

- Mit üzen Szent Ferenc a kereszténységnek?
- Újraolvasott Khalkédón
- A vallások mint a kegyelem struktúrái
- A kasztonkívüli keresztények teológiája Indiában

2009
1



SAPIENTIANA

A SAPIENTIA SZERZETESI HITTUDOMÁNYI FŐISKOLA FOLYÓIRATA



TANULMÁNYOK

BARSI BALÁZS OFM: Mit üzen Szent Ferenc a XXI. századi követőinek és az egész kereszténységnek?	1
HEGYI MÁRTON: Újraolvasott Khalkédón. Piet Schoonenberg krisztológiájának alapvonalai	19
PATSCH FERENC SJ: A vallások mint Krisztus kegyelmének struktúrái	42
TORNYA ERIKA: Dalit teológia. A kasztonkívüli keresztények Indiában	65

SZERZETESSÉG

JELENITS ISTVÁN SCHP: Gyászbeszéd Tuba Iván SchP temetésén	89
ULRIK M. MONIKA SSND: Ideje van a hálaadásnak... A jubileumi év visszhangja szívünkben	94

DOKUMENTUM

KATOLIKUS NEVELÉSI KONGREGÁCIÓ: Irányelvek pszichológiai szakemberek igénybevételéhez papjelöltek felvételénél és képzése folyamán	99
--	----

RECENZÍÓK

Xavier Léon-Dufour: Az Újszövetség értelmező kéziszótára (Szatmári Györgyi)	114
Órigenész: Kelszosz ellen (Perendy László SchP)	115
Szent Ágoston: Beszédok Szent János evangéliumáról I. (I–XXX. beszéd) (Perendy László SchP)	115
Gondolatok vallásról és tudományról John Polkinghorne: Egyetlen világunk. A tudomány és a teológia kölcsonhatásai című könyve kapcsán (Hetesi Zsolt)	117

FŐISKOLÁNK ÉLETÉBŐL

2009. január – április	119
------------------------	-----

Számunk szerzői

- Barsi Balázs (1946) ferences szerzetes, teológus, a Sümegi Ferences Rendház házfőnöke
- Hegyi Márton (1979) teológus, a Pécsi Püspöki Hittudományi Főiskola Szisztematikus Teológia Tanszékének főiskolai adjunktusa
- Patsch Ferenc (1969) jezsuita szerzetes, a Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola filozófia tanára
- Tornya Erika (1970) gépészmérnök, a Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola esti tagozatos hallgatója
- Jelenits István (1932) piarista szerzetes, a Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola, a PPKE BTK és az Apor Vilmos Katolikus Főiskola tanára
- Ulrik M. Monika (1963) a Miasszonyunkról nevezett Szegény Iskolanővérek Magyar Tartománya tartományfőnöknője
- Szatmári Györgyi (1966) teológus, a Gál Ferenc Hittudományi Főiskola és a Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola Bibliatudományi Tanszékének főiskolai docense
- Perendy László (1954) piarista szerzetes, egyháztörténész, a PPKE HTK és a Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola tanszékvezető tanára
- Hetesi Zsolt (1979) fizikus-csillagász, az ELTE TTK Csillagászati Tanszékének oktatója

Főszerkesztő: Patsch Ferenc SJ

Felelős kiadó: Orosz Lóránt OFM

Szerkesztőbizottság: Bakos Gergely OSB, Balogh Katalin, Deák Hedvig OP, Kotschy Andrásné, Lukács László SchP, Orosz Lóránt OFM, Tőzsér Endre SchP

A szerkesztőség címe: 1052 Budapest, Piarista köz 1. Levélcím: 1364 Budapest, Pf. 235. Telefon: 486-44-40 E-mail: sapientiana@sapientia.hu A Főiskola megbízásából olvasószerkesztés és tördelés: Vigilia Kiadóhivatal (Bende József, Németh Ilona). Borító: TANGRAM-ZIM Kreatív Ügynökség. Nyomdai munkák: ETO-Print Nyomdaipari Kft. Felelős vezető: Magyar Árpádné ügyvezető igazgató. ISSN: 2060-3231 Megjelenik évente kétszer. Előfizethető és megvásárolható a Vigilia Kiadóhivatal címen: 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

BARSÍ BALÁZS OFM

Mit üzen Szent Ferenc a XXI. századi követőinek és az egész kereszténységnek?

