



SAPIENTIANA

A SAPIENTIA SZERZETESI HITUDOMÁNYI
FŐISKOLA FOLYÓIRATA

VÁRNAI JAKAB OFM

A Dei Verbum a Verbum Domini fényében

LUKÁCS LÁSZLÓ SCHP

Joseph Ratzinger és a II. Vatikáni Zsinat ekkleziológiája

HANKOVSZKY TAMÁS

A kultúra mint a hit kifejeződése

BAKOS GERGELY OSB

A metafizika fordulata avagy a fordulat metafizikája?

KARL RAHNER SJ

Miért hagyja Isten, hogy szenvedjünk?

JOSEPH WILLIAM TOBIN CSSR

Az élet mint hivatás

XVI. BENEDEK PÁPA

Búcsúzás a római klérustól a VI. Pál teremben

2013. február 14-én délelőtt

TANULMÁNYOK

VÁRNAI JAKAB OFM: A <i>Dei Verbum</i> a <i>Verbum Domini</i> fényében	1
LUKÁCS LÁSZLÓ SCHP: Joseph Ratzinger és a II. Vatikáni Zsinat ekkleziológija	20
HANKOVSZKY TAMÁS: A kultúra mint a hit kifejeződése	43
BAKOS GERGELY OSB: A metafizika fordulata avagy a fordulat metafizikája?	54
KARL RAHNER SJ: Miért hagyja Isten, hogy szenvedjünk?	70

SZERZETESSÉG

JOSEPH WILLIAM TOBIN CSSR: Az élet mint hivatás	83
---	----

DOKUMENTUM

XVI. BENEDEK PÁPA: Búcsúzás a római klérustól a VI. Pál teremben 2013. február 14-én délelőtt	97
--	----

RECENZIÓK

Viktor E. Frankl: A szenvedő ember. Patodicea-kísérlet (Kautnik András)	108
Kurt Flasch: Nicolaus Cusanus és kora (Bakos Gergely OSB)	110
Rowan Williams: The Dwelling of Light: Praying with the Icons of Christ (Bakos Gergely OSB)	111
William Skudlarek OSB (szerk.): God's Harp String. The Life and Legacy of the Benedictine Monk, Swami Abhis- hiktananda (Bakos Gergely OSB)	112
Csíkszentmihályi Mihály – Barbara Schneider: Életre hangolva. A felnőtté válás útvesztői (Kotschy Beáta)	113
Őszintén a cigányokról. Szabóné Kármán Judit romológussal beszélget Naszádi Kriszta (Tamás Dániel SVD)	115

FŐISKOLÁNK ÉLETÉBŐL

2013. január – július	118
-----------------------	-----

A *Dei Verbum* a *Verbum Domini* fényében

VÁRNAI JAKAB OFM

Abstract

How does the post-synodal exhortation *Verbum Domini* re-read the Vatican II constitution *Dei Verbum*? We concentrate on the first chapter of both documents. An important development is the turn from an abstract concept of “revelation” to a dynamic biblical image of the “word”. This leads to a better assessment of the analogical meanings of “Word of God”, to which C. M. Martini’s seminal article is recalled from 1980. Caution against a too simplistic identification of the Bible and “Word of God” is stressed as an important aspect of *Verbum Domini*. The unity of the Word of God, with the Christ-event in its center can be seen as a basic idea in Pope Benedict’s thinking. *Verbum Domini* offers some interesting hints at how unity could be imagined on the part of the receivers of revelation.

Keywords: *revelation, Word of God, Scripture, unity, christology*

Kulcsszavak: *kinyilatkoztatás, Isten Igéje, Szentírás, egység, krisztológia*

A kinyilatkoztatásról alkotott felfogás az egyik legjobban körvonalazható terület, ahol felismerhető a II. Vatikáni Zsinat teológiai jelentősége. A *Dei Verbum* dogmatikus konstitúció I. fejezetében fogalmazódik meg egyértelműen az a váltás, amelyet Gerhard Ludwig Müller később így jelöl: elszakadás az „információelméleti modelltől” és odafordulás a „kommunikációelméleti modellhez”.¹ Más szavakkal: a kinyilatkoztatásban Isten nem elsősorban és nem kizárólag tételes igazságokat közöl velünk, hanem önmagát. A konstitúció e tételének zsinat utáni

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

¹ Vö. GERHARD LUDWIG MÜLLER: *Katolikus dogmatika a teológia tanulmányozásához és alkalmazásához*, Kairosz, Budapest, 2007, 43–47.

receptiója nem mondható túlságosan eseménydúsnak. A *Dei Verbum* hatástörténetének kutatására több szempont is kínálkozik, gondolhatunk itt pl. a *Fides et Ratio* enciklika I. fejezetére, amely hit és ész viszonyának kifejtéséhez éppen a *Dei Verbum* I. fejezetét tekinti alapnak, vagy arra a jelentős megnyilatkozásra, amelyet alig egy éve kaptunk a Nemzetközi Teológiai Bizottságtól a teológiai munkához, és amely *A teológia ma: távlatok, alapelvek és kritériumok* címet viseli.²

A hatástörténet kiemelkedő eseménye viszont a 2008-as püspöki szinódus és az annak nyomán 2010 novemberében megjelent apostoli buzdítás, a *Verbum Domini*. Röviden felidézzük a *Dei Verbum* főbb tételeit a kinyilatkoztatásról, majd megvizsgáljuk, hogy mindez hogyan él tovább a *Verbum Domini*-ben, illetve hogy milyen irányban halad tovább a teológiai reflexió és az egyházi tanítás.

1. A *DEI VERBUM* I. FEJEZETE

A konstitúció hányatott előtörténetéből tudjuk, hogy az első szövegtervezetek csupán a kinyilatkoztatás *továbbadásával* foglalkoztak. A kinyilatkoztatás *fogalmát* viszont még a szöveg 3. változatában is csupán egy előszó írta volna le, amelyből csak a második ülőszak utáni bizottsági munka folyamán, 1964 áprilisában csináltak „első fejezetet”.³ Joseph Ratzinger a konstitúció létrejöttében az egyik legfontosabb lépésnek nevezi ezt.⁴ A kinyilatkoztatásról tanúskodó dokumentumok vizsgálata előtt a zsinat felteszi a még alapvetőbb kérdést, hogy „mi is történik valójában, amikor Isten »kinyilatkoztatja magát«, és ezzel a zsinat új módon gondolja át magát a keresztény egzisztencia lényegét és alapját”.⁵ Peter Eicher szerint a *Dei Verbum* azért állította a kinyilatkoztatás felfogását az ige teológiájának horizontjába, mert a bizottságban az első zsinati ülőszak után helyet kapott az Egységtitkárság vezetője, Augustin Bea bíboros.⁶

A konstitúció tehát az 1–6. pontokban a kinyilatkoztatás definiálásával kezdődik. Immár fél évszázada ez a néhány bekezdés jelenti a katolikus teológiában a kinyilatkoztatás alapvető fogalmi keretét. Ennek a résznek a fő kijelentései:

² Római Dokumentumok XXXVIII., Szent István Társulat, Budapest, 2013.

³ 1964. április 20-án, vö. Umberto Betti, a zsinat meghatározó ferences teológusa [naplórészletek], *Vigilia* 77 (2012/7) 543., az eredeti olasz kiadásban 38. (Vál., ford. Várnai Jakab OFM)

⁴ JOSEPH RATZINGER, in *LThK*² 13., 506.

⁵ Uo.

⁶ PETER EICHER: *Offenbarung. Prinzip neuzeitlicher Theologie*, Kösel, München, 1977, 518.

- a) Isten egyetemes üdvözítő szándéka a kiindulópont (egységben marad a megváltás és a kinyilatkoztatás szándéka).
- b) A kinyilatkoztatás „beszélgetés” Isten és ember között, de ebben Isten nem csupán egyes kijelentéseket, hanem önmagát nyilatkoztatja ki. Nem csupán kapunk valamit tőle, hanem közösségre jutunk vele (a kommunikáció egysége).
- c) A kinyilatkoztatásnak üdvtörténeti alapszerkezete van: történelmi eseményeken és szavakon keresztül történik (*gestis verbisque*), ennek középpontja és fő eszköze Jézus Krisztus.
- d) A krisztusi kinyilatkoztatás is egységes: benne minden eszközévé válik a kinyilatkoztatásnak, nem különíthető el semmi a többi rovására.
- e) Az önmagát feltáró Istennek „a hit engedelmességével” tartozunk, mellyel az ember először is „szabadon Istenre bízva egész önmagát”. Az ember egész lényét átfogó válaszhoz gyökeresen hozzátartozik az is, hogy „értelmével és akaratával teljesen meghódol a kinyilatkoztató Isten előtt” (DV 5).

Ahogy ebben az összefoglalóban már érzékeltetni próbáltuk, a *Dei Verbum* kinyilatkoztatástanának van egy vonása, amely explicit formában talán nem, de implicit módon jellemző: a kinyilatkoztatás *egységes* szemlélete. Erre utaló elemek a szövegben: a kinyilatkoztató isteni szó *egység*, *közösség* létrehozására hivatott (1.), az üdvtörténet fogalma (*oeconomia revelationis*, 2.), a Jézus-jelenség mint középpont egységes bemutatása (4.). A dokumentum elemzői szerint ez a szemlélet patrisztikus örökség.⁷

A továbbiakban megnézzük, hogy a *Dei Verbum* fent vázolt alapkijelentései és egységes szemlélete hogyan élnek tovább. Vizsgálódásunk hipotézise, hogy *a kinyilatkoztatás egységes szemlélete akkor érvényesül, ha középpontban marad az „Isten igéje” mint egységítő kategória.*⁸ A *Dei Verbum*tól a *Verbum Dominū* a *kinyilatkoztatás* egyházi tanítása megmarad az *ige teológiájának*, így őrzi meg a kinyilat-

⁷ Még akkor is, ha az „Isten önközlése” témáját inkább a XX. századi protestáns teológiából, távolabbról pedig Hegel filozófiai örökségéből merítették – így elemzi FRANÇOIS NAULT: *Révélation sans théologie, théologie sans révélation*, in Philippe Bordeyne – Laurent Villemin (éd.): *Vatican II et la théologie. Perspectives pour le XXI^e siècle*, Cerf, Paris, 2010, 142–146.

⁸ A kifejtés során nem tudok majd következetes szóhasználatot érvényesíteni az „Isten igéje” és az „Isten szava” változatok tekintetében, melyeket lényegében fölcserélhetőnek tekintek. A kérdéshez lásd FARKASFALVY DÉNES: *Testté vált szó*, I. rész, Prugg, Eisenstadt, 1986, 46.

koztatás *egységét*.⁹ Az egység témájának fontosságát alátámasztja az is, hogy *A teológia ma* című 2012-es dokumentum a maga témájában az egység és sokféleség egyensúlyát keresi.

2. A VERBUM DOMINI I. RÉSZE

Talán némileg több ismertetést igényel a *Verbum Domini* című dokumentum. Induljunk ki ennek szándékából. Miről szólt a 2008-as püspöki szinódus? „Isten szaváról az Egyház életében és küldetésében”. Nem a *Szentírásról*, és nem is a *kinyilatkoztatás fogalmáról*.

Paolo Martinelli összefoglalja a dokumentum előtörténetét, és kiemeli a fundamentális teológiai témák szerepét a folyamatban.¹⁰ Csak a gondolatmenetünkre vonatkozó pontokat emeljük ki.

A 2007. április 27-én kiadott első tervezet, a *lineamenta* említ néhány nehézséget, amelyet a szinódusnak majd tárgyalnia kellene: tudatlanság és bizonytalanság a kinyilatkoztatás és Isten ígéje felől, a Biblia nincs jelen sokak életében, nem jól használják, az ige igazságát elfeledve relativizmusba esnek stb. A tervezet javasolja a kinyilatkoztatásról szóló tanítás föllevenítését: „Isten ígéje”, az egységes üdvtörténet, Krisztus központi szerepe és a két szövetség kapcsolata, a Szentírás értelmezése. Különösen jelentős szövegtörténeti adat, hogy már itt felmerül az igény, hogy az „Isten Ígéje” kifejezés jelentésszintjeit elkülönítsék.

2008. május. 11-én teszik közzé a munkadokumentumot (*instrumentum laboris*), amely megfogalmazza a problémát, hogy a hívők kevéssé ismerik a *Dei Verbum* zsinati dokumentumot. A tervezet abban lép előre, hogy a kinyilatkoz-

⁹ A „Dei Verbum” címet csak 1965. október 1-én kapta meg a dokumentum: „Hasznos változtatás a *Sacrosancta Synodus* kezdetű tervezet kezdőszavaiban. Mons. Volk javaslatára, akit Philips támogat, eldöntjük, hogy tegyük be eléje a *Dei verbum religiose audiens et fidenter proclamans* kifejezést, egyrészt, mert ezek a szavak jobb felütést adnak a dokumentumnak, másrészt, mert egy másik zsinati dokumentum, a *Sacrosanctum Concilium* liturgikus konstitúció már hasonló szavakkal kezdődik.” Vö. Umberto Betti, *a zsinat meghatározó ferences teológusa*, i. m. 544.

¹⁰ PAOLO MARTINELLI OFM: Cap: L'interesse teologico fondamentale della XII Assemblea generale ordinaria del sinodo dei vescovi sulla Parola di Dio nella vita e nella missione della Chiesa, in Carmen Aparicio Valls – Salvador Pié-Ninot (ed.): *Commento alla Verbum Domini*, Gregorian and Biblical Press, Roma, 2012, 9–39.

tatás és az „Isten ígéje” témát egy dinamika keretében helyezi el: „a megszólaló Isten misztériumának” keretében.¹¹

A 2008 októberében lezajlott szinódus dokumentumaiban a kinyilatkoztatás felfogása szempontjából fontos fejlemény, hogy a hozzászólások előtti összegzésben (*relatio ante disceptationem*) „helyet kap a kinyilatkoztatás dialogikus nézete”, továbbá hogy az ige mindig „összehívó” szó, a szövetség ígéje.¹² A hozzászólások utáni összegzésben pedig előtérbe kerül Isten ígéjének jelen idejű valósága, „a most megszólaló Isten”, akit a személyes, hívó hallgatás képes befogadni.

A szinódus terméke végül az az 55 „javaslat” (*propositiones*), amelyet a Szentatyának átadtak, és amely az elemzések szerint mind be is került a kiadott apostoli buzdításba.¹³ A témák alapvető elrendezése már ekkor kialakul:

- I. Isten ígéje az Egyház hitében
- II. Isten ígéje az Egyház életében
- III. Isten ígéje az Egyház küldetésében

Két adatot emelünk ki. Az egyik, hogy a 3. javaslat fontos lelkipásztori feladatként jelöli meg: segítsék hozzá a hívőket az „Isten ígéje” kifejezés különféle jelentéseinek megértéséhez. A másik pedig az, hogy az Isten ígéje és az eucharisztia kapcsolata az I. részbe került (7. javaslat), tehát szisztematikus kérdés, nem csupán lelkipásztori alkalmazás kérdése.

A szinódus utáni apostoli buzdítást végül *Verbum Domini* címmel, 2010. szeptember 30-i keltezéssel, de csak 2010 novemberében adta közre XVI. Benedek pápa. A dokumentum szerkezete az eddigi anyagok sémáját követi, a három rész latin címet kapott, amelyet a különböző nyelvekre történő fordítás során általában meghagytak latinul:

- I. rész: *Verbum Dei*
- II. rész: *Verbum in Ecclesia*
- III. rész: *Verbum mundo*

Az első, teológiai jellegű rész az Isten ígéjének teológiáját nyújtja, mintegy ebben helyezi el a kinyilatkoztatás teológiáját is. A kinyilatkoztatás eseményét mint

¹¹ Uo. 18.

¹² Uo. 20.

¹³ Uo. 29.

Isten szavának hozzánk érkezését írja le. Nem találjuk meg benne azt a felosztást, amelyet a *Dei Verbum* követ: a kinyilatkoztatás lényege (I. fej.) és továbbadása (II. fej.). Ez lényeges kijelentésnek tartható: a kinyilatkoztatás mindvégig egy hagyomány keretében játszódik le, és a krisztusi kinyilatkoztatás is egy hagyomány (a második templom zsidósága) sajátos fordulata.¹⁴ Ha e tanulmány témája a „hagyomány” lenne, ezt a pontot érdemes volna kiaknázni.

A *Verbum Domini* első, teológiai része azután ismét három fejezetre oszlik:

1. Isten, aki beszél (6–21. pontok)
2. Az ember válasza a beszélő Istennek (22–28.)
3. A Szentírás magyarázata az Egyházban (29–49.)

Mivel a kinyilatkoztatás fogalma a témánk, ezért a *Verbum Domini*-ből a továbbiakban csak az I/1. fejezetet vizsgáljuk. Az első tanulság az eddigiekből már látható: a „kinyilatkoztatás” fogalma helyett az „Isten igéje” fogalom áll a középpontban – ugyanaz, de mégsem. Induljunk ki abból a kérdésből, amelyre már szintén felhívtuk a figyelmet: az „Isten igéje” analogikus szóhasználatából.

3. AZ „ISTEN IGÉJE” KIFEJEZÉS ANALOGIKUS SZÓHASZNÁLATA

A *Verbum Domini* dokumentummal az Isten igéjének analogikus szóhasználatát végképp elfogadottá tett az egyházi tanításban, és így remélhetőleg a teológiában is. Ahogy a dokumentum írja:

„fől kell hívnunk a figyelmet arra, amit a szinódusi atyák mondtak azzal kapcsolatban, hogy hányféle értelemben használjuk az »Isten szava« kifejezést. Joggal beszéltek a szó szimfóniájáról, egyetlen szóról, amely különféle módokon fejezi ki önmagát mint »többszólamú ének« (DCE 1). A szinódusi atyák e témakörben az emberi nyelv analóg használatáról beszéltek Isten szavával kapcsolatban. E kifejezés ugyanis egyrészt a közlésre vonatkozik, melyet Isten önmagáról ad, másrészt különféle jelentéseket hordoz, melyeket gondosan kell vizsgálnunk és kapcsolatba kell hoznunk egymással.” (VD 7.)

¹⁴ LARRY W. HURTADO kifejezésével: „vallási újítás”, ill. „mutáció”, lásd id.: *Hogyan lett Jézus Istenné a földön? A Jézus-tisztelet történeti gyökerei*, Bencés Kiadó, Pannonhalma, 2008, főleg a könyv 8., utolsó fejezetét, 313–358.

Ez azért nagy esemény, mert a római Gergely Egyetem tanára, Pié-Ninot szerint az analogikus szóhasználat „gyakorlatilag hiányzik az Isten igéjéről szóló teológiai traktátusokból”, és mert „a katolikus hagyományban inkább ritka az ilyen reflexió”.¹⁵ Karl Barth híres megkülönböztetését „a kinyilatkoztatott, a leírt és a hirdetett ige” között Pié-Ninot röviden idézi, de bővebb kifejtést nem ad róla.

A szinódust közvetlenül megelőző időszakban ennek a témának az elfogadtatásáért igen sokat tett Frédéric Manns jeruzsálemi ferences bibliatudós, aki *Sinfonia della Parola* címmel megjelentetett egy vázlatot az ige teológiájáról.¹⁶ Könyvében a „szimfónia” nem is annyira a szigorú teológiai fogalmiság eredménye, hanem arra vonatkozik, hogy a rabbinikus és ennek nyomán a patrisztikus irodalom számos metaforával fejt ki az ige jelentőségét (Manns 17 képet elemez!), és ezek együtt alkotják az ige „szimfóniáját”.

a) Carlo Maria Martini tanulmánya

Pié-Ninot szüksézsavúságát némileg fejcsoválva fogadhatjuk, mert Carlo Maria Martini (†2012. aug. 31.) még a Gergely Egyetem rektoraként 1980-ban egy kiváló előadást tartott, majd tett közzé a témáról.¹⁷ Martini öt jelentésszintet különít el. A szintek egymással az analógia viszonyában állnak, összetartozásuk és megkülönböztetésük egyaránt fontos. Martini kifejtése érdemes arra, hogy részletesen megismerjük.

1. A Szó a Szentháromság belső életében

Az első jelentésszintet akkor látjuk meg, ha a kinyilatkoztatást szentháromságos összefüggésben nézzük. Isten szavának első valósága az „Ige, mely kezdettől Istennél volt” (vö. Jn 1). A keresztény kinyilatkoztatás végső alapját az a hit jelenti, hogy Istenben öröktől fogva bensőséges kommunikáció létezik. Ezt fejt ki Karl Rahner is: „Hogy Isten kimondja önmagát kifelé, annak az a feltétele, hogy örök teljességében kimondja önmagát immanens módon, és ez utóbbit éppen az nyi-

¹⁵ SALVADOR PIÉ-NINOT: Il Dio che parla. *Verbum Domini*, nn. 6–21, in Carmen Aparicio Valls – Salvador Pié-Ninot (ed.): *Commento alla Verbum Domini*, i. m. 53–63., itt: 55.

¹⁶ FRÉDÉRIC MANNS: *Sinfonia della Parola. Verso una teologia della Scrittura*, Edizioni Terra Santa, Milano, 2008.

¹⁷ Vö. CARLO MARIA MARTINI: *La Parola di Dio alle origini della Chiesa*, Università Gregoriana Editrice, Roma, 1980, 56–58. Erre RAYMOND F. COLLINS hívja fel a figyelmünket: *Jeromos Bibliakommentár III.*, a „Sugalmazás” című tanulmány 68. pontjában (Szent Jeromos Katolikus Bibliatársulat, Budapest, 2003, 43).

latkoztatja ki, hogy azonos az előbbivel.”¹⁸ Isten öröktől fogva „kimondja önmagát” – ezzel a megfogalmazással azt a misztériumot próbáljuk megközelíteni, hogy a Szentháromság a szeretet és a közösség ősmintája, ősforrása, így minden kommunikáció ősforrása is. A 2008-as szinódus utáni dokumentum ezt így emeli ki:

„Istenben nem volt olyan idő, amikor a Logosz nem létezett volna. Az Ige a teremtés előtt létezik. Ezért az isteni élet szívében közösség van, abszolút ajándék van. [...] Isten úgy ismerteti meg önmagát velünk, mint a végtelen szeretet misztériumát, amelyben az Atya öröktől fogva a Szentlélekben mondja ki a maga szavát.” (VD 6.)

2. Isten Szava Jézus Krisztusban

A második jelentésszintet Martini Jézus Krisztusban jelöli meg: Ő a köztünk élő Ige, „a történelemben számunkra kimondott és megnyilvánult Isten”. Annyiban pontosítja, hogy Jézus nemcsak történeti létezésében „Isten Szava” hozzánk, hanem feltámadásának erejénél fogva azóta is, szüntelenül kinyilvánítja nekünk az Atyát (vö. Jn 17,26a: „Megismertettem velük nevedet, és továbbra is megismertetem”). Mindaz, amit az Egyházban valamilyen módon „Isten szavának” nevezünk, Jézus Krisztusra vonatkozik – sőt, Martini kitárja ezt a jelentésszintet az egész történelemre. Ezáltal két irányban értelmezhető az „Isten Szava Jézus Krisztusban” kifejezés:

a) Legnagyobb mélységét, „intenzitását” a kereszthalálban és a feltámadásban éri el. Jézus itt azonosul a teljes emberi valósággal.

b) Legnagyobb kiterjedését, „extenzióját” akkor éri el, amikor Isten lesz minden mindenben (vö. 1Kor 15,28). „Kimondhatjuk, hogy Istennek az ember felé való közlése csak ebben a pillanatában éri majd el extenzív kifejezésének végleges és teljes arányait, még akkor is, ha, mint mondtam, fenntartjuk, hogy az intenzív kifejezés teljes aránya a keresztt és a feltámadás marad.” Az „Isten szava” extenzív teljességét Martini azért hangsúlyozza, hogy kiemelje: az Isten által a történelemben kimondott más szavak önmagukban nem teljeseek, a beteljesedés felé mutatnak.

3. Isten szavai az üdvtörténelemben

A harmadik jelentésszinten az „Isten szavából” az üdvtörténelemben „Isten szavai” lesznek. Itt már a többes szám használata indokolt. Ezek a próféták és az aposto-

¹⁸ KARL RAHNER: *A hit alapjai*, Agapé, Szeged, 1998, 184–185.

lok által *kimondott* szavak, melyek kimondják a megvalósulásra váró, vagy Jézus Krisztusban megvalósult isteni tervet. A Szentírás rendszerint a prófétai és apostoli igehirdetésnek ezeket a szavait nevezi „Isten szavának”. A kimondott szó elsőbbsége mellett szól a *szóbeliség* elsőbbsége is az Ó- és Újszövetség korának kultúrájában.

4. Az isteni sugalmazásra leírt szavak

A kimondott, hirdetett szótól csak ebben a negyedik mozzanatban lépünk át a *leírt* szóhoz. Az analógiának ezen a negyedik szintjén nevezzük „Isten szavának” a leírt szentírási szavakat, amelyek a prófétai és apostoli tevékenység nyomán isteni sugalmazásra írásos formát nyertek az író próféták, az apostolok, az evangélisták, a bölcsek, a történetírók, a törvényhozók és a költők által.

Ezáltal Martini a Szentírást belehelyezi Izrael és az ősegyház prófétai és apostoli szavának közegébe, de kapcsolatba hozza Krisztussal és az Atyával, a sugalmazó Szentlélek közvetítésével. Emiatt jelenti ez a szó a *kinyilatkoztatás kiváltáságos mozzanatát*. „Az Igével való kapcsolat, melyet ez a szó a Szentlélek által birtokol, Isten megnyilatkozásának élő és állandó erejévé teszi ezt a szót minden idők számára.”

5. A ma hirdetett isteni szó

A leírt Szentírás nem jelenti Martini számára az utolsó jelentésszintet az „Isten szava” kifejezés értelmezésében. Ötödik szintként nevezi meg ugyanis az élő keresztény *igehirdetés* szavát, utalva az ApCsel 19,10-re: „Pál két esztendeig ott maradt és tanított a zsinagógában, úgyhogy Ázsia minden lakója, zsidó és görög egyaránt halotta az Úr szavát”. E szavak tartalma az ApCsel 19,8-ban fejeződik ki: „Pál vitatkozott és meggyőzéssel élt az Isten országáról”, vagy, ahogy az ApCsel 20,27-ben szerepel, meghirdette és prédikálta Jézust, Isten Fiát (vö. ApCsel 9,20). Amikor a hitről, a megtérésről, Jézus Krisztusról igehirdetés hangzik el, akkor az Egyházban olyan esemény játszódik le, amely valóban az „Isten szavának” nevezhető.

b) A Dei Verbumban

Donath Hercsik megállapítása szerint már a *Dei Verbum* is tudatában volt az „Isten igéje” kifejezés különféle jelentéseinek.¹⁹ Erre utaló elemek a szövegben: a „*gestis verbisque*” kifejezés, amely a kinyilatkoztató tettek és szavak sokféleségét érzékelteti

¹⁹ DONATH HERCSIK SJ: L'importanza della „Parola” per la teologia fondamentale, in Carmen Aparicio Valls – Salvador Pié-Ninot (ed.): *Commento alla Verbum Domini*, i. m. 161–178.

(DV 2.), Isten kezdettől beszél az emberrel (3.) – és ez ugyanaz az Isten, mint aki Krisztusban hív meg minket; valamint az ige teremő, hívó, kinyilatkoztató, megváltó tevékenységeinek említése. Hozzátehetjük: ide tartozik az is, hogy a DV 1 szerint az *igét* hallgató és hirdető Egyház „Szent János szavait követi”. Ez a kifejezés-mód különbséget tesz „Isten szava” és „Szent János szavai” között. Isten szava, a Szentírás és az Egyház igehirdetése *nem egyszerű azonosságban* állnak egymással – írja erről a konstitúciót elemezve Josef Schmitz.²⁰ A *Dei Verbum* további szakaszaiban olvashatunk még több árnyalt megfogalmazást is, amely a Szentírás és az Isten igéje közti szoros kapcsolatot de „nem egyszerű azonosságot” érzékeltetik:

„Isten igéje, mely Isten ereje minden hívő üdvösségére, az Újszövetség könyveiben csodálatos szépségben jut el hozzánk [praesentatur] és mutatja meg erejét.” (DV 17.)

„az evangéliumok [...] tanúskodnak [testimonium sint] a megtestesült Igenek, a mi Üdvözítőnknek életéről és tanításáról.” (DV 18.)

„Az isteni írásek [...] változatlanul közvetítik [impertiant] magának Istennek igéjét, és a prófétáknak és az apostoloknak szavaiban a Szentlélek hangját szólaltatják meg [vocem personare faciant].” (DV 21.)

„A Szentírás Isten igéjét tartalmazza [continent], s sugalmazott lévén, valóban Isten szava.” (DV 24.)

c) Más szerzők

A teológiában a *kinyilatkoztatásnak* a Szentírással szembeni többlete elfogadott tételnek mondható. Elég felidézni Rahner és Ratzinger 1965-ös munkáját, melyben a hagyomány létezését éppen ezzel a többlettel alapozzák meg.²¹ A kinyilatkoztatás eszerint transzcendálja a Szentírást, mintegy túlnyúlik azon. A Szentírás a kinyilatkoztatás tanúsítása. A kinyilatkoztatás két irányban nyúlik túl a Szentíráson: fölfelé, mint Isten szava és cselekvése, valamint lefelé, mindabban, amit

²⁰ JOSEF SCHMITZ: *Offenbarung*, Patmos, Düsseldorf, 1988, 69–70.

²¹ KARL RAHNER – JOSEPH RATZINGER: *Offenbarung und Überlieferung*, QD 25., Herder, Freiburg – Basel – Wien, 1965, 34–36.; vö. GIOVANNI ROTA: Il concilio Vaticano II e la Tradizione: i punti nodali di un dibattito, *Teologia* 37 (2012) 415–449.

a kinyilatkoztatás kivált mint hitaktust, a Szentírás közvetítésén túl. Hiszen lehet olvasni a Szentírást úgy is, hogy nem vagyok részese a kinyilatkoztatásnak. A keresztény hit belépés Krisztus jelen idejű valóságába, amelyről a Szentírás tanúskodik, de amely egyáltalán nem maga a Szentírás.

Az „Isten ígéje” kifejezés analogikus szóhasználatának egyik fontos következménye tehát: Isten szava és a Szentírás nem *egyszerű azonosságban* állnak egymással. Jó tíz éve Leo Scheffczyk is felhívta erre a figyelmet:

„A megtestesülés elve alapján érthető, hogy a Szentírás mint »Gotteswort im Menschenwort« és így mint az Egyház könyve tehető formálisan azonosná Isten szavával. Az egyházi tanúk szerzősége révén hiteles és tévedhetetlen tanúsága marad Isten szavának. Ez a tanúság jóllehet azzal a különleges minőséggel bír (ismét csak a szentségi istenemberi misztérium párhuzamaképpen), hogy a tanúság magában foglalja és megjeleníti a tanúsított valóságot. A magában-foglalás azonban nem jelenti azt, hogy Isten szava benne lehetne az Egyház könyvében mint valami tárgy egy zárt dobozban és az lezárható volna. Ez inkább egy olyan benne-lét, amely összekapcsolódik egy fölötte-léttel, amelyben az Isten szava mindig megmarad az Írást felülmúló, túllépő valóságnak, amely a misztériumába való mindig újabb fölhatolásra készlet.”²²

d) *Verbum Domini*

A *Verbum Domini* már az I/1. fejezetben, a 7. pontban felhívja a figyelmet az „Isten szava” kifejezés analóg jelentéseire: „E kifejezés ugyanis egyrészt a közlésre vonatkozik, melyet Isten önmagáról ad, másrészt különféle jelentéseket hordoz, melyeket gondosan kell vizsgálnunk és kapcsolatba kell hoznunk egymással, mind a teológiai reflexió, mind a lelkipásztori gyakorlat szempontjából.” Ez a szakasz bővebb kifejtés nélkül összegzést ad az analógia szintjeiről. Eszerint „Isten szavának” nevezhetjük az alábbi valóságokat:

1. Isten örök Igéje (külön kifejtés még a 6. pontban)
2. Jézus Krisztusnak, az Atya emberré lett örök Fiának személye
3. a teremtés, a természet könyve

²² LEO SCHEFFCZYK: Die heilige Schrift – Wort Gottes und der Kirche, *Internationale Katholische Zeitschrift Communio* 30 (2001/1) 44–57., itt: 53.

4. az üdvtörténet, amely a húsvéti misztériumban teljesedik be
5. az apostoli igehirdetés és az Egyház élő hagyománya
6. a Szentírás, melyet úgy értünk meg, „mint Isten szavát az apostoli hagyomány keretén belül, amelytől elválaszthatatlan”.

Figyelemre méltó, hogy a *Verbum Dei*, bár némileg eltérő beosztást ad, mint Martini, mégis hasonlóan és feltűnően nem az első helyre teszi a Szentírást, sőt kimondottan is elutasítja a kereszténység muszlim eredetű besorolását, mint „könyvvallást”.²³ Úgy tűnik, a *Dei Verbum* tud az „Isten ígéje” analogikus szóhasználatáról, de nem tartja fontosnak módszeres kifejtését. Ugyanezt mondhatjuk el a Katolikus Egyház Katekizmusáról is. A mai egyházi tanítás azonban fontosnak tartja az analogikus szóhasználat kifejezett bemutatását és a hívőknek való kifejtését.

e) „Szentírás-vasárnap”?

Ezek a szempontok arra készíthetnek minket, hogy egy kicsit elgondolkodjunk a „Szentírás-vasárnap” lelkipásztori szokásáról. Magyarországon kevesen tudják, hogy ez az „ünnap” nem általános a Katolikus Egyházban. Nálunk 1965 táján vezethették be, az első között lehettünk az Egyházban. 1969-ben Augustin Bea bíborosnak, a Keresztény Egységtitkárság akkori elnökének hatására jön létre a Katolikus Bibliaszövetség,²⁴ amely a protestáns bibliatársulatok esz-köztárából átveszi azt a programot, hogy Szentírás-vasárnapokat, Bibliaheteket stb. rendezzen.²⁵

A *Verbum Dei* által is hangsúlyozott szempontok alapján feltehetnénk a kérdést: Vajon nem volna-e megfelelőbb „Isten ígéjének” szentelni ezt a vasárnapot? Kellőképpen felhívjuk-e a hívők figyelmét erre az összefüggésre? Merjük-e megtenni a finom megkülönböztetéseket, amelyeket fentebb a *Dei Verbumból* idéztünk, vagy amelyeket a *Verbum Domini* hoz (kiemelések tőlem):

„Jóllehet Isten ígéje *megelőzi és felülmúlja* a Szentírást, mégis, mivel a Szentírás Istentől sugalmazott, »páratlan módon« tartalmazza az Isteni szót.” (VD 17.)

²³ VD 7., lásd még: KEK 108.

²⁴ *World Catholic Federation for the Biblical Apostolate*, 1990 után egyszerűbb német elnevezéssel *Katholische Bibelföderation*.

„Az Egyház abban a bizonyosságban él, hogy Ura, aki a múltban beszélt, folyamatosan közli ma is az ő szavát az Egyház élő hagyományában és a Szentírásban. Ugyanis *Isten Szava adja magát a Szentírásban*, mint a ki-nyilatkoztatás által sugallt *tanúságtétel*.” (VD 18.)

Persze – gondolhatjuk tovább – kell-e ennek külön vasárnap, ha pl. karácsony napján elhangzik az evangélium, hogy „Kezdetben volt az Ige...”? Vagy ha pl. a „C” év 3. vasárnapján előttünk áll a názáreti zsinagógában az élő Jézus mint a felolvasott Írások beteljesedése (Lk 4,14–21)? Melyik vasárnap ne lehetne és kellene odafigyelni az ige sokrétű működésére az olvasmányokban – és magában az eucharishtiában, amely az Ige eseménye?²⁶

Mi is a tétje ennek a teológiai kérdésnek? Maga a *Verbum Dei* kifejti nekünk:

„Amint a szinódusi atyák mondták, valóban az »Isten szava« kifejezés analóg használatával állunk szemben, és ezt tudatosítanunk kell. Ezért a hívőket jobban rá kell nevelni arra, hogy fölismerjék ennek különböző jelentéseit és értsék egyetlen értelmét. Teológiai szempontból is el kell mélyíteni a különböző jelentések szétválasztását, hogy jobban fölragyogjon az isteni terv egysége, és benne Krisztus személyének központi szerepe.” (VD 7.)²⁷

A kérdés tétje tehát „az isteni terv egysége, és benne Krisztus személyének központi szerepe”. Egyre inkább előtűnik tehát a *Dei Verbum*mal kapcsolatban már felvetett szempontunk, az egység. Mielőtt azonban ezt részletezzük, végezzük el a *Verbum Dei* és a *Dei Verbum* összevetését.

4. A VERBUM DOMINI IGETEOLÓGIÁJA

Ha a *Verbum Domini* már a 7. pontban rendszerezte az „Isten szava” kifejezés jelentéseit, akkor mi lesz az egész fejezet témája? Mi a jelentősége az I/1. fejezetnek?

²⁵ Érdekes mozzanat: 2009. ápr. 26-án a pápa a *Regina Coeli* imádság után üdvözlö a lengyel zarándokokat, akik „idén először ünneplik a Szentírás-vasárnapot” – az ottani biblitársulat kezdeményezése nyomán.

²⁶ Vö. DV 21 és 26, de főleg VD 54–55.

²⁷ Ennek igényét fogalmazta meg a 3. *propositio* is: „A lelkipásztorok tehát neveljék rá Isten népét, hogy az »Isten szava« kifejezés különböző jelentéseit felfogják” (*Il Regno* 19/2008, 644).

Úgy mondhatnánk, hogy a *Verbum Domini* I/1. bővebben kifejti a *Dei Verbum* I. főbb kijelentéseit. A teológus ilyenkor azt is kérdezi, hogy mennyivel több ez a kifejtés, mint egy előző egyházi tanítás kötelező idézése? Valójában milyen igetelológiát ad a *Verbum Dei*, és ez hogyan viszonyul a *Dei Verbum*hoz? Talán érdemes egy táblázatban összesíteni a kettőt. Szerepeltetünk azonban még egy oszlopot. A tételes teológiai kijelentések mellett ugyanis szinte mindegyik pontban szerepel egy „apologetikus szempont”. Ez nem valamilyen eretnekség „anatémája”, hanem az adott kérdésben elképzelhető tévedések, elcsúszások, lelkipásztori következmények megfogalmazása, aktuális alkalmazása. Nagy részük jelen van már a szinódus által megszavazott javaslatokban is, de ebben a formájában XVI. Benedek pápa rendszerezését mutatják és az ő gondolkodását tükrözik.

A <i>Verbum Domini</i> 8–21 tételei	„apologetikus szempontok”	DV utalás
8. A szó kozmikus természete – „ez a szó az egész mindenség alapja”	a létezés értelmes volta	DV 3
9. Az ember teremtése – „páratlan és kiváltságos helye a teremtésben”	„természeti törvény” – az evangéliumi törvény ezt „magában foglalja és megvalósítja”	—
10. A szó realizmusa – „realista az, aki fölismeri Isten ígéjében mindenek alapját”	„Erre különösen most van szükségünk...” – „birtoklás, élvezet, hatalomvágy” ellenében	—
A szó krisztológiája: (11–13)		
11. Ószövetség, majd: megtestesülés – „Az ő egyetlen és páratlan története Isten végső szava az emberiségnek.”	„a keresztény lét kezdetén nem egy etikai elhatározás vagy egy nagy eszme áll...”	DV 14 —
12. <i>Verbum abbreviatum</i> – Az Atyának szól, de nekünk is – „a föltámadott Szó a végső világosság utunkon”	—	(DV 4)
13. A „szó krisztológiájának” szíve: az isteni terv egysége a megtestesült Igében	—	(DV 4)

14. Isten igéjének eszkatológikus természete – Jézus Krisztus Isten végső szava	„segítsük a hívőket jól megkülönböztetni Isten szavától a magánkinyilatkoztatásokat”	(DV 4)
15. Isten Szava és a Szentlélek – Jézus élete a Lélekben	„A Fiú küldetése és a Szentlélek küldetése elválaszthatatlan és egyetlen üdvrendet alkotnak.” – (vö. <i>Redemptoris Missio</i>)	—
16. A Szentlélek szerepe az Írás megértésében	„nem lehet megérteni a szó értelmét, ha valaki nem fogadja el a Vigasztaló tevékenységét az Egyházban és a hívők szívében”	(DV 12)
17. A hagyomány és a Szentírás	—	DV 7, 8
18. a megtestesülés analógiája		
„a Szentírás minden szavával Isten egyetlen szót mond”	„fontos, hogy Isten népét világosan megtanítsák és neveljék arra, hogyan közeledjék az Egyház élő hagyományához kapcsolódó Szentíráshoz, fölismerve bennük Isten szavát.”	DV 13 (DV 21)
19. A sugalmazás és az Írások igazsága	„a Szentírást (ne) a történész kíváncsiságával olvassuk” „e valóságokat ma megfelelően el kell mélyítenünk”	DV 9 DV 11
20. Az Atyaisten a Szó eredete és forrása – kezdet / csúcspont / út az Atyához – <i>exitus/reditus</i> séma		
21. „Isten a hallgatásával is beszél” – a kereszt	„ma is része sok hívő életútjának”	

Alig találunk olyan szempontot a *Dei Verbumban*, amely nem visszhangzik a *Verbum Domini* tételeiben. Említést érdemel talán, hogy a *Dei Verbum* erőteljesebben hangsúlyozza a történelmet mint a kinyilatkoztatás legfontosabb

közegét. Sok vita előzte meg a „*gestis verbisque*” gondos megfogalmazását a *Dei Verbum* 2. pontjában.²⁸

Martinelli a két dokumentum viszonyát úgy jellemzi, hogy a kinyilatkoztatásteológia szokásos kérdéseit – Isten ígéje, Szentírás, hagyomány, tanítóhivatal, hermeneutika, sugalmazás, a Szentírás igazsága –, melyek a *Dei Verbum*ban már helyet kaptak, a *Verbum Domini* a szentháromságos, üdvtörténeti és dialogikus horizontban próbálja mélyebben megérteni.²⁹

Pié-Ninot elemzése szerint a *Verbum Domini* a kinyilatkoztatás fogalmi megközelítésekor Órigenész és Hans Urs von Balthasar nyomán „a megszólaló Isten” misztériumát idézi fel. „Szentháromságos inklúziót” alkalmaz, amennyiben az Atyaisten tervének misztériumáról szóló 6. és 20. pontok átfogják a szakaszt, a közepén pedig a Szentlélek misztériumát jeleníti meg a kép a „két kézről” (15–16.). Pié-Ninot a *Verbum Domini* három legfontosabb teológiai témájául az „Isten ígéje” analogikus jelentéseit (7.), az ige kozmikus vonatkozását (8–9.), és az ige krisztológiáját (11–13.) nevezi meg, és megjegyzi, hogy ez a három téma nem megszokott teológiai traktátusokban és egyházi tanításban.³⁰ A *Verbum Domini* tehát ennyiben újdonságot is hoz a *Dei Verbum*hoz képest.

Vajon mennyiben adódik a fentiekből a következtetés, hogy a teológia alapkategóriájának az „Isten Igéjét” kell fölvennünk a „kinyilatkoztatás” helyett? Peter Knauer ezt próbálja megtenni művében.³¹ Ellenvéleményként ő maga idézi Heinrich Fries nézetét a kérdésről:

„Az »Isten ígéje« kategória is magyarázatra szorul: Olyan szó ez, amelyet maga Isten mond ki – és az hogyan képzelhető el? –, vagy ez az a hiteles szó, amely Istentől szól? De kellően kifejezésre jut-e az »ige« fogalmában az, hogy a hitben és a teológiában főleg eseményekről, történelemről, tettekről és személyekről van szó? Nem vitatható, hogy ezek is összekapcsolhatók az »Isten ígéje« fogalmával. Az »Isten ígéje« megjelölés kapcsán azonban mindez nem minden további nélkül látható be.”³²

²⁸ Umberto Betti, a zsinat meghatározó ferences teológusa, i. m. 543–544.

²⁹ Vö. PAOLO MARTINELLI OFM: *L'interesse teologico fondamentale*, i. m. 30–31.

³⁰ SALVADOR PIÉ-NINOT: *Il Dio che parla*, i. m. 53–55.

³¹ PETER KNAUER SJ: *Der Glaube kommt vom Hören. Ökumenische Fundamentaltheologie*, Herder, Freiburg – Basel – Wien, 1991.

³² HEINRICH FRIES: *Fundamentaltheologie*, Styria, Graz – Wien – Köln, 1985, 154., idézi PETER KNAUER SJ: *Der Glaube kommt vom Hören*, i. m. 85.

Szerinte az egész valóság lehet hierofánia, a fundamentális teológia viszont a speciális természetfeletti kinyilatkoztatás lehetőségét keresi. Knauer azt akarja bemutatni, hogy keresztény értelemben vett „kinyilatkoztatás” valójában csak mint „ige” létezhet az emberek közti kommunikáció közegében. Az „Isten igéje” fogalom így a keresztény hit megértésének kulcsfogalma lesz. A fogalom teológiai használatában mindjárt érvényesít egy megkülönböztetést: „nem voltaképpeni értelemben” (*im uneigentlichen Sinn*), vagy „közvetett” értelemben Isten igéje mindaz, amit a teremtett világból Istenről megtudhatunk, vagyis a természetes istenismeret. „Voltaképpeni”, vagy közvetlen értelemben pedig Isten önközlése az emberi szó által.³³ Knauer ez utóbbi kifejtésében következetesen halad: ha a voltaképpeni értelem első szintje, ahogy megállapítja, Isten szentháromságos igéje, akkor először ezt kell bemutatni.³⁴ Ha pedig a második jelentésszint a megtestesült Ige, akkor ez kell, hogy legyen a következő anyagrész.³⁵ Harmadik lépésben szerepel a hirdetett igére adott emberi válasz, a hit.³⁶ Knauer rendszere azonban nem bizonyult átütő erejűnek, hanem – úgy tűnik – egy maradt a többi rendszer közül. A *Verbum Domini* gondolkodásmódja nyomán talán érdemes lenne ismét elővenni.

