



SAPIENTIANA

A SAPIENTIA SZERZETESI HITTUDOMÁNYI
FŐISKOLA FOLYÓIRATA

LUKÁCS LÁSZLÓ SCHP

A végső beteljesedés távlatai a mai teológiában
Joseph Ratzinger teológiájának tükrében

GÖRFÖL TIBOR

Posztsekuláris társadalom?
A kereszténység nyilvános jelenlétének megítélése
Jürgen Habermasnál

GÁSPÁR CSABA LÁSZLÓ

Étkezés és vallási tapasztalás

HETESINÉ KORCSOK EDIT

A játék pszichológiai szerepe a morális nevelésben

UJHÁZI LÓRÁND

Esketési tilalmak a Katolikus Egyház hatályos jogában

DEÁK HEDVIG OP

Az evangéliumi tanácsok sorrendjének értelme és miértje

TARTALOM

Tanulmányok

LUKÁCS LÁSZLÓ SCHP

A végső beteljesedés távlatai a mai teológiában Joseph Ratzinger teológiájának tükrében 1

GÖRFÖL TIBOR

Posztsekuláris társadalom? A kereszténység nyilvános jelenlétének megítélése Jürgen Habermasnál 33

GÁSPÁR CSABA LÁSZLÓ

Étkezés és vallási tapasztalás 51

HETESINÉ KORCSOK EDIT

A játék pszichológiai szerepe a morális nevelésben 73

UJHÁZI LÓRÁND

Esketési tilalmak a Katolikus Egyház hatályos jogában 93

Szerzetesség

DEÁK HEDVIG OP

Az evangéliumi tanácsok sorrendjének értelme és miértje 107

Recenziók

PETRES LÚCIA OP

Jean-Luc Marion: *Az erotikus fenomén. Hat meditáció* 126

BAKOS GERGELY OSB

Pierre Hadot: *Plótinosz avagy A tekintet egyszerűsége* 127

VÁRNAI JAKAB OFM Miroslav Volf: <i>Képünkre és hasonlatosságunkra.</i> <i>Az Egyház mint a Szentháromság képmása</i>	128
BAÁN IZSÁK OSB <i>Megszólal a csend. Egy karthauzi szerzetes a hit útjáról</i>	131
KOKAS GABRIELLA Norwichi Julianna: <i>Az isteni szeretet kinyilatkoztatásai</i>	132
HOVÁNYI MÁRTON Adamik Tamás: <i>Sanctissima religio.</i> <i>Vallás- és irodalomtudományi tanulmányok</i>	132
SOMOGYINÉ PETIK KRISZTINA Ittész Gábor (szerk.): <i>Cura mentis – Salus populi.</i> <i>Mentálhigiéné a társadalom szolgálatában.</i> <i>Ünnepi kötet Tomcsányi Teodóra 70. születésnapjára</i>	134
Főiskolánk életéből	
2014. január – július	137

A végső beteljesedés távlatai a mai teológiában Joseph Ratzinger teológiájának tükrében

LUKÁCS LÁSZLÓ SCHP

Abstract

Eschatology, the doctrine of the “last things” or the end of the world has been rediscovered in the theology of the last decades and added fresh insights to traditional theological topics. The present article analyses the development of the ideas of Joseph Ratzinger about eschatology. Three key points of his views are as follows: the history of salvation in the perspective of the final fulfilment; the theory of dialogical salvation; his debate with G. Greshake about the resurrection in/after death. The essay ends up with Ratzinger’s involvement in the debate about the final fulfilment of the world in Christ.

Keywords: *Eschatology, Joseph Ratzinger, history of salvation, Gisbert Greshake, resurrection, immortality, parousia, hell, purgatory, heaven*

Kulcsszavak: *eszkatológia, Joseph Ratzinger, üdvösségtörténet, Gisbert Greshake, feltámadás, halhatatlanság, parúzia, pokol, purgatórium, mennyország*

A világ végén bekövetkező beteljesedésről, a „végső dolgok”-ról („ta eszkata”) szóló fejezet („eszkatológia”) sokáig csak amolyan függelék volt a dogmatika-könyvek végén, hiszen olyan távoli valóságról szólt, amely kívül esik a földi életen, s amely felülmúlja fogalmainkat és képzeletvilágunkat. Ez az állóvíz a XX. század közepén váratlanul felkavarodott. Az eskatológia – Hans Urs von Balthasar szavával – a teológia „viharsarka” lett. Számos új kérdés merült fel mind az emberiség történetével, mind az egyes emberek életével kapcsolatban.

A makrovilágban: a kozmosz eredetét kutató vizsgálatok magukkal hozták a kérdést annak végéről; az emberi fejlődés és a technikai-tudományos haladás azt

az illúziót táplálta, hogy az emberi élet egyre jobb és kényelmesebb lesz; az akkor még világhatalmon lévő marxizmus az egyre szebb jövő képét vázolta fel, új meg új utópiák és futurologiák jelentek meg, valamiféle ember alkotta mennyországot kínálva a közelebbi vagy távolabbi jövőben.

Az ember *mikrovilágában*: az érdeklődés középpontjába került a halál kérdése, amely kikerülhetetlenül hozzátartozik minden emberi élethez. „Az emberi lét halálra szánt” (Martin Heidegger); minden ember végül eljut a teljes kiszolgáltatottság állapotába, amikor már nem rendelkezhet önmagával (Emmanuel Lévinas); egyetlen hősie tette, hogy szembenéz a saját halálával (Albert Camus). Minden élőlény a halálban végzi, de egyedül az ember az, aki tudatában van halandóságának. Bármilyen csodálatos alkotásokra képes, bármilyen messzire nyúlhatnak vágyai, életének lényegi alkotóeleme mindig a végesség marad.

Új szemlélet tört utat magának a teológiában is, más-más hangsúllyal katolikus és protestáns megközelítésben. Ha az ember nem magányos nomádként bolyong a világban, hanem Isten akaratából és meghívására az öröklét felé tartó zarándokúton jár, akkor a végső dolgok (a világ vége és ami azután jön) elevenen érintik az ember jelenét. Nemcsak az a kérdés, hogy milyen lesz a történelem és az emberélet vége, s mi történik azután, hanem még inkább az, hogy milyen hatással van ez a világ és az ember mostani életére, terveire, döntéseire. A bibliai kutatások hatására középpontba került az Isten Országát hirdető Jézus személye, majd a feltámadt Krisztus alakja, ennek nyomán pedig az a kérdés, hogy mindez hogyan viszonylik a végső beteljesedéshez. Az eszkatológia így már nemcsak amolyan függelék maradt a hitigazságokat bemutató dogmatikakönyvek végén, hanem az egész teológiai gondolkodást átjáró igazodási ponttá lett. Ratzinger egyenesen harsonaszónak mondja a fiatal Karl Barth híressé vált mondatát, amely az új szemlélet nyitánya lett: „Annak a kereszténységnek, amely nem mindeztől és maradéktalanul eszkatológia, a világon semmi köze sincs Krisztushoz”.¹

Joseph Ratzinger teológiai munkálkodása kezdetétől foglalkozott az üdvösségtörténet és az eszkatológia témájával. Fiatal teológus korától kezdve számos kisebb-nagyobb írást publikált ebben a témában: szócikkeket, önálló tanulmányokat, recenziókat.² Ilyen címeket, illetve szócikkeket találunk tőle: „a feltá-

¹ KARL BARTH: *Der Römerbrief*, G. A. Bäschlin, Bern, 1919; Kaiser, München, 1922, 298., idézi JOSEPH RATZINGER: *Eschatologie – Tod und ewiges Leben* (a későbbiekben: *ESC*), Pustet, Regensburg, 1977. A dogmatika sorozat címe: JOHANN AUER – JOSEPH RATZINGER: *Kleine Katholische Dogmatik*, Band IX, 51.

² Első ilyen tárgyú írásai 1957-ben jelentek meg az e témába vágó szócikkekben: *Lexikon für Theologie und Kirche* (a későbbiekben: *LTHK*), Herder, Freiburg, 1957.

madott test”, „a test feltámadása”, „halál és feltámadás”, „mi jön a halál után?”, „halál és örök élet”, „üdvösségtörténet, metafizika és eszkatológia”, „a feltámadás üzenete”. Évtizedeken át szenvedélyesen részt vett az eszkatológiáról folyó vitákban, és közben kialakította saját elgondolását, amely így szerves részét alkotja egész teológiai gondolkodásának.

Az eszkatológia egész témakörét aztán tankönyvi rendszerességgel összefoglalta abban a monográfiában, amely egy Johann Auerrel közösen szerkesztett tíz kötetes dogmatika önálló köteteként jelent meg 1977-ben.³ (Sokáig ez volt az egyetlen könyve, amelyet nem különböző tanulmányokból, előadásokból, folyóiratcikkekből állított össze, hanem önálló monográfiaként írt.) Amint az első kiadás előszavában írja, először 1957-ben tartott egyetemi kurzust az eszkatológiáról. Az egyháztan mellett ez az a téma, amelyről legtöbbször tartott előadásokat az egyetemi katedrán. A könyvben, mint más írásaiban is, azt a felépítést követi, amelyet a II. Vatikáni Zsinat már kifejezetten előír a dogmatikai traktátusokhoz: a Bibliából kiindulva követi a hagyomány fejlődését, tekinti át az egyes nézetek alakulását a történelemben, ezután pedig összegzi-rendszerezi az egész témát. Az előszóban megvallja azt is, hogy az eltelt húsz év alatt jelentősen változott szemlélete abban, hogy hogyan viszonylik egymáshoz a test feltámadásának bibliai hite és a lélek halhatatlanságának hellenista felfogása.

Könyvében kifejti saját krisztocentrikus eszkatológiáját és a „dialogikus feltámadás” elgondolását, emellett azonban részletesen kitér azokra a vitakérdésekre, amelyek kora teológiájában fölmerültek:

1. Hogyan kapcsolódik egymáshoz az üdvösségtörténet és az eszkatológia?
2. A remény teológiájától a politikai teológiáig.
3. Hogyan viszonylik egymáshoz a lélek halhatatlanságának hellenista elképzelése és a test feltámadásának biblikus tana? A dialogikus halhatatlanság elmélete.
4. Mikor támad fel az ember: rögtön a halálában vagy pedig az utolsó ítéletkor?
5. A végső kárhozat és a keresztény remény.

1. ÜDVÖSSÉGTÖRTÉNET ÉS ESZKATOLÓGIA

Az eszkatológia térnyeréséhez hozzájárult az üdvösségtörténeti szempont (újra) fölfedezése:⁴ Önéletrajzában így emlékezik vissza erre az időre:

³ Lásd 1. jegyzet. A könyv később önálló kiadásban is többször megjelent.

„Abban az időben a katolikus teológiában az üdvösségtörténet gondolköre került a teológiai kutatások középpontjába. Az emberi értelem számára a kinyilatkoztatás nem csupán mint az igazság megismertetése jelent meg, hanem mint Isten történelmi cselekedetei, amelyekben a teljes igazság fokozatosan tárul fel.”⁵

Isten azzal a céllal teremtette az emberiséget, hogy szeretetének közösségébe, az üdvösségbe (közkeletű szóval: a mennyországba) meghívja. Ez a meghívás, az „üdvösség párbeszéde” már a teremtéssel elkezdődött, konkrét formát azonban a kinyilatkoztatásban kapott, csúcspontját pedig Jézus Krisztusban érte el, akinek személyében – már itt a földi körülmények között – megvalósult Isten és ember szeretetközössége, az „Isten Országá”. Ez az egység új dimenziót nyitott Jézus egészen másoknak adott életével, a halált is legyőző szeretetével, amely az Atyának erre adott válaszában, Jézus feltámasztásával vált teljessé. A feltámadt Krisztusban nyílt meg a szeretet öröklétének az a végtelen „tere” (az „eszkaton”), amelyben teljessé válik a halálra szánt ember élete. Ez az üdvösségtörténeti szemlélet hivatalos megerősítést nyert a II. Vatikáni Zsinaton is, s ez a vezérlő elve annak a zsinat szellemében készült hatalmas „üdvösségtörténeti dogmatikának”, amely a zsinatot követően *Mysterium salutis*⁶ címmel jelent meg. Az eszkatológia így új nézőpontot adott az egész teológiának, feltárva annak üdvösségtörténeti dinamikáját és távlatait.

Ratzinger szerint az üdvösségtörténeti teológia szerencsésen egészíti ki az absztrakt metafizikai gondolkodást. A kereszténység igazsága nem valami egyetemes idea igazsága, hanem egy egyedülálló történelmi eseményé, ahogyan az Jézus Krisztusban megnyilvánult. Az üdvösségtörténet teológiája Isten történeti tetteiről tanúskodik. „A Jézus-esemény egyfelől konkrét történeti tény, másfelől a legsúlyosabb metafizikai kijelentés: az ember Jézus – Isten.” Ez az állítás egy történeti eseményre utal: Isten Igéje emberré lett; másrészt viszont súlyos metafizikai valóság, ahogyan azt a Khalkedóni Zsinat megfogalmazta.⁷

⁴ Az üdvösségtörténeti szemlélet térhódítását részletesen elemzi 1967-ben írt tanulmányában: Heilsgeschichte, Metaphysik und Eschatologie, in *Theologische Prinzipienlehre*, Erich Wewel, München, 1982, 180., összevetve egymással a protestáns és a katolikus teológusok álláspontját.

⁵ JOSEPH RATZINGER: *Éleutam* (a későbbiekben: *ÉU*), Szent István Társulat, Budapest, 2005, 100.

⁶ JOHANNES FEINER – MAGNUS LÖHRER: *Mysterium salutis. Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik*, Benziger, Einsiedeln, 1965–1976.

⁷ JOSEPH RATZINGER: Heilsgeschichte, Metaphysik und Eschatologie, in *Theologische Prinzipienlehre*, i. m. 180skk.

A megtestesülés tényéhez párosul az az őstapasztalat, amely az apostolok hitét megalapozta: Isten feltámasztotta Jézust a halálból, és benne létrehozta eszkatologikus uralmát. A feltámadás az üdvösségtörténet csúcsa: egyrészt történeti esemény, másrészt az egész történelmen túlmutató eszkatologikus történet. A feltámadt Krisztus átlépte a történelem határait, másrészt viszont benne is van a történelemben: ez a halott már örökké élő; rajta keresztül Isten eszkatologikus cselekvése belenyúl a történelembe. A halál hatalmát megtörte Isten hatalma, s így új remény nyílt számunkra a történelemben; hiszen Krisztus feltámadása óta a halál nem tragikus vég, hanem a teljességet adó öröklét kezdete. A görög gondolkodásban az istenség tiszta, teremtetlen, változatlan lény, a Biblia Istene viszont cselekszik a történelemben, kapcsolatba lép az emberrel. Krisztus elszenvedte a kereszthalált, de azt a szeretet aktusává változtatta, feltámadásával pedig mindenki számára megnyitotta annak lehetőségét, hogy örök és teljes szeretetközösségre lépjen Istennel és embertársaival.

Az üdvösségtörténet azt jelenti – mondta Ratzinger egy interjújában –, hogy

„bár Isten maga nem történelem, hanem örökkévalóság – és az embert is az örökkévalóságba hívja meg –, belépett az időbe, és mi nem bírjuk Isten misztériumát másképp felfogni, mint a történelemben való belépéseken keresztül, amelyekben lépésről lépésre közeledik az emberhez, vagy inkább az embert magához vonzza”.⁸

A kereszténység „botránya”, hogy az eszkaton betörése a történelembe nem változtatta meg a külső, társadalmi-politikai viszonyokat, hanem „a kereszt botrányához” kötődik. A keresztre feszített és feltámadt Krisztus viszont minden embernek felkínálja annak lehetőségét, hogy – egyelőre még a földi lét körülményei között – már most a Feltámadott életét élje. A hit erejével lépjen ki saját szűkös énjéből, és forduljon oda a többi emberhez, a mindenkire kinyíló szeretetben és szolgálatban. A feltámadás teológiája magába gyűjti az egész üdvösségtörténetet, és átfogja az egész emberi egzisztenciát. Megmutatja az ember jövőjét a végső beteljesülésben, ahol eggyé válik Istennel és az emberiséggel. Megadja a történelem tengelyét, s egyben kijelöli az ember mostani útját, az egyre tökéletesebb szeretetben.

⁸ ILLÉS GYULA RÓBERT: *Kultúra és hit. Beszélgetések*, Szent Gellért Egyházi Kiadó, Szeged, 1991, 26.

2. A REMÉNY TEOLÓGIÁJÁTÓL A POLITIKAI TEOLÓGIÁIG

Könyvének elején Ratzinger felvázolja a „végső beteljesedésről” szóló teológia újkori alakulását. A kor kézikönyvei csupán az egyén „lelki üdvét” tartották szem előtt, szinte kizárólag ebből a szempontból szóltak a halálról és a halál utáni életéről: az ítéletről, a feltámadásról és az örök életről (a mennyországról, a purgatoriumról és a poklóról). Ebben a szemléletben „az üdvösség, amelyet a hit ígér, a lélek üdvösségévé zsugorodik”. Az újkor kereszténysége szerinte „unottá és unalmassá lett”(!), csupán a múlt felé fordult; a parúzia, Krisztus második eljövetelének várása elhalványult, a jövőben inkább csak a fenyegető végítéletet látták.⁹

Az utóbbi évszázadok eszkatológiai szemléletének másik jellemzője, hogy az evilági boldogságot és a túlvilági üdvösséget egymástól független, sőt egymással szembenálló valóságnak tekintette – eszerint csupán az köti össze a kettőt, hogy Isten végül ítéletet mond nemcsak az egyes emberekről, de az egész világról is. Ebből a szempontból jogos lehetett az újkori valláskritika elmarasztaló ítélete, hogy a túlvilági jövőről szóló beszéd, az örök élet hite csupán olcsó vigasz („ópium”) az emberiségnek, és gyengíti azokat a törekvéseket, amelyek jobb próbálják tenni földi sorsunkat.

Evilági boldogság és túlvilági üdvösség kapcsolata azonban alapvetően megváltozott a múlt század közepén. Erre az időre jelentősen fölerősödött a tudomány fejlődésébe, a haladásba vetett remény, a szebb jövő építésének optimizmusa. Mintha ez tükröződne vissza még a II. Vatikáni Zsinat szemléletében is, amikor szinte korlátatlannak mondja az emberi haladás lehetőségeit: az ember „ma már csaknem az egész természetre kiterjesztette hatalmát. [...] Ma már a saját munkájával biztosít magának olyan javakat, amelyeket hajdan a felsőbb erőktől várt.”¹⁰ A végső beteljesedésbe vetett hit segíti az embert a jobb jövőért tett erőfeszítéseiben: „Az új föld várásának [...] fokoznia kell a szorgoskodást, hogy szebb legyen a föld. [...] A földi haladást gondosan meg kell ugyan különböztetnünk Krisztus országának növekedésétől, ez a haladás mégis sokat jelent az Isten Országának szempontjából.”¹¹ A zsinat tehát világosan különbséget tesz az emberi haladás és az Isten Országának terjedése között, mégis gyökeresen új szemléletben mutatja be a végső beteljesedést: „az új ég és az új föld” várása segíti az embert földi életének jobbításában.

⁹ ESC, 22–27.

¹⁰ GS, 33.

¹¹ GS, 39.

Ez a szemlélet tükrözi a végső dolgokról szóló teológia kettős fordulatát is. Egyrészt az egyének túlvilági sorsát a történelem, a világ egészének perspektívájában szemlélik, tehát az egyéni eszkatológia mellett erős hangsúllyal megjelenik az általános eszkatológia is. Másrészt pedig a végső beteljesedés reménye átjárja a keresztény történelemszemléletet, konkrét célt és irányt ad az evilági fejlődésért tett erőfeszítéseknek.

Az általános eszkatológiának, tehát az egész világ végső beteljesedésének perspektíváját a kor teológusainak többsége magáévá tette, visszatérve az első keresztény századok szemléletéhez. Megoszlottak azonban a vélemények arról, hogy milyen távlatokat adhat a túlvilági beteljesedés reménye az emberi haladásnak. Ratzinger nagyon határozottan fellépett minden olyan törekvés ellen, amely – bármilyen ideológia nevében – összemosza egymással a földi utópiákat és a transzcendentális beteljesedést. Ezért is fordult szembe minden olyan törekvéssel, amely már ezen a világon akarja elérni a végső boldogságot. Amint írja: „Az új világot megalkotni – ez a feladat von magához ma minden erőt. A régi eszkatológia a lelkek üdvössége címkéjével ellátva a múlt sarkába kerül, mert nem járul hozzá egy új kor gyakorlatahoz.”¹² A Ratzinger által bírált irányzat első képviselője Jürgen Moltmann volt, aki arra törekedett,¹³ hogy a reményből kiindulva a kereszténységet a világot átalakító tevékenység mércéjévé tegye. Ratzinger élesen szembefordul ezzel a törekvéssel: „A fáklya gyorsan lángra kapott és tovaterjedt. Politikai teológiává, a forradalom teológiájává, a felszabadítás teológiájává, fekete teológiává lett.”¹⁴ A 68-as diáklázadások, amelyek mély megrendülést okoztak magának Ratzingernek is, bizonyították, hogy mindez nem maradt meg egyfajta „szalonmarxizmus” szintjén, hanem súlyos társadalmi és politikai megrázkódtatásokhoz vezetett.¹⁵ Érthető, hogy Ratzinger a kezdetektől fogva határozottan szembefordult ezekkel a törekvésekkel. Önéletrajzában írja:

„A marxista forradalom lángra lobbantotta az egész [tübingeni] egyetemet. [...] A teológia szétrombolása, ami a marxista messianizmus szelle-

¹² ESC, 27.

¹³ JÜRGEN MOLTMAN: *Theologie der Hoffnung*, Kaiser, München, 1964.

¹⁴ ESC, 58sk. Érdekes, hogy Moltmann szinte ugyanezekkel a szavakkal büszkén hivatkozik a remény teológiájának világsikerére könyvének 1977-es, tizedik kiadásában: JÜRGEN MOLTMAN: *Theologie der Hoffnung*, i. m. *Vorwort*. – Vö. HANSJÜRGEN VERWEYEN: *Joseph Ratzinger – Benedikt XVI.: Die Entwicklung seines Denkens* (a későbbiekben: *Verweyen*), Primus, Darmstadt, 2007, 70.

¹⁵ Vö. *Verweyen*, 59skk.

mében való politizálással ment végbe, hiszen míg a bibliai reményen alapult és a vallásos áhítatot megtartotta, Istent félreállította, és Őt az ember politikai tevékenységével helyettesítette. A remény megmarad, de Isten helyébe a párt és ezzel együtt egy ateista imádat totalitarizmusa lép. Lepetetlenül láttam ennek az ateista jámborságnak a kegyetlen arculatát. [...] Ez kötelező kihívássá vált a teológusok számára, amikor az ideológiát a hit nevében kezdték hirdetni, és az Egyházat használták eszközként.”¹⁶

Ratzinger szerint az eszkatológiát a túlvilági beteljesülés reménye helyett az emberiség evilági haladásáért, elsősorban a társadalmi igazságosságért folytatott küzdelemre szűkítették le, s ezáltal kiüresítették a keresztény reményt. Pedig az Isten Országa nem politikai folyamat, s ha annak tartják, akkor hamis messianizmusok keletkeznek, amelyek végül totalitarizmussá válnak. Ez azonban a politikai cselekvést is meghamisítja, mert az Isten Országa misztériumát a politikai irracionalitás igazolásává torzítja. Az Isten Országa hirdetése nem jelölhet politikai irányzatot, hanem erkölcsi normát állít fel, a politikát pedig alá kell rendelni az erkölcsi normának. Elemzését ezzel a kijelentéssel zárja: „A keresztény teológia egyik legfontosabb feladata az eszkatológia és a politika szétválasztása.”¹⁷ „Ez nem jelenti azt, hogy az Isten Országa jelentéktelen a politika számára: nagyon is jelentős, de erkölcsi, nem pedig eszkatologikus valósággént.”¹⁸

A fentiekből érthető, hogy az eszkatológiáról írt monográfiájában nagy teret szentelt a politikai utópiává lett eszkatológiák bírálatának. Szembeszállt mindazokkal az „eszkatologikus” nézetekkel, amelyek evilági történeti távlatokban szemlélik az Isten Országának betörését ebbe a világba, politikai, felszabadítási teológiát hirdetve, vagy éppen marxista messianizmust. Ezen a ponton szakadt meg J. B. Metzhez, a politikai teológia atyjához fűződő barátsága is: „mélyreható ellentét” támadt köztük.¹⁹ Kritikusan szemlélte azt a teológiát is, amely a hitet is a remény perspektívájából értelmezi, s ezért kételkedéssel fogadta még a würzburgi szinódus erre vonatkozó kijelentéseit is (amelyek J. B. Metz tollából származtak).

„Az Isten Országa ígéretei nem maradhatnak közömbösek a földi igazságtalanságok és elnyomás szörnyűségével és terrorjával szemben, amely eltorzítja az ember arcát. [...] Azt reméljük, hogy az emberiség Isten át-

¹⁶ *ÉU*, 148–149.

¹⁷ *ESC*, 59.

¹⁸ AIDAN NICHOLS OP: *The Thought of Pope Benedict XVI*, Burns & Oates, London, 2005, 167.

¹⁹ *ÉU*, 145.

alakító hatalmából beteljesül, mint végidőbeli esemény, amelynek jövője Jézus Krisztusban már visszavonhatatlanul megkezdődött.”²⁰

Később, a Hittani Kongregáció prefektusaként pedig egyik legfőbb feladatának tartotta a felszabadítási teológia elítélését. Verweyen, Ratzinger tanítványa és egyik legjobb ismerője ezzel kapcsolatban finoman megjegyzi, hogy mesetere ebben a vonatkozásban „kevésbé árnyaltan” fogalmaz.²¹

Joggal merül fel azonban a kérdés, hogy Ratzinger szerint mennyiben hat az evilági történelemre, az emberségesebb emberiségért, az igazságosságért folytatott küzdelemre a végső beteljesedés reménye. Hogyan viszonylik egymáshoz az evilági és a keresztény várakozás az üdvösségre? Élesen vetődtek fel ezek a kérdések abban a nyilvános teológiai disputában, amelyet Ratzinger és Metz folytatott egymással 1998-ban.²² Ratzinger találóan foglalja össze a haladás modern eszméjét: mind a liberális, mind a marxista világképet ez határozza meg, s mindkettőhöz sajátos – szekularizált – eszkatologikus tudat kapcsolódik: „Az emberi történelem dialektikájában végül egyszer mégiscsak létrejön a társadalom tökéletes állapota, amelyben [...] a beteljesült élet általánossá lesz.”²³ Ez a törekvés azonban eleve kudarcra ítélt, mert a világ csak az Istentől számára felkínált üdvösségben teljesebbé válhat. Az ember elutasíthatja Isten szeretetét, eltorzult szabadságát viszont csak Krisztus helyettesítő áldozata engesztelheti ki. Krisztus keresztye benne áll a történelemben, és így az időben érlelődik meg az, ami több az időnél. „Az időt a szeretet bensőséggé teszi és az örökkévalóság befogadja.”

Metz viszont bírálja azt az egyházi gyakorlatot, amely az ember szenvedéstörténetének hátat fordítva hirdeti Istent, s nem igazán hallja meg a szegények, az áldozatok kiáltását. Szükség van a hit társadalomkritikai szabadságára, az elnyomottakhoz és kizsármizottakhoz odafordulva kell megtörni a piac logikájának hatalmát a politikában – csak ez teheti hitelessé az Egyházat.²⁴

²⁰ *Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Offizielle Gesamtausgabe* I, Herder, Freiburg, 1976, 96.

²¹ *Verweyen*, 71.

²² TIMO RAINER PETERS – CLAUS URBAN (Hrsg.): *Ende der Zeit?* (a későbbiekben: *Ende*), Grünewald, Mainz, 1999. A nagy visszhangot kiváltott találkozót Metz tanítványai szervezték meg mintegy ajándékkul 70. születésnapjára.

²³ *Ende*, 21skk.

²⁴ *Ende*, 40skk.

Ratzinger egyetért avval, hogy meg kell hallani a szenvedők kiáltását, észre kell venni a világban jelentkező igazságtalanságot.²⁵ De itt is, mint más írásai-
ban, óv attól, hogy az eszkatológiát politikai messianizmussá alakítsák, ami a ke-
resztény reményt alapvető tartalmától fosztaná meg. Alaptétele, hogy az eszkato-
lógia a hitből fakadó kijelentés: Jézus Krisztus feltámadására alapozva hisz a holtak
feltámadásában és Isten Országában.²⁶ Ennek alapján várja az új eget és az új föl-
det, vagyis a kozmosz és a történelem pozitív beteljesülését. A mostani történe-
lem számára ebből szerinte a következők adódnak:

Negatív: A keresztény reményben sehol sincs nyoma a történelem töretlen és végleges haladásának és a történelem folyamán megvalósuló bármilyen tö-
kéletes társadalomnak. A haladás eszméje valóban keresztény gondolatokból
fejlődött ki; nem keresztény azonban az a nézet, hogy az üdvösség megvalósul-
hat folyamatos evilági növekedésben. A másik oldalon pedig az Egyház elítélte
azokat a nézeteket is, hogy létrejön az igazak Egyháza és egy véglegesen meg-
váltott világ. A Szentírás és a hitvallások egyértelműen vallják, hogy ez a világ
mindig a megpróbáltatások helye marad, hamis volna tehát bármilyen evilági üd-
vösséget várni.²⁷

Pozitív: a keresztény ember vallja, hogy a világ nem természetes adottság,
hanem Isten alkotása, amelyet rábízott az emberre, hogy azt tovább alakítsa.
Az ember által formált világ része az Egyház és a kereszténység is: nem állítha-
tóak tehát szembe egymással. A világ relatív autonómiája azonban nem jelenti
azt, hogy az ember kénye-kedve szerint bánhat vele: az igazság, az igazságosság
és a szeretet határozza meg a világ alakításának, a munkának, a tudománynak,
az emberi együttélésnek ethosát. A kereszténység egész szívvel igent mond a vi-
lágra, igenjével azonban fontos kritikai funkciót tölt be. Közben pedig felkí-
nálja az emberiségnek azt, ami számára a legfontosabb. Legfőbb feladata, hogy
„az egész emberiség egyetlen világát Jézus Krisztus lelkületével járja át. [...] Amit a világnak adnia kell, azt egyedül ő tudja adni: Isten szavát.”²⁸ Hiszen az
ember nemcsak ételre éhes, hanem az élet értelmére, szeretetre, örök életre.

²⁵ *Ende*, 50.

²⁶ JOSEPH RATZINGER: *Kirche, Ökumene, Politik*, Johannes, Einsiedeln, 1987, 212.

²⁷ Vö. JOSEPH RATZINGER – ULRICH HOMMES: *Das Heil des Menschen. Innerweltlich-christlich*, Kösel, München, 1975, 42–49., idézi LIEVEN BOEVE – GERARD MANNION: *The Ratzinger Reader*, Continuum, London, 2010, 73skk.

²⁸ JOSEPH RATZINGER: *Der Christ und die Welt von heute*, in id.: *Dogma und Verkündigung* (a későbbiekben: *DV*), Wewel, München, 1977, 179skk.

A kereszténységről írt könyvében mindezt rövidebben így foglalja össze:

„A keresztény hívő célja nem a saját boldogulása, hanem az egészé. Hisz Krisztusban, ezért hisz a világ jövőjében, nem csupán a sajátjában. Tudja, hogy ez a jövő több, mint aminek megteremtésére ő maga képes. [...] Vajon ezért most karba tett kézzel kell várakoznia? Ellenkezőleg: mivel tudja, hogy az életnek van értelme, ezért örömmel és bátran lehet és kell részt vennie a történelem formálásában.”²⁹

Hogy ez a részvétel milyen feladatok és kihívások elé állítja a keresztény hívőt egy-egy konkrét politikai-társadalmi helyzetben, milyen cselekvésre kötelezi a világban sokfelé tapasztalható igazságtalanságok és nyomorúságok láttán, azt Ratzinger nem részletezi sem ebben a cikkében, sem más írásaiban.

3. DIALOGIKUS HALHATATLANSÁG

Ezekben az években több elmélet keletkezett a halál és a feltámadás értelmezésére. Ratzinger a „dialogikus halhatatlanság” néven foglalta össze saját elgondolását. Gondolatmenetének hátterében ott érezzük a XX. századi perszonalizmus alapvetését: a lét alapvetően együtt-lét vagy másért-lét, az emberlét kapcsolatban-lét, viszonyban állás.³⁰ Az ember nem magányos individuum, hanem kapcsolatokban él – ráutalt a többi emberre, elsősorban Istenre.³¹ Még erősebben hatott Ratzinger gondolkodására a szentháromságtan megújuló szemlélete: a kapcsolatokban élő ember a szentháromságos Isten képmása. A személy fogalmát már a hatvanas években a relációra, a viszonyokra alapozta, elsősorban a Szentháromság teológiája alapján. Erre hivatkozva jelenti ki: benne „a személyek relációk, tiszta egymáshoz viszonyulás”. Még nyilvánvalóbbá válik ez Krisztus, a megtes-

²⁹ JOSEPH RATZINGER: *Bevezetés a keresztény hit világába* (a későbbiekben: *Bevezetés*), Vigilia, Budapest, 2007, 316.

³⁰ ERWIN DIRSCHEL: Gott und Mensch als Beziehungswesen, in Frank Meier-Hamidi – Ferdinand Schumacher (Hrsg.): *Der Theologe Joseph Ratzinger* (a későbbiekben: *Meier-Hamidi – Schumacher*), Herder, Freiburg, 2007, 57.

³¹ Puskás Attila kitűnő és átfogó dogmatörténeti tanulmányában a halottakért való közbenjárás igazolására használja fel azt a tényt, hogy az ember szükségszerűen kapcsolatokban él. Vö. PUSKÁS ATTILA: XVI. Benedek tanítása a halál utáni tisztulásról a „Spe Salvi” enciklikában, *Teológia* 42 (2008/3–4) 210sk.

tesült Ige személyében, akiben Isten egészen az embernek adta magát, és akiben az ember egészen Istennél van. Ebből adódik a személynek az a fogalma, hogy az ember akkor leginkább önmaga, amikor a másiknál van.³²

„Istenben a személy kizárólag a kapcsolatot, a viszonyt fejezi ki, más semmit. Ez a sajátos viszony benne nem a személyhez hozzájáruló adalék, mint a mi esetünkben, hanem éppen ez a viszony adja személy-voltát. [...] A személy azonos az önátadás aktusával. Csak ebben az aktusban személy – ezért nem az, aki önmagát átadja, hanem maga az önátadó tett.”³³

Az ember létének valódi alapja Isten üdvözítő terve: a Szentháromság, a három isteni személy szeretetközössége azért teremtette meg az embert, hogy bevonja a saját szeretetközösségébe. Ha pedig a végtelen Öröklét a szeretet párbeszédére, kapcsolatára hívta meg a véges embert, akkor nem hagyja, hogy ez a kapcsolat megszakadjon az ember halálával. Az élet: kapcsolat, a halál a kapcsolat megszakadása. Az Istennel való kapcsolat azonban legyőzi a halált. Ez a tudat egyre határozottabb formát ölt már az Ószövetségben. „Végső soron vagy elhagyják JHWH-ba vetett hitüket, vagy elfogadják, hogy JHWH hatalma végtelen – és véglegessé teszi az általa létesített közösséget.”³⁴ Elgondolásuk szerint a halott a seólba kerül, ebbe a sajátos árnyéklétbe, amelyben el van zárva az élőkől, kapcsolatai megszakadtak, még Isten sincs ott jelen, nem is dicsérik őt. A századok folyamán egyre erősebbé válik azonban az a remény, hogy JHWH-nak hatalma van a seól fölött: „az igazak lelke Isten kezében van, és győtrelem nem érheti őket. Az esztelenek szemében úgy látszott, hogy meghaltak; a világból való eltávozásukat balsorsnak vélték, elmenetelüket megsemmisülésnek. De békességben vannak” (Bölcs 3,1–3). Ez a remény csendül ki Jób szavaiból is (Jób 19,25–27), a legmélyebben azonban talán a 73. zsoltár fejezi ki: az imádkozó ember megrendül e világ gonosztettei és saját szenvedései közepette, fájdalmas jajszava azonban az Istenbe vetett bizalomba fordul: „Szándékom szerint vezetsz engem, s végül fölveszel a dicsőségbe. Ha nálad vagyok, nem kívánok

³² JOSEPH RATZINGER: Zum Personverständnis in der Theologie, in DV, 214skk. – Vö. Mag. Rita Kiss doktori disszertációjának elemzésével: *Die dialogische Verfasstheit des Menschen in Philosophie und Theologie bei Martin Buber und Joseph Ratzinger – ein komparativer Ansatz*, Wien, 2010. www.othnes.univie.ac.at [letöltve 2013.05.07.]

³³ *Bevezetés*, 159. – Részletesen elemzi ERWIN DIRSCHEL: *Gott und Mensch als Beziehungswesen*, i. m. 56skk.

³⁴ ESC, 76. – Vö. AIDAN NICHOLS OP: *The Thought of Pope Benedict XVI*, i. m. 171.

semmit sem a földön. Testem és szívem elenyészik, de sziklám és örökrészem örökre az Isten” (73,24–26). Az Istennel való közösség áttöri a véges földi lét korlátait: ez az igazi és végső valóság.

Isten szeretetközössége az emberrel, kettejük szeretet-párbeszéde Jézus Krisztusnak, az Istenembernek személyében vált teljessé. „Jézus Krisztus megnyitotta az utat a lehetetlen felé, Isten és ember kommuniója felé, hiszen Ő, a megtestesült Szó, maga a közösség.”³⁵ Jézus Krisztus személyében megjelent a földön az Isten Ország, az isteni élet beleoltódott az emberiség életébe. A Názáreti élete és halála megmutatta azt is, hogy az élet a szeretetben, másoknak odaajándékozottan, másokért feláldozottan válik teljessé. Jézus a halálát a szeretet aktusává változtatta, az Atya pedig feltámasztotta őt, és ezzel megteremtette az ember feltámadásának lehetőségét is. A Fiú és az Atya egységét nem töri meg a halál sem: folytatódik a feltámadt Krisztus öröklétében.

Az ember a halhatatlanságot nem képes elérni a saját erejéből, azt ajándékba kapja Isten szeretetéből. Ratzinger nem a lélek halhatatlanságából indul ki, hanem a szeretetkapcsolat törvényéből, elgondolását ezért dialogikus halhatatlanságnak nevezi. A földi életnek vége szakad. Mivel azonban az ember az őt szerető Isten akaratából született, avval a céllal, hogy szentháromságos szeretetközösségének részesévé legyen, Isten magához emeli őt a halálból. „A halhatatlanság keresztény értelme alapvetően az istenfogalomból indul ki és ezért dialogikus jellege van.”³⁶

„A halhatatlanság vágya nem az elszigetelt, magába zárkózott egzisztenciából származik, ami kielégíthetetlen, hanem a szeretet, a közösség, a Te megtapasztalásából. Abból az elvárásból, amellyel a Te fordul az Énhez és fordítva. Az élet fölfedezése magába foglalja az Én meghaladását, elhagyását. Csak ott megy végbe, ahol az ember mer elszakadni magától és elengedi magát. Az élet misztériuma azonos a szeretet misztériumával, és ezért hozzákapcsolódik a halál eseményéhez is.”³⁷

Élete folyamán az ember párbeszédet folytat, a dialógus kapcsolatában van az őt megszólító Istennel, aki nem engedi, hogy az így létrejött szeretetkapcsolat megszakadjon a biológiai halállal. Ezért részesíti Krisztus feltámadásában, hogy

³⁵ JOSEPH RATZINGER: *Communio*, in *Weggemeinschaft des Glaubens*, Sankt Ulrich, Augsburg, 2002, 70. Vö. ERWIN DIRSHEL: *Gott und Mensch als Beziehungswesen*, i. m. 61skk.

³⁶ ESC, 132.

³⁷ ESC, 85. – Vö. *Verweyen*, 75.

élete így teljessé legyen a végső beteljesedésben.³⁸ A személy: kapcsolatokban él, Istennel és embertársaival. Személy-voltunk a másik felé való megnyílásban, a másoknak odaadottságban válhat teljessé. Amikor a velünk folyamatos szeretetkapcsolatban álló Isten átemeli az embert az öröklétbe, akkor részesévé teszi a Szentháromság örök szeretetközösségének, amely a szentek közösségének otthonát adja. Az istenkapcsolat Ratzinger szerint az ember definíciójához tartozik: „Ha ezt kitöröljük, az ember helyett csak egy jobban kifejlődött állat marad.”³⁹

„A halhatatlanságról szóló beszédmód azért is tűnik manapság gyanúsnak, mert azt a látszatot kelti, hogy egy tárgyiasító szubsztancia-metafizikára támaszkodik. Ezzel szemben megfelelőbbnek tartjuk a dialogikus-személyes elgondolást. Eszerint másként kell megválaszolni a kérdést, hogy mi teszi az embert halhatatlanná. Egyébként ez azonos avval a kérdéssel, hogy mi is az ember megkülönböztető, legbenső lényege. A dialogikus felfogás ezt feleli: az adja megkülönböztető lényegét, hogy képes Isten befogadására. Isten megszólította, és alapvetően arra hívta meg, hogy válaszoljon neki. Aki párbeszédben áll Istennel, az nem hal meg. Isten szeretete örökkévalóságot ajándékozik neki.”⁴⁰

Hasonlóan fogalmaz a *Bevezetés a keresztény hit világába* című könyvében is:

„Ez a halhatatlanság ‘dialogikus’ (=feltámasztás!), ami azt jelenti, hogy halhatatlansága nem magától értetődő következménye annak, hogy ami oszthatatlan, az nem halhat meg, hanem annak megmentő tette, aki szereti, és akinek ehhez hatalma van. Az ember azért nem tud teljesen megsemmisülni, mert Isten ismeri és szereti. Ha minden szeretet örökkévalóságot akar – akkor Isten szeretete nem csupán akarja, hanem adja is azt, hiszen ő maga örök. [...] A Biblia szerint a halhatatlanság nem az önmagában elpusztíthatatlan létező saját erejében gyökerezik, hanem a Teremtővel folytatott dialógus eredménye, amiatt nevezi feltámasztásnak.”⁴¹

³⁸ Vö. ESC, 132. – JOSEPH RATZINGER: *Gesammelte Schriften* (a későbbiekben: *JRGS*), Band 10, Herder, Freiburg, 2012, 356.

³⁹ JOSEPH RATZINGER: Die sakramentale Begründung christlicher Existenz, in *JRGS*, 10/207. – Vö. FRANZ-JOSEF NÖCKE: Eschatológia, in Theodor Schneider (szerk.): *A dogmatika kézikönyve*, Vigilia, Budapest, 1997, II. kötet, 480.

⁴⁰ JOSEPH RATZINGER BENEDIKT XVI: *Credo für heute* (a későbbiekben: *Credo*), Herder spektrum, Freiburg, 2006, 183. (in *JRGS*, 10/384.)

⁴¹ *Bevezetés*, 309., 313.

„A Teremtővel folytatott dialógus: feltámasztás. A test feltámadása: az emberi világ a maga egészében. Az ember megkülönböztető vonása – felelősről nézve – az, hogy Isten megszólította, Istennel párbeszédet folytat, tehát Isten által megszólított létező, aki el tudja gondolni Istent, aki nyitott a transzcendens világra.”

A szeretet párbeszéde Isten és ember között Krisztusban vált teljessé. A keresztény ember Krisztus halálában részesedik. Az életünket lehatároló halál így már nem vak természeti törvényszerűség, hanem beburkolja a szeretet ki nem kényeszeríthető ajándéka, amely fölemeli az embert Isten öröklétű közösségébe.⁴² A halált Krisztus akkor győzte le, amikor a határtalan szeretet aktusává tette. Őt követve feltámadásának erejéből mindazok legyőzik a halált, akik Krisztussal halnak meg, és hozzá hasonlóan halálukat a szeretet aktusává teszik. A meghalás átváltoztató erejű elfogadása, amely az egész élet folyamán jelen van, érleli meg az embert a valódi, örök életre. A dialogikus halhatatlanság elméletét az eszkatológiával foglalkozó könyvek többsége ismerteti, és részben bírálja, részben viszont elfogadja.⁴³

Ennek alapján keresett megoldást Ratzinger abban a vitában is, amely a lélek halhatatlanságáról folyt ezekben az évtizedekben. A görögség Platón nyomán úgy gondolta, hogy a romlandó test elpusztul, de a lélek halhatatlan; a kereszténység viszont a test feltámadását vallotta. A keresztény teológiában sokáig az a nézet uralkodott, hogy a két elgondolás kizárja egymást. Kezdetben maga Ratzinger is így gondolkodott, a Szentírás és az egyházatyák tanulmányozása nyomán azonban fokozatosan fölfedezte:

⁴² XVI. BENEDEK pápa a *Spe Salvi* enciklikában Krisztust mint égető és ugyanakkor megmentő tüzet, mint Bírót és Üdvözítőt mutatja be, akiben egy az igazságosság és a kegyelem. (Magyarul: Szent István Társulat, Budapest, 2008, 47.) – Az ítélet krisztocentrikus szemléletéhez vö. PUSKÁS ATTILA: *XVI. Benedek tanítása...*, i. m. 196sk.

⁴³ Például JOHANNA RAHNER: *Einführung in die christliche Eschatologie*, Herder, Freiburg, 2010, 176.; MEDARD KEHL: *Und was kommt nach dem Ende?*, Herder, Freiburg, 1999, 118.; FRANZ-JOSEF NOCKE: *Eschatologie*, Patmos, Düsseldorf, 1985; FRANZ-JOSEF NOCKE: *Eszkatológia*, in Theodor Schneider (szerk.): *A dogmatika kézikönyve*, i. m. II. 479.; ANTHONY KELLY: *Eschatology and Hope*, Maryknoll, N.Y., 2006; PAUL O'CALLAGHAN: *Christ our Hope: An Introduction to Eschatology*, Catholic University Press of America, 2011. – A legérseztesebb elemzést GERHARD NACHTWEI doktori disszertációja adja: *Dialogische Unsterblichkeit*, St. Benno, Leipzig, 1986. Maga Ratzinger így méltatja ezt az írást: „Szerintem ez a könyv adja a legátfogóbb és legobjektívebb elemzését annak a vitának, amelyet eszkatológiám a német nyelvterületen kiváltott.” *JRGS*, 10/249.

„A lélek halhatatlanságának görög elképzelése és a halottak feltámasztásáról szóló bibliai híradás mint két egymást kiegészítő és egymáshoz hozzáillesztett nézet együtt adott választ arra, hogy milyen örök sors vár az emberre. Amit a görög szellem már tudott a lélek halhatatlanságáról, ahhoz a Biblia hozzáfűzte azt a kinyilatkoztatást, hogy a világ végén fel fognak támadni a testek is, hogy attól kezdve – üdvözülten vagy elkárhozottan – mindörökké részesüljenek a lélek sorsában.”⁴⁴

Könyve 6. kiadásának utószavában, 1990-ben még élesebben fogalmazott: „Az a kísérlet, hogy eltekintsünk a lélek fogalmától, nem megújítja a biblikus gondolkodást, hanem lerombolja belső logikáját.”⁴⁵ Néhány évvel korábban adott interjújában így foglalja össze álláspontját: „A lélek fogalom a keresztény emberkép kialakításához feltétlenül szükséges, hogy annak különlegességét, az Isten által szellemmel megajándékozott, az örökkévalósághoz rendelt emberi személyt kifejezhessük.”⁴⁶

Az ember egyetlen, osztatlan egység: személy. A feltámadás nem azt jelenti, hogy a lélek visszakapja a testét, hanem azt, hogy a teljes ember, a személy halhatatlan – nem a saját erejéből, hanem az őt feltámasztó Isten megmentő tetteinek következtében. Aki a szeretet párbeszédében, tehát közösségben van vele, az feltámasztja őt a halálból: „testével”, azaz ebben a földi világban megélt egész életével együtt átemeli az öröklét halhatatlanságába, ahol egy közösségbe kerül a Szentháromsággal és az egész megváltott emberiséggel. Amikor azt mondjuk, hogy az embernek szellemi természetű halhatatlan lelke van, akkor ezzel a kifejezéssel az ember megkülönböztető vonására utalunk: arra, hogy nyitott Isten szeretetének befogadására és viszonzására: nyitott a transzcendens világra és a többi emberre, ő „Isten párbeszédre szólított partnere”.⁴⁷

Mindezt – teszi hozzá – kifejtethjük a test–lélek séma alapján is. A lélek nem önmaga erejéből öröklétű, hanem Isten ajándékából az: „az ember halhatatlanságának gyökere az Istennel való dialogikus kapcsolat, mert örökkévalóságot csak az ő szeretete ajándékozhat”.⁴⁸ Két évtizeddel később szinte ugyanazokkal a szavakkal foglalja össze:

⁴⁴ Bevezetés, 308.

⁴⁵ JRGS, 10/238. Vö. FERDINAND SCHUMACHER: Ich glaube an die Auferstehung der Toten. Das Ende der Zeit in der Theologie Joseph Ratzingers, in *Meier-Hamidi – Schumacher*, 76.

⁴⁶ ILLÉS GYULA RÓBERT: *Kultúra és hit*, i. m. 25.

⁴⁷ Bevezetés, 313.

⁴⁸ Bevezetés, 314.

„A lélek nem más, mint az ember képessége arra, hogy az igazsággal, a szeretettel kapcsolatba kerüljön. Az ember azért élhet örökké, mert képes arra a kapcsolatra, amelyet az örökkévalóság ad. Azt nevezzük 'léleknek', ahol ez a kapcsolat az emberben fogódzópontra talál. [...] A halhatatlanság egy viszonyra épül, az ahhoz való kapcsolatra, ami örök és ami az öröklétet értelmessé teszi. Az az állandó, amely az életet adni és teljessé tenni tudja, az igazság, a szeretet. Az ember azért élhet örökké, mert képes arra a kapcsolatra, amely öröklétet ad. Ezt a kapcsolódási pontot nevezzük léleknek. Isten adja az öröklétet, és mert az anyag az emberi szellembe, lélekbe integrált, ezért az anyag is a feltámadásban éri el a teljességét.”⁴⁹

Ratzingert két fő szempont vezette, amikor ismételten síkra szállt a „lélek” szó védelmében, és minden erejével törekedett a „halhatatlanság” és a „lélek” „ta-bufogalmainak” rehabilitására.⁵⁰ Egyrészt egzisztenciális és történeti megfontolásokra hivatkozott: a teológia nem veszített erejéből a „halhatatlan lélek” kifejezés átvételével, hiszen azt alkalmasan fel tudta használni a holtak feltámadásának értelmezésében, anélkül, hogy a görög dualista nézetet a testtől független lélekről átvette volna. Másrészt lelkipásztori szempontok vezették: aggódva látta, hogy a lélekről folytatott teológiai viták következtében még az igehirdetésben, sőt a liturgiában is kerülni kezdték a „lélek” kifejezést.⁵¹

Nézeteit igazolva látta a Hittani Kongregáció 1979-ben kiadott levelében „az eszkatológia néhány kérdéséről”.⁵² A dokumentum első mondatai mintha az ő szavait idéznék:

„Ki ne látná meg azt az aggodalmat és félelmet, amely e kérdésekkel kapcsolatban sokakat nyugtalanít. Ki ne látná, hogy itt egy finom és egyre mélyebbé váló kételkedés terjed el a szívekben. Szerencsére a keresztények többsége még nem jutott el a pozitív kételkedésig, de nem ritkán elutasítják azt, hogy a halál utáni sorsuknak utánagondoljanak, mert különben olyan kérdésekkel találja magát szemben, amelyekre szívesen választ adni: Van-e egyál-

⁴⁹ *JRGS*, 10/274.

⁵⁰ Joseph Ratzinger: *Jenseits des Todes*, in *JRGS*, 10/372–393.

⁵¹ *JRGS*, 10/259.

⁵² Nem bukkantam nyomára annak, vajon Ratzingernek volt-e része a dokumentum elkészítésében, bár Illés Gyula Róbert fentebb idézett interjújában ezzel a kérdéssel indít: „Bíboros Úr 1979-ben Őszentségével, II. János Pállal egy írást adott ki az eszkatológiáról.” A kérdésben rejlő állítást a bíboros nem hárítja el, hanem rögtön válaszol.

talán valami a halál után? Marad-e belőlünk valami, amikor meghalunk? Vagy talán a semmi vár ránk? Ezt az állapotot részben annak tudhatjuk be, hogy a nyilvánosság előtt zajló teológiai viták akaratlanul is hatottak a keresztényekre. [...] Vitát nyitnak a lélek létéről és a halál utáni élet jelentőségéről, és fölteszik a kérdést, mi történik a keresztények halála és az általános feltámadás között. Mindez megzavarja a híveket, mert nem ismernek rá megszokott beszédmódjukra és az általuk használatos fogalmakra.”

