féle alapítólevél (*Regimini militantis ecclesiae*, n. 3) is említi. A *Rendalkotmány* részletesen foglalkozik a pápai küldetésekkel (vö. RA 603–617).

⁴⁷ Vö. *Deliberatio Primorum Patrum*, n. 9, in *Monumenta Constitutionum Praevia*, Roma, 1934, 7.

tökéletesen engedelmesnek, melléje olyan társat kell adni, aki jobban kitűnik benne. „A legtöbb esetben ugyanis, az engedelmisségben előrehaladottabb társ (*compañero más aprovechado*) az Isten támogatásával segíteni fogja az engedelmisségben kevésbé előrehaladottat” – tartja Ignác (RA 659). Ez nemcsak a belső rendi életre, hanem a küldetésekre is vonatkozik. Ignác előírja, hogy ha „egy küldetésben járó rendtag nem viselkedik helyesen az engedelmisség terén, akkor vagy vissza kell hívni, vagy az engedelmisségben előrehaladott társat kell melléje rendelni” (RA 660).⁴⁸

Ignác ugyanakkor az engedelmisségi aktus három szintjét – végrehajtásbeli, akarati, értelmi – követeli meg az utolsó fogadalmas rendtagtól a *Rendalkotmány* 547. pontjában. A harmadik szintet gyakran „vak engedelmisséggként” is emlegetik, mely az egyéni ítélet és meggyőződés feladására való hajlandóságot, adott esetben valódi és kemény áldozatot jelent. Ugyanebben a rendalkotmánypontban Ignác három példán keresztül kívánja megvilágítani az engedelmisségre való készséget. A három példa a jezsuita „vak engedelmisség” klasszikus vonásainak számít, holott mindhárom korábbi szerzetesi hagyományokra vezethető vissza.

Az első példa a sivatagi atyák hagyományban gyökerezik. Ignác azt kívánja, hogy az előljáró szavára, akin keresztül „mintha maga Krisztus Urunk beszélné [...], a lehető legkészségesebbek legyünk, mindent abbahagyva, még a megkezdett betű leírását is”.⁴⁹ Az engedelmes készség e metaforikus képe az *Apophthegmata Patrum* egyik történetére vezethető vissza. Márk abba meghallva mesterének Sziluanosznak hangját és hívását, a már megkezdett O betű írását is abbahagyta, s az írónódat letéve azonnal szolgálatára sietett.⁵⁰

A második hasonlat is ókori eredetre megy vissza, valószínűleg Ankürai Nilosz egyik művére,⁵¹ mely a tökéletes tanítvány mestere iránti engedelmisségének

⁴⁸ A „mellérendelt társ” (kollaterális) fogalma, illetve alakja Ignác számára nemcsak az engedetlenkedők megjavítására szolgált. Ignác elképzelése szerint az előljáró is kaphatott mellérendelt társat, aki nem tartozott neki engedelmisséggel, viszont törekedni kellett arra, hogy jó példájával és tanácsaival „mozdítsa elő az alattvalók kölcsönös egységét és a közvetlen előljárójukkal való egységüket. Úgy járjon köztük, mint a béke angyala [...]” (RA 661). A hatalmi funkció gyakorlásának ilyen típusú korlátozása azonban a gyakorlatban alig működött. Kollaterálisok kinevezésére Ignác idejében is ritkán került sor, később pedig teljesen eltűnt a rendi gyakorlatból. Vö. AUGUSTE COEMANS: Collatéral et Surintendant, *Archivum Historicum Societatis Iesu* 5 (1936) 293–295.

⁴⁹ A hasonlatot már a tanulórendtagokra is alkalmazza a *Rendalkotmány*. Vö. RA 435.

⁵⁰ Vö. BAÁN ISTVÁN (szerk.): *A szent öregek könyve*, Jel, Budapest, 2010, 217–218.

⁵¹ Vö. SANCTUS NILUS [ANCYRANUS]: *Tractatus de monastica exercitatione*, cap. XLI, in PG 79, 769–772.

szemléltetésére az élettelen test képét használja. A jezsuita *Rendalkotmány* így fogalmaz: „Mindenki győzze meg magát arról, hogy akik az engedelmesség alatt élnek, magukat előljáróik által az isteni Gondviselés vezetésére és kormányzására kell hagyniuk, olymódon, mintha holttest volnának: a holttest hagyja, hogy akárhová vigyék, és akármilyen módon bánjanak vele.”

A metafora Ignáchoz és titkárához minden bizonnyal ferences közvetítéssel jutott el. Silvia Mostaccio egy tanulmánya összegyűjti és bemutatja az összes ferences forrást, amely a jezsuita engedelmesség e klasszikussá vált latin formulájára – *perinde ac cadaver essent* – hatást gyakorolhatott.⁵² Számunkra elegendő, ha a Bonaventura-féle Szent Ferenc-életrajz ide vonatkozó részét idézzük:

„Midőn pedig egyszer azt kérdezték tőle [Ferenctől], hogy kit kell igazán engedelmesnek tartani, a holttesthez való hasonlóságot hozta fel példának. »Vedd a hullát, és tedd, ahová tetszik! – mondta. Látni fogod, hogy nem tiltakozik, ha elmozdítod, nem zúgolódik helyzete miatt, és nem méltatlankodik, ha elejted.«”⁵³

A *Rendalkotmány* 547. pontjának harmadik metaforikus képe szerint az utolsó fogadalmas rendtagok „[hasonlítsanak] az aggastyán botjához is, amely mindenütt és mindenben szolgálatára áll annak, aki a kezében tartja.” E hasonlat valószínűleg a Szent Bazilnak tulajdonított *Constitutiones Asceticae* egyik metaforájának átalakított változata. A pseudo-baziliánus mű az asztalos vagy a kőműves kezébe belesimuló szerszámok készségéhez hasonlítja az aszkéta (szerzetes) előjáró iránti engedelmességét, amely révén saját lelki háza építésén fáradozhat.⁵⁴ Az engedelmesség jezsuita *Rendalkotmányban* megjelenő ókori-középkori szimbólumvilága az ignáci levelezésben további bőséges monasztikus elemmel és hivatkozással egészül ki.⁵⁵

⁵² SILVIA MOSTACCIO: ‘Perinde ac si cadaver essent.’ The Jesuits from a Comparative Perspective: The Tension between Obedience and *Representar* in the Legal Documents of Religious Orders, in uő: *Early Modern Jesuits between Obedience and Conscience during the Generalate of Claudio Acquaviva (1581-1615)*, Ashgate, Farnham – Burlington, 2014, 55–85.

⁵³ SZENT BONAVENTURA: *Szent Ferenc élete. Legenda maior*, VI, n. 5, Szent István Társulat, Budapest, 2015, 93.

⁵⁴ Vö. SANCTUS BASILIUS [CAESARIENSIS]: *Constitutiones Asceticae*, cap. XXII, n. 5, in PG 31, 1409.

⁵⁵ Csak érdekességként említjük meg azt a sokat idézett engedelmességről szóló levelet, amelyet a rendalapító 1553. március 26-án intézett a portugáliai rendtagokhoz. A levél paradox

A monasztikus és koldulórendi hagyományokra visszamenő engedelmisség-retorikát természetesen hiperbolikus jellege alapján kell megítélni és értelmezni. A szószerinti értelmezés és alkalmazás súlyos következményekkel járó félreértésekre és visszaélésekre ad okot, melyektől nem mentes a szerzetesi hagyomány. Az idézett képek és hasonlatok jezsuita viszonylatban akkor nyernek értelmet, ha az engedelmisségben való előrehaladás az előljáró és az alattvalók Isten és egymás iránti szeretetébe, valamint a Társaság apostoli küldetésének tudatába ágyazódik. Ezt a *Rendalkotmány* kifejezetten hangsúlyozza (vö. RA 671).

Ezen kívül az egyéni lelkiismereti szabadság biztosításaként Ignác ügyel az ún. reprezentáció gyakorlatára, melynek keretében az egyes rendtagoknak jogában áll – személyes ima és megfontolás után – szabadon és tisztelettel feltárni az előljáró előtt a döntéseivel kapcsolatos lelkiismereti meglátásaikat.⁵⁶ A reprezentáció jezsuita gyakorlata szintén nem monasztikus előzmény nélküli. A bencés regula már lehetőséget ad arra, hogy ha egy testvér úgy ítéli, hogy nehéz vagy lehetetlen megbízást kapott, akkor „képtelenségének okát előljárója előtt türelmesen és illő módon tárja fel”.⁵⁷ Szent Ignác ezt a hagyományt fejleszti tovább egy részletesen kidolgozott instrukció keretében.⁵⁸

A jezsuita rendtörténet kutatói azonban arról tanúskodnak, hogy a reprezentáció lehetőségét is magába foglaló ignáci engedelmisségideál gyakorlatba ültetése korántsem volt egyértelmű.⁵⁹ A tartományi és általános rendgyűléseknek gyakran kellett az előljárói despotizmus és az alattvalói engedetlenség problémájával foglalkozni. A probléma mögött nem pusztán személyi ellentétek és összeférhetetlenségek álltak. A lelkiismereti reprezentáció szabadsága és gyakorlata

vonása, hogy miközben a Jézus Társasága más rendeket felülmúló engedelmisségideálját hangsúlyozza, nem kevesebb, mint tizenháromszor idézi ókori és középkori – főleg monasztikus – szerzők (Nagy Szent Leó, Cassianus, Nagy Szent Gergely, *De vitis Patrum*, Szent Bernát) engedelmisségről szóló gondolatait. Vö. LOYOLAI SZENT IGNÁC: *Levelek*, JTMR – EFO, Budapest, 2004, 185–200.

⁵⁶ A *Rendalkotmány* számos pontja utal erre a lehetőségre: RA 131, 292–293, 543, 610, 627, 661, 817.

⁵⁷ *Szent Benedek Regulája*, 68. fej., i. m., 132.

⁵⁸ Vö. Irányelvek az előljáróval való kapcsolatról (1555. május 29.), in LOYOLAI SZENT IGNÁC: *Levelek*, i. m., 227–229.

⁵⁹ Vö. SILVIA MOSTACCIO: “Gubernatio spiritualis”. Claudio Acquaviva e le congregazioni provinciali italiane tra gestione del consenso e ridefinizione dell’ “Institutum”, Franco Motta (ed.): *Anatomia di un corpo religioso. L’identità dei gesuiti in età moderna*, EDB, Bologna, 2002, 401–406. uő: Gerarchie dell’obbedienza e contrasti istituzionali nella Compagnia di Gesù all’epoca di Sisto V, *Rivista di Storia del Cristianesimo* 1 (2004/1) 102–127.

sokszor elsikkadt a Társaság korábbi rendekhez képest jóval monarchikusabb szerkezetű kormányzásában és működési gyakorlatában.