5. AZ IGE EGYSÉGE

A *Verbum Domini* legfontosabb teológiai tanulságának azt tartom, hogy a DV-hez képest kifejezett, alapvető szempontként viszi tovább az *egység* témáját. Az „Isten szava” kifejezés az analógiák szintjén túl egyetlen értelmet hordoz, amely hangsúlyozza az isteni terv egységét, és benne Krisztus személyének központi szerepét – figyelmeztetett a fogalom kifejtésekor (7.). Befejezésül nézzünk meg három szempontot ehhez a gondolathoz.

a) Az isteni terv egysége

A *Verbum Domini* kifejtése a 13. pontban elérkezik a „szó krisztológiájának” szívéhez, és itt hangsúlyozza „az isteni terv egységét a megtestesült Igében”. A húsvéti misztérium tárja fel az Írások igazi értelmét, voltaképpeni egységét, Isten egységes tervét. Így jut el oda, hogy a húsvéti hit alapján „szemlélhetjük a teremtés és az új-

³³ PETER KNAUER SJ: *Der Glaube kommt vom Hören*, i. m. 88.

³⁴ Uo. 113–130.

³⁵ Uo. 130–154.

³⁶ Uo. 162–188.

játeremtés, s a Krisztusban beteljesedett egész üdvtörténet mélységes egységét”. Az „egység” nem a részek darabonkénti összeadása nyomán keletkezik, hanem „szemlélés” által ragadhatjuk meg. Hans Urs von Balthasar műveinek ismerői ezen a ponton felismerik, mennyire összecseng a gondolat Balthasar felfogásával.

Az egységes isteni terv gondolata fejeződik ki a *Liber Naturae* hagyományos teológiai gondolatában. A Szentatya itt többször is idézi Szent Bonaventurát, akinél a „könyv” alapvető hermeneutikai fogalom, és a valóság egészének megragadására irányul.³⁷

b) Az egység középpontja

A *Verbum Domini* szavaiból az tűnik ki, hogy egységről akkor beszélhetünk, ha annak van egy középpontja. Az „isten terv egységét” a *Verbum Domini* „a megtestesült Igében” látja (13.). Ez a középpont nem fogalmi eljárás, hanem az isteni terv egységének eleven és éltető lényegét akarja kimondani. Krisztus egységesítő szerepe azon alapul, hogy a keresztény lét kezdetén egy *találkozás* áll, „találkozás egy eseménnyel, egy személlyel” (11.).

A krisztusi „redukció” a Szentírásan keresztül is érvényesül: „a Szentírás a maga sokféle tartalmát sokféle formában egységes valóságként” mutatja be. Ugyanis „a Szentírás minden szavával Isten egyetlen szót mond: az ő egyszülött Igéjét” (18.). Ezért ki tudja mondani végül Szent Ágoston nyomán: „Isten beszéde *egy*, [...] és *egy* az Ige.”³⁸ A patrisztikus és középkori szentírásmagyarázat ilyen értelemben idézi a Róm 9,28-at: *Verbum abbreviatum fecit Dominus super terram* – Krisztusban mindent elmondott nekünk. Nem véletlen, hogy az üdvtörténet teljességét és Krisztus szerepét a *Verbum Domini* úgy képes szemlélni, mint

„egy olyan szerző művét, aki a teremtés »szimfóniájával« fejezi ki magát. E szimfónián belül bizonyos ponton megjelenik valami, amit zenei nyelven assolo-nak nevezhetnénk, azaz egy szóló hangszerre vagy hangra bízott téma; és ez annyira fontos, hogy tőle függ az egész mű tartalma. És ez az „assolo” Jézus [...]. Az Emberfia összefoglalja magában a földet és az eget, a teremtést és a Teremtőt, a testet és a Lelket. Ő a kozmosz és a történelem közép-

³⁷ „A könyv egy tartósan fennálló jel, amely a szerző világát bizonyos teljességgel kifejezi és az olvasót ennek ismeretére akarja eljuttatni”, WINTHIR RAUCH: *Das Buch Gottes. Eine systematische Untersuchung des Buchbegriffes bei Bonaventura*, Max Hueber, München, 1961, 13.

³⁸ Vö. KEK 102.

³⁹ *Benedek pápa beszéde*, 2009. jan. 6.

pontja, mert benne egyesül a Szerző és a műve, anélkül, hogy összekeverednének.”³⁹

c) *Az egység a befogadó, a hívő felől*

Ha az Isten igéjének egységes tervét „szemlélés” által ragadhatjuk meg, akkor fontossá válik a befogadás módja is. Az alany oldalán történő „megérkezés” része az ige eseményének, ettől lesz valóban kinyilatkoztatás a kinyilatkoztatás. Ezért Martinelli javasolja a „jelenlétként való értelmezés” (*l’ermeneutica della presenza*)⁴⁰ megközelítését: Isten Igéjének legfontosabb jellemzője a jelenvaló hatás, elevenség, személyes megszólítás. Ez a Szentírás megértésének is az első kritériuma, ahogy arra a *Verbum Domini* több helyen is utal:

„Az Egyház abban a bizonyosságban él, hogy Ura, aki a múltban beszélt, folyamatosan közli ma is az ő szavát az Egyház élő hagyományában és a Szentírásban.” (VD 18.)

„Isten Szava élő, és életünk jelen idejében szól mindegyikünkhöz.” (VD 37.)

„A liturgia ugyanis az kiváltságos hely, ahol Isten a mi életünk jelen idejében szól hozzánk, ma beszél a népéhez, mely hallgatja és válaszol.” (VD 52.)

„A Szentírás nem a múlt tartozéka, mert alanya – Istennek az Ő általa sugalmazott népe – mindig ugyanaz, ezért a szó mindig eleven az élő alanyban.” (VD 86.)

Ha pedig az ige üzenete *egységes*, és a befogadó *érzékel*i ennek harmóniáját, akkor megjelenik a kinyilatkoztatás teológiájának egy újabb, Hans Urs von Balthasartól ismert kategóriája – a *szépség*. Ezt azonban a VD nem fejti ki, csak néhány utalást tesz rá.

Talán sikerült érzékeltetni, hogyan *olvassa újra* az egyházi tanítás a *Dei Verbum* zsinati konstitúciót fél évszázaddal később a *Verbum Domini* apostoli buzdításban. A kinyilatkoztatás fogalmát az „Isten igéje” teológiájának jegyében, Krisztus mint középpont köré építő egységes szemlélettel fejti ki. Egyetérthetünk Donath Hercsik megállapításával: „Az »Isten igéje« az egyetlen fogalom, amely képes össze-

⁴⁰ PAOLO MARTINELLI OFMCap: *L'interesse teologico fondamentale*, i. m. 31.

⁴¹ DONATH HERCSIK SJ: *L'importanza della „Parola” per la teologia fondamentale*, i. m. 171.

Joseph Ratzinger és a II. Vatikáni Zsinat ekkleziológiája

LUKÁCS LÁSZLÓ SCHP

Abstract

The main topic of the Second Vatican Council was the Church itself. That is why the dogmatic constitution *Lumen gentium* (together with *Dei Verbum*) are the core documents of the council. The theological oeuvre of Joseph Ratzinger concentrates on ecclesiology, too. As one of the youngest “*periti*”, he had had an active role at the Council itself, and then observed actively and critically the reception of the ecclesiology of the Council as theologian, as prefect of the Congregation for the Doctrine of the Faith and eventually as pope. The merging of the two ecclesiologies has led to the Eucharistic Ecclesiology in our days. The challenging task of the paper is to follow this process.

Keywords: *Second Vatican Council, ecclesiology, Joseph Ratzinger, Eucharist, reception of Vatican II*

Kulcsszavak: *II. Vatikáni Zsinat, ekkleziológia, Joseph Ratzinger, Eucharisztia, a II. Vatikáni zsinat recepciója*

Az Egyház kétezer éves történetében is páratlan XVI. Benedek pápa életútja. Az nem annyira szokatlan, hogy egy teológus professzorból püspök, majd egy fontos vatikáni hivatal vezetője, végül pápa lesz. Az azonban különleges, ahogyan pályája összefonódott a II. Vatikáni Zsinattal. Talán csak a IV. században élt Nagy Szent Atanáz élete és tevékenysége kapcsolódott össze ennyire szorosan egy egyetemes zsinattal. Érdekes a párhuzam: Atanáz még nem volt harminc éves, amikor – diakónusként, püspökének titkáráként – már jelentős szerepet játszott az első egyetemes zsinaton, Nikaiában, 325-ben. Élete ettől kezdve összefonódott az Egyház

LUKÁCS LÁSZLÓ piarista szerzetes, teológus, a Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola alapító rektora, a Vigilia főszerkesztője; lukacs.laszlo@sapientia.hu

Krisztus-hitének védelmezésével a zsinat szellemében: 45 éves püspöki szolgálata alatt Alexandria érsekeként éppen úgy, mint száműzetései idején. – Joseph Ratzinger is alig volt még harminc éves, amikor – szinte véletlenül – meghívást kapott a II. Vatikáni Zsinatra teológus szakértőként. Neve igazában a zsinat munkája során vált ismertté, amikor a nála jóval idősebb, nagynevű teológusokkal és püspökökkel együtt vállvetve dolgozott azért, hogy a zsinat valóban az Egyház megújulását szolgálja. Az azóta eltelt ötven év során neve elválaszthatatlanul összefonódott a zsinattal: kezdetben teológusként, majd a Hittani Kongregáció prefektusaként, végül pedig pápaként.

Ratzingernek – kritikusai szerint – nincs olyan karakterisztikus teológiai rendszere, mint például Hans Urs von Balthasarnak, nem olyan eredeti teológus egyéniség, mint Karl Rahner, valójában csupán egyetlen monográfiát írt, az *Eszkatológiát*. Senki sem tagadhatja azonban, hogy az elmúlt évtizedek egyik legtermékenyebb és legnagyobb tekintélynek örvendő teológusa,¹ aki szinte egész munkássága során egyháztani kérdésekkel foglalkozott. Különös egybeesés, hogy a II. Vatikáni Zsinat tanításának középpontjában az Egyház, annak megújítása áll, a zsinat koronatanúja pedig szintén az egyháztannal foglalkozik szinte egész életében. Így elmondható, hogy a zsinat ekkleziológiáját legjobban Ratzinger teológiáján keresztül ismerhetjük meg, Ratzinger teológiája pedig nem érthető a zsinat ekkleziológiája nélkül.

A legaprólékosabb munkával sem lehet összegyűjteni azokat a szavakat, szövegrészeket, amelyek a zsinati szövegekben szó szerint tőle származnak. Amikor erről kérdezték, elhárította a választ, mondván, hogy a dokumentumok közös munkával születtek. „Közös munkában érlelődött ki egy-egy kijelentés, amelyben az egész lényegesen több, mint az egyes részek, és az egyes részek sajátosságai elmerültek az egésznek mindent felülmúló dinamikájában.”²

¹ Egy 2002-ben készült bibliográfiai összeállítás 86 könyvét sorolja fel, tudományos cikkeinek, tanulmányainak száma ekkor már több százra tehető. Vö. JOSEPH CARDINAL RATZINGER: *Weggemeinschaft des Glaubens* (a későbbiekben: *WG*), Sankt-Ulrich, Augsburg, 2002, 261skk.

² Joseph Ratzinger előszava THOMAS WEILER: *Volk Gottes – Leib Christi* című könyvéhez (a későbbiekben: *TW*), Grünewald, Mainz, 1997, XIII. – Vö. MAXIMILIAN HEINRICH HEIM: *Joseph Ratzinger – Kirchliche Existenz und existentielle Theologie* (a későbbiekben: *Heim*), Peter Lang, Frankfurt, 2005, 160. – PETER SEEWALD: *A föld sója* című riportkötetében így szól Ratzingerhez: „Az Ön hatása nélkül a zsinat reformjai elképzelhetetlenek.” – Ratzinger elhárítja a bókot: „Úgy érzem, túlértékel engem.” JOSEPH RATZINGER: *A föld sója. Kereszténység és katolikus egyház az ezredfordulón*, Szent István Társulat, Budapest, 2005 (az eredeti könyv 1995-ben jelent meg), 58.

Ez persze nem jelenti azt, hogy nem voltak mások, akik jóval több szöveg megírásával járultak hozzá a dokumentumokhoz, mint akár Gérard Philips, vagy akik eredetibb módon és nagyobb hatással járultak hozzá a zsinati ekkleziológiához, talán leginkább Henri de Lubac. Kétségtelen viszont, hogy a zsinati ekkleziológia immár 50 éves recepciójának nincs még egy hozzá mérhető egyénisége. Ebből persze az is következik, hogy a zsinat értelmezése körül keletkezett legkülönbözőbb – és némi leegyszerűsítéssel szólva két irányban polarizálódott – nézetek őt is érintik: maga is immár ötven éve folyamatosan küzd a zsinati ekkleziológia helyes értelmezéséért, viszont őt is ismételten érik támadások mindkét irányból.

Tekintsük át először az ekkleziológia alakulását a zsinat előtti évtizedekben, majd a zsinaton kikristályosodott doktrínát, végül a fontosabb ekkleziológiai kérdések alakulását a zsinat óta.

I. AZ EKKLEZIOLÓGIA ALAKULÁSA A ZSINAT ELŐTT

Az Egyházzal a középkor folyamán nem született önálló traktátus. A reformáció nyomán általánossá vált a Trentói Zsinat, majd Bellarmin meghatározása. Ezek szembeszálltak azokkal a reformatori nézetekkel, amelyek az Egyházat csupán láthatatlan valóságnak tekintették, és elvetették az intézményes Egyházat. Bellarmin híres meghatározása szerint „az Egyház éppen olyan látható és megragadható, mint a római nép közössége vagy a Francia Királyság vagy a Venecei Köztársaság”. Az iskolás teológia századokon át ebben a szemléletben tekintett az Egyházra. Még Schütz Antal is így határozta meg 1937-ben megjelent dogmatikájában: „természetfölötti /célú/ vallási társaság”.³

Ezt a megkövesedett szemléletet először a XIX. században próbálta feltörni Johann Adam Möhler. Szerinte „a katolikus Egyház Isten szeretetének közössége, amelyet szívünkbe árasztott Szentlelke által”. Az Egyház „Krisztus teste”, amelynek egységét a Szentlélek biztosítja.⁴ Ratzinger maga is idézi Möhler ironikus

³ SCHÜTZ ANTAL: *Dogmatika*, Szent István Társulat, Budapest, 1937, II, 242.

⁴ JOHANN ADAM MÖHLER: *Die Einheit der Kirche oder das Prinzip des Katholizismus. Dargestellt im Geiste der Kirchenväter der drei ersten Jahrhunderte*, Laupp, Tübingen, 1825. A könyvet száz évvel később, 1925-ben újra kiadták. Az 1956-ban megjelent legújabb kiadáshoz (Köln&Olten) Josef Rupert Geiselman, Möhler teológiájának talán legjobb ismerője írt értő és alapos bevezetést. Geiselman szerint Möhler könyveiben egészen új hang jelenik meg: „Az egyházat már nem társaságnak (*Gesellschaft*) tekinti, hanem közösségnek

megjegyzését, az Egyház pusztán jogi szemléletének karikatúráját: „Krisztus kezdetben a hierarchiát alapította meg, és ezzel az idők végéig elegendően gondoskodott az Egyházzal.”⁵ Möhler úttörő nézeteit Matthias Joseph Scheeben folytatta „misztériumteológiájában”. Az egyházatyák (és elsősorban nyilván Szent Pál) nyomán az Egyházat Krisztus testének és jegyesének mondta: jegyesként anya, akinek gyermekei vagyunk, és Krisztus teste, amelynek tagjai vagyunk.

Az egyháztan igazi megújulása azonban csak az első világháború után kezdődött el. Möhler és Scheeben nyomán megindultak az ekkleziológiai kutatások. Elővették a Bibliában szereplő képeket,⁶ keresve, melyek a legalkalmasabbak az Egyház lényegének megvilágítására. Ezek közül a század első felében a „Krisztus teste” szentpáli kép terjedt el a legáltalánosabban. Az Egyházat a Szentlélek által életetett közösségnek mutatták be, Krisztus testének nevezték, túllépve ezzel az Egyház jogi és intézményi értelmezésén, az egyháztan pusztán „hierarchológiára” leszűkítő szemléletén. Yves Congar szerint „1920 és 1925 között a misztikus testről annyi írás jelent meg, mint az előző húsz évben; 1930 és 1935 között pedig ötször annyi, mint 1920 és 1925 között; a tetőpontot 1937-ben érték el”.⁷ Henri de Lubac „az Egyház évszázadáról” beszélt,⁸ Romano Guardini szerint „az Egyház ébredzik a lelkekben”.⁹

(*Gemeinschaft*)”. JOSEF RUPERT GEISELMANN: *Die katholische Tübinger Schule. Ihre theologische Eigenart*, Herder, Freiburg im Breisgau, 1964, 571. Vö. TW, 32sk.

⁵ JOSEPH RATZINGER: *Kirche, Ökumene und Politik* (a későbbiekben: *KÖP*), Johannes, Einsiedeln, 1987, 14. Vö. *Heim*, 221.

⁶ YVES CONGAR: *Die Lehre von der Kirche. Vom Abendländischen Schisma bis zur Gegenwart*, Herder, Freiburg – Basel, 1971 (HDG III/3c), 116 szerint csak az Újszövetségben több mint 80 képet találunk.

⁷ YVES CONGAR: *Die Lehre von der Kirche*, i. m. 117.

⁸ HENRI DE LUBAC: *Die Kirche* (az eredeti mű címe: *Méditation sur l'église*, Seuil, Paris, 1953), Johannes, Einsiedeln, 1968, 21.

⁹ ROMANO GUARDINI: *Die Kirche des Herrn*, Werkbund, Würzburg, 1965. Joseph Ratzinger nagyon tisztelte Guardinit: „mesterének” tekintette őt. Erre többször utal életrajzi visszaemlékezéseiben, vagy akár Jézus-könyvében. *A liturgia szelleme* című művéhez pedig tudatosan Guardini hasonló címen megjelent, klasszikussá vált könyvének címét használta fel. *Der Geist der Liturgie*, Herder, Freiburg, 2000, magyarul: *A liturgia szelleme*, Szent István Társulat, Budapest, 2002. Az előszóban ezt írja: „Szándékosan választottam olyan címet, amely azonnal a liturgikus teológia klasszikusára utal.”

Ratzinger – kiváló tanárai hatására – már egyetemista korában megismerkedett ezekkel az eszmékkel. Professzora, Gottlieb Söhngen hívta fel figyelmét az egyházatyák világára.¹⁰ Ő bízta fiatal növendékét már 1947-ben, hogy doktoráljon nála. 1950-ben pályázatot írt ki a következő címmel: „Isten népe és háza Szent Ágostonnak az Egyházzól szóló tanításban”. Ratzinger megnyerte a pályázatot, és dolgozatát elfogadták doktori disszertációnak. Négy évtizeddel később így látta ennek jelentőségét: „A könyv váratlan aktualitást nyert a zsinat utáni vitában az Egyházzól. A zsinat új jelentőséget adott az Isten népe fogalomnak.” A zsinati dokumentumok „teljes összhangban vannak könyvem fontos eredményeivel, teljes egységben vannak az Egyház alapvető felfogásával”.¹¹

Az Egyház intézményes és jogi szemlélete ezekben az évtizedekben egyre inkább kitágult. Az Egyház: misztérium, a Krisztus-hívők közössége, Krisztus misztikus teste. A „Krisztus teste” metafora mellett azonban megjelent az „Isten népe” kifejezés is. A legnagyobb feltűnést Mannes Dominikus Koster kritikája váltotta ki 1940-ben közzétett könyvében. „Napjaink ekklesiológiája még a teológiát megelőző stádiumban van”, írta, elutasítva a Krisztus misztikus teste kifejezés használatát. Azt javasolta, hogy ne csak képekben gondolkodjanak (ilyen a Krisztus teste is), hanem tárgyilagos megjelölést alkalmazzanak, amilyen az Isten népe kifejezés.¹² Mások viszont a két kifejezés összekapcsolását javasolták, hiszen azok kiegészítik egymást.¹³ Ez utóbbi nézet azonban majd csak az 1950-es, 1960-as években terjedt el, részben éppen Ratzinger munkássága nyomán.

A megélenkülő teológiai vitában a csúcspontot kétségtelenül XII. Piusz pápa 1943-ban kiadott *Mystici corporis* című enciklikája jelentette. A pápa egyrészt

¹⁰ „Söhngen jellegzetessége mindenekelőtt az volt, hogy mindig a forrásokat vette alapul, kezdve Arisztotelésznél és Platónnál, Alexandriai Kelemen és Ágostonon keresztül Anzelmig...” JOSEPH RATZINGER: *Életutam* (a későbbiekben: *ÉU*), Szent István Társulat, Budapest, 2005 (az eredeti mű 1998-ban jelent meg: *Aus meinem Leben*), 81.

¹¹ JOSEPH RATZINGER: *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*, Zink, München, 1954. Változatlan utánnomlás új előszóval: EOS Verlag, St. Ottilien, 1992, XIX. A könyv újra megjelent a készülő Ratzinger összkiadásban, immár XVI. Benedek pápa előszavával: JOSEPH RATZINGER: *Gesammelte Schriften*, Herder, Freiburg, 2011. Bd. 1. – Vö. *Heim*, 155.

¹² MANNES DOMINIKUS KOSTER: *Ekklesiologie im Werden*, Werkbund, Würzburg, 1940. – Vö. *TW*, 34. YVES CONGAR: *Die Lehre von der Kirche*, i. m. 116skk.

¹³ LUCIEN CERFAUX: *La théologie de l'Église suivant saint Paul*, Cerf, Paris, 1942. – Utal rá YVES CONGAR: *Die Lehre von der Kirche*, i. m. 117skk. Vö. HENRI DE LUBAC: *Corpus mysticum. L'Eucharistie et l'Église au Moyen Âge, étude historique*, Aubier-Montaigne, Paris, 1944.

védelmébe vette a „Krisztus misztikus teste” kifejezést: „ennél nemesebbet, kiválóbbat, istenibbet” nem lehet találni, ez a legalkalmasabb az Egyház lényegének bemutatására. Másrészt viszont felhívta a figyelmet azokra a téves nézetekre, amelyek az előző évtizedek kutatásaiban jelentkeztek. Az enciklika egyensúlyt próbált teremteni az Egyház láthatatlan, belső valósága és látható, külső, „szocio-korporatív valósága” között. Mire azonban az enciklika megjelent, a teológia már tovább lépett. Megállapításai közül később a legtöbb vitát az a kijelentése váltotta ki, miszerint Krisztus misztikus teste azonos a Római Katolikus Egyházzal. Ebből következne, hogy csak a Római Katolikus Egyházhoz tartozók lehetnek Krisztus misztikus testének valódi tagjai.

Az ekkleziológia további fejlődésének alapját Henri de Lubacnak az Egyházról szóló könyve rakta le 1944-ben.¹⁴ Történeti áttekintést ad, hogyan értelmezte a kifejezést Szent Pál, majd a patrisztika és Szent Tamás. Az ő meghatározását idézi: „Tota Ecclesia dicitur unum corpus mysticum.”¹⁵ Ez a megközelítés aztán feledésbe ment, és csak a XIX. században bukkant fel újra.¹⁶ De Lubac nyomon követi azokat a tapogatózásokat, amelyek olykor előre vitték a páli kép kifejtését, máskor viszont téves következtetésekhez vezettek. Feltárja a kifejezés eredetét és történetét, összekötve a szakramentum szóval: az Egyház „Krisztus szakramentuma”. További új szempontot ad hozzá az egyházképhez azzal, hogy tisztázza az Eucharisztia és az Egyház elválaszthatatlanul szoros kapcsolatát. Pálra hivatkozva (1Kor 10,16–17) írja: „Az Eucharisztia misztériuma és a keresztyén közösség egyetlen egy misztériumot alkot.” A kettő összetartozásának történetét áttekintve erre a következtetésre jut: „Az Egyház hozza létre az Eucharisziát, és viszont az Eucharisztia hozza létre az Egyházat.”¹⁷ Az Egyház eucharisztikus természetű mellett végül még egy szempont egyre hangsúlyosabban megjelent: az Eucharisztikus kenyérből táplálkozó Krisztus egyetlen testéhez tartoznak, tehát szeretetben élő testvérközösséget kell alkotniuk egymással.

¹⁴ HENRI DE LUBAC: *Corpus mysticum*, i. m. passim. ID.: *Die Kirche*, i. m. passim.

¹⁵ A kép fejlődéstörténetét részletesen kifejti, számos idézettel HENRI DE LUBAC: *Die Kirche*, i. m. 111sk.

¹⁶ JOHANNES FRANZELIN: *Theses de Ecclesia Christi*, Roma, 1877, 310. Idézi HENRI DE LUBAC: *Die Kirche*, i. m. 115. „Ista igitur unio intima, realis, secundum quid physica, Christi capitis cum Ecclesia corpore suo, sane est in mysterio credenda per fidem, et recte dicitur mystica, ac propterea Ecclesia corpus Christi mysticum.”

¹⁷ HENRI DE LUBAC: *Die Kirche*, i. m. 115sk. – LOUIS BOUYER: *Die Kirche*, St. Benno, Leipzig, 1983 (az eredeti mű címe: *L'Eglise de Dieu*, Cerf, Paris, 1970), 271skk.

1953-ban jelent meg Otto Semmelroth könyve, amely rámutatott a misztérium és a szakramentum fogalmának összefüggésére. A misztérium Pál teológiájában maga Krisztus, akiben látható alakban, emberi történelmünkben „megjelent Isten üdvözítő jósága” (Tit 2,11). Elmondható róla: olyan valóság-tartalmú jel, amelyen keresztül az üdvösséghez Isten megmutatkozik. Szent Ágoston szavával: „Non est aliud Christi mysterium nisi Christus.” Ahogyan Jézus Istennek jelenlétét valósító jele, szakramentuma, úgy válik Isten kegyelmét hordozó és hirdető eszközzé, jellé az Egyház is. Az Egyház szakramentális szemlélete összhangba tudja hozni az Egyháznak a korábbi századokban szinte kizárólagosan hangsúlyozott intézményes, jogi, társadalmi valóságát és belső, kegyelmi lényegét. Így terjedt el az eleinte megbotránkoztatóan hangzó, végül mégis polgárjogot nyert elnevezés: az Egyház „összsentség”, „alapszsentség”, „gyökérszsentség”, „sacramentum radicale”. A kifejezés fő népszerűsítője, Otto Semmelroth abból indul ki, hogy a szakramentum klasszikus meghatározása – „a láthatatlan kegyelem látható jele” – nem csupán a hét szentségre alkalmazható, hanem teljes mértékben érvényes az Egyházra is.¹⁸

Ratzinger disszertációja két fontos szempontot emelt ki a pezsgő egyháztani vita nyomán. Elsősorban de Lubac két alapvető ekkleziológiai művére támaszkodva rámutatott arra, hogy az Isten népe fogalom „nem közvetlenül Jézus Krisztus Egyházát jelenti, hanem Izrael népét, az üdvösségtörténet első fázisát. Csak a krisztológiai átalakulásban, vagyis pneumatologikus értelmezésben alkalmazható az Egyházra”. „Isten népe akkor lesz Egyházzá, ha Krisztus és a Szentlélek újból összegyűjtik.” Az Egyház a Szentlélek által létrehozott közösség Krisztussal. De Lubac eszmetörténeti elemzését idézi a misztérium és a szakramentum kapcsolatáról, majd az Eucharisziáról mint az Egyház életető erejéről.¹⁹ Az Egyház „eucharisztikus szeretetkapcsolatban álló testvérközösségeként tartozik Krisztushoz”.

A zsinat kezdete előtt tehát már lényegében összeállt az az ekkleziológia, amelyet aztán a *Lumen gentium* önthetett végleges formába. Ennek legfontosabb elemei: az Egyház Krisztus „misztikus” teste, Isten népe; az Eucharisziából, Krisztus szakramentális testéből táplálkozó testvérközössége. Ratzinger tömör

¹⁸ Vö. OTTO SEMMELROTH: *Die Kirche als Ursakrament*, Knecht, Frankfurt, 1953. Vö. cikke: Um die Einheit des Kirchenbegriffes, in *Fragen der Theologie heute*, Johannes, Einsiedeln, 1959, 328.

¹⁹ De Lubac könyve nyomán „az Egyház és az Eucharisztia egységének újfajta értelmezése nyílt meg számomra”, írja önéletrajzában. *ÉU*, 90.

definíciója szerint: „Az Egyház Isten népe, Krisztus testéből.”²⁰ A legfontosabb fogalmakat most nézzük meg egyenként.

1. Krisztus misztikus teste

A kifejezés jelentős módosulásokon ment át a történelem során. Legalább három különböző fázist különböztethetünk meg:

- A biblikus-patrisztikus hagyományra támaszkodó szakramentális-ekkleziológiai értelmezés szerint az Egyház Isten népe, amelyet az Eucharisztia ünneplése Krisztus testévé gyűjt össze. Ekkor még, egészen a XIII. századig – Szent Pálra hivatkozva – az Egyházat mondják Krisztus valóságos testének, és az Eucharisziát „corpus mysticum”-nak, misztikus, tehát a misztériumból eredő, azaz szakramentális testnek. Az Egyház: ecclesia = communio = corpus Christi.
- A középkorban viszont már nem az Eucharisziát értik a Krisztus misztikus teste kifejezésen, hanem az Egyházat, szembeállítva az Eucharisziával, amely Krisztus valóságos teste. E társadalmi-jogi, sőt politikai értelmezés szerint az Egyház Krisztus „testülete” (de nem „teste”), res publica christiana, populus christianus.
- Az újkor romantikus felfogása szerint az Egyház Krisztus misztikus teste, Krisztus titokzatos misztikus organizmusa, amely a látható Egyház mögött rejtőzik. Ez a felfogás viszont már nem a misztérium szóhoz köti a misztikus jelzőt, ezért zsákutcába vezet.

Ratzinger szerint sem a második, sem a harmadik nézet nem fejezi ki elégségesen az Egyház lényegét. Az első fogalomból kell kiindulni, legyőzve a történelem terhét, és a jelent az eredethez visszanyúlva megújítani. Az Egyház Krisztus teste, és mindig újra azzá lesz az Eucharisztia által. Krisztus a szakramentális teste által veszi föl magába a keresztényeket, így bennük folytatódik a megtestesülés, bennük lesz Jézus „az egész Krisztussá”, amely „főből és testből áll”.²¹ A Krisztus teste kifejezés tehát nem a keresztény lét misztikusan átláthatatlan mélyvalóságára utal, hanem látható és fogható valóság az Eucharisztia ünneplésében. Ezt még konkrétabbá teszi az Isten népe kifejezés.

²⁰ JOSEPH RATZINGER: Vom Ursprung und vom Wesen der Kirche, in *Das neue Volk Gottes* (a késsőbbiekben: NVG), Patmos, Düsseldorf, 1969 (a tanulmány eredetileg 1956-ban jelent meg), 97.

²¹ JOSEPH RATZINGER: *Vom Ursprung und vom Wesen der Kirche*, i. m. 83.

2. Isten népe

Az Isten népe elnevezés az Ószövetség meghatározó fogalma volt. Ez a kifejezés elsődlegesen Izraelre vonatkozik, „Isten vándornépére”. Az Egyház sohasem feledkezhet meg ószövetségi eredetéről, Isten egyetlen, mindent átfogó üdvözítő tervéről. Isten népe azonban akkor válik egyházzá, amikor Krisztus és a Szentlélek újra összegyűjti őket: így válnak „Isten új népévé”, ekkléziává Isten ígéjének befogadásával és Krisztus testének vételével. „Az Egyház csak Krisztus testében és az által Isten népe.”²² Empirikus és szociológiai megközelítésben a keresztények nem alkotnak népet. „A keresztények nem-népe csak azáltal válhatnak Isten népévé, hogy Krisztus, Istennek és Ábrahámnak fia magához vonja őket.”²³

Az Egyház is vándorúton jár, azonban az eszkatológia új távlatával. A liturgiában, az Eucharishtiában már jelen van a feltámadt Úr, az Egyház azonban még a történelem vándorútját járva várja a beteljesedést, és folytonos megújulásra szorul. A parúzia már megkezdődött, de még nem vált teljessé.

3. Eucharisztikus közösség

A megújuló ekkleziológia alaptételévé vált, hogy az Egyház az Eucharisztia ünneplésében válik egyházzá, az Egyház a Krisztus testével táplálkozó testvérközössége. Jézus az Utolsó vacsorán alapította meg egyházát, amikor a kenyér és a bor színében testét és vérért adta oda. Ezért az „Egyház: Eucharisztia”.²⁴ Még egyszer idézem De Lubac meghatározását: „Az Egyház hozza létre az Eucharishtiát, és az Eucharisztia hozza létre az Egyházat.” Az Egyházat építő Eucharisztia és az Eucharishtiát létrehozó Egyház nem azonos ugyan egymással, de a kettő között kölcsönhatás áll fenn. Az Eucharishtiát ünneplő minden közösségben, a legkisebben is, maga Krisztus Egyháza van jelen, amely így folytatja a földön, emberlétünk korlátai között is, a Szentháromság szeretetközösségét.

Szakramentális testét Jézus az Egyház lényegi középpontjává tette, az Eucharisztia ünneplése pedig az Egyház önmegvalósító aktusa: Isten népe Krisztus testéből és testeként születik. Az Egyház az a közösség, amely a látható és rendezett kultuszban megerősíti és beteljesíti láthatatlan lényegét mint Krisztus

²² JOSEPH RATZINGER: *Volk und Haus Gottes*, 1992, i. m. XIV.

²³ KÖP, 26.

²⁴ JOSEPH RATZINGER: *Zur Gemeinschaft berufen*, Herder, Freiburg, 1991, 70.

testét. De a helyi eucharisztikus közösségek (tehát egyházak!) a püspöki communio által válnak az egyetemes Egyház részévé.

4. Helyi egyház – egyetemes Egyház. Communio és kollegialitás

A fentiekből adódik, hogy az Eucharisziát ünneplő kultuszközösség a szó teljes értelmében: Egyház, az élén álló püspök vezetésével – ahogy ez már az apostoli időkben megjelent. Ezek a helyi közösségek azonban nemcsak önmagukban állnak, hanem ugyanakkor tagjai az egyetemes Egyháznak. Isten egyetlen Egyháza konkrétan ezekben a helyi közösségekben él, ezek communióját alkotja a püspökök communióján keresztül. A püspök tehát egyrészt a helyi egyház isteni jogon kormányzó vezetője, másrészt tagja az apostoli kollégium utódjaként létrejött püspöki kollégiumnak. Így adódik hozzá a zsinatot megelőzően kialakult ekkleziológiához a püspöki kollegialitás, a püspökök egymás közti kapcsolatának kérdése. Ez pedig kiegészül a püspöki kollégium és a pápai primátus viszonyának tisztázásával. Érthető, hogy a zsinat meghirdetése után mindez különösen aktuálissá vált.²⁵ Sok püspök sürgette, hogy folytassák az I. Vatikáni Zsinaton elmaradt traktátust a püspökökről, a primátus és a püspöki kollégium kapcsolatáról, és tegyék így teljessé annak ekkleziológiáját. Ratzinger világosan egymás mellé állítja a kétféle vezetői hatalmat. „Ha egyfelől a pápai széknak kijár a sedes apostolica, és a primátusnak az ‘apostolicus’ elnevezés, akkor megfordítva a püspökökről is elmondható, hogy ‘az apostolok utódai’. Ha a pápának az egész Egyházban rendes püspöki hatalmat tulajdonítunk, és ez azt a benyomást keltheti, mintha a püspökök csak a pápa hivatalnokai volnának, akkor a másik oldalon igaz az a kijelentés, hogy ‘a Szentlélektől’, tehát isteni jogon kapták hatalmukat – tehát nem pápai jogon.”²⁶ Hozzáteszi, hogy mind a papalizmus, mind az epizkopalizmus elítélendő: az epizkopátus és a primátus egyaránt isteni adottság az Egyházban.

²⁵ Jól foglalja össze a kérdéses pontokat Rahner és Ratzinger közös kötete: KARL RAHNER – JOSEPH RATZINGER: *Episkopat und Primat*, Herder, Freiburg, 1961. Az is jellemző, hogy éppen a *Questiones disputatae* sorozatban jelent meg a három tanulmányt magába foglaló kis kötet, hiszen – mint az előszóban írják – itt még valóban vitatott kérdésekről van szó.

²⁶ KARL RAHNER – JOSEPH RATZINGER: *Episkopat und Primat*, i. m. 39.

II. AZ ÚJ EGYHÁZKÉP MEGJELENÉSE A *LUMEN GENTIUMBAN*

Amikor XXIII. János pápa meghirdette a zsinatot, s legfőbb céljának az Egyház megújulását tűzte ki, nyilvánvalóvá lett, hogy az egyik legfontosabb dokumentumnak az Egyház önreflexióját kell tartalmaznia: az Egyházzal tehát önálló dokumentumnak kell készülnie. A zsinati atyák talán legsürgetőbb kérdése ez volt: „Egyház, mit mondasz magadról?” Amint láttuk, a válaszhoz voltaképpen minden adott volt, hiszen kirajzolódtak egy olyan ekkleziológia körvonalai, amely az Egyház kétezer éves hagyományát foglalja össze. A megvalósítás mégsem ment könnyen. Tanulságos ennek történetét röviden áttekinteni.

Az Ottaviani bíboros vezette „De doctrina fidei et morum” bizottság egyik albizottsága egy 11 fejezetből álló, 123 oldalas dokumentumot készített elő az ekkleziológiáról. Az első ülészak alatt csak általános hozzászólások hangzottak el róla, a többség véleménye azonban az volt, hogy a séma jelen állapotában alkalmatlan a tárgyalásra, újat kell készíteni.²⁷ Hiányolták a dokumentumból a biblikus és patrisztikus szemléletet; kifogásolták, hogy túlságosan apologetikus és triumfalista jellegű; az Egyházat elsősorban intézménynek tekintik, nem pedig közösségnek; javasolták, hogy a múlt hierarchikus szemlélete helyett az Isten népe fontosságát, a jogi szemlélet helyett az Egyház misztérium jellegét emeljék ki; eszkatologikus távlatban szóljanak a vándorló Egyházzal. Akadtak persze aggodó, illetve a fentiekkel szembeforduló hangok is: óvtak az ökumenikus nyitástól és attól, hogy a pápai primátussal szembeállítsák a püspöki kollegialitást.

Az első és a második ülészak között új tervezet kidolgozására került sor, új összetételű bizottsággal, főleg a Suenens bíboros köréhez tartozó belga teológusokkal. Ahogy Ratzinger megjegyzi, egészen véve megtörtént az az „ugrás előre”, amelyet XXIII. János pápa a zsinat megnyitásakor sürgetett. Az új dokumentum hat fejezetből állt: az Egyház misztériuma (az első tervezet a küzdő Egyházzal írt!), az Egyház mint Isten népe, az Egyház hierarchikus felépítése, a világiak, az életszentség az Egyházban; ehhez fűzték később hozzá a Máriáról szóló fejezetet.

A részletes tárgyalásra a második ülészokon került sor. A szóbeli vagy írásos hozzászólások több mint kétezer oldalt tettek ki. A zsinati atyák örömmel üd-

²⁷ A továbbiakban Gérard Philipsnek a *Lumen gentium*hoz írt kommentárjára támaszkodunk: *Lexikon für Theologie und Kirche*, Herder, Freiburg, 1966, Bd. 12, 139skk. – Vö. még UMBERTO BETTI: Die Entstehungsgeschichte der Konstitution, in Gielherme Baraúna: *De Ecclesia*, Herder&Knecht, Freiburg – Frankfurt, 1966, Bd. I., 45skk.

vözölték, hogy megváltozott a dokumentum hangneme, belső logikája és tartalma. Kiemelték annak dinamikus és eszkatologikus, pasztorális és ökumenikus jellegét. A vita egész hangnemét jól jellemzi Ratzinger az ülésszokról írt jegyzeteiben. Utal annak jelentőségére, hogy a séma az Egyházat misztériumként mutatja be, és így megszabadul attól a „tehertől”, amely a reformáció óta ránehezedett. Az egyik oldalon a reformátorok az Egyház láthatatlanságát emelték ki, a másik oldalon viszont Bellarmin egyoldalúan az Egyház látható, intézményes, jogi jellegét hangsúlyozta.²⁸ A *Mystici corporis* enciklika ezen a téren nagy előrelépést hozott ugyan, de azzal a veszéllyel is járt, hogy erre hivatkozva az Egyházat egyszerűen azonosítják a történelemben tovább élő Krisztussal, és így „hamisan azonosságot állítanak Krisztus és az Egyház között”.²⁹

Ratzinger üdvözli, hogy a szöveg a bibliai tanúságtételre alapozva a Krisztus teste fogalom mellé odaállítja az Isten népe kifejezést, beszél az Egyház krisztológiai és pneumatológiai meghatározottságáról, szakramentális és karizmatikus struktúrájáról. Főleg két vezérmotívumot tart fontosnak: 1. Az üdvösségtörténeti szemléletet, „ahogy a teológia manapság szívesen mondja”.³⁰ Az Egyház mint Isten vándornépe az emberiséggel együtt a történelem zarándokútján jár, eszkatologikus reménnyel. Innen érthető, hogy még tökéletlen és még bűnös, tehát mindig megújulásra szorul. – 2. Az Egyház szakramentális szemléletét: Isten jele az emberek között, „signum sacrum”. Ebből kell levezetni az egyházi hivatalok, a hierarchia teológiáját is; ez azonban nem követheti a profán intézmények mintáját.

Az új dokumentum szinte hiánytalan összefoglalását adja a korábbi évtizedekben kialakult ekkleziológiának. Érdekes megfigyelni ugyanakkor a hangsúlyeltolódásokat. Az első fejezet címe: Az Egyház misztériuma. Az üdvösségtörténet távlataiban mutatja be az Egyházat, de egyértelművé teszi azt is, hogy a misztérium szóhoz a szakramentum fogalma kapcsolódik. A történelem zarándokútján vándorló Egyház feladata, hogy mindenkit megajándékozzon Krisztus világosságával, az üdvösség szakramentumaként kinyilvánítva Krisz-

²⁸ JOSEPH RATZINGER: *Zur Gemeinschaft berufen*, i. m. 26.

²⁹ YVES CONGAR: *Die Lehre von der Kirche*, i. m. 121sk. – TW, 35.

³⁰ Érdekes felfigyelni erre az apró megjegyzésre: 1963–64-ben tehát még újdonságnak számított az üdvösségtörténeti szemlélet a teológiában! A kifejezés egyébként a német teológia szóhasználatából („Heilsgeschichte”) került be latin fordításban („historia salutis”) a zsinati szövegekbe. Vö. JOSEPH RATZINGER: *Theologische Prinzipienlehre* (a későbbiekben: TP),ewel, München, 1982, 180.

tus misztériumát. A fejezetben a misztikus testről csupán egyetlen pont szól, hozzátéve az Egyházra alkalmazott többi biblikus képhez.

A teljes második fejezet viszont az Isten népéről szól, kilenc pontban. Ezen belül jelenik meg több olyan kijelentés, amely meglehetősen új lehetett az újszolasztikus dogmatikakönyveken felnőtt zsinati atyáknak, hiszen addig ismeretlen távlatokat nyitott meg. Minden megkeresztelt hívőnek azonos a méltósága, mindnyájan részesei Krisztus egyetlen papságának. Itt megjelenik az eucharisztikus ekkleziológia, bár még csak csírájában. Isten egész népe, az összegyház van jelen az Eucharisztia („a keresztény élet forrása és csúcspontja”) körül összegyűlő helyi közösségekben, a helyi és az egyetemes Egyház szorosan egymáshoz rendelt. „A részegyházak az egyetemes Egyház képmásai” (LG 23). „Isten egyetlen Egyháza az egyes egyházakból áll, amelyek mindegyike az Egyház egészét jeleníti meg.”³¹

Következményeit tekintve a legnagyobb horderejű az Egyház katolicitásáról szóló rész. A katolicitás első jelentése szerint Krisztus megváltása az egész emberiségre kiterjed: „a Föld összes nemzeteiben Isten egyetlen népe van” (LG 13). A szöveg tisztázza a különbséget Egyház és egyházak, illetve egyházi közösségek között, kiemelve ezek összetartozását. A korábbi, jogi szemlélet csak két lehetőséget ismert: valaki vagy tagja az Egyháznak, vagy nem (ehhez járult még a votum lehetősége XII. Piusz pápa megfogalmazásában). A dokumentum szerint viszont „ehhez az Egyházhoz tartoznak vagy ehhez vannak rendelve („per tinent vel ordinantur”) mind a katolikus hívők, mind Krisztus más hívei, mind pedig általában az összes emberek, akiket Isten kegyelme meghívott az üdvösségre” („sive denique omnes universaliter homines gratia Dei ad salutem vocati”) (LG 13). A következő pontok koncentrikusan táguló körökben részletezik az Isten népéhez tartozás különböző fokozatait: a nem-katolikus keresztények, a zsidóság, az egyistenhívők, a többi vallások tagjai, sőt minden jószándékú ember, aki Isten kegyelmével próbál becsületesen élni. Ez a fejezet adta meg az alaphangot az ökumenikus párbeszédre és a többi vallásokkal, sőt az egész világgal folytatott dialógusra, ahogy ez később más dokumentumokban megjelenik. Az „extra ecclesiam nulla salus” értelmezésében új utakat nyitott így a zsinat, elkerülve egyfelől a rigorizmust, másfelől az indifferentizmust. Hogy az utóbbi álláspontot kizárják, a fejezet utolsó pontja az Egyház missziós tevékenységéről szól. Észre kell vennünk azt is, hogy ebben a fejezetben ismételtelen előkerül a *communio* szó: az egyes helyi egyházak kommunióban vannak egymás-

³¹ NVG, 205.

sal és az egyetemes Egyházzal, a püspökök *communio*-ban vannak egymással – de a szó nem kap még olyan hangsúlyt, mint a zsinat utáni recepcióban.