A dokumentum legfontosabb tételei:

1. Az Egyház hisz a holtak feltámadásában.
2. A feltámadás az egész embert érinti: Krisztus feltámadása kiterjed minden emberre.
3. A halál után folytatódik és tovább létezik a lelki elem, amelynek öntudata és akarata van, úgy, hogy az emberi „ego” tovább él, bár átmenetileg nélkülözi a testét. Erre az elemre az Egyház a „lélek” szót használja, amely kifejezés a Bibliában és az egyházi hagyományban elfogadott.
4. Az Egyház kizár minden olyan gondolkodás- és beszédmódot, amely abszurdá vágy érthetatlenné tenné a megholtakért végzett imádságát, a temetési szertartást és a halottak kultuszát.
5. Az Egyház a Biblia nyomán „várja Urunk Jézus Krisztus dicsőséges megjelenését”, amely azonban különbözik az embernek közvetlenül a halál beállta utáni állapotától.⁵³

Ratzinger az *Eszkatológia* 6. kiadásához írt függelékben 1990-ben reflektál erre a dokumentumra.⁵⁴ Múltánolja a teológusok törekvését arra, hogy a kor gondolkodásának megfelelően értelmezik az Egyház hithagyományát, de ez csak akkor jogosult, ha az ő szaknyelvük és az imádság nyelve nem kerül ellentétbe egymással. A római dokumentumot azért tartja fontosnak, mert megerősíti a holtak feltámadásába vetett ősi hitet. Az ember Énje tovább él a testi halál után is, a feltámadt Krisztussal való közösség erejéből. Az embernek ezt a halhatatlan, mert Istentől kapott és általa az örök életbe meghívott lényegi magvát nevezték el léleknek. A teológiai viták egy része viszont Ratzinger szerint megkérdőjelezte a lélek létét s ezzel magát a feltámadást is. E viták közepette főleg két szempontot tart fontosnak: 1. Az ember már a mindenség („végső napon” történő) egyetemes feltámadása előtt tovább él, „az Úrnál”. 2. Ez a továbbélés még nem azonos a feltámadással, amely csak az „utolsó napon” következik be, amikor Isten uralma teljesen átjárja a vilá-

⁵³ www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19790517 [Letöltve 2013.06.09.]

⁵⁴ *JRGS*, 10/258skk.

got. Mivel a két tétel együtt érvényes, joggal merült fel a kérdés, hogy mi van a két időpont, az egyesek egyéni feltámadása („az én halálom”) és az egyetemes feltámadás (a végső beteljesedés) között. A „köztes állapot” évszázadokon át vitatott kérdése napjainkban új aktualitást nyert. Többen úgy vélték, hogy az egyén (teljes) feltámadása már a halálban bekövetkezik, nincs tehát időbeli különbség a két állapot között, amint hogy az öröklétben időről beszélni is értelmetlen.⁵⁵

Ratzinger indulatoktól sem mentes polémiában támadja ezt az álláspontot. A lélek fogalom védelmezése mellett talán erre a témára tér vissza legtöbbször az eszkatológiával foglalkozó írásaiban.

4. FELTÁMADÁS A HALÁLBAN?

A végső beteljesedést a Hiszekegy tömören az „örök élet” kifejezésben foglalja össze, miután felsorolta a végső idők legfontosabb eseményeit: Krisztus dicsőséges eljövételét, az utolsó ítéletet és a holtak feltámadását. Abban az összes teológus egyetért, hogy ez az új világ felülmúl minden emberi elképzelést. Világos fogalmakkal nem tudjuk leírni, legfőljebb sejtéseink lehetnek róla, milyen az „új ég és új föld”. A Szentírás is csak képeket, hasonlatokat használ – nem ritkán egymásnak is ellentmondó kifejezésekkel.

„Nincs semmilyen – bárhogyan is konkretizálható és egy elképzelésbe beilleszthető – kijelentés arról, hogy ebben az új világban milyen lesz az ember viszonya az anyaghoz, és hogy milyen a ‘feltámadt test’. De abban bizonyosak lehetünk, hogy a kozmosz dinamikája egy cél felé tart, egy olyan állapot felé, amelyben az anyag és a szellem új és végleges formában egymáshoz rendelődik. Ez a bizonyosság marad a konkrét tartalma annak, hogy ma is valljuk a test feltámadását, sőt éppen ma.”⁵⁶

A teológusokat – és a hívőket is – évszázadokon át foglalkoztatta a kérdés: mi történik az emberrel a halála után? Mindenki „Isten ítélőszéke” elé kerül

⁵⁵ E nézet legfőbb képviselői: GIBERT GRESHAKE – JACOB KREMER: *Resurrectio mortuorum*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1986; GIBERT GRESHAKE – GERHARD LOHFINK: *Naherwartung, Auferstehung, Unsterblichkeit*, Herder, Freiburg, 1974; GIBERT GRESHAKE: *Stärker als der Tod*, Grünewald, Mainz, 1976; JACOB KREMER: *A halottak jövője*, Szent István Társulat, Budapest, 1991.

⁵⁶ ESC, 160.

(„különítélet”), amikor Krisztus irgalmas igazságosságában eldől örök sorsa. A kérdés azonban az, hogy mikor támad fel. Hiszen az egész világ és vele minden ember feltámadása („a test feltámadása”) az idők végén, Krisztus második eljövetelekor fog beteljesedni. Mi történik a két esemény, a két „időpont” között? Évszázadokon keresztül keresték a magyarázatot a „köztes állapot” vagy „köztes idő” kérdésére. Az a vélemény vált uralkodóvá, hogy ebben az „időben” a testétől „elválasztott lélek” várja a végső beteljesedést az utolsó ítéletkor, amikor a lélek újra egyesülhet immár feltámadott testével. Ratzinger, mint láttuk, a keresztény hagyományra alapozva ismételten pontosította és így rehabilitálta a „lélek” fogalmát, a „köztes idő” kérdését viszont látszatproblémának mondta, hiszen az örökkévalóságra nem alkalmazhatjuk a mi időszámításunkat, mindez csak számunkra, a mi időbe rögzült szemléletünkben látszik így. A keleti és a nyugati Egyház közös hithagyományára hivatkozva azonban fenntartja, hogy az egyéni és az egyetemes feltámadás egymástól különböző valóságok, léteznie kell tehát valamiféle „köztes állapot”-nak a kettő között.⁵⁷

A halálban a biológiai test elenyészik ugyan, de az embernek az anyagi világban eltelt egész életét magába foglaló lélek a feltámadt Krisztusban tovább él. A „fizikai realizmussal” Ratzinger a „pneumatikus realizmust” állítja szembe, nem valami bizonytalan spiritualizmust. Pálra hivatkozik: „Az ő elgondolása szerint a test nemcsak adamita módon létezhet áttelekésített testként, hanem a Jézus Krisztus feltámadása által előkészített krisztológiai módon is.”⁵⁸

Az elmúlt évtizedekben jelent meg az a nézet, hogy a feltámadás rögtön a halálban következik be. Ez a felfogás – „feltámadás a halálban” – gyorsan elterjedt a teológusok között, annyira, hogy csakhamar felbukkant a halottakért való imádságokban is: a gyászmisében a halottakért való könyörgés helyett már inkább a feltámadást ünneplik, amint XVI. Benedek pápa megjegyzi az *Eszkatológia* új kiadásához 2007-ben írt előszavában.⁵⁹ A „feltámadás a halálban” nézetét egyébként már a 30 évvel korábban írt monográfiájában is bírálta. Részletes elemzéssel mutatta ki, hogy a Biblia nem ismeri a halálban feltámadás gondolatát, majd filozófiai és teológiai érvekkel cáfolta ezt a nézetet. (Nem kis iróniával így jellemezte: „fölfedezték a Kolumbusz tojását”).

⁵⁷ ESC, 140., 190. – Vö. TRACEY ROWLAND: *Ratzinger's Faith. The Theology of Pope Benedict XVI*, OUP, Oxford, 2008, 80. – AIDAN NICHOLS OP: *The Thought of Pope Benedict XVI*, i. m. 175skk.

⁵⁸ ESC, 140. – AIDAN NICHOLS OP: *The Thought of Pope Benedict XVI*, i. m. 176.

⁵⁹ JRGS, 10/32.

Az említett előszóban összegezte az éveken át folyó vita történetét, és újra kifejtette saját álláspontját.

„Nem akarok újra belebonyolódni a vitába, de még egyszer hangsúlyozni akarom, hogy mit tartottam és tartok igazán fontosnak. Először is nem fogalmakat védelmezek vagy a ‘platonizmust’, hanem Jézus tanításának értelmében az életnek a halálon túlnyúló, szorosan vett teo-lógiai felfogását – az ‘örök életünket’. Azért élünk, mert belé vagyunk írva Isten emlékezetébe. Isten emlékezetében azonban nem árnyak vagyunk, pusztán ‘emlékezés’. Isten emlékezetében állni ennyit jelent: élni, egészen élni, egészen önmagunkká lenni. [...] A kapcsolódás ahhoz, ami örök, a közösség övele: részesedés az ő örökkévalóságában. Az örök életnek ez a teo-dialogikus felfogása magába foglalja Istenbe vetett hitünknek konkretizálódását Krisztusban. Mivel Krisztus téhez tartozunk, eggyé váltunk a Feltámadottal, az Ő feltámadásával.”⁶⁰

Az ember ráutalt Istenre, lényege szerint kapcsolatban él. Képes arra, hogy elfogadja szeretetközösségébe szóló meghívását, és így részesedjen az örök életben. Az embert nem a kapcsolatok nélküli önállóság teszi halhatatlanná, hanem éppen kapcsolata Istennel. Lényének nyitottsága az, amit léleknek nevezünk, a személynek ezt a meghatározó alapadottságát ajándékba kapjuk, nem mi hozzuk létre. Az ember azonban nemcsak Istennel van kapcsolatban, hanem a többi emberrel, sőt az egész – anyagi! – világgal is.

Az évtizedes vita mára elcsitulni látszik, az álláspontok közeledtek egymáshoz, és lassan már nem egymással ellentétes, hanem „egymást kiegészítő modellek” próbálják megvilágítani a kérdést, hogy mi történik az egyén halála után, s ez hogyan viszonylik a végső napon bekövetkező „utolsó ítélethez” és az egyetemes feltámadáshoz.⁶¹

Ratzinger egyetért Greshakével abban, hogy a „testnélküli lélek” értelmetlen fogalom. Az ember „lelke” szorosan összetartozik testi valóságával: nemcsak azt jelenti, hogy egy élő organizmusban tölti el földi életét, hanem azt is, hogy a saját testével és az anyagi világgal folyamatos kölcsönhatásban áll, földi élete során így formálja ki önmagát: „bensőségessé” teszi életének „anyagát”, annyira, hogy ez a kapcsolat a halálával sem szűnik meg, hanem a szellem és az anyag új

⁶⁰ JRSG, 10/34.

⁶¹ Élesebb hangon száll szembe Ratzinger érveivel Medard Kehl, aki egyértelműen a „halálban való feltámadás” nézetével ért egyet. Vö. MEDARD KEHL: *Was kommt nach dem Ende?*, Herder, Freiburg, 1999, 126. Viszont Ratzinger is elhatárolódik Kehl nézeteitől, sőt így

egysége jön létre.⁶² A lélek által testté nemesült anyag azonban önmagában még nem alapozza meg az örök életet. Halhatatlanná az a kapcsolat tesz, amelyre Isten eleve teremtetten az embert. Az ember azért élhet örökké, mert képes arra a kapcsolatra, amelyet az örök élet ad. Ezt a kapcsolódási pontot nevezzük léleknek. És mert az anyag az emberi szellembe, a lélekbe integrált, ezért az anyag is a feltámadásban éri el teljességét. A halhatatlanságba és a feltámadásba vetett hit az Istenbe és Krisztus feltámadásába vetett hitből fakad. Az ő feltámadásából alapozza meg az egyén feltámadását is. Halálával a teste ugyan elenyészik, ő maga azonban, tehát az Istennel kezdettől fogva kapcsolatban álló személye, a „lelke” nem a semmibe hull, hanem Isten kezébe. Aki meghal, az Úrnál lesz, aki pedig az Úrnál van, az – immár feltámadottan – tovább él. Ez valódi feltámadás, nem csupán amolyan árnyéklét, hangsúlyozza Ratzinger:

„Amit Isten megment, az a személy a maga egészében és egyetlenségében, amely testi létünk során alakul ki. [...] Ez nem jelenti azt, hogy az emberben semmi sem múlandó. Hanem éppen azt, hogy a múlandónak áttelekísítésével nyeri el alakját az, ami állandó. Az anyag mint olyan nem lehet az ember fennmaradó konstansa. A lélek, amely fennmarad a halálban is, bensőségesíti önmagában életének anyagát, és ezáltal kinyílik a feltámadt Krisztusra – akiben a szellem és anyag új egysége nyílik meg számára.”⁶³

Az Újszövetség erre az állapotra különböző képeket használ: a lelkek az Úr oltára alatt várakoznak (Jel 6,9), Ábrahám kebelén pihennek (Lk 16,19–29), beléptek a paradicsomba (Lk 23,43).⁶⁴ Az egyénnek ez a feltámadott léte azonban még nem azonos a végső feltámadással, amely csak az „utolsó napon” következik be, amikor Isten uralma teljesen betör ebbe a világba.⁶⁵

Továbbra is fennáll azonban a kérdés: mi történik a köztes időben? A feltámadott és üdvözült (vagy éppen a purgatóriumban megtisztult) lelkek élete hogyan viszonylik a folytatódó történelemhez? Ratzinger képtelenségnek tartja, hogy

jellemzi: „Rahner és Greshake után semmi lényegesen újat nem találtam Medard Kehlénél.” Határozottan elutasítja viszont azt az állítást, amely az emberi tevékenységet és az Isten Országá eljöttét egybemosná egymással. *JRGS*, 10/241.

⁶² *JRGS*, 10/273.

⁶³ *ESC*, 133. – Vö. FERDINAND SCHUMACHER: *Ich glaube an die Auferstehung der Toten*, i. m. 95., in *Meier-Hamidi – Schumacher*.

⁶⁴ Ratzinger részletesen elemzi a bibliai helyeket. Vö. *ESC*, 107skk.

⁶⁵ *JRGS*, 10/262.

aki a halálával kilép a földi, fizikai időből, az rögtön Isten öröklétébe, a végső beteljesülés állapotába lép be. Ez értelmetlenné tenné az Egyház hitét a végső beteljesedésben, de magát a történelmet is, amely egykor elkezdődött és egyszer majd befejeződik. Ha ez így volna, ha már a végső beteljesülés állapotába jutott volna az emberiség, akkor a reális, napról-napra megtapasztalt, az ember döntései által alakított vagy éppen elszenvedett történelem csupán illúzió volna.

Megoldásként – Ágoston nyomán – Ratzinger fölveti, hogy a fizikai időt meg kell különböztetni az antropológiai időtől. Az ember teste a fizikai időhöz kötött, és előbb-utóbb meghal. De élete során az emberekhez fűződő kapcsolataiban, döntéseiben, sorsának alakításában kialakít egy másik, „antropológiai időt”, amely már nincs alávetve a naptári időszámításnak: az az „énje” alakul így ki, akit Isten az ő – örök – életében való részesedésre hívott meg. Ágoston szavával a *memoria*, az emlékezet az, amelyben összegyűlnek az ember különböző jelen pillanatai: az emlékezetben az emberi Ma egyesül a kronológiai tegnappal és holnappal.⁶⁶ Puskás Attila Ratzingernek a „memória-időről”, illetve a „szív idejéről” vallott felfogását továbbgondolva ezt a minőségi időt így határozza meg:

„E kairosz belsőleg átélt tartamát a megtisztító emlékezés és reménykedő várakozás határozza meg. Ez addig tart, amíg a saját múlt egésze nem alakul át, nem épül be abba a jelenbe, melyet a szeretet határoz meg teljesen. Csak a megtisztító és fájdalommal járó emlékezés révén válhat teljesen, egész múltbeli életével jelenné önmaga és Isten számára az ember.”⁶⁷

Az ember halálával nem érnek véget kapcsolatai a történelemmel, a kronológiai időben élő emberekkel. A biológiai élet véget ér a halállal – de az ember „hatástörténete” folytatódik – utódaiban, örökségében, életművében. Olykor egy ember hatástörténete teljesen csak a halála után kezdődik el, például gondolkodóké vagy költőké.⁶⁸ Életünk része – mondja Ratzinger – mindaz, ami vétket elkövettünk, ami fájdalmat vagy éppen örömet másoknak okoztunk. A Krisztusban lét egyáltalán nem zárja ki Isten világának kapcsolatát a történelemmel.

„Aki meghal, kilép a történelemből – amely számára (átmenetileg!) lezárul; nem veszíti el azonban kapcsolatát a történelemmel, hiszen az emberi kapcsolatok hálójá a lényegéhez tartozik hozzá. [...] A tovább folytatódó

⁶⁶ *Credo*, 177.

⁶⁷ PUSKÁS ATTILA: *XVI. Benedek tanítása...*, i. m.

⁶⁸ Vö. WOLFGANG BEINERT: *Tod und jenseits des Todes*, Pustet, Regensburg, 2000, 97.

történelem valósága és ezáltal a halál utáni élet kapcsolata az idővel alapvető jelentőségű a keresztény istenfogalomban; ez válik láthatóvá a krisztológiában és így Istennek az időről való gondoskodásában annak folyamatában.”⁶⁹

Ennek nyomán teszi fel a kérdést Ratzinger: „Egészen készen lehet egy ember, amíg még miatta szenvednek a földön, amíg még a vétkei a földön továbbparáználak és az embereknek fájdalmat okoznak?” A Krisztusban lét egyáltalán nem zárja ki Isten világának kapcsolatát a történelemmel. Hozzáteszi azonban, hogy „nemcsak a hátrahagyott vétkeink akadályozzák, hogy végleg helyet foglaljunk az eszkatologikus végső lakomán, részt vegyünk a zavartalan ünneplésben, hanem a vétkeket legyőző szeretet is”. A szeretet szabadsága a feltámadottak számára kaput nyit a történelemre. Érvelésében Kis Szent Terézre hivatkozik: „Hogyan lehetne egy édesanya teljesen és maradéktalanul boldog, amíg gyermekei közül egyetlen egy is szenved?”⁷⁰ Mindezt Krisztus feltámadásával indokolja, amely Isten és a történelem valós kapcsolatát hordozza. Ebből azonban az is következik, hogy mindaddig, amíg a történelem tart, annak hatása van a halálon túli állapotra is. A történelem csak Krisztus második eljövetelével ér véget, a végső napra ígért boldog örökkévalóság tehát addig még nem lehet teljes.

Ebben látja Ratzinger a tisztítótűzről szóló tanítás valódi tartalmát is, amely határozottan különbséget tesz a különítélet és az egyetemes ítélet között.

„A még fennmaradt vétkekre, az ebből még tovább parázsló vétkekre utal a ‘tisztítótűz’. Ez tehát azt jelenti: a földön hátrahagyott maradványok eltüntető kiszenvedéséhez párosul a végső elfogadottság bizonyossága, emellett pedig jelen van a szereteteink hiányának végtelen súlya. A mennyország az örök ünnepi lakoma halasztódásának idejében, a végső beteljesedésre való várakozásban ezt jelenti: egyfelől magával ragad az isteni öröm teljes valósága, amely végtelenül betölt és megtart; amely immár elveszíthetetlen és maga a végső beteljesedés. [...] Az értünk szenvedést vállalt Isten megelégedetten mindent legyőzött már. Ebben az értelemben már most valóban ‘mennyország’. Másrészt viszont a beteljesült szeretet nyitott a még mindig reális, valóságosan folytatódó és valóságosan szenvedéssel teli

⁶⁹ ESC, 152.

⁷⁰ ESC, 155skk.

történelemre; bár a feltámadásban szemlélt szeretet a szenvedést már megelőlegezetten elvette és a végkifejletet biztosította, minden gondot és minden kérdést megválaszolt, az üdvösség a maga egészében még nem következett be mindaddig, amíg csak biztos előlegként van meg Istenben, és még nem érte el ténylegesen a legutolsó szenvedőt is.”⁷¹

A történelemnek ezt a sajátos, már létrejött, de még folytatódó beteljesedését Isten szeretetében a Krisztus testéről szóló tanítás foglalja össze. Őbenne minden ember egyetlen szerves egészet alkot, s így az egésznek sorsa összefügg minden egyes tag sorsával. „Bár életéről a halálban, földi tevékenységének befejeztével születik döntés, ennyiben tehát ekkor ítélik meg, és teljeseedik be a sorsa. Végső helyét azonban csak akkor kapja meg, amikor felépül az egész organizmus, amikor az egész történelmet végigcsinálták és végigszenvették.”⁷² Az új teremtésben Isten lesz minden mindenben: a teremtéssel elkezdődött és Krisztusban teljessé tett szeretetpárbeszéd az örök boldogságban folytatódik: az Atya imáadásában és a Krisztus testének tagjai közti szeretetben.

Érvelését Ratzinger Órigenésznek egy szép szövegével támasztja alá:

„Örömben lesz tehát részed, amikor szentként elválsz ettől az országtól. De csak akkor lesz teljessé az örömed, amikor már egyetlen tag sem hiányzik neked. Hiszen te is várakozni fogsz, ahogyan terád várnak. Ha viszont neked, aki csak tag vagy, nem ragyog föl a teljes öröm mindaddig, amíg egyetlen tag is hiányzik, mennyivel inkább kell Urunknak és Megváltónknak, aki e test feje és alkotója, mindaddig várnia a teljes öröme, amíg testének némely tagjai még hiányoznak? [...] Nem akarja nélküled elérni a teljes dicsőséget, vagyis nem a népe, a teste és tagjai nélkül.”⁷³

A két egymással szembenálló álláspont lassan közeledett egymáshoz, sőt többen kísérletet tettek a két nézet összebékítésére, így például Franz-Josef Nocke:

„Az ember feltámadásában az egész emberiség és az egész világ megmenetése kezdődik el. Ezt jelzi a ‘feltámadás a halálban’ kifejezés. De éppen, mert a feltámadt ember maradandóan a világhoz kötődik, és a többiek történetével kapcsolódik össze, a saját beteljesedéséhez szüksége van a

⁷¹ ESC, 157.

⁷² ESC, 157.

⁷³ Idézi ESC, 152sk.

világ és a történelem beteljesedésére is. Ezt a szempontot [...] húzza alá a 'folyamatszerű feltámadás' fogalma: az egyén feltámadása is csak a világ történetével együtt teljeseedik be.”⁷⁴

Újabban már Greshake is különbséget tesz az egyén halála és a végső beteljesedés között. 1999-ben így ír:

„Az ember beteljesülése tehát sosem csak a lélek-darabé (amely nem is azonos az egész emberrel), hanem mindig a test beteljesülése is, amely által a világgal és az emberekkel kapcsolatban áll. Ebben az értelemben az egyén végső beteljesülése is csak az egész beteljesülésével jöhet létre, az utolsó napon történő feltámadás gondolata tehát teljesen értelmes és szükséges. [...] A feltámadás egyrészt azt jelenti, hogy a véges, időbeli, földi életen túl létezik beteljesülés, másrészt hogy Isten a bűnös által választott halálos léttel szemben felkínálja az életet Krisztus által. Ez a feltámadott élet megszabadulás a bűntől és a haláltól, együtt járás Krisztussal, részesedés dicsőségében, a Szentháromság életében, bekapcsolódás az emberiség hátlójában Krisztus testébe, hogy így a *pleroma Christi* létrejöjjön. [...] Nem vetjük meg a testünket, az anyagi világot és az élet társadalmi beágyazottságát, hanem reméljük, hogy a végső beteljesülés csak az egész teremtéssel együtt következhet be.”⁷⁵

5. A VÉGSŐ KÁRHOZAT ÉS A KERESZTÉNY REMÉNY

Hogy a halála után Isten mindenkiről ítéletet mond, azt kezdettől fogva vallotta az Egyház. Arról azonban nem szólnak a hitvallások, hogy – egyszerűen fogalmazva – kik jutnak a pokolba és kik a mennyországba (közvetlenül a haláluk után vagy a purgatóriumban végbement tisztulás után). A végső kárhozat, a pokol valóságát minden kétséget kizáróan tanítja maga Jézus, majd az apostoli levelek is. A pokol megrendítő ténye láttán merült fel az első századokban annak reménye, hogy hátha Isten irgalmassága képes végül legyőzni minden gonoszt. Órigenész (†254) fejtette ki a legrészletesebben azt a hipotézist („apokatasztaszisz-tan”), hogy a történelem végén Isten mégiscsak maradéktalanul beteljesíti a történelmet, és a

⁷⁴ FRANZ-JOSEF NOCKE: Eszkatológia, in Theodor Schneider (szerk.): *A dogmatika kézikönyve*, i. m. II. 481.

⁷⁵ LTHK, Herder, Freiburg, 1993–2001, Bd. 1, *Auferstehung der Toten*, 1198skk.

kozmosz kiengesztelődés (amely magába foglalja a gonosz lelkeket is) nyomán „Isten lesz minden mindenben” (vö. ApCsel 3,21; 1Kor 15,25–28). Elgondolása szerint a végső időkben Isten az egész teremtetést a tökéletes boldogság állapotában állítja helyre, beleértve a kárhozottakat is. A rákövetkező időben az egyházatyák közül többen is osztottak ebben a reményben, hogy a végső időkben minden el-lenség alá lesz vetve Krisztusnak, általa pedig az Atyának. A tanítóhivatali megnyilatkozások azonban ismételten hittételként mondták ki, hogy ez az elgondolás nem egyeztethető össze a pokol örökkévalóságával, és a VI. században kifejezetten is elítélték Órigenész elgondolását.

Jézus többször beszélt az örök kárhozat félelmes valóságáról, és ezt szilárdan vallja az Egyház egész hithagyománya. Az eszkatológiai kutatások feléledésével azonban több teológus is megpróbálta megvilágítani, hogy mit jelent ez. Ratzinger egy lexikonszócikkben foglalta össze azt, amit a pokolról tudni lehet, ha – mint írta – eltekintünk a népies, mitológiai, mesés elemektől. Hiszen sem a dogma, sem az abban rejlő kinyilatkoztatás nem kíván pusztán tárgyi információkat adni.

„Elmondhatjuk tehát, hogy a pokolról szóló hittétel elsősorban nem valami információt ad a túlvilágról, hanem kérügmataikusan a mostani életre vonatkozóan szól arról, ami őt itt és most érinti, ami útmutatást adhat az Isten előtt álló létéről, anélkül, hogy eddig ismeretlen tárgyakról közölne ismereteket. [...] Az embert arra ébreszti rá, hogy életét az örök kudarc valódi lehetőségével szembesítse. [...] A vándorúton járó embernek, anélkül, hogy számítana az apokatasztaszis lehetőségével, szembe kell néznie az üdvösség örök elvesztésének komoly fenyegetésével.”⁷⁶

Bár a feltámadott ember végső sorsa csak két esélyes, az Egyház ősi hite szerint a mennyország és a pokol között tud egy harmadik, bár átmeneti állapotról: a tisztulás helyéről, a purgatóriumról. Ratzinger szerint a tisztítótűz korai zsidó gondolata keresztény értelmezésben az, hogy

„a tisztulás nem valami külsődleges beavatkozás által történik, hanem az Úr átváltoztató erejéből, aki szabaddá égeti és megolvasztja elzárt szívünket, hogy beleszervesülhessen az Ő testének eleven organizmusába. [...] Tehát nem egyfajta túlvilági koncentrációs tábor (ahogy Tertullianus gondolta), amelyben az embernek büntetéseket kell elszenvednie. [...]

⁷⁶ JRGS, 10/334. Először a *LTHK* 2. kiadásában jelent meg.

Sokkal inkább az ember átalakulásának bensőleg szükséges folyamata, amelyben megnyílik Krisztusra, Istenre, és ezáltal a szentek egész közösségének egységére.”⁷⁷

„A pokol lényege – foglalja össze Ratzinger az Egyház hitét – kétségtelenül az örök szeretetben való lét elvesztését jelenti, az attól való végleges elfordulást a pusztá Én ürességébe és önmagába záródásába.” Ennek hátterében az áll, hogy „Isten feltétlenül tiszteletben tartja az ember szabad döntését. Isten felkínálja a maga szeretetét, de nem kényszeríti ránk.” – A történelemben élő ember pedig hozhat visszafordíthatatlan és végérvényes döntéseket. Mindezt azonban összhangba kell hoznunk az Isten irgalmasságáról és Krisztus megváltó hatalmáról szóló örömhírről. Amint Nocke találóan megjegyzi: „Az egyik oldalon az eljövendő ítélet komolysága áll, a másik oldalon Isten egyetemes üdvözítő akarata, és a remény, hogy végül Isten lesz minden mindenkiben.”⁷⁸

Ratzinger itt megkockáztat egy feltevést, amely, bár nem vonja kétségbe a pokol valóságának hitét, mégis megpendíti a remény lehetőségét.

„Vannak visszavonhatatlan események, visszavonhatatlan pusztítás is – ezzel a súlyos ténnyel kell a keresztényeknek élniük. Az emberi lét és cselekvés komolysága Krisztus keresztjében megfogható alakot öltött – ez számunkra két irányban is eligazító. Isten szenved és meghal. Számára a gonosz nem valótlan; számára, aki maga a szeretet, a gyűlölet nem semmis. A gonoszt ő nem az univerzális ész dialektikájával haladja meg, amely minden tagadást igenléssé képes átfordítani: nem egy spekulatív, hanem nagyon is valóságos nagypéntek során haladja meg. Ő maga az, aki belép a bűnös szabadságába, és mélységes szeretetének szabadságával meghaladja azt. Itt láthatóvá válik a gonosznak és következményeinek valósága. De vajon nem Isten vált-e így láthatóvá? A válasz Jézus alvilágra szállásának sötétjében rejlik, lelkének átszenvedett éjszakájában, amelybe egyetlen ember sem nyerhet bepillantást, csak úgy, ha szenvedő hitben vele együtt indul ebbe a sötétségbe.”⁷⁹

⁷⁷ ESC, 187–188. – Vö. *Verweyen*, 80.

⁷⁸ Vö. FRANZ-JOSEF NOCKE: Eszkatológia, in Theodor Schneider (szerk.): *A dogmatika kézikönyve*, i. m. II. 489.

⁷⁹ Az idézetet az *Eschatologie* című könyvből fordította Tillmann J. A.: *Vigilia* 52 (1987/11) 848–849.

Ezután Keresztes Szent János, Kis Szent Teréz és más szentek példájára hivatkozik:

„Az ő jámborságuk semmit sem vesz el a pokol rettenetes valóságából; annyira valóságos, hogy behatol a saját létükbe is. Avval szemben a reményt csak úgy tudják fenntartani, ha mellette, vele együtt szenvedik végig ezt az éjszakát, aki azért jött, hogy minden éjszakánkat átszenvedje. Ez a remény azonban nem válik önhatalmú állítássá; kérését az Úr kezébe helyezi. A dogma megtartja valóságos tartalmát; az irgalmasság gondolata, amely egyik vagy másik formájában az egész történelmet végigkísérte, nem elméletté válik, hanem a szenvedő és reménykedő hit imádságává.”⁸⁰

Korunk teológusai közül a legradikálisabban Hans Urs von Balthasar képviselte azt a nézetet, hogy „az irgalom győzelmet arat az ítélet fölött”. Idézte többek között Leon Bloy merész kijelentését: „egyetlen lény sincs kizárva a megváltásból, máskülönben nem létezhetne a szentek közössége; elképzelhetetlen, hogy akár csak egy lélek is kihulljék a világ csodálatos koncertjéből, ez veszélyt jelentene az egyetemes harmóniára”. Remélhetjük tehát minden embernek végső üdvözülését, és imádkozhatunk mindenkiért, a megátalkodottnak tartott bűnösökért is. Hiszen, mint írja, „a legsúlyosabb dolog, ami létezik, nem Isten büntető igazsága, hanem szeretete”.⁸¹ Balthasart sokan bírálták nézeteiért, sőt egyeseken hitbeli tévedéssel vádolták. Ő azonban nemcsak ellenérvekkel válaszolt a kritikákra, hanem korának leghíresebb teológusait – köztük Ratzingert – is maga mellé sorakoztatta, mondván: „a legkiválóbb társaságban találom magam”.⁸²

Feltűnő, hogy Ratzinger ebben a kérdésben sohasem támadta Balthasart, bár – mint a fentebbi idézetekből is látszik – jóval óvatosabban fogalmaz messterénél és barátjánál, amint ezt Verweyen megjegyzi. Érdekes, hogy ő maga viszont még merészebb kijelentést tesz:

„Elvész-e csak egy vessző is Isten igazságosságából, ha azt szeretetének örök elhatározása felől értelmezzük, amely az ember szabadságát akkor is önmagában szenved ki, amikor az egy végleges nem-ben megmakacsolná magát? Igaz ugyan, hogy Isten ténylegesen végleges végtelenségével szemben az emberi szabadságban a lehetséges nemet-mondás lezárhatatlan végtelenje áll. Ez

⁸⁰ ESC, 178.

⁸¹ HANS URS VON BALTHASAR: *Mit szabad remélnünk?*, Sík Sándor Kiadó, Budapest, 2006. passim.

⁸² I. m. 122. Itt található a Léon Bloy-idézet is.

azonban önmagától sohasem tud a véglegességben beteljesülni, hanem kikerülhetetlenül Isten Igen-szavának terébe beszél bele, aki teremtményeinek minden szavát és tettét már kezdettől és örökre áthatja és hordozza.”⁸³

* * *

Még a túlvilágról és az örök életről folytatott elméleti vitákban is mindig érezni lehetett, hogy Ratzinger elsősorban nem valami túlvilági földrajz megrajzolására törekszik. Célja az, hogy a végső beteljesedésről hiteles és az Egyház hagyományába beleillő, ugyanakkor korunk kérdéseire választ adó kijelentéseket tegyen. Mindezzel azonban elsősorban azt keresi, hogy mindennek mi a jelentősége a mostani, földi életünk számára. Hiszen a keresztyén élet lényegénél fogva az örök élet és a feltámadás reményéből táplálkozik, állandó kapcsolatban áll vele. A keresztyén ember – Szent Pál szava szerint – már most a feltámadottak életét éli. „Ha tehát feltámadtatok Krisztussal, azt keressétek, ami odafönn van, ahol Krisztus ül az Isten jobbán. Ami odafönn van, arra irányuljon figyelmetek, ne a földiekre” (Kol 3,1).

Joseph Ratzinger, a spekulatív teológus mögött mindig megszólal a keresztyén élet jelenét kísérő lelkipásztor, aki folyamatosan vizsgálja „az idők jeleit”. Figyelmeztet rá, hogy a teológusok szakmai vitái is sokszor törést okoztak egyes híveknek a feltámadásba és a túlvilágba vetett hitében. Aggodalommal figyeli azt is, hogy napjainkban mennyire meggyöngült az örök élet és a feltámadás hite még a keresztyének között is, s ezzel párhuzamosan hogyan torzult el sokak istenképe. A mai ember alig tudja elképzelni, hogy Isten valóban cselekvő szereplője a történelemnek; legfőljebb valami homályos túlvilági létet tulajdonít neki, s ebben az árnyéklétben képzelet el a halálból feltámadottak helyét is.

Az örök életet Ratzinger elsősorban nem a tartama felől határozza meg mint valami időtlen végtelenséget, hanem a tartalma, a minősége felől: „nem hosszú időtartam, hanem a létnek új minősége, amelyben eltűnik a pillanatok végtelen egymásutánja. [...] Az örök élet a létnek az az új minősége, amelyben minden összefolyik a szeretet Mostjában.” Ezért jelenvalóvá lehet a földi életben is, „mint az Új, a Más, a Nagyobb, még ha mindig csak töredékesen és tökéletlenül is”. „A választóvonal az időbeli és az örök élet között a mi időbeli életünkön húzódik keresztül.”⁸⁴ A feltámadott léttel, az Istennel való leghatalmasabb érintkezési pontnak a liturgiát tartja: „A liturgia legmagasabb csúcsa és betelje-

⁸³ Verweyen, 76.

⁸⁴ JOSEPH RATZINGER: Mein Glück ist, in deiner Nähe zu sein, in id.: *Gott ist uns nah*, Sankt Ulrich, Augsburg, 2001, 150skk. *JRGS*, 10/452.

sülése a parúzia; a liturgia pedig parúzia, paruziális történés közöttünk. [...] Minden Eucharisztia: parúzia, az Úr eljövele, és minden Eucharisztia annak a vágnak kifizülése, hogy elrejtett ragyogását nyilatkoztassa ki.”⁸⁵

A dialogikus halhatatlanság látszólag elméleti tétele étellel telik meg, ha meglátjuk, hogy létünk Isten szeretetének pillantásában koncentrálódik, és ez emel át az öröklétbe, Isten örök jelenébe. Ez teremti meg mindazok testvériségét, akiket ugyanez a szeretet emel magához. „Ahol Isten minden mindenben, ott mi mindnyájan mindenben vagyunk, és minden mibennünk, egyetlen testben vagyunk, Krisztus testében.”⁸⁶ Aki komolyan törekszik Krisztus követésére, arra, hogy egyre jobban teljesítse Krisztus parancsát, aki megpróbál „eszkatologikusan élni”,⁸⁷ annak nagy segítséget jelent, ha megpróbál belepillantani a végső, isteni szeretetközösségbe, a szentek közösségébe:

„Az örök élet, amely az Istennel való közösségben már itt és most elkezdődik, felszakítja az itt és most határait, és fölemeli az igazi valóság tágasságába. [...] Itt már megszűnik az Én és a Te átjárhatatlansága, amely szorosan hozzátartozik az idő feldaraboltságához. Valóban – aki a saját akaratát beléhelyezi Isten akaratába, az oda helyezi, ahol minden jóakarat megtalálja a helyét. Akaratunk így egybeolvad mindenki másnak az akaratával is. Ahol ez megtörténik, ott igaz lesz a szó: Élek én, de már nem én, hanem Krisztus él bennem.”⁸⁸

A földi életben megélt örök életet, az együttlétet Istennel Krisztus tette lehetővé. „Krisztus Istennek a velünk léte”, folytatja Ratzinger: „A Fiú teste a híd a lelkünk számára.”

„Krisztus önküresítésével a kereszten kezdődött el az a valóság, hogy Isten minden mindenben. Ez akkor válik teljessé, amikor a Fiú az Országot, vagyis az egész összegyűjtött emberiséget és a hozzá tartozó teremtményt átadja az Atyának (1Kor 15,28).”

„Ezért aztán most már nem létezik többé az elszigetelt Én pusztá privátszférája, hanem ‘minden ami az enyém, a tiéd’. [...] Minden elfogadott szenvedés, bármilyen rejtett is, a gonosz minden csendes elviselése,

⁸⁵ ESC, 167. – Vö. Verweyen, 77.

⁸⁶ Uo. 150.

⁸⁷ ESC, 23. – Vö. AIDAN NICHOLS OP: *The Thought of Pope Benedict XVI*, i. m. 159.

⁸⁸ Uo. 153.

önmagunk minden legyőzése, a szeretet minden mozdulata, minden lemondás és minden csendes odafordulás Istenhez – mindez kihat az egészre. [...] Mindebben már az Isten Országa vérkeringése lüktet, mert Isten akarata teljesül – amint a mennyben, úgy a földön is.”⁸⁹

A feltámadásban nekünk ajándékozott öröklét és a földi élet egymást átjáró valóságát a legteljesebben az Eucharishtiában élhetjük át, amikor Krisztus saját – feltámadt – testét és vérét ajándékozta nekünk. Nem véletlen, hogy a fentebb idézett s először folyóiratban publikált előadását éppen az Eucharishtiáról szóló kötetbe illesztette később bele. Az eucharisztikus lelkület az örök élet boldogító reményéből táplálkozik, éppen az Eucharishtiából születő Egyház közösségében. A keresztények a feltámadásból, „az Úr napjából”, a vasárnapból élnek. Ennek fényében érthetjük igazán XVI. Benedek pápa beszédét, amelyet 2007. nagyszombat éjszakáján mondott el a Szent Péter-bazilikában.

„Szabadok vagyunk. Jézus feltámadásakor a szeretet erősebbnek bizonyult a halálnál és a gonoszságnál. Jézus szeretetből szállt le, és ugyancsak a szeretet erejével emelkedett föl. És e szeretettel visz magával minket is. Szeretetével egyesülve, annak szárnyain szállunk le vele a világ sötétjébe szeretetével eltelve, és tudjuk, hogy ugyanígy fogunk vele fölemelkedni. Ezért kérjük: Urunk, mutasd meg nekünk ma is, hogy a szeretet erősebb a gyűlöletnél. A szeretet erősebb a halálnál. Szállj alá modern korunk éjszakáiba és alvilágaiba is, és fogd kézen a várakozókat. Vezess őket a világosságra. Légy velem is sötét éjszakáimon, és vezess ki belőlük. Segíts engem, segíts minket, hogy veled együtt szálljunk le a várakozók sötétségébe, akik a mélységből hozzád kiáltanak. Segíts minket, hogy fényedet elvigyük hozzájuk. Segíts minket, hogy kimondjuk a szeretet igen-jét, mert csak e szeretetből tudunk leszállni, és onnan veled együtt fölemelkedni.”⁹⁰

⁸⁹ Uo. 155.

⁹⁰ XVI. BENEDEK: *Isten velünk van minden nap*, Vigilia, Budapest, 2012, 118.

Posztszekuláris társadalom?

A kereszténység nyilvános jelenlétének megítélése
Jürgen Habermasnál

GÖRFÖL TIBOR

Abstract

Leading social scientists of the last century did not explain or interpret the plausibility of the secularization theory or secularization thesis (the view of an inner connection between the process of modernization and the increasing insignificance of religion), since it was taken for granted at the time. By contrast, current sociology of religion stresses the importance of a new quest for the meaning of secularization, because, against mainstream prophecies of the second half of the last century to the contrary, religion did not disappear from the public sphere. The theory of public religion, new global tendencies and a turn in the historical interpretation of religion call for a re-considered explanation of the contemporary landscape of religion. The concept of post-secular society, introduced by Jürgen Habermas, opens an interesting, but not entirely unproblematic dimension for the debate concerning the role of religion in the public sphere and the cognitive status of religious faith.

Keywords: *sociology of religion, secularization, public religion, post-secularity, faith and reason*

Kulcsszavak: *vallásszociológia, szekularizálódás, nyilvános vallási jelenlét, posztszekularitás, hit és ész*

Úgy tűnik, hogy az általában a vallás és konkrétan a kereszténység kulturális jelentőségére irányuló általános (azaz filozófiai és társadalomtudományi) reflexió terén legalább három szempontból lényeges változások történtek az elmúlt szűk másfél évtized folyamán. Az újszerű jelenségek egyrészt tudománytörténeti

GÖRFÖL TIBOR a Pázmány Péter Katolikus Egyetem Bölcsészet- és Társadalomtudományi Karának oktatója, fordító, nő, két gyermek apja; gorfol.tibor@btk.ppke.hu

természetűek, másrészt a szekularizálódási tételnek nevezett felfogás helytállóságát és meggyőzőerejét érintik, harmadsorban pedig azokhoz a társadalmi körülményekhez és konstellációkhoz kötődnek, amelyeket újabban egyre többször a posztszekuláris jelzővel illetnek. Az utóbbi két tényező szorosan összefügg egymással, ezért a harmadik taglalásához szükség van a második áttekintésére.

A szekuláris nyilvánossággal, a szekuláris racionalitással és a szekuláris polgárokkal szemben az új helyzet egészen határozott kívánalmakat támaszt (erről alább), az viszont a legkevesbé sem magától értetődő, hogy a kereszténység intézményi életében és a keresztény gondolkodásban milyen átalakulásokat hozhat magával a vallás iránt megmutatkozó kortárs nyilvános és társadalomtudományi figyelem. A következő áttekintés mindenestre abból a meggyőződésből indul ki, hogy a kereszténységnek mind intézményi és közösségi, mind gondolati szempontból érdekében áll reagálni a helyzet újdonságára, ellenkező esetben ugyanis éppúgy csorbát szenvedhet nyilvános önkifejezésének lehetősége, mint az előző századforduló alkalmával, amikor egyoldalúan modernitáskritikai gesztussal egyoldalúan defenzív alapállást vett fel a korszellemmel szemben, engedve „az egyházak általános rossz hangulatának [...] az újkorral és megnyilvánulásaival szemben”.¹

I. VALLÁSELMÉLET ÉS TÖRTÉNELEM

Az első (az egyszerűség kedvéért tudománytörténetinek nevezhető) jelenség lényegesen egyszerűbb a másik kettőnél, ezért elegendő, ha e helyütt csupán néhány szó esik róla. A vallás kérdését vizsgáló társadalomtudományi megközelítések státuszában bekövetkezett egy olyan változás, amely formálisan a tudományterület kezdeteire mutat vissza, és az eltelt bő száz év ismeretében úgyszólván a társadalomtudományi valláselemzés újraírására tesz kísérletet. Mint ismeretes, a modern társadalomtudomány klasszikus szerzői az egyetemes történelem összefüggésében részletesen foglalkoztak a vallás megnyilvánulási és hatáskifejtési formáival, akár a világvallások történelmi folyamatait vizsgálva (Max Weber²), akár a feltételezett legősibb vallási formáknak figyelmet szentelve (Emile Durkheim³). A társada-

¹ WOLFGANG BEINERT: *A kereszténység. A szabadság lélegzete*, Vigilia, Budapest, 2005, 188.

² MAX WEBER vallásszociológiai munkássága (*Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, 3 kötet, Mohr Siebeck, Tübingen, 1920) részleteiben magyarul is megismerhető: *A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme. Vallásszociológiai írások*, Gondolat, Budapest, 1982; *Világvallások gazdasági etikája. Vallásszociológiai tanulmányok*, Gondolat, Budapest, 2007.

³ EMILE DURKHEIM: *A vallási élet elemi formái. A totemisztikus rendszer Ausztráliában*, L'Harmattan, Budapest, 2004.

lomtudományi valláselemzésnek viszont paradox fejleménye volt, hogy miközben a két klasszikus szerző meghatározó jelentősége mit sem változott (sőt inkább csak nőtt) az elmúlt évtizedek során, a társadalomtudományon belül idővel mind az egyetemes történelem perspektívája, mind a vallásnak szentelt kitüntetett figyelem kiiktatódott. Ezek a folyamatok első pillantásra nehezen tűnnek megmagyarázhatónak, mégis kézenfekvők, és pedig főként a vallás jelentőségének huszadik századi megítélésével állnak összefüggésben: a történelmi szemléletmód és a vallás iránti érdeklődés azért marginalizálódhatott, mert elemzéseivel Weber és Durkheim egyaránt a vallás jelentőségvesztésének folyamatát rekonstruálta, s a későbbi szociológusok csupán ennek a következtetésnek a nyomát követték.⁴

A közelmúltban ennek a folyamatnak a végpontjaként, de legalábbis az újraértékeléseként volt felfogható a Talcott Parsons talán legismertebb kortárs tanítványának számító Robert N. Bellah eljárása, aki egyenesen a vallás szociológiai világtörténelmének bemutatására vállalkozott, s monumentális művében⁵ a Krisztus előtti első évezred derekán bekövetkező egyetemes civilizációs átalakulás jelölésére használt jaspersi fogalmat, a tengelykort⁶ végpontnak megtéve egy olyan fejlődési ívet rajzolt meg, amely minden evolucionista egyoldalúságtól mentes. Komoly jelentősége van annak, hogy a vallásra irányuló szociológiai reflexió visszanyerni látszik a történelem horizontját, már csak azért is, mert egyrészt az úgynevezett szekularizálódási tétel ügyében bekövetkező mai perújrafelvétel a szociológia klasszikus szerzőitől származó történelmi elemzések felülvizsgálatában érdekelt, másrészt a civilizáció történetéről, különösen a tengelykor folyamatairól szerezhető ismereteknek a szekularizálódás modernitásbeli problematikájára is hatásuk van.⁷

II. A SZEKULARIZÁLÓDÁSI TÉTEL PROBLEMATIKÁJA

Ezzel pedig máris a bevezetésben említett második jelenséghez, a szekularizálódási tétel meggyőzőerejének ügyében perújrafelvételt sürgető álláspontok kérdéséhez

⁴ HANS JOAS: Die Soziologie und das Heilige, in id.: *Braucht der Mensch Religion? Über Erfahrungen der Selbsttranszendenz*, Herder, Freiburg, 2006², 64–77.

⁵ ROBERT N. BELLAH: *Religion in Human Evolution. From the Paleolithic to the Axial Age*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge – London, 2011.

⁶ KARL JASPERS: *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, Artemis, Zürich, 1949.

⁷ JOSÉ CASANOVA: Religion, the Axial Age, and Secular Modernity in Bellah's Theory of Religious Evolution, in Robert N. Bellah – Hans Joas (eds.): *The Axial Age and Its Consequences*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge – London, 2012, 191–221.

érkezünk. E téren maga az elnevezés is sokatmondó: a szekularizálódási elméletet azért szokás elsősorban tétlként emlegetni, mert nem rendelkezik tényleges konzisztenciával, mivel kialakulásának idején gyakorlatilag senki sem vette a fáradságot ahhoz, hogy részletesen kifejtse, „nem is volt fontos a kritikai vizsgálata, hiszen mindenki egyértelműnek vélte”.⁸ Ennek a száz éven keresztül lényegében magától értetődő tételnek az értelmében a modernizálódás folyamata a maga belső logikájánál fogva együtt jár a szekularizálódás folyamatával, vagyis a vallás jelentőségvesztésének eluralkodásával. A szekularizálódás egyértelműnek tekintett ténye tehát kezdettől fogva a modernizálódás kérdéséhez kapcsolódott, a kérdés ugyanis a szociológia két klasszikus szerzőjének szemében az volt, hogy a vallás terén bekövetkező változások milyen összefüggésben állnak a nyugati társadalmak modernizálódásával (Steve Bruce szellemes megfogalmazása szerint „a szekularizálódás elmélete a szociológia intellektuális életrajzán keresztül is bemutatható lenne”). A szekularizálódás Webernél elsősorban a különböző társadalmi területeken zajló folyamatok vizsgálata alapján általános törvényszerűségként leszűrt racionalizálódáshoz, Durkheimnél a társadalmi konzisztencia biztosítására hivatott vallás jelentőségének átértékelődése nyomán fellépő individualizálódáshoz kötődött.

A weberi vallásszociológia alapvető meggyőződése szerint a világnak az a „varázstalanítása”, amely a zsidó próféta-sággal kezdődött meg, majd a görög tudomány segítségével a kereszténységben teljesedett ki, idővel fölöslegessé tette kezdeti inspirálóját, a monoteista vallást. Ennek értelmében „a nyugati modernizálódás jellegzetes dialektikája” abban rejlene, hogy „a zsidó-keresztény hagyomány mind előkészítője, mind áldozata volt a fejlődésnek”, mivel a modern tudománnyal, a szekuláris alapú állammal és a kapitalista gazdasági berendezkedéssel „a keresztény Nyugat olyan világot alakít ki, amelynek saját működéséhez egyre kevésbé van szüksége ezekre a vallási gyökerekre, sőt amelynek esetében a vallási hagyomány egyre inkább ellentétbe kerül az érvényes tételek autonóm megalapozásának igényével”.¹⁰

Ez az a meggyőződés, amely az elmúlt évek folyamán elveszítette a plauzibilitását, olyannyira, hogy a modernizálódás és a szekularizálódás közötti belső

⁸ JOSÉ CASANOVA: *Public Religions in the Modern World*, The University of Chicago Press, Chicago – London, 1994, 17.

⁹ STEVE BRUCE: *Secularization. In Defence of an Unfashionable Theory*, Oxford University Press, Oxford, 2011, 24.

¹⁰ JOHANNES ZACHHUBER: Die Diskussion über Säkularisierung am Beginn des 21. Jahrhunderts, in Christina von Braun – Wilhelm Gräb – Johannes Zachhuber (Hrsg.): *Säkularisierung. Bilanz und Perspektiven einer umstrittenen These*, LIT, Münster etc., 2007, 11–42., 15.

