



SAPIENTIANA

A SAPIENTIA SZERZETESI HITTUDOMÁNYI FŐISKOLA FOLYÓIRATA

ANDRÁS SZABOLCS

A Sophia-elmélet és a teremtés:
kitérő az orosz ortodox teológiában

SZATMÁRI GYÖRGYI

Kegyelem a teljességből.
Jegyajándék a negyedik evangéliumban

BAKOS GERGELY OSB

Utánzás, áldozat, hálaadás:
Az áldozat antropológiájától az Eucharisztia teológiájáig.
René Girard mimetikus elméletéről

KISNÉMET FÜLÖP OSB

Mi ma az ifjúság?
A 2018-as püspöki szinódus ifjúságfogalma
a társadalomtudományok tükrében

VÁRNAI JAKAB OFM – VIZVÁRDY RITA SSS

Szerzetesi iskola Cipruson.
Kateketikai esettanulmány

Sapientiana

13. évfolyam 2020/2

TARTALOM

Tanulmányok

ANDRÁS SZABOLCS

A Sophia-elmélet és a teremtés:
kitérő az orosz ortodox teológiában 1

SZATMÁRI GYÖRGYI

Kegyelem a teljességből.
Jegyajándék a negyedik evangéliumban 20

BAKOS GERGELY OSB

Utánzás, áldozat, hálaadás: Az áldozat antropológiájától az Eucharisztia
teológiájáig. René Girard mimetikus elméletéről 38

KISNÉMET FÜLÖP OSB

Mi ma az ifjúság? A 2018-as püspöki szinódus ifjúságfogalma
a társadalomtudományok tükrében 54

Szerzetesség

VÁRNAI JAKAB OFM – VIZVÁRDY RITA SSS

Szerzetesi iskola Cipruson. Kateketikai esettanulmány 73

Recenziók

TÓTH BEÁTA

Miklos Vető: Court traité sur l'amour
Mezei Balázs – Schmal Dániel (szerk.): Megújító újdonság.
Tanulmányok Vető Miklós gondolkodásáról 90

SZEILER ZSOLT

Andrew Louth: A keresztény misztikus hagyomány gyökerei
Platóntól Dionüsziosz Areopagitészig 96

HOVÁNYI MÁRTON

Miroslav Volf – Matthew Croasmun: For the Life of the World.
Theology That Makes a Difference 97

THORDAY ATTILA

Gerhard Lohfink: 50 levél a keresztény hitről 99

DOBSZAY MÁRTON BENEDEK OFM

Sipos Imre SJP: Az evolúció misztériuma.
Az értelem és a remény felragyogása 101

SZABÓ SÁNDOR BERTALAN OP

Chiara Lubich: Az egység lelkisége 103

BAKOS GERGELY OSB

Andrea Fiamma: Nicola Cusano da Colonia a Roma (1425–1450).
Universita, politica e umanesimo nel giovane Cusano 105

GYÖRÖK TIBOR

Bugár M. István – Gyurkovics Miklós (szerk.):
Vallás és hatalom az egyházatyák korában 105

SOMOGYINÉ PETIK KRISZTINA

Balásházy Imre – Major Gyöngyi – Farkas Péter (szerk.):
Boldogabb családokért és ifjúságért, 1. kötet
Balásházy Imre – Csabai Tiborné – Farkas Péter (szerk.):
Boldogabb családokért és ifjúságért, 2. kötet 107

TÓTH BEÁTA

Legéndy Kristóf: A természettudományos és a teológiai megismerés
modelljei. Világnézetek, modellek, párbeszéd 109

Főiskolánk életéből

2020. július–december 112

A Sophia-elmélet és a teremtés: kitérő az orosz ortodox teológiában

ANDRÁS SZABOLCS

Abstract

In this article, I intend to give a short overview of an interesting theological detour: the Sophia-theory of modern and contemporary Russian orthodoxy. In fact, this theory was held by only a minority of theologians and the majority harshly rejected it. Although the Sophia-element had always been present in Christian and religious thought, this theory had its renaissance in the early 20th century. Soloviev, Florensky and Bulgakov are the main representatives of the Sophia-theory; according to them this divine element has been present in the created world since the beginning of Creation. It is not clear, however, whether Sophia is a divine hypostasis or a created manifestation of the heavenly Father. This is the weakest point of the theory which is strongly related to Trinitarian theology, Christology and theological Anthropology. The latter reveals the aim of the Sophia-theory: the human person has life only in God because God possesses humanity through Sophia. After a brief presentation of the theory and the theology of the three orthodox theologians, I shall focus on their sophian theology of Creation. The paper ends by the critical comments of Lossky, Florovsky and others, which correspond to the Catholic view concerning the Sophia-theory.

Keywords: *Sophia, Creation, Trinity, Vladimir Soloviev, Pavel Florensky, Sergei Bulgakov.*

Kulcsszavak: *Sophia, teremtés, Szentháromság, Vlagyimir Szolovjov, Pavel Florenszkij, Szergej Bulgakov.*

ANDRÁS SZABOLCS, a kolozsvári Babeş-Bolyai Tudományegyetem Római Katolikus Karának adjunktusa; andras.szabolcs@ubbcluj.ro

BEVEZETŐ

A Sophia-elmélet idegenül cseng a katolikus olvasó számára, ami nem meglepő, hiszen ez az új- és jelenkori ortodoxia néhány képviselőjének sajátja. Magam is a szentháromságtani kutatásaim során találkoztam ezzel a fogalommal, amikor a Filioque-vita kapcsán, a jelenkori ortodox teológiai irányzatok tanulmányozása során a sophisták és neopalamiták közti ellentétekkel szembesültem. Az előbbi csoportban Vlagyimir Szolovjovra, Pavel Florenszkijre és Szergej Bulgakovra¹ kell gondolnunk, habár mások műveiben is találkozunk a Sophia (Bölcsesség)-elmélettel. Sőt, mi több, a szent Bölcsesség gondolata végigvonul a kereszténység és más vallások teológiatörténetén, az említett orosz teológusok pedig elsősorban a protestáns német filozófiai misztikából vették át. A következőkben nem törekszem a Sophia-elmélet részletes bemutatására,² hanem a nevezett három gondolkodó nézeteire alapozva különösen a teremtés-tani és antropológiai vonatkozásaira kívánok kitérni.

Katolikus szempontból nem könnyű megérteni ezt az elméletet, ezért első lépésben a legfontosabb orosz képviselőinek álláspontját ismertetem, majd összegzem a Sophiáról szóló általános tanítást. Azt követően a teremtés-tani vonatkozások kibontása következik, különös tekintettel az antropológiai szempontokra. Az emberközpontú megközelítés szükségszerű, mert a Bölcsességről szóló eszmefuttatás célja visszaemlíteni a bukott emberiséget az isteni szférába. Számos hiányossága, bennfoglalt önellentmondása dacára érdekes teológiai-filozófiai elmélettel van dolgunk, amelyben szoros összefüggésben áll egymással a szentháromságtan, a krisztológia, a teremtés-tan és az antropológia.

¹ Vlagyimir Szergejevics Szolovjov (1853–1900) teológus, filozófus, irodalomkritikus. Filozófiai tanulmányai után visszatért az ortodox szellemiséghez, a katolikusokkal és zsidókkal folytatott párbeszéd elkötelezett híve volt. Teológiájának középpontjában az itt bemutatott Sophia-gondolat áll. Emellett egyetemes jelentést adott a korábban a szlavofil ortodoxiára szűkített szobornoszt, keresztény közösség fogalomnak. Pavel Alekszandrovics Florenszkij (1882–1937) teológus, aki a reáltudományok területén is kimagaslót alkotott. A Sophia-elmélet mellett a krisztusi közösség megvalósítási lehetősége foglalkoztatta, illetve a kereszténység kultúraformáló szerepét kutatta. Vértanúként halt meg. Szergej Nikolajevics Bulgakov (1871–1944) teológus, közgazdász. A Sophia-gondolat kibontása mellett az apokatasztázis-tan melletti érvelés is megtalálható nála, de ezek hivatalos elítélése után korrigálta álláspontját. Ő alapította Párizsban a neves Saint-Serge Ortodox Teológiai Intézetet.

² A Sophia-elmélet átfogó bemutatását nyújtja SERGEI O. PROKOFIEFF: *The Heavenly Sophia and the Being of Antroposophia*, Temple Lodge, Forest Row, 2006.

I. A SOPHIOLÓGIA OROSZ TRIUMVIRÁTUSA

Mint már említettem, a szent Bölcsességről szóló elmélet nemcsak egy jól behatárolható keresztény teológiai korszak sajátja, hanem fellelhető a legtöbb vallás eszmerendszerében. Jelen tanulmányban az orosz ortodox teológia három legkiemelkedőbb Sophia-bölcselőjére fogok összpontosítani, hiszen a jelenkori keresztény hittudományban az ő munkásságuk váltotta ki a legnagyobb visszhangot. Ezért mielőtt bemutatnám az elmélet fontosabb ismérveit, a három orosz gondolkodó (Szolovjov, Florenszkij és Bulgakov) álláspontját ismertetem, így már előzetesen rálátást nyerhetünk a kérdés összetettségére és fejlődési folyamatára.

Vlagyimir Szolovjov vallomása szerint személyes misztikus élményei miatt fordult a Bölcsesség megismerése felé.³ Harkovból Moszkvába tartó vonatútja során már ifjúként magával ragadta a nőnemben leírt szeretetsugárzás, amit újból megtapasztalt Londonban és Egyiptomban.⁴ Az orosz filozófus-teológus pályafutása során megmarad ezen élmények mellett, épp ezért ő tapasztalatot ír le, nem rendszert alkot, ami arra készíti olvasóit, hogy saját kutatást végezzenek, ha meg akarják érteni mondanivalóját.⁵ Ez az attitűd meghatározza a Sophia-tan összképét is, amelyet nem lehet egységes egészként felfogni, sokkal inkább különböző értelmezések összességeként. Stephan A. Hoeller megállapítja, hogy ez az orosz szerző művének szépsége, de egyben hiányossága is, mert az élményalapú gondolatvezetés következtlen, és az ószövetségi bölcsességi irodalom irodalmi és filozófiai fogalmai értelmezésének függvénye.

A szolovjovi misztikus tapasztalatban a Sophia egy szeretett lány fénylő képében mutatkozik meg, de a valóság csupán szimbolikus jelentőséggel bír, fogalmi keretet biztosít a megfoghatatlan isteni megnyilvánulás leírásához. Az élmény a szerelem fokozott érzelmét váltja ki az emberből, aki már nem akar többé megválni ettől a tapasztalattól, hanem életét ennek kutatására fordít-

³ Szolovjov élményeit a *Három találkozás* c. költeményében foglalta össze. A vers tulajdonképpen csak körülírja a tapasztalatot és a látomást, nem ad konkrét fogódzót. VLADIMIR SOLOVYOV: *Sophia, God & A Short Tale about the Antichrist*, Semantron Press, New York, 2014, 102.

⁴ Hare szerint az élmény objektív magyarázata az, hogy Szolovjov Londonban és Egyiptomban is a gnosztikus irodalmat tanulmányozta. RICHARD HARE: East Moves West – The Enigma of Vladimir Solovyov, *The Russian Review* 17 (1958/1) 31.

⁵ STEPHAN A. HOELLER: Afterwords, *Vladimir Solovyov: War, Progress and the End of History*, Lindisfarne Press, New York, 1990, 163.

ja.⁶ A látomásbeli lány, azaz Sophia mosolya a találkozás személyes jellegét emeli ki, egyúttal arra is rávilágít, hogy Szolovjov nem alkot filozófiai-teológiai rendszert. Nem nevezi néven azt, akivel találkozik, csupán különböző női karakterjegyekkel írja körül, ezzel viszont nem könnyíti meg a dolgunkat, ha meg akarjuk érteni a mondanivalóját.⁷ Elkerülhetetlenül szükséges tehát a szolovjovi források felkutatása. Elsődleges forrása az ószövetségi bölcsességi irodalom sajátos fogalmai és kifejezései. Ide kell sorolnunk a misztikával átítatott kabbalisztikus irodalmat is, amelyet Szolovjov jól ismert héber nyelvtudásának köszönhetően.⁸ Szolovjov másik fontos forrása a gnosztikus hagyomány, amelyből számos elem visszaköszön a Sophia-elméletben. Ilyen a dualista teodicea és az a meggyőződés, hogy a misztika az az út, amely által megőrizhető az isteni teljessége az emberi nyelv korlátozottságával szemben.⁹ Szintén a gnosztikus gondolatvilág része a női ősprincípium, amely a preegzisztens Atyától származik.¹⁰ A gnosztikus gondolatok folyamatos népszerűsége azt bizonyítja, hogy társadalmunk mégsem szekularizálódott oly mértékben, mint azt feltételezzük.¹¹ Szolovjov a gnoszticizmus mellett más vallások tanrendszerét és különböző filozófiai elméleteket is felhasznált, amelyeket rendszeresen kutatótt.¹²

A forráselemzések egyértelműen megállapították, hogy Szolovjov felhasználta a német katolikus, de főleg protestáns misztika műveit. Itt Eckhart mes-

⁶ VLADIMIR SOLOVJOV: *Sophia, God & A Short Tale about the Antichrist*, i. m., 65–66.

⁷ Kornblatt ezt Szolovjov misztikus-irodalmi humorérzékeként értelmezi, ami a Sophia-tan személyes jellegét erősíti. JUDITH DEUTSCH KORNBLATT: On Laughter and Vladimir Solov'ev's Three Encounters, *Slavic Review* 53 (1998/3) 566.

⁸ Az Ószövetség Hokmah fogalmát a Kabbala Ein-sof kifejezésével azonosítja, az alapján alkot olyan megnevezéseket, mint például An-Soph (ami emberi és isteni egység kifejezője). JUDITH DEUTSCH KORNBLATT: Solov'ev's Androgynous Sophia and the Jewish Kabbalah, *Slavic Review* 50 (1991/3) 489.

⁹ A gnózis középpontjában álló teodicea, amely arra a következtetésre jut, hogy más az alkotó isten, és más a megváltó isten. Vö. HANS JOACHIM STÖRIG: *A filozófia világtörténete*, Helikon, Budapest, 2006, 172.

¹⁰ A női őselv nem tökéletes, mert közvetetten származik az Atyától, és közvetítő szerepet tölt be a világ különböző szférái között. Vö. RIEMER ROUKEMA: *Gnózis és hit a korai kereszténységben*, Exit, Kolozsvár, 2009, 109.

¹¹ CHRISTOPH MARKSCHIES: *A gnózis*, Szent István Társulat, Budapest, 2011, 138–140.

¹² Itt elsősorban Schellinget szokták kiemelni a forráselemzők, akinél Isten az anyagot formáló művészként jelenik meg, így nem is lehet kívülálló. Ez alapozza meg Szolovjov azon állítását, miszerint minden létező abszolút egységben van. PIAMA P. GAIDENKO: Russian Philosophy in the context of European Thinking. The Case of Vladimir Solovyov, *Diogenes* 56/24 (2009) 25–26.

ter mellett elsősorban Jacob Böhme (1575–1624) hatására kell gondolnunk, akinek máig töretlen népszerűsége és befolyása van a német és más misztikus filozófiai gondolkodásban.¹³ A forráskutatás azért nehézkes Szolovjov esetében, mert ő maga nem jelölte meg forrásait, ezért vissza kell következtetni azokra. Mindenesetre megállapítható, hogy nem egy sajátos szolovjovi tannal van dolgunk, eredete több évszázadra visszavezethető, az orosz szerző inkább személyes hangot és sajátos jelleget ad annak. A misztikus tapasztalatok mellett a teandrikus jelleget érdemes kiemelni: az ember magában hordozza az abszolútumot, a lét teljességét. Ez nem nyújt Istennel való egyenlőséget számára, mert bűnös lázadásában elbukott, így rászorul a Bölcsesség irányítására.¹⁴ Ezzel meg is állapíthatjuk, hogy Szolovjov Sophia-tana az emberről és Isten humanitásáról, az emberi nemmel való végleges találkozásáról szól (amire általában az orosz *bogocselovecsesztvo* kifejezést használják, amit angolra „humanity of God”-ként fordítanak). Ez azt fejezi ki, hogy Isten és a teremtet világ között örök és szétválaszthatatlan kapcsolat van, a teremtés része Isten életének, és az ember-Igében éri el csúcspontját. Habár nem eredeti tanítás, Szolovjov a teandrikus hangsúlyközponttal sajátos orosz sophiológiát hozott létre.

Mielőtt tovább lépnénk a Szófia-tan többi képviselőjének megismeréséhez, érdemes összefoglalni a szolovjevi műre irányuló kortárs értékelést. Aristotle Papanikolaou szerint nem öncélú Szolovjov műve, nem az újdonság keresése motiválta, hanem a korában népszerű szlavofil ortodox teológiát akarta ellensúlyozni egy egyetemes jellegű filozófiai-teológiai koncepcióval. Éppen ezért szükségeszerű, hogy Szolovjov és Sophia-tanának elemzése a sajátos orosz ortodox kontextusban történjen, csak azon belül érthetjük meg igazán célját és mondanivalóját.¹⁵ Nyikoláj Plotnikov segítségével megérthetjük az imént említett sajátos körülményeket: a személy egyedisége, megismételhetetlen volta áll a középpontban. Ez szemantikai megközelítés, amely különbözik a (nyugati) jogi szemléletmódtól, teológiailag a szentháromságtanra és a krisztológiára alapoz. Az orosz filozófia bírálja Kantot, mert az autonómiakoncepcióval morális kategóriává fokozta le a személyt. Hasonló kritikával illeti Leibniz mo-

¹³ Leo Scheffczyk védelmébe veszi a sokszor kifogásolt német misztikát mint az istenkeresés egy sajátos útját, amelynek helye kell legyen a keresztény, katolikus gondolkodásban. Lásd LEO SCHEFFCZYK: *A katolikus hit világa. Igazság és alak*, Szent István Társulat, Budapest, 2012, 39.

¹⁴ ALEXANDRE KOJÈVE: *The Religious Metaphysics of Vladimir Solovjov*, Palgrave Macmillan, London, 2018, 42.

¹⁵ ARISTOTLE PAPANIKOLAOU: Orthodoxy, Postmodernity, and Ecumenism. The Difference That Divine-Human Communion Makes, *Journal of Ecumenical Studies* 42 (2007/4) 530.

nád fogalmát is, amely Lossky szerint zárt, kapcsolat nélküli személyfogalom. Szolovjov szerint a személy, az ember saját arccal rendelkező társadalmi lény. Összegezve, nagy hangsúlyt kap a közösségi jelleg, az ember sosem áll önmagában, hanem mindig Istennel való kapcsolatában érthető meg.¹⁶

Szolovjov Sophia-tanának közvetlen folytatója Pavel Florenszkij, a 20. század első felének egyik legkiemelkedőbb orosz polihisztor és vértanúja, aki hídszerepet töltött be a jelenkori Sophia-tant rendszerező Bulgakovhoz.¹⁷ Florenszkij igyekszik rendszerbe foglalni a Sophia-tant és kijavítani azokat az elemeket, amelyeket hiányosnak talált elődjénél. Legfőbb igyekezete a panteizmus látszatának kiiktatása volt, viszont meg kellett állapítania, hogy ennek során antinómiák (belső, egymással ellentétesnek látszó igazságok) sorozatával szembesülünk, de ha megértjük ezeket, közelebb kerülünk a Sophia fogalmához is. A keresztény tanítás jellemzője az antinómia, mondja Florenszkij és vele együtt Bulgakov is. Florenszkij szerint a keresztény tanítás a Szentháromság alapantinómiájára épül, ezért nem kell, hogy megleljenek a Sophia-tanban tapasztalható látszólagos ellentmondások sem. Ez különösen igaz, ha figyelembe vesszük, hogy ezek az antinómiák nem az istenségben és a Sophiában vannak, hanem a bűn által fragmentált, egységét veszített világban, illetve a korlátolt emberi felfogásban.¹⁸

Florenszkij egyetért abban Szolovjovval, hogy a Szophia-tan tapasztalatra építő tanítás, de elvonatkoztat a személyes és individualista jellegtől, amikor azt mondja, hogy az aszkézis által mindenki számára lehetséges a feltárulkozás élményében való részesülés. Florenszkij annyiban túllép Szolovjov perszonalista szemléletmódján, hogy kimondja, a Sophia-tan az orosz nép lelki sajátossága. Szerinte a Bölcsesség arra sarkallta a nemzet szentjeit, hogy a Szentháromság nevében egységbe kovácsolják az országot, az Orosz Birodalmat.¹⁹ Abban is

¹⁶ NIKOLAJ PLOTNIKOV: "The Person is a Monad with Wisdom": Sketch of a Conceptual History of "person" in Russia, *Studies in East European Thought* 64 (2012/3–4) 269–299.

¹⁷ ROBERT SLESINSKI: *Pavel Florensky: a Metaphysics of Love*, St. Vladimir's Seminary Press, New York, 1984, 198. Ugyanitt, az első fejezetben megtalálható Florenszkij részletes életrajza.

¹⁸ PAWEŁ ROJEK: Pavel Florensky's Theory of Religious Antinomies, *Logica Universalis* 13 (2019) 515–540.

¹⁹ PAVEL FLORENSKY: *At the Crossroad of Science and Mysticism*, Semantron Press, New York, 2014, 107. Florenszkij tehát alárendeli a Sophia-tant a pravoszláv ideológiának, a jelenséget Russian Panunity School-nak nevezik. Vö. ROBERT SLESINSKI: *Pavel Florensky: a Metaphysics of Love*, i. m., 170.)

változtat, hogy nem ódzkodik átvenni Leibniz monád fogalmát,²⁰ mert ebben véli a megoldást a gnoszticizmus kikerülésére: a világ egysége nem egylényegűség Istennel, hanem a létezők egységében megvalósuló monád, amelyet a teremtetett világ isteni eredete magyaráz meg: a Sophia küldetése, hogy a megváltást lehetővé tegye az időfeletti Isten által időben létrehozott világban azáltal, hogy benne találkozik az isteni és emberi valóság. Itt azonban a Sophia a negyedik isteni hiposztázisként, az istenség női princípiumaként jelenik meg, ami a Florenszkij-féle Sophia-tan legnehezebben elfogadható pontja. Ezt később Bulgakov igyekezett javítani.

Szergej Bulgakov Florenszkij logikai rendszerét követi, de visszanyúl Szolovjovhoz, elsősorban rá reflektál. Florenszkijtól az antinomista gondolkodásmódot és nyelvi struktúrát viszi tovább, mert számára ez több, mint kommunikációs eszköz. Az antinómia olyan ontologikus szimbólumrendszer, amely egységes kapcsolatba hoz minden létezőt, alapja pedig maga az Ige-Sophia. A nyelv a valóság ideális formáját ragadja meg, amely egysége a Sophiában áll fenn, így ő maga az ősnelv, amelytől minden származik.²¹ A sophiológiai antinómia lényege a teremtetlen és teremtetett Sophia diádja: a szentháromságos Isten a Sophiában tárja fel önmagát, mert az ő maga, azaz a Sophia a teremtetlen isteni lényeg. Ugyanakkor Isten a Sophiában (általa) teremtetette a világot, a Sophia tartja fenn a teremtetett világot, így ő is része a múlandóságnak. Ez olyan katafatikus nyelvezet, amely lehetővé teszi, hogy ezeket az alapigazságokat ki mondhassuk Istenről, aki különben maga a NEM, azaz az apofatikus nyelvezet keretében beszélhetünk róla²² (vagyis a sophiologikus antinómiák által fejezhetjük ki az Istenről szóló igazságot). A Sophiáról való beszéd képessége nem tanulás eredménye, hanem Isten ajándéka, egyfajta karizma, amely arra kötelezi az embert, hogy neki szentelje egész életét.²³ Bulgakovnál megállapítható egy fejlődési folyamat, amelynek első szakaszában elsősorban Max Weber

²⁰ Láthattuk fentebb, hogy Szolovjov nemcsak a gnóvizist, hanem az újkori német filozófiát is forrásként használta.

²¹ Nem nehéz felfedezni Bulgakov gondolkodásában a platonista vonatkozásokat. MAJA SOBOLEVA: 'The "Strictness" of Sophia as the Unity of Language and Culture in Sergei Bulgakov, *Transcultural Studies* 4 (2008) 141–142.

²² BRANDON GALLAGHER: Antinomism, Trinity and the Challenge of Solov'evan Pantheism in the Theology of Sergij Bulgakov, *Studies in East European Thought* 64 (2012/3–4) 212.

²³ Itt egyértelműen felismerhető Szolovjov hatása. Mint fentebb láthattuk, ő is életre szóló keresésként értelmezte a Sophia megismerését. Lásd LILIANA KIEJZIK: Sergei Bulgakov's Sophiology of Death, *Studies in East European Thought* 62 (2010) 57.

hatása alatt szociológiailag közelíti meg a témát elutasítva ezzel a racionalista szemléletmódot. A protestáns etikát igyekszik összhangba hozni az ortodox praxissal, így jut el a *szobornosztj*²⁴ fogalom használatához, mint amely olyan közösség, szociális egység, amelyben az ember a Sophia által élheti meg szabadságát.²⁵

Bulgakov a fokozatos fejlődést a személyes életében is megtapasztalta, hiszen marxistából lett ortodox pap, majd a forradalmat követően kivándorolni kényszerült, és a nyugati kultúrkörrel folytatott párbeszéd vezéralakjává vált. Ezért elszakadt a hagyományos ortodox patrisztikus szemléletmódtól, és kritika tárgyává tette az egyházatyák teológiáját. Annál inkább merített a későközépkori bizánci palamita teológiából, a teremtetlen energia tanából, amelyet majd Vladimir Lossky helyezett az új ortodox iskola gondolkodásának középpontjába. Számunkra most ebből annak szentháromságos jellege fontos, amelybe Bulgakov a Sophia-tant igyekszik beépíteni. Így jut arra a következtetésre, hogy a Sophia nem más, mint Isten usziája (lényege).²⁶ Mivel a Sophia mindhárom isteni hiposztázis sajátja, logikailag az a következtetés vonható le, hogy az usziával kell azonosítanunk. Már láthattuk, hogy a Sophia a világfenntartó isteni elem, azaz a Palamasz Szent Gergely által ismertté tett teremtetlen energia. Mivel Isten maga nem lehet teremtmény, a Sophia válik a teremtet világ lényegévé is, azaz a Sophia a teremtő és a teremtmény is. Ez az antinómia-diád a Szentháromságon belül is megtalálható az isteni személyek közötti relációkban (az Atya-Fiú, Fiú-Szentlélek, Szentlélek-Atya kapcsolatokban).²⁷

Úgy gondolom, ez a tétel a keleti és nyugati szentháromságtan összhangba hozását szolgálja Bulgakov számára, aki küldetésének tekintette, hogy egy újkhalkédóni dogmatikai rendszert dolgozzon ki, amelynek középpontjában Jézus Krisztus isteni és emberi természetének egysége áll. Ez felváltaná az Eucharisztia-központú gondolkodást, amelyről úgy gondolja az orosz szerző,

²⁴ A fogalmat Homjakov nyomán kezdte használni az orosz, majd a többi ortodox teológia a katolicitás ellenpólusaként, és Isten népének szentháromságos jellegének kifejezésére. Vladimir Lossky értelmezésében viszont egy hiányos neologizmus, amely csak orosz kontextusban érthető és alkalmazható, Bobrinszkoj szerint egy pneumatocentrikus etnikai-ekkleziológiai közösséget jelöl. Lásd BORIS BOBRINSKOJ: The Church and the Holy Spirit in 20th Century Russia, *The Ecumenical Review* 52/3 (2000) 326–342.

²⁵ JOSEPHIEN VAN KESSEL: From Secular Sociology to Orthodox Sophiology. Max Weber's Influence on Sergei Bulgakov's Christian Social Theory, *Transcultural Studies* 4 (2008) 44.

²⁶ ARISTOTLE PAPANIKOLAOU: Orthodoxy, Postmodernity, and Ecumenism, i. m., 531.

²⁷ BRANDON GALLAGHER: Antinomism, Trinity and the Challenge of Solov'evan Pantheism in the Theology of Sergij Bulgakov, i. m., 221.

hogy a mai ember nem képes megérteni a szentségben való isteni jelenléte. A szemléletváltásra a Sophia-elmélet a legalkalmasabb, mert benne a teremtmény visszatér isteni eredetéhez. Bulgakov célja tehát, hogy a sophiológia által visszaemelje az embert természetes, isteni állapotába.²⁸

2. A SOPHIA MINT AZ ISTENI ÖNKÖZLÉS TAPASZTALATA

Ebben a fejezetben rövid összefoglalót, rátekintést igyekszem nyújtani az orosz ortodox Sophia-tan általános jellemzőire, hogy könnyebben érthető legyen annak teremtéstani vonatkozása. Már utaltam rá, hogy a Sophiának nincs egységes meghatározása, szerzőnként változik a megnevezése és körülírása is.

Ki a Sophia (Bölcsesség)? Ez a legnehezebb kérdés, amelyre választ kell itt találnunk. Csak az Isten és a világ közti viszony elemzéséből tudunk rá következtetni, mert ha Isten a teljesség, magában kell, hogy hordozza a tőle természetben különálló világot. Az egység és ellentét dialektikája az örök Bölcsességben oldódik fel, aki egyszerre isteni és világi.²⁹ Két úton közelíthetjük meg az ellentétben rejlő egységes valóságot: a hit és az észszerűség által. A misztikus tapasztalatra hagyatkozó hit a Szentlélekhez vezet a kereső embert, az általa feltárt mennyei királyságban a Sophia „negyedik hiposztázisnak” látszik, viszont a racionalitás azt diktálja, hogy ő ontológiailag más, mint a Szentháromság.³⁰ A különbözőség a világgal való viszonyban is fennáll, mert ha Istenhez kell visszavezetnie a teremtést, többnek kell lennie annál. Ez leginkább a preegzisztenciájában érhető tetten, létezése megelőzi azt, aminek léteért adatik. Így a Sophiát mégiscsak az istenséghez kell kötnünk, anélkül, hogy a Szentháromsággal azonosítanánk.

A Sophia isteni eredetének mibenlétére szintén két lehetséges válasz körvonalazódott. Ha folytatjuk az iménti gondolatsort, visszatérünk a „negyedik hiposztázisként” való megnevezéshez: kapcsolatban áll a három isteni személlyel,

²⁸ MYROSLAW TATARYN: Eastern Orthodox Engaging the Modern World, *Studies in Religion* 31 (2002/3–4) 317–319.

²⁹ Szolovjov isteni játéknak nevezi az egység és különbözőség dialektikáját, amelynek mintája a Szentháromság, valamint az isteni gondviselés. Lásd VLADIMIR SOLOVIOV: *Rusia și Biserica Universală*, Institutul European, Iași, 1994, 174.

³⁰ Florenszkij hivatkozik Szolovjovra, amikor a Sophiát akarja meghatározni, de igyekszik más utat választani, mert nem találja teljesen kielégítőnek a misztikus választ. Lásd PAVEL FLORENSKY: *The Pillar and the Ground of the Truth*, Princeton University Press, Princeton – Oxford, 2004, 240.

együtt hatékony velük, mégsem azonosíthatjuk egyikükkel sem.³¹ A keresztény szentháromságtan kizárja további isteni hiposztázis létét, tehát a Sophia csak az analógia szintjén nevezhető így, mert beépül az örök taxisba (isteni rendbe). A Szentháromság a személyek közötti szeretetmonád, belső dinamizmus, amely kifelé a Bölcsesség által nyilvánul meg, ő a közvetítő negyedik „elem”, amely attól is különbözik, ami felé irányul, azaz mondhatni, önállóan ható, természetében a küldő és a befogadó kapcsolataként megnyilvánuló hiposztázis.³²

A Sophia mibenlétének másik lehetséges válasza szintén Isten önkinyilatkoztatásából indul ki, de más következtetésre jut, mert a hangsúlyt nem a kinyilatkoztatás folyamatára, hanem eredetére helyezi. Ebből a szempontból nézve világba hatoló hiposztázisként tekinteni a Bölcsességre az immanencia és üdvökonómia ortodox szétválasztásának feladását jelentené, azaz sérülne a Szentháromság felfoghatatlansága. Tehát a Sophia mint az istenihez természetében kötődő létező nem más, mint az uszia, az isteni lényeg.³³ Itt viszont egy antinómiával szembesülünk: a Sophia mint uszia Istenben van, illetve Istenhez tartozik. Ez egy sophiológiai antinómia, hiszen az egyház hitrendszerében a második posztulátum egyenesen abszurdum, mert az isteni természet nem lehet különálló, birtokolt valóság.

A sophiológia is igyekszik ortodox (helyes) lenni, ezért az usziát kénytelen átértelmezni a Bölcsesség esetében: Isten Lelkének (amely nem a Szentlélek) hiposztatizáló szeretete. Mindig Istené, mert a természetéhez tartozik, de mindig a teremtett világ felé irányul, hogy kiárássa a szeretetet. Pontosabban az Atya megnyilvánulása, ami nem válik személlyé, de benne Isten önmagát adja, egészen egyszerűen fogalmazva a Sophia a teremtett világ élete Istenben. Ez a szemléletmód nyilvánvalóan magába akarja olvasztani a „negyedik hiposztázisról” szóló előbbi válaszlehetőséget úgy, hogy a személyszintű isteni megnyilvánulást az Atyára vezeti vissza, és ezzel be akarja zárni a Szentháromság megismerhetőségének lehetőségét. Látszólag itt Bulgakov a nagy egyházatyák-

³¹ ROBERT SLESINSKI: *Pavel Florensky: a Metaphysics of Love*, i. m., 180. Itt Florenszkij azon törekvését látjuk, hogy összhangba hozza a szentháromságtant és a teremtést, ugyanakkor megőrizze az immanens és üdvtörténeti szentháromságtan elválasztásának radikális ortodox szemléletmódját.

³² PAVEL FLORENSKY: *The Pillar and the Ground of the Truth*, i. m., 235–236.

³³ Bulgakov itt a skolasztikus teológiát nevezi meg a téves álláspont megfogalmazójának (kétségtelenül a Filioque-tanra utal), valójában Florenszkij hiposztázis-felfogását veti el. Lásd SERGEI BULGAKOV: *Sophia. The Wisdom of God. An Outline of Sophiology*, Lindisfarne Press, New York, 1993, 54–55.

hoz nyúl vissza, de valójában épp ezen a ponton az ortodoxiában szokatlan éles kritikával illeti Órigenészt, Atanászt és Baszileioszt. Szerinte az ószövetségi bölcsességi irodalom alapján a Sophia ontológiailag Istenhez tartozik, nem egyik tulajdonsága.³⁴ A Sophia azonosítása az usziával Isten potencialitását fejezi ki. Képes bevonni a Szentháromság egységesítő játékába³⁵ a káoszt, ami a teremtett világ összessége. Így a Sophia által érintetlen marad a Szentháromság relációkban megvalósuló dinamikus egysége, és megvalósul a káosz besorolása a rendbe.

Megállapítható, hogy a Sophia usziaként való leírása csakis teremtetési összefüggésben értetendő: A teremtő Atya és a világ közti természetes kapcsolat kifejeződése, hiszen ha minden tőle, általa és benne van, akkor szükségszerű, hogy ontologikus kapcsolat is legyen közöttük. Az Atya személyének hangsúlyozása a Szentháromság immanenciájának megőrzését szolgálja,³⁶ és ebben rejlik az egységbe bekebelezett különbözőség, az isteni taxis magához öleli, de fel nem számolja a világi káoszt. Ezért mondható, hogy a Sophia egyszerre isteni és teremtett, ami a sophiológia alapantinómiája.

A sophiológia kötélén táncol, amikor a szentháromságtani hiposztázis és uszia fogalmakat használja a Bölcsességre vonatkozólag, ezért más képekkel igyekszik árnyalni ezt a gyakorlatot a teremtett világból vett jelképekkel. A Bölcsesség a világ teremtett szelleme,³⁷ vagyis a mulandó élet dinamizmusa,

³⁴ SERGEI BULGAKOV: *The Comforter*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids – Cambridge, 2004, 195. A kappadókiak a Szentleket tartották az Atya teremtő „kezének”, ezzel lefokozták őt, míg a nyugatiak a Fiútól is való származástannal nyilvánvaló szubordinacionizmust vallanak. Ezeket a hibákat csak úgy kerülhetjük ki, ha elfogadjuk, hogy a Sophia az a Lélek, amely a Szentírás szerint a világ fenntartó Lelke, és ebben a jellegében maga Isten usziája. Vö. SERGEI BULGAKOV: *Sophia. The Wisdom of God*, i. m., 66.

³⁵ Szolovjov kedvelt kifejezése arra utal, hogy Isten saját szabadságának birtokában cselekszik a teremtett világ megváltása érdekében, a Sophia felfoghatatlan módon, de hatékonyan teljesíti kapcsolattartó küldetését, míg az ember haszonélvezője ennek az isteni tevékenységnek. Lásd VLADIMIR SOLOVIOV: *Rusia și Biserica Universală*, i. m., 172.

³⁶ Papanikolaou szerint itt Bulgakov sajátos szentháromságtanával szembesülünk, aki bár elfogadja a kappadóki-ágostoni trinitológiát, de a világ isteni teremtéséből arra a következtetésre jut, hogy a homousziosz fogalmat a világra is kell alkalmazni, épp isteni eredete miatt. Ez a felfogás teszi számára lehetővé és szükségszerűvé a Sophia usziaként való leírását. ARISTOTLE PAPANIKOLAOU: Contemporary Orthodox Currents on the Trinity, Gilles Emery – Matthew Levering (eds.): *The Oxford Handbook of the Trinity*, Oxford University Press, Oxford, 2011, 329.

³⁷ A szellem, lélek antropológiai jellegű megnevezés mellett a test is előfordul a Sophia szimbólumaként, a feltámadt Krisztus szellemi testének párhuzamaként. A test és lélek

amely utat mutat az öröklét felé. Amint a teremtéskor a Lélek lebegett a vizek felett, úgy takarja be a Bölcsesség-szellem a világot,³⁸ azaz egységes, monád-létét tartja fenn és fejezi ki. Ezek alapján a világ őrangyalaként jellemezhető: olyan szellemi létező, amely Istentől kapott küldetést, hogy megóvja a világot a végleges bukástól.³⁹ Nem akarja a káoszt felszámolni, mert az a világ természetes jellemzője, hanem fel akarja azt emelni az isteni szférába. Az angyalkép már utal a Bölcsesség női jellemvonására, amelyre alább még visszatérek.

Amint az angyaloknak személyes szellemi létet tulajdonít a zsidó-keresztény hagyomány, így van mindez a Sophia esetében is. Ebben a minőségében is az Isten és az ember közötti közvetítő szerepet tölti be, és nem feltétlenül szükséges alkalmazni itt a hiposztázis florenszkiji gyakorlatát, ezzel elkerülhető a konfrontáció a szentháromságtannal. A személyes jellemvonás azt jelenti az ember számára, hogy bizalommal fordulhat a Sophiához, keresnie kell őt az aszkézisben és a vallásos tapasztalatban, mert általa visszatérhez eredetéhez, Istenhez.⁴⁰ Ezért igyekeztem már a fejezetben úgy megfogalmazni a Sophia-tant, mint az isteni önközlés tapasztalatát.

Összegezve, az orosz gondolkodók (akik nemcsak teológusok, hanem filozófusok és más szakterületen is tevékenykedtek) különböző korábbi tanoknak egy sajátos foglatatát igyekeztek szintézisbe hozni a Sophia-tannal. Szándékukat a modern, jelenkori ember sokrétű érdeklődésének való megfelelés, a kereszténység univerzalizálásának biztosítása motiválja. Bár a Khalkédóni Zsinat tanítását nevezik meg kiindulópontjuknak, valójában meglehetősen messze sodródtak a nikaia-konstantinápolyi és kalkedóni hitvallástól. A hiposztázis és uszia fogalmainak újraértelmezési kísérlete nem tekinthető sikeresnek, mert mint láthattuk, nem tudták összeegyeztetni a Hagyomány szentháromságtanával (a kritikai reflexiót az utolsó fejezetben mutatom be). Ha csupán az aszketikus tapasztalat szintjén értelmezzük, akkor összhangban lehet a német misztikával. Viszont ha a három orosz szerző nyomán személyként vagy isteni természetként fogjuk fel a Sophiát, katolikus olvasóként csupán egy sajátos filozófiai kitérőként tekinthetünk erre a kísérletre.

diádja a Sophia esetében a teremtett és teremtetlen, a született és preegzisztens, az isteni és bukott természet kettősségét fejezi ki. Lásd SERGEI BULGAKOV: *Sophia. The Wisdom of God*, i. m., 58.

³⁸ SERGEI BULGAKOV: *Philosophy of Economy. The World as Household*, Yale University Press, New Heaven – London, 2000, 150.

³⁹ PAVEL FLORENSKY: *The Pillar and the Ground of the Truth*, i. m., 237.

⁴⁰ ROBERT SLESINSKI: *Pavel Florensky: a Metaphysics of Love*, i. m., 172.

3. A SOPHIA MINT A TEREMTÉS DINAMIKÁJA

Az előző fejezet gyakorlatához hasonlóan ezúttal is a sophiológia szintézisét igyekszem nyújtani teremtéstani keretben. Mint már láthattuk, ez elválaszthatatlan a szentháromságtantól, illetve különböző, a kereszténységgel párhuzamos vallási-filozófiai nézetektől. A tárgyalt sophiológusok magyarázata szerint azért használnak a keresztény hagyományon kívüli forrásokat, hogy jobban megfeleljenek a filozófiai és reáltudományos elvárásoknak.⁴¹

Úgy gondolom, ahhoz, hogy igazán megértsük a sophiológia teremtéstánát, előzetesen figyelembe kell vennünk, hogy az ökumenikus párbeszédben a jelenkori ortodox teológia egyik nagy kihívását az istenismeret kérdése jelentette. A kihívás az volt, miként tartható fenn az immanens és üdvtörténeti szentháromságtan szétválasztásával egy időben az isteni gondviselés megtagaszthatósága. Ez szoros összefüggésben áll a Filioque-vitával, mert a hittétel érvényessége melletti fő nyugati érv a két szentháromságtan egysége volt (lásd Karl Rahner híres axiómáját, miszerint a kettő felcserélhető).⁴² A sophiológia egyidőben lépett a nyilvánosság elé a felekezetiközi párbeszéd elindulásával, így joggal feltételezhető, hogy sajátos teremtéstana tekintettel volt az említett dogmatikai nézeteltérésre is, ezért tartalmában igyekezett az ortodoxiát szolgálni (ezzel az elmélettel áthidalhatónak tűnt a szentháromságtani immanencia és ökonómia közötti szakadék).

A sophiologikus teremtéstan alapgondolata, hogy Isten jó, a tőle eredő világ viszont bűnös, ezért a kettő között nem lehet közvetlen kapcsolat. Adott volt a közvetítés platonista gondolata, amely filozófiai megoldást kínál erre a dilemmára, amivel a keresztény teológiatörténetben már számos alkalommal éltek. A közvetítés szerepét ezúttal a Sophia tölti be.

⁴¹ Szolovjov a biológiai evolúciótant, míg Florenszkij és Bulgakov a matematikát, fizikát és más reáltudományt hívta segítségül a filozófia mellett. Választásuk nem véletlen, hiszen az utóbbi kettő maradandót alkotott a reáltudományok területén is, és ez kétségtelenül hatással volt teológiai nézeteikre.

⁴² Erre itt nem térek ki részletesebben, mert egyrészt csupán érintőlegesen tartozik a jelen tanulmány céljához, másrészt kifejtettem online is elérhető munkámban: ANDRÁS SZABOLCS: *A Filioque mint a teológia és politika konfrontációja. Megoldási kísérletek az ökumené szolgálatában*, Kolozsvári Egyetemi Kiadó, Kolozsvár, 2020, 85–145. Forrás: https://www.academia.edu/42985548/András_Szabolcs_A_Filioque_mint_a_teológia_és_a_politika_konfrontációja_Megoldási_kísérletek_az_ökumené_szolgálatában [2020. 11. 18.]