A hozzászólások nyomán a 13. pontot is át kellett dolgozni. A legnagyobb felzúdulást mégsem ez a nyitás okozta, hanem a harmadik fejezet az Egyház hierarchikus alkotmányáról és a püspöki rendről. Hogy az *ordo* teljességét a püspökszentelés adja meg (az tehát nem pusztán *iurisdictio*s vagy rangot jelentő ráadás a papi ordóhoz), az szerepelt már a legelső tervezetben is. Heves vitát váltott ki viszont a püspöki kollegialitás, illetve a pápa és a püspöki kollégium viszonyának kérdése. A korábbi felfogáshoz képest újdonságot jelentett, hogy a püspökök nem egyenként az egyes apostolok utódai, hanem a Tizenkettő apostoli közössége folytatódik tovább a püspöki kollégiumban. Ebből következik az is, hogy – amint Péter továbbra is egyike maradt a Tizenkettőnek – a pápa primátusa sem a püspöki kollégium fölött vagy azon kívül érvényesül, hanem azon belül. A zsinat így akarta kiegészíteni az I. Vatikáni Zsinat dogmáját a pápai primátusról a püspöki kollegialitás definiálásával. A híres 22. pont egy történeti áttekintés után először negatívan fogalmaz: a püspöki kollégium csak a római pápával egységben hordozója az egész Egyházra kiterjedő legfőbb és teljes hatalomnak. A pápa pedig tagja ugyan a püspöki kollégiumnak, de annak fejeként cselekedhet önállóan, teljhatalommal, saját primátusi hatalmából kifolyóan. A püspöki kollégium sokfélesége megjeleníti Isten népének sokféleségét és egyetemességét, a pápával egyesülve viszont megélik annak egységét.³² Ahogy Ratzinger kifejti: „a római püspök primátusa eredeti értelmében nincs ellentétben az Egyház kollegiális lényegével, hanem *communio*-primátus”.³³

A fentiek a zsinati atyák egy részéből heves tiltakozást váltottak ki. Mivel minden dokumentumnál a lehető legteljesebb konszenzus elérésére törekedtek, a lényeg meghagyásával a szövegben további finomításokat eszközöltek, mielőtt a következő ülészen plenáris szavazásra bocsátották a teljes konstitúciót. Másrészt VI. Pál pápa váratlanul előzetes megjegyzéseket fűzött a szavazásra bocsátott konstitúcióhoz. Ezen sokan megütköztek, visszalépésnek érezték az elért eredményekhez képest. A szöveg közelebbi elemzéséből kiviláglott azonban, hogy a konstitúció tartalmi mondanivalóján nem változtatott, csak formai szempontból volt idegen a zsinat munkarendjétől. A későbbi elemzések rámu-

³² A vitákról részletesen lásd JOSEPH RATZINGER: *Die bischöfliche Kollegialität nach der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils*, in *NVG*, 185.

³³ *NVG*, 212.

tattak arra is, hogy VI. Pál ezzel a módszerrel mégis bölcsen járt el, mert így tudta rábírní a konstitúciót ellenzők többségét a szöveg elfogadására.

Itt nem térhetünk ki részletesen arra, hogy ez a – túlzás nélkül mondhatjuk – új egyházkép milyen távlatokat nyitott az ökumenizmus és a többi vallásokkal folytatott párbeszéd számára, nemcsak az ezekről készült zsinati dokumentumokban, hanem a későbbi években is. Elég utalni Ratzingernek egy 1966-ban a Lutheránus Világszövetség meghívására tartott előadására, amelyben kiemelt néhány további távlatot nyitó szempontot a zsinati szövegekből. Az „Egyház és egyházak” kérdésköréről kijelenti, hogy a római-katolikus teológiai szóhasználatból ez a szóhasználat eltűnt az utóbbi ezer évben, a zsinat viszont újra kiemelte a helyi egyházak jelentőségét. Véleménye szerint ez „a zsinat egyik legmeglepőbb eseménye”, amelynek feldolgozása a zsinat utáni teológiai párbeszéd egyik legfontosabb feladata lesz”.³⁴ Az elmúlt századokban a reformátori egyházfelfogás szerint csak többes számban beszéltek egyházakról, az átfogó értelemben vett, egyetlen „Egyház” nélkül. A katolikus felfogás viszont azt hangsúlyozta, hogy egyetlen Egyház van, mégpedig nemcsak eszkatologikus értelemben, hanem konkrét, intézményes formában is a római helyi egyházat azonosították az összegyházzal. Ezt a kettős egyoldalságot oldotta fel a zsinat, főleg két ponton. Egyrészt lemondott arról, hogy a Római Katolikus Egyházat egyszerűen azonosítsa Krisztus testével, és helyette a „tágasabb” *subsistit* [benne áll fönn] szót használta („haec ecclesia subsistit in ecclesia catholica”) (LG 8). Másrészt kifejezetten beszélt egyházakról és egyházi közösségekről. Külön tanulmányt kívánna az erről később kialakult polémia áttekintése, amely a tetőpontját a *Dominus Iesus* nyilatkozattal érte el.

III. A ZSINATI EKKLÉZIOLOGIA RECEPCIÓJA

Ratzinger már a zsinat vége felé – főleg a XIII. sémával, a *Gaudium et spes* első tervezetével kapcsolatban – kezdte megfogalmazni fenntartásait. Bár korábban a liturgia reformját sürgette, most látnia kellett, hogy ezen a címen mennyi önkényeskedés történik. Bár korábban a világ felé nyitást a zsinat egyik legfontosabb eredményének tartotta, most egyre inkább aggódott, hogy ez az Egyház elvilágiasodásához vezethet. Bár korábban számos részletkérdés további kidolgozását a teológiától várta, most zavaros teológiai nézetek felbukkanásától óvott.

³⁴ NVG, 228.

Aggodalmának már 1965-ben, a zsinat befejezése előtt hangot adott: „Az agiornamento örömteli eseménye, amely karizmatikus pünkösdi vihart váltott ki, egyre jobban elveszett a mindennapokban, és szembekerült annak ellentmondásaival.” A mindent felforgató progresszisták és a múlthoz mereven ragaszkodó konzervatívok „két malomköve között őrlődnek azok, akik együtt végigharcolták, végigszenvedték, hogy a megújulás létrejöhön”.³⁵ Határozottan elzárkózott mindkét szélsőségtől. Szerinte sok kárt okozott, hogy a zsinat hiteles tanítását akár az egyik, akár a másik irányban eltorzították, és sürgette a zsinati dokumentumok helyes értelmezését. 1975-ben mondta a következőt: „A II. Vatikáni Zsinat ma mintegy alkonyi megvilágításban áll előttünk. A ‘haladónak’ mondott szárny már régen teljesen meghaladottként kezeli, mint olyan elmúlt dolgot, ami a jelenre nézve többé nem fontos. Ezzel ellenkezőleg a ‘konzervatív’ szárny úgy tekinti, hogy ez a zsinat felelős a katolikus Egyház mai hanyatlásáért, sőt a Trentói Zsinat és az I. Vatikáni Zsinat felől nézve aposztáziának tartják.” E két ellentétes állásfoglalással szemben el kell fogadni a II. Vatikáni Zsinatot úgy, ahogy magamagát értette és világosan kifejezte, elfogadva vele az Egyház megszakítatlan hagyományanyagát. Az úgynevezett progresszizmus, de az úgynevezett tradicionalizmus is elfogadhatatlan, legalábbis annak szélsőséges formáiban. A válság kialakulásáért nem lehet felelőssé tenni a II. Vatikáni Zsinatot.³⁶

A zsinat befejezése után a katedrára visszatérve Ratzinger számos előadásban és tanulmányban elemezte a zsinat után bekövetkezett válságot mind a teológiában, mind az egyházi életben. Rámutatott, hogy az Egyháznak a zsinat után bekövetkezett válsága egybeesik az emberiség, vagy legalábbis a nyugati világ globális szellemi válságával. Másrészt pedig a két első egyetemes zsinatot követő hosszadalmas vitákra hivatkozva megnyugtatót, hogy az egyensúlynak ez a meg bomlása, a bekövetkezett válság „szinte mindegyik zsinat után bekövetkezett”. Ezért is jelentette ki ismételtén, hogy a zsinat igazi recepciója még nem kezdődött el.³⁷

Az 1985-ös rendkívüli szinódus záródokumentuma is utalt a zsinati folyamat ambivalens jellegére: „a hatalmas eredmények ellenére a zsinat recepciójában mutatkoznak gyöngeségek és nehézségek is”. „A nehézségek egyik oka a zsinat részleges és szelektív olvasata, tanításának felszínes értelmezése”, ami az

³⁵ JOSEPH RATZINGER: Was heißt Erneuerung der Kirche?, in *NVG*, 267skk.

³⁶ JOSEPH RATZINGER: *Beszélgetés a hitről*, Vigilia, Budapest, 1990, 29skk.

³⁷ JOSEPH RATZINGER: Bilanz der Nachkonzilszeit – Misserfolge, Aufgaben, Hoffnungen, in *TP*, 385.

Egyház egyoldalú bemutatásához vezetett. A szinódus ezért megállapította, hogy szükség van a zsinat mélyebb recepciójára.³⁸

Ratzinger kritikus helyzetértékelései és előrevivő javaslatai elsősorban az ekkleziológia elméleti és gyakorlati kérdéseire vonatkoztak, hiszen a viták közepette is egyre határozottabban körvonalazódott az új ekkleziológia, amely hatalmas lendületet kapott a II. Vatikáni Zsinattal. Visszatekintve Ratzinger örömmel állapította meg: ezekben az években „egyre világosabban bontakozott ki előttem saját teológiai szemléletem.”³⁹

A továbbiakban csak három szempontot emelünk ki az ekkleziológia zsinat utáni fejlődéséből, Ratzinger teológiájának szemszögéből.

1. Az Isten népe fogalom továbbfejlődése és torzulásai

Amint láthattuk, ez a kifejezés a maga idejében felszabadítóan hatott a „Krisztus misztikus teste” teológiájára. Segített abban, hogy világosabban rámutassanak a „krisztológiai differenciára”: „az Egyház nem azonos Krisztussal, hanem szentől szemben áll vele”.⁴⁰ „A bűnösöket is magába foglaló Egyház egyszerre szent és mindig megtisztulásra szorul” (LG 8). Ebben a tisztázásban is nagy segítséget jelentett az új fogalom: az Egyház Isten vándornépe, amely még nem ért célba, de zárándokol végső, eszkatologikus beteljesedése felé.

Ez a fogalom is adott azonban alkalmat félreértésekre, hamis szociológiai, politikai értelmezésekre, redukcionizmusra: egy antihierarchikus, antiszagrális egyházeszme kialakulását segítette elő. Az „Isten népe” fogalmat többen szociológiai-társadalmi szintre redukálták, a centralizmus jogos oldására tett törekvéseket hamis demokratizmus érvényesítésére használták fel. A zsinat utáni eszmék közt megjelent a „bázisegyház”, „az alulról való Egyház”, „a nép Egyháza” elnevezés, az Egyházat „vallási és politikai-szociális akciók hordozójának” tekintették. „Sürgető feladat tehát az Isten népe fogalmat a bibliai alapokból és a hívő hagyomány közepéből kiindulva megtisztítani.”⁴¹ „Az izolált Isten népe fogalom a zsinati ekkleziológia karikatúrájává lesz.”⁴²

³⁸ WALTER KASPER (hrsg.): *Zukunft aus der Kraft des Konzils. Die außerordentliche Bischofssynode* '85, Herder, Freiburg, 1986, 20.

³⁹ *ÉU*, 166.

⁴⁰ JOSEPH RATZINGER: *Theologische Aufgaben und Fragen bei der Begegnung lutherischer und katholischer Theologie nach dem Konzil*, in *NVG*, 225–245. Vö. *TW*, 294.

⁴¹ *KÖP*, 34.

⁴² JOSEPH RATZINGER: *Die Kirche als Heilssakrament*, in *NVG*, 56.

A zsinat rosszul értelmezett ekkleziológiája ismét az Egyház elvilágiasodásához, eredeti és egyetlen lényegének feladásához vezethet, ha csak ennek a világ-nak megváltoztatását tűzi ki céljául. Ratzinger ezért hamisnak tartotta azt az elgondolást, amely a zsinatot a *Lumen gentium* „belterjes” gondolataitól a *Gaudium et spes* világra nyitottságáig való fejlődésnek látja. Ennek a gondolkodásnak megjelenését látta a politikai és a felszabadítási teológiában, ezért is fordult olyan háttározottan szembe velük nemcsak teológusként, hanem a Hittani Kongregáció prefektusaként is.⁴³ Az aggiornamento meghamisítása lenne, ha az Egyház feladná belső lényegét, és maga is elvilágiasodna. Miközben tehát az Egyház elismeri a világ (relatív) autonómiáját, úgy tudja igazán elősegíteni az emberiség fejlődését, ha tudomásul veszi radikális kisebbségi helyzetét, megőrzi igazi lényegét, és Istennek minden embert meghívó szeretetét kínálja fel az emberiségnek.⁴⁴

2. Az Egyház az üdvösség szentsége

Ratzinger azonban nemcsak kritikát mondott, hanem kiutat is keresett. „A keresztények nem egyszerűen Isten népe. Isten nem a tulajdona senkinek sem, senki se veheti birtokba. A keresztények nem-népe csak Krisztussal való kapcsolata által válik Isten népévé.”⁴⁵ Az Isten népe fogalom krisztológiai értelmezésében sokat segített a következő fogalom: az Egyház mint szakramentum.

Az Egyházat mint az üdvösség szentségét bemutató tanulmányának bevezetőjében leírja, hogyan került be ez a fogalom a zsinati szövegekbe.⁴⁶ Az első séma szövegezője, P. Tromp – Ratzinger szerint – „nem ismerte ezt a fogalmat”. A kifejezést a német teológusok javaslata nyomán Gérard Philips illesztette be az előterjesztett séma szövegébe. Hogy azonban a zsinati atyák ne nagyon hökkenjenek meg, beszúrtak egy szócskát: „Az Egyház Krisztusban *mintegy* szakramentuma, vagyis jele és eszköze az Istennel való bensőséges egyesülésnek” (LG 1). A kifejezés még kétszer található meg a LG-ben, ott azonban a szöveg már egyszerűen szakramentumnak mondja az Egyházat.

Ratzinger megállapítja, hogy több mint tíz évvel a szöveg elkészülte után az egyház szakramentum-volta még mindig nem ment át a köztudatba, miközben

⁴³ Vö. JOSEPH RATZINGER: Zehn Jahre nach dem Konzilsbeginn – wo stehen wir?, in *Dogma und Verkündigung*, Erich Wewel, München, 1973, 433skk.

⁴⁴ Vö. NVG, 300.

⁴⁵ KÖP, 26.

⁴⁶ Vö. JOSEPH RATZINGER: Die Kirche als Heilssakrament, in *TP*, 45skk.

az „Isten népe” kifejezés „igen gyorsan” elterjedt – pedig a két kifejezés egymást kiegészíti. „Az Isten népe fogalom csak a szakramentum-fogalomra építve válhat értelmes kijelentéssé.” Az egyházatyák gyakran használták a fogalmat. Az Egyház a szakramentum skolasztikus értelmében vett teljes értékű szentség, „a láthatatlan kegyelem látható jele”. „Az Egyház a szentségekben megnyilvánuló szakramentum; a szentségek az Egyház szakramentalitásának megvalósulási módjai.”⁴⁷ De Lubac szerint „ha Krisztust ‘Isten szentségének’ lehet mondani, akkor az Egyház Krisztus szakramentuma”, Krisztusé, akiben Isten és ember egyesülése végbement, Krisztusé, aki Ágoston szavával „Isten egyetlen szakramentuma”, Krisztusé, aki a keresztény istentiszteletben, az eucharisztikus közösségben jelenlévővé válik, és aki magával és egymással egyesíti a benne részesülőket.⁴⁸

3. Az Egyház mint *communio*

A zsinat utáni években – részben a félreértések és hamis értelmezések elkerülésére, részben azonban az Egyház misztériumának mélyebb megismerése nyomán – egyre inkább előtérbe került az Egyház mint *communio* fogalom, bár ez az elnevezés ismert volt már a zsinat előtt is, többször előfordul zsinati dokumentumokban, főleg a püspöki kollegialitással kapcsolatban.⁴⁹ Az 1985-ös szinódus az Isten népe fogalomhoz hozzárendelte a *communio* elnevezést, így akarta kizárni annak szociológiai redukcióját, másrészt viszont új távlatokba helyezte az ekkleziológiát. Walter Kasper szerint „a *communio*-ekkleziológia a zsinati ekkleziológia alapja és vezérmotívuma”. Büszkén jegyzi meg, hogy „az Egyház mint *communio* eszméjét sikerült fölvetnem a vitában, majd bevenni a szinódus záródokumentumába. Azóta a *communio*-ekkleziológia számomra mértékadóvá vált.”⁵⁰

Ratzinger tömören így foglalja össze a *communio*-ekkleziológia távlatait: „Az Egyház *communio*: Isten egyesülése (*kommunizieren*) az emberrel Krisztusban, és így az emberek egyesülése egymással, ezáltal tehát az üdvösség szakramentuma, jele és eszköze. Az Egyház az Eucharisztia ünneplése, az Eucharisztia az Egyház; a kettő nem egymás mellett áll, hanem azonos egymással. Az

⁴⁷ JOSEPH RATZINGER: Die Kirche als Heilssakrament, in *NVG*, 45–50.

⁴⁸ HENRI DE LUBAC: *Glauben aus der Liebe*, i. m. 13.

⁴⁹ WALTER KASPER: *Mein eigener Weg in die Ekklesiologie*, Herder, Freiburg, 2008, 32. Kasper egyébként saját ekkleziológiáját *communio*-ekkleziológiának nevezi.

⁵⁰ Uo. 32sk. Kasper hozzászeli azonban, hogy e felismeréssel nem áll egyedül: sok más teológus, köztük Joseph Ratzinger is erre a gondolatra jutott.

Eucharisztia Krisztus szakramentuma, és mert az Egyház Eucharisztia, ezért szakramentum, amelyhez minden más szentség hozzárendelt.”⁵¹

Ennek a communionnak a dimenziói a következők:

a) *Az Egyház ősforrása a szentháromságos communio*, amely Krisztusban egységre lépett az emberrel, hogy meghívjon minden embert ebbe az eget és földet átfogó communionba. A lét teljessége a szeretet, Isten szentháromságos communionja, amely megnyilvánul az Atya és a Fiú egymásnak adottságában, közös isteni lényegében, communionjában, aki maga a Szentlélek. „Az Atya és a Fiú odaadottsága a tökéletes egységig nem ontikus konszubsztancialitás, hanem communio, vagyis nem valami általános metafizikai lényeg, hanem a személyek felől az – Isten a lényege szerint perszonális.” „Kereszténynek lenni ennyi: communionvá válni, és ezáltal belépni a Szentlélek lényegébe, aki a kommunikáció ereje, azt közvetíti és teszi lehetővé, s mint ilyen maga is személy.”⁵²

b) *Isten és ember egysége Jézus Krisztusban válik teljessé*. A teremtés célja: az ember üdvössége, fölemelése Isten szeretetközösségébe. Az egész üdvösségtörténet ennek a communionnak megteremtésére irányul, amely már a teremtéssel kezdődik, a történelmi kinyilatkoztatásban ölt konkrét formát, és Krisztusban válik teljessé. „Ő az egész kinyilatkoztatás közvetítője és teljessége.”⁵³ Krisztus maga a communio, minden communio foglalata Isten és ember között, hiszen benne személyes egységben van Isten és ember. „A legmagasabb fokú egység – Isten egysége – a communio módján fennálló egység, amelyet a szeretet teremt, és amely maga is szeretet.” Ennek az egységnek mi Krisztus életáldozatával egyesülve válhatunk részesévé: „A Jézus imádságával való közösség közösséget teremt minden testvérével. Az együttlét az ő személyével, amely az ő imádságában való részvételtől ered, hozza létre azt az átfogó együttlétet, amelyet Pál a ‘Krisztus teste’ névvel illet.”⁵⁴

c) *Krisztus az Eucharisztia által részesíti az embert ebben a communionban, és így hozza létre az Egyházat*. „Az Isten és ember közti communio, amely Jézus Krisztus személyében valósul meg, közölhetővé (kommunikábilissé) válik a húsvét titkában, vagyis az Úr halálában és feltámadásában. Az Eucharisztia a mi részesedésünk

⁵¹ NVG, 55sk.

⁵² JOSEPH RATZINGER: Der heilige Geist als Communio (a későbbiekben: *Communio*), in WGG, 36skk.

⁵³ *Dei Verbum* 1–4.

⁵⁴ Mindezt részletesebben, tézisekbe foglalva fejti ki RATZINGER *Theologische Grundlegung spiritueller Christologie* című tanulmányában, in *Schauen auf den Durchbohrten*, Johannes, Einsiedeln, 1984, 13skk.

a húsvét titkában, és így hozza létre az Egyházat, Krisztus testét. Ebből adódik, hogy az Eucharisztia szükséges az üdvösséghez. Az Eucharisztia szükségessége pedig azonos az Egyház szükségességével és megfordítva. [...] Az Isten és ember közti communio legbenső titka a Feltámadott testének szentségében hozzáférhető.”⁵⁵

d) *Az Egyház: communio Krisztus testével, Krisztusnak az Eucharisziából táplálkozó teste.* „Az Eucharisziában az Úr testét vesszük magunkhoz, és így egy testté leszünk vele” – ez a kijelentés mintegy rondótémaként tér vissza Ratzinger tanulmányaiban. Az Egyház eucharisztikus testvérközösség, az Eucharisztia az egyházi communio csúcsa és forrása: „Az Eucharisztia egy testté tesz bennünket; az Egyház nem más, mint az eucharisztikus communio által létrehozott egység: a sokak egyek az egy Krisztusban és Krisztus által.”⁵⁶ Az eucharisztikus dimenzió mellett azonban Ratzinger fontosnak tartja a pneumatikus dimenziót is. A Szentlélek egyesíti az Egyházat közösségben és szolgálatban.⁵⁷ Átala jön létre az Egyház communio-egysége Istennel és az Egyház tagjainak egymással.

Ratzinger Szent Pál eucharisztikus ekkleziológiájára hivatkozva mondja: „Az Egyház az Eucharisziában épül fel, igen, az Egyház maga Eucharisztia. Az áldozás⁵⁸ azt jelenti, hogy egyházzá leszünk, hiszen egy testté leszünk vele.” „Az Eucharisztia teremti meg a communiót és nevel a communióra.”⁵⁹

e) *Az Egyház: eucharisztikus testvérközösség.* Ratzinger ekkleziológiáján végighúzódik a keresztyén testvériesség gondolata. Akik Krisztus testében részesednek, azok maguk is Krisztus testévé lesznek, communióra lépnek nemcsak Krisztussal, hanem egymással is. Ahogy a 3. eucharisztikus ima kéri: „Küldd el Szentlelkedet, hogy mindnyájan, akik Krisztus testét és vérét magunkhoz vesszük, egy test, egy lélek legyünk Krisztusban.” Az Eucharisztia a belőle táplálkozók, beléje átváltozók közössége. Az Egyház három szintje tehát: eucharisztikus kultuszközösség – a püspök vezetése alatt álló helyi vagy rész-egyház – a római püspök vezetése alatt álló püspöki kollégium által egységbe fogott világ-egyház. Teljes értékű Egyház tehát a helyi kultuszközösség is és a világegyház is.

⁵⁵ *Communio*, 73.

⁵⁶ JOSEPH RATZINGER: Eucharistie und Mission, in *WGG*, 89skk.

⁵⁷ Vö. *LG* 4; *AG* 4.

⁵⁸ A német „Kommunizieren” és „Kommunion”, és az ebből lehetővé váló nyelvi játék a magyarban sajnos nem adható vissza, mivel az Eucharisziában való részesedést, az áldozást egészen más gyökerű szóval fejezzük ki.

⁵⁹ *Communio*, 90.

Ezzel kapcsolatban viszont fölmerült a kérdés: a kettő közül mégis melyik az előbbre való. Ratzinger – és az általa vezetett Hittani Kongregáció 1992-ben kiadott levele – szerint az egy és egyetlen, egyetemes Egyház az elsődleges, megelőzi még a teremtést is, „praeexistens”, hiszen a teremtés célja öröktől fogva az ember üdvössége.⁶⁰ Történelmi szempontból is az összegyház az első, hiszen pünkösdkor a minden népből odasereglettek kapták meg a Szentlelket: az összegyház előbb jött létre, mint a helyi egyházak, amelyek aztán az összegyházból születtek. A II. Vatikáni Zsinat formuláját („ecclesia in et ex ecclesiis”) ezért elválaszthatatlannak mondja a dokumentum e másik kijelentéstől: „Ecclesiae in et ex Ecclesia”.

Az állítást többen bírálták, mondván, hogy ez nem felel meg a LG 23-ban felállított egyensúlynak. A legjelentősebb közülük Walter Kasper, aki egyetért ugyan az „Ecclesiae in et ex Ecclesia” formulával, de végkövetkeztetése, hogy „az egyetlen Egyház kezdettől fogva a helyi egyházakban és azokból állt fenn”.⁶¹ Vitájuk részletezése messze vezetne, végeredményben azonban Ratzinger elfogadta Kasper megfogalmazását: „a helyi egyház és az egyetemes Egyház kölcsönösen egymásban vannak: perichoretikusan átjárják egymást”.⁶²

KONKLÚZIÓ: EUCHARISZTIKUS EKKLÉZIOLOGIA

Áttekintve a zsinat ekkleziológiáját az előzményektől mai recepciójáig, a végeredményt (és talán a továbbfejlődés irányát is) egyetlen kifejezésben foglalhatjuk össze: Az Egyház Krisztusnak az Eucharishtiából táplálkozó teste. Amikor tehát a hívek az Eucharishtiát magukhoz veszik, ténylegesen belétestesülnek Krisztusba, a főbe, Krisztus valóságos testévé, egyházzá válnak. Ratzinger megfogalmazásában: Krisztus eucharisztikus és egyházi teste – a két valóság nem azonos ugyan egymással, de lényegük szerint összetartoznak. Az Egyház az eucharisztikus lakomából épül egyházzá; az Eucharisztia hatása, hogy az embereket Krisztus testévé gyűjtse össze az Úr Lelke által. „Ha az Eucharisztia tana nem

⁶⁰ *Lettera „Communione notio” su alcuni aspetti della chiesa intesa come comunione*, LEV, Vatican, 1994.

⁶¹ WALTER KASPER: *Mein eigener Weg in die Ekklesiologie*, i. m. 43skk.

⁶² JOSEPH RATZINGER: *The Local Church and The Universal Church*, *America*, 185 Nr. 16, 19.11.2001, 7skk.

kapcsolódik az Egyház közösségéhez, akkor éppúgy eltéveszti a lényegét, mint az az ekkleziológia, amely nem az eucharisztikus középpontjából épül fel.”⁶³

Napjainkban ez az eucharisztikus ekkleziológia foglalja össze a legteljesebben a zsinati egyháztant. Ennek jele II. János Pál enciklikája 2003-ban (*Ecclesia de Eucharistia*), az Eucharisztia évéhez kapcsolódó 2005-ös püspöki szinódus, amelynek témája *Az Eucharisztia: az Egyház életének és küldetésének forrása és csúcspontja*, majd 2007-ben XVI. Benedek pápa apostoli buzdítása, a *Sacramentum caritatis*.

Az enciklika és az apostoli buzdítás egymásra épül. A szentháromságos Isten nekünk ajándékozza magát a megtestesülésben, majd Jézus kereszthalála és feltámadása által, aki halálát a szeretet aktusává tette, és az Utolsó vacsorán véglegesen és visszavonhatatlanul övéinek adta magát. Szentségi módon megörökített áldozata az Eucharishtiában jelenvalóvá lesz. Az eucharisztikus ajándékkal Krisztus magát az isteni életet közli velünk. Akik magukhoz veszik őt, azok hasonulnak hozzá, egyesülnek vele, Krisztus testévé válnak. Ennek az egységnek következtében viszont eggyé válnak egymással is. Így jön létre az Egyház communioja. Az Eucharisztia egyesít bennünket Jézus önátadásának aktusával. Részesei leszünk önátadása dinamikájának, amely elindítja a valóság átalakulásának folyamatát. A keresztyén lét lényege szerint eucharisztikus, az önátadásban és a szeretetben.

Mindkét dokumentum utal az Eucharisztia – és vele az Egyház – eszkatologikus dimenziójára is. „Az Eucharisztia eszkatologikus irányultsága kifejezi és megerősíti a közösséget a mennyei egyházzal.”⁶⁴ Ez indításokat ad történelmi utunkhoz, fokozza bennünk a jelen Föld iránti felelősségérzetet, ugyanakkor viszont elővételezi a végső lakomát: az örök Szombat felé irányul. Még zárándokok vagyunk, de a hitben már részesedünk a feltámadott élet teljességében. „Az eucharisztikus lakoma számunkra a végső lakoma elővételezése.”⁶⁵

⁶³ JOSEPH RATZINGER: Die pastoralen Implikationen der Lehre von der Kollegialität der Bischöfe, in *NVG*, 218. Vö. *TW*, 275.

⁶⁴ II. JÁNOS PÁL PÁPA: *Ecclesia de Eucharistia*, Szent István Társulat, Budapest, 2007, 19.

⁶⁵ XVI. BENEDEK PÁPA: *Sacramentum caritatis*, Szent István Társulat, Budapest, 2007, 31.

A kultúra mint a hit kifejeződése

HANKOVSKY TAMÁS

Abstract

Culture is central to Christianity for three reasons. 1) The effective ‘good’ – whose improvement in the world is prompted for us by Jesus’s practice – can be realized through culture. 2) Since the human person is a unity of body and soul, her faith becomes the act of the entire person only if it encompasses the material world as well. Living faith seeks manifestation by transforming the natural world, that is, by joining the processes of culture. 3) Inasmuch as culture is the natural expression of faith, faith is reflected in culture. Since future generations receive their faith from the faith of previous ones, the culture of our ancestors is the source of our faith. Europe has become a missionary area, precisely because the culture – which had previously provided an adequate language for the successful articulation of the good news – has declined markedly.

Keywords: *Faith, culture, body and soul, new evangelization*

Kulcsszavak: *Hit, kultúra, test és lélek, új evangelizáció*

Akár Európa szűkebb értelemben vett kulturális életét, tehát a művelődést és a művészeteket, akár *a tágabb értelemben vett kultúráját* tekintjük, vagyis *mind-azt, amivel az emberi tevékenység a természeti világot gazdagítja*, azt találjuk, hogy az elmúlt kétezer évet egyedülálló módon határozta meg a keresztény hit. Európa még a régebbi korok örökségét vagy az idegen földrészek üzenetét is e hit fénytörésében fogadta be, és az emberi psziché animális mélyrétegeinek impulzusait is a bibliai értékrendhez igazított rostán átszűrve bocsátotta be kultúrája terébe. A kereszténység kultúraformáló erejére vall, hogy nemcsak csodálatos művészi teljesítmények, az emberi életet emberibbé tevő társadalmi intézmények

vagy kiváló emberek személyes áldozatvállalása valósult meg Isten nevében és Krisztusra hivatkozva, hanem olyan isten- és emberellenes bűnök is, mint a válásháborúk, milliók hatalmi eszközökkel való sanyargatása vagy kisebb közösségek Tartuffe-jeink gátlástalansága. Az utóbbi évszázadokban azonban egyre gyorsuló tempóban és egyre több területen szorult ki a kereszténység a kultúra meghatározó tényezői közül, hogy az elmúlt néhány évtizedben szinte normává váljon kultúránk ténylegesen meglevő keresztény gyökereinek és jellegzetességeinek elhallgatása. Példaként elég azt a vitát említeni, amely arról folyt, jó-e, ha az Európai Unió vagy Magyarország alkotmánya utal a kereszténységre.

A keresztény örökség programszerű elhallgatása azzal a fenyegetet, hogy idővel egyre nehezebb lesz tudatosítani kultúránk keresztény meghatározottságait. Ennek mind a kultúra, mind a hit számára súlyos következményei lennének. A tág értelemben vett kulturális értékek és folyamatok keresztény értelmezése vagy kritikája merőben külsődlegesnek tűnne fel, a hitvalló vagy egyáltalán a hit által ihletett kulturális tevékenység pedig nem a legnemesebb hagyományok szerves folytatásként, hanem olyasvalamiként, ami idegen a kultúra természetétől, vagy legalábbis kanonizálásra méltó formáitól. Mindez nemcsak az európai kultúrát vágná el a talán legfontosabb forrásától, hanem azt is lehetetlenné tenné, hogy a keresztény hit az elmúlt korok kultúrájában önmaga kifejeződését megpillantva önismeretében erősödjön és ösztönzést nyerjen arra, hogy a világ további alakításában öltson testet.

Akármilyen reálisnak mutatják is a történelmi közelmúlt fejleményei e veszélyeket, a keresztény hit még sokáig Európa arculatának formálója lesz. Lehet, hogy nem a szűkebb értelemben vett kulturális élet legrangosabb fórumait vagy a tömegkultúrát fogja uralni, és hatása ezért sokak számára észrevétlen marad, a nyugati világ berendezkedése és egyes alapintézményei mégis annyira a bibliai örökségre és annak keresztény hangsúlyaira alapozódnak, hogy ezeken keresztül az európai élet számos vonását még sokáig a Jézus Krisztus Istenébe vetett hit határozza majd meg. Hadd említsek mindössze két példát! Az ember alanyi jogainak doktrínája, amely az utóbbi néhány évszázadban egyre nagyobb hatásra tesz szert, és kitüntetetten az a meggyőződés, hogy minden ember egyenlő, aligha születhetett volna meg annak felismerése nélkül, hogy Krisztusban „nincs többé zsidó vagy görög, rabszolga vagy szabad, férfi vagy nő” (Gal 3,28). Az emberi méltóság eszméje és a rá alapozódó jogok rendszere ma is csak úgy védhető meggyőző módon, ha az Atya szeretetéből indulunk ki, aki minden emberben felbecsülhetetlen, Jézus áldozatára is érdemes értéket lát. Bár a jogok első újkori teoretikusai jellemzően kerülték a kereszténységre való hivatkozást, az emberi személy önértékének gondolatát eredetileg az isteni szeretet

Krisztusban kinyilatkoztatott mélysége alapozta meg. Ennek megfelelően nem is az újkorban ismerték fel először, mekkora méltósággal ruház fel minden embert az, ahogyan Isten viszonyul hozzánk. Ez a tudat – ha nem is a jogok nyelvén – a kereszténység története során mindvégig kifejeződött, például a gyógyíthatatlan betegekhez, a haldoklókhoz és a fogyatékosokhoz való viszonyban. Míg az ókori világ majdnem egyöntetűen utasította el és ítélte halálra őket, addig a róluk való gondoskodás kiterjedt intézményrendszere alakult ki már Izraelben is, majd pedig hatványozottan a keresztény világban. A Jézussal nagyjából egyidős Seneca például ésszerű és természetes dolognak tekinti, hogy a „használatlan” nyomorék gyermekeket éppúgy elpusztítsuk, mint a megvadult vagy beteg állatokat (*A haragról* I.15.). Bár a széles körű társadalmi szolidaritás az utóbbi időkben talán csökken, ezt újra meg újra az elesettekről gondoskodó, időközben államivá vált intézményrendszertől független, gyakran Krisztusra hivatkozó önkéntes kezdeményezések karizmája ellensúlyozza, ami bizonyítja, hogy a felebaráti szeretet eszméje a bibliai hit tartós öröksége. Aki idejét a rokonaitól is elhagyott haldoklónak szenteli, vagy aki nem vet ki családjából egy súlyosan fogyatékos gyermeket, ahhoz a pásztorhoz hasonlít, aki egész nyáját otthagyja a pusztában az elveszett egy kedvéért (vö. Lk 15,4; Mt 18,12).

E két területen a keresztény hit legmélyebb meglátásai váltak hatékonnyá. Ha Istent nem úgy ismertük volna meg Jézus Krisztusban, mint aki a képességeitől, sőt személyes teljesítményétől függetlenül mindenkit elfogad, és ha az Istennel való közösség vágyától vezérelve nem próbáltunk volna úgy tekinteni az emberekre, ahogyan ő tekint rájuk, akkor talán soha nem ismertük volna fel, hogy a másik ember autonómiája saját szabadságunk határa, méltósága, jóléte és üdvössége pedig áldozatvállalásunk célja kell, hogy legyen. A kultúra legújabb története azonban arra is számos példát mutat, hogy az alapvetően keresztény belátásokból fakadó tevékenységformák hogyan vesznek magukra a keresztény hittől idegen, vagy annak akár ellentmondó jellegzetességeket, ha elhomályosul eredetük tudata. Ez a folyamat nem lehet közömbös a keresztények számára. Kétséges ugyanis, hogy mindazok az életet emberibbé tevő kulturális javak, amelyek megvalósítására a hit útmutatásával és erejével is csak töredékesen vagyunk képesek, létrehozhatók és megőrizhetők-e a hit segítsége nélkül is. Ha pedig ez így van, a kereszténységnek nem szabad lemondania arról, hogy a kultúra fejlesztése révén maga is az emberek földi üdvén munkálkodjon, illetve hogy újra meg újra felajánlja szempontrendszerét és kritikai potenciálját a (hittől független) kulturális fejlemények értékeléséhez. Van azonban egy másik ok is, amely miatt Krisztus követői számára meghatározó jelentősége van a kultúra további sorsának. A kultúra ugyanis nemcsak olyan objektív valóságot testesít meg, amely

a pusztán természeti világ által kínálnál emberibb életet biztosít az emberek számára, akiknek sorsát a hívő a szívén viseli, hanem a hit kifejezésének közegeként és eredményeként is jelentős. A hit meg akar nyilvánulni, kifejeződésre akar jutni, és ezt úgy teszi, hogy átformálja vagy továbbformálja a természeti világot, vagyis bekapcsolódik a kultúra folyamatába. A következőkben a kultúra és a hit viszonyával főképp ebből a szempontból foglalkozom.

1.

A keresztény teológia és antropológia sokrétű magyarázattal szolgál arra, miért kötődik a hit lényege szerint a kultúrához. Olyan Istenben hiszünk, aki nem zárkózik be szellemi létmódjába, hanem anyagi világot teremt, abban megnyilvánul, sőt meg is testesül. Ez azon túl, hogy felbecsülhetetlen méltóságot kölcsönöz neki, az Istennel való kommunikáció tényezőjévé is avatja a teremtet világot és különösképpen az emberi testet. Így nemcsak arra kell számítanunk, hogy Isten tisztán szellemi, lelki síkon szólít meg bennünket, hanem arra is nyitottnak kell lennünk, hogy üzenete az anyagi világon és testünkön keresztül ér el minket. A megtestesült Ige örömhíre is újra meg újra figyelmeztet, hogy az ember maga sem csak lélek, hanem egyszersmind test is, akivel Isten ezen a dimenzióján keresztül is kapcsolatba kíván lépni. Elvileg elképzelhető volna, hogy kizárólag lelki síkon találkozzék Isten és ember, hiszen mindkettő szellem. Az Egyház mégis hiszi, hogy ez nem így van, hanem teljes emberségünk részt kap ebben a kommunikációban. Például a mégoly szellemi szó, Isten ígéje, a Szentírás is, azon túl, hogy mint nyomtatott vagy hangzó szöveg fizikai közvetítőre szorul, esztétikai dimenzióval is rendelkezik. Költsői képeivel, metaforáival, gondolatrítmusával úgy hat az érzékeinkre, akár egy műalkotás, és megformáltsága is hozzájárul ahhoz, hogy üzenete lelkünkbe hatolhasson. Még szemléletesebb példa az Oltáriszentség, amelynek magunkhoz vételekor test és test egyesülésében találkozunk személy a személlyel.

Mindezek ismeretében érthető, hogy az *Istennek adott válaszung, vagyis általánosságban szólva a hit* sem lehet kizárólag a lélek válasza. Amit teljes lényünkkel mondunk neki, azt testünkkel is mondjuk. Az ember ugyanis test és lélek. Esetében nincsenek kizárólagosan lelki jelenségek, ahogy kizárólagosak sincsenek. Ami valóban megtörténik vele, az testestül-lelkestül érinti, még inkább az, ami az ő saját tette, és nem csak passzívan szenved el. Nehéz úgy megragadni test és lélek szoros kapcsolatát, hogy meg is különböztethessük őket, ugyanakkor az embert ne két komponens összekapcsolásaként magyarázzuk. Jelenlegi témánk szempontjából beérhetjük annyival is, hogy némiképp pontatlanul így fogalmazunk: mindannak, ami az ember lelkében történik, ki kell fejeződnie testi szinten is. Ahogyan nem lehet elrejtteni a nagy örömet vagy

bánatot, ugyanúgy a mélyen megélt hitnek is meg kell nyilvánulnia fizikai valóságunk síkján. Így válik a hit kulturális tényezővé. Hiszen a tág értelemben vett kultúra nem más, mint a szellemi-lelki tevékenység megvalósulása, olykor tárgyasulása az anyagi szférában. Ha az ember testetlen szellem volna, nem létezne kultúra, mert működésének nem volna a természeti világra eső vetülete, és nem alakítaná az anyagi világot. Hasonlóképpen nem létezne kultúra, ha az ember csak test, csak természeti létező volna, mert tettei belesimulnának a természetbe.

Ha tehát teljes emberségünkkel válaszolunk Isten szólítására, akkor ez a válasz mindig egyszersmind kulturális jellegű is lesz. Olyan cselekvés, amely nem korlátozódik szellemi valónkra, ugyanakkor nem is merül ki természetes testi reakciókban. Miközben Istenre bízunk magunkat, a pusztán természeti valóságban hatékonná válik az emberi szellem, változásokat idéz elő benne, egyszóval kultúra történik. A kultúra tehát nem idegen közeg a hit számára, amelybe esetleges módon lép be, amelyben önkényesen választott terveket vihet végbe, amelyet céljai szolgálatába állíthat, vagy amelyből akár ki is vonulhat, ha az ellenségesé válik vele szemben. *A hitnek ki kell fejeződnie, és ez a kifejeződés kultúra.* Amíg lesz igazi hit, lesz általa meghatározott kultúra is.

2.

Az eddigiekben azt láttuk, hogy a hit szempontjából a kultúra két okból is értékes. Egyrészt a hit csak úgy válik a teljes ember aktusává, és csak úgy jut megvalósuláshoz, ha átjárja és megszervezi az anyagi világot is. Másrészt a dolgoknak az a rendje, amelyet ez által a keresztények a maguk körül talált világba visznek, hitük szerint objektív jót valósít meg. Van azonban egy harmadik szempont is. Amennyiben a kultúra a hit természetes, már-már önkéntelen kifejeződése, a hit ki is olvasható belőle. Az elmúlt két évezred kultúrája kifogyhatatlan forrásként tárja elénk a korábbi korok keresztény tanúságtételét. Nemcsak a szentek életéről szóló, mindig új hangsúlyokkal elmesélt történetekre kell gondolnunk, nemcsak a sokszor tematikájukban is vallásos műalkotásokra, hanem mindazokra a vallási és világi intézményekre is, amelyeket az evangélium szellemében hoztak létre. Az egyházi ünnepek és a hozzájuk tartozó szokások például elevenen mutatják még ma is, mekkora jelentősége volt a régiek számára vallásuknak, és azt is, hogy miben hittek. Például a tér, az idő és az emberi test megszentelésének számtalan gyakorlata és gazdag hagyománya érzékelhetővé teszi, milyen fontos volt számukra, hogy életük mindennapjai az Istennel való kapcsolatba ágyazódjanak. Nem kisebb erejű az igazságos társadalmi berendezkedés megteremtésére vagy az emberi nyomorúság csökkentésére irányuló, szilárd intézményi formákban is testet öltő kísérletek tanúságtétele sem, még ha ezek az intézmények mára jórészt szekularizálódtak is.

A régi korok kultúrája azonban elsődlegesen nem az információértéke miatt fontos, nem azért, mert adatokkal szolgál a múlt kutatója számára, hanem sokkal inkább azért, mert a hit elsajátításának útja általában az, hogy a későbbi generációk a korábbiak hitében osztoznak, és így a régiek hitét kifejező kultúra a jelen hitének gazdag forrásává válik. Elvileg lehetséges volna talán, hogy az egymást követő nemzedékek absztrakt tételek formájában adják tovább hitüket, ám az ember antropológiai valósága azt eredményezi, hogy az olyan igehirdetés, amely csak a szellemet, az intellektust veszi célba, és amennyire lehet minden testi jellegű közvetítőt kiiktat, a legritkább esetben lehet olyan eredményes, mint mások megvallott és a kultúra szférájában megtestesült hitének szemlélése. Istent legtöbbször abból a válaszból ismerjük, amelyet szüleink egész lényükkel adtak az ő szólítására, és szavát ez a mindennapok tetteiből formálódó válasz értelmezi számunkra. Nemcsak Krisztusra vonatkoztatva érvényes tehát a tétel, hogy „a válaszban birtokoljuk a Szót”, amennyiben az ő „emberi visszhangjában halljuk az Atyát”, és nemcsak a Szentírásra vonatkoztatva, amennyiben a keresztény közösség e hitvallását, azt, ahogyan az Egyház Istenről tanúskodik, Isten szavaként olvassuk,¹ hanem a korábbi keresztények kultúrában kifejeződő hitére is. Abból, ahogyan a teremtés művét folytatva Isten országa megvalósulásán munkálkodtak, kiolvashatjuk, milyen tapasztalatokat szereztek Istenről. Az *imitatio Christi* megannyi aktusa magát Krisztust mutatja fel nekünk. Az az irgalom, az az igazságosság, az a szépség, amelyet megvalósítottak a világban, és amelyet maradandó intézményekben vagy művekben is megtestesítettek, arról az Istenről vall, aki ihlette őket. Ilyen módon a kinyilatkoztatás teológiájának egy kedvelt közepkori metaforájával élve nemcsak a Szentírás könyveiből ismerhetjük meg Istent, és nemcsak a teremtésből mint valami könyvből olvashatjuk az üzenetét, hanem az emberek által létrehozott kultúra könyve is Istenről vall, mert egymásra hajló lapjain minden kor az Istenre vonatkozó hitét vallotta meg.