1. MI A KERESZTÉNYSÉG LÉNYEGE?

Legmélyebb szenvedéseink lelki természetűek, pl. abból fakadnak, hogy nem látjuk a lényegét. Milyen sok a keresztény torzó! Milyen sok a félrebillent lelkeségű Krisztus-követő! Miért van ez így? Mert sokan nem látják a hit lényegét, s ha látják is, nem azt élik meg hitük lényegének.

Amikor Francesco belépett a San Damiano-i romos kis templomba, tulajdonképpen az Egyház valóságát pillantotta meg. Krisztus Egyháza mindig romos, mindig építeni kell, így van ez az emberek városaival is, s így van az Egyházzal is. Mióta romos az Egyház? Talán pünkösöd másnapja óta. Természetesen nézőpont kérdése, hogy épül-e vagy pusztul. Látszatra pusztul, valójában épül, mert Krisztus Titokzatos Teste leronthatatlan.

Isten az ő szentjeit nem kíméli a valósággal való találkozás megdöbbentő látványától. Nincs ideális Egyház, de van egy, szent, katolikus és apostoli Egyház.

Amint Francesco belépett ebbe a valóságba, szeme rászzegeződött arra a nagy festett feszületre, amelyet mindannyian ismerünk, és ekkor olyasvalami történt, ami azelőtt soha: megelevenedett Jézus arca a festett feszületen. Bánatos szemét Ferenc szemébe merítette, és megszólalt: „Ferenc, nem látod, hogy a házam roskadozik? Menj és építsd fel!”

Végtelenül gazdag, kielemezhetetlen sűrűségű jelenet. Itt Ferenc a következőket tanulja meg:

a) A kereszténység elsősorban nem ideológia, nem is csupán vallás a szokásos fogalmak szerint, hanem egy *arc*, az Istenember arca, aki jelen van Egyházában. Szent Ferenc soha többé nem felejtí ezt el. Mélységesen beleég a lelkébe ez az arc – és ez a szempár. Ez az arc az evangéliumok és a nagy krisztológiai zsinatok Krisztusának az arca, aki Isten és ember, akit ő sohasem mer így nevezni: „Jézusom” – s főleg nem „Jézuska” –, hanem „fölséges és dicsőséges Isten”, aki ugyanakkor va-

lóságos ember, arca van, keresztre van feszítve, irgalmas szíve van, mert megszánja az emberiséget, amelynek egyetlen, mindenkit egybegyűjtő háza roskadozik.

b) Ferenc azt is megtanulja, hogy Jézus Krisztus nem a múlt eseménye csupán, hanem jelen van. Ferenc Jézus kortársának tudja magát, hiszen megszólította.

c) Azt is megtanulja, hogy az Egyház, amely egy, az Istenember háza még akkor is, ha jelenleg roskadozik egyes prelátusok gyalázatos bűnei, a nép tudatlansága és lanyhasága miatt.

San Damianó-ban Ferenc pár perc alatt tökéletes ekkleziológiai képzést kap magától az Úrtól, hasonlóan Saulhoz, akitől azt kérdezi az Úr: miért üldözl engem? Vagyis Jézus azonosítja magát Egyházával, ezért írhatta később Szent Pál, hogy az Egyház Krisztus Titokzatos Teste. Ferenc hitének forrása, gyűjtőpontja, mindent összetartó záróköve egy *arc* – az Istenember arca. Ezentúl mindig ennek az arcnak a jelenlétében él. Ő nem akar szerzetes lenni, nem akar lemondani se a családról, se a vagyonról, se az önakarat követéséről, hanem megragadja ez az arc, ennek a végtelen szerelmű arcnak a sugárzása. Számára a hármass fogadalom nem három csomó, három gubanc az övön (kordán) és a lélekben, hanem boldog következmény. Nem elengedni akart, hanem Krisztus megragadta őt, és ő nem állt ellen neki. Nem lemondani akart, hanem Krisztusban, az emberré lett Istenben a *mindent* akarta. „Deus meus et omnia” – Istenem és minden (dolog)!

És ezen a ponton még nincs semmiféle rendalapítás. Tehát a kisebb testvéri lét (a ferences lét) alapja nem közösségkeresés, nem szerzetesi életforma átvétele, hanem egy elragadtatott állapot egy arctól, aki ránézett, aki örök szeretettel szereti őt.