összefüggést hangsúlyozók „kisebbségbe kerültek, s a társadalomtudományok területén a szekularizálódási tétel dominanciáját visszautasításának hegemoniája váltotta fel”.¹¹ Nem arról van szó, hogy általánosan vitatottá vált volna a vallás és konkrétan a kereszténység térvesztése, hanem arról, hogy immár nem tűnik egyértelműnek a folyamat egyirányú kibontakozása, tényleges kiterjedésének mértéke, visszafordíthatatlansága és a nyilvános vitákra gyakorolt hatásának jellege. A hosszú időn át magától értetődő felfogás megkérdőjeleződésének többféle oka volt. Kiderült, hogy globális összefüggésben a világvallások a modernizálódási folyamatok előtt megnyílván sem veszítettek az életerejükből, sőt a világ számos részén a modernizálódás kibontakozásával párhuzamosan növekedett is a jelentőségük.¹² Hasonló bírálatok alapjául szolgált az a megfigyelés, mely szerint a szekularizálódás fogalma kizárólag nyugat-európai jelenségek tükrében született meg, és más kulturális összefüggésekre csak negatív következményekkel vonatkoztatható.¹³ Történelmi perspektívában úgy mutatkozott, hogy nem lehet szó egyenes vonalú szekularizálódási folyamatról, mert a vallás tagadhatatlan európai szerepvesztése hullámokban ment végbe, vagyis a szekularizálódásnak sajátos történelmi mintázata van, s ennek figyelembevételével az okai is jobban megérthetők.¹⁴ Mindezek eredményeképpen sokak szemében mára az ellenkezőjére fordult az a hosszú ideig egyértelműnek beállított perspektíva, amelyben a normálisnak számító európai szekularizálódási folyamatokhoz képest kivételnek könyvelhető el a modernizálódás előrehaladását és a vallási vitalitás megmaradását egyaránt kiválóan tanúsító Egyesült Államok: elkerülhetetlen immár, hogy „provincializáljuk” Európát, hiszen „az európai–latin kereszténység történelmi szekularizálódási folyamata nem norma, hanem valósággal rendkívüli folyamat”, állítja az utóbbi években José Casanova.¹⁵

¹¹ HANS JOAS: Gefährliche Prozessbegriffe. Eine Warnung vor der Rede von Differenzierung, Rationalisierung und Modernisierung, in Karl Gabriel – Christel Gärtner – Detlef Pollack (Hrsg.): *Umstrittene Säkularisierung. Soziologische und historische Analysen zur Differenzierung von Religion und Politik*, Berlin University Press, Berlin, 2012, 603–622., 607.

¹² HANS JOAS – KLAUS WIEGANDT (Hrsg.): *Säkularisierung und die Weltreligionen*, Fischer, Frankfurt a. M., 2007².

¹³ TALAL ASAD: *Genealogies of Religion. Discipline and Power in Christianity and Islam*, Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1993.

¹⁴ HANS JOAS: *Glaube als Option. Zukunftsmöglichkeiten des Christentums*, Herder, Freiburg – Basel – Wien, 2013², 66–85.

¹⁵ JOSÉ CASANOVA: Westliche christliche Säkularisierung und Globalisierung, in id.: *Europas Angst vor der Religion*, Berlin University Press, Berlin, 2013², 83–119., 103.

Casanovának amúgy meghatározó szerepe volt a kérdés újratárgyalásának megkezdődésében. A vallások nyilvános szerepvállalásáról írt úttörő könyvében¹⁶ a szekularizálódás háromféle jelentését különböztette meg, s a fogalom szeman-
tikai rétegzettségét kimutatva szerencsés módon járult hozzá a kérdés taglalásá-
hoz szükséges tiszta fogalmi terep kialakításához. Nézete szerint a szekularizáló-
dás egyképpen jelölheti a vallás általános jelentőségvesztését; a vallás kivonulását
vagy kiszorulását a nyilvánosság területéről; és a társadalmi részterületek (az
állam, a tudomány, a gazdaság) vallási ellenőrzés alóli felszabadulását (vagyis a
modernitásra jellemző funkcionális differencializálódást). Casanova eleinte min-
denekelőtt a második jelentésréteg revideálásában volt érdekelt, főként az fog-
lalkoztatta ugyanis, hogy valóban a vallás privatizálódása – vagy Thomas Luck-
mann híres kifejezésével: „láthatatlanná”¹⁷ válása – jellemzi-e a modernitást, s
ennek megfelelően arra jelentett be igényt, hogy a vallás deprivatizálódása immár
kézzelfogható tény, a vallás tag értelemben vett politikai jelentőséggel rendelke-
zik és visszatérőben van a nyugati világban. Ennek értelmében a századforduló
vallási világát jellemző „deszekularizálódás”¹⁸ deprivatizálódással járna együtt
(miközben persze eleve nem volt világos, hogy a privatizálódási elméletek szerint
„mi a végpontja a vallás visszavonulásának: a családok és a kiscsoportok kom-
munikációjába húzódik-e vissza, vagy az egyének belső világába kénytelen-e visz-
szaszorulni”¹⁹). A deprivatizálódási igény kifejtését követően az ezredforduló után
Casanova különös figyelmet szentelt a funkcionális differencializálódás és a vallási
jelentőségvesztés között közvetlen összefüggést feltételező álláspontnak, amelyet
szintén nem talált kellőképpen megalapozottnak, mivel álláspontja szerint a mo-
dern társadalmak intézményi szférái között jelentkező elkülönülések és összefo-
nódások rendszere eleve nem is fogható fel egyetlen teleologikus folyamatként,
történetesen funkcionális differencializálódásként.²⁰

Éppen ezért érthető, hogy a szekularizálódási tétel legeltökéltebb védelmezői
napjainkban pontosan a társadalmi részterületek elkülönülésének vallásgyengítő

¹⁶ JOSÉ CASANOVA: *Public Religions in the Modern World*, i. m.

¹⁷ THOMAS LUCKMANN: *The Invisible Religion. The Problem of Religion in Modern Society*, Macmillan, New York, 1967.

¹⁸ PETER L. BERGER: The Desecularization of the World. A Global Overview, in id. (ed.): *The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics*, B. Eerdmans Publishing, Grand Rapids, 1999, 1–18.

¹⁹ HANS JOAS: *Glaube als Option. Zukunftsmöglichkeiten des Christentum*, i. m. 27.

²⁰ JOSÉ CASANOVA: Rethinking Secularization. A Global Comparative Perspective, *The Hedgehog Review* 8 (2006) 7–22.

hatását kívánják igazolni. Ezzel kapcsolatban egyesek azt hangsúlyozzák, hogy a funkcionális differenciálódás elméleti alakzatával szemben felhozott érvek nagy része (nem lehet szó egyirányú folyamatról; nincs összefüggés a modernizálódás és a funkcionális differenciálódás között; a szekularizálódás és a funkcionális differenciálódás között nem vonható párhuzam) félreértésen alapul,²¹ s „a teológia és a filozófia, az egyház és az oktatás, az isteni és a világi jog elkülönülése nyomán a vallás csekélyebb befolyással van más társadalmi területekre, a filozófiára, az oktatásra, a jogra, azaz a vallás jelentőségvesztése közvetlen következménye a funkcionális differenciálódásnak”.²² Ezért nem meggyőző a társadalomtudományok területén jelentkező „új, magabiztos hang”, amely szerint a modernitás és a vallás igenis összeegyeztethető egymással, a modern intézmények és eszmék vallási tartalmakkal vannak átítatva, sőt a modernitás kreatív is tud lenni vallási téren.²³ Mások a modernitás vallási téren is megnyilvánuló pluralitására hivatkozva állítják, hogy az egységes vallási kultúra felbomlása szükségképpen szekularizálódási következményekkel jár, mivel a vallások kognitív igényei kevésbé meggyőzőek, ha elveszítik nyilvános privilegizáltságukat,²⁴ és (durkheimiánus alapon, vagyis a vallás és a társadalmi konzisztencia összefüggésének talaján) kimutatható egy olyan ok-sági folyamat, amely a társadalmi differenciálódástól a vallásoknak juttatott csekélyebb társadalmi támogatáson és az ebből következő csekélyebb közösségi megerősítésen keresztül a vallások plauzibilitásának általános megfogyatkozásához vezet.²⁵ Steve Bruce, akit a kortárs szerzők közül a legjobban bosszant, hogy a „sze-

²¹ DETLEF POLLACK: *Rückkehr des Religiösen? Studien zum religiösen Wandel in Deutschland und Europa II.*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2009, 60–103.; ID.: *Säkularisierung – ein moderner Mythos? Studien zum religiösen Wandel in Deutschland*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2012², 56–69.

²² DETLEF POLLACK: Differenzierung und Entdifferenzierung als modernisierungstheoretische Interpretationskategorien, in Karl Gabriel – Christel Gärtner – Detlef Pollack (Hrsg.): *Umstrittene Säkularisierung. Soziologische und historische Analysen zur Differenzierung von Religion und Politik*, i. m. 545–564., 563.

²³ DETLEF POLLACK: Religion und Moderne. Theoretische Überlegungen und empirische Beobachtungen, in Ulrich Willems et al. (Hrsg.): *Religion und Moderne. Kontroversen um Modernität und Säkularisierung*, Transcript, Bielefeld, 2013, 293–330., 293.

²⁴ STEVE BRUCE: *God is Dead. Secularization in the West*, Wiley-Blackwell, Oxford, 2002; ID.: *Secularization. In Defence of an Unfashionable Theory*, i. m.

²⁵ STEVE BRUCE: What the Secularization Paradigm really says, in Manuel Franzmann – Christel Gärtner – Nicole Köck (Hrsg.): *Religiosität in der säkularisierten Welt. Theoretische und empirische Beiträge zur Säkularisierungsdebatte in der Religionssoziologie*, VS Verlag für Sozialwissenschaften, Wiesbaden, 2006, 39–48.

kularizálódási paradigma” megkérdőjelezése általános trenddé vált a társadalomtudomány területén (és újabb könyveinek megírását ezzel a bosszúsággal indokolja), határozottan visszafordíthatatlannak tartja a folyamatot: a vallási pluralitás és az általános differenciálódás következtében a vallások ugyanúgy jelentőségvesztésre és eltűnésre vannak ítélve, mint az idővel egyre kisebb szerepet játszó és végül megszűnő kisebbségi nyelvek.²⁶

Az új típusú kérdésfeltevéseknek, fogalomtisztázási kísérleteknek és történelmi elemzéseknek hallatlanul sokrétű következményei vannak a vallás és a kereszténység nyilvános státuszáról folyó vitákban. Többek között problémává vált, hogy szekularizálódásról beszélve eleve azzal a feltételezéssel élünk, miszerint létezett nem szekularizált társadalmi összefüggés, legalábbis Európában, amelynek keretében a vallási tartalmak nem voltak száműzve a nyilvánosságból, a társadalmi intézmények a vallás égisze alatt funkcionáltak és a vallásgyakorlás a társadalmi normalitás részének számított. Ezzel kapcsolatban a szekularizálódási tétel problematizálásával párhuzamosan egyre többen mutatnak rá arra, hogy a preszekuláris vallási „aranykor” képze és a szekularizált európai nyilvánosságról rajzolt kép egyaránt csupán modern mítosznak tekintendő: egyrészt Európában soha nem létezett a „hit tiszta korszaka”, másrészt „a társadalom nyilvános életében soha nem következett be a vallás teljes körű exorcizmusa”.²⁷

A kérdés eldöntésére természetesen csak történelmi elemzések lehetnek hivatottak. Pontosan ilyen elemzést kísérel meg a közelmúlt egyik legjelentősebb vállalkozása, Charles Taylor *opus magnuma*, amely a „szekuláris opció” kialakulásához vezető filozófiai és kulturális folyamatok rekonstrukcióját tűzi ki célul.²⁸ Az óhatatlanul felbukkanó elvi bírálatok²⁹ ellenére Taylor történelmi elbeszélése a legdifferenciáltabbnak tekinthető minden hasonló kísérlet közül, és a szekuláris kor újdonságát a vallási hit választhatóságában, opcionális jellegében megjelölő felfogása termékeny kiegészítést fűz a szekularizálódás szemantikájának Casanovánál jelentkező hármas tagoltságához.³⁰

²⁶ STEVE BRUCE: *What the Secularization Paradigm really says*, i. m. 47.

²⁷ INGOLF U. DALFERTH: Post-secular Society. Christianity and the Dialectics of the Secular, *Journal of the American Academy of Religion* 78 (2010) 317–345., 323.

²⁸ CHARLES TAYLOR: *A Secular Age*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge – London, 2007.

²⁹ Lásd például THOMAS RENTSCH: Wie ist Transzendenz zu denken? Kritische Thesen zu Charles Taylors Säkularisierungskonzept, in Michael Kühnlein – Matthias Lutz-Bachmann (Hrsg.): *Unerfüllte Moderne? Neue Perspektiven auf das Werk von Charles Taylor*, Suhrkamp, Berlin, 2011, 573–598.

³⁰ További következménynek tekinthető, hogy eltolódás figyelhető meg a vallás kérdésére reflektáló huszadik századi szerzők megítélésében: úgy tűnik, hogy a szekularizálódási tétel plauzibi-

III. A POSZTSZEKULARITÁS NYILVÁNOS ASPEKTUSAI

E ponton érdemes szóba kerülnie a jelenlegi helyzet harmadik újszerű vonásának, a posztszekuláris társadalom elméleti alakzatának, amely Jürgen Habermas 2001-ben *Hit és tudás* címmel mondott beszéde óta nem szűnt meg újabb és újabb vitákat gerjeszteni. Nehezen tértek magukhoz a meglepetéstől, akik Habermas említett előadását hallgatták Frankfurtban, és még nagyobb lett a meglepetése az európai nyilvánosságnak a további évek folyamán, amikor Habermas, akitől minden várható volt, csak éppen nem a vallással szemben kimutatott jóindulatú érdeklődés, egyre komolyabban vette a keresztény hagyomány gondolati ajánlatát. A frankfurti szociológus és filozófus vallási érdeklődése odáig fokozódott, hogy a kereszténység körében jelentkező lelkesült reakciók hatására 2008-ban már le kellett szögeznie: öreg lett, de azért vallásos még nem.³¹ Habermas ugyan már a nyolcvanas évek végén kiemelte, hogy az erkölcs, a személy és a szabadság fogalmát az európai ember csak akkor értheti meg, ha „magáévá teszi a zsidó-keresztény gyökerű üdvtörténeti gondolkodás belső lényegét”,³² 2001 óta a posztszekuláris társadalom fogalmával egészen átfogó igénnyel követeli, az európai tudat tanúsítson újfajta érzékenységet arra a tényre, hogy a vallás a modernitás körülményei között sem tűnt el. Más szóval Habermas maga is a szekularizálódási tétel meggyőzőerejének megfogytokozásából indul ki, csak éppen olyan következtetéseket von le ebből a tényből, amelyek nem pusztán a tétel védelmezőivel állítják szembe, de

litásának megingása nyomán újfajta érdeklődés támad a vallás jelentőségével kapcsolatban alternatív elgondolásokat kifejtő klasszikusok, főként Ernst Troeltsch iránt, aki Max Webertől eltérő történelmi és társadalmi elemzésekkel szolgált, főként a keresztény egyházak és csoportok társadalmi tanairól írt monumentális munkájában (ERNST TROELTSCH: *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, Mohr, Tübingen, 1912). A vallási problematikával behatóan foglalkozó társadalomtudósok közül elsősorban Hans Joasnál figyelhető meg valóságos Troeltsch-reneszánsz, akire főként azért gyakorolt nagy hatást a bonni dogmatikus, mert kimutatta, hogy a keresztény hagyományoknak mindig sajátos elgondolásuk van a társadalmi valóságról, s ezt a történelem folyamán érvényesíteni is tudják (lásd erről HANS G. KIPPENBERG: Religionsanalyse im Zusammenhang mit einer pragmatistischen Handlungstheorie, in Heinrich Wilhelm Schäfer [Hrsg.]: *Hans Joas in der Diskussion. Kreativität–Selbsttranszendenz–Gewalt*, Campus, Frankfurt a. M., 2012, 59–78.).

³¹ „Ich bin alt, aber nicht fromm geworden.” Gespräch mit Jürgen Habermas, in Michael Funken (Hrsg.): *Über Habermas. Gespräche mit Zeitgenossen*, Primus, Darmstadt, 2008, 181–190.

³² JÜRGEN HABERMAS: Metaphysik nach Kant, in id.: *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1988, 18–34., 23.

több szempontból magukkal a tételes vallások képviselőivel, sőt a vallásszociológusok meghatározott csoportjával is. Az elmúlt tizenhárom év folyamán Habermas tehát egészen egyedülálló elméleti pozícióba került, amely azonban nemcsak az intellektuális szenzáció mezében jelent meg, hanem szociológusok, vallásfilozófusok és teológusok részéről józan és tárgyilagos bírálatokat is vont magára: a következők során a kérdés efféle árnyalt bemutatásának kell körvonalazódnia.

A posztszekularitás fogalmával kapcsolatban érdemes különbséget tenni egy formális, egy tartalmi és egy szellemtörténeti aspektus között: első lépésben Habermas formális kereteket jelöl ki a posztszekuláris társadalom leírására, majd második lépésben tartalommal tölti meg a meghúzott körvonalakat, és az egész jelenséget a posztmetafizikai racionalitás szellemtörténeti korszakához rendeli. A formális keret a vallások továbbélésére vonatkozik, a tartalmi elemek a vallásos hit lehetséges nyilvános ajánlataival függenek össze, a posztmetafizikai gondolkodás kiemelése pedig azért fontos, mert a gondolkodás a posztszekuláris állapotban is szekuláris marad.

„Az általános elfogadásra igényt tartó érvek keresése csak akkor nem vezetne a vallás tisztességtelen kizárásához a nyilvánosságból, és a szekuláris társadalom csak akkor nem vágná el magát az értelemadás lényeges forrásaitól, ha a szekuláris oldal is megőrizné érzékét a vallásos nyelvek kifejezőereje iránt.”³³ A frankfurti beszédnek ez a mondata tömören összefoglalja, hogy milyen felvetésekkel indult a posztszekuláris társadalommal kapcsolatos elgondolások máig nyomon követhető íve. A mondatban legalább négy alapvető minta különíthető el: az általánosan elfogadható érvek (John Rawls kifejezésével: a nyilvános racionalitás) sorsa forog kockán; a vallás nem zárható ki a nyilvánosságból; a szekuláris oldalnak nyitottságot kell tanúsítania a vallás értelemadási forrásai iránt; a szekuláris és a vallási racionalitás egymással párhuzamosan létezik.

Az első szempont az egész kérdéskör alapvető szituáltságát világítja meg: Habermas a politikai filozófia nézőpontjából foglalkozik a posztszekuláris társadalom problémájával. Elsősorban a társadalom lehetséges patológiáinak, a modernitás „kisziklásának” a veszélye és a ténye nyugtalanítja, nem utolsósorban a deliberatív (azaz a polgárok aktív politikai részvételére alapozott) demokráciához szükséges vitakultúra ápolására való készség megfogyatkozása, a polgárok lehetséges depolitizálódása és az a fenyegetés, amely a bioetikai szempontból kétséges természettudományos kísérletek részéről éri az ember erkölcsi méltóságát. Az a

³³ JÜRGEN HABERMAS: *Glauben und Wissen. Friedenspreis des deutschen Buchhandels 2001*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 2001, 22. (magyarul: Hit, tudás – megnyitás, *Nagyvilág* 46 [2001/12] 1905–1912.).

formális keret, amelyet Habermas meglepő módon még a közelmúltban is megtartott a posztszekularitás meghatározására, és amely szerint a posztszekuláris jelző „azoknak a modern társadalmaknak a leírására használható, amelyeknek vallási közösségek továbbélésével és a különböző vallási hagyományok továbbélő jelentőségével kell számolniuk, még ha ők maguk nagymértékben szekularizáltak is”,³⁴ ez a formális keret tehát ezen a ponton kezd tartalommal telítődni. A nyilvános viták tárgyát képező kérdések megtárgyalásához szükséges motiváció és „a kisikló modernizálódással szembeszegülő gyakorlat”³⁵ biztosítása érdekében hangsúlyozza Habermas, hogy „az alkotmányos állam saját érdeke [...] azt diktálja, hogy kíméletesen bánjon azokkal a kulturális forrásokkal, amelyek mind polgárainak normatudatát és szolidaritását táplálják. E konzervatívva vált tudat tükröződik abban, hogy a »posztszekuláris társadalom«-ról beszélünk.”³⁶

Tehát a modernitás „szkeptikusabb megítélésével” függ össze az a kérdés, hogy vajon „a globálissá vált modernitás *saját erejéből* felkínált szellemi potenciáljai és társadalmi dinamikái elég erősek-e a modernitás önpusztító [...] tendenciáinak feltartóztatásához”.³⁷ Ennek a feltartóztatási gesztusnak a biztosításához lép fel Habermas azzal az igénnyel, hogy a vallás és a szekuláris nyilvánosság „komplementer tanulási folyamat” keretében viszonyuljon egymáshoz, mégpedig oly módon, hogy a vallási tartalmak „átmentő” erővel fordítódjanak le mindenki számára általánosan érthető kognitív tartalmakká, szekuláris nyelvi mintákra (ahogyan a nyugati történelem folyamán is átmentő fordítással váltak általánosan hozzáférhetővé olyan fogalmak, mint a felelősség, az emlékezés, az újrakezdés vagy a közösség), annak elismerésével együtt, hogy „a vallási meggyőződések episztemikus státusa a szekuláris tudás nézőpontjából sem mindenestül irracionális”.³⁸ Az át- vagy lefordítás munkájában pedig a szekuláris polgároknak is részt kell venniük.

³⁴ Ein neues Interesse der Philosophie an der Religion? Zur philosophischen Bewandnis von postsäkularem Bewusstsein und multikultureller Weltgesellschaft. Jürgen Habermas interviewt von Eduardo Mendieta, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 58 (2010/1) 3–16., 6.

³⁵ JÜRGEN HABERMAS: Die Grenze zwischen Glauben und Wissen. Zur Wirkungsgeschichte und aktuellen Bedeutung von Kants Religionsphilosophie, in id.: *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 2005, 216–257., 218.

³⁶ JÜRGEN HABERMAS: A demokratikus jogállam politika előtti alapjai, in id. – Joseph Ratzinger: *A szabadelvű állam morális alapjai. A szekularizálódás dialektikája az észről és valásról*, Barankovics István Alapítvány – Gondolat, Budapest, 2007, 28.

³⁷ JÜRGEN HABERMAS: Replik auf Einwände, Reaktion auf Anregungen, in Rudolf Langthaler – Herta Nagl-Docekal (Hrsg.): *Glauben und Wissen. Ein Symposium mit Jürgen Habermas*, Akademie Verlag, Wien, 2007, 366–414., 393.

³⁸ JÜRGEN HABERMAS: *A demokratikus jogállam politika előtti alapjai*, i. m. 28–32.

Ez a vallási hagyomány tartalmailhoz közömbösen vagy elutasítóan viszonyuló modernitással szembeállított „meg”- vagy „átmentő” szekularitásról rajzolt kép kétségkívül újdonságot jelent ahhoz a (főként *A kommunikatív cselekvés elméletében* kifejeződő) magabiztos értelmezéshez képest, amely szerint az érveléssel elérhető konszenzus tekintélye a modernitásban automatikusan fel tudja váltani a szent premodern tekintélyét, és a modernitás szekularista (vagyis minden vallási tartalomtól elvi alapon elzárkózó) önfélreértésének veszélyére figyelmeztető intések szintén újszerűek a vallás jelentőségét evolucionista nézőpontból lényegében meghaladottnak tekintő állásfoglalásokhoz képest, de józan hangok már viszonylag korán kiemelték, hogy az ily módon felfogott posztszekularitás nem a vallásgyakorlás arányának hirtelen megnövekedését fejezi ki, hanem „azoknak a tudatváltozását, akik feljogosítva érezték magukat arra, hogy haldoklónak tekintsék a vallásokat”, a szekularista önértelmezés felszámolásának igénye pedig szintén csak azokra vonatkozhat, akik eddig efféle önértelmezéssel rendelkeztek, nem is beszélve arról, hogy „az átfordítás és a megmentő szekularitás problémája csak azok szemében tűnhet újnak, akiknek (a hívő emberekkel ellentétben) ez a feladat nem határozta meg mindig is a mindennapjaikat”.³⁹ A szekuláris állam és a szekuláris nyilvánosság szekularitása tehát az ezredforduló után sem változott – csupán egyik legmeghatározóbb teoretikusának szekularista felfogásában jelentkeznek változások. Nyilván nem véletlen, hogy újabb nyilatkozataiban Habermas ennek a tudati változásnak, ennek a „mentalitástörténeti cezúrának”,⁴⁰ nem pedig valamiféle új társadalmi berendezkedésnek a jelölésére használja a posztszekuláris jelzőt.

De nemcsak az figyelmeztet a habermasi koncepció árnyalt megítélésének szükségességére, hogy lényegében nem nyújt többet egy redukcionista önértelmezés felszámolásánál (ami persze önmagában egyáltalán nem jelentéktelen), hanem az is, hogy a posztszekularitás tartalmának kifejtésében rendszerint megfigyelhetők a meghaladottnak ítélt szekularizmus továbbélésének jelei. Aki szerint nem dönthető el, hogy „jövőbeli életkörülmények és a jövőben elérhető tudás fényében nem fog-e kimerülni a vallási szemantika értelmezési ereje, s akkor vajon nem beszélhetünk-e majd ugyanúgy a vallás kihalásáról, mint ahogyan ma beszélünk a metafizika végéről”,⁴¹ az szemmel láthatóan változatlanul

³⁹ HANS JOAS: Religion post-säkular? Zu einer Begriffsprägung von Jürgen Habermas, in id.: *Braucht der Mensch Religion? Über Erfahrungen der Selbsttranszendenz*, i. m. 122–128., 124. és 125.

⁴⁰ *Ein neues Interesse der Philosophie an der Religion? Zur philosophischen Bewandnis von postsäkularem Bewusstsein und multikultureller Weltgesellschaft*, i. m. 6.

⁴¹ JÜRGEN HABERMAS: Replik auf Einwände, Reaktion auf Anregungen, in Rudolf Langthaler – Herta Nagl-Docekal (Hrsg.): *Glauben und Wissen. Ein Symposium mit Jürgen Habermas*, i. m. 400.

olyan evolucionista sémát vesz alapul, amely szerint a vallás értelemadó szerepe csupán még nem kellőképpen fejlett történelmi korszakokban érvényesülhet. A vallások részéről joggal kelthet tehát gyanút, hogy a vallás és a szekuláris nyilvánosság komplementer kapcsolatát szorgalmazó Habermast „kizárólag a morális tudat regenerálásához nyújtott segítsége miatt foglalkoztatja a vallás”.⁴² Hiába állítja tehát, hogy egyaránt szembefordul azzal az állásponttal, amely „teljesen mértékben tagadja a vallás racionális tartalmát”, és azzal a (hegeli) koncepcióval, amely szerint a vallás csak a filozófiának alárendelt gondolkodásforma lehet, s ezért teljes mértékben át is alakítható filozófiává,⁴³ valamiféle rejtett szekularizmus mintha rendre kiütközne a megfogalmazásaiban. Ezen még annak bizonygatása sem segít, hogy „a posztszekuláris kifejezés nemcsak azért biztosít nyilvános elismerést a vallási közösségeknek, mert funkcionális szerepük van kíváncsú motívációs tényezők és beállítódások reprodukciójában”.⁴⁴ Aki bizonytalan abban, hogy a vallási diskurzus „szemantikai potenciáljainak elsajátítása mint folyamat *ki-merült-e* vagy folytatható”,⁴⁵ az nehezen mentesíthető az evolucionista gyanútól.

Ugyanennek a funkcionalizmusnak a gyanúját kelti annak jelentős része is, amit Habermas a hit és a tudás (vagy más kifejezésekkel a vallás és a szekuláris nyilvánosság) viszonyáról mond. Idevágó nyilatkozatai szerint a hit és a tudás viszonyának kérdése azért foglalkoztatja, mert annak lehetőségét keresi, hogy miként „mobilizálható a modern ész a benne magában tenyésző defetizmus ellen”.⁴⁶ E téren annak a saját fallibilitásának és végességének tudatában lévő posztmetafizikai észnek a megvédése a célja, amely a nyolcvanas évek végén megfogalmazott híres programja szerint az eljárási racionalitásra cseréli a metafizika „totalizáló, az egyre és az egésze irányított gondolkodását”, megfosztja transzcendens vonásaitól az áthagyományozott alapfogalmakat („detranszcendálódás”), megteszi a „paradigmaváltást a tudatfilozófiáról a nyelvfilozófiára”, és végül feladja „az elmélet gyakorlattal szembeni klasszikus elsőbbségét” (aminek következtében

⁴² MARTIN LAUBE: Christentum und „postsäkulare Gesellschaft”. Theologische Anmerkungen zu einer aktuellen Debatte, *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 106 (2009) 458–476., 473.

⁴³ JÜRGEN HABERMAS: Ein Bewußtsein von dem, was fehlt, in Michael Reder – Josef Schmidt (Hrsg.): *Ein Bewußtsein von dem, was fehlt. Eine Diskussion mit Jürgen Habermas*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 2008, 26–36., 29.

⁴⁴ JÜRGEN HABERMAS: Vorpolitische Grundlagen des demokratischen Rechtsstaates?, in id.: *Zwischen Naturalismus und Religion*, i. m. 106–118., 116. (a szöveg magyar fordítása e helyütt nem pontos, ezért adom meg a szakasz kötetbeli helyét).

⁴⁵ *Ein neues Interesse der Philosophie an der Religion? Zur philosophischen Bewandnis von postsäkularem Bewusstsein und multikultureller Weltgesellschaft*, i. m. 7.

⁴⁶ JÜRGEN HABERMAS: *Ein Bewußtsein von dem, was fehlt*, i. m. 30.

a konkrét életvilág filozófiai rangra emelkedésével végbemegy „a mindennapokon kívül eső szféra deflacionálása”).⁴⁷ Habermas úgy igyekszik morális tartást biztosítani a posztmetafizikai szekuláris észnek, hogy „a vallási örökség kritikai elsajátításának útján keres érveket az ész önfenntartásához”.⁴⁸

Ehhez a kanti vallásfilozófia szolgál mintául számára, amely a keresztény hagyomány tartalmait általánosan érthető filozófiai nyelvre fordítja le. Csakhogy Kantnál, állítja Habermas, nemcsak vallási tartalmakat tesz magáévá az ész, de magába is fogadja a vallási bizalom gesztusát.⁴⁹ és ez az az eljárás, amelytől nézete szerint a posztmetafizikai észnek mentesnek kell maradnia. Egész programját az a meggyőződés határozza meg, mely szerint a hit és a tudás két olyan módja a szellemnek, amelyek gyökeresen különböznek egymástól, és nem is békíthető össze egymással. „A világi tudás és a kinyilatkoztatásból merített tudás közötti szakadás nem forrasztatható össze többé.”⁵⁰ A habermasi program szerint a posztmetafizikai ész azért van ráutalva a hit – hozzá képest alapvetően más – szellemi formájára, hogy tisztán vallásmentes ész maradhasson: a hozzá képest más vallás azt tárja elé, amivé nem szabad válnia, miközben olyan tartalmakat bocsát a rendelkezésére, amelyek alapján egyfelől „a gyakorlati ész [...] ki tudja alakítani és meg tudja őrizni profán szellemekben a világszerte megsértett szolidaritást tudatát, annak tudatát,

⁴⁷ JÜRGEN HABERMAS: A metafizika utáni gondolkodás motívumai, in id. – Jean-François Lyotard – Richard Rorty: *A posztmodern állapot*, Századvég, Budapest, 1993, 179–212. A Habermasszal szemben a metafizika változatlan létjogosultságát védelmezők egyébként előszeretettel hivatkoznak arra, hogy „a filozófia modern művelésének Habermasnál körvonalazódó koncepciója abba a hagyományba ágyazódik, amelyből a nagy metafizikai kérdések is erednek” (VOLKER GERHARDT: Metaphysik und ihre Kritik. Zur Metaphysikdebatte zwischen Jürgen Habermas und Dieter Henrich, *Zeitschrift für philosophische Forschung* 42 [1988/1] 45–70., 60.), azt hangsúlyozzák, hogy metafizikai szempontból a felsorolt motívumok közül kizárólag az életvilág kizárólagos filozófiai tárgygyá való alakítása jelent problémát (KAREN GLOY: Metaphysik – ein notwendiges oder verzichtbares Projekt?, *Zeitschrift für philosophische Forschung* 58 [2004/1] 104–128.), vagy hogy „az arisztotelészi metafizika pontosan Platónnak azokat a tanételeit utasítja el, amelyeket Habermas a metafizikáról nyújtott definíciójának legfontosabb elemeiként hoz” (MATTHIAS LUTZ-BACHMANN: Postmetaphysisches Denken? Überlegungen zum Metaphysikbegriff der Metaphysikkritik, *Zeitschrift für philosophische Forschung* 56 [2002/3] 414–425., 420.). Ezen a ponton lenne érdekes figyelembe venni Dieter Henrich Habermasszal szemben kifejtett metafizikai koncepcióját, hiszen pontosan az életvilág filozófiai feltárása nyomán próbálja visszaállítani jogaiba a metafizikai reflexiót.

⁴⁸ JÜRGEN HABERMAS: *Replik auf Einwände, Reaktion auf Anregungen*, i. m. 371.

⁴⁹ JÜRGEN HABERMAS: *Die Grenze zwischen Glauben und Wissen. Zur Wirkungsgeschichte und aktuellen Bedeutung von Kants Religionsphilosophie*, i. m. 228–231.

⁵⁰ JÜRGEN HABERMAS: *Ein Bewußtsein von dem, was fehlt*, i. m. 28.

ami hiányzik, azét, amit az égbe kiált”,⁵¹ másfelől a filozófia ellen tud állni a naturalizmusnak, annak a kísértésnek, hogy feloldódjon a természettudományban. Nem merül-e fel joggal e téren is a funkcionális kiaknázás gyanúja?

Akár jogos ez a gyanú, akár nem, annyi bizonyos, hogy a szekuláris észről kifejtett elgondolásaival Jürgen Habermas egyrészt komoly vitákba keveredett (főként XVI. Benedekkel), másrészt vallásfilozófusok megalapozottnak tűnő vádjait vontta magára, és nem utolsósorban a szekularizmus olyan önkorrekcióját próbálta végrehajtani, amely nehezen tűnik összeegyeztethetőnek saját szekuláris programjával. Zárásképpen már csak erről a három tényezőről essék néhány szó.

Regensburgi előadásában Benedek pápa egészen nyomatékosan állást foglalt a mellett, hogy az észnek belső szerepe van a hitben, mert a hit arra az Istenre irányul, aki a János-evangélium szerint Logoszként nyilvánult meg, olyan „észként, amely teremtető erejű, és közölni is tudja magát”,⁵² vagyis az úgynevezett hellenizálódás már magában az Újszövetségben végbement, s nemcsak utólagos fejlemény, amely éppen ezért akár ki is iktatható a kereszténységből. Egy évvel később a frankfurti jezsuita főiskola tanáraival folytatott párbeszédéhez készített előadásában pontosan ezt kifogásolja Habermas: Benedek pápa negatív választ ad arra a kérdésre, hogy a keresztény teológiának számot kell-e vetnie a posztmetafizikai ész kihívásaival, a görög metafizika és a biblia hit között létrejött szintézis problémamentes hangsúlyozásával ellentétbe kerül a hit és a tudás újkori polarizálódásával, és nem hajlandó pozitív fejleményként értékelni az európai szellemtörténetben végbemenő dehellenizálódási hullámokat (a természettudománynak utat nyitó nominalizmust, a jog és a demokrácia modern felfogásához nélkülözhetetlen autonómiafogalomhoz vezető kanti fordulatot és a kulturális különbségekre érzékennyé tevő historizmust).⁵³ E ponton a kérdés tehát az, hogy a keresztény hit milyen kapcsolatra támaszt igényt az ésszel szemben. A meglepő ezzel kapcsolatban, hogy a hit és az ész elkülönítése érdekében Habermas szembehelyezkedik a liberális protestantizmus hagyományaival, és a dialektikus teológia Kierkegaardtól Barthig meghúzott íve mellett teszi le a voksát: vagyis „a hit és a tudás kiengesztelhetetlen szembenállásának”⁵⁴ biztosítása érdekében kizárólag a kinyilatkoztatás forrásához utalja a teológiát.

⁵¹ Uo. 31.

⁵² BENEDIKT XVI.: *Glaube und Vernunft. Die Regensburger Vorlesung*, Herder, Freiburg, 2006, 18. (magyarul: Hit, értelem és egyetem – Emlékek és reflexiók, *Egyházforum* 22 [2007/3] 3–8.).

⁵³ JÜRGEN HABERMAS: *Ein Bewußtsein von dem, was fehlt*, i. m. 35.

⁵⁴ JÜRGEN HABERMAS: *Die Grenze zwischen Glauben und Wissen. Zur Wirkungsgeschichte und aktuellen Bedeutung von Kants Religionsphilosophie*, i. m. 246.

Az már jóval kevésbé meglepő, hogy a vallásfilozófia és a fundamentális teológia képviselői részéről éles kritikák fogalmazódnak meg a habermasi programmal szemben. Nemcsak azért, mert miközben Habermas azt állítja, hogy a posztmetafizikai gondolkodás „egyszerre viszonyul tanulási készséggel és agnosztikusan a valláshoz”, és tartózkodik attól „a racionalista arcátlanságtól, hogy eldöntse, mi ésszerű és mi nem ésszerű a vallási tanokban”,⁵⁵ bizonyos helyeken mégis egészen konkrét állásfoglalást tesz a keresztény hit lényegével kapcsolatban, azaz mégiscsak kész eldönteni, hogy mi alkotja a vallási hagyományok belső magvát: az ártatlanul szenvedők megmenekülésének eszkatologikus reménye.⁵⁶ Ha a keresztény hit nem is feltétlenül ismer magára ebben a „definícióban”, Habermasnak a frankfurti iskolába nyúló gyökerei felismerhetők benne (a szótériológiai igényű „megmentő fordítás” kifejezés maga is Walter Benjaminszólól származik), ahogyan az is felismerhető, milyen jelentős hatást gyakorolt rá Johann Baptist Metz teológiai gondolkodása.⁵⁷ A fő nehézség persze azonban nem ebből fakad, hanem abból a habermasi szemléletmódból, amely „a vallás területét mesterségesen elkülöníti az emberi tapasztalásmódok kontinuumától és pluralitásától”, és „a hiteles vallási egzisztenciát az általános észrvekkel szemben fenntartott függetlenségben fedezi fel”.⁵⁸ Más szóval: nem tartozik-e eleve a vallási tapasztalathoz az észnek olyan jelenléte és a hitnek nem alkotják-e eleve részét olyan észfogalmak, amelyeket a posztmetafizikai gondolkodás elvitat tőle? Ha pedig pozitív válasz adható erre a kérdésre, akkor az

⁵⁵ JÜRGEN HABERMAS: Religion in der Öffentlichkeit. Kognitive Voraussetzungen für den „öffentlichen Vernunftgebrauch“ religiöser und säkularer Bürger, in id.: *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, i. m. 119–154., 149.

⁵⁶ JÜRGEN HABERMAS: Israel oder Athen? Wem gehört die anamnetische Vernunft? Johann Baptist Metz zur Einheit in der multikulturellen Vielheit, in id.: *Vom sinnlichen Eindruck zum symbolischen Eindruck. Philosophische Essays*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1996, 98–111.

⁵⁷ Már többször idézett, a frankfurti jezsuiták előtt mondott 2007-es előadását Metz *Memoria passionis* című könyvének hatása alatt írta, s ezzel magyarázható az a fordulata, miszerint a gyakorlati ész feladata kialakítani „annak tudatát, ami hiányzik, azét, amit az égbe kiált” (*Ein Bewußtsein von dem, was fehlt*, i. m. 31.) – ez az ezredforduló előtti Habermasnál elképzelhetetlen állítás azért is érdekes, mert „itt merül fel első ízben az »igazságot kereső kiáltás« magában az észben, azután, hogy a kiáltásban – a humanitás legerőteljesebb kifejeződésében – Metz teológiai síkon Isten közelségének legradikálisabb kifejeződését fedezte fel” (JOHANN REIKERSTORFER: Zsidó-keresztény örökség Jürgen Habermas és Johann Baptist Metz racionalitás-vitájában, *Vigilia* 74 [2009/1] 11–15., 15.).

⁵⁸ THOMAS M. SCHMIDT: Der Begriff der Postsäkularität, in Jürgen Manemann – Bernd Wacker (Hrsg.): *Politische Theologie – gegengelesen* (Jahrbuch Politische Theologie 5), LIT, Münster, 2008, 244–254., 252.

is állítható, hogy a vallási tartalmak nem is fordíthatók le pontosan a szekuláris filozófiai nyelvre, mert „a posztmetafizikai filozófia nem tudja filozófiai belátásként magáévá tenni őket”, minthogy „olyan feltételekhez kötődnek, amelyek nem hozzáférhetők számára”. Szemléletesen kifejezve: „a vallás szemantikai tartalma beépülhet a szekuláris ész passzív szókincsébe, az aktívba viszont nem”.⁵⁹ Ugyanezt a problémát, a szekuláris ész és a vallási gondolkodás éles ismeretelméleti szétválasztásának kérdését a politikai filozófia oldaláról a közelmúltban Charles Taylor hozta szóba a legradikálisabb formában. Habermasszal vitázva azt igyekszik igazolni, hogy a politikai és morális kérdésekben megfogalmazott érvek általános érthetőségének szempontjából nem tehető éles különbség a mindenki számára használhatónak vélt szekuláris ész és az ehhez képest elkülönített státuszba száműzött vallási nyelv között. A politikai erkölcs megalapozására használt legfontosabb meggyőződések (például az utilitarista és a kantianus elvek) egyáltalán nem tekinthetők általánosan érthetőnek és meggyőzőnek: és ezért nem szabad más ismeretelméleti státuszt biztosítani nekik, mint a vallási elgondolásoknak. Éppen ezért nem igazolható az az elgondolás, mely szerint a plurális demokráciában minden polgár csak racionális fogalmakat használhat, a vallási meggyőződéseit pedig le kell adnia „a nyilvánosság ruhatárában”.⁶⁰

Végül magán a habermasi gondolkodáson belül figyelhető meg egy olyan változás, amely nehezen tűnik összeegyeztethetőnek az ész szekuláris önértelmezésével. Az elmúlt években Habermas többször használta a tengelykor jaspersi fogalmát, annak hangsúlyozása érdekében, hogy a filozófia és a mono-teista vallás közös eredettel rendelkezik abban a világképen belül lezajlott forradalmon belül,⁶¹ amely a Krisztus előtti első évezred közepére tehető. E közös eredet magyarázza, hogy a posztmetafizikai filozófia másként viszonyul a meghaladottnak ítélt metafizikához, mint a valláshoz. Egyelőre nem látszik,⁶² milyen következtetéseket fog levonni Habermas abból a tényből, hogy a szekuláris

⁵⁹ MARKUS KNAPP: Öffentliche Vernunft – religiöse Vernunft, in Knut Wenzel – Thomas M. Schmidt (Hrsg.): *Moderne Religion? Theologische und religionsphilosophische Reaktionen auf Jürgen Habermas*, Herder, Freiburg – Basel – Wien, 2009, 203–224., 221.

⁶⁰ CHARLES TAYLOR: Why We Need a Radical Redefinition of Secularism, in Eduardo Mendieta – Jonathan VanAntwerpen (eds.): *The Power of Religion in the Public Sphere*, Columbia University Press, New York, 2011, 34–59.

⁶¹ Lásd például JÜRGEN HABERMAS: *Ein Bewußtsein von dem, was fehlt*, i. m. 28.

⁶² Eduardo Mendiétának adott 2010-es nagyinterjújában (*Ein neues Interesse der Philosophie an der Religion? Zur philosophischen Bewandtnis von postsäkularem Bewusstsein und multi-kultureller Weltgesellschaft*, i. m. 8–9.) még *work in progress*ként utal a vonatkozó nézeteit ki-fejítő munkájára.

észnek saját genealógiájában belső szerepet kell biztosítania a vallásnak: annyi azonban bizonyos, hogy ezzel a történelemfilozófiai tájékozódással olyan önkorrekciónak hajt végre korábbi nézetein, amely minden másnál nagyobb feszültségben van a szekularizálódásról alkotott általános felfogással.

A mondottak tükrében a posztsekuláris társadalom vagy a posztsekuláris tudat koncepciója vitathatatlanul olyan jelenségnek tekinthető, amellyel a keresztény hagyománynak érdemes számot vetnie, hiszen saját nyilvános önrepresentációjának és érvényesülésének kérdéseit helyezi új megvilágításba. A megjelölt kritikus pontok alapján (és valószínűleg még több is megnevezhető lenne) azonban attól a szinte meghatott reakciótól is érdemes tartózkodnia, amely csodálkozva állapítja meg, hogy „a posztmetafizikai filozófiát belső tényezők kényszerítik a vallásos hit komolyan vételére”.⁶³

⁶³ BERND IRLNBORN: Religion in the Public Sphere. Habermas on the Role of Christian Faith, *Heythrop Journal* 53 (2012/3) 432–439., 439.

Étkezés és vallási tapasztalás

GÁSPÁR CSABA LÁSZLÓ

A 80 éves Fila Bélának tisztelettel és szeretettel

Abstract

Christianity is both knowledge and experience. Revelation as religious doctrine founds knowledge which in turn is constructed through experience. Conversely, experience requires knowledge since it is awareness gained through knowledge that permits the perception of adequate experience. In this manner, knowledge and experience mutually presuppose and reinforce one another. Their interrelation is a necessity, yet each is contingent on its own: Christian religious knowledge is dependent upon historical revelation, while experience is contingency *par excellence*. This is why religious life is so variable.

The most fundamental religious experience is nutrition. Food provides energy of *life* for the human person. However, biological energy is seen as a *quality* of life and a religious value only through the interpretative framework of knowledge. This article examines the interrelation of knowledge and experience by taking meal as an example of our modern awareness of the world.

Keywords: *religious experience, knowledge, meal, Revelation, secularisation*

Kulcsszavak: *vallási tapasztalás, tudat, étkezés, Kinyilatkoztatás, szekularizáció*

1. MI A TAPASZTALAT?

Tapasztalat az, ami hozzánk tapad, vagy amihez mi hozzátapadunk. Az előbbi azokat a tartósan érvényesülő állapotokat, mindegyre megújuló eseményeket, szüntelenül zajló folyamatokat jelöli, amelyekkel megkerülhetetlenül érintkezünk, s ezért életünk alapszerkezetét, drámai mintázatát alkotják (születés, halál, öröm, kudarc, értelemnyerés és -vesztés, köznapiság, ünnep stb.). Az utóbbi esetben viszont mi

GÁSPÁR CSABA LÁSZLÓ filozófus, teológus, a Miskolci Egyetem BTK Filozófiai Intézetének egyetemi docense; cslgaspar@gmail.com

magunk mélyedünk, merülünk el valamely történésben, időleges állapotban, hogy megvizsgáljuk, elemezzük, végiggondoljuk, megvilágítsuk; röviden: hogy ami velünk történt, megesett, ami ért bennünket, azt értőn el is sajátítsuk, ami elért hozzánk, ahhoz mi is elérjünk: megérintsük, megértsük. Előbbi értelemben tapasztalat az, ami egybetapaszt, ami *vagyunk*; utóbbi értelemben az, amit *birtokolunk*, ami a sajátunk, sajátunkká pedig azáltal lesz, hogy a reflexió folyamatában tudatosan végiggondoljuk. Ekkor viszont az elsajátítás tágasságának és mélységének mértékében a létünkkel, valóságunkkal válik.¹ A reflexió a velünk állandóan érintkező dolgokkal kapcsolatban is fontos, mert intellektuális-szellemi feldolgozás nélkül még a mindennapi élet legközvetlenebb és legtartósabb állapotai sem válnak sajátunkká, tudatosan számba vett és számon tartott birtokká, a szó emberi értelmében tapasztalattá, mert nem tapadnak hozzánk tartósan, hanem idővel lepegregnek, lekopnak rólunk.² A tapasztalatot mi tapasztjuk önmagunkhoz. Miként a fecske építi fészket, úgy tapasztjuk ki létünk belső otthonát: önmagunkat.

Az ember egész élete lényegében személyérelő tapasztalás folyamata. Ez az érés-érlelődés nem afféle melegházi folyamat, nem egyenletes, nyugodt rétegződés és biztos gyarapodás, hanem békésebb, építkező szakaszok váltakoznak benne hirtelen, földcsuszamlásszerű változásokkal, gyötrő szakadások felszabadító szakításokkal, egészséges sebesülések fájdalmas gyógyulásokkal, csöndes elmélyülések mélyberántó kataklizmákkal.

A tapasztaló életre – más szóval a kultúrára – irányuló meta-tapasztalat, a filozófia szerint ez a folyamat tagolt, bizonyos szerkezetbe szerveződik. A kultúra egyes elemei – gazdaság, tudomány, művészet, vallás – a létezés más és más terepét, rétegét, dimenzióját fogják át, és a lét egészének különböző mélységéig, illetve magasságáig terjednek.

Az egyik legátfogóbb létészlelés a vallás. Funkcionális szempontból a feladata az emberi egzisztencia *végző* értelmességére, sorsára irányuló kérdéseknek a megfogalmazása, az ezekkel kapcsolatban a történelem folyamán nyert tapasztalatoknak a rendszerezése, őrzése, hagyományozása.³ A vallás középponti fogal-

¹ Vö. GÁSPÁR CSABA LÁSZLÓ: A tudásról, *Vigilia* 78 (2013/3) 221–228.

² Ennek a mozzanatnak a hiánya miatt nem mondjuk magasabb értelemben tapasztaló lénynak az állatot, noha mint minden élőlény, érzékel és alkalmazkodik, vagyis a szó biológiai értelmében tapasztal, de az elsajátítás aktusa hiányzik, mert hiányzik az ehhez szükséges ágens, a szellemi reflexióra képes szubjektum.

³ Megjegyzendő, hogy a vallás semmiképpen se merül ki a társadalom és a kultúra életében betöltött funkciójában. Az egyoldalú és kizárólagos funkcionális vallásértelmezés nem egyszerűen részleges vagy fogyatékos – ami bizonyos kiegészítésekkel teljessé tehető lenne –,

mával, az istenfogalommal ugyanis értelmes használat esetén akkor találkozunk, amikor az emberi létezés és a világ *egészének* az értelméről gondolkodunk. Istentől csak az egész, a totalitás kérdése kapcsán lehet értelmesen beszélni.⁴ Amikor az életkérdések forognak kockán, akkor a mai ember se pusztán a tények és tudományos ismeretek alapján cselekszik. Az élet döntő helyzeteiben nem részlegességekről, részletekről van szó, hanem önmagunk egészéről, arról, ami az ember világban kibontakozó létében egészében véve értékes.⁵

A vallás sajátos intézményekkel (kultusz, oktatás stb.) gondoskodik arról, hogy az ember létezéslelő horizontján mindenkor jelen legyen a legvégső, a legátfogóbb mint «szent».⁶ Ez nem merül ki abban, hogy a szentségi dimenziót feltáró tapasztalati források felé fordítja az embert, hanem azt is jelenti, hogy a kulturális folyamatban nyert más jellegű, azaz nem közvetlenül vallási tapasztalatokat beleállítja a szentség horizontjába: olyan eseményeknek-történeteknek értelmezi, melyek az epikus-profán lefolyáson túl, vagy annak mélyén, magukban foglalnak egy-egy olyan momentumot, mely az ember mindennapi életét hozzákapcsolja a végső, a szentség dimenziójához. Röviden: az ember mindennapi, a kultúra szerkezete szempontjából nem a vallás által közvetlenül megszervezett életében feltárja azokat a mozzanatokat, amelyek vallási, azaz végső értelmesség-tapasztalatot közvetítenek. Csak az a vallás marad eleven és életető, amely nem csupán a sajátosan vallási aktusokban őrzi az ember létszerű

hanem egyenesen téves, mert hamis képet nyújt a vallás valóságáról, ahhoz hasonlóan, ahogyan az ember kizárólagos funkcionális-biológiai szemlélete sem részleges, hanem vak.

⁴ GÁSPÁR CSABA LÁSZLÓ: Odalépni – szóba állni – szóban állni. Bevezetés a vallás antropológiai fogalmába, in Fehér M. István – Lengyel Zsuzsanna Mariann – Nyíró Miklós – Olay Csaba (szerk.): „Szót érteni egymással”, L'Harmattan, Budapest, 2003, 436–453.

⁵ Vö. WALTER KASPER: Gotteserfahrung heute, in id.: *Glaube und Geschichte*, Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz, 1970, 130.

⁶ A «szent» jelentésének klasszikus fenomenológiai leírását lásd RUDOLF OTTO: *A szent*, Osiris, Budapest, 1997. A következőkben a «szent» jelentését azonosnak veszem az «Isten» szó jelentésével, mindazonáltal nem tekintem szinonimáknak e kifejezéseket. Jelen gondolatmenet keretei között nem lehetséges, de nem is szükséges kényes fogalmi elhatárolásra törekedve pedánsan tisztázni a «szent» és az «Isten» kifejezés közötti különbséget. Mindkettő a nyelv-nyelviség alapszavai közé tartozik. A nyelv-nyelviség az emberi létezés alpmódusza, amelyet akkor is élünk, ha esetleg hibásan beszélve helytelenül éljük meg vagy hibásan élünk vele. Így van ez az alapszavak esetében is: ezeket akkor is értjük (egzisztenciálisan), ha esetleg rosszul értelmezzük (fogalmilag). Másképp fogalmazva: az alapszavak tulajdonsága, hogy nem annyira azokat értjük, mint inkább azok segítségével értünk. Remélem, ez történik ebben a dolgozatban is.

kapcsolódását a szenthez, hanem mindennapi életében is felmutatja ezt a kapcsolódást, azaz képes elemi vallási tapasztalatot fakasztani a kultuszon kívül is.