A szentháromságos Isten csak tökéleteset hoz létre, és a monarchia hagyományos tanának megfelelően minden létező az Atyától nyeri el létét. Még a világ megteremtése előtt az Atya megteremti a Sophiát, aki ebben a minőségében isteni, tökéletes és preegzisztens. A Sophia létrejöttének szakasza a kozmikus időrend kezdete,⁴³ amikor Isten maga cselekszik, elrendeli a létrehozandó világ fejlődési folyamatát, a történelmi időt anélkül, hogy ő maga érintkezne a tökéletlenségbe zuhanó anyagi világgal. A kozmikus időrend a Szentháromság kenotikus tevékenysége, mert a Fiú és a Szentlélek az Atyának való önátadásában vesz részt a Sophia születésében.⁴⁴ A világ teremtését megelőző intratrinitárius kenózis fontos jelkép a sophiologikus teremtés tanban, azt a belső isteni dinamizmust fejezi ki, amelyre csak az aszketikus-misztikus tapasztalat alapján tudunk következtetni. Ebből a kenotikus kiáradásból jön létre a világ teremtetőjeként a Bölcsesség. A Szentháromság és a Sophia létrejött közössége a kozmikus *szobornosztj*,⁴⁵ az egyetlen pont, ahol az isteni immanencia a Sophia személyében találkozik az üdvtörténettel.

A Sophia nemcsak az istenkép hordozója, az uszia hiposztatizálódása, hanem a materia prima, azaz az idea teljessége, az az abszolút valóság, amelyből minden más létező (Istent kivéve) létrejön. Ezért nevezhetjük őt natura naturansnak, míg a létrejövőt natura naturatának. Ez utóbbi „tisztá tárgy szubjektum nélkül”,⁴⁶ amelynek keletkezése az Atyaisten teremtető cselekedetének végét jelzi, a Sophia kapta meg az anyagi világ megformálásának küldetését. Itt egy deista gondolatot fedezhetünk fel: Isten cselekvési szabadságot ad a Sophiának és általa a teremtetett világnak, hogy meghatározza önmagát.

A Sophia nemcsak azért képes a teremtetés megvalósítója lenni, mert isteni eredetű, hanem – mint már említettem – ő maga a materia prima, az őanyag, amelyből minden más létező elnyeri anyagát és formáját. Ő a Logosz megtestesülése, a teremtetett ősvilág felett lebegő Lélek,⁴⁷ az isteni szférából kiáradó energia (utalás a palamitizmusra), amely fokozatosan formát ad az anyagnak.

⁴³ A kozmikus időrend Florenszkij magyarázatában a taxisnak felel meg, azaz a teremtetés egy Isten által elrendelt tervnek megfelelően zajlik a véletlen teljes kizárásával. Lásd PAVEL FLORENSKY: *The Pillar and the Ground of the Truth*, i. m., 238.

⁴⁴ ROBERT SLESINSKI: *Pavel Florensky: a Metaphysics of Love*, i. m., 174.

⁴⁵ ARISTOTLE PAPANIKOLAOU: *Contemporary Orthodox Currents on the Trinity*, i. m., 329.

⁴⁶ SERGEI BULGAKOV: *Philosophy of Economy*, i. m., 152.

⁴⁷ A sophiológusok szerint számos teológus tévesen azonosította ezeket a bibliai fogalmakat a Fiúval és a Szentlélekkel, ezek valójában a Bölcsességre vonatkoznak. Florenszkij egészen odáig megy, hogy Krisztus testét is a Sophiával azonosítja. Vö. PAVEL FLORENSKY: *The Pillar and the Ground of the Truth*, i. m., 253.

A jelenkori sophiológia felhasználja a természettudományos megállapításokat a világ kialakulására vonatkozóan, és beépíti azokat filozófiai-teológiai rendszerébe, ennek megfelelően evolucionista teremtéstant fogalmaz meg. A szakaszos teremtési folyamat nem fokozatos elszakadás Istentől, hanem épp a hozzá való visszatalálás útja. Az első periódusban az őselemek káosza volt, amelyet a Sophia által irányított egyetemes gravitáció rendezett formákba anélkül, hogy az őskáosz bármikor is megszűnne. A következő szakaszt alkotó dinamikus egység képes volt integrálni az anyagi világ káoszázt az isteni rendbe, így lépett a világ a végső szakaszt alkotó organikus egységbe. Ez az, amelyről a Teremtés könyvében beszél a Szentírás, és amelyet az evolúciós elmélet is leír, amikor az ősi, formátlan, sivár földön kialakuló életről szól.⁴⁸

A teremtés anyagformáló folyamatának hatása alól maga a Sophia sem tudja kivonni magát. Mivel az ő küldetése, létének értelme a teremtett világ fenn tartása, ezért részévé kell annak válnia. A világ tökéletlensége, bűnössége azt mutatja, hogy nem származhat közvetlenül Istentől, mivel Isten nem alkothat tökéletlent. Mindebből az következik, hogy a világ részévé váló Sophia is tökéletlen lesz, sőt ontológiailag megkülönböztethető a Szentháromság kenotikus dinamikájából eredő isteni Sophiától. A teremtett Sophia mégis minőségileg meghaladja a világot, mert hamarabb volt annál, és egyértelműen vissza fog térni Istenhez. Épp ez a létbeli diád teszi lehetővé a Sophia közvetítő szerepét Isten és a világ, illetve az ember között.⁴⁹

A sophiológia teremtéstana könnyen választ tud adni a teodicea azon kérdésére, hogy miért van jelen a rossz a világban. Mivel neoplatonikus alapon nem feltételez közvetlen kapcsolatot Isten és a világ között, ezért a rossz, a bűn nem származhat Isten akaratából. Isten kivonta magát az anyagi világ esendőségének hatása alól teljes akarati szabadságot adva annak. A világ és benne az ember már az őállapot óta választhat a jó és rossz között, és már a kezdetben el is bukott, mert nem a szellemit, hanem az anyagit keresi. Az ősbűn következtében a teremtett világ fragmentált lett, megbomlott az összhang és az egység, ennek tulajdoníthatók a vallási rendszerben tapasztalható antinómiák. Ezekre az emberek racionális választ keresnek, holott csak az aszkézis és misztika által lehet megérteni azokat, így sokan eltávolodnak Istentől tovább fokozva a világ hanyatlását.⁵⁰ A racionalitás épp a Sophia követését követelné meg, de a

⁴⁸ A sophiológiai természettudományos teremtési folyamat bemutatására Szolovjov vállalkozott: VLADIMIR SOLOVIOV: *Rusia și Biserica Universală*, i. m., 184–187.

⁴⁹ PAVEL FLORENSKY: *The Pillar and the Ground of the Truth*, i. m., 250.

⁵⁰ PAWEŁ ROJEK: *Pavel Florensky's Theory of Religious Antinomies*, i. m., 522.

világban uralkodó diszharmónia miatt az ember már nem képes a megfelelő döntésre, rászorul az Istentől rendelt közvetítő irányítására.

A sophiológia visszatér ahhoz a klasszikus gondolathoz, hogy az ember áll a teremtés középpontjában, ezért célja az ember visszavezetése a Sophia által az isteni közösségbe.⁵¹ Az emberiség egyéneiben és összességében is magában hordozza a Sophia képét, általa pedig az istenképűséget. Ezen alapszik az Isten és az ember egysége,⁵² amelynek prototípusa az istenember, maga a Sophia. Az istenképűség elsősorban alkotó szabadságot jelent, hiszen Isten soha nem fosztotta meg ettől a tulajdonságától az embert, azonban az ember nem tudja azt megfelelően használni. Kreativitásával részt vesz a teremtett világ formálásában, egyedül saját természetét nem tudja alakítani, ez ugyanis az isteni tervnek van alárendelve.⁵³ Az emberi kreativitás állandó kapcsolatot jelent a Sophiával, noha az emberek többsége nincs ennek tudatában. Aki tudatosan teszi, az visszatér az eredeti isteni rendeltetéséhez, viszont általában szükségünk van az irányításra. Épp ez az a pont, amit a sátán igyekszik kihasználni: Bölcsességnek mutatva magát arra törekszik, hogy még tovább mélyítse az emberiség és a világ fragmentáltságát. Az ember a teremtett világot a maga képére igyekszik formálni, és ez jó irány, ha a Sophia hatására teszi. A világ így az emberiség tükré lett, amelyben azt láthatjuk, hogy a teremtett világ messze sodródott isteni eredetétől, megváltásra szorul, mert rosszul használjuk a szabadságunkat.

A világ lehangoló képe arra a következtetésre vezetett számos tudóst és gondolkodót, hogy az ember tulajdonképpen csak egy az állatok közül. Ez a megállapítás alapvetően téves, mert sérti az ember isteni eredetét és célját, a Logosz teandrikus természetét⁵⁴ és megváltó művét. Az ember, bár elbukott, mégis megőrizte az Istennel való kapcsolat potenciálját, és ebben a tulajdonságában különbözik minden más létezőtől. Bár az ember természetét és életét megha-

⁵¹ Gaidenko szerint Szolovjov ennek a célnak rendel alá mindent, ezért elfogadja, hogy állításaiban különböző nem kanonikus tanok is jelen legyenek. Vö. PIAMA P. GAIDENKO: *Russian Philosophy in the context of European Thinking*, i. m., 34.

⁵² Erre utal a már említett orosz *bogocselovecsesztvo* fogalom, amely isteni és emberi létezőt jelöl, amely a Sophiában nyeri el tökéletes formáját, de minden ember magában hordozza ennek a képességnek a lehetőségét. Vö. ARISTOTLE PAPANIKOLAOU: *Contemporary Orthodox Currents on the Trinity*, i. m., 330.

⁵³ A kreativitás a teremtő tervben való aktív részvételt jelent, amely során a világ humanizálódik. Vö. SERGEI BULGAKOV: *Philosophy of Economy*, i. m., 147.

⁵⁴ ALEXANDRE KOJÈVE: *The Religious Metaphysics of Vladimir Solovyov*, i. m., 31. A teandrikus Logosz gondolata különösen népszerű a 20. századi ortodox teológiában, megtalálható Justin Popovičnál, Dumitru Stăniloae-nál és más teológusoknál is sophiológiai vonatkozás nélkül.

tározza a környezet és a szociális kapcsolatok hálózata, mégis egyediségében és egyéniségében hordozza az istenképiséget. A Sophia is magában hordozza a kapcsolatban élő ember képét, azaz rendelkezik a férfi és a nő tulajdonságaival, amit az aktivitás és passzivitás dualizmusaként kell értelmeznünk,⁵⁵ azonban míg az embereknél a férfi a domináns elem, addig a Sophia alapvetően az istenség női princípiuma.

A Sophia-tan egyik sajátossága a női őselvről szóló tétel. A kereszténység folyamán többször előfordult az istenség női princípiumáról szóló elmélkedés.⁵⁶ Az itt tárgyalt három orosz gondolkodó egyetért abban, hogy a Szent Szűz fogalma elsősorban a Sophiára vonatkozik, átvitt értelemben pedig Máriára.⁵⁷ A Bölcsesség női karaktere a tisztaságot fejezi ki, amelyben a teremtett világ megőrizte isteni eredetét szemben az emberiség bűnbe hulló férfias jellemvonásával. A Sophia mint a Logosz menyasszonya vezeti vissza az emberiséget Istenhez. Vannak viszont olyan sophiologista orosz gondolkodók, akik nem értenek egyet ezzel az állásponttal, például Bergyajev szerint a Sophia semleges, nincs neme, hiszen csak így kapcsolódhat a szintén nem nélküli Istenhez.⁵⁸

Összegezve a sophiologista teremtéstant, megállapíthatjuk antropocentrikus jellegét: célja az ember visszaemelése isteni eredetéhez a Bölcsesség által. Az isteni természetből a mulandó felé haladó Sophia képes ezt a felemelkedést megadni az ember számára, így azt is mondhatnánk, hogy a sophiológia teremtésana a teózis útját vázolja fel.

⁵⁵ Az ember szintjén Szolovjov meglehetősen lekorlátozza a női elem szerepét az ember isteni küldetésében, szerinte egyetlen feladata, hogy támogassa a férfi alkotó tevékenységét. Ezzel szemben a Sophia szintjén tulajdonképpen csak a női princípiumnak van jelentősége. Vö. VLADIMIR SOLOVIOV: *Rusia și Biserica Universală*, i. m., 190.

⁵⁶ A Szentlélek mint a Szentháromság női elve, a Fiú anyja gondolata az egyházatyáknál és az apokrifekben is előfordul, lásd erről Pásztori Kupán István: A Szentlélek mint a Fiú Anyja? A Héberék szerinti evangélium egyik részletének Origenész és Hieronymus szerinti értelmezése, *Református Szemle* 98 (2005/6) 677–682.

⁵⁷ PAVEL FLORENSKY: *The Pillar and the Ground of the Truth*, i. m., 253.

⁵⁸ Bergyajev kimutatja, hogy a sophiológia Böhmétől vette át a Bölcsesség mint női princípium gondolatát, viszont ezt tévedésnek tartja. Mivel a Sophia az istenség képe, a Szentháromság hordozója a teremtett világban, nem lehet neme, hanem semleges. Vö. NICOLÁS BERDIAEV: *El sentido de la creación*, Carlos Lohré, Buenos Aires, 1978, 226.

4. A KORTÁRS OROSZ TEOLÓGUSOK KRITIKAI ÉSZREVÉTELEI
A SOPHIA-TANHOZ

Csupán röviden ismertetem néhány kiemelkedő orosz teológus Sophia-tanra, illetve annak teremtéstani vonatkozásaira adott kritikáját annak ábrázolásként, amit a címben megfogalmaztam: a Sophiáról szóló elmélkedés egy filozófiai-teológiai kísérletnek, kitérőnek tekinthető. Hatásában és visszhangjában viszont messze meghaladta az egyéni vélemény kereteit, komoly reakciót váltott ki orosz egyházi körökben, ennek következtében 1927-ben a karlovitzi szinódus, majd 1935-ben a moszkvai szinódus is elítélte mint olyan eretnek tanítást, amely támadást intéz a Szent Hagymány és az ortodoxia ellen.⁵⁹

Legvehemensebben Vladimir Lossky fejtette ki ellenvéleményét a tannal szemben, mert a teremtetlen energiákról szóló palamita tanítás átértelmezését vélte felfedezni benne. Elítélte Bulgakov azon kijelentését, hogy a Sophia az uszia lenne, szerinte esetleg az energiákkal lehet azonosítani, különben megkérdőjeleződik a szentháromságtan. Szerinte a sophiológia a nyugati teológia hatásának eredménye, ami összeférhetetlen a Hagymányra építkező ortodoxiával.⁶⁰ Lossky kritikája mögött a katafatikus érvelés elfogadásától való tartózkodást kell látni, mert attól tartott, hogy ezzel teret nyerne az ortodoxiában a Filioque-tétel elfogadása.⁶¹ Lossky álláspontját erősíti viszont George Florovsky, aki szerint a sophiologikus teremtés tan elemeiben és összességében is téves, az ortodoxiától idegen, mert diádokat feltételez az immanens Istenben, valamint összemosza a teremtetlent a teremtménnyel.⁶² Prokoffiev frappánsan összegezi a Sophia-tanra vonatkozó kritikáját: válasz nélkül maradunk azt a fontos kérdést illetően, hogy ki is tulajdonképpen a Sophia?⁶³ Úgy gondolom, katolikus olvasóként is ez a hiányérzet marad bennünk, nem kapunk pontos

⁵⁹ Szolovjov ekkor már nem élt, Florenszkij a Gulagon raboskodott, így csak Bulgakovnak volt alkalma védekezni a szinódus elítélő nyilatkozata kapcsán. Kijelentette, hogy nem volt szándékában az egyházi tanítás kikezdése, és a forradalom előtt nem kapott kritikát az egyház részéről. Ezután viszont ő maga is mellőzte a témát, és az ökumenikus párbeszéd felé fordult. Vö. MYROSLAW TATARYN: *Eastern Orthodox Engaging the Modern World*, i. m., 319.

⁶⁰ VLADIMIR LOSSKY: *The Mystical Theology of the Eastern Church*, James Clarke & Co., Cambridge, 2005, 62.

⁶¹ ARISTOTLE PAPANIKOLAOU: Divine Energies or Divine Personhood: Vladimir Lossky and John Zizioulas on Conceiving the Transcendent and Immanent God, *Modern Theology* 19 (2003/3) 372.

⁶² GEORGE FLOROVSKY: *Aspects of Church History*, Nordland Publishing Company, Belmont, 1975, 264.

⁶³ SERGEI O. PROKOFIEFF: *The Heavenly Sophia and the Being of Antroposophia*, i. m., 31.

választ arra a kérdésre, hogy ki az a természetfeletti létező, akit az askézisben és a misztikus tapasztalatban megragadhatunk.

ZÁRÓ GONDOLATOK

Tudatában kell lennünk annak, hogy Szolovjov, Florenszkij és Bulgakov életműve nemcsak a Sophia-tanról szól, sokkal több annál. Azt is meg kell említeni, hogy e teológusok különösen sokat tettek az ortodox-katolikus párbeszéd érdekében, az ortodoxia dialógusra nyitott irányvonalát képviselték. Épp ez a nyitottság tette őket fogékonnyá a gnosztikus-panteista gyökerekkel rendelkező, de a zsidó-keresztény kultúrtörténettől sem idegen Sophia-tan iránt, amelynek felvállalásában azt a törekvést kell látnunk, hogy választ kerestek a természettudományra és racionalitásra építkező modern ember transzcendenst kutató kérdéseire. Érdemükként tudhatjuk be annak bemutatását, hogy a teológia partnerré válhat a más tudományágakkal folytatott párbeszédben.

Katolikus szemszögből egyet kell értenünk a tannal szemben megfogalmazott kritikákkal; nehéz, sőt szinte lehetetlen összeegyeztetni a Biblia és a Szent Hagyomány szentháromságtanával és Isten teremtő, fenntartó és megváltó tevékenységéről szóló egyházi tanítással. Mégsem haszontalan a Sophia-tannal és teremtéselképzelésével való ismerkedés, mert betekintést nyerhetünk általa a teológiatörténet sokszínűségébe, valamint az istenkereső ember misztikára való nyitottságába.

Kegyelem a teljességből Jegyajándék a negyedik evangéliumban

SZATMÁRI GYÖRGYI

Abstract: In the Fourth Gospel, the Greek term *χάρις* (grace) occurs in a single, short passage only (John 1:14.16–17) twice in the word pair *χάρις καὶ ἀλήθεια* (grace and truth) which corresponds to the Old Testament concepts of *רַחֲמִים* and *אֱמֶת*. This word pair frames the expression *χάριν ἀντὶ χάριτος* – a term difficult to interpret. In the present study, I examine the context of the Johannine passage (1:14.16–17) in the Prologue, the sections on the testimony of John the Baptist and the parallels drawn between Moses and Jesus in this Gospel. I seek to get closer to the Johannine meaning of *χάρις* on the basis of Old Testament and targumic tradition concerning the inner cohesion of the Gospel and especially the presence of motifs from Ex 33–34.

Keywords: *grace, truth, Fourth Gospel, Prologue, revelation.*

Kulcsszavak: *kegyelem, igazság, negyedik evangélium, Prológos, kinyilatkoztatás.*

A kegyelem ószövetségi fogalmát övező kérdések kapcsán találóan jegyzi meg B. J. HILBERATH, hogy a *רַחֲמִים* Istenhez lényegileg tartozó, határtalan jóság, melyet a szövetségben nem mindennapi ajándékként kínált fel az embernek. JHWH olyan elköteleződése, mely alapját egyedül őbenne bírja, és amelyből az ember hasonló válasz híján „csupán menyasszonyi ajándékként részesül”.¹ JHWH irgalmas odafordulása, a szövetség jelentette közösséghez való feltétlen hűség, a *אֱמֶת* értelmében vett igazságosság.² HILBERATH összegzése a negyedik evangéliumhoz közeledve több okból igen figyelemre méltó, jóllehet a hűség-

SZATMÁRI GYÖRGYI teológus, a Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola Bibliatudomány Tanszékének vezetője; szatmari.gyorgyi@sapientia.hu

¹ BERND JOCHEN HILBERATH: *Kegyelemtan*, in Theodor Schneider (szerk.): *A dogmatika kézikönyve*, 2. kötet, Vigilia, Budapest, 2000, 3–48, 7–8.

² Vö. uo. 7.

ben megnyilvánuló igazság kifejezésére talán megfelelőbb az $\pi\eta\rho\varsigma$.³ Egyrészt a szinoptikus evangéliumoktól eltérően Jézus nyilvános működésének kezdetén a negyedik evangélium nem a Lélek által felkent és kegyelem ígéit (Lk 4,16–22), Isten Országát hirdető, tanító és gyógyító (Mk 1,14–15; Mt 4,14) Jézust állítja elénk. A negyedik evangéliumban Jézus első nyilvános, tanítványaitól övezett fellépése a kánai menyegző (Jn 2,1–11). Az epizód megannyi, a sínai szövetséggel mutakozó párhuzamon keresztül vezet a Völegény (vö. Jn 3,28–30) és az „asszony” kapcsolata felé, és benne Jézus kinyilatkoztatta dicsőségét (Jn 2,11; vö. Kiv 24,16).⁴ Másrészt az evangélium Prológusában együtt jelenik meg a $\tau\omega\pi$ és $\pi\eta\rho\varsigma$ ószövetségi fogalmainak megfelelő $\chi\alpha\rho\iota\varsigma$ (kegyelem) és $\alpha\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$ (igazság) szópár. Az egymáshoz kapcsolt két kifejezés az Ige lényegi, benső vonását írja le (Jn 1,14). Ugyanakkor olyan valóságot jelez, ami Jézus által lett ($\epsilon\gamma\epsilon\nu\epsilon\tau\omicron$), megvalósult számunkra ajándékként (Jn 1,16–17). A Prológus most említett szakasza azért is különleges, mert a negyedik evangéliumban csak itt találkozunk a $\chi\alpha\rho\iota\varsigma$ (kegyelem) szóval.⁵ STROMBECK tanulmányában a jánosi „kegyelem és igazság” törvénnyel szembenálló voltát, Jézus és Mózes negyedik evangéliumban többször megjelenő kontrasztját kívánja bemutatni. Jogos az észrevétele, hogy a kérdés kapcsán a negyedik evangéliumra vonatkozó megállapításokat nem volna helyénvaló a szinoptikusokra is vonatkoztatni.⁶ Jóllehet néhány megállapítására támaszkodom, vele ellentétben a jánosi kegyelemértelmezés érveit nem a páli teológiában, hanem a negyedik evangélium összefüggésén belül, valamint az evangélium sorai mögött felfedezhető ószö-

³ A görög $\alpha\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$ (igazság) a Lxx-ban többnyire az $\pi\eta\rho\varsigma$ fordítása, de megjelenik a jogi konnotációval bíró $\pi\tau\upsilon\varsigma$ megfelelőjeként is. Így a becsületesség, egyenesség jelentésárnyalatát nyeri. Vö. HANS HÜBNER: $\alpha\lambda\epsilon\theta\epsilon\iota\alpha$, in Horst Balz – Gerhard Schneider (eds.): *Exegetical Dictionary of the New Testament*, Vol. 1., T & T Clark, Edinburgh, 1990, 57–60, 58.

⁴ A kánai menyegző és sínai szövetség párhuzamának kérdéséhez lásd SZATMÁRI GYÖRGYI: „Mi közünk egymáshoz?” (Jn 2,4) Isten és ember dialógusa a kánai menyegző elbeszélésének (Jn 2,1–12) tükrében, in Farkas Edit (szerk.): *„Kezdetben van a kapcsolat”. Interdiszciplináris dialógus a dialógusról*, JTMR Faludi Ferenc Akadémia, Budapest, 2013, 103–127, 120–126.

⁵ A kegyelem ($\chi\alpha\rho\iota\varsigma$) és jelentésmezőjébe tartozó egyéb kifejezésekben, köztük a $\chi\alpha\rho\iota\sigma\mu\alpha$ főnévben elsősorban a páli levélirodalom bővelkedik. Az evangéliumok szóhasználatában ritkábban fordul elő, inkább a lukácsi kettős műben (Lk–ApCsel) találkozunk vele. A jánosi irodalomban az evangélium említett szakaszán kívül csak a Jel 1,4 és 22,21 köszöntő szavaiban jelenik meg.

⁶ Vö. JOHN FREDERICK STROMBECK: Grace and Truth, *Biblioteca Sacra* 96 (1939/1–2) 88–116; 205–223. Miközben ezt az eltérést fontosnak tartja hangsúlyozni, a János-evangélium szakaszainak áttekintése során újra és újra a páli levelek kegyelemről szóló szakaszaival érvel.

vetségi és targumi hagyományban keresem. Ezért a továbbiakban elsősorban a Prológus nevezetes szakaszához próbálok közelebb kerülni. Szemügyre veszem himnuszon belüli helyét és ott mutatkozó összefüggéseit. Mivel az említett szakasz középpontjában álló, nem magától értetődő vers Mózes és Jézus alakját állítja párhuzamba, így e párhuzam evangéliumon belüli megjelenéseire is kitékintek. Majd ószövetségi és targumi szakaszok és a negyedik evangélium Igével kapcsolatos szemlélete alapján igyekszem a jánosi „kegyelemtan” közelebe jutni.

I. KEGYELEM ÉS ÉLET A PROLÓGUSBAN ÉS A NEGYEDIK EVANGÉLIUMBAN

A Prológus nem a kizárólagosság igényével vázolt, preegzisztencia – megtestesülés – megdicsőülés dinamikus struktúráját veszem alapul. Jóllehet egyetértek J. G. VAN DER WATTAL, aki felvonultatva a Prológus elemzésének gazdag irodalmát rávilágít, hogy a szöveghez – mint minden szöveghez – a lehetséges szempontok sokszínűsége miatt nem társítható egyetlen, kizárólagos szerkezeti tagolás,⁷ az alábbi szerkezetet azért részesítem előnyben, mert már első közelítésben is rávilágít néhány, témám szempontjából jelentős párhuzamra, és a kinyilatkoztatásnak a 14. verstől feltáruló újdonságára. Egyszersmind kiemeli az evangélium célját: a felülről, Lélekből születés, az istengyermekség hit által befogadható új életét (Jn 1,12–13; vö. 20,31).

⁷ JAN G. VAN DER WATT: The Composition of the Prologue of John's Gospel. The historical Jesus introducing divine Grace, *Westminster Theological Journal* 57 (1995) 311–332, 311–317. Az általam választott tagolás részben megfelel a WATT és számos elődje által javasolt kétrészes tagolásnak (1–13. és 14–18. versek), melyeken belül az egymással „progresszív kapcsolatban” álló elemek révén határol le kisebb szekciókat. Ő azonban nem osztja a mások által javasolt s itt is megjelenő „fordulópont” feltételezését. A két rész szekciói között khiasztikus szerkezetet alkotó párhuzamokat állapít meg. Középpontban a 9–13. versek „megtestesülést és erre adott emberi reakciót” leíró szakasza és a „megtestesülés és kegyelem” témáját közlő 14. vers párhuzama áll. Mint mondja, a Prológus két része így egyidejűleg állítja elénk Jézus történetét és „a történet mögötti történetet”: az Isten kegyelme és igazsága a Fiú révén a világban látható és megtapasztalható lett. Vö. uo. 318–320; 326–331.

1–2. vers: az öröktől Istenre
irányuló kapcsolatban
levő Ige

18. vers: az egyszülött,
kinyilatkoztató Isten
Isten kebelén

3–5. vers: a teremtő Élet benne
az emberek világossága

16–17. vers: az ő teljességből
embereknek adott kegyelem

6–8. vers: János tanúságtéte-
le a világosságról

15. vers: János tanúságtétele arról,
aki előbb volt, mint ő

9–11. vers: a világba jött,
a világ által be nem
fogadott világosság

14. vers: a testté lett Ige, akinek láttuk
dicsőségét, mint az Atya
egyszülöttének dicsőségét

12–13. vers: Isten gyermekei

A negyedik evangélium egésze arra a hitre hív meg, amely által ez az Élet az olvasóé, a befogadóé lehet. A 12–13. vers a himnusz sarokpántja, ezen fordul meg a beszédmódja, és a harmadik személyű kijelentéseket felváltja a megtestesülés és az Atyához visszatérés útját felismerő „mi” vallomása. Ez a sarokpánt minden egyes személy, mindazok (ὅσοι – Jn 1,12) létének alapjáról szól, akik befogadták őt: akik Istenre, az ő Életet kínáló közeledésére nyitottak, azok felülről (vö. Jn 3,3–5), Istenből újjászületnek. Isten gyermekei, köztük az evangélista a megtestesült Igében általunk *látott* dicsőségről, az ő teljességből *kapott* kegyelemről vallanak. A megtestesülés tehát lehetőségi feltétele annak, hogy a „testet öltött”, személlyé lett Igében az egyszülött Fiú dicsőségét szemléljük, akiben a láthatatlan Isten nyilatkoztatta ki önmagát. Az ő és az őt küldő Atya olyan kapcsolatát szemléljük, mely befogadva átalakít, újjáteremt, az Életben részesítve e kapcsolat hatékony tanújává tesz.⁸

Már a Prolóógus sajátos szerkezete is rávilágít egyfajta párhuzamra az élet (ζωή – Jn 1,4–5) és a kegyelem (χάρις – Jn 1,16–17) között. A jánosi kegyelem abból az Életből fakad, mely az Istenre irányuló Ige (Jn 1,1), az Atyával egységben levő egyszülött Fiú (Jn 1,18; 10,30) Élete. Ez az Élet Isten ajándékként feltáruló léte, ajándék volta lényegéhez tartozik: Isten, aki önmagában bírja,

⁸ A negyedik evangélium dicsőségről szóló szakaszaihoz lásd SZATMÁRI GYÖRGYI: Dicsőség mint teremtő kapcsolat János evangéliumában, *Sapientiana* 12 (2019/1) 1–23.

megadta a Fiúnak is, hogy önmagában bírja azt (Jn 5,25–27). A Fiú pedig az Atyával együtt cselekedve halált felülmúló Életre kelt az Ige és Küldője iránt nyitott hit által (Jn 5,21.24–25). A negyedik evangélium ennek az Életnek a hirdetése: Isten Életéből indul (Jn 1,1–5), hogy a hit által erre az Életre vezessen (Jn 20,31).

Az Élet és kegyelem Prológusban felsejlő párhuzama talán további megerősítést nyer Jn 1,14–17 verseinek elemzése által.

2. KERESZTELO JÁNOS TANÚSÁGA

A Prológus mindkét, Jánosról szóló szakasza (Jn 1,6–8.15) tanúként idézi meg őt, tanúságtétele hármassal jellemzett és összekötő szerepet tölt be a megelőző és rákövetkező szakaszok között. Előbb azon szakaszok között, melyek a minden ember világosságaként világba jött Életről szólnak (Jn 1,3–5.9–11). Itt Istentől kapott küldetésének *célját* három, ἵνα előljárószóval bevezetett, keretes szerkezetet alkotó mondat írja le (Jn 1,6–8):

„...hogy (ἵνα) tanúságot tegyen a világosságról
hogy (ἵνα) mindenki higgyen általa [ti. a világosság által]
[...] hogy (ἵνα) tanúságot tegyen a világosságról.”

Keresztelő János küldetése, hogy tanú legyen. Olyan kisebb tanú, aki tanúságával az üdvösséget, az Életet szolgálja, mely a Fiú által adatik és mely a Fiúban való hit által érhető el (vö. Jn 5,33–34; 3,16–17). A másik szakaszban a kegyelemről szóló versek között teremt átmenetet a testté lett Igéről szóló tanúsága. Az Ige elsőbbségét, Jánosnál nagyobb voltát három, ὅτι előljárószóval bevezetett okhatározói mellékmonddal indokolja. Köztük a kegyelemről szóló két verssel (Jn 1,15–17):

„mert (ὅτι) előbb volt (ἤν – praet. impf.), mint én.⁹
Mert (ὅτι) mindnyájan az ő teljességéből kaptunk (ἐλάβομεν – aor.)¹⁰ kegyelmet kegyelemre:

⁹ A létige *praeteritum imperfectum* alakja a Jn 1,1 verssel összefüggésben az Ige kezdettől, öröktől létezését írja le. Itt ezt a létezést az emberi életet, átmeneti testi létet öltött Igéről állítja: az emberi létmód és isteni létezés egyaránt jellemzi. Vö. GIANFRANCO NOLLI: *Evangelo secondo Giovanni*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 1986, 1; 15.

¹⁰ Az ἐλάβομεν a befogadó készségét is kifejezi: elvettük, elfogadtuk. Vö. uo. 16.

mert (ὅτι) a Törvény Mózes által adatott (ἐδόθη – aor. pass.),¹¹ a kegyelem és az igazság Jézus Krisztus által lett (ἐγένετο – aor.)”¹²

János e tanúsága a három, kegyelemről szóló kijelentést fogja egybe (Jn 1,14.16–17), amely kijelentések a megtestesülésben bírják alapjukat és khiasztikus szerkezetet mutatnak:

„És az Ige test lett és sátrat vert közöttünk, és szemléltük az ő dicsőségét (δόξα) mint az Atya egyszülöttének dicsőségét (δόξα),
telve kegyelemmel és igazsággal (πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας),
[...] Mert mindnyájan az ő teljességből kaptunk
kegyelmet kegyelemre (χάριν ἀντὶ χάριτος):
mert a Törvény Mózes által adatott,
a kegyelem és az igazság (ἡ χάρις καὶ ἡ ἀλήθεια) Jézus Krisztus által lett.”

Az evangéliumban Keresztelő János tanúsága négy epizódban kap helyet. Először betániai működésének három napján halljuk három alkalommal megnyilatkozni Jézus személyéről. Az első nap (Jn 1,19–28) vallomása szerint a Krisztus nem ő, Keresztelő János (Jn 1,20), de jelen van, „közöttetek áll az, akit még nem ismertek” (Jn 1,27). Másnap (Jn 1,29–34) János önmagát is a korábban nem ismerők közé sorolja (Jn 1,31.33). Most azonban küldetése megismertetni, tanúságot tenni arról, akit ő maga a Lélek által Isten Fiaként látott (Jn 1,32–34). Harmadnap kinyilatkoztatja róla, hogy ő az Isten Báránya (Jn 1,35). Az Istentől küldött ember (vö. Jn 1,6.31) tanúságtételének első napjaiban a jelenlevők számára még ismeretlen, igazi kivoltát még fel nem tárt Jézus Istennel való egységének, istenségének és halálra szánt sorsának, áldozattá váló útjának kijelentője. Talán a kegyelem és igazság útja ez?

János tanúságtételének második epizódja a kánai menyegző elbeszélését (Jn 2,1–12) és Jézus Nikodémussal folytatott éjszakai beszélgetését (Jn 3,1–21) követi. Megismétli a fent említett első nap vallomását, miszerint nem ő a Krisztus (Jn 3,28), majd örömről vall, mely a *Völegény barátjának öröme*, amikor – a kánai menyegző után – hallja a menyasszonyát magánál bíró Völegény

¹¹ Az ἐδόθη mint *passivum theologicum* a Törvény isteni eredetét hangsúlyozza. Istentől adott ajándék. Ugyanakkor az ige az átadást, áthagyományozást is kifejezi, tehát Mózes közvetítő szerepét és a Tóra zsidó hagyományban betöltött értékét is tükrözi. Vö. uo. 16.

¹² Az ἐγένετο (γίνομαι) Jn 1,3-mal mutatkozó párhuzama egymás mellé állítja az Ige teremtésben és az üdvösség megvalósításában betöltött szerepét. Mindkettő „általa” lett. Vö. uo. 17.

hangját (Jn 3,29–30). Vallomása közvetlen előzményeként Isten világ iránti szeretetének kijelentése Jézus küldetésének céljára világít: világosságként a világba lépve feltárja az ítéletet, amit az Isten egyszülött Fia iránti hit vagy annak hiánya jelent. Az evangélista a világba lépett világossággal szemben kétféle válaszlehetőséget lát: azokét, akik a sötétséget választják, „nehogy elmarasztalják” tetteiket, és azokét, akik „az igazságot (ἡ ἀλήθεια) cselekedve” a világosságot választják (Jn 3,19–21). Az első csoportot azok alkotják, akik saját tetteiket ítéltre méltónak tartják, ezért rejtegetni akarják. Nem akarják, hogy azok megcségyenülést eredményezve napvilágra jussanak (ἐλέγχω). A másik csoportról nem azt olvassuk, hogy az előbbieket ellenében kérkedni akarnának igazságos tetteikkel. Igazságot cselekedni annyi, mint Istenben, Istennel cselekedni, ahogyan a Fiú cselekszik együtt az Atyával (Jn 5,19–20). Ez az együttléte az, amely feltárt, kinyilatkoztatott akar lenni (φανερώω – Jn 3,21). Ez a cselekvés a Lélek, az igazság Lelke által valósul meg, akit a Jézusban hívő, őt szerető követői megismernek, szemben a világgal. Velük, bennük lesz (vö. Jn 14,12–21), az Atya és a Fiú egységébe, közösségébe von, amit a Fiú önatadása Isten végsőként való szereteteként feltár és felkínál övének (vö. Jn 20,21).

Harmadik alkalommal Jézus utal János igazságról (ἀλήθεια) tett, igaz tanúságára (Jn 5,33–40). Élet-halál kérdése a tét (vö. Jn 5,18.21–30.40). A zsidókkal folytatott vitában János emberi szavánál nagyobb tanúkat állít önmaga mellé: saját tetteit, az Atyát és az Írásokat. Ugyanitt, az Életről és ítéletről szóló vita végén fordul a kocka. A vita kezdetén a zsidók fogalmaztak meg vádat Jézussal szemben: a szombat megszegésével és azzal vádolták, hogy „egyenlővé tette magát Istennel” (Jn 5,16–18). Most Jézus az ő vádlójuk: őt elutasítva az Életet utasítják vissza, semmibe véve a felsorakoztatott tanúkat (Jn 5,40).

Végül negyedik alkalommal visszatérünk az első helyszínre, Betániába (Jn 10,40–42). Itt a sokaság említi fel János tanúságát Jézusról. Az evangélista röviden annyi kiegészítést tesz, hogy János tanúsága igaz volt, s hogy ott sokan hittek Jézusban. Jézus nyilvános működése utolsó, nagyhatású jele előtt állunk. Lázár életre keltésének epizódjában Jézus szavaiban visszacseng az iménti három epizód mindegyikének témája: ő az Isten Fia, akit az Atya küldött a világba (Jn 11,27.41–42) a világ világosságaként (Jn 11,9–10); ő a feltámadás és az Élet (Jn 11,25–26), aki pedig benne hisz, nem hal meg soha (Jn 11,26) és meg fogja látni Isten dicsőségét (Jn 11,40). Ez az életadó tett már közvetlenül Jézus halála és megdicsőülése felé vezet (vö. Jn 11,51–53; 12,7.23).

3. MÓZES ÉS JÉZUS

A Prológus kegyelemről szóló fő tételének (Jn 1,16) magyarázataként Mózes és Jézus alakjának párhuzama jelenik meg: a Törvényt, azaz Isten tíz igéjét (Kiv 34,18; MTörv 4,13) Mózes által *kaptuk* (ἐδόθη). A „kegyelem és igazság” Jézus, az Ige által *lett* (ἐγένετο). Mózes és Jézus párhuzama nem egyedül itt jelenik meg a negyedik evangéliumban.

Mózes az első tanítványok és Jézus tanúságtételében hivatkozási alapként szolgál. Alakja a Tóra tekintélyét hitelesíti. Előbb Fülöp tanúskodik Jézusról, akit az Írások, vagyis Mózes és a Próféta hirdettek (Jn 1,45), majd Jézus is hasonlóan érvel: „ha Mózesnek hinnétek, talán nekem is hinnétek, mert rólam írt” (Jn 5,45–47). Mózes a zsidó hagyományokban népe közbenjárója, szószólója. Ügyvédi szerepet tölt be (vö. például Kiv 32,30–32; Jer 15,1; *Jubil.* 1,18–21). A negyedik evangéliumban Jézus tanítványainak egy másik, nagyobb Szószólója, ügyvédje lesz: az igazság Lelke (Jn 14,16.26; 15,26; 16,7–11). Most a szószóló Mózes vádlónak bizonyul a Jézus életére törő zsidókkal szemben (Jn 5,18.45), amint annak, aki nem hisz, vádlója lesz Jézus igéje és a Lélek (Jn 12,48; 16,8).¹³ Az epizódban az Atyával együtt ugyanúgy cselekvő Fiú az életről és az ítéletről beszél a Beteszda-fürdői gyógyítás okán: „aki az én ígémet hallgatja, és hisz annak, aki engem küldött, annak örök élete van” (Jn 5,24). Vitapartnerei, a zsidók elutasító magatartásának okát abban látja, hogy nincs meg bennük Isten szeretete, nem marad bennük az ő igéje (Jn 5,38.42). Jellemzésük témánk szempontjából figyelemre méltó: ők Isten hangját soha nem hallották, arcát soha nem látták (Jn 5,37). Kibontása ez – mint később látni fogjuk – a Prológus záró gondolatának, az „egyszülött Isten” kinyilatkoztató szerepének (Jn 1,18). A Sátoros ünnep során hasonló vitában visszhangzik a Prológus mondata (Jn 1,17a; 7,19). Jézus itt is az őt halálra kereső zsidók előtt áll (vö. Jn 7,1). A szombat kapcsán kibontakozó vitában a mózesi Tóra mellett a szóbeli Tórára, az atyák hagyományára utal. Nem a Törvénnyel, hanem ellenfelei magatartásával száll vitába, érveit a zsidó hagyományból merítve. Az igazságos ítélet fontossága (vö. MTörv 16,18) és az élet szombat tekintélyét is felülmúló védelme egyaránt hangsúlyos a korabeli zsidó társadalomban.¹⁴

¹³ CRAIG S. KEENER: *The Gospel of John. A Commentary*, Vol. 1., Hendrickson, Peabody, 2010, 660–662.

¹⁴ Az igazságos ítélet kapcsán lásd még például Iz 16,5; Ez 44,24; Zak 7,9; 8,16. A szövetség jeleként a nyolcadik napon akkor is körülmetélték a gyermeket, ha az szombatra esett. Jézus érvével egybecsengenek a Kr. u. 1. századra datált rabbinikus magyarázatok: a körülmetélés és az élet java felülmúlja a szombat parancsát. Vö. például *Joma* 85b, [2020. 10. 24.]

Jézust azzal vádolják, hogy „ördögtől való” (Jn 7,20). Hogy igaz voltát tanúsítsa, itt és további beszédeiben küldőjére, „az Igaz” Atyára utal (Jn 7,28; 8,18.26). Leleplezi ellenfeleit, akik ítéletükkel maguk bizonyulnak törvényszegőnek (Jn 7,19.24.51; 8,15) és az „ördög atyjától valónak” (Jn 8,41.44), ha nem hallgatják Isten szavait, a Fiú által mondott igazságot (Jn 8,46–47). Csak azáltal lehetnek szabad fiak, ha megmaradnak (μένω) a Fiú tanításában (Jn 8,31.35). Felülről csak azáltal szülehetnek, aki felülről való (Jn 1,13; 3,3–5; 8,23). A farizeusok Mózes tanítványainak vélik magukat (Jn 9,28–29), vakon vádló, erőszakos fellépésük azonban nem tükrözi Mózes szelídségét (Szám 12,3).¹⁵

Mózes alakja még feltűnik a Pászká közeledtével mondott kafarnaumi zsinagógai beszédben (Jn 6,32). A Kiv 16 és Iz 55,2–3 előterében Jézus Isten közösségbe hívó és életet adó Igéje. Amint a manna, úgy az igazi, mennyből való kenyér végső ajándékozója Isten (Jn 6,32). Az élő és önátadásában örök életet ajándékozó (Jn 6,32.35.41.48.51.58) eledelnek a Mózes által adott, romlandó manna elővételezése.¹⁶

Mózes és Jézus párhuzamának mélyebb megértéséhez talán közelebb kerülhetünk, ha megvizsgáljuk a kegyelemről szóló versek keretét jelentő (Jn 14.16–17) kegyelem és igazság szópárt mind tágabb szentírási, mind jánosi megjelenésére tekintettel.