2. FERENC SZÁMÁRA KRISZTUS ÚT AZ ATYÁHOZ

Minden keresztény számára az, de hány keresztény jut el az Atyához? A Mi-
atyánkon és a szentmisén kívül mikor szoktunk beszélgetni az Atyával? Pedig ez a krisztusi kinyilatkoztatás lényege.

Azt szokták mondani: Ferenc Krisztus-központú. Olyan szempontból ez nem igaz, hogy Ferenc számára Krisztus út is (hiszen maga Krisztus mondotta: „Én vagyok az út”) az Atyához. Mindez megint csak nem teológiai elmélkedés, és nem jámborsági imagyakorlat Ferenc életében, hanem fájdalmas és édes, de valóságos történet.

Amikor gazdag posztókereskedő apja megsokallja Ferenc adakozó nagylelkűségét, amellyel elárasztja a romos templomokat, és a podestához (a városi vezetőséghez) idézi meg fiát, és követeli, hogy adja vissza azokat a posztókötegeket, amelyeket eladott, és árukat a templomokra költötte – megjegyzendő, hogy

amíg mulatozásra költötte, addig az apa nem tiltakozott –, akkor Ferenc a város püspökéhez fellebbez, mondván, hogy ő már egyházi ember, hiszen csak az egyetlen Úrnak szolgál. Ott az összegyűlt kíváncsi népség előtt prófétai cselekedetre ragadtatja magát. A ruhakötegeket követelő apjának leveti utolsó szál ruháját is, és meztelenül így szól: „Pietro di Bernardone, ezentúl nem te vagy az atyám, hanem *Mi Atyánk, aki a mennyekben van.*”

A jelenetnek semmi köze korunk túl erotizált, beteges szemléletéhez. Ferenc most Ádám, aki meztelen. Tudjuk, hogy a Bibliában a meztelenség nem a szexualitással, hanem az ember létbeli szegénységével van kapcsolatban, ahogy Jób is mondja: „Meztelenül jöttem ki anyám méhéből, és meztelenül térek oda vissza” – vagyis a földanya méhébe. Az ember nem Isten. Ezt a szegénységet, a teremtettség-mivolt szegénységét, mely Ádámot bujkálásra, félelemre készítette, az ember azért tapasztalja meg, mert szakított a teremtettség Atyával. Felnyílt a szeme, ti. eddig nem a saját szemével nézte önmagát, hanem a mennyi Atya szerető szemével. Ezt veszítette el. Krisztus ezt az önszemléletet szerezte meg nekünk.

Ferenc boldog meztelen, boldog koldus, mert azt élvezi, hogy Isten az ő Atyja, aki végtelenül szereti őt. Szegénysége teológiai eredetű, vagyis Istennel kapcsolatos. Ezt a Szent Ferenc-i valóságot én egy „eretnek” imádsággal próbálom elmondani a Mennyei Atyának, amely így szól: „Istenem, nekem jobb, mint Neked, mert Neked nincs olyan jó Istened, mint nekem.” Itt és csakis itt gyógyul az emberi lét. Ferenc meggyógyult, egészségesebb ember lett. Ezt mindenkor megérzi és megirigyli. A teremtettség Atyával való egzisztenciális egészségnek a forrására: Ferenc eljutott az Atyáig, aki átölelte őt.

A jelenet úgy fejeződött be, hogy a meztelen Ferencet palástjával betakarta a város püspöke. Ezután semmi más nem nézett a püspökben – és a papban –, csak ezt az Atyaistentől kapott szentségi atyaságot. Ferenc otthon kezdte érezni magát az Egyházban, melyben a Keresztre Feszített *arca* rátekin, és amelyben megtalálta az Atyát.

3. A LÉLEK SODRÁSÁBAN

Szent Ferenc megtérése nem más, mint vágyainak megtérése: engedi, hogy a Szentlélek lakja az ő vágyait. Megtérése első szakaszában visszavonul barlangok mélyébe. Assisi városán kívülre elkíséri őt egy barátja. Ferenc bemegy a barlangba, barátja kívül marad. Amikor kijön, arról beszél, hogy megtalálta a kincset. Már érzi, hogy a „kincsnék” (így nevezi Isten szeretetét) a befogadására fel kellene szabadítani a szívet a sok gubancból, hamis örömtől, amelybe az emberi vágy téved.