Nem meglepő tehát, hogy az Ignác által átvett monasztikus és koldulórendi engedelmességmetaforák – holttest, bot stb. – jezsuita vonatkozásban egyre inkább az engedelmisségben való valódi lelki előrehaladásnak inkább karikatúráivá, sőt gyakran egyenesen akadályáivá, semmint segítőivé váltak. Mindezen túl a renden belüli 16–17. századi alattvalói-elöljárói konfliktusok gyakran azt az újkori társadalmakban mutatkozó és egyre erőteljesebb feszültséget tükrözték vissza, mely két párhuzamosan növekvő jelenség – az egyéni lelkiismereti szabadság vágya és az abszolút monarchiák erősödő kontrolligénye – között támadt. E probléma azonban már nemcsak a jezsuitáknál, hanem más rendeken belül is éppúgy megmutatkozott⁶⁰ az újkor hajnalán rávilágítva a társadalmi változások szerzeteséletre gyakorolt hatására.

*

Tanulmányunk végén térjünk vissza röviden Hugo Rahner karizmaszemléletére, amely a Társaság létét és arculatát Szent Ignác Manresában kapott misztikus kegyelmére vezeti vissza. E felfogás szerint az alapítás után beépített-asszimilált szerzetesi elemek pusztán az aszketikus hagyományba való beágyazást és utólagos igazolást (*nachträgliche „Rechtfertigung“*) jelentettek az új karizma számára. Ennél valószínűleg többről van szó. Az ignáci előrehaladásfogalomnak és a hozzá kapcsolódó metaforák együttesének a korábbi szerzetesi hagyományokkal való kapcsolata véleményünk szerint megvilágította, hogy egy-egy fogalom vagy karizmaelem nemcsak mintegy utólagosan igazolódik a hagyomány fényében, hanem már létrejöttében is erőteljesen függ tőle. Ugyanakkor az is igaz, hogy egy új karizma használatában és a megváltozott történelmi körülmények között a korábbi fogalmak és hagyományelemek új értelmezési lehetőségei nyílnak meg, de egyben korlátaik és negatív oldalaik is megmutatkoznak.

⁶⁰ Vö. SILVIA MOSTACCIO: Codificare l'obbedienza. Le fonti normative di gesuiti, oratoriani e cappuccini a fine Cinquecento, *Dimensioni e problemi della ricerca storica* 17 (2005/1) 49–60. uő: A Conscious Ambiguity: The Jesuits Viewed in Comparative Perspective in the Light of Some Recent Italian Literature, *Journal of Early Modern History* 12 (2008) 409–441.

Krakomperger Zoltán: Isten igéjének üdvrendi hatékonysága

Jel, Budapest, 2017.

Otto Semmelroth SJ (1912–1979) igeteológiai életműve a II. Vatikáni Zsinatot előkészítő *ressourcement*-teológia egyik legfontosabb hozzájárulása mai teológiai horizontunk megtalálásához. A neoskolasztika teológiai mátrixából hiányzó, egyházatyák alapvető logosztani szemléletét közvetítő *De Verbo Divino* traktátus pótlása a teológiai megújulás fősodrához tartozott. Mindennek gyümölcseként XVI. Benedek pápa *Verbum Domini* c. apostoli buzdítása (2010) a zsinatra közel félévszázad távlatából visszatekintve már egyházi életünk legkülönbözőbb elemeinek a *sub specie Verbi Divini* integrálásra vállalkozhatott, aláhúзва ezzel az igeteológia mai aktualitását.

Krakomperger Zoltán könyvvé átszerkesztett doktori disszertációja (2000) arra vállalkozik, hogy a magyar szakirodalomban az „Isten igéjének valóságát és üdvhatékonyságát körülvevő csendet megtörje” (11.). A szerző külön e célra szerkesztett függelékben mutat rá Semmelroth igeteológiájának patrisztikus és skolasztikus forrásaira (például Juszminosz, Origenész, Ágoston, Bernát, Bonaventura, Tamás hozzájárulására), miközben Krakomperger figyelmét a német szerző „üdvhatékony ígéről” szóló főművének (*Wirkendes Wort*, 1962) az igehirdetés alapvető teológiáját fejtegető második fele köti le. Ehhez szolgál bevezetőként a német könyv „isteni Ige üdvrendi valóságáról” szóló első felének a rövid összefoglalása, amelynek elemzése a hivatkozások szerint Krakomperger korábbi publikálatlan licenciadolgozatának tárgya volt. Semmelroth alapvető belátása, hogy fel kell ismernünk az Ige-misztérium hármass eseményhorizontját, amely trinitárius, inkarnatórikus és kérü-

matikus jelentésekben látatja a „Logosz szimfóniájának” (vö. VD 7) egyetlen értelmét.

Krakomperger a vizsgált életművet alapvetően a II. Vatikáni Zsinat logosztani koordinátarendszerében helyezi el, hangsúlyozva magának az igeteológiai horizont újrafelfedezésének a jelentőségét (DV 1, LG 12, SC 51, GS 57), az ebből kibontakozó teológiai látásmód dialogikus karakterét (DV 2, LG 12, SC 48, GS 92), valamint az Ige-esemény kvázi-szakramentalitását (DV 21, LG 1, SC 56, GS 45). E recenzió keretei között csak e három szempont szerint összegezzük a magyar szerző Semmelroth gondolati gazdagságát közvetítő monográfiáját.

A keresztény teológia *logosztani horizontját* Semmelroth szerint az alapozza meg, hogy az Atya „ösprédikációként” küldte el egyszülött Fiát hozzánk (181.). Krakomperger hozzáfűzi, hogy ez egyúttal a Szentlélek által animált egyházi igehirdetésnek is az őseseménye. Az Ige-misztérium trinitárius megközelítéséből fakad, hogy a II. Vatikáni Zsinat egyháza saját tevékenységét már alapvetően Isten Igéjének hallgatásában és hirdetésében határozta meg (vö. DV 1). A logosztani horizonton művelt teológia szükségképpen krisztocentrikus teológia is, hiszen teljességgel a megtestesült Ige megjelenítésére irányul.

Krakomperger rámutat arra, hogy Semmelroth a 20. század „dialogikus perszonalizmusának” fogalmi eszköztárát felhasználva mutatja be az ősi logosztani vízió alapvetően párbeszédes karakterét (242.). Ugyanakkor a Szentírás nyomán már az egyházatyák teológiája is kifejezésre juttatta, hogy „Isten embernek adott kinyilatkoztatása *dialogikus alapszerkezetű*, amelyben az egyház igehirdetése részesedik. [...] Az igehirdetésre adott válasz nem az ige hirdetőjének szól, hanem az igehirdetésben hozzánk leereszkedő Istennek. Isten önközlése

válaszadásra hívja az egyház tagjait” (225.). A zsinat később ennek jegyében teológiailag aláhúzza a hívek aktív liturgikus részvételének a fontosságát (vö. SC 48). Az Ige-misztérium dialogikus karaktere kifejezésre juttatja az Istent bensőségesen népéhez fűző szövetséget. Semmelroth az Atya „Ösigéjének” a *szenstégi karakterét* is kiemeli hangsúlyozva annak minden igehirdetést megalapozó üdvhatékonyosságát (228.). Krakomperger hozzáfűzi, hogy itt joggal beszélhetünk „a Logosz inkarnatórikus önátadásáról” (239.). Az Ige-misztérium szakramentális megközelítése ilyen módon érthetővé teszi a szó és a szentség azon dialektikáját, amely a legtermészetesebb módon épült be a zsinati tanításba: „A szentmise két része, az Ige liturgiája és az Eucharisztia liturgiája oly szorosan kapcsolódik egymáshoz, hogy egy istentiszteleti cselekményt alkot” (SC 56). Az egyház mint Krisztus testének közössége egyszersmind a Logosz közössége is.

Krakomperger művének utolsó fejezetében a Semmelroth-i *ressourcement*-teológia felismeréseit abból a szempontból is megvizsgálja, hogy azok miképpen mentek keresztül a II. Vatikáni Zsinat által képviselt tanítóhivatali recepciók folyamatán. Míg az imént vizsgált három szempont természetes módon beépült a zsinati tanításba, a német teológus örökségének vannak olyan mozzanatai is, amelyekről ez nem mondható el, vagy amelyek viszonylagos elhanyagolása a tágasabb zsinati igeteológia tükrében hiányosságnak tekinthető. Az elsőre példa lehet az a konkrét leszálló-felszálló dinamikát hangsúlyozó modell, amelyet Semmelroth az ige és a szentség dialektikus kapcsolatának megragadására dolgozott ki. A másodikra példa lehet a bűnnek az igeteológia alapvető dialogikus mozzanataiban játszott szerepe, amely téma tárgyalására a német szerző csak rövid utalásokban tér ki.

A magyar monográfia törekszik ugyan arra, hogy Semmelroth gondolatait a zsinati nemzedék más fontos teológusainak a megközelítéseivel párhuzamba állítsa vagy ütköztesse (lásd Leo Scheffczyk, Karl Rahner, Hans Urs von Balthasar, Johannes Betz), de a kontextus vázlatolásából a II. Vatikáni Zsinat igeteológiája felé vezető olyan fontos szerző mégis kimaradt, mint Louis Bouyer (lásd *Le Fils éternel: Théologie de la parole: de Dieu et christologie*). Az ezredfordulón íródott, de frissen kiadott tanulmány további hiányosságaként róható fel, hogy említést sem tesz XVI. Benedek pápa *Verbum Domini* c. megnyilatkozásáról, amely a zsinatot követően a legfontosabb és teljes egészében az igeteológiának szentelt tanítóhivatali dokumentum. Joseph Ratzinger ráadásul az elsők között volt, akik Semmelroth *Wirken des Wort* c. művének a zsinat előtti megjelenésekor pozitív, méltató recenziót írtak a könyvről. Ez a szimpátia még a 2010-es pápai megnyilatkozás utalásaiban is világosan tükröződik.

Semmelroth nyomán a magyar monográfia téziszmondattai közé tartozik, hogy „az egyház az Ige eseményéből él, és az Ige-esemény újból végbemegy ott, ahol él az egyház” (90.). Krakomperger Zoltán ezzel összhangban mutatja be a hirdetett ige „üdvhatékonyságának” különböző szempontjait, kváziszakramentális jellegét, egyházépítő szerepét. E központi témák analitikus tárgyalása újra meg újra visszatér az ige és a szentség közötti dialektika hangsúlyozásához, hogy a zsinati megújulás során újrafelfedezett logosztan nehogy a szentségtannal szembeállítva jelenjen meg az olvasóban: komplementaritásuk a hiteles katolikus gondolkodás meghatározó jegyei közé tartozik.