Keresztényként egyik kitüntetett feladatunk tehát, hogy szem előtt tartjuk a régiek hitét, vagyis azt a választ, amelyet a kultúra szókincsével megfogalmazva adtak Istennek, hogy e válaszból Isten szavát kihallva magunk is a hit válaszát adhassuk. Ennek érdekében elengedhetetlenül fontos a kulturális örökség ápolása, az intézmények és a hagyományok életben tartása, a ránk maradt tárgyi emlékek megőrzése. Hasonlóan fontos azonban ennek az örökségnek az értelmezése is, mégpedig ugyanannak a hitnek a fényében, amely az örökölt kultúra ihletője

¹ Vö. JÜRGEN WERBICK: Prolegomena, in Theodor Schneider (szerk.): *A dogmatika kézikönyve I.*, Vigilia, Budapest, 1996, 18–19.

volt. Csak akkor remélhetjük, hogy a klasszikus keresztény kultúra táplálni fogja önmagunk, kortársaink és utódaink hitét, ha szövegét képesek vagyunk a hit kifejeződéseként olvasni. Ez azzal a feladattal szembesíti a mai hívőket, különösen az értelmiségieket, hogy a Biblia, a régi művészetek és a keresztény alapokon nyugvó társadalmi intézmények esetében a sajátjukat is odaállítsák a keresztény értelmezéstől sokszor távol eső kortárs interpretációk mellé. Hermeneutikai kulcspozícióba kell juttatniuk a hitet, és magas intellektuális színvonalon kell felmutatniuk a kultúra vele feltárható jelentésrétegeit. A ma divatos modellek, mint például a pszichoanalitikus, dekonstruktivista vagy éppen feminista értelmezés alternatívájaként vagy kiegészítőjeként a keresztényeknek olyan értelmezési stratégiákat kell kidolgozniuk, amelyek megőrzik annak a lehetőségét, hogy a kultúra szövege a hit kifejeződéseként is olvasható legyen.

3.

A jelenkori kereszténység azonban nemcsak a múlt kultúrájáért felelős. Amennyiben az ember nem csak szellem, egészen biztos, hogy alá van vetve az időnek, így szellemi-lelki életének mindig új kifejeződésre van szüksége ahhoz, hogy az egész ember aktusa lehessen. Ezért még ha meg is őrizzük őseink örökségét, és még ha értelme fel is tárul számunkra, hitünknek továbbra is újra meg újra testet kell öltetnie, meg kell formálnia azt a fizikai valóságot, amelyet az idő aktuálisan rendelkezésünkre bocsát. Ahol nem történik ilyen formaadás, ott nincs élő hit sem, mert ha a test és a lélek valóban egység, akkor a szellem élete a fizikai létsík alakításában mutatkozik meg, és így a ki nem fejeződő, kultúrát nem teremtő hit fogalmi ellentmondás volna. Korábbi korok kulturális teljesítményei nem valósíthatják meg saját hitünk aktusait. Ezeket ugyanis nem mi hoztuk létre, és így hiába fejezzék is ki a hitünk tartalmát (*fides quae creditur*), személyes aktusunkként felfogott hitünkhöz (*fides qua creditur*) nem tartoznak. Egy múltbeli eredmény nem fejezhet ki jelenbeli aktust. Ezen kívül azért sem érhetjük be még a legcsodálatosabb korábbi kulturális vívmányokkal sem, mert azok nem adhatták a világnak *azt* a formát, amelynek elérése a mi feladatunk volna. Elődeink olyan körülmények között éltek, és olyan kihívásokra válaszoltak, amilyenek ma már talán nem is léteznek, helyettük viszont újak keletkeztek. A felebaráti szeretetnek például ma az ínség más fajtáit is enyhítenie kell, mint régen, és ehhez olyan eszközökre, eljárásokra és társadalmi struktúrákra van szüksége, amelyek a történelem korábbi szakaszaiban ismeretlenek voltak. Következésképpen a hitnek ma a szeretet olyan tetteiben kell kifejeződnie, amelyek a világ formálása révén a rossznak éppen a mi korunkat kínzó fajtáját szoríthatják vissza. A kereszténység nem elégedhet meg azzal, hogy csak azokon a területeken kap-

csolódják be a világ igazságosabbá vagy szebbé tételébe, ahol hagyományos, sokszor bevált eszközei révén is sikeres lehet, hiszen felebarátok máshol is élnek, és a krisztusi szeretet egyetemessége miatt hozzájuk is küldetésünk van.

A hitnek tehát a jelenben új, a kor adottságainak és kihívásainak megfelelő módon kell kifejeződni, és nem érheti be azzal, hogy pusztán csak megőrzi vagy reprodukálja azokat a formákat, amelyek között korábban élő és hatékony lehetett. Olykor még e formák átalakítására vagy lebontására is vállalkoznia kell. Bár a tág értelemben vett kultúrát eredetileg a természeti világnak az emberi szellem erejével történő átalakításaként, gazdagításaként határoztuk meg, a kultúrának mégsem csak a természet nyers formáival van dolga, hanem más emberek kulturális tevékenységével és annak tárgyasulásával is. Napjainkra már nemcsak az érintetlen természet kínál megmunkálni és átlelkesíteni való nyersanyagot, hanem a hulladék újrahasznosításától kezdve az intézmények reformján át a montázstechnikával készült műalkotásokig lépten-nyomon az emberi tevékenység korábbi eredményeit alakítjuk át. Már egy ipari termék vagy egy gondolat új kontextusba helyezése, más perspektívából való bemutatása is olyan kulturális tevékenység, amely nem valami természetben adottból indul ki. Ilyen átformálás történik akkor is, amikor korábbi keresztény generációk örökségét fejlesztjük tovább az ő hitük szellemében, de saját korunk kihívásaira válaszolva, és akkor is, mikor valaki nem a hit ösztönzésére nyúl ugyanehhez az örökséghez. A keresztényeknek, akik maguk is kreatívan viszonyulnak saját hagyományukhoz éppúgy, mint bármi máshoz, amit a környezetükben készen találnak, nem lehet elvi kifogásuk az ellen, ha mások is hasonlóan tesznek a keresztény kultúra kincseivel. Különösen akkor, ha az újraértelmezés, feldolgozás vagy átalakítás során olyan szellem nyilvánul meg, amely, még ha nem hivatkozik is Istenre, hasonló célokat tart szem előtt, mint amilyeneket az Isten országa munkálásában érdekelt, a krisztusi szeretettől vezérelt hit tűz elénk. A kereszténységnek együtt kell dolgoznia minden emberrel a világ Istennek tetszőbbé tételében, és be kell kapcsolódnia minden kulturális folyamatba, amely víziójának megfelelően formálja a világot. Ugyanakkor nem mondhat le az önálló kezdeményezésről vagy arról sem, hogy saját hitének megfelelően, adott esetben a kortárs tendenciák ellenében dolgozzon a kultúra területén, illetve hogy kritikusan viszonyuljon mindahhoz, amit rossznak talál.

Ahogy sokasodnak azok a kulturális jelenségek, amelyek önértelmezésük szerint nem keresztények, amelyek nem vallásos alapokon állnak, vagy akár összeegyeztethetetlenek a hittel, úgy válik egyre világosabbá, hogy a kereszténység már nem az egyedüli és talán nem is a legfőbb meghatározója Európa szellemi életének. Az azonban, hogy egy szekularizálódott világgal kell együttműködnie

és versengenie, nem befolyásolja lényegesen abban a törekvésében, hogy hitének megfelelően formálja át a világot. Amennyiben pusztán e tevékenység *eredményére*, az általa megvalósított objektív jóra vagyunk tekintettel, a körülmények változása főképp gyakorlati jellegű kérdéseket vet fel: olyan stratégiák kidolgozását követeli, amelyek a megváltozott környezetben is hatékonyan alkalmazhatók a kívánt célok elérésében. Hasonlóképpen viszonylag könnyen kezelhetők azok a problémák, amelyeket az új helyzet a hit kifejezésével mint *aktussal* kapcsolatban vet fel. Gondosan meg kell válogatni, hogy a kor által sugallt célok közül melyekkel szabad azonosulnunk, és megvalósításuk közben milyen modern eszközökkel szabad élni, más szóval, melyek azok a tettek, amelyeket szimbolikus jelentésük és objektív eredményük alkalmassá tesz arra, hogy a teremtő és szeretetből megtestesülő Istent valljuk meg velük, és melyek azok, amelyekkel elfordulnánk tőle.

Amennyiben viszont a kultúrát a hit *közvetítőjének* tekintjük, olyan jelek rendszerének, amelyből a hitet akarjuk kiolvasni, mégpedig éppen azért, hogy ezzel magát a hitet szolgáljuk (saját hitünkben megerősödjünk vagy másokat a hitre vezessünk), napjaink kulturális valósága jelentős nehézségeket támaszt nemcsak a korábbi korok örökségének értelmezésében, hanem még inkább abban, hogy olyan kultúrát hozzunk létre, amelyben mások számára is hozzáférhetővé tehetjük hitünket. E nehézségek a kultúra természetével függenek össze. Mivel a kultúra az ember szellemi életének a megtestesülése, a szellemnek formát adó anyag konstitutív, lényegi mozzanata. Még a legmagasabb rendű szellemi tartalom esetében sem közömbös, hogy miben testesül meg, mert az anyagi világ különböző adottságai eltérő mértékben harmonizálnak vele. Jól szemlélteti ezt a műalkotásokkal kapcsolatos egyik bevett elképzelés, amely szerint egy gondolat megfogalmazására nem minden művészeti ág, műnem vagy műfaj egyformán alkalmas, és egy adott műfajon belül is nagy különbségek mutatkoznak. Egy szonett minőségét például annak a nyelvnek az ereje, gazdagsága és hajlékonysága határozza meg, amelyen megszólal. Még nagyobb a jelentősége a kultúra anyagi aspektusának, ha abból a szempontból értékeljük, hogy mennyire könnyen olvasható ki belőle a tartalom, amelynek formát ad. Ahogy a Szentírást is mindenki saját nyelvén érti a legjobban, sőt érdemes újra meg újra lefordítani, hogy egy elavult nyelvezet ne legyen gátja a megértésnek, illetve hogy a szép megfogalmazások révén a tanítás könnyebben találjon utat a szívhez, ugyanúgy a hitet közvetíteni hivatott más eszközök hatékonysága is anyagi oldaluk alkalmasságának függvénye, és ezért nagymértékben kötődik egy adott történelmi szituációhoz is. Nem véletlenül öntötte tanítását maga Jézus is a korabeli műveltségnek megfelelő fogalmakba és képekbe. Ezzel telje-

sedett csak be az ószövetség hosszú adventje, az a kulturális érlelődés, amely lehetővé tette az evangélium befogadását az akkorra már jelentős mértékben hellenizálódott, és ez által is a környező népekhez kapcsolódó Izraelben, ahonnan aztán az akkor ismert egész világon elterjedhetett. Ma is példaértékű az igehirdetők és az egyházatyák teljesítménye, amellyel Krisztus üzenetét befogadhatóvá tették a sokféle kultúrájú pogány területeken is. Később a kultúra fejlesztésének tudatosan választott céljává lett a keresztény Európában, hogy olyan struktúrák alakuljanak ki, amelyek révén a Krisztus Egyháza megélheti és továbbadhatja hitét. Legtöbbször azért tanultak meg olvasni, hogy a Szentírást tanulmányozhassák, és a szűkebb értelemben vett kultúra, vagyis a műveltség és a művészet döntően a hit szolgálatában állt. Az újabb századok a korábbiak legjobb kezdeményezéseit fejlesztették tovább saját szükségleteiknek megfelelően, és mivel az igehirdetés címzettjeinek természeti és társadalmi környezete nem változott olyan gyorsan, mint manapság, a hitet közvetítő kultúra változása is lassú, szerves fejlődés eredménye lehetett.

Az utóbbi évtizedekben e kulturális közvetítés feltételei drámaian megváltoztak. A kereszténységnek ma már nemcsak a megelőző korok keresztény örökségét kell aktualizálnia, hanem tőle idegen vagy vele sokszor ellenséges szellemi áramlatok által alakított világban kell kifejeznie a hitet. Olyan nyersanyagot kell a vallásos gondolat hordozójává formálnia, amely előzőleg már egy azzal többé-kevésbé ellentétes formaadáson ment keresztül. Ráadásul az értelmezések legitimmé vált sokszínűsége mellett nehéz egy adott kulturális jelenséget a hit kifejeződéseként azonosítani. Még súlyosabb kihívást jelent, hogy oly mértékben gyorsult fel tárgyi és intézményi környezetünk változása, hogy még a kultúra szerves továbbfejlesztésének igénye is az egyre gyorsabban távolodó és egyre elérhetetlenebb múltba taszítja vissza a hívőt. Az evangélium hirdetése számára jelenlegi világunkban alig-alig lehet szilárd jelentéshordozókat találni, miközben a régi kifejezőeszközök észrevétlenül jelentésüket veszítik, vagy éppen az eredetivel ellentétes jelentést öltenek magukra. A pásztor alakját például a mai városi ifjúság, ha egyáltalán, akkor inkább ismeri a Bibliából, mint saját tapasztalatából, és inkább Jézus személyén keresztül értelmet, mint hogy segítségére lenne abban, hogy felfogja, kicsoda Jézus. Aki pedig Isten gondviselő és védelmező szeretetét ma a királyság metaforájával kívánja kifejezni, annak számolnia kell azzal, hogy Európa legtöbb országában a királyság túlnyomórészt negatív asszociációkat ébreszt, mert a monarchia olyan intézmény, amelynek megdöntése demokratikus eszményeink felől nézve pozitív fejleménynek tűnik.

Aligha kétséges, hogy Európa statisztikákban is tükröződő elfordulása a kereszténységtől nagymértékben összefügg a hit kívülállók számára is felfogható

kifejezésének kulturális gyökerű nehézségeivel. Kortársaink többsége nemcsak azért mond nemet Istenre, mert az igen azt jelentené, hogy egész életét neki kell átadnia, hanem azért is, mert nem ragadta meg az evangélium, hiszen egzisztenciális erővel fel sem tárult előtte. Az ember antropológiai adottsága folytán nem könnyen sajátíthatja el a hitet elvont tételeken keresztül, inkább csak úgy, ha érzékelhetővé válik számára az érzéki világ közegében, vagyis ha kultúra formájában találkozik vele. Ezért az *új evangelizáció*, amelyre Európának szüksége van, nem jelentheti azt, hogy egyszerűen újra elmondjuk a régi hitet, mintha az volna a probléma, hogy egy ideje már nem mondjuk el, vagy legalábbis csökkent volna annak az intenzitása, ahogyan mondjuk. *Európa azért vált missziós területté, mert jórészt eltűnt az a kultúra, amelynek nyelvén az örömhírt korábban még sikeresen artikulálhatták.* A missziónak a most keletkező új kultúra nyelvén kell megfogalmaznia a keresztény üzenetet. Más szóval az új evangelizációnak inkulturációnak kell lennie. Európán belül kell alkalmazni és továbbfejleszteni azokat a távoli földrészeken kidolgozott technikákat, amelyek segítségével a kereszténység egy tőle eredetileg idegen kultúrában is hirdethető.

Ennek a munkának a sikerétől függ, hogy a kereszténység továbbra is meghatározó ereje lesz-e földrészünk kultúrájának. Ám az új evangelizáció csak akkor lehet eredményes, ha tanulási folyamat előzi meg, amelyben az Egyház alaposan megismeri igehirdetése címzettjeit és annak a közegnek a természetét, amelyben hitét ki akarja fejezni. Ehhez a legtöbbet azoknak a tapasztalataiból meríthet, akik hallgatnak a II. Vatikáni Zsinat szavára, amely bátorítja a hívőket, hogy „a legszorosabb egységben éljenek kortársaikkal, iparkodjanak megérteni gondolkodásmódjukat és érzésvilágukat, amint az a szellemi kultúrában megmutatkozik” (*Gaudium et Spes* 62).

A metafizika fordulata avagy a fordulat metafizikája?

Weissmahr Béla *Ontológiája* és a lehetséges kortárs kutatási irányok áttekintése, különös tekintettel hazai bölceletünkre

BAKOS GERGELY OSB

Abstract

While concentrating on the *Ontology* of the late Béla Weissmahr SJ (1929–2005), this paper tries to relate to each other various philosophical projects of Hungarian origin (Balázs Mezei, Tibor Schwendtner, Béla Weissmahr). In this manner, it looks for possible ways of a fruitful philosophical exchange in contemporary Hungary.

After sketching the modern crisis of metaphysics in its philosophical and theological dimensions, it articulates future avenues for research opened up by Weissmahr's *Ontology*. Finally, the problem of philosophical crisis is revisited and a typology based on Tibor Schwendtner's work is presented as a possible way out.

The paper argues for a strong conception of philosophy with an emphasized historical and systematic interest, but also with a keen awareness of the relevance of lived human experience and practice.

Keywords: *metaphysics, critique of metaphysics, postmodernism, philosophical practice, philosophy of religion*

Kulcsszavak: *metafizika, metafizikakritika, posztmodern, filozófiai praxis, vallásbölcelet*

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

Jelen írás a Pázmány Péter Katolikus Egyetem Bölcsészettudományi Kara és a Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola 2012. május 17-én rendezett konferenciáján elhangzott előadás szerkesztett és bővített szövege. A konferencia anyaga a következő kötetben fog napvilágot látni: SZOMBATH ATTILA (szerk.): Metafizika Magyarországon? Konferencia-előadások Weissmahr Béla örökségéről, Sapientia – L'Harmattan, Budapest, 2013.

Ezúton köszönöm Szombath Attila, valamint lektoraim, továbbá Mezei Balázs, Sárkány Péter és Szeiler Zsolt megjegyzéseit és észrevételeit.

„A filozófia tartósan nem nélkülözheti tulajdonképpeni látószervét, a metafizikát.”

Martin Heidegger¹

1. BEVEZETÉS

1.1. A metafizika mai helyzetéről

„A gondolkodás... fordulatos” – olvashatjuk egyik kétségkívül legrendszeresebb kortárs hazai vallásbölcselnök, Mezei Balázs írásában.² Valóban: emberi gondolkodásunknak, így magának a bölcseletnek, természetesen a metafizikának a története is tele van váratlan, előre nem látható fordulatokkal. Martin Heideggerrel szólva néha meglátogatnak bennünket – új, szokatlan, furcsa, nyugtalanító vagy éppenséggel csodálatos – gondolatok.³

A filozófiatörténet rendszerei nem bizonyulnak teljesnek, mindig lehet újtani, fölmerülhet újabb szempont: a gondolkodást nem egyszer alapvető váltások jellemzik. Egyfelől a metafizika végét már köztudottan többször, többen bejelentették (Hegel, Heidegger, újpozitivisták), úgy tűnik azonban, mégsem akar egyszerűen véget érni. Másrészt több nagy metafizikai rendszer született az újkorban (Descartes, Spinoza, Leibniz), mégsem bizonyult egyikük sem véglegesnek.⁴ Sokszor e nagy rendszerek bírálói (Hume, Kant, újpozitivisták) maguk is öntudatlanul „visszaestek” metafizikai fogalmakba... Posztmodern korunk talán egyik legjelentősebb metafizikakritikusa, Jacques Derrida maga hívta föl

¹ Idézi SCHWENDTNER TIBOR: *Husserl és Heidegger. Egy filozófiai összecsapás analízise*, L'Harmattan – Magyar Daseinanalitikai Egyesület, Budapest, 2008, 8.

² MEZEI BALÁZS: *Mai vallásfilozófia*, Kairosz, Budapest, 2010, 217.

³ Idézi SÁRKÁNY PÉTER: *Filozófiai lélegzondozás*, Jel Kiadó, Budapest, 2008, 205.: „Nem mi emberek jutunk el a gondolatokhoz, hanem a gondolatok jönnek el hozzánk halandókhoz, akiknek lényege a gondolkodásban alapozódik meg. Vajon, ki gondolja el ezeket a bennünket meglátogató gondolatokat?” (*S. P. fordítása*).

⁴ Spinozához képest Leibniz munkássága kevésbé mutatja egy zárt rendszer vonását, azonban hatástörténete a németországi protestáns iskolás filozófiában Wolff nyomán mégis ez irányba fordult – méltán hívta ki Kant bírálatát.

a figyelmünket arra, hogy gondolkodásunkban mindig jelen lesz egy – magától értetődőnek elfogadott, nem vizsgált – „metafizikai” mozzanat.⁵

1.2. Metafizika és kereszténység

A Fölvilágosodás metafizikakritikája (Hume, Kant) egyúttal a kereszténység bírálataként jelentkezett.⁶ A metafizika Istent mint Létet gondolta, majd mint Legfőbb Létezőt, aki (végül is) egy (lett) a többi létezők között: így érkezünk el az *ontoteológiához*. Immanuel Kant helyesen mutatott rá arra, hogy az ily módon fölfogott Isten nem lehet véges emberi megismerésünk tárgya (olyan értelemben, mint egy véges ismerettárgy). Ezért lehetett Kant metafizikakritikáját egyben valláskritikaként is érteni. A kanti bírálat pozitívuma azonban, hogy a kereszténység végre kiszabadulhat a metafizikai gondolkodás babiloni fogságából.⁷ Természetesen a kereszténység soha nem mondhat le üzenetének

Jöllehet a következőkben használok a „zárt rendszer”, „rendszeres”, „rendszerfilozófia”, „rendszer gondolkodás” kifejezéseket, jelentésüket jelzésszerűen vázolom föl. Adós maradok ezek, valamint a rendezetlenség fogalmának részletesebb elemzésével és *rendszeres* kifejtésével, továbbá az újkori bölcséleti próbálkozások ez alapján végzendő pontosabb osztályozásával. Mindez kétségek nélkül legalább egy másik, rendszeres(ebb) tanulmányt kívánna.

Köszönöm Mezei Baláznak, hogy e mozzanatokra fölhívta figyelmemet.

⁵ Derridáról lásd a következő értelmezést BRUCE ELLIS BENSON: *Graven Ideologies. Nietzsche, Derrida & Marion on Modern Idolatry*, InterVarsity Press, Downers Grove, 2002, 110–145. Ellis (130.) rámutat arra, hogy Derrida szerint „nem boldogulhatunk a metafizika fogalmai nélkül”. (Benson utalása JACQUES DERRIDA: *Writing and Difference*, University Press, Chicago, 1978, 280.)

Vö. JACQUES DERRIDA: Az el-különböződés, in Bacsó Béla (szerk.): *Szöveg és interpretáció*, Cserépfalvi, Budapest, 1991, 43–63. A szerző, aki saját bevallása szerint a metafizika, ill. a husserli transzcendentális fenomenológia nyelvének bírálatát és áthelyezését végzi (47.), így ír (61.): „Számunkra az el-különböződés (*différance*) továbbra is metafizikai név marad, és minden elnevezés, melyet nyelvünkben kap, metafizikai.”

⁶ Bevezető gondolatmenetem nagyban támaszkodik a következő műre: ULRICH H. I. KÖRTNER: *Az ihletett olvasó. A bibliai hermeneutika fő aspektusai*, Hermeneutikai Kutatóközpont, Budapest, 1999, 30–34, 121–127.

⁷ Lásd Karl Barth, Rudolf Bultmann és Dietrich Bonhoeffer munkásságát. Vö. ULRICH H. I. KÖRTNER: *Az ihletett olvasó*, i. m. 32.: „Így [...] a XX. századi protestantizmusban különösen közkedvelt a metafizika végét hirdető tézis.”

igazságigényéről.⁸ Ugyanakkor metafizikát és kereszténységet mégsem szabad minden további nélkül azonosítanunk egymással.⁹

Az újkori rendszerek fölédezett nagy példái jól mutatják, hogy a metafizika *teljességre törekvő filozófia* akart lenni.¹⁰ E törekvés egyszerre foglalta magába, hogy az egészet, egyúttal a filozófiai megragadás föltételeit, valamint az emberi praxis (erkölcs, politika) kérdéseit, cselekvésünk föltételeit és az emberi szabadságot is tematizálja.¹¹ Jóllehet ez az *egyetemességigény* a kezdetektől eleven az európai filozófiai hagyományban, a filozófia legalábbis Arisztotelész nyomában haladva, különösen is a skolasztikus és az újkori filozófiában egyre inkább a tudományos, tárgyiasító ismeret eszménye alapján tájékozódott.

Innen nézve természetesen jogos követelmény a mindent lezárhatónak és tárgyiasíthatónak hívó rendszerek folyamatos leküzdésének, az ilyen értelemben vett *metafizika-kritikának* az igénye. Teológiai fogalmazva – Ulrich Körtner szavaival élve – újra és újra *ki kell szabadulnunk a metafizika babiloni fogságából*.¹² Ugyanakkor Körtner arra is fölhívja a figyelmünket, hogy *a fogalmi ismeret eszménye* továbbra is fontos – nemcsak a teológus, hanem a filozófus számára is. Ha lemondunk róla, a posztmodern filozófiailag fogalmazva a *felelőtlen pluralizmus*, teológiai kifejezve pedig egy *újfajta politeizmus* csapdájával fenyeget bennünket. Úgy tűnik tehát, negatív értelemben mind a mítosz, mind a metafizika kritikája, pozitív értelemben pedig az ésszerű gondolkodás folytatása lényeges föladatunk.

1.3. Zárt metafizikai rendszer?

E tudatosan teológiai inspirált bevezető gondolatok után még inkább a bölcséletre összpontosítva fontos leszögezni, hogy a mai metafizikának, illetve az ontológiának vannak eleven kérdései. Ilyenek a világról, illetve magunkról szóló minimális előföltevéseink vizsgálata (ontológia), valamint a tudományok elő-

⁸ Vö. Jn 14,6.

⁹ Körtner szerint a metafizikai *teodiceának* mint a valóság végső egységének kudarca azt jelenti, hogy e végső egység csak hihető, azonban nem elgondolható. Ezért a teológiai gondolkodásnak magának is elvileg lezáratlannak kell maradnia. ULRICH H. I. KÖRTNER: *Az ihletett olvasó*, i. m. 124.

¹⁰ Vö. SCHWENDTNER TIBOR: *Husserl és Heidegger*, i. m. 11–12.

¹¹ Vö. uo. 12.

¹² Vö. 7. lábjegyzetünket.

föltevéseinek vizsgálata (kozmológia).¹³ E kérdések tárgyalásakor sokszor már nyíltan elismerik a metafizikai hozományt.¹⁴ Az istenkérdés vizsgálata is egyre fontosabb.¹⁵

E reményteljes kutatások mellett sem szabad azonban elfeledkeznünk arról, hogy a metafizika egy hagyományos igényének egyszer s mindenkorra búcsút kell mondanunk: a mindent magába foglaló rendszer, a *totalitás* álmát csak a valóság meghazudtolása árán álmodhatnánk tovább.

Utalhatunk itt a kvantummechanika, a tudásszociológia, a pszichoanalízis, a pozitív pszichológia és a fenomenológia, illetve a filozófiai hermeneutika, valamint hazai gondolkodóink közül például Mezei Balázs vallásbölcseletének eredményeire. Ezek mind egy irányba mutatnak. A „rendszer” tárgyilagos és *személytelen tudást* jelentene, a tudást viszont egyre inkább személyes, perszonalisztikus módon értelmezzük: ebből a szubjektumot éppenséggel mint szubjektumot nem lehet anélkül kikapcsolnunk, hogy meg ne hamisítanánk magát a valóságot – mind a szubjektum, mind ismerettárgya valóságát. A rendszergondolkodás nagyon helyesen *önmagában érthető* akar lenni, minden külső(dleges)nek tekintett összefüggéstől függetlenül. E követelménynek azonban csak a matematika és a formális logika tud megfelelni – ráadásul e tudományok is legfőbb eszményi határesetként, hiszen tovább már nem elemzett (s nem elemezhető) alapfogalmaikban, valamint saját alkalmazásuk kérdésében ezek is rá vannak utalva az esztétik éntelmesen használni képes emberi alanyra. A rendszergondolkodás eszményi esetben előföltevéments ismeretet kínál, ezzel szemben azonban – amint Polányi Mihály megmutatta – tudásunk soha nem előföltevéments, nem is lehet az.¹⁶

A lezárható vagy *zárt rendszer eszménye* egyúttal szemben áll magával a *filozófiai praxissal*, azaz a bölcselet ősi, a XX. században újra fölfedezett jelentésével, amely tevékenységként, erkölcsi gyakorlatként, útként, életmódként, használ-

¹³ Pl. az örök és változhatatlan természettörvények, vagy a test-lélek probléma.

¹⁴ Lásd pl. Paul Davies fizikus munkásságát.

¹⁵ Vö. pl. Richard Swinburne, J. L. Mackie, Anthony Flew és Michael Martin munkásságát.

A magyar nyelvű tájékozódáshoz lásd RICHARD SWINBURNE: *Van Isten?*, Kossuth Kiadó, Budapest, 1998; ID.: *Isten volt Jézus?*, Helikon, Budapest, 2012; SZALAI MIKLÓS: *Létezik-e Isten? Ateista érvek a mai angolszász filozófiában*, L'Harmattan, Budapest, 2005; MEZEI BALÁZS: Swinburne és a teizmus filozófiája, in Richard Swinburne: *Van Isten?*, i. m. 165–188.

¹⁶ Lásd MICHAEL POLANYI: *The Tacit Dimension*, Doubleday, New York, 1967; magyarul POLÁNYI MIHÁLY: A hallgatag dimenzió, in ID.: *Tudomány és ember. Három tanulmány*, Argumentum Kiadó – Polányi Mihály Szabadelvű Filozófiai Társaság, h.n., 1997, 163–239.

ható életbölcsességként tekint saját magára.¹⁷ Amennyiben európai filozófiai hagyományunk alapvetően egyetemes célkitűzésének az imént harmadikként említett vonatkozását is komolyan szeretnénk venni, azaz, ha a bölcsélet valóban az élet közelében akar maradni, akkor nem dőlhet be a zárt rendszer álmának.

A nagy barokk „racionalista” rendszerek, azaz Descartes, Spinoza és Leibniz bölcséletének egyik mély tanulsága az újkori rendszereszmény általános csődjé, amit a legújabb logikai kutatások csak megerősítenek.¹⁸ Természetesen ez korántsem vonja maga után a rendszeres, rendszerezett gondolkodásról való kötelező lemondást. Abból ugyanis, hogy nincs, illetve nem létezhet mindent átfogó rendszer, nem következik a teljes rendezetlenség. A metafizika hagyományos totalitás igénye ezért átfogalmazásra vár: (továbbra is) lehet mindenről állítani valamit (igazat, helyeset), ettől azonban még nem fogunk tudni mindenről (mindent)! Ugyanis – figyelmeztet Mezei Balázs – *a valóság maga is fordulat*.¹⁹ Igaz ez megismerésünk szempontjából is: a valóság mindig több, gazdagabb, mint amit emberi fogalmaink hálójába tudunk fogni belőle. Mindig lehetnek újszerű, váratlan tapasztalataink.²⁰

1.4. Fordulatosság és fenomenológia

Gondolkodásunk fordulatosa volta tulajdonképpen ama egyszerű, de annál érdekesebb körülménynek a kifejeződése, hogy gondolkodásunk tárgya és forrása, azaz *maga a valóság is fordulatosa*. A valóság tehát történik: benne nem egyszerűn egy meghatározható folyamattal, hanem egy számunkra mindig újabb meglepetésekkel szolgáló valósággal van dolgunk. A valóságnak e meglepő, meglepetésszerű, nem várt, váratlan arculata egyszerre tölti el szemlélőjét bámulattal és ösztönzi őt a (jobb, helyesebb, pontosabb) megértés munkájára. E tapasztalatban a valóság *transzcendensnek* mutatkozik számunkra (fölülmúl és meglep bennünket), ugyanakkor olyannak, amihez közünk van, ami *érint bennünket*: sorsunkat, értékeinket, céljainkat, életünket, érzelmeinket, egész emberi létünket.

A valóság e fordulatosa, transzcendens szerkezete csak aláhúzza *a fenomenológiai filozófia* lényegi kívánalmát: magának *az emberi tapasztalatnak saját sokszínűségében való mélységes komolyan vételét*. A személyes emberi tapasztalat szé-

¹⁷ Vö. SÁRKÁNY PÉTER: *Filozófiai lélegzendozás*, Jel Kiadó, Budapest, 2008.

¹⁸ Vö. Kurt Gödelnek az axiomatikus rendszerekkel kapcsolatos munkásságát.

¹⁹ MEZEI BALÁZS: *Mai vallásfilozófia*, i. m. 217: „A valóság szintiszta újdonság, amely abban válik lehetővé és valóságossá, amit a valóság fordulatának, fordulatosságának mondhatunk.”

²⁰ Pl. új történelmi-társadalmi helyzetek, új tudományos felfedezések, új bölcséleti fölismerések.

leskörű és mind mélyebbre ható reflektív vizsgálatának megvan az esélye arra, hogy egyszerre kerülje ki a klasszikus metafizika buktatóit, ugyanakkor egyúttal szembesüljön annak ma is komolyan vehető kérdéseivel és belátásaival.

2. WEISSMAHR BÉLA *ONTOLÓGIÁJA*: ERŐSSÉGEK ÉS LEHETSÉGES KUTATÁSI IRÁNYOK

Weissmahr Béla *Ontológiáját* a (metafizikai) gondolkodás imént röviden vázolt terepén kell elhelyeznünk.²¹ Ezért a következő pontokban összefoglalva kísérem meg e könyvecske ideiglenes értékelését – tudatában lévén annak, hogy mindezt ki kell majd egészíteni *A szellem valósága* és a szerző másik posztumusz művének méltatásával, melyeket ő maga tudatosan metafizikájának jóval részletesebb és igényesebb kifejtésének szánt.²² A következőkben egyúttal kutatási irányokat is szeretnék javasolni, illetve vitára bocsátani a filozófiai közösség elé.

2.1. *Totalitásigény és rendszeresség*

A totalitásigény bírálatát Weissmahrnál elsősorban a klasszikus „lényegmetafizika” kritikájában érhetjük tetten. Ezzel kapcsolatban szerzőnk többször hangsúlyozza, hogy mily végzetes hiba a szemléletes, fogalmi gondolkodás és a valóság összekeverése. Részben e belátásra való szüntelen érzékenysége teszi őt különösen kifinomult és mély gondolkodóvá – olyanná, akinek emlékeztetőjére nagy szükségünk van manapság. Nem utolsósorban eme emlékeztetés a mai, némileg talán még mindig metafizikaellenes hazai légkörben is rokonszenvet válthat ki és érdeklődésre tarthat számot – ezáltal szolgálva az értelmes gondolkodást.

Egyszersmind aligha tagadható, hogy Weissmahr Béla rendszerességre törekvő gondolkodó. Bár viszonylag kevés nagy művet jelentetett meg, két tanácskönyve kétségkívül jelzi a rendszerezés és rendszeretet igényét. Ugyanakkor érzékenysége valóság és gondolati szerkezet különbségére – oly különbség ez, amire szerzőnk igen kifinomult módon reflektált – lehetővé teszi számára és tanítványa számára a folyamatos visszatérést a valósághoz. Ha jól látom, Weiss-

²¹ WEISSMAHR BÉLA SJ: *Ontológia*, (2. változatlan kiadás), Mérleg – Távlatok, Bécs – Budapest – München, 1995.

²² WEISSMAHR BÉLA SJ: *A szellem valósága. Filozófiai útmutatás*, Kairosz, Budapest, 2009; valamint ID.: *Az emberi lét értelme*, Akadémiai Kiadó, Budapest, 2012.

mahr Béla rendszeressége a valóságra irányuló teljesebb és mindig megújuló figyelmet is jelent. Érdemes volna ezért e rendszerességet a valóságra való figyelem, az élő tapasztalás szempontjából alapos módszertani, végeredményben fenomenológiai elemzésnek alávetni.

2.2. A filozófiai hagyomány újragondolása

Weissmahr Béla említett érzékenysége komoly filozófiai problémák sorának mélyreható elemzéseiben ölt testet.²³ E gondolatmenetek elsősorban kétségkívül spekulatívak és kreatívak, céljuk és eredményük azonban, a meglepő szellemi belátások ellenére, nem a múlt teljes lerombolása vagy elvetése, hanem *a filozófiai hagyomány újragondolása*. Megkockáztatom: önálló és eredeti módon a jezsuita filozófus tulajdonképpen azt valósítja meg, amit Martin Heidegger akart – az utóbbi modorossága és esetenként bizonyos öncélú szóbüvészete nélkül. Heidegger kétségen fölül álló érdeme, hogy fölhívta figyelmünket nyugati filozófiai hagyományunk újraolvasásának, mélyebb megértésének, „*megismétlésé*”-nek szükségességére. E követelmény elől aligha térhet ki ma a bölcselet. Ezen az úton Weissmahr Béla segítségére kétségkívül támaszkodhatunk.

2.3. A valóság fordulat-jellege

A változással, a fejlődéssel kapcsolatos gondolatmenetek tartoznak ide, mindekelőtt az „*önfélülmúlás*” mint a *létújdomság*, illetve *létöbblet* magyarázatának elemzése. Szerzőnk alapvető belátása, amely szerint nem szabad a valóság mintájának mindenekelőtt a(z) anyagi tárgyak értelmében vett) dologi valóságot tekintenünk – mint tette azt a lényegmetafizika, sőt általában a nyugati filozófiai hagyomány – lehetőséget ad számára, hogy újra meg újra közelebb kerüljön az élő valóság megragadásához.²⁴ Az *önfélülmúlás* gondolata nemcsak a ma oly népszerű s bizonyos sokszor félreértéseken is alapuló, evolúciót népszerűsítő tudományos irodalom miatt lehet fontos, hanem azért, mert közvetlen antropo-

²³ Lásd az *Ontológiában* pl. az univerzálék, a szubsztancia, valamint az akcidens, illetve a reláció elemzéseit.

²⁴ Az *Ontológián* túl idetartoznak szerzőnknek az evolúcióval és a csodákkal kapcsolatos tanulmányai. Részletes irodalomjegyzéket lásd a Weissmahr Béla Alapítvány igen hasznos honlapján: <http://weissmahr-alapitvany.hu/bibliografia> (2012. május 16.)

lógiai jelentősége révén a mindennapok embere és a szakfilozófus számára egyaránt izgalmas kapcsolódási pontot kínál a metafizikához.²⁵

2.4. Tapasztalati irányultság

Az *Ontológia* a metafizika meghatározásánál az empirikus-tudományos eredetű tapasztalat fogalmából indul ki.²⁶ Kant metafizikakritikájának tárgyalása közben sejteti először olvasójával, hogy esetleg lehetséges másfajta tapasztalás is.²⁷ Majd világossá válik, hogy „*a tapasztalásunkra irányuló reflexió*” egyenesen nélkülözhetetlen a metafizika számára.²⁸ Sőt, magának a gondolkodásnak „*a való-
ságra irányuló tapasztalati tevékenységet kell tulajdonítani*”.²⁹

Ennek fényében úgy gondolom, kiváltképp hasznos volna Weissmahr Béla egy fenomenológiai figyelmű, ezért kiváltképpen a tapasztalatra összpontosító újraolvasása. Ez nemcsak a hazai katolikus gondolkodást szolgálná, hanem a szellemi párbeszéd valós lehetőségét kínálná a nálunk igencsak jelentős fenomenológiai filozófia felé.³⁰

Nyilvánvaló, hogy szerzőnk nem szakfenomenológus, s elsősorban a XX. századi angolszász eredetű analitikus filozófiai iskolával vitatkozva fejt ki álláspontját. Ugyanakkor – a filozófiai hagyomány tudatosan teremtő újraolvasása mellett – Weissmahr egy fenomenológiai olvasatának lehetőségét jelzi az a körülmény, hogy szerzőnk nemcsak tud Husserlről és Heideggerről, hanem gondolatmenetének kulcsfontosságú pontjain hivatkozik Eugen Fink és Roman

²⁵ A szabadság, a szellem és a reláció kérdései nyilvánvalóan szorosan kapcsolódnak ide.

²⁶ O 11. (14.) Vö. O 47. (29.).

²⁷ O 18. (18.): „Kant [...] csupán az egyedi dolog érzéki észlelését tekinti tapasztalásnak. [...] Az ebben az értelemben vett tapasztalás mindig csak föltételes és sohasem szükségszerűséghez, valamint általánossághoz vezet.”

²⁸ O 65. (38.).

²⁹ O 89. (49.).

³⁰ Fenomenológia és metafizika viszonyához lásd pl. Husserl következő megjegyzését: „a fenomenológia ugyan kizárja a naiv és ellentmondásos fogalmakkal operáló metafizikát, de nem zárja ki a metafizikát mint olyant. A fenomenológia nem tesz erőszakot a metafizikai hagyományt belsőleg formáló indítékokon, [...] nem áll meg még azelőtt, hogy elérte volna a »legfőbb és végső« kérdéseket.” EDMUND HUSSERL: *Karteziánus elmélkedések*, Atlantisz, Budapest, 2000, (64. §) 173.

Ingarden belátásaira.³¹ Külön említést érdemel eme összefüggésben Polányi Mihály, akinek eredményei szorosan kapcsolódnak mind a fenomenológiához, mind Weissmahr gondolatmenetéhez.³²

2.5. Relációnális metafizika, a filozófia története és a személyközpontú gondolkodás

Weissmahr Bélától függetlenül, ugyanakkor vele lényegileg egyetértve, úgy gondolom, nyugati metafizikánk Arisztotelésztől megörökölt klasszikus alakja sok sebből vérzik. E fontos körülményre utaltam már bevezetőmben. Egyúttal úgy gondolom, e sebekre egyetlen gyógyír létezik: a szubsztancia-metafizikával szemben éppenséggel üdvözlőnünk kell minden olyan komoly kísérletet, amely egy gyökeresen *relációnális ontológia* irányába mutat. Nyilvánvalóan ez sem teljesen szűz terület: Martin Buber, Emmanuel Levinas vagy Jos Decorte biztosan olyan nevek, akik e tekintetben megérdemlik figyelmünket. Az a benyomásom,

³¹ Vö. O 125–129. (268–277.), valamint 136–142. (298–310.), azaz EUGEN FINK: *Zur ontologischen Frühgeschichte von Raum, Zeit und Bewegung*, Martinus Nijhoff, Den Haag 1957; ill. ROMAN INGARDEN: *Über die kausale Struktur der Welt*, Max Niemeyer, Tübingen, 1974.

Az O. 54. (101.) Husserlt bírálja (vö. EDMUND HUSSERL: *Philosophie als strenge Wissenschaft*, Klostermann, Frankfurt am Main, 1965; magyarul EDMUND HUSSERL: *A filozófia mint szigorú tudomány*, Kossuth Kiadó, Budapest, 1993).

Az O. 55–57. (103–109.) pedig a „létező létező elve” értelmezésének vonatkozásában Heidegger „rejtélyes elgondolásával” (vö. MARTIN HEIDEGGER: *Der Satz der Identität*, in ID.: *Identität und Differenz*, Neske, Pfullingen, 1957, 11–34.) szemben Fichtéhez kapcsolódik. Irodalomjegyzékében Weissmahr hivatkozik még a következő műre: MARTIN HEIDEGGER: *Einführung in die Metaphysik*, Niemeyer, Tübingen, 1966³ (magyarul MARTIN HEIDEGGER: *Bevezetés a metafizikába*, Ikon, Budapest, 1995).

³² Polányi maga hivatkozik a fenomenológiai mozgalom egyik atyjára, Brentanóra, egyértelműen jelezve mind a kettejük fölismerései közötti kapcsolatot, mind a különbséget.

„A hallgatag dimenzió” vizsgálata értelmezésében az intencionalitás tanulságos továbbelemzésének tekinthető. Lásd POLÁNYI MIHÁLY: *A hallgatag dimenzió*, i. m. 165–239, Brentanót lásd a 167. oldalon.

Amint arra Mezei Balázs volt szíves fölhívni figyelmemet, Polányi legfőbb alapgondolata megtalálható a fenomenológiában és az alaklélektanban. Maga a hallgatólagos tudás Husserl, majd Heidegger egyik alapgondolata. Maurice Merleau-Ponty már 1942-ben terminussá emelte a *le cogito tacite*-ot.

hogy a Mezei Balázs által meghirdetett gyökeresen személyközpontú gondolkodás szintén ugyanebbe az irányba mutat.³³

Weissmahr *Ontológiája*, s talán még inkább egyértelműen *A szellem valósága* mellett az igen erős állítás mellett érvel, hogy a valóságot – így a létet – alapvetően a szellem alapján, mégpedig saját szellemi mivoltunk megtapasztalásának köszönhetően értjük meg. E tétel kétségkívül további finomításra és elemzésre szorul – így például az anyagi valóság tagadásáról nincs benne szó –, azonban az idealizmussal való minden gondolati rokonsága mellett már az *Ontológia* egyértelművé teszi szerzőnk fönntartásait ez utóbbi bölcséleti irányzattal kapcsolatban.³⁴ Az *Ontológia* világossá teszi, hogy szerzője nem lehet szubjektív idealista, Kanttal szembeni bírálata pedig kizárja, hogy ugyanolyan értelemben volna transzcendentális idealista, mint a königsbergi gondolkodó.