Hogyan lehet szert tenni vallási tapasztalatra a modernitás, a jelen élet mindennapi körülményei közepette? Ez a kérdésünk. A lehetséges válaszhoz kanyargós utat kell bejárnunk. Az ide-oda bolyongó út, mely ráadásul ritkán vezet jól áttekinthető terepen, nyílegyenesen pedig soha – filozófiai gondolkodás esetén többnyire így van ez –, alkalmasint tanulságosabb lesz, mint a végén a kérdésre adott válasz, ami egyébként is akkor számít jónak, ha kis pihenő után továbbgondolkodásra késztet. Éppen ezért maga az út fontosabb, és amúgy is sokkal gazdagabb szellemi tartalmat rejt magában, mint a végén kimondott egy-két mondatos állítás. Már ha egyáltalán lesz ilyen! E bizonytalanság oka a vallási tapasztalat sajátosságában rejlik. Ez a tapasztalat minden másnál szabadabb: nem jár az embernek, nem követelhetjük meg, és legfőljebb annyit tehetünk megszerzéséért, hogy a reményteljes várakozás nyitottságába helyezkedünk, vagy az út metaforájánál maradva: kitartó zárandoklatra indulunk. Bármennyire is fontos az ember mint ember számára a vallási tapasztalás – elvégre itt az «egész»-ről van szó –, mégsem áll hatalmában előidézni – mert itt az «egész»-ről van szó. A vallási tapasztalás nem káprázat. Előidézni lehet mámort, de valódi tapasztalást, ami a valóságot mint az «egész»-t juttatja el az emberhez, nem. Istenről nem is szólva.

2. ÉTEL/ÉLET

A legelemibb vallási tapasztalat a mindennapi étkezés. Az étel – *élet*; az életet táplálja, az élet pedig olyan érték a *homo religiosus* számára, amiről azt tartja, hogy egészében tekintve nem birtokolja, hanem ajándékba kapja, majd elvéte-tik tőle. Ezt a mai ember – bár homályosan – szintén így gondolja, napi étkezését többnyire mégsem tekinti vallási aktusnak és még kevésbé tapasztalatnak. Mitől lesz az étkezés vallási tapasztalat forrása? Amilyen egyszerű a kérdés, olyan bonyolult és összetett a válasz.

Két okból is lehet az étel vallási tapasztalat forrása, illetve az étkezés vallási aktus. Az egyik az élet valóságának súlya, fenntartásának gondja, viselésének terhe; a másik az életről és létezésről való egészleges gondolkodás. A kettő összefügg.

A premodern ember tevékenységének legfontosabb eleme volt az élet fenntartása, védelme, táplálása; ez súlyos terhet jelentett, amit csontig hatolóan érzett, meg-élt. A nehéz életkörülmények közepette az étkezés nem egyszerűen energiabevitel vagy pillanatnyi megállás a tevőleges életben, hanem a fáradságosan begyűjtött, kikínlódott, megszenvedett *életerő* el- és befogadása. Az étel megszerzése primer

életfeladat volt, vagyis a napi praxis közvetlenül annak a tápláléknak az előállítására, megtermelésére, elejtésére irányult, amit az ember közvetlenül magához vett, elfogyasztott. Azt az ételt ette, amit saját maga termelt, ejtett, ezért tökéletesen átlátható és megtapasztalható volt az erő kifejtés és az étkezés közötti kapcsolat. Így az étel a megjelenítés legegyszerűbb módján egybefogta és tartalmazta az emberi erőfeszítést, egyszersmind azonban a vadászszerencse forgandóságát, a természeti erők játékonyságát vagy ellenségességét – vagyis az ember tevékeny és külső erőktől hányatott életét és sorsát. A táplálékként elfogyasztott életerő ugyanis a hajdani ember szemében nem volt azonos munkája eredményével, ezért nem kizárólag saját teljesítőképeségét tartotta forrásának. Hiszen nem volt világos és egyenes arány a munka és a megszerzett életerő között, így az eredményt sem tekinthette az emberi befektetés kiszámítható hozadéknak. Az életet jelentő táplálék beláthatatlan mértékben és módon a saját cselekvésen kívüli tényezőktől látszott függeni, olyan felmérhetetlen ágensektől, melyek amúgy is lenyűgöző erővel hatottak rá: a tomboló vihar és a félelmetes csöndesség, a rohanó árvíz és a mozdulatlan aszály, és egyáltalán a természeti jelenségek végtelen sora, az ember és a természet közös életének minden mozzanata a kockázatos vadásztól a békés tücsökciripelésig. Ha végső soron minden az ember által nem uralható, erőivel nem birtokba vehető, képességeivel fel nem mérhető valóságtérből vétetik, illetve adatik, akkor minden étkezés vallási aktus, minden egyes falat vallási jelentőségű. Az élelemért folyó küzdelem és a táplálkozás állandó váltakozása mintegy folyamatos ritmusként és folytonos rítusként vallási alaptónusba vonja az emberi létezést, és vallási eseménynek mutatja az életet. Ha ugyanis a vallás az egészlegesség tapasztalatából forrászik – legyen bár ez a tapasztalat a leghomályosabb és a legszótlanabb –, az étel pedig az élet egészét reprezentálja – mert egyrészt az élet minden aktusának nélkülözhetetlen alapját képezi, másrészt archaikus viszonyok közepette az élet minden aktusa valamiként reá irányul –, akkor az étkezés egyszerre elemi vallási tapasztalat és elemi vallási aktus. Reális szimbólum: olyan jel, ami egyben meg is valósítja azt, amit megjelenít. Röviden: az étkezés részesedés az életből. Ha az ember azokat az erőket részesíti vallási tiszteletben, amelyekről lényegileg függőnek tapasztalja magát – mégpedig a mindennapi élet spontaneitásával artikulálódó formában –, akkor érthető, hogy a vallási kultusz első formája az ún. természetvallás volt.⁷ A val-

⁷ „Az ember a természeti vallásokban még őseredeti módon juttatja kifejezésre [...] függőségét. Az életet a születéstől a halál órájáig hatalmak és erők határozzák meg. Egészség vagy betegség, vadászszerencse, az ellenség feletti győzelem vagy bármi más, ami csak az emberrel és a közösséggel megtörténhet, kegyelmi adományból vagy abból ered, hogy ezt az adományt

lás itt azonos a kultúra szívverésével, nem különül el tőle, hanem egy vele, amiként egy az ember tevékeny egzisztenciája és vallása.⁸

A modern ember többnyire nem tekinti vallási aktusnak az étkezést. Nem mintha könnyűnek érezné az étel megszerzését, de mindenképpen kényelmesebben jut hozzá, illetve megszerzése nem primer életfeladatként adódik számára, ezért tápláléka nem élet-, hanem csak *ételt* tapasztalatban részesíti. Saját munkája, erőfeszítése – élete – és az asztalán álló étel közötti összefüggést elfedi a modern pénz- és piacgazdaság közvetítői hálózata, melynek szövevényessége felszívja az étel szimbolikus jelentését, kiveszi az életre való utalás-összefüggésből, és a globalizált világkereskedelem átláthatatlanul bonyolult rendszerébe zárja. Ilyenformán az étel nem reprezentálja ez élet egészét, ezért nem hat reális szimbólumként; nyomokban sem utal valamiféle egészlegességre. Jó esetben pusztán kulináris élvezet, rosszabb esetben csupán kalória – minden mélyebb vallási vonatkozás nélkül.

3. A TAPASZTALÁS SZEKULARIZÁLÓDÁSA

Amennyiben a gondolkodás elsőleges tárgya mindig az emberi életgyakorlatban megmutatkozó létvalóság – avagy a létnek az az arcúata, adottsága, ami az emberi létezés sor(s)án kirajzolódik, adódik, illetve emberi létezésként-sorsként artikulálódik –, annyiban a premodern gondolkodás eredendően vallásos vagy vallási értékeléssel átitatott: az ember előtt feltáruló létről gondolkodva istennel, illetve isteni erőkkkel operál.

Ez a fajta létészlelés, valóságfeldolgozás és világértelmezés a mai ember számára idegen, az ő világa alapjaiban tér el az archaikus létszemlélettől. Szemében a világnak nincs előzetesen meghatározott struktúrája, hanem folyamatvalóság, mely az ember kulturális-civilizatórikus munkája nyomán keletkezik. Manapság a technika által egy történetileg és civilizatórikusan kialakult má-

valakitől megtagadják. Ahhoz, hogy az ember élete sikeres legyen, szükség van valami erőnek a ráhatására. Az ember és a természet tökéletes összefonódása folytán e két tényező mintegy egységes organizmusként jelenik meg, amelyet áthat az életet meghatározó áramlás.” HORST BÜRKLE: *Az istenkereső ember*, Agapé, Szeged, 1998, 75.

⁸ E háttér előtt jól kidomborodik az ún. monoteista-kinyilatkoztatott vallások különlegessége, amikor is a természeti függést meghaladó hatás (teológiai kifejezéssel: üdvösségtörténeti esemény mint kinyilatkoztatás) éri az embert, aki át- és beleállva ezen új erő függési viszonyába, elhagyja a természeti függések vallási tiszteletét, meg lehet, olyannyira, hogy idővel már a velük szembeni józan, működésük fenntartására irányuló gondoskodó, természetes tiszteletet is elmulasztja.

sodlagos és harmadlagos világban, egy *világiassá* vált világban élünk, amelyben istenek nem fordulnak elő.⁹ Kortársunk istenek és szent erők feltevése nélkül igyekszik boldogulni a valóságfeldolgozás bonyolult feladatában.

Hogy az ember léte, a világ, nem azonos az istenek lakóhelyével, vagyis hogy az ember ebben az értelemben profán világban él, az nem újdonság a valástörténetben. A szent és a világ viszonyának elterjedt kifejezése az elbeszélés az istenek eltávozásáról az emberek világából, vagy az ember elűzése az istenek lakhelyéről, ami véget vet a közvetlen közelség ősidejének, s megkezdődik a világtapasztalat kora, melyet a szent távolléte jellemez. E vallásos felfogás szerint azonban a tapasztalat világában továbbra is ott vannak az eredeti közvetlenség nyomai. Ilyen az értkezés is, ami az emberi munka közvetítésével végső soron az istenek jóindulatának a jele. – A modern világképben már alig van nyoma a szentnek. A profán és a szent vonatkozása ugyan bizonyos jelenségekben (pl. az előírt jogi aktusként funkcionáló esküben) megmaradt, de formálissá vált, tartalmilag kiürült, és a mindennapok során egyáltalán nem észlelődik.

Egy rövid kitérő erejéig érdemes megjegyezni, hogy bár a modern gondolkodás az emberi értelem autonómiájára hivatkozik, a mai világkép kialakulása nem független a vallási tapasztalás történelmében bekövetkezett változástól. Lehet, hogy az ember idővel magától is felfedezte volna a természeti világ immanens anyagi törvényeit, és eljutott volna az anyagi világ folyamatainak öntörvényű magyarázatára az újkori értelemben vett természettudományi modell formájában. Ám szellemtörténeti tény, hogy a természetnek a numinozitástól mentes szemlélete a keresztény kinyilatkoztatás következtében kezdett kibontakozni, és a keresztény istenkép vezetett el évszázados fejlődés eredményeként a mai szemlélethez. Az emberi gondolkodás világhódító lendülete tehát egy valástörténeti fejlemény, önértelmezése szerint transzcendens kinyilatkoztatás-esemény következménye. Elvi alapon így fogalmazhatunk: az a gondolkodás, mely vallási képzetektől mentesen veszi fontolóra a létet, akkor és olyan mértékben válik lehetővé, amikor valamely „természetfölötti” kinyilatkoztatás következtében a vallási figyelem és tapasztalás fókusza a transzcendenciába helyeződik, és amilyen mértékben profanizálódik – illetve már csak a transzcendens kinyilatkoztatás történelmi színpadaként hordoz egyre halványuló vallási konnotációt – az a valóságtér, ami az ember mindennapos létezésének dimenziója, s mint ilyen, gondolkodását kiváltja és megtölti szemlélettel, illetve gondolkodnivalóval. A kereszténység által előidézett szekularizáció során a politeista világ mint

⁹ WALTER KASPER: *Gotteserfahrung heute*, i. m. 123.

a szent *erő*tere a transzcendens szent *elő*terévé semlegesítődik, melynek a szent már nem tartalmi eleme, majd a modernitás radikalizálja a folyamatot, és a keresztény szekularizációt szekularizmussá fokozva elvileg is tagadja a szent bármilyen vonatkozását az emberi létezés világi dimenziójával.

Az eddigi fejtegetésekből azt a következtetést is levonhatjuk, hogy a vallási tapasztalat nem azonos minden időben, lehetősége nem állandó és lefolyása nem változatlan. Egy olyan történésen, mint az étkezés, világosan látható, hogy antropológiai-történeti állandósága ellenére nem mutatkozik azonos mértékben alkalmasnak vallási tapasztalat nyerésére, és nem kínál mindig kellően mély tapasztalatot. Egykor a táplálék áldozati lakoma formájában az istenséggel való kapcsolattartás egyik legfőbb eszköze és alkalma volt. Az étkezésen felragyogott a szent, az étkezés síkjáról át lehetett lépni a vallás szférájába, mint amire az étkezés aktusa rányit. Manapság már a hívő ember is a vallásból lép az étkezéshez, mert az utóbbi nem kínál magától értődő támpontot a szent megtapasztalására. A szentet egy különálló szférában és egy különálló kulturális észlelési térben – a vallási rítusban – keressük, és onnan tekintünk vissza az étkezésre, vagyis egy elidegenedett, de legalábbis elkülönült vallási szférából. Ezzel véglelessé – ha nem is véglegessé – vált a világ leszakadása a szentről: a megélt világ vallástalanná, a megélt vallás pedig világtalanná lett.¹⁰

4. A TAPASZTALÁS KULTURÁLIS ÉS ALANYI FELTÉTELEI

A vallási tapasztalat a modern világészlelésben a perifériára szorul, mert a természettudományra hivatkozó világértelmezés elvi kifogást emel ellene, a köznapigyakorlati világmegélés pedig a szkepszis karanténjába zárja, de leginkább egyszerűen figyelmetlen vele szemben, s mivel nem veszi észre, ezért ész-re sem veszi, s mivel nem tud róla, ezért nem is tudatosítja. Ám ha a vallás szellem-történetileg jól dokumentálható módon az emberiség életének minden eddigi fázisában jelen volt, s ezért talán nem merész az a feltevés, hogy az ember lét-

¹⁰ Ide is kívánczik egy lényegi megjegyzés: A vázolt fejlemény történelmi előzménye az, hogy a vallási tapasztalás a középkortól fogva egyre inkább a bensőbe költözik, elszakad a tényleges világ dolgaitól és folyamataitól, nem azokon megy végbe, hanem a szóban, a gondolatban, lelki élményekben. A fordulópont a protestantizmus, mely a kultusz állítólagos dologiságát és külsőlegességét szembeállítja a pusztá szó, az igehirdetés állítólagos tiszta szellemiségével, illetve az etikai magatartással. Vö. ROMANO GUARDINI: *Religion und Offenbarung*, Matthias-Grünwald-Verlag – Verlag Ferdinand Schöningh, Mainz – Paderborn, 21990, 36.

szerkezetének állandó, lényegalkotó eleme, akkor ennél sokkal kevésbé merészen azt az állítást is megfogalmazhatjuk, hogy a vallási tapasztalatnak ma is lehetségesnek kell lennie, sőt, ténylegesen meg is kell történnie, még ha a kor köztudata számára esetleg nem tűnik is magától értődőnek, megtörténne pedig átlagosnak. Az ember testi létét alkotó lényegi elemekkel – azaz a testi működéssel – ellentétben a szellemi összetevők nem működnek automatikusan, maguktól, hanem azokat az ember működteti. Az anyaghoz a meghatározottságot, a szellemhez a szabadságot rendeljük. Ha a szigorú meghatározottságú testi működésünket is tudjuk befolyásolni bizonyos mértékig, akkor mennyivel inkább képesek vagyunk a szabadságunkra bízott szellemi adottságokat! Mi több, ezek a képességek csak akkor valóságosak és akkor szellemiek, ha szabadon élünk velünk. Következésképpen az embernek magának is kell tennie valamit azért, hogy szellemi tapasztalatokra – esetünkben vallási tapasztalatra – tegyen szert.

A vallási tapasztalás, bár szükségképpen az ember világi létezésének terepén és történései közepette kell végbemennie – hiszen csak ekkor az *embernek* a tapasztalata –, sajátos készültséget igényel. Ez persze minden tapasztalási területre áll: ahhoz, hogy valamely dolgot, létformát, létszintet, értéket a maga tárgyi valóságában észleljen az ember, olyan figyelő tartást kell felvenni, amely alkalmas a vonatkozó tapasztalati objektum észlelésére. Ez éppúgy igaz az ürücomb, mint az isteni kegyelem megtapasztalása esetén – hogy ne aprózzuk el szükségtelenül végtelen számú megvilágító példa felsorolásával a dolgot.

A kultúrának nevezett emberi létmódot úgy is értelmezhetjük, mint a legkülönbözőbb tapasztalási formák tárházát, mely a tapasztalásra igényt tartó embert ellátja a szükséges módokkal, stratégiákkal, formákkal; röviden: megtanítja tapasztalni. Az előbbi példánál maradva a kulinárium az ürücomb ízeinek és zamatának, a teológia az isteni kegyelem titokzatos útjainak és a kinyilatkoztatás misztériumának megtapasztalására tanítja meg. A kettő között a tapasztalási formák és a nekik megfelelő tapasztalható tárgyszerületek végtelen rónái húzódnak a művészettől a politikáig.

A formák önmagukban nem garantálják a tapasztalás tartalmát, eseményének tényleges megtörténését, és talán az sem igaz, hogy nélkülük nem lehet része az embernek a vonatkozó tapasztalatban. Mindenesetre a kultúra a tapasztalástörténelem során magára a tapasztalásra és a különböző tárgyszerületek megtapasztalásának lehetőségére és mikéntjére vonatkozó tapasztalatait gyűjti össze, és forma-struktúra-módszer-tudásként kínálja fel a mindenkori jelenben élő embernek, annak, aki szeretne részesülni azokban a tapasztalatokban, amelyekben a hagyomány tanúsága szerint az előző generációk részesedtek volt. Ennélfogva legalábbis okos dolog ügyelni a tapasztalás kulturális formáira. Minő-

ségi tapasztaláshoz minőségi formák kellenek, s miért vetné el az ember azokat a formákat, amelyek eddig minőséget, minőségi tapasztalatokat teremtek: ismét csak a kulináriumtól kezdve Mozart Figaróján át a keresztény misztikáig?

A minőségi tapasztalathoz sok minden szükséges. Egyebek között az egyes tapasztalati területeket el kell különíteni egymástól. Egyrészt azért, hogy kellően artikulálódhassék a vonatkozó tárgyterület, másrészt azért, hogy maga az alany kellően koncentrálni tudjon esetleges észlelésére. A két oldal kölcsönösen feltételezi, állapotuk erősíti, illetve gyengíti egymást: az alany megfelelő készsége, készsége nélkül nincs tapasztalásra nyitott szubjektum, ennél fogva tárgyi lét, objektum sincs; a tárgyi oldal artikulációja nélkül pedig nincs mit tapasztalni, következésképpen szubjektum sincs, hiszen semmi sem készíti az alanyt szubjektivitásának megvalósítására, azaz tárgyi tartalommal – objektív tapasztalattal – való feltöltésére. Aki kapkodva, túl zajosan él, figyelmetlenül tesz-vesz, életében minden mindennel összekeveredik, s akit minden létmegnyilvánulás egyszerre ér, mert nem tanulja meg, miként különítse el a fenoméneket, hogy így megnyílhassanak a tapasztalati mezők-források, az soha semmit nem tapasztal a szó minőségi értelmében, annak ellenére, hogy arról panaszkodik: a megannyi történés, fordulat, „élmény” miatt azt sem tudja, hol áll a feje...¹¹ Ha minden egybefolyik benne és körülötte, akkor nem jön létre tapasztalás, értsd: valamely tárgyterület, létszféra, minőség artikulált észlelése. Ekkor pusztán a lehetséges tapasztalati anyag kaotikus hullámmozgása veszi körül az embert, aki a körülötte kavargó roppant anyag ellenére valójában semmit nem tapasztal *meg*, és bármennyi in-formáció jut is el hozzá, mégis *formátlan*, bármennyi tényismerettel rendelkezik is, lényegében *tapasztalatlan* marad. Csak kellő elkülönítés, figyelmes és gondos kulturális előkészítés, preformáció nyomán válnak észlelhetővé egy-egy tárgyterület finom jelzései, csendes hangjai. Ez kivált igaz a valóslási tapasztalásra. Van-e kényesebb tapasztalati mező, mint a transzcendencia, a kegyelem, az isteni ítélet stb.?

Az emberi tapasztalás sajátossága, hogy az alany és tárgy léte közösségre lép: az alany a tárgy hatására a tapasztalás folyamata közben változik, alakul, formálódik, szubjektum volta kiteljesedik, a tárgy pedig a megismerésben nyeri el tárgyiségének teljességét. Az egymásra hatás következtében mindkét oldal létében gyarapodás történik, természetesen nem fizikai-anyagi, hanem ontológiai

¹¹ Ez a szertelenség következménye, és – rontó logikával – az oka. Az ember ugyanis a „fejével” tapasztal abban az értelemben, hogy a valóságból érkező ingereket, információkat az ész rendezi el és világítja át, s így érleli tapasztalatává. Ész nélkül nem lehet tapasztalni.

értelemben. Ez az esztétikai tapasztalás során a legnyilvánvalóbb: a zenehallgató a mű befogadása nyomán változik, esztétikai minőségre tesz szert, gazdagabb, teljesebb lesz, létében gyarapszik, míg a tárgyi oldalon a zenemű a befogadás aktusában nyeri el teljes önmagát.¹²

Valóságészlelés és öntudat csakis együttesen realizálódnak: az ember csak azáltal jut el a valósághoz, hogy visszatér önmagához. Csak akkor tapasztalok valóságot, ha *én magam* vagyok a valóságnál. Ám ez fordítva is igaz: csak akkor lehetek én magam, ha a valóság felé fordulok. Szubjektum voltomat csak akkor élem meg, ha *valósággal* töltekezem. A szubjektivitás nem az én önmagát visszhangozó belső tere, hanem az a sajátos benső, amely tapasztaló életem folyamán fokozatosan töltődik tárgyi valóság közvetítette léttel. De mi kerüljön bele? Mit építsek be önmagamba a világ lélegzetelállító gazdagságából? Ezt nem teljesen én döntöm el. Egyrészt arra vagyok utalva, ami tapasztalásra adódik a legkülönbözőbb módokon: megjelenik, megmutatkozik, betör és elsodor vagy ellenkezőleg: megvonja magát, de jeleket ad. Másrészt rászorulok a kulturális mintákra, amelyek eligazítanak egy-egy létszféra lehetséges megtapasztalásának mikéntjében. A szubjektivitás, amit a modern ember oly büszkén legsajátabb birtokának vél, valójában az ember létszerkezetének az a mozzanata, amelyen a legérzékletesebben megtapasztalja végességét és kontingenciáját. Szubjektivitásom csak akkor lesz valódi énem valódi tulajdona, ha az életnek nevezett történeti tapasztalásfolyamatban szüntelenül kilépek belőle, hogy tárgyi léttel, a világgal, és mindazzal, amit ez jelent, megtöltssem, mert csak ekkor lesz benne otthonom, és nem mellesleg ekkor lesz helyem a világban is. Ez a szüntelen mozgás legalább annyira bátorság, mint véletlen és sors kérdése. A szubjektum minden tapasztaló önmeghaladása, kilépése kockázat, de e nélkül nincs valóságos élet, amit birtokba vehetek; ha pedig nincs birtok, akkor birtokos sincs, azaz én sem vagyok. A tapasztalás fogalmának egyik lényeges eleme a tapasztalat megtervezhetetlensége, kiszámíthatatlansága, amit a régi „sors” kifejezés tükröz. Ami tapasztalásra küldi magát nekem, az a küldetésem, amit életem során megtapasztalok, az a sorsom – az vagyok én.¹³

¹² A vallás esetében a tárgyi oldal olyan léterővel rendelkezik, amely változhatatlan, itt csak az alany változik.

¹³ Itt valóban igaz, hogy bátraké a szerencse, vagy amiként az ókori mondás tartja: *Fata volentem ducunt, nolentem trahunt* – aki vállalja sorsát, azt vezeti, aki menekül előle, azt rángatja.

5. A TAPASZTALÁS MINT LÉTGYARAPODÁS: SZUBJEKTUM ÉS OBJEKTUM

Mielőtt továbbmennénk, előbb röviden világítsuk meg az iménti, talán némileg titokzatosnak ható megjegyzést, mely szerint (1) nyitott szubjektum nélkül nincs valódi tárgyi lét, és ezáltal a dolgok világa kevesebb, mert kevésbé valóságos – miközben (2) a szubjektum csak akkor valóságos, ha „kimerészkedik”, kilép önmagából, és a létezők ismeretével, tudásával töltekezik. Erre azért érdemes kitérni, mert a kérdés tisztázása egyszersmind a vallási tapasztalat legfőbb elemeit is felvillantja: az embert és a szentet, ezúttal a szabad, személyes Isten értelmében.

1. Hogyan kell érteni azt, hogy szubjektum nélkül nincs objektív lét? A dolgok empirikus megléte, fennállása nem azonos a tárgyi-objektív léttel. Az empirikusan létező dolog és a megismert dolog nem ugyanaz a létező. Azáltal, hogy a dolog egy tudatnak a tárgya, majd ismerete és – más tartalmakkal összefüggésbe állítva – tudás formájában tartalma lesz, empirikusan nem változik, de létében más lesz: tudott. Csak a lapos fizikalizmus és a földhözragadt empirizmus nem látja, hogy a tudottság csupán a fizikai megléthez képest semmi, mert csakugyan nem egy új fizikai dolog. A tudottság nem létező, hanem létmód. Aki csak létezőket érzékel, mint valami érzékszerv vagy műszer, de nem észlel létet és létmódot, annak számára is világos, hogy ha fizikai állagában nem is, de létezésében, fennállásában különbözik az a dolog, ami csak van, működik, de senki nem tud róla, attól, amely egy tudatnak a tárgya. Ha ugyanis tudnak róla, ismerik, ez azt jelenti, hogy olyasmi is megtörténhet vele, ami a nem ismerttel, nem tudottal soha. Az ismertnek, tudottnak, azaz egy tudat tartalmának lenni ugyanis azt jelenti, hogy egy sajátos, a dologgal egyébként önmagában soha meg nem eső hatásnak, történésnek, eseménynek van kitéve. Például ha hanghullám, akkor Bach h-moll miséje, ha fényhullám, akkor Michelangelo freskója lesz belőle – hogy a legérzékletesebb példák segítségével fogjuk rövidre a dolgot. Mindkettő szerfölött izgalmas és nemes gyarapodás egy önmagában szerény frekvencia számára.

A tudottság, azaz a tudat olyan valóságos ágens, amely lényegi hatást képes gyakorolni a dolgok világára, mégpedig olyan hatást, amelyre maguk a dolgok önmaguktól, önmagukban és saját együtt-létezésükben sem képesek. A tudatnak a dolgokra és világukra gyakorolt hatása egészen más, mint a dolgok immanens-mechanikus egymásra hatása: nem fizikai, nem biológiai vagy kémiai, hanem szellemi; nem természetes, hanem mesterséges, műv(ész)i. A mechanikus hatás, ha látszólag kívülről éri is a dolgokat, ez a „kívül” valójában csak térbeli, de a dolog empirikus létmódjától nem különbözik, a hatás tehát ebben az értelemben nagyon is immanens. Ezzel szemben a szellemi hatás nem immanens álla-

gának, szerkezetének, működésének a síkján éri a dolgot, hanem abszolút kívülről, transzcendens történésként. Az a hatás, hogy a kőből szobor lesz, nem mechanikai – az csak közvetítő, hagyományos kifejezéssel „eszköz ok” –, hanem szellemi, ebben az esetben esztétikai. És ez a hatás egy tudatból indul ki.¹⁴

A tudat megjelenése ezért nem egy biológiai lény, faj vagy fizikai dolog előállása, nem egy új létező, hanem új létmód, a totális jelenvalóság megjelenése. Annak a közegnek a megjelenése, amelyben a dolgok, létezők megmutatkoznak, nemcsak „vannak és kész”, hanem megismerve is vannak. Ha tehát nincs figyelmes tudat, akkor nincs tudott-lét, és akkor a dolgok valóban csak „vannak és kész”. Ám ekkor még nem objektumok, mert nem veszi őket körül, nem világítja meg a tudat megismerő fénye. Ezért egyszerűen kevesebbek. Nem ontikusan, hanem ontológiaiilag.¹⁵

2. Ha a tudat, a szubjektum önmagában üres, akkor se nem tudat, se nem szubjektum, hanem csupán félrevezető nyelvi káprázat. Ahogy a tudat nem „valami”, a szubjektum sem „valaki” önmagában, hanem csak akkor, ha van tartalma, amiről tud, és amihez viszonyul, mert ez a viszony a szubjektum léte. Ha tehát nincs mihez viszonyulni, akkor a szubjektum nem tud valóságosan lenni. A szubjektum a „külső”, azaz tőle különböző valósággal töltkezve elevenedik meg. Ámde kérdés, hogy a külső világból mi az a valóságelem, ami a leginkább hozzásegíti, hogy az legyen, aminek lennie kell: önmaga, én. Hol tehet szert olyan valóságra, amellyel töltkezve – vagy aminek erőterében – valódi szubjektummá válhat? Ha a szubjektum lényege, hogy szabad – hiszen, mint mondtam, nem az ismeret és tudás, hanem a hozzá való belső viszony a szubjektum léte, ennek a viszornak a kialakításában pedig szabad, de persze a viszony kialakításának megelőző föltétele tudástartalom elsajátítása –, akkor csak olyan

¹⁴ Hasonló különbség áll fenn a hatás időbeni lefutásában: a tudatból kiinduló hatás ideje egészen más, mint a biofizikai világ természeti ideje. A biológiai evolúcióhoz képest a növénytelenítés ezredmásodpercekben mérhető.

¹⁵ Vö. HANS URS VON BALTHASAR: *Theologik. 1. Wahrheit der Welt*, Johannes Verlag, Einsiedeln, 1985, 59–52. Heidegger a metafizika alapkérdéséről – „Miért van egyáltalán létező, és nem inkább a semmi?” – írja, hogy „csakis e kérdés által nyílik meg a létező a maga egészében mint ilyen és nyílik meg lehetséges alapjainak irányában, és csakis e kérdésben marad nyitott”. A kérdés nyomán tehát történik valami, mégpedig „nem valami tetszőleges esemény a létezőn belül, mint mondjuk az, hogy esik az eső”, hanem a létező létével. A kérdés eseménye természetesen az emberre is kihat, mert a kérdés ereje kimozdítja a létezők között újból és újból elfoglalt és belakott helyéből, és a kérdés következtében feltárult, kapaszkodó nélküli nyílta üzi. MARTIN HEIDEGGER: *Bevezetés a metafizikába*, Ikon, Budapest, 1995, 4.

léttartalom lehet a megfelelő tápláléka, ami illik hozzá, tehát szabad. A szabad szubjektum sok mindennel töltekezhet, de ha az egész világot ismeri, tudja, birtokolja és igazgatja is, ám egyetlen más szabad szubjektummal sem lépett szabad viszonyba, akkor nem szubjektum, hanem roppant kapacitású számítógép és robot egyedülálló és egyedül álló, rémületes kombinációja. A szabad másik a szabad szubjektum egyetlen valódi partnere. Nem lehet rendelkezési tárgy, mint akár az egész természeti világ, hanem csak szabadon adódhat. Vele nem rendelkezik a szubjektum, hanem *találkozik*. Egyedül a másik emberi személy, vagy a személyes Isten lehet az emberi szubjektum valódi gyújtópontja kétszeres értelemben: ezek állnak a szubjektum érdekének-érdeklődésének gyújtópontjában, és ugyanakkor csak egy másik szubjektum, illetve Isten gyújtópontjába kerülve lobban életre az ember szubjektivitása.¹⁶

6. A TAPASZTALÁS RENDJE ÉS AZ EMBER RENDELKEZÉSE

A tapasztalás szerkezetének vázlatos elemzése megmutatta, hogy valódi tapasztaláshoz a két pólus, a tapasztaló alany mint szubjektum és a tapasztalásra bejelentkező tárgy mint objektum különleges, kiegyensúlyozott viszonya szükséges. A két pólus kölcsönösen hat egymásra, és hozzásegítik egymást ahhoz, hogy önmaguk lehessenek: az alany valódi szubjektum, a tárgy szellemileg elsajátított, azaz ténylegességében elismert és lényegiségében megismert valóságalelem. Ez a metafizikai szerkezet mindig érvényes, de szellemtörténeti körülmények hatással lehetnek tényleges működésére, módosíthatják elemeinek szerepét és egymáshoz való viszonyát. A szubjektív és az objektív oldal kényes egyensúlya talán csak ritka pillanatokban áll fenn; mindenesetre a modernitás keretei között a szubjektív elem szerepe megnövekszik, a tapasztaló alany súlypontivá válik. Történeti távlatban azt mondhatjuk, hogy az antikvitás idején és a középkorban inkább a tárgyi oldal dominált, a középkor végétől kezdve azonban a *devotio moderna* XIV–XV. századi megjelenésével, valamint a protestantizmussal (XVI. század) egyre inkább a szubjektum került előtérbe,¹⁷ míg végül Descartes filozófiájában (XVII. század) megtörtént a teljes fordulat. A szubjektum kiemeléséként kezdetben csak a megismerés bizo-

¹⁶ I. m. 64–68.

¹⁷ Vö. G. W. F. HEGEL: *Előadások a világtörténet filozófiájáról*, Akadémiai Kiadó, Budapest, 1979. IV/3.; ALTRICHTER FERENC: Reneszánsz, reformáció, kartézianizmus, in id.: *Észérvek az európai filozófiai hagyományban*, Atlantisz, Budapest, 1993.

nyosságának súlypontja helyeződik a szubjektumba. Ezzel azonban elindul egy szellemtörténetileg kibontakozó reflexiós mozgás, melynek eredményeképpen az emberi szubjektum egyre inkább önmagát tekinti a valóság megtapasztalása egyedüli jogforrásának. A tárgyi oldal visszaszorulásának és a tudat kiemelt helyzetének szempontjából egyre megy, hogy a valóság konstitúciójában az egyént hangsúlyozzák, az egyéni vagy a transzcendentális tudatot, vagy mintegy a kettő között elhelyezett konstitúciós folyamatokról beszélnek, melynek során az – egyéni és közösségi – gondolkodás lényegében a saját a priori megismerő szerkezete alapján maga hozza létre előbb a valóság ismereti képét, majd e kép alapján az új, technikai valóságot, ami mára szinte a legátfogóbb és legkézzelfoghatóbb realitásként veszi körül az embert, és alkotja mindennapos életvilágát. Mivel azonban az ember ahhoz a valósághoz igazodik, amit *(meg)ismertnek tud*, ezért ha a megismert valóság az ő tudati alkotása, akkor lényegében a maga által preformált ismereti valósághoz igazodik, nem pedig egy tőle független tárgyi létezéshez. Ennek következtében megváltozik az igazság fogalma. Korábban alany és tárgy megegyezését jelentette: a kijelentés akkor igaz, ha azt mondja ki, ami ténylegesen van, fennáll. A megismerő alany konstitúciós aktivitásának hangsúlyozása következtében az igazság maga is konstrukcióvá válik, többé már nem a valóság megállapítása, hanem egy tudati állapot megalapítása. Ha ugyanis a tárgy immár nem önmagában létező dolog, hanem az emberi megismerő aktivitás által megformált – jóllehet a dologra vonatkoztatott – képzet, akkor az erre az intencionális képzetre érvényes kijelentés nem az alany tudásának és egy külső tárgy létének a megegyezése, hanem az alany szolipszisztikus megegyezése önmaga konstrukciójával. A kijelentés igazságát ezentúl a sikerességben mérik: egy kijelentés olyan mértékben igaz, amilyen mértékben sikeres gyakorlatot tesz lehetővé.¹⁸

Fel kell tennünk a lényegi kérdést: Mire figyel, mit lát, mit érz lel valójában a modernitás embere, aki megerősödött és büszkén vállalt szubjektivitásából tekint a világra? Az elemzés alapján úgy tűnik, nem magát a valóságot látja, hiszen már

¹⁸ Ez a kísérleti természettudományban bizonyos határok között még éppenséggel elfogadható is lenne, de a tudományon kívül már képtelen és tragikus eredményre vezet, ha például az etikai kapcsolatokban vagy a politikában alkalmazzák. Csakhogy eleve tévedés a sikerességgel mérni a gyakorlatot. Ha más nem, az elmúlt évszázad számos, kivált háborús gyakorlatának „sikere” visszarettenésre készítheti a naiv módon sikerorientált embert. A siker nem végső mértékegység, hanem fölöttébb partikuláris szempont, nem egyszer szégyenletes eredménnyel. A gyakorlat megítélésének végső mértékegysége az *igazság*. Még általánosabban: az a gyakorlat a helyes, amely megfelel a transzcendentáléknak, a lét végső határozmányainak: egységet, igazt és igazságo(sság)ot, jót és szépet eredményez.

jó ideje úgy véli, attól kénytelen elköszönni, mivel a megismerés tudati szerkezete a priori módon, eleve eldönti az ismeret és a tudás mibenlétét. Miközben tehát a világra mereszi tekintetét, valójában nem a világot látja, hanem csak a róla alkotott saját képzetét, melyek valóságtartalmában folyamatosan kételkedik.

Korábban azt állítottuk, hogy szellemi tapasztalás esetén – és a vallás szellemi jelenség – az embernek magának is tenni kell valamit, hogy esetleg tapasztalatban lehessen része. Az iménti gondolatmenet viszont rámutatott, hogy az alanyi oldal aktivitása – nélküle nincs tapasztalás – azt a veszélyt rejtí magában, hogy szerepe túlhangsúlyozódik. A modernitás korában az a különleges helyzetet állt elő, hogy bár az ember látszólag a világra figyel – soha korábban nem figyelt rá ennyire –, mégsem látja. Bár világot lát, de nem *a* világot látja, sőt egyre inkább úgy véli, ilyen világ *nincs* is.

Akkor mit lát? Heideggerrel szólva: készletet, raktárkészletet, állományt, állványt.¹⁹ Hogyan kell ezt érteni? A német filozófus szerint a létezőkhöz való hozzáférés kitüntetett módja a jelen világkorszakban a tudomány, mely egyben az ember uralmi törekvésének legfőbb megvalósító eszköze. A tudomány minden valót egyszerű állománnyá [Bestand] tesz, melynek lényegi tulajdonsága az, hogy egyik helyről a másikra állítsák, s ott megállva helyt álljon. A létezőhöz való ezen viszony alapja a metafizika, mely a létezőre mint létezőre és mint egészre kérdez, de közben elfeledkezik arról, hogy az ember csak a lét hívó parancsára [Geheiß] válik képessé a létező feltárására és bízatik meg ezzel. A metafizika, ami a létet is mint létezőt, jóllehet mint legfőbb létezőt fogja fel, valójában elfeledkezik a létről, és ez oda vezet, hogy a szubjektum a létező urának véli magát, miközben a létezőt „rendelkezésre álló állomány” raktárkészletévé alacsonyítja le. Ennyiben a technika korszaka a metafizikai korszak beteljesedése, mely a technika krízisével a végéhez közeledik.²⁰

¹⁹ MARTIN HEIDEGGER: Kérdés a technika nyomán, in Tillmann J. A. (szerk.): *A későújkor józansága II*, Göncöl Kiadó, Budapest, 2004, 111–134.

²⁰ Ám e korszak végét nem az ember fogja előidézni, állítja Heidegger. Az elképzelés, mely szerint az ember a történelemnek és korszakainak ura, maga is azon módok egyike, ahogyan a szubjektum uralkodik a létezőn. Inkább azon fordul a dolog, hogy az igazságnak, azaz annak a módnak, amiként a létező feltárul az ember előtt, minden módozatát úgy fogjuk fel, mint a „küldés” következményét [als Folge des „Ge-Schicks”], mely új és új utakon „küldi” [schickt] az embert a létező feltárására. E küldés-küldetés módjainak egymásra következő folyamata a történelem „lényege”. Különleges, noha évszázadokig tartó fázisként a létfelejtés (és vele a metafizika) is a „küldetés küldései”-hez avagy „illendő” végrehajtásához [Schickungen des Geschicks] tartozik.

Heidegger azt is kimutatja, hogy az embernek egy „nyílt”-ban kell állnia, ha a létező feltárására vállalkozik, vagy akár csak elrejtettségét akarja megtapasztalni, és fel akarja kutatni a létezőt. Ez a „nyílt” a szellemtörténelem folyamán különböző formában és alakban mutatkozott meg, ezért az ember a létezővel mindig sajátos, történelmileg különböző módon találkozott. Nos, az a nyílt, amelyben a létező megmutatkozik, a technika korszakában olyan alakot öltött, hogy benne a létező csak mint egy állagokból álló szerkezet-rendszer képes megmutatkozni, mely az ember számára arra alkalmas [tauglich], hogy segítse léttudásának biztosítását: anyagnak és energiának mutatkozik, melyet az ember gondolkodva és cselekedve úgy tár fel, hogy a létező arra való, hogy ide-oda helyezték, miközben maga az ember is ilyen alkalmas vagy alkalmatlan eszközzé válik.

Valójában tehát a ma embere már nem a bibliai Isten által megteremtett elsődleges, hanem sokkal inkább történetileg kialakult másodlagos, és civilizatórikusan felépített harmadlagos világban, a tudomány által felügyelt és irányított, elgondolt, megtervezett és a technika révén alakított világban helyezi el magát, – és *ezt* a világot látja, illetve *így* lát világot.

Ha az embernek olyan a világtapasztalata, hogy nem észleli a dolgok kötelezőségét, és a világ pusztán az emberi tevékenység nyersanyagaként szolgál, akkor megnehezül a vallási tapasztalat, mert az ember hozzászokik ahhoz, hogy a létező csak az ő tárgykonstituáló tevékenység nyomán áll elő. Szokatlan lesz számára, hogy esetleg lehetséges olyan tárgyiség, amit nem az ő konstituáló aktivitása alkot meg, hanem „idegen mű” – teremtés –, mely a teljes elismerés igényével, nem csupán megszólító, hanem egyenesen felszólító igényével lép eléje. Márpedig ez a vallási tapasztalat veleje.

7. A VALLÁSI TAPASZTALÁS LEHETŐSÉGE MA

Foglaljuk össze az eddigieket! A 2–3. részben főbb vonalakban felvázoltuk az archaikus ember és a modern kortársunk egzisztenciális világmegélésének különbségét. A 4. részben ugyancsak vázaltszerűen a tapasztalás metafizikai szerkezetét világítottuk meg. Az 5. szakaszban a szubjektív pólus túlsúlyához vezető fordulatról beszéltünk, melynek következtében a korábbi korokhoz képest megváltozott az ember és a világ viszonya, s áthangolódott a tapasztalatban adódó világeszélelés is. A lét így feltáruló arculatát Heidegger egyszerre enigmatikus és plasztikus elemzését felhasználva rajzoltuk meg. – Mit mondhatunk mindezek alapján a vallási tapasztalat lehetőségéről a mai lét- és világeszélelés közepette?

Valódi tapasztalás csak akkor lehetséges, ha a tapasztalás mindkét oldalán fenállnak bizonyos kondíciók: az objektív oldalon szabaddá válik a tapasztalási mező, a szubjektív oldalon pedig befogadásra kész figyelmes tartásba helyezkedik az alany. Mindazonáltal a két oldalnak nem azonos a felelőssége az érvényes tapasztalás létrejöttében. Bár elsőre úgy tűnik, a tárgyi oldalon végbemenő létesemények fölött egyáltalán nem rendelkezünk – erre utal Heidegger, amikor a létező megtapasztalását lehetővé tévő „nyílt”-ról, a létező feltárulásáról mint küldésről és a lét parancsáról beszél –, ám az alanyi oldalon *szabad* létező áll, márpedig a szabadság olyan minőség, ami kihat a szabad létező és az őt körülvevő valóság viszonyára, sőt a valóságot alkotó létezőkre is. A szabad ágens megvilágítja és megismeri a létezőket, mert szabadsága folytán szeme van a valóságra, nemcsak nézi, hanem látja, nemcsak érzékeli, hanem észleli is.

Ennek igazolására most nem térhetünk ki, de a kifejtés vázlata ez lehetne: Objektív tárgyi megismerésre annak a létezőnek van lehetősége, amely legalább bizonyos mértékig el van oldva önmaga létfenntartásának szükségyszerűségétől, és olyan többlet léttel – szabadsággal – rendelkezik, melynek nincs eleve meghatározott biofizikai funkciója. Léte tehát nem merül ki a tiszta önfenntartás aktusában, hanem szabad kapacitása van egyebek között tőle különböző, más létezők tárgyi megismerésére. Az a létező ugyanis, amelynek léte nem terjed ki másra, mint önmaga fenntartására, csak annyiban „tud” tőle különbözőről, amennyiben az saját létfenntartása szempontjából jelentőséggel bír. Csak azt *érezkeli*, ami saját maga (testi működése) vagy önmagára vonatkozik (pl. mint táplálék, ellenség stb.), de nem *észlel lényegileg* különbözőt, egyszóval nem észleli a dolgokat azok másságában, és még kevésbé észleli önálló létjogukat a létezésre (azaz a szubsztanciájukat). Röviden: mivel csak funkcionális létet érzékel, de nem észlel szubsztanciálist, ezért nem tud megismerendő, szellemileg birtokba vehető valóságról sem. Se szüksége, se létkapacitása nincs semmiféle megismerésre; léte teljes és zárt, elégséges önmagának, jottányival se több.

Ami a lét alapszerkezetét, a Heidegger által említett „nyílt”-at illeti, amiben a létezőnek meg kell jelenni, hogy egyáltalán az ember által feltárható legyen, erre valóban semmiféle befolyásunk nincs, szabadságunk nem teremő, hanem igazodó-megismerő szabadság. Arra viszont már nagyon is van hatásunk, sőt, rajtunk múlik, egyenesen a felelőségünk, hogy miképpen megyünk elébe a létező feltárulásának, mennyire vagyunk figyelmesek, illetve szolgálatkészek a megismerés révén eljut(tat)ni léte teljességéhez. Ennek alapján mondhatjuk, hogy az ember beállítottságán is múlik a tapasztalás.

A megismeréshez szükséges feltárulásról röviden ezt mondhatjuk: annyira szükségképpen fel van tárva a lét, hogy a megismerés tárgyi helyességére vo-

natkozó kérdést értelmesen fel lehet tenni, ha nem is vagyunk képesek egyértelműen megválaszolni, és metafizikai bizonyosságunk mindig csak a kérdés aktusában háttéri tudásként van adva, mint a kételkedés transzcendentális lehetőségétől. Descartes úgy fogalmazna, hogy a *vericitas dei* alapján morális bizonyosságunk van ismereteink tárgyi helyességéről.

Immár megválaszolhatjuk a vallási tapasztalás lehetőségére vonatkozó kérdésünket, különös tekintettel az étkezésre.

Csak akkor lehetséges ilyen tapasztalatunk, ha szabadon viszonyulunk a dolgokhoz, azaz ha képesek vagyunk szemléletben és gondolkodásban kilépni a biofizikai kötöttségek, a világi létezés üzemszerűségének szigorúan szabályozott rendszeréből. Merthogy manapság ez már valóságos *rendszer*, nem csupán kisebb-nagyobb kényszerek laza szövődéke, ami itt-ott belevág az ember egzisztenciájába, hanem, Max Weber kifejezésével, olyan *stallhartes Gehäuse*, acélkeménységű kapszula, ami mindinkább magába zárja az embert; nem egyszerűen fogságban tartja egzisztenciáját, hanem egyre mélyebben és áthatóbban – egyszersmind észrevétlenül – meghatározza gondolatait, érzéseit, vágyait és akaratát, úgyhogy a modern ember már nem szabadulni akar belőle, hanem kényelmesen berendezkedni benne, és hol hevesen, hol fölényesen elutasítja magától a figyelmeztetést, mely szabad felelősségének megvalósítására, autenticitásának megóvására szólítja fel.²¹ A művi társadalomban mindannyian valamiképpen műemberek vagyunk. A technika mindannyiunkat kívülről programozott robottá alakít.

Ki lehet ebből lépni? Igen, ha ragaszkodunk szabadságunkhoz. Mert vagy a szabadságunkhoz ragaszkodunk, vagy leleményes ragadozóvá válva teljesen beleragadunk a világba. Ami az étkezést illeti: ameddig kizárólag a táplálkozás biofizikai aspektusára ügyelünk – fogyókúrára-kalóriára, egészséges táplálkozásra, hazai termék fogyasztására stb. –, addig ezek a komponensek fogják meghatározni a táplálkozás kontextusát. Így nem kerül ki a tisztán anyagi összefüggésrendszerből, a primer szük-

²¹ A XX. század elején Max Weber még bizonytalan ennek az életformának a sorsát illetően, de baljós megfogalmazása fölöttébb találó – szíven találó: „Még senki nem tudja, ki fog lakni ebben az épületben a jövőben, e roppant fejlődés végül is egészen új prófeciákhoz vezet-e majd, vagy régi gondolatok és eszmények nagy újjászületéséhez, *vagy* pedig – ha egyikhez sem ezek közül – gépesített kövületté válik, amit egyfajta görcsösen magát-fontosnak-tartani-akarás díszít majd. Akkor mindenesetre e kultúrafejlődés ‘utolsó emberei’ számára igazak lehetnek e szavak: ‘Lélektelen szakemberek [Fachmenschen ohne Geist], s az élvezetek szívtelenjei [Genußmenschen ohne Herz]: ez a semmi képzeli úgy, hogy felért az emberiség eddig soha el nem ért csúcsára.” MAX WEBER: *A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme*, Gondolat, Budapest, 1982, 287–288.

ségletek horizontjából, és nem válik olyan valóságemmé, ami nem csupán a testünket építi, hanem a létünket is táplálja, s ami ezért nem csupán a testnedvek áramlását indítja el az emésztőrendszerünkben, hanem a hála érzését is felkelti bennünk, énünk, egzisztenciánk legmélyén. A hála nem holmi szentimentális érzékenyülés, ami könnyet csal a szemünkbe, hanem az a különleges alanyi diszpozíció, lelki-szellemi felnyílás, ami képessé tesz a mélyebb figyelmességre, tapintatosabb érzékenységre, a lét olyan mélyrétegeinek, óvatos-finom rezdüléseinek az észlelésére, amit anonim vallási tapasztalatnak is nevezhetünk. Aki nem érez hálát a létezése kapcsán, az nem keresi azt az ajándékozó erőt sem, amire hálája irányulhatna, nem észlel szent forrást, még kevésbé talál rá. Pedig nem kell ahhoz világrengető dolognak történnie, hogy hálát érezzünk; némi összeszedettséggel, lelki koncentrációval, érzékeny gondolkodással meglepően sok hálára érdemes dologra lehet figyelmes az ember. Ha kellő kitartással, nap mint nap gyakoroljuk a meditációnak ezt az egyszerű módját, hamarosan eljutunk a természetes vallás forrásvidékére. Voltaképp semmi rendkívülit nem kell tenni, csupán a rendesben és rendszeresben észrevenni és észre venni a rendkívülit, a megszokottban a csodát – a mindennapi kenyérben az ajándékozott életet. Az étkezés a maga természetességével helye és tere lehet egy olyan tapasztalásnak, melyben az ember a megajándékozottságát észleli, ami nem a keze munkáján kívül, hanem éppen azon keresztül, az emberi erőfeszítést komolyan véve, tisztelve és méltóságába emelve hat a *maga* logikája szerint, melyre mindazonáltal könnyűszerrel ráhangolódhat az ember – talán azért, mert eleve rá van hangolva.

Hogy az így nyert tapasztalat mennyiben lesz vallási, és főként mennyiben lesz a bibliai vallások értelmében vett istentapasztalat, az nem magában a megélt történésben határozódik meg, hanem alanyának az élményre irányuló értelmezésében. Mint korábban utaltunk rá, a tapasztalat a szellemi feldolgozás, reflexió nyomán keletkezik. Az élmény sorsa az értelmezésben, a szellemi-nyelvi feldolgozásban, az értelmi átvilágításban dől el, melynek során az élményből fokozatosan kikristályosodik a tapasztalat. Ilyen értelemben ki-ki saját előzetes vallási beállítódása, neveltetése, kulturális ismeretei alapján fog tapasztalni „szent”-et, vagy ha nincs ilyen előzetes horizontja, akkor a szótlán hála töltheti el valami ismeretlen és megnevezhetetlen erő-hatalom iránt.²² A zsidó-keresztény Isten akkor rajzolódik ki a tapasztalatban, ha a tapasztaló alany olyan előzetes vallási horizontban áll, amelynek döntő horizontképző eleme a bibliai Isten.