Bagyinszki Ágoston OFM

Anselm Grün – Tomaš Halik – Winfried Nonhoff: Távol az Isten. Hit és hitetlenség párbeszéde

Pannonhalmi Bencés Főapátság – Bencés
Kiadó, Pannonhalma, 2018. ford. Mártonffy
Marcell

Vannak könyvek, amelyeket gyanakvással vesz kézbe az olvasó. Adott két „sztárszerző”, Anselm Grün és Tomaš Halik, akik saját nevük alatt, egymástól függetlenül is garanciát jelentenek a sikerre a katolikus könyvpiacra. Csapatuk mozgatója Winfried Nonhoff, aki szakmai-kiadói múltja, tapasztalata és gyakorlata alapján nagyon is tudja, miként lehet tető alá hozni egy bestsellert. A címben pedig felbukkan két olyan szó, amely biztosítékul szolgálhat az olvasói piac kiemelt érdeklődésére: „hitetlenség” és „párbeszéd”. Mit várjunk hát? Jól bejáratott sziporkákat, amelyek biztosan behozzák majd a megjelentetésre szánt kiadásokat? Toplistás eladási adatokat? Mit lehet még újként, másként elmondani egy olyan témáról, amelyről annyit írtak az elmúlt évtizedekben, hogy immár önálló könyvtári szekcióvá is válhatna tudományos központjainkban?

A Prológus és az első fejezet („Amikor Isten hallgat”) olvasása felerősítette a félelmeimet. Az idézett szerzők s maguk a citátumok is bevettek, ismertek. A fordulatok és a meglátások mind-mind szerepelnek a fundamentális teológia tankönyveinek egyik-másik fejezetében. Merre haladunk? A kezdetektől fogva éreztem: a jelen kritika tárgyát képező kötet megítélésében perdöntő szerepet fog játszani (legalábbis számomra) az, hogy a bejáratott (akár így is fogalmazhatok: közhelyes) pozitív ateizmusolvasatok után előkerül-e néhány sarkalatos téma, amely túllendít a megszokottság és jól ismertség korlátain, vagy végig megmaradok az „ezt már olvastam máshol” érzésénél? Az ismerkedés folyamatának ezen a pontján beszél-

tem egy barátommal, aki hallva kételyeimet, csak ennyit mondott: „Azért vigyázz, nehogy előítéletes legyél!”

A baráti figyelmeztetés s az oldalak során való előrehaladás azonban előbb megnyugtató, majd egyre inkább bevont és elgondolkodóvá tett. Előkerültek a valóban (és nem pusztán megszokásból) rázósnak ítélt felvetések s a kényes szempontok is. Persze végig nem tudunk megszabadulni az olyan elcsépett megfontolásoktól, mint a „virágok”, a „pillangók”, a művészeti alkotások (festmények, zeneművek) látása, befogadása általi megérintődés általánosan emberi tapasztalata – ám ennek kapcsán idővel megennyhültem. Ahogy Ferenc pápa is írja a homília kapcsán, nem baj, ha egy anya tanácsai „unalmasak”, hogyha szeretet érződik belőlük: idővel meghozzák majd a gyümölcseit (vö. EG 140). Ezen a ponton az olvasás önkritikus foglalatossá alakult át. Lehet, hogy én magam is a bebetonozott igazságok és meglátások bástyái mögül szemlélődöm? Vagy esetleg személyes fásultságom, „beállt” hitfelfogásom tart megkötözve?

A szelíden, tisztelettel, hol jobban, hol kevésbé egymásba szervesülő részekből apránként elkezdett kiviláglani a támogató felismerés: igen, a nagy különbség nem hit és hitetlenség között áll fenn, hanem bizonyos emberi karakterek, viszonyulások, magatartásformák közt feszül. Zártság és nyitottság, felszín és mélység, gög a megtaláltság nagyoló tudata és az őszinte keresés, az érzéketlen-rideg magabiztosság és a nem szűnő rácsodálkozás különíti el az embereket. Ez a belátás egyszersmind megválaszolta azt a talán sokszor ki sem mondott megérzést, miszerint a hitetleneket nem egyszer közelebb érzem magamhoz, mint a „masszív” hívőket. Halik ennek kapcsán még a vallásszociológia és a pszichológiai eredményeit is segítségül hívta, felmutatva, hogy a hívő mivolt miért nem jár szükségszerűen együtt feltétlen te-

kintélytisztelettel, s hogy a világ részéről a hívőkről kialakított sztereotípiák valójában csak a vallásos emberek egy jól körülhatárolható csoportjára állnak (akik viszont éppen emiatt inkább hasonlítanak a fanatikus ateizmus harcosaira, mintsem hús-vér, esendő, kételkedő hitsorsosaikra). A „keresés” és a „megotthonosodottság” e kettőse teljesen felborítja a bevett felfogást a „két táborról”, a vélt vagy valós „frontvonalakról”.

Ezzel pedig elérkezünk ahhoz a tematikához, amely az egyik „elvárt pontom” volt, s amely mindkét szerzőnél egyaránt felbukkan: egyfelől a valláson belüli egzisztenciális ateizmusról, másfelől pedig az egyházon, a keresztény közösségen belüli otthontalanság tapasztalatáról, a kiábrándultságról, az egyház általi megsebződésről van szó. A „belülről” reflektáló, kifelé is igen gazdag látótérrel rendelkező Grün s a szó minden értelmében a határokon élő-mozgó Halik kettőse jól tett annak, hogy ezt a kérdéskört megfelelően, egyáltalán nem közhelyesen lehessen feldolgozni. Számos ponton kötődik itt Halik tapasztalata a magyarországi katolicizmus és egyházi közélet fájdalmas és eltagadott, ki nem beszélt kínjaihoz. A kommunizmus alatt a földalatti egyházban megtért, papságig eljutott, a hivatalos, államilag kontrollált hierarchia rendszere mellett a klandesztin katolikus közösségben teológiát tanító, sokakat a hitre, illetve hivatásra elvezetett mester keserű, rendszerváltozáshoz kötődő tapasztalatai igen közel állnak hozzánk. Kemény és nagyon őszinte fel- és beismerésekről van szó, olyan megtapasztalásokról, amelyek tőlünk sem idegenek: Miért van az, hogy a kommunizmus alatti katolicizmusban sokan inkább otthon tudták érezni magukat, mint abban, ami utána jött? Hogyan válthatta fel az egykori, igen nagy áldozatokra is kész szolidaritást és összetartozástudatot a kiszorítás, a megbélyegzés, a perifériára szorítás démona? Miként lehetséges, hogy a nagy

történelmi események nyomán nem előre, hanem hátrafelé indultunk meg? Érdekesek azok a reflexiók, amelyek megmutatják, hogy bár eltérő közegben, de mégis hasonlóképpen történt meg mindez a nyugati közösségekben is. Az érzékeny, a radikálisan Istenre utalt egyház helyébe lépett az intézmény, a hatalom, a távlatatlanság börtönébe zárt konzervatív klerikalizmus, amely immár csak a hívők egy csoportjának tud valamit kínálni (de hogy ennek a „vallásos valaminek” mennyi az értéke és értelme, az már igencsak kérdéses).

A hitetlenséggel való szembesülés, sőt: megnyíló találkozás és párbeszéd ilyen értelemben az aranyműves kohójához hasonlatos. A salaktalanítás tüzeiben elégnek a perverz és beteg istenképek, és nyilvánvalóvá válik, hogy nem egyszer egy olyan egyház erőlteti rá magát az emberekre, amely ténylegesen halott. Nincs jövője. Eközben mind népesebbé válik az „árnyékegyház”, amely azokat gyűjti össze, akiket a hivatalos rendszer üzött, elnyomott, kiábrándultságba taszított, fájdalokkal és sebekkel borított. Olyan emberek élnek ebben a „láthatatlan egyházban”, akiknél a kérdés tapasztalata sajátosan összekapcsolódott a távollévő Isten misztikájával. Halik többször visszatér ennek kapcsán a türelem gondolatához, s ahhoz a kétségkívül megindító és elmélkedésre indító meglátáshoz, miszerint a hit, a remény és a szeretet nem egyéb, mint „az Isten rejtettségét elviselő türelem három megnyilvánulása”. Ez a hit pedig állandó, benső, testvéri közösségben létezik a valóban kutató-kérdező, önmagát a valóság által megérinteni hagyó hitetlenség birodalmával. De ugyanígy fennáll a kapocs a hívők két csoportja között is. Valahogy úgy, mint az élettörténetében hol „szikla”, hol „sátán” Péter, vagy a tékozló fiú példázatának két fivére esetében. A holdkóros fiú apjának evangéliumi fohásza – „Hiszek, segíts a hitetlenségemen!” – az

emberi létezés legnagyobb mélységéig elhatoló kiáltás, amelynek csodálatosan egybekapcsoló ereje van.

Mártonffy Marcellt, a fordítót külön meg kell említenünk: kiváló munkát végzett, rendkívüli otthonosságról tanúskodik munkája úgy a német, mint a magyar nyelv (és gondolkodás) terén. A szavak ízlelgetése (s ez nem a fordítás, hanem maga a nyelv adottsága) azonban újabb gondolatokat indít el. Csak egy példa: a magyar „titok” tényleg azt fejezi ki, mint az eredeti „Geheimnis” szó? Anyanyelvünkben mintha valami eltitkolásról lenne szó, amit (projektszerűen) le lehet, sőt kell leplezni. Holott éppen nem erre indítanak a szerzők, hanem annak felismerésére: van a misztériumnak egy lényege szerint elérhetetlen-felderíthetetlen szintje. Ez pedig mind a hívők, mind a hitetlenek spiritualitásának egyik legfontosabb alapköve. Úgy érzem, nagyon hiányzik nekünk az, hogy magyar szerzők veselkedjenek neki ehhez hasonló vállalkozásoknak. Talán nemcsak azért, hogy valami „újat” írjanak, hanem azért, hogy saját valóságunkon belülről szólaljanak meg bizonyos gondolatok.

Zárásképpen még ki kell emelnem: a Bencés Kiadó jelen kötete újból kiváló tördeléssel és tipográfiával jelent meg. A kötet materiális kivitelezésében is olyan „alkotás”, amelyet jólesik kézbe venni.

Török Csaba

Gianni Colzani:
Teologia della missione
EDB, Bologna, 2019.

A bolognai Edizioni Dehoniane kiadó nemrégiben sorozatot indított, amely zsebkönyvformátumban ad összefoglalót minden teológiai diszciplínáról. A *missziológia* kidolgozására Gianni Colzanit kérték fel (*1940),

aki Milánóban és Firenzében tanított, majd pedig a római Urbaniana Egyetem professzoraként vált a szakterület elismert tekintélyévé.

Colzani szerint egy átalakulás idejét éljük: a nagy földrajzi felfedezések korától (tkp. Tridentinum) a II. világháborúig a misszió „nyugati” misszió volt, és ez most átalakul egy „pluriformis”, sokrétű, sokszínű misszióvá. A szerző egyik meghatározó szempontja ennek az átalakulásnak az egyik fontos síkja: az egyház missziós munkája és az azt kísérő kulturális folyamat közti összefüggés. A „nyugati” missziót azért kell felváltania új szemléletnek, mert az magától értetődően összekapcsolta a keresztény hitet és az európai civilizációt, erre nem reflektált kellőképpen, és más kultúrákat is a maga kritériumai alapján ítelt meg. Ennek megfelelően az I. fejezet nem a biblikus alapok, hanem a „nyugati misszió tridenti gyökereinek” bemutatásával kezdődik.