Szellemtörténetileg Weissmahr kétségkívül tudatosan kapcsolódik a transzcendentális tomizmushoz, különösen rendtársaihoz: Karl Rahnerhoz, Pierre Scheuerhoz és Joseph Maréchalhoz. Hollandiai teológiai tanulmányai egy hegeli inspirációjú skolasztikus gondolkodással szembesítették.³⁵ Egy alapos filozófiatörténeti és rendszeres vizsgálódás nemcsak tisztázhatná Kant, Hegel, az újtomizmus és Weissmahr pontos viszonyát, hanem – például Kant és Hegel kapcsán – klasszikus szerzőkhöz és kutatási irányokhoz kapcsolhatná a weissmahri filozófiával való párbeszédet.³⁶ E szempontból a retorzív érvelés³⁷ és Kant viszonya különösen fontosnak ígérkezik.

Úgy gondolom, hogy Weissmahr Béla metafizikájának e relacionális, valamint szellemközpontú irányultsága nemcsak szorosan összefügg egymással, hanem további elemzést kíván. E gondolati út egyszerre kínálhat sokak által üdvözlendő eredményeket a valóság föltárásában, egyúttal épp elég merész mondanivalóval

³³ E szerzőnek a kozmotológiával kapcsolatos tétele egyszerre mutatja Heideggerrel és a Weissmahrrel való szellemi rokonságot. Vö. MEZEI BALÁZS: *Mai vallásfilozófia*, i. m., különösen: 8, 38, 87–89, 114–117, 125–126, 134–141, 149. oldal 85. lábjegyzet, 168–180.

³⁴ Vö. O 258. (119–120.) és 335. (151–152). Figyelemreméltó, hogy a W. B. Alapítvány honlapja a szerző munkássága kapcsán az „objektív idealista filozófia megújítása”-ról, ill. a „dialektikus egységmetafizika” hagyományáról beszél.

³⁵ Lásd Patsch Ferenc SJ életrajzi ismertetőjét: <http://www.sapientia.hu/hu/system/files/Weissmahr+B%C3%A9la.pdf> (2012. május 16.)

³⁶ Köszönöm Mezei Baláznak, hogy erre irányította figyelmemet.

³⁷ Az *Ontológia* ezen alapvető gondolatát *A szellem valósága* fejti ki igen alaposan és részletesen.

rendelkezik ahhoz, hogy kihívást jelentsen számunkra, s ezzel megteremthesse az igazi szellemi vita lehetőségét.

3. A FILOZÓFIA JÖVŐJÉRŐL

Írásom befejező részében megkísérlek túllépni az *Ontológia* betűjén, sőt magán az *Ontológián*... Ez annál inkább szükséges, mert szerzője maga is tudatában volt műve kezdeti jellegének.³⁸ Ezért két lényegesnek tűnő, egymással szorosan összefüggő kérdést érintek röviden: 1.) *Vajon Weissmahr Béla metafizikai vállalkozása miként illeszthető be a mai bölcséleti próbálkozások közé?* 2.) *Van-e egyáltalán, s ha igen, miben állhat szerzőnk munkásságának gyakorlati, életvonalhoz köthető?*

3.1. Válságélet, avagy egy korszerű filozófiai tipológia

Az első kérdés egyaránt fontos lehet mind a weissmahri életmű, mind a filozófia túlélése és megújulása érdekében. Korunkban ugyanis a bölcsélet – mint életünk oly sok mozzanata – kétségkívül válságban van. A filozófia és a metafizika kérdésessé válása összetartozik. Ha közelebbről megvizsgáljuk a helyzetet, e válság nem múló posztmodern jelenségnek bizonyul, hanem magának a(z új-kori) filozófiának lényegi mozzanataként, szívósan állandó vonásaként lepleződik le. Egy kortárs magyar filozófusunk, Cseke Ákos így ír:

„A filozofálás dilemmája, hogy tudniillik van-e még egyáltalán értelme és helye a filozófia művelésének, a huszadik és huszonegyedik századi filozófia nagy témája [...] a modern gondolkodók legnagyobb része erős kritikával szemlélte azt a kimutatásokkal és fogalomelemzésekkel bajlódó, egyetemi tanagyaggá, történeti analízissé degradálódott ‘filozófiát’, amely nem ad választ az ember legalapvetőbb bölcséleti jellegű kérdéseire, sőt, a filozófia ürügyén épphogy ‘szentesíti’ e kérdések megkerülését. Edmund Husserl egy egész filozófusnemzedék ilyen jellegű aggályait fogalmazta meg Az európai tudományok válságában [...] A múlt század legjelentő-

³⁸ O 345. (156.): „Mindazzal, amit az eddigiek során föltártunk, még távolról sem fejeződik be a metafizika [...] kifejtése” – írja az utolsó oldalon, majd utal a bölcslettörténettel való gondolati konfrontáció szükségességére, valamint művének tematikai hiányosságaira.

sebb gondolkodói Bataille-tól Heideggerig, Wittgensteinig és Gadamerig egytől-egyig átérezték a filozófia modern kori krízisét.”³⁹

A hazai helyzet jelzésére elég utalnunk Boros Gábornak 2012 tavaszán a Magyar Tudományos Akadémián elmondott védőbeszédére, amire aligha lett volna szükség, ha a filozófia mindenki számára egyértelműen fontos tevékenység volna.⁴⁰ A helyzet ugyanakkor ennél súlyosabb: mintha a filozófusok maguk sem tudnák mindig, mi végre vannak e világon...

Jól érzékelhető ez például Schwendtner Tibor egyik néhány évvel ezelőtt megjelent, Husserlről és Heideggerről írt alapos tanulmányából, mely fő vizsgálódási szempontjával, a filozófia univerzalizációs-igényével szorosan kapcsolódik a hagyományos értelemben vett metafizika mibenlétének, korlátainak s egyáltalán lehetséges voltának kérdéséhez.⁴¹ E tanulmánya végén a szerző Richard Rorty nyomán kísérletet tesz egy mai filozófiai tipológia föllállítására. Megkülönböztet egymástól *szisztematikus* és *épületes filozófiát*. Az első lényegében a hagyományos értelemben vett metafizikának, rendszerfilozófiának; a második pedig a metafizika kritikájának, egy szellemes, olykor ironikus gondolati játéknak felel meg. Schwendtner maga nem nyugszik bele e kettőségbe, ezért bevezet egy harmadik, Rorty által nem említett típust: „*vállaljuk magunkra az emberi végesség, történetiség és szabadság következményeit, abban az értelemben is, hogy nézzünk szembe a fellépő töréspontokkal*”.⁴²

Schendtner tehát nem mond le a rendszeres és módszeres gondolkodásról, a filozófiai erőfeszítés céljául azonban az úgynevezett filozófiai „töréspontok” vizs-

³⁹ CSEKE ÁKOS: A bölcsesség dicsérete. Utószó Pierre Hadot lelkigyakorlatos könyvéhez, in Pierre Hadot: *A lélek iskolája. Lelkigyakorlatok és ókori filozófia*, Kairosz, Budapest, 2010, 367–379, itt: 374–375.

Hogy mennyire valóban lényegi mozzanatról van szó, lásd uo. 378.: „a filozófia el- vagy kifáradása mindig az emberből magából fakad: a bölcsélet ki van téve annak a veszélynek, hogy eltérjen önnön lényegétől s [...] lemondjon a gondolkodásról”. Amint az például Schwendtner Tibor hivatkozott tanulmányából kiderül, Husserl és Heidegger ugyanezen a véleményen volt.

⁴⁰ BOROS GÁBOR: Filozófia, végesség, normativitás. Védőbeszéd a filozófia mellett, *Élet és Irodalom*, LVI/22 (2012. június 1.) 13.

⁴¹ Lásd a mű bevezetését SCHWENDTNER TIBOR: *Husserl és Heidegger*, i. m. 9–18.

⁴² SCHWENDTNER TIBOR: *Husserl és Heidegger*, i. m. 275. Szerzőnk ugyanakkor hangsúlyozza: saját filozófia-fölfogása „nem jelent automatikus elköteleződést a totális relativizmus mellett”, uo. 160, 413. lábjegyzet.

gálatát, a *filozófia* egyfajta *tudatos, sokirányú önreflexióját* jelöli meg. A szóban forgó töréspontok pedig olyan központi fogalmak, amelyek mintegy megtestesítik magukban egy-egy filozófiai rendszer vagy vállalkozás benső feszültségeit, rejtett ellentmondásait.⁴³ A velük való bölcséleti szembenézés munkája nem egyszerűen kimutatásukat és bírálatukat, hanem jobb, mélyebb megértésüket célozza: az e fogalmakban megjelenő gondolati feszültségeket, egymásnak feszülő bölcséleti törekvéseket megértve tárulhat föl előttünk egy-egy filozófiai életmű igazi nagysága. Schwendtner könyvéből tehát egyértelműen kiolvasható mind a kortárs filozófia bénultsága, mind az ebből való kitörés szándéka, az új gondolkodási utak keresése, valamint a rendszeres gondolkodás fönntartásának igénye.⁴⁴

Egyetértek a szerzővel abban, hogy a gondolati töréspontok kutatása nagyobb tudatosságot adhat a filozófiának, mégis úgy sejttem, önmagában ettől aligha remélhetjük a bénultságból kivezető utat. E kivezető út keresésekor véleményem szerint létfontosságú visszakanyarodnunk a filozófiai hagyomány kezdeteihez, s észrevennünk a bölcsélet lényegi életvonatkozásait: a görög kezdetektől fogva a filozófia *életbölcsesség*, mai szóval élve *filozófiai praxis* akart lenni.⁴⁵ Jóllehet e vonatkozás Schwendtner tanulmánya elején megjelenik, művének végén, a filozófia bénultságát föloldani szándékozó tipológiája kapcsán azonban mégsem tesz említést róla.⁴⁶ Ezért javaslom a kétségkívül eligazító tipológia kiegészítését *a filozófiával mint rendszeresen kifejtett (együttal gyakorolt) életbölcsességgel*, amely nyilvánvaló módon nem pusztán a Rortytól vett értelemben akar épületes (*edifying*) lenni – azaz nem merül ki a szarkazmus, a szkepszis és a filozófiai aforizmák olykor ironikus játékában –, hanem határozottan és rendszeresen törekszik a gondolkodót bölccsé s egyúttal boldoggá tevő ismeretre. Az ilyen értelemben vett *életfilozófiai irányultság* egyáltalán nem zárja ki az elméleti erőfeszítést – így például a fogalomalkotást és az érvelést –, mégsem föltétlenül torkollik egy életidegen spekulatív rendszerbe.⁴⁷

⁴³ Uo. 14–17. Például Husserl esetében a transzcendentális ego, Heideggernél pedig az emberi ittlét (*Dasein*) ilyesfajta fogalom, részletes elemzésüket lásd SCHWENDTNER TIBOR: *Husserl és Heidegger*, i. m. 134–147. és 147–159.

⁴⁴ Uo. 276–277.

⁴⁵ E filozófiafölfogásról Sárkány Péter hivatkozott könyve mellett lásd elsősorban PIERRE HADOT: *A lélek iskolája*, i. m. és ID.: *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, Gallimard, Paris, 1995.

⁴⁶ Vö. SCHWENDTNER TIBOR: *Husserl és Heidegger*, i. m. 12. Tanulmányából kiderül, hogy a praxis, az emberi élet kérdéseit Husserl és Heidegger egyaránt fontosnak tartották.

⁴⁷ A tipológia e négy osztályát nem tekintem teljesen egymást kölcsönösen kizáró halmazoknak, hanem inkább ideáltípusoknak.

A bölcselet ilyesfajta fölfogása ugyanis mintegy saját maga igazolja – vagy cáfolja – saját magát a gyakorlatban.

Amennyiben e röviden vázolt négyes tipológia valóban eligazító, akkor egyúttal az is világos, hogy Weissmahr gondolkodását nem lehet minden további nélkül sem az úgynevezett szisztematikus, azaz rendszerfilozófiával, sem az épületes filozófiával azonosítani. A töréspontok filozófiai kutatása annyiban áll közel Weissmahrhoz, amennyiben lényegi ontológiai belátásainak fényében újraértékeli az európai filozófiai hagyományt, eközben ugyanis éppenséggel gondolkodásunk rejtett ellentmondásait leplezi le. *Ontológiája* e programot épphogy elkezdte, amennyiben néhány fontos esetben a fogalmi töréspontok visszatérő okaként a szigorú fogalmi gondolkodás és a valóság ismételt összekeverését mutatta föl. Evvel nem egyszerűen egymástól különböző, tetszőleges bölcseleti törekvések feszültségét, hanem magának a filozófiai gondolkodásnak lényegi mozgását tárta föl. Így Schwendtner programjának, ha nem is a betűjét, azonban csíráját lényegében megvalósította, sőt bizonyos értelemben túl is lépett azon. Egyúttal a *retorzív érvelés* alkalmazásával utat mutatott további rejtett ellentmondások módszeres földerítésére. Szempontunkból a retorzív érvelés azért is előnyösnek tűnik, mivel kapcsolódási pontot nyújt a gyakorlathoz, az emberi élethez.

Természetesen Weissmahr szándéka a metafizika-ellenes filozófiai előítéletek lefegyverzése volt. Ez első olvasásra éles ellentétben állni látszik Schwendtner álláspontjával, aki írása utolsó mondatában a mai bölcseleti válságot „*a filozófia antimetafizikai lefegyverzése*”-re vezeti vissza.⁴⁸ Nem itt a helye annak, hogy e kortárs szerző és a metafizika kapcsolatát tárgyaljam, amennyiben azonban Weissmahr Béla gondolkodása jó nyomon jár, akkor a szóban forgó „*antimetafizikai lefegyverzés*” aligha lehet teljes körű, illetve legalábbis részben orvosolható. Az eddigiekből világosnak kell lennie, hogy ez természetesen nem jelentheti a korábbi metafizika (igényeinek) minden további nélküli visszaállítását.⁴⁹

3.2. A weissmahri metafizika mint életfilozófia?

A filozófia, így a metafizikai gondolkodás megújítását meggyőződésem szerint aligha várhatjuk, ha elfeledkezünk az *életbölcseesség* említett lényegi mozzanatáról. Ezért az is elkerülhetetlen, hogy a weissmahri életművet újragondoljuk a leg-

⁴⁸ SCHWENDTNER TIBOR: *Husserl és Heidegger*, i. m. 277.

⁴⁹ Bizonyára ez az a pont, ahol Schwendtner gyümölcsöző párbeszédet kezdhet a weissmahri életművel.

tágabb értelemben vett gyakorlat, tehát az emberi élet szempontjából. E vállalkozás föltételezi az elmélyült szellemi munkát, a gondolat erőfeszítését, s egyúttal az életre összpontosító figyelmet. Sejthető, hogy ezen erények nem álltak távol Weissmahr Bélától sem. Amennyiben pedig filozófiai művei magukon hordozzák ezen erények lenyomatát, annyiban legalábbis nem teljességgel reménytelen vállalkozás hozzá hasonló elmélyültséggel és szívóssággal művének életvonalatkozásait keresnünk.

Weissmahr Béla egyik posztumusz művének alcíme *Filozófiai útmutatás*, az eredeti szövegben még többet mondó: *Eine philosophische Hinführung*.⁵⁰ A német *Hinführung* a latin *manuductio* egyik lehetséges fordítása, amely kézzel való vezetést, útmutatást, rávezetést, odavezetést jelent.⁵¹ Értelmezésemben e cím arra figyelmeztet, hogy a filozófia csakis akkor lesz bölcsesség, ha újra meg újra utat talál az élő tapasztaláshoz, azaz *ha ismételten visszavezet magába az életbe*.

A mestertől nemcsak elmélet sajátítható el, hanem az életfontosságú és pótolhatatlan „hallgatag dimenzió”, háttértudás, *knowing-how*, amely megmutatja szavai valódi jelentését. Jóllehet egy filozófia életvonalatkozásait csakis saját magunk találhatjuk meg, a tanulásban azonban „kezünk vezetése” mégsem nélkülözhető személyes mozzanat. Ezért oly fontos, hogy köztünk vannak Weissmahr Béla egykori tanítványai, akik valóban segíthetnek bennünket abban, hogy a mester tanítása életre keljen bennünk.

Végezetül ama kérdés, vajon *A szellem valósága* gyarapítja-e majd a magyar szellemi életet s ezen belül az ígéretesen induló életfilozófiai kezdeményezéseket, nyilvánvalóan még nyitva áll. Ideiglenes válasznál többet magam sem adhatok: az eddigiek alapján meggyőződésemm, hogy e kísérlet reménnyel kecsegtet. Abban viszont egészen biztos vagyok, hogy sikere rajtunk is múlik. A filozófiai gondolkodás egyik nélkülözhetetlen lehetőségi föltétele ugyanis maga az ember. Nélküle – nélkülünk – nem tudhatunk meg semmit sem a szellem valóságáról, sem a valóság fordulatairól. A szellemi és életfordulatok szabad személyeket követelnek. E szabad személyek pedig magunk vagyunk – vagy lehetünk.

⁵⁰ *Die Wirklichkeit des Geistes. Eine philosophische Hinführung*, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart, 2006.

⁵¹ A latin kifejezés bibliai és dionüszioszi eredetéről, valamint a liturgiában és a középkori életvilágban betöltött szerepéről lásd BAKOS GERGELY: *On Faith, Rationality, and the Other in the Late Middle Ages. A Study of Nicholas of Cusa's Manuductive Approach to Islam*, Pickwick Publications, Eugene, 2011, 146–179.

Miért hagyja Isten, hogy szenvedjünk?

KARL RAHNER SJ

Abstract

In his classic essay, Rahner examines four typical approaches to the age-old problem of suffering: 1) suffering as a natural concomitant of evolution and cosmic pluralism; 2) suffering as the outcome of sinful creaturely freedom; 3) suffering as a test and an opportunity for reaching personal maturity; 4) suffering as a harbinger of eternal life. Rahner argues that while all of them articulate important truth claims, eventually none of them are able to resolve the final paradox of creaturely freedom and divine sovereignty. Over against these approaches, he elaborates an account which sees suffering as a function of the essential incomprehensibility of God. Such incomprehensibility can only be approached existentially, by selfless and adoring love.

Keywords: *incomprehensibility of God, Karl Rahner, the problem of evil, suffering, theodicy*

Kulcsszavak: *Isten felfoghatatlansága, Karl Rahner, a rossz problémája, szenvedés, teodícea*

Ezzel a kérdéssel kívánunk foglalkozni. Hogy az emberi egzisztencia egyik leg-alapvetőbb kérdéséről van szó, az aligha vitatható. Akadhat persze olyan szerencsefia, ki mit sem ért belőle. A legtöbb ember azonban nem ilyen, és meggyőződésünk, hogy előbb vagy utóbb az efféle szerencsefiát is utol fogja érni a szenvedés, így többé nem is kerülheti ki ezt az általános, mindenkit nyomasztó, és egzisztenciánk legbenső magvába hatoló kérdést. Ezért az elején – anélkül, hogy világfájdalmasan máris valamiféle szentimentális lírában oldanánk fel keserű nehézségét – csak annyit mondhatunk, hogy kérdésünk nem afféle csapongó, kedélyes kíváncsiság könnyed kutakodása.

ISTEN ÉS A SZENVEDÉS VISZONYÁRA VONATKOZÓ KÉRDÉS

Kérdésünk illetén megfogalmazása – Miért hagyja Isten, hogy szenvedjünk? – számomra nem tűnik helytelennek. Ha egy pillanatra „Isten”-en az egyetlen és eredendő, mindent hordozó valóságot értjük, ami a teljes, általunk megtapasztalt vagy megtapasztalható valóság egységét és értelmét alapvetően képes legitimálni, úgyhogy nem tiltja meg eleve értelmetlenségként a teljes valóság egységére, értelmére és céljára vonatkozó kérdést, akkor eleve világos, hogy nem pusztán azt kérdezhetjük és kell kérdeznünk, hogy létezik-e szenvedés, mi a lényege és mi az eredete, hanem nyomban egyszersmind azt kérdezhetjük s meg is kell kérdeznünk, hogy *Isten* miért hagy minket így szenvedni. Ezzel az igencsak eredendő kérdéssel még nem döntöttük el eleve azt, hogy egy abszolút szilárd istenfogalom birtokában fogunk-e hozzá vizsgálódásunkhoz; az is lehetséges ugyanis, hogy éppen kérdésünk megválaszolásának kísérlete közben jutunk el egy olyan, bizonyos mértékig helyes istenfogalomhoz, mely kérdésünkön kívül egyáltalán nem lenne hozzáférhető. Ha azután így fogalmazzuk meg kérdésünket: Miért *hagyja-engedi* Isten, hogy szenvedjünk?, nos, nekem ez a megfogalmazás is ajánlhatónak tűnik, mert összefoglalóan, szándékosan különbségtétel nélkül átfogja Isten szenvedésünkhöz való viszonyulásainak különböző, valóságos vagy elgondolható lehetőségeit, tehát nem él az ezzel kapcsolatos hagyományos – például a megengedés és okozás közötti – megkülönböztetéssel. Mégpedig jogosan. Mert bár nem vitatható az efféle – kivált az okozás és a megengedés közötti – megkülönböztetés jogossága, azaz tárgyi megalapozottsága, hiszen Isten abszolút szentségének és jóságának a tisztelete megtiltja, hogy a szabad teremtmény bűnét és az ebből eredő szenvedést egyszerűen ugyanúgy Istenre vezessük vissza, mint azt a szenvedést, ami, legalábbis első pillantásra, valójában nem teremtményi bűnből ered, és mégis jelen van a világban. De ha érintetlenül hagyjuk is e hagyományos és elkerülhetetlen megkülönböztetés jogosságát, már most kijelenthetjük és ki is kell jelentenünk, hogy e megkülönböztetés végső soron másodrangú, s nem tiltja meg, hogy egyetlen átfogó kérdés formájában kérdezzünk rá Istennek minden és minden egyes szenvedéssel szembeni viszonyára. Hiszen mit is jelent a „megengedés”, ha egy olyan Istenről jelentik ki, aki a teljes valóság alapja és ősoka, s aki abszolút, szabadságának és hatalmának senkitől és semmilyen módon nem korlátozott szuverenitása folytán az összes teremtmény szabadságát is átfogja, s ez a szabadság sem képez határt előtte, mit nyíltan kijelent (talán magától értődőbbben, mint ahogyan a valóságban van) Ágoston óta a keresztény teológia minden klasszikus iskolája, radikálisabban, mint ahogyan az Isten és a világ viszonyával kapcsolatban az átlagos gondolkodásnak megfelel. Mit jelent a „megengedés”, ha az isteni és emberi szabadság viszonyát illetően éppen a klasszikus iskolák teológiája szerint nem

lehet kétséges, hogy Isten a teremtmény szabadságának bármiféle megsértése vagy csökkentése nélkül, akár eleve elrendeléssel is megakadályozhatná a teremtményi szabadságnak, hogy a világban ténylegesen történjék bűn mint az ő szent akaratára mondott nem; s ha végső soron ellentétes a klasszikus teológiai metafizikával az a széles körben elterjedt népszerű apologetikus állítás, mely szerint Istennek a bűnt is meg *kell* engednie világában, ha – ami nagyon is illik Istenhez – a teremtményi szabadságot is akarja benne. Itt most végső soron közömbös, vajon e klasszikus metafizika valóban helyesen lát-e a kérdésben, vagy éppenséggel szem elől téveszt egyet s más. Pontosan a klasszikus metafizika alapján nem jelenthető ki, hogy feloldhatatlan összefüggés állna fenn az Istentől a világban akart szabadság és a teremtmény tényleges bűne között. Persze még ekkor is értelmes a megkülönböztetés valaminek az Isten általi megengedése és okozása között. Csakhogy ezzel a megkülönböztetéssel még nem nyert választ a kérdés, hogy miként és miért engedheti meg Isten a bűnt és a vele járó szenvedést. Isten mindenható és határtalan szabadsága folytán a mi számunkra oly közel kerül egymáshoz a megengedés és az okozás, hogy a kérdést – Miért hagyja Isten, hogy szenvedjünk? – anélkül is nyugodtan feltehetjük, hogy eleve különbséget tennénk Isten e „viselkedésében” megengedés és okozás között. Így hát még mindig magának a kérdésnek az előzetes vizsgálatánál tartunk.

Ezzel kapcsolatban most azt kell megvizsgálni, vajon a kérdés értelmesen sorolja-e egyetlen fogalom alá mindazt, amit szenvedésnek nevezhetünk. Így ugyanis biztosan nagyon különböző típusú valóságokat foglalunk egyetlen fogalomba, az ilyesmi pedig bizonyosan mindenkor fölöttébb veszélyes. Hiszen anélkül, hogy tagdnánk a legkülönbébb valóságok végső soron kibogozhatatlan összefonódását a világban, minden bizonnyal józanul meg kell különböztetni egyrészt azt a szenvedést, ami az ember szabad *bűnével* és *bűnében* már adva van vagy belőle ered, másrészt mindazon történéseket és jelenségeket, melyek szenvedéstől terhesek, de a józan hétköznapi tapasztalatban mégsem vezethetők vissza az ember bűnös szabadságára, jóllehet a világban ezek teszik ki a szenvedés legnagyobb részét, sőt éppen ezek a meglehetősen egyértelmű együttható okozói és megelőző feltételei annak a világban tapasztalható morális rossznak, ami maga is ismét csak szenvedés, és szenvedést okoz. Mivel tehát a sohasem abszolút teremtményi szabadságból elkövetett bűn önmagában ismét eloldhatatlanul és lehatárolhatatlanul összefonódik más szenvedéssel – hiszen, más szóval, egyáltalán nem magyarázza meg saját magát –, ezért (mint később még pontosabban ki kell fejtenünk) Isten titkára és a mások ártatlan szenvedésének titkára utal, minélfogva természetesen akkor sem jutunk messzebbre, ha más teremtményi szabadságokra, mint például „angyalok”-éra és „démonok”-éra hivatkozunk, még ha ez önmagában igazolható lenne is, így hát mindezek alapján jogosan járunk el, amikor alapkérdésünkbe az

összes szenvedést belefoglaljuk anélkül, hogy ezzel tagadnánk a különbözőségeket: Hogyan hagyhat Isten szenvedni bennünket?

TEISZTIKUS VÁLASZKÍSÉRLETEK A SZENVEDÉS KÉRDÉSÉRE

Ha azt akarjuk megfontolni, hogy immár miként válaszolható meg ez a kérdés, először is azokat a válaszokat kell megvizsgálni, melyeket adni szoktak rá. Kérdésünknek megfelelően természetesen itt és most csak olyan válaszokat veszünk szemügyre, amelyek egyáltalán szóba jöhetnek egy teisztikus világnézet keretében. Ezúttal tehát nem érdekel bennünket az, amit egy elszánt ateista, egy szkeptikus pozitívista, vagy egy olyan gondolkodó mondhatna, akinek a világ eleve és végső gyökereiben is a jó és a rossz abszolút dualizmusában létezik, vagy akinek a fény és sötétség, a nappal és éjszaka, a jó és rossz együttes fennállása eleve magától értődő és semmiféle magyarázatra és igazolásra nem szorul, úgyhogy az úgynevezett rossz eleve mint a jóhoz tartozó szükségszerű dialektika egyáltalán nem váltja ki azt a tiltakozást, amit egy végtelenül jóságos Isten nevében éppen a teista emel a szenvedéssel szemben. A hívő alapmeggyőződés keretén belül több válasz is elgondolható alapkérdésünkre. Ezek mindegyike – ezt hangsúlyoznunk kell – értelmes lehet, és nem feltétlenül zárja ki egyik a másikat. A kérdés csak az, vajon e hagyományos válaszok végül is kielégítőnek bizonyulnak-e, vagy éppenséggel semmilyen megoldást nem kínálnak alapkérdésünk számára. Lássunk hozzá.

A szenvedés mint természetes kísérőjelenség egy fejlődő világban

Kérdésünk megválaszolásának egyik első kísérlete többé-kevésbé világosan megfogalmazva abba az irányba halad, hogy a szenvedést úgy fogjuk fel, mint egy pluralisztikus és fejlődésben lévő világban többé-kevésbé elkerülhetetlenül fellépő kísérőjelenséget. A szenvedés, közelebbről nézve, úgymond, nem is olyan rossz a világban, elvégre a világ sok-sok komplex valóságból áll, melyek nem illeszkednek egymáshoz eleve súrlódásmentesen. A biológiai létformához hozzátartozik a létért való küzdelem, ez elkerülhetetlen, és semmilyen komoly alapja nincs holmi lírai gyászeneknek azért, mert a csuka lenyeli a fiatal keszeget, és bizonyos körülmények között a rovaroknál a nőstény párzás után fölfalja a hímét. A szenvedés itt csupán helytelen, naiv értelmezése a biológiai életformának, szükségszerű, és önmagában tulajdonképpen semmi köze ilyesféle értelmezéshez. Amit ezen a területen fájdalomnak és halálnak nevezünk, csupán a természet cselfogása azért, hogy

több élet fakadjon. Végül is a morális rosszat és a vele járó szenvedést is így kellene értelmezni. Ezek is csak amolyan súrlódási jelenségek, melyek szükségszerűen együtt járnak a szellemmel, a szabadsággal és a morális kibontakozással. A rossz a tökéletességre még nem jutott jó, vagy az az elkerülhetetlen adó, amit a véges szellem fizetni tartozik anyagi alapjainak, melyekre épül s melyeket használni kénytelen. A rosszat végső soron csak a világban tapasztalható egyéb úgynevezett szenvedésre kellene visszavezetni, és teljes egészében az öröklődésből, a társadalmi viszonyokból, a pszichikai fogyatékoságokból, a rossz nevelésből stb. kellene megmagyarázni. A megfelelő felvilágosítás által lényegében olyannyira érthetővé lehetne tenni és meg lehetne világítani a pszichikai és morális szenvedést, hogy a vele szembeni tiltakozás azon igények szertelen túlzásaként lepleződne le, melyeket egy materiálisan feltételes szellem reálisan elvárhat a valóságtól. Lássuk az ember józanul a lehetőségek határát, és ne támasszon túlzott igényeket! Így máris világos lenne előtte, hogy Isten nagyon jó világot teremtett, és lemondhatna annak firtatásáról, vajon ez a világ az elgondolható legjobb-e.

Mit szóljunk a világban tapasztalható szenvedés ezen első értelmezéséhez, mely egyszersmind a teremtő Isten igazolására szolgál? Állításairól nem mondhatjuk egyszerűen, hogy felszínesek és tévesek. És némelyeknek, kiket e sötét világgal szembeni tiltakozás hajt és saját borzalmas létezésük kínoz, komolyabban meg kellene fontolniuk e választ, és eltűnődniük, vajon nem abból fakad-e tiltakozásuk, hogy magukat önző módon túlbecsülik – ami maga okoz szenvedést –, midőn a reájuk mért szenvedést vélik fölpanaszolni. De végül is ezen első válasz mégiscsak elégtelen, sőt felszínes. Kérdésfeltevésünk korlátozottságának megfelelően tekintsünk el attól a kérdéstől, hogy miként ítéendő meg a fájdalom és a halál önmagában véve a tiszta biológikum dimenziójában. Lehetséges, hogy a szenvedés elleni némely tiltakozás helytelen tisztán ebben a körben. Ezt most nem ítéelhetjük meg, még akkor sem, ha az emberen kívüli teremtmény sóhaja, melyről Pál beszél, gondolkodóba ejthet, és óvatosságra inthet. Csakhogy ez az első válasz máris kudarcot vall, midőn e fizikai-biológiai ellentmondások a szellemi személyiség és szabadság dimenziójába is átnyúlnak. Természetesen a szabadság és a személyes események területén számos előidéző és közreható biológiai és anyagi tényező játszik szerepet, mégpedig olyan mértékben, amit aligha becsülhetünk túl. Ámde az, hogy a szellem, a szabadság és a személyes döntés megvalósulása anyagi tényezőktől függ, mégiscsak olyan probléma, amit távolról sem oldottunk meg e függőség megállapításával. Szabadságnak, önmeghatározásnak, megismételhetetlen egyszerűségnek léteznie kell. Ami így lenni akar, az – azért, hogy így ténylegesen létezzék – belekerül a biológiai szükségszerűség és az általános törvényszerűség anonim kényszerébe – mert a szellem csak így valósulhat meg egyszeri szabadságként –, és általános kényszer alatt álló anyaggá

lesz. Az ebből fakadó fájdalmat csak akkor lehetne félretolni és megmagyarázni, ha a szellem az anyag járulékos megjelenésformájának értené önmagát. Ez azonban nem lehetséges. Továbbá a szabadság történelméből fakadó szenvedést nem lehet lekicsinyelni. Nem vezethető vissza adekvátan arra a keménységre, ami magából az anyagi valóságból származik. Maga a szabadság okoz szenvedést, fájdalmat és halált. A szabadság létét és méltóságát éppenséggel szenvedés nélküli paradicsomi harmóniában is elgondolhatja magának az ember. A tényleges szabadság azonban mérhetetlen és megnevezhetetlen szenvedést okozott, amit nem háríthat át az anyagra és a biológikumra. A bűn, aminek felelnie kell az Auschwitz gázkamráiba vezető halálmenetért, nem oldható föl abban a jelenségben, amit a szakadékba zuhanó vándorhangyák vonulása idéz fel. A rossz nem csupán komplikáltabb esete a biológiai kellemetlenségnek és a mindenütt uralkodó halálnak. A hatalmas tiltakozás, ami a világtörténelemből feltör, nem az alapjában magától értődő életet és halált mindig és mindenütt kísérő hangzavar pusztán felfokozott formája; aki így lekicsinyelné a szenvedést a világban, az elárulná a személy, a szabadság és az erkölcsiség abszolút imperatívuszának a méltóságát, és amúgy is csak addig bánná ilyen elnézően a szenvedéssel és halállal az emberi történelemben, ameddig őt magát még csak távolról érintené. Bizonyára akadnak sztoikusok, akik a fájdalomnak és halálnak effajta elméletéhez ragaszkodnak, és elszánt méltósággal mennek a halálba. Ekkor azonban egy mélyebb létértelmezés erejéből élnek – akár reflektálnak erre, akár nem –, mint amit ez az elmélet megragad.

A szenvedés mint a teremtményi, bűnös szabadság következménye

A világban tapasztalható szenvedés második, magában véve nem kielégítő értelmzése azt kizárólag a teremtményi szabadságból igyekszik levezetni és magyarázni. Állítása szerint a szenvedés, fájdalom és halál mindig, mindenütt és minden vonatkozásban a teremtményi szabadság rossz döntésének az eredménye és megjelenése, és semmi egyéb. Merész teória.

Ez az elgondolás akkor nem eleve abszurd, ha érvényességéhez egy olyan teremtményi szabadsággal is számolunk, ami nem azonos az emberi szabadsággal és létrehozott egy olyan történelmet, mely *megelőzte* az emberi történelmet, sőt a Föld biológiai természettörténetét is, és eleve befolyásolta és szenvedéstelivé tette a természettörténet és az emberi történelem mikéntjét. E hipotézis nélkül, amit különböző variációkban oly gyakran feltételeztek a keresztény gondolkodás történetében, aligha volna elgondolható minden szenvedés adekvát levezetése egyedül a teremtményi szabadságból. Létezik olyan kísérlet is, mely kizárólag az emberi szabadságból – te-

hát egy ember feletti és ember előtti szabadságtörténetre való hivatkozás nélkül – igyekszik levezetni legalábbis minden emberi szenvedést. A hagyományra támaszkodva azt állítja, hogy az emberi szabad döntést megelőzően a történelem kezdetén az embernek nem kellett meghalnia, és szenvedéstől mentesen élhetett a paradicsomban, ezért jogosan fenntartható az a tézis, mely szerint a jelenlegi emberiségben végső soron minden szenvedés maradéktalanul a szabadságból (s éppen az emberéből) ered. Nos, ha elsőre eltekintünk mindazon előfeltételezés problematikusságától, melyekkel ezen alapteória mindkét válfaja él, akkor van benne valami roppant csábító, ám egyszersmind félrevezető. Bizonyos mértékig Isten dicsősége és jósága elé helyezi ugyanis önmagát, és így szól az emberhez (vagy általában a szabad teremtményhez): „Egyedül és kizárólag te tartozol felelősséggel a teremtményi történelem minden borzalmáért; te, a te szabadságod révén, ama szabadságod révén, melynek döntését per definitionem senki másra, kiváltképp Istenre nem háríthatod át.” Ilyenformán a teremtményi szabadság valamiképpen abszolútnak és döntésében levezethetetlennek tételeződik. S így már világos, hogy Isten szent jóságának üdvözítő tündöklését nem veszélyezteti az a kétségbeesett kiáltás, ami elkerülhetetlenül követi a teremtményi szabadság rossz döntését.

*Csakhog*y (e problémát már röviden érintettük az elején) a valódi keresztény értelmezés számára a teremtmény szabadsága nem oly levezethetetlen és abszolút, miként e büszke koncepciója föltételezi, és nem kívánja feladni azt az állítást, hogy a világban végső soron nem létezik Istentől független mozzanat, nevezetesen magának e szabadságnak a döntése, melyet abszolút osztatlan felelősség formájában teljes egészében magára vállalhatna. Éppen a keresztény értelmezés szerint nincs ilyen szabadság. Az emberek és angyalok szabadsága *teremtett* szabadság, melyet létében és lényegében – potenciájában és aktusában, képességben és konkrét döntésében egyaránt – mindig és mindenütt Isten szuverén rendelkezése hordoz. Nem vagyunk képesek átlátni, miként valósul meg az igazi teremtményi szabadság döntésének átháríthatatlanságával *és azzal együtt*, hogy nem kerülhet ki Isten szuverenitásának hatóköréből – melyben Isten hordozza és a maga szabadságában tételezi, de ezáltal sem osztja meg vele saját szuverenitását –, ez azonban nem változtat azon, hogy szabadságunk maradéktalanul Isten szuverén rendelkezésének hatókörén belül van. Az ember jogosan jár el, amikor a megmaradó szerzői potenciájában szabadon hozott döntéseit megkülönbözteti aszerint, hogy jók vagy rosszak; a katolikus teológiában a legkülönbözőbb elméleteket lehet kidolgozni arról, hogy miképpen kell fogalmilag pontosan megragadni és értelmezni szabad döntéseink visszacsatolódását Isten rendelkezésébe; de az is lehetséges, hogy eleve és pedig lényegileg elnémulunk az efféle kísérlkezés előtt, mondván, alapvetően lehetetlen itt és most e probléma további megoldásával pró-

bálkozni. Mindez mit sem változtat a teljes keresztény teológia alapmeggyőződésén, mely szerint szabadságunk *ilyen* abszolút tételezése és autonómiája ellentmond a keresztény istenértelmezésnek. Szabadok vagyunk, önálló döntéseinkért való felelősségünket nem háríthatjuk át Istenre, mégis éppen e döntéseinket maradéktalanul ismét átfogja Isten egyedüli rendelkezése, melynek alapja egyedül őbenne van és semmi másban. Nekünk nem sikerül – miként a különböző, katolikus értelemben legitim kegyelemrendszerek összes próbálkozása mutatja – magasabb szintézisben összebékíteni egymással azt a kijelentést, mely szerint szabad döntéseinket mint sajátjainkat nem háríthatjuk át Istenre, és azt, mely szerint még ezek is újólág Isten rendelkezési körén belül vannak (akár megengedésnek, akár okozásnak nevezzük ezt a rendelkezést). Ez azonban semmit sem változtat azon, hogy szabad döntésünk is mint olyan ismét csak minden tekintetben és a legkisebb rezdüléséig Istentől függ. Ha azonban így áll a dolog a hiteles keresztény istenfogalomnak a nevében, akkor a tétel, mely szerint a szenvedés a szabadságból ered, nem végső és végérvényes, hanem olyan információ, mely, bármennyire fontos is, maga ismét csak belevesz Isten szuverén szabadságának titkába. És ha csakugyan meg kell vallanunk, hogy felelősek vagyunk, anélkül, hogy e felelősségből még egyszer kivonhatnánk magunkat, akkor megint csak igaznak bizonyul, hogy e maradandó felelősségünk magának Istennek tartozik és fog felelni, akkor is, ha nem tudjuk, ez miként lehetséges. Ennélfogva, ha szabadságunkra való utalással válaszolunk kérdésünkre, hogy miért hagy Isten szenvedni minket, akkor válaszunk, legalábbis nagy vonalakban, helyes ugyan, és nem szabad érvénytelennek tekinteni, de semmi esetre sem a végső. Nem szabad megelégednünk vele, de úgy vélekednünk sem szabad, hogy tőle különböző másik válaszunk is lehetne, mely felvilágosítana bennünket. Ha pedig így áll a dolog, akkor tulajdonképpen az a kérdés, hogy milyen mértékben gyökerezik a világ szenvedésének eredete az ember és esetleg angyalok és démonok teremtményi szabadságában, és milyen mértékben van mégis olyan szenvedés, ami az embert sújtja, de mégsem a rossz szabadságból ered, többé vagy kevésbé csupán teoretikus kíváncsiság kérdése, aminek megválaszolása mit sem változtat léthelyzetünkön. Akár így, akár úgy válaszolnánk rá, válaszunk minden esetben ideiglenes maradna, és minden esetben beleveszne Istennek és szabadságának a felfoghatatlanságába. Ezért itt nem szükséges tovább boncolgatni mindazokat a válaszokat, melyekre eddig bukkantunk. Kérdésünk szempontjából végső soron közömbös, vajon kozmoszunk az anyalok szabadságtörténetében bekövetkezett katasztrófa nyomait viseli-e magán, s hogy vajon éltek-e és miként éltek ezek az emberiség bűne előtt egy olyan paradicsomban, amelyben a bűn zsoldjaként lehetne felfogni a halál értelmét stb. – Efféle kérdéseket a keresztény önértelmezés is intézhetne hozzánk. Most azonban nem kell fog-

lalkoznunk velük, mert bizonyosan nem a tulajdonképpeni kérdésünk végső megválaszolásához vezetnének bennünket közelebb.

A szenvedés mint a próbatétel és az érés szituációja

A kérdésünkre adott harmadik hagyományos válasz szerint Isten azért enged szenvedni minket, hogy próbára tegyen és megéreljen: a szenvedés az a szükséges szituáció, amelyben az érett ember belenővekedhet a türelembe, a reménybe, a bölcsességbe, és bensőleg krisztusivá válhat.

E harmadik választ nem szükséges tovább boncolgatni. Jelentős igazságot tartalmaz, amit itt bizonnyal nem szabad lebecsülni vagy elhomályosítani, és feltételezve, hogy mindenkit ért már vagy környezetéből tudja, mi a szenvedés, ez a harmadik válasz úgy értendő mint az egyénhez intézett valódi és kötelező érvényű felszólítás: „Élj úgy, nehogy a reád és a környezetedre mért szenvedés Istent illető magatartásodat megsebezve a kétségbeesés szakadékába rántsón, hanem inkább kiteljesítsen, még akkor is, ha ez az érési folyamat a Jézussal való pusztulás és halál szakadékain vezetne keresztül!” Ám ez a magyarázat mégsem válaszolja meg tulajdonképpeni kérdésünket. Nemcsak azért nem, mert a világban borzalmasan sok szenvedés van, aminek csak egy távolról szemlélődő vallási rajongás költhetne ilyen humánus hatást. A napalmbombáktól megégett gyermekek nem humánus érési folyamaton mentek keresztül. Különben is számtalan esetben lép fel olyan szenvedés, ami – minden jó akarat ellenére, hogy emberhez méltóan és keresztényi módon kiállják – pusztítóan hat, egész egyszerűen maga alá gyűri az embert, jellemét elferdíti és megrontja, csak a legprimitívebb létszükségleteivel engedi törődni, elbutítja és rosszá teszi. Szinte kétségbeesve azt mondhatnánk, hogy csak az a széplélek engedhetné meg magának a szenvedést az emberi és keresztényi érlelődés eszközeként, aki a tulajdonképpeni bajoktól és ínségtől távol, befelé fordulva efféle lélekkozmetikával tölthetné napjait. De ez ismét csak egyoldalú és téves elgondolás, és helytelenül méri fel annak a lehetőségnek a mértékét, hogy hitben, reményben és szeretetben helytálljunk egy fájdalmas létezés közepette. Mindez azonban mit sem változtat azon a tényen, hogy az emberiség történetében végtelenül sokféle, borzalmas szenvedés fordul elő a csecsemőkorban meghalt gyermekek komor sorsától a szenilitásba hanyatlott aggastyánokig, amit nem lehet szervesen beépíteni az érlelődés és személyes megformálódás folyamatába, ezért ez a harmadik elgondolás is elégtelennek bizonyul. Ehhez jön még, hogy józanul és becsületesen feltehetjük a kérdést: vajon egy kevésbé szenvedésteli szituáció nem lenne-e erkölcsileg is kedvezőbb az emberiség érlelődése számára? Hogyan bizonyítható az, hogy a valóság-

gosan igazi boldogság törvényszerűen elkényezteti és elrontja az embert? Elvileg tekintve a szenvedésmentes szituáció önmagában erkölcsileg is jobb. A keresztény asztéták gyakran nem is következtetések: azt állítják, hogy a szenvedés a bűnből ered, ugyanakkor – némileg teoretikus ízzel – hevesen dicsőítik e szenvedésteli szituációt, mint kedvező klímát, amiben kibontakoznak a keresztény erények. Természetesen ez efféle keresztény imperatívuszok – amaz előzetes adottság mellett, hogy létezik szenvedés – teljességgel értelmetlenek és üdvösek, és joggal utasítják az embert a megfeszített Krisztus követésére. Ezzel azonban még nincs megválaszolva az a kérdés, hogy miért enged Isten számunkra olyan szenvedést is, melynek a legcsekélyebb embernevelő szerepe sincs (ezek száma pedig végtelen). A legszörnyűbb szenvedéseknek egyáltalában nincs ilyen funkciójuk, pusztán a természet kegyetlen szörnyűségei, melyek messze túlszárnyalják a mi erkölcsi lehetőségeinket.