4. KEGYELEM ÉS IGAZSÁG

A Jézus által lett és az ő dicsőségét betöltő *kegyelem és igazság* (χάρις καὶ ἀλήθεια) nyomait keresve érdemes figyelmet fordítanunk a Kiv 33–34 elbeszélésére.¹⁷ Az aranyborjú vétke után Izrael dísztelenné lett fiai állnak előttünk (Kiv 33,5–6). A szövetség megújításának számos részlete visszhangra talál a negyedik evangé-

<https://www.sefaria.org/Yoma.85b?lang=bi>. Ill. *Tos.Shab.* 15,16, melyet idéz RUDOLPH SCHNACKENBURG: *Il vangelo di Giovanni*, Vol. 2., Paideia, Brescia, 1977, 254.

¹⁵ CRAIG S. KEENER: i. m., 714–718; 743–746; 790–791.

¹⁶ A kafarnaumi beszéd és az igazi kenyér témájához lásd SZATMÁRI GYÖRGYI: „Aki ebből eszik...” (Jn 6,50–51) Az eledel motívuma a negyedik evangéliumban, in Várnai Jakab OFM (szerk.): *Az Eucharisztia*, L’Harmattan – Sapientia, Budapest, 2019, 9–43, 29–42.

¹⁷ Bő egy évtizede megjelent egy monográfia a több kommentárban is megjelenő összefüggés témájában: ALEXANDER TSUTSEV: *Glory, Grace and Truth. Ratification of the Sinaitic Covenant According to the Gospel of John*, Eugene, Pickwick, 2009. Sajnos, számomra nem volt elérhető.

liumban, melyek közül csak néhányat említek. A dicsőség (felhőjének) szemlélése, JHWH jelei, melyeket a nép körében tesz a szövetség deklarálásaként, párhuzamra találnak a negyedik evangélium jeleiben (Kiv 33,10.18; 34,10; Jn 2,11). A kánai menyegző nemcsak az itt említett motívumokban, de harmadnapi történéseiben (Kiv 19,11.16; Jn 2,1) és az „asszony” szavaiban (Kiv 19,7; 24,3.7; Jn 2,5) is a sínai szövetség „pecsétjét” hordozza. A vágy, hogy maga JHWH vezesse a népet, válaszra talál Jézus önkinyilatkoztatásában: „én vagyok az út, az igazság és az élet” (Kiv 33,15; Jn 14,6; vö. még Jn 10,3–4). Mózes tudtul adta mindazt, amit JHWH parancsolt neki, amint Jézus tudtul adta mindazt, amit az Atya parancsolt (Kiv 34,32.34; Jn 12,49–50).

Nos, a néhány párhuzam mellett kitűnik a Kiv 34,6 vers, mely szerint Mózes kérése nem teljesült maradéktalanul: „Ha kegyelmet (חַן) találtam színed előtt, mutasd meg nekem arcodat, hogy ismerjelek [...] Mutasd meg nekem dicsőségedet!” (Kiv 33,13.18). Mózes nem tekinthet JHWH arcába, de JHWH helyet ad neki maga mellett (Kiv 33,21; 34,5). Mózes pedig JHWH nevét kiáltja, és vallomást tesz róla: „JHWH, JHWH, irgalmas (רַחוּם) és kegyes (חַן) Isten, hosszan tűrő (אֶרֶךְ), nagy kegyelmű (גָּדוֹל) és hűségű (אֱמֻנָה), irgalmasságot (חַסְדִּים) gyakorolsz ezer nemzedéken át, megbocsátasz gonoszságot, vétket és bűnt.” (Kiv 34,6) A gazdag jellemzésben, melyben Mózes és a nép JHWH-ról szerzett tapasztalata jut kifejezésre, Isten kegyességét itt a חַן írja le. Főnévi megfelelője, a חן tetszés, elfogadás, kegy, jóindulat jelentéssel bír. A Lxx ezt többször a χάρις főnévvel adja vissza,¹⁹ mely akár vallási, akár társadalmi értelemben magasabb pozíciót betöltő alany felől az alsóbb helyzetben álló iránt megnyilvánuló jóindulatot, nagylelkűséget fejez ki. Olyan magatartás, amely a Jézus korabeli Római Birodalomban jellemző patronátus társadalmi intézményének keretében is értelmezhető. A társadalmilag magasabb helyzetben álló patrónus *kegyet* gyakorol az alacsonyabb státuszú fél, a kliens irányában. A kegyben részesítés olyan anyagi vagy szellemi javak juttatása, amelyeknek a kliens nincs birtokában, amit önerejéből megszerezni nem képes. A mindennapi gyakorlatban egy kliens küldöttként további klienseket részesíthet a patrónus kegyében. Ez a gyakorlat tükröződik a negyedik evangéliumban is. Jézus az Atya küldötte, aki ekként az Atyát képviseli, és visszatér hozzá (vö. például Jn 5,37–38; 7,33; 14,12; 16,5–11.28), Jézus küldöttei pedig a tanítványok (Jn 17,18). A közvetítő a nyilvánosság előtt a patrónus tekintélyével lép fel (vö.

¹⁸ A רַחוּם jelző jelentése: együttérző, irgalmas. Szinte mindig JHWH-ra vonatkozik.

¹⁹ Például Ter 39,21; Kiv 3,21; 11,3; 12,36. Meg kell jegyezni, hogy ugyanakkor a fent említett Kiv 34,6-ban a חַן fordításaként a Lxx az ἐλεήμων fordulattal él.

Jn 3,35; 5,27; 8,23; 17,2). A patrónus nagylelkűségét a kliensek hűségükkel és a patrónus méltóságának, dicsőségének nyilvános megvallásával viszonyozzák (vö. például Jn 8,49; 17,6).²⁰ A másik főnév, a ὁπρ, amit kegyelemnek fordítunk, szeretet, jóság, gyöngédség, hűség, irgalmasság jelentést is hordoz. Fordítása a Lxx-ban többnyire az ἔλεος (irgalom, könyörület). Mégis, az újszövetségi χάρις mögött úgy tűnik, nemcsak a ἵπ áll, hanem a ὁπρ szeretettil odafordulása, mely a bűnössel szemben sem szűnik meg (vö. 2Sám 7,15). Amint azt Kiv 34,6, majd ennek nyomán Szám 14,18 is kiemeli, JHWH bővelkedik, telve van ezzel a szeretettel (vö. még például Zsolt 86,5; 103,8; Jón 4,2). Az ὁπρ jelentésárnyalatai: hűség, megbízhatóság, igazság. Az utóbbi a kimondott szó, az ítélet vagy tanúság, vagy egy vallási értelmű ismeret igazsága éppúgy lehet, mint valaki megbízhatósága, hűsége.²¹

A negyedik evangéliumban az igazság melléknévi megfelelői (ἀληθής, ἀληθινός) jelzői többek között Istennek, aki a Fiút a világba küldte (Jn 3,33; 7,28; 8,26; 17,3). Igaz Jézus ítélete és tanúsága (Jn 7,18; 8,14–16), ahogy igaz Keresztelő Jánosnak és annak a tanúsága, „aki látta mindezeket” (Jn 5,32; 10,41; 19,35; 21,24). Továbbá igazak azok, akik „igazságban és Lélekben imádják” az Atyát (Jn 4,23–24).

De mi az igazság (ἀλήθεια) a főnevet leggyakrabban használó negyedik evangéliumban?²² Mindenekelőtt maga Jézus (Jn 14,6), aki az Atyához vezető úttal és élettal azonosítja önmagát (vö. még Jn 11,25). Róla, az Igazságról szól János igaz tanúságtétele (Jn 5,33), amint az igazság Lelke és a „benne maradó” tanítványok is róla tesznek majd tanúságot (Jn 15,26–27), ők, akik nélküle semmit nem tehetnek (Jn 15,5). Különösen intenzív a főnév jelenléte a Sátoros ünnep keretébe illeszkedő 8. fejezetben. A benne hívő zsidókhoz intézett beszédben az Igazság ismeretéből fakadó szabadságról tanít Jézus. Alapvetésként egy feltételt fogalmaz meg: „ha szavamban maradtok” (Jn 8,31). Majd pedig a feltétel három következményéről beszél: ezáltal lesznek igazán Jézus tanítványai, ezáltal ismerhetik meg az igazságot, és végül az igazság megismer-

²⁰ BRUCE J. MALINA – RICHARD L. ROHRBAUGH: *Social-Science Commentary on the Gospel of John*, Fortress Press, Minneapolis, 1998, 33–34; 117–119.

²¹ Vö. FRANCESCO SCERBO: *Dizionario ebraico e caldaico*, Fiorentina, Firenze, 1912, 15; 91–92. C. LESLIE MITTON: Grace, in Leander E. Keck et al. (eds.): *The Interpreter's Dictionary of the Bible*, Vol. 2., Abingdon, Nashville, 1996²¹, 463–468. Vö. még [2020. 10. 23.] <https://www.sefaria.org/Exodus.34.6?lang=bi&with=all&lang2=en>.

²² Az ἀλήθεια főnév inkább a páli levelek szókészletéhez tartozik (44-szer jelenik meg). A szinoptikus evangéliumok és az Apostolok Cselekedetei alig-alig használják (összesen 10-szer), azonban a jánosi corpusban jellemző a használata (39-szer találkozunk vele).

rése által *szabaddá* lesznek. E tanítás befogadásának hiányából fakad a Jézus ellen irányuló gyilkos szándék (Jn 8,37). Kemény szavakkal fordul hozzájuk: az atyák hagyományához való viszonyukat szembeállítja a Fiú által képviselt, Istentől hallott igazsággal, és kijelenti képtelenségüket annak befogadására (Jn 8,38–43.45–46). Ez pedig Istennel vélt kapcsolatuk cáfolata (Jn 8,47). Később, búcsúbeszédében az igazság néhány részletét világítja meg (Jn 16,5–15): Jézus el kell, hogy hagyja ezt a világot, visszatér az Atyához, mert ez a visszatérés a feltétele annak, hogy eljöjjön az igazság Lelke (vö. Jn 20,22), aki „elvezet a teljes igazságra”. A Lélek majd a tanítványokban él, őket élteni, Jézus tetteinek és szavainak értelmét feltárja (Jn 6,63; 7,39; 14,15–18.26; 15,26). Akik felülről, Istenből, Lélekből születnek (vö. Jn 1,13; 3,5), azokat az Atya adta a világból a Fiúnak. Őket az Atya és a Fiú megszentelik igazságban (Jn 17,6.15–19). Ők úgy lesznek a világban a Fiú küldöttei, ahogyan ő az Atya küldötte volt. Az igazság cselekvőiként Istenben, Istennel együtt cselekszenek (Jn 3,21). Ők azok, akik az Atya Fiútól tapasztalt, irgalmas, baráttá avató szeretetét élik tovább a világban (Jn 3,16–17; 15,12–17.20; 20,23; 21,15–19).²³

5. KEGYELEM KEGYELEMRE

Jn 1,17 *χάρις ἀντὶ χάριτος* fordulata talányos, mivel az *ἀντὶ* előljárószó szembenállást, helyettesítést és célhatározói értelmet egyaránt kifejezhet. A Törvény – mint fentebb a Mózes említő részletekben is láttuk – a negyedik evangélium szemléletében kiváló adomány, így a kutatók többségének véleményét osztom, miszerint a fordulat a Mózes által adott Törvényt Isten kegyének, jóindulata ajándékának tekinti (vö. *Ant.* VII, 38). Azonban még nagyobb kegyelem az, ami Jézus által „lett” (*ἐγένετο*): kegyelem az ő teljességből.²⁴ Mózes tekintélye nem kisebbedett, és a Törvény nem vesztette értékét, ám a kinyilatkoztatásban betöltött szerepük más, mint az Atya egyszülöttének a szerepe: a Mózes

²³ A *φιλέω* és *ἀγαπάω* negyedik evangéliumi tartalmához, az Istent dicsőítő halált is vállalni kész tanítványi élet témájához lásd SZATMÁRI GYÖRGYI: „Aki ebből eszik...”, i. m., 16–18.

²⁴ Nem veti el az *ἀντὶ* fokozást vagy a helyettesítés, felcserélést jelentő értelmét sem, ám előnyben részesíti az egyházatyáknál gyakran megjelenő értelmezést Brown: az új szövetség kegyelmére utal, mely felváltja a sínai szövetségben feltárt kegyelmet. RAYMOND E. BROWN: *Giovanni. Commento al Vangelo spirituale*, Cittadella, Assisi, 1979³, 22–23. Vö. JO-ANNA A. BRANT: *John*, Baker Academic, Grand Rapids, 2011, 35–36. BOLYKI JÁNOS: „*Igaz tanúvallomás*”. *Kommentár János evangéliumához*, Osiris, Budapest, 2001, 77. FARKASFALVY DÉNES: *Testté vált Szó*, 1. rész, Prugg Verlag, Eisenstadt, 1986, 56–57.

által adott Törvény és az írások tanúságot tesznek Jézusról. A negyedik evangélium szemléletében épp ezzel érik el legteljesebb tekintélyüket (Jn 5,43–47; 19,28–30), mi több, csak Jézus személye felől érthetők meg igazán (vö. Jn 2,22; 20,9).²⁵

A Prológus kegyelemről szóló szakaszának kiinduló versében (Jn 1,14) a megtestesülés, vagyis Jézus hústesttel bíró, valós emberségének állítása összefonódik a benne szemlélhető istenség kijelentésével. Jézus identitását e kettő egyidejűleg határozza meg. A Jn 1,1 és Jn 1,14 feszültségében a „sátrat vert közöttünk” (ἐσκήνωσεν – Jn 1,14b) megfogalmazás nemcsak a testiben, hanem megjelenő istenség köztünk való jelenlétét állítja. Megalapozza az evangélium azon állásfoglalását, miszerint Jézus megdicsőülése testi, fizikai létezésén keresztül valósul meg: felemeltetése egyidejűleg nyilvánítja ki halandó emberségét és istenségét, hogy ő az „aki van” (vö. Jn 8,28). A kereszt nemcsak az Atya iránti engedelmességének, hanem istenségének igazolása is (vö. Jn 3,14–15).²⁶ Isten dicsősége, Isten méltósága és az őt lényegileg jellemző kegyelem és igazság Jézusban szemlélhető lett a világban, mert személyében Isten jelent meg. Isten a testi, személyben megvalósuló önközlés által szól a teremtet világhoz. Ez a világba ereszkedés nemcsak szemlélhetővé teszi, hanem megvalósítja a kegyelmet és igazságot: világban való jelenléte – leereszkedése – „lelkivé alakítja a világot”.²⁷ Azok, akik ezt a jelenlétet felismerik, azok újjáteremtve ebben a világban, de nem ebből a világból vannak (Jn 17,14–18; vö. Jn 1,13; 3,3–15).

A σκηνώω ige (Jn 1,14) és a jánosi *Logosz* háttérét keresve számos közelítéssel találkozunk a kommentároknak. Lehet a mennyekben sátorozó, ám a földön megjelent, megszemélyesített Bölcsességre gondolnunk (vö. Sir 24,4.8: κατασκήνωω, σκηνή), amelyet Bár 4,1 a Törvénnyel azonosít.²⁸ Vagy a szövetség sátorát, Isten trónját idézi, mely a történeti könyvekben Isten Izrael körében való jelenlétének kifejezése lesz (vö. például Szám 35,34; Józs 22,19; 1Krón 23,25). Isten jelenlétének kifejezéseként a héber יָרַח (sátorozik, lakást vesz, lakik) ige alanya eltérő lehet. Van, amikor maga JHWH az, aki Izrael körében lakik (például Kiv 29,46; Zsolt 74,2), máskor neve (például Jer 7,12; Neh 1,9), dicsősége (például Zsolt 85,10), vagy épp a Szentély (például Zsolt

²⁵ GIUSEPPE SEGALLA: *Il quarto vangelo come storia*, Dehoniane, Bologna, 2012, 49–55.

²⁶ MEREDITH J. C. WARREN: *My Flesh Is Meat Indeed. A Nonsacramental Reading of John 6:51–58*, Fortress Press, Minneapolis, 2015, 23–28; 59–61.

²⁷ Uo. 36–38.

²⁸ Így például CRAIG S. KEENER: i. m., 350–363.

78,60) az ige alanya. Ez a jelenlét a kivonuláshagyományban mint Isten szemlélt, „felhőben megjelenő dicsősége” jut kifejezésre (Kiv 16,10). A kép azután egybefonódik a szent sátorral, amelyet szerepének megfelelően „betöltött JHWH dicsősége” (Kiv 40,34), ahogyan később a Templomot (1Kir 6,13), mely azután Dávid fiának vétke miatt leromboltatott (2Kir 24,4; 25,8–12). Az előzőhöz képest jelentéktelennek tűnő (Agg 2,3) Második Szentélyre vonatkozóan Aggeus csak ígéretként fogalmazza meg, hogy betölti majd Isten dicsősége, amikor „minden nép kincse odaáramlik” (Agg 2,7–9).²⁹ Targumi szakaszokban a *Shekina* a Jelenlét, a Név jelenlétének, dicsőségének Istentől választott helye. Olyan kifejezés, amely gyakran együtt szerepel az Igével (*Memra*, illetve *Dibbera/Dibbura*) és a dicsóséggel, vagy épp egymást helyettesítő kifejezések.³⁰ Az Ige adott körülmények között az Istenről szóló beszédet jelenti. Helyenként, ahol a maszoréta szöveg (TM) Istenről antropomorf módon szól, a targumok Isten transzcendenciáját óvva a Tetragrammatont (JHWH) a JHWH Igéje fordulattal helyettesítik (például *Tg.Neof.* Kiv 34,35: „Kinyilvánult az Úr Igéje.”; *Tg.Iz.* 63,5: „Gyönyörűségem Igéjével támogattam őket.”). Ugyanakkor a tarnszcendens Isten a teremtett világgal, emberiséggel, választott népével kapcsolatba lép: a targumokban JHWH Igéje leírja, közli azt, aki Isten és mindazt, amit tesz. Az Isten Igéje a targumi szakaszokban olykor Isten nevének megfelelője, amit kinyilvánít népének (*Tg.Neof.* Szám 6,27; vö. Jn 17,6–7.13–14.16–19). RONNING kiemel néhány analógiát a targumi Ige és a negyedik evangélium Igéje, Isten Fia között: mindkettő Isten szavait mondja, mindkettő kapcsolatot kezdeményez Isten népével, és mindkettő Isten akaratát viszi véghez a világban.³¹ Míg azonban a targumokban az Ige körülírása Istennek, metonímia Isten nevére, addig a negyedik evangélium targumi szemlélettől eltérő újdonsága Jézus mint testté (σὰρξ) lett Ige lényegi istenségének állítása. A negyedik evangélium célja, hogy Jézust, az Igét Izrael Istenével, JHWH-val azonosítsa, hogy felismertesse, ő az, aki „van”.³²

²⁹ RUDOLPH SCHNACKENBURG: *Il vangelo di Giovanni*, Vol. 1., Paideia, Brescia, 1973, 340–341. JOHN RONNING: *The Jewish Targums and John's Logos Theology*, Baker Academic, Grand Rapids, 2010, 46–50.

³⁰ DALE MOODY, Shekinah, in George Arthur Buttrick et al. (eds.): *The Interpreter's Dictionary of the Bible*, Vol. 4., Abingdon Press, Nashville, 1996²¹, 317–319.

³¹ JOHN RONNING: i. m., 9–19.

³² Uo. 20–21; 42–43.

6. KEGYELEM A TELJESSÉGBŐL

Térjünk vissza ahhoz a jellemzéshez, amellyel Jézus vitapartnereit írja le: ők Isten hangját soha nem hallották, arcát soha nem látták (Jn 5,37). Szemrehányása mögött JHWH, „a vőlegény kérő hangja”³³ hallatszik a sínai szövetségkötés nagy elbeszéléséből (Kiv 19–24): „ha majd hallgattok szavamra [...] tulajdonommá lesztek” (Kiv 19,4). A szövetség megnyegzőjét a nép egyhangú ígérete pecsételi meg: „megteesszük mindazt, amit JHWH mondott” (Kiv 19,8; 24,3.7). JHWH megígéri, hogy „harmadnapra lejön (יָרֵד)” (Kiv 19,9.16). A szövetségi elbeszélés keretében Isten tíz ígéje ennek a „házassági” kapcsolatnak a kereteit fekteti le. Érdekes adalékkal szolgálhat ugyanazon szövetség kapcsán a Mózes közvetítői tekintélyét legitimáló MTörv 5,23–28, illetve annak targuma (*Tg. Neof.* MTörv 5,23–28), melyben a már említett változtatással nem JHWH, hanem „JHWH Igéje mutatta meg dicsőségét”. Jn 5,45–47 kritikája így még élesebb. A deuteronomiumi szakasz szerint azt kéri, hogy Mózes legyen a közvetítő, mert „micsoda mindaz, ami test, hogy hallhassa az élő Isten szavát” (MTörv 5,26). Ígéretet tesznek, hogy ha Mózes közvetíthet, megteszik mindazt, amit általa JHWH mond, s ígéretük minden nemzedékre vonatkozik. Mózesnek, a küldöttnek kell megtanítania őket a parancsok iránti engedelmisségre (MTörv 5,31), vagyis az ő tanítványai lesznek. Az epizódot az istenszeretet nagy parancsa követi (MTörv 6,1–3). Jézus kritikus megnyilatkozása szerint (Jn 5,37–38) vádlói megszegték atyáik ígéretét, mert nem hisznek annak, akit Isten küldött, és Mózes szava iránt bizalmatlannak bizonyulnak (vö. Jn 5,46). Nem érvényes rájuk a szabadulás bizalma (Kiv 14,31), amit a *Tg. Onq.* Kiv 14,31 Isten Igéje és szolgálja, Mózes iránti bizalomnak nevez.³⁴

„Mózes tanítványai” a Sátoros ünnepen így érvelnek: „Mi tudjuk, hogy Mózeshez szólt az Isten, ezt pedig nem tudjuk, honnan van.” (Jn 9,29) A sínai szövetség összefüggésében olvashatunk arról (Kiv 25,22; Szám 7,89), hogy valahányszor Mózes bement a szövetség sátrába, hallotta JHWH hangját, amint hozzá szólt, vele beszélt a „kegyelem helyéről” (כַּפֶּרֶת).³⁵ Mózes, a közvetítő és JHWH „beszélgetése” a nép hűtlensége ellenére sem ér véget (Kiv 33,20.23). JHWH jeleket fog tenni, hogy a nép lássa félelmetes, tiszteletre méltó tetteit

³³ Uo. 157.

³⁴ Uo. 157–161.

³⁵ A szövetség ládájának tetejét borító, két kerub között elhelyezett aranylemezzel van szó. Az engesztelés napján ezt hintette meg hétszer a főpap az áldozat vérével a kiengesztelődés jeleként JHWH és népe között. Vö. Kiv 25,17–21; 37,6–9; Lev 16,15–19.

(Kiv 34,10). Mózes pedig elmondta mindazt, amit JHWH parancsolt neki, a szövetség tíz igéjét (Kiv 34,27–28.32.35). JHWH úgy beszélt Mózesrel, ahogy az ember a barátjával szokott (Kiv 33,11): olyan felek találkozása, akik néven szólítják, ismerik egymást (Kiv 33,12.17.19; 34,5).

„Mi tudjuk, hogy Mózeshez szólt az Isten, ezt pedig nem tudjuk, honnan van.” (Jn 9,29) Az evangélium egészét átszövi a kérdés, hogy honnan való Jézus.³⁶ A kérdés megválaszolása összefügg azzal, hogy ki ő és mi az a kegyelem és igazság, ami általa lett. Ez a kérdés az első tanítványok kérdése (Jn 1,38) és ez munkál a Jézust sirató Magdalai Máriában (Jn 20,2.13.15). Jézus válasza a tanítványoknak: „gyertek és látni fogjátok” (Jn 1,38–39). A még *igazán* nem ismert mester meghívása a „nála lét” tapasztalatában, a találkozásban a megismerés felé vezeti követőit. Bár vitapartnerei ismerik az írásokat, de róla, akiről Mózes és a Próféták tanúskodnak (Jn 1,45), és személyében Istenről övéi szerezhetnek tapasztalatot: ismeri őket és ők ismerik őt (Jn 10,4). „Jöjj és lásd!” – hívja később a követővé lett Fülöp Natanaelt (Jn 1,46) ugyanazon felkiáltás kíséretében, amellyel korábban András adta tudtul a hírt testvérének, Simon Péternek: „Megtaláltuk!” (Jn 1,41.45). Az evangélium végén a Feltámadott felismert jelenlétét hirdeti Magdalai Mária és a tanítványok: „Láttuk az Urat.” (Jn 20,18.20.25). Látja őt a Sátoros ünnepen meggyógyított vak (Jn 9,37). Ha az evangéliumi *χαρίς* mögött a lehajló, ajándékozó *ἵνα* mellett a *τοῦτο* bűnössel szemben is szeretetteli kegyelmét is feltételezzük, akkor a látás, a bűn, ítélet és kegyelem összefüggését segíthet felfedezni a vak meggyógyításának története. Jézus szól az ítéletről mint világba jövele okáról: hogy akik nem látnak, lássanak (Jn 9,39; vö. 12,47–48). Ítélete a világ felett felemeltetésében nyilvánul ki (Jn 12,31–33). Ebben táruul fel az Atya kegyelmének ajándéka, szeretete a világ iránt (Jn 3,16–17). Az a szeretet, amely az Atya Fiú iránti szeretete (Jn 3,35; 15,9; 17,23), és amely belép a világ gyűlölete közé (Jn 11,5.7–8), hogy szeressen (Jn 15,9). A testté „lett” Ige által Isten kegyelme és igazsága megjelent, „lett” a világban.

7. ZÁRSZÓ – A JEGYAJÁNDÉKRÓL

Mózes elmondta mindazt, amit JHWH parancsolt neki, a szövetség tíz igéjét (Kiv 34,27–28.32.35). Jézus – a testet öltött Ige – elmondja mindazt, amit az Atya parancsolt (Jn 12,49–50): az örök életben részesítő parancsot, mert

³⁶ Részletesebben lásd SZATMÁRI GYÖRGYI: Dicsőség mint teremtő kapcsolat, i. m., 4–6.

az Atya akarata az, hogy „mindaz, aki látja a Fiút és hisz benne, örök élete legyen” (Jn 6,39–40; vö. Jn 1,13). Jézus világba jövetelének oka és célja ez az akarat (Jn 6,37–38). Istenben akarat és szeretet egy. Istenben az Atya és a Fiú egy (Jn 10,30). A „kegyelem a teljességből” kijelentése annak, hogy Jézus maradéktalanul osztozik Isten dicsőségében (vö. Jn 17,1–2).³⁷ Jézus megismerteti övéivel a Nevet és megőrzi őket az Atya nevében, majd az Atyát kéri erre (Jn 17,6.11–14). Akik *tulajdonukká lettek*, vagyis részeseivé az Atya és a Fiú egységének (Jn 17,10), a Fiú Atyához visszatérése után a gyűlölködő világban maradnak (Jn 17,15–18) a Lélektől megajándékozott tanúiként Isten kegyelmének és igazságának (Jn 3,33–35).

Mózes látni vágyta, de nem láthatta Isten arcát (Kiv 33,13.20). Fülöp látni vágyta az Atyát (Jn 14,8). Kérésére válaszul Jézus Isten látását kínálja fel: „aki engem látott, az Atyát látta [...] én az Atyában vagyok és az Atya énbennem” (Jn 14,9–11). A testté lett Ige jelei által, jellé lett életével szólítja az embert (Jn 20,31), egyedülálló módon nyilatkoztatja ki Istent, hogy Isten életében részesítsen (Jn 1,1–4; vö. 17,24). Mózes látni akarja JHWH dicsőségét, s azt kéri, hogy JHWH közöttük legyen. JHWH szeretettel, kegyelemmel és a hűség igazságával teli dicsőségének tanúja, de JHWH arcát nem láthatja. A kánai menyegző harmadnapján Jézus kinyilatkoztatta dicsőségét, és tanítványai, akik látták a „jelek kezdetét”, hittek benne (Jn 2,1.11). Ezen a menyegzőn Jézus anyja a szövetség újra megpecsételésére szólít: „tegyétek meg mindazt, amit mond” (Jn 2,5). Jézus nemcsak úgy beszél tanítványaival, ahogy az ember a barátjával szokott, hanem barátainak mondja azokat, akik a szeretet új parancsát a testté lett Ige szavaként hallották és önátadó életében szemlélték (Jn 15,12–17). Az egyszülött Fiú a sajátjához hasonló szeretetre hívja övéit egymás iránt (Jn 15,12–17). A végsőig való szeretet engedelmisségében lesznek Jézus tanítványai (Jn 10,18; 13,34–35; 14,15). Olyan szeretetben, amely kölcsönösségében az Atya és a Fiú kapcsolatának megismerőjévé, a kinyilatkoztatás befogadójává (Jn 14,21.31), Jézus barátjává formál (Jn 15,10–17). Ennek a parancsnak a megtartásából a menyegző többé el nem vehető öröme fakad (Jn 3,29; 15,11; vö. 16,22), mely az Atyával egy Fiú öröme, aki kész szembenézni a világ gyűlöletével és a halállal (Jn 17,13), hogy megismerje a világ a szeretetet (vö. Jn 17,21–26). Isten a testet öltött Igében kimondta a Völegény ígértét, a Fiú végsőig való szeretetének (vö. Jn 13,1) önátadásában felkínálta a jegyajándékot.

³⁷ JO-ANN A. BRANT: i. m., 36.

A szeretet emberi döntések, kudarcok és sikerek, háborúk és megbékélések, viszályok és kiengesztelődések, emberi igazságtalanságok és bűnbevallások, rejtőzködő háritások és a felelősségvállalás kísérte történetében, az emberiség történelmében Isten ember iránti szerelméből fakadó, megújítani vágyó szava, hűségének és irgalmának örökre szóló ígérete (Zsolt 136,1) Jézusban személyes, testet öltött, áldozattá válni kész Ige lett. Ebben a testté válásban tárul fel az Isten odaadottságának határtalan, szeretetteljes kegyelme, igazságossága, hűsége: „Az isteni kegyelem korábban ismeretlen dimenziója a megtestesült Jézusban történetileg kinyilvánult a földön.”³⁸ A preegzisztens, világba jött Ige, az egyszülött Fiúisten, aki egyedül látta az Atyát, maga a személlyé lett kinyilatkoztatás.³⁹ Jelenléte a világban a kegyelem teljességéből ajándékoz. Az Ige, aki az Atyánál volt megtestesülése előtt, és aki ismét az Atyánál van, elküldetett mint Isten Fia, hogy minket Isten gyermekeivé tegyen (Jn 1,13). Kinyilatkoztatta az addig láthatatlan Istent (Jn 1,18), aki Lélek (Jn 4,24) és a Fiúval egy Atya (Jn 10,30; 14). Testi életével, az Atya akaratának engedelmes, szabad önátadásával (Jn 10,17–18), az igazság Lelkének (Jn 14,17; 15,26; 16,13) és az élet Kenyerének (Jn 6,54–57) ajándékozásával feltárta Isten titkát és azt, hogy világban való jelenléte mit jelent az ember számára: a hallatlanul új, bensővé lett kapcsolatot, hogy Isten nem csak közöttünk, hanem bennünk éljen, s mi őbenne.

³⁸ JAN G. VAN DER WATT: i. m., 331.

³⁹ GIUSEPPE SEGALLA: i. m., 51.

Utánzás, áldozat, hálaadás

Az áldozat antropológiájától az Eucharisztia teológiájáig

René Girard mimetikus elméletéről¹

BAKOS GERGELY OSB

„A róka sok dologhoz ért, a sündisznó viszont egy nagy dolgot tud.”

*Arkhilokhosz (kb. 680– 645)
költő töredéke²*

„René Girard [...] kultúraelmélete nagyrészt egyoldalúságának köszönheti átütő erejét.”

Jan Assmann³

Abstract: After giving a brief summary of René Girard’s mimetic theory and then surveying some of its critical points, this essay tries to apply its insights to the central sacrament of Christianity, i. e. the Eucharist.

Kulcsszavak: René Girard, mimetikus elmélet, erőszak, rítus, Eukarisztia.

Key terms: René Girard, mimetic theory, violence, rite, Eucharist.

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

¹ A Cena Agni Liturgikus tanulmányi napokon (2020. augusztus 10–12.) Pannonhalmán elhangzott előadás bővített és szerkesztett szövege.

² 151 [Ed.118] Πόλλ’ οἷδ’ ἀλώπηξ, ἀλλ’ ἐχῖνος ἐν μέγα. – <http://www.mikrosapoplous.gr/arxl/arxl05.htm> [2019. június 4.]

³ JAN ASSMANN: *A kulturális emlékezet. Írás, emlékezés és politikai identitás a korai magaskultúrákban*, Atlantisz, Budapest, 2004, 20. (ford. Hidas Zoltán)

I.

Robert Barron Los Angeles-i segédpüspök szerint, aki népszerű munkásságával kiérdemelte „a közösségi média püspöke”, valamint „az internet püspöke” nevet, a nemrégiben elhunyt René Girard (1923–2015) olyan gondolkodó, aki arra kényszerít, hogy újragondoljunk mindent. Girard fő kérdése antropológiai: *Mit jelent embernek lenni?* – Úgynevezett mimetikus elméletével⁴ erre kíván választ adni. Girard alapvető belátása szerint ugyanis az ember utánzó, *mimetikus* lény. Tulajdonképpen a másik ember utánzása révén válok emberre. Az utánzás azonban vetélkedéshez, feszültséghez, erőszakos konfliktushoz vezethet. Erre az időleges megoldást a *bűnbakképzés* mechanizmusa jelenti, az erőszak kérdésére az igazi megoldást azonban a kereszténység adja. Girard elsősorban az utánzás negatív oldalával foglalkozik, így jut el az *erőszak* témájához. Avval pedig aligha vitatkozhatunk, hogy egyrészt lényeges, másrészt más elméletek által meg nem oldott kérdéshez jut el. Komálovics Zoltán szerint:

„Girard gondolkodása és problémafelvetése napjainkra egyre aktuálisabbá válik, hiszen minden erőfeszítés, szabadságmozgalom, szellemi liberalizáció ellenére, amelyek mindenfajta kirekesztés megszüntetésére irányultak, a harmadik évezredre láthatólag semmit nem csökkent az erőszakra való hajlam.”⁵

A következő gondolatkísérlet könnyedén meggyőzheti bármelyikünket arról, hogy Girard valóban valami alapvetőre talált rá: Képzeljünk el egy helyiséget, száz darab, ugyanolyan gyönyörű játékszerrel. Majd pedig képzeletben enged-

⁴ Összefoglalásában, valamint a kritikai pontok ismertetésében szorososan követem Gabriel Andrade az *Internet Encyclopedia of Philosophy*-ban megjelent szócikkét („René Girard” – <https://iep.utm.edu/girard/> [2020. szeptember 8.]) A mimetikus elmélet részletesebb ismertetéséhez lásd TÓTH PÉTER: Ember, erőszak, vallás – René Girard mimetikus elmélete, in: Szilárdi Réka – Szugyczky Zsuzsanna (szerk.): Metszet és perspektíva. Tanulmányok az alkalmazott vallástudomány területéről, SZTE BTK Vallástudományi Tanszék, Szeged, 2017, 247–266. A továbbiakban a tárgyalt szerzőtől elsősorban a következő két műre támaszkodom: RENÉ GIRARD: *Látám a sátánt, mint a villámlást lehullani az égből. A kereszténység kritikai apológiája*, Atlantisz, Budapest, 2013; uő: *A bűnbak*, Gondolat, Budapest, 2014.

⁵ KOMÁLOVICS ZOLTÁN: Bűn és katarzis (René Girard: *Látám a sátánt, mint villámlást lehullani az égből*), *Pannonhalmi Szemle* 22 (2014/3) 94–101, itt: 101. Ráadásul TÓTH PÉTER: Ember, erőszak, i. m., 265. szerint „a hazai tudományos diskurzusban egyelőre még várat magára a girard-i paradigma következetes alkalmazása”.

jünk be e szobába ötven egészen kicsi, mászni-mozogni már képes kis gyereket. Vajon mi fog történni? Mindannyian pontosan tudjuk a választ: a helyiséget rövid időn belül sírás-rívás, veszekedés zaja tölti be. A gyerekek egymás játékszereivel akarnak játszani, jóllehet mindegyiknek jutna legalább kettő... Az elgondolt helyzet egészen bizonyosan erőszakba torkollik.

Amennyiben emberként állandóan egymást utánozzuk, legtöbb vágyunkat pedig másoktól kapjuk, annyiban Girard szerint alapvető fontosságú, hogy a személyiséget *másokkal való kapcsolatában* tanulmányozzuk. Ezért egy *relációs antropológia* kidolgozásához tanácsos figyelembe venni szerzőnk munkásságát. Mint látni fogjuk, Girard a kereszténység *kritikai* apológiáját nyújtja, azonban a félreértések elkerülése végett fontos hangsúlyoznunk: nem teológiai, hanem *antropológiai apológiával* van dolgunk. E körülmény lehetőséget nyújt arra, hogy a mimetikus elméletből kiindulva üzzünk teológiát s gondolkodjunk el az eucharisziáról.

II.

Platón óta sokan mutattak rá az ember utánzó képességére: kiváltképpen utánzásra kész faj, nagyon jó utánzók vagyunk. Ez teszi lehetővé a tanulást (=utánozzuk tanítónkat). Újabban az idegtudomány hívja föl figyelmünket arra, hogy idegrendszerünk szerkezete (lásd tükkörneuronok) erőteljesen támogatja az utánzást. Girard szerint az utánzás kapcsán legtöbbször figyelmen kívül hagyjuk ama körülményt, hogy mások vágyait szintén utánozzuk. Ez pedig versengéshez és konfliktushoz vezethet. Az egymás vágyát utánzók kölcsönösen fölcsigázzák a másik vágyát (mely ugyanarra a célra irányul). Ha ugyanarra vágyakoznak, könnyen versenytársai lesznek egymásnak. Girard szóhasználatában az *utánzás (imitation)* általában a pozitív, a *mimézis (mimesis)* pedig a negatív, a másikkal szembefordító aspektust jelenti.

A *közvetítő* vagy *modell* (minta) az, akinek a vágyát utánozzuk.⁶ Girard szerint a vágy lélektanában a *külső közvetítés* gyakran jelentkezik: kora gyermekkorunktól fogva fölnezzünk másokra, és sok mindenre, amire vágyunk, az ő közvetítésükkel vágyunk. Előfordulhat azonban, hogy a közvetítő személye közvetlen környezetemhez tartozik, közös vágyunk tárgya pedig valami olyasmi, amiből nagyon kevés van, nehezen hozzáférhető vagy éppenséggel

⁶ Például a reklámokban egy celeb. Don Quijote pedig Cervantes regényében mintaképét, Amadís de Gaulát követi.

csak egyedül birtokolható.⁷ Ezt az esetet hívja Girard *belső közvetítésnek*. Ilyen esetben mintakép és utánzó kapcsolata nem pusztán külsődleges, s ezért vetélkedésbe torkollik. A mintámat utánózva pont arra vágyom, amire ő is. Ezért kerülünk szembe egymással.⁸ Ez pedig gyakran tragikus következményekkel jár. Mi, emberek vágyainkban igen gyakran utánozzuk a többieket, ez azonban szembeállíthat minket egymással – mindenekelőtt épp avval, akinek a vágyát utánozzuk.

Annak vágya, hogy egy másik személy legyünk, Girard kifejezésével élve *metafizikai vágy*. A szerzés vágya a metafizikai vágyhoz vezet, a vágy eredeti tárgya pedig eme tágasabb vágy jelképévé válik: arra emlékeztet, hogy mintaképem és vetélytársam létre vágyom. A metafizikai vágy azonban nemcsak azt jelenti, hogy mintaképem vetélytársává leszek: egyúttal *megszállottságot* és *csalódottságot* kelt bennem. A vágyamat közvetítő személy egyszersmind ugyanazon vágyam, a metafizikai vágy megvalósulásának fő akadályá válik – míg ő életben van, soha nem lehetek ő, nem vehetem át az ő helyét. A metafizikai vágy tehát igencsak romboló erővé válhat: az állandó irigység, csalódottság, neheztelés, bosszúvágy forrásává.

Az emberi közösségen belül a *mimetikus* vágy végül vetélkedéshez, összeütkezéshez, erőszakhoz vezet. A mimézis fokozatosan eltörli az emberek közötti különbségeket, akik egymáshoz hasonlóan ugyanarra vágynak. A vetélkedések által életre hívott konfliktusok végletes esetben *mindenki háborúját* eredményezik – *mindenki* más *ellen*. Maga az emberi közösség s annak fennmaradása kerül veszélybe. A feszültség egyre nő, a válság tetőfokán azonban bekövetkezik egy fordulat: mindenki erőszaka mindenki ellen átfordul mindenki erőszakába a közösség egyetlen tagja ellen. Hirtelen mindenki egyetlen egy személy ellen fordul, egyesített erővel kezdik üldözni a *bűnbakot*. Korábbi ellenségek barátokká lesznek, a szétszakított közösség egyesül az üldözésben. A bűnbakot végül elűzik vagy kivégzik.⁹ A szerző hangsúlyozza, hogy „kollektív vagy kollektív visszhangú üldözésről”, azaz közösségi, nem pedig egyszerűen egyéni erőszakról van szó.¹⁰

Lényeges pont, hogy a *bűnbakképzés mechanizmusa* nem tudatos. Ha a közösség tisztában volna az áldozat ártatlanságával, akkor az nem lehetne számára bűnbakká. Girard szerint a kereszténység előtt nem létezett az „ártatlan bűn-

⁷ TÓTH PÉTER: Ember, erőszak, i. m., 251.

⁸ Például mester-tanítvány, közösen játszadozó kisgyerekek, ikerk.

⁹ Lásd részletesen: RENÉ GIRARD: *A bűnbak*, Gondolat, Budapest, 2014. Vö. Lev 16,8–10.

¹⁰ RENÉ GIRARD: *A bűnbak*, i. m., 25.

bak” fogalma. A közösség tagjainak muszáj az gondolniuk, hogy az áldozat szörnyeteg, létezése és tettei pedig a közösség fönmaradását fenyegetik. Biztosan megszegett valami komoly tiltást, ezért érdemel büntetést. Ily módon a közösség elhitei magával, hogy az áldozat a tettes, a bűnös, a közösségi válság okozója. Ebből következik, hogy eltávolításával helyreáll a béke. Girard szerint a bűnbakképzés az emberi kultúra és civilizáció alapja. A természeti ember nem egy racionális döntés révén vált civilizálttá, hanem az ismertetett mechanizmus hatékonyságának köszönhetően fejleszthette ki fő kulturális vonásait. Az áldozat legyilkolása békét hozott a közösségnek, ez pedig lehetővé tette a legalapvetőbb kulturális intézmények kifejlődését.

Szerzőnk szerint e kérdés hagyományos, túlzottan racionalista megközelítése aligha tud elszámolni a vallásnak a társadalmat megalapozó szerepével. Girard bíráló éllel, szarkasztikus stílusban mutat rá az emberi kultúra kifejlődésére vonatkozó racionalista magyarázat gyenge pontjára:

„A legelső embereket a kályhájuk mellett ülő kis Descartes-okként képzelik el, s azt állítják róluk, hogy már kezdetben elvont, elméleti síkon gondolták el azokat az intézményeket, amelyekkel körül kívánták venni magukat. [...] nem lehetséges intézmény előzetes elgondolás nélkül [...] az idea határozza meg a valóságos kultúrák létét.”¹¹

A mimetikus elmélet szerint tehát az emberi kultúra gyilkosságon alapul, az eredeti, megalapozó gyilkosság pedig a bűnbakképzésnek köszönhető. Mivel azonban a mimetikus vágyakozás állandóan jelen van az emberek között, idővel újabb mimetikus válság jelentkezett. Az időleges megoldást ismét csak a(z újabb) bűnbakképzés szolgáltatta. E mechanizmus egyrészt sosem szüntette meg az újabb mimetikus válság lehetőségét, másrészt az éppen folyó válságra időleges megoldást hozott. Az emberi közösségek pontosan ezért – a társadalmi béke megőrzése érdekében – szükségszerűen folyamodnak újra meg újra a bűnbakképzéshez. A bűnbak legyilkolása vagy száműzése ugyanis valóban

¹¹ RENÉ GIRARD: *Látám a sátánt, mint villámlást lehullani az égből. A kereszténység kritikai apológiája*, Atlantisz, Budapest, 2013, 111–112. Szerzőnk tehát egyetért Hobbes-zal abban, hogy az ember természeti állapota önmagában mindenki mindenki elleni háborúját jelentené, a társadalmi szerződés gondolatát azonban mint túlzottan racionalista megoldást utasítja vissza.

békét teremt: csodálatos tapasztalatról, igazi megkönnyebbülésről, katarziszról van szó.¹² Nem csoda, hogy hamarosan vallásos jelentést nyer.