A II. fejezetben ismerteti Colzani a zsinati és zsinat utáni egyházi tanítást, amely lényegében három dokumentumon alapul: az *Ad Gentes* határozat (mindig a zsinati egyháztan egészében nézve!), majd pedig az *Evangelii nuntiandi* (EN, 1975) és a *Redemptoris missio* (RM, 1990). A könyv egyik erőssége az egyházi tanítás alapos ismerete és kifejtése. A szerző kiemeli, hogy II. János Pál pápa szerint az RM kiegészíti az EN-t, amely ma is alapvető marad. Az egyházi tanítás az RM nyomán jut el ahhoz a szemlélethez, amely a missziót Isten Országának szolgálatában szemléli, márpedig az Orzágnak „sokféle megnyilvánulása” van (RM 4.), tehát a misszió is eszerint alakul. A kommunió *egy*, a misszió célja *egy*, de a megvalósítási módok változatosak. Teológiai szempontból tehát Colzani következetes egyháztani megalapozást végez a zsinat óta érvényesülő tanítás alapján: „az egyház valójában – misszió”. Ez nem jelenti az egyház pusztán „funkcioná-

lis” szemléletét, hanem az egyházat létbelileg megjelölő kijelentés.

A rendszeresebb igényű tárgyalást a III. fejezetben olvashatjuk. A szerző tárgyalja a misszió krisztológiai, egyházi és eszkatologikus „arcát”, a missziós parancs biblikus témáját, a kommunikáció kérdéseit, a párbeszéd és az igehirdetés szerepét. A misszió fogalmának kitágulása miatt a missziológia mint teológiai szakterület is kitágult, ezért ma nehéz közmegegyezésről beszélni a tárgyat illetően. Ha a missziológia célja a zsinatig inkább az volt, hogy támogassa a missziós munka egyes elemeit és igazolja az egyház missziós gyakorlatát, szerzőnk szerint ez a diszciplína a zsinat után inkább az egyház katolicitásának megvalósulását tárgyalja annak sokrétű formájában. Colzani itt fejti ki a cím értelmét: míg missziológia alatt diszciplínának összességét kell érteni, amelyek tudományosan tárgyalják a misszió területét, ő inkább a „misszió teológiája” elnevezést használja: „kritikus reflexió azokról a tevékenységekről és magatartásokról, amelyeket a keresztények a missziós parancs alapján végeznek” (81.).

A teológiai tárgyalásban itt is megjelenik a hithirdetés és a kultúra összefüggésének kérdése. Colzani kritikát gyakorol a hagyományos gondolkodással szemben: őszintén a *plantatio ecclesiae* klasszikus gondolata azt feltételezi, hogy az emberi történelem mintegy „kívül” zajlik az egyházon, ez a felfogás Krisztus üdvözítő tevékenységét leszűkíti az egyház missziójára, így a nyugati egyház „magát ülteti el másutt” (94.). Abból a megfontolásból akar kiindulni, hogy az olyan kultúrákban, amelyek nyitottak az élet és a történelem vallási értelmezésére, Jézus és az Ország missziós hirdetése kell, hogy számoljon a vallási világgal is, amelybe az élet vallásos értelmezése illeszkedik (106.).

Ez a szempont adja meg valójában az egész IV. fejezet témáját: „Az evangélium útja az

ember világában – az egyetemes evangélium helyi arculata”. Ebben először a kultúra fogalmának alakulását vezeti végig a kognitív leszűkítéstől („műveltség”) az antropológiai jelentésig: értékelési kritérium, amely képes az ember sokféle tapasztalatát szervezni és hierarchiába rendezni. A zsinattól fogva (vö. GS 53) a teológiában is közkeletű lesz a felfogás, hogy minden kultúra egyenlő méltóságú, de annak tudata is érvényesül, hogy egyes kultúrák mögött nagyobb hatalom áll. Szemünk előtt zajlott le a tudományos-technikai „monokultúra” világméretű térnyerése, ez a kultúra a világot főleg matematikai alapon értelmezi és uralható tárgynak tekinti – Colzani jelzi ennek előnyeit és hátrányait egyaránt. A misszió lényeges útja a kultúrán keresztül halad, így „az emberi kultúra valódi értékeinek belső átítását jelenti azáltal, hogy a kereszténység a maga körébe vonja azokat, valamint a kereszténység begyökeresztetését a különböző kultúrákba” (RM 52.). A szerző bemutatja a keresztény misszió hatását az egyes korok különböző kultúráira, míg végül eljut az „inkulturáció”, majd pedig az „interkulturalitás” tárgyalásához. Véleménye szerint ez utóbbi felfogás veszi figyelembe kellő módon azt, hogy a misszió során a találkozás nem két elvont valóság, a „hit” és a „kultúra” között zajlik (169.), hanem személyek között, akik így vagy úgy fogják fel a történelmet és az életet. Az „inkulturáció” fogalmát illetően Ratzinger bírálatát idézi, aki szerint ez a fogalom egy elvont hitet idéz fel, amelynek testet kell öltetnie egy elvont kultúrában (170.): „Ez a beállítás mesterkélt és irreális, mert nem létezik hit, amely ne lenne kultúrába ágyazva, és – a modern technikai civilizáció körén kívül – nem létezik kultúra, amely ne lenne vallásos. Főleg az nem látható be, hogy két organizmusból, amely önmagában totálisan elkülönül a másiktól, hogyan lehet egy csapásra egy eleven teljesség, egy olyan átülte-

tés során, ahol mindkettőt megcsonkítják.” (JOSEPH RATZINGER: *Fede, Religione e Cultura*, in *Fede Verità Tolleranza. Il cristianesimo e le religioni del mondo*, Cantagalli, Siena, 2003, 66.) Így tehát a hit, amelyet a misszionárius hoz, a nyugati egyházi kultúrát viseli magán, a befogadó kultúra pedig a nép politikai, társadalmi és vallási történelmét. Ezt a könyv egyik legfontosabb meglátásának tarthatjuk.

A kultúra megújított szemlélete szükség-szerűen vezet el a misszió társadalmi vonatkozásainak tárgyalásához az V. fejezetben. Itt Colzani lényegében semmi mást nem tesz, mint bemutatja a felszabadítási teológiát. Egy átfogó, lezáró befejező szakasz, a misszió teológiájának valamiféle szintézise egy kissé hiányzik a könyv végéről.

Colzani gyakran hivatkozik David Bosch magyarul is olvasható könyvére (*Paradigmaváltások a misszió teológiájában*, Harmat, Budapest, 2005) többféle összefüggésben is. Colzani még egy ilyen rövid műben is számos teológus nézetét, több teológiai vitát és jónéhány kortárs elméletet idéz fel, ami jó támpontokat adhat további kutatásokhoz.

Várnai Jakab OFM

Pápai Biblikus Bizottság: Biblia és erkölcs. A keresztény cselekvés bibliai gyökerei, Római Dokumentumok LII.

Szent István Társulat, Budapest, 2019.

szerk. Martos Levente Balázs, ford.: Csernai Balázs, Szatmári Györgyi, Tringli Zita

A Pápai Biblikus Bizottság *Biblia és erkölcs. A keresztény cselekvés bibliai gyökerei* című dokumentuma 2008-as keltezésű, magyar fordítása tavaly, 2019-ben jelent meg a Szent István Társulat katolikus egyházi dokumentsorozatának (Római Dokumentumok)

52. köteteként. Nem ez az első a Bizottság magyar nyelven megjelent biblikus témájú dokumentumai közül: a Római Dokumentumok sorozatban megelőzi a *Szentírás és a krisztológia* című (10. kötet, 1998) és *A zsidó nép és szent iratai a keresztény Bibliában* című (40. kötet, 2013), valamint a Jeromos Bibliatársulatnál megjelent *Szentírásmagyarázat az Egyházban* című irat (1997).

A Pápai Biblikus Bizottság, mely az előszóban leírtak szerint elnöke, Joseph Ratzinger kérésére már 2002 óta foglalkozott a Biblia és az erkölcs kapcsolatának kérdésével, e dokumentumban a szentírástudományt és az erkölcsoteológiát kapcsolja össze azzal a céllal, hogy azokat a Szentírásból levezethető erkölcsi alapelveket állítsa az olvasó elé, amelyek minden keresztény számára irányt tudnak mutatni bármilyen döntési helyzetben.

A dokumentum két nagy fejezete közül az első az erkölcsről való gondolkodást meghatározó legfontosabb teológiai és antropológiai szempontokat, valamint e gondolkodás következményeit tárja fel. Ez az ismertetés a Szentírás kánoni sorrendjét követi: a teremtetéstörténet, majd az Izraellel mint Isten választott népével kötött szövetség eseményeinek elbeszélése, a Jézus Krisztusban megújult szövetség kibontása, a megbocsátás ószövetségi és újszövetségi értelmezése, valamint az eszkatologikus cél ösztönző horizontként való bemutatása világítja meg az erkölcs valódi természetét. A Bibliában az erkölcs nem más, mint Isten ajándékának és az arra adott emberi válasznak a párbeszéde. Az elsődleges és alapvető cselekvés Istentől érkezik kegyelmi ajándékai és a meghívás által a vele való közösségre, az ezekre adott emberi válasz pedig másodlagos cselekvésként az Isten szeretetét megtapasztalt teremtmény (vö. teremtés), szövetséges (vö. Ószövetség), majd fogadott fiú (vö. Újszövetség) válasza. Az isteni cselekvésből fakadó normák arra ösztönzik az Istennel és a másik

emberrel elválaszthatatlan kapcsolatban levő embert, hogy megfelelően be tudja fogadni a kegyelmi ajándékokat, és élni tudjon azokkal és azok szerint.

A dokumentum második nagy fejezete olyan, a Szentírás erkölcsi tanításából levezethető irányelveket ismerteti, amelyek napjaink problémái közepette segítenek meghozni a helyes erkölcsi döntést. Mivel számos olyan erkölcsi kérdés van, amelyre nem találunk konkrét választ a Bibliában (például bioetikai kérdések), hiszen a Szentírás egyes könyvei egy meghatározott korban és kultúrkörben keletkeztek, e részben olyan egyetemes elveket fogalmaz meg és tár elénk a Pápai Biblikus Bizottság, amelyek általános érvényűek, és az egyre teljesebb erkölcsi megkülönböztetésben tudnak segítséget nyújtani a keresztényeknek. Teszi mindezt úgy, hogy először az adott irányelvet, majd ezek szentírási megalapozását mutatja be szövegek és példák segítségével, végül az elv mára való iránymutatását.