Michel Hubaut ferences testvéremet idézem, aki remekül összefoglalta Ferenc kapcsolatát a Szentlélekkel, megmutatva, hogy *ez a ferences lelki élet*:

„Imádsága nem más, mint szembenézés ezzel a lényeges hívással. Apró, nevetséges, szűk kis vágyainknak az Isten vágyába való átfordítása fájdalmas, de megtisztító és felszabadító harc. Mert az ember jelen állapotában ez az Isten utáni vágy, a Léleknek ez a gyümölcse, egész életének dinamizmusa nincs meg a maga ősi, tiszta állapotában. Az ember kezdeti, ősi lendülete, a teremő szeretet, vagyis saját forrása, növekedése és beteljesedése felé vagy saját magára fordul vissza, vagy zsákutcába téved. Nemde, ennek drámáját nevezi a zsidó-keresztény hagyomány bűnnek?

Az ember saját vágyának lesz abszolút központja és egyetlen tárgya, illetve ráveti magát a hamis örömekre. Ezért mindnyájunkat ezer irányba rángatnak ezek a vágyak. Szívünket megosztja a sok-sok vágy, mely egymásra rakódik, és elhomályosítja bennünk a Szentlélek által keltett vágyat. A huszadik század emberét annyi új, a reklámok által keltett kívánság hajtja, hogy gyakran saját maga felületén kénytelen élni, és megkísérelni újra és újra kielégíteni valamennyit anélkül, hogy ezekben megtalálná azt a boldogságot, amelyre szomjazik. Az Isten utáni vágy mintegy el van fojtva szívében. Még akkor is, ha egy »vallás« tagja lesz, az a kísértés környékezi, hogy egy önmagához méretezett, közvetlen szükségleteinek szolgálatában álló, hasznos istent találjon ki magának. Ez azután egy olyan paradox vallásossághoz vezet, amelyből Isten szeretetteljes követése ki van zárva. Márpedig amikor az evangéliumban az ember követni akarja Jézust, ő azonnal felteszi neki ezt a lényeges kérdést: »Mit keresel?«

Ebben a nagy emberi drámában a szíve felé vezető úttól eltérített és elzárt ember zsákutcába érkezik. Jól látja Ferenc, hogy itt ördögi cinkosság téríti el az embert saját életforrásától. Szerinte a bűn nem más, mint a vágy megromlása, az embernek önmagába, önzésébe történő gravitálása, Isten utáni vágyának eltévelyedése, vakság, mely az embert egy boldogságpótlék rabszolgájává teszi. Az ember pedig vagy szűk látása, vagy gőgje miatt hagyja magát elkápráztatni a hamis örömek délibábjától. Ferenc gyakran óvja testvéreit a »rossz kívánságok« zsákutcaitól, vagyis azoktól a kívánságoktól, amelyek irányt tévesztenek.

Mindazt, amit elmondtunk, csodálatosan összefoglalja Ferenc egyik írása, mely megtérése első idejétől kezdve egyre gyarapodó személyes tapasztalatokkal van átitatva: »És nagyon óvakodjunk a sátán gonoszságától és agyafúrtságától, mivel minden eszközzel meg akarja akadályozni, hogy az ember Isten felé fordítsa elméjét és szívét. Ezért körüljár, hol valami jutalom, hol megsegítés ürügyén iparkodik magának megkeríteni az ember szívét, az Úr ígét és parancsait ki akarja törölni emlékezetéből, és meg akarja fojtani benne. Azon mesterkedik,