A szenvedés mint utalás a másik, örök életre

A kérdésünk megválaszolására tett negyedik kísérlet feleletként a halál és szenvedésteli történelmünk utáni örök életre utal. Ez az utalás bizonyosan nem értékelhető le azzal az ostoba állítással, hogy csupán kétes hatású fájdalomcsillapító, a nép ópiuma és a népnek szánt ópium. Bizonyos: mi keresztények vagyunk azok, akik merész reménységben, amit csak Isten kegyelme adhat, vágyakozunk az örök életre, melyben nincs halál, fájdalom és könny. Ez az utalás azonban nem válasz a kérdéseinkre. Mert senki sem képes bebizonyítani, hogy ez a szenvedés lenne az abszolút szükséges eszköz a remélt örök élethez, s hogy mindenképpen a halál lenne az élet egyedüli kapuja. A keresztény hagyomány ugyanis azt állítja, hogy halálnak nem kellett volna lennie. Azt viszont nem mondhatjuk, hogy a bűn, aminek következménye a halál, elkerülhetetlen, vagy nem jelentene maga is Istenhez intézett megválaszolatlan kérdést. Ha továbbá a kegyetlenséggel teli történelmet nem lehet egyszerűen eltörölni az örök élet által, mintha sohasem létezett volna, akkor éppen egy primitíven elgondolt jövődő boldogság nem igazolja mindazt a borzalmat, ami előzőleg megtörtént. De egyáltalán miként kell elgondolni az örök életet, hogy a benne részesülő immár boldog üdvösséggel gondolhasson vissza a történelem kínjaira? Ez a kérdés legalábbis még nyitott. Miként zárható ki a kísértés, hogy visszaadjuk az örök életre szóló belépőjegyet, ha az örök élet egyáltalán nem állhat a történelem elfelejtésében, hiszen így megszűnnék az immár örök boldogságban létező ember azonossága történelmi önmagával? Röviden: Mivel az örök életet el lehet gondolni a szenvedés eszköze nélkül is, ezért elgondolható ugyan a szenvedés megszüntetéseként is, de nem a legitimációjaként.

A SZENVEDÉS FELFOGHATATLANSÁGA A FELFOGHATATLAN
ISTEN BELSŐ MOZZANATA

Mit mondhatunk hát? Semmilyen igazolást nem találunk az ember történelmében tapasztalható szenvedésre? Nyilvánítsuk alapkérdésünket egyszerűen megválaszolhatatlannak? Nos, kezdjük előlről megfontolásainkat egy egészen más kiindulópontból. Isten, vallja a keresztény hit, a felfoghatatlan titok. Most és mindörökké, akkor is, ha színről színre fogjuk látni. A felfoghatatlan istenség félelmetes ragyogása akkor is meg fog maradni, leplezetlenül és örökre. Csupán, ha szabad így mondani, elviselhető lesz, ha *szeretjük* Istent, és feltétel nélkül és önzetlenül *ebben* a szeretetben létezünk, mely elfogadja Őt úgy, amiként van. A végtelen Isten soha meg nem ragadható és soha át nem látható titka csak önzetlen elfogadásának aktusában válhat a boldogságunkká. Ezen a szereteten kívül – amelyben az ember elhagyja önmagát, hogy azután soha többé vissza se térjen önmagához – csak ama radikális tiltakozás volna egzisztenciánk egyetlen értelmes alapaktusa, mely szerint mi nem vagyunk istenek, és nem is tudunk mit kezdeni Istennel, az az aktus, mely a pokollal azonos. Ez a szeretet, melyben az ember önzetlenül átadja magát Isten titka mélységének, éppannyira nem igazolható önmagán kívül, mint Isten titka, aminek az ember átadja magát. Isten felfoghatatlanságának ez a titka azonban nem pusztán egy statikusnak gondolandó lény titka, hanem egyben a szabadságnak, Isten ama levezethetetlen rendelkezésének a titka, aminek semmilyen más instancia előtt nem kell igazolnia magát. Az ember tehát *ennek* is átadja magát, ha színről színre szereti Istent az örök életben, és feltétel nélkül átengedi magát felfoghatatlanságának. Istent a szabadságával egyetemben szeretjük, magát Istent, és nem csak azt, amit az örökkévalósághoz mérten mindig is csupán ideiglenes belátás révén róla elsajátítottunk. Csak az az ismeret, mely felemelkedik a szeretetbe és feloldódik benne, végső soron már semmit nem tesz sajátjává úgy, ahogyan egyébként a megismerő elsajátítja a megismertet, hanem túlad saját magán, szeretvén elveszíti önmagát Isten felfoghatatlanságában, és abban – és nem másban és nem másképpen – felismeri beteljesedését és megismeri tulajdonképpeni lényegét, – csak ez az ismeret tesz boldoggá és szabaddá, éppen mert önzetlen szeretet, felfoghatatlan csoda. Ez feladat az ember számára, aki olyan szubjektumnak látszik, aki per definitionem egoistán önmagára irányul és önmaga köré építkezik. Mindezt figyelembe véve alapkérdésünk egészen más aspektusokban jelenik meg. Eddig megállapított megválaszolhatatlansága többé nem a lehető legsürgősebben kiküszöbölendő botrány egzisztenciánkban, amit a lehető legvilágosabban fel kell deríteni, hanem annak a felfoghatatlanságnak egy mozzanata, amely egész egzisztenciánkat áthatja, kihívásként éri és magának igényli. A szenvedés felfoghatatlansága része Isten fel-

foghatatlanságának. Nem abban az értelemben, mintha levezethetnénk mint valami szükségszerű és ennél fogva Isten valamely más, általunk ismert tulajdonságából mégiscsak felderíthető mozzanatot. Így ugyanis a legkevésbé se lenne felfoghatatlan. Hanem éppen valóságosan és mindörökre felfoghatatlanként mondható a szenvedés Isten felfoghatatlansága – lényege és szabadsága – valóságos megjelenésének. Lényegének azért, mert hiszen a félelmetesség ellenére, a szenvedés (legalábbis a gyermekek és az ártatlanok esetében mondhatni) amoralitása ellenére, vallanunk kell Isten tiszta jóságát, melyet azonban éppen nem a mi ítélőszékünk előtt kell mentetni. És szabadságának, mert éppen a szabadsága azért felfoghatatlan midőn a teremtmények szenvedését akarja, mert ez a szenvedést akaró szabadság a szenvedés nélkül is képes lenne elérni szent céljait. A szenvedés tehát önmagában ismét csak Isten felfoghatatlanságának levezethetetlen megjelenési formája.

Legföljebb azt mondhatjuk – bár ezzel nem akarunk újfent egy feltevésekből és következtetésekből álló, logikailag kényszerítő rendszert felállítani –, hogy a szenvedés konkrétan számunkra annyiban elkerülhetetlen a szükségképpen történetileg megvalósuló és szabadságban realizálódó egzisztenciánk keretei között, mert nélküle Isten mint az a felfoghatatlan titok, akivel már most szükségképpen dolgunk van, nem lenne komoly tényezője életünknek, hanem elvont teorema maradna, amit a továbbiakban nem kellene megvilágítani életünk konkrétumaiban. Egzisztenciánk gyakorlatában azonban Istennek mint rendelkezésünk alá nem tartozó titoknak az elfogadása és a szenvedés megmagyarázhatatlanságának és megválaszolhatatlanságának néma elfogadása egy és ugyanazon folyamat. Elméletileg talán azt lehetne mondani, hogy Isten szabad rendelkezésének visszavezethetlensége – hogy ti. csakis önmagában és szeretetben való elfogadásában, másra való visszavezetés nélkül válik érthetővé, mégpedig a szeretetben, s nem az elméletben –, már az Isten titkának való abszolút önátadás egyfajta gyakorlása, akkor is, ha Istennek ez a szabad rendelkezése tulajdonképpen még nem jelent egyet a szenvedéssel. De ugyanígy mondhatjuk azt is, hogy a szabadság előtti ilyen feltétlen kapituláció – vagyis lemondás arról, hogy ne csupán önnön magával, hanem valami mással is igazolja magát –, egyfajta nemes értelemben már maga is olyan fájdalmat jelent, melyhez képest elhalványul a pusztán fizikai-biológiai értelemben vett szenvedés, kivált hogy, legalábbis számunkra és ideiglenesen, nem azonos a szubjektíve értelmezett értékelése és valóságos mélysége, felszínessége vagy radikalitása. Így egy bizonyos nemes értelemben a teremtett szubjektum önmagából való eksztatikus kitörése azért, hogy feltétel nélkül átadja magát Isten szabadságának, már igazi fájdalmat jelenthet, amelyet mindenképpen megfizetni tartozik az üdvözült boldogságért – az önmagától

való eloldódásért –, úgyhogy az, amit egyébként szenvedésnek tartunk, ennek csupán egy alacsonyabb létfokon megvalósuló analogonja. Bárhogy legyen is, jelen helyzetünkben és állapotunkban a szenvedés elfogadásának konkrét módja nem lehetséges másként mint néma utalással Isten felfoghatatlanságára és szabadságára, s ezzel magát Istent fogadjuk el, sértetlenül meghagyva isteni létében. Aki nem képes – közvetett vagy közvetlen módon – feltétel nélkül elfogadni a szenvedés felfoghatatlanságát, az alapján csak saját tulajdon isteneszméjének hódol, nem pedig magát Istent vallja meg.

Walter Dirks beszámol egy látogatásáról, amit Romano Guardininél tett, akin már jelentkeztek halálos betegségének tünetei: „Aki ezt megélte, nem fogja elfelejteni, amit a halálos ágyán fekvő öreg ember megvallott neki. Elmondta, hogy az utolsó ítéleten nem csupán kérdésekre fog válaszolni, hanem maga is kérdezni fog; bizakodón reméli, hogy az angyal nem fogja tőle megtagadni a választ arra a kérdésre, amelyre semmiféle könyvből, még magából a Szentírásból sem, semmiféle dogmától és semmiféle tanítóhivattól, semmiféle ‘teodíceától’ és semmiféle teológiától, még a sajátjától sem kapott választ: Miért, Istenem, miért a rettenetes kerülőutak az üdvösséghez, miért az ártatlanok szenvedése és a bűn?”¹ Amit itt és most mondani akartunk, csak annak belátása volt, hogy Guardini joggal nem talált választ erre a kérdésre, és az a meggyőződés, hogy csak az ítélet angyala válaszolhatja meg, de túl ezen az, hogy az igazi válasz akkor sem lehet más, mint egyedül a felfoghatatlan Isten a maga szabadságában, hogy tehát a választ csak akkor hallhatnánk meg, ha feltétlen imádó szeretetben átadnánk magunkat Istennek – mint válasznak. Ha nem jutunk el erre az Istenbe belefeledkező szeretetre, helyesebben: ha nem ajándékoztatunk meg vele, akkor csak a szenvedésünk abszurdításán érzett pusztá kétségbeesés marad, ami tulajdonképpen az egyetlen komolyan veendő formája az ateizmusnak. Nem létezik más boldogító fény, amely megvilágítaná a szenvedés sötét szakadékát, mint maga Isten. Őt pedig csak akkor találjuk meg, ha szeretvén igent mondunk felfoghatatlanságára, amely nélkül nem lenne Isten – Isten.

(Németh Gábor és Gáspár Csaba László fordítása)

Forrás: KARL RAHNER: Warum lässt uns Gott leiden?, in ID.: *Schriften zur Theologie*, XIV. kötet, Benziger, Zürich, 1980, 450–466.

¹ EUGEN BISER: *Interpretation und Veränderung. Werk und Wirkung Romano Guardinis*, Ferdinand Schöningh Verlag, Paderborn, 1979, 132–133.

Az élet mint hivatás

JOSEPH WILLIAM TOBIN CSSR

BEVEZETÉS A MÁSODIK KONFERENCIÁHOZ

Az előző napon közös gondolkodásra hívtam meg Önöket a hivatásról, melyben két szabadság: a meghívó félnek, Istennek az abszolút szabadsága és a hívásra válaszoló félnek, az embernek a szabadsága találkozik. Az életről hivatás-ként beszélhetünk

„egy meglepő misztérium fényében: minden teremtmény, főként minden emberi személy, Isten gondolatának és szeretetteljes cselekvésének gyümölcse, végtelen, hűséges és örök szeretetének (vö. Jer 31,3). Ennek a valóságnak a felfedezése valóban mélyrehatóan átalakítja életünket.”¹

Ez a valóság nem szűkíthető le egy foglalkozásra vagy karrierre, vagy Isten kezdeti meghívására, még kevésbé az ember válaszára. Minket, szerzeteseket, az engedelmesség fogadalmá figyelmesen hallgató életre, és Istennek és az Ő tervének fáradhatatlan keresésére kötelez. Az állhatatos kitartás titka a szabadon meghívó Isten és a szabadon válaszoló emberek között kibontakozó misztikus párbeszédben rejlik, ezáltal őrizhető meg a szeretet.

A Szentírásban a meghívás gondolata szorosan kapcsolódik a kiválasztás és a küldetés gondolatához. Míg a kiválasztás tágabb és általánosabb fogalomnak tűnik – olyannyira, hogy a sugalmazott szerzők például *kiválasztott népről* beszélnek –,

JOSEPH WILLIAM TOBIN (USA) redemptorista szerzetespap, a Megszentelt Élet Intézményeinek és az Apostoli Élet Társaságai Kongregációjának korábbi titkára, 2012 októberétől Indianapolis érseke. – A két előadás elhangzott az UCESM 15. közgyűlésén Lourdes-ban, 2012. március 19–25. között. Az első előadást az előző (2012/2-es) számunkban közöltük.

¹ XVI. BENEDEK PÁPA üzenete a hivatások 49. világnapjára.

addig a meghívás fogalma konkrétan egyénekre vonatkozik (személyes meghívásokra). Mindazonáltal a Bibliában a kiválasztás és a meghívás egyaránt Isten megváltó tervének szolgálataként, vagy küldetéséként jelenik meg.²

Az UCESM³ 15. közgyűlésének témája konkrét küldetésre utal: Szerzetesek és szerzetesnők *Európában*... Ez a pontos meghatározás némi aggodalomra adhat okot. James Barrett atya esete ötlík fel bennem, aki hatvanöt évet élt Amerikában redemptoristaként, és kedves barátomnak nevezhettem. Kezdeti képzésem idején és szolgálatom első éveiben egyfajta mentor volt számomra ő, aki egész felnőtt életét spanyol ajkú bevándorlók közösségeinek szolgálatában töltötte.

A '60-as években, az ország sok más fiatal szerzeteséhez hasonlóan, a mi szeminaristáink is meglehetősen elzárt életet éltek. A fiatal emberek zárt szemináriumokban tanultak, a nyári szünidőben pedig valamely közeli táborba küldték őket, ahol – gondolom – a közösségi életben történő megerősödés volt feladatuk úgy, hogy eközben hivatásuk védve legyen a veszélyes kísértésektől. Ebben az időben Barrett atya vendégmunkások hatalmas bevándorlónegyedeiben egyedül dolgozott: ellátta vallási szükségleteiket, kiállt jogaikért és méltóságukért, és más egyéb módokon gondoskodott ezekről az elhagyatott emberekről.

Egyik évben felvetette előjáróinak, hogy a nyár egy részében néhány szeminarista esetleg csatlakozhatna hozzá. Fiatal rendtársai így megismerkedhének egy másik kultúrával és jobban számot vethetnének mindazzal, ami majd rájuk is vár misszionáriusként. Minthogy a bevándorlók lakhelyei több mint ezer kilométerre voltak a szemináriumtól, a tartományi előjáró és tanácsa úgy látta jónak, ha kikéri a római általános előjáró és tanácsa véleményét. A benyújtott kérvény olvastán az általános tanács tagjai lelkes igennel feleltek! Csofálatos volna, ha a tanulók a nyár folyamán missziós tapasztalatokat szerezhetnének. *Ad experimentum* elmehet tehát egy csapat, az egyetlen feltétel, hogy minden este térjenek vissza elmélkedésre a szemináriumba!

Mivel az általános tanács szinte kizárólag európaiakból állt, a tartományi vezetés nem kérte az újbóli megfontolást az előjáróktól. Az amerikaiak korábbi tapasztalatai azt mutatták, hogy az óceán túlsópartján élő testvéreik nehezen tudják felfogni, milyen hatalmas méretű is az ő országuk.

² LUIS GONZALEZ QUEVEDO: Vocación: vocación en la biblia, in Ángel Aparacio – Juan Canals (eds.): *Diccionario Teológico de la Vida Consagrada*, Publicaciones Claretianas, Madrid, 2009, 1826.

³ Európai Szerzeteselőjárói Konferenciák Uniója.

Természetesen az amerikaiak hasonló hibákat követnek el, amikor Európáról van szó, s egyaránt bizonyosságot teszünk közismert és ijesztő tudatlanságunkról ezzel a földrésszel – vagy ami azt illeti, bármely másikkal – kapcsolatban! Ambrose Bierce, a XIX. század második felének amerikai szatirikusa, aki híres volt cinizmusáról, egyszer azt a megállapítást tette, hogy „a háború Isten módszere arra, hogy megtanítsa az amerikaiakat a földrajzra”. Noha immár húsz éve európai lakcímmel rendelkezem, mégsem állíthatom, hogy behatóan ismerném az e kontinensen élő Egyházat és szerzetesi életet. Hogyan is szólhatnék hitelesen „az európai szerzetesekhez és szerzetesnőkhöz”, tudván, hogy a valódi szakértők velem szemben foglalnak helyet?

Így tehát szükségszerűen szerényebb feladatra vállalkozom. Egy szentírási jelenetet választottam vezérfonalul a mai elmélkedéshez. A jelenet az Apostolok Cselekedeteinek 16. fejezetéből való, Pált és társait állítja eléink Filippiben, az első európai keresztény közösségben (ApCsel 16,6–40.). Talán az evangélium Európába érkezésének körülményei jobban megvilágítják, mivel kell szembenéznie az Egyháznak, amikor vezetői az „új evangelizáció” fontosságát hangsúlyozzák. Ezért utalunk kell majd a közelgő Püspöki Szinódus számára megfogalmazott *Lineamentára*,⁴ amely „Az új evangelizáció szerepe a keresztény hit átadásában” címet viseli majd.

Filippi azért is érdekes számunkra, mivel közössége igen kedves levelet kapott Páltól, olyan levelet, mely egyszersmind a mai Európa szerzeteseihez és szerzetesnőihez is ékesszólóan beszélhet. Ezt a konferenciát erre a levélre hivatkozva szeretném befejezni, kiemelni egy olyan vonását, amely az európai szerzetesek és szerzetesnők küldetésének fontos része kell legyen.

A Szentlélek és a Cselekedetek írójának vezetésével idézzük fel az első európai keresztény közösséget. Ezt olvashatjuk az Apostolok Cselekedeteinek 16. fejezetében:

„⁶A Szentlélek megtiltotta, hogy Ázsiában hirdessék az Isten szavát, ezért Frigia és Galácia felé vették útjukat. ⁷Amikor Miziába értek, megkísérelték, hogy Bitiniába utazzanak, de Jézus Lelke nem engedte meg nekik. ⁸Ezért átvágtak Mizión, és lementek Troászba. ⁹Éjszaka Pálnak látomása volt: Egy macedón férfi állt előtte, és kérte: »Gyere át Macedóniába, és segíts rajtunk!« ¹⁰A látomás után rajta voltunk, hogy mielőbb útra keljünk

⁴ Püspöki Szinódus, XIII. Általános rendes gyűlés: *Az új evangelizáció szerepe a keresztény hit átadásában, Lineamenta*, Róma, 2011. február 2. (A továbbiakban: L.)

Macedóniába, mert biztosak voltunk benne, hogy az Isten rendelt oda minket hirdetni az evangéliumot.

¹¹Troászban tengerre szálltunk, és egyenesen Szamotrákiába tartotunk, majd másnap Neápoliszba, ¹²onnan pedig Macedónia körzetének legfontosabb városába, egy kolóniába, Filippibe. Néhány napig ebben a városban maradtunk.”

Mit tudunk az apostoli idők Filippijéről? Az Észak-Kelet Görögországban elhelyezkedő város Makedónia provinciának többé-kevésbé jelentős városa volt. Az Adriai-tenger partján Bizáncba vezető Via Egnatia⁵ út melletti római várost (ApCsel 16,21), melyet gazdag mezőgazdasági területek vettek körül és közel fektült a Pangaeus-hegy aranybányáihoz, Pál idejében főként görög-makedónok lakták, valamint egy apró zsidó közösség (vö. ApCsel 16,13).

Eredetileg a trákok alapították a Kr. e. VI. században Krenidész néven. Kr. e. 360-ban II. Filipposz, makedón király, Nagy Sándor apja foglalta el és nevezte el magáról „Filipposz városának”. A terület a Kr. e. II. században került római uralom alá. A Filippihez közeli síkságon, Kr. e. 42 októberében mért vereséget Antonius és Octavianus Julius Caesar merénylőinek, Brutusnak és Cassiusnak seregeire. Octavianus (Augustus) később római kolóniát alapított itt és a római hadsereg sok veteránját telepítette itt le.

A Cselekedetek (vö. ApCsel 16,9–40) szerint Pál Filippiben alapította meg az első európai keresztény közösséget. A városba második missziós útja során annak kikötőjén, Neapoliszon (a mai Kavallán) keresztül érkezett, feltehetőleg Kr. u. 49–50-ben, Szilás meg Timóteus (vö. ApCsel 15,40; 16,3; Fil 1,1) és talán Lukács⁶ társaságában. A Cselekedetek beszámol egy kereskedőasszony, Lidia megtéréséről; egy ördögtől megszállott rabszolgálynak meggyógyításáról és egy földrengést követően – melynek idején Pál és Szilás börtönben van Filippiben – egy őrnek és családjának⁷ megtéréséről. A 16. fejezet annak leírásával zárul, hogyan távozott Pál (és Szilás) Filippiből a város előljárójának kérésére Tesszalonikibe (ApCsel 17,1–10), ahol több alkalommal is hűséges Filippi-beli

⁵ A Via Egnatiát (görög: Ἐγνατία Ὁδός) a Kr. e II. században építették a rómaiak. Átszelte Illyricum, Makedónia, Trákia provinciát, a mai Albánia, Macedón Köztársaság, Görögország és Törökország európai területén haladva át.

⁶ Amennyiben Lukács beleértendő az ApCsel 16,10–17 versekben előforduló „mi” többes számába.

⁷ Ezek közül a személyek közül a Filippiekhez írt levél egyet sem nevez meg.

hívei támogatták őt anyagi segítséggel (Fil 4,16). Később Pál feltehetően áthaladt Filippin, amikor Efezusból Görögországba tartott (ApCsel 20,1–2), és minden bizonnyal megállt itt végzetes jeruzsálemi zárándokútja során (ApCsel 20,6).

Térjünk vissza Pál azon döntésének részleteihez, hogy Európába utazik. Észreveszünk-e az imént felolvasott részben egy különös mozzanatot? Az író azt írja, hogy a „Szentlélek” és „Jézus lelke” megakadályozta Pált és társait abban, hogy ott hirdessék az evangéliumot, ahol eredetileg tervezték. A kétszeres csatlódást követően Pál egy makedón ruhát viselő emberről álmodik, aki könyörög neki, hogy jöjjön el és segítsen népén.

Az angliai egyház missziós szervezetéhez intézett felhívásában Rowan Williams, Canterbury érseke erre a fejezetre hivatkozott, amikor arról beszélt, hogy mennyire fontos az Egyház helyes ítélőképessége azt illetően, hogyan kell hirdetnie az evangéliumot:

„Én úgy látom, hogy a Szentlélek azt üzeni Pálnak és társainak, hogy ne pazarolják energiáikat olyan területre, ahol Isten egyelőre még nem nyitotta meg az ajtókat. Inkább fordítsák figyelmüket arra az ajtóra, amit Isten valóban megnyit előttük, arra a területre, ahol Isten valamiképpen már előkészítette a talajt. Hol kezdjünk neki? Ahol Isten már elkezdte. Hogyan kezdjünk neki? Figyelmes hallgatással, szemrevételezéssel, annak a módnak felismeréséről, amely által Isten már előkészítette a talajt számunkra.”⁸

Az új evangelizációról szóló következő püspöki Szinódus *Lineamentája* huszonnegy alkalommal hivatkozik az ítélőképesség szükségességére. A kezdeti Egyház tapasztalatát felidézve a *Lineamenta* megállapítja: „az evangelizáció folyamata a megkülönböztetés folyamatává vált. Az igehirdetés először hallgatást, megértést és értelmezést kíván”.⁹

Az Egyház tisztában van azzal, hogy a világ megváltozott és szüntelenül új társadalmi és kulturális alakzatoknak ad helyet. A *Lineamenta* világos összehasonlítást tesz Pál egykori helyzete és a jelen kihívásai között. Megfáradt, előregyártott megoldások ma már aligha fogadhatók el az evangelizáció problémájára. E helyett szükséges, hogy az Egyház előbb „hallgasson, megértsen és értelmezzen”, mielőtt megszólalna.

⁸ ROWAN WILLIAMS: *God's Mission and Ours in the 21st century* (2009. június 9.); <http://www.archbishopofcanterbury.org/articles.php/779/gods-mission-and-ours-in-the-21st-century>

⁹ L 3.

Még egy tanulságot levonhatunk azokból a körülményekből, amelyek Pált Európába vezették. Hosszú távon nem minden megghiúsult terv számít szükségszerűen vereségnek. Amit ugyanis kezdetben negatívan értékelünk, lehet a Szentlélek műve is, aki megakadályozza az emberi terveket azért, hogy az Örömhír hirdetésének ügyét előremozdítsa. Ez a lehetőség arra hív meg minket, hogy tekintsünk ismét a jelenlegi válságra, próbálva megítélni, vajon nem nyit-e Isten új ajtót az Egyház számára.

Azt is hinnünk kell, hogy nem a tanítvány egyéni sikere a legfontosabb jele az Örömhír terjedésének. A Filippi-beli egyház végül valóban virágzó közösséggé vált, olyannyira, hogy Pál egy levelet is szentelt nekik. A Cselekedetek e fejezete alapján azonban Pál személyes sikere elenyészőnek mondható. Nyilvánvalóan a közösség nagymértékben gyarapodott távozása után, és – amint azt Pál leveléből is kitűnik – megkülönböztetett szeretettel fordult a Filippiben élő keresztények felé.

Olvassuk tovább a 16. fejezetet:

„¹³Szombaton kimentünk a kapun kívül a folyóhoz, mert úgy véltük, hogy ott van az imádkozóhely. Leültünk és beszélni kezdtünk a körénk gyűlt asszonyokhoz. ¹⁴Volt a hallgatóságban egy Tiatira városából való, Lidia nevű, istenfélő bíboráros asszony. Ennek megnyitotta szívét az Úr, hogy hallgasson Pál szavaira. ¹⁵Egész háza népével együtt megkeresztelkedett, aztán kért minket: »Ha nézetetek szerint az Úr híve vagyok, térjete be házamba, és maradjatok nálam.« És erővel rá is vett erre minket.

¹⁶Egyszer, ahogy az imádkozóhely felé tartottunk, találkoztunk egy jós szellemtől megszállt leánnyal, aki jóslásaival nagy hasznot hajtott gazdáinak. ¹⁷Pál után és miutánunk szaladt, és így kiáltozott: »Ezek az emberek a fölséges Isten szolgái, s az üdvösség útját hirdetik nektek.« ¹⁸Ezt több napon át megismételte. Pál már bosszankodott miatta, hátrafordult és rászólt a lélekre: »Parancsolom neked Jézus Krisztus nevében, menj ki belőle!« Ki is ment akkor mindjárt. ¹⁹Amikor gazdái látták, hogy nem húzhatnak belőle több hasznot, megragadták Pált és Szilást, és a fórumra hurcolták, az előljárók elé. ²⁰Bírák elé állítva így vádolták őket: »Ezek a zsidó emberek zavart keltenek városunkban, ²¹olyan szokásokat hirdetnek, amelyeket mi - rómaiak lévén - nem fogadhatunk el, és nem követhetünk.« ²²A nép is ellenük fordult. A bírák lehúzták róluk a ruhát, és megvesszőztették őket.»

Rövid Filippi-beli tartózkodása során Pál több különböző embercsoporttal találkozik és evangelizálja őket. Egy szombaton a város külvárosába megy, ahol

egy kisebb csoportnyi zsidó és prozelita (ti. „Istenfélő”) szokott összegyűlni. A folyó közelében találkoztak, mivel a víz alkalmas volt a rituális megtisztuláshoz. Talán olyan kisszámú volt Filippiben a zsidó közösség, hogy nem volt meg a szükséges tíz férfi a zsinagóga alapításához.¹⁰ Pál és társai felhasználják az alkalmat, hogy Jézusról, mint az Isten által megígért Messiásról és az üdvösség beteljesítőjéről beszéljenek.

Szavai szíven ütik Lidiát, aki sikeres kereskedő és háza népének feje. Amikor ő és egész háza népe megkeresztelkedik, Európa első családi egyháza is megszületik. Ennek az egyedülálló vagy özvegyasszony családfőnek a megtérése szükségképpen vallási és spirituális hatással volt a többiekre. Manapság az Egyháznak az evangélium gyorsabb terjedése érdekében figyelembe kell vennie a közösségi hálózatok stratégiai fontosságát.

Lidia megtérése arra is példa számunkra, hogyan is szólítsa meg az Egyház a nőket az itt jelenlevők által képviselt országokban. Hasznos-e az olyan evangelizáció, amely szándékosan érzékeny a nemek különbségeire? Melyek azok a különleges elvárások, melyeket figyelembe kell venni, amikor az Egyház a jelenkor Lidiáihoz szól: azokhoz a tanult, sikeres nőkhöz, akik „háznépük” vezetésében fontos szerepet töltenek be, és akik keresik Istent?

A folyóparti találkozás a fiatalok evangelizációjának kérdését is felveti. Egy rabszolgány jelenik meg a színen. Az Apostolok Cselekedetei úgy mutatja be, mint aki „jövendölő lelket”¹¹ bír. Ezek szerint tehát két különböző módon is szolgátságban él. Először is azért, mert az őt birtokló idegen lélek szeszélye fűzi rabláncra. Másodszor azért, mert ahogy az írás kijelenti, gazdájának jelentős bevételét jelenti.

Pál szembeszáll a lány kettős szolgátságával kiűzve belőle a lelket, és kiváltva a lány gazdájának dühét, akik megragadják az apostolt és Szilást, s a város előjárója elé hurcolják őket. Valahányszor az Örömhír szerzett jogokat, különösen pedig gazdasági érdeket veszélyeztet, mindig ellenállásba ütközik (vö. ApCsel 19,25–27). Így tesznek a rabszolgány felügyelői: ahelyett, hogy örülnének a

¹⁰ A Misna tíz férfi meglétét írja elő, hogy *minjant*, vagyis a szükséges létszámot alkossák bizonyos imák és szertartások elvégzéséhez (vö. *Sanhedrin* 1:6, *Pirke Abot* 3,8).

¹¹ Szó szerint „püthóni lelket” (ἄχουσαν πνεῦμα πύθωνα); Püthón volt a neve annak a kígyónak vagy sárkánynak, amely a delphoi jósdát őrizte. A későbbiekben olyan lelket jelentett, mely „jövendöléseket jelent ki”, s emellett olyan hasbeszélőt is, akiről úgy vélték, hogy a hasában ilyen lelket hordoz.

lány szabadulásának, egyedül bevételeik elvesztésére gondolnak. Noha az idegen prédikátorok ellen felhozott vádjaik a társadalmi rendre és a kulturális hagyományok tiszteletére hivatkoznak, világosan látszik, hogy a lány tulajdonosainak haragját valójában a kapzsiság okozza.

Az Egyház elismeri a növekvő nehézséget, amit a hitnek az új nemzedéknek történő továbbadása jelent. A Szentatya és a következő Szinódus *Lineamentája* is hangsúlyozza az „oktatási vészhelyzetet”.¹² Ahogy a *Lineamenta* megvilágítja, a Pápa által használt kifejezés utal arra

„a manapság tapasztalt növekvő nehézségre, amely nem csupán a keresztény oktatási tevékenységet érinti, hanem általánosan tapasztalható az oktatásban. A helyes életmódot és viselkedést kialakító alapvető értékek közvetítése az újabb nemzedékek számára egyre nehezebbé válik.”¹³

Az „oktatási vészhelyzet” azt jelenti, hogy az Egyház már nem képes mindannak átadására a fiatalok számára, amivel tartozik nekik.

Ez a kudarc, sőt képtelenség, még inkább kínzóvá válik, ha hisszük, hogy a jézusi küldetés, és következésképpen az Egyház küldetésének is alapvető eleme „hogy hirdesse[m] a foglyoknak a szabadulást, a vakoknak a látást, hogy szabadon bocsássa[m] az elnyomottakat” (Lk 4,18). Lehetséges-e hogy a fiatalok igazi szabadsága csorbul amiatt, hogy az Egyház nem képes életmintát közvetíteni számukra? Vajon Európa fiataljai valójában nem a lehetőségek szűk horizontjának rabjai-e, minthogy a kinyilatkoztatás igazságát megtagadják tőlük, s ugyanúgy rabjai a gazdasági rendszernek, amely arra törekszik, hogy szükségleteiket megsokszorozza a zabolátlan fogyasztás által, miközben fokozza aggodalmukat, mivel kevés reményük van arra, hogy igazságos és biztos munkakörülményeket találjanak?

„²³Sok ütest mértek rájuk, majd börtönbe vetették őket, s megparancsolták az őrnekek, hogy jól vigyázzon rájuk. ²⁴Ez a kapott parancs értelmében a belső börtönbe zárta őket, és a lábukat kalodába szorította.

²⁵Pál és Szilás éjfélkor imádkoztak és zsoltárt énekelve dicsőítették az Istent, a foglyok meg hallgatták őket. ²⁶Hirtelen nagy földrengés támadt,

¹² XVI. BENEDEK PÁPA: Discourse at the Opening of the Convention of the Diocese of Rome (2007. június 11.), *L'Osservatore Romano: Weekly edition in English*, 2007 június 20, 3.; L 20.

¹³ Uo.

úgyhogy a börtön alapjai megremegtek. Az ajtók mind kinyíltak, és mindenkiről lehullott a bilincs. ²⁷Amikor a börtönőr felriadt álmából, s meglátta, hogy a börtön ajtai tárva-nyitva vannak, kihúzta kardját, s megakarta magát ölni, mert azt hitte, hogy a foglyok megszöktek. ²⁸Pál hangerősen rászólt: »Ne tégy kárt magadban, hisz mind itt vagyunk!« ²⁹Az őt világot kért, berohant, és remegve Pál és Szilás elé borult, ³⁰aztán kivezette őket s megkérdezte: »Uraim, mit kell tennem, hogy üdvözüljek?« ³¹»Higgy Jézus Krisztusban, és üdvözülsz te is, a tied is!« - válaszolták. ³²Aztán hirdették neki és egész háza népének az Isten szavát. ³³Az pedig még akkor magához vette őket, éjszaka kimosta sebeiket, s rögtön megkeresztelkedett, hozzátartozóival együtt. ³⁴Aztán házába vezette őket, asztalt terített nekik, s örült egész háza népével, hogy az Isten híve lett.»

Sok olyan részlete van a Pál és Szilás csodálatos megmenekülését leíró fejezetnek, amit érdemes volna kiragadnunk. A jelen reflexió kereteit – és türelmük korlátait – figyelembe véve, csupán kettőt választok ki ezek közül.

A két misszionárius látszólag reménytelen helyzetben van: egy idegen börtön mélyére vetve, lábuk kalodába zárva. Mit tesznek ekkor? Noha alaposan megfenyítették és megláncolták őket, Pál és Szilás „imádkoztak és himnuszokat énekeltek Istennek”. Tehát az apostolok nem a kiszabadulásukért könyörögtek Istenhez, hanem hálatelten dicsőítő énekeket zengtek Neki. A fejezet még egy fontos részlettel szolgál: a többi rab figyelt (16,25).

Ez a jelenet a Cselekedetek egy korábbi eseményére utal vissza. Az ötödik fejezet felidézi, hogy az apostolok – miután megbotozták őket és megparancsolták nekik, hogy ne említsék többet Jézus nevét – „boldogan távoztak a főtáncsból, mert méltók lettek rá, hogy Jézus nevéért gyalázatot szenvedjenek” (5,40–41). Könnyen beláthatjuk, hogy hasonló okok miatt fakadt dalra egy európai börtön sötét éjszakájában Pál és Szilás.

A jelenet ugyanakkor a jövőre is nyitott, engem egy modern európai vértanúra, a moráviai születésű redemptorista misszionárius Boldog Methodius Dominick Trčkára emlékeztet, aki a görögkatolikus egyházért munkálkodott állhatatosan a hajdani Csehszlovákiában. 1950. április tizenharmadika éjszakáján a kormányzat felszámolta az összes szerzetesrendet. Koncepciók perben 12 éves börtönbüntetésre ítélték, ahol többször hosszan kihallgatták és megkínózták. 1958-ban a leopoldovi börtönbe szállították át, a jelenlegi Szlovákia területére. A magánzárkában töltött idő során tüdőgyulladást kapott. Büntetését azért kapta, mert egy karácsonyi himnuszt énekelt. 1959. március 23-án hunyt el és 2001. november 4-én avatta boldoggá II. János Pál pápa.

Boldog Methodius Dominicket sokszor ábrázolják egy apró tekerccsel a kezében, amin egy szlovák karácsonyi ének szövege olvasható. Olyan apostolra emlékeztet, akit nem tudott megtörni a rablánc, és aki rabtársait éneket zengve bátorította, így téve szabaddá lelküket az őket körülvevő rácsoktól. Pál, Szilás, és merem állítani, Boldog Methodius Dominick is a szenvedő igaz (vö. Dán 3,24) bibliai alakját jelenítik meg, akinek imádsága prófétai tanúságtétellé is válik.

A váratlan földrengést és a rabok szökési lehetőségét követően a Cselekedetek figyelme a börtönőrré és megtérésére összpontosít. Ismét Pál ragadja magához a kezdeményezést és a megváltás eszközévé lesz. Az őt elfelejti a földrengést és a többi rabot, és felteszi a kérdést „Uraim, mit kell tennem, hogy üdvözüljek?” (16,30). A kérdés formája kateketikai, és a válasz Lukács kedves hitvallási formuláját hordozza: a megváltás a Jézus Krisztusba vetett hittel függ össze.¹⁴

Feltételezem, hogy Európa nagy részének a megváltás értelmezhetetlen kategória. S valóban, a kereszténység sok szempontú válsága egyetlen szótériológiai természetű közös nevezőre hozható és talán hozandó is: a megváltás relevanciájának elvesztésére. A kereszténységnek meggyengült az a képessége, hogy megjelenítse a megváltást. Az Egyház pedig nem Egyház többé, ha már nem tudja a megváltást közvetíteni. Megfordítva Szent Ciprián híres meghatározását állíthatnánk, hogy *extra salutem nullus christianismus*.¹⁵

A *Lineamenta* emlékeztet arra, hogy Jézus kinyilatkoztatása „nem csupán a megváltás ajándékának befogadóivá, hanem hirdetőivé és tanúivá is tett”.¹⁶ Mit kell hirdetni a mai Európában? Ez életbevágó kérdés és kellő megválaszolása több időt és teret kíván, mint amit a jelen konferencia keretei megengednek. Mindazonáltal amennyiben nem akarjuk, hogy megváltásról való gondolkodás merő elméletté váljon, elengedhetetlen arra a világra tekinteni, amelyben élünk és dolgozunk. Csak ha tudatosan fenntartjuk ezt a figyelmes, megkockáztatom, *engedelmes* viszonyulást a valósághoz, válunk képessé arra, hogy az emberek aggodó kérdéseit jól ítéljük meg, és felfedezzük bennük Isten valóságos kinyilatkoztatásának és terve kinyilvánításának módját. A II. Vatikáni Zsinat merész konstitúciója arra szólítja fel ma az Egyházat, hogy mutassa be „a megváltás

¹⁴ GÉRARD ROSSÉ: *Atti degli Apostoli: introduzione, traduzione e commento*, Edizioni San Paolo, Milano, 2010, 197.

¹⁵ JAVIER VITORIA CORMENZANA: Heartened by the Sounds of a Delicate Silence, *Concilium*, 2005/3, 125.

¹⁶ L 23.

mindent átfogó természetét”,¹⁷ olyan igehirdetés által, amely hitelt érdemlő módon néz szembe a mai európai ember égető kérdéseivel.

„³⁵Virradatkor a bírák hivatali szolgákat küldtek ezzel az üzenettel: »Engedd szabadon azokat az embereket!« ³⁶A börtönőr ezt rögtön hírül vitte Pálnak: »Üzenték a bírák, hogy engedjelek benneteket szabadon. Menjetelek hát, távozzatok békében!« ³⁷Pál azonban így válaszolt: »Ítélet nélkül nyilvánosan megvesszőztettetek és börtönbe vetettetek minket, jóllehet római polgárok vagyunk, s ráadásul most titokban akartok minket elbocsátani? Azt már nem! Jöjjenek és kísérjenek ki maguk minket!« ³⁸A törvényszéki szolgák jelentették e szavakat a bíráknak. Azok meghallva, hogy rómaiak, megijedtek, ³⁹odasiettek, kikísérték őket, kérve, hogy hagyják el a várost. ⁴⁰A börtönből kiszabadulva Lidiához tértek be, viszontlátva megvigasztalták a testvéreket, és útra keltek.”

A város előljárója megparancsolja Pál és Szilás szabadon bocsátását. Pál reakciója meglepő. Először, ahelyett hogy csendben eltűnne a színről, Pál ellenkezik, minthogy a vele és Szilással történtek fényében nem tartja elegendőnek az egyszerű szabadon bocsátás tényét. A Cselekedetek szerzője számára Pál tiltakozása újból helyreállítja mind az apostol, mind a keresztény misszió létjogosultságát. Ám ezután Pál megdöbbenő bejelentést tesz: méghozzá azt, hogy ő és Szilás római polgárok! Az előljárók érthető módon megijednek, hiszen római polgárokkal szemben jogtalan volt effajta bánásmódot alkalmazni. Így tehát Pál és Szilás emelt fővel távozhat a börtönből.

Talán csodálkozunk ezen: miért nem fedte fel Pál már korábban római polgárjogát? Talán el akart kerülni egy hosszabb időt igénybe vevő jogi procedúrát, amivel missziós tevékenységében értékes időt veszített volna.¹⁸ És valóban, egy Lidiával és a többi kereszténnyel való utolsó találkozást követően elindul Tesszalonikába (ApCsel 16,40–17,1).

¹⁷ GS 11, 22, 41.

¹⁸ GÉRARD ROSSÉ: *Atti degli Apostoli*, i. m. 198.

A FILIPPI-BELI BARÁTOKNAK ÍRT KÉPESLAP

„⁴Örüljete az Úrban szüntelenül! Újra csak azt mondom, örüljete. ⁵Méltányosságokat ismerje meg mindenki! Az Úr közel van” (Fil 4,4–5).

Pál és európai barátai nem felejtették el egymást az első látogatás óta. A Filippi-beliek további anyagi támogatással segítették az Apostolt, aki legalább egy alkalommal visszatért hozzájuk (ApCsel 20,6) halála előtt.¹⁹ Emellett írt is nekik. Az Apostol levelei között a Filippi keresztényeihez szólót az úgynevezett „fogságban írt levelek” közé szokás sorolni. Habár terjedelmét tekintve²⁰ Pál levelei sorában a rövidebbek közé tartozik, a történelem folyamán fontos hivatkozási pont volt és maradt, nemcsak a teológiában, de a liturgiában és spiritualitásban is.²¹

Sőt mi több, a levél nagyon személyes hangvételű, és bensőséges viszonyt tükröz. Pál ebben a szellemben fejt ki két jellegzetes gondolatát: Krisztussal és egyben a saját maga által alapított keresztény közösségekkel való kapcsolatát azokon a helyeken, amelyeket ő evangelizált, és amelyeket most a börtöncellájában kísér lelkileg és erkölcsileg. Az Apostol „én”-je és a címzettek „ti”-je közötti párbeszéd az egész szöveget átszövő vezérfonalat alkot.

Számomra a Filippieknek írt levél a legszívhezszólóbb hangvételű az Apostol összes levelei közül. Pál rejti véka alá őszinte ragaszkodását a hallgatóságához. Az egész levélből az a valódi öröm árad, amely Pál, Krisztus és a szeretett filippiek közötti háromszögszerű kapcsolatot élteti. Amint látni fogjuk, nem felszínes lelkesedés mindez, hanem inkább olyan mélyről forrásozó kapcsolat, amely a börtönben sínylődő fogoly és a szakadás fenyegetettségében élő közösség közt áll fenn. Igazság szerint mind Pál, mind pedig a Filippi-beliek csakis azért képesek örülni, mert „az Úrban” élnek, azaz örömük Krisztussal való kötelékük mélyén gyökerezik.²²

Milyen módon szólhat ez a levél – melynek eredeti címzettjei az első európai keresztények – a mai Európa szerzetesei és szerzetesnői meghívásáról/kül-

¹⁹ Pál feltehetőleg áthaladt Filippin, amikor Efezusba ment (ApCsel 20,1–2).

²⁰ A levél csupán 1629 szóból áll, amit 104 szakaszra és négy fejezetre szokás tagolni.

²¹ FRANCESCO BIANCHINI: Lettera ai filippesi: introduzione, traduzione e commento, in *Nuova Versione della Bibbia dai Testi Antichi*, Edizioni San Paolo, Milano, 2010, 9.

²² Uo. 10.

detéséről? Noha számtalan témája érdekes lehetne számunkra, mégis az öröm egyedülálló fontosságáról szeretnék röviden szólni a konferencia lezárásaként.