A két alapvető irányelv, vagyis az ember bibliai felfogásával való megegyezés és a Jézus példájának való megfelelés alapja a tízparancsolat és a boldogságok. Ezek vezetnek át ahhoz a Szentírásban található hat lényeges ponthoz, amelyek sajátos irányelvekként a keresztény ember segítségére lehetnek a helyes erkölcsi döntésben: 1) a megegyezés elvének lényege a különböző kultúrák felé való nyitottság, azaz egyfajta etikai univerzalizmus, kulcsszava a bölcsesség erénye; 2) az ellentét elvének alapja az, hogy a Biblia elmentmond bizonyos társadalmak normáinak és szokásainak, a kulcsszó itt az Istenbe vetett hit; 3) a következő irányelv a fokozás, mely a húsvét titkában kiteljesedő erkölcsi gondolkodás fejlődését jelenti, kulcsszava az Isten akaratát és a tökéletesedés útját kereső igazságosság; 4) a közösségi dimenzió elvének alapja az erkölcs és a közösség kapcsolata, a kulcsszó a testvéri szeretet; 5) a célosság

irányelvének lényege a Krisztus feltámadásán alapuló Istennel való örök élet reménye, kulcsszava a remény; 6) az utolsó speciális irányelv a megkülönböztetés, ez segít mérlegelni a normák és a szabályok közötti különbségeket, itt a kulcsszó az okosság.

A dokumentum több szempontból is értékes mű. Egyrészt arra hív, hogy az erkölcsöt Isten szemével lássa az ember, ne pusztán a saját szempontjából tekintsen rá. Másrészt azt javasolja a keresztényeknek, hogy a parancsokban, iránymutatásokban ne a tiltást-engedélyt lássák, hanem az értékek felől közelítsék meg azt, hogy kifejlődhessen egy Isten felé indító erkölcs. Végül nem mellékes az sem, hogy a felsorolt irányelvek segítenek a mai erkölcsi kérdések megoldásában.

A Pápai Biblikus Bizottság a jövőre vonatkozóan további cselekvést vár a dokumentum olvasóitól. Kíváncsi, hogy az ismertetett megfontolások széleskörű párbeszédet váltanak ki az erkölcsről, ebben a katolikuson kívül más krisztushívők, idősebb testvéreként a zsidók is vegyenek részt. Fontos, hogy a katolikus egyház képviselői találják meg a lehetőséget arra, hogy az egyház erkölcsi tanítását annak gazdagságában és pozitív mivoltában mutassák be. Nem utolsósorban pedig azt reméli a Bizottság, hogy a dokumentum gondos értelmezése és alkalmazása hatékony segítségére tud majd lenni a pasztorációban dolgozóknak, a hitoktatóknak és a szülőknek a fiatalok életre, hitre és szabadságra való nevelésében.

Noha a dokumentum tartalmi értékéből nem von le semmit sem, azonban mindenképpen meg kell említeni, hogy magyar nyelvre való átültetése nem sikerült teljesen. Az első rész a nehézkes magyar megfogalmazás miatt nehezebben olvasható és érthető, jónéhány magyartalan mondat található az olvasó. A speciális irányelvek nevei között idegenül hangzik a „célosság” kifeje-

zés, helyette találóbbr lett volna más, a lényeg-
get ugyanúgy kifejező fogalmat választani.

Összességében nagy értéket képvisel a dokumentum, örömteli, hogy már magyar nyelven is lehet olvasni. Azok számára, akik morálteológiával foglalkoznak, valamint keresztényként vagy akár nem hívőként is mélyebben szeretnének foglalkozni a keresztény erkölccsel vagy magával az erkölccsel, illetve az etikával, mindenképpen ajánlott elolvasni és alaposan áttanulmányozni az erkölcs bibliai alapjainak mélyebb megismeréséhez.

Kék Emerencia

Joseph Ratzinger – XVI. Benedek pápa: Isten projektje. Gondolatok a teremtésről és az Egyházzól

Jel, Budapest, 2019. ford. Török Csaba.

A 2017-ben megjelent Ratzinger-könyv után (*Végidő. Halál és örök élet kérdései* – az ismertetést lásd *Sapientiana* 2019/1) a szerző újabb kötetét adta közre a Jel Kiadó, amelyben a teológus-pápa 1985 szeptemberében az ausztriai Sankt Georgen am Längsee tanulmányi házában tartott előadásainak hangfelvétel alapján lejegyzett változatát olvashatjuk. A Sankt Georgen-i beszélgetések során 1984–2008 között elismert teológusok, filozófusok osztották meg gondolataikat nagyszámú közönség előtt a hittel kapcsolatos kérdésekről. A sort Hans Urs von Balthasar nyitotta meg 1984-ben, majd a következő évben őt követte Joseph Ratzinger, a Hittani Kongregáció akkori prefektusa, aki az általa tartott hat karintiai előadásban teremtésteológiai, teológiai, antropológiai és egyháztani témákat vett szemügyre a töle megszokott tudományos alapossággal, ám a nagyközönség számára is érthető és élvezetes módon.

A magyar kiadás a 2009-ben megjelent német kötet alapján készült (JOSEPH RATZINGER: *Gottes projekt. Nachdenken über Schöpfung und Kirche*, Verlag Friedrich Pustet, Regensburg, 2009, szerk. Michael Langer, Karl-Heinz Kronawetter), és tartalmazza a 2009-es kötethez Egon Kapellari püspök által írt előszót, valamint a szerkesztők által írt bevezetést. Amint a bevezetésből kiderül, a sajtó alá rendezés során a szerkesztők szándékosan nem változtattak az előbeszéd stílusán, az idézetek forrását nem jelölik, és olvasmányjegyzéket sem mellékelnek, s így van ez a magyar kiadásban is. Különbösg azonban, hogy míg az eredeti német kötet borítóján (a bevezetés részletes magyarázata szerint) a gurki székesegyház püspöki kápolnájának 13. századi freskórészlete látható, amelyen Isten bevezeti Ádámot a paradicsomba, addig a magyar könyv fedőlapján egy teljesen más festmény található (Krisztus a kereszten életfamotívummal) forrásmegjelölés nélkül.

Az első előadás („Kezdetben teremtette Isten...”) az ószövetségi teremtésselbeszélések és általában véve a Szentírás modern teológiai értelmezésének kérdésével foglalkozik. Az idevonatkozó egezetikai szakirodalom alapos háttérismeretével felvázolja a bibliai szövegek kialakulásának történetét, érvelve az egész Szentírás – Ó- és Újszövetség – egységben való látásának szükségessége mellett, és a szövegek tágabb összefüggéseinek fontosságát hangsúlyozva. Teremtéshit és természettudományos gondolkodás, képi nyelv és fogalmi igazságtartalom egymáshoz való viszonyának kérdései sok megvilágító részlettel bomlanak ki a hallgatóság/olvasóközönség előtt. A látszólagos ellentétek feloldását azon ratzingeri alapbelátás adja, amely szerint az emberi értelem minden kutatói igyekezete Isten teremtői értelmében találja meg alapját és forrását, s ily módon „belenyílik Istennek az igazságába és szeretetébe” (41.).

A második előadás (Teremtés és értelem) folytatja az előzőben feltett kérdést a Szentírás krisztológiai értelmezésének fontosságáról és hit és ész kapcsolatának egységéről a teremtéshit helyes felfogásában. Szó esik itt a természettudományok saját igazságtartalmáról és ezek Isten igazsága felé való nyitottságáról és a teremtésselbeszélések képi nyelvéről, amely szintén a végső igazságra mutat, annak szimbolikus leképezése. Az előadás érzékletesen állítja elének az elbeszélések kultuszalapozó jelentőségét, a bibliai kultusz pedig nem más, mint Isten imádása szeretetben. Ratzinger hangsúlyozza, hogy a teremtés célja a szombat, a szövetség, az imádás, s megértési kulcsként a Szent Benedek-i felhívást ajánlja: „Semmit se helyezz Isten szolgálatának elébe.” Mind a teremtéshit társadalmat alakító ereje, mind pedig az ember viszonya a teremtett világhoz (a föld uralom alá hajtása) Isten imádásából és szolgálatából kell, hogy forrasszék. E könyvfejezet végén megfontolandó szempontokat találhatunk a teremtésvédelem teológiai megalapozásához is.

A harmadik beszéd (Az ember mint Isten terve) az embert Isten teremtményeként veszi szemügyre bemutatva az emberi lét alapvető nyitottságát és szabadságát, a teremtettségéből fakadó alapvető jellegzetességeket, és legfőképpen az istenképmásítás mibenlétét. Ahogyan az Ratzinger más műveiből is kitűnik, központi jelentőségű számára az ember dialogikus természetének gondolata: az ember nem más, mint viszonyban állás Istennel és az embertársakkal. Ebből érthető meg istenképűségének lényege, az egész emberi nem egysége és az ember jövőre való irányítottága, úton levősége. Ebben az antropológiai keretben az evolúciós gondolkodás is teológiai értelmet nyerhet, és a német teológus meg is ragadja az alkalmat a konstruktív párbeszédre, meglátva a hitet tá-

mogató belátásokat akár magukat ateistának valló tudósok gondolataiban is.

A negyedik előadás (Bűn és megváltás) a bűnbeesés története alapján járja körül az áteredő bűn kérdését, annak korunk embere számára is érthető magyarázatot adva. Itt is mindvégig érvényesül a krisztológiai hermeneutikai alapelv, amely az ószövetségi elbeszélést a krisztusi kinyilatkoztatás tükrében értelmezi. Az előadás sok megvilágító részlettel elemzi a történet üzenetét, a kígyó és a kert jelentését, a kísértés mibenlétét, a gyanú logikáját és mindezek modern kori vetületét, az esztétikai és a technikai gondolkodás nagyravágását, hogy az ember korlátok nélkül megtegye mindazt, amire csak képesnek gondolja magát, levetkőzve ez által a teremtménység meghatározottságát és alapvető viszonyiságát. Ebben az összefüggésben a bűn kapcsolati zavarként határozható meg, s az áteredő bűn lényege az ember bűne által összezavart kapcsolatok világában való létezés egyetemessége. Ratzinger a megváltást is relacionális modelljének keretei között értelmezi, amelyben megvalósul a viszonyok helyreállítása, s aki mindezt végbeviszi, nem más, mint a tökéletes reláció mind istenségében (Fiúként-való-léte Istennel való egyenlőségében teljes viszonyban állás) és emberségében (fordítva járja be Ádám útját, maradéktalanul, értünk). E gondolatok mentén valóban új megvilágításba kerülnek a szentírási szakaszok és a hagyományos tanítás.

Az ötödik előadás (A II. Vatikáni Zsinat egyházképe) hasznos adalékokkal szolgál az egyház mint Krisztus teste gondolat kialakulásának történetéről, eredeti forrásáról és szándékáról, a belőle kifejlődő eucharisztikus (*communio*) egyháztanról, egység és kollegialitás viszonyáról, majd pedig a kiegészítő fogalomról, az egyház mint Isten népe eszméjének komplementer-korrigáló szerepéről. E fejezet közérthető, de egyben részletgazdag és árnyalt áttekintését adja a

zsinat utáni (és előtti) egyháztan fejlődésének, dilemmáinak, alapvető felismeréseinek és mozgatórugóinak, és még azok számára is tartogat értékes meglátásokat, akik egyébként járatosak az egyháztan e témáiban.