A teljes értelemben vett keresztény vallási tapasztalás persze egészen más. Az eddigi terminológiával így fogalmazhatjuk meg: a zsidó keresztény kinyilatkoztatás

²² Valami olyasmi, mint amit Kosztolányi Dezső írt le a *Hajnali részegség* c. versében.

transzcendens Istenének megtapasztalása egy olyan valóság fellépése a tárgyi oldalon, amely magával hozza megtapasztalásának minden feltételét, így meg is alapozza és fel is tárja a tapasztalati mezőt, és teljes mértékben magára vonja a tapasztaló alany figyelmét. Röviden: csoda. A keresztény értelemben vett «isten» megtapasztalása nem is történhet másként, hiszen a transzcendencia mint transzcendencia tapasztalata csak akkor van biztosítva, ha maga a transzcendens „tárgy” irányítja megtapasztalásának minden mozzanatát egészen addig, hogy a megfelelő tapasztalás képességével is ellátja az alanyt, azaz átalakítja, vallási kifejezéssel: újjáteremti.

Az ember tapasztalati élete azonban többnyire nem rendkívüli történések közepette zajlik, hanem az élet mindennapos, normális medrében, az éppen nem feltűnő percek, órák, napok és évek szokott tempójában, az élet „üzemszerű” alapszintjén. És itt kell szert tenni vallási tapasztalatra is. Nemcsak a vallási zseniket éri különleges kinyilatkoztatás, hanem a közönséges hívőnek is szüksége van vallási tapasztalatra. A vallás kihal, illetve értékes és az ember életét jól szervező szokásrendszerre, ámde vallásként pusztá ceremóniává kopik, ha tapasztalati forrása elapad.

A primitív ember a természetet tapasztalja, amit tisztel mint tőle független, idegen erőt-hatalmat; ha a szenttel akar kapcsolatba lépni, akkor egyszerűen közel lép a természethez, ami egyben a világot jelenti számára. A modern ember viszont már nem találkozik a szó vallási értelmében vett érintetlen természettel,²³ mert mindenhonnan saját alkotásai tekintenek rá, maga alkotta technikai világ veszi körül, ami teljesen elfed minden metafizikai másságot. Ezért ha a *teremtett* világot akarja észlelni, akkor el kell lépnie a maga által előállított – gyártott, termelt, de nem teremtett – valóságtól, a tárgyi világ felszíni rétegétől, hogy közel kerülhessen a mélyebb réteghez, ha tetszik, a természetnek ahhoz a dimenziójához, ahonnan az idegen erők mint létajándékozó források előtörnek. Ez mélyebben van, mint a

²³ Amit a romantikát áruló utazási irodák prospektusaiban „érintetlen”-nek mondanak, az egyáltalán nem az, hanem gondosan azzá alakított: érintetlenség mint piaci termék. Ennél azonban többről van szó. A látványos emberi beavatkozástól nem háborgatott természeti rezervátumok érintetlensége sem valami tiszteletre méltó, áhítatot kiváltó eredendőség, nem az embert meghaladó (kvázi transzcendens) ajándékozó erő és hatalom *reális szimbóluma*, hanem átmeneti állapot, elvégre az is az emberi tevékenység terepének számít, csak éppen még nem nyúltunk hozzá, de bármikor megtehetjük, ha a szükség úgy hozza (a szükségleteket pedig mi diktáljuk) – mert *jogunk* van hozzá. A primitív ember ezt a jogalapot nem ismerte. Ha a modern kortársunk játszik is a ‘tisztelet’ szóval, valójában nem érzi és nem is érezheti azt, amit a szó eredendően és komolyan jelent, mert amihez jogunk van, ahhoz nem a tisztelet fűz, hanem a birtoklás, legfőljbbe az okos gazdálkodás birtoklása, ami nem zsákmányolja ki a dolgot, hanem fenntartja, de semmiképpen nem tekint tiszteletre méltó idegennek.

heideggeri érelemben vett *Gestell*, azok a természeti erők, amelyeket az ember tudományosan fel tud tární, és a maga hasznára be tud fogni. A primitív embert hordozza a természet, a modern embert bezárja a maga alkotta világ. Ami hordoz, ahhoz tisztelettel lép az ember, ami bezár, attól el kell lépni. Erre való a meditáció, mely elléptet a felszíntől és közel léptet az ajándékozó erőhöz, a valóságnak ahhoz a rétegéhez, amihez egykor oly spontán és mindennapos tapasztalat fűzhette az embert.

Ajándékozó erők alkotta – biblikus megfogalmazásban: Isten teremtette – világot manapság csak az tapasztal, aki egyszersmind folyamatosan meghaladja a mindenkor konkrét világi adottságot. Mindazonáltal a vallási tapasztalás nem a világból szólítja ki az embert, hanem a világhoz való szabad odalépést teszi lehetővé azáltal, hogy a világot jelentő konkrét létezők mélyén megsejtet valamit/valakit, ami/aki a konkrét létezők közvetítésével odaajándékozta magát az embernek. Nem feltétlenül a vallások módján ábrázolt, vagy a keresztény dogmatika diszciplináris szigorával artikulált istenként, hanem éppen a konkrét, esendő dolgok, események mélyébe rejtezve. Ennek megtapasztalásához nem kell más, mint kézbe vennünk egy szelet kenyeret.

Így lehet az étkezés mindennapos istentisztelet.

SZABÓ LŐRINC: KENYÉR

Beléd haraptam, áldott kenyér,
és elborzadtam – Habfehér
tested kísértete oszlani
kezdett, zöldülni s foszlani,

s köröttem az eltűnt szobák
falain, az utcán, a városon át
őt láttam mindenütt, csak őt,
a milliárdlelkű mezőt,

ahogy szétcsapott, ringva, – már
tenger volt, végtelen határ,
zöld végtelen, aztán rőt-arany.
Hány kalász élt ott, boldogan,

hány külön-külön kis akarat,
s minden kalászban mennyi mag,

és minden magban mennyi mult
s mennyi jövőendő párosult!

– Aztán egyszerre magamat
láttam, e roppant áradat
gyilkosát, isten gyilkosát,
aki kaszával belevág

az örök csodába, töri, üti
a szent anyagot, megsüti
s eszi istent, aki test, aki vér –
S letettelek, darab kenyér,

s fölvettelek, elnéztelek,
magamban éreztem az életedet, –
aztán lassan úgy ettelek tovább,
mint a hívő az úrvacsorát.

A játék pszichológiai szerepe a morális nevelésben

HETESINÉ KORCSOK EDIT

Abstract

The article presents the importance of games and activities, and their frequent use, in teaching ethics and religion, from psychological, pedagogical and moral aspects. First, a theoretical basis is presented through a psychological approach of playing games, then the educational aspects of games and activities are examined from a pedagogical point of view. Finally, the role of games in moral education is presented, along with a study in the field, analysed from psychological, pedagogical, and, most importantly, moral aspects, emphasizing practical usage.

Keywords: *teaching ethics, moral education, pedagogy of games, psychology of games, personality development*

Kulcsszavak: *etikaoktatás, morális nevelés, a játék pedagógiája, a játék pszichológiája, személyiségfejlesztés*

BEVEZETÉS

A morális nevelés (más néven erkölcsi vagy etikai nevelés) célja, hogy segítse a gyermekeket, fiatalokat az erkölcsi jó és rossz megkülönböztetésében,¹ az értékek felismerésében és azok beépítésében.²

A játék morális nevelésben betöltött szerepe, jelentősége, alkalmazása jelen korunkban és a minket körülvevő társadalomban nem elhanyagolható téma. E tanulmány a játék pszichológiai szerepére kíván rávilágítani az erkölcsi nevelés tekintetében. Előre vetítve: itt a játékról nem pusztán a szó szoros értelmében lesz

HETESINÉ KORCSOK EDIT hit- és erkölcsstan tanár a Pécsi Egyházmegyében, a Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola teológus szakos hallgatója; hetesiedit88@gmail.com

¹ Vö. HELMUT WEBER: *Általános erkölcssteológia*, Szent István Társulat, Budapest, 2001, 87–91.

² Vö. uo. 182., 352.

szó, hanem sokkal tágabb értelemben: a játék szó az írásos játékokat, a játékos aktivitásokat,³ játékos feladatokat és a tanítást mint játékot is jelenti, és így nem csupán a gyerekekre vonatkozó önfeledt tevékenység értelmében jelenik meg.⁴ A „játék” szó tágabb értelemben való használata azért is szükséges, mert a játékos tevékenység egyáltalán nem csak kisgyermekekre jellemző. A tanulmány célja rávilágítani a játék nélkülözhetetlen szerepére a kamaszkorú fiatalok nevelésében is.

A játék önmagában nem tekinthető pusztán eszköznek, hiszen a játékban nem mindig a racionalitás és a célok a hangsúlyosak. Sokszor maga a játék és a hozzá kapcsolódó öröm⁵ a játék igazi lényege: az önfeledtség gyermeki bizalma, amely megfelel a hétköznapi dolgokról. Ha azonban a tanítás részeként alkalmazunk játékot vagy játékos aktivitást, az sohasem lehet öncélú. Ezek a játékos feladatok mindig egy-egy közvetettebb célt szolgálnak:⁶ a tananyag átadását vagy mélyebb megértését, a közösség vagy az egyén belső világának formálódását, a morális nevelés sikerességét. Így – mivel legtöbbször iskolai vagy tanórai keretek határozzák meg a lehetőségeket mind idő, mind környezet tekintetében – a játékos aktivitásnak mindig kapcsolódnia kell az etika vagy hittan órák anyagához.

Mindezeket szem előtt tartva a tanulmány mégis a játék, a játékos aktivitások, játékos feladatok, valamint azoknak a tanórákba való minél gyakoribb beépítésének fontosságáról szól mind pszichológiai, mind pedagógiai, mind pedig morális szempontból.

³ Vö. BAGDY EMŐKE – TELKES JÓZSEF: *Személyiségfejlesztő módszerek az iskolában*, Nemzeti Tankönyvkiadó, Budapest, 1999. A könyv *Gyakorlatgyűjtemény* címszó alatt (194–288.) játékos feladatokat, gyakorlatokat és aktivitásokat is felsorol, anélkül, hogy ezeket kifejezetten játéknak nevezné. A felsorolt gyakorlatok között vannak olyan kreativitást, nonverbális készségeket (érzelmek kifejezése, imitációs készség), önismeretet és társismeretet fejlesztő játékos feladatok, amelyeket a szó tágabb jelentését tekintve játékként is értelmezhetünk.

⁴ Túlságosan is leszűkítené a játék fogalmát, ha pusztán a gyermekjáték, a felnőttek számára talán értelmetlen szórakozás értelmében használnánk magát a játék szót. Ebből a szempontból más szerzőkhöz csatlakozom, akik szintén a játék tágabb értelmét, jelentését vizsgálták. Ilyen például Benedek László (lásd ID.: *Játék és pszichoterápia*, KönyvFakasztó Kiadó, Budapest, 2005), aki a játékot összekapcsolja a pszichoterápiával, vagy Manfred Eigen (lásd MANFRED EIGEN – RUTHILD WINKLER: *A játék. Természeti törvények irányítják a véletlent*, Gondolat Kiadó, Budapest, 1981), aki biofizikusként a természet evolúciójával hozza összefüggésbe a játékot, emellett a nyelvben és a zenében felfedezhető „játék”-ról is ír a könyv egyik fejezetében. A játék sok szempontú megközelítése található még: BAGYINSZKI PÉTER ÁGOSTON: *Az Isten, az ember és a játék*, Agapé Ferences Nyomda és Könyvkiadó Kft., Szeged, 1998.

⁵ A játék örömeiben rejlő pszichológiai hatásokról lásd MÉREI FERENC – V. BINÉT ÁGNES: *Gyermeklélektan*, Medicina Könyvkiadó Rt., Budapest, 1999, 122–130.

⁶ A játék örömteli jellege mellett fontos a pedagógiai cél, lásd uo. 126.

Miért van fontos (pszichológiai) szerepe a játéknak a morális nevelésben?

- (1) A morális nevelés – lényegénél fogva (ld. fogalom meghatározás) – nem lehet kizárólag elméleti. Fontos ugyan a pontos és igényes tudás átadása a hit-tan és etika órákon, mégis, ha morálisról beszélünk, elkerülhetetlen a tananyag gyakorlati élethez való kapcsolása. A morális tanítás megértése, alkalmazása, az értékek és értékrend s az erkölcsi ítélőképeség kompetenciáinak elsajátítása ugyanis kizárólag gyakorlati szempontból értelmezhető.
- (2) Kamaszkorban kiemelten is fontos a morális nevelés. Ebben az életkori szakaszban, amely átmenetet jelent a gyermekkorból a felnőtt korba,⁷ a játék kereteket ad az önfeltáráshoz, a családi élettről való gondolkodáshoz, a konfliktusok megoldásához, mintegy facilitálja (megkönnyíti) azokat, ezáltal segíti a serdülőt a fejlődési feladatokban történő előrelépésben. A játék ezen felül előmozdítja a fiatal saját nézőpontjának tudatosítását, s az arra való reflektálást (rálátást, visszatekintést), hogy így rá tudjon tekinteni saját álláspontjára az őt személyesen érintő kérdésekkel kapcsolatban, valamint segít az értékek és magatartásformák értékrendbe való integrálásában (beépítésében).

Az első rész a játék pszichológiai szempontú megközelítésének vizsgálatával elméleti alapokat, háttérter teremt a témához a teljesség igénye nélkül. A második rész pedagógiai szempontból vizsgálja meg a játék neveléssel kapcsolatos vonatkozásait. Ezután a játék morális nevelésben betöltött szerepére tér rá a tanulmány, bemutatván az ezzel kapcsolatos vizsgálat eredményeit mind pszichológiai, mind pedagógiai, de legfőképpen morális szempontból. A gyakorlati példák az elméleti háttér alátámasztását szolgálják.

⁷ Bővebben lásd: Átmenet a felnőttkorba, in MICHAEL COLE – SHEILA R. COLE: *Fejlődéslélektan*, Osiris Kiadó, Budapest, 2006, 684–686. Vö. még: A fiatal felnőttkor határán, in FRANZ J. MÖNKS – ALPHONS M. P. KNOERS: *Fejlődéslélektan*, Urbis Könyvkiadó, Budapest, 2004, 217–240.

I. A JÁTÉK PSZICHOLOGIÁJA⁸

A játék meghatározó szerepe a gyermekek pszichológiai fejlődésében bizonyított.⁹ A játéknak a vele járó örömről¹⁰ kívül más funkciója is van:¹¹ segíti a gyermeket az önkifejezésen túl a szabálytudat és az önkontroll kialakításában, a tanulásban, az aktív figyelem irányításában, a társakhoz való alkalmazkodásban, a pszichológiai és emocionális érésben.¹² A játék, mint a gyermeki élet szerves része, felbecsülhetetlen fontosságú az „én” kibontakoztatása és fejlődése útján.

A játék a gyermekek – és sokszor a nagyobbak, a kamaszok, sőt a felnőttek – számára az öröm egyik forrása. Ennél azonban sokkal többet is jelent: a fentiek túl a játék a készségek és szabályok gyakorlását és az indulatok levezetését is nagymértékben segíti,¹³ mi több, a játék tartalma is betölthet feszültséglevezető¹⁴ szerepet, ezáltal is örömforrássá válhat.¹⁵ Mivel a kamaszok tekintetében kiemelkedő jelentőséggel bírnak a kortárs kapcsolatok,¹⁶ az ebben való érést és fejlődést is nagymértékben segíti a játékok és játékos aktivitások alkalmazása.

Ritkán tudatosított tény, hogy éppen ez az a korosztály, amelyik tükröt tart a társadalomnak: reagál a körülötte zajló eseményekre, történésekre, jelezvén a családi konfliktusok jelenlétét és az őket körülvevő valóság hiányosságait és hibáit.¹⁷ Ebben a korban (kb. 12–17 éves korig) a fiatalok ugyanúgy, vagy nagyobb mértékben sérülékenyek, mint a gyermekek, annak ellenére, hogy felnőtt

⁸ Vö. bővebben és teljesebben kifejtve: A „játék” a pszichológiai elméletekben, in SUSANNA MILLAR: *Játépszichológia*, Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, Budapest, 1973, 57–111. Vö. még: A játépszichológia fontosabb felismerései, in BAGYINSZKI PÉTER ÁGOSTON: *Az Isten, az ember és a játék*, i. m.

⁹ Vö. TAKÁCS BERNADETT: *Gyermek-játék-terápia*, Okker Kiadó, Budapest, 2001, 58–71.

¹⁰ Vö. MÉREI FERENC: A játék értelme és öröme, in Stöckert Károlyné (szerk.): *Játépszichológia. Szöveggyűjtemény*, Eötvös József Kiadó, Budapest, 1995, 69–74.

¹¹ Vö. PÁLI JUDIT: A játék mint alapozó funkció, in Stöckert Károlyné (szerk.): *Játépszichológia*, i. m. 12.

¹² Vö. *Játékfajták – és pszichológiai háttérfolyamataik*, in uo. 89–197.

¹³ Vö. MÉREI FERENC – V. BINÉT ÁGNES: *Gyermeklélektan*, i. m. 122–124.

¹⁴ A játék feszültségoldó és konfliktusmegoldó szerepéről lásd JAMIE WALKER: *Feszültségoldás az iskolában. Játékok és gyakorlatok*, Nemzeti Tankönyvkiadó, Budapest, 1995.

¹⁵ Vö. uo. 128–130.

¹⁶ A kortárs kapcsolatok szerepéről a kamaszok életében és fejlődésében lásd MICHAEL COLE – SHEILA R. COLE: *Fejldéslélektan*, i. m. 616–623.

¹⁷ A serdülőkori lelki jelenségei függenek a társadalmi tényezőktől, lásd FRENKL SYLVIA – RAJNİK MÁRIA: *Életesemények a fejlődéslélektan tükrében*, Semmelweis Egyetem TF, Párbeszéd (Diálógus) Alapítvány, Budapest, 2002, 88.

bánásmódot követelnek meg maguknak. A játék terápiás hatásai így e korosztály körében is szükségesnek és hatékonyak bizonyulnak.

Pszichológiai fogalmakkal élve a kamaszkor egy ember életében az a korszak, amikor kialakítja saját megküzdési stratégiáit, valamint képes tudatosan reflektálni azokra a szabályokra, amelyeket otthonról hozott. Piaget¹⁸ elmélete szerint a gyermek/fiatal ekkor lép be a formális műveleti szakaszba,¹⁹ ahol az absztrakt gondolkodás már jelen van: a fiatal képes elvonatkoztatni, s így rátekinteni saját magára és a saját gondolkodásmódjára.²⁰

Ez az identitás kialakításának az időszaka is, s ehhez kapcsolódóan az integrált identitás és személyiség kialakításának ideje a társadalmi normák és az erkölcsi követelmények tekintetében.²¹ A fiatal saját álláspontját morális kérdésekben is elkezd kialakítani, és ez, összekapcsolódva az intenzív identitáskereséssel, személyes elköteleződést eredményez²² egy-egy morális (alap)érték mellett. A játék nagyban segíti ezeket az átgondolási, átértékelési folyamatokat, sőt, kereteket is ad annak: segíti az önfeltárást, a tudatosítást, az önreflexiót, és ezáltal az értékek beépítését, gyakorlati megvalósulását, helyes morális magatartásformák követését eszközli ki. A serdülők már képesek komolyan gondolkodni az őket körülvevő társadalmi rendről, és ezzel együtt erkölcsi kérdésekről is. Ezzel kapcsolatban fokozott figyelmet érdemel Kohlberg²³ erkölcsi érvelésre vonatkozó elmélete,²⁴ amelyben megalkotója hat szakaszt írt le az erkölcsi érés tekintetében,²⁵ illetve az igazságra vonatkozó ítéletekben.²⁶

¹⁸ Ide kapcsolódik még SUSANNA MILLAR: Piaget játékelmélete, in Stöckert Károlyné (szerk.): *Játékszociológia*, i. m. 65–68. Valamint: Piaget játékelmélete, in NEMES LÍVIA: *A bennünk élő gyermek*, Filum Kiadó, Budapest, 2000, 506–528.

¹⁹ Vö. Az értelmi fejlődés szakaszai, in JEAN PIAGET: *Válogatott tanulmányok*, Gondolat Kiadó, Budapest, 1970, 66–75.

²⁰ Vö. MICHAEL COLE – SHEILA R. COLE: *Fejlesztélektan*, i. m. 643–650.

²¹ Vö. uo. 669.

²² Az identitáskrizis megoldásáról, az identitásképzésről és az elköteleződésről pszichológiai szempontból lásd uo. 671–677.

²³ Vö. VÁRINÉ SZILÁGYI IBOLYA: Amit Lawrence Kohlbergől tudni érdemes. Kohlberg hozzájárulása az erkölcs pszichológiájához, in id. (szerk.): *Az erkölcs a néző és a cselekvő szögéből*, Scientia Humana, Budapest, 1994, 11–41.

²⁴ Vö. uo. 656–665.

²⁵ Vö. uo. 658–659.

²⁶ Vö. BERNÁTH LÁSZLÓ – SOLYMOSI KATALIN (szerk.): *Fejlesztélektan olvasókönyv*, Tertia Kiadó, Budapest, 1997, 199–217.

A játékot, a játékos aktivitást mint módszert előszeretettel alkalmazzák a pszichoterápiában.²⁷ Megfigyelhető ugyanis, hogy a játékban megjelenik a pszichológiai problémát kiváltó konfliktus,²⁸ hiszen a játék nagyban meghatározza a személy szocioemocionális fejlődését²⁹ már kisgyermek kortól kezdve.³⁰ Emellett ide sorolható a pszichológiai, személyiségfejlesztő, hivatással és identitással kapcsolatos tréningeken megjelenő játékok és játékos feladatok hosszú sora, valamint a pszichodráma játékos dimenziói, a bibliodramatikus módszerek és a különféle terápiás célzatú szerepjátékok.³¹ Mindebből az következik, hogy a játék és a játékos feladat mint módszer eredményesen alkalmazható a pszichológiai gyakorlatban, az ember lelki gyógyításában és érlelésében, a személy emocionális és képességfejlesztésében, kapcsolatainak rendezésében és gyógyításában.³² Emellett a játéknak igen jelentős szerepe lehet az önértékelés³³ erősítése szempontjából, amely szintén gyógyító hatással bír. Ezek alapján miért ne lenne alkalmazható ugyanolyan hatékonysággal a játék mint módszer a pedagógiai tevékenység során is, akár kamaszok körében?

E módszereknek, s magának a játéknak a terápiás célra való használata mellett a játékos feladatoknak más funkciója is lehet: közösség- és csapatépítés, önismeret és önnevelés (önkontroll), önértékelés fejlődése,³⁴ a hivatásban való elmélyedés.

„A gyermek megsegítése – akár a játék révén, akár más módon – csakis családja ismeretében, illetve együttműködésének megnyerése útján válik lehetővé.”³⁵ Ennek oka az, hogy mivel a gyermek a család tagja és része, sokszor tünethordozó

²⁷ Vö. TAKÁCS BERNADETT: *Gyermek-játék-terápia*, i. m. Vö. BENEDEK LÁSZLÓ: Játék és pszichoterápia, in Stöckert Károlyné (szerk.): *Játékpszichológia*, i. m. 75–79.

²⁸ Vö. NEMES LÍVIA: *A bennünk élő gyermek*, i. m. 559.

²⁹ Bővebben lásd: Játék és szocioemocionális fejlődés, in TAKÁCS BERNADETT: *Gyermek-játék-terápia*, i. m. 65–71.

³⁰ Vö. uo. 68–71.

³¹ Vö. MÉREI FERENC – V. BINÉT ÁGNES: *Gyermeklélektan*, i. m. 131–134. BAGDY EMŐKE – TELKES JÓZSEF: *Személyiségfejlesztő módszerek az iskolában*, i. m. 170–171. HORVÁTH-SZABÓ KATALIN – VIGASSYÉ DÉZSÉNYI KLÁRA: *Az agresszió kezelése. Tanári kézikönyv*, Szociális és Családügyi Minisztérium, Budapest, 2001, 98. Vö. ARMIN KRENTZ: A szerepjáték mint lelki növekedési lehetőség, in Stöckert Károlyné (szerk.): *Játékpszichológia*, i. m. 221–225.

³² Játékok alkalmazása az osztályban jelentkező konfliktusok megoldására lásd JAMIE WALKER: *Feszültségoldás az iskolában*, i. m. 35–54., 149–178.

³³ Vö. A serdülők önértékelése, in MICHAEL COLE – SHEILA R. COLE: *Fejlesztéslélektan*, i. m. 670–671.

³⁴ Vö. HORVÁTH-SZABÓ KATALIN – VIGASSYÉ DÉZSÉNYI KLÁRA: *Az agresszió kezelése*, i. m. 98.

³⁵ TAKÁCS BERNADETT: *Gyermek-játék-terápia*, i. m. 71.

is lehet, azaz reflektál az őt körülvevő konfliktusokra akár pszichoszomatikus tünetek produkálása által is. Ez azt vonja maga után, hogy nemcsak a gyermek vagy fiatal, hanem családja is rászorulhat „terápiára”, a játék erejében rejlő gyógyulásra: a család bevonása elkerülhetetlen a tényleges eredmény elérése érdekében.

Végezetül a játék lényegének alábbi nagyon találó összefoglalása – valószínűsíthetően – nemcsak a kisgyermekekre, hanem a kamaszokra és felnőttekre is éppúgy vonatkozhat:

„A játék segíti a gyermeket abban, hogy – főként nem verbálisan – kifejezze legbensőbb érzelmeit, indulatait, élményeit, feszültségeit, vágyait, fantáziáit. Egy misztikus, mágikus világban – ahol minden lehetséges és minden megtörténhet – a kisgyermeknek is van akkora hatalma, hogy alakítsa a valóságot, ha az megsebezte, vagy elviselhetetlen terheket rakott a vállára. Játékban lehetséges van *szublimáció*ra: az alacsonyabb rendű ösztöni indítékok szellemi tevékenységre való átváltására, vagyis megtisztulásra, felemelkedésre.”³⁶

II. A JÁTÉK PEDAGÓGIÁJA

Pedagógiai szempontból a játék olyan oktatási módszer, amelynek segítségével „a tanulók tapasztalati tanulás révén fogalmakat, eseményeket, jelenségeket sajátítanak el, tevékenységeket gyakorolnak be”.³⁷

A játék kiemelkedő pedagógiai szerepe³⁸ kisgyermekkorban bizonyított, jelenléte a korai tanulási folyamatokban nélkülözhetetlen.³⁹ Nemcsak felkészíti a gyermekeket az iskolára, hanem meg is alapozza az iskolai sikert azáltal, hogy fejleszti a beszédet és a beszédértést, a figyelemkoncentrációt és a feladatok megértését, a memóriát, a mozgáskényszer fékezését, s közvetve az írást, olvasást és számolást is.⁴⁰ Montessori pedagógiájában igen jelentős szerepet töltött be a

³⁶ Uo.

³⁷ A szimuláció, a szerepjáték és a játék, in FALUS IVÁN (szerk.): *Didaktika. Elméleti alapok a tanítás tanulásához*, Nemzeti Tankönyvkiadó, Budapest, 2003, 284.

³⁸ Bővebben lásd: A játék pedagógiai aspektusai, in TAKÁCS BERNADETT: *Gyermek-játék-terápia*, i. m. 72–77.

³⁹ Bővebben lásd: *A játék és a korai tanulási folyamatok*, in uo. 60–65.

⁴⁰ Ehhez segédkönyvnek használható JOHANNA FRIEDL: *Az iskolai siker titka – a játék. Az iskolára és a sikeres tanulásra felkészítő játékok*, Deák és Társa Kiadó Bt., Pápa, 2002.

játék és a játékos gyakorlatok. Ezeket ma is haszonnal alkalmazzák óvodás és kisiskolás korú gyermekeknél az alapvető készségek⁴¹ és képességek, az érzékek fejlesztésében, a nyelvi fejlesztésben és a tudományos alapok lefektetésével kapcsolatban is.⁴² A játékok mindemellett motiválóan hatnak a gyermekek tanulásban való elmélyedésére.⁴³ A játék és a tanulás tehát szorosan összefügg, e kettő kölcsönösen segíti, kiegészíti egymást.⁴⁴ Emellett a játék a korai szakaszban igen meghatározó a testtudat és a téri tájékozódás fejlesztésében is.⁴⁵

Az órai játék pedagógiai szempontból lehet képességfejlesztő, segítő, illetve prevenciós jellegű,⁴⁶ emellett segítheti a tananyag átadását, egy-egy morális probléma mélyebb megértését, az osztályközösség épülését,⁴⁷ a diákok személyes testi-lelki fejlődését, a készségek gyakorlását/fejlesztését,⁴⁸ a véleményalkotást, a fogalmazási és önkifejező készséget és nem utolsósorban az „erőszakmentes konfliktuskezelést”.⁴⁹ A játék célja nagyban függ attól, hogy a pedagógus mit tart elsődlegesen fontosnak egy adott csoporttal vagy konkrét diákokkal kapcsolatban. Az azonban nyilvánvaló, hogy a játék és a tanulás szorosan összetartozik, s kölcsönösen kiegészíti egymást.⁵⁰

A játék alkalmazásakor a pedagógusnak (látszólag) indirekt módon kell alakítania a játék menetét. Tehát miközben ő irányít, és közben tartja a játékos óra

⁴¹ Készségfejlesztő játékörtelemek óvodás és kisiskolás gyerekek számára: JOHANNA FRIEDL – MARGRET NUSSBAUM: *Gyermekjátékok az első évekre. Készségfejlesztő játékörtelemek otthonra, óvodába, iskolába*, Deák és Társa Kiadó Bt., Pápa, 2006.

⁴² Vö. MAJA PITAMIC: *Tanítsd meg, hogyan csináljam! Montessori szemléletű gyakorlatok szülőknek és gyerekeknek*, Tudatos Lépés Kft., Pápa, 2004.

⁴³ Vö. FRENKL SYLVIA – RAJNIK MÁRIA: *Életesemények a fejlődéslelektan tükrében*, i. m. 285.

⁴⁴ Vö. STÖCKERT KÁROLYNÉ: Játék és tanulás, in id. (szerk.): *Játépszichológia*, i. m. 201–204. Vö. PÁLI JUDIT: Játék, tanulás, játékos tanulás, in Stöckert Károlyné (szerk.): *Játépszichológia*, i. m. 226–230.

⁴⁵ Ehhez igen jól használható NAGYNÉ FALUCSKAI ANNA: *Játékgyűjtemény a testtudat, téri tájékozódás fejlesztéséhez*, Trefort Kiadó, Budapest, 2008.

⁴⁶ Vö. TAKÁCS BERNADETT: *Gyermek-játék-terápia*, i. m. 76.

⁴⁷ Vö. A társ mint szükséglet és lehetőség a játékban, in Stöckert Károlyné (szerk.): *Játépszichológia*, i. m. 231–281.

⁴⁸ Vö. SUSANNA MILLAR: *Játépszichológia*, i. m. 51–53.

⁴⁹ JAMIE WALKER: *Feszültségoldás az iskolában*, i. m. A könyv az erőszakmentes konfliktuskezeléssel kapcsolatban egy didaktikai koncepciót ismertet (29–34.), s ezen belül témacsoportokat, melyekhez konkrét játékokat is rendel: *Ismerkedés és lazítás* (55–63.); *Az önértékelés fejlesztése* (64–80.); *Kommunikáció* (80–112.); *Együttműködés* (112–131.); *Nemhez kötődő interakció* (131–149.); *Erőszakmentes konfliktuskezelés* (149–178.).

⁵⁰ Vö. Játék és tanulás, in Stöckert Károlyné (szerk.): *Játépszichológia*, i. m. 199–229.

menetét, teret ad a diákok kreativitásának, fantáziájának is. Ezt elősegítheti, ha a játékot jutalom-értékűként mutatja be a diákok előtt, így voltaképpen ők választják, vagy érdemlik ki az óra végi vagy óra közbeni játékot – ebből a szempontból a játék nagyon hatékony fegyelmezési eszköz lehet. Ezen felül a játék motiváló erejű, illetve szerepű a tananyag mind jobb elsajátítása és a diákok bevonása szempontjából. Ide kapcsolódik a játék egy másik aspektusa is: a tananyag gyakorlati élettel való összekapcsolása a játékon keresztül. Ezek olyan szempontok, amelyek nagyon hasznossá, és pedagógiaileg nemcsak hogy megfontolandóvá, hanem ajánlottá is teszik a játék alkalmazását, főként az etika és morális hittan órákon, amely órák egyik legfőbb (ha nem a legfőbb) aspektusa a tanultak gyakorlati életté válása kell(ene), hogy legyen.

A játék jutalom jellege legfőképpen nem abban áll, hogy a pedagógus milyen jelentőséggel ruházza fel. A játék már önmagában is örömezéssel együtt járó momentuma az órának. A játék a gyermekek számára az önmegvalósítás egyik formája, s így „ahhoz, hogy játszani tudjunk, ‘gyermekké’ kell válnunk” – a serdülők azonban már nem akarnak gyermekké válni.⁵¹ A pedagógusnak ebben is jelentős a szerepe: kamaszok esetében nem feltétlenül kell elhangzania a „játék” szónak az órákon, elég, ha magát a játékot érdekes feladatként vezeti be a pedagógus. Ebben az esetben a tanórai „kötelező jelleg” még a segítségére is lehet abban, hogy mindenki bevonódjon a játékba, és mégsem azért, mert kötelező, hanem végső soron a játék örömeért, még akkor is, ha a játék kezdetén ez nem nyilvánvaló. Éppen ezért nagyon fontos, hogy minden játékot és játékos aktivitást az átélt tapasztalatok megvitatása kövessen.⁵²

Ezek alapján belátható, hogy maga a játék korántsem csak kisgyermeknek való önfeledt szórakozás,⁵³ hanem legalább annyira célravezető, gyógyító és nevelő hatású mind kisgyermeknek, mind felnőttek (lásd pszichoterápiás játékok), mind pedig kamaszok esetében. A játékokon és azok alkalmazásán azonban időnként változtatni is kell vagy lehet, hiszen a pedagógiai tevékenység során más-más csoporthoz, más-más korosztályhoz kell alkalmazkodni, emiatt legtöbbször a gyermekekkel, fiatalokkal együtt érdemes megalkotni és alakítani

⁵¹ Vö. FRANZ J. MÖNKS – ALPHONS M. P. KNOERS: *Fejldéslelektan*, i. m. 212–213.

⁵² A játék közben szerzett tapasztalatok feldolgozásának fontosságáról lásd TAKÁCS BERNADETT: *Gyermek-játék-terápia*, i. m. 74.

⁵³ Vö. JAMIE WALKER: *Feszültségoldás az iskolában*, i. m. A könyv kifejezetten kamaszokról beszél a pedagógusok és a fiatalok, illetve a fiatalok egymás közötti konfliktusainak játékkal való feloldásával kapcsolatban: 12–15., 8–10.

ezeket a játékos feladatokat.⁵⁴ Így a játékok alkalmazása a pedagógustól nagyfokú rugalmasságot követel meg.

Felmerülhet a kérdés, hogy tanórai keretek között van-e egyáltalán idő a játékra. A tapasztalat azt mutatja, hogy a játék és a játékos aktivitások nagyon is jól szolgálják a tananyag átadását. Mivel a játék „fegyelmezési eszközként” is haszonnal alkalmazható, így kifejezetten időt is takarítunk meg vele, amennyiben nem megy el az idő a fegyelmezéssel. Egy-egy jól megtervezett játék alkalmazása folytán a gyermekeket és fiatalokat nagyon hatékonyan rá lehet nevelni a szorgalmas tanulásra, a munka szeretetére, a rendszerességre, kötelességük örömmel való teljesítésére is: a játékszabályok betartása, a cselekvéshez való akarat mint a játék gyümölcse, és az önkontroll gyakorlása által.

Bár vannak bizonyos játékformák, amelyek életkor-specifikusak, a játéktípusok alapvetően nem kapcsolhatók egy-egy konkrét életkori periódushoz, ugyanis az egyes játékok – vagy azok változatai – újra és újra megjelenhetnek a különböző fejlődési szakaszokban.⁵⁵

A tanórai játékkal kapcsolatban is felmerül, hogy miben áll a játékos feladat indirekt irányítása. A pedagógus feladata: az órai játékhoz a kellő és legmegfelelőbb játék-körülmények megteremtése, irányítása, ami a kibontakozás feltételeinek megvalósítását jelenti. A pedagógusnak a játék előkészítésénél figyelnie kell a tárgyi-környezeti feltételekre, az osztály légkörére, az osztályban jelenlévő szociális kapcsolatok milyenségére, a játéknak kedvező „boldog atmoszféra” megteremtésére.⁵⁶

A pedagógusnak szabad teret kell engednie a diákok képzeletének, önmaguk megmutatásának, annak, hogy kifejezhessék saját érzelmeiket, akár indulataikat is, és lehetőleg el kell kerülni, hogy egyfajta teljesítménykényszer jelenjen meg a diákokban.⁵⁷ Mindehhez, és a diákok esetleges reakcióinak kezeléséhez szükséges, hogy a nevelő pontos pedagógiai és fejlődés-lélektani ismeretekkel rendelkezzen. Emellett nagyon fontos az utólagos reflektálás a játék közben szerzett élményekre, tapasztalatokra: a pedagógusnak segítenie kell ezek feldolgozását a gyermekek (lelki) fejlődése érdekében.⁵⁸

⁵⁴ Vö. JAMIE WALKER: *Feszültségoldás az iskolában*, i. m. 55.

⁵⁵ Vö. TAKÁCS BERNADETT: *Gyermek-játék-terápia*, i. m. 72.

⁵⁶ Vö. uo. 74–76.

⁵⁷ A versengéstől mentes játékról és a diákok játékjavaslatainak elfogadásáról lásd JAMIE WALKER: *Feszültségoldás az iskolában*, i. m. 55.

⁵⁸ Vö. TAKÁCS BERNADETT: *Gyermek-játék-terápia*, i. m. 74–75.

III. A JÁTÉK SZEREPE A MORÁLIS NEVELÉSBEN

A erkölcsi nevelés⁵⁹ – ahogy már a *Bevezetés*ben is olvasható – sosem lehet pusztán elméleti oktatás. A morális tanítás átadásában – mint ahogy a morális teológia a többi teológiai tárgy között az egyik leggyakorlatiasabb tárgy, feladata a teológia lefordítása a konkrét gyakorlati életre – pedagógusként a mindennapokban megvalósuló morális értékrendszer beépítésére és életté válására kell törekedni. Ez azért is életbe vágóan fontos, mert sokszor (s ez kamaszkorban még inkább jellemző) az erkölcsi gondolkodás és az erkölcsös viselkedés nem mindig van teljes összhangban.⁶⁰

A gyermeket, fiataalt – a morális nevelés tekintetében – „sajátos egység”-ként kell kezelni, nevelni. Minden ember testi-lelki-szellemi egység és ezt a keresztény erkölcsi nevelésben szem előtt kell tartani.⁶¹ Az etika pedagógiájának mindig tekintetbe kell vennie az ember lelki motívumait, természetét, karakterét, pszichológiáját.⁶² Csakis így – a konkrét személy megismerésével és figyelembevételével képzelhető el az erkölcsi nevelés.

A morális nevelés egyik sarkalatos feladata a lelkiismeret nevelése, amely szorosan összekapcsolódik a helyes erkölcsi ítéletalkotás képességének kibontakoztatásával. A helyes lelkiismeret szerinti cselekvés elválaszthatatlan az ember igazi szabadságától. A pedagógusnak erre a szabadságra kell nevelni⁶³ diákjait. Ez a szabadság teszi lehetővé a „szereteten alapuló etikai gondolkodást”, a megbocsátást, az igazán boldog életet.⁶⁴

⁵⁹ Vö. Időszerű gondolatok az erkölcsi nevelésről, in JELENITS ISTVÁN: *Küldetésben*, Új Ember Kiadó, Budapest, 2000, 59–68.

⁶⁰ Vö. Az erkölcsi gondolkodás és az erkölcsös viselkedés viszonya, in MICHAEL COLE – SHEILA R. COLE: *Fejlődéslélektan*, i. m. 665–666.

⁶¹ Vö. HORÁNYI ÖZSÉB (szerk.): *A keresztény műveltségismény*, Vigilia Kiadó – Pannónia Könyvek, Budapest – Pécs, 1990, 59–64.

⁶² Az etika pszichológiai alapjairól, valamint az emberi személyiség és emberi természet erkölccsel való kapcsolatáról lásd ERICH FROMM: *Az Önmagáét való Ember. Az etika pszichológiai alapjainak vizsgálata*, Napvilág Kiadó, Budapest, 1998.

⁶³ A szabadságra neveléssel kapcsolatban lásd RANSCHBURG Á. HILDEGARD OSB. OBL.: Szabadságunk szakrális és profán szükségletei között, in Pszichológusok – Teológusok: *A nevelésről... A szabadságról... A szentről...*, Faludi Akadémia – Katolikus Pszichológusok Baráti Köre, Budapest, 1999, 59–86. HORVÁTH SZABÓ KATALIN: *Szabadságunk és megköötöttségünk biológiai és pszichológiai alapjai*, in *uo.* 87–105. TRINGER LÁSZLÓ: *Az akarat szabadsága és a lelki betegségek*, in *uo.* 107–113. SZALAY MÁRIA: *Szabadságunk és kötöttségünk az önmegvalósításban*, in *uo.* 116–121.

⁶⁴ Vö. JEAN-MARIE LUSTIGER: *Emberhez méltón*, Vigilia Kiadó, Budapest, 1997, 49., 54–60.

Ezeket felül a pedagógusnak az erkölcsös ember gondolkodásmódját is át kell adnia a gyermekeknek, fiataloknak, amelynek az alábbi jellemzőit érdemes szem előtt tartani a nevelés során: (1) törődés másokkal; (2) felelősség saját tetteiért; (3) törekvés a jó viselkedésre; (4) igazságérzet.⁶⁵ Az erkölcsi tudatosság (gondolkodás) és a magatartás ugyanis szorosan összefügg.⁶⁶

A morális nevelés során nem valamilyen külső kényszert kell ráerőltetnünk diákjainkra. Sokkal inkább az emberi természetből fakadó természetes készséget kell kibontakoztatni, hiszen az erkölcsiség az emberi természet követelménye, amely abban áll, hogy legyőzzük önmagunkat, „cselekedeteinket magasabb rendű törvényekhez alkalmazzuk”.⁶⁷

Kamaszkorban⁶⁸ kiemelten fontos a morális nevelés, hiszen ekkor szilárdulnak meg az *élet-döntésekhez*⁶⁹ és az azokhoz való *hűséghez*⁷⁰ szükséges *életstílus* alapjai,⁷¹ illetve a serdülőkori fejlődési feladatok közé tartozik a saját *világnézet* kialakítása is.⁷² A morális nevelésben a játéknak az a szerepe, hogy a fiatal reflektálni tudjon a saját önfeltáráására, a családi háttérrel, konfliktusokról,⁷³ morális kérdésekről és értékekről való gondolkodására.⁷⁴ Ezt a folyamatot nagymértékben segíti a játék, azzal együtt, hogy konkrét értékek és magatartásformák elsajátítását⁷⁵

⁶⁵ Vö. Hogyan neveljünk erkölcsös embert gyermekünkéből?, in TERRI APTER: *A megbízott gyermek*, Vigilia Kiadó, Budapest, 2002, 239–249.

⁶⁶ Az erkölcsi tudatosság és a magatartás kapcsolatáról lásd DR. BÁBOSIK ISTVÁN: *Az erkölcsi tudatosság szerepe a magatartás szabályozásában*, Akadémiai Kiadó, Budapest, 1975.

⁶⁷ BOGNÁR CECIL: *Lélektan és nevelés*, Országos Köznevelési Tanács, Budapest, 1943, 193–213.

⁶⁸ Az erkölcsi személyiség serdülőkori alakulásáról és ezt segítő nevelési módszerekről lásd DR. KISS TIHAMÉR: *A gyermek erkölcsi fejlődése*, Református Pedagógiai Intézet, Budapest, 2007, 122–137. A kisgyermek és iskoláskorú gyermek erkölcsi neveléséről lásd uo. 9–121.

⁶⁹ A hivatásválasztás a serdülőkor és az ifjúkor feladatai közé tartozik, lásd FRENKL SYLVIA – RAJNIK MÁRIA: *Életesemények a fejlődéslélektan tükrében*, i. m. 89.

⁷⁰ A hűség szerepe az ifjúság életében pszichológiai szempontból Erik H. Erikson alapján in BERNÁTH LÁSZLÓ – SOLYMOSI KATALIN (szerk.): *Fejlesztéslélektan olvasókönyv*, i. m. 109–119.

⁷¹ A kamaszok erkölcsi fejlődéséről bővebben lásd MICHAEL COLE – SHEILA R. COLE: *Fejlesztéslélektan*, i. m. 656–665.

⁷² Vö. FRANZ J. MÖNKS – ALPHONS M. P. KNOERS: *Fejlesztéslélektan*, i. m. 192.

⁷³ Vö. JAMIE WALKER: *Feszültségoldás az iskolában*, i. m. 12–20.; konkrét játékok a konfliktusok és feszültségek feloldására: uo. 55–178.

⁷⁴ Gyakorlati szempontból nagyon hasznos segítség lehet a fiatalok erkölcsi ítélőképességének fejlesztésében, nevelésében, véleményük feltárázásában PAJOR ANDRÁS: *Körkérdések – a keresztény erkölcs jegyében*, Korda Kiadó, Kecskemét, 2008.

⁷⁵ Az erkölcsi érzék fejlesztésének és az értékek elsajátításának gyakorlatban alkalmazható játékos formáit tartalmazza ROBERT FISHER: *Tanítsuk gyermekeinket gondolkodni erkölcsről és erényekről*, Műszaki Könyvkiadó, Budapest, 2003.

is lehetővé teszi. A játék tehát – azon sajátosságából fakadóan, hogy segíti a fiatalt abban, hogy észrevétlenül, a játék köntösébe bujtatva megnyíljon – formálja a tanuló értékrendjét, segít beépíteni értékeket és helyes magatartásformákat.

A játéknak konkrét és nélkülözhetetlen szerepe tehát nemcsak a tanulási folyamatokban ismerhető fel, hanem a helyes erkölcsi magatartás elsajátításában is. Ez utóbbi szorosan illeszkedik az erkölcsi érés folyamatához, amely magában foglalja a szabálytudat kialakulását és az erkölcsi ítéletalkotás fejlődését.⁷⁶ Bizonyos játéktípusok ezen felül nyilvánvalóan segítik a lelki növekedést és fejlődést is.⁷⁷

A morális témájú hittan és etika órák tartása során a pedagógus elsődleges célja a személyes hitre, értékrendre vezetés, valamint a tanulók teljes személyiségének formálása. Emellett másodlagos céljai között szerepelhet: (1) az osztályközösség építése, a közösségi érzék és az empátia fejlesztése; (2) a kognitív képességek fejlesztése; (3) az érzelmi nevelés; (4) a fizikai állóképesség szinten tartása; (5) a kreativitás növelése; (6) a tehetséggondozás. Ezen célok elérésében is sokat segít a játék és játékos aktivitás mint módszer, amely lelkesíti, motiválja, alkotásra serkenti a diákokat és fejleszti más képességeiket is.

A játék morális nevelésben betöltött szerepéről meglehetősen kevés szakirodalmat lehet találni. Tény azonban, hogy a játék a korai fejlődési szakaszban, és a későbbiekben is nagyban segíti a szabálytudat kialakulását, ami egyértelműen előre mutat az erkölcsi ítéelőképeség, a helyes erkölcsi ítéletek meghozatala felé.⁷⁸

IV. GYAKORLATI TAPASZTALATOK

Bevezetés

A játék morális nevelésben betöltött pszichológiai szerepe jelentős érdeklődésre tarthat számot az etikaoktatás⁷⁹ aktuális változásai miatt is, ugyanis „az állami általános iskolában az erkölcsstan óra vagy az ehelyett választható, az egyházi

⁷⁶ Vö. MÉREI FERENC – V. BINÉT ÁGNES: A szabály tudata és az erkölcsi ítéletek, in Stöckert Károlyné (szerk.): *Játékpszichológia*, i. m. 188–193.

⁷⁷ Vö. ARMIN KRENZ: A szerepjáték mint lelki növekedési lehetőség, in Stöckert Károlyné (szerk.): *Játékpszichológia*, i. m. 221–225.

⁷⁸ Vö. MÉREI FERENC – V. BINÉT ÁGNES: A szabály tudata és az erkölcsi ítéletek, in Stöckert Károlyné (szerk.): *Játékpszichológia*, i. m. 188–193.

⁷⁹ Vö. Etikaoktatás, in GOTTFRIED ADAM – FRIEDRICH SCHWEITZER (szerk.): *Etikai nevelés az iskolában*, Károli Gáspár Református Egyetem Hittudományi Kara, Budapest, 2005, 299.

jogi személy által szervezett hit- és erkölcstan óra a kötelező tanórai foglalkozások része”.⁸⁰ Ezért most egy gyakorlati vizsgálat tapasztalatai következnek a játékok és játékos aktivitások morális hittan, illetve etika órákon történő alkalmazásával kapcsolatban.

A vizsgálat egy egyházi (katolikus) iskola 10. osztályában ment végbe; fél éven át heti négy etika óra (morális hittan óra) keretei között. A lányok és a fiúk külön vettek részt az órákon. Az osztálylétszám 33 fő: 16 fiú és 17 lány. Az óra anyaga erkölcstan (általános etika) volt. A diákok előzetes megismerése hospitálásokon keresztül történt. Ez segítette a későbbi differenciálást: a játékok adott osztályra, személy(ek)re szabott alkalmazását.

A vizsgálat megkezdésekor a tanultak gyakorlattá válásának elősegítése volt a legfőbb cél a diákok konkrét életében és javára. Az etika órán alkalmazott játékok és játékos feladatok is ezt a célt szolgálták. Emellett másodlagos célként szerepeltek még a következők: az osztályközösség építése, a tanulók motiválása, az órai aktivitás növelése, az órai fegyelem megtartása,⁸¹ a diákok önkifejezése és a jó személyes kapcsolat kiépítése. Mindezeket megfelelően szolgálta és jelentősen segítette a játék mint módszer.

1) Konkrét játékos feladatok tapasztalatai

A)

A bűn témáján belül a tett erkölcsi megítélésével kapcsolatban a diákok feladata a következő volt: találjanak ki vagy írjanak le egy általuk ismert bűncselekményt, amelyről hallottak, vagy amelyet esetleg a TV-ben láttak. Ezt az esetet komoly szempontok szerint kellett bemutatniuk: Ki követte el? Hogyan és miért tette? Mik voltak a körülmények? Mit állapított meg a nyomozás? – akár csak egy bűnügyi regényben/elbeszélésben. Nagyon jó és érdekes szerzemények születtek. Ezeket önként jelentkezés alapján fel lehetett olvasni az osztálynak, majd együtt a következő erkölcsi szempontok szerint elemeztük az egyes bűncselekményeket: súlyosbító, enyhítő tényezők, körülmények. A fiúk és a lányok egyaránt nagyon élvezték a játékot, és sok tanulságos következtetést sikerült levonnunk a feladat végén, kiemelve a legfontosabb szempontokat, s ezáltal a tananyag is jobban rögzült.

Az órai játék elsődleges célja mindig a tananyag elmélyítése, gyakorlattá válása, de emellett más készségeket is fejleszt (pl. fogalmazási és előadási készséget,

⁸⁰ A nemzeti köznevelésről szóló 2011. évi CXCV. törvény, 35. § (1).

⁸¹ Vö. JAMIE WALKER: *Feszültségoldás az iskolában*, i. m. 112–115.

a helyes erkölcsi ítéletalkotás képességét, mint az említett játék esetében), valamint építi a közösséget is. A diákoknak a játékok során egymás előtt kell megnyilvánulniuk, egy kissé személyesebb módon kell valamit megmutatni magukból, mint a többi órán.

A tapasztalat szerint az órai játék sokszor segít levezetni az osztályban jelen lévő feszültségeket, és az egyes diákok rejtett feszültségeit is,⁸² amelyre az esetleges órai fegyelmezetlenség utal. A fenti játék például kifejezetten feszültségoldó jelleget öltött,⁸³ emellett megmozgatta a diákok fantáziáját is, fejlesztette a beleérző képességüket mind az elkövető, mind az áldozat helyzetét tekintve, és még a fogalmazó és önkifejező képességük fejlődését is segítette.