Girard a Durkheim elindította francia szociológiai hagyományt folytatva vallja, hogy a vallás lényegileg a társadalom együvé tartása, összetartó ereje. Amennyiben a bűnbak megölése békét hoz a közösségnek s helyreállítja annak rendjét, az áldozat szentté, megszenteltté, sacrummá válik. A Girard által használt francia sacré a latin sacrumból ered, melynek jelentése egyszerre szent és átkozott.¹³ Szerzőnk szerint e kifejezésben az alapító gyilkosság kétarcúsága, annak borzalma és békét hozó jellege egyaránt megőrződött. Közismert, hogy Rudolf Ottó vallásfenomenológus a szent (das Heilige), illetve a numinózus élményében azonosította a vallások közös nevezőjét, melyet elbűvölően vonzó, egyszersmind megrendítően félelmetes (mysterium fascinosum et tremendum) valóságként lehet leírni. Tóth Péter az alapító gyilkosságból születő szent fogalmával kapcsolatban föl is hívja erre figyelmünket:

„A pusztulás rémképe és a megújult élet, a felfordulás iszonyata és a helyreállt béke, a káoszról a kozmoszba való átmenet egy olyan felettes transzcendens erőről tanúskodik, amely egyszerre iszonytató, félelmetes, rettenetes, de ugyanakkor békét hozó, csodálatos és jóságos”.¹⁴

Tehát az ősi istenek ily módon tulajdonképpen nem egyebek, mint a szakrum fényében megszentelt áldozatok. A rítusok pedig a legkorábbi kulturális és vallási intézmények. A szertartás valójában nem más, mint az eredeti bűnbak meggyilkolásának rituális megismétlése, eljátszása. Az áldozat leölése az eredeti, békét hozó gyilkosság közösségi emlékezetét jelenti. Eredetileg az áldozat valószínűleg a közösség egyik tagja volt. Később az emberi áldozatot állatokkal helyettesítették. A bűnbakok fölismerését pedig avval lehetett megakadályozni, hogy a halálukhoz vezető eseményeket az őket üldözők torzított nézőpontjából beszélték el. Ily módon születtek a mítoszok. A mítosz ugyanis soha nem

¹² A görög καθάρσις szó vallásos értelemben vett megtisztulásra, (vérrel) megtisztító rítusra is utal.

¹³ Az istenség számára elkülönített a rómaiak számára nemcsak tiszteletreméltót, hanem egyúttal enyészetre, halálra szántat jelentett. A latin *sanctus*ból eredő magyar *szent* szavunk ezt nem tudja visszaadni. A továbbiakban Girard sacré szavának fordításaként ezért a szakrumot használom.

¹⁴ TÓTH PÉTER: *Ember, erőszak*, i. m., 254.

engedi szóhoz jutni az áldozat nézőpontját.¹⁵ A mítoszok fejlődési folyamata a későbbiekben a bűnbakképző erőszakot egyre inkább elfedi¹⁶ annak érdekében, hogy megakadályozza az áldozatok iránti együttérzést. Ugyanez a bűnbakképző mechanizmus működése érhető tetten későbbi, nem kimondottan mitikus szövegekben is. Különösen a boszorkányperek és középkori zsidóüldözések alatt igencsak sok krónika íródott a tömegek és boszorkányüldözők nézőpontjából. E szövegek olyan válságról számolnak be, amely valamely kisebbség vagy egyetlen személy bűne miatt következett be. A krónikás az üldöző tömeg része, ezért az áldozatra vetíti a szokásos vádakát. Így igazolja a tömeg tetteit. A lincselésről szóló modern beszámolók ugyancsak kiváló példát szolgáltatnak az üldözés dinamikájára.

Létezik azonban egy kivételes, figyelemreméltó módon fölforgató szöveg-csoport, amely a kultúra bűnbakképző alapjait rendíti meg: mégpedig a Biblia. Egyedisége a mimetikus elmélet szempontjából éppenséggel az áldozatok védelmében rejlik. Szerzői olyasmit mutatnak meg, amit a korábbi mitológikus hagyomány nem értett: a bűnbakképzés folyamatának leleplezésével magát a folyamatot lehetetlenítik el.

Szerzőnk fölfogásában a Héber Biblia, a keresztények Ószövetsége azért különösen fontos, mert elveti a rituális áldozatbemutatást, pontosabban fokozatosan szembefordul vele. A próféták az istenség új fogalmát hirdetik: Isten már nem leli kedvét a szertartásos erőszakban. Isten Ozeásnál így szól: „irgalmasságot akarok, és nem áldozatot”.¹⁷ A Héber Biblia kétszeres értelemben feje tetejére állítja a kultúra erőszakos alapjait: egyrészt avval, hogy az alapító történeteket az áldozatok nézőpontjából¹⁸ mondja el; másrészt Istent olyan-
nak kezdi ábrázolni, mint aki nem leli kedvét az erőszakban. Evvel kezdődik el a szent erőszak, a szakrumon alapuló vallásosság fölbomlása, a szent és az erőszakos dimenziók egymástól történő elválasztása. A megkezdett folyamatot az Újszövetség teljesíti be: teljes mértékben elfogadja és igazolja az áldozatok

¹⁵ Girard kedvenc példája Oidiposz története, lásd RENÉ GIRARD: *A bűnbak*, i. m., 45. skk.

¹⁶ Például már nem az áldozat vízbe fojtásáról vagy vízbefúlásáról hallunk, hanem arról, hogy ezentúl a tenger fenekén él.

¹⁷ Ozeás 6,6 (*Ó- és Újszövetségi Szentírás a Neovulgáta alapján*, Szent Jeromos Bibliatársulat, Budapest, 2004); vö. Mikeás 6,1–8; Zsolt 49 és 50; Mt 9,13. Vö. TÓTH PÉTER: *Ember, erőszak*, i. m., 258.: „A haragvó, véres, áldozatokat kívánó istenség képében az ember végső soron a saját kezelhetetlen erőszakigényével szembesül.”

¹⁸ Az áldozat, illetve az üldözött igaz nézőpontjának íve Ábel és Káin történetétől, József és Jób alakján át egészen Jeremiás prófétáig és az Izajásnál megjelenő titokzatos szenvedő szolgálátáig húzható meg. Ugyanerről tanúskodik számos zsoltár.

nézőpontját, a szentet pedig megfelelő mértékben elválasztja az erőszaktól.¹⁹ Az evangélisták soha nem vetik alá magukat a bűnbakképző tömeg együttes nyomásának. Sorsának elbeszélése folyamán végig kitartanak Jézus ártatlansága mellett. Végül Jézust annak látjuk, ami valójában: ártatlan bűnbaknak, Isten Bárányának, akit a vágóhídra vittek, jóllehet vétek nem volt benne.²⁰ Kiegészíti ezt Jézus erkölcsi üzenete: le kell mondanunk az erőszakos megfizetésről. Girard leszögezi, hogy az erőszakra az igazi megoldás az erőszakról való teljes lemondás, ez Jézus üzenetének lényege: „Az erőszakmentes társadalom eszmé-nye egyértelműen Jézus prédikációjából eredeztethető, melyben Isten országá-nak eljövetelet hirdet.”²¹

III.

A mimetikus elmélettel, valamint Girard hitvédő keresztény elköteleződésével szemben számos bírálóat fogalmazódott meg.²² Bírálói szerint szerzőnk a klasz-szikus és mitikus szövegek összevetésekor a keresztény tanítást részesíti előny-ben. Girard ugyanakkor gyakran nyilatkozott arról, hogy fiatalemberként nem volt hívő és gyakorló keresztény. Éppenséggel tudományos, antropológiai munkássága vitte őt közel a kereszténységhez.²³ Mindenesetre a mimetikus el-mélet minden lehetséges teológiai alkalmazása előtt érdemes röviden fontolóra venni e bírálatokat.

a.) A Girard-ral szembeni első kifogás, hogy elméletével túl sokat akar. A mimetikus lélektan és antropológia kezdeti plauzibilis fölismerései nagy-szabású elméleti rendszerré épülnek ki, amely az emberi természet minden vonására magyarázatot kíván nyújtani. Következésképpen megkérdőjelezték

¹⁹ Az evangéliumi anyag alapos elemzését lásd például: RENÉ GIRARD: *A bűnbak*, i. m., 169–346.

²⁰ Vö. Mt 26,59–60; 27,3–5.12–26; Mk 15,4–15; Lk 23,4.13–25; Jn 1,29.36; 18.22–23.29–19,16; 1 Pét 1,19; 2,21–24; Jel 5,6.

²¹ RENÉ GIRARD: *Látám a sátánt*, i. m., 198; vö. Mt 5,9–12.38–48. Vö. TÓTH PÉTER: Ember, erőszak, i. m., 260.: „Jézus [...] olyan modellt ajánl, aki sohasem válhat vetélytársá.” E követendő jézusi minta az önzetlenül szerető Isten.

²² A bírálatok ismertetésében ugyancsak követem Gabriel Andrade hivatkozott szócikkét – kiegészítve azt azok megválaszolásával.

²³ Posztmodern kritikusan azért is megvetik őt, mivel számukra általánosságban gyanús az objektív igazság fogalma. Egy ilyesfajta elméleti alapállással aligha lehet értelmesen vitatkozni.

módszerét: a mimetikus vágy elméletének elsődleges forrása ugyanis nem empirikus kutatás, hanem irodalmi szövegek (regények, mítoszok, Biblia) értelmezése. Elméletének látszólagos egybeesése az idegtudomány fölfedezésével a tükroneuronokat illetően pedig mindössze szerencsés találgatás eredménye volna. Hasonló kifogás érheti a kultúra eredetével kapcsolatos megjegyzéseit: a bűnbakképzés meggyőzően hangzik, amennyiben könnyedén s bőven találunk rá példát az emberi kultúrában. Más dolog azonban azt állítani, hogy az emberi kultúra végső soron teljes egészében a bűnbakképzésen alapul, illetve hogy alapvető kulturális intézményeink (mítoszok, rítusok, vadászat, állatok háziasítása stb.) végső soron az eredeti gyilkosságon alapulnak. Összefoglalva azt mondhatjuk, hogy Girard munkásságával szemben lényegében ugyanaz a kifogás támasztható, mint a 19. századi embertudományok nagy elméleteivel (Hegel, Marx, Freud stb.) kapcsolatban: kedvenc témájára összpontosítva más lehetséges magyarázatok elkerülik figyelmét.

Eme bírálatra aránylag könnyen válaszolhatunk, hiszen például Hegel vagy Freud elméletének túlhajtásai, illetve az ezekből következő túlzó egyszerűsítések hibás voltának fölismerése nem jelenti azt, hogy e gondolkodók valóban helyes és alapvető fölismeréseit (például a szubjektum relacionális természetéről, a tudattalan vagy a trauma szerkezetéről) szintén teljességgel el kellene vetnünk. Láthattuk, hogy a mimézis kapcsán Girard kifejezetten állítja: ő elsősorban az utánzás negatív oldalával foglalkozik. Úgy tűnik tehát, tisztában van kiindulásának korlátozott voltával. Innen kiindulva jut el az erőszak témájához, avval pedig aligha vitatkozhatunk, hogy szerzőnk egyrészt lényeges, másrészt más elméletek által meg nem oldott kérdéshez jut el:

„Egyedül az *Evangéliumok* teszik problematikussá az emberi erőszak jelenségét. Minden más, az embert tárgyként választó gondolatrendszerben az erőszak kérdése már azelőtt megoldódik, hogy egyáltalán megfogalmazódna. Vagy az isteneknek tulajdonítják, mint a mítoszok, vagy magának az embernek, mint a biológia; máskor csak néhány ember számlájára írják (akikből aztán kitűnő bűnbakok lesznek), mint az ideológiák; megint máskor túl véletlenszerűnek, előreláthatatlannak tartják ahhoz, hogy az emberi tudás számolhasson vele – ahogy azt a felvilágosodás jó öreg filozófiája teszi.”²⁴

²⁴ RENÉ GIRARD: *Látám a sátánt*, i. m., 221. Vö. TÓTH PÉTER: *Ember, erőszak*, i. m., 248.: „Girard szerint a tudomány feladata igenis az univerzális igazság keresése és a redukció révén a lehető legegyszerűbb és legátfogóbb magyarázatra kell törekedni”. Utóbbi követelményt hívjuk hagyományosan Occam borotvájának, vö. C.S. LEWIS: *The Discarded Image. An*

Girard módszertana kétségkívül nem nevezhető szigorú értelemben tapasztalatinak. Ugyanakkor beleásta magát a vallástudósok és etnológusok empirikus tanulmányaiba, ezek értelmezéseivel vitatkozik. Az irodalmi szövegek ismeretelmélete összetett kérdés, a kérdés alapvetően mégis a következő: pusztán szórakozásnak, illetve egy szűk szakterület kiváltságának tartjuk-e a velük való foglalkozást, vagy pedig elhisszük, hogy a maguk módján a valóságról tanúskodnak. Lélektani és filozófiai alapon lehet értelmesen érvelni amellett, hogy egy-egy kitalált alak, elképzelt helyzet vagy történet valóságosabb lehet bármely tényleges tapasztalati példánál, amennyiben képes a valóság egy-egy lényeges szempontját vagy szempontok egész összefüggését olyan világosan (ideáltipikusan) szemünk elé állítani, ahogyan az a mindennapi tapasztalatban a maga tisztaságában soha vagy csak ritkán jelenik meg.²⁵

Minden bizonnyal a mimetikus elméletet korrekzívumként értjük helyesen: Girard emberségünket érintő olyan alapvető belátásokhoz jutott, amelyeket kár vagy egyenesen veszélyes volna figyelmen kívül hagynunk. Így például a rítusok változatosságát, sokféle fejlődését szerzőnk egy percig sem tagadja, ugyanakkor ragaszkodik az áldozati rítus alapvető szerepéhez.

b.) Az előző ellenvetéshez a tapasztalati megközelítéshez ragaszkodó filozófusok szívesen hozzáfűzik: Girard tételei értelmesen nem igazolhatók. Az őskőkorból történelekről a dolgok természetéből adódóan igen kevés bizonyos tudható – eltekintve a paleontológia és régészet eredményeitől. Érdekes módon azonban Girard szerint tételei bizonyos esetekben igazolódtak. Számos régészeti lelet utal rituális emberáldozatra.²⁶ Ráadásul sok rítus és mítosz valóban utalhat bűnbakképző erőszakra. Igaz, még több az olyan rítusok és mítoszok száma, amikben erőszaknak nincsen közvetlen nyoma. Girard-t ez nem zavarja, mivel szerinte általános kulturális tendencia az eredeti erőszak nyomainak eltörlése. Ha ez igaz, akkor viszont a tapasztalati megközelítés híve ellene vetheti, hogy a mimetikus elmélet nem falzifikálható popperi értelemben: azaz

Introduction to Medieval and Renaissance Literature, University Press, Cambridge, 2018, 14–16.

²⁵ Lényegében ezt az arisztotelészi eredetű érvet képviseli előadásában Jordan B. Peterson pszichológus. Vö. ARISZTOTELÉSZ: *Poétika* 1451 b „Ezért filozofikusabb és mélyebb a költészet a történetírásnál; mert a költészet inkább az általánosot, a történelem pedig az egyedi eseteket mondja el.” – <http://mek.niif.hu/00300/00315/00315.htm#d809> [2020. 10. 6.].

²⁶ Például a Stonhenge-ben talált emberi csontok kriminológiai vizsgálata erre enged következtetni.

úgy tűnik, lehetetlen Girard elméletét megcáfoló ellenpéldát találni.²⁷ Hiszen minden egyes erőszakos rítus vagy mítosz alátámasztja föltételezését. A nem erőszakos rítusok és mítoszok pedig ugyancsak mellette szólnak: hiszen a kultúra hajlamos eltörölni az erőszak nyomait. Girard-t tehát a Freud ellen is megfogalmazható popperi bírálóat éri: a szexuális és nem szexuális álmok egyaránt alátámasztják a pszichoanalízist, ezért azt lehetetlen cáfolni. Következésképpen az elmélet tudománytalan, másképp szólva értelmetlen. Úgy tűnik, e popperi falzifikációs vizsgán mind a freudi pszichoanalízis, mind a mimetikus elmélet egyaránt elbukik.

Érdemes tudatosítanunk azonban, hogy Popper nyomán a tudomány számos föltételezése metafizikainak minősül, mivel közvetlenül nem cáfolható.²⁸ A popperi bírálót továbbgondolva arra juthatunk, hogy Girard munkásságában valóban nem olyan empirikus tudományos elméletről van szó, amely közvetlen megfigyelés vagy kísérlet útján cáfolható volna, hanem olyan részben hipotetikus, azaz metafizikai, tehát filozófiai antropológiai elméletről, amely emberi világunk sok különböző tényét és mozzanatát egyetlen erőteljes magyarázatban egyesíti.

Girard joggal hivatkozik arra is, hogy egy antropológiai elméletnek történetinek kell lennie: azaz magyarázatot kell adnia az emberi társadalom és intézményei, köztük a vallás kialakulásának folyamatára. Mivel ezen antropológiai vonatkozások előtörténete közvetlenül nem elérhető számunkra, ezért rekonstrukciója során szükségszerű föltevésekbe bocsátkozni. Girard alapvető magyarázó föltevését – a mimetikus vetélkedést, illetve az áldozatképzést, valamint az erőszak nyomainak utólagos eltüntetését – a jelen és a történetileg elérhető tapasztalat pedig elégségesen igazolja. Ezeket antropológiai állandóként a történelem előtti múltba vetíteni semmivel sem ésszerűtlenebb eljárás, mint például az alapvető természeti törvények időtől való függetlenségébe ve-

²⁷ Karl Popper bécsi tudományfilozófus szerint tudományos elméletek soha nem igazolhatók egyszer s mindenkorra, ellenben jellegzetes módon falzifikálhatók: azaz elvileg lehetséges olyan ellenpéldát, mérési adatot találni, amely az elmélettel nem egyeztethető össze. Például a „Minden holló fekete” mondat a popperi értelemben tudományos: soha nem igazolható teljesen, viszont elvileg bármikor bukkanhatunk egy nem fekete hollóra... Az olyan tétel vagy elmélet, amelyre nem gondolatot el ellenpélda, nem tekinthető tudományosnak.

²⁸ Nyilvánvalóan ilyen az *univerzum térbeli és az időbeli homogenitásának tétele*. Az *anyag-és energiamegmaradás törvénye* pedig csakis zárt rendszerben érvényesül, ugyanakkor tökéletesen zárt rendszer aligha létezik, az egész univerzumra pedig nincsen teljes rálátásunk. Nyilvánvalóan ésszerűtlen volna e felsorolt alapvető természeti törvények bármelyikét tudománytalanként elvetünk.

tett meggyőződés.²⁹ A mimetikus elmélet olyan hermeneutikai eszköz, egyúttal olyan hipotézis, amely bizonyos jelenségekkel kapcsolatban (természetesen nem szigorúan mennyiségi értelemben) képessé tesz bennünket előrejelzésekre.³⁰ Ilyen értelemben igenis tudományosnak bizonyul.

c.) Bírálói szerint Girard keresztény hitvédelme nem egyformán bánik a mítoszokkal és a Bibliával. Szerzőnk részletes elemzésekbe bocsátkozik annak érdekében, hogy olyan mitológiai anyag és olyasfajta rítusok erőszakosságát mutassa föl, amelyeknek erőszakos jellege egyáltalán nem magától értetődő. Girard minden mítoszt saját mimetikus hermeneutikájának lencséjén keresztül szemlél: olyasmit vetít ki a mítoszokba, aminek nyoma sincs bennük. Hasonlóképpen ellene vethető, hogy a Bibliát, különösen az Újszövetséget értelmezve Girard túlzott jóindulattal jár el. Jó néhány világi történész egyetértene abban, hogy az evangéliumok legalábbis utalnak a zsidók üldözésére (így például eltűlozzák a zsidók felelősségét Jézus halálra ítéelésében). A történeti Jézus apokaliptikus igehirdetése pedig nemcsak az eljövendő emberi erőszakra vonatkozó figyelmeztetés, hanem a küszöbön álló isteni harag meghirdetése.

A mítoszok és a Biblia összevetése kapcsán Girard maga utal arra a körülményre, hogy kultúránk általánosságban a mitológia oldalát részesíti előnyben:

„A reneszánsz kezdete óta a pogányság a makulátlan áttetszőség, a pirospozsgás egészség színeiben jelenik meg értelmiségjeink szemében, s ezt a meggyőződésüket semmi sem tudja megingatni. A pogányság mindig előnyösen kerül ki az »egészségtelen« judaizmussal és kereszténységgel való összehasonlításokból.”³¹

Ugyancsak ő írja a következőt:

„A mítoszkutatókat nem feladatuk belső nehézsége akadályozza meg az igazság felismerésében, hanem a klasszikus antikvitás túlzott tisztelete, amely évszázadokra tekint vissza, és újabban már az archaikus világ egészére kiterjed. A nyugat-, és főleg a keresztényellenes ideológia akadályozza meg a mitikus formák demisztifikálását”³²

²⁹ Vö. előző lábjegyzetünket.

³⁰ Lásd például nyitó kérdésünket, melyre minden anya tudja a választ: Ha száz darab ugyanolyan játékot és ötven ugyanolyan korú kisgyereket bezárunk egy szobába, mi fog történni néhány percen belül?

³¹ RENÉ GIRARD: *Látám a sátánt*, i. m., 215.

³² Uo. 96.

Kedvenc példája, Oidipusz története kapcsán pedig szerzőnk meggyőzően érvel amellett, hogy ha nem görög mítoszról, hanem falusi népi történetről volna szó, akkor bárki könnyedén fölismerné benne az üldözési mozzanatokat.³³ Girard tehát egész munkásságával szembemegy az uralkodó értelmezési iránnyal megkérdőjelezve annak alapját. Polemikus munkássága ezért minden bizonnyal korrekciónak tekinthető.

d.) Még akkor is, ha elfogadjuk Girard tételét a kereszténység egyedi voltáról, ez szigorú értelemben nem föltétlenül bizonyítja a keresztény vallás isteni eredetét. A kereszténység esetleg történeti és társadalmi körülmények egyedi összjátékának következménye: ennek köszönhető, hogy a bibliai szerzők az áldozatok oldalára állnak.³⁴ Ama körülmény, hogy jelenleg nem tudunk egy jelenségre magyarázatot adni, nem bizonyítja annak természetfölötti eredetét. Vajon Girard az *argumentum ad ignorantiam* érvelési hibát követi el?³⁵

Természetesen semmifajta apológiától sem várhatunk teljes, merőben logikailag vagy természettudományos értelemben vett kényszerítő erejű bizonyosságot. Ilyen értelemben a kereszténység isteni eredete nem bizonyítható, legfőlőbb valószínűsíthető.³⁶ Ugyanakkor kérdéses, vajon a szóban forgó bíráló megfogalmazói fölismerik-e: az emberi jóindulattal és értelemmel meg nem állítható csoportos erőszak leleplezése egzisztenciális értelemben egyedülálló. A valódi kényelmetlenség és a tudományos tárgyilagosság elégtelen volta abból a körülményből adódik, hogy nem rajtunk kívül álló, biztonságos távolságból vizsgálható jelenség semleges értelmezéséről van szó, hanem olyan ügyről, amelynek részei vagyunk. Sőt, a mimetikus válság során könnyedén cinkossá válhatunk:

³³ RENÉ GIRARD: *A bűnbak*, i. m., 43–80. Az 53. oldalon a görög mítosz tanulságos átiratát olvashatjuk.

³⁴ Max Weber szerint a Biblia szerzői azért rokonszenveznek az áldozatokkal, mivel ők maguk a Közel-Kelet nagy birodalmainak alattvalóiként ugyancsak áldozatok voltak. A nagy német szociológus ebben nyilvánvalóan Nietzsche helytálló fölismerését követi. Végigtekintve azonban a világtörténelem elnyomóin, valamint az elnyomottak tömegein, antropológiailag és etikai szempontból figyelemreméltó, hogy egyetlen más csoport sem hozott létre a Bibliához mérhető vallási irodalmat. Az elnyomott helyzetet rengetegen ismerték, mégsem álltak ki az áldozatok mellett. Az elnyomás pusztja ténye már csak azért sem lehet magyarázat, hiszen az ilyesfajta irodalom létrejöttét tevőlegesen akadályozhatja: Antiochusz Epifanész például betiltotta a Tóra tanulmányozását, elégettette a kéziratokat (1 Makkabeusok 1,49.56–58), Akiva ben Józef rabbi pedig azért lett vértanú, mert nem engedelmeskedett a tóraellenes római rendelkezésnek.

³⁵ Lényegében tehát a „hézagpótló Istenre” hivatkozásról volna szó.

³⁶ E valószínűség elfogadása után hozhatunk egzisztenciális, hitbeli döntést, amelynek következményeképpen meggyőződésünk bizonyossága idővel elmélyülhet.

„Az igazság rendkívül ritka ezen a földön. Talán jobb is volna, ha egyáltalán nem volna jelen. Ugyanis a mimetikus indulatfellángolások meghatározásuknál fogva egyöntetűek: mihelyt bekövetkeznek, minden jelenlévőt magukkal ragadnak. Ilyenkor a közösség összes tagja megingathatatlan meggyőződésű hamis tanúvá válik, mert képtelenek meglátni az igazságot.”³⁷

Szerzőnk tehát nem egyszerűen episztemológiai értelemben vett nem tudásra (*ignorantia*), hanem egzisztenciális értelemben vett képtelenségre (*impotentia*) mutat rá.³⁸ Antropológusként az ember természetét vizsgálva érkezik el ugyanezen természet határaihoz.

e.) Tudományos hajlamú filozófusok fölrohatják még Girard-nak, hogy belátásait túlzottan homályos és túlzottan vallásos nyelven fogalmazza meg. Talán valóban tanulhatunk valamit a Bibliából a bűnbakképzés természetéről, azonban e folyamatot „Sátán”-nak, avagy a vetélkedésre irányuló emberi hajlamot „bűn”-nek nevezni sok zavar forrása lehet. A legtöbb olvasó a „Sátán” szóval találkozva a népmesék és a népi vallásos képzelet patás-szarvas ördögére gondolhat, nem pedig egy elvont – ugyanakkor nagyon is kézzelfogható módon működő – lélektani mechanizmusra, amely bűnbakképző erőszakot termel. Még ha e kifejezéseket Girard átvitt értelemben használja is, könnyen félreérthetők, ezért esetleg föl kell adni vagy másokra kell cserélni őket.

Ezen ellenvetés azért érdekes, mert úgy tűnik, egyszerre becsüli le a szerzőt és olvasóit. Girard valóban hagyományos vallási, bibliai fogalmaknak (bűnbak, Sátán, bűn, fejedelmek és hatalmasságok, Paraklétosz) ad mimetikus értelmezést. Következetessége, amellyel meg kíván maradni az antropológiai síkon, dicséretes. Ugyanakkor fölismeri: antropológiai értelmezése nem várt módon utat nyit a teológia irányába.

IV.

Amennyiben az evangéliumok az emberi természetről tanúskodnak, közvetett módon Istenből is föltárnak valamit. Ily módon lehetségessé válik hagyományos keresztény tanítások újfajta értelmezése.³⁹ Írásom utolsó részében ezért

³⁷ RENÉ GIRARD: *Látám a sátánt*, i. m., 225.

³⁸ Vö. uo. 227.: „a földön nem létezik ilyen erő”.

³⁹ A továbbiakhoz vö. MICHAEL HARDIN: *Mimetic Theory and Biblical Interpretation. Reclaiming the Good News of the Gospel*, Cascade Books, Eugene Oregon, 2017, valamint

a mimetikus elmélet néhány teológiai következményének fölvázolása után az eucharisztia mimetikus értelmezése kapcsán fogalmazok meg megfigyeléseket. Végül egy újszövetségi példán annak megmutatására vállalkozom, hogy Girard belátásai milyen új fényt vethetnek magának a Szentírásnak az olvasására.

A mimetikus elmélet ráirányítja figyelmünket arra az alapvető igazságra, hogy az igaz Istentől távol áll az erőszak, míg az erőszakot szankcionáló istenek hamis istenek, bálványok. Az emberi erőszak működésmódját föltárva, a Biblia megmutatja azt is, hogy ez az erőszak nem Istenről származik. Isten az áldozatok pártján áll, és nem akar közösséget az üldözőkkel.

Isten azért ölt testet Jézusban, hogy ő maga legyen áldozattá.⁴⁰ A bűnbak-képzés ellehetetlenítésének eszköze nemcsak a történesek elmondása az áldozatok nézőpontjából, hanem annak hirdetése, hogy a megtestesült Isten maga az áldozat.

Hagyományosan a kereszténység azt tanítja, hogy Krisztus meghalt a bűneinkért. Girard ezt úgy érti, hogy Jézus az által váltott meg minket, hogy áldozat lett értünk, s ezzel egyszer s mindenkorra fölborította a bűnbakképzést. Jézus üdvözítő művének köszönhetően képesek lettünk fölismerni a bűnbakképzést, megérteni az áldozatok ártatlanságát, ezúton pedig páratlan lehetőségünk adatik arra, hogy tartós közösségi békére jussunk.

Amennyiben a kereszténység központi rítusát, az Eucharisziát a mimetikus elmélet szempontjából kívánjuk értelmezni, mindenekelőtt egy negatív megállapítást tehetünk: nem hagyományos értelemben vett áldozati rítusról van szó. Ugyanis nem véres áldozat, sőt végső soron nem az ember adja Istennek, hanem Krisztus személyes áldozatán alapul. A rítus maga nem a bűnbakképzésen alapszik, sőt leleplezi azt. Az Eucharisztia nem erőszak segítségével vezeti le a résztvevők feszültségeit s agresszióját. Hiszen sem maga a szertartás, sem a Krisztus életét fölidéző szövegek nem titkolják, sőt egyenesen hirdetik az áldozat ártatlanságát. Az üldözők igazolásáról sincs szó, sőt maguk a tanítványok – különösen Péter – magatartása is lelepleződik. Később pedig ők maguk készek életüket adni Krisztusért. Ez utóbbi szempontban már az egyházatyák komoly érvet láttak a kereszténység hitelessége mellett. Pozitív értelemben pedig az Eucharisziában Krisztus személyes áldozatának gyümölcsét adjuk vissza Istennek. A szentmise az ártatlan Bárányt állítja figyelmünk középpontjába. Megszólítja együttérzésünket. Bűnbánatot és megtérést vár tőlünk. Megtérésre

GABRIEL ANDRADE: *René Girard*, i. m.

⁴⁰ Vö. 1 Pét 1,18–19.

hív: saját erőszakosságunk beismerésére, valamint Isten akaratának, azaz Krisztus önzetlen vágyának követésére.⁴¹

Aligha tévedés azt gondolnunk, hogy az emberi erőszak kérdésével a keresztény teológusnak szembe kell néznie. Jól teszi, ha e szembesüléshez figyel Szent Pál apostolnak egykor a római keresztényekhez intézett következő szavaira:

„Isten irgalmára kérlek titetek, testvérek, ajánljátok testeteket élő, szent és kedves áldozatul Istennek. Ez a hozzátok illő istentisztelet. Ne igazodjatok a világhoz, hanem alakuljatok át értelmetek megújulásával, hogy megítélhessétek, mi az Isten akarata, mi a jó, neki tetsző és tökéletes!”⁴²

Amint arról saját szövegei is tanúskodnak, e szavait az apostol egy olyan világban írta le, ahol a hívő – akár pogány, akár zsidó környezetben – lépten-nyomon találkozhatott áldozati rítusokkal, véresáldozatokkal mint a vallásosság kitüntetett és jellemző megnyilvánulásaival.⁴³ E körülmény háttérében mérhető föl Pál szavainak igazi hordereje, hiszen nem értékes adományok, levágott állatok vagy termények fölajánlására buzdít, hanem arra, hogy a hívők saját teste legyen áldozattá. Nem helyettesítő áldozatról, hanem az emberi személy Istennek adásáról van szó. E szentnek és kedvesnek nevezett áldozatot azonban nem a fölbőszült tömeg vagy a mimetikus feszültség immár rituálisan szakrummá vált intézményei közvetítik. A személyes istenkapcsolat maga válik istentiszteletté. Az ember saját maga, önként adja magát Istennek. Az első keresztények minden bizonnyal tisztában voltak ezen áldozati, rituális nyelvezet, azaz a *szakrum* nyelvének próbára tévő időszerűségével. Krisztusért akár meghurcolás, üldözés vagy vértanúság juthatott osztályrészükül. Az apostol levelének fölidézett helyén a világ, az áldozat, a *szakrum* nyelvén szólít föl a világi gondolkodás meghaladására, a megtérés jelentette gyökeres átalakulásra. Másképpen fogalmazva Isten akaratának, Krisztus önzetlen vágyának követésére. Ezen evangéliumi eredetű meghívás nem mimetikus vetélkedésre, nem is bűnbakképzésre szól, viszont megnyit Isten igazi békéjére. Girard érdemét abban látom, hogy mindennek mélyebb megértésére vezethet el bennünket.

⁴¹ Vö. a Római Miskönyv III. eucharisztikus imájának szövegét Krisztusról: „Ő tegyen minket neked szentelt örök áldozattá”.

⁴² Róm 12,1–2. (*Újszövetség*. Pannonhalmi Főapátság, 2015.) Az 1. versben szereplő *θυσία* (égő) áldozatot, áldozati rítust jelent. Vö. előző jegyzetünket.

⁴³ Vö. ApCsel 14,8–18; 15,19–20; 17,22–23; 1Kor 8,1–13.

Mi ma az ifjúság?

A 2018-as püspöki szinódus ifjúságfogalma a társadalomtudományok tükrében

KISNÉMET FÜLÖP OSB

Abstract

This article aims to explore the concept of youth and the current characterisation of the age group 16 to 29 years on the basis of the 2018 Synod on Young People and Pope Francis's post-synodal Apostolic Exhortation *Christus Vivit*. After examining the life-situation of young people, it brings into dialogue current results of the social sciences and Church understanding and aims to give a clearer and more elaborate picture of the young generation of our time as an indispensable aid in the process of pastoral planning. The conceptual framework of our analysis is given by the sociological idea of new silent generation and the psychological notion of emerging adulthood applied to the actual situation of Hungarian youth.

Keywords: *youth, synod, Christus vivit, new silent generation, emerging adulthood.*

Kulcsszavak: *ifjúság, szinódus, Christus vivit, új csendes generáció, készülődő felnőtttség.*

Egy Ferenc pápával készült interjúkötetben arról olvashatunk, hogy Róma püspöke szerint, ha az ifjúság fogalmát használjuk, akkor öntudatlanul is az ifjúság „mítoszaira” gondolunk, éppen ezért ő sokkal inkább szeret konkrét élethelyzetekben élő fiatalokról beszélni az ifjúság „kasztosított” kategóriája helyett.¹ A 2018-as XV. Rendes Püspöki Szinódus záródokumentuma is megjegyezte, hogy a fiatalok „sokfélék”, sőt egyes országokon belül is „fiatalságokról”

KISNÉMET FÜLÖP bencés egyszerű fogadalmas szerzetes Pannonhalmán, szociológus, a Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola teológia szakos hallgatója; fulop@osb.hu

¹ A tanulmány megírásához nyújtott segítségéért köszönettel tartozom Elekes Szendének, aki témafelvetésemtől kezdve inspirálta és támogatta munkámat. Hálás vagyok továbbá

érdemes beszélni, amikor a 16–29 éves korosztályt próbáljuk megragadni.² Fontos tehát a fiatalok helyzetének kontextuális vizsgálata, ám egy szinódus utáni apostoli buzdítás nem térhet ki a különböző situációk precíz felvázolására, ahogyan arra a pápa is utalt a *Christus vivit* kezdetű dokumentumban. Helyette a fiatalok néhány „jellemvonását” fogalmazta meg,³ amelyek iránymutatásul szolgálnak a pasztoráció és a kísérés konkrét lehetőségeinek megfogalmazásához.

Tanulmányomban arra vállalkozom, hogy a Ferenc pápa által megfogalmazott fiatalokról – és nem csak a vallásos fiatalokról – szóló jellemvonásokat párbeszédbe hozzam a hazai recens társadalomtudományi diskurzus főbb megállapításaival, számba véve a szociológia és a pszichológia vonatkozó kutatási eredményeit. Elsősorban nem az egyes ifjúsági élethelyzeteket és életfeladatokat tekintem át a buzdítás tükrében (pl. családalapítás, munkavállalás), hanem a pápa fiatalokról alkotott/álmodott képét vetem össze mindazokkal a konkrét kutatási eredményeken alapuló elméletekkel és kategóriákkal, amelyek a magyar fiatalok helyzetét napjainkban próbálják megragadni. A választott két fő elemzési keretet az új csendes generáció szociológiai, illetve a készülődő felnőtté válás pszichológiai fogalmában határozom meg. Ezen elméletek ismertetése, valamint az összehasonlító vizsgálat elvégzése előtt összefoglalom azt a több éves folyamatot, amely a 2018-as szinódushoz és a 2019 márciusában kiadott apostoli buzdításhoz vezetett.⁴ A magyar fiatalok életének ábrázolásához – mintegy függelékként – a vallásosságra vonatkozó eredményeket vetem össze Ferenc pápa megállapításaival. Munkám annak hangsúlyozásához kíván adalékul szolgálni, hogy „[...] a folyamatosan változó társadalmi összefüggések

Biriszló Lőrincnek és Urbán Dávidnak, akik értékes megjegyzéseikkel segítették írásom végső formába öntését.

ANTONIO SPADARO: *Giovani che „volano con i piedi”*. Analisi dell’Esortazione apostolica „Christus vivit” di papa Francesco, *La Civiltà Cattolica* 171 (2019/7) 3–17. A gondolatot a pápa megismétli a *Christus vivit* kezdetű apostoli buzdításában.

² *A fiatalok, a hit és a hivatásválasztás. A XV. Rendes Püspöki szinódus (2018. október 3–27.) záródokumentuma*, Szent István Társulat, Budapest, 2019, 10 (a továbbiakban: ZD).

³ FERENC PÁPA: *Christus vivit kezdetű szinódus utáni apostoli buzdítása a fiatalokhoz és Isten egész népéhez*, Szent István Társulat, 2019, 70 (a továbbiakban: CV).

⁴ Ezt nem pusztán azért tartom fontosnak, mert az ifjúságról való egyházi gondolkodás napjainkban éppen a szinódusi folyamat változásainak fényében alakul át – ahogyan erre az általam feldolgozott reflexiók is utalnak –, hanem mert úgy tűnik, ezzel a magyar nyelvű teológiai recepció mindeddig még adós maradt.

és új kihívások a helyzet állandó elemzését kívánják meg és a pasztorációs kriteriumok, célok újragondolását teszik szükségessé.”⁵

I. A SZINÓDUSI FOLYAMAT

A 2018 októberére időzített rendes püspöki szinódus témáját Ferenc pápa 2016 októberében jelentette be, így két év állt rendelkezésre, hogy a fiatalokról, a hitről és a hivatásválasztásról szóló tanácskozást előkészítsék. 2017. január 13-án a Szentszék publikálta a szinódust előkészítő dokumentumot, amelyben elsősorban a helyi egyházakat hívták meg arra, hogy információkat osszanak meg a szinódusi titkársággal országuk fiataljainak helyzetéről. Ugyanezen a napon Ferenc pápa fiataloknak címzett levelében meghívta őket a szinódust előkészítő folyamatban való részvételre, hangsúlyozva, hogy egy jobb világ épülhet a fiatalok erőfeszítésein, változást kívánó magatartásán és nagylelkűségén keresztül.⁶

1.1. A fiatalok élete mint „teológiai hely”

Az előkészítő dokumentumot elemezve José Luis Moral szalézi pasztorálteológus felhívta a figyelmet arra, hogy az ifjúságot körülvevő világ leírásakor nem szabad a veszteségek korszakaként kategorizálni korunk negatív tendenciáit. Ehhez társul az a szemlélet, hogy a mai fiatalokat hátrányos helyzetben látjuk, vagy egy veszélyeztetett társadalmi csoport tagjaiként definiáljuk. Szükséges a mai társadalmak és bennük a fiatalok helyzetének számba vétele, de ezt ne a múlt konjunkturálisnak ítélt szakaszaiból vezessük le, hanem korunk sajátos diverzitása és pluralitása mentén vizsgáljuk. E módszerrel a fiatalokra többé már nem statikus kategóriaként tekintünk, hanem a fiatalok életével találkozva fellelhetjük az egyén „új arcát”, amelyet napjainkban az autonómia, a szabadság, az egyenlőség, a kritikusság, az ellentmondások felfedezésének magatartása és az intézményekkel szembeni bizalmatlanság jelöl.⁷ Szükséges

⁵ GENG NOÉMI: Megnyitni a fiatalság kapuit, *Studia Theologica Transsylvaniensia* 22 (2019/2) 141–159, 158.

⁶ SEBASTIAN KIESSIG: Synod of Bishops on Young People: From Preparatory Document to Apostolic Exhortation *Christus Vivit*, *Bogoslovska smotra* 89 (2019/5) 1065–1081, 1066.

⁷ JOSÉ LUIS MORAL: Sinodo sui giovani senza pastorale giovanile? Esercizio di «sospetto critico» a partire dal «documento preparatorio», *Catechetica ed Educazione* 3 (2018/1) 133–151, 136–137.

tehát az új generáció meghallgatása, amely az első feltétele a fiatalság megértésének: mellettük állva, együttérzéssel szemlélve őket tud az egyház segítségükre lenni. Többé már nem a fiatalokról, hanem a fiatalokkal együtt készülnek el a pasztorális tervek, amelyhez szükséges kritérium az identitásukkal való konfrontáció és a sajátos nézőpontjukból eredő vizsgálat.⁸

Az előkészítő dokumentum tehát azt tűzte ki célul, hogy a helyi egyházakat bátorítsa a fiatalok megkérdezésére saját életükről, társadalmi és egyházi közösségeikhez fűződő kapcsolataikról. Ez egyrészt annak felismeréséből fakadt, hogy a fiatalok készséget mutatnak olyan folyamatokban való részvételre, amelyben saját identitásuk formálódását ismerhetik fel. Mindezt ráadásul olyan környezetben tehetik meg, ahol ellenérzéseik kifejezésére is tér nyílhat.⁹ Másrészt egy sajátos metódus alkalmazására nyílt alkalom, amelynek kidolgozása Joseph Cardijn belga bíboros tevékenységéhez kötődik, és amely a II. Vatikáni Zsinat óta megfigyelhető az egyházi döntéshozatalban: a *seeing, judging, acting* triásza. Ennek lényege, hogy először megtapasztaljuk, megfigyeljük és összegyűjtjük az adott szituációra vonatkozó „adatokat” (*seeing*), amelyeket társadalmi analízisre és teológiai reflexióra bocsátunk (*judging*), végül pedig a konkrét cselekvések irányát és formáit határozzuk meg (*acting*).¹⁰

A fiataloknak a színódusi folyamatba való bevonása az előkészítő szakaszban lett a leginkább kiterjesztve azzal, hogy lehetőségük nyílt egy online kérdőív kitöltésére. Világszerte 220000 fiatal válasza érkeztek be, több mint fele Európából és a 16–19 éves korosztály köréből. A vallási és egyházi kötődés tekintében fontos szempont volt, hogy a kitöltők háromnegyedét kitevő egyházas és vallásos fiatalok mellett szűk ötödük nem rendelkezett egyházi kapcsolattal, így a vallási közösségen kívüliek hangja is megjelent az eredményekben.¹¹ 2017 novembere és 2018 januárja között a magyar fiatalok is kitölthették a kérdőívet, amelyre 3337 válasz érkezett be, amelyek négyötöde tartozott a 15–29 éves korosztályhoz.¹² A további kapcsolódás lehetőségei közé tartozott a 2018 márciusában Rómában rendezett előszinódusi találkozó, amelyen 350

⁸ Moral gondolatait idézi: RUŽICA RAZUM – BLAŽENKA VALENTINA MANDARIĆ: Young People, Faith, Spirituality, Ecclesiality, *Bogoslovska smotra* 89 (2019/5) 1083–1108, 1088–1089.