Az utolsó beszéd Egység és pluralizmus címmel egyház és állam történeti viszonyát, az egyház társadalomban betöltött szerepét és belső felépítését, hit és teológia kapcsolatát és igazságigényét vizsgálja a pluralizmus fogalmának tükrében. Az eszmétörténeti háttér felvázolása által világossá válik a pluralizmus eszméjének eredeti célja, keresztény gyökerei és máig is fontos jelentősége, s egyben lelepleződnek hamis és romboló változatai, amelyek megragadnak az egyenlő értékűnek tekintett sokféleség szintjén. Pluralizmus és egység sokrétű, kölcsönös viszonya nyer megvilágítást a beszéd minden egyes témájánál, de legfőképpen a püspöki kollégium és a primátus kapcsolatának taglalásakor, amely rámutat a pluralizmus eredeti funkciójára, arra a közösségi elvre és kontrollra, ahol nem szűnik meg a személyes felelősség és az egység, és amelynek érvényesülnie kell az egyházi szervezet minden szintjén. E gondolatok adnak alapot Ratzinger teológiai pluralizmuselképzelésének is. Gyümölcsöző formájában a pluralizmus a kreativitás ösztönzője és a hagyomány megmerevedésének ellenszere, a megőrzött hagyomány egységében a sokféleség és a megújulás záloga.

Úgy vélem, a beszédek az elhangzásuk óta eltelt harmincöt év alatt sem veszítettek aktualitásukból, még ha témafelvetésük nem is hat ma már feltétlenül az újdonság erejével, részleteikben, kidolgozásukban, eredeti látásmódjukban gazdagítják a mai teológiai megértést is. Megőrzött beszélt nyelvi stílusuk, az illusztráló személyes történetek, példák könnyebben megközelíthetővé teszik a gondolatmeneteket minden érdeklődő olvasó számára, s valóban örülhetünk, hogy a Jel Kiadó jóvoltából immár magyar nyelven

is hozzáférhető e kötet. Bár az általam használt példányon a „második, javított kiadás” megjelölés áll, a szövegek tartalmaznak elírásokat (például *do ut de* – *des* helyett, 57.; Az tizenkét férfi, 151.; Emlékeszem, 157.), helytelen tördelést és ismétlődő szavakat (például Mindene-előtt, 92.; manapság manapság, 64.; az eltérő az eltérőt, 103.), homályos mondatokat (például „az ember nem vonulhat vissza pusztán a művészet és a megcselekedni képesség birodalmába”, 114.; „Csak akkor tárul fel előttünk a megváltás, a szabadság és az igazság birodalma, ha elfogadjuk ennek a kifejezőmódnak a szenvedőlegességét”, 120.). Egy jövőbeli újabb kiadásban hasznos lenne az előadások sorozámozása is, ez megkönnyítené a könyvben való tájékozódást.

Tóth Beáta

Fejérdy Judit Mónika O. Cist:
Krisztus test szerinti ismeretétől
Krisztus lélek szerinti ismeretéig.
Clairvaux-i Szent Bernát
krisztológiai tanítása beszédei
alapján

Szent István Társulat, Budapest, 2019.

A középkori teológia egyik kiváló képviselőjének, Clairvaux-i Szent Bernátnak szentelt egy figyelemre méltó könyvet magyar nyelven Fejérdy Judit Mónika ciszterci nővér. Szent Bernát nálunk kevésbé ismert teológiai-át és lelkiességét a szerző igen világos módon tárja az olvasó elé. A 12. századi teológus szövegeinek olvasása és értelmezése nem egyszerű feladat, mivel hiányzik Szent Bernátnál egy igazán kidolgozott és könnyen átlátható szintézis. Csakhogy Szent Bernát hátrahagyott beszéd-sorozatai alapján világossá válik az, hogy nemcsak nagy formátumú lelkipásztor és prédikátor, hanem igen tehet-

séges teológus is. Teológiájának szisztematikus elemzése izgalmas kihívás, és nagyon sok szép felfedezést ígér. Egyfajta szintézis kigondolása akár utólag is lehetséges, mivel a mondanivaló kifejtése Szent Bernátnál mindig koherens marad; pontosan ez a koherencia az, ami a szerző munkáját e könyv megírásakor nagyban elősegítette.

A skolasztikus teológiát a 12. században még az útkeresés jellemzi; virágkorát csak egy évszázaddal később éri el Szent Tamással és Szent Bonaventúrával. A teológia művelése Szent Bernát idejében még jobbára szerzetesi iskolákban, kolostorokban történik. A monasztikus teológia főként az egyházatyáktól örökölt eszmék alapján próbál továbblépni; nem törekszik arra, hogy a teológia összes kérdésére próbáljon válaszolni és egységes rendszert megalkotni. Clairvaux-i Szent Bernát gondolatvilága így is gazdag. Az utolsó egyházatyaként szokták emlegetni: ez is mutatja, milyen fontos helyet foglal el életművében a patrisztikus örökség. A görög és a latin atyákat is jól ismerte; különösen Szent Ágoston hatása bizonyult döntőnek. Az ágostoni gondolkodást alapvetően meghatározza Isten keresése az igazságban és a szeretetben; ezeket az alapelemeket gondolja tovább a clairvaux-i apát.

Lényeges helyet foglal el Szent Bernát életművében a Szentírás ismerete is, ehhez fűződnek a ciszterci apát beszédsorozatai. Nyilvánvaló, hogy Szent Bernát a kommentált szentírási részeket alaposan átgondolta és átművelte. A teológiai kérdéseknek nem a mai értelemben vett tudományos elemzéséről van e beszédekben szó, ám mivel Szent Bernát buzdító magyarázata a legtöbbször nagyon sokrétű, egy kiváló gondolkodót ismerhetünk meg benne. Mai szemmel talán meglepő módon emelkedik ki művei közül az Énekek Énekéhez írt beszédsorozat. Ez a mindmáig sokszor félreértett ószövetségi rész Szent Bernát számára hiteles módon tükrö-

zi vissza Isten gyengéd szeretetét irántunk. A középkori teológia tehát már tudatában van annak, mennyire kapcsolódik Krisztus által az Ószövetség az Újszövetséghez. Szent Bernátnál a teológia még nem válik el a misztikától, hiszen műveiben középpontban van az ember érzelmi világa (*affectus*), amely el akar telni Isten szeretetével. A keresztény értelem és a bölcsesség igénye sem hiányzik, sőt eszközzé válik ahhoz, hogy az ember közelebb kerüljön Isten szeretetéhez. Az értelmi keresés nagyon bensőséges módon fonódik össze az isteni titkok örömteli meg tapasztalásával.

A krisztológiai kérdések átfogó megközelítését hiába kérnénk számon Szent Bernáton: ennek alkalmazása az ő korában nem volt bevett szokás. Ez okozza a nehézséget műveinek kutatásakor, ahogy a legtöbb egyházatyánál is. A könyv szerzője áthidalja a nehézséget azzal, hogy a később kialakult módszertan nyomán kellő alapossggal megvilágítja Szent Bernát teológiájának és azon belül krisztológiájának főbb vonalait, amelyek a teológia művelői számára ismerősek: Isten, Szentháromság, teremtés, bűnbeesés, megtestesülés, Krisztus nyilvános élete, megváltása és végül megdicsőülése. E fogalmak alapján a szerző biztos kézzel vezeti olvasóját Szent Bernát misztikus teológiájában. Örömmel olvassuk a könyvben Szent Bernát magyar nyelven kevésbé ismert szövegeit; így az olvasó valószínűleg kapcsolatba kerül Szent Bernát gondolatvilágával, és kedvet kap ahhoz is, hogy esetleg idegen nyelven is utánanézzon a clairvaux-i apát találó megfogalmazásainak. Az értékes bibliográfia tovább segíti az olvasót, és újabb lehetséges kutatások felé nyitja meg az utat.

„Krisztus test szerinti ismeretétől Krisztus lélek szerinti ismeretéig” vezet minket a szerző, ahogy ezt már a könyv címe is megfogalmazza (vö. 2Kor 5,16). Ez a pedagógiai irányultság a könyv egészére jellem-

zõ: az érzékeinkhez köthető tapasztalatból kiindulva jutunk el Krisztus titkáinak egyre alaposabb megismerésére a Szentlélek által. Sokszor felületes korunkban ez az elmélyedés Krisztus titkáiban példaértékű és szemlélődésre hívó. Az emberi testnek is jut ebben szerep, hiszen a test elengedhetetlen kiindulópont marad a szellemi valóságok jobb elsajátításához. Az értelmi-szellemi útkeresésnél fontosabbnak bizonyul az érzelmi kapcsolat Krisztussal, aki kinyilvánította számunkra Isten szeretetét. Szeretet nélkül nem lehet igazán közel kerülni a Megváltó titkaihoz. A szeretet lelki gyönyörködésre vezet; ez igazolja a teológia és a lelkiség szoros egységét Szent Bernátnál. Az ember igazi gyönyörűsége abban áll, hogy megcsodálja Krisztusban Isten szépségét, jóságát, igazságát. Az esztétikai szempont tehát fontos: ehhez szorosan kapcsolódik az erkölcsi tanítás és a következetes ragaszkodás az egyházhoz. Nem véletlen, hogy a 12. század első felét Szent Bernát korának is szokták nevezni. Kiválóan átlátja a kor teológiai problémáit és igyekszik azokra megfelelő válaszokat adni. Szent Bernát az egyházatyák korának összegzőjeként és az érett középkori rendszerek előfutáraként áll előttünk: egy megkerülhetetlen, kulcsfontosságú gondolkodó, aki sok más teológusra gyakorolt mély hatást azóta is. Szent Bernát egész életműve a mai teológusokat is arra ösztönzi, hogy a teológia művelése során alázattal közeledjenek Istenhez, aki a szeretet és az öröm forrása mindenki számára.

Mindent összegezve: Fejérdy Judit Mónika nővér könyve világos, magas színvonalú, kiválóan dokumentált munka. Erénye és hibája ugyanaz: a későbbi teológia eredményeiből kiindulva és nem a 12. századi teológia (illetve az azt megelőző kor) szemszögéből elemzi Szent Bernát művét; emiatt az alkalmazott módszer vita tárgya lehet. Mindenesetre ez az igényes munka nagy szolgálatot

tesz a magyar teológiának. Haszonnal forgathatja a könyvet minden olyan olvasó, aki keresi a lelki elmélyülést.

Szabó Sándor Bertalan OP

Versegi Beáta-Mária:
ÉLET-Forrás. Az eucharisztikus élet lelkisége és gyakorlata
Új Ember, Budapest, 2019.