B)

Előfordulhat, hogy a pedagógus a játékos aktivitást nem pusztán az óra részeként alkalmazza, hanem az egész órát egy „nagy játékká” alakítja például magának a tananyagnak olyan játékos feldolgozása által, ahol minden diák részt vesz a tananyag átadásában, s mintegy egymást tanítják játékos formában. Ennek egy példája lehet a következő: A pedagógus rögtön az óra elején közli a diákokkal, hogy ez alkalommal együtt fogják az órát megtartani játékos formában úgy, hogy a diákok fogják tanítani egymást. Szentírási részeket (vagy más idézeteket) oszt ki páronként. Minden pár más-más idézetet kap, amelyek szorosan kapcsolódnak az órai anyaghoz. A kapott szöveget háromféle szempont szerint kell megbeszélnie a pároknak: (1) Miről szól az adott (szentírási) rész, illetve mi a szövegkörnyezet? (2) Hogyan kapcsolódik ez az eddig tanultakhoz, legfőképpen az éppen aktuális témához? (3) Mit mond a párok számára az elolvasott részlet? Amint a párok elkészülnek, a pedagógus a tananyagnak megfelelő vázlatpontok sorrendje szerint kihívja a diákokat, akik a kérdések megválaszolásával és a kreatív lényeglátás segítségével kitalálják a vázlatpontot, majd felírják azt a táblára. Ez által a feladat által a diákok egymást tanítják, és kivétel nélkül mindenki aktívan részt vesz a tananyag mélyebb megértésében és megértetésében. Bár a pedagógus látszólag háttérbe vonul, mégis ő irányítja az eseményeket.⁸⁴

⁸² A játék feszültségoldó, konfliktus-csökkentő szerepéről lásd MÉREI FERENC – V. BINÉT ÁGNES: *Gyermeklélektan*, i. m. 130.

⁸³ Témájában is feszültség-levezető, lásd uo. 130.

⁸⁴ Vö. Tanítási és tematikus terv, in HETESINÉ KORCSOK EDIT M.: *A játék pszichológiai szerepe a morális nevelésben*, Szakdolgozat, Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola, Budapest, 2012, 16–22. Vö. *Örvázlat I.*, in uo. 23.

Ez a játékos feladat, aktivitás szintén segíti a diákokat abban is, hogy megnyíljanak egymás előtt, és önmagukat adják, mutassák meg a többieknek, vagy legalábbis valamit önmagukból. Ezzel együtt a közösségformálás is megvalósítható azáltal, hogy a diákok párosával dolgoznak, és egymást tanítva, egymásra figyelve oldják meg a feladatot. Emellett fegyelmezési szempontból is nagyon előnyös ez a játékos feladat, hiszen a legelevenebb diáktól kezdve a legvisszahúzódóbbig mindenkit megmozgat, mindenkit bevon az órai munkába.

Egy-egy ilyen óra megszerkesztése, átgondolása és lebonyolítása a tanár részéről nem kis erőfeszítésbe kerül: időt kell fordítani az előkészületekre, s ezen felül magán az órán is rendkívül ébernek kell lennie, felkészülve a váratlan helyzetekre. A játék és játékos aktivitás mint módszer gyümölcsei azonban nyilvánvalóak: a diákok lelki-szellemi-morális – sőt, amennyiben mozgásos játékról van szó: fizikai – fejlődését nagymértékben segítik.

2) Feladatok, kihívások

a) Előkészületek

A játék tanórákon való alkalmazása egyáltalán nem egyszerű feladat. Újszerűsége és szokatlansága meglepheti mind a diákokat, mind a tanárokat. Ezen felül a játékkal kiegészített órákra kell a lehető legtöbbet készülni. Mégis, a tapasztalatok azt mutatják, hogy mindez megéri a fáradságot. Az előkészületek során számba kell venni a játék esetleges kimenetelét, a diákok személyiségét, az osztálynak mint közösségnek az összetételét, a csoport aktuális hangulatát. Mindez nem könnyíti meg a kiszámíthatóságot, sőt, éppen ellenkezőleg: a játék alkalmazása ebben a tekintetben kockázatokat rejt magában. Nem beszélve arról, hogy a tanár részéről leleményességet, kreativitást és nem kis bátorságot követel meg, emellett egyfajta spontaneitást is, amellyel a diákok reakcióit helyesen tudja kezelni.

b) Időbeosztás

A tapasztalat azt mutatja, hogy a játékok és a játékos feladatok nemcsak hogy nem veszik el a tananyag átadására szánt időt, hanem kifejezetten segítik a tananyag elmélyítését, megértését és gyakorlatba ültetését. Maga a játék fegyelmező erejű is, amennyiben a jutalom-jelleg megmarad, és a játékos feladat mindenki számára aktivitást és bevonódást jelent.

Játékos feladat alkalmazásakor – a fegyelmezettség megőrzése érdekében – az óra idejét két részre lehet osztani: az első fele „komoly tanulás”, vázlatírás, a második fele pedig a tananyaghoz és a diákok kérdéseikhez kapcsolódó játékos feladatokat

tartalmazhat. Erről a megoldásról érdemes a diákokat előre tájékoztatni, így ki-domborodhat a játék jutalom-jellege is, hiszen ha jól dolgoznak az óra első felében, több idő marad a játékra. A játék ígérete így motiváló erővel hat a diákokra.

Természetesen maga a játék is lehet komoly tanulás, az érdeklődés felkeltésének eszköze és motiváló erő. A fent említett módszer (az óra két részre bontása) alkalmazása az adott csoport sajátosságaitól, pillanatnyi állapotától, hangulatától függ. Azt kell tehát elsősorban tekintetbe venni, hogy melyik játékos módszer szolgálja leginkább a tananyag átadását, és az ehhez szükséges fegyelmezett és egyben barátságos légkör megteremtését.

c) Differenciálás

A tanárnak fel kell készülnie a fiúk és lányok közötti differenciálásra is, mivel a lányok és a fiúk nem egyformán reagálnak a különböző játékos feladatokra. Az érzelm kifejezésben gazdag és empátiát segítő játékokba jobban bele lehet vonni a lányokat, ugyanis ezeknél a feladatoknál a fiúk gyakran tréfákkal próbálják eltávolítani maguktól az érzelmi megnyílást. A logikát, lényeglátást, szintetizálást igénylő játékokat azonban a fiúk élvezik jobban. Így a pedagógusnak a differenciálás szempontjait figyelembe véve a legmegfelelőbb játékokat érdemes kiválasztania és alkalmaznia az órákon.

d) Reflexió

A játékok és játékos feladatok befejezése után nagyon fontos a visszatekintés, reflexió, közös megbeszélés. Különösen is nélkülözhetetlen ez a szerepjátékok esetében. A pedagógusnak úgy kell irányítania magát a játékot és a játékokat követő megbeszélést is, hogy lehetőleg minden diák bekapcsolódhasson és végül a csoporttal közösen vonják le a tanulságot.

e) Fegyelmezés

Előfordulhatnak kezdeti fegyelmezési problémák a játék alkalmazásakor. Ennek elkerülése érdekében érdemes a játékot komoly feladatként előre vetíteni, mint-hogy az anyag átadása, mélyebb megértése és gyakorlattá válása szempontjából az is. Így az sem baj, ha kamaszok tanításakor esetleg maga a „játék” szó nem hangzik el, hiszen ebben a korban a fiatalok szeretik, ha felnőttként kezelik őket, és esetleg gyerekesnek tartják a „játék”-ot.

A játék vagy játékos feladat során fellépő fegyelmezetlenségeket a pedagógus leginkább humorérzéssel, játékosággal, feladatadással tudja kezelni büntetés helyett. A játék öröme és motiváló erejét veheti el, ha a pedagógus „beszigorít” és büntetni kezd. Az is előfordulhat, hogy az órai játék után a diákok nehezen

térnek vissza a komoly tanuláshoz. Ennek elkerülése végett ajánlott a játékos feladatot az óra második felére helyezni.

A játékos órákon a diákok fegyelmezettségét el lehet érni a dicséret eszközével is, amely a jót erősíti meg. A tapasztalat azt mutatja, hogy a „legrakoncátlanabb” tanulókat is le lehet fegyverezni a dicséret erejével. Az esetleges órai közbeszólások és bekiabálások megelőzhetőek egy sapka, kalap vagy doboz kihelyezésével, amelybe a diákok az órán összegyűjtött kérdéseiket és esetleges hozzászólásaikat bedobhatják. Fontos, hogy a tanár mindig találjon módot és helyet az órákon arra, hogy valóban megválaszolja ezeket a kérdéseket, ezzel ösztönözve a diákokat a továbbgondolásra és az aktív bekapcsolódásra.

Ha továbbra is előfordulnak esetleges fegyelmezetlenségek, azok sem kell, hogy elkésérítsék a pedagógust. Minden csoport és osztály más. Egy elevenebb közösség inkább reményre ad okot, mint csüggedésre, sőt kreativitásra, új ötletek kidolgozására ösztönzi a pedagógust. Ide kapcsolódóan nagyon fontos az adott csoportra vonatkozó – a játékkal is kapcsolatos – szabályok diákokkal együtt való megalkotása.⁸⁵

f) Személyesség

A játékok alkalmazásánál a pedagógusnak figyelembe kell vennie a diákok személyiségét, nemcsak csoportként, hanem egyének közösségeként is kell szemlélnie az osztályt. Ezért is fontos a diákok egyre mélyebb megismerése akár személyes beszélgetések által is, így ennek fényében személyre szabottan és differenciáltan, a diákok képességeinek, érdeklődésének, egyéniségének megfelelően érdemes alakítani a játékos aktivitásokat.⁸⁶ A pedagógus feladata továbbá megtalálni azokat a kulcs-embereket, akik az osztály húzóerejét képezik. A pedagógus a játékok alkalmazása során nagyon jól tud támaszkodni ezekre a diákokra, akik segíthetnek a játékos feladatok komolyságának megőrzésében, és a többieket is együttműködésre serkenthetik.

A játékos feladatok alkalmazásánál nagy előnyt jelent, hogy – bár a kamaskorúak maguknak sem vallják be – a diákok nagyon szeretik a játékokat. A játék önfeledt örömmel gazdagítja az órát és kiváló közeget teremt az önfeletlésre. A pedagógusnak alkalmat ad tanítványai mind mélyebb megismerésére és a diákok is jobban megszerethetik tanárukat. A játék így segíti nemcsak a tanulók közötti, hanem a tanár-diák kapcsolatokat is.

⁸⁵ Vö. TAKÁCS BERNADETT: *Gyermek-játék-terápia*, i. m. 74–75.

⁸⁶ A differenciálásról bővebben lásd FALUS IVÁN (szerk.): *Didaktika*, i. m. 417–446.

3) A tanítás mint játék

Ha egy pedagógus játékot, játékos feladatokat szeretne alkalmazni az óráin, fontos, hogy önmagát is kellőképpen motiválja, lelkesedéssel álljon hozzá a játékokhoz és maga is szeressen játszani. Bár a játék alkalmazása az etika, illetve a morális hittan órákon mind pedagógiailag, mind pszichológiai, mind pedig morális szempontból megalapozott és ajánlott, nem lehet úgymond kötelezővé tenni minden pedagógus számára, hiszen az órán alkalmazott módszereknek meg kell felelniük az adott pedagógus egyéniségének, stílusának.

A pedagógusnak a személyiségéhez, képességeihez mérten minden lehetőséget érdemes megragadnia, hogy a játékos feladatok mellett másféle oldottabb aktivitásokat is belevigyen az óráiba. Így, ha például tud gitározni és kellőképpen felmérte diákjai énekléshez való affinitását, színesítheti az órákat gitáros énekekkel. Fontos azonban figyelembe vennie a tananyagot és az osztály pillanatnyi hangulatát is a módszerek alkalmazásánál, nehogy mindez öncélúvá váljon. Ezeket az aktivitásokat a tananyag és a diákok testi-lelki-erkölcsi fejlődése szolgálatába kell állítania minden esetben.

ÖSSZEGZÉS

Minden ember játékos, játszó ember (*homo ludens*),⁸⁷ ki jobban, ki kevésbé.⁸⁸ A pedagógiai munka, a tanítás maga is játék, öröm forrása, életben tartó és gyógyító aktivitás mind a pedagógus, mind pedig a diákok számára. „Ösztöneink mélyén rejtőzik az, hogy szeretünk játszani.”⁸⁹

Jelen tanulmány a játék és játékos feladatok, aktivitások morális nevelésben való pedagógiai és pszichológiai fontosságára igyekezett felhívni a figyelmet. A pszichológiai és pedagógiai elméleti háttér, valamint a gyakorlati tapasztalatok együttesen arra mutatnak, hogy a játék gyógyító és személyiségformáló hatása segíti a kamaszok, fiatalok morális érését, empátiás készségük és erkölcsi ítélőképességük alakulását mindazon túl, hogy számos más képességet is fejleszt.

⁸⁷ A „homo ludens”, in TAKÁCS BERNADETT: *Gyermek-játék-terápia*, i. m. 41–42.

⁸⁸ Vö. STÖCKERT KÁROLYNÉ (szerk.): *Játékpszichológia*, i. m. 31–87.

⁸⁹ RUDAS JÁNOS: *Delfi örökösei, Önismereti csoportok – elmélet, módszer, gyakorlat*, Lélekben Otthon Kiadó, Budapest, 2007, 113. Vö. még a Tudunk játszani c. és más fejezetek in BAGYINSZKI PÉTER ÁGOSTON: *Az Isten, az ember és a játék*, i. m.

Konklúzióként megfogalmazható az a következtetés, hogy a morális nevelésben – különösen a kamaszok és fiatalok erkölcsi fejlesztésében – fontos szerepet töltenek be a játékok, a játékos feladatok és aktivitások, amelyek képesek nyitottá és fogékonnyá tenni a diákokat a legalapvetőbb morális értékek felé azáltal is, hogy képessé válnak a játékok segítségével a saját gondolkodásmódjukra rálátni, arra reflektálni, és szükség esetén azon alakítani. Ez mind identitáskeresésüket, mind pszichológiai fejlődésüket, mind pedig morális érzésüket nagymértékben segíti az egyéb készségek kibontakoztatása mellett.

A játék mint módszer alkalmazásának hosszú távú hatásainak megfigyelése még további kutatásokat, vizsgálatokat igényel: Vajon hogyan hat a játék a diákok későbbi magatartására, viselkedésére, erkölcsi érzésére? Azt azonban megállapíthatjuk, hogy a játékok és játékos aktivitások nagyban segítik a morális és etikai elméleti anyag gyakorlatba való átvezetését, átültetését.

Bár nem kis fáradtsággal és munkával jár a játékos feladatok alkalmazása az etika és a morális órákon, és komoly szakmai tervezést is igényel, mégis ajánlani tudom minden olyan pedagógusnak, aki valóban formálni akarja diákjai életét, és célja, hogy az etikai és morális tanítás valóban életté váljon tanítványaikban.

Esketési tilalmak a Katolikus Egyház hatályos jogában

UJHÁZI LÓRÁND

Abstract

In the operative CIC marriage restraints and their scope of authority are treated in Canon 1071. It concerns cases where the parish priest, or his deputy, is not to assist in the matrimonial ceremony without the approval of the local ordinary. The Canon distinguishes seven categories of marriage as follows: 1) marriage of transients; 2) marriage which cannot be recognized or celebrated according to the norm of civil law; 3) marriage of a person who is bound by natural obligations toward another party or children born from a previous union; 4) marriage of a person who has openly rejected the Catholic faith; 5) marriage of a person who is under censure; 6) marriage of a minor whose parents are unaware of or have good reasons to oppose the marriage; 7) marriage arranged by a proxy.

In this article I present the basic principles concerning the first six cases and I also highlight parallels with the *Code of Canons of Oriental Churches*.

Keywords: *canon law, marriage law, marriage restraints, validity, concession of canonical marriage*

Kulcsszavak: *kánonjog, házasságjog, esketési tilalmak, házasság érvényesség, megengedettség*

A hatályos Egyházi Törvénykönyvben a jogalkotó a házasságkötést megelőző cselekmények – jegyesvizsgálat, jegyesoktatás – témája alatt tárgyalja az esketési tilalmakat. A tilalmak olyan tényállások, melyek esetén a plébános vagy megbízottja (1112. k.) az ordinárius engedélye nélkül nem működhet közre a házasság megkötésénél.

A Kódexben az 1071. kánon foglalja össze az esketési tilalmakat és joghatásukat. A kánon hét kategóriát különböztet meg. Tilos közreműködni olyan házasságkötésnél:

- ahol az egyik vagy mindkét fél lakóhely nélküli,
- amelyet a polgári törvények szerint sem lehet elismerni vagy megkötni,
- ahol az egyik fél előző együttélésből származó természetes kötelezettségekkel tartozik a másik fél vagy gyermeke iránt,
- ahol az egyik vagy mindkét fél a katolikus hitet közismerten elhagyta,
- ha az egyik vagy mindkét felet cenzúrával sújtották,
- családhoz tartozó kiskorúak házasságánál szüleik tudta nélkül vagy ésszerű ellenkezése ellenére;
- képviselő útján kötendő házasságnál, amelyről az 1105. kánonban van szó.

A tanulmányban az alapelveket és az első hat esetet mutatom be. A képviselő útján kötött házasságot csak érintem, mivel az a hatályos joganyagban és a szakirodalomban is alaposabban ki van dolgozva, így átfogó bemutatása külön tanulmány anyagát képezi. A jogszabályok vizsgálatánál bemutatom a Keleti Egyházak Törvénykönyvének (CCEO) párhuzamos helyeit is.

I. A HATÁLYOS SZABÁLYOZÁS

A felsorolt esketési tilalmak jelentős része az 1917-es CIC-ben (*Codex Iuris Canonici*) is szerepelt, de a régi törvénykönyv még több kánonban hozta az esketési tilalmakat. A hatályos Kódex újdonsága egyrészt az, hogy egy kánon alá gyűjtötte a joganyagot, másrészt csökkentette az esketési tilalmak számát. Emellett az új törvénykönyvben vannak olyan esketési tilalmak is, amelyek az 1917-es CIC-ben még nem szerepeltek. Bevezetésüket egyrészt a megváltozott társadalmi helyzet, másrészt a II. Vatikáni Zsinat felfogása eredményezte. Ilyen új esketési tilalom a világi törvények (1071. k. 2°) vagy az előző együttélésből származó természetes kötelezettségek figyelembevétele (1071. k. 3°).

Az 1071-es kánon felsorolása nem kimerítő. A CIC más helyein is található olyan előírások, mikor a jogalkotó az ordinárius engedélyét követeli meg a házasság „megengedett” megkötéséhez (1102. k. 2. §, 3. §, 1124–1126. k., 1130. k.). Ezenkívül létezik még az ún. bírói tilalom is. Ez azt az esetet jelenti, mikor bírói ítélettel kimondták az előző házasság érvénytelenségét, de a bíró olyan záradékot fűz az ítélethez, melyben az egyik vagy mindkét félnek megtiltja az újabb házasságkötést. Erre azért szokott sor kerülni, mert a peranyagból feltehető, hogy az illető egy újabb érvényes házasságot megkötésére sem lenne

alkalmas. A CIC az esketési tilalmak között nem tér ki erre a kategóriára, de a bírói eljárási gyakorlatban ismert és szabályozott lehetőségről van szó. A CCEO, szemben a latin egyház törvénykönyvével, ezt az esetet is említi az esketési tilalmak között (789. k. 5°.). Vagyis kifejezetten tiltja a szolgálattevőnek, hogy megáldja azoknak a házasságát, akiknek egyházi ítélet tiltja, hogy újabb házasságot kössenek, hacsak nem teljesítik az előírt feltételeket.¹

Az esketési tilalmak csak a házasság megengedett, de nem az érvényes megkötését érintik. Ez kifejezetten nincs megfogalmazva az 1071. kánon szövegében, de az alapelvekből, a hagyományból és a gyakorlatból ez egyértelmű. Általános elv ugyanis, hogy ahhoz, hogy a törvény egy jogcselekmény érvényességi feltétele legyen, azt a jogalkotónak a törvény szövegében kifejezetten meg kell fogalmazni.

Ennek ellenére a Keleti Egyházak Törvénykönyve az esketési tilalmakkal foglalkozó 789. kánon bevezetőjében tisztázza a tilalmak joghatását is, minthogy azok csak a kötés megengedtségét érintik.

Nem alaptalan a „megengedtség” kánonjogi fogalmával szembeni szerzői kritika. A tilalmaknak szemben a házassági akadályokkal nincs hatása a házasság érvényességére.² Ezért ezen a területén a lelkipásztori életben nem mindig figyelhető meg jogkövető magatartás.

Egyes szerzők ehhez még azt is hozzátesszik, mivel az esketési tilalmak nem kifejezetten a házasságkötő feleknek, hanem a szolgálattevőknek szólnak,³ nem is a megengedett kötésre, hanem a megengedett közreműködésre vonatkoznak.⁴ Így a felek részéről a kötés nemcsak érvényes, de megengedett is.⁵

¹ Vö. VICTOR POSPISHIL: *Eastern Catholic Marriage Law*, Saint Maron Publication, New York, 1991, 261. A szerző előírt feltételnek tekinti például a pszichiátriai kezelés vagy a semmissé nyilvánítás okainak megszüntetését.

² Vö. JAMES J. CUNEO: Restrictions on Marriage Following Prior Union with Continuing Obligations, in Cogan Patrick (ed.): *CLSA Advisory opinions, 1984–1993*, Canon Law Society of America, Washington, 1995, 338–340.

³ A vegyes házasság (1126. k.) esetén a megengedtség nem kifejezetten a szolgálattevőre vonatkozik.

⁴ Vö. THOMAS RINCÓN-PÉREZ: Kommentár az 1071. kánonokhoz, in Ángel Marzoa – Jorge Miras – Rafael Rodríguez-Ocaña (eds.): *Exegetical Commentary on the Code of Canon Law*, Wilson and Lafleur, Montréal, 2004, Vol. III/2, 1134.

⁵ Vö. THOMAS RINCÓN-PÉREZ: *Kommentár az 1071. kánonokhoz*, i. m. 1134.

A megengedett közreműködés feltétele esketési tilalom esetén

A plébános vagy megbízottja az 1071. kánon által felsorolt esetekben is megengedetten működik közre, ha rendelkezik az ordinárius engedélyével. Az ordinárius minden esetben szabadon mérlegeli, hogy megadja vagy elutasítja a kért engedélyt. A Keleti Egyházak Törvénykönyve az engedély megadása kapcsán nem általában az ordináriusról, hanem a „helyi hierarchiáról” beszél (CCEO, 789. k.).

Az 1071. kánon szövegéből – „szükség esetét kivéve a helyi ordinárius engedélye nélkül senki se működjék közre” – az derül ki, hogy a jogalkotó a szükséghelyzetet egyenértékűnek tatja azzal a tényállással, mikor az ordinárius megadja az engedélyt a házasság megkötésére.

A törvénykönyv átdolgozása alatt elutasításra került az a tervezet, amely csak halálvesztély esetén hatalmazta volna fel a szolgálattevőt, hogy esketési tilalom esetén az ordinárius engedélye nélkül is közreműködjön.⁶ Az elutasítás oka feltehetően az volt, hogy a jogalkotó az esketési tilalmakat nem tekinti olyan kategóriának, amely indokoltta tenné, hogy a hatályos szabályozásnál erőteljesebben korlátozza a *ius connubiit*, a házassághoz való jogot.

A szükséghelyzet fogalma és a szükséghelyzet objektív megítélése nem problémamentes. Nincs pontos előírás arra vonatkozóan, hogy mikor lehet egy helyzetet kifejezetten szükséghelyzetnek tekinteni. Egyes szerzők ilyennek értékelik az időhiányt vagy a háborús állapotot.⁷ A körülmények megítélésében a gyakorlat is adhat eligazítást.

II. LAKÓHELY NÉLKÜLIEK

Az 1071. kánon első kategóriája szerint, ha az egyik vagy mindkét fél lakóhely nélküli, szükséges az ordinárius engedélye a házasság megengedett kötéséhez. Lakóhely nélküli, akinek sem lakóhelye, sem pótlakóhelye nincs (100. k.). Az ilyen személy élete bizonytalan, helyzetéből adódón nem ritkán alakulnak ki pszichés problémák is. A pszichés betegségek pedig olyan mértékűvé is válhatnak, hogy a házasság érvénytelenségét eredményezhetik (1095. k.).⁸

⁶ Vö. *Communicationes* 9 (1977) 143.

⁷ Vö. VINCENZO FAGIOLO: Kommentár az 1071. kánonhoz, in Pio Vito Pinto (ed.): *Commento al Codice di Diritto Canonico*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 2004, 636.

⁸ Vö. UJHÁZI LÓRÁND: A házassági beleegyezéshez szükséges értelmi képesség a Katolikus Egyház hatályos jogi szabályozása szerint, *Sapientiana* 5 (2012/1) 63–83.

A lakóhely nélküliek szabad állapotának ellenőrzése is nehézséget okozhat.⁹ A szolgálattevő nem vagy nehezen tud eleget tenni a jogalkotó kérésének, hogy meggyőződjön a házasulandó szabad állapotáról és alkalmasságáról (1066. k.).¹⁰ Ebből adódóan az is előfordulhat, hogy az ilyen személy valahol már kötött kánoni házasságot, de az életmódja miatt az nem lett az előírásoknak megfelelően dokumentálva. Ez ugyancsak érinti a házasság érvényességét is.

A lakóhely nélküliekre vonatkozóan a Szentszék már a kodifikált jog előtt is adott ki rendelkezéseket. A Trentói Zsinat,¹¹ VIII. Orbán 1627. augusztus 14-én kiadott *Exponi nobis* kezdetű brévéje és a Szent Hivatal 1867. június 7-én kibocsátott dokumentuma¹² tiltotta, hogy a plébánosok a lakóhely nélküliek házasságánál közreműködjenek. Így az 1917-es Törvénykönyv régi előzményekre visszatekintő egyházi jogi rendelkezést vett át (1032. k.).

Az 1917-es CIC szerint azonban a házasság megkötésére nemcsak az ordinárius, hanem az általa megbízott pap is engedélyt adhatott a lakóhely nélkülieknek. A régi Kódex által említett papok leginkább a nagykiterjedésű egyházmegyéek eseperei voltak.¹³ A Szentségi Kongregáció 1921. július 4-én¹⁴ és 1941. június 29-én¹⁵ kiadott utasításában a lakóhely nélküliekre vonatkozó esketési tilalmat a menekültekre és a bevándorlókra is kiterjesztette. Mivel ez a régi törvénykönyvhöz adott kiterjesztő magyarázat volt, ma nincs okunk feltételezni, hogy a tilalom nemcsak a szoros értelemben vett lakóhely nélküliekre, hanem a menekültekre és bevándorlókra is vonatkozna.¹⁶ Azonban az ő esetükben a szabad állapotot nagyobb körültekintéssel kell a jegyesvizsgálat alatt ellenőrizni.¹⁷

A tilalom könnyen megszüntethető, amennyiben az egyik félnek van lakóhelye, hiszen így a másik fél oda költözhet, és így az lakóhelyet, vagy legalább pót-

⁹ Vö. LUIGI SABBARESE: *Il matrimonio canonico nell'ordine della natura e della grazia*, Urbaniana University Press, Roma, 2006, 178.

¹⁰ Vö. VINCENZO FAGIOLO: *Kommentár az 1071. kánonhoz*, i. m. 636.

¹¹ Vö. De Ref, sess., XXIV, can. 7.

¹² Vö. SC. OFF: *Saepe ad hanc*. Litt., 1867. VI. 7, in Gasparri Pietro (ed.): *CIC Fontes*, Typis Polygottis Vaticanis, Romae, 1926, Vol. IV, 303–305.

¹³ Vö. SIPOS ISTVÁN: *A katolikus házasságjog rendszere*, Haladás Nyomda Részvénytársaság, Pécs, 1940, 73.

¹⁴ Vö. SC. SACR.: Instr., *Iterum conquesti*, n. 4, 1921. VII. 4, AAS 13 (1921) 349.

¹⁵ Vö. SC. SACR.: Instr., *Sacrosanctum matrimonii*, n. 6, 1941. VI. 29, AAS 33 (1941) 303.

¹⁶ Vö. UJHÁZI LÓRÁND: Törvénytárgy az Egyházban (16–18. kánon), *Iustum Aequum Salutare* 5 (2009/3) 103–105.

¹⁷ Vö. GIUSEPPE TERRANEO: C. 1071 La licenza dell'ordinario del luogo per alcuni casi di matrimonio: burocrazia o sollecitudine pastorale, *Quaderni di Diritto Ecclesiale* 1 (1988) 96.

lakóhelyet szerez (102. k.). Megfontolandó egyes szerzők észrevétele, akik arra is felhívják a figyelmet, hogy az engedély megadása előtt az ordináriusnak érdemes megvizsgálni, hogy mi az oka a lakóhely nélküliségnek. Az okok ugyanis sokfélék lehetnek: utazás, éltvitel, üzleti élet, mentális betegség, elvándorlás stb. Ezek az okok önmagukban is nagyon eltérően hatnak magára a házassági kötelékre.¹⁸

III. AKIK HÁZASSÁGÁT A POLGÁRI TÖRVÉNYEK SZERINT SEM LEHET ELISMERNI VAGY MEGKÖTNI

A polgári törvények hatásainak esketési tilalomként való kánoni kiterjesztése a hatályos Kódex újdonsága. A II. Vatikáni Zsinat rendelkezése szerint kerülni kell minden felesleges feszültséget a világi és az egyházi jogalkotás között (GS 47). A házasság tekintetében az egyházi jogalkotó kívánsága még, hogy a katolikusok házassága a többi állampolgár házasságával egyenlő polgári jogi elbírálás alá essen – például vagyoni jogi, családjogi, munkajogi stb. kérdésekben. Bizonyos esetekben az állami szabályozás az egyházi jogalkotástól eltérően rendelkezhet a házasság érvényességének tekintetében.¹⁹ Eltérés adódhat az akadályok területén, a házasságkötéshez szükséges minimális életkor vagy értelmi képesség meghatározása kapcsán.²⁰

A mindennapi életben a leggyakoribb probléma, mikor egy kánoni formára kötelezett katolikus csak polgári fórumon „létesített” házasságot, majd ennek a „köteléknek” a hivatalos polgári megszüntetése nélkül, más személlyel kánoni házasságot kíván kötni. Egyházz jogilag szabad állapotú, de a házasságát világi fórumon nem lehet elismerni. Az Egyházi Törvénykönyv átdolgozása alatt még az is felmerült, hogy a „meglévő polgári házasság” az egyházi házasságjogban is érvénytelenítő akadály legyen. Így aki polgári fórumon házasságot kötött, addig nem köthetett volna érvényes kánoni házasságot, amíg a polgári „kötelék” meg nem szűnik.²¹ A tervezet elutasításra került, mivel ez a polgári „kötelék” maga-

¹⁸ Vö. JOHN P. BEAL: Kommentár az 1071. kánonhoz, in John P. Beal – James Coriden – Thomas Green (eds.): *New Commentary on the Code of Canon Law*, Paulist Press, New York, 1989, 1268.

¹⁹ Ez nem azt az esetet jelenti, amikor a felek bár világi fórumon képesek megkötni a házasságot, de azt bizonyos – akár anyagi – szempontok mérlegelése után mégsem teszik meg. Ilyenkor nem áll fenn az esketési tilalom.

²⁰ Vö. GIUSEPPE TERRANEO: *C. 1071 La licenza dell'ordinario del luogo per alcuni casi di matrimonio: burocrazia o sollecitudine pastorale*, i. m. 97.

²¹ Vö. *Communicationes* 9 (1977) 362.

sabb fokú elismerését jelentett volna olyan személyek esetében, akik egyébként a kánoni formára vannak kötelezve.²²

Hasonló eset, mikor a pápa a megkötött és elhalt házasságot felbontja (1698. k. 2. §), de a világi fórumon létező kötelék még megmarad. Ugyanez a helyzet következhet be, amikor a hatáskörrel rendelkező egyházi bíróság két egybehangzó ítélettel kimondja a kánoni kötés érvénytelenségét (1684. k. 1. §), de a polgári bontás még nem történt meg. Ezért bár kánonjogilag megkérdőjelezhető, de praktikus szempontból érhető, hogy sok egyházi bíróság nem indítja meg a házasság érvényességének vizsgálatára irányuló pert, amíg a polgári bontás meg nem történt.²³

Előfordulhat, hogy a polgári hatóság intézkedésével a kánoni esketési tilalom is megszűnik. Amennyiben a házasulandók között polgári jogi házassági akadály van, és az illetékes világi hatóság felmentést ad az akadály alól, akkor az egyházjogi esketési tilalom is megszűnik.

Nehézséget jelenthet, hogy az esketőnek, vagy annak, akik a jegyesvizsgálatot végzi (1070. k.), nem könnyű ellenőrizni, hogy az adott házasságot polgári fórumon meg lehetne-e kötni. Hasznosak lehetnek a személyes állami dokumentumok, amelyek az illető családi állapotát is tartalmazzák.

IV. AKINEK AZ ELŐZŐ EGYÜTTÉLÉSBŐL TERMÉSZETES KÖTELEZETTSÉGEI VANNAK A MÁSIK FÉL VAGY A GYERMEK IRÁNT

Ez az esketési tilalom is a hatályos CIC újdonsága. A jogalkotó ezzel a rendelkezéssel egyrészt a természetes igazságosságot, a keresztény szeretetet és a becsületességet igyekszik előmozdítani. Másrészt a jogalkotó az új rendelkezéssel az ilyen esetekben fellépő botrányok lehetőségét is ki akarta védeni.²⁴ Ugyanakkor az előző együttélésből származó természetes kötelezettségek akármennyire is jelentősek, nem korlátozhatják a házassághoz való jogot, így a tényállás nem akadályként, hanem csak esketési tilalomként lett bevezetve a hatályos jogba.

Az első szövegtervezetben még a „törvénytelen kapcsolatból” származó kötelezettségek szóhasználat szerepelt.²⁵ Ezt később a jelenlegi szövegre változtatták.

²² Nem teljesen világos az sem, hogy milyen fokú elismertséggel rendelkezett volna az ilyen együttélési forma. Vö. THOMAS RINCÓN-PÉREZ: *Kommentár az 1071. kánonokhoz*, i. m. 1138.

²³ JOSEPH PRADER: *Il matrimonio in oriente e in occidente*, Pontificio Istituto Orientale, Roma, 2003, 92.

²⁴ Vö. ANGELO D'AURIA: *Il matrimonio nel diritto della Chiesa*, Lateran University Press, Roma, 2007, 335.

²⁵ Vö. *Communicationes* 9 (1977) 144–145.

Ez érthető, hiszen nemcsak a „törvénytelen” kapcsolatokból származó kötelezettségekről van szó. Természetjogi kötelezettség származhat polgári házasságon kívüli együttélésből, polgári vagy megszűnt kánoni házasságból. A kötelezettség következhet a semmissé nyilvánított kánoni házasságból is. Sőt természetjogi kötelezettség származhat érvényes szentségi házasságból is, mikor az egyik fél meghal, de a másik fél természetes kötelezettségei megmaradnak a kapcsolatból született gyermekek iránt. Ez utóbbi azért érdekes, mert teljesen elfogadott, ha a megözvegyült férfi vagy nő újabb házasságot köt. Ez esetben is inkább a gyermekek és az igazságosság védelme volt a jogalkotó motivációja, mindamellett, hogy megszokott és érvényes az ilyen körülmények között kötött házasság.²⁶

Bár a CIC kifejezetten együttélést említ, de vannak, akik – az általános szabály ellenére²⁷ – a kánont tágan értelmezik és hangsúlyozzák, hogy a természetes kötelezettség akár alkalmi kapcsolatból vagy egyszeri együttlétből is származhat.²⁸

Nem könnyű ellenőrizni, hogy kinek vannak természetes kötelezettségei az előző együttélésből származó gyermekek és legfőképpen más fél irányába.

A jogalkotó más esetben, a poligám együttélések megszűnésénél is figyelembe veszi a „másik” fél érdekét és az igazságosság etikai alapelvét (vö. 1148. k. 3. §).

V. AKI A KATOLIKUS HITET KÖZISMERTEN ELHAGYTA

A törvénykönyv átdolgozása alatt több olyan javaslat is született, amely a katolikus hit közismert elhagyását inkább a házassági akadályok közé helyezte volna el.²⁹ Ezek a felvetések elutasításra kerültek, mondván, a katolikus hit közismert elhagyása nem eredményezheti a házassághoz való jog túlzott korlátozását. Ugyancsak elutasításra került az a felvetés is, amely a tilalom alá azokat is besorolta volna, akiket bár megkereszteltek a Katolikus Egyházban, de a keresztség után nem kaptak katolikus nevelést.³⁰ Az elutasítás ez esetben is érthető, hiszen a katolikus hit elhagyolása még nem jelenti a katolikus hit közismert elhagyását.

²⁶ Vö. WINFRIED AYMANS – KLAUS MÖRS DORF: *Kanonisches Recht*, Ferdinand Schöningh, Paderborn – München – Wien – Zürich, 2007, Vol. III, 421.

²⁷ „Azokat a törvényeket, melyek büntetést állapítanak meg, a *jogok szabad gyakorlását korlátozzák*, vagy törvény alóli kivételt tartalmaznak, szorosán kell értelmezni.” 18. kán.

²⁸ Vö. MANUEL CALVO TOJO: Matrimonio de quien esté sujeto a obligaciones naturales nacidas de una unión precedente, in AA., VV.: *El matrimonio. Cuestiones de Derecho administrativo-canónico*, Universidad Pontificia, Salamanca, 1990, 110.

²⁹ Vö. *Communicationes* 9 (1977) 144.

³⁰ Vö. *Communicationes* 9 (1977) 145.

Emellett voltak olyan nem alaptalan felvetések, amelyek szerint a „katolikus hit közismert elhagyásának” jelentését a törvény szövegében meg kellene magyarázni, mivel az önmagában nem egyértelmű.³¹ Végül erre nem került sor, s a fogalom magyarázat és pontosítás nélkül került be az 1071. kánon szövegébe. A közismertség fogalmának pontosítása azért is fontos lett volna, mert ha az elhagyás nem közismert, az ordináriusnak nem kell engedélyt adni a házasság megengedett megkötéséhez.³²

Az 1917-es Egyházi Törvénykönyv sem magyarázta az Egyház közismert elhagyásának fogalmát (1065. k. 1. §). Ugyanakkor az előző CIC a bűncselekmények közismertségét definiálta (1917-es CIC, 2197. k.). E szerint közismert volt az a bűncselekmény, amelyet az illető nyilvánosan követett el, és azt semmilyen módon nem tudta titokban tartani.³³ Ennek „analógiájára” a katolikus hit közismert elhagyása alatt is azt kellett érteni, hogy nyilvánosan történt és nem lehetett eltitkolni.

A *Familiaris Consortio* kezdetű apostoli buzdítás szerint, „amikor minden törekvés zátonyra fut és a házasulandók kifejezetten és nyíltan megvallják, hogy elutasítják, amit az Egyház akar a házasság szentségének kiszolgáltatásával, a lelkipásztoroknak nem szabad esküvőre bocsátani őket. Bármennyire nehezükre esik, az ilyen jegyeseknek el kell ismerniük és minden illetékesnek tudomásul kell vennie, hogy ilyen körülmények között nem az Egyház akadályozza meg az esküvőt, hanem ők maguk.”³⁴ Bár az apostoli buzdítás már kiindulópont lehet, de ez sem fogalmazza meg konkrétan, hogy ki az, aki a hitet közismerten elhagyta, hanem a hit és a vallásos magatartás olyan szintű hiányait foglalja össze, amelyek mellett a szolgálattevő nem működhet közre.

A Keleti Egyházak Törvénykönyve a katolikus hit elhagyása kapcsán rövid pontosítást ad. Eszerint a hit elhagyása nem feltétlenül jelenti, hogy az illető nem katolikus egyházhoz, vagy nem katolikus egyházi közösséghez csatlakozik (CCEO, 789. k. 6°).³⁵

Az 1917-es CIC az Egyház közismert elhagyása mellett említette azokat is, akik az Egyház által elítélt közösségekhez tartoznak. Volt olyan szövegtervezet,

³¹ Vö. *Communicaciones* 9 (1977) 144–145; 5 (1973) 71.

³² Vö. ANGELO D’AURIA: *Il matrimonio nel diritto della Chiesa*, i. m. 83.

³³ „Delictum est: Notorium notorietate facti, si publice notum sit et in talibus adiunctis commissum, ut nulla tergiversatione celari nulloque iuris suffragio excusari possit.” 2197. k. 3°.

³⁴ Vö. II. JÁNOS PÁL: Es. ap., *Familiaris consortio*, 1981. XI. 22, 68. pont, *AAS* 74 (1982) 163–165, magyarul: PM V, 111.

³⁵ Vö. VICTOR POSPISHIL: *Eastern Catholic Marriage Law*, i. m. 261.

amely megtartotta volna a régi CIC megfogalmazását, de végül a tiltott társaságokra való utalás nem került be a hatályos törvénysszövegbe.³⁶ A tiltott társaságok alatt leginkább a szabadkőműves közösségeket értették. Ami a kommunista mozgalmak és pártok tagjait illeti, a Szent Hivatal 1949-ben adott leiratában az szerepelt, hogy az általános vizsgálat lefolytatása után a szokásos feltételek mellett a házasság megkötésére lehet őket bocsátani. Azonban ha a jelentkező egyben ateista is, akkor nem szabad megengedni a kánoni forma szerinti házasságkötést.³⁷

Taggá az válik, aki a társaságba, annak szabályai szerint belép,³⁸ vagy ha annak gyűléseit, összejöveteleit meggyőződéssel látogatja. Sem az egyszeri alkalom, sem a kíváncsiságból vagy tanulmányozásból való látogatás nem tesz a közösség tagjává, és így nem áll fenn az esketési tilalom sem.

Ennek az esketési tilalomnak – ahogy a valláskülönbőség akadályának és a vegyes házasság tilalmának – a célja a katolikus fél hitének védelme. Olyan személy esetében, aki a katolikus hitet közismerten elhagyta, sokkal nagyobb a veszélye, hogy nem lehet a gyermekek katolikus keresztelését és nevelését biztosítani. Így jogos kérése a jogalkotónak (1071. k. 2. §), hogy az ordinárius az engedély megadásánál olyan körülménnyel járjon el, mint a vegyes házasság és a valláskülönbőség akadály esetén. Csak abban az esetben adjon engedélyt a házasság megkötésére, ha meggyőződött a katolikus hit védelmének lehetőségéről.³⁹

VI. AKIK CENZÚRA ALATT VANNAK

Az 1917-es Egyházi Törvénykönyv még együtt említette a közismert bűnösöket és a cenzúrával sújtottakat (1917-es CIC, 1066. k.), akiket a régi szerzők gyűjtőnéven „méltatlanoknak” neveztek.⁴⁰ Házasságkötésüknél a plébánosok csak súlyos ok esetén működhettek közre. A súlyos ok magyarázata azonban a jogalkalmazókra és a kánonjogászokra volt bízva, akik általában ilyen oknak tartották az ágyasság vagy a pusztán polgári kötés veszélyét.

A hatályos szabályozás már nem tesz említést sem a nyilvános bűnösökről, sem arról, hogy cenzúra alatt lévőknek ki kell engesztelődni az Egyházzal a há-

³⁶ Vö. *Communicationes* 9 (1977) 144–145.

³⁷ Vö. SC. OFF.: Decl., 1949. VIII. 11, AAS 41 (1949) 427–428.

³⁸ Vö. SIPOS ISTVÁN: *A katolikus házasságjog rendszere*, i. m. 162.

³⁹ Vö. LUIGI SABBARESE: *Il matrimonio canonico nell'ordine della natura e della grazia*, i. m. 181.

⁴⁰ Vö. SIPOS ISTVÁN: *A katolikus házasságjog rendszere*, i. m. 163.

zasság megengedett kötéséhez. Az utóbbi utalás felesleges is, hiszen ez a cenzúrákra vonatkozó általános szabályozásból egyébként is kiderül. A cenzúra célja, hogy a személy, akire kiszabták a büntetést, kiengesztelődjön az Egyházzal, és újra járulhasson a szentségekhez (1312. k.). Házassági tilalom esetén a cenzúra csak a kiközösítést és a tilalmat jelenti. A harmadik cenzúráról, a felfüggesztésről nincs értelme beszélni, mert ez csak klerikusokra vonatkozik, akik egyben a szent rend házassági akadályá alatt is vannak (1087. k.).⁴¹

Házasság szentségénél a jogalkotó eltér az általános szabályozástól. Büntetőjogi alapelv ugyanis, hogy aki cenzúra alatt van, annak tilos a szentségek vétele (1331. k., 1333. k.).⁴² Az esketési tilalom esetén azonban ordináriusnak joga van, hogy engedélyt adjon a házasság megkötésére.⁴³ Ez szintén abból adódik, hogy a házasság a személy természet adta, elidegeníthetetlen joga, melyet a bűnös állapot vagy büntetőjog sem korlátozhat. A jogalkotó azt is el akarta kerülni, hogy az ilyen büntetés alatt lévő személyek csak élettársi kapcsolatban éljenek, vagy csak polgári fórumon kössenek házasságot.⁴⁴ Mivel a cenzúra nem jelenti azt, hogy a személy ne lenne az Egyház tagja, vagy ne lenne keresztény, ezért a megkötött érvényes házasság szentség is lesz.

A Keleti Egyházak Törvénykönyve nem beszél cenzúráról, hanem azokról szól, akik kiszabott egyházi ítélet alatt állnak. A megfogalmazás logikus, hiszen a keleti hagyomány nem ismeri a cenzúrát mint büntetőjogi kategóriát.⁴⁵

VII. CSALÁDHOZ TARTOZÓ KISKORÚAK

Ha szülők nem tudnak kiskorú gyermekük házassági szándékáról, vagy ésszerű ellenérveik vannak, akkor a szolgálattevő az ordinárius engedélye nélkül nem működhet közre. A tilalom célja a család, különösen is a szülők és gyermek kapcsolatának védelme.⁴⁶ Illetve a tilalom harmonizál a hatályos egyházi jogalkotás más helyeivel, amelyek a gyermekek elsődleges nevelőinek a szülőket tart-

⁴¹ Vö. UJHÁZI LÓRÁND: A szent rend házassági akadályá (1087. kán.), *Sapientiana* 3 (2010/2) 57–72.

⁴² Természetesen halálvesztély ilyen esetben is rendkívüli körülménynek számít.

⁴³ Vö. THOMAS RINCÓN-PÉREZ: *Kommentár az 1071. kánonokhoz*, i. m. 1143.

⁴⁴ Vö. ANGELO D'AURIA: *Il matrimonio nel diritto della Chiesa*, i. m. 84.

⁴⁵ Vö. JOSEPH PRADER: *Il matrimonio in oriente e in occidente*, i. m. 93.

⁴⁶ Vö. THOMAS RINCÓN-PÉREZ: *Kommentár az 1071. kánonokhoz*, i. m. 1144.

ják (219. k.). A hatályos kánonjog a tizennyolcadik életév betöltéséig tekinti kiskorúnak a személyt (97. k.).

Az esketési tilalom, szemben a korhiány akadályával (1083. k.), nem a házasság érvényességére, hanem csak a megengedettségére vonatkozik. A korhatár és a házasság érvényes megkötésére vonatkozóan az 1083. kánon 1. §-a ad eligazítást. A jogalkotó nők esetében a tizennegyedik, férfiak esetében pedig a tizenhatodik életév betöltését tekinti a házasság megkötéséhez szükséges minimumnak. Így az esketési tilalom csak arra a rövid időszakra vonatkozik, amely a nők esetében a tizennegyedik és a tizennyolcadik életév, a férfiak esetében pedig a tizenhatodik és a tizennyolcadik életév között fennáll.

Az atyai hatalom jelentősége egyes kultúrákban – zsidó, római, görög, germán – olyan jelentős volt, hogy a házasság megengedett vagy érvényes megkötéséhez megkövetelték a szülői beleegyezést. Az Egyház történelmében még olyan szerzői vélemények is léteztek, amelyek szerint a kiskorúak csak szülői beleegyezéssel köthetnek érvényes házasságot. Sőt élt olyan elgondolás is, mely szerint a szülők kiskorú gyermekük már megkötött házasságát is érvényteleníthették. Azonban ez a vélemény soha nem vált az Egyház hivatalos állásfoglalásává. Gratianus mester is azt mondja, hogy a kiskorúak házassága szüleik akarata nélkül is érvényes, de nem megengedett.⁴⁷ A Trentói Zsinat is hasonlóan fogalmazott: a szülők beleegyezése nélküli házasság érvényes, de az Egyház helyteleníti.⁴⁸

A jogalkotó általános kívánsága, hogy a személy a házasságra vonatkozó döntést csak a nagykorúság elérése után hozza meg. Mindemellett a jogalkotó nyitva hagyja a lehetőséget, hogy a kiskorúak az ordinárius engedélyével házasságot kössenek.

Ez még akkor is megtörténhet, ha a szülők nem is tudnak a házasságról, vagy az ő szempontjukból azt ésszerűen ellenzik. Olyan különleges esetekről lehet itt szó, amikor a plébánosnak vagy az ordináriusnak olyan információk is rendelkezésére állnak, amelyeket a felek a szülőknek nem akarnak elmondani.⁴⁹ Mindemellett érdemes a botrány elkerülésére törekedni. Illetve a kiskorúak esetén felmerül a házasságra való pszichés alkalmasság és érettség kérdése is (1095. k.). Mivel a legtöbb ország világi jogában a tizennyolcadik év betöltése előtt egyébként sem lehet házasságot kötni, a kiskorúak esketési tilalma kettős, hiszen a szolgálattevő a már tárgyalt világi törvények miatt egyébként sem működhet közre (1072. k. 2°).⁵⁰

⁴⁷ D. 32. 12. 2.

⁴⁸ De ref. c. 1. Sess. XXIV, I.

⁴⁹ Vö. THOMAS RINCÓN-PÉREZ: *Kommentár az 1071. kánonokhoz*, i. m. 1144.

⁵⁰ Vö. GIUSEPPE TERRANEO: *C. 1071 La licenza dell'ordinario del luogo per alcuni casi di matrimonio: burocrazia o sollecitudine pastorale*, i. m. 102.

A szülőknek ésszerű érveket kell felhozni házasságkötéssel szemben. Az érvek mérlegelése azonban a plébánosra vagy a szolgálattevőre tartozik. Ehhez a hatályos joganyag már nem ad támpontot. Továbbá elképzelhető, hogy ami egyes társadalmi- és kultúrkörökben ésszerű ellenzésnek minősül, az máshol egyáltalán nem az.⁵¹ Ésszerű érvek szólhatnak a kötés mellett is, mint például a terhesség vagy a már megszületett gyermek és ezzel együtt a felek java.⁵²

VIII. HÁZASSÁG KÉPVISELŐ ÚTJÁN

Annak ellenére, hogy a CIC megengedi a képviselő útján kötendő házasságokat, azt mégsem tartja a házasságkötés rendes útjának. Ebből adódik, hogy alapvetően tilos a házasság ilyen formában való megkötése. Ha valaki mégis így szeretne házasságot kötni, akkor az érvényesség feltételeit a CIC külön meghatározza (1105. k.).

A CCEO is külön tárgyalja a képviselő útján történő házasságkötést (837. k. 2. §). Mindamellet a Keleti Egyházak Törvénykönyve a házasságkötésnek ezt a formáját az esketési tilalmak között nem említi.

Az Egyház történelmében létezett olyan elképzelés, mely szerint a képviselő útján kötött házasság nem rendelkezik szentségi karakterrel. Természetesen ez az elképzelés már csak azért is elutasításra került, mert az érvényesség és a szentség két keresztény házassága esetében elválaszthatatlan egymástól.

KÖVETKEZTETÉSEK

Az új Egyházi Törvénykönyv érdeme, hogy egy kánon alá rendezte a régi joganyagban még különböző helyeken található esketési tilalmakat. Az egyszerűsítés mellett szempont volt még a megváltozott társadalmi helyzet és a II. Vatikáni Zsinat elveinek figyelembevétele. Így a világi törvények és a társadalmi igazságosság alapelvei is megjelentek az esketési tilalmak rendszerében.

Az 1071. kánon közvetlenül a szolgálattevőknek és csak közvetve, joghatás vonatkozásában szól a házasulandóknak. A tilalmak joghatása meglehetősen csekély, hiszen mindössze a házasság megengedettségét, de nem az érvényességét érintik. Ez azzal a sajnálatos következménnyel jár, hogy a lelkipásztori élet-

⁵¹ Vö. THOMAS RINCÓN-PÉREZ: *Kommentár az 1071. kánonokhoz*, i. m. 1145.

⁵² Vö. VICTOR POSPISHIL: *Eastern Catholic Marriage Law*, i. m. 261.

ben a tilalmak nem igazán ismertek, és jogkövető magatartásról sem nagyon lehet beszélni.

Esketési tilalom esetén a szolgálattevőnek az ordinárius engedélyével, illetve szükséghelyzetben lehet megengedetten közreműködni. A két tényállás a hatályos jogi megközelítés szerint egyenrangú. Amíg azonban az „engedély” megadása, mint egyedi közigazgatási intézkedés, pontosan szabályozva van, addig a szükséghelyzet megállapítására nincs közelebbi kiindulópont. Mérlegelése egyéb jogszabályi pontosítás hiányában a szolgálattevőre van bízva.

Minden esetben figyelembe kell venni, hogy pontosan milyen esketési tilalomról van szó, és a kötés milyen társadalmi vagy közösségi visszhangot válthat ki. A tilalmak egyik fontos küldetése ugyanis a botrány megelőzése.