hogy világi ügyekkel és gondokkal elvakítsa az ember szívét, és hajlékot készítsen benne magának... Nagyon vigyázzunk tehát, testvéreim, valamennyien, ne hogy valami jutalom, munka vagy segítség ürügyén elveszítsük, vagy az Úrtól elfordítsuk elménket és szívünket. Tehát szent szeretettel – mely maga az Isten – kérve kérem összes testvéreimet, a minisztereket éppúgy, mint a többieket, hogy elhárítva minden akadályt, és félretéve minden gondot és aggodást, amennyire csak tudják, tiszta szívvel és tiszta lélekkel szolgálják, szeressék, imádják és tiszteljék az Úristent, mert mindenekfölött ezt kívánja tőlünk. Készítsünk tehát Neki ott mindig hajlékot és tartózkodási helyet, mert Ő a mindenható Úristen, Atya, Fiú és Szentlélek. Ő mondja: Virrasszatok és imádkozzatok szüntelen, hogy méltók legyetek elkerülni mindazt a rosszat, ami elkövetkezendő, és az Emberfia elé állni. És mikor imádságra felálltok, ezt mondjátok: Mi Atyánk, ki vagy a mennyekben... És imádjuk Őt tiszta szívvel, mert mindenkor imádkozni kell, és nem szabad abba belefáradni. Mert az Atya is ilyen imádókat keres magának. Lélek az Isten, és akik Őt imádják, lélekben és igazságban kell imádniuk. Hozzá kell menekülnünk, mint lelkünk pásztorához és püspökéhez, aki ezt mondja magáról: 'Én vagyok a jó pásztor, ki legeltetem juhaimat, és életemet adom juhaimért'. (Meg nem erősített regula 22,19–31.) Ferenc ezzel a János evangéliumból vett idézettel tárja eléink – mint maga az apostol is –, hogy valóban Krisztus a sarokköve a Szövetség Istene és az ember között folyó dialógusnak. A Bibliát, amely állítja az ember igazi Istenhez fordulásnak képtelenségét, a próféták által közvetített csodálatos ígéret ragyogja be: »Kivezérellek benneteket az idegen népek közül, összegyűjtelek minden országból, és visszavezetlek saját földetekre. Akkor majd tiszta vizet hintek rátok, hogy megtisztuljatok minden tisztátalanságtól, s minden bálványtól megtisztítalak benneteket. Új szívet adok nektek, és új lelket oltok belétek...« (Ez 36,24).

Ferenc tehát megtapasztalja, hogy Krisztus megtartotta és megvalósította ezt az ígéretet. Eljött, szenvedett, meghalt és feltámadott, hogy az embert belevigye az Atyával folytatott bensőséges párbeszédbe. Meggyógyította, megtisztította, felszabadította, rendbe hozta az ember »szívét«, és új irányt adott neki. Ő a látható és láthatatlan világ közötti találkozás, az emberi és isteni világ közötti dialógus, aki testté lett. »Hidd el nekem, asszony, elérkezik az óra, amikor sem ezen a hegyen, sem Jeruzsálemben nem fogják imádni az Atyát... Elérkezik az óra, s már itt is van, amikor igazi imádói lélekben és igazságban imádják az Atyát. Mert az Atya ilyen imádókat akar. Lélek az Isten, ezért akik imádják, lélekben és igazságban kell imádniuk« (Jn 4,21–24).

Nem véletlen az sem, hogy Krisztus halálával, feltámadásával kapcsolatban (amely az ő órája) említik az evangéliumok, hogy a templomnak, a Szentek Szent-

jének kárpitja, ahová egyedül a főpap léphetett be egyszer egy évben, meghasadt tetejétől az aljáig. Jézus levette a leplet, vagyis kinyilatkoztatta, hogy Isten milyen szentélyben kíván lakni a teremtés hajnalától kezdve: az ember »szívében«.

Ez a kinyilatkoztatás lenyűgözte Ferencet. Ezentúl végül is minden szentély, a delfi, az athéni, de még a jeruzsálemi is, csak jelei ennek az új valóságnak. Minden nyitott, készséges ember, aki szíve mélyén csendben imádkozik »lélekben és igazságban«, meghallhatja Isten halk suttogását, befogadhatja az élő Krisztus Lelkét, és így részt vehet az Atya és a Fiú örök párbeszédében. Micsoda ragyogó kinyilatkoztatás, mely megvilágítja a teremtés egész történelmét. Az ember többé nem állat, két végén nyitott emésztőcső, hanem egyetlen olyan létező, akinek a szentháromságos Isten »hajlékává« kell lennie!

Ferenc megtérésétől kezdve igazolja a zsidó-keresztény kinyilatkoztatásnak ezt az örömhírét. Itt találja meg egyetlen beteljesülését minden ősi, nagy valláson belül létező, tapogatódzó keresés, mely párbeszédet akar folytatni a Láthatatlannal. Maga a Biblia sem más, mint több évszázados bevezetés az Isten és az ember közötti dialógusba, mely ragyogó beteljesedését Krisztusnak ebben a szavaiban találja meg: »Aki szeret engem, megtartja szavamat, és Atyám is szeretni fogja, és hozzá megyünk, és benne fogunk lakni« (Jn 24,23). Szent Pál, aki annyira tisztelte népe hagyományát, és annyira lelkesedett ezért a kinyilatkoztatásért, így ír merészen testvéreinek: »Nem tudjátok, hogy Isten temploma vagytok (a Szentek szentje), s az Isten lelke lakik bennetek?... Isten temploma ugyanis szent, s ti vagytok az!« (1Kor 3,16–17).¹