Bár a könyv nem tartalmaz rövid életrajzi ismertetést a szerzőről, korábbi könyveinek olvasói (*Lehetőségek a Kiegészen innen ... és túl*, 2017; *Kapcsolatteremtő spiritualitás*, 2018), tanítványai és lelkigyakorlatai résztvevői számára jól ismert Versegi Beáta-Mária nővér neve, aki a Nyolc Boldogság Közösség tagja és a Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola Dogmatika Tanszékén a spirituális teológia tanára. *ÉLET-Forrás* című új kötetében, amely a Budapesten megrendezendő Nemzetközi Eucharisztikus Kongresszusra való lelki előkészületet is hivatott segíteni, a szentmise ünneplését állítja a középpontba mint keresztény életünk ki nem apadó forrását. A könyv mind tartalmilag, mind kivitelezését tekintve (és szó szerinti értelemben is) sokszínű olvasmány, s e sokszínűség magának a lelki életnek a gazdagságát, a szerző kifejezésével 3D (háromdimenziós) voltát érzékelteti: emberségünk (teológiai antropológia), a liturgia (az Eucharisztia) és a gyakorlat (lelkiség és cselekvés) dimenzióit. Mindhárom dimenzió négy kulcsfogalom körül épül fel, és ezek a lelki készségek nélkülözhetetlenek ahhoz, hogy (lelki) életünket ne egysíkáun, hanem valóban 3D-ben éljük: a jelenlét, a valóság érzékelése, az együttműködés és a hálaadás erőterében. E négy kulcsfogalom mentén kibontakozó 3D-s felépítés jellemzi az egész kötetet.

A sokszínűség világos, ám összetett szerkezeti felépítéssel párosul, amelynek követését a bevezetésben olvasási kulcs és szerkezeti ábra is segíti, sőt ráhangolódásképpen mádártávlatból is rátekinthetünk itt a három nagy fejezetben tárgyalandó témákra. Mind-egyik fejezet szerkezete hasonló: az alapvető emberi tapasztalatokból indul ki (Emberség-mozaikok címmel) utána imádságot találunk (Lelki útkeresés), majd a szentmise egy-egy egységének magyarázata következik, s végül az olvasottak gyakorlati alkalmazásához kapunk szempontokat (Életre váltható gyakorlatok). Az egyes fejezetekhez színek is társulnak vizuálisan is megjelenítve és szimbolizálva a fejezetek központi üzenetét.

Az első fejezetet (Párbeszédre hangolva) a kék szín, az imádság színe díszíti (a vizek, a levegő színe, amely Isten leheletét, *ruahját* és az ember lélegzetét jelzi, kettejük kapcsolatát, és egyben Máriának – az Isten-ember párbeszéd kitüntetett szereplőjének – liturgikus színe is). Az Emberség-mozaikok című rész antropológiai megalapozása sorra veszi a párbeszéd jellemzőit, és reflektál a testben megélt lelkiség alapvető szerepére. A Lelki útkeresés imádsága az Istennel való találkozás vágyát fogalmazza meg bensőséges szavakkal, előkészületül a fejezet központi részéhez, amely a szentmise bevezető szertartásait és az Ige liturgiáját magyarázza, teszi korunk embere számára érthetővé, érzékletessé, szempontokat adva a szentmisén való minél figyelmesebb és teljesebb részvétel megvalósításához. Végül életre váltható gyakorlatként az Ige olvasását, az imádság különböző formáit és a hálaadás fontosságát állítja elének a szerző.

A második fejezet (Ajándék lehet-e az áldozat?) piros-bíborvörös színe utal mind az odaadás-áldozat-szenvedés mozzanataira, mind pedig az uralkodói hatalom jeleként magára Istenre. Antropológiai megalapozása körüljárja a szeretet, az ajándékozás és az

áldozat fogalmát megvilágítva ezek lényegét emberlétünkben, s az ezt követő imádság az áldozatos szeretetből fakadó odaadás kegyelmét kéri. A fejezet szívében és egyben a könyv középpontjában találhatjuk a szentmise második fő részének, az Eucharisztia liturgiájának magyarázatát, amely megvilágítja a kapcsolatot ajándék és áldozat, megtestesülés, kereszthalál és feltámadás, múltbéli esemény és jelenvalóvá tévő emlékezés, emberi gesztusok és isteni kezdeményező szeretet között. Az Eucharisztia liturgiájának életté váltásához ad segítséget a szentségimáadás lélektani magatartásáról (mint imádság és engesztelés) és a szenvedés felajánlásának értelméről és lélektani mozzanatairól szóló rész. Ez utóbbi nyolc mozzanatban szemléletes ábrákkal is segítve szembesít minket a szenvedés tapasztalatában lejátszódó folyamatokkal, és tárja fel a hagyományban gyökerező gyakorlat értelmét, szenvedésünk valakiért vagy valamiért való felajánlásának lehetőségét.

A harmadik, utolsó fejezet (Úton a közösségvállalás felé) zöld színével szimbolizálja mind teremtett világunkat (a természetet, a növekvő életet, a világ megújulását, a világgért való teremtményi felelősséget, az emberi szabadságot), mind pedig az ikonográfiában hagyományos módon a harmadik isteni személyt, a Szentlelket, s egyúttal (meleg és hideg szín elegyeként) megjeleníti az égi és a földi valóságok keveredését, továbbá az évközi idő liturgikus színeként Jézus földi életének mindennapjaira is utal. A kiinduló antropológiai fogalmak, a béke, az egység és a közösségvállalás tapasztalatának elemzése után a közösségvállalás és a mások szolgálatának karizmáját kérő imádság következik, majd a szentmise utolsó részének, a szentáldozás szertartásának (a Miatyánk elmondásától kezdve a békeköszöntésen és a kenyértörésen át magáig a szentáldozásig) és az elbocsátás szavainak a jelentőségét is-

merhetjük meg. E fejezet végén találhatjuk – nem véletlenül – a legtöbb életre váltható gyakorlatot: annak megvilágítását, hogy mit jelent az a szentírási gondolat, hogy a testünk a Szentlélek temploma; a szentségimádásban zajló kommunió eseményének érzékletes leírását: az eucharisztikus lelkiesség házasságban való megélésének lehetőségeit; az irgalom magatartásának lényegi vonásait. Az irgalmasság témájához kapcsolódva olvashatunk három megrendítő, igaz történetet is, amelyek az Eucharisztia és az irgalmasság testi-lelki cselekedeteinek kapcsolatát érzékeltetik. E gyakorlati rész végén elgondolkodtató szempontokat kapunk még a teremtett világ őrzésének és védelmének feladatához és a szépség kultúrájának alakításához.

A könyv utolsó része további cselekvésre buzdítja az olvasót szembeesítve kit-kit a számára legszívesebben felvállalt pozícióval egy szemléletes rajz segítségével: vajon melyik kiindulópont a legvonzóbb számunkra, a jelenlét, az érzékelés, az együttműködés vagy a hálaadás? Innen merre indulnánk tovább? Az imádság és a liturgia vagy a cselekvés és a szolgálat irányába? Lezárásképpen pedig Imakalauzt találunk, amely imaszövegek mellett útmutatást nyújt a szentírásolvasáshoz, a szemlélődő imához és a szentségimádáshoz.

A kötet nagy érdeme a lelkiességteológiai témák informatív és kreatív teológiai antropológiai megalapozása, mint például a testben való lét fontosságának és jelentőségének kiemelése, test-lélek egységének hangsúlyozása és a biblikus szív fogalmának hű és egyben leleményes tolmácsolása (mint az értelem, akarat, érzelem „összehangolásának szerve”, 57.), a szeretet mibenlétének gazdag értelmezése (érzelem, belátás akarat egysége, 56–59.) és összességében egy olyan szemléletmód, amely a megtestesülés titkából kiindulva komolyan veszi és értékesnek tartja

a lelkiélet számára is emberlétünk testben megélt tapasztalatait. A könyv mindvégig közérthető és egyben inspiráló nyelven szól az olvasóhoz biztos kézzel vezetve át sok, a teológiai hagyományban igen bonyolulttá vált témán is. A kevés lábjegyzetbeli utalás, a teológiai szakszavak gondos magyarázata mind a könnyebb eligazodást segítik. Talán csak a „doxológia” (51.), a „prefáció” (69.), az „alapítás szavai” (70.) kifejezések és az „Isten Báránya” megjelölés kapcsolata a kenyerértöréssel (105.) szorulnának még magyarázatra, s a kötet végén hasznos volna egy eligazító bővebb olvasmányjegyzék mindazoknak, akiknek érdeklődését felkeltik a tárgyalt témák.

Az eucharisztikus lelkiesség háromdimenziós és sokszínű bemutatását nagyszerűen segíti a könyv igényes grafikai és tipográfiai kivitelezése, Kovács Gergely munkája. Szívvel ajánljuk mindazon olvasóknak, akik szeretnék megismerni a szentmise és a belőle forraszó élet valóságát, vagy szeretnének még jobban elmélyedni annak kimeríthetetlen gazdagságában.

Tóth Beáta

Marianne P. Ritsema van Eck:
The Holy Land in Observant
Franciscan Texts (c.1480-1650)
Theology, Travel and Territoriality Brill,
Leiden – Boston, 2019.

A kötet vallástörténész szerzője az obszerváns ferencesek szentföldi útleírásaiban keres a látnivalók, a szent helyek felsorolásán túlmutató közös vonásokat. Célja, hogy rekonstruálja és ábrázolja a művek ideológiai hátterét és vonulatát. Hogyan határozta meg Bonaventura teológiája évszázadokon át a ferencesek gondolkodását? (2. fejezet) Miként változott az *utazás* fogalma és jelle-

ge az Újvilág felfedezését, illetve a kíváncsi protestánsok megjelenését követően, és hogyan tükröződik ez a változás a szentföldi irodalomban? (3. fejezet) Miért kedves a ferenceseknek a feltételezés, hogy Szent Ferenc maga is járt a Szentföldön, és hogyan állították eredetmítoszukat területi követelései szolgálatába? (4–5. fejezet) Többek között ezekre a kérdésekre keresi a választ Ritsema van Eck.

A holland kutató kiemelten foglalkozik a német szerzetes, Paul Walther von Guglingen művével, aki 1482-től 1483-ig tartózkodott a jeruzsálemi kolostorban, és személyes élményekben gazdag, eleven útibeszámolóját jóval terjedelmesebb, tudatosan felépített értekezéssel egészítette ki. A kutatók eddig méltatlanul elhanyagolták az utóbbit, vagy összemosták a két szöveget, Matthias Sollenweck 1892-es kiadásában az értekezés néhány első fejezetével önkényesen toldotta meg az útleírást. Pedig a szóban forgó értekezés olyan híres műveknek szolgált forrásaként, mint Breydenbach 1486-os *Itinerarium*, illetve minden bizonnyal a szentföldi obszerváns ferences irodalom egyik alapművének tarthatjuk. Az obszerváns ferencesek a 15. század 30-as éveiben vették át a Szent Helyek őrzésének jogát a konventuálisoktól. A konventuálisok devóciós irodalmi gyakorlatát, amely a búcsújáróhelyek listázására épült, az 1440-es évektől felváltották a Sion-hegyén keletkezett történelmi kompilációk. Konstantinápoly 1453-as elesét követően átrendeződtek a hatalmi viszonyok a Mediterráneumban, ami további szemléltetvényt eredményezett a szentföldi ferences irodalomban Paul Walter von Guglingen és Francesco Suriano értekezéseinek tanúsága szerint. Amikor Guglingen Jeruzsálemben tartózkodott, rendtársa, Francesco Suriano – akit később két ízben is Sion-hegyi gvardiánnak választottak – az akkori kusztos, Paolo da Canneto mellett szolgált titkár-

ként. Ritsema van Eck szerint a két szerzetes értekezésében található sok szembevetendő hasonlóság azzal magyarázható, hogy közösen dolgozták ki azt az ideológiát, amely jogalapot biztosíthatott a ferencesek szentföldi területi igényeinek érvényesítésére.