⁹ AMABILIS JURIĆ: Jugendliche und geistliche Begleitung: die Gestalt des Begleiters, *Bogoslovska smotra* 89 (2019/5) 1129–1147, 1133.

¹⁰ SEBASTIAN KIESSIG: Synod of Bishops on Young People, i. m., 1067–1069.

¹¹ SEBASTIAN KIESSIG: Synod of Bishops on Young People, i. m., 1070.

¹² ROSTA GERGELY – GÁBOR MIKLÓS: Fiatalok és egyházkép, *Vigília* 84 (2019/4) 257–264, 258–259.

jelenlévő, és 15000 online csatlakozó fiatal vett részt: a plenáris ülések mellett 22 szekcióban és nyelvi csoportokban folyhatott a dialógus az ifjúság helyzetéről. Mindezek fényében publikálták 2018. június 19-én a szinódus munkadokumentumát (*Instrumentum laboris*), amelyet az év májusában fogadott el a szinódusi titkárság.¹³

1.2. A püspöki szinódus és az apostoli buzditás

A 2018 októberében megtartott püspöki szinóduson 267 szavazó püspök vett részt, és a megfigyelők között 36 fiatal volt a tanácskozások részese. A záródokumentum 167 pontja mind megkapta a szükséges többséget, néhány pontot érintően azonban lényegesebb volt a véleménykülönbség: ezek témái jellemzően a szinódusi folyamatra és a szexualitással összefüggő kérdésekre reflektáltak. A mai fiatalok helyzetének vizsgálatakor a migráció és a digitális kultúra témái kaptak hangsúlyt a szinóduson, kiegészülve az egyházi személyek által elkövetett visszaélések fájdalmas valóságával. A pasztorális kérdések közül pedig a hivatáshoz kapcsolódó megkülönböztetés és a megkülönböztetés kísérésének kérdései kerültek előtérbe. A hivatás tágas fogalma és legalább három dimenziója került megfogalmazásra: Isten hangjának személyes elfogadása, meghívás az egyházi életben való részvételre, valamint az élethivatás megkülönböztetése.¹⁴ A szinódusi hangulatot Oswald Gracias mumbai érsek úgy fogalmazta meg, hogy „a fiatalok valóban úgy vettek részt a folyamatokban, ahogyan fiatalokhoz illik”: „[...] kiabáltak, örültek, érezhető volt a jelenlétük. Nem voltak gátlásaik, amikor arról beszéltek, ami fontos nekik. Folyamatosan azt kérték tőlük, hogy hallgassuk meg őket, vegyük komolyan őket, és szegődjünk társul melléjük.”¹⁵

A szinódus és a szinódusi folyamat értékelésekor többen is megállapították, hogy úgy tekintenek arra, mint a szinodális út egy lehetséges megvalósulási formájára az egyházban, amelynek kívánalma már a II. Vatikáni Zsinaton is megfogalmazódott. Nem mellékes hatás ebben a kérdésben Ferenc pápa tapasztalata, amelyet a latin-amerikai püspöki karok kontinentális szinódusain szerzett. Az ifjúsági szinóduson és az azt előkészítő időszakban alkalmazott módszerek – a helyi egyházakban zajló utófolyamatokkal együtt – a szinodális modelljévé, valamint az egyházi élet minden szintjén gyakorolt mintájává

¹³ SEBASTIAN KIESSIG: Synod of Bishops on Young People, i. m., 1070–1071.

¹⁴ SEBASTIAN KIESSIG: Synod of Bishops on Young People, i. m., 1074–1077.

¹⁵ GERARD O'CONNELL: Az ifjúsági szinódus fejleményei, *Vigilia* 84 (2019/4) 304–305, 305.

válhatnak.¹⁶ Kießig szerint az ifjúsági színódus lépései mintegy „kanonizálva” lettek a 2018. szeptember 15-én kiadott *Episcopalis communio* kezdetű apostoli konstitúcióval, amely a püspöki színódus intézményének adott megújított strukturális keretet.¹⁷

A színódus záródokumentumára alapozott *Christus vivit* kezdetű apostoli buzdítást 2019. március 25-én Loretóban írta alá Ferenc pápa. Róma püspökének fiatalokhoz intézett beszédeit és a dokumentumot vizsgálva – Geng Noémi következtetése szerint – azok továbbviszik a zsinati tanítást, különösen is a *Gaudium et spes* kezdetű lelkipásztori konstitúciót; ugyanakkor az idők jeleit fürkészve új utakat mutatnak be. A pápai megnyilatkozások bátorítják a fiatalokat a magas eszmék melletti kitartásra és az ezekért való kiállásra, és sürgetik, hogy a fiatalok ne zárkózzanak magukba, hanem szavukat felemelve küzdjenek az általuk fontosnak tartott értékekért.¹⁸ A 299 pontból álló buzdítás már terjedelmében jelzi a téma horderejét a pápa számára, aki azt kilenc fejezetre tagolta: az első két biblikus szakasz után következő négy fejezet bemutatja a fiatalok valóságát a mai világban, majd egy pasztorális szakasz után két fejezetben a hivatás és a megkülönböztetés témáit járja körül Ferenc pápa. Vizsgálatom középpontjában az ötödik fejezet megállapításai állnak, így eltekintek az egész dokumentum részletes bemutatásától, amely a maga teljességében is további elemzés tárgya lehet.

2. FIATALOK A MAI MAGYARORSZÁGON

A mai fiatalok élethelyzetének interdiszciplináris megközelítésére ismerünk példát a hazai szakirodalomban, ha a teológia és a társadalomtudományok együttműködésére gondolunk,¹⁹ ugyanakkor úgy látom, hogy ez a szemlélet még nem vált bevett gyakorlattá a kutatásokban. A színódusi folyamat különböző dokumentumai utalnak például a *NEET* (*not in education, employment*

¹⁶ ANA THEA FILIPOVIĆ: Neu lernen Kirche zu sein: Synodalität im Kontext der Jugendsynode, *Bogoslovska smotra* 89 (2019/5) 1109–1128, 1126–1127.

¹⁷ SEBASTIAN KIESSIG: Synod of Bishops on Young People, i. m., 1080.

¹⁸ NOÉMI GENG: Das Nachsynodale Apostolische Schreiben „Christus vivit“ als eine gegenwärtige Verwirklichung der dialogischen Ziele des Zweiten Vatikanischen Konzils, *Studia Universitatis Babe-Bolyai – Theologia Catholica Latina* 65 (2020/1) 66–77.

¹⁹ Például: TÖZSÉR ENDRE (szerk.): *Hit és élet a felnőttkor küszöbén*, Új Ember, Budapest, 2006.

or training) fiatalok fogalmára,²⁰ vagy a már idézett színódusi reflexiók is többféle meghatározással élnek az ifjúsági életszakasz bemutatásakor.²¹ Napjaink magyar fiataljainak bemutatásakor két fogalmi keretre támaszkodom: a 2000 óta négyévente folytatott ifjúságszociológiai kutatások legutóbbi eredményei alapján megalkotott új csendes generáció paradigmájára, valamint a készülődő felnőtté válás pszichológiai elméletére, amely egyre inkább alapul szolgál az elmúlt évek elemzéseiben.

2.1. Új csendes generáció

A rendszerváltás utáni években a szociológusok a magyar fiatalok helyzetét a társadalmi átmenet fényében vizsgálták: a nyugat-európai oktatási expanzió (és modernizáció) késleltetett megérkezésének hatását próbálták megragadni az átmeneti és iskolai ifjúsági életszakasz megkülönböztetésével. Az előbbi esetben az ifjú évek pusztán a szakma megszerzésére szolgálnak, és ehhez járul a korai családalapítás és gyermekvállalás. Az iskolai ifjúsági életszakasz felfogása már számolt a tanulmányokkal töltött idő meghosszabbodásával, amely így egy jóval önállóbb periódus képét rajzolta meg.²² A nagy életdöntések kitolódását jelzi a posztadoleszcens kifejezés is: az ebben az életszakaszban lévő új ifjúsági periódus lényegében a fentebb jelzett társadalmi átmenetnek az eredménye, amely a mentalitás megváltozását is magában hordozza.²³

Egy további megközelítés a már említett országos ifjúsági felmérés eredményeit elemezte, és kutatása középpontjába a biológiai, pszichológiai és szociális/társadalmi érettség vizsgált dimenzióinak együttjárását, illetve egymástól való elcsúszását állította. A 2012-es kutatás alapján a magyarországi 15–29 éves fiatalok harmada gyermeknek (egyik aspektusból sem érett) és serdülőnek (csak biológiailag érett) tekinthető, negyede fiatal felnőttnek (biológiai és pszichológiai értelemben érett), további bő ötöde felnőttnek (minden szempontból

²⁰ Lásd BOKÁNYI ZITA – SZABÓ ÁKOS: NEET-fiatalok, *Kapocs* 14 (2015/1) 28–39.

²¹ Lásd RUŽICA RAZUM – BLAŽENKA VALENTINA MANDARIĆ: Young People, Faith, Spirituality, Ecclesiality, i. m., 1084–1089.

²² NAGY ÁDÁM – TIBORI Tímea: Narratívák hálójában: az ifjúság megismerési és értelmezési kísérletei a rendszerváltástól napjainkig, in Székely Levente (szerk.): *Negyedszázad. Magyar Ifjúság 2012*, Juvenis Ifjúságsszakmai Műhely – ISZT Alapítvány – Excenter Kutatóközpont – Új Ifjúsági Szemle Alapítvány, Budapest, 2016, 400–434, 401–402.

²³ Lásd erről részletesen SOMLAI PÉTER: A posztadoleszcens kora. Bevezetés, in Somlai Péter (szerk.): *Új ifjúság. Szociológiai tanulmányok a posztadoleszcensekről*, Napvilág, Budapest, 2007, 9–43.

érett), és szűk ötödük formabontó kategóriát képezett (többségében olyan fiatalok, akik biológiai és társadalmi szempontokból érettnek, pszichológiai perspektívából azonban éretlennek tekinthetők).²⁴ A 2016-os kutatási eredmények hasonló képet mutattak, azonban jól látszódott az érettek csökkenő aránya minden érettségi dimenzióban, valamint a felnőttek arányának redukálódása a formabontó formák javára.²⁵

William Strauss és Neil Howe elméletét használta fel Székely Levente a csendes generáció fogalmának hazai viszonyokra történő alkalmazásával. Az amerikai kutatók szerint nagyjából húszévente a generációk ciklikus váltakozása figyelhető meg, amelynek lényege, hogy dominánsabb és visszahúzódóbb nemzedékek követik egymást. Mindezt azonban meghatározzák a társadalmi hangulat fordulatai (csúcsidőszakok, ébredések, felbomlások és krízisek), valamint a nemzedékekben megjelenő „archetípusok” (próféta, nomád, hős, művész). Elemzésükben a 2000-es évek elejétől született generációt új csendes generációnak nevezték: Székely szerint azonban a rendszerváltás krízise miatt Magyarországon ez a generáció egy évtizeddel korábban születettekre vonatkoztatható, amely így átfogóan képes megragadni a magyar fiatalok összetett helyzetét. Miben is áll a mai magyar fiatalok „csendessége” a 2012-es adatok alapján? A különböző szocializációs közegeket vizsgálva (család, iskola és munkahely, szabadidős terek) összességében elmondható, hogy a fiatalokat a konformitás, a bizonytalanság és a passzivitás növekedése jellemzi (a korábbi kutatási hullámokhoz képest). A fiatalok konkrét élethelyzetei az alábbi folyamatokban ragadhatók meg: szülőkről való leválás és a családalapítás elmaradása és a párkapcsolatok létesítésének csökkenő intenzitása, a továbbtanulással kapcsolatos bizonytalanságok fokozódása, az iskolai életút széttöredezettsége, továbbá az elhelyezkedéshez szükséges idő megnövekedése, valamint a szabadidő többnyire otthoni és nem aktív eltöltésének fokozódása, illetve digitális térre való korlátozódása, végül a társasági élet és a civil aktivitás hiánya.²⁶ A 2016-os adatok alapvetően nem rajzolták át az ifjúság képét ebben az értelmezési keretben: a válaszadási hajlandóság növekedésével és a bizonytalanabb válaszlehetőségek

²⁴ NAGY ÁDÁM: Az ifjúsági korosztályok meghatározásának egyéni életúton alapuló paradigmája, in Székely Levente (szerk.): *Magyar Ifjúság 2012. Tanulmánykötet*, Kutatópont, Budapest, 2013, 38–52.

²⁵ SZÉKELY LEVENTE: Magyar fiatalok a Kárpát-medencében, in Székely Levente (szerk.): *Magyar fiatalok a Kárpát-medencében. Magyar Ifjúság Kutatás 2016*, Kutatópont Kft. – Enigma 2001 Kiadó és Médiaszolgáltató Kft., Budapest, 2018, 41–74, 61–65.

²⁶ SZÉKELY LEVENTE: Az új csendes generáció, in Nagy Ádám – Székely Levente (szerk.): *Másodkézből. Magyar Ifjúság 2012*, ISZT Alapítvány – Kutatópont, Budapest, 2014, 9–28.

elkerülésével a határozottabb véleménynyilvánítás volt ugyan megfigyelhető, azonban a „csendesség” mértéke nem csökkent, valamint a különbségek ellenére jellegében továbbra is hasonló maradt az amerikai vizsgálat eredményeihez.²⁷

2.2. Készülődő felnőtttség

Erik Erikson jól ismert pszichoszociális fejlődésmélete szerint a fiatal felnőttkor krízise abban áll, hogy az egyén úgy váljon a különböző társadalmi rendszerek részesévé, hogy a serdülőkorban megküzdött identitásához, értékrendszeréhez hű tudjon maradni. Ugyanakkor erre a „kiérlelt” identitására támaszkodva képessé válik arra, hogy meghitt emberi kapcsolatokba vonódjon be. Jeffrey Jensen Arnett amerikai pszichológus készülődő felnőtttségről (*emerging adulthood*) szóló elmélete²⁸ épít Erikson modelljére, ugyanakkor számba veszi azokat a posztindusztriális társadalmakban észlelhető változásokat, amelyek hatnak a fiatalok pszichoszociális fejlődésére.²⁹ Ezen változásokat már az előző alfejezetben jeleztem: napjaink fiataljai valahol a serdülőkortól való eloldódás (ezzel együtt a szülőkről való leválás) és a felnőtté válás között „lebegnek”. És ez a „köztes” állapot egyszerre jelent ígéretet és fejlődési potenciált magában rejtőt, valamint még nem teljeset és fejlődésben lévő.³⁰

Arnett szerint a 18–25 éves fiatalok legfőbb jellemzője, hogy nincsenek életkorukhoz kötött normatív elvárások, éppen ezért nagyfokú változatosság jellemzi őket. Ez a diverzitás megragadható demográfiai szempontból, de abban is, hogy maguk a fiatalok szubjektíve felnőttnek érzik-e magukat.³¹ Az identitáskeresés szempontjából is különálló szakasznak tekinthető ez a

²⁷ SZÉKELY LEVENTE: Magyar fiatalok a Kárpát-medencében, i. m., 65–71.

²⁸ Arnett első tanulmányát a témában lásd JEFFREY JENSEN ARNETT: Emerging Adulthood. A Theory of Development From the Late Teens Through the Twenties, *American Psychologist* 55 (2000/5) 469–480.

²⁹ HORNYÁK ÁGNES – URBÁN SZABOLCS: Értelmerkésés a készülődő felnőttkorban, in Torgyik Judit (szerk.): *Néhány társadalomtudományi kutatás és innováció*, Komárno, International Research Institute, 2018, 181–190, 182–183.

³⁰ LISZNYAI SÁNDOR: Készülődő felnőtttség. Kutatás a fiatalok mentálhigiénés állapota témakörében, in Puskás-Vajda Zsuzsa – Lisznai Sándor (szerk.): *Életszakaszok határán. Közösségi és egyéni tanulási feladatok*, Felsőoktatási Tanácsadás Egyesület, Budapest, 2010, 9–24, 14.

³¹ A magyar fiatalok több mint fele szerint is a szubjektív felnőtttségérzés fontos szempontja a felnőtttségnek, míg az életkort nem tartják relevánsnak. Lásd SZÉKELY LEVENTE: Magyar fiatalok a Kárpát-medencében, i. m., 64.

periódus, hiszen a párkapcsolati, családi, szakmai és munkahelyi életút alakítása terén egyfajta keresgélés kaphat teret, amely pozitív módon a tapasztalatok gyűjtésében és az önismeret művelésében mutatkozik meg.³² Más kutatók is érveltek a különálló életszakasz megjelölése mellett, hiszen pont ebben a periódusban történnek a későbbi életszakaszokat is meghatározó érési és növekedési folyamatok, továbbá itt történik a legtöbb olyan életesemény, amelyre a fiatal később erőforrásként tud tekinteni.³³ A készülődő felnőttiség fogalmi kerete a szociológiai kutatásokra is hatással volt, legalábbis a 2010-es évek brit ifjúság-szociológiai diskurzusaira mindenképp.³⁴

A készülődő felnőttiség mellett rendszerint a kapunyitási krízis (*quarter-life crisis*) fogalmát³⁵ is érintik a hazai elemzések, hiszen ez utóbbi épp annak negatív aspektusát ragadja meg: a keresgélés időszaka ugyanis állandó változással és döntések sorozatával jár együtt, amelyek megkérdőjelezzik az identitást és az addigi választásokat. A tanulmányok lezárultával és a munka világába való kilépéssel szorongás, kétségbeesés támadhat a fiatalokban, amelyet felerősítenek a (társadalmi/gazdasági) verseny okozta elvárások.³⁶ Egy szegedi egyetemisták körében végzett kutatás szerint a krízis jeleit mutatják azok a fiatalok, akik a párkapcsolat hiányának nyomásával néznek szembe, illetve anyagi nehézségekkel küzdenek, ugyanakkor a krízis megélése szempontjából szignifikáns nemi különbséget nem regisztráltak a kutatók. A vizsgálati személyeknek az észlelt társas támogatás jelentett segítséget helyzetükben, mind a család, mind a barátok részéről, azonban a kortárs támogatás hatását a fiatalok inkább érzékelték.³⁷

³² ELEKES SZENDE: A felnőtté válás lehetőségei és útvesztői: a „készülődő felnőttiség” és kapunyitási krízis, *Studia Theologica Transylvaniensia* 20 (2017/1) 53–63, 56–59.

³³ HORNYÁK ÁGNES – URBÁN SZABOLCS: Értelmezés a készülődő felnőttkorban, i. m. 184, 188.

³⁴ SZANYI-F. ELEONÓRA: Nemzetközi diskurzusok az ifjúságkutatásban, in Székely Levente (szerk.): *Magyar fiatalok a Kárpát-medencében. Magyar Ifjúság Kutatás 2016*, i. m., 11–38, 29–30.

³⁵ Az első írás a jelenségről: ALEXANDRA ROBBINS – ABBY WILNER: *Quarterlife crisis. The unique challenges of life in your twenties*, Penguin Putnam Inc, New York, 2001.

³⁶ VIDA KATALIN: A kezdődő felnőttkor és a kapunyitási pánik, in Puskás-Vajda Zsuzsa – Lisznyai Sándor (szerk.): *Ifjúságkutatás és tanácsadás. A pszichológiai tanácsadás tudományos alapjai*, Felsőoktatási Tanácsadás Egyesület, Budapest, 2011, 9–28, 9–11.

³⁷ PRIBÉK ILDIKÓ KATALIN – JÁMBORI SZILVIA: A kapunyitási pánik és az észlelt társas támogatás összefüggésének vizsgálata a szegedi egyetemisták körében, *Magyar Pedagógia* 117 (2017/2) 139–152, 148–150.

2.3. Áttekintés

A pszichoszociális fejlődéstudomány perspektívájából nézve az ifjúsági életszakasz az identitás kiteljesedésének, valamint a felnőtté váló átmenetnek, a felkészülésnek a korszaka. Az ifjú évek pozitív szemlélete a pszichológiában az 1990-es évektől kezdve karakteres irányzattá vált: a fiatalra mint kompetens személyre kezdtek tekinteni, aki képes alakítani kvalitásain, valamint kiaknázni a fejlődési lehetőségeket, továbbá képes ténylegesen hozzájárulni környezetének fejlődéséhez.³⁸ A választási lehetőségek kiszélesedése és a szociális környezet hatása következtében azonban bizonytalanság, elbátortalanodás, sőt szorongás lehet úrrá a fiatalokon. A komplex társadalmi kontextus, valamint Magyarországon a rendszerszintű változás következményei megragadhatóak a fiatalok élethelyzetében, várakozásaiban és cselekvéseiben. A kutatási eredmények azt mutatják, hogy a magyar fiatalok különösen is inkább „bezárkózással”, legalábbis közömbösséggel és passzivitással válaszolnak a társadalmi környezet változásaira.

3. A *CHRISTUS VIVIT* KONTEXTUALIZÁCIÓJA

3.1. Sokféle fiatalság

Az apostoli buzdításban Ferenc pápa a 16–29 éves korosztályt érti ifjúság alatt, ugyanakkor a szinódusi záródokumentum alapján hangsúlyozza, hogy a fiatalokról beszélve egy nem homogén közegre kell gondolnunk. Éppen ezen környezeti és kulturális diverzitás miatt javasolja, hogy a globalitás erősödő tendenciái ellenére „fiatalságokról” beszéljünk a maguk változatosságában (CV 68). Kétféle kontrasztot tart fontosnak hangsúlyozni a dokumentum: egyrészt jelzi a kereszténység többféle jelenlétét a világ országaiban (többségben, kisebbségben vagy üldöztetésben; történelmi múlt vs. friss hajtás), másrészt pedig a társadalmi helyzet tekintetében rávilágít a periféria, a kirekesztés és a kiselejtezés veszélyére, amely a fiatalokat sújtja (CV 69).

A megjelölt életszakaszon belüli változatosságra a fentebb jelzett kutatási eredmények során már rávilágítottam: különösen is megfontolandóak lehet-

³⁸ KÖRÖSSY JUDIT: A pozitív fiatalkori fejlődés elmélete és modelljei, *Alkalmazott Pszichológia* 16 (2016/2) 9–18, 9–11.

nek az érettségre vonatkozó eredmények a magyar fiatalok körében, amelyek szerint nagyjából 50–60 százalékuk konzisztens az életkor és a különböző érettségi dimenziók tekintetében.³⁹ 2012-ben a tőkefajtákkal (gazdasági, kulturális, társadalmi) való ellátottság alapján a magyar fiatalok szűk ötöde átlag alatti helyzetben volt,⁴⁰ 2016-ban pedig 15 százalékuk küzdött egyszerre inkább rossz anyagi körülményekkel és pesszimista jövőképpel.⁴¹

3.2. Álmok és döntések, az érlelődés ideje

A fiatal élethelyzetek fentebb jelzett olykor drámai körülményei ellenére az apostoli buzdítás ötödik fejezete az ifjúsági életszakasz pozitív és optimista képét vázolja fel: szó szerinti értelemben „buzdítás” ez a fiatal generáció számára. Ferenc pápa elődje, VI. Pál nyomán a fiatalságról mint kalandról, kegyelmi időszakról és ajándékról beszél (CV 134), amely önmagában értékes életszakasz, és nem tekinthető pusztán átmeneti időszaknak (CV 135). A személyiség kibontakozásának ez a periódusa tele van álmokkal, az álmok megvalósításáért való küzdelemmel (CV 148), próbálkozásokkal és tapasztalatszerzéssel, amelyek aztán segítenek a konkrét döntések meghozatalában (CV 137). A már említett interjúkötetből idéz a pápa, amikor az ígéret, öröm, erő, remény, szívósság dinamikus fogalmaival beszél a fiatalokról, akik „lábaikkal akarnak repülni” (CV 139; 143). A fiatalság, a nyitottság és a készség együttjárása olyan nyugalanságot ébreszt a fiatalokban, amelynek segítségével tágasabb horizont nyílik meg az ifjúság előtt, amely felé bátorsággal és felelősséggel érdemes tekinteniük (CV 138). A felelősségvállalás legszembetűnőbb lépése a döntés: elköteleződés szakmai, társadalmi, politikai, párkapcsolati és gyermekvállalási kérdésekben. Ebben rejlik a fiatal életszakasz „varázslatos volta és legnagyobb feladata” (CV 140). A bizonytalanság nehéz pillanataiban pedig ott állnak a fiatalok mellett barátaik, akik az Úr szeretetének vigasztalását tükrözik vissza számukra, és akik által az Isten tisztítja és érleli őket (CV 151). A növekedés és érlelődés pedig testi, szellemi és lelki síkon következik be (CV 158).

³⁹ NAGY ÁDÁM: Az ifjúsági korosztályok meghatározásának egyéni életúton alapuló paradigmája, i. m., 50–51.

⁴⁰ NAGY ÁDÁM: Ifjúsági rétegek 2012, in Székely Levente (szerk.): *Másodkézből. Magyar Ifjúság 2012*, i. m., 29–43.

⁴¹ BOKÁNYI ZITA – GYORGYOVICH MIKLÓS – PILLÓK PÉTER: Rétegek és társadalmi mobilitás a fiatal társadalmi csoportban, in Székely Levente (szerk.): *Magyar fiatalok a Kárpát-medencében. Magyar Ifjúság Kutatás 2016*, i. m., 141–180.

Ferenc pápa szavait a pozitív fiatalkori fejlődés elméleteinek, különösen is a korábban ismertetett készülődő felnőtttség fogalmi keretében ragadhatjuk meg. Ez az életszakasz tehát nem pusztán átmeneti időszak, hanem a fejlődés és a döntések meghozatala érdekében tett próbálkozások, keresgélések önmagában értékes periódusa. Az itt szerzett tapasztalatok és élmények az identitás kibontakozását segítik, és erőforrásul szolgálnak a későbbi életút során. Daniel Jacob Levinson hangsúlyozta az „álmoknak” az egész életút során betöltött szerepét, amelyek serdülőkorban elsősorban nappali „ábrándozásokban” nyilvánulnak meg, míg a felnőttkor felé haladva egyre inkább differenciálódnak. Levinson szerint a fiatal felnőttkor időszakának feladata az álom átformálása, valósághoz való „igazítása”.⁴² A pápa bátorító szavait tehát megerősítik a fejlődéslélektan felismerései.

Az álmok tematizálása a szociológiai vizsgálatok fényében már nehezebbnek bizonyul, de talán az élettel való elégedettség és az új generáció problématérképének elemzése révén tetten érhetjük a magyar fiatalok helyzetét. 2012-es felmérés szerint közel felük nem küzdött egyéni szinten problémával, bő tizedüket azonban intenzíven sújtották egyéni életükben problémák és konfliktushelyzetek. A leggyakrabban emlegetett sorscsapás a fiatal vagy családja eladósodása, illetve a havonta előálló gazdasági krízisek voltak. A jól-lét többdimenziós vizsgálata pedig arra mutatott rá, hogy bő tizedük rendkívül, további harmaduk pedig inkább kedvezőtlen helyzetben volt.⁴³ 2016-ban a 15–29 éves fiatalok 28 százaléka szerint az anyagi nehézségek és a szegénység, szűk ötöde szerint a bizonytalanság és a kiszámíthatatlan jövő, és további szűk tizedük szerint a céltalanság az ifjúság legégetőbb problémája hazánkban.⁴⁴ Az elemzésekből kitűnik, hogy az anyagi nehézségek, valamint az ezzel kapcsolatos negatív várakozások összefüggésben állnak az elégedettséggel, ami minden bizonnyal megnehezíti az álmok kibontakozását a magyar fiatalok egy jó részének életében.

⁴² DANIEL J. LEVINSON et al.: *The Seasons of a Man's Life*, Ballantine Books, New York, 1978, 91–93.

⁴³ CSIZMADIA ZOLTÁN – TÓTH PÉTER: Egyéni élethelyzetek konfliktusossága és életminőség a fiatalok körében, in Székely Levente (szerk.): *Másodkézből. Magyar Ifjúság 2012*, i. m., 91–111.

⁴⁴ GÁBRITY-MOLNÁR IRÉN – MORVAI TÜNDE: (Kárpát-medencei) Problématérkép – nemzedéki problémák, in Székely Levente (szerk.): *Magyar fiatalok a Kárpát-medencében. Magyar Ifjúság Kutatás 2016*, i. m., 269–313.

3.3. Veszélyek

A fiatalok álmainak nagy ellensége a pápa szerint az aggodás, amely egyrészt jelentkezhethet az álmok beteljesülésének késlekedése, másrészt pedig a bizonytalanság és a tévedésektől való félelem miatt (CV 142). Az igazán nagy csapdahelyzetet azonban a döntések elodázása és a döntésképtelenség magatartása okozza (CV 140), amelyet a már említett aggodás mellett, a panaszkodás és a tehetetlenség érzése generál (CV 141). A pápa talán legmarkánsabb felszólítása a fiatalok felé így hangzik:

„Fiatalok, ne mondjatok le arról, ami a legjobb a fiatalságtokban, ne erkélyről szemléljétek az életet! Ne tévesszétek össze a boldogságot egy heverővel, és ne töltsétek egész életeteket egy heverőn a képernyő előtt. De ne korlátozzátok magatokat egy elhagyott jármű szemlélésére sem. Ne legyetek parkoló autó, inkább hagyjátok forrásként feltörni az álmokat, és hozzatok döntéseket. Kockáztassatok, még ha hibáztok is. Ne akarjatok elkábított lélekkel túlélni, és ne úgy szemléljétek a világot, mintha turisták volnátok. Legyetek érzékenyek! Űzzétek el a félelmeket, amelyek megbénítanak, nehogy mumifikált fiatalokká váljatok. Éljetek! Adjátok oda magatokat az élet legjavának! Nyissátok ki a kalitka ajtaját, és repüljétek el! Az Isten szerelmére, ne vonuljatok nyugdíjba idő előtt!” (CV 143)

Erkély, heverő, képernyő, parkoló autó, turista, mumifikáció, idő előtti nyugdíj (ez utóbbi a CV 166-ban is megjelenik) – mind olyan kifejezések, amelyek a kívülállóságra, passzivitásra és közömbösségre utalnak: Ferenc pápa szerint e magatartásmódok veszélyeztetik leginkább az új generáció frissességét és vitalitását.

A buzdításban további veszélyforrásként jelenik meg a pillanat, a jelen megélésének a hiánya, és az ezért való hála elmaradása, továbbá az élvezetek halmozásának kísértése, amely épp a jelen átélésének akadálya lehet (CV 146–147). A fiatalok álmaik megvalósítása közepette sem feledkezhetnek meg arról, hogy jelenük minden percét szeretettel töltsék meg, és azt képesek legyenek teljes vágygal és minden mélységével együtt megélni (CV 148). Végül a fiataloknak arra is ügyelniük kell, hogy ne zárkózzanak be kis csoportokba, amelyek „talán csak saját énjük meghosszabbításai”, hanem köteleződjenek el az új társadalom felépítésének munkájában (CV 168).

A fiatalok döntéshozatalának nehézségét a kapunyitási krízis kifejezés hordozza, amelynek jelenléte a kutatások alapján megfigyelhető a magyar ifjúság körében. Ugyanakkor a halogatás a krízis oka és következménye is lehet,

amelynek elhúzódása szignifikánsan összefügg a szorongás mértékével.⁴⁵ A kívülállóság és a passzivitás Ferenc pápa által megfogalmazott veszélye, úgy tűnik, nagyon is valós a magyar fiatalok körében, és erre markánsan rávilágít az új csendes generáció fogalma. A konformitás, a bizonytalanság és a passzivitás körforgás jellegű egymásra hatása Székely Levente szerint jól érzékelteti a magyar fiatalok élethelyzetét, amely többek között megnyilvánul az elkötelezettség hiányában, a céltalanság érzésében, valamint a szabadidő otthoni és többségében képernyő előtti eltöltésében.⁴⁶

3.4. Elkötelezett fiatalok

Az apostoli buzdítás külön alfejezetet szentel a fiatalok társadalmi elkötelezettségének, amelyet pozitív módon értékel: a szinódusi záródokumentum alapján Ferenc pápa üdvözölte a fiatalok nagyfokú jelenlétét – „néhány közömbös mellett” – az önkéntesség, az aktív állampolgárság és a szolidaritás különböző kezdeményezéseiben (CV 170). Konkrétan megemlíti az öregek, a betegek és a szegények megsegítését, amely tapasztalatok a fiatalok számára is gyümölcsözők (CV 171). Ugyanakkor a pápa megfogalmazza azt az igényt, hogy az eseti akciók mellett a fiatalok vegyenek részt átfogó célok elérésére létrehozott szervezésekben, és ebben legyenek dialóguspartnerei a vallási identitásuk szerint tőlük eltérő fiataloknak is (CV 172). Végül a 2013-as Ifúsági Világtalálkozón elhangzott szavaival fogalmazta meg a fiataloknak a világ alakításában játszott kiemelkedő szerepét:

„Követem a világ híreit, és látom, hogy a világban sokfelé nagyon sok fiatal megy ki az utcára, hogy kifejezze egy igazságosabb és testvériesebb civilizációra irányuló vágyát. A fiatalok az utcán. Fiatalok, akik a változások főszereplői akarnak lenni. Az Isten szerelmére, ne hagyjátok, hogy mások legyenek a változás főszereplői. Ti vagytok azok, akiké a jövő! A jövő általatok lép be a világba. Titeket is kérlek, legyetek e változás főszereplői.” (CV 174)

Az új csendes generáció paradigmája alapján a magyar fiatalok kisebbségére jellemző az a fajta társadalmi aktivitás, amelyről apostoli buzdításában a pápa értekezik. 2012-ben a fiatalok bő negyede ápolt valamilyen szintű kapcsolatot civil vagy egyéb szervezettel, és csupán tizedük volt tagja különböző társasá-

⁴⁵ VIDA KATALIN: A kezdődő felnőttkor és a kapunyitási pánik, i. m., 12.

⁴⁶ SZÉKELY LEVENTE: Magyar fiatalok a Kárpát-medencében, i. m., 65–71.

goknak: többségében diák, sport vagy szabadidős jellegű szervezeti tagságról számoltak be, és legkevésbé kötődtek politikai vagy karitatív közösségekhez.⁴⁷ 2016-ban a szervezeti aktivitásra vonatkozó adatok hasonlóak voltak a négy évvel azelőttihez. A pápa által említett jelenség, miszerint a fiatalok megjelennek az utcákon, a magyar fiatalok számára nem reális érdekérvényesítési lehetőség: csupán szűk tizedük gondolta úgy, hogy az utcai tiltakozás direkt cselekvési formájával el tudnák érni céljaikat.⁴⁸

3.5. Kitekintés: a fiatalok vallásossága

A fiatalok vallásosságának értékelését elsőként a szinódusi záródokumentumban olvashatjuk: a szinódusi atyák szerint a vallásosság legfőbb meghatározója a kulturális és társadalmi környezet, amely hatással van annak alakváltozásaira (ZD 48). A vallási kérdések iránti érdeklődés és az Istennel való személyes kapcsolat sokfélesége szintén megállapítást nyert (ZD 49–50), ahogyan a liturgián való részvétel és annak átélése is jelentős különbségeket mutathat (ZD 51). Az apostoli buzdítás inkább a pozitív tendenciákat emeli ki: a fiatal generáció vágyát az imádságra és a szentségek ünneplésére különösen is csend és a kontempláció alkalmainak keresése terén (CV 224). Az egyházi hagyomány kincsei is nagy segítségére lehetnek a fiataloknak a lelki mesterek tanítása révén (CV 229). Ugyanakkor Ferenc pápa azon alkalmakat és tereket is megnevezi, amelyeken és amelyekben a fiatalok jelen vannak, és készek arra, hogy felfedezzék általuk a keresztény és egyházi életet: ez megtörténhet a szeretetszolgálat, a művészi megnyilvánulások, a sport, valamint a természetjárás által (CV 225–228).

A magyar fiatalok vallásosságának csökkenő tendenciáját mutatják azok a kvantitatív vizsgálati eredmények, amelyek a szokott kategóriák mentén próbálják tetten érni a fiatalok vallási meggyőződését és aktivitását.⁴⁹ Ezek szerint bőven 10 százalék alatt van azon fiatalok aránya, akik egyházuk tanítása

⁴⁷ NAGY ÁDÁM – FAZEKAS ANNA: Szabadabb és még szabadabb idők. Szabadidős terek és tevékenységek változása, in Székely Levente (szerk.): *Másodkézből. Magyar Ifjúság* 2012, i. m., 202–241, 229.

⁴⁸ OROSS DÁNIEL – MONOSTORI KRISTÓF: Gondolkodj globálisan, cselekedj lokálisan! – ifjúságügy és civil világ, in Nagy Ádám (szerk.): *Margón kívül – magyar ifjúságkutatás* 2016, Excenter Kutatóközpont, 2018, 350–371, 356–357 és 362–363.

⁴⁹ Az ifjúságkutatás mellett a Századvég Alapítvány Társadalomtudományi Kutatócsoportjának nagymintás kutatása figyelemreméltó eredményeket publikált a közelmúltban. A vallásosság generációs vizsgálatát lásd GYORGYOVICH MIKLÓS: Különböző generációk vallási attitűdjei,

szerint tartják magukat vallásosnak, ugyanakkor bő harmaduk jellemzi magát nem vallásosnak. A felekezethez tartozás érzése is jóval elmarad a ténylegesen megkereszteltek arányához képest, azonban a magukat kifejezetten ateistáknak vallók aránya elenyésző: a különböző kutatások szerint az individuális, egyházi közösséghez nem kötött, „maga módján vallásosak” aránya az egyik legmeghatározóbb jelenség a magyar fiatalok körében. Ezen „átmeneti kategória” sokkal inkább a befelé fordulást, az életprogram és identitás keresését jelzi, amelyhez az egyházi közösségek csak akkor járulhatnak hozzá, ha azt a fiatal egyének énképének felépítését segítve, számukra elfogadható módon teszik.⁵⁰ A magyar fiatalok majdnem fele sohasem vesz részt egyházi szertartáson, több mint fele pedig egyáltalán nem szán időt imádkozásra vagy meditálásra – ezzel szemben a heti rendszerességgel templomba járók aránya 4, az imádkozóké pedig 11 százalék volt 2016-ban. Ekkor a fiatalok negyede részesült családjában vallásos nevelésben,⁵¹ amelynek hatása vagy „sikeressége” a kvantitatív, többgenerációs vizsgálatok tükrében természetesen színes képet mutat.⁵² Összességében tehát a színódus által is megragadott változatosság mentén a magyar fiatalok vallásosságát individualizációs, illetve elvallástalanodó tendenciák jellemzik. Ugyanakkor fontos hangsúlyoznom, hogy a színódusi záródokumentum és az apostoli buzdítás sokkal tágasabb perspektívában tárgyalta a fiatalok vallásosságát, mint amire e rövid alfejezet során kitértem.

3.6. Áttekintés

Jelen fejezetben a színódus utáni apostoli buzdítás ifjúságról alkotott képét és „ifjúságfogalmát” kíséreltem meg párbeszédbe hozni a fiatalok fejlődéséről alkotott kortárs pszichológiai elméletekkel, valamint a hazai ifjúság körében végzett szociológiai vizsgálatok eredményeivel, és az azokra épülő ifjúságnarratívával. Véleményem szerint Ferenc pápának a fiatalkori életszakasról alkotott pozitív képe kapcsolódik a készülődő felnőttiség elméleti keretéhez, amennyiben az ifjú

in Gyorgyovich Miklós (szerk.): *Vallásosság Magyarországon. Társadalomtudományi Tanulmányok*, Századvég, Budapest, 2020, 221–257.

⁵⁰ BÖGRE ZSUZSANNA: „Átmeneti” kategóriák erősödése az ifjúság vallásos önjellemzésekor, *Metszetek* 6 (2017/3) 31–46.

⁵¹ Lásd a Magyar Ifjúság 2016 eredményeit: BOROS LÁSZLÓ – BOZSÓ HELGA: A vallási, a nemzeti és az európai identitás megítélése a 2016-os nagymintás ifjúságkutatás adataiban, in Nagy Ádám (szerk.): *Margón kívül – magyar ifjúságkutatás 2016*, i. m., 204–236, 206–214.

⁵² PUSZTAI GABRIELLA – DEMETER-KARÁSZI ZSUZSANNA: Vallási szocializáció vizsgálata fiatal felnőttekkel készített interjúk tükrében, *Szociológiai Szemle* 29 (2019/3) 80–97.

évekre úgy tekint, mint önmagában értékes periódusra, amely elsősorban lehetőséget kínál az új generáció számára identitása kibontakoztatására, valamint életdöntéseinek előkészítésére és meghozatalára. A pápa szerint (is) ebben a kereséssel, próbálkozásokkal teli időszakban kincset érő tapasztalatokat szereznek a fiatalok, amelyek meghatározóak lesznek a későbbi életszakaszban. A buzdítás ugyanakkor számba veszi a veszélyeket is, amelyek elsősorban a döntés okozta szorongásban, visszahúzódnásban és végső soron a nagy döntések halogatásában állnak: ennek valóságát jelzi a kapunyitási krízis megfogalmazása, amelynek jeleit a magyar fiatalok körében is észlelik a kutatók.

A magyar fiatalok valósága a szociológiai vizsgálatok tükrében meglehetősen komor képet fest, amely kontextusban a pápa szavait érdemes valóban buzdításként fogadnunk. Az új csendes generáció paradigmája hat éve lett megfogalmazva, de a legutóbbi értékelések szerint is megfontolandó helyzetképet tükröz a mai fiatalokról Magyarországon.⁵³ Ugyanakkor érdemes számba vennünk a fordulat lehetőségét, amelynek hátterében olyan globális folyamatok állnak, mint például az ökomozgalom vagy a koronavírus-járvány. Hiszen a mai fiatalok már egy globális térben léteznek, nap mint nap globális társadalmi problémákkal szembesülnek, amelyekre aktivitás és kollektív felelősségvállalás lehet a válasz, ahogyan arra Ferenc pápa is felhívja figyelmünket. A generációs megközelítéseknek pedig sajátja, hogy az egyes generációk követik egymást: a magyar fiatalok „csendessége” mérséklődhet, amely várakozást a 2020-as ifjúságkutatás majdani eredményeire vonatkozóan egyes kutatók már meg is fogalmazták.⁵⁴

4. (SZEMÉLYES) ZÁRSZÓ

A fiatalokról úgy írtam a fentebbi oldalakon, hogy én magam is a 15–29 éves korosztály tagja vagyok, ugyanakkor egyetemi tanulmányaim kezdete óta érdekel a magyar fiatalok helyzetéről szóló társadalomtudományi diskurzus. Éppen ezért arra törekedtem, hogy komolyan vegyem a Ferenc pápa által különösen is szorgalmazott szinodális út jelentőségét elemzett témánkban, párbeszédben a teológia és az egyházi cselekvés, valamint a szociológia és a pszichológia vizsgálati eredményeivel, narratíváival.

⁵³ Lásd SZÉKELY LEVENTE: *Szürke hattyúk*, Enigma 2001, Budapest, 2020.

⁵⁴ FEKETE MARIANN – NAGY ÁDÁM: Megszólal-e az új csendes generáció? Avagy mit várhatunk az Ifjúság 2020 adatfelvétel eredményeképp, *Szociológiai Szemle* 30 (2020/1) 98–106.