4. „KARJÁBA VÁR MÁR A SZENTHÁROMSÁG”

Ezt énekeljük Szent Ferenc tranzitusának, halálának csodálatosan szép ünnepésekor. Nem csupán szófordulat ez. Az ő megtérése egészen és teljesen újszövetségi, ő valóban eljut a Szentháromság misztériumáig. Melyikünk jut el idáig? Mondhatnánk, hogy mindannyian, hiszen az első liturgikus ténykedés és az első imádságos szavak, amelyeket szüleinktől tanultunk: a kereszttetés. „Az Atya, a Fiú és a Szentlélek nevében” – és az utolsó mozzanata életünknek ismét a kereszttetés a Szentháromság nevének említésével. Mégis az élet mindennapjain mintha vallásosságunk nem ezen a szinten bontakozna. Szent Ferenc egyik leglényegesebb üzenete éppen ez, és ezt az üzenetet alig emlegettük az eltelt 800

¹ MICHEL HUBAUT: *Krisztus a mi boldogságunk. Imádkozni tanulunk Assisi Szent Ferenctől és Szent Klárától*, Agapé, Újvidék, 1991, 14–17.

év alatt. Nem meglepő? Imádságai olyanok, mint a misekánon. Az Atyához szólnak a Fiú által a Szentlélekben.

Mennyire áthatja még érzelmeit is a Szentháromság bennünk lakásának tudata: „...Ó, milyen boldogok és áldottak azok a férfiak és nők, akiken megnyugszik az Úr Lelke, s lakóhelyet és szállást készít náluk magának. És fiai lesznek a mennyei Atyának, akinek cselekedeteit megtesszük, jegyesei, testvérei és anyja a mi Urunk Jézus Krisztusnak. Jegyesei akkor leszünk, mikor a Szentlélek által a mi Urunk Jézus Krisztussal egyesül a hívó lélek; testvérei akkor, mikor az Atya akaratát teljesítjük, aki a mennyekben van, s anyja akkor, mikor az isteni szeretet s tiszta és őszinte lelkiismeret által szívünkben és testünkben hordozzuk Őt, és szent cselekvéssel, amelynek példaként kell mások előtt világoskodnia, világra szüljük Őt. Ó, mily dicsőséges, szent és felemelő dolog magunkénak vallani az Atyát az égben! Ó, mily szent, vigasztaló és gyönyörűséges a tudat, hogy jegyesünk van (a Lélek). Ó, mily szent, kedves, jóleső, alázatos, békét árasztó, édes és szeretetre indító és mindenek fölött kíváncsú gondolat, hogy olyan testvérünk és fiunk van, mint a mi Urunk Jézus Krisztus, aki életét adta juhaiért, és imádkozott az Atyához mondván: „Szent Atyám, tartsd meg őket a te nevedben...” (1LHív 5–14).

Lehet durva barna kámzsában járva, mezítláb és szalmazsákon, hideg cellában aludni, ha ezt a szintet nem érjük el, lényegében nincs közünk Szent Ferenchez. Az ő életében minden, de minden ebből a központból forrásozott: a megtestesülés világot és teremtést megelőző és bennfoglaló nézetének felismerése; a megváltás, a keresztség, a szent sebek, a stigmák jelentése; a szent Eucharisztia; viszonya a teremtet világhoz; az a békesség, amelyet magából árasztott, és végül a halálnővér fogadása.

5. A MEGTESTESÜLÉS SZEMLÉLETE

Egyetlen lelkiségben sem kap olyan dimenziót karácsony ünneplése, mint Szent Ferenc és követőinek életében. Ez azonban nem ájtatossági szint. Nem arról van szó, hogy valami a hit gazdag világából úgy ragadta meg Szent Ferenc lelkét, hogy megbillent a Hiszekegy, és felborult a hit mély struktúrájának háromságos aránya, ti., hogy hiszek az Atyában és műveiben, a Fiúban és műveiben, a Szentlélekben és műveiben, és mindezt az egy, szent, katolikus és apostoli Egyházban.

Ferenc hite a hit ősz-struktúráját őrzi, de új megközelítésben, amely újdonság kezdettől fogva rejtve volt az újszövetségi írásokban és a keresztény hagyományokban. Ami új, hogy Ferenc nem a teremtéssel kezd, ahogy a Hiszekegy, és nem a *Naphimnusz* éneklésével indul, amint a Zeffirelli-filmben.