Az evangéliumi tanácsok sorrendjének értelme és miértje

DEÁK HEDVIG OP

Abstract

The evangelical counsels are traditionally listed as poverty, chastity and obedience. Does this order of the counsels have an inner meaning or is it completely casual, and therefore, interchangeable? Moreover, does any of the counsels have pre-eminence over the others? This study seeks answers to these questions with the help of Thomas Aquinas – the author of the first systematic theological treatise on religious life – and it arrives at the conclusion that the order of the evangelical counsels in Aquinas is based upon his vision of the human person as ordered to the contemplation of the truth and on his theory of the hierarchy of created goods.

Keywords: *theological anthropology, evangelical counsels, Second Vatican Council, vocation to holiness, religious state*

Kulcsszavak: *Teológiai antropológia, evangéliumi tanácsok, II. Vatikáni Zsinat, életszentségre való meghívás, szerzetesi állapot*

Közismert, hogy a szerzetesi életállapot tartalmát az ún. evangéliumi tanácsok írják le belülről. A hagyományosan evangéliumi tanácsokként emlegetett triász a szegénységet, tisztaságot és engedelmességet foglalja magába. Azon túl, hogy felmerülhet a kérdés: miért éppen ez a három tanács fedi le a teljes embert, kérdés lehet a tanácsok sorrendje is, az ún. „taxis”. Vajon van-e értelme ennek az előbb említett sorrendnek, vagy ez teljesen véletlenszerű? Továbbá, állíthatjuk-e valamelyik tanácsról, hogy a szerzetesi élet szempontjából az a legfontosabb, az az alap, amely nélkül a másik kettő nem érthető?

Tanulmányomban ezekre a kérdésekre keresem a választ. Meg szeretném tehát vizsgálni, hogy van-e teológiai megalapozása az evangéliumi tanácsok sor-

rendjének, és ha igen, hogyan írható le. Amint látni fogjuk, ez a látszólag ártalmatlan téma szoros kapcsolatban van a teológiai antropológiával, a szerzetesi élet teológiájával, sőt még a teológia módszerével is. A tanulmány végén ezekre vonatkozó megfontolásokat is szeretnék tenni.

1. A HÁROM EVANGÉLIUMI TANÁCS MEGSZILÁRDULÁSA

Mint tudjuk, a három evangéliumi tanács a fent említett formában viszonylag későn, a XI. századtól kezdve kristályosodott ki.¹ Az első megfogalmazások nem voltak egységesek. A szentviktori kanonokok például a *castitas*, *communio*, *obedientia*-hármast (tisztaság, közösség, engedelmesség) alkalmazták fogadalmi formulájukban, míg a trinitárius regula az *in obedientia*, *in castitate et sine proprio vivere*-formulát (engedelmisségben, tisztaságban és tulajdon nélkül élni) tartalmazta az életforma leírására. Assisi Szent Ferenc *Megerősített Regulájának* kezdő szavai pedig a következők: „A kisebb testvérek regulája és élete ez: kövessék a mi Urunk Jézus Krisztus szent evangéliumát, és éljenek engedelmisségben, tulajdon nélkül és tisztaságban.”² A XIII. század közepétől a Római Kúria dokumentumai is használnak hasonló formulákat. Így például IV. Ince pápa a klarisszák részére az engedelmisségben, a tulajdonról való lemondásban és az örök tisztaságban határozta meg a szerzetesi élet lényegi összetevőit.³

Szent Tamás, akit joggal tarthatunk a szerzetesi élet tudományos értelemben vett teológiája megalkotójának, a *paupertas*, *castitas*, *obedientia* sorrendet használja, amely ezután bevetté vált, tanítóhivatali dokumentumokban is így szerepelt, és így került be az 1917-es CIC-be is.⁴ Meg kell említenünk, hogy kortársa, Szent Bonaventura, aki két jelentős művet is szentelt a szerzetesi élet

¹ LUDWIG HERTLING: Die professio der Kleriker und die Entsehung der drei Gelübde, *Zeitschrift für katholische Theologie* 56 (1932) 148–174., 171.

² *Regula Bullata*, 1, in Hidász Ferenc – Várnai Jakab (szerk.): *Assisi Szent Ferenc művei*, Agapé, Újvidék – Szeged – Csíksomlyó, 1992, 47. „Regula et vita Minorum Fratrum haec est, scilicet Domini Nostri Iesu Christi sanctum Evangelium observare vivendo in obedientia, sine proprio et in castitate”. *Regula Bullata*, cap.I., in Enrico Menestò – Stefano Brufani (ed.): *Fontes Franciscani*, Porziuncola, Assisi, 1995, 171–172.

³ Lásd ezt és egyéb példákat JEAN MARIE ROGER TILLARD: *Davanti a Dio e per il mondo. Il progetto dei religiosi*, Paoline, Alba, 1975, 126–130.

⁴ 487-es kánon, fordított sorrendben hozza a fogadalmakat: engedelmisség, tisztaság, szegénység.

teológiájának, illetve a tanácsoknak,⁵ hasonló véleményen van. Hogyan indokolja meg tehát ezt a sorrendet Szent Tamás?

2. A TANÁCSOK SORRENDJÉNEK ANTROPOLÓGIAI ALAPJAI

Aquinói Szent Tamás több kisebb, a párizsi koldulórendi vita során keletkezett polemikus művében (*Contra impugnantes Dei cultum et religionem*, *De perfectione vitae spiritualis*, *Contra doctrinam retrahentium a religione*),⁶ illetve két *Summájában*⁷ elsőként rendszerezte a szerzetesi életről, és ezen belül az evangéliumi tanácsokról szóló tanítást. Tamás számára egyértelmű a tanácsok említett sorrendje: szegénység, tisztaság, engedelmisség, és azt is megindokolja, hogy ezek közül miért az engedelmisség a legfontosabb. Tamásnak a szerzetesi élet teológiájáról alkotott szintézise korunkban azért is lehet aktuális, mert világosan bemutatja, hogy a tanácsok e sorrendje nem véletlenszerűen alakult így, hanem teológiai antropológiai alapja van. Az antropológiai alapok tekintetében természetesen elsődleges az antik filozófia öröksége, elsősorban Arisztotelész, akit Szent Tamás továbbfejleszt.

Szent Tamás gondolatmenetének kiindulópontja az, hogy az ember vágyai különböző dolgokra – „javakra” – irányulnak. Az embert körülvevő javakban pedig egyfajta hierarchikus rend fedezhető fel. A legrészletesebben ezekről a javakról az ember boldogsága kapcsán szól Szent Tamás.⁸ A *Nikomakhoszi etika* következő mondatára alapozza, melyek is ezek a javak: „Mármost, a javakat általában három csoportra szokták osztani: külsőkre, lelkiekre és testiekre, s ezek közül a lelkieket tartják a legfőbbeknek és valóságos javaknak.”⁹ Ennek alapján a külső javakhoz tartozik a gazdagság (élelem, ruházat, lakás, járművek: mindaz, ami az ember természetes hiányait pótolja, illetve a pénz), a belsőkhöz először a test javai (a bio-

⁵ Ezek: *Quaestiones disputatae de perfectione evangelica* (az evangéliumi tanácsok tárgyalása), illetve az *Apologia pauperum*, amely a ferences életforma védelme. Szent Bonaventura esetében azonban hiányzik az olyan kidolgozása a témának, amely teológiai szintézisbe ágyazná bele a tanácsokat.

⁶ Ezeknek a keletkezéséről lásd JEAN-PIERRE TORRELL: *Aquinói Szent Tamás élete és műve*, Osiris, Budapest, 2007, 135–158.

⁷ *Summa contra Gentiles*, III. könyv, 130–138. fejezetek; *Summa Theologiae*: II.II., 183–189-es kérdések (a továbbiakban: STH).

⁸ STH I.II. q.2.

⁹ ARISZTOTELÉSZ: *Nikomakhoszi etika*, Lib.I.c.8. 1098b, Európa, Budapest, 1987, 19. ford. Szabó Miklós.

lógiai élet fenntartása, illetve a szexualitás), és végül a léleké (hatalom, hírnév, ismertség, boldogság, és általában a lélek képességeinek használata). Egyes esetekben Szent Tamás a külső tiszteletet világosan a lélek javaihoz sorolja, máshol megjegyzi, hogy a tisztelet külső jó, de a lelki javakhoz közelebb áll, mint a vagyon.¹⁰

Ezek között a javak között pontos hierarchikus sorrend áll fenn. Az alacsonyabb szintű javak a magasabb rendűekre vannak rendelve, s ezért van értelme annak, hogy az ember a kevésbé értékes javakról lemondjon az értékesebbekért: „Amint tehát a test a lélekre van rendelve, mint célra, úgy a külső javak magára a testre. Ezért ésszerű az, hogy a test java előbbre való a külső javaknál, amelyeket a gazdagság szó jelöl, amint a lélek java is előbbre való, mint a test minden java.”¹¹

Szent Tamás sokféle módon alkalmazza a javak hierarchiájáról szóló tanítást. Lássunk erre egy olyan példát, amely magában foglalja a magyarázat legtöbb elemét. A szüzesség dicsérendő mivoltának megokolása talán a legteljesebb, ezt fogom most ismertetni. Először is, a lélek javának elsőbbsége magyarázza, miért jobb a kontemplatív élet, mint az aktív. Tovább lépve Szent Tamás azt is megindokolja, hogyan lehet „természetes” a szüzesség az ember számára, azaz hogyan egyezik meg a szexuális élvezetről való végleges lemondás az ember legmélyebb hajlamaival, amelyekben benne van az igazság szemlélése: a szüzesség a lélek javára van rendelve, és az a célja, hogy az ember szüntelen *azt gondolja, ami az Istené*.¹² Sokat mondó ezért a *Summa* II.II.q.152, második artikulusának magyarázata:

„Válaszul azt kell mondanunk, hogy az emberi cselekedetekben az hibás, ami kívül esik a helyes észen [recta ratio]. A helyes észnek az felel meg, hogy mindazt, ami a célhoz rendelkezésre áll, olyan mértékben kell használni, ami megfelel a célnak. Az ember java pedig háromféle, amint a *Nikomachoszi etika* mondja: az egyik, ami a külső javakban áll, például a vagyonban; a második a test javaiban; a harmadik pedig az, ami a lélek javaiban áll, melyek közül a szemlélődő élet javai felülmúlják az aktív élet javait, ahogyan a Filozófus bizonyítja [c.7, 1177a], és az Úr mondja, Lk 10 [42]: »Mária a legjobb részt választotta«. Ezek közül a javak közül a külsők arra irányulnak, ami a test java; ami a testté pedig, arra irányul, ami a léleké; továbbá pedig az aktív élet javai a kontemplatív élet javaira. Az ész helyességéhez tehát hozzátartozik, hogy valaki a külső javakat olyan mértékben használja, amely

¹⁰ Lásd pl. STH II.II.q.73.a.3. in co.

¹¹ STH I.II.q.2.a.5. ad 1.

¹² Utalás 1Kor 7,34-re. Lásd erről STH II.II.q.152. SERVAIS PINCKAERS: *A keresztény erkölcsi teológia forrásai*, Kairosz, Budapest, 2001, 456–459.

megfelel a testnek, és hasonlóképpen a többivel kapcsolatban. Ha tehát valaki megtartóztatja magát valaminek a birtoklásától, amit egyébként jó lenne birtokolni, azért, hogy a testi egészségével törődjön, vagy akár az igazság szemlélésével, ez nem lenne hibás, hanem megfelelne a helyes észnek. És hasonlóképpen az is a helyes észhez tartozik, ha valaki megtartóztatná magát a testi gyönyörtől, hogy szabadabban időzzön az igazság szemlélésében. Az Istennek szentelt szüzesség pedig azért tartóztatja meg magát minden testi gyönyörtől, hogy szabadabb legyen az isteni dolgok szemlélésére, amint az Apostol mondja, 1Kor 7,34: »A férj nélküli asszony is, meg a szűz is arra gondol, ami az Úré, hogy testben és lélekben szent legyen; aki azonban férj-nél van, arra gondol, ami a világé, hogy hogyan tetsszék a férjének.« Tehát a szüzesség nem hibás, hanem dicséretreméltó.¹³

De a főbűnök logikus elrendezését is megvilágítja az ember hármas javának (*triplex bonum hominis*) gondolata:

„Az ember java pedig háromféle. Egyik a lélek java, ami a pusztá ismerete alapján kívánatos: ez a dicséret vagy a tisztelet kiemelkedő volta. Ennek rendetlen elérésére irányul a hiú dicsőiségvágy. Másik a test java. Ez vagy az egyed fenntartására irányul, mint az étel és az ital, és ennek rendetlen megszerzését célozza a torkosság, vagy a fajfenntartásra, mint a közösülés, és erre irányul rendetlenül a bujaság. Harmadik a külső jó, a gazdagság, és erre irányul rendetlenül a fösvenység. Ugyanez a négy bűn menekül rendetlenül az ezekkel ellentétes rossztól.”¹⁴

Végül – erre alább még visszatérek – ennek alapján indokolja meg Szent Tamás, hogy az engedelmesség a legtökéletesebb tanács, mert a legértékesebb javakra, a lélek javaira vonatkozik.¹⁵

De mindezt Szent Tamás azért veszi át az antik filozófiai örökségből, mert úgy látja, alapvető harmóniában áll a kinyilatkoztatással. Így a 1Jn 2,16-ból ismert („[...] mert minden, ami a világon van, a test kívánsága, a szemek kívánsága és az élet kevélysége”) hármas kívánsággal is összekapcsolja a javak hármasságát:

¹³ STH II.II.q.152.a.2., in co.

¹⁴ STH I.II.q.84.a.4. AQUINÓI SZENT TAMÁS: *A teológia foglalatata. Második rész 1*, Gede Testvérek BT, Budapest, 2008, 529. ford. Tudós-Takács János.

¹⁵ STH II.II.q.104.a.3. A bűnök súlyosságának megítélésében is szóhoz jut ez a megfontolás (STH I.II.q.73.a.3.)

„[...] minden evilági dolog háromra vezethető vissza: a tiszteletre, a gazdagságra és az élvezetekre, 1Jn 2,16 szerint. Mindaz, ami a világban van, a test kívánsága, ami az élvezetekhez tartozik, »a szemek kívánsága«, ez a gazdagsággal kapcsolatos, »és az élet kevésége«, ami a dicsőség és tisztelet utáni vágyat jelenti.”¹⁶

Sőt azt is megmutatja, hogyan kapcsolhatók össze a hármas kívánsággal az evangéliumi tanácsok:

„Az emberi élet használatára szolgáló evilági javak pedig háromban állnak: a külső javak alkotta gazdagságban, ami a »szemek kívánságához« tartozik; a testi élvezetekben, amik a »test kívánságát« alkotják, és a tiszteletben, ami az élet kevéségéhez tartozik. E háromról való lemondás – amennyire lehetséges – az evangéliumi tanácsokhoz tartozik. E háromra alapul az egész szerzetesi élet, amely a tökéletesség állapotára tesz fogadalmat, ugyanis a gazdagságról való lemondás a szegénységgel, a testi élvezetekről való lemondás az örökös tisztasággal, és az élet kevéségéről való lemondás az engedelmisség szolgátságának vállalásával történik.”¹⁷

3. AZ EVANGÉLIUMI TANÁCSOK HIERARCHIÁJA

Már az előbbi idézetből is világos lehet, hogy mindezekre alapozva Szent Tamás könnyen megindokolja, miért is nem véletlenszerű a fogadalmak sorrendje: mivel a tanácsokra tett fogadalmak – a *triplex bonum*hoz hasonlóan – lefedik az ember teljes életét, követik a javaknak ezt a szerkezetét.¹⁸ Hogyan illeszkednek a tanácsok a szerzetesi élet egészébe? Szent Tamás abból indul ki, hogy a szerzetesi élet célja

¹⁶ STH I.II.q.108.a.3. ad 4., p.728.

¹⁷ STH I.II.q.108.a.4., p.730.

¹⁸ A hármas javaknak egy Szent Ignácra alapozott, ugyanakkor némileg különböző magyarázatát lásd LUKÁCS JÁNOS: *Jezsuita képzés a Rendalkotmányban*, L'Harmattan – Sapientia, Budapest, 2013, 48–55. A fő különbség abban áll, hogy Szent Ignác számára a második lépcsőfok egyértelműbben jelenti a személyes kapcsolatok világát. Tamás a test javához – a szexuális élvezeten kívül – hozzákapcsolja a családi kapcsolatokról való lemondást, amint ezt a későbbiekben látni fogjuk, de a két szempont közötti kapcsolatot nem bontja ki. Lukács János ugyanakkor felhívja a figyelmet, milyen könnyű a javaknak („motivációs forrásoknak”) a sorát kapcsolatba hozni a XX. századi fejlődépszichológia egyes szerzőivel, pl. Abraham Maslow munkásságával. (i. m. 56–57.)

– mint minden keresztény életé – a tökéletes szeretet. Fontos megjegyeznünk, hogy Szent Tamás elgondolásában a „tökéletes” szeretet nem moralizálás; tökéletes itt teljest, hiánytalanul jelent. Isten tökéletes szeretete azt jelenti, hogy az ember teljes szeretőképesége Istenre irányul. A Szentírás szavai szerint (MTörv 6,5) teljes szívéből szereti Istent, aki mindent Istenben szeret; teljes elméből szereti, amikor az ember mindenről Isten igazsága szerint ítél; teljes lelkéből, mert teljes szeretőképesége (*affectus*) Istenre irányul, és mindent miatta szeret, s végül teljes erővel, mert minden cselekedete Isten szeretetéből ered. Ez az állapot teljesen csak az örök életben valósul meg, s itt a földön egyedül az Úr Krisztus valósította meg, aki egyszerre úton lévő és már célba érkezett.¹⁹ Őbenne a szeretet erénye teljes volt, ezért sem szorul rá az evangéliumi tanácsokra.²⁰ Az ember földi életének viszont folyamatos törekvésnek kell lennie az egyre teljesebb szeretet felé. Az evangéliumi tanácsok pedig egyfajta meghívás, állandó és hatékony ösztönzés arra, hogy amennyire rajtunk áll, állandóan erre a szeretetre törekedjünk.²¹ Az emberi szív vágyai ugyanis a bűn miatt rendezetlenek, sokfelé szóródnak: maguk sem értjük sokszor, mire vágyunk, és miért olyan össze-vissza. A tanácsok éppen ennek a rendetlenségnek a rendezésében sietnek segítségünkre: szeretnék – amennyire lehetséges – az embert körülvevő javaktól elvonni és Istenre fókuszálni vágyainkat, hogy teljesen szabadon szeressük Őt és teljesítsük akarátát.

Szent Tamás a legrészletesebben a *De perfectione vitae spiritualis* c. művének 8–11-es fejezeteiben fejti ki, hogy a tanácsok hogyan segítenek a tökéletes szeretet felé. Itt a tanácsokat mint a tökéletes szeretet elérésének hármas, egymásra épülő útját mutatja be.

Ezek szerint először is mindazokat a javakat el kell hagynunk, amelyek mintegy külsőleg kapcsolódnak hozzánk, azaz a külső gazdagságot: a vagyonhoz való ragaszkodás akadály (lásd Mt 13,22), és könnyebb nem ragaszkodni ahhoz, ami nincs is. Ezért a tökéletes szeretet felé vezető úton a szegénység az első lépcső. A tökéletesség második útja mindazok „elhagyására” vonatkozik, akik rokoni közelség mi-

¹⁹ Krisztus tehát egyszerre *viator et comprehensor*: ez azt jelenti, hogy Krisztus földi életében bizonyos szempontból – testének megdicsőülését tekintve – úton volt, más szempontból viszont már célba érkezett, azaz lelke élvezte az örök boldogságot. Lásd STH III.q.34.a.4.

²⁰ Krisztus a tanácsok és a tökéletesség példája: lásd *Contra doctrinam retrahentium*, ch.4., *Sancti Thomae Opera Omnia iussu Leonis XIII edita*, Roma, 1883-. [STOO] t.41, Romae ad Sanctam Sabinam. 1969, C44.

²¹ „Ex quibus verbis manifeste accipitur quod, etsi comprehensorum perfectio non sit nobis possibilis in hac vita, aemulari tamen debemus ut in similitudinem perfectionis illius, quantum possibile est, nos trahamus; et in hoc perfectio huius vitae consistit, ad quam per consilia invitamur.” *De perfectione*, ch.7, STOO, t.41, B71–72.

att kapcsolódnak hozzánk. Hiszen, 1Kor 7,32 szerint, akinek nincs házastársa, azt az foglalkoztatja, ami az Úré – Szent Tamás magyarázatában központi helyet foglal el a *sollicitudo* – gond, gondoskodás kifejezés, amelyet megtalál az idézett páli mondat Vulgata-verziójában („Qui sine uxore est, sollicitus est quae Domini sunt, quomodo placeat Deo”). A tisztaság fogadalma tehát elsősorban azt jelenti, hogy aki a teljes istenszeretetre törekszik, az az embert teljes egészében lefoglaló társas emberi kapcsolatról mond le. A tisztaságnak a másik szempontja a szexuális önmegtartóztatás, hiszen – amint Szent Tamás érvel²² – az embert még az anyagi dolgokhoz való ragaszkodásnál is jobban fogva tartják saját szenvedélyei, melyek között a legintenzívebb a szexuális élvezet. Ennek a magyarázatnak többek közt az az érdekessége, hogy világosabban bemutatja, hogyan viszonyulunk ezekhez a javakhoz: a javak azok, amelyek az ember érzéseit, vágyait, gondolatait a legjobban lekötik, amikre az ember szeretete irányul. Így a „test javai” nem szűkül le az emberi test, illetve faj fenntartására, és az ezzel kapcsolatos szexuális élvezetre, hanem az ember legszemélyesebb kapcsolatai is bekerülnek a képbe, úgymint a házastárs és a gyerekek.

A szeretet teljessége felé vezető út harmadik lépése pedig saját magunk elhagyása, amely az engedelmesség fogadalma által valósul meg. Szent Tamás ezt a szintet kapcsolja össze a legvilágosabban a szeretet eksztatikus dinamikájával, amelyet máshol bőségesen illusztrál.²³ A szeretetnek az eksztatikus mivolta abban áll, hogy a szeretet szinte kihúzza az embert saját magából, és teljes erejével valaki/valami más felé fordítja: az ember így kilép önmagából, élete új fókuszpontot kap, szinte új életet nyer. A szeretet teljesen átalakítja az embert, melynek következtében a szerető fél a szeretetthez tartozik.²⁴ Szent Tamás Pseudo-Dionysius Areopagitától veszi egyik központi jelentőségű idézetét, amely a szeretet eksztatikus voltát illusztrálja: „Az isteni szeretet eksztázist okoz, azaz saját magán kívülre helyezi az embert; nem hagyja, hogy az ember saját magáé legyen, hanem azé, akit szeret.”²⁵ Az önmagunkból való kilépést, teljes átalakulást és teljesen Istenhez tartozást azonban a

²² „Az ember lelkét ugyanis abban, hogy szabadon Istennél tudjon időzni, nem csak a külső dolgok szeretete akadályozza, hanem sokkal inkább a belső szenvedélyek ösztönzései.” *De perfectione*. c.9., STOO, t.41, B74.

²³ Részletesen lásd a szeretet szenvedélyéről (*passio*) STH I.II.q.28. A szeretetről mint eksztázisról lásd még *Quodlibet* III., q.6.a.3. in co. Lásd továbbá PETER KWASNIEWSKI: The Ecstasy of Love in Aquinas's Commentary on the Sentences, *Angelicum* 83 (2006) 51–93.; ID.: Saint Thomas, Extasis, and Union with the Beloved, *The Thomist* 61 (1997) 587–603.

²⁴ Ha a kilépést és másik felé fordulást tekintjük, akkor érthető, hogy a szeretet eksztatikus mivolta nem ellentétes a baráti szeretettel, hiszen ott is a másik felé fordulásról (neki jól akarni) van szó.

²⁵ *The Divine names*, 4,13, in PSEUDO-DIONYSIUS AREOPAGITA: *The Complete Works*, Paulist Press, New York, 1987, 82. trans. Colm Luibheid.

Szentírásban is megtalálja: a Szent Pál által a Gal 2,20-ban leírtak – „Élek, de már nem én, hanem Krisztus él énbenem” – éppen erről az átalakulásról szólnak.²⁶

E Szent Tamás által sokszor használt részlet segít a legjobban megvilágítani, hogy milyen sokféleképpen nézhetünk az evangéliumi tanácsokra. A tanácsok egyfelől eszközei a tökéletes szeretetre való törekvésnek,²⁷ hiszen eltávolítják az akadályokat a szeretet útjából; továbbá a tanácsoknak terapeutikus funkciójuk is van, amennyiben az eredeti bűn által okozott érzelmi zavart (nem arra vágyunk és nem olyan rendben, ami igazából jó az embernek) és töredezettséget gyógyítják azáltal, hogy az ember vágyait teljesen Istenre kívánják irányítani.²⁸ Végül, a tanácsok nem pusztán eszközei a tökéletes szeretetnek, hanem annak a jelei és következményei, hogy valakit a szeretet tökéletesen birtokába vett és átalakított; ennek hatására „eladja mindenét, amije csak van”, azaz szabadulni kíván mindentől, ami akadályozhatná:

„A szeretetnek pedig átalakító ereje van, amely által a szerető személy mintegy a szeretettbe helyeződik át; ezért mondja Dionysius a *De divinis nominibus* IV. fejezetében: »Az isteni szeretet eksztázist okoz, azaz saját magán kívülre helyezi az embert; nem hagyja, hogy az ember saját magát legyen, hanem azé, akit szeret.« Mivel tehát a teljes és a tökéletes ugyanaz, amint a *Fizika* III. könyve mondja, annak tökéletes a szeretete, aki a szeretet által teljesen Istenbe helyeződik át, saját magát és mindenét Isten miatt hátrahagyva.”²⁹

Tökéletesen ez akkor valósul meg, ha az ember „az isteni szeretet miatt azt is elveti, amivel szabadon rendelkezik, hogy ezáltal szabadabban időzzön Istennél”.³⁰ Szent Tamás erre az önmagából kilépő, önmagát elfelejtő szeretetre érti Jézus felszólítását is az evangéliumban az önmegtagadásra, Jézus követésével kapcsolatban: „Ha valaki utánam akar jönni, tagadja meg magát, vegye fel keresztjét és kövessen engem” (Mt 16,24).

²⁶ Az isteni szeretettől átalakult ember kilépését önmagából már Pseudo-Dionysius is összekapcsolja Szent Pál példájával. Ezt fejtegeti Tamás a *De divinis nominibus*-hoz írt kommentárjában, in *De divinis nominibus*, c.4. par.13.

²⁷ Lásd pl. STH II.II.184.a.3. in co.

²⁸ SCG III.130.

²⁹ *De perfectione*, c.11., *STOO*, t.41, B78.

³⁰ Uo.

Ennek a szeretetnek, a szeretett-be való teljes alakulásnak a legtökéletesebb kinyilvánítása a vértanúság. Minél értékesebb ugyanis az, amit Isten kedvéért elhagyunk, annál nagyobb a szeretet, és az ember számára a saját életénél semmi sem drágább, hiszen minden mást a földi életünk miatt keresünk. A vértanúsághoz a legközelebb pedig az engedelmesség tanácsa áll, hiszen az embernek a saját élete után semmi sem annyira szeretetreméltó, semmihez sem ragaszkodik annyira, mint akaratának szabadságához: „Amint az az ember, aki elhagyja a gazdagságot, vagy a hozzá kapcsolódó személyeket, megtagadja azokat, úgy saját akaratának ítéletét elhagyva, amely által saját magának ura, saját magát tagadja meg.”³¹ Saját akaratának szabadságáról pedig teljesen akkor mond le valaki, ha azt másnak veti alá Isten kedvéért, az engedelmesség fogadalma által. Ennek az engedelmességnek legkiválóbb példáját magában Krisztusban találja meg Szent Tamás: „Amint ő maga emberi akaratát megtagadta azáltal, hogy Isten akaratának vetette alá, úgy mi is saját akaratunkat teljesen alávetjük Istennek, és azoknak az embereknek, akik előljáróink, mint Isten szolgálói.”³²

4. AZ ENGEDELMESSÉG KIVÁLÓSÁGA

Könnyű belátnunk mindebből, hogy a legkiválóbb az engedelmesség fogadalma: mivel az ember javai közül a lélek javai a legkiválóbbak, így a tisztaság fogadalma megelőzi a szegénységét, az engedelmesség fogadalma pedig megelőzi mindkettőt. Az engedelmesség fogadalma által az ember azt adja Istennek áldozatul – saját akaratát –, ami a legértékesebb. Az engedelmesség fogadalma magába foglalja a másik kettőt: az ember saját akarata segítségével használja a külső javakat és a test javát. Így aki saját akaratát adja Istennek, az mindent ad: az engedelmesség a tökéletes áldozat. Az engedelmesség tehát a legjobban bizonyítja a szeretet átalakító erejét. Végül az engedelmesség fogadalma terjed ki leginkább a szerzetesi állapothoz közel eső cselekedetekre: a szerzetesi állapot (*status religionis*) célja az ember Istennek szentelése; ezt a célt legerőteljesebben az akarat Istennek szentelése valósítja meg, hiszen az fogja át az egész emberi egzisztenciát.³³

Az engedelmesség kiemelt helye persze nem pusztán antropológiai tény, hanem a Szentírás tanúsága is egybevágg ezzel. Krisztus maga adott példát az engedelmesség fontosságára, és a Szentírás is ezt emeli ki vele kapcsolatban:

³¹ *De perfectione*, c.11., STOO, t.41, B79.

³² *De perfectione*, c.11., STOO, t.41, B80.

³³ STH II.II.q.186.a.8.

„A szerzetesi élet tökéletessége leginkább Krisztus követésében áll, Mt 19,[21] szerint: »Ha tökéletes akarsz lenni, menj, add el, amid van, és add a szegényeknek, és jöjj, kövess engem«. De Krisztusban leginkább az engedelmesség ajánlatik, Fil 2,[8] szerint: »engedelmes lett egészen a halálig.«”³⁴

II. János Pál pápa 1994. december 7-i katekézisében a következőképpen értékelte Szent Tamás tanítását az engedelmesség kiválóságával kapcsolatban:

„Szent Tamás a szerzetesi engedelmességben Krisztus követésének legtökéletesebb formáját látja, akiről Szent Pál mondja: »engedelmes lett a halálig, mégpedig a kereszthalálig« (Fil 2,8). Ezért az engedelmességé az első hely a szerzetesi fogadalom egészen eléggő áldozatában (vö. Szent Tamás: *Summa Theologiae*, II–II, q.186, aa 5, 7, 8).

E szép és erőteljes keresztény hagyomány nyomdokain a zsinat tanítja, hogy »Jézus Krisztus példáját követve [...] a szerzetesek a Szentlélek indítására a hitben alávetik magukat az Istent helyettesítő előjáróknak, akik Krisztusban a testvérek szolgálatára vezetik őket, miként maga Krisztus is az Atya iránti engedelmességből szolgált a testvéreknek, és odaadta életét váltságnak sokakért« (*Perfectae Caritatis*, 14).”³⁵

Engedelmesség, azaz akaratumk szabadságának szabad döntéssel történő Istennek adása, és a szeretet persze a tamási antropológia miatt kapcsolhatók össze, amely egyrészt a szeretet helyét („jót akarni másnak”) az akarathoz kapcsolja. Másrészt a barátság, ami Tamás szerint az isteni szeretet kitüntetett modellje, az akaratok egységében, azaz az engedelmességben valósul meg. Ez a szemlélet segít engedelmséget és Istennel való barátságot is harmóniában látni. „Hasonlóképpen a barátság sajátossága, hogy egyetértünk barátunk akaratával. Isten akarata pedig számunkra parancsai által lesz nyilvánvaló. Ezért az istenszeretethez tartozik, hogy az ő parancsait megtartsuk.”³⁶ Éppen ez a szeretet az, ami igazán szabaddá tesz minket:

„A Szentlélek úgy indít minket cselekvésre, hogy azt teszi, hogy mi önként cselekedjünk, amennyiben minket Istent szeretők-ké tesz. Isten fiait

³⁴ STH II.II.q.186.a.5. sed contra.

³⁵ 1994. december 7-i katekézis, n.3, in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, XVII/2, Città del Vaticano, 1996, 999.

³⁶ SCG IV.22.

tehát szabadon, szeretetből a Lélek indítja cselekvésre, nem szolgálai módon, félelemből.”³⁷

„Aki Istent szeretik, megtartják parancsait; mivel a barát mintegy a lélek őre (amicus – animi custos), ahogyan Nagy Szent Gergely mondja, méltán hívják Isten barátjának azt, aki parancsait megtartja. Így, akiket Isten szeret, megtartják parancsait, amennyiben kegyelmét adva nekik, segít őket megtartani. Isten ugyanis, amikor szeret minket, Istent szeretőkké tesz minket. [...] A parancsok megtartása nem az isteni barátság oka, hanem annak a jele: tudniillik annak, hogy Isten szeret minket, és hogy mi szeretjük őt.”³⁸

Ahol az Isten Lelke, ott a szabadság. Márpedig Isten lelke részesít minket a szeretetben. Így minél nagyobb a szeretet, annál nagyobb a szabadság – érvel Tamás. Ennek következménye, hogy a valódi szabadság nem ellentét az engedelmességgel, ahogyan a szeretettel sem. Mivel a barátság azt jelenti, hogy ugyanazt akarjuk, amit a barátunk, az Istennek szóló engedelmisség és Isten szeretete belőle összefüggnek.

A megváltás aktusában sem lehet szétválasztani szeretetet és engedelmisséget. Krisztus engedelmisségből teljesítette a szeretet parancsait, Atyja parancsának pedig szeretetből engedelmeskedett.³⁹

5. SZENT BONAVENTURA A FOGADALMAK SORRENDJÉRŐL

A ferences teológiai hagyomány a szerzetesi élet teológiáját érintő több kérdésben is markánsan eltért Tamás szemléletétől, így pl. a kolduló szegénység értelmezésében, vagy a tanácsok eszköz-mivoltának megítélésében.⁴⁰ Így joggal lepődhetünk meg azon, hogy Szent Bonaventura, az Angyali Doktor nagy kortársa, a kolduló szegénység harcos védelmezője, bár teljesen már teológiai szemlélettel dolgozik, mégis Szent Tamáshoz nagyon hasonlóan használja a *triplex bonum* fogalmát, és érvel ennek segítségével a fogadalmak sorrendjéről a *Quaes-*

³⁷ Uo.

³⁸ *Super Ioannem*, XV, l.3.

³⁹ STH III.47.a.2. ad 3.

⁴⁰ Szent Tamás szisztematikus kritikáját ferences részről lásd a következő műben: WILLIAM DE LA MARE: *Correctorium fratris Thome*, in Palémon Glorieux: *Les premières polémiques thomistes*, vol. I, J. Vrin, Le Saulchoir, 1927, 1–432.

tiones disputatae de perfectione evangelica c., sok szempontból egyedülálló művében, amely a három evangéliumi tanács egyik első kifejtése.⁴¹

„[...] mivel három evangéliumi tanács van, a külső, az alsó és a belső javak szerint, amelyek a bűnök hármasságával állnak szemben, így az evangéliumi tökéletességet rendező fogadalomnak is hármasságnak kell lennie, tudniillik a szegénységé, a megtartóztatásé és az engedelmisségé, amelyek között az engedelmisség, amint megmutattuk, adja az egész evangéliumi tökéletességnek legmagasabb és legnemesebb beteljesedését.”⁴²

Sőt, Szent Tamáshoz nagyon hasonlóan indokolja az engedelmisség kiváló voltát:

„És igazán abban áll a tökéletesség, amikor valaki a szabadság akaratát adja saját maga helyett, amely felmérhetetlen ajándék, s amelynél nagyobb ember nem tud adni; ha ezt adja valaki, akkor mindent ad. Ha tehát tökéletesnek azt mondjuk, amiből semmi sem hiányzik, illetve ami saját erényét eléri, leginkább ebben következik be a tökéletesség beteljesedése úgy, hogy az evilági javakról való lemondással kezdődik a szegénység által, előre halad testünk tagjainak megfegyelmezésével a tisztaság által, és beteljesül a belső és értelmi képességek felajánlásával az akarat megtagadása és az engedelmisség fogadalmát, amelyről sajátos értelemben mondjuk, hogy az ember saját magát megtagadja, az Úr szava szerint, Lk 9,[23]: Ha valaki utánam akar jönni, tagadja meg magát, és vegye fel keresztjét, és kövessen engem: itt ajánlja az Úr különösen és leginkább az engedelmisség fogadalmát.”⁴³

Tehát Szent Bonaventura szerint is az engedelmisség az, ami a személy ön-felajánlását teljessé teszi, és ez utánozza a leginkább Krisztus önátadását nekünk:

⁴¹ Sancti Bonaventurae Opera omnia, V (Quaracchi, 1891), 124–165. Szent Bonaventura részvételéről a koldulórendi vitában lásd DEÁK VIKTÓRIA HEDVIG: Szent Bonaventura a koldulórendek védelmében. Guilelmus de Sancto Amore és Bonaventura vitája 1255-ben, in Nemerkenyi Előd (szerk.): *Magistrae discipuli. Tanulmányok Madas Edit tiszteletére*, Argumentum, Budapest, 2009, 67–78.

⁴² *De perfectione evangelica*, q.IV.a.2. concl, Opera omnia, V., 186b.

⁴³ *De perfectione evangelica*, q.IV.a.2. concl, Opera omnia, V., 186a.

„A túlradó igazságosság tökéletes viszonzása az, ha valaki teljesen adja magát annak, aki saját magát teljesen adja. Mivel tehát az Úr Krisztus nemcsak minket adott saját magunknak, hanem saját magát is adta nekünk, és értünk nemcsak emberré lett, hanem az embereknek is alávetette magát, ezért van az, hogy ahhoz, hogy saját gyengeségünk mértékéhez képest viszonzást adjunk, amennyire tudunk, megfelelő, hogy ne csak Istennek, hanem az embernek is, nemcsak, amit birtoklunk és tagjainkat, hanem azt is, amik vagyunk, azaz akaratunkat, alá vessük.”⁴⁴

A szerzetesi élet, amely teljes Istennek szenteltség, saját szabadságunknak Istennek való átadásával teljeseedik be. Az önátadás igazi helye tehát a szabad akarat. Természetesen Szent Tamás számára a szeretet helye is az akarat, hiszen a szeretet alapvetően jót akarni valakinek. Ezért a szeretet legnagyobb kinyilvánítása a vértanúság után nem a szüzesség, hanem az engedelmesség. Magyarázatában Szent Tamás Krisztus engedelmességére hivatkozik, melyet vele kapcsolatban kifejezetten említ a Szentírás, és amely a megváltás alapja: Krisztus engedelmségével váltott meg minket, nem a cölibátusával.

6. A TANÁCSOK SORRENDJE A *LUMEN GENTIUM*BAN

A tanácsok sorrendje iménti megalapozásának fényében meglepő, hogy a *Lumen Gentium* zsinati konstitúció az imént bemutatottól eltérő sorrendet alkalmazott. Amint a 43-as pont fogalmaz:

„Az Istennek szentelt tisztaság, szegénység és engedelmesség evangéliumi tanácsai – melyeket az Úr szava és példája alapozott meg, s az apostolok, az egyházatyák, az egyháztanítók és a pásztorok állandóan ajánlják – isteni ajándékok [...]”

Erre a változásra részben azért került sor, mert a *Lumen Gentium* V. és VI. fejezetét, amelyet eredetileg egyetlen egésznek szántak, szétválasztották. Az V., az életszentségre szóló meghívást taglaló fejezet utolsó pontja a 42-es, amely mintegy átvezet a szerzeteseket tárgyaló VI. fejezethez. A 42-es pont a szeretetről mint az életszentség tökéletességéről beszél, és a vértanúságról, mint ami annak legnagyobb bizonyítéka. Rögtön ezt követi a szüzesség evangéliumi tanácsa:

⁴⁴ *De perfectione evangelica*, q.IV.a.2. concl, Opera omnia, V., 186a.

„Az Egyház szentségét különleges módon elősegíti több tanács, melyeket az Úr az evangéliumban javasolt tanítványainak. Ezek közül kimagasló az isteni kegyelemnek az a drága ajándéka, melyet az Atya németeknek megad (vö. Mt 19,11; 1Kor 7,7), tudniillik hogy szüzességben, illetve cölibátusban élve könnyebben tudják osztatlan szívvel csak Istennek szentelni magukat (vö. 1Kor 7,32–34). Ezt a mennyek országáért vállalt tökéletes önmegtartóztatást az Egyház mindenkor különös tiszteltetben tartotta, mint a szeretet jelét és ösztökéjét, s a lelki termékenységeknek egy egészen sajátos forrását e világban.”

A 42-es pont ezután említést tesz a másik két evangéliumi tanácsról:

„Mivel a tanítványoknak mindig utánogniuk kell Krisztus szeretetét és alázatosságát, és tanúságot kell tenniük róla, az Anyaszentegyház örül annak, hogy gyermekei között vannak olyan férfiak és nők, akik szorosabban követik és világosabban mutatják be az Üdvözítő önküresítését, Isten gyermekeinek szabadságával vállalva a szegénységet és lemondva saját akaratról.”

A zsinati konstitúció szövege itt még nem pontosítja, hogy a tanácsoknak az „intézményes”, tehát a szerzetesi élet keretein belüli megvalósítására gondol, vagy a tanácsoknak a minden keresztény számára lehetséges éléséről. Mindenesetre a 43-as pont fentebb idézett szavai a tanácsoknak ezt a megváltoztatott sorrendjét hozzák a szerzetesi életéről szólva. Paolo Molinari és Peter Gumpel a VI. fejezet keletkezését tárgyaló művükben azt írják, hogy semmilyen hivatalos magyarázat nem született erről a változtatásról, illetve annak okáról. A Hittani Bizottság egyik nyilatkozata éppen úgy magyarázta ezt a változtatást, hogy ez nem új tanítást óhajt javasolni.⁴⁵ Ettől függetlenül többféle magyarázat-kísérlet keletkezett. Először is az, hogy a szüzességnek ez a kiemelése biblikus okokra vezethető vissza: a szüzes-

⁴⁵ Benno Gut, a Hittani Bizottság nevében 1964. szeptember 3-án úgy nyilatkozott, hogy a szóban forgó szöveg szerkesztésének nem az volt a célja, hogy a Tanítóhivatal korábbi dokumentumainak ellent mondjanak, vagy tanbeli változást hozzanak, sem nem akartak a teológiai iskolák által vitatott kérdésekben állást foglalni, hiszen a zsinatnak nem célja új tanokat kihirdetni. Ezért a szövegből nem lehet semmilyen tanbeli újdonságot levezetni. „Propositum in redigendo textu fuit, ut etiam obiective constet, neque selectam fuisse unam vel aliam scholarum methodologiam, neque, ut obvium est, anterioribus documentis Magisterii Ecclesiae contradicere vel in aliquot doctrinaliter immutare, neque recipere vel profiteri nec reicere ea quae in praesenti sunt liberae disceptationis inter theologos. Monuit enim

ség tanácsát kifejezetten említi maga az Úr és Szent Pál is. Továbbá a megszentelt élet történetében különleges helyet foglal el a szüzesség tanácsa (lásd pl. az *ordo virginum* az ókorban).⁴⁶ Molinari és Gumpel ezen kívül azt feltételezik, hogy ezt a változtatást az a felismerés motiválta, hogy az eredeti sorrend nem koherens.⁴⁷ Így – bár ez a szövegből közvetlenül nem következik – a *Lumen Gentium* nyomán a szüzesség nyert kiemelt státuszt, mint a szeretethez legközelebb álló ajándék.

A *Lumen Gentium*ot követő tanítóhivatali dokumentumok megtartották a tisztaság, szegénység, engedelmesség sorrendet. Így például a *Perfectae Caritatis* 12–14-es pontja megismétli,⁴⁸ VI. Pál pápa *Evangelica Testificatio* kezdetű apostoli buzdításának 7. pontjában pedig a következőket írja:

„Az Istennek szentelt tisztaság, szegénység és engedelmesség evangéliumi tanácsai már életetek törvényeivé váltak. [...] A mennyek országa kedvéért, nagylelkűen, minden kikötés nélkül szenteltétek Krisztusnak a szeretet erőit, a birtoklás vágyát, a saját életetekkel való szabad rendelkezés képességét, az ember legkiválóbb javait.”⁴⁹

nuperrime etiam Em.mus Cardinalis Decanus hoc Concilium non intendere novas proponere doctrinas. Consequenter, quamvis differentia, praesentia et momentum status religiosi in Ecclesia clarius appareat ex capite distincto religiosus dedicatus, tamen ex votatione Concilii circa hoc, qualemcumque exitum habeat, doctrinaliter nihil novum deduci potest aut debet.” *Acta Synodalia*, vol. III, Pars III, LEV, Città del Vaticano, 1974, 67–68.

⁴⁶ GÉRARD PHILIPS: *La Chiesa e il suo mistero nel Concilio Vaticano II*, vol. I–II, Jaca Book, Milano, 1969: II, 98–100.; JEAN BEYER: Life consecrated by the evangelical counsels, in René Latourelle (ed.): *Vatican II. Assessment and Perspectives. Twenty-five Years after*, vol. II, Paulist Press, New York–Mahwah, 1989, 64–89., 68.

⁴⁷ PAOLO MOLINARI – PETER GUMPEL: *Il capitolo VI „De religiosis” della costituzione dogmatica sulla Chiesa*, Ancora, Milano, 1985, 149.

⁴⁸ A *Perfectae Caritatis* dekrétum zsinati vitája során a kisebbségi vélemény, amely a hagyományos sorrendet akarta megtartani, kifejezetten hivatkozott Tamás tanítására: „Mások meg akarják tartani a sorrendet: szegénység–tisztaság–engedelmesség. Megokolás: ez a sorrend hagyományos, és bizonyos fejlődést mutat, »amely által a szerzetes lemond azokról a javakról, melyeket birtokol.«” *Acta Synodalia sacrosancti concilii oecumenici vaticani II*, vol. IV, Pars III, LEV, Città del Vaticano, 1977, 535.

⁴⁹ Tözsér Endre (szerk.): *Szentszéki dokumentumok a megszentelt életről, 1964–2002*, Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola, Budapest, 2007, 54. Eredeti: „Consilia evangelica castitatis Deo consecratae, paupertatis, oboedientiae iam leges vitae vestrae evaserunt. [...] Propter ipsum Regnum caelorum Christo magnanimiter et sine ulla exceptione devovistis vires amandi, possidendi cupiditatem, liberam facultatem propriam vitam disponendi, quae tam praeclara sunt homini bona.” *AAS* 63 (1971) 501.

Sorolhatnánk a további példákat, a megújított Egyházi Törvénykönyvtől kezdve, amely a fogadalmak tárgyalásában a fenti sorrendet követi (599–601-es kánonok), egészen a *Vita Consecrata* kezdetű apostoli buzdításig, amelynek 32-es pontja a tisztaságról mint a megszentelt élet kapujáról beszél.

II. János Pál pápa a megszentelt életről rendezett szinódust megelőző egyik katekézisében a következőképpen magyarázta meg, miért a tisztaság került az első helyre:

„Hagyományosan úgy beszéltek a »három fogadalomról« – szegénység, tisztaság és engedelmesség –, hogy a szegénységgel kezdték, mint ami a külső javaktól való elszakadás, és amely javak alacsonyabb fokon helyezkednek el, mint a test és a lélek javai (vö. Szent Tamás: *Summa theologiae*, II–II, q.186, a.3). A zsinat viszont kifejezetten a »megszentelt tisztaságot« említi meg a másik két fogadalom előtt (lásd *Lumen Gentium* 43; *Perfectae Caritatis* 12,13,14), mert úgy gondolja, hogy a megszentelt életállapotot meghatározó elkötelezettség. És az az evangéliumi tanács, amely a legnyilvánvalóbb módon mutatja be a kegyelem hatalmát, amely a szeretetet az ember természetes hajlamai fölé emeli.”⁵⁰

7. NÉHÁNY FELMERÜLŐ NEHÉZSÉG

Több nehézség felmerülhet a sorrend változása kapcsán. Először is arra vonatkozóan, hogy a *Lumen Gentium*-beli változtatás – amely szinte véletlenszerűnek tűnik – valójában mennyire szándékolta a teológiai megalapozás módosítását. A Hittani Bizottság fentebb idézett állásfoglalása ezt cáfolni látszik. Újabb tanulmányok viszont arra hívják fel a figyelmet, hogy egyes teológusok a szüzességnek ezt az előtérbe helyezését a szerzetesi élet teológiáját érintő markáns változásként értékelték, és ettől indítatva a szüzesség tanácsát tették meg a szerzetesi életet megalapozó tanácsnak; ez a megközelítés azonban a másik két evangéliumi tanács relativizálásához, továbbá a megszentelt élet mivoltára vonatkozó zavarhoz vezetett.⁵¹ Valóban, több neves teológus, akik a zsinat utáni évtizedekben keresték a

⁵⁰ Katekézis 1994. november 16-án, in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, XVII/2, 781.

⁵¹ Erre hívja fel a figyelmet ELIZABETH McDONOUGH: „*De Accomodata Renovatione: Between the Idea and the Reality...*” Occasion and Intent and Consequences of Vatican Council II, in Richard Gribble (ed.): *Apostolic Religious Life in America Today: A Response to the Crisis*, CUA Press, Washington, D.C., 2011, 67–90., 81–83.; valamint VIVIAN BOLAND: Following the Obedient One: Vatican II and the renewal of religious life, *The Pastoral Review* 9 (2013) 4–9.

szerzetesi élet teológiai megalapozását, úgy érveltek, hogy a szerzetesi életet megalapozó tanács a megszentelt tisztaságé.⁵² Egyesek megkérdőjelezték a szegénység és engedelmesség evangéliumi tanácsának szentírási megalapozottságát, a szerzetesi élet megalapozásaként az önkéntes cölibátust és a közösséget emelve ki,⁵³ mások magának a tanácsok szerinti életnek az evangéliumi megalapozatlanságát is felvetik, azt állítva, hogy nincs bizonyíték arra, hogy Jézus bizonyos cselekedeteket megkívánt volna keresztények egy speciális csoportjától.⁵⁴ E kísérleteknek egyik problémája, hogy az evangéliumi tanácsokat úgy fogják fel, mint bizonyos plusz-kötelezettségeket azon keresztények számára, akik tökéletesebb életre vágyanak, következésképpen a szerzetesi állapot is szuper-keresztények számára fenntartott státusz. Természetesen, ha a Szentírásban egy olyan életforma megalapozottságát keressük, amelyben egyesek extra kötelezettségeket vállalnak a kötelező minimumon túl plusz életszentség megszerzése reményében, akkor ennek „megalapozottságát” illetően csalódnunk fogunk.⁵⁵ Másrészt a tisztaság ilyen kiemelése a tanácsok antropológiai alapjának megingásához vezet: egyfajta antropológiai elszegényedésnek is felfoghatjuk, ha az ember totális önátadását többé nem a szabad akarat döntéséhez, hanem a megszentelt tisztasághoz kapcsoljuk. A hagyományos antropológián alapuló sorrend megváltoztatása, és annak szinte kizárólagossá tétele vajon nem annak a modernkori változásnak a hallgatóságos – valószínűleg nem tudatos – alkalmazása, amely a szeretetet szinte kizárólagosan az éroszhoz, vagy az ember érzelmi világához köti?⁵⁶

A zsinat utáni tanítóhivatali dokumentumok a szerzetesi élet lényegét egyre inkább a megszenteltségben látják.⁵⁷ Ha a megszentelt életet, a konszekrátságot

⁵² Így például SANDRA SCHNEIDERS: *Selling all. Commitment, Consecrated Celibacy, and Community in Catholic Religious Life*, Paulist Press, New York, 2001, 117–200.

⁵³ THADDÉE MATURA: *Célibat et communauté. Les Fondements évangéliques de la Vie Religieuse*, Cerf, Paris, 1968, illetve ID.: *E lasciato tutto, lo seguirono*. Qiqajon, Bose, 1999. Thaddée Matura tomista kritikáját lásd MICHEL-MARIE LABOURDETTE: *La vie religieuse aujourd’hui*, *Revue Thomiste* 73 (1973) 257–272.

⁵⁴ JEAN-MARIE ROGER TILLARD: *Consigli evangelici*, in Guerrino Pelliccia – Giancarlo Rocca (ed.): *Dizionario degli Istituti di perfezione*, vol. II, 1630–1686, Paoline, Roma, 1975, 1675–1679.

⁵⁵ Lásd pl. THADDÉE MATURA: *E lasciato tutto, lo seguirono*, i. m. 55sk., ahol megkérdőjelezi, hogy a Szentírás ismerné a „szerzetesi élet” fogalmát, illetve 84–90, ahol megkérdőjelezi a szegénység és engedelmesség evangéliumi alapjait.

⁵⁶ Ezt veti fel VIVIAN BOLAND: *Following the Obedient One: Vatican II and the renewal of religious life*, *The Pastoral Review* 9 (2013) 4–9.