Problematikus Ritsema van Eck tanulmányában, hogy Maurice Halbwachstól kölcsönöz értelmezési keretet a vizsgálódásaihoz, vagyis a szociális térelmélet és a kollektív emlékezet ingoványos talaján állva fest hiányos és torz képet a szentföldi ferencesek irodalmi tevékenységéről. Ami nem passzol a sémába, arról hallgat: így például a ferencesek missziós munkájáról, nehéz életkörülményeikről, a keresztényülődésről. Holott ezek gyakran visszatérő, fontos elemként jelennek meg a kor ferences irodalmában: az elemzett szövegek közül elég kézbe vennünk például Francesco Suriano értekezését, hogy lássuk mennyivel összetettebb a valóság, és mennyivel árnyaltabb a kép annál, amit a Ritsema van Eck egész könyvét átfogó szlogenek sugallnak. A Szent helyek köré szerveződött, Szent Ferenc életének apokaliptikus interpretációjában gyökerező és az oszmán fennhatóság alatt egyre erőteljesebbé váló ferences *territorialitás* Ritsema van Eck egyik legtöbbször hangoztatott és legüresebben kongó jelszava. Hasonlóan gyakran említ obszerváns ferences *identitást* (illetve az azonos szemantikai sémához tartozó ferences énképet és öntudatot), amelyet mindig valaki ellenében (például kapucinusok, jezsuiták, protestánsok) határoz meg. A harci retorika másik, több mint hat tucatszor megismételt sablonja Ritsema van Eck könyvében a ferencesek *kereszteshadjárata buzditó* tevékenysége, amivel óhatatlanul rombolja olvasóiban a béke követéinek imázsát, ahogyan a *possessio* súlykolásával a ferencesek másik fontos erkölcsi létalapját, a tulajdonnélküliséget torpedózza meg.

Elteltek a propagandától, amelyen a kommunista történelemkönyveken felnőtt olvasónak nem nehéz átlátnia, Ritsema van Eck tanulmánya számos hasznos ismeretet és érdekes felvetést is közöl. Bert Roest *Franciscan Learning, Preaching and Mission* című tanulmányából kiindulva részletesen elemzi Bonaventura világképének Guglingen és Suriano műveiben megfigyelhető hatását. Guglingen szigorúbban strukturalizált, tudományos teológiai értekezést ír latin nyelven, míg Suriano az anyanyelvén tanítva szólítja meg klarissza apáca olvasóit. A kulturális transzferekből eredő különbségek mögött azonban látnunk kell, hogy lényegében Bonaventura ihlette a két szerző gondolkodását: Jeruzsálem az ő felfogásukban is a világ közepe, Krisztus érintésével szentelte meg a Szentföldet, Isten nyomait (*vestigia*) pedig ott találjuk a Kelet valamennyi csodálatos dorgában (*mirabilia*). De vajon levonhatunk-e messzemenő következtetéseket ennek alapján az obszerváns ferencesek Bonaventúrára visszavezethető kollektív identitástudatáról? Arra a kérdésre például, hogy miért szentek a Szent Helyek, nem ugyanazt a választ kapnánk-e bármely korban bármely keresztény írótól vagy átlagos hívőtől?

Ritsema van Eck fejtegetéseiből kiindulva érdemes tovább gondolkodnunk a ferencesek és a Szentföldön jelenlévő más vallási közösségek kapcsolatáról. Guglingen újdonsága: nem csupán felsorolja a közösségeket és hibáikat, ahogyan az a jeruzsálemi útleírásokban szokásos, hanem erkölcsi rangsort is készít róluk: a legrosszabbaktól, a hitetlenektől kezdve (szaracének, zsidók),

az eretnekekkel folytatva (görögök, szírek, jakobiták, nesztoriánusok, örmények, grúzok, abesszinek) a jobb, katolikus maronitákon át a legjobb, latin ferencesekig. Ebben a morális rangsorban is az obszerváns öntudat harci buzgalomban kicsúcsosodó megerősödését fedezi fel Ritsema van Eck. De mit szólunk akkor vélt „ideológus társához”, Surianóhoz, aki eleinte mintha rangsorolna, de aztán csak sorol (ferencesek, maroniták, átkozott görögök, gonosz grúzok, barátaink az örmények, inkább rokonszenves szírek, parázna abesszinek stb.), a szaracénoknak és zsidóknak külön fejezeteket szentel máshol az értekezésében, harci buzgalomban pedig láthatóan alulmarad német rendtársával szemben?

Amikor Surianóról ír, Ritsema van Eck sokszor az általa is elismerten megcsonkított 1949-es angol fordításra hivatkozik, ami újabb figyelemre méltó kérdést vet fel a szentföldi útleírások kutatói számára: fordítás, adaptáció, manipuláció? Mit hallgatnak el, mit emelnek ki és milyen megfontolásból egy-egy mű különböző korokban napvilágot látott kiadásai? Különösen érdekes lehet a kérdés a vallásközi és felekezetközi kapcsolatok vonatkozásában.

Vallástörténeti megfontolásain túlmenően mindazok kezébe inspiráló olvasmányt és hasznos bibliográfiát ad Ritsema van Eck, akik a szentföldi útleírásokat irodalomtörténeti vagy kultúrtörténeti szempontból tanulmányozzák.

Hegedűs Anna

A recenziók szerzői

BAGYINSZKI ÁGOSTON ferences szerzetespap, teológus, a Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola Fundamentális Teológia Tanszékének oktatója; bagyinszki.agoston@sapientia.hu

TÖRÖK CSABA katolikus pap, teológus, az Esztergomi Hittudományi Főiskola egyetemi tanára; cstorok@gmx.net

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

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

TÓTH BEÁTA teológus, a Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola Dogmatika Tanszékének vezetője, a *Sapientiana* főszerkesztője; toth.beata@sapientia.hu

SZABÓ SÁNDOR BERTALAN domonkos szerzetespap, a Sapientia Főiskola Dogmatika Tanszékének adjunktusa; szabo.bertalan@sapientia.hu

HEGEDŰS ANNA tanár, a budapesti Szent László Gimnáziumban tanít olasz nyelvet, irodalmat és kultúrát 1998 óta, valamint etikát olasz nyelven 2014-től, doktorandusz az ELTE-n; annaritahegedus@gmail.com

2020. január – július

- 2020. február 1.** Szentmise és diplomaosztó ünnepség. A szentmise főcelebránsa Várnai Jakab OFM rektor.
- 2020. február 4.** Naphimnusz Műhely szeminárium. *Felelősségünk a jövő nemzedékekért.* Bevezeti Bándi Gyula, a jövő nemzedékekért szószólója. A beszélgetés előtt a teremtésvédők szentségimádása.
- 2020. február 10.** *Bevezetés: a bizánci liturgiáról.* Az Eucharisztia a bizánci teológiában szeminárium. Előadó: Papp Miklós.
- 2020. február 17.** *A gyermekáldoztatás teológiai és pasztorális szempontjai.* Az Eucharisztia a bizánci teológiában szeminárium. Előadó: Szocska Ábel püspök.
- 2020. február 20.** Ökumenikus farsang. A Sapientia Főiskola hallgatói együtt ünnepelnek a Pázmány HTK, a Károli HTK és az Evangélikus Hittudományi Egyetem hallgatóival.
- 2020. február 22.** *A Jézus-ima és a keleti kereszténység III. Imaélet a monostorban és azon kívül* – konferencia. Megnyitó: Baán Izsák OSB és Ötvös Csaba. Előadók: Arszeniosz Kardamakisz metropolita, Youssef Khalil protopresbiter, Tatárka Kirill atya, Kocsis Fülöp metropolita, Zsengellér József, Geréby György, Sajgó Szabolcs SJ, Görföl Tibor, Dimitrios Syregkelas.
- 2020. február 24.** *A proskomídia mint Isten elérkező országának szimbóluma.* Az Eucharisztia a bizánci teológiában szeminárium. Előadó: Kocsis Fülöp érsek.
- 2020. március 2.** *Eucharisztikus egyházkép a bizánci teológiában.* Az Eucharisztia a bizánci teológiában szeminárium. Előadó: Orosz Atanáz püspök.
- 2020. március 9.** *Szentélyben születő teológia: egyházatyák az Eucharisztia-ról.* Az Eucharisztia a bizánci teológiában szeminárium. Előadó: Baán István.
- 2020. március 10.** Megjelenik a Sapientia Füzetek sorozat 35. kötete: Nobilis Márió – Vida Márta (szerk.): *Környezet, teremtés, felelősség.* Konferenciakötet a L'Harmattan Kiadó és a Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola kiadásában.

- 2020. március 10.** Naphimnusz Műhely szeminárium. *Ember versus természet. Út a kizsákmányolástól a békés együttélésig.* Bevezeti Sipos Katalin, biológus, természetvédelmi szakértő, a WWF Magyarország igazgatója. A beszélgetés előtt a teremtsévédők szentségimádása.
- 2020. március 11.** A koronavírus-járvány miatt az ITM elrendelte a rendkívüli szünetet, március 23-tól pedig távoktatási időszakot határozott meg a felsőoktatásban. A félév további időszakára meghirdetett programjaink (vetítések, előadássorozatok) elmaradtak.
- 2020. április 7.** Az Oktatási Hivatal nyilvántartásba vette a Roma társadalomismeret című szakirányú továbbképzési szakot. Ezzel az új szakkal bővül a Sapientia Főiskola képzési kínálata a 2020/2021-es tanév esti tagozatán. Magyarországon most először nem csupán pedagógus oklevéllel lehet jelentkezni, hanem bármilyen szakterületen szerzett oklevéllel rendelkező, a cigányság iránt elkötelezett szakembereket várnak.
- 2020. április 7.** Újabb öt évre akkreditálták a főiskola *Bibliai kultúra – A Biblia története, műfajai és hatástörténete* elnevezésű 40 órás pedagógus-továbbképzését.
- 2020. július 4.** Te Deum szentmise és diplomaosztó ünnepség.

LAJOS DOLHAIViaticum

DÁNIEL SZABÓ SP

The Relationship Between Person and Mission
in the Christology of Hans Urs von Balthasar

ILONA SZEDLÁK OSB OBL.

Aspects of Friendship in the Life and Teaching of Jesus

RITA VÍZVÁRDY SSS

Constructive Pedagogy and Catechesis.
How to Put Modern Pedagogical Insights
in the Service of Faith Education?

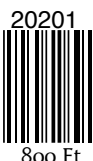
TIBOR BARTÓK SJ

Monastic and Mendicant Elements
in the Jesuit Concept of "Progress"

ISSN 2060-3231



9 772060 323009



800 Ft