Tudatos döntés volt, hogy a kutatást nem szűkítettem le a vallásos, egyházi közösségeinkben aktív fiatalok élethelyzeteire: ebben az esetben valószínűleg „derűsebb” kép rajzolódott volna ki, és az apostoli buzdítással való egybevetés is „könnyedebb” feladatnak bizonyult volna. Ez a választás véleményem szerint azonban legalább két dolgot nem vett volna figyelembe: egyrészt azt a tényt, hogy a vallásos és nem vallásos fiatalok sorstársként ugyanazt a magyar valóságot tapasztalják, és rájuk is hatással vannak a társadalmi, gazdasági és kulturális változások. Másrészt pedig, ha komolyan vesszük az evangélium minden emberhez szóló üzenetét, akkor a misszió és a pasztorális cselekvés alkalmait úgy kell megterveznünk, hogy azok a teljes „célcsoport” szóljanak. Merthogy tanulmányom végső soron a lelkipásztori akciótervek kialakításához szeretne hozzájárulni azzal a munkamódszerrel, hogy „a mai ember valóságára és vélt betegségeire belülről és alulról, vagyis lakóhelyünkről, a földről tekint”.⁵⁵

⁵⁵ BARBARA SPINELLI: Előszó. A tekintet aszkézise, in Sabino Chialà: *A mai ember egy keresztény szemével*, Bencés, Pannonhalma, 2013, 5–18, 5.

Szerzetesi iskola Cipruson

Kateketikai esettanulmány

VÁRNAI JAKAB OFM – VÍZVÁRDY RITA SSS

Abstract

This is a catechetical case study of St. Mary's School in Limassol, Cyprus, maintained by the Franciscan Missionary Sisters of the Sacred Heart since 1923. Roman Catholic sisters offer school education in an Orthodox country, to predominantly Orthodox students – what are the main features, challenges and particularities of teaching religion in this setting? The answer is sought by analysing the demographical background, the pastoral context, and the personal experience of some religion teachers of the school.

Keywords: *religious education, catechesis, schools of religious orders, Cyprus, Greek Orthodox Church, mission.*

Kulcsszavak: *hitoktatás, katekézis, szerzetesi iskola, Ciprus, görög ortodox egyház, misszió.*

Ebben a tanulmányban Ciprus egyik római katolikus szerzetesi iskoláját szeretnénk bemutatni, továbbá reflektálni szeretnénk a hitoktatás helyzetére is. Ez az iskola a Jézus Szent Szívének Ferences Misszionárius Nővérei (továbbiakban: Szent Szív nővérek) által fenntartott *St. Mary's School* a ciprusi Limassolban. Először háttérinformációkat adunk, és mivel aránylag kevesen tájékozottak Ciprus helyzetéről, ezért jónak láttunk egy kicsit bővebb terjedelmet szentelni ennek. A második részben térünk rá a hitoktatás helyzetére és tanulságaira.

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

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

I. HÁTTÉRINFORMÁCIÓK

1.1. Történelmi háttér

Ciprusról köztudott, hogy görög ortodox többségű ország (a sziget északi részét elfoglaló török zónától most eltekintünk). Egy római katolikus szerzetesrend iskolát tart fenn egy ortodox országban – ez máris érdekessé teszi a kérdést, talán még ökumenikus tanulságokat is remélünk tőle. Közelebbről megnézve a helyzet még izgalmasabb.

Kezdjük néhány történelmi adattal.

Ciprus mindig is a görög, illetve a Bizánci Birodalom és kultúra részese volt. Egyháza 478-tól elismerten autokefál. 1192-ben latin uralom alá került: Ciprusi Királyságként 1489-ig, majd mint velencei birtok 1570-ig. 1220-ban a tizennégy görög egyházmegye helyén létrehoztak négy latin egyházmegyet, ezekben egy-egy görög püspök is működhetett. Elhangzik az „áttérítési kísérlet” vádja történeti beszámolókból, de Róma csak annyit igyekezett elérni, hogy a görög püspökök elismerjék főségét. A ciprusi nemzeti öntudatban máig él egyfajta neheztes a latinok iránt, bár az egyszerű népnek nem is annyira a latin papság, mint inkább a királyi udvar és a nemesség okozott terheket az adók behajtásával. Latin szertartású hívek és lovagrendek több hullámban is menekültek ide a szentföldi harcok idején.¹

1570-ben az Oszmán Birodalom része lett a sziget. A görögöket a muszlim birodalom megtúrta, a görög egyházszerkezetet ismét kialakíthatták, az ortodox vallás visszakapta társadalmi funkcióját. A latinok viszont három lehetőség közül választhattak: vagy elhagyják a szigetet, vagy áttérnek ortodox kereszténynek, vagy felveszik a muszlim vallást.² Azóta latin püspök vagy egyházmegyes állomány nincs a szigeten. Van olyan vélemény, hogy Ciprus voltaképpen uralma ettől kezdve a görög érsek.

A sziget 1878-ban brit közigazgatás alá került, tehát véget ért a muszlim uralom, és a felekezetek már nem estek korlátozás alá, sőt, a brit uralom célkitűzése volt a kisebbségek támogatása. Ebben a szabadságban a latin egyház ugyan több mozgástérhez jutott, de az arányok nem változtak, a jelentős ortodox többség megmaradt. Az ortodox egyház intézményes jelenléte és társadalmi szerepe igen erőteljes, a magyar viszonyoktól egészen eltérő, különleges jelenség. 1960-ban Ciprus függetlenné vált, de az ország egységét nem sikerült fenntartani: 1974-ben a török hadsereg elfoglalta az északi részt, lakosságcsere

ment végbe sok tragédiával, és északon létrehoztak egy ún. bábállamot, amelyet csak Törökország ismer el.

A ferencesek jelenléte ezekhez a fordulatokhoz igazodik. Először a keresztes korban telepedtek le. Ciprusi kolostoraik mindig is a Szentföldi Kustódiához tartoztak. 1570-ben a török elől menekülniük kellett, de 1593-ban visszatértek. Azóta ők alkotják a szigeten a katolikus klérust. 1646-ban Nicosiában megalapították a sziget első iskoláját. Mivel nem volt sok latin hívő, a ferencesek segíteni tudtak a maronita közösségeknek is, amelyek hozzájuk hasonlóan üldözött státuszban voltak. Jeruzsálemben 1847-ben létrejött a latin patriarchátus, Ciprust egyházszervezet szempontjából ez alá sorolták be: a pátriárkát a szigeten még ma is egy helynök képviseli, aki a nicosiai ferences gvardián. Limassolba kezdetben más településekről jártak misézni a ferencesek, majd 1872-ben letelepedtek, 1879-ben pedig templomuk is elkészült. A kolostorok a nagyobb városokban voltak: Nicosia, Lárnaka, Limassol. A famagustai rendházat és templomot 1974-ben elveszítette a rend.

Szervezetileg a Cipruson működő ferencesek ma is a Szentföldi Kustódia részét alkotják. Ebből következik, hogy többféle nemzetiségű rendtagok működnek, illetve működtek a szigeten. Arról nincs adatunk, hogy az évszázadok során mikor mennyire beszélték az itt élő ferencesek a görög nyelvet. A latin nyelvű liturgia idején ennek természetesen más volt a jelentősége. A mai lelkipásztori működésüket meghatározza, hogy görögül igazán jól beszélő alig van a testvérek között. Limassolban ma a hétköznapi szentmisek angolul vannak, vasárnap három szentmise van angolul, egy pedig görögül.

1.2. Demográfiai háttér

Röviden felidézzük a 2011-es ciprusi népszámlálás adatait.³ A Ciprusi Köztársaságnak ekkor 838 897 lakója volt, a termékenységi ráta 1,35 (1995 óta van 2,0 alatt). A statisztikai hivatal honlapja szerint 2018 végén a lakosság létszáma 875 900 fő volt.

A „ciprusi görög” lakosság mellett a két legnagyobb nemzetiségi csoport – érthetően – a 29 321 („görögországi”) görög és a 24 046 brit lakos. További nemzetiségek jelenlétét többnyire a gazdasági okok indokolják: 23 706 román,

³ Ezeket az angol nyelvű Wikipédia ismerteti, de hozzáférhetők a ciprusi statisztikai hivatal honlapján is: https://www.mof.gov.cy/mof/cystat/statistics.nsf/index_en/index_en?OpenDocument [2020. 11. 16.]

18 536 bolgár, 9 413 fülöp-szigeteki, 8 164 orosz, 7 269 sri lankai állampolgár lakik az országban.

Ami a felekezeti megoszlást illeti, a 2011-es adatok az alábbiak a létszámadatok csökkenő sorrendjében:

Összlakosság	840 407
Görög ortodox („Christian Orthodox”)	748 610
Római katolikus keresztény	24 460
Anglikán / protestáns keresztény	16 974
Muszlim	15 279
Nem nyilatkozott	9 381
Buddhista	8 453
Ateista / vallástalan	5 357
Más vallású	4 112
Maronita keresztény	3 800
Örmény keresztény	2 453
Hindu	1 528

Mivel a vizsgálandó iskola Limassolban van, érdemes felidézni, hogy a város népessége az utóbbi száz évben néhány hullámban megnövekedett. A brit uralom során több mint hétszeresére duzzadt a lakosok száma: „a városnak 1881-ben 6 131 lakója volt, 1960-ban pedig már 43 593”.⁴ Ezen belül jelentős, hogy a II. világháború után a britek egyre inkább kiépítik légibázisukat a város tözsomszédságában fekvő Akrotiri-félszigeten. Ezzel a katolikus népesség is némileg növekszik. Az 1974-es török invázió nyomán végbement lakosságcsere is éreztette hatását: Limassol török lakossága északra menekült, az ellenkező irányból Limassolba érkező görög cipróta menekültek száma mintegy 45 000 volt. A város kikötőjének megnőtt a jelentősége, hiszen a famagustai kikötőt elveszítette a ciprusi görög állam. Növekedési hullámot jelentett a Szovjetunió szétesése is: 2011-ben Limassol lakosságának 17 százaléka beszélt oroszul, és 8 százaléka orosz állampolgár.⁵ Az ezredforduló óta a vendégmunkások is nagy számban megjelentek. Limassol város lakossága 183 658, a vonzáskörzettel együtt 239 842 fő.

1.3. Az iskolát működtető szerzetesrend

Egy francia nemes hölgy, Laura Leroux (1832–1917) indíttatására Gregorio Fioravanti (1822–1894) velencei ferences provinciális 1860-ban egy olyan női szerzetesrendet alapít Gemonában (Friuli tartomány), amelynek célja a miszsiók segítése elsősorban a helybeli lányifjúság nevelésével. Így jön létre a Jézus Szent Szívének Ferences Misszionárius Nővéreinek kongregációja. 1872-ben telepedtek meg Konstantinápolyban, és innen a Közel-Kelet más helyeire is eljutottak. Ma négy földrészen, huszonhárom országban vannak jelen nyolc provinciába szerveződve. A rend a maga részéről így fogalmazza meg karizmáját a szabályzatában (56. pont):

„A nővérek – összhangban az alapításkor meghatározott apostoli-missziós karizmával – törekedjenek arra, hogy kivegyék a részüket Krisztus megváltó szeretetéből és az ő üdvözítő tervéből, és bárhol vannak, szenteljék magukat az evangelizáció művének a következők által:

- imádság az hit terjedéséért,
- közvetlen részvétel az Egyház missziós tevékenységében és lelkipásztori szolgálatában,
- az oktató-nevelő munka küldetése,
- karitatív támogatás a szegényeknek és a rászorulóknak.”

Amikor a Szent Szív nővérek 1923-ban meghívást kaptak, hogy telepedjenek le a ciprusi Limassolban, Isztambulból jöttek ide. Megnyitották leányiskolájukat, amely hamar kicsinek bizonyult: 1965-ban építették a ma is használt modern iskolaépületet és rendházat. Jelenleg is a ferencesek járnak szentmisét mondani a nővérek kápolnájába mindennap (olasz nyelven).

A rend ciprusi jelenléte az 1923-as limassoli letelepedés után tovább bővült: 1936-ban iskolát nyitott Kormakitis faluban. Ciprus északi partvidékének közepső részén, egy félszigeten egy tömböt alkot néhány szintiszta maronita falu. A letelepedés olyan áldásokkal járt, hogy ma a görög ciprióta – és ennek megfelelően maronita – nővérek közül mindenki erről a vidékről való. A törökök az 1974-es invázió során elvették az iskolát, de három nővér még mindig ott működik a faluban, melynek lakossága 1973-ban még 1257-et számlált, ma már hivatalosan csak 195-öt.

A Szent Szív nővérek 1952-ben Famagustában is iskolát nyitottak, amely 1960-ban új épületbe költözött. A törökök 1974-ben, az invázió során elvették ezt, és most ipari iskola működik benne. A nővérek további vállalása az volt,

hogy működtetik a Lárnakában, a ferences rendház mellett 1972-ben megnyitott idősok otthontát.

Az Isztambulból induló letelepedések sorába tartozik Bulgária, ahol Plovdiv mellett, Rakovski és Gitnica falvakban segítik a lelkipásztori munkát, valamint Libanon, ahol az északi határnál, Menjez faluban tartanak fenn iskolát a Szent Szív nővérek. 1974 után nagyon nehézkessé vált a Ciprus görög részén élő nővérek és Isztambul kapcsolattartása, ezért utóbbit kivették a provinciából, amely ma közvetlenül a generálistól függ.

A rend ciprusi helyzetének megítéléséhez az is hozzátartozik, hogy a szigeten a Szent Szív nővéreken kívül csak egyetlen másik latin női szerzetesrend működik: a *Sœurs de Saint-Joseph-de-l'Apparition* nővérek, akiket 1832-ben alapított Émilie de Vialar, és akik 1844-ben érkeztek Ciprusra. Először iskolát működtettek. Ma Nicosiában és Lárnakában élnek, de iskolájuk már nincs, hanem szociális téren dolgoznak, főleg a menekültekkel érkező, nehéz helyzetű nőket segítik. A maronita közösségben is működnek szerzetesnők, akik a püspök környezetében dolgoznak. Szerzetesi iskolát a vizsgált intézményen kívül még Nicosiában találunk, amelyet a ferences rend működtet, igazgatója is egy ferences.

1.4. Az iskola szerkezete

A limassoli iskolát óvoda, elemi iskola és középiskola alkotja (*Kindergarten, Primary and Secondary School*). Az iskola két párhuzamos tagozatra oszlik: a görög és az angol tagozatra. A görög elemi iskola a minisztérium által előírt tantervet követi, ehhez járul az angol és a francia nyelv. Az angol tagozaton a tanítás nyelve angol, ehhez járul a görög és a francia nyelv. A középiskola kimondott célja a színvonalas nyelvtanítás. Elvárás, hogy a diák négy nyelvben eljusson az egyetemi felvételi szintjére: angol, görög, francia és olasz. Ezt kísérik természettudományos és kereskedelmi tárgyak. A hatéves középiskola (*secondary school*) két, három-hároméves szakaszra oszlik: ez a gimnázium (*gymnasium*) és a líceum (*lyceum*). Egész Cipruson ez a rendszer a középiskolában. Az évfolyamokban az osztályok száma mindig létszámtól függ, általában két görög és egy angol osztállyal kezdik a gimnáziumot. A líceum utolsó évében a tervezett felvételi vizsga szerint az osztályok egy része humán, másik része természettudományos irányba specializálódik.

Az iskola magániskola, finanszírozása leginkább a befizetések útján történik. Ez az évfolyamokkal együtt növekszik: az óvodában még havi 130 euró, a középiskola végére havi 240 euró a díja. A városban működő magániskolák

között a St. Mary's a legolcsóbb. Az államtól személyenként jelentősnek mondott fejkvótát kapnak, de csak kevés személy után: a ciprusi görög katolikusok, maroniták és örmények után jár nekik kisebbségi támogatás, ilyen diák viszont aránylag kevés van. Létszámgondjuk nincs, túljelentkezés van. Az iskola 2000 óta koedukált.

2. HITOKTATÁS A LIMASSOLI ISKOLÁBAN

Az első részben összefoglaltuk a legfontosabb háttérinformációkat. Most közelebb lépünk a vizsgált iskolához. Ez a közelség arra készítet, hogy a száraz, tényyszerű adatközléssel szemben helyet adjunk a benyomásoknak, a méltatásnak, a helyzet élményszerű közvetítésének. Ide tartozik az is, hogy elmondjuk, hogyan jött létre a tanulmány: Várnai Jakab 2020. szeptember 4-től a limassoli ferences közösség tagjaként kapcsolatba került a nővérekkel, elkezdett összeállítani róluk egy anyagot, amelyről azután e-mail útján Vízvárdy Ritával katechetikai reflexiót folytatott.

2.1. Az iskola vezetése

Az igazgató Josephine Vrahimi nővér, aki 1982 óta vezeti az iskolát. Ez az adat kétségtelenül rendkívüli. Nagyszerű képességekkel rendelkező nővér, aki az iskola elismertségét megnövelte, állami dokumentációját rendezte, az adott nyelvvizsgák körét és szintjét fejlesztette. Az évek során kialakította a fegyelemnek egy olyan légkörét, amelyet ma az iskola egyik erősségeként említenek. Természetesen tapintattal kell lennünk a rend helyzete iránt, amely nehezen talál megfelelő utódot a nővérek között. Mindenki számára világos, hogy a következő igazgató világi lesz. A harmincnégy éves vezetői idő ténye azonban arra enged következtetni, hogy az iskola jelenleg nem a megújulás időszakában van. Egy ilyen hosszú vezetői korszak után szükségszerűen előtérbe fog kerülni az identitás keresése, amelyhez *A katolikus iskola a harmadik évezred küszöbén* című szentszéki dokumentumban is olvashatunk elvárásokat:

„[Az elmúlt évtizedek társadalmi, nevelésügyi változásainak és technikai fejlődésének fényében] „a katolikus iskola bátor megújításra van szükség. Több évszázados gazdag nevelési örökségének birtokában most a bölcs megújulásban kell életerejét mozgósítania. Ehhez elengedhetetlenül szükséges, hogy a katolikus iskola hatékonyak, meggyőzőnek és időszerűnek bizonyuljon. Nem alkalmaz-

kodási készségre van szüksége, hanem missziós lendületre: ezt kívánja az evangélizáció alapvető kötelezettsége: megkeresni az embert ott, ahol van, hogy átadja neki az üdvösség ajándékát.”⁶

A „missziós lendület” különösen nehéz kérdés. Amikor beszélgetésekben a „misszió” témája felmerült, érdekes módon az első reakció az volt, hogy a nővéreknek, tanároknak nagyon kell ügyelniük arra, hogy a prozelitizmus vádját elkerüljék. Elég volt néhány „aggódó szülő” jelzése a görög püspököknek, hogy ez az érzékenységi kialakuljon az iskola vezetőiben. Ilyen helyzetben nehéz túl lépni a tudásátadásra összpontosító hitoktatói szemléleten. Amikor azonban a kérdezett hittanárok megértették, hogy a kérdés nem a „prozelitizmusra” irányul, hanem az elkötelezettebb keresztény életre való nevelésre, akkor előjöttek a lelkipásztori kontextus gondjai, valamint a diákok családi vallásgyakorlásának hiányosságai (ezeket lentebb tárgyaljuk).

2.2. Etnikai és vallási összetétel

A diákok etnikai összetétele jelentős sokféleséget mutat. Az ismertetett országos etnikai adatok az iskolában is tükröződnek. Ezen a téren szűrőként érvényesül a tandíj, így a városban háztartási alkalmazottként, takarítóként, segédmunkásként foglalkoztatott (katolikus) fülöp-szigeteki, sri lankai és indiai szülők gyermekei kevésbé vannak jelen.

Vallását tekintve a diákoknak kb. 80 százaléka ortodox keresztény, a többi megoszlik a maronita, a latin és a protestáns felekezetek között. Előfordul muszlim diák is. A latin egyház egyébként Cipruson külön engedély alapján az ortodox naptár szerint tartja a húsvétot.

A felvételnél nem első szempont a vallásgyakorlás, de az iskola jellege miatt a jelentkezők többnyire a keresztények közül kerülnek ki. (Cipruson az állami iskolákban is van heti két hittanóra görög ortodox szervezésben.) Az összetétel alapján úgy is fogalmazhatunk, hogy az iskola *egy római katolikus szerzetesrend szolgálata az ortodox egyház javára*. A limassoli ortodox püspök ennek megfelelő figyelemben részesíti az iskolát. Ugyanakkor bizonyos megnyilatkozások arra engednek következtetni, hogy a ciprusi nővérek nem érzékelik annyira markánsan a különbséget, hanem úgy tekintik, hogy a „nemzet” vagy az „ország” jólétén dolgoznak. Ez a motiváció azonban már kevésbé tételezhető fel a fiatalabb nem ciprusi nővéreknél, mint ahogy a szintén nem ciprusi ferenceseknél sem. Egy példa erre a provinciai előljáró panasza: az indiai provinciában volnának fiatal nővérek, de ott tizennyolc iskola van, és ahhoz képest itt Cip-

ruson kevés tevékenységet tudnak kínálni, ezért nem nagy a készség a segítségre indiai részről.

Ugyanakkor éppen erről az oldalról fogható meg az iskola értéke is: az ortodox többségű környezetben a latin katolikus egyházat olyan területen, olyan emberek előtt és olyan vonatkozásban teszi láthatóvá, elfogadhatóvá, amire más közösség vagy intézmény nem képes, igazából a limassoli plébánia sem. Szintén értéknek mondható, hogy egy női vezetésű, szervezésű intézményről van szó, ami Cipruson nem gyakori. Ezeket fogalmazhatjuk meg válaszként arra kérdésre, amelyet egy szentszéki dokumentum így tesz fel:

„A hit kulturális közvetítésének szükségessége felszólítást jelent a megszentelt személyeknek, hogy mérlegeljék iskolában való jelenlétük értelmét. A megváltozott helyzetek, amelyek között tevékenykednek – gyakran szekularizált környezetben és alacsony létszámmal a nevelési közösségben –, megkövetelik annak világos kifejezését, hogy mi az ő sajátos hozzájárulásuk, együttműködve az iskolában jelenlévő egyéb hivatásokkal.”⁷

Az idén megújított és kiadott szentszéki kateketikai direktórium, reflektálva arra – a katolikus iskolákban sokszor megjelenő helyzetre –, hogy a szülők és a diákok iskolaválasztásának számos különféle oka lehet, amelyek között nem mindig szerepel elsőként a katolikus identitás, kiemeli, hogy tiszteletben tartva a választás indokát, a katekézisnek és az iskolai vallásoktatásnak mégis jelen kell lennie a katolikus intézményben annak minden kulturális és pedagógiai vonatkozásával együtt.⁸

2.3. Lelkipásztori kontextus

Az iskola lelki-vallási élete a vallási különbségek miatt is aránylag szűkre szabottnak mondható. Az iskola teljes létszámának évente egyszer, a november 21-i iskolanapon celebrálnak közös, római katolikus szentmisét. Karácsony és húsvét előtt kijelölnek egy napot, amikor lelki előkészület és gyónási alkalom után „mindenki a maga miséjére” megy. Az osztályok szintjén csak közös imádások vannak, hétköznapi nincs „osztálymise” semmilyen formában. A tanári konferenciáknak viszont mindig része valamiféle vallási impulzus, lelki-vallási témájú rövid beszéd, buzdítás.

Szombatonként tartják a nővérek az iskolában a „katekézist”, vagyis a felkészítést az elsőáldozásra (8 évesen) és a bérmlásra (12 évesen). Ezekre csak egy kis csoport római katolikus gyermek jön össze, mert a keleti egyházi gyakorlat

szerint a keresztséggel együtt ezeket a szentségeket is megkapja a gyermek. Az ortodoxoknál ezért szinte nincs is katekézis. Új fejleménynek számít, hogy a limassoli püspök, Afanasziosz elkezdett hitoktatást szervezni egyik-másik templom mellett.

Talán itt érdemes kitérni az általános egyházi szóhasználatra. *Katekézisnek* nevezzük az egyháznak azt a nevelő-oktató tevékenységét, amelynek célja a keresztyén életbe való bevezetés, a tevékeny, hitvalló keresztyén élet kialakítása, s amely leginkább a tanítás rendszerezett átadásából áll.⁹ Ettől különböző az *iskolai vallásoktatás*, amelynek tantárgy jellegűen kell „a növendékek lelkébe oltania az Evangéliumot, hogy az a hit világosságával egész ismeretanyagukat át tudja ragyogni, és kapcsolódni tudjon egész emberi kultúrájukhoz.” Ugyanakkor minden katekézissel foglalkozó dokumentum hangsúlyozza, hogy a helyi viszonyoknak megfelelően más és más lesz az iskolai vallásoktatás jellege, s talán emiatt is észlelhető a fogalomhasználatban egyfajta változatosság. *A katolikus iskola* c. dokumentum¹⁰ például a katolikus iskolában végzett *katekézis* fontosságáról beszél: „Bár elismerjük, hogy a katekézis igazi helye a család, amelyet más keresztyén közösségek is segítenek, kiváltképpen a plébánia közössége; mégsem lehet eléggé hangsúlyozni azt, hogy milyen szükséges és fontos a katolikus iskolában végzett katekézis is, általa juthatnak el a fiatalok a hitben való érettségig.” (51.) A dokumentum mindezt „A hitoktatás” címszó alatt tárgyalja (49–52. pontok). A hivatalos angol szöveg szóhasználatát követi a magyar fordítás.

Ebben az összefüggésben a nővérek a szentségi felkészítést nevezik katekézisnek, az iskolai vallásoktatást viszont nem.

Az is tény viszont, hogy a limassoli római katolikus plébánián nincsenek hittancsoportok, sem szentségi katekézis. Plébániai ifjúsági csoport most szerveződik: a Szent Szív nővérek egyike (egy indiai nővér, Roly Thomas) gyűjti össze szombatonként az ifjúsági korosztályt (angol nyelven), miközben a korosztály jó részét éppen a nővérekhez járó diákok jelentik. Bár a ferencesek

⁹ Vö. II. JÁNOS PÁL: *Catechesi Tradendae* (a továbbiakban: CT), 19, in Diós István: *II. János Pál megnyilatkozásai*, Szent István Társulat, Budapest, 2005, 1; A KLÉRUS KONGREGÁCIÓJA: *A katekézis általános direktórium*, Szent István Társulat, Budapest, 1998, 148 (a továbbiakban: KÁD), 82; *Directory For Catechesis* 313.

¹⁰ A KATOLIKUS NEVELÉS KONGREGÁCIÓJA: *A katolikus iskola* (1979), Magyar Piarista Rendtartomány, h. n., é. n. (ford. Jelenits István) Az angol változatot lásd http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccatheduc/documents/rc_con_ccatheduc_doc_19770319_catholic-school_en.html [2020. 11. 20.]

járnak misézni a nővérekhez, az ortodox többség miatt az iskola lelkipásztori ellátásában mégsem játszanak komoly szerepet.

A plébánia lelkipásztori figyelme egyre inkább a vendégmunkásként Cipruson élő külföldi (ázsiai, főleg filippínó) hívekre irányul, akik gyakran olyan élethelyzetben vannak, hogy nincs velük a családjuk. Ebből komoly lelkipásztori kihívások fakadnak, illetve tényszerűen kevés a gyerek a plébánia körül. (Az is tény viszont, hogy a plébánia működtetésében kb. 15-20 filippínó hölgy igen aktív szerepet vállal, lelkes szolgálatukkal jó hangulatot teremtenek.) A római katolikus ciprusi görög hívek létszámának megfogyatkozása az egyik legnagyobb probléma. Ebben az irányban hat a vegyes házasságok nagy száma, valamint a kellő szintű görög nyelvtudás hiánya a papság részéről. A limassoli katolikus plébánia számára ezért nagy kihívást jelent a katekézis alapvető feladatának megvalósítása:

„A plébániának továbbra is a katekézis irányítójának és »kiváltságos helyének« kell maradnia, beismerve, hogy bizonyos esetekben nem tud a katekizálás minden egyházi feladatának gravitációs központja maradni, és együtt kell működnie más intézményekkel.”¹¹

Ciprus sajátos helyzete fölveti az arányok problémáját is. Az országban csak két katolikus iskola van. Az egyházmegye (a jeruzsálemi latin patriarkátus) része Ciprus mellett még Izrael, a Palesztin Hatóság és Jordánia is. Nem lehet elmondani, hogy egy térségben több iskola és plébánia működne viszonylag hasonló helyzetben, ami tágabb segítő közeget, eleven kapcsolatrendszerrel nyújthatna. Ahol ennyire magára marad a hittanár, ott nélkülöznie kell a szakmai továbbképzés és az informális kapcsolatok nyújtotta lehetőségeket is. Nem veszi körül az a szakmai háló, amely másutt rengeteg módon tudja segíteni a hitoktatást. Az is kérdés továbbá, hogyan tud megvalósulni az a fajta felügyelet, amit az előírások sugallnak:

„Tekintettel a társadalmi-kulturális és vallási körülmények sokféleségére, melyek közepette a katolikus iskola világszerte működik, hasznos lesz, ha a püspökök és a Püspöki Konferenciák pontosan meghatározzák a kateketikai tevékenység katolikus iskolában megvalósítandó módját.”¹²

Az új kateketikai direktórium több pontban hangsúlyozza, hogy a helyi viszonyoknak megfelelően, különös tekintettel a kulturális és vallási pluralizmusra, a püspöki konferenciáknak, speciális esetekben pedig a helyi megyéspüspök-

nek az illetékessége, hogy megkülönböztesse azokat az irányokat, amelyek a katolikus hit tanításának megvalósulását biztosítják.¹³ Ebben a helyzetben jelentős a szerepe a püspöki helynöknek, a nicosiai ferences gvardiánnak, aki a nővérekkel valóban rendszeres kapcsolatot ápol. Optimális esetben ez kiterjed a kateketikai tevékenységnek konkrétan a limassoli iskolában megvalósítandó módjára. Beszámolók szerint a maronita diákok több figyelmet kapnak püspökük részéről.

2.4. Hittanárok a középiskolában

A 2020–2021-es tanév kezdete egy személyi váltást hozott az iskola középiskolai hitoktatásában. Nyugdíjba vonult ugyanis az az Antonia Piripitsi nővér, aki eddig ezekben az évfolyamokban hittant tanított. Az észak-ciprusi Kormakitiből származó nővér a noviciátus után a római Antonianumon ferences lelkeséget tanult. Utána Londonba küldték, hogy képzettséget szerezzen a titkári feladatokban, mellette pedig két év alatt a tanárképző szakot is elvégezte, később pedig levelezőn elvégezte a London University-n a teológiát. 1990-től kezdve tanította a hittant a limassoli iskolában görögül és angolul is, emellett ő a provincia titkára is.

Utódja egy világi hittanár: Marios Petrides, görög ortodox családapa. Édesapja iskolaigazgatóként működött itt Limassolban, közgazdaságtan volt a szakja. Marios erre nem vágyott, de a hittan érdekelt. Először angol irodalmat tanult, egy tanévet Szegeden is végzett. Azután Tesszalonikiben elvégezte a teológiát 2006-ban, majd 2008–2012 között MA-t szerzett ugyanitt dogmatikából. 2007 óta tanít hittant a limassoli amerikai iskolában, egy másik helyi iskolában, 2020-tól pedig a St. Mary's Schoolban. Ő jelenleg a *secondary school* hittanára, vagyis a hatosztályos gimnáziumé, görögül és angolul is.

Sajátos helyzet alakult tehát ki az évek során a két egyház egyetértésével: a nővér személyében katolikus hittanár tanította az elmúlt években az ortodox diákokat a hitre. (Nem csoda, hogy éles szemmel figyeli az ortodox egyház, hogy vannak-e áttérések.) Az új tanár személyében viszont ortodox személy tanítja a katolikusokat a hitre. A katolikusok és nem katolikusok – adott esetben szükségesnek ítéltető – hitoktatásban történő együttműködésére vonatkozóan állapítja meg a Szentszék:

¹³ *Directory for Catechesis*, i. m., 312, 316.

„Ezeknek a kísérleteknek teológiai alapját az összes keresztény vallás közös kincsei adják. Mivel azonban a katolikusok és a többi keresztények egysége még nem teljes, nem tökéletes és bizonyos dolgokban igen nagy eltérések vannak, az említett együttműködésnek természete szerint nagyon pontosan meghatározottnak kell lennie.”¹⁴

Úgy tűnik, hogy ezen együttműködés nem teljesen meghatározott mivolta miatt a kölcsönös óvatosság, ugyanakkor bizonyos elfogadás jellemzi a két felekezet jelenlegi eljárás módját. Erről tanúskodik a tananyag beosztása és a hittanárak beszámolója is.

2.5. A hittan tananyagának beosztása a középiskolai évfolyamokban

A gimnáziumi évfolyamokon a ciprusi oktatási minisztérium által előírt ortodox tankönyveket használják, de a líceumi évfolyamokon eltérnek attól. Az eltérés célja az, hogy a kereszténység minél inkább megérintse a tanulók saját életét, kérdéseit, helyzetét. Ez a törekvés összhangban van a szentszéki elvárással: „a katolikus iskola célja a kultúra és hit, illetve a hit és élet harmóniájának kialakítása a növendékekben”.¹⁵ Antonia nővér szavai szerint „az Újszövetséget tanulmányozzuk, és az életünkkel vetjük össze”. Mit jelent az életünk számára ez vagy az a perikópa? Az elképzelést igazolódni látta abban, hogy az egyik diák, magától, nem azt a tantárgyat írta a füzetére, hogy „Religion”, *hittan*, hanem hogy „Life”, *élet*. Amikor Petrides kifejtette a három év koncepcióját, némileg másként fogalmazott: „etikai kérdésekkel foglalkozunk, amelyek az életüket érintik”.

Ennek a három évnek a témabeosztása az Újszövetség alapján van kidolgozva, nem a témákhoz alkalmazza az Újszövetséget. Az angol nyelvű hittanon az Ignatius Press *Image of God* c. tankönyvsorozatát vették használatba, itt az 1–4. osztályokban eszerint haladnak, utána etikai kérdések jönnek. Mindeközben kevésbé történik hivatkozás „egyházi tanításra”.

¹⁴ Vö. CT 33.

¹⁵ Vö. A KATOLIKUS NEVELÉS KONGREGÁCIÓJA: *A katolikus iskola* (1979), Magyar Piarista Rendtartomány, h. n., é. n., 37. (ford. Jelenits István)

2.6. A hittanárok tapasztalatai

Az erőteljesen Jézusra és az evangéliuma összpontosító koncepció kapcsán felmerülhet, hogy így nem szorul-e háttérbe az, amit egy-egy aktuális kérdésről a római katolikus egyház tanít. Hiszen a hitátadás alapvetően egyházi jellegű tevékenység.¹⁶ Erre a kérdésre a hittanárok a felekezeti összetétel problémáját hozták fel. „Ezt nem nagyon hozhatjuk be, mert az ortodoxok figyelik, hogy csinálunk-e prozelitizmust.” Emiatt például olyan bibliakiadást használnak, amelyet az ortodoxok is elfogadnak. Az iskola minden diákja kapott az érsekségtől Újszövetséget: „bilingvis” kiadást, a kritikai görög szöveggel és a mai modern göröggel. Továbbá a viták elkerülése végett az egyházszerkezeti és történelmi kérdéseket általában kikerülik. Az ortodox fiatalok között elterjedt a hierarchiaellenesség a ciprusi egyház erősen intézményesült jellege, kiterjedt társadalmi jelenléte és az anyagi visszaélésektől szóló újsághírek miatt. Külön nehézség az is, mondják a hittanárok, hogy az ortodox egyház a hit átadásában nem figyel a kritikai gondolkodásra, nem tárgyalják kellőképpen a tudományhoz való viszony vagy a bibliakritika jelentőségét. Ha a szekularizált felfogású fiatalok mellett van néhány hívő fiatal is, akkor ők rendszerint egyfajta „fanatikus” felfogást képviselnek, a kritikai kérdések felvetését azonnal a hit elleni támadásnak veszik.

Az egyházi tanítás figyelmeztetése természetesen ilyen helyzetben különösen megszívlelendőnek tűnik: „túl általánosak azok az értékek, amelyekre gyakran hivatkoznak, s amelyekkel kapcsolatban könnyen lehet közmegegyezésre jutni, azon az áron, hogy tartalmukat veszélyesen elhomályosítják”¹⁷. Hogyan sikerül elkerülni, hogy „a hitoktatást ezen együttműködés érdekében közösen elfogadott minimumra redukálják”?¹⁸ A *Catechesi Tradendae* dokumentum arra hívja fel a figyelmet, hogy az ökumenikus jellegű hitoktatás mellett biztosítani kell olyan alkalmat, amelyen „a katolikus tanítást ettől függetlenül megismerik”.¹⁹ Ha viszont a csapdákat elkerülve a keresztény tanítást hitelesen adják át olyan környezetben, ahol több felekezet van jelen, annak nagy ökumenikus értéke van. A párbeszédre való törekvés ebben az esetben, még ha nehéz is megvalósítani, ösztönzőleg hathat a kereszténység gyökereihez visszanyúló új mozgalmak és evangéliumi kezdeményezések közötti kapcsolatokra.²⁰

A hittanárok alapvető élményei között nevezhetjük meg a felekezeti béke megőrzésének dicsérendő szándékát. Ahogy az ortodox hittanár fogalmazott:

¹⁶ Vö. *Directory for Catechesis* 311. KÁD 78.

²⁰ Vö. *Directory For Catechesis* 317.

„A kereszténységet akarom nekik tanítani, nem hozakodok elő a felekezeti eltérésekkel. Csak ha kérdezik. Nem akarom mindenáron meggyőzni őket, hogy az ortodox egyház az igazi. Az alapokat akarom megerősíteni.” Ez egy érzékeny téma, ugyanis Cipruson állami iskolába járó gyerekek szüleitől hallani olyan panaszt, hogy az ortodox hittanár kipellengérezzi a katolikus diákokat, vagy ellenséges módon beszél a római katolikus egyházzal. A felekezeti béke őrzésére való törekvés összhangban van azzal a szentszéki iránymutatással, miszerint a hittan mint tantárgy elő kell, hogy segítse a tiszteletteljes és nyitott párbeszédet, különösen ma, amikor az álláspontok különbözősége könnyen sodródik a szélsőségség felé, amelyek akár erőszakos ideológiai konfliktusokhoz is vezethetnek.²¹

Antonia nővér beszámolója szerint a legnehezebb téma a diákok számára az ellenségszeretet jézusi tanítása. Ezt kint a világban nem látják sehol. Hasonlóan erős kontrasztot élnek át az evangéliumi boldogságok, a felajánlott szenvedés és a megbocsátás jézusi tanítása esetében is. Mivel pedig az egyetlen hivatkozási pont maga Jézus, ezeknél a kérdéseknél kiderül, hogy a tudásanyagon túl a hittan elsajátításában a *megtérésnek* is szerepe van.²²

Közös tapasztalata viszont a hittanároknak, hogy a diákok részéről nem nagyon lehet vallási háttérrel számolni. Ennek egyik oka bizonyára a hitoktatás alacsony hatásfoka alsóbb évfolyamokban, illetve a plébániai hitoktatás hiánya. További ok, hogy a családokban – bár megmarad egyfajta tisztelet az egyház iránt – a vallásgyakorlás visszaszorulóban van. Beszámolókból kitűnik, hogy a 1990-es évek gazdasági fellendülése a hagyományos életvitel több elemét is kikezdte, így a vallásgyakorlást is.²³ A hittanárok ennek ellenére igyekeznek nem pusztán elvont tudást átadni, hanem próbálják megtalálni a személyes tapasztalatnak azokat a pontjait, amelyekre építeni lehet.

2.7. Magyar szemmel

A limassoli nővérek és világi tanárok munkája során lényeges dolgok valósulnak meg az iskolában elsősorban személyes szinten:

²¹ Vö. *Directory for Catechesis* 315.

²² Vö. KÁD 53–57.

²³ Vö. MARIA CONSTANTINIDOU: *Secularisation in Cyprus: An Oral History Examination*. A cikk az academia.edu honlapon elérhető, feltehetően 2016-ban keletkezett.

- komoly törekvés az egységre, a felekezeti békére egy olyan társadalomban, ahol ez nem magától értetődő;
- a hitet gyakorlattá váltani akaró hitoktatás mind ortodox, mind katolikus részről, mindez egy egyrészt elvallástalanodó, másrészt kulturálisan keresztény, de hitét mélységeiben egyre kevésbé élő társadalomban;
- a sajátos helyzetben is jelenlévő vallásos nevelés az iskolában: közös imádságok, szentmise, hitoktatás;
- a kultúra-hit-élet hármas egységének szolgálata, ami a katolikus iskola célkitűzése;
- az iskola és a plébánia együttműködésére való törekvés.

Mindezek megismerése nyomán talán még jobban értékeljük a Magyarországon folyó hitoktatás feltételeit:

- annak magától értetődőségét, hogy mind állami, mind felekezeti iskoláinkban minden felekezet (illetve vallás) diákjai a saját vallásoktatásukon vehetnek részt;
- a munkaközösségek és a szakmai háttér meglétét, a továbbképzés lehetőségeit;
- az iskolai hittan tanítását kiegészítő iskolai pasztoráció, közösségi aktivitás és lelkipásztori kontextus jelentőségét.

Az ökumenikus iskolákban megvalósuló katekézissel kapcsolatban a *Magyar kateketikai direktórium* felhívja a figyelmet arra, hogy a hittételek se vita, se kompromisszum tárgyát ne képezzék, s az érintett területen dolgozó katekéták plébánosai „külön is figyeljenek ezen katekéták támogatására.”²⁴

Végül, a bemutatott iskola ösztönzést is adhat:

- hogy más felekezethez tartozó keresztényekkel együtt megvalljuk a keresztény hit közös, alapvető és életet meghatározó igazságait;
- hogy törekedjünk a tiszteletteljes és nyitott dialógusra más felekezetekkel;
- hogy kisebbségi helyzetben is képviseljük és a diákokban ápoljuk a katolikus identitást;

²⁴ A MAGYAR KATOLIKUS PÜSPÖKI KAR ORSZÁGOS HITOKTATÁSI BIZOTTSÁGA: *Magyar kateketikai direktórium*, Szent István Társulat, Budapest, 2000, 4.2.3.

- hogy az iskolai vallásoktatás keretein belül is törekedjünk a hit és az élet szoros összekapcsolására;
- hogy az egyházi iskolai munkában újból és újból magunk elé idézzük a katolikus iskola célkitűzését, azon belül az iskolai hitoktatását;
- hogy katolikus iskoláink identitását a szekularizált környezetben is mindenképpen igyekezzünk megőrizni szüntelenül erősítve azok misz-sziós lendületét.

Miklos Vető:
Court traité sur l'amour
L'Harmattan, Paris, 2020.

Mezei Balázs – Schmal Dániel (szerk.):
Megújító újdonság. Tanulmányok Vető Miklós gondolkodásáról
Szent István Társulat, Budapest, 2020.

A közelmúltban elhunyt filozófus, Vető Miklós (1936–2020) legutolsó, sajnos már csak halála után megjelent kötetének témája a szeretet fogalma, annak keresztény alapokon nyugvó metafizikai-fenomenológiai elemzése. Vető az 1956-os forradalom után kényszerült elhagyni Magyarországot, és Franciaországban letelepülve a francia szellemi közegeben lelt második otthonra, számos műve többségét is e nyelven alkotta (angol és német nyelvű publikációi mellett). Filozófiatörténeti, vallásfilozófiai munkássága megkoronázásaként érdeklődése az utóbbi években saját filozófiai rendszerének, „kiterjesztett metafizikájának” kidolgozására irányult (*L'Élargissement de la métaphysique*, 2012, angol kiadása: *The Expansion of Metaphysics*, 2018), amelynek építőkövei alapul szolgálnak e legutolsó kötet számára (az ezt követő filozófiai istentana, amelyen haláláig dolgozott, és amelynek egy részletét a főiskolánkon 2017 novemberében tartott előadásán az ott egybegyűlt közönség előtt is ismertette, már nem készülhetett el; a *Megújító újdonság* című kötetben olvashatjuk az egy évvel korábban a Pázmány Péter Katolikus Egyetemen rendezett konferencián tartott előadása szövegét).