⁵⁷ Erről tanúskodik II. János Pál pápa apostoli buzdításának címe is: *Vita Consecrata*. Erről a folyamatról lásd DEÁK HEDVIG: *A szerzetesi konszekráció teológiai alapjai*, in *Megszenteltség az egyházi mozgalmakban és a megszentelt élet új formáiban*, Vigilia, Budapest, 2010, 88–116.

elsődlegesen a cölebsz életállapothoz kötjük, akkor sokkal nehezebb lesz egyértelműen megokolni, hogy miért is tartozik a megszentelt élet kategóriájába a szerzetes, az egyházi mozgalmak keretein belül cölebszen élő személy pedig miért nem?⁵⁸ A konszekrációt, és a három evangéliumi tanácsra tett fogadalom szükségességét (mint a megszentelt élethez való tartozás érvényes kritériumát) sokkal jobban magyarázná, ha az engedelmesség kerülne központi helyre, mint ami egy három elemből álló sorozat megkoronázása, s amely még a modern szabadság-kultusz szempontjából is érthető, hiszen személyes szabadságunkat érinti: Szent Tamás a vértanúság kiválósága után ezért helyezi az engedelmességet a következő helyre, a *Lumen Gentium*mal ellentétben, amely a szüzességet/cölibátust teszi ide.

Végül, ha a változtatást szándékoltnak értelmezzük, akkor is felmerül kérdés. Ha a szüzesség tanácsának ezt az előnyben részesítését a Szentírás történet-kritikai értelmezésével támasztjuk alá (azt használva érvként, hogy csak a cölibátust említi kifejezetten tanácsként a Szentírás), felmerülhet a kérdés, hogy mennyire „érdemes” a Szentírás értelmezésében a hagyományon és a teológiai antropológián alapuló Szentírás-értelmezést egy bizonyos fokig reduktív interpretációra cserélni? Egy ilyen leegyszerűsített Szentírás-használat és az azon alapuló teológiai érvelés ugyanis („Jézus szó szerint csak a cölibátussal kapcsolatban adott tanácsot, a másik kettőt csak az Egyház adta hozzá”) törést okozhat, hiszen egyszerűen figyelmen kívül hagyja Jézus egész életformájának és tanításának imádságos szemlélését az egyházatyák és szent teológusok részéről, azaz azt a több évszázados teológiai hagyományt, amelyből a három tanácsot egysejben látó teológiai értelmezés megszületett.

⁵⁸ Ezekről a kérdésekről és problémákról lásd LUÍS NAVARRO: A megszenteltség kánonjogi szempontjai, in *Megszenteltség az egyházi mozgalmakban és a megszentelt élet új formáiban*, i. m. 27–62.

Jean-Luc Marion:
Az erotikus fenomén.
Hat meditáció

L'Harmattan, Budapest, 2012.

A jelenkori francia fenomenológia egyik legkiemelkedőbb alakjának, a katolikus Jean-Luc Marionnak (1946) a művei sokáig nem voltak elérhetőek magyar nyelven. Az elmúlt egy-két évben kezdtek el lefordítani a műveit (a jelen kötet mellett legújabban *A látható kereszteszövése*, Bencés Kiadó, 2013), és reménykedhetünk, hogy ez az újonnan támadt érdeklődés és a filozófiát kedvelők számára örömteli folyamat a jövőben is megmarad. Olyan szerzőről van szó, aki a fenomenológia révén filozófiai, teológiai és hétköznapi életünkhöz tartozó jelenségekről egyaránt tud közérthetően, a filozófiai diskurzus szabályait mégis tiszteletben tartva megnyilatkozni. Jelen könyve a szeretetről szól, és hiánypótló filozófiai műként arra vállalkozik, hogy az érosz fogalmát revideálja, engedje feltárulni önmagán túlmutató jellegét, az agapéban gyökerező mivoltát, és így nemcsak filozófiai, de keresztény szempontból is elfogadható fenomenológiai leírást adjon róla. Az érosznak visszaadja azt az eredeti jelentését, amely az emberi vágy nyitottságát jelöli a másakra, a szerethetőségre és a szeretésre, és végső soron magára a végtelenre. Ugyanakkor nem rejti véka alá azt sem, hogy miért és hogyan lehetséges az, hogy olyan jelenségekben, mint a pornográfia vagy a perverzió, az érosz elsekélyesedik, az automatizmus és a semmitmondó szavak szintjére süllyed.

A karteziánus hat metafizikai elmélkedés mintájára Marion itt hat „erotikus meditációt” kínál. A választás nem véletlen, és mélyebb indokokat rejt, mint első látásra gondolnánk. Marion rátapint egy nagyon lényeges hiányra Descartes elmélkedéseiben és eredményeiben: a *cogito* nem ad végső választ létünk értelmese mivoltára, ugyanis az ember számára nem a létre irányuló kérdés a legalapvetőbb (létezem-e),

hanem az, hogy mitől nyer értelmet a létem. A *cogito* nem áll ellent minden kételynek, hiszen a saját magamban való kételkedést nem hallgattatja el a magam létéről való formális bizonyosság – nem hiteti el velem, hogy a létem nem hiábavaló. A módszer, amivel Marion feltárja ezt az emberi igényt, fenomenológiai, egy radikális redukció. Az episztemikus (tárgyak bizonyosságának zárójelbe tétele) és az ontológiai (tárgy mint pusztán létező) redukciókon túl szükség van egy radikális, erotikus redukcióra, amely első körben azt fedi fel számomra, hogy létem alapkérdése nem a „létezem-e”, hanem a „szeret-e engem valaki” kérdése. Az így feltárt ego nem *cogitans*, hanem *amans*.

A törekvés, hogy választ találjak a „szeret-e engem valaki” kérdésre, előbb-utóbb apóriába ütközik: magamat nem tudom úgy szeretni, hogy önigenlésem megmentsen a bizonytalanságtól, és másoktól sem tudom minden kétséget kizáróan megkapni a szeretetet, mely létem hiábavalóságának rémét eltünteti. Ezért az erotikus redukció első körben elvisz bennünket a felismeréshez, hogy a szeretet koldulása még rólam szól: egészen addig, amíg a szeretet hiányként, indirekt módon érint, addig nem tudok túllépni ezen az apórián. Az erotikus redukció végrehajtásához ezért radikálisabb kérdés kell: a „szeret-e engem valaki” helyett a „képes vagyok-e szeretni először” kérdése, mely kimozdít engem világom középontjából. Marion érvelése rámutat arra, hogy a szeretet alapvetően személyes döntés függvénye, melyet nem a kölcsönösség, hanem az önpazarlás jellemez. Ezért a szeretést nem akadályozza a viszonzás hiánya, sőt, akár ki is teljesítheti: „szeretni viszonzás nélkül, ez a lét nélküli vagy léten túli szeretet meghatározása”. (99.) Visszhangozni látunk ebben egy nagyon marioni fogalmat, amely az „Isten lét nélkül” tételben is ott van: a lét nélküli szeretet a létkérdést meghaladó, az igazi, önmagát tékozló, az első korinthusi levél szeretethimnuszának értelmében kezdeményező, türelmes, remélő szeretet, mely

mindent eltűr, mindent elhisz, mindent elvisel, és amelynek középpontja éppen ezért nem bennem, hanem az általam szeretett másikban van. Szeretőként juthatok el a másikhoz mint fenomenéhez. Jelentése kívülről, tőle jut el hozzám, amikor szabadon nekem ajándékozza magát: az erotikus fenomén egy megkettőződött és keresztezett fenomén, mely nem a szerető és szeretett között játszódik le, hanem a két ego kereszteződése révén valósul meg. Ezért minden erotikus fenomén a szeretet – és nem az ego – tapasztalata: csak két ego kereszteződésében lehetséges, ahol nem oldódik fel egyik a másikban, és ezért a szakadék sem szűnik meg közöttük. Innen kiindulva érthető és elemezhető fenomenológiai szempontból a szeretet és a szerelem minden formája, a hiteles, igaz szeretet éppúgy, mint a meghasonlott „szeretet”, féltékenységi és gyűlölet; a szavahiható szeretet éppúgy, mint a hazug „szeretet”; a tisztaság mint erotikus erény éppúgy, mint a testi élvezet; a szülő és gyermeke közötti szeretet éppúgy, mint a barátok közötti, vagy az ember és Isten közötti szeretet.

A mű sajátos érdemei között említeném, hogy a XXI. század elején olyan értékekre hívja fel fenomenológiai leírással a figyelmet, mint a szeretett személy melletti elköteleződés szükségessége, örökre szóló ígélet, az ehhez való hűség, a kölcsönös elköteleződés és önátadásból születő harmadik, a gyermek. A kortárs francia fenomenológiában gyakran visszatérő „hús” (és nem pusztán test) fogalmának ritkán találjuk ilyen világos magyarázatát, mint ebben a műben. Marionnak sikerül felszabadítania az erotizáció fenomenóját és hatáskörét is, azzal, hogy kivonja a szexuális aktusra korlátozó értelmezés alól, és kiterjeszti a személyközi szeretetkapcsolatok egyéb formáira is. Ebben is érezhető, hogy a szeretet egyetlen jelenség, hogy erős, filia és agapé között nincs szakadék, hogy egyedül a jelentésdimenziókat egybetartva érthetjük meg igazán.

Marion gondolkodását rend jellemzi – nem a rendszer-teremtés értelmében, hanem a logi-

kai lépések betartásában (a meglepő fordulatok is megalapozottak), a fenomenológiai elemzés végigvezetésében, a téma fokozatos kibontásában, sőt, még a szöveg felosztásában is (nem kerülheti el figyelmünket a hat meditáció 7–7 paragrafusban való kibontása). Lépésről lépésre juttatja el az olvasót a felismeréshez, hogy a létem értékes voltáról való bizonyosság az erotikus redukció révén tárul fel: a végső bizonyosságot, hogy szeretnek, abban a tapasztalatban nyerem el, amelyben a másik elfogad engem őt szeretőként, és ebben szerethetőnek ismerem fel magamat: „szeretnek, mert szerethető vagyok, és szerethető vagyok, mert szerető vagyok”. (279.) Ahhoz azonban, hogy belépjünk az erotikus redukcióba, már eleve ott kellett lennie egy másik szeretőnek, aki engem megelőzött, várt és hívott. Ennek felismerése maga után vonja egy még radikálisabb igazság felismerését: „végül nem csak arra jövök rá, hogy egyvalaki már szeretett engem, mielőtt én szerethettem volna, hogy ez a valaki már a szeretőm volt, mielőtt még én a szeretője lettem volna, hanem főképpen arra, hogy ezt az első szeretetöt már mindig is úgy hívták: az Isten. Ő szeret először, és ő szeret utoljára. Úgy szeret, mint senki más, végtelenül jobban, mint mi.” (290.)

Petres Lúcia OP

Pierre Hadot: Plótinosz
avagy A tekintet egyszerűsége
Kairosz, Budapest, 2013.

Pierre Hadot (1922–2010), nemrégiben elhunyt francia filozófiatörténész és filozófus neve nem ismeretlen a magyar olvasóközönség előtt – hála ugyancsak a Kairosz kiadónak, amely korábban jelentette meg másik fontos művét (*A lélek iskolája. Lelkigyakorlatok és ókori filozófia*, Budapest, 2010; bemutatását lásd *Sapientiana* 4, 2011/2, 118). E mostani kötet magyar szövege az 1963-ban megjelent francia eredeti 1988-as,

harmadik, javított kiadásán alapul. Fontos ezt megemlíteni, mert ekkor Pierre Hadot már figyelembe tudta venni több kollégájával való együttműködésének eredményeit, az új francia Plótinosz-fordítás szövegét és magyarázatait.

A kis kötet nagy erénye, hogy kevesebb, mint 200 oldalon vezet be a későókor egyik legjelentősebb, azonban egyáltalán nem könnyen megközelíthető filozófusának gondolkodásába és életébe. Sőt, Hadot nemcsak a plótinoszi elméletet ismerteti, hanem képes feltárni annak praktikus, életbölcseleti vonatkozásait. Az első fejezet (Arckép) a Plótínossal kapcsolatos életrajzi adataink hiányosságával szembesít s értelmezi azt a kutatás számára, a következő négy fejezet (Énszintek, Jelenlét, Szerelem, Erények) pedig a filozófus tanításának nagy témáit járják körül. Kiemelendő közülük a negyedik, amely többek között a platóni és plótinoszi szerelemfölfogás különbségeit elemzi. Az egyik legérdekesebb a hatodik fejezet (Szelidség), amely a filozófus életmódját igyekszik bemutatni. Hadot itt válaszol a Plótinoszra vonatkozó azon újkori vádakra, amelyek életidegen vagy beteges misztikusként mutatják be az ókori filozófust. Az utolsó fejezet (Magány) pedig Plótinosz nagy tervének, a filozófusok városának kudarcával, valamint a mester utolsó napjaival foglalkozik. A bemutatás mindvégig érdekes, érezhető, hogy Hadot a saját maga számára is kedves szerzőről ír. Értelmezését pedig alátámasztják a Plótinosz műveiből vett sokszor hosszabban idézett szövegek. Ezek miatt is, e fejezeteket érdemes legalább kétszer végigolvasni.

Az utolsó mellett a kis kötet még tartalmazza Plótinosz életének legfontosabb adatait és egy olyan ajánló bibliográfiát, ahol Hadot részletes útmutatást ad a szerző szövegeinek, illetve fordításainak, magyarázatainak s a rá vonatkozó szakirodalomnak olvasásához. A kötetet névmutató egészíti ki.

Hadot jól érzékelteti Plótinosznak a gnosztikusokkal szembeni vitáját, s ez kétségtelenül teológiai szempontból is fontossággal bír. A kötet

kiemeli a plótinoszi általános jelentőségét, s utal annak keresztény folytatására is. Gazdag idézetanyag mutatja be a pogány filozófus hatását elsősorban Szent Ambrusra, párhuzamként pedig fölmerül Ágoston és Pascal neve. Ugyanakkor, jóllehet Plótinosz elemzése alapos, Hadot kimondottan teológiai szempontból nem értékeli e filozófiai misztikát.

Plótinosz misztikájának teológiai vagy valóságbölcseleti jelentőségén túl azonban, az ókori bölcs gondolkodásának bemutatása azért is fontos, mert Hadot meglepő, de érdekes, szép kapcsolódási pontokat ajánl különböző XX. századi bölcseleti kezdeményezésekhez. Gondolhatunk elsősorban a Michel Henry által képviselt életfilozófiájára, valamint az Hadot által is megemlített, Max Scheler antropológiájára, amelyet meggyőző módon alkalmazott és fejlesztett tovább Viktor E. Frankl a logoterápiában. Ez a könyvecske tehát mind hittudományi, mind bölcseleti szempontból fontosnak mondható.

Mindent összevetve a tanításban is nagyon jól használható bevezetést kapunk kézhez Plótinoszhoz – az első neki szentelt, magyar nyelven megjelenő monográfiát. Nemcsak filozófianároknak vagy teológusoknak ajánlható jó szívvel, hanem mindazoknak, akik érdeklődnek az ókori kultúra, valamint általában a misztika témaköre és az életbölcseleti kérdések, illetve az életfilozófia iránt.

Bakos Gergely OSB

Miroslav Volf: Képünkre és hasonlatosságunkra. Az Egyház mint a Szentháromság képmása
Harmat, Budapest, 2013.

A szabade gyházi teológia tudományos igényű művét olvashatjuk Miroslav Volf tollából, akinek életútja mozgalmas: 1956-ban született Újvidéken, horvát családban, apja pünkösdistá

lelkész volt. Megismerte a kisebbségi létet vallási és politikai síkon. Zágrábban filozófia és görög szakot végzett a teológia mellett. 1977-től van kapcsolata a Fuller Theological Seminary-val (Pasadena, Kalifornia). 1980–85-ben Moltmann-nál doktorált Tübingenben. 1984-től 1991-ig tanított az Eszéki Evangélikus Teológián, majd az USA-ban: Pasadena után jelenleg a Yale Egyetemen. Ez a könyve a tübingeni habilitációs dolgozat amerikai kiadásának (1998) fordítása. A Harvat kiadónál már 2001-ben is megjelent magyarul egy jelentős műve: *Ölelés és ki-rekesztés. Teológiai vizsgálódás az azonosság, a másság és a kiengesztelődés tárgykörében*.

Még csak címszavakban sem lehet felsorolni az összes fontos egyháztani kérdést, amely a könyvben felmerül. Nagy a jelentősége annak, hogy egy szabadegyházi teológus tudományos igénnyel tárgyalja az Egyház szentháromságos gyökereit. Nehéz olvasmány: törekszik az árnyalt fogalmiságra, olykor terhesnek tűnik az ismétlés, és idegenséget okozhat a katolikustól eltérő szóhasználat és felfogás. Volf „egy hierarchiától mentes, igazán közösségi ekkleziológiát” akar létrehozni „egy nem hierarchizált szentháromságtan alapján”. (19.) Erre többek között azért is lát igényt, mert a mai kulturális folyamatok – összerint – a „szabadegyházi gyülekezetmodellt” mozdítják elő: „a társadalmak differenciálódása, a döntéshozatal magánjelle-gűvé válása, az értékek általánossá válása és az inklúzió”. (31.)

Volf a könyv első részében Joseph Ratzinger és Joannis Zizioulas egyháztanát elemzi. Kétségtől nagy tájékozottsággal idézi és tisztelettel, a megértés szándékával elemzi Ratzinger műveit, de elemzése mintha túlságosan egyetlen meglátás alá rendelődne. Bírálja Ratzingert azért, mert „a látható egyetemes Egyházat szubjektumnak tekinti”, és „ez az egyetemes Egyház alkotja elsődleges értelemben Krisztus testét”, mondván, hogy ebben az esetben „a helyi egyházakat az egyetemes Egyház

szervesen összekapcsolódó *részeinek* kell tekinteni”, aminek viszont ellentmond, hogy az Egyház legmagasabb fokú megnyilvánulása a helyi eucharisztikus ünnepség (72). A hivatal kérdése érthetően érzékeny pont a szabadegyházi teológus számára. Felidézi, hogy Ratzinger számára a katolikus és protestáns egyháztan közti ellentét „nem annyira abban áll, hogy a protestánsok az ígét elválasztják a hagyománytól, hanem inkább abban, hogy függetlenítik a *hivataltól*”. (83.) Ratzinger szerint, írja Volf, a hivatal a „befogadás elsőségének elvén” alapul: valami vagy „a nagyobb Egyházból való, tehát Krisztustól származik”, vagy „saját gyártmányú”. (94.) Ratzinger egyháztanát az ő szentháromsági felfogása alapján is bírálja. Amint Ratzinger a Szentháromságban a „kifelé cselekvő egyetlen isteni szubsztancia” értelmezését követi, úgy ez megfelel „az egyetlen Egyháznak, amely Krisztussal egy szubjektumot alkot, és ily módon válik képessé a cselekvésre. Ebből emelkedik ki az Egyház *monista struktúrája*. Az Egyházban szubjektumként cselekvő egy Krisztust az egy látható egyházfő, nevezetesen a pápa mint a világegyház feje, valamint a püspök mint a helyi egyház feje képviseli.” (103.) Ezt a felfogást Volf elveti.

A könyv második részében egy sor egyháztani kérdést tárgyal, a rendszerezés igénye nélkül. Az egyháziság elvitatásának kérdésében Volf érezhetően sebeket hordoz: „számtalan, gombamód szaporodó kisegyház dinamikus élete és ortodox hite megnehezíti, hogy elvitassuk egyháziságukat. [...] Vegyünk egy katolikus vagy ortodox egyházmegyét, amelynek a tagjai inkább babonában élnek, semmint hitben, és az Egyházzal leginkább nacionalista szempontok alapján azonosulnak! Ha ezt helyi egyháznak tekintjük, akkor azt a baptista gyülekezetet, amely az üldöztetés kínjai közepette is kitartott a hitben, miért *nem* tekintjük egyháznak?” (179.) Az olvasóban felmerül a kérdés, vajon mennyire megalapo-

zott egy egész *egyházmegye* tagjait babonásnak és nacionalistának nevezni?

Volf egyháztani alaptételét ebben adja meg: „*Ahol ketten vagy hárman összejönnek Krisztus nevében, ott nemcsak Krisztus van jelen, hanem a keresztény Egyház is megvalósul.*” (183.) Ebben a jézusi szóban nem találunk utalást az egyházi hivatalra, tehát az Volf szerint csak másodlagos lehet. Van-e azonban kellő alapja annak, hogy Krisztusnak az Egyházra vonatkozó szándékát egyetlen szentírási versben (Mt 18,20) rögzítsük? Katolikus felfogás szerint: „Jézus egész működése és egész élete alkotja az Egyház gyökerét és alapját. Az Egyház Jézus egész létezésének gyümölcse. Az Egyház alapítása feltételezi Jézus megváltói művének egészét, halálával és feltámadásával, valamint a Lélek elküldésével együtt.” (*Az egyháztan néhány témája*. A Nemzetközi Teológiai Bizottság dokumentuma, 1985. október 7., EV9,1676.) Volf a hivatal katolikus értelmezésének elutasításában nem hoz fel meggyőző érveket: „De vajon az ekkleziológia ezen a ponton nem fikciókra épít (még ha e fikciókat bizonyos mértékig igazolja is az egyházi valóság), nevezetesen, hogy az Egyház a püspöki hivatalra épül...” (180.) Álláspontját végül így fogalmazza meg: „Bármennyire fontos legyen is az egyházi élet számára a »hivatal« – apostoli szukcesszióval vagy anélkül –, *nem szükséges az egyházisághoz*. A felszenteltek hivatala nem az Egyház *essé-jéhez*, hanem *bene essé-jéhez* tartozik.” (202.) Szembeállítja ezzel a szentségeket, amelyek „az Egyház *essé-jéhez* tartoznak”. Mindezt alapozza arra a helyes biblikus meglátásra, hogy „úgy látszik, nem volt olyan időszak, a legelején sem, amikor az Egyház keresztség és úrvacsora nélkül létezett volna”. (203.) Az Egyház kezdettől fogva meglévő szentségi gyakorlata azonban Volf számára nem vonja magával megbízott szolgálattevők feltételezését.

A hivatal szabadegyházi felfogása Volf számára nem jelent pusztán „demokratizmust”. Jól fogalmazza meg az ebből fakadó teológiai kér-

dést: „teológiailag miként reflektálunk az »alulról« jelenségére úgy, hogy a gyülekezetet ne degradáljuk hívő egyének társulási vágyának következményévé”? (233.) Hasonlóan elfogadható meglátással írja le az egyházi lét ajándék jellegét: „Amikor csatlakozom egy gyülekezethez, nem magam teszem egyházi létezővé önmagam, és végképp nem én teszem gyülekezetté a gyülekezetet, hanem ebben – a saját cselekedetemben – az Úr épít bele az Egyházba, általam »növelve« azt.” „Ebben az értelemben minden helyi egyház Isten műve.” (uo.)

A könyv alcímében is megjelenő szándékot Volf így fejt ki: „Az a szándék vezérel ezeken a lapokon, hogy hozzájáruljak a szabadegyházi ekkleziológia trinitárius átalakításához.” (256.) Ennek során helyes megkülönböztetéssel tisztázza a fogalmakat: „Az ekkleziológiai »személy« és »kommúnió« nem azonos a szentháromságtani »személy« és »kommúnió« fogalmakkal, hanem analógiái egymásnak.” (259.) Példamutató a fogalmi igényesség, amellyel igyekszik végig elkülöníteni a tárgyalás szintjeit, hiszen amikor az Egyház szentháromsági gyökereiről beszélünk, olykor elsikkad a transzcendentális különbség. Volf műve arra is példa azonban, hogy a Szentháromságra való hivatkozás még nem tesz egy egyháztani felfogást elfogadhatóvá a katolikus teológia számára: „Minden olyan egyházi egység, amit mon-archia – »egy(személyű) uralom« – tart össze, monista, s ekképpen nem trinitárius.” (283.) Volf nagy hangsúllyal érvel az »intézmény« létjogosultsága mellett, de a hivatalviselők megbízatását nem tartja marandó valóságnak. Úgy tűnik, az egyházi hivatalról vallott felfogása az Egyház szentháromságos felfogására is rányomja a bélyegét: „Csakis *kulturális* érvekkel lehet alátámasztani az egyházszervezet hierarchikus felfogását.” (330.) Mindebből kitűnik, hogy színvonalas, érvelő szakirodalmat kapunk Volf könyvében.

Várnai Jakab OFM

Megszólal a csend. Egy karthauzi szerzetes a hit útjáról

Ursus Libris, Budapest, 2013.

A karthauzi szerzetesek sajátos, zárt, és titokzatossággal körülfett világa iránt az utóbbi időben mind nagyobb az érdeklődés. Elég, ha a *Nagy csend* című filmre gondolunk, vagy Karthauzi Dénes közelmúltban magyar fordításban is megjelent írására (*Ha valaki üdvözülni akar. Az Atanáz-hitvallás kifejtése*, Kairosz, Budapest, 2013). Csábító ígértet tehát, ha egy könyv címe azzal kecsegtet, hogy a nyugati szerzetesi hagyomány legelzártabb, legradikálisabban remete-jellegű és nagyon kis létszámú szerzetesrendjének egy tagja megszólaltatja a csendet, melyben mindennapjait, istenkapcsolatát éli.

A kötetben levelek formájában papírra vetett, rövid lelki tanításokat találunk. A magyar kiadás az angol alapján készült, ami eredetileg két külön könyvben, 1948-ban és 1953-ban franciául publikált szövegek egybedolgozása. Szerzőjük identitása az írások megjelenésekor szándékosan homályban maradt: a XX. század első felében élt karthauzi szerzetesről, aki a rendben különféle magas tisztségeket töltött be, csak a kötet utószavából derül ki, hogy az 1945-ben elhunyt Augustin Guillerand, a karthauzi rend legújabb kori történetének egyik legnagyobb alakja.

„*Stat crux dum volvitur orbis* – A kereszt áll, míg a világ forog” – tartja a karthauzi mottó. A könyvben a levelek formájában megszólaló csend ebbe az állandó, húsvéti misztériumban gyökerező belső világba enged betekintést. Világban élő levelezőpartnerét a szerzetes minden tanításában a szüntelenül mozgó felszín felől a mélybe hívja, vezeti, ahol Isten színe előtt minden más, valódi értelmet nyer. Életesemények, aggodalmak, erős érzelmek és félelmek, szenvedés, tér és idő a léleknek ebben a belső világában nem megszűnnek, hanem

megtalálják valódi természetüket, részei lesznek annak a nagy Egésznek, amelyben a teremtmény akadály nélkül adhatja oda magát Teremtőjének, találhat rá Istenben elrejtett, valódi önmagára. Az út, amin a szerző az olvasót vezeti, valóban a hit útja, a gyermeki bizalom ráhagyatkozásának útja, mely a gondolatok és érzelmek elengedése révén a „*fiat voluntas tua* – legyen meg a Te akaratom” önátadó aktusában éri el célját, az Istennel való találkozást a lélek békés csendjében.

A karthauzi szerző könyvében kirajzolódó út mélyen gyökerezik a keresztény misztikus hagyományban. Név szerint leginkább Szent Ágostonra hivatkozik, de tapasztalata és szavai mögött felsejlenek a keresztény Nyugat és Kelet nagy spirituális tanítóinak gondolatai. Soraiiban lépten-nyomon feltűnik a naponta olvasott, imádkozott, ünnepezt Ige. Tanításának sarokköve, hogy a valódi Igazságra, a léleknek ebbe a csendes, belső életébe nem vezet más út, mint az értünk emberré lett Krisztus, aki magáról mondja, hogy „*Ego sum via, veritas et vita*”.

„A könyvekben nagyobb értéke van annak, amit nem mondanak el, mint annak, ami olvasható bennük. Az olvasó ahhoz az emberhez hasonlít, aki a horizontot kémleli. A látható vonalakon túl olyan távlatokat kutat, amelyeket alig tud kivenni, de pontosan azért vonzzák, mert titkot sejt bennük.” (16.) Dom Guillerand szavai a levelekben világosan és nagy egyszerűséggel tartanak folyamatosan az el-nem-mondható felé, az olvasót újra meg újra a szavak horizontján való továbblépésre sarkallják. A könyvben elrejtett távlatok ezért a lassan, keveset és imádkozva olvasóknak nyílnak meg igazán.

A magyar kiadást a fordító, Görföl Tibor záró tanulmánya teszi még értékesebbé, melyben az olvasó a karthauzi rend történetének és spiritualitásának gazdag szintézisével találkozhat.

Baán Izsák OSB

Norwichi Julianna: Az isteni szeretet kinyilatkoztatásai

Jel, Budapest, 2013. (Keresztény lelkiség könyvtára).

A szerző, Norwichi Julianna történelmi alakját szinte nem is ismerjük, a rendelkezésre álló adatok forrása a *Revelations of Divine Love (Az isteni szeretet kinyilatkoztatásai)* című írása, amely néhány hónappal ezelőtt jelent meg magyarul a Jel Kiadónál. Előtte a magyar értelmezésével egyedül Puskely Mária foglalkozott (*Ezer év misztikájából*, Szent Gellért Egyházi Kiadó, Szeged, 1990).

Az első szövegváltozat, Julianna halálközeli betegségéhez kapcsolódóan, körülbelül harmincegy éves korában keletkezett, benne Jézussal történt találkozását örökölte meg. Majd ezt követte a húsz évvel későbbi, saját reflexióival kibővített hosszabb szöveg, amelynek mai angol változatát fordították magyarra. Az író nő valószínűleg 1342-ben született, az angliai Norwich város reklúzájaként (a XIV. században a reklúzák főként városokban, egy templom vagy monostor mellé épített cellában élték imádságos remete életüket) és az első angol írónőként tartották számon. Önmagát „egyszerű, tanulatlan személy”-ként (14.) írta le, de fogalmazása és teológiai jártassága éppen az ellenkezőjéről tanúskodott. Stílusa egyszerű és többnyire a hétköznapi nyelvezetet tükröző volt, de időnként költői magasságokba szárnyalt. Juliannának csak egyetlen olyan kortársnőjéről tudunk, aki könyvet jelentetett meg a maga korában, Margery Kemperől. Margery diktálással jegyeztette le a művét (*Book of Margery Kempe*) és még életében széles körben ismertté vált. Ezzel szemben Julianna közel sem vált ilyen népszerűvé. Csak egy szűk réteg ismerte kinyilatkoztatásait, halála után hat évszázaddal fedezték fel újra. Könyve a második világháború utáni években kezdett el a mai angol nyelvhez igazítva, széles körben elterjedni. Thomas Merton az azóta boldoggá avatott

Newman bíborossal helyezte egy sorba Juliannát (vö. Thomas Merton: *Mystics and Zen Masters*, Deta, New York, 1967, 140), és T. S. Eliot Julianna hatására írta meg a *Little Gidding* című költeményét (1942).

Julianna a könyvben a végső ítélet jutalom jellegét hangsúlyozta, és a viszontlátás öröme hívta fel a figyelmet. Isten jóságát, ingyenes szeretetét többek között a részvétellel teli anya képével érzékeltette: „Akár elbotlunk, akár újra felkelünk, felettébb becsesek vagyunk számára, s ugyanazzal a szeretettel védelmez.” (245.) Arra a kötődésre hívta fel a figyelmet, amely a teremtetől az ember felé megnyilvánult (Isten a bűnös embert is szereti és hazavárja). Ebből adódóan, ha az ember Isten szeretetéből kiindulva megérti a saját fontosságát, akkor képes csodálatra ébredni önmaga embersége iránt és észrevenni Istennek a mindennek ellenére hűségese szeretetét.

A könyv felépítését tekintve jól tagolt, viszont hiányzik a tartalomjegyzékben a fejezetek bontás. Pozitívum a könyv végén található további irodalomlista a téma iránt érdeklődőknek, a Norwichi Julianna művében jobban elmélyülni vágyók részére.

Kokas Gabriella

Adamik Tamás:
Sanctissima religio. Vallás- és irodalomtudományi tanulmányok
Szent István Társulat, Budapest, 2012.

Adamik Tamás 2012-ben megjelent *Sanctissima religio* című gyűjteményes kötete egy évvel később kiértemelte szerzője számára a Stephanus-díjat. Kisdi Klára a közel negyven vallás- és irodalomtudományi szakszövegből álló kötet szerkesztőjeként négy nagyobb egységbe rendezte az írásokat: I. Vallás a pogány irodalomban, II. Vallás az ókeresztény korban, III. Vallás a középkori keresztény irodalomban, IV. Vallás a magyar irodalomban.

Az így megszülető vaskos kötet tanulmányai és szakrecenziói közül az elsőt 1979-ben, az utolsót 2011-ben publikálták külföldi és hazai fórumokon. Tiszteletet parancsol ennek a három évtizednyi kutatói munkának az eredménye, amely nemcsak a történelem hossz-, hanem az európai kultúra keresztmetszeteit is képes kirajzolni. A Liviustól Kölcsy munkásságáig terjedő, széles körű áttekintést nemcsak az egybeszerkesztés apropóján kaphatja meg első ízben a hazai olvasó, hanem amiatt is, hogy Adamik Tamás tizenegy most megjelent szövegét korábban csak idegen nyelven közölte, egy esszé pedig a kötet kedvéért formált szaktanulmánnyá. Az eredeti tanulmányok újraközlése vagy első, magyar nyelvű kiadása alaposabb ellenőrzéssel elkerülhetne volna az olyan apróbb, mégis zavaró tévedések megismétlését, mint például Giambattista Vico halál-évszámának (218), Vekerdy Tamás nevének (471/38. lábjegyzet) vagy a Kölcsy-féle *Parainesis* publikációs évének hibás feltüntetése (494).

A több mint ötszáz oldalas kiadvány értékezései között kivételt képez a *Minden eretnek-ség cáfolata* kapcsán megírt könyvbeli fejezet, amely a kontextualizáló bevezetést követően a fejezet címében jelölt Hippolütosztól származó írat hatodik fejezetének a fordítását tartalmazza. A lefordított szöveg témáját tekintve a legkevésbé sem számít kivételnek: az ókeresztény egyház szemszögéből bemutatott eretnekség más tanulmányokhoz is illeszkedik. Simon mágus alakjával és a gnoszticizmussal legalább annyit foglalkozik a második alegység, mint az antik retorikai hagyományra való utalásokkal a *Sanctissima religio* egésze. Elmondható a könyvről, hogy az ókeresztény, illetve az azt megelőző, pogány irodalomról írott alegység érzékenyebb problémafelvetéseket tartalmaz, gondolatgazdagabb és invenciózusabb eredményekre jut, mint a harmadik és negyedik alegység szövegei. Ugyan az átkot imádkozó szent ember vándormotívumának nyomon követése a legizgalmasabb vállalkozások egyike a negyedik részben (441–459),

sőt, megkockáztathatjuk, hogy a könyv egészében is, a tanulmány értelmezésében szereplő valósi tolerancia tétele mégsem tudja meggyőzően összekapcsolni a motívum háromféle feldolgozását. Sokkal alkalmasabb lenne erre a *sacer* kifejezés kettős jelentésének a vizsgálata, amelyre Adamik is utal értelmezése végén (459). A harmadik alegységet záró értekezés Szent István király *Intelmeiről* talán a legkifejtettebb tanulmánya az egész kötetnek. Ebből is következően összegző figyelemével, valamint szóhasználati vizsgálódásainak kiterjedtségével magabiztosan múlja felül a középkori irodalomról szóló többi tanulmány színvonalát. Polémiájának élénksége azonban elmarad az ókori témájú, hasonló írástól. Ez utóbbiak közül példaként elegendő az apokrif irodalom meghatározásáról szóló, érdekesítő vitákra utalnunk (208–225), vagy arra a főszövegből sok esetben a lábjegyzetekbe utalt parázs vitára, amelyet a szerző Sághy Marianne *Isten barátai* című monográfiájával folytat két tanulmányon keresztül (319, 323).

A legkiválóbb tanulmányok közé tartozik a Livius forráshasználatát taglaló cikk (127–142), illetve az összeesküvés vádján alapuló keresztényüldözésekről szóló *Flagitia christianorum* (245–254). Mindkét írás következtetéseire épít egy későbbi Jeromos-tanulmány is, ami jól példázza a kötetben belül szövődő összefüggések hálóját (298). Váratlan, de megalapozott végkövetkeztetésében a Tertullianusról írt harmadik szöveg is emlékezetes kiindulása lehet az *Intelmekről* írott későbbi tanulmánynak (273–274). Az *In speciem unius corporis* 3.2. pontjának Bömerrel szembeni szubtilis ellenérvélése nemcsak meggyőző, de érzékletesen példázza azt is, hogy egyetlen kifejezés (*altus*) különböző jelentésáryalatai miként inthetik józanságra a kanonizált forma megkérdőjelezésén fáradozó filológust.

Adamik Tamás a *Tertullianus a lélek részeiről* című fejezetben a szövegtanúk hiánya miatt apodiktikusan a *De anima* azon szövegváltozata mellett dönt, amely szerint az egyes számú

ipsum alak a megfelelő (263). Az ellenérvek között nem tartja elég erősnek, hogy az összeülők vétkeként, a többes szám indokolt lehet. Pedig ezt erősíti az a tény is, hogy az inkriminált mondatban feltűnik az a *transgressio* fogalom is, amely mögött a görögül jól tudó Tertullianus ebben a kontextusban oda kellett, hogy értse a páli levelek ősbűnt jelölő *parabaszisz* (παράβασις) kifejezését. A Róm 5,14 Ádám, az 1Tim 2,14 pedig Éva konkrét cselekvéseként említi az ősbűnt mint *parabasziszt*. Az atyák, köztük a kortárs Órigenész is, többek között ezért tekinthetik Ádám és Éva konkrét törvényszegéseként ezt az ősbűnt, ezért indokolt az áthágás alanyaiként őket megtenni.

Érdemes a kötet erősségeinek és vitatható pontjainak a számbavétele mellett a recenzált szöveg elméleti beállítottságát is megvizsgálunk. Az uralkodó irodalomtudományos beszédmódok közül a *Sanctissima religio* nyelvezete a világos, közhelyes, angolszász típushoz csatlakozik. Egyes fejezetek önmagukat is szakrecenzióként határozzák meg (154–161), és ekként kiszabadítják magukat a kötet alcímében szereplő „tanulmány” műfaj elvárásának a béklyói alól. Ahol azonban ez a gesztus elmarad és ennek ellenére túlzottan ráföndül a tanulmány szövege egy adott műre, hiányt érezhet a befogadó. A Quintilianus etikájáról és pedagógiájáról szóló fejezetben találkozhatunk ezzel, ahol is a tartalom felidézését alig egészíti ki önálló állítás a tanulmány szerzőjétől (143–153). Máshol az elsődleges és másodlagos irodalom beható ismerete termékenyen tud hatni és a tanulmányok zömében ennek köszönhető, hogy érdemi tételek bizonyításával találkozhatunk. A vizsgált művekhez intézett kérdések javát egyértelműen a klasszikus retorikai hagyomány felől teszi fel a kötet szerzője. Néhány esetben ez szövegközi vizsgálatokra indítja, máskor alakzatok és szóképek azonosítását hívja segítségül értelmezése kialakításához. A retorika visszatérő értelmezési kerete a már említett tanulmányok egyikében (*A vallási tolerancia nyomai a magyar irodalomban*) azonban, éppen

a kialakult módszeresség miatt, elhomályosítja a Vörösmarty-költemény ellenállását az ilyen jellegű megközelítésnek. Az elbeszélő költeményben ugyanis Gerő püspök éppen a szavak és a kifejezés mód önértékének a kiiktathatóságát hirdeti meg, aminek a költemény művészi megformáltságával való feszült viszonyára nem tér ki Adamik Tamás szövege. Az eredetileg 2011-ben publikált tanulmány érvényesíthette volna ezt a szempontot például Zentai Máriaának ugyanerről a műről tíz évvel korábban írt *Az íbisz legfeljebb tolla. A nyelv hitelvesztésének nyomai Vörösmarty költészetében* című értekezésének a felhasználásával. Erre a tanulmányra, nem mellesleg, Jelenits Istvánnak a *Sanctissima religio* által kiindulásként vett esszéje is utal (441). A könyvnek a strukturalista fordulatot megelőző irodalomszemlélete egyszerre tűnhet idejétmúltnak és váratlanul korszerűnek, amennyiben a lenyűgöző műveltséggel párosítva az antik értelmezési stratégiák is újszerű és értékes belátásokhoz vezetnek el alkalmazójukat. Adamik Tamás rendkívüli értékű fordítói és oktatói munkája mellett az elmúlt három évtizedben fokozatosan meghatározó alakjává vált a vallás- és irodalomtudomány határterületén meghúzódó tudományterületnek is. A *Sanctissima religio* ezt is bizonyítja.

Hoványi Márton

Ittész Gábor (szerk.):
Cura mentis – Salus populi.
Mentálhigiéné a társadalom
szolgálatában.
Ünnepi kötet Tomcsányi Teodóra
70. születésnapjára
Simmelweis Egyetem Egészségügyi
Köszolgálati Kar Mentálhigiéné Intézet,
Budapest, 2013.

A „mentálhigiéné” sokak számára vélhetően nem egy mindennap használatos, nem is otthonos

fogalom. Sokan talán a szó jelentésén is gondolkodnak, ha valamilyen okból találkozunk vele. S ha meg is fejtik a kifejezés értelmét, mely magyarul a „lelki egészség” szókapcsolattal írható le leginkább, nem is gondolnak arra, milyen nagy jelentőségű fogalmat takar e szó. Hiszen a lelki egészség nem csupán az egyén boldogulásának és kiteljesedésének feltétele, hanem a társadalom boldogulásának is meghatározója.

Talán arra sem gondolnánk, hogy a mentálhigiéné szolgálata milyen sokféle tevékenységet foglal magában. E sokrétű szolgálat hazánkban hírnevet szerzett szakembere, Tomcsányi Teodóra nemrég ünnepelte 70. születésnapját. A jeles dátum kapcsán megjelenő ünnepi tanulmánykötet *Cura mentis – Salus populi* címmel gazdag válogatást kínál a mentálhigiéné széles területének minden szférájából.

A kötet szerkesztője, Ittész Gábor szándéka szerint az ünnepelt hazai és külföldi kollégái és pályatársai – ki-ki a maga szűkebb szakterületéből kiindulva – sokszínű és sokoldalú megközelítésben mutatják be a társadalmat szolgáló mentálhigiéné szinte minden tevékenységterületét. Ennek megfelelően az olvasó válogathat a téma elméleti megközelítéseit és gyakorlatát, valamint az oktatás és a kutatás területeit felölelő színvonalas írásművek között. A kötetben helyet kapnak – a mentálhigiéné tudományos megközelítései között – a vallás és spiritualitás társadalmi vetületeit tárgyaló elemzések is. A témakínálat oly gazdag, hogy teljes körű bemutatására itt nem vállalkozhatunk. Kedvcsinálóként azonban kiemelünk néhány érdekességet.

A Sapiientiana olvasói számára külön öröm, hogy a téma filozófiai megközelítései között olvashatunk egy nagyszerű írást folyóiratunk korábbi főszerkesztőjének, Patsch Ferencnek a tollából.

A tanulmánykötet második nagy témacsoportjában, a mentálhigiéné gyakorlatáról szóló tanulmányok között pedig azok találnak kifejezetten érdekes és izgalmas olvasnivalót, akik a pszichodráma, a logoterápia és a lelkipogozás iránt érdeklődnek. Ők kedvükre válogathatnak speciális terápiás helyzetek és problémák – esetismertetésekkel is tarkított – elemzései között.

Hasonlóképpen érdekes témák várják az oktatás iránt érdeklődőket – különösen azokat, akik az iskolai szexuális nevelés reformját kívánják, vagy azt szeretnék megtudni, milyen gondokkal küzd a hazai sportpedagógia.

Akik pedig kíváncsiak arra, milyen empirikus kutatások kapcsolhatók a mentálhigiéné előmozdításához, azok neves hazai kutatók beszámolóit olvashatják egy-egy sajátos problematika vizsgálatáról.

S végül egy figyelmeztetés: az ünnepi kiadvány tanulmányai önmagukban is egészek, egymástól függetlenül is olvashatók. A több mint 500 oldalas kötet teljes elolvasására azonban csak azok vállalkozhatnak, akik jól tudnak németül, ugyanis e nyelven publikáló szakemberek is csatlakoztak az ünneplő sokasághoz. Ez azonban ne bátortalanítsa el a magyar olvasót, marad számunkra is bőven böngészni való. És Isten éltesse az ünnepeltet.

Somogyiné Petik Krisztina

A recenziók szerzői

PETRES LÚCIA domonkos nővér, filozófus, a Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola Filozófia Tanszékének adjunktusa; petres.lucia@sapientia.hu

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

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

BAÁN IZSÁK bakonybéli bencés szerzetes, teológus, a Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola Dogmatika Tanszékének tanársegéde; baan.izsak@sapientia.hu

KOKAS GABRIELLA a Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola másodéves hittanár–nevelő tanár–etikatanár szakos hallgatója; kokasgabi@gmail.com

HOVÁNYI MÁRTON irodalmár, az MTA BTK ITI Modern Magyar Irodalmi Osztályának tudományos segédmunkatársa, az ELTE BTK összehasonlító irodalomtudományi programjának doktorandusza, a PPKE HTK teológia szakos hallgatója; hovanyi.marton@gmail.com

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

2014. január – július

2014. január 17. Jogilag lehetővé vált az osztatlan hittanárképzés 10 féléves formában, amely 2014 szeptemberétől indul az ELTE-vel közös szakpárokkal.

2014. január 18. *Pszichológusok és teológusok a házasságról* – konferencia a Pszichológia Tanszék és Családteológiai Intézet, a Katolikus Pszichológusok Baráti Köre és a Magyar Pszichológiai Társaság Vallápszichológiai Szekciója szervezésében. Előadók: Beran Ferenc, Horváth-Szabó Katalin, Gyombolai Zsolt, Gyombolai-Kocsis Fruzsina, Papp Miklós, Urbán Szabolcs.

2014. február 1. Diplomaosztó ünnepség szentmisével.

2014. február 6. Sapientia Szabadegyetem 2013/14. 2. félév 1. előadása. *Be-tegek ápolása és haldoklók kísérése a családban*. Előadók: Révay Edit RSCJ, Somogyiné Petik Krisztina, Papp Miklós.

2014. február 10. A MAB 2014/2/VII/sz. határozata alapján a főiskolát, valamint annak hitéleti szakjait 2018. december 31-ig akkreditálja.

2014. február 13. Sapientia Szabadegyetem 2013/14. 2. félév 2. előadása. *Bibliai földrajz – történetek, találkozások, emlékezet 1.: Galileai történetek*. Előadók: Szatmári Györgyi és Szabó Xavér OFM.

2014. február 14. Etikatanári műhely 1. *Játék az erkölcsstan órán*. Előadó: Fekete Anna.

2014. február 20. Sapientia Szabadegyetem 2013/14. 2. félév 3. előadása. *Házasság krízisben*. Előadók: Somogyiné Petik Krisztina, Kézdy Anikó, Papp Miklós.

2014. február 21. Mentortanárok találkozója. A Pedagógia Tanszék/Neveléstudományi Intézet szervezésében.

2014. február 26. Kiemelt vendégelőadás. *A templomépítéset jelenkori kihívásai*. A Gyakorlati Teológia Tanszék vendége: Katona Vilmos építészmérnök.

2014. február 27. Sapientia Szabadegyetem 2013/14. 2. félév 4. előadása. *Bibliai földrajz – történetek, találkozások, emlékezet 2.: Galileai történetek*. Előadók: Szatmári Györgyi és Szabó Xavér OFM.

2014. március 4. Könyvtári Esték: *Kereszt-szál*. Találkozás Magyar Krisztina grafikusművésszel.

2014. március 6. Sapientia Szabadegyetem 2013/14. 2. félév 5. előadása. *Bibliai földrajz – történetek, találkozások, emlékezet 3.: Emlékezet Jeruzsálemben*. Előadó: Xeravits Géza.

2014. március 13. Sapientia Szabadegyetem 2013/14. 2. félév 6. előadása. *Erőforrások a családban*. Előadók: Somogyiné Petik Krisztina, Kézdy Anikó, Papp Miklós.

2014. március 17. *Szép magyar beszéd* háziverseny. I. helyezett: Szabó Péter OFM, II. helyezettek: Hidasi Viktória és Koncsik Borbála Veronika.

2014. március 21. Etikatanári műhely 2. *Hogyan válhatok az erkölcsstan jó tanárává?* Előadó: Nagy Krisztina.

2014. március 22. Sapientia nap. *A szerzetesség mint az imádság iskolája*. Előadók: Maximiliano Herráiz García OCD (Ávila), Laczkó Zsuzsa SJC, Varga Kapisztrán OFM, Nárai Éva Sr. Ferenc Mária OSC, Jeges Valéria Mirjam OCD.

2014. március 27. Sapientia Szabadegyetem 2013/14. 2. félév 8. előadása. *Szentté avatásra készülve... Egy pápa – három szociális enciklika. II. János Pál pápa iránymutatása a társadalmi kérdések megoldásában*. Előadó: Kék Emerencia.

2014. március 28. *Boldogság közgazdaságtana* konferencia a MOM Kulturális Központban a Keresztény Társadalmi Elvek a Gazdaságban (Sapientia) és az Érme Üzleti Háló szervezésében. Előadók: Luigino Bruni (Lumsa Egyetem, Róma), Bogsch Erik (Richter Gedeon Zrt.), Aczél Petra és Kerekes Sándor (Budapesti Corvinus Egyetem).

2014. április 3. Sapientia Szabadegyetem 2013/14. 2. félév 9. előadása. *Szentté avatásra készülve... II. János Pál, A test teológiája*. Előadó: Tóth Beáta.

2014. április 8. Könyvtári Esték: Pierre Dardot – Christian Laval: *A globál-rezon – A neoliberalizmus múltja és jelene*. Loppert Csaba és Harai Levente SJ beszélgetése a könyvről.

2014. április 10. Sapientia Szabadegyetem 2013/14. 2. félév 10. záróelőadása. *Szentté avatásra készülve... II. János Pál pápa teológiai munkásságának méltatása*. Előadó: Várnai Jakab OFM rektor.

2014. április 11. Etikatanári műhely 3. *Az első éves tapasztalatok*. Beszélgetés az erkölcsstan oktatásának első éves tapasztalatairól, örömök és küzdelmek, kérdések és megoldási javaslatok. Előadók: Mervay Miklós és Papp Miklós.

2014. április 11. Főiskolánk I. éves hallgatója, Szabó Péter ferences testvér a felsőoktatási intézmények Kazinczyról elnevezett *Szép magyar beszéd* versenyének országos döntőjén I. helyezést ér el.

2014. május 22. *A zárándoklat – hitéleti, tudományos és gyakorlati szempontok* konferencia. Előadók: Várnai Jakab OFM, Székely János püspök, Deák Hedvig OP, Barna Gábor, Konkoly-Gyuró Éva, Horkay Nándor, Molnár András. Külföldi vendégelőadó: José Brosel Gavilá.

2014. május 31. *Ökumenikus Diákfilmszemle*.

2014. június 10. A főiskola tanárai és munkatársai egész napos látogatást tesznek a Pannonhalmi Főapátságban.

2014. július 5. Te Deum és diplomaosztó ünnepség.

LÁSZLÓ LUKÁCS SCHP:	Current Theological Perspectives of the Final Fulfilment in the Light of Joseph Ratzinger's Eschatology
TIBOR GÖRFÖL:	Postsecular Society? Public Religion in Jürgen Habermas's Thought
CSABA LÁSZLÓ GÁSPÁR:	Meal and Religious Experience
EDIT KORCSOK HETESINÉ:	The Psychological Role of Games In Moral Education
LÓRÁND UJHÁZI:	Marriage Restraints in the Operative Law of the Catholic Church
HEDVIG DEÁK OP:	The Order of the Evangelical Counsels and Its Reason
LÁSZLÓ LUKÁCS SCHP:	Die heutige theologische Perspektiven der endgültigen Erfüllung im Lichte der Theologie Joseph Ratzingers
TIBOR GÖRFÖL:	Postsäkulare Gesellschaft? Die öffentliche Gegenwart des Christentums in Jürgen Habermas
CSABA LÁSZLÓ GÁSPÁR:	Beköstigung und religiöse Erfahrung
EDIT KORCSOK HETESINÉ:	Die psychologische Rolle des Spiels in der moralischen Erziehung
LÓRÁND UJHÁZI:	Trennenden Hindernisse im geltenden Recht der Katholischen Kirche
HEDVIG DEÁK OP:	Der Sinn der Reihenfolge der evangelischen Räte und ihre Gründe
LÁSZLÓ LUKÁCS SCHP:	Odieme prospettive teologiche del compimento finale nella luce della teologia di Joseph Ratzinger
TIBOR GÖRFÖL:	Società postmoderna? La presenza pubblica del cristianesimo in Jürgen Habermas
CSABA LÁSZLÓ GÁSPÁR:	Alimentazione ed esperienza religiosa
EDIT KORCSOK HETESINÉ:	Il ruolo psicologico nell'educazione morale
LÓRÁND UJHÁZI:	Impedimenti al matrimonio nel diritto in vigore della Chiesa Cattolica
HEDVIG DEÁK OP:	L'ordine dei consigli evangelici e il suo perché