Úgy vélem, Nietzsche előre látta, hogy az „Isten halála” gondolat következménye egy adott kultúrában a szívbeli öröm elvesztése lesz (a szó eredeti jelentése szerint az élet monotóniáját szétfeszítő transzcendenciára és hálára utal, amely által így kiáltunk: „Mindennek ellenére jó dolog élni!”). A következő Szi-nódus *Lineamentája* szerint a világ erősen hajlik arra, hogy

„az igazságról szóló beszédet nehéznek és ‘tekintélyelvűnek’-nek tartsa. Ez a fajta gondolkodásmód az élet jó voltának – »Valóban jó embernek lenni?« »Jó dolog élni?« – és az életet jelentő kapcsolatrendszerek és el-kötelezettségek értékének kétségbe vonásához vezet.”²³

A Filippiekhez írott levél arra hívja meg a keresztényeket, hogy életükkel hirdessék, hogy minden ellenére valóban jó élni. Még a levél gyors átfutása által is világossá válik az öröm fontossága, mint a tanítványi lét jellemzője. Több mint felületes, múlt érzelem, ez az öröm a „Krisztusban” való élet eszkatológikus dimenziója. Pál legmélyebb vágya, hogy halála után Jézussal találkozzon a végső feltámadásra való eljutás reményében (3,11.14), azzal a Krisztussal, akit az Apostol egész léte által megdicsőíteni kívánt (1,19–21).

Pál a reménynek ebbe a távlatába helyezi Filippi keresztényeit, arra kérve őket, hogy „Jézus Krisztus napját” (1,6.10; 2,16) szem előtt tartva alakítsák életüket. Azon a „napon” az Úr Jézus teljhatalommal átváltoztatja azokat, akik hittel várokoztak a vele való dicsőségben történő osztozásra (3,20–21).

Így a Filippi-beliek már élvezhetik az Úr (4,5) közelségét, és előre megízlelhetik a megváltás és a Vele való végleges közösség örömét, már a jelen szenvedései közepette is. Ezért a levél kontextusában ez az öröm nem mulandó érzület, hanem állandó, a külső körülményektől független állapot. Ezt az örömet a tanítvány Krisztussal való kapcsolata határozza meg.²⁴ Pál számára az öröm a közte és Filippi-beli barátai közötti mély kapcsolatból (1,4; 2,2.28; 4,1), és az Örömhír terjedésének és fejlődésének (1,18.25) láttán fakad.

Ma a szerzetesi küldetés legfontosabb kérdése nem az üzenet tartalma, hanem tanúságtételünk hitelessége, a kölcsönös kapcsolatokra való képességünk és az, hogy tiszteletteljesen tudjuk elfogadni a tőlünk különböző embereket,

²³ L 20.

²⁴ FRANCESCO BIANCHINI: *Lettera ai filippesi*, i. m. 17.

hiszen a Szentlélek ezt munkálja a párbeszédben eltöltött élet során. Az európai szerzetesi élet küldetése, hogy eszkatológikus reménnyel eltelve, a történelem Urának győzelmét elővételezve; vagyis őszinte örömben éljünk.

Az öröm elengedhetetlen, ha életmódunkat a Krisztus-követés hiteles módjaként szeretnénk felmutatni. a jelenben és a jövőben. Engedjék meg, hogy gondolataimat egy családomból vett példával zárjam le. Tizenhárom gyermek – nyolc lány és öt fiú – közül a legidősebb vagyok. Egyetlen húgom sem választotta a szerzetesi életet, noha édesanyánknak három nagynénje és öt unokatestvére is tagja ugyanazon kongregációnak.

Ezzel azonban nem azt akarom mondani, hogy egyik húgom se érzett volna meghívást erre az életre. Emlékszem egy nyárra, amikor hazamentem a szemináriumból. Úgy tettem, mintha az újságot olvasnám, ám valójában kihallgattam a húgaimat, akik ugyanabban a szobában beszélgettek. Egyik húgom, Ann, aki akkoriban 16–17 éves volt, éppen azt mesélte a többieknek, hogy azt fontolgatja, szerzetbe lép. Amint a többiek megértették, hogy Ann komoly szándékról beszél, egyik nővére némi aggodalommal kérdezte tőle: „Egész életedben boldogtalan akarsz lenni?” Az az igazság, hogy az 1960–70-es évek zavaros időszakában Észak-Amerikában bizony sok szerzetesből süttött az elégedetlenség.

Közösségeink hivatásgondozási kultúrájának arra az öröme kell épülnie, amely a szerzetesi élet alapvető vonása. Arra hívjuk a fiatalokat, hogy forduljanak hozzánk kérdéseikkel, keresésükkel. Tisztelettel és örömtelin üdvözljük őket, engedve, hogy szívükben az Úr megszólíthassa őket „Mit kerestek?” Ma is lehetséges, hogy a fiatalok „Vele akarnak maradni” és nálunk leljenek lakóhelyre. Ma is lehetséges, hogy meghallják hívását: „Kövess engem!”

(Fazekas Gyöngyvér fordítása)

Búcsúzás a római klérustól a VI. Pál teremben 2013. február 14-én délelőtt

XVI. BENEDEK PÁPA

Eminenciás Uram, Kedves Püspök- és Paptestvéreim!

A Gondviselés különleges ajándéka számomra, hogy mielőtt elhagyom a péteri szolgálatot, még egyszer láthatom a klérusomat, Róma klérusát. Mindig nagy öröm látni, hogy az Egyház él, hogy az Egyház él Rómában; vannak pásztorok, akik a legfőbb pásztor lelkületével vezetik az Úr nyáját. Itt egy valóban katolikus, egyetemes klérus van, és az megfelel a római Egyház lényegének: minden kultúra, minden faj, minden nemzet katolicitását, egyetemességét hordozza önmagában. Ugyanakkor nagyon hálás vagyok Bíboros Helynök úrnak, aki segít ébreszteni és megtalálni a hivatásokat magában Rómában, mert Rómának egyrészt az egyetemesség városának, másrészt erős és teherbíró hitű városnak kell lennie, melyben hivatások is születnek. Meg vagyok győződve arról, hogy az Úr segítségével megtalálhatjuk azokat a hivatásokat, melyeket ő maga ad nekünk, vezethetjük és segíthetjük érlelődésüket, s így felkészíthetjük őket az Úr szőlejében végzendő munkájukra.

Az imént Szent Péter sírja előtt elimádkoztatók a Credót: a Hit évében úgy látom, nagyon kifejező, talán szükséges aktus is, hogy a római klérus összegyűljön az Apostol sírjánál, akinek az Úr ezt mondta: „Rád bízom Egyházamat. Rád építem Egyházamat” (vö. Mt 16,18–19). Az Úr színe előtt Péterrel együtt tettetek vallomást: „Te vagy a Krisztus, az élő Isten Fia” (vö. Mt 16,15–16). Így növekedik az Egyház: Péterrel együtt megvallja Krisztust, követi Krisztust. Mindig ezt tesszük. Nagyon hálás vagyok imáitokért, amelyeket – amint szerdán mondtam – szinte fizikailag éreztem. Ha most vissza is vonulok, imádságaimban mindig közel maradok mindnyájatokhoz, és biztos vagyok benne, hogy ti is közel lesztek hozzám, még ha a világ számára rejtékben maradok is.

A mai napra életkorom miatt nem tudtam előkészíteni egy igazi nagy beszédet, ami várható lett volna. Inkább egy kis beszélgetésre gondolok arról, hogy miként éltem meg én a II. Vatikáni Zsinatot.

Egy anekdotával kezdem: 1959-ben neveztek ki professzornak a bonni egyetemen, ahol a kölni és a szomszédos egyházmegyék seminaristái és egyetemistái tanulnak. Így kerültem kapcsolatba a kölni érsekkel, Frings bíborossal. Siri bíboros, a genovai érsek – úgy emlékszem 1961-ben – előadássorozatot szervezett, amelyben európai bíborosok adtak elő a zsinatról, és meghívta a kölni érseket is, hogy tartson előadást ezzel a címmel: *A zsinat és a modern gondolkodás világa*.

A Bíboros fölkerített – engem, a legfiatalabb professzort –, hogy írjak egy vázlatot; a vázlat tetszett neki, és Genovában azt a szöveget mondta el, amit én írtam. Nem sokkal később [XXIII.] János pápa magához kérte, a Bíborost pedig elfogta a félelem, hogy talán valami helytelent, valami téveset mondott, és most dorgálásra hívják, sőt esetleg elveszik tőle a bíbort. Ezért, amikor a titkára a kihallgatásra öltöztette, a Bíboros ezt mondta neki: „Lehet, hogy utoljára öltöm magamra ezt a ruhát”. Amikor azonban belépett a terembe, János pápa elébe ment, megölelte, és ezt mondta: „Köszönöm, Eminenza! Ön elmondta azokat a dolgokat, amelyeket én akartam mondani, de nem találtam hozzá a szavakat.” Ebből a bíboros tudta, hogy jó úton jár, és fölkerített, hogy menjek vele a zsinatra, először mint személyes szakértő; később pedig, az első ülészak alatt – úgy emlékszem, 1962 novemberében – kineveztek a zsinat hivatalos szakértőjévé.

Nemcsak örömmel, hanem igen nagy lelkesedéssel mentünk a zsinatra. Hihetetlen várakozás élt bennünk. Azt reméltük, hogy minden megújul, hogy valóban egy új Pünkösöd jött el, az Egyház új korszaka, mert akkoriban az Egyház még meglehetősen erős volt, a vasárnapi templombajárók száma még jó volt, a papi és szerzetesi hivatások száma kissé csökkent ugyan, de még elegendő volt. Mindezek ellenére úgy éreztük, hogy az Egyház nem halad, lelassult, inkább a múlthoz tartozónak látszott, mint a jövő hordozójának. És abban a percben azt reméltük, hogy ez a helyzet megváltozik, megújul; hogy az Egyház újra a holnap és a ma ereje lesz.

Tudtuk, hogy az Egyház és a modern kor kapcsolata kezdettől fogva kissé feszült az Egyház Galileo Galileivel kapcsolatos tévedésével kezdődően. Úgy gondoltuk, helyrehozzuk ezt a tévedést, és őszintén hittük, hogy megtaláljuk az egységet az Egyház és a világ legjobb erői között, hogy megnyissuk az emberiség jövőjét és elindítsuk az igazi fejlődést. Tehát telve voltunk reménnyel, lelkesedéssel, és akarattal, hogy megteesszük a magunkét ebben az ügyben.

Emlékszem rá, hogy negatív példának tekintettük a Római Zsinatot. Úgy mondták – nem tudom, igaz volt-e –, azon a zsinaton, a Szent János-bazilikában előre megírt szövegeket olvastak föl, a zsinat tagjai tetszésüket nyilvánították, tapsolva jóváhagyták, és így folyt le a Római Zsinat. A II. Vatikáni Zsinatra meghívott püspökök viszont azt mondták: „Nem! Ezt ne így csináljuk. Mi püspökök va-

gyunk, mi vagyunk a zsinat aktív alanyai; nem akarunk egyszerűen jóváhagyni kész tényeket, hanem alanyai, szereplői akarunk lenni a zsinatnak.” Így Frings bíboros is, aki pedig híres volt a Szentatya iránti feltétlen, szinte aggályos hűségéről, ebben az esetben azt mondta: „Itt más feladatunk van. A Pápa azért hívott minket össze, hogy zsinati atyák legyünk, Egyetemes Zsinat legyünk, cselekvő alanyok, akik megújítják az Egyházat. Így akarjuk vállalni feladatunkat.”

Az első mozzanat, amelyben ez a magatartás megmutatkozott, mindjárt az első napon bekövetkezett. Ezen az első napon volt esedékes a Bizottságok megválasztása, és elő voltak készítve elfogulatlanul – legalábbis törekedve erre – a névsorok, a nevek, és ezekről a listákról kellett szavazni. Az atyák azonban azt mondták: „Nem. Nem akarunk előre összeállított listákra szavazni. Mi vagyunk a cselekvők.” Ezért el kellett napolni a választásokat, mert az atyák előbb kissé meg akarták ismerni egymást, ők maguk akarták összeállítani a névsorokat. Így is történt. Liénart lille-i bíboros és Frings kölni bíboros világosan kifejezték: „Így nem. Mi akarjuk összeállítani a névsorainkat, és mi akarjuk megválasztani a jelöltjeinket.” Ez nem forradalmi, hanem a zsinati atyák lelkiismeretének felelős aktusa volt.

Így hát lázas, horizontális ismerkedés kezdődött, nem véletlenszerűen kerestük egymást. A Colleggio dell’Animában, ahol laktam, sok látogatónk volt: a Bíboros nagyon ismert volt, az egész világról keresték. Jól emlékszem Msgr. Etchegaray magas, nyúlánk alakjára, aki a Francia Püspöki Konferencia titkára volt, a találkozásokra a bíborosokkal stb. És ez később az egész zsinatra jellemző volt: apró, traversális találkozások. Így ismerkedtem meg olyan nagy személyiségekkel, mint de Lubac, Daniélou, Congar atyák és a többiek. Sok püspökkel is megismerkedtünk; külön is emlékszem Strasbourg püspökére, Elchingerre. És ez már az Egyház egyetemességének, az Egyház konkrét valóságának tapasztalata volt, amely nem egyszerűen végrehajt felülről jött parancsokat, hanem együtt növekszik és halad előre, természetesen mindig Péter utódának vezetésével.

Amint mondtam, valamennyiünkben nagy várakozások éltek. Soha nem volt még ilyen méretű zsinat, de nem mindenki tudta, hogyan kell megvalósítani. A legfőlkészültebbek, mondjuk úgy, hogy a leghatározottabb szándékúak a francia, a német, a belga és a holland püspökök – az úgynevezett „rajnai szövetség” – voltak. A zsinat első részében ők jelezték az utat; azután hamarosan tárgult az aktivizálódók köre, és mindenki egyre kreatívabb lett. A franciáknak és a németeknek közös érdekeik voltak, meglehetősen különböző felhangokkal. Az első, kezdeti, egyszerű – látszólag egyszerű – szándék a liturgia reformja volt, amely már XII. Piusszal megkezdődött, aki már megújította a Nagyhetet; második volt az ekkleziológia; harmadik Isten Igéje, a kinyilatkoztatás; s végül az ökumenizmus. A franciák sokkal inkább, mint a németek, tárgyalni akartak az Egyház és a világ kapcsolatáról is.

Kezdjük az elsővel. Az első világháború után éppen Közép- és Kelet-Európában kialakult a liturgikus mozgalom, a liturgia gazdagságának és mélységének újra fölfedezése. Ez a gazdagság mindaddig a pap Római Misekönyvének titka volt, miközben a hívők a saját imakönyveikből imádkoztak, melyeket a nép szíve szerint állítottak össze, úgy, hogy a klasszikus liturgia emelkedett nyelvét próbálták lefordítani a nép számára érthető, szívéhez közelálló, érzelmesebb szavakra. De ez szinte két párhuzamos liturgiát jelentett: a papét, aki a ministránsokkal a Misszálé szerint celebrálta a szentmisét, és a laikusokét, akik a szentmise alatt a saját imakönyvükből imádkoztak; mindemellett alapvetően tudták, mi történik az oltáron. Most azonban fölfedezték a Misszálé szépségét, mélységét, történeti, emberi, spirituális gazdagságát, és annak szükségességét, hogy ne csak a nép egy képviselője, egy kis ministráns válaszolja: „Et cum spiritu tuo”, hanem dialógus alakuljon ki a pap és a nép között, hogy az oltár liturgiája és a nép liturgiája egyetlen liturgia legyen, aktív részvétel, hogy a liturgia gazdagsága eljusson a néphez; így fedezték fel és újították meg a liturgiát.

Most, visszatekintve úgy látom, hogy nagyon jó volt a liturgiával kezdeni, mert így megmutatkozott Isten elsőbbsége, az imádás elsőbbsége: „Operi Dei nihil praeponatur” („Isten művének semmit nem szabad elébe helyezni”) – Szent Benedek regulájának szavai (vö. 43,3) mintegy a zsinat legfőbb szabálya lettek. Egyesek kritikusan megjegyezték, hogy a zsinat sok dologról beszélt, de Istenről nem. Beszélt Istenről! Az első tette, mégpedig alapvető cselekedete volt, hogy Istenről beszélt, és az egész népet, az egész szent népet kitérte Isten imáadására, Krisztus teste és vére liturgiájának közös ünnepségében. Ebben az értelemben – túl azon, hogy gyakorlatilag nem lett volna okos azonnal a viták kérdésekkel kezdeni – mondhatjuk, valóban a Gondviselés műve volt, hogy a zsinat kezdetén a liturgia, Isten, az imádás állt. Most nem szeretnék a viták részleteibe bocsátkozni, de a gyakorlati megvalósításokon túlmenően érdemes mindig visszatérni magához a zsinathoz, mélységeihez és lényegi eszméihez.

Több ilyen eszme is volt: mindenekelőtt a húsvéti misztérium, mint a keresztény lét, a keresztény élet, az év, a keresztény idő központja, mely a húsvéti időben és a vasárnapban mutatkozik meg. A vasárnap mindig a föltámadás napja. Időnként mindig a föltámadással kezdjük, a Föltámadottal való találkozással és találkozásból megyünk a világba. Ebből a szempontból nagy kár, hogy ma a vasárnapból hétvége lett, miközben a hét első napja, a kezdet. Ezt nagyon észben kell tartanunk, hogy a vasárnap a kezdet, a teremtés kezdete, az Egyházban folyó újjáteremtés kezdete, találkozás a Teremtővel és a föltámadott Krisztussal. A vasárnap e kettős tartalma szintén jelentős: az első nap, azaz a teremtés ünnepe, ott állunk a teremtés alapjánál, hiszünk a teremtő Istenben; találkozás a Föltámadottal, aki

megújítja a teremtetést, és igazi célja egy olyan világ megteremtése, amely válasz Isten szeretetére.

Azután ott voltak a nagy princípiumok: az ismeretlen és holt nyelvbe való bezárkózás helyett az *érthetőség* és a *tevékeny részvétel*. Sajnos ezeket a princípiumokat rosszul is értelmezték. Az érthetőség nem banalitás akart lenni, mert a liturgia nagy szövegei – még ha Istennek hála, anyanyelven mondják is – nem könnyen érthetők, a keresztény ember állandó képzését igénylik, hogy növekedjék, és egyre mélyebben hatoljon a misztériumban, és így tudja megérteni. Itt van Isten Igéje is, és itt a naponkénti ószövetségi olvasmányra gondolok, de ez érvényes Szent Pál leveleire és az evangélium olvasására is: ki mondhatja, hogy azonnal érti, mert a saját nyelvén hallja? Csak a szív és az elme állandó képzése hozhatja létre az érthetőséget, és azt a részvételt, mely több a külső tevékenységnél, s amely a személy, a saját létem belépése az Egyház közösségébe, és így a Krisztussal való közösségbe.

A második téma az Egyház. Tudjuk, hogy az I. Vatikáni Zsinat a német-francia háború miatt félbeszakadt, s így egyoldalú, töredékes maradt, mert a primátusról szóló tanítás – melynek meghatározása, hála Istennek, megszületett abban a történelmi pillanatban az Egyház számára, és nagyon szükséges lett a következő időkben – csak egyik eleme volt egy tágabb, végiggondolt, előkészített ekkleziológiának. Ezért töredék maradt. El lehetett mondani: ha ilyen töredékes marad, egyoldalúvá válunk: az Egyház nem más, csak a primátus. Ezért kezdettől fogva jelen volt a szándék, hogy meghatározandó időpontban ki kell egészíteni az első Vatikánum ekkleziológiáját teljes ekkleziológiává. A feltételek ehhez azért is nagyon jónak mutatkoztak, mert az első világháború után új formában született újjá az Egyház iránti érzék. Romano Guardini mondta: „A lelkekben kezd ébredni az Egyház”, és egy protestáns püspök „az Egyház századáról” beszélt. Ezen felül újra megtalálták azt a fogalmat, amely már az első Vatikánumon is feltűnt: Krisztus Misztikus Testének fogalmát. Ezzel azt akarták mondani, és azt akarták rajta érteni, hogy az Egyház nem valami strukturális-jogi-intézményes létező – az is –, hanem élő szervezet, eleven valóság, amely belép a lelkembe, úgyhogy én magam, a hívő lelkemmel alkotó eleme vagyok az Egyháznak. Ilyen értelemben írta meg XII. Piusz a *Mystici Corporis Christi* enciklikát, első lépésként az első Vatikánum ekkleziológiájának teljessé tétele felé.

Azt mondanám, hogy az 1930–40-es, de még az 1920-as évek teológiai vitái is teljesen a „Mystici Corporis” jegyében zajlottak. Ez olyan fölfedezés volt, amely nagy örömet okozott abban az időben, és ebben az összefüggésben született meg a formula: mi vagyunk az Egyház, az Egyház nem struktúra; mi, keresztények, valamennyien együtt vagyunk az Egyház élő teste. De természetesen ez abban az értelemben igaz, hogy mi – a hívők igazi „mi”-je – Krisztus „Én”-jével együtt va-

gyunk az Egyház; mi valamennyien, tehát nem egy rész, egy csoport az, amely Egyháznak nyilvánítja magát. Nem: ez a „mi vagyunk az Egyház” éppen azt követeli, hogy beleszövődjek minden idők és minden hely híveinek nagy „mi”-jébe.

Az eredeti eszme tehát ez: teológiailag kiegészíteni az ekkleziológiát, de struktúráisan folytatva, azaz Péter jogfolytonossága és páratlan funkciója mellett jobban meghatározva a püspökök, a püspöki testület funkcióját is. Ennek érdekében találta meg a „kollegialitás” kifejezést, melyet azután elkeseredetten, s mondanám, kissé eltúlzottan sokat vitattak. De ez volt az a szó – talán lett volna helyette másik is, de ezt tartották meg –, mely kifejezte, hogy a püspökök együtt a Tizenkettő, az Apostolok testületének folytatói. Kimondtuk: egyetlen püspök, Róma püspöke egy meghatározott Apostol, Péter utóda, az összes többi az apostolok utóda lesz, amikor belép abba a testületbe, mely folytatja az Apostolok testületét. Éppen így a püspökök testülete, a kollégium a Tizenkettő testületének folytatása, és ebből fakad szükséges volta, funkciója, jogai és kötelességei. Ez sokaknak úgy tűnt, hogy harc a hatalomért, s egyesek talán gondoltak is a maguk hatalmára, de lényegében nem hatalomról volt szó, hanem az Egyház teste tényezőinek és teljességének komplementaritásáról a püspökökkel, az apostolok utódaival, mint hordozó elemekkel; és mindegyikük – ezzel a nagy Testtel együtt – az Egyház hordozó eleme.

Ez volt a két alapvető elem. S miközben folyt az ekkleziológia teljes teológiai szemléletének keresése, az 1940-es évek után az 50-es években már megszületett egy kis kritika a *Krisztus Teste*-fogalom ellen: a misztikus jelzőt túlságosan spirituálisnak, túlságosan kizárólagosnak érezték, és akkor meghonosították az „Isten népe” fogalmát. És a zsinat – joggal – elfogadta ezt az elemet, melyet az atyák úgy tekintettek, mint az Ó- és Újszövetség folytonosságának kifejezését. A „Laosz tou Theou” újszövetségi szövegekben olvasható kifejezése – szerintem csak két kivétellel – megfelel az ószövetségi szövegeknek, és Isten régi népét jelenti: a zsidókat, akik a világ többi népe, a „gojim” között „az” Isten népe. És a többiek, mi, pogányok, önmagunkban nem vagyunk az Isten népe: akkor válunk Ábrahám fiaivá, következőképpen Isten népévé, ha közösségre lépünk Krisztussal, aki Ábrahám egyetlen ivadéka. És ha közösségre lépünk övele, és egyek vagyunk vele, akkor mi is Isten népe vagyunk. Azaz: az „Isten népe” fogalom magában foglalja a szövetségek folytonosságát, Istennek a világgal, az emberekkel való történelmének folytonosságát, de magában foglalja a krisztológiai elemet is. Csak a krisztológia révén válunk Isten népévé, s így e két fogalom összefonódik. És a zsinat úgy határozott, hogy megalkotja az ekkleziológia háromságos konstrukcióját: az Atyaisten Népe, Krisztus Teste, a Szentlélek Temploma.

De csak a zsinat után vált világgossá egy olyan elem, mely kissé rejtve maradt a zsinaton is: ez pedig az Isten Népe és Krisztus Teste közötti kapcsolat, pontosab-

ban a Krisztussal való kommunió az eucharisztikus egyesülésben. Ebben válunk Krisztus Testévé; azaz az Isten Népe és Krisztus Teste közötti kapcsolat egy új valóságot hoz létre: a kommuniót. És a zsinat után fedeztük fel, mondhatni, hogy valójában a zsinat hogyan találta meg és hogyan vezetett el ehhez a fogalomhoz: a kommunióhoz, mint központi fogalomhoz. És azt mondanám, hogy filológiailag a fogalom a zsinaton még nem volt egészen érett, de a zsinat gyümölcse az, hogy az Egyház lényegének kifejezése egyre inkább a kommunió lett; a különböző dimenziójú kommunió: kommunió a Szentháromságos Istennel – aki maga is az Atya, a Fiú és a Szentlélek közötti kommunió –, szentségi kommunió és konkrét kommunió a püspökök között és az Egyház életében.

Még több összeütközésre adott okot a kinyilatkoztatás problémája. Itt a Szentírás és a Hagyomány kapcsolatáról volt szó, és főként az egzegéták voltak érdekelve a nagyobb szabadság megszerzésében; kissé – mondhatjuk – hátrányos helyzetben érezték magukat a protestánsokkal szemben, akik nagy fölfedezéseket tettek, miközben a katolikusok kissé „fogyatékosnak” érezték magukat, mert alárendeltségben voltak a Magisztériummal. Itt tehát egy nagyon konkrét csata is zajlott: mekkora az egzegéták szabadsága? Hogyan olvassuk helyesen a Szentírást? Mit akar mondani a Hagyomány? Többdimenziós csata volt ez, amelyet most nem tudok részletezni, de az fontos, hogy a Szentírás bizonyosan Isten Szava, és az Egyház a Szentírás alatt áll, engedelmeskedik Isten szavának, és nem áll a Szentírás fölött. És mégis, a Szentírás csak azért Szentírás, mert létezik az élő Egyház, a Szentírás élő alanya; az Egyház élő alanya nélkül a Szentírás csak egy könyv, és különböző értelmezésekre ad lehetőséget, s nem ad végső világosságot.

Ez a küzdelem – amint mondtam – nehéz volt, és döntő volt VI. Pál pápa beavatkozása. E beavatkozás megmutatja a Szentatya egész finomságát, felelősségét a zsinat lefolyásáért, de nagy tiszteletét is a zsinat iránt. Megszületett az ötlet, hogy a Szentírás teljes, minden benne van; ezért nincs szükség a Hagyományra, következésképpen a Tanítóhivatalnak nincs mit mondania. Akkor a Pápa átküldött a zsinatnak, úgy emlékszem, 14 egymondatos formulát, hogy illesszék be a kinyilatkoztatásról szóló szövegbe, és megadta nekünk, megadta a zsinati atyáknak a szabadságot, hogy válasszanak a 14 formula közül, de megmondta: egyet ki kell választaniuk, hogy teljessé tegyék a szöveget. Többé-kevésbé emlékszem a formulára: „Non omnis certitudo de veritatibus fidei potest sumi ex Sacra Scriptura”, azaz az Egyház hitbeli bizonyossága nem csupán egy különálló könyvből születik, hanem szükség van az Egyház Szentlélektől megvilágosított alanyára is. A Szentírás csak így beszél, és rendelkezik a maga tekintélyével. Ez a mondat, melyet a Doktrinális Bizottságban választottunk a 14 formula közül, úgy mondanám, hogy döntő annak bizonyítására, hogy az Egy-

ház szükséges és nélkülözhetetlen, és így lehet megérteni, mit jelent a Hagymány, az az élő Test, amelyben kezdettől fogva él ez a Szó, s amelytől kapja a világosságát, amelyben megszületett. Már a szentírási kánon létezése is egyházi tény: hogy ezek az Írások a Szentírás, az az Egyház megvilágosításából ered. Az Egyház önmagában találta meg az Írásoknak ezen kánonját; megtalálta, nem kitalálta, és mindig és egyedül az élő Egyház ezen kommuniójában lehet valóságosan megérteni, olvasni a Szentírást, mint Isten Szavát, mint olyan szót, mely az életben és a halálban vezet bennünket.

Amint mondtam, ez meglehetősen nehéz vita volt, de hála a Pápának és hála – mondhatjuk – a Szentlélek világosságának, aki állandóan jelen volt a zsinaton, megszületett az egész zsinat egyik legszebb és legújítóbb dokumentuma, amelyet még sokat kell tanulmányoznunk. Mert az egzegézis ma is hajlandó a Szentírást az Egyházon kívül, a hiten kívül olvasni, csak az úgynevezett történeti-kritikai módszer szellemében, amely fontos módszer, de soha nem adhat véglegesen bizonyos megoldásokat; csak akkor értelmezhetjük helyesen a Szentírást, ha hisszük, hogy szavai nem emberi szavak, hanem Isten szavai, és él az az élő alany, akihez Isten beszélt, és ma is beszél. És itt – ahogyan a Jézusról szóló könyvem előszavában mondtam (lásd I. köt.) – még sok teendőnk van ahhoz, hogy elérkezzünk a valóban a zsinat szellemében történő olvasáshoz. Ezen a téren a zsinat alkalmazása még nem teljes, van még tennivalónk.

És végül, az ökumenizmus. Nem szeretnék most belebocsátkozni ennek problémáiba, de nyilvánvaló volt – főként a keresztények náci időszakbeli „szenvedései” után –, hogy a keresztényeknek meg kellene találniuk az egységet, legalábbis keresniük kellene az egységet, de az is világos volt, hogy ezt az egységet egyedül Isten adhatja meg. És még mindig ezen az úton járunk. Tehát ezekkel a témákkal a „rajnai szövetség” – hogy úgy mondjuk – megtette a maga dolgát.

A zsinat második része sokkal tágabb körű volt. Nagyon sürgetően merült fel a téma: a mai világ (a modern kor) és az Egyház. És ezzel együtt ezek a témák: a világ építéséért való felelősség, a társadalom, az evilág jövőjéért való felelősség és az eszkatologikus remény, a keresztény ember etikai felelőssége, mik ennek a vezérlő elvei, továbbá a vallásszabadság, a fejlődés és többi vallásokkal való kapcsolatok.

Ebben a pillanatban a zsinat minden résztvevője valóságosan bekapcsolódott a tárgyalásokba, tehát nem csak Amerika, az USA a maga vallásszabadság iránti rendkívül erős érdeklődésével. A harmadik ülészakon ők mondták a Pápának: „Mi nem térhetünk haza anélkül, hogy a bőrdüünkben nem viszünk magunkkal egy az egész zsinat által megszavazott vallásszabadságról szóló nyilatkozatot!” A Pápának azonban volt ereje eldönteni, és volt türelme elnapolni a szöveget a negyedik periódusra, hogy érlelődhesen és megfelelő egyetértés alakulhasson

ki a zsinati atyák között. Mondom: nemcsak az amerikaiak szálltak nagy erővel a zsinati küzdelmekbe, hanem Latin-Amerika is, amelynek püspökei jól ismerték a nép, egy katolikus kontinens nyomorúságát, és a hit felelősségét ezeknek az embereknek a helyzetéért. Ugyanígy Afrika is, Ázsia is látta a vallásközi dialógus szükségességét; olyan problémák bontakoztak ki, amelyeket mi, németek – meg kell vallanom – eleinte nem láttunk. Mindezt most nem tudom részleteiben elmondani. A nagy *Gaudium et spes* dokumentum nagyon helyesen elemezte a keresztény eszkatológia és a világi fejlődés, a holnap társadalma iránti felelősség és keresztény ember örökkévalóság előtti felelőssége közötti problémákat, és így megújította a keresztény etikát, annak alapjait.

De – mondhatni váratlanul – e nagy dokumentum mellett megszületett egy másik dokumentum is, amely átfogóbban és konkrétebben válaszolt korunk kihívásaira, és ez a *Nostra aetate* nyilatkozat. A zsinaton kezdettől jelen voltak zsidó barátaink, akik elsősorban nekünk, németeknek – de nem csak nekünk – mondták, hogy e náci század, a nemzetiszocialista évtizedek szomorú eseményei után a Katolikus Egyháznak szólnia kell az Őszövetségről, a zsidó népről. Azt mondták: világos ugyan, hogy az Egyház nem felelős a Shoahért, de nagyrészt keresztények voltak, akik ezeket a bűnöket elkövették; el kell mélyítenünk és fel kell ébresztenünk a keresztény lelkiismeretet, akkor is, ha jól tudjuk, hogy az igazi hívők mindig ellenálltak ezeknek a dolgoknak. Így világossá vált, hogy az Isten régi népe világával való kapcsolatra reflektálni kellene. Az is érthető, hogy az arab országok – az arab országok püspökei – nem örültek ennek: kissé félték Izrael államának megdicsőítésétől, amit természetesen nem akartak. Azt mondták: „Helyes! Egy valóban teológiai utalás a zsidó népre jó, szükséges, de ha róluk beszéltek, akkor szóljatok az iszlámról is, csak így marad meg az egyensúly; az iszlám is nagy kihívás, és az Egyháznak tisztáznia kell az iszlámmal való kapcsolatát is.” Ez olyan ügy volt, amit mi akkor nem értettünk; egy kicsit értettük, de nem nagyon. Ma már tudjuk, hogy erre milyen nagy szükség volt.

Amikor elkezdtünk dolgozni az iszlámon is, azt mondták: „De vannak ám más vallások is a világon: egész Ázsia! Gondoljatok a buddhizmusra, a hinduizmusra...” És így az eredetileg csak Isten régi népéről tervezett nyilatkozat helyett megszületett a vallásközi dialógusról szóló szöveg, elővételezve azt, ami csak harminc évvel később mutatkozott meg a maga teljes intenzitásában és jelentőségében.

Nem tudok most belemerülni ebbe a témába sem, de aki a nyilatkozat szövegét olvassa, láthatja, hogy nagyon tömör, röviden, néhány szóval kifejezi a lényegét, és olyanok készítették, akik igazán ismerték a valóságot. Láthatja azt is, hogy a dialógus alapja a különbségek és eltérések közepette az, hogy hiszünk Krisztus páratlan és egyetlen voltában; tehát egy hívő nem gondolhatja, hogy

a vallások ugyanakkor a témának a variációi. Nem! Mert létezik az élő Isten valósága, aki megszólalt, van egy Isten, van egy megtestesült Isten, azaz egy Isteni Szó, aki valóságosan Isten Szava. De létezik a teremtés bizonyos emberi fénye melletti vallásos tapasztalat is, ezért lehetséges és szükséges, hogy dialógust kezdjünk, és így megnyíljunk egymás felé, és valamennyien kitáruljunk Isten békéje, az ő összes gyermekének és egész családjának békéje előtt.

Így tehát ez a két dokumentum, a vallásszabadságról szóló és a *Nostra aetate* a *Gaudium et spes*szel együtt nagyon fontos trilógiát alkot, melynek jelentősége csak a következő évtizedekben mutatkozott meg, és még mindig azon fáradozunk, hogy jobban megértsük Isten kinyilatkoztatásának egyedülvalósága, a Krisztusban megtestesült egy Isten egyedülvalósága és a vallások sokféleségének együttesét, melyekkel keressük a békét és a nyitott szíveket a Szentlélek világossága számára, aki megvilágosít és Krisztushoz vezet.

Ezekhez szeretnék hozzátenni még egy harmadik pontot. Zajlott az Atyák Zsinata – az igazi zsinat –, de volt egy másik zsinat is, a médiáé. Szinte önálló zsinat volt, és a világ a zsinatról ezek közvetítésével, a média által ismerte meg a zsinatot. Tehát a néphez eljutó, közvetlenül ható zsinat a médiáé volt, nem az Atyáké. És miközben az Atyák Zsinata a hiten belül zajlott, a megértést kereső hit zsinata volt, mely kereste a módját, hogy megértesse magát és megértse Isten jeleit az adott pillanatban, próbált megfelelni Isten kihívásainak az adott órában, és törekedett megtalálni Isten Szavában a mának és a holnapnak szóló szót; miközben tehát – mint mondtam – a zsinat a hit, a megértést kereső hit határain belül mozgott, az újságírók zsinata természetesen nem a hit határain belül mozgott, hanem a mai média kategóriáiban, azaz a hiten kívül, egy más hermeneutikával. Politikai hermeneutika volt ez: a média számára a zsinat politikai küzdelem volt, harc a hatalomért az Egyház különféle irányzatai között. Nyilvánvaló volt, hogy a média azon oldal mellett foglal állást, amely szerintük jobban megfelelt az ő világuknak. Voltak, akik az Egyház decentralizálását követelték, hatalmat a püspököknek, majd az „Isten népe” jelszavával a nép hatalmát, hatalmat a laikusoknak. Ezt a három szempontot érvényesítették a pápai hatalomra, majd átvitték a püspöki hatalomra, végül mindenki hatalmára, a népszuverenítésre. Természetesen a média számára ez volt a bizonyítandó, a terjesztendő, a támogatandó oldal.

Ugyanez történt a liturgiával is: a liturgia a médiát nem mint a hit cselekedete érdekelte, hanem mint fórum, ahol érthető dolgok történnek, valami, amit közösség hajt végre, valami profán dolog. És tudjuk, hogy volt egy történetileg is megalapozott irányzat, amely azt mondta: a szakralitás pogány dolog, esetleg az Ószövetség dolga. Az Újszövetségben egy dolog fontos, az, hogy Krisztus

kívül halt meg, azaz a kapukon kívül, azaz a profán világban. A szakralitásnak tehát véget kell vetni, profanitást a kultuszba is! A kultusz nem kultusz, hanem közösségi tett, közös részesedés, tevékenységben való részesedés.

A zsinat eszméinek ezen elferdítései, banalizálásai virultak ki a liturgikus reform megvalósításának gyakorlatában; mindezek olyan szemléletből fakadtak, amely a zsinatot nem sajátos terében, a hitben, hanem azon kívül nézte. És ugyanez történt a Szentírással kapcsolatban is: a Szentírás egyike a történeti könyveknek, semmi egyéb, történetileg kell kezelni, és így tovább.

Tudjuk, hogy a média ezen zsinata mennyire hozzáférhető volt mindenki számára. Tehát ez volt az uralkodó, a hatásosabb, és annyi bajt támasztott, annyi problémát, annyi nyomorúságot okozott: bezárt szemináriumok, bezárt kolostorok, banalizált liturgia... az igazi zsinatnak pedig nehézségei voltak a konkretizálásokban, a megvalósításban; a virtuális zsinat erősebb volt a valóságos zsinatnál.

De a valóságos zsinat ereje jelen volt, és lassan-lassan egyre inkább megmutatkozott, és az Egyház igazi erejévé, igazi reformjává, igazi megújulásává vált. Úgy gondolom, hogy 50 évvel a zsinat után látjuk, hogy ez a virtuális zsinat hogyan bomlik, hogyan esik szét, s hogyan jelenik meg az igazi zsinat a maga teljes lelki erejében. És a mi feladatunk, főként most, a Hit évében, ettől az évtől kezdve azért fáradozni, hogy a zsinat a Szentlélektől kapott erejével megvalósuljon, és az Egyház valóban megújuljon. Reméljük, hogy az Úr megsegít minket. Én visszavonultságomban imádságaimmal mindig veletek leszek, és az Úrral együtt járjuk utunkat, azzal a bizonyossággal, hogy az Úr győz!

(Diós István fordítása)

Forrás: http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2013/february/documents/hf_ben-xvi_spe_20130214_clero-roma_it.html

Viktor E. Frankl: A szenvedő ember. Patodicea-kísérlet

Jel Könyvkiadó, Budapest, 2012. /Értelmes Élet 11./ ford. Kalocsai Varga Éva és Bruncsák István.

Az „Értelmes Élet” sorozat 11. kötetének kiadásával a logoterápia és egzisztenciaanalízis újabb alpműve kerülhet a magyar olvasók kezébe. Az orvos-filozófus szerző a szenvedő embert, a szenvedés értelmét új, interdiszciplináris kontextusban látja. Gondolatmenete a pszichiátriai gyakorlatból kiindulva a filozófiai antropológián ível át. Végül témáját úgy a nyugati filozófia, mint a zsidó-keresztény bölcsességi gondolkodás horizontjába állítva, azok terminológiáját alkalmazva fejt ki. A „*patodicea*” így tehát egy új, holisztikus tudományos látásmód, egyben annak tárgya: a „*homo patiens*” (a szenvedő ember) megjelölése. Az alcímbe szereplő „kísérlet” említésével a szerző meghatározza írása műfaját, s végig tartja magát az esszé műfaji elvárásaihoz. Kísérletet tesz arra, hogy bizonyítsa: a terápia gyakorlatát át- és átszővi a nihilizmus, az ember lényegének, szellemi, humánspecifikus dimenziójának tagadása. Erről a tagadásról épp a szenvedés értelmezése, a szenvedő emberhez való hozzáállás rántja le a leplet. Hiszen csak az ember képes a „van” és „kell” miatti feszültség okán szenvedni, ami nyilvánvalóan több mint az alacsonyabb rendű lények fizikai kínlóda vágyaik kielégíthetlensége miatt – ahogy a pszichologizmus hibájába esett terapeuták leszűkítően értelmezik klienseik szenvedését. De épp az említett, tisztán emberi feszültségre való képességben rejlik a humánus nagysága, a megoldás, a terápia lényege is (ahogy azt Frankl az *Orvosi lélegzondozás* c. művében bővebben kifejti). A terapeutának segítenie kell abban, hogy a páciens ne oltsa ki nyugtalanságát, keresését, hanem értékek megvalósításával jusson el a korábban intencionált állapotra. Az

ad personam és *ad situationem* (tehát a személyhez, és annak mindig egyedi élethelyzetéhez) szóló lehetőségek érzékelése egyáltalán nem pusztán intellektuális töprengéseken múlik, hanem érzelmi és spirituális intelligencia, imaginációs készség kérdése. Felvetődhet az a kérdés, hogy a pszichoterápia klasszikus „szótárában” az ilyen tevékenység katalizálása a páciensnél egyáltalán befér-e a terápia fogalmába. Ugyanígy kérdés az is, hogy a betegség és a szenvedés klinikai felfogásába befér-e az, ha valaki üresnek, értelmetlennek érzett életétől szenved. Válaszként a bécsi terapeuta a szenvedés metaklinikai értelmezését nyújtja, ami a mű harmadik részében bontakozik ki.

Ez szintén kísérlet, melyben Frankl az emberi egzisztenciát, a „van” és „kell” közötti feszültséget a transzcendens „Te” (Martin Buber nyomán) előtti felelősségre vezet vissza. Az értelembeteljesítés, a „kell, lehetne” világába való átlépésünk ösmotivátora az, aki előtt felelősek vagyunk az élet bármely szituációjában.

Ez a törekvés pedig Frankl új szemléletű felfogását az egzisztenciális pszichoterapeutákétól is megkülönbözteti. Az egzisztenciális pszichoterápia képviselői (pl. Irvin D. Yalom) ugyan átlátják létjogosultságát az olyan krízisek terápiába való bevonásának, melyeket a létbe vetett ember egyszerűen helyzete (és nem betegség) nyomán él át (veszteség, mulandóság, értelmetlen élet, felelős döntések), mégsem apellálnak a páciens lelkiismeretére, felelősségérzetére valaki vagy valami előtt. Az egzisztenciális pszichoterápiákat továbbá határozottan helyreállító jellegű törekvések vezérlik: az egzisztenciális vákuum miatt megbomlott pszichofizikai egyensúly restitúciójára kerül a hangsúly, míg a frankli felfogásban az értéktéremtés, a szellemi személy értékorientációjának katalizálása bír terápiás hatással.

Az orvos filozófus jelen és más munkáiban is (pl. *Tíz tézis a személyről*) minden eset-

ben összeköti a lelkiismeret szavát a transzcendencia hangjával, de ezt a szellemi lépést már nem várja el páciensétől, aki esetleg a hang eredetét illetően megáll a kérdéssel vagy összetéveszti valamilyen más forrással, ahogy az ifjú Sámuel többször azt hitte, Éli főpap hívja, pedig az Úr szólította (vö. 1Sám 3, 2–9).

A patodicea-kísérlet a kötet végén mint teodicea-kritika jelenik meg. Az Isten létét észérvek alapján bizonyító teológiai tudományág szemére veti Frankl, hogy emberi kategóriákban fejt ki a transzcendensről való tudását, s ezzel a mintegy túl antropomorf információhalmazzal kioltja az egzisztencia kérdező-kereső dinamizmusát, melynek fontos pillére az előbb említett felelősségvállalás a Titokkal szemben. Ám a szenvedés az az állapot, melyben a „van” és a „kell” olyan nyilvánvaló feszültsége megnyitja és elindítja a „homo patiens”-t élete értelmének beteljesítése felé. A szerző nagyon plasztikus hasonlatával élve: a szenvedés Isten mutatoujja. Nem az ujj a lényeg, hanem afelé kell nézni, amerre a kéz mutat. Így tehát a szenvedés az új bölcséleti kontextusban új értelmet nyer, amit sajnos nem fejez ki a kötet címlapján látható barnásszürke, igazán lehangoló kép. Frankl a szenvedést a „tragikus triász” tagjaként említi a bűn és a halál mellett, semmiképpen nem buzdít fölösleges keresésére, de azt vallja, hogy a kényszerű vagy önkéntes megfosztottság állapotában is lehet értéket megvalósítani, ha másképp nem is, a szenvedéshez való viszonyunk felelős formálásával.