Őt a karácsony, a megtestesülés misztériuma ragadja meg; halála előtt két évvel a pápától külön engedélyt kér, hogy Greccióban egy barlangban ünnepelhesse éjszaka az Úr születését, mert saját szemével akarja látni, hogy a di-csőség Ura miként helyeztetik jászolba. Nyilván nem pásztorjátékról van szó, hanem egy szentmise bemutatásáról, amelyen mint diakónus ő prédikál, és Jézus nevét alig meri kimondani, hogy elkerülje a zokogást. A mise nem pásztorjáték, hanem az Istenember megváltó halálának és föltámadásának ünnep-lése második eljövételének várásában.

Egy aggályoskodó testvérnek, aki a pénteki napra eső karácsonyi ünnep miatt nem mert húst enni, azt válaszolta, hogy ne beszéljen péntekről – még a falak is húst egyenek; és adjanak kétszeres abrakot a jószágoknak és szórják tele magok-kal az utakat... mert ez az ünnepek ünnepe.

Ferenc a karácsonyt (a megtestesülést) a nagypéntek horizontja fölé helyezi és megpillantja a végső igazságot: hogy az Atyaisten mindent Fiában teremtet (ld. Kol 1,14 stb.), vagyis a *megtestesülésben* áll fönn a teremtés. Isten gondola-tában „előbb” (itt az „előbb” nem időt jelent, hanem értékrendi nagyságot) van a karácsony (megtestesülés), mint a teremtés. Amikor Isten azt mondotta: „le-gyen világosság” – elsősorban Krisztusra, a Fiúisten megtestesülésére gondolt, aki maga a világ világossága. Ferenc szerint az ember a Fiúisten képére van te-remtve, tehát testi mivoltunkban is hasonlítunk az Istenre, ti. Isten megteste-sült Fiára. Ezt írja Szent Ferenc egyik intelmében: „Szívleld meg, ó ember, mi-lyen nagy kitüntetésben részesített téged az Úristen, mikor *test szerint, szeretett Fia képére*, Lélek szerint pedig saját hasonlatosságára alkotott” (5. *intelem*).

Ferenc ezzel nem kisebbiti a nagypénteket, főleg ő nem, aki Jézus szent sebeit kapta testébe, de a megtestesülést nem rendeli alá. Ez az „incarnatio absoluta” tana, amelyet majd egy egyetemi tanárrá lett fia, Boldog Scotus János fejt ki.

Tehát a *legferencesebb* valóság az, hogy valljuk: Isten Fia akkor is megteste-sült volna, ha Ádám nem vétkezik. A „culpa” nem „felix” – az istenellenes lá-zadás, rothadást hozó gyalázat. Nem a bűn, a legnagyobb rossz hozta el Isten Fiát ebbe a világba. Hogy is lehetne, hogy a legnagyobb rossz kondicionálta volna a legnagyobb jót, a legnagyobb rossznak kellett megtörténnie, hogy Isten megadja a legnagyobb jót: a szent megtestesülést. Ez abszurdum!

Nincs fátum! Ádámnak *nem kellett* vétkeznie, szabad volt. Isten azonban előre látva az ember szabad tetteit is, az ő Fiát már Megváltónak küldte. A *megteste-sülés* tehát a legalapvetőbb isteni mű. A megtestesülésben lett teremtvé minden!

Szűz Mária ehhez a rendhez, az eredeti isteni tervhez tartozik, ezért a Szeplő-telen Fogantatás. Ezt a ferencesek a dogma kihirdetése előtt vallották más rendek-kel szemben. Az ellenvetés az, hogy ti. Szűz Mária is Ádám ivadéka, és így ő is az

ősbűn örököse lenne, nem áll. Mert úgy látszik, Isten kétféleképpen osztotta ki az Úr Jézus megváltó halálának érdemeit. Minket, miután elesünk, felemelt, Máriát Fia kereszthalála érdemeiért eleve megóvta az áteredő bűntől; ezért köszönti így angyala által: „Örülj, kegyelemmel teljes!” Boldog Scotus János érveit, valamint Szent Pál sorait, és a búvópatakként jelenlevő szent hagyományt itt nem idézem.²

Ez a legmélyebb ferences identitás! A *Naphimnusz* gyökere a megtestesülés, a karácsony!