Vajon lehet-e újat mondani a szeretet témájában, amely hagyományosan is és az utóbbi évtizedekben még inkább a figyelem középpontjában áll (gondolhatunk itt például Jean-Luc Marion: *Az erotikus fenomén* című művére, 2012)? Amint látni fogjuk, éppen az újdonság az a dimenzió, amely Vető megközelítésének egyik alappillére adja, és amely kiterjesztett metafizikájának alapvető kulcsfogalma. A metafizika Vető általi kiterjesztése nem más, mint a radikális újdonság lehetőségi feltételének és megjelenési módjainak bölcséleti megragadása, s ennek érdekében a hagyományos metafizikai fogalmak (mint például a képmás, az egyediség, a potencialitás, az azonosság és a másság) innovatív újragondolása, amelynek során éppen a szeretet és az újdonság szoros összetartozása rajzolódik ki. Vető létkritikai gondolkodásában a jóság a lét alapja, a létet a jóság árasztja ki, s e kiárasztás a szeretet műve, a szeretet pedig az abszolút szabadságnak a lét kimeríthetetlen formáit ajándékozó szüntelen újdonságában mutatkozik meg. Az abszolút, teremtő újdonság teremtményi leképezése az értelmes, szabad akarattal bíró létező világában a személy radikális újszerűsége, aki egyszeri (unikális), nem a másokkal való összehasonlítás viszonylatában, hanem másra visszavezethetetlenül, a maga helyettesíthetetlen egyetlenségében. Vető metafizika felfogása magában foglalja a valóság egészét, amelybe nézete szerint beletartozik a teológiai dimenzió is. A teológia egyrészt témákat, paradigmákat szolgáltat a metafizika számára, másrészt pedig biztosítja annak mélydimenzióját, végső távlatát. Szerényen a háttérben maradva, *ancilla philosophiae*-ként nélkülözhetetlen szerepet tölt be a metafizika modern megújításában, s mindeközben maga is megújultán kapja vissza hagyományos tartalmait (mint például a Teremtő és a teremtet világ viszonyának kérdése, a kegyelem mibenléte, a semmiből teremtés és a szeretet viszonya). Az ontológián túl, amely Vető perspektívájában csupán az önmagába zárt létet vizsgálja, a természet statikus valóságát, a metafizika

megnyitja az immanencia másságot nem tűrő zártságát a szabadság és az újdonság dimenzióinak elgondolása felé.

Ezen törekvések húzódnak meg Vető szeretetről szóló rövid értekezése hátterében is, amely a kérdést tárgyaló hatalmas és szövevényes irodalom alapos ismeretéről tanúskodik, bár az erre való utalás csak jelzésszerűen van jelen, mivel a szerző célja ezúttal nem az eszméletörténeti vizsgálódás, hanem saját rendszerének megalkotása. Könyve három fő részben, összesen tizenkét fejezetben járja körül a szeretet emberlétünket csodálatosan meghatározó valóságát. Külön tanulmányt érdemelne az elődökhöz való viszony és az eddig kialakult vitás kérdésekkel szembeni állásfoglalás feltérképezése, itt most csak jelzésszerűen említhetünk meg egy-két fontos fogódzópontot, beleértve Kant filozófiájának (különösképpen pedig a kanti a priori szintézis fogalmának) illető hatását Vető gondolkodására.

Már a kiindulópont is eltér a szokásos perspektívától, mert bár a mű célja elsősorban az emberi szeretet vizsgálata, mégis „felülről lefelé”, Isten szeretetéből kiindulva közelíti meg azt. A könyv első nagy egysége három fejezetben tárja elénk az isteni szeretet misztikus valóságát és az erre adható teremtetényi választ (I. Isten szeretete önmaga iránt, II. Isten szeretete az ember iránt, III. Az ember szeretete Isten iránt). Azonnal megmutatkozik e részben a hagyományt megújító szándék, amely a szeretet témáját eloldja az Abszolút természetéről, az isteni lényegtől és Isten önmagához való viszonya kérdéséről, és a szentháromsági személyek kapcsolatának kontextusába helyezi. A művön végighúzódnó kulcsgondolat, hogy a szeretet intencionális tárgya nem a természethez köthető ontológiai tulajdonság, nem a jó maga, hanem egy másik személy, aki képes szabadon (viszont)szeretni. Isten önszeretetének hagyományos elképzelése helyett (amely szerint Isten önmagát mint a legfőbb jót szereti) a szentháromságos személyek szeretetkapcsolata nyitja meg az utat mind az isteni, mind az emberi szeretet lényegének valódi megértéséhez. A szeretet nem a természet folytonosságához tartozik, hanem elszakadás, elválásztás, eksztatikus és egyben kenotikus kilépés, önfelülmúlás, a másik személy felé való irányulás. Ennek ősmintája (és itt nyilvánvaló Hans Urs von Bathasar Szentháromság-teológiájának inspirációja) a szentháromságos személyek egymásnak teret adó öskenőzisa, amely nem pusztán a másik személy léteire irányul, hanem magára a szeretni képes személyre. A szentháromságos szeretet a teljes önajándékozás és az önazonosság megőrzésének, az egység és a megőrzött másság, az autentikusan önmaga maradás csodájának előfeltétele és paradigmája. Vető ebből a dinamizmusból olvassa ki a szeretet alaptulajdonságait: transzcendáló intencionalitás, eredendőség (*originarité*), ingyenesség, újdonság, aszimmetria, a kölcsönösség megkövetelésének hiánya.

Isten horizontális önszeretete a teremtetények iránti „leszálló” szeretetben megőrzi alapvető vonásait. Ahhoz, hogy meg tudja válaszolni a két alapvető metafizikai kérdést: hogyan szeretheti a végtelen Isten a véges emberi teremtményt, és a véges hogyan lehet valóban szerethető? – Vető két ponton módosítja a hagyományos keretet. Először is, továbbfejleszti a metafizika kiterjesztésében felvázolt „aktív potencialitás” fogalmát, amelyet itt „pozitív potencialitásnak” nevez. E szerint Isten tökéletessége nem egyenlő a tiszta megvalósultság (*actus purus*) zárt szűkségszerűségével, hanem magában foglalja a potencialitás pozitívan értett lehetőségét a mássá levésre, a szabadságból eredő újdonságra, sőt a szabad önkorlátozásra (kenózis), amely megmutatkozik ember iránti szeretetében, hiszen a szeretet ez esetben is kilépés önmagából és a másik felé való irányulás (hatalmasként és egyben a „szeretet koldusaként” szeret). Másodszor pedig itt is alkalmazza a fentebb ismertetett elvet, hogy a szeretet tárgya nem az ontológiai jó,

hanem a szabadon szeretni képes személy, a maga originárius valóságában, aki aszimmetrikus és aránytalan módon, ám valóságosan az isteni szeretet címzettje és korrelátuma lehet. A végtelen és a véges szeretet között ily módon nincs lényegi különbség, mivel mindkettő ugyanazzal az eredendőséggel bír. A semmiből való teremtés Vető számára a létajándékozason túl a szeretet képességének legmagasabb rendű ajándékozása; a szabad viszonzszeretetet ébresztő isteni kegyelem a semmiből létre hívó teremtető cselekvés formája, amely életre hívja a szabad emberi „felszálló szeretetet”.

A könyv második nagy egysége az emberek közötti szeretet fogalmi és metafizikai előképeit vizsgálja (IV. A szeretet eidentikus előtörténete, V. Természet, igazságosság, szabadság, szeretet, VI. A spontaneitástól az altruizmusig). E fejezetek elemzései elmélyítik a mű alaptéziseit (a szeretet nem az én folytatása, hanem a másakra irányul, nem a természet, hanem a szabadság szférájába tartozik, visszatérés nélküli kilépés önmagunkból, önmagunk meghaladása, célja nem tulajdonság vagy tulajdon, hanem a másik személy, spontán, ingyenes, érdek nélküli, háttérmentes). Ez az átvezető rész sok megvilágító erejű részlettel rendszerezi és hierarchizálja a szeretetet övező és előrevetítő fenoméneket, szeretet és érzés kapcsolatát, és amint a fejezetcímek is mutatják, az igazságosság, a szabadság és a szeretet párhuzamos struktúráit, a spontaneitás és az altruizmus szeretet felé mutató, ám azzal nem azonos mechanizmusait. E rész legfontosabb következtetése, hogy a szeretet minden esetben belülről kifelé, egy másik személy felé irányuló (önmagából kilépő és vissza nem forduló) mozgás, amelynek célja, hogy megerősítse a másik másságát, engedje, hogy a másik valóban önmaga lehessen.

E kérdéskör elmélyítése alkotja a harmadik nagy egységet (a könyv tulajdonképpeni magját), amelynek fő kérdéseit Vető a kit és hogyan kell szeretni problematikájában jelöli meg, s amely eddig lefektetett alapelveinek bőségesen gyümölcsöző lehetőségeiről tanúskodik. Az egyes fejezetek a szeretet tárgyát és fajtáit vizsgálják újszerű és átfogó perspektívába állítva a hagyományos sokszor különválasztott kérdéseket (VII. A másik, a szeretet intencionális tárgya, VIII. Miért szeretünk?, IX. Kit szeretünk?, X. A házastársi szeretet, XI. A házastársak közötti kölcsönösségtől az ellenségszeretethez, XII. Az atyai és a gyermeki szeretet). A sziporkázó elemzések közül csak néhány gondolatot tudunk itt felvillantani, amelyek érzékeltethetik a megközelítés újszerűségét. A hetedik fejezetben a szeretet intencionális tárgyáról szólva az önszeretet hagyományos kérdése új, megfordított perspektívába kerül: többé már nem az önszeretet adja a másik ember szeretetének viszonyítási pontját (másokat mint önmagunkat), hanem fordítva, önmagunkat szeretjük másikként (önmagunkat mint másokat, Ricoeur kifejezésével, de tőle eltérő nézőpontban), az önszeretet is egy szeretni képes személyre irányul (nem pedig a jóra), akik történetesen mi vagyunk.

A szeretet és az ismeret közötti viszony hagyományos kérdése új elemekkel gazdagodik a nyolcadik fejezetben az isteni önkinyilatkoztatás paradigmája által, amely rámutat a másik ismeretének és a titok dimenziójának együttes jelenlétére, és arra a tényre, hogy sem önmagunk, sem a másik személy nem lezárt adottság, hanem pozitív potencialitásként szüntelen megújulás, többlet forrása. A szeretet/szerelem pedig nem vak, hanem az egyetlen igaz hermeneuta, amely képessé tesz a hibák ellenére is szeretni a másikat, valódi egyszeri és helyettesíthetetlen énjét. A tulajdonságok (járulékok) és a (hordozó)alany viszonyának arisztotelészi gyökerű elképzelése módosul annak belátásával, hogy az emberi személy esetében a tulajdonságok nem elválasztható, kicserélhető járulékok, hanem a hordozó személy egyszerűsége határozza meg azokat.

A kilencedik fejezet különösen is kiemeli a szeretet teremtő, performatív erejét a felebarát kérdésével kapcsolatban. Minden embert szeretnünk kell, de ez csak úgy lehetséges, ha az absztrakt általánosságból kiemelve felebaráttá (*prochain* – „aki hozzánk közel van”) tesszük a találkozás eseményében, amely a semmiből teremtés analógiájára konkrét realitást, egyszeri személyléte elismerését ajándékozza neki (amint az irgalmas szamaritánus evangéliumi története megjeleníti azt). Innen jutunk tovább a testvéri szeretet, testvériség fogalmához, s az erről szóló reflexió egy része nem teljesen ismeretlen lapunk olvasói számára, mivel Vető egy korábbi írása képezi az alapját (magyar fordításban: A testvéri szeretet, *Sapientiana* 11 (2018/1) 1–16.).

A tizedik fejezet a szeretetkapcsolat beteljesítését tárja elénk a házastársi szeretetben/szeretlemben. Itt érthetjük meg igazán, hogy a szeretet pontszerűen kezdődő (a szerelem villámcsapása), de időben fokozatosan kibomló, történettel rendelkező valóság, amely egész emberlétünket meghatározó, szüntelen újdonsággal megajándékozó eredeti szintézis, ahogyan Vető fogalmaz, az ember legteljesebb szintézise az életben. Nem más, mint a házastársak szüntelen önmagukból való kilépése, és a másik gazdagítása, másságának megerősítése, önmagáért való szeretése, egyszerűségének és helyettesíthetetlenségének elismerése és konstruálása, természet és szabadság harmonikus egysége, amelyből valódi és meglepő újdonság születik.

A tizenegyedik fejezet a hitvesi szeretetkapcsolat mintázatait vizsgálja, a kölcsönösség önfelelmúlását a korlátlan feltétel nélküiségben, amely azonban nem jelenti a viszonzás elvetését, csupán annak eloldását bármiféle legalista ökonómiától. A hűség kitartását akkor is, ha a másik már nem szeret viszont, mivel a hűség nem csupán magatartás vagy cselekvés folytatása, hanem egyben önmagunk azonosságának kreatív és mindig megújuló megőrzése. S így válik világossá a szeretet legnagyobb próbaköve, az ellenségszeretet értelme is, mivel – a hagyományos válaszokkal ellentétben – nem az ellenségben meglévő jóra (emberi természetére) irányul, és nem is az a pragmatikus célja/érdeke, hogy szeretetünk által ellenségünk megjavuljon, hanem az ellenséget mint egyszerű, adottsága alapján szeretetre képes személyt önmagáért szereti.

Az utolsó, tizenkettedik fejezet a szülői (Vető itt inkább az „atyai” szót használja a francia nyelv sajátossága miatt) „leszálló” és a gyermeki „felszálló” szeretet tulajdonságait veti össze, érdekes párhuzamot vonva az isteni teremtő tevékenység és a teremtményi életadás/nemzés között. Szülő és gyermek szeretete aszimmetrikus, eltérő a kezdete, az intenzitása, az iránya, mindazonáltal egyik sem kevésbé autentikus. E fejezet talán legmegragadóbb gondolatmenete a meg nem született magzat iránti szülői szeretet abszurdítását és egyben legteljesebb racionalitását tárja elénk: a magzat még csak úton van a kibontakozás felé, szinte nem is létezik a szeretet valós tárgyaként, nélkülöz minden kölcsönösségi viszonyt, a rá irányuló szülői szeretet mégsem értelmetlen, sőt e határeset nyilvánítja ki igazán annak valódi lényegét, amely a másik, szeretni képes személyre (jelen esetben a magzatra mint a pozitív potencialitás hordozójára) irányuló hit, bizalom, várakozás.

A végkövetkeztetésben rövid és egyben magasabb szintű szintézist kapja az olvasó a szeretetre vonatkozó téziseknek és a legfontosabb felismerések összefüggéseinek. A könyv végén található egy rövid szómagyarázat a legfontosabb filozófiai és teológiai szakkifejezésekhez, továbbá név- és tárgymutató. A letisztultan visszafogott megjelenésű kötet a lábjegyzetbeli utalásokon kívül külön irodalomjegyzéket nem tartalmaz.

Bátran állíthatjuk, hogy a szeretetről az utóbbi évtizedekben megjelent írások között Vető könyve átfogó jellege, az elődök által felhalmozott tudásanyag új szempontú beépítése, a hagyomány kreatív megújítása és rendszere eredeti látásmódja miatt méltán lehet mérföldkő

a kérdésről folytatott további diskurzusban, s nem utolsó sorban meggyőző erejét annak a ténynek is köszönheti, hogy fenomenológiai-metafizikai leírása nem esik távol a hétköznapi tapasztalattól, és egybecseng a keresztény teológiai hagyomány legjavával is. Reméljük, hogy a magyar nyelven olvasók számára is mihamarabb elérhetővé válik majd.

Vető munkásságába és az általa felvetett kérdések sokakat inspiráló hatásába enged betekintést a Mezei Balázs és Schmal Dániel által szerkesztett, nemrég megjelent kötet (*Megújító újdonság*), amely a Pázmány Péter Katolikus Egytemen 2016 szeptemberében, Vető Miklós nyolcvanadik születésnapja tiszteletére rendezett konferencián előadásokat gyűjti egybe, kiegészítve a konferencia anyagát két tanulmánnyal (Boros Gábor, Ullmann Tamás) és Vető Miklós fiának, Étienne Vetőnek édesapjáról szóló visszaemlékezésével. Vető időközbeni halála átforgalmazta a kötet arculatát, amely így nemcsak a konferencia gazdag reflexióit adja közre, hanem egyben tisztelgés is e kiemelkedő kortárs filozófus emléke és életműve előtt.

A kötet elején olvashatjuk Erdő Péter köszöntését, amely Vető tudományos pályafutását mutatja be személyes hangú méltatásban, majd ezt követi Étienne Vető szintén személyes hangú írása az édesapjától kapott lelki-szellemi ajándékok gazdagságáról. E bevezető rész után a kötet két fő egységre tagolódik (Történelem, Elvek), amelyek mindegyike hat-hat tanulmányt tartalmaz. Az első egység hat tanulmánya a filozófus sokoldalú filozófiatörténeti munkásságát veszi szemügyre és lép azzal párbeszédbe.

Ullmann Tamás a schellingi „Alap” fogalmát vizsgálja (főként Schelling átmeneti korszakára összpontosítva), és e fogalom hatását Vető kiterjesztett metafizikájára, amelyben az ész képes az ész *másikát* is elgondolni. Pavlovits Tamás a 17. századi író, teológus Fénelon kevésbé ismert filozófiai munkásságára összpontosít a descartes-i gyökerű, de attól eltérő végtelen fogalmán keresztül, amely Fénelonnál kapcsolatot létesít filozófia, teológia, antropológia és misztika között. Fénelon gondolkodása Vető Miklós számára is fontos ihlető forrás, amint ezt a köztelműltben megjelent könyve is tanúsítja (*Fénelon, Penseur de la volonté*, 2018.) A harmadik tanulmány szerzője, Schmal Dániel a szintén 17. századi Pierre Poirer különleges, a karteziánizmust és a misztikát ötvöző életművét állítja elének olyan kivételként, amely e két merőben eltérő gondolkodási-tapasztalati irány között képes hidat verni. E hidak, Schmal kifejezésével „affinitások” mibenlétét kutatja a tanulmány, s egyben bennfoglaltan rávilágít filozófia és misztika közös forrására is, amely Vető gondolkodását is meghatározza. Fabinyi Tibor szintén egy Vető által is vizsgált szerző, a 18. századi amerikai teológus, Jonathan Edwards tipologikus történelemszemléletének eddig kevésbé kutatott vonásait világítja meg (például John Milton költői elképzelésének valószínűsíthető hatását Edwardsra). Sepső Enikő a Vető számára is nagyban inspiráló Simone Weil-i kenőziselképzelés összefüggéseit vizsgálja Weil drámaesztétikai és drámaírói munkásságában. Boros Gábor a kortárs angolszász filozófiai érzelmkutatás eredményeinek tükrében ad átfogó elemzést a szeretet összetett valóságáról, amely mint láthattuk, Vető érdeklődésének is a homlokterében áll.

A kötet második nagy egysége a filozófus rendszeralkotó bölcséleti munkásságát helyezi előtérbe. Mezei Balázs tanulmánya átfogó képet ad Vető életművének fő irányairól (a német idealizmussal való számvetés, misztikus szerzők gondolatformáinak filozófiai vizsgálata, a metafizika rendszerének megújítása) és gondolatépítményének szerkezetéről, amelynek alapvető építőkövei a másság és az újdonság fogalmának újragondolása, s amely Mezei elnevezésével a szeretet metafizikáját bontakoztatja ki. Peter Ochs az analitikus nyelvfilozófia perspektívájából fogalmazza meg a kérdést, hogy egy katolikus háttérű filozófus gondolatai lehetnek-e min-

denki számára megközelíthetők, s válaszában Vető szingularitás fogalmában jelöli meg ennek elvi lehetőségét. Emmanuel Gabellieri feltárja a magyar filozófus egész munkásságában vezérfonálként megjelenő kenózis fogalmának Simone Weil gondolkodásában rejlő gyökereit, és Vető módszerét, amely által a francia misztikusnő írásaiban strukturáló mintázatokat azonosít, ötvözve ezeket a német idealizmus gondolati háttérével és Edith Stein hatásával, amelyben összefonódik a kenózis és az újdonság témája egy szentháromságos alapú kiterjesztett metafizikát eredményezve. Takács Ádám a fenomenológiai módszer vetői használatát, fenomenológia és metafizika viszonyát vizsgálja a Janicaud által azonosított teológiai fordulat tágabb perspektívájában, és bemutatja a fenomenológia minimalista/csendes használatának metafizikára nyitott lehetőségeit az életműben. William C. Hackett – Vető könyvének (*L'Élargissement de la métaphysique*) angol fordítója – filozófia, teológia és misztika viszonyának, és Isten-elv vagy személy voltának kérdése mentén járja körül a kiterjesztett metafizika trinitárius alapú felismeréseit, amelyek az elv és a személy megkülönböztetésének végső egysége felé mutatnak. Végül az utolsó tanulmány szerzője maga Vető Miklós, aki ízelítőt nyújt megkezdett, de sajnos már be nem fejezett könyvéből, filozófiai istentanából, annak lényegi perspektívájából. Az Isten fogalmat egymással szemben álló fogalmak összetételeként közelíti meg, s két központi jellemzőjeként a másságot és a szeretetet jelöli meg. Sajátos másságfelfogása (amely nem az azonos ellentéte, és nem vonatkozik másra, csak saját magára, közvetlen, egyszerű, osztatlan és egyszeri) és újszerű szeretet megközelítése (a szeretet mint önfeladás és önjárandékozás, kenózis és pozitív potencialitás, érintettség, érzés és kapcsolatiság) megrajzolják az a keretet, amelyet Isten filozófiai megközelítésében mindvégig szem előtt tartott, s amely sajátos ívet adott gondolkodásának.

E tizenkét tanulmányt követően a kötet függeléke tartalmazza Vető munkásságának átfogó bibliográfiáját a kezdetektől haláláig (1947–2019 között) és a kapcsolódó másodlagos irodalmat, amelynek listáját nemcsak e jelen kötet fogja gyarapítani, hanem a hatására minden bizonnyal megélnéknél érdeklődés szülte kutatási eredmények is. A bibliográfiát követi még egy rövid ismertetés a kötetben szereplő szerzőkről. A szerkesztői jegyzetből megtudhatjuk a kötet keletkezésének körülményeit, a függelék utolsó írásában pedig (In memoriam Vető Miklós) Mezei Balázs méltatja a filozófus pályafutását.

A kötet gazdag anyagával, a szerzők sokszínű tudományos háttérével, átfogó perspektívájával és a kiegészítő hasznos információkkal hiánypótló nem csupán a magyar nyelvű kutatásban, hanem nemzetközi viszonylatban is Vető életművének teljesebb megértéséhez és jövőbeli elmélyülő befogadásához.

Tóth Beáta

Andrew Louth:
A keresztény misztikus
hagyomány gyökerei Platontól
Dionüsziosz Areopagitészig

Sarutlan Kármelita Nővérek, Magyarország,
2019.

A kötet szerzője, Andrew Louth életútja önmagában is figyelemre méltó. Az 1944-ben született angol hittudós a patrisztika és az ortodox teológia elismert kutatója, az oxfordi egyetem volt tanára, a Durham Egyetem emeritált professzora, a Brit Tudományos Akadémia tagja. Eredetileg anglikán lelkész, aki patrisztikus és bizánci tanulmányainak hatására tért át 1989-ben az ortodox hitre, majd ezt követően 2003-ban bizánci rítus szerint szentelték pappá.

A kötet esztétikus. Átlagos mérete és bő 300 oldalas terjedelme jól forgathatóvá, betűmérete könnyen olvashatóvá teszi. Nem így a számos elütés, mely a szöveget tarkítja, néha kifejezetten az érthetőséget veszélyeztetve. A tömbidézetek határai sokszor elmosódnak: a behúzás megszűntével folytatódnak a főszövegben anélkül, hogy legalább idézőjel zárná őket. Itt-ott csillag jelzi a lábjegyzetben, hogy a szerkesztő még egy oldalszámba várt – hogy csak a legfeltűnőbb hibákat említsem. De térjünk át végre e régén várt kötet tartalmára!

Valóban régén várt kötetről van szó. A Görfől Tibornak köszönhető kitűnő, gördülékeny fordítás a második kiadáson alapul. A mű először 1981-ban látott napvilágot. Alapját a szerző oxfordi teológiai előadásai, valamint az oxfordi anglikán női szerzeteseknek tartott előadássorozat alkotta. Louth művében a keresztény misztika hagyományának patrisztikus, keleti gyökereit (ez alól csupán egyetlen fejezet kivétel) mutatta be Ál-Areopagita Dénesig. Egy rendkívül fontos időszakot tárgyal, melyben a kereszténység elsajátítja a „misztika” eredetileg görög filozófiából származó hagyomá-

nyát, majd saját önfelfogása alapján a maga képére formálja azt. Azt az időszakot, amikor a dogmatikus teológia maga is forrásban, aktív alakulásban van, és még kéz a kézben jár a misztikus teológiával. Louth világosan érzékeli, hogy a korszakban a teológia e két területe még nem vált szét, s belátását egyfajta módszertani elvvé emeli, és az egyes szerzők misztikára vonatkozó nézeteit a korabeli elméleti (szisztematikus) teológiával és filozófiai eszmékkel összefüggésben értelmezi. A szerző úgy véli, hogy az Ál-Areopagita (5. század) idejére minden olyan hagyomány kifomálódott, melyet a patrisztika örökölni hagyhatott a későbbi koroknak. Melyek ezek a formaadó, jövőt formáló hagyományok?

A keleti és a napnyugati misztikus teológiát a platonizmus alakította, így a szerző számot vetett a platóni (1. fejezet) és plótinosi (3. fejezet) örökséggel. Az alapok bemutatásánál nem kerülte el figyelmét a középső platonizmus sem, így Philón szellemi portréja is felvázolásra került (2. fejezet). A tulajdonképpeni keresztény misztika egyfajta fénymisztika formájában Órigenésszel vette kezdetét (4. fejezet), hogy aztán az Isten megismerhetőségébe vetett hellenisztikus, optimista hitet Nüsszai Szent Gergelynél Isten elrejtettsége, a misztikus sötétség és az isteni transzcendencia tapasztalata váltsa fel (5. fejezet). A kettejük közötti átmenet a könyv gondolatmenetében Szent Athanáz „nikaiai ortodoxiájában” ölt testet, aki a semmiből való teremtettség gondolatát komolyan véve – legalábbis Louth így véli – szakít a platonista örökséggel, így teológiája bizonyos értelemben szembefordul a misztikával. Louth természetesen tudatában van annak is, hogy a misztikát nem csupán hellenisztikus és dogmatikai tartalmak, de az imádságos élet gyakorlata is formálta, ezért teret szentelt az egymással ellentétes tradíciókat (evagrianizmus és messzalianizmus) ötvözni képes monasztikus életnek is (6. fejezet). Ezek után

egy (!) nyugatról szóló, az ágostoni misztikát tárgyaló (7.), majd a hagyományfolyamot Dénessel lezáró (8.) fejezetet olvashatunk. A gondolatmenet ezzel tulajdonképpen zárult, hiszen az Areopagitával bemutatásra kerültek a misztikus teológia fontosabb állomásai. Meglepetésünkre azonban egy következő fejezetben Keresztes Szent Jánosról olvashatunk; itt Louth a lélek sötét éjszakájáról szóló jánosi tanításában próbálja meg kimutatni a patrisztikus örökség nyomait.

A mű utolsó fejezete (10.) az egész kötet megértése szempontjából alighanem a legfontosabb. Itt kerülnek ugyanis utunkba azok a vallástudományi és filozófiai pozíciók, melyek Louth gondolatmenetét valójában szervezik. Ameddig ugyanis R. Zaehner a misztika univerzalitását hirdette, addig A.-J. Festugière, a hellenisztikus gondolkodás kiváló szakértője a patrisztikus misztika eredetiségét vitatta el. Louth, úgy tűnik, velük kel szellemi birokra, amikor könyvének hangsúlyait a speciálisan keresztény jellegzetességekre és a filozófiai teóriától való megkülönböztető jegyekre helyezte. Ezzel gondolkodásának fókuszába kimondatlanul is a különbségek (misztika – keresztény misztika, filozófia – kereszténység, Ágoston – keleti ortodoxia stb.) kerültek. Amennyiben a gyakran didaktikusra sikerült differenciák hangsúlyozását a mű előnyének tartjuk, úgy nem fogunk sajnálkozni afölött, hogy az elemzés időnként mintha elsiklott volna a hagyomány korábbi (filozófiai) és későbbi (keresztény) alakzatai közötti szubtilis organikus kapcsolatok, azonosságok kimutatása fölött.

Mindent mérlegre téve aligha mondhatok mást, mint hogy hálás vagyok a Karmelita Nővéreknek. Hiánypótló fordítás látott napvilágot, mely hasznos orientációs pont lesz a misztika történetét tanulmányozó érdeklődők számára.

Szeiler Zsolt

Miroslav Volf – Matthew Croasmun: *Fort the Life of the World. Theology That Makes a Difference*

Brazos Press, Grand Rapids – Michigan, 2019, *Theology for the Life of the World*

Évtizedek óta eldőlt, hogy a teológia élvonalbeli művelése korunkban az angolszász világban zajlik. A most recenzált könyv két szerzője is ebből a világból érkezik. A Yale Egyetem oktatói szoros munkatársi közösséget alkotnak a Yale Center for Faith and Culture intézményében. Miroslav Volf, az intézet alapítója és vezetője eredetileg Horvátországból származik, és teológiai tanulmányainak fontos állomása volt Tübingen, ahol Jürgen Moltmann volt a doktori témavezetője, ezt követően bontakozott ki az Egyesült Államokban az oktatói munkája. Mára a legismertebb észak-amerikai teológusok egyike, elsősorban szisztematikus kérdésekkel foglalkozik. Matthew Croasmun tősgyökeres amerikaiként minden egyetemi és doktori tanulmányát a Yale-en végezte, kutatásai elsősorban az Újszövetség teológiáját járták körül eddig, illetve lelkipásztorként is szolgált New Haven városában. Személyük azért is lehet kiemelten fontos, mert a könyv műfaját a szerzőpáros nem hagyományos értekezésként, hanem olyan „teológiai kiáltványként” jelölte meg (7.), amely hangsúlyosan épít személyes tapasztalataikra.

És valóban, a szokatlan műfajú, gyönyörűen kimunkált szöveg egyszerre provokatív a problémafelvetéseiben és proaktív a teológiai válaszaiban. Nem kevesebbet ismer el, mint a tág értelemben vett akadémiai és gyakorlati teológia, egész pontosan a napnyugati keresztény teológia elnyúló és életveszélyes krízisét a harmadik évezredben. Az ezzel a ténnyel való szembenézésre hívja meg a teológia professzionális művelőit a dialógus első lehetséges kiindulási pontjait is megjelölve. A könyv

hat fejezetből álló szerkezete ennek az ívnek a mentén bontakozik ki. A személyes hangú, teológusi vallomásként is olvasható bevezetőt a filozófiai és teológiai antropológia legáltalánosabb, jelenkori kérdésfeltevésai követik az első fejezetben. A második fejezet sokatmondó címe *A teológia krízise*, ami a könyv-olvasás legfájdalmasabb, önkritikus pontjait tartalmazza. A harmadik fejezettől kezdve pedig a megoldáskeresés jegyében a teológia szükségszerű megújulása, majd az egyetemesség kívánalmával történő szembenézés és a teológusok élete következik. A hatodik, záró fejezet pedig egy jövőbeli teológiai vízió felrajzolására vállalkozik a párbeszédteremtés jegyében.

Miben nyilvánul meg Volf és Croasmun szerint a teológia 21. századi krízise? A külső és belső krízisjegyek azonosításai során a tengerentúlon megszokott nyíltságnak megfelelően felsorolják például a csökkenő akadémiai pozíciók számát (39.), a teológus diplomával való elhelyezkedés korlátozottságát (36–37.), az elmélyült teológiai munka befogadói közegének – például Paul Tillich recepciójához mérve – radikális beszűkülését (39–43. skk.), a teológiát professzionálisan művelők fizetésének tarthatatlan színvonalát (58. skk.). Felidézték a könyv megjelenése előtti évekből a Harvard Egyetem akkori rektorával folytatott egyik, a szerzők számára is megdöbbentő eszmecseréjét is, ami éppen a Harvard Divinity School megüresedett dékáni posztja kapcsán alakult ki a rektor és a szerzők egyike között. Az Egyesült Államok legrégebbi egyetemének a vezetője azt mondta ezen a beszélgetésen, hogy ha ma alapítanák a Harvardot, nem lenne teológiai kara (43–44.). A belső krízis szempontjából a legfontosabbak között az akadémiai teológia és a lelki(pásztori) élet(vezetés) közötti szakadék elmélyülését, a speciális résztudományokra szakadást és ezzel az egységben látás elárulását nevezik meg a szerzők. A teológiai krízist elismerő mon-

datok talán legélesebb reflexiója az a kérdés, hogy ha a könyv megjelenése előtti évtized statisztikái alapján egy a Yale-en posztgraduális tanulmányokat a Ph.D. fokozat megszerzéséig folytató teológus teljes tanulmányi költségét egymillió amerikai dollárban (a publikálás idején tehát megközelítőleg 290 millió forintban) állapíthatjuk meg, miért éri meg az amerikai társadalomnak, egy egyházi közösségnek vagy akár a képződő teológusnak kifizetni ezt a csillagászati összeget? Hogyan térül ez meg, ha azután csak egy szűk réteg tud elhelyezkedni a hazájában egy teológiai doktorátussal felvértezve az egyetemi vagy kutatói szférában? Miért éri meg tudományos kutatómunkát végezni, ha aztán a pasztorális munkában a mindennapi teendők között a kiegészítő küzdelem lesz a tét, nem pedig a szubtilis dogmatikai traktátusok megvitatása?

Bár a lépték a magyar teológiai életről idegen, és talán a kérdéseink fókusza sincs tökéletes fedésben az amerikai kollégákéval, mégis érdemes lehet komolyan venni a kiáltvány műfajából fakadóan mindazt, ami a jelenünket vagy még inkább a jövőnket teológusként ugyanígy megérintheri. A tengerentúlról nézve érthetetlen luxusnak tűnhet a teológiai kutatás intézményes hiánya, az oktatásközpontú akadémiai lehetőségek feleslegesen (felekezetenként, sőt nem egyszer azonos felekezeten belül is institucionális hagyományonként, szakterületenként stb.) szétaprózott rendszere. Hazánkban sincs érdeklődés a teológia elmélyült művelésére, és még mindig ritkaságnak számít például a katolikus felsőoktatásban a világi oktatók foglalkoztatása, különösen a nőket illetően. Megannyi magyar nyelvű teológiai folyóiratban ugyanaz a negyven aktív teológus publikál országszerte, és ritka az, hogy ha valaki külföldön el tud helyezkedni magyar kutatóként, haza is térjen.

Volf és Croasmun a teológia céljának újbóli megtalálását szorgalmazzák saját javaslatai-

kat tartalmazó fejezeteikben. A Jézus Krisztus személyére irányuló teológia a világ életéért szentelt teológia kell, hogy legyen a szerzőpáros szerint (64.). Ez utóbbi attitűd pedig azt kívánja, hogy az akadémiai teológia szolgálni kezdje a világ életét, mert csak így lesz értelme művelni azt. Ehhez az első lépés a szembenézés önnön megrekedtségével, az azt követő pedig az értő párbeszéd a természet-tudományokkal, a lelki és szellemi élet egyesítő törekvése és a teológusi hivatás radikális újradefiniálása. A biztos válaszok kényelmes birtoklása helyett a teológusoknak újból vállalni kell az igazság felé kitartóan zárandokló életformát (128. skk.). A felelősségvállalás krisztusi megújítása klasszikus gesztusnak tűnhet, mégis attól lesz hiteles, hogy odairá-nyul, ahova korábban talán még soha.

Hoványi Márton

Gerhard Lohfink: 50 levél a keresztény hitről

Vigilia, Budapest, 2019. (ford. Kerényi
Dénes és Lukács József)

Gerhard Lohfink egy igazi régi vágású úriember, tetőtől talpig gentleman. A személyesség zászlóvivője, egy igazi nagypapa, aki nagy szeretettel fordul a rábízottak felé, és tiszteletben tartja határaikat.

A levélformát választja az írásához. Gondolhatnánk, hogy ez már ódivatú a röpködő párszavas üzenetek világában. Vajon kinek a figyelmét ébresztheti fel? Ő azonban következetesen és magabiztosan jár ezen az úton, követve nagy elődjei példáját. Pál apostol levelei mellett, hogy Krisztus misztériumát ihletett szavakkal fogalmazzák meg, hatalmas közösségépítő erővel bírtak, megalapozták a keresztény hit elterjedését, s mai napig éltetik azt, ráadásul mindmáig a világirodalom gyöngyszemeiként tartják számon

őket. Ilyen előd nyomába lépve ki ne tartaná hitelesnek ezt a műfajt keresztény körökben?

Szerzőnk említi, hogy többről van itt szó, mint levélről, hiszen a keresztény hit mindenlétéről e-mailekben kommunikál képzeletbeli levelezőpartnereivel, egy házaspárral. Sőt még azt is elárulja, hogy bizony ezeket a leveleket ő kinyomtatva, dossziében őrzi. Milyen kedves gesztus! Megérthetjük belőle, hogy számára mennyire fontos az olvasója, akit ez a képzeletbeli házaspár jelenít meg, akik maguk is vitatkoznak otthon Gerhard megállapításairól, amikor egy-egy témát érintő közös vagy különálló kérdéseiket megfogalmazzák. A kérdésekről nem értesülünk, csupán a szerző idézi őket.

Azok idézésében azt a módszert használja, hogy kiemeli azon mondatokat, érveléseket, amelyekre reagálni szeretne. Így lehetünk tanúi a kialakuló párbeszédnek.

Az érvelésekben szerzőnk könnyed és változatos stílust használ, nagyon személyeset, kerülve a teológiai szakkifejezéseket. Teret ad a levelek olvasóinak mintegy arra buzdítva ezáltal, hogy maga is fogalmazza meg érveit és ellenérveit a témával kapcsolatban, s legyen bátor felvetni ezeket. Ha a továbbiakban nem is minden kérdésükkel fordulnak hozzá, de bizonytalannak egy jólelkű plébánost, aki majd segíti őket a válaszok megtalálásában. Így fordítja olvasóit az egyház felé.

Leveleiben az is tanulságos, hogy nem próbál meg direkt módon ismeretterjesztő lenni. Nem ad tuti válaszokat, mint inkább saját érvelést követ, ugyanakkor hitelesen közvetíti a katolikus egyház tanítását, de valahogy úgy fogalmazza meg mindezt, hogy a személyesség stílusjegyeinek a keretein belül marad. Célja sokkal inkább az elgondolkodtatás, mint a kinyilatkoztatás.

A kereszténység alaptételeit veszi sorra: a teremtéstől indul, majd Jézus életéből és tanításából mutat rá az evangélium jelentőségére, ezt követően eljut az Úr halálának és

feltámadásának üzenetéhez. Különösen szép, amikor Krisztus áldozattá válásáról ír, és ennek lényegét úgy fogalmazza meg, hogy az áldozat szó jelentését a mindennapokhoz nagyon közel hozza: a szülői szerepen keresztül magyarázza meg a kételkedő, hitet még csak kereső édesapa számára.

Kiderül az is, hogy az asszony vallásos életet él, de nehézségei vannak amiatt, hogy férje nem vallásos. Mindkettőjüket bátor levélírára buzdítja, s olyan kérdéseket vet fel általuk, amelyekre válaszleveleiben reagál. E válaszleveleket olvasva egyre több dolgot tudunk meg e házaspárról és lányukról, Annáról, aki kilenc évesen azzal a kéréssel állt szülei elé, hogy szeretne megkeresztelkedni, sőt ministrálni is. Megírja lelkipásztori javaslatait arra vonatkozóan, hogy miként támogassák lányukat akkor is, ha ők maguk még nem szívesen járnak templomba.

Anna lányuk bajba kerülése a ministránc-szombatban (20. levél) az egyházban felmerülő viszályok közötti eligazodáshoz ad nagyon világos útmutatást. Annát kiközösítik ministránstársai, s ezért abbahagyja a templomba járást. Nagyon finom lelki érzékenységgel ábrázolja ezt a konfliktust, és szép lassan, a kislány történetén keresztül mintegy mellékszálként viszi bele azokat a problémákat, amelyekkel az egyre inkább kereszténnyé váló család az egyházhoz való csatlakozás után szembesül. A teológiai tanítások sorai között bújtatva nem hanyagolja el a képzeletbeli kislány ügyét: több levélen keresztül rejtetten lehetünk szemtanúi a konfliktus megoldásának. S a konfliktuson és annak megoldásán keresztül figyelmes gyöngédséggel tárja fel Isten mindennapokban működő kegyelmét.

Közben szó esik az egyházi év felépítéséről, valamint az egyházzal mint közösségről. Itt nagyon érdekes, ahogy a közösségi tapasztalatot megfogalmazza: az ismeretlenül is ismerőssé váló házaspár azzal szembesül,

hogy amikor elkezdtek templomba járni, nem figyelt rájuk a közösségből senki. Azok az emberek már jól ismerik egymást, míg a templomtól idegenkedő, ám a hitét kereső férfi és a vallásos életet élő asszony nem találja a helyét közöttük. Igazából ők a szárnyait bontogató lányukat kísérik templomba, mégis titokban vágnak arra, hogy a közösséghez tartozhassanak. És éppen itt, a bölcs lelkipásztor épp a nehézségeken keresztül mutatja fel a keresztény élet gyakorlati oldalát: kitartó hűségre biztatja barátait. Pár fejezettel később örömmel értesül is arról, hogy jó kapcsolatuk alakult a plébániai közösség egy másik családjával. Ismeretlenül is üdvözlí azt a családot is.

Szó esik még az imádságról, a hét szentségről, és a Miatyánk magyarázatát is megtaláljuk az egyik levélben – így válik a kép egyre teljesebbé. A kapcsolat a hitét kereső családdal egyre mélyebbé válik. Szemtanúi lehetünk komoly konfliktusoknak életükben, s nem csak az egyházzal kapcsolatban: az asszony testvérével romlik meg először a kapcsolat, mert elutasítja rokonainak az egyház felé való közeledését. Több levélben történik apró utalás ennek a kapcsolatnak az alakulására, majd a konfliktus elsimulására. A házaspár egyszer hosszú ideig nem ír levelet neki: maguk kerülnek komoly válságba, mikor a férfinak új munkahelyet kínálnak fel, s távol kellene élnie otthonától. Végül sikerül a család mellett döntenie. Imádságokban kíséri végig ezt a komoly válságot a családban, ami kibéküléshez, a házaspár szeretetkapcsolatának elmélyüléséhez és új gyermekáldás tervezéséhez vezet. A család egyre valóságosabbá váló arca egyre közelebb hozza a keresztény tanítás és életforma vonzó erejét.

Míndeközben a húsvét titka, a feltámadás reménysege, az ünnepek valódi értelme is felbukkan. Meglehetősen komoly teológiai szinten zajlik ez az egyre személyesebb arcot

öltő, képzeletbeli, ugyanakkor valóságos katekumenátus a család részére.

Leveleiben nem fél olyan komoly hétköznapi kérdéseket érinteni, mint a kereszténység és az iszlám kapcsolata (ez a Szentháromságról való tanítás magyarázata során kerül elő), vagy az ezotéria hatása a hétköznapi szellemiségére. A keresztény hit mibenlétét a mindennapokban igyekszik megragadni. Határozottan rámutat azokra a különbségekre, amik a keresztény hit lényegét jelentik, ugyanakkor megkülönböztetik és elhatárolják minden más lelki áramlattól vagy gondolkodásmódtól.

A hitét kereső olvasót lépésről lépésre vezet be a keresztény hitéletbe. Nem fél szembenézni azokkal a kételkedő, sőt provokatív kérdésekkel sem, amelyeket a hitkeresők szeghezhetnek szembe a túlteologizált vagy épp ridegen tálalt keresztény tanítással, amit a hétköznapiakban megtapasztalnak. Szerzőnk nemcsak azt tekinti feladatának, hogy megismertesse a keresztény tanítás fő pilléreit, hanem azt is, hogy megmutassa, mennyire vonzó azokat életre váltani, mennyi türelem és kitartás kell hozzá, mikor a kereső ember nagy falakba ütközik, akár társadalmi vagy egyházi közegben, akár saját lelkivilágán belül.

A leveleket olvasva együtt fejlődünk e képzeletbeli családdal, akiknek életét finom érzékenységgel tárja elénk a teológus lelkipásztor. És észrevétlenül is egyre közelebb kerülünk a keresztény hit lényegéhez.