A *szenvedő ember* című esszé ezer szállal kapcsolódik az élet értelmét keresők mindennapi törekvéseihez, elméleti, gyakorlati és szakmai kihívásaihoz. A pedagógia és az irodalom területéről érkező recenziók számára például megdöbbentő volt az áthallás a magyar irodalomban az emberi kint és szenvedést egyik legerőteljesebben kifejező alkotás,

József Attila *Nagyon fáj* című verse és a tanulmány között. Annak az érzékeny embernek gyötrődését látjuk a műben, akivel terapeutái elhitették, hogy veszteségélménye, amit szereleme elutasítása miatt átélt, csupán pszichofizikai jólétének megbomlása. A költő – talán az emberi méltóságától megfosztott szenvedése okán – állapotát rendkívül erőteljes animális hasonlatokkal szemlélteti: „*Ki szeret s párra nem találhat, / oly hontalan, / mint amilyen gyámoltalan / a szükségét végző vadállat.*” Pedig ő is érzi, itt többről van szó, valójában a „*Kívül-belül leselkedő halál elől*” menekül. Míg a legmagasabb rendű emberi tevékenység, a szenvedés, a rettenet versbe foglalása értékmegvalósítás (ami az értelmes, ha nem is szenvedésmentes élet útja lehetett volna), nyilván a terápia folyamatában elvégzett leszűkítő értelmezésnek „köszönhetően” csupán gyermeki regresszióként tűnik fel: „*Nincsen helyem / így, élők közt. Zúg a fejem, / gondom s fájdalom kicifrázva; // mint a gyerek / kezében a csörgő csereg, / ha magára hagyottan rázza.*”

Frankl nem állítja, hogy nincs szükség pszichoterápiára, de nagyon sok esetben ezt ki kellene egészítenie logoterápiának is, melynek keretében a (homo) páciens felismeri: egyetlen feladata az, hogy „*minden feltétel mellett és minden körülmények között helytálljunk az életben. Az életben – beleértve olyasmit is mint, ‘szerelmi bánat’ nőtlenység/hajadonság, gyermektelenség, és beleértve még a pszichotikus megbetegedések veszélyét is. A feladat így hangzik: helytállni a létezésben, ahová – Heidegger szerint – ‘belevettettünk’, vagy amivel – Jaspers szerint – a ‘transzcendencia’ megajándékozott minket; helytállni ebben a létezésben lehető legjobb tudásunk, legjobb lelkiismeretünk szerint*” (145).

Kautnik András

Kurt Flasch: Nicolaus Cusanus és kora

Szent István Társulat, Budapest, 2009, ford.
Kiss Dorottya és Pap Krisztina.

Kurt Flasch (1930–) a kortárs német filozófiatörténet-írás nagy öregje, több Akadémia (Róma, Toszkána, Németország) tagja, Boccaccio fordítója, a középkor alapos ismerője. Egyéb tudományos művei mellett több monográfiát szentelt Szent Ágostonnak (1980, 1990, 1993, 1997), illetve Nicolaus Cusanusnak (1973, 1998, 2001).

Jelen esszéje 2004-ben jelent meg a stuttgarti Reclam kiadó népszerű sorozatában. Benne egy már nyugalmazott egyetemi tanár vet összegző pillantást munkásságának egyik szellemi gyújtópontjára, és beszéli el a XV. századi egyházjogász és újplatonikus gondolkodó, Nicolaus Cusanus (1401–1464) bíboros életútját. A szerző tizenkét fejezetben követi végig e nem mindennapi egyházfi és filozófus életét, hogy aztán utolsó, tizenharmadik fejezetében hősnének évszázadát, a XV. század egészét tekintse át.

Flasch végig a szakember biztonságával és lenyűgöző tudásával, mégis könnyed tollal, az elbeszélő szeretetével ír tárgyáról. A rövid fejezetek, az olvasmányos stílus, a lábjegyzet-aparátusról való lemondás – a magyar fordítás helyenkénti pontatlanságai és nehézkessége ellenére – igazi olvasóbarát bevezetést nyújtanak Cusanushoz.

Az egyszerű polgári származású Nicolaus rendkívüli életútja kiváltképpen alkalmas arra, hogy a XV. század forgatagát az ő szemével tekintsük át. Ismételten történelmi csomópontoknál találkozhatunk vele: a konciliarizmus és bukása, Konstantinápoly eleste, az új tudomány születése mind-mind fontos szerepet játszottak életében és szellemi fejlődésében. A szerző szerint Lorenzo Valla és Lorenzo Battista Alberti mellett Cusanus volt a harmadik: saját korukban ők hárman tettek a legtöbbet

azért, hogy megszüntessék a kultúra és a valóság közötti aránytalanságot.

E könyvecske lapjain azonban nemcsak a XV. század zseniális személyiségeinek sorával – Cesarini bíborossal, Toscanellivel, Johannes de Segovia érsekkel, V. Mikós és II. Piusz pápákkal és másokkal – ismerkedhetünk meg, hanem egyszersmind rövid idézetek és magyarázó fejtegetések segítségével bevezetést nyerünk Cusanus gondolatvilágába.

E gondolkodás nagyra becsüli az ember szellemi képességeit, rokonszenvvel fordul az ókor pogány nagyjai, Püthagorász, Platón és Proklosz felé. Nem az egyetemi skolasztikában, hanem a mindennapokban, a gondolkodás saját szellemi tapasztalatában, nem egyszer a hivatalos kulturális kánonon kívül eső gondolkodók segítségével keresi az igazságot. Szembeszáll a skolasztika merev racionalitásával: Arisztotelésszel, a középkor „*Filozófus*”-ával Dionüszioszt, a „*teológusok legnagyobbika*”-t állítja szembe. Megvédi Eckhart Mester írásait az eretnokség gyanújával szemben, s hajlandó tanulni az igencsak különcnek számító katalán világi teológustól és filozófustól, Ramundus Lullustól, sőt a Korán olvasásától sem riad vissza. Flasch jól érzékelteti Cusanus élénk stílusú, egyre újabb próbálkozásait az igazság megragadására, a misztérium kifejezésére.

A cusanusi életút és életmű benső kapcsolatára talán a legszebb, egyben számunkra legidősebb példa az 1543-ban, Konstantinápoly eleste után keletkezett *De pace fidei* valamint *De visione Dei* c. művek (lásd a 39–51. oldalakon), melyek rövid elemzése közvetlenül kapcsolható saját korunk pluralista és multikulturális problematikájához. Csak remélhető, hogy Flasch kis könyvecskéje nemcsak a fontos német gondolkodóra hívja föl a hazai olvasóközönség figyelmét, hanem egyúttal ösztönzést ad a cusanusi életmű további darabjainak magyarázásához és tanulmányozásához.

Bakos Gergely OSB

Rowan Williams:
The Dwelling of Light: Praying
with the Icons of Christ

The Canterbury Press, Norwich, 2003.

*Vajon a minket szüntelen képi ábrázolásokkal elárasztó (késői) modernitás emberével minként osztható meg a keresztény tapasztalat? – Egy nemrégiben készült interjú tanúsága szerint Dr. Rowan Williams Canterburyi érsek nagyon is tisztában van e kérdés jelentőségével. Nem véletlen, hogy nem egy könyvében a képmások fontos, vagy éppenséggel központi szerepet játszanak. A hittudós, fordító és költő szerző két könyvecskét is szentelt az ikonokról szóló elmélkedéseinek (lásd a másik kötetet *Ponder These Things: Praying with the Icons of the Virgin* címmel, Paraclete Pr, 2012).*

A világosság lakhelye c. kötetben a Megváltó négy ikonja szerepel. A *Színeváltozás* jól szemlélteti a szent képmásban megjelenített átalakító erőt. Hiszen az ikon nem egyszerűen információt akar közölni, nem is csupán hit-tételek kiábrázolása a célja. Az igazi ikon imád-ságos fegyelem és figyelem gyümölcse – mind a festő, mind a néző szempontjából. A keresztény látomást akarja közvetíteni, az emberi hit és az isteni kegyelem világot és életet átalakító fényét akarja fölragyogtatni előttünk. Nem egyszerűen tárgyakat ábrázol, hanem kapcsolatokra hívja föl a figyelmet. Az ikont szemlélve sokszor a gesztusok, a kezek és a tekintetek irányulását követve magunk is a Megváltás titkainak résztvevőivé válhatunk.

Különösen jó példa erre a *Föltámadás* ikonja: a keleti hagyomány nem a sírból fölkelő Jézust ábrázolja, hanem a holtak alvilágából az Atya szeretetébe érkező, s az emberi-séget magához vonó Urat, aki kézen fogja Ádámot. Akárcsak az előbbi ikonnál, itt is Krisztus alakja mögött fölsejlik Isten titokzatos (és alapvetően lefesthetetlen) mélysége... Rubljov híres *Szentháromsága* – amely a ha-

gyományos elnevezés szerint *Ábrahám vendégszeretetéről* szól, ezért nem a Kiábrázolhatatlant akarja kiábrázolni – a mozdulatok és tekintetek révén von be az Isteni Közösség misztériumának dinamikájába. Végül a mindeneket kormányzó és megítélő Úr, a *Pantokrator* kézmozdulata a tanító Krisztust hangsúlyozza: a kezében lévő könyvre mutatva érzékelteti, hogy az ígét Maga az Élő Ige teszi hozzáférhetővé számunkra.

Williams érsek biztos szavú és hiteles lelkipásztor, maga is szemlélődő ember, ráadásul olyan jó tollú író, aki jól ismeri tárgyát. (Komolyan foglalkozott patrisztikával, olvas görögül és oroszul is.) Megfogalmazásai sokszor tömörek, néhol egészen köznyelviek. Ez az összefogott írásmód egyszerre értéke a könyvnek s teheti nehezzé a befogadást a nem anyanyelvi olvasónak. (Vigasztalásul: elsőre a született angolok vagy anglikánok sem mindig értik az érsek szövegeit.) A könyv értelmezhető világos ökumenikus gesztusnak is: az egyik ősi nyugati püspöki szék betöltője, Anglia és az Anglikán Kommúnió prímása, egykori oxfordi és cambridge-i teológus a közös keresztény hagyomány részeseként teljes természetességgel, egyben bölcs kézzel nyúl a keleti egyházak kincseihez. Elmélkedéseinek eredménye nem egyszerűen egy újabb nyugati jellegű jámborsági gyakorlat, hanem egy olyan könyvecske, amely egyszerre tanúskodik legalább három értékről: az egyetemes egyházi hagyomány iránti őszinte hűségéről és megbecsüléséről, a költői és képi képzelet fontosságáról a hitről való gondolkodásban, valamint korunk kérdései iránt való fogékonyságról. Olyan erények ezek, amelyeket keresztényként aligha nélkülözhetünk.

Bakos Gergely OSB

William Skudlarek OSB (szerk.):
God's Harp String.
The Life and Legacy of the Bene-
dictine Monk, Swami Abhishikta-
nanda

Lantern Books, New York, 2010.

Dom Henri Le Saux OSB (1910–1973), indiai nevén Szvámi Abhisiktánanda („a fölkent személy áldott boldogsága”) élete és munkássága jórészt ismeretlen hazánkban. A születésének századik évfordulója alkalmából megjelent kis kötet megismertet a bretagne-i születésű és Indiában elhunyt bencés szerzetes és indiai *szannyászín* életútjával, s elénk tárja szellemi fejlődésének lépcsőfokait.

Az első öt fejezet személyes visszaemlékezések alapján vázolja föl e nem mindennapi életet, egy olyan merész és bátor emberét, aki egyszerre kívánt hűséges lenni keresztény hitéhez és bencés szerzetesi hivatásához, valamint India iránti szerelméhez, különösen is az *advaita* lelki útjához. A kötet második felének hat tanulmánya pedig arra tesz kísérletet, hogy fölmérje Abhisiktánanda tapasztalatának jelentőségét korunk spiritualitása és hittudománya számára. Ez utóbbi részben külön figyelmet érdemel James Wiseman OSB teológus hosszabb, alapos tanulmánya (81–104), valamint Nitjánanda Giri (67–79) és Karan Singh (123–127) szövegei, amelyek a napjainkban is élő hindu hagyományt képviselik.

Le Saux atya alapítása a Szaccsidánanda ásrám, ismertebb nevén Szantivanam (Béke Erdeje) – amit 1957-ben a talán nála jobban ismert Bede Griffith OSB vett át tőle – ma is létezik, egy kamalduli monostor formájában. A tanítványai és barátai által 1978-ban alapított társaság Abhisiktánanda szellemi-lelki örökségét gondozta, a szélesebb olvasóközönség elé tárva Le Saux atya írásait. Ezen szövegeknek van ugyan néhány kifejezetten teológiai vonatkozása, azonban főleg a spiritualitás

kérdéseiről szólnak. Abhisiktánanda maga is elsősorban kereső és spirituális gyakorló volt, nem elméleti szakember és rendszerező – jóllehet egyértelműen érzékelte útjának szokatlanságát és vallásos belátásainak vitatható voltát.

Le Saux az Arunácsala szent hegyénél találkozott a hindu hagyomány egyik kétségkívül legnagyobb XX. századi alakjával, Srí Rama-nah Maharsival, majd hindu gyakorlatokat végezve maga is elmélyedt az advaitában. E jelentős, azonban korántsem kizárólagos irányzata az indiai vallásságnak nem-dualista módon (advaita= nem-kettősség) kíván kapcsolódni Istenhez. Nem elméleti tanításra, hanem csakis átélhető tapasztalatra alapozódik, amely szerint az egyetlen legfőbb, egyetemes Szellem (Brahman) s az egyén igazi énje (átman) nem különbözik egymástól, ugyanakkor alapvető egységük ellenére sem esnek teljesen egybe egymással.

A kötet nem rejtja el Abhisiktánanda személyes vívódásait sem, melyek az advaita gyakorlatok, valamint bencés szerzetesi elkötelezettsége és önzonossága között feszültek. Ugyanakkor erőteljes képet vázol föl egy olyan kettős hűségről, amely a kétségek, szenvedések ellenére sem engedi el egyik utat sem. Ezért Abhisiktánanda élete jó példa a spirituális tapasztalásban megvalósuló vallásközi párbeszédre, amely a benső vallásos tapasztalás keresését jelenti, vállalva a kettős hűség, azaz mindkét spirituális hagyomány kihívásait.

Jóllehet, amint a bevezetésben a kötet szerkesztője arra fölhívja a figyelmünket, a fölvetődő hittudományi kérdésekben még aligha látunk tisztán, mindenképpen példaértékű Abhisiktánanda Isten iránti elköteleződése és egy másik hagyomány mély megismerése iránti őszinte vágya. Amint egy előadásában Skudlarek rámutatott, mind saját kereszténységünk mélyebb megértése, mind saját hivatásunk mélyebb megélése érdekében fontos lehet az ilyesfajta, *gyakorlati* vallásközi párbeszéd – amely

jöllehet, amellet, hogy nem minden hívó mindennapi kenyere, mégsem jelenti saját hagyományunk könnyelmű föladását.

Bakos Gergely OSB

**Csíkszentmihályi Mihály –
Barbara Schneider: Életre hangolva.
A felnőtté válás útvesztői**

Nyitott Könyvműhely, Budapest, 2011, ford.
Boross Ottilia és Bozai Ágota.

Az *Életre hangolva* Csíkszentmihályi Mihály hetedik magyar nyelvű kötete, amely szervesen illeszkedik a pozitív pszichológia atyjának több évtizedes kutatásaihoz, a flow-élményről való tudás gazdagításához. Eddigi kutatásai elsősorban a munka és a művészetek világára vonatkoztak. Azokon belül vizsgálta a tevékenységnek azt a sajátos formáját, amelyet az ember teljesen elmerülten, magas koncentrációval és kontroll-érzéssel végez, s amely során még az idő múlását sem érzékeli, így élve át a flow-élményt. A művészetek és a munka világa után az iskola, a család, a baráti és lakókörnyezet szerepéről kapunk új információkat nemcsak a flow-élmény kialakulásában betöltött szerepük, hanem ezzel összefüggésben a felnőtt életre, a munka világra való felkészülés szempontjából is.

A könyv egy 1991 és 1997 között végzett longitudinális vizsgálat első eredményeinek bemutatása. A Chicagói Egyetem kutatócsoportja, Charles Bidwell, Csíkszentmihályi Mihály, Larry Hedges, Barbara Schneider és munkatársaik a serdülők pályaalakulásának vizsgálatát tűzték ki célul, elsősorban azokat a tényezőket igyekeztek feltárni, amelyek a különböző foglalkozásokkal kapcsolatos ismereteiket és az életpályák iránti érdeklődésüket alakítják. A kutatás aktualitását és új megközelítési módját az indokolja, hogy az utóbbi évtizedekben a pályaválasztás kérdései drasztikusan

megváltoztak. A technikai-gazdasági-társadalmi fejlődés a munkaerő-szükséglet oly mértékű minőségi és mennyiségi változását teszi szükségessé, amelyre a fiatal nemzedéket a hagyományos módszerekkel nem lehet felkészíteni. Nincsenek világosan strukturált és differenciált felnőtt karrierok, amelyek megfeltethetők a fiatalok bizonyos tulajdonságainak, így a jövőkép bizonytalanná válik. Újabb problémaként jelentkezik, hogy a fiatalok nagy többsége a középiskola elvégzése után nem akar munkába állni, így a pályaválasztásukkal kapcsolatos döntéseket a főiskolai tanulmányok utáni időszakra halasztják. A kutatásban tehát arra kellett keresni a választ, hogy milyen nevelési, tanácsadási célokkal és módszerekkel készíthetők fel a diákok az új kihívásokra, s a környezet különböző szereplőinek milyen feladatokat kell vállalniuk a tanulók hatékonyabb felkészítése érdekében.

A rendkívül összetett és széleskörű kutatásban pszichológusok, pedagógusok és szociológusok vettek részt. A 33 iskola kiválasztása sokszempontú kritériumrendszer alapján történt, hogy minél realisabban képviseljék az amerikai iskolák sokféleségét. A résztvevő iskolák közel 5000 tanulója jól reprezentálta az USA 12–18 éves korosztályát. A kutatásban felhasznált módszertani megoldások biztosították az adatok, információk gyűjtésének megbízhatóságát. Kiemelten fontos módszer volt a Csíkszentmihályi Mihály által már előzetesen kidolgozott és alkalmazott „Experience Sampling Method” („élményértékelő mintavételi eljárás”), amely napjainkra nemcsak ismert, hanem gyakran alkalmazott módszerre is vált.

Az eredmények összefoglalása három fejezetben történt meg: 1) *A serdülők munkaképe* (A munkaszemlélet kialakulása; Kutatási terv: mintaválasztás és a kutatás módszerei; Pillantás a jövőbe); 2) *Dolgozni tudni kell* (A munkáról és a játékról alkotott elképzelések; Ta-

nuljuk meg szeretni a kihívásokat; A család és a gyermekek leendő életpályájának alakulása; A tanórák alatti élmények minősége); 3) *Hogyan tovább a középiskola után?* (A diákok jövőbe vezető útja; Háromféle megközelítés; Út a felnőttkorba). A függelék tartalmazza a helyszínek bemutatását, az ESM-vizsgálathoz kapcsolódó kérdőívet és a változók listáját. Jól használható segítséget jelentenek ezek a hasonló céllal végzendő jövőbeli kutatásokhoz.

Az eredmények gazdagsága miatt e könyvismertetés keretein belül csak néhány eredmény kiemelésére van lehetőség, elsősorban a szülők és pedagógusok nézőpontjából fontos kérdések köréből.

A fiatalok jövőképe. Ahogy a szerzők fogalmazzák, ezen a téren vannak „jó hírek”, de a mélyebb elemzés kételyeket támaszt a túlságosan pozitív adatokkal szemben. A jó hír, hogy az amerikai kamaszok 70%-a nemétől, etnikai hovatartozásától és a társadalmi különbségektől függetlenül reménnyel tekint a jövőbe, a középiskola után tovább akar tanulni, bízik abban, hogy majd „jól fizető” és „élvezetes” munkakörben fog dolgozni embertársai, a társadalom javára.

A realisan gondolkodók számára nehezen elfogadható ez a „rózsaszín” világkép, mert előrevetíti a felnőttkor folyamatos csalódásait. Ugyanakkor maga az optimizmus és pozitív cél nagymértékben segítheti is a jövővel való megbirkózást, erőteljesebb motivációt és kitartást eredményezhet. Ez a kettősség mutatja a nevelés egyik legnagyobb nehézségét, a bizalom, biztatás, elvárás és támogatás során a megfelelő szint kialakítását minden egyes gyermeknél. A problémát csak fokozza, hogy sem a gyermekeket, sem a jövő lehetőségeit nem ismeri a nevelő a maga teljességében.

A munka, a játék és a flow. Az ESM-vizsgálat adatai alapján a kutatók pontos képet kaptak arról, hogy a tanulók a napi tevékenységek közül melyeket tartják munkának és melyeket

játéknak, s ezekhez milyen pozitív érzelmek társulnak (öröm, önbecsülés). A kapott válaszokat négy kategóriába sorolták, az egyszerre munka és játék, a munka, játék vagy egyik sem. Az egyes kategóriák az élmény gyakorisága, minősége és a flow átélése szempontjából néhol meglepő eredményeket mutattak.

A fiatalok jól elhatárolható két csoportot alkotnak a munka és játék dominanciája alapján, a „dolgozókat” és „játékosokat”. A munka tevékenységének átélése szignifikáns különbséget mutat nemcsak a tevékenység személyes és jövőbeli fontossága, hanem annak élvezete és hatékonysága szempontjából is a „dolgozó” javára. A játék a kamaszok véleménye szerint élvezetes, örömteli, de nem hasznos, nem szolgálja a jövőt. A legpozitívabb kép azokra a tevékenységekre vonatkozik, amelyeket munkaként és játékként is említnek, s legkevésbé pozitív az élmény a „közömbös”, sem munka, sem játék tevékenységeknél.

Melyek azok a tevékenységek, amelyek magas szintű koncentrációt, élvezetet, a belső erő megtapasztalását, önbecsülést és a jövőbeli hasznosság tudatát, azaz flow-élményt biztosítanak a serdülők számára? Az adatok meglepetést okozhatnak. A tizenévesek napi tevékenységeik 26%-ában átélik a magas szintű kihívás és képességeik összhangját, a flow-t. Ezek a tevékenységek egyrészt a hasznos tevékenységeket jelentik, az iskolai munkát, az otthoni tanulást és a fizetett munkát, másrészt a játékokat és a sportokat, valamint a hobbik világát. A barátokkal való együttlét, a televíziózás, filmnézés, zenehallgatás bár élvezetes lehet, de a „nem flow”-élményeket gazdagítják.

A vizsgálat a tanulói személyiségvonások mellett összefüggéseket keresett a családi nevelés, illetve a tanórai történések és a flow-élmény kialakulása között.

A család nevelési gyakorlata alapján két dimenzió mentén vizsgáldottak, a családi kihívások és a család támogató funkciója terén.

Fontos eredmény, hogy a biztonságot nyújtó családi szeretet önmagában nem elégséges, szükség van a gyermek képességeihez igazodó magas szintű kihívásokra is. Ez a kettős hatás biztosítja a munka átélésében az élvezetet és az önbecsülést egyaránt.

A *tanórai tevékenységek* vizsgálata elsősorban arra a kérdésre fókuszált, hogy melyek azok a tanulási-tanítási módszerek, amelyek növelik a tevékenység élményszerűségét. A kihívás, fontosság a jövőre, koncentráció és öröm szempontjából az öröm kivételével a dolgozat/felelés kapta a legmagasabb értékelést, ezt követte az egyéni és a csoportmunka, majd a tanári előadás és a TV-video. Ez utóbbi egyedüli értékét az öröm adja. Az adatok és a tanórákon alkalmazott módszerek gyakoriságának összevetése ellentmondást mutat. A vizsgálat idején ugyanis az amerikai iskolákban a számítástechnika kivételével a tanári előadás dominanciája volt megfigyelhető szinte minden tantárgy esetében.

Másik fontos információ, hogy az elméleti tárgyak kevésbé jelentenek örömforrást, de ugyanakkor ezeken az órákon élük át a fiatalok a nagyobb kihívást, ezeket tartják a jövő szempontjából fontosabbnak.

A *társadalmi, etnikai és nemi* hovatartozás szintén befolyásolja a fiatalok flow-élményét a tanórákon. A lányok koncentrációja és öröme magasabb a fiúkénál, fontosabbnak tartják a tanórákat is. Az afroamerikaiak a pozitív érzelmek terén emelkednek ki, motivációjuk, öröm-érzésük megelőzi a latinokét, s jóval magasabb, mint a fehér és ázsiai diákoké. Végül a munkásszülők gyermekeinek, s általában a kevésbé előnyös közösségekből származóknak több flow-élményt nyújt az iskola, mint a felsőbb osztályokból érkezőknek. Megerősítik ezek az adatok azt a feltevést, hogy még a XXI. században is a tanulás és iskolázottság jelenti a társadalmi felemelkedés legfontosabb eszközét, s ez fejeződik ki a hátrányosabb helyzetben élő tanulók motivációjában.

Felkészítés az eredményes felnőttkorra. A kutatási beszámoló utolsó fejezete az eredmények összegzését és a következtetések megfogalmazását tartalmazza:

Ahhoz, hogy a serdülők tudatosan és reális elvárásokkal válasszanak pályát, szükség van sokoldalú és pontos információkra a különböző szakmákról. Ezek biztosítása az iskolának, családnak, a szűkebb és tágabb környezetnek egyaránt feladata. Ezt egészítheti ki a tanulás mellett megszerzett, mélyebb ismereteket nyújtó releváns munkatapasztalat. Az optimizmus, önbecsülés, kíváncsiság és érdeklődés olyan személyiségvonások, amelyek megkönnyíthetik a felnőtté válás nehézségeit. A végső tanács: tanítsuk meg szeretni a kihívásokat!

Csikszentmihály Mihály és munkatársai elsősorban az iskola és a család számára fogalmazták meg a következtetéseiket, de kijelölik a feladatot a szűkebb társadalmi környezet és az oktatáspolitikai számára is. A könyv a célzott közönségen túl a pedagógiai-, pszichológiai- és társadalomkutatók körében is nagy érdeklődésre tarthat számot. Az olvasó az adott kutatás eredményeit állandóan szembesíti saját hazai tapasztalataival, s önkéntelenül adódik az összehasonlítást lehetővé tevő vizsgálatok megismétlésének, adaptálásának gondolata.

Kotschy Beáta

Öszintén a cigányokról.
Szabóné Kármán Judit romológussal beszélget
Naszádi Kriszta

Harmat, Budapest, 2012.

A Harmat kiadó gondozásában az utóbbi években több interjúkötet is megjelent olyan személyekkel, akik hitelesen megélt életükkel a szeretet tanúságtevői a ma embere számára

(Naszádi Kriszta – Nemes Ödön: *Szabadon, örömmel szeretettel*, Harmat, Budapest, 2008, Naszádi Kriszta – Nemes Ödön: *Párbeszéd az öregséggel*, Harmat, Budapest, 2010, Sz. Kiss Mária: *Reini*, Harmat, Budapest, 2012). Nemes Ödön jezsuita után Naszádi Kriszta beszélgetőpartnere ezúttal Szabóné Kármán Judit romológus, főiskolai adjunktus, számos főiskola és egyetem, köztük a Pázmány Péter Katolikus Egyetem Vitéz János Kara, a Pécsi Tudományegyetem, a Semmelweis Egyetem, a szegedi Gál Ferenc Hittudományi Főiskola és a Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola oktatója. Ebben a személyes hangvételt megütő interjúkötetben Kármán Judit arról vall, hogyan indult vonzalma a cigányság megismerése iránt, miként fordult védőnőként fokozatosan a romológia felé, ugyanakkor a személyes életút mellett előkerülnek a cigányságot érintő legkülönbözőbb témák is: a cigányság története, a magyar kisebbségpolitika, a lakhatás és foglalkoztatottság kérdése, az oktatás és a cigány értelmiség helyzete.

Hofher József az ajánlásban így ír a könyvről: „Majdhogynem azt kívánom, hogy minden magyar család asztalára jusson el, hogy formálja nézetünket, gondolkodásunkat, értékeinket a cigánysággal kapcsolatban.” Valóban, aki elolvassa ezt a kötetet, újfajta képet kaphat a cigányságról, történeti kontextusban látva az ő életüket, jobban megértve nehézségeiket, küzdelmeiket. Mindehhez hozzájárul az, hogy egy olyan ember tolmácsolásában kerülhetünk közelebb a cigánysághoz, aki szakértőként nemcsak az íróasztal mögött foglalkozott és foglalkozik ezzel a népcsoporttal, hanem arcok és életsorsok felelevenítésével jelzi azt az élő és személyes viszonyt, ami közte és a cigányok között fennáll. Kármán Judit személyében igazi hidemberről van tehát szó, aki terepmunkás és szakértő is egyben. Ugyanakkor a beszélgetésben arról is képet kapunk, hogy Magyarországon sok helyen miként működnek

különböző egyéb kezdeményezések a cigányság és magyarság közti párbeszéd jegyében.

Az interjú nagy előnye, hogy mindamellett, hogy végig személyes és baráti marad, megfelelően informatív is, és nem kerül el a cigánysággal kapcsolatos „rázós kérdéseket” sem. Azok számára, akiknek kevés fogalmuk van a cigányság történetéről, van egy fejezet az ezzel kapcsolatos elméletekről és kutatásokról, ezen túlmenően bemutatásra kerülnek a magyarországi cigányság különböző csoportjai sajátos foglalkozási köreikkel és nyelvükkel, megérthetjük a roma és a cigány elnevezések viszonyát és használatát, olvashatunk a cigány sajtóról, politikai képviselőikről, és a fejezetek közti illusztrációkon keresztül a cigány képzőművészetbe is betekintést nyerhetünk.

Az ötödik fejezet az egyházak és a cigányság kapcsolatát járja körül. Az olvasó átfogó képet kaphat a magyarországi keresztény felekezetek cigányok között végzett lelkipásztori tevékenységéről. Kármán Judit a már említett Hofher József jezsuita atyával közösen indította útnak a Cigánypasztorációs Műhelyt pontosan ezeknek a tapasztalatoknak a megosztására, egyúttal lehetőséget biztosítva a cigány kultúra szélesebb körű bemutatására és népszerűsítésére. Néhány lelkipásztori szempont felvázolásával ahhoz is segítséget nyújthat a könyv, hogy akár egyházi, akár világi emberként miként érdemes elkezdni a cigányokkal foglalkozni, mik lehetnek a közeledés lehetőségei.

Kármán Judit sem kerül el a cigánysággal kapcsolatban felmerülő nehézségeket és kérdéseket. Öszinteségre törekszik, mint ahogy a cím is mutatja. Ugyanakkor semleges marad, nem okolja egyik vagy másik oldalt a problémákért, hanem a kivezető út lehetőségét tárgyalja, amit egyértelműen és határozottan meg is nevez. A nyolcadik fejezetet is teljes egészében ennek szenteli. Számára a gyümölcsöző, hosszú távú eredmények alapja az integrált oktatás. Mű-

ködő példákkal is szemléltetve bemutatja ezen pedagógiai program valódi előnyeit a cigány gyermekek számára, akik motivációt és tanulási mintát kaphatnak azáltal, hogy nem szegregált vagy éppen csökkentett tanulmányi szintű osztályokba járnak, ugyanakkor a nem cigány diákok is sokat tanulhatnak a közösségi gondolkodásról, szociális és érzelmi intelligenciájuk pedig kimutathatóan javul az ilyen oktatási programnak köszönhetően. Az amerikai modell alapján kidolgozott és néhány intézményben már működő mozaikmódszer bevezetése mindemellett arra is lehetőséget nyújtana, hogy a nevelésbe beépítsék a kisebbség kultúrájának, történelmének megismerését is. Ehhez természetesen – ismeri el Kármán Judit – elszántság kell mind politikai, mind intézményvezetési és oktatásszervezeti szinten, de mint a már mű-

ködő példák mutatják, az integrált oktatás megvalósítható és járható út lehetne.

A könyv kulcsgondolata a szeretettel oda-forduló őszinte érdeklődés, aminek Kármán Judit valóban hiteles tanúja. A műben többször is elhangzik az a gondolat, hogy a megismerés első lépése az lehetne mindenki számára, hogy elmegy és megiszik egy kávé egy cigány ember otthonában. A megértés akkor lehetséges, ha életközeli tapasztalatból fakad, aminek elengedhetetlen feltétele, hogy a többségi társadalomból is merjünk lépni és mozdulni az idegennek tűnő kisebbség felé. A másik szeretete és növekvő megértése – erről szól, és ehhez szeretne hozzásegíteni az *Őszintén a cigányokról* című könyv.

Tamás Dániel SVD

A recenziók szerzői

KAUTNIK ANDRÁS a budapesti Szent Gellért Katolikus Általános Iskola és Gimnázium magyartanára, mentálhigiénés szakember és logoterápiai tanácsadó; kautnika@gmail.com

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

KOTSCHY BEÁTA a Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola Pedagógia Tanszékének és Neveléstudományi Intézetének vezetője; kotschy.beata@sapientia.hu

TAMÁS DÁNIEL verbita szerzetesnövendék, a Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola hallgatója; vandorsolyom.1@gmail.com

2013. január – július

2013. február 2. Szentmise és diplomaosztó ünnepség.

2013. február 5. A Hit éve alkalmából a Vigilia folyóirat pályázatot hirdetett *A keresztény hit szerepe Európa mai és holnapi kultúrájában* címmel. A nagy érdeklődést kiváltó pályázat ünnepélyes eredményhirdetésére és a díjkiosztásra 15.00 órakor került sor a Sapientia Főiskola dísztermében. Ennek keretében a díjnyertes dolgozatok írói ismertették téziseiket, amit pódiumbeszélgetés, majd fogadás követett. A díjakat Bábel Balázs kalocsa-kecskeméti érsek adta át.

2013. február 15. Mentortanárok találkozója. A hittanári és etikatanári gyakorlatokat vezető mentorok találkozója, tapasztalatcseréje a Pedagógia Tanszék és a Neveléstudományi Intézet szervezésében.

2013. február 28. Kiemelt vendégelőadás, a Filozófia Tanszék vallásfilozófiai előadássorozata keretében: *Humanitáson innen és túl. Viktor E. Frankl vallás-bölcsélete*. Előadó: Sárkány Péter filozófus, főiskolai tanár (Apor Vilmos Katolikus Főiskola, Vác).

2013. március 4. A *Szép magyar beszéd* háziversenye. Az Emberi Erőforrások Minisztériuma, a Kazinczy-díj Alapítványi Bizottság, az ELTE Fonetikai Tanszéke és az ELTE Bölcsészettudományi Kara meghirdette a 2012/2013-as tanévre a felsőoktatási intézmények Kazinczyról elnevezett *Szép magyar beszéd* versenyét, amelynek célja az anyanyelvi nevelés és a beszédkultúra fejlesztése.

2013. március 5. Pálvölgyi Ferenc, Főiskolánk Pedagógia Tanszékének adjunktusa a szlovákiai Selye János Egyetem Református Teológiai Karán sikerrel védte meg doktori disszertációját teológiai tudományterületen, interdiszciplináris valláspedagógiai specializációval. A disszertáció címe: *A vallás- és erkölcs-pedagógia új perspektívái – A konstruktivista didaktika alkalmazása az értékközpontú nevelésben*.

2013. március 12. Sapientia Könyvtári esték. *Keretbe zárt hit: vallási témájú képregények világa*. Előadó: Tálosi András (képregényrajzoló művész).

2013. március 12. *Kateketikai műhely 2013. 1. műhely: Dogmatika – Megváltásunk titka*. Kateketikai műhely a Hit évében gyakorló hitoktatók, hittanárok, katekéták részére.

2013. március 20. Szalézi centenárium. Szalézi nap – Könyvbemutató. Köszöntőt mondanak: Várnai Jakab OFM rektor és Hölvényi György államtitkár. *Isten szolgája, Sándor István* c. kisjátékfilm vetítése. Beszélgetés Dér András ren-

dezővel. *Szaléziak* c. jubileumi album bemutatása. Beszélgetés Lengyel Erzsébet szerkesztővel. *Szalézi történetek* c. interjúkötet bemutatása. Beszélgetés Rózsáné Czigány Enikő szerkesztővel.

2013. március 23. Sapientia nap: *A szerzetesi hivatások gondozása*. Előadók: Palánki Ferenc püspök (megnyitó), Amedeo Cencini FCC, Koronkay Zoltán SJ, Révay Edit RSCJ, Kurt Schmidl (Canisiuswerk), Gordana Igrec FDC, Pantea Tibor OFM. A konferencia előadásait a Főiskola megjelenteti a Sapientia Füzetek sorozat 23. köteteként.

2013. április 9. Sapientia Könyvtári esték. *René Girard – A kereszténység és buddhizmus találkozásában*. Előadó: Yvon Myoken (zen mester, a Mokusho Zen Ház közösségének vezetője). Moderátor: Bakos Gergely OSB.

2013. április 9. *Civil gazdaság*. Nemzetközi konferencia a katolikus társadalmi tanításról. Előadók: Stefano Zamagni, a Bolognai Egyetem professzora, Helen Alford OP és Francesco Compagnoni OP, a római Pápai Szent Tamás Egyetem professzorai.

2013. április 11. Kiemelt vendégelőadás: *Spirituality and Contemporary Art – Problems and Possibilities. Lelkiség és kortárs művészet – problémák és lehetőségek*. Graham Howes oxfordi művészettörténész előadása a szakrális művészetről.

2013. április 18. Beszélgetős előadások a Családteológiai Intézet szervezésében: 1. *Szülőnek születünk? – avagy a jó szülő holtig tanul*. Előadók: Kézdy Anikó pszichológus, Papp Miklós morálteológus, Somogyiné Petik Krisztina pszichológus.

2013. április 24. *Egy magyar misszionárius hétköznapijai*. Képek a Fülöp-szigeteki verbita misszió életéből. Előadó: Lányi Béla verbita missziótestvér.

2013. május 2. A 2012/2013. évi Tudományos Diákköri Konferencia. A 2013. április 19-én elbírált legjobb dolgozatok szerzői előadták pályamunkájukat. Idén nem osztott ki I. helyezést a zsűri. II. helyezést ért el Kokas Gabriella: *Isten szeretete Norwichi Júliána művében (a Jézus, mint anya kép tükrében)* – szisztematikus teológia. Tamás Dániel SVD: *Mi köziünk az ikonromboláshoz? (Az első ikonrombolás teológiai vitáinak hatása a mai keresztény életvezetésre)* – történeti teológia.

2013. május 9. Ferences könyvbemutató. *Nyolcszáz esztendő a ferences rend. Tanulmányok a rend lelkiségéről, történeti hivatásáról és kulturális-művészeti szerepéről I–II*. A kétkötetes kiadványt bemutatta: Sarbak Gábor irodalomtörténész.

2013. május 16. Félévtemető összejövetel. Idén is sor került a most már hagyományosnak mondható Félévtemető partyra délután 15.45-től. Bokros Márk HÖK-elnök köszöntötte a megjelent oktatókat, hallgatókat és a Főiskola munkatársait, és beszámolt a HÖK munkájáról, utána: a nappali tagozatos végzős hallgatók „záróvizsgája”, grillezés a piarista testvérek segítségével, koccintás, zene, beszélgetés.

2013. május 16. Beszélgetős előadások a Családtéológiai Intézet szervezésében: 2. *Szerethet-e mást az, aki önmagát nem szereti? Az önértékelés fontossága a kapcsolatokban.* Előadók: Kézdy Anikó pszichológus, Papp Miklós moráلتéológus, Somogyiné Petik Krisztina pszichológus.

2013. május 23. *Kateketikai műhely 2013.* 2. műhely: *Morális – Életvezetésre nevelni.* Kateketikai műhely a Hit évében gyakorló hitoktatók, hittanárok, katekéták részére. Moráلتéológia és katekézis ma.

2013. május 27. Cúthné Gyóni Eszter (szerk.): Egy fogoly apát feljegyzései: Endrédy Vendel zirci apát feljegyzései az ÁVH börtönében c. kötet bemutatója a METEM, Historia Ecclesiastica Hungarica Alapítvány és a Ciszterci Rend rendezésében. Előadók: Zombori István, Várszegi Asztrik OSB, Dékány Árpád Sixtus OCist, Gyarmati György, Kónyáné Dr. Kutrucz Katalin, Erdődy Gábor, Cúthné Gyóni Eszter.

2013. május 30. Beszélgetős előadások a Családtéológiai Intézet szervezésében: 3. *Határvonalak családon belül és kívül. Egyén, kiscsalád, nagycsalád?* Előadók: Kézdy Anikó pszichológus, Papp Miklós moráلتéológus, Somogyiné Petik Krisztina pszichológus.

2013. június 4–6. A Sapientia Főiskola Bibliatudományi Tanszéke és a Károli Gáspár Református Egyetem által szervezett konferencia: Aspects of Deuterocanonical and Cognate Literature. Előadók: Xeravits Géza, John Kampen, Greg Schmidt Goering, Karin Schöpflin, Panc Beentjes, Balla Ibolya, Luca Mazzinghi, Tamási Balázs, John Collins, Stefan Schorch, Gabriele Boccaccini, Ben Wright, Zsengellér József, Katell Berthelot, Fröhlich Ida, Francis Macatangay.

2013. július 6. Tanévzáró Te Deum és diplomaosztó ünnepség.

FELHÍVÁS

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

Az írások beküldési határideje 2013. szeptember 15.

Elbírálásuk kettős anonim lektorálás alapján történik.

Szerzőink figyelmébe

1. A folyóirat szakmailag lektorált. Minden beérkezett írást kettős anonim lektorálás alapján fogadunk el közlésre. A gondos elbírálás érdekében a lektorálási folyamat egy-két hónapot vesz igénybe.
2. A kéziratokat elektronikusan, Word formátumban a következő e-mail címre kérjük: editor.sapientiana@sapientia.hu. Bővebb információ a követelményekkel kapcsolatban a <http://www.sapientia.hu/> honlapon található. Recenziós könyvpéldányokat a Sapientiana 1364 Budapest, Pf. 235. címre kérjük küldeni.
3. Csak olyan írást fogadunk el, amely máshol még nem jelent meg, vagy más magyar folyóiratban nincs folyamatban a publikálása.
4. Az írások terjedelme 20.000–50.000 leütés szóközzel együtt, a lábjegyzeteket is beleszámítva (esetenként hosszabb írást is elfogadunk).
5. Minden íráshoz kérünk egy rövid tartalmi összefoglalót angol vagy magyar nyelven (maximum 800 leütés szóközzel együtt), és öt – a tartalomra vonatkozó – kulcsfogalmat, amelyek lehetővé teszik az internetes keresést.
6. Times New Roman betűtípust, 12-es betűméretet, szimpla sortávolságot és lábjegyzeteket használjon.
7. Kiemeléseket lehetőleg csak idézőjellel, dőlt betűvel vagy kiskapitálissal alkalmazzon, ne legyen a szövegben aláhúzás vagy félkövér betű.
8. A hivatkozásokat az alábbi minta alapján formázza meg:
 - (i) WALTER KASPER: *Jézus a Krisztus*, Vigilia, Budapest, 1996, 111.
 - (ii) CZIGLÁNYI ZSOLT: Történeti feliratok a Zsoltárok könyvében, *Teológia* 33 (1999/1–2) 6–13.
 - (iii) JEAN DUPLACY: Hit, in Xavier Léon-Dufour (szerk.): *Biblikus teológiai szótár*, Szent István Társulat, Budapest, 1986, 496–508.

Főszerkesztő: Tóth Beáta

Felelős kiadó: Várnai Jakab OFM

Szerkesztőbizottság: Bakos Gergely OSB, Balogh Katalin, Deák Hedvig OP, Lukács László SchP, Orosz Lóránt OFM, Papp Miklós, Szatmári Györgyi, Tőzsér Endre SchP, Várnai Jakab OFM

A szerkesztőség címe: 1052 Budapest, Piarista köz 1. Levélcím: 1364 Budapest, Pf. 235. Telefon: 486-44-25 E-mail: editor.sapientiana@sapientia.hu A Főiskola megbízásából olvasó-szerkesztés és tördelés: Vigilia Kiadóhivatal. Nyomdai munkák: Séd Nyomda Kft. Ügyvezető igazgató: Katona Szilvia. ISSN: 2060-3231 Megjelenik évente kétszer. Előfizethető és megvásárolható a Vigilia Kiadóhivatal címén: 1052 Budapest, Piarista köz 1. Levélcím: 1364 Budapest, Pf. 48. Telefon: 486-44-43 Fax: 486-44-44 E-mail: vigilia@vigilia.hu Előfizetési díj egy évre: 1.000,- Ft, az egyes számok ára: 600,- Ft

JAKAB VÁRNAI OFM: *Dei Verbum* in the Light of *Verbum Domini*

LÁSZLÓ LUKÁCS SCHP: Joseph Ratzinger and the Ecclesiology of Vatican II

TAMÁS HANKOVSKY: Culture as the Expression of Faith

GERGELY BAKOS OSB: The Turn of Metaphysics or Metaphysics of the Turn? On Béla Weissmahr's *Ontology*

KARL RAHNER SJ: Why Does God Allow Us to Suffer?

JAKAB VÁRNAI OFM: *Dei Verbum* im Licht von *Verbum Domini*

LÁSZLÓ LUKÁCS SHCP: Joseph Ratzinger und die Ekklesiologie des Zweiten Vatikanischen Konzils

TAMÁS HANKOVSKY: Die Kultur als Glaubensausdruck

GERGELY BAKOS OSB: Kehre der Metaphysik oder Metaphysik der Kehre? Die *Ontologie* von Béla Weissmahr

KARL RAHNER SJ: Warum läßt Gott uns leiden?

JAKAB VÁRNAI OFM: *Dei Verbum* alla luce della *Verbum Domini*

LÁSZLÓ LUKÁCS SCHP: Joseph Ratzinger e l'ecclesiologia del Concilio Vaticano II

TAMÁS HANKOVSKY: Cultura come espressione di fede

GERGELY BAKOS OSB: Svolta della metafisica o metafisica della svolta? L'*Ontologia* di Béla Weissmahr

KARL RAHNER SJ: Perché Dio ci lascia soffrire?

600 FT



9 772060 323313