Ájánljuk a könyvet mindazoknak, akik magukat keresőknek tartják, és azoknak is, akik a hitet kereső emberekkel foglalkoznak, s igyekeznek útmutatást adni nekik. Szerzőnk korszerű módon és vonzóan tárja fel keresztény hitünket. Érdemes tanulni tőle.

Thorday Attila

Sipos Imre SJP: Az evolúció misztériuma. Az értelem és a remény felragyogása

Szent János Apostolról és Remete Szent
Pálról Nevezett Szerzetesek, Miskolc, 2020.

Sipos Imre a Szent János Apostolról és Remete Szent Pálról Nevezett Szerzetesek közösség tagja, lelkipásztor és biológus. Az elmúlt évtizedekben több publikációja jelent meg, és számos előadást tartott az evolúció és a teológia kapcsolatáról. Az itt bemutatott közel kétszáz oldalas kötet a fejlődésről egészen vezet végig az olvasót, érintve az univerzum kialakulását, a biológiai evolúciót és a hominizációt.

A könyv egyértelmű bizonyítéka a szerző hívő látásmódjának. Írása határozott elveken nyugszik. Vallja, hogy a világ értelmes és logikus alapokon áll, így az megismerhető, benne ok-okozati kapcsolatok tárhatók fel. A természetben felfedezhető a fejlődés, az evolúció jelensége elfogadandó magyarázata a világ alakulásának. Ugyanakkor ennek a fejlődésnek iránya van, célja alapvetően az ember megjelenése. A szerző rámutat továbbá, hogy a természettudományos vizsgálatok és megfigyelések alapján megismerhető a fejlődés hogyanja, de a létezés megjelenésének oka nem. A „miért van valami, mint inkább semmi?” kérdésre a természettudomány maga nem képes válaszolni, az csak magasabb szintű „okkal” és eredettel magyarázható. A fejlődés és a rend kialakulása ugyanakkor értelmes rendezőt, rendezőelvet követel, azaz az evolúció vizsgálata elvezethet bennünket egy magasabb szellemi valóság, a Teremtő felfedezésére. A teremtés és az evolúció nem két egymást kizáró tényező (a szerző keveset foglalkozik az evolúció tagadóival), hanem a fejlődés a teremtés megvalósulása, mivel a létezők magukban hordozzák az önfelülmú-

lás lehetőségét, a teremtés pedig másodlagos okokon keresztül képes realizálódni.

A kötet első fejezete a témafelvezetésen túl a munka alapvetése. Felveti a végső rendező elv igényét, és arra hívja az olvasót, hogy ne csupán a részleteket, hanem a nagy egészet vizsgálja. Külön részt szentel az evolúció és a bibliai teremtésselbeszélések összeegyeztethetőségének. A szerző erősen bírálja a redukcionizmus álláspontját érveket sorakoztatva fel annak tarthatatlanságára.

A második, harmadik és negyedik fejezet bemutatja az univerzum és benne a Föld kialakulását, valamint az életfeltételek létrejöttét, végigvezet a kémiai evolúció folyamatán, bemutatja az első élő organizmusok kialakulását és a többsejtűség megjelenését, majd végigköveti az evolúció folyamatának nagy eseményeit. A könyv mindezt nagyon sok példával, megfigyelések és kísérletek bemutatásával illusztrálja alapvetően tudományos ismeretterjesztő stílusban. Követése a laikus olvasó számára is élvezhető, néhány alapfogalom ismeretén túl nem igényel előzetes, mélyreható fizikai, kémiai vagy biológiai ismereteket, néhol pedig maga a kötet magyarázza meg a fogalmakat. Írása közben a szerző sokszor rácsodálkozik az általa szemléltek logikus és rendezett voltára, a teremtés csodájára. Az olvasót is erre akarja rávezetni, amikor például így ír: „Természettudományos vizsgálódásaink során ráérzünk, hogy a világegyetemben hihetetlen pontossággal készül valami, valakinek, valamiért...” (40.). A negyedik fejezet részletesen ismerteti az evolúciónak azokat a trendjeit (komplexitás növekedése, kefalizáció, a szabadság növekedése, az önzetlenség jelensége), amelyek a hominizáció folyamatának különösen fontos előfeltételei voltak.

Az ötödik fejezet azután részletesen ismerteti a Homo sapiens megjelenését. A főemlősök fejlődésének és az előemberek kialakulásának ismertetésén túl a szerző rámutat a

kulturális evolúció jelentőségére. Bemutatja a ma élő ember egészen sajátos és mással össze nem téveszthető egyedi voltát, amely a természetbe ágyazottságát nem tagadva megmutatkozik kommunikációs, tanulási és társas képességeiben, önzetlenségében, tudományos és művészeti tevékenységében, valamint vallásosságában. A kötet egyértelműen hitet tesz amellett, hogy „az evolúció tengelye és irányítóje az ember” (65., Teilhard de Chardint idézve), egy *teológiailag vezérelt folyamat* (102.), amelynek célja és értelme az ember kialakulása. Ez a fejlődés és alakulás nem vezethető vissza csupán természetes okokra. Bár a folyamatban véletlenszerű események, az emelkedő valószínűség és az önfejlődés jelensége felfedezhető, az egésze rátekintve, különösen a fejlődés törekénységét és kis valószínűségű eseményeit szemlélve mégis megállapíthatjuk egyfajta vezetettség, rendezettség és külső végső okság jelenlétét.

Könyvünk így vezet el minket az ötödik fejezet utolsó szakaszához, valamint a végső fejezethez, amelyekben a szerző a fejlődés elsődleges értelmére mutat rá: a természetben megjelenik az ember, aki testben és lélekben létező szellemi, értelmes lény, ugyanakkor egyfajta „hiánylény” – aki nyitott a transzcendenssel, az Istennel való találkozásra és kegyelmének befogadására. Az emberi lélekről a szerző vallja, hogy annak léte önmagából a természetből nem magyarázható, és bár előfeltétele volt a fejlődésben kialakult emberi lény létrejöttének, létének oka és kapcsolata az anyagi világgal csupán természettudományos ismeretekből, például a neurobiológiai jelenségekből nem következik. Nem csupán mennyiségi változásnak, a komplexitás növekedésének vagyunk itt tanúi: egy teljesen új minőség jelenik meg a világban. A szellemi, lelki ember létrejöttét tehát kiemelkedik az evolúciós jelenségből, ezen a ponton Isten egészen sajátos teremtő tevékenységével találkozunk. Ugyanakkor az

irányított fejlődés adja meg a lehetőségét és előfeltételét, hogy megjelenjen az ember, aki képes találkozni Istennel. Ezért is mondhatjuk, hogy a fejlődés „a kegyelem kerete”: az egész folyamat célja, hogy megszülessék az ember, aki képes befogadni Isten kegyelmét és együttműködni vele. A halhatatlanságra teremtett ember megjelenése pedig legalább akkora lépés, mint magának az életnek a létrejötte.

A szerző mondanivalóját irodalmi idézetekkel szövi át, a művészet eszközeivel is elősegíti a teremtségre való rácsodálkozást. A kötetben néhol feltűnnek életvezetésre vonatkozó megfontolások is; a szerző buzdítja az olvasót, hogy a természet jelenségeiből is vegyen példát saját életének alakítására.

Dobszay Márton Benedek OFM

Chiara Lubich: Az egység lelkiisége

Budapest, Új Város, 2020. (ford. Fekete Mária, Paksy Eszter, Szőkefalvy-Nagy Eszter és mások)

Chiara Lubich születésének idei centenáriuma kedvező alkalom arra, hogy a magyar olvasók közelebb kerüljenek a Fokoláre Mozgalom alapítójának lelkiiségéhez. Krízisektől sújtott korunkban semmi sem fontosabb, mint visszatérni egy olyan keresztény lelkiiséghez, amely mögött valódi istenkapcsolat és hiteles tanúságtétel van. *Az egység lelkiisége* című kötet, amely nagyon sokféle írást foglal magában, tartalmas olvasmány, komoly lelki feltöltődést ígér. A kiadványt már formai szempontból is nagyfokú igényesség jellemzi; az olvasó rendelkezésre bocsátott háttéranyag (jegyzetek, bibliográfia, életrajz stb.) kiváló. A kötet tartalmi szinten sem okoz csalódást, mivel egyszerű szavakkal nagy mélységekbe viszi az olvasót.

Chiara Lubich egyénisége korszerű abban az értelemben, hogy szüntelenül a lelki fejlődés és a keresztény megújulás útját keresi egy gyorsan változó világban. 1920-ban látta meg a napvilágot az olaszországi Trentóban. Már kamaszkorában érezte az élet-szentségre. Bár nagyon vonzotta Assisi Szent Klára ferences lelkiisége, nem vonult kolostorba, hanem a világban maradván kereste az elkötelezett keresztény élet új lehetőségeit. Igyekezett megtalálni a „negyedik utat” a szeretetesség, a papság és a családi élet mellett. A második világháború bombatámadásai nem törték meg lelki erejét, hanem arra ösztönözték, hogy a világban maradván is Istennek szentelje magát. Trentói házát megsemmisítő bombatámadás érte; ő pedig pontosan ekkor tapasztalta meg azt, hogy semmi sem rombolhatja le Isten szeretetét irántunk. Evangéliumi kisugárzása másokra is áttért, és így alapította meg az első „fokolárt”, azt a lelki mozgalmat, amely azóta az egész világon elterjedt. E családi tűzhelyeket átjárja Isten izzó szeretete és az Istenre találás élménye.

Az egység lelkiisége című kötet olvasása során az evangéliumi öröm mindig megtapasztalható. Az öröm segít szétszűrni Isten szeretetét az emberek között; ezzel magyarázható a Chiara Lubich által életre hívott mozgalom gyors sikere. Isten öröme a megtapasztalása arra sarkallta, hogy ezt az élményt igyekezzen a lehető legtöbb embernek átadni. Kitartóan megmaradt abban a törekvésében, hogy választ adjon kortársai szenvedéseire. Előadásaiban, felszólalásaiban, írásaiban mindig kora emberét szólította meg. Tudatában volt annak, hogy nem lehet a keresztény örömről és boldogságról beszélni a fájdalom és a szenvedés hordozása nélkül.

Ezért találjuk Chiara Lubich kötetének a középpontjában az elhagyott Krisztus újra és újra visszatérő alakját. Hallanunk kell azt a már-már kétségbeesett kiáltást, amely

a Golgotán hangzott el: „Istenem, Istenem, miért hagytál el engem?” (Mt 27,46). Az egész emberiség történetének legsötétebb pillanata volt ez. Krisztus elhagyatottsága megrendítette Chiara Lubich lelkét és arra serkentette, hogy minél több árvaságra és magányra ítelt embertársát karolja fel. Az elhagyott Krisztus nemcsak elmélkedésre, hanem még inkább cselekvésre készíteti a mai idők keresztény emberét. Krisztus magára vette elhagyatottságunkat, hogy visszavezessen minket a mennyei Atyához. A mai ember elidegenedésére aligha lehetne szebb választ találni.

Krisztus vágya az, hogy egységbe gyűjtsön maga körül minden olyan embert, aki megtapasztalta az ő elhagyatottságát. Chiara Lubich a második világháború során alaposan megismerkedett az emberek közti viszálykodást és ettől kezdve életcéljának tekintette az egység szolgálatát. A bombázások idején szíven ütötte Szent János evangéliumának ez a mondata Jézus főpapi imájából: „Legyenek mindnyájan egy” (Jn 17, 21). A krisztusi egység előmozdítása érdekében alapította meg a Fokoláre Mozgalmat. Az egységet itt nemcsak a szó ökumenikus értelmében kell venni, hanem a lehető legtágabban: az egész világot meg akarta szőlítani és egyetlen családi tűzhelyhez akarta összegyűjteni.

Az egységre való meghívás kezdettől fogva átjárja Chiara Lubich lelkiségét. Az egységnek van személyes oldala is, amely megkerülhetetlen: Jézushoz hasonlóan állandóan építjük kapcsolatunkat az Atyával. Másrésről pedig egymás között kell egységet teremteni, közösséget alkotni legyőzve az individualizmus veszélyét és a személyes érdekek vonzását. Így alakul ki „az egység lelkisége”, amelynek alapja Krisztus szeretete. Nem hiányzik ebből a lelkiségből Mária sem, akinek anyai pártfogását mozgalmához gyakran kérte Chiara Lubich. A fájdalmas Anya a kereszt tövében minden ember szenvedését

és elhagyatottságát odavitte szeretett Fiához. Jézus és Mária kapcsolatában lesz világossá, hogy szeretni annyi, mint egyé válni a szenvedőkkel.

A szeretet egyesítő erejét Chiara Lubich sokak számára megtestesítette; az általa képviselt lelki mozgalom gyümölcsei így magyarázhatók. Az egység lelkiségének építése a Fokoláre Mozgalmon keresztül Chiara Lubich állandó törekvése maradt életének későbbi évtizedeiben is. Az alapító 2008-ban bekövetkezett halála óta a Fokoláre Mozgalom továbbra is sokféle apostoli céllal működik és a világ sok országában van jelen a társadalmi, a gazdasági és a kulturális élet különféle területein. Az évtizedek során Chiara Lubich karizmája termékenynek bizonyult. Az egység hiteles megélése és az emberek közti őszinte párbeszéd ápolása miatt a többi keresztény felekezet, sőt más vallások felé is nyitást jelentett ez a lelkiség. A pápák közül VI. Pál, II. János Pál és XVI. Benedek is segítette a mozgalom fejlődését, amely az elmúlt időszakban szerette a világon igen sok ember számára tette konkrétan megfoghatóvá a krisztusi szeretet egyetemességét.

Az egység lelkisége című könyvet bátran forgathatja bárki, hiszen a szerző világos szavakkal magyarázza el Krisztus evangéliumának a lényegét és annak társadalmi és egyéb vonatkozásait egy színes, bonyolult világban. Az egység nem jelenti az egyház és a társadalom sokszínűségének a megszüntetését, hanem épp ellenkezőleg: új értelmet ad mindannak, amivel csak találkozik. A kötet olvasása segít megérteni azt, hogy mit tehetünk mi jelenleg az egyház egységéért és a világgal folytatott párbeszéd megvalósulásáért. A teológiai háttér itt nagyon mély és megbízható: régi igazság az, hogy egy komoly lelkiség mögött mindig alaposan átgondolva áll, az egyházhoz hű teológia áll. Chiara Lubich ihletett evangéliumi törekvése az egységre továbbra is a

keresztény gondolkodás és cselekvés egyik értékes példája marad.

Szabó Sándor Bertalan OP

Andrea Fiamma: Nicola Cusano da Colonia a Roma (1425–1450). Università, politica e umanesimo nel giovane Cusano

Aschendorff Verlag, Münster, 2019.

Az ifjú olasz szerző az olaszországi Chieti-Pescara-beli Gabriele d’Annunzio egyetemén szerzett bölcsészdoktori minősítést. Napjaink ígéretes Cusanus-kutatóinak egyike, tanulmányait angol, francia, német, olasz és spanyol nyelven teszi közzé nemzetközi folyóiratokban. Jelen kötete Nicolaus Cusanus életét és szellemi fejlődését követi nyomon kezdve hősének kölni egyetemi tanulmányaitól egészen annak immár római kardinálsi székéig – a cusanus életművet tekintve az első nagy bölcséleti-hittudományi írás, a *De docta ignorantia* megfogalmazásától egészen az *Idiota*-dialógusokig kapunk áttekintést. A *De docta ignorantia*-ban Nicolaus egyrészt már egyértelműen távolságot vesz saját egyetemi múltjától, ugyanakkor tetten érhető elégedetlensége a korabeli itáliai humanizmussal szemben. Tovább olvasva láthatjuk a különböző hagyományokkal, gondolatmenetekkel megismerkedő, „a bölcsességre vadászó” (vö. a *De venatione sapientiae* c. kései számadását) Cusanust, míg végül elérkezünk az *idiota* „keresztény Szókratész”-ének eszményéhez.

Fiamma tanulmányának alapos bevezetését a történeti-kulturális háttér megrajzolásának szenteli, majd három fő lépésben halad tovább. Az első rész címe *Nicolaus Cusanus és az albertizmus*: itt mindenekelőtt Heymericus de Campóval, Cusanus egyik tanárával, a korabeli nominalizmussal vitatkozó alber-

tinizmus fő képviselőjével ismerkedhetünk meg. Továbbá többek között szó esik Nicolaus „egyetemen kívüli” tanulmányairól, a konciliarizmus és albertizmus viszonyáról, végül pedig a Cusanus és első nagy bírálója, Johannes Wenck közötti komoly vitáról.

A második rész címe *Lét és szubsztancia*: itt az olasz szerző a három nagy egykori kölni domonkos professzor – Nagy Szent Albert, Aquinói Tamás és Eckhart mester – szellemi nyomvonalai mentén tájékozódva kísérel meg értelmezni Cusanus korai éveinek munkásságát (lásd *De docta ignorantia*, *De dato patris luminum*, *Opuscula*, *Apologia doctae ignorantiae*).

A harmadik rész címe *Fluxus és elme*: mindenekelőtt a második nagy teológiai-filozófiai mű, a *De coniecturis* platonikus és albertiánus forrásait tárgyalja – szó esik ismét Heymeric-ről, valamint hallhatunk Cusanus és Proklosz, illetve Eriugena viszonyáról. Az intellektus kérdése alapos tárgyalást kap, az *idiota* alakját pedig Fiamma az averroistákkal szemben helyezi el. Itt, az utolsó fejezetben a szerző az *Idiota*-dialógusokat Cusanusnak a korabeli egyetemi világgal és humanizmussal szembeni állásfoglalása összefüggésében értelmezi. E tudatosan platonikus párbeszédekben az *idiota* alakja keresztény Szókratészként lép föl, Cusanus számára az egyház filozófiai-politikai megújítását képviseli.

Bakos Gergely OSB

Bugár M. István – Gyurkovics Miklós (szerk.): Vallás és hatalom az egyházatyák korában

Szent Atanáz Görögkatolikus Hittudományi Főiskola, Nyíregyháza, 2017, Studia Patrum sorozat 7.

A Magyar Patrisztikai Társaság a világtörténelmi szempontból is mérföldkőnek számí-

tó milánói ediktum kibocsátásának 1700. évfordulója alkalmából 2013. évi konferenciájának témájául a lelki és világi hatalom ókeresztény korra jellemző kapcsolatának tanulmányozását választotta. A konferencián elhangzott előadások szerkesztett változataiból a Társaság tanulmánykötetet állított össze *Vallás és hatalom az egyházatyák korában* címmel, mely a Studia Patrum sorozat 7. köteteként jelent meg 2017-ben.

Bár a kötetben található írások a tágra szabott tematikájú konferencia jellegéből adódóan csak lazán kapcsolódnak egymáshoz, és céljaik, módszertanuk is változatos, a könyvet alkotó tanulmányok mégis figyelemre méltó gondolati ívet rajzolnak ki.

Magával a konstantini ediktummal két tanulmány is foglalkozik. Baán István Nagy Konstantinnak a *koinosz* *episzkoposzként* meghatározott önértékelését vizsgálja: Vajon a császár a vallásra mint hatalmát megerősítő eszközre tekintett, vagy inkább a hatalom szolgálta ki a vallás érdekeit? A kutató arra a következtetésre jut, hogy a kérdésnek ilyen módon való feltevése anakronisztikus, hiszen ebben a korban, kiváltképpen Keleten, a *Sacerdocium* és az *Imperium* közötti összhang (*szümphonia*) volt az eszmény. – M. Morani tanulmányából az ediktum fennmaradt görög és latin szövegváltozatainak eredetét, keletkezésüknek körülményeit ismerhetjük meg. A szerző megfontolásra érdemes szövegkritikai javaslatokat is tesz.

A lelki és világi hatalom egymáshoz fűződő viszonyára való reflexió már a konstantini kor előtt megkezdődött. A keresztényüldözések megkerülhetetlenné tették a kérdést, hogy mi tartozik az evilági hatalom illetékeségébe, és milyen volna az állam és egyház közötti óhajtott, ideális kapcsolat. Az egyiptomi térség, Alexandria és környéke különösen izgalmas kutatási területnek mutatkozik a szóban forgó témában. A konferencián három olyan előadás is elhangzott, amelyek-

ben a kutatók a kétféle hatalom kapcsolatát érintő kérdéseket vizsgáltak alexandriai, illetve egyiptomi szerzők (Philón, Kelemen, Órigenész, gnosztikus írók) írásait elemezve. Gyurkovics Miklós Alexandriai Kelemen törvényfogalmát vette górcső alá a *Paidagógosz* I.88,2–3 tanításának tükrében, szem előtt tartva a Philónnál található előzményeket, és figyelemre méltó szentháromságtani végkövetkeztetésre jutott: az alexandriai író szerint „Krisztus és a mennyei Atya szeretetkapcsolata a földi törvény, illetve a földi igazságosság archetípusa”.

Somos Róbert értékes tanulmánya Órigenésznél elemezte a politikai közösség formáit. A neves alexandriai exegéta a kétféle hatalom vizsgálatát bibliai példákat alapul véve a régi Szövetségtől egészen a végidőkhöz terjedő széles üdvtörténeti időhorizontban vizsgálta, történelemteológiai megfontolásokat is taglalva.

Ötvös Csaba *Királyok és királynéülkűiek* c. tanulmánya is a konstantini éra előtti és alatti időkre vonatkozik. A szerző azonban nem a nagyegyház, hanem a Nag Hammadiban élő gnosztikus szekta égi és földi hatalmáról alkotott felfogásába enged betekintést.

Bugar M. István kutatása a konstantini fordulatnak a végidőbeli várakozásokra gyakorolt hatását vizsgálta. Ehhez a szerző Római Hippolütosz eszkatológiai műveinek hatástörténetét tanulmányozta. A kutató szerint bár érzékelhető egy bizonyos fokú perspektívaváltás Nagy Konstantin után, ennél azonban jelentősebb a 200 körül végbement fordulat, ami a montanista és millenarista nézetek meghaladásához vezetett. A lényegi törésvonal tehát nem politikatörténeti-kronológiai természetű, hanem a hippolütoszi történeti-eszkatológikus és az órigenészi intellektualista-metafizikus beállítódás között húzódik.

D. Tóth Judit tanulmánya a *Keresztény gyász és/vagy birodalmi retorika? Nüsszai*

Szent Gergely *Aelia Flavia Flaccilla* császárné halála *alkalmából* címet viseli. A szerző arra a kérdésre keresi a választ, hogy a kappadókiai atya temetési beszédében vajon a *consolatio* szándéka vagy a császári udvar valláspolitikájának támogatása-e az elsődleges, vagy esetleg valamilyen harmadik cél vezeti a neves püspököt. Bár a téma meglehetősen távolinak tűnik Bugár M. István kutatási területéhez képest, a végkövetkeztetésben mégis van hasonlóság: a politikai szempontok szerepét nem szabad túlbecsülni. A valódi szándék a vigasztaláson túl a *parainészis* lehetett.

Nagy Levente a 4. századi pogány-keresztény kapcsolatokat vizsgálta a pannóniai provinciákban a fellelhető írott és régészeti források alapján, melyek értelmezésében új perspektívákat nyitott. A szerző meggyőzően cáfolja azokat a véleményeket, melyek a régészeti leleteken található keresztény és pogány motívumok együttes jelenlétéből szinkretizmusra következtetnek.

Perendy László *A lelki hatalmat gyakorlók erényeiről* tartott előadást, amelyben Szent Ambrus *De officiis ministrorum* c. művének forrásait mutatta be. A mediolanumi püspök hallgatósága érdeklődését szem előtt tartva Cicero *De officiis* c. művét vette alapul. Forrását szabadon használta fel saját céljaira, és ó- és újszövetségi *exemplumok* gazdag sorával egészítette ki. A bibliai példák arra mutatnak rá, hogy Isten népének tagjai már a filozófusokét megelőző korokban és náluk magasabb fokon gyakorolták a vezetői erényeket.

A következő három tanulmány a konstantini kort követő, a birodalmi egység felbomlása utáni évszázadok krisztológiai vitáiba enged betekintést, ahol a világi hatalom birtokosai kompetensnek tekintették magukat arra, hogy a dogmatikai állásfoglalások irányát saját politikai érdekeik szerint határozzák meg. Adamik Tamás Ruspei Fulgentius életrajzában (*Vita Fulgentii*), majd Thrasamund ariánus vandál királlyal folytatott nyilvános

vitájának (*Obiectiones regis Trasamundi – responsiones Fulgentii*) összefoglalóját adja rövid bevezetővel és értékeléssel. Siklósi István *A szkíta theopaszkitá formula fogadtatása a latinok körében* című tanulmánya a 6. századi monofizita viták, Vassányi Miklós *Szergiosz, Szóphroniosz, Maximosz: Birodalmi egyházpolitika és orthodox krisztológia ütközése a monothelétizmus-vitában* c. írása pedig a 7. századi monoergista-monothelétista viták világába vezet be bennünket öt bizánci szerző álláspontjának összehasonlító ismertetésével.

Györök Tibor

Balásházy Imre – Major Gyöngyi – Farkas Péter (szerk.): *Boldogabb családokért és ifjúságért*, 1. kötet L'Harmattan, Budapest, 2018.

Balásházy Imre – Csabai Tiborné – Farkas Péter (szerk.): *Boldogabb családokért és ifjúságért*, 2. kötet L'Harmattan, Budapest, 2019.

A család fogalma a médiában legtöbbször a családtámogatási rendszerek kapcsán fordul elő a népesedéspolitika összefüggésében. Foglalkozik vele még az egyházi vagy egyházközeli sajtó üdvözölve a családokat támogató programok és mozgalmak egy-egy eseményét. De vajon fontos téma ez? Egyáltalán hogyan definiáljuk a család fogalmát? Hiszen annyiféle családformációval találkozunk: a kétszülős családok mellett egyre több az egyszülős és a mozaikcsalád. Baj ez? Válságtünetként kezeljük-e ezt vagy a társadalom átalakulásának újabb jeleként? És miért baj az, hogy változik a család egy változó társadalomban?

Szögezzük le, hogy a család egészsége közügy. Nem pusztán a társadalom fennmaradása, hanem tagjainak testi és pszichés

egészsége is a család egészséges működésétől függ. Persze napjainkban felerősödött a vita az egészséges működés fogalma kapcsán is. A mindent relativizáló nyugati kultúra relativizálja az egészség fogalmát is. Nem csoda, hogy végül mindenki elbizonytalanodik – már csak azért is, mert pszichológusok tömegei is beállnak a relativizálás divathullámát támogató hangok mögé.

Ebben az összekuszálódott értékvilágú társadalmi helyzetben 2017-ben született meg a Családtudományi Platform, mely 2019-ben Családtudományi Szövetséggé alakult. A Szövetség célja egy széleskörű társadalmi összefogás megteremtése a „jó házasságok és családok kialakulásának és fennmaradásának segítése” céljából – olvasható a szervezet honlapján. A *Boldogabb családokért és ifjúságért* c. kötet, mely a családi élet válságát és a demográfiai válság okait elemzi, a Platform által a témában megrendezett konferencia előadásainak írott változataként jelent meg 2018-ban a L'Harmattan Kiadó gondozásában.

A kötet nem tekinthető a klasszikus értelemben vett tudományos kézikönyvnek. Inkább tekintsük egyfajta „seregszemplének”, melyben bemutatkoznak a család védelméért tenni kívánó személyek, akik különböző szakterületekről érkezve kifejtik tapasztalataikat, elképzeléseiket, megközelítésmódjukat. Mellőzve az összes szerző tudományos hátterének feltüntetését, kiemelek néhány területet: történelem-politológia, közgazdaságtudomány, jogtudomány, morálteológia, pasztorálteológia, pedagógia, pszichológia. A könyv tehát sokszínűséget képvisel – mind tematikájában, mind stílusában. Találunk benne klasszikusan szakmai tanulmányokat, melyek szakzsargonja próbára teszi a laikus olvasót, de szerepelnek szubjektív hangvételű írások is, melyek rácsodálkozásra, gondolkodásra, kérdésfeltevésre, esetleg vitára készítenek. Szétfeszítené a recenzió kereteit, ha felsorolnánk és bemutatnánk mind a tizenki-

lenc tanulmány témáját. Csupán kedvcsinálónak idézünk néhány megállapítást:

- nem a család van válságban, hanem az ember,
- a csecsemőkkel való megfelelő anyai törődés (és nem a bölcsődék számának növelése) nemzetünk megmaradásának egyik kulcskérdése,
- a kapitalizmus érdeke a családok szétesése,
- a házasság és család fogalmának megváltozott értelmezése jogfilozófiai nézőpontból cáfolható,
- a szexuális forradalom felelőssé tehető a családok válságáért,
- az életvezetési tudás hiánya nagyban hozzájárul a családok nehézségeihez,
- a liberalizmus szabadságfogalma nyomán a társadalom a saját létét ássa alá.

A kötetben felsorakozó sokféle téma és megközelítésmód lehetőséget kínál az olvasó számára, hogy bátran szemezgesse az egyes írásokból, és kiválassza az őt legjobban érdeklőket. Ha nem is olvassuk végig a teljes kötetet, akkor is rálátást nyerünk a család jelentőségére, és véleményt tudunk formálni a családot veszélyeztető – elsősorban erkölcsi – tényezők hatásairól.

Nem kellett sokat várnunk a *Boldogabb családokért és ifjúságért* 2. kötetére, mely 2019-ben jelent meg, és kiegészítve az 1. kötet diagnosztikus jellegű megállapításait, huszonkét tanulmány keretében már megoldásokat is kínál a családok megerősítésére, nem titkolva azt a célt, hogy a „legmagasabb szintű döntéshozókat” is elérő javaslatokat tegyenek – fogalmazzák meg a szerkesztők. A kötetben részben az első rész szerzői jelentkeznek újra, de új neveket is találunk az írók között. E kötet valóban rengeteg konkrét javaslatot tartalmaz, melyek között vannak gazdasági jellegűek (például nyugdíjreform, kibővített családtámogatási rendszer), oktatási fókuszúak (például családi életre nevelés,

jegyesfelkészítés, szülők szupervíziója, családterápia), illetve jogi szabályozást igénylők is (például a közgondolkodást megrontó médiatartalmak tiltása).

A két kötet tanulmányait elolvassa – vagy akár csak szemezgetve belőlük – az olvasó három fontos téren gazdagodik: tisztul a fejében a kép a család fogalmával és fontosságával kapcsolatban, támogatást kap ahhoz, hogy bátrabban vitába szálljon az értékeket relativizáló, a jó és rossz határvonalait összemosó ideológiákkal, és remélhetően inspirációt is kap ahhoz, hogy a maga működési területén tegyen valamit a családok egészségéért. Mert a házasságok és családok védelme közügy.

Somogyiné Petik Krisztina

**Legény Kristóf:
A természettudományos
és a teológiai megismerés
modelljei. Világnézetek,
modellek, párbeszéd**

Károli Gáspár Református Egyetem –
L'Harmattan, Budapest, 2019.

Legény Kristóf, a Károli Gáspár Református Egyetem Társadalom- és Kommunikáció-tudományi Intézetének oktatója könyvében a természettudományos gondolkodáson alapuló ateizmus és a keresztény teremtménysre alapozott teista világkép lehetséges érintkezési pontjait vizsgálja, és egyben felfedi a tudományos ateizmus bennfoglalt istenképét, amely végső soron nem a keresztény istenszeme tagadásának bizonyul. A könyv, amelynek alapját Legény doktori disszertációja adja (PPKE HTK, *A modellfüggő realizmus teológiai kritikája*, 2012), alapvetően két megismerési modell, a zárt és a nyitott realizmus jellemzőinek összevetését és párbeszédük lehetőségeinek vizsgálatát tűzi ki célul. Egy Stephen Hawkingtől átvett fo-

galom, a „modellfüggő realizmus” továbbfejlesztéseként különbözteti meg Legény a realizmus két válfaját: megismerésünk mindig függ a modelltől, a világértelmezéstől, amelynek keretei között a megismerés megvalósul, csak az a kérdés, hogy modellfüggő realizmusunk abszolutizált, zárt rendszer-e, vagy pedig nyitott, egy a kereteit meghaladó (transzcendens) valóságra. A modell fogalma egyben rámutat arra tényre is, hogy a modellezést mindig megelőzi egy alapdöntés a valóság végső mibenlétét illetően, amely nem következik magából a modelltől, hanem éppen annak tágabb megalapozása. E kulcsfogadatok mentén fogalmazza meg a szerző fő célkitűzését: „[m]onográfiám célja a tudományos világképből táplálkozó ateizmus kritikai elemzése, valamint a tudomány és vallás lehetséges metszéspontjainak vizsgálata a modellfüggő realizmus alapján” (12.).

A könyv egyes részei számozással vagy „fejezet” megjelöléssel nem különülnek el egymástól, csupán a betűméret és betűtípusok különbsége hivatott jelezni a címek és alcímek hierarchiáját (a tartalomjegyzékben azonban minden címsor betűtípusa és mérete egyforma, itt csak a különböző behúzások jelzik a címsorszinteket). A könyv felépítése így kevésbé áttekinthető, és a három fő rész egymáshoz való viszonya tartalmilag sem egyértelmű. A bevezető röviden vázolja tudomány és vallás viszonyának alakulását a modern természettudományos gondolkodás kialakulása óta. A szerző igyekszik világossá tenni e tág megjelölések általa értett fogalmát: a tudomány e műben kizárólag a természettudományokat jelenti, a vallás pedig a keresztény vallást, ám ennek ellenére sokszor zavarónak érezzük e két általános megjelölés gyakori használatát (különösen a vallás megjelölést a keresztény teremtménysre helyett). A rövid áttekintésből kitűnik a két alapprobléma, amely a továbbiakban központi helyet foglal el a könyv gondolatmenetében: az

univerzum keletkezésének kérdése és az evolúció célra irányítottságának s ezen belül az emberré válásnak a problematikája. A szerző két fő dialóguspartnere, Richard Dawkins és Stephen Hawking is megjelennek.

Az első rész (*A természettudomány és a teológia közös vetületeinek megközelítése* címmel) „tudomány” és „vallás” kapcsolatának tipizálását gondolja újra, Ian G. Barbour négyes felosztásának (konfliktus, függetlenség, párbeszéd, integráció) kritikai továbbfejlesztése által. A Legénydy javasolta új felosztás figyelembe veszi a két terület eltérő vizsgálódási szintjét (nem lehet közöttük valódi konfliktus, sem nem integrálhatják egymást), és rámutat a mindkettőt megelőző közös pontra, a tudós viszonyulására a transzcendens valósághoz, amely személyes döntés eredménye. Mind a tudományos, mind a vallási megismerés olyan modell, amely önmagán kívül álló etikai mozzanaton alapul, csak az a kérdés, hogy a modellt tudatosan zárttá teszi-e művelője a transzcendens megalapozottságú etika felé, vagy nyitva tartja ebben az irányban. A szerző a zárt és a nyitott modellfüggő realizmus jellemzőit és az etikai hozzáállást mint a kettő lehetséges metszéspontját vizsgálja a továbbiakban.

A második rész, a könyv központi egysége (*A zárt modell valóságszemléletének kritikai bemutatása*) Richard Dawkins (etológus, evolúció biológus) és Stephen Hawking (fizikus, kozmológus) világképét, ateizmusuk bennfoglalt isteneszméjét és rejtett filozófiai-teológiai előfeltevéseiket veszi szemügyre felfedve azok forrását, a bennük lévő logikai következetlenségeket és a tudományos modell kereteit burkoltan vagy nyíltan meghaladó ambíciójukat. Hasznos áttekintést kap itt az olvasó e két tudós munkásságáról, a szélesebb olvasóközönségnek szánt műveikben kifejtett nézeteikről, ateizmusuk mozgatórugóiról és egyúttal az általuk képviselt zárt modell hiányosságairól, következetlenségéről és gyenge

pontjairól. Az elemzés végén a szerző rendszerezettebb formában is kritikának veti alá a zárt realizmus modelljének kifogásolható módszerét és következtetéseit (mint például az objektív általános és az eszme lehetőségének tagadása, a szükségszerűség abszolutizálása, az anyagi monizmus), rámutatva ezek filozófiai gyökereire és esetlegességeire, és érvelve az általuk kizárt teista opció nem kevésbé racionális volta mellett.

A könyv harmadik, utolsó része (*Metszéspontok*) mintegy epilógusként a nyitott és a zárt valóságesszme közötti dialógus lehetőségeit kutatja, azokat a „gondolati struktúrákat”, amelyek „párhuzamba állíthatók a vallásos elképzelésekkel, és amelyekre építve lehetséges a párbeszéd a zárt modellben gondolkodókkal” (161.). Ilyen metszéspont lehet az abszolútnak tételezett végső valóság (az anyag vagy a teremtető Isten); az ábrázolás és kifejezés művészi eszközei, amelyeket az egyébként zárt tudományos modellt vallók is értékelnek, és amelyek csak a nyitott modellben nyernek értelmet (hiszen a befogadó a mű zárt rendszeréhez képest transzcendens elem); az eszme, amely elkülönül a dologi-anyagi léttől mint normatív valóság (még a zárt modellben gondolkodók számára is). Legénydy végkövetkeztetése, hogy a zárt rendszerben gondolkodókkal oly módon lehetséges a párbeszéd, ha sikerül ráébrednünk őket az általuk vallott értékrend magasabb értelmezési horizontjára, ha felismerik a tudományos ismereteken túli alapállásuk mozgatórugóit, mert ily módon lesz összemérhető alapja a két fél dialógusának.

A könyv sok megvilágító érveléssel, kreatív tipizálással, fogalmi tisztázással járul hozzá az ateista gyökerű természettudományos világnézet jobb megértéséhez, azonban a tágabb gondolatmenet, a gondolati felépítés sokszor nem világos, ismétlések, újra és újra felbukkanó szerzők és problematikák, hirtelen, minden előzmény nélkül megjelenő új

témák bizonytalanítják el az olvasót, aki így nehezen tud tájékozódni a gondolatfolyamban. Apró technikai nehézségek is nehezítik az olvasást. Például a 78. oldalon megjelenő „mém” fogalma csak a 84. oldalon kap magyarázatot, a 111. oldalon a Dawkinsról szóló elemzés Hawkingra vált, de a szöveg tagolása nem teszi világossá a váltás szerkezeti helyét a rész felépítésében. Pierre Teilhard de Chardin neve mindvégig a vezetéknevére rövidül (Teilhard de Chardin) ellentétben az

összes többi hivatkozott szerzővel, akiknek a keresztnéve is fel van tüntetve.

Ajánljuk a könyvet minden, a téma iránt érdeklődő olvasó számára, aki kulcsot keres a modern ateista természettudósok által meghirdetett „tudományos világmagyarázatok” mögött meghúzódó előfeltevések jobb megértéséhez és érveik kritikai vizsgálatához.

Tóth Beáta

A recenziók szerzői

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

SZEILER ZSOLT filozófus, a PPKE-BTK Filozófia Tanszékének adjunktusa, főiskolánk óraadója; szeiler.zsolt@sapientia.hu

HOVÁNYI MÁRTON teológus és irodalmár, 2018–2019-ig a Yale Divinity School vendégkutatója volt, jelenleg az ELTE TÓK Magyar Nyelvi és Irodalmi Tanszékének adjunktusa; hovanyi.marton@tok.elte.hu

THORDAY ATTILA római katolikus pap, teológus, az újszegedi Árpádházi Szent Erzsébet Plébánia plébánosa; attila.thorday@gmail.com

DOBSZAY MÁRTON BENEDEK ferences szerzetespap, biológus, a rend tartományfőnök-helyettese, a Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola Fundamentális Teológia Tanszékének tudományos munkatársa; benedek@ferencesek.hu

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

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

GYÖRÖK TIBOR katolikus pap, teológus, az Esztergomi Hittudományi Főiskola és a Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola óraadó tanára; gyorokt.tibor@sapientia.hu

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

2020. július–december

2020. július 1. A főiskola új rektora Dr. Fehérváry Örs Jákó bencés szerzetes.

2020. július 4. Te Deum szentmise és diplomaosztó ünnepség.

2020. augusztus 2. Fehér Csongor – főiskolánk volt hallgatójának – diakónussá szentelése Máriapócsan.

2020. augusztus 6. Főiskolánk hallgatója, Biriszló Lőrinc bencés örökfogadalmat tesz a Szent Benedek-rendben.

2020. augusztus 8. Főiskolánk egykori szerzetes hallgatói, Hernády Eszter Krisztina, Kiss-Albert Ágnes Márta, Nagy Éva Benedikta örökfogadalmat tesznek Budakeszin, az Árpád-házi Szent Margitról nevezett Domonkos Nővérek rendjében.

2020. szeptember 2. Lukács László piarista szerzetesnek, főiskolánk alapító rektorának, a *Vigilia* folyóirat felelős kiadójának a Magyar Katolikus Püspöki Kar *Pro Cultura Christiana-díjat* adományoz a katolikus kultúra továbbadásáért végzett szolgálataért.

2020. szeptember 5. Veni Sancte. A tanévnyitó szentmise főcelebránsa: Hortobágyi T. Cirill bencés, pannonhalmi főapát.

2020. szeptember 8. *Ferenc pápa a Szent Ferenc-i karizma tükrében.* Naphimnusz Műhely, 1. alkalom. Bevezeti Bagyinszki Ágoston OFM.

2020. szeptember 17. Könyvbemutató. Koronkai Zoltán SJ: *Eucharisztia, a barátság szentsége* (Jezsuita Kiadó, 2020) és Gérecz Imre OSB: *Tevékeny jelenlét* (Pannonhalmi Főapátság Közhasznú Alapítvány, 2020) című könyveket bemutatja Versey Beáta Mária CB. A bemutató előtt szentmise, főcelebráns Mohos Gábor, esztergom-budapesti segédpüspök.

2020. szeptember 18. Nyílt nap a Roma társadalomismeret szakirányú továbbképzés iránt érdeklődőknek.

2020. szeptember 19. Zillich Mihály, főiskolánk hallgatója örökfogadalmat tesz Zalaegerszegen, a Kisebb Testvérek Rendjében.

2020. október 13. *Tudás, meggyőződés és ezek átadása. Mindennapi kommunikációs problematikákról a teremtés/környezetvédelemben.* Naphimnusz Műhely, 2. alkalom. Bevezeti Nobilis Márió.

- 2020. október 15–17.** *Erasmusdays 2020.* Három nap az Erasmus világában. Megnyitja Fehérváry Örs Jákó OSB rektor. Képes emlékeink kiállítás és SaPihenő tea-kávéház, (Ki)szabadulás Európába szabadulószoza, „Akik már megjárták...” kerekasztal-beszélgetés hallgatókkal és munkatársakkal.
- 2020. november 10.** *A kozmosz szépsége és a teremtett létezők hasznossága Nagy Szent Vazul és Szent Ambrus hexaémeron-homíliáiban.* Naphimnusz Műhely, 3. alkalom. Bevezeti Perendy László SchP.
- 2020. november 11.** A koronavírus második hulláma miatt november 11-től távolléti oktatás lép életbe a járványügyi veszélyhelyzet idejére. A félév további időszakára meghirdetett programjaink elmaradnak.
- 2020. december 8.** *A covid-járvány rendszerszemlélettel.* Naphimnusz Műhely, 4. alkalom. Online esemény. Bevezeti Zlinszky János egyetemi docens (PPKE JÁK, NKE VTJ).

SZABOLCS ANDRÁS

The Sophia-Theory and Creation:
A Detour in Russian Orthodox Theology

GYÖRGYI SZATMÁRI

Grace out of Fullness.
The Bridegroom's Gift in the Fourth Gospel

GERGELY BAKOS OSB

Mimesis, Sacrifice, Thanksgiving:
from an Anthropology of Sacrifice to the Theology of
the Eucharist. On the Mimetic Theory of René Girard

FÜLÖP KISNÉMET OSB

What is Youth In Our Day?
The Concept of Youth Implied by the 2018 Episcopal
Synod in the Light of the Social Sciences

JAKAB VÁRNAI OFM –
RITA VIZVÁRDY SSS

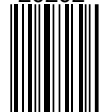
A Religious School in Cyprus.
A Catechetical Case Study

ISSN 2060-3231



9 772060 323207

20202



800 Ft