6. A KERESZT, A MEGFESZÍTETT SEBEI

A ferences lélek stigmatizált, az isteni szeretettől és irgalomtól megsebzett ember. Egy ősi hagyomány megmenti Szent Ferenc atyánk stigmatizáltságát a dolorizmustól. Szent Bonaventura nyomán a régi prefáció Szent Ferenc atyánk sebhelyeinek ünnepén említi aényt, hogy Ferenc már korábban, lélekben volt megjelölve az Úr sebeivel. Ez az utalás megtérése kezdetére mutat, amikor is a düledező kis templomba belép imádkozni. Assisi határában történt mindez, és a kis templomot San Damianó-nak nevezik. Ebben a templomban ott függött az a hatalmas festett, keleti, szír liturgiából származó feszület, amely azóta olyan híres lett, hogy reprodukcióban a második legelterjedtebb szentkép (az első Andrej Rubljov Szentháromság ikonja). Ferenc ott imádkozik. A hagyomány megőrizte azt az imádságot is, amelyet valószínűleg igen sokszor elimádkozott, és később, nyilván testvérei kérésére le is írt. Ebben az imádságban nincs semmi dolorizmus. Nagyvonalú, nem szűk szubjektív érzésekkel átítatott imádság ez. Inkább hasonlít a nagy római latin liturgia oratióihoz, mint a korabeli, legtöbbször érzelmes imádságokhoz:

„Főnséges és dicsőséges Isten. / Világosítsd meg szívem homályait. / Adj nekem igaz hitet, biztos reményt, / tökéletes szeretetet, érzéket és értelmet, / hogy megtegyem a te szent és igaz parancsodat.”

Az Úr Jézus, vagyis a „főnséges és dicsőséges Isten”, Ferenc felé fordította arcát. Megelevenedett a festett kép és megszólalt: „Ferenc, nem látod, hogy a házam (egyházam) roskadozik? Menj és építsd fel!” A szentegyház jelenti a kőből épített egyházat, de a hívekből épültet is. Ferenc nem filozofál, hogy milyen értelemben vegye a szót (és ez igen „ferences”), hanem amit megtehet, azt kezdi megcselekedni, építi a romos templomot, és így *in actione* kontemplál.

A lényeg, hogy Ferenc nem arról elmélkedett a bizantin jellegű királyi Krisztus képe előtt, hogy Jézusnak mennyire fájhattak a szegek, és Jézus nem is erről

² Bővebben lásd BARSÍ BALÁZS: *Az Ige testté lön* (Sümege, 2008) című könyvben.

szól neki; Jézusnak az Egyház roskatag állapota fáj. A San Damianó-i Krisztus, a fölséges és dicsőséges Isten isteni irgalommal nézi Egyházát, az emberek házáát, és minden egyes embert.

Ferenc a San Damianó-i Megfeszített szeme irányában kötelezte el magát. Merte Isten irgalmával szeretni az Egyházat, és benne az egyes embereket. Élete végén ez verődött ki a testére; Jézusnak, a megfeszített Istennek a világ, pontosabban minden ember iránti végtelen irgalma. Az az igazi ferences, aki engedi lelkét-testét megjelölni az Isteni Irgalom által a másik ember iránt.

Krisztus így Ferenc lelkében-testében megújította egy kihűlni induló kereszténységben a kereszt misztériumát. Ez igen ősi, de elfeledett valóság. Keresztségünk csak ki Szent Pál apostolnak az ide vonatkozó kijelentéseit, és gondolkozunk el rajta. Ez az egyik leglényegesebb mondanivalója Szent Ferencnek és testvéreinek a mai európai-amerikai kereszténység számára.

7. AZ EUCHARISZTIA

Szó szerint a pizsokból, az elfeledettségéből emeli fel Ferenc, a Római Egyház ezen eucharisztikus lelkű diakónusa ezt a nagy Szentséget. Tudósok kimutatták, hogy nem a IV. Lateráni Zsinat hatott Ferencre és fiaira az Eucharisztia tiszteletében, hanem fordítva: Ferenc hatott a nagy és szent zsinatra, hogy figyeljen oda a keresztes háborúk és eretnekproblémák közepette az Úr ezen megrendítő és édességes jelenlétére.

Amint Isten minden művét az Eucharishtiában foglalta össze, úgy Szent Ferenc az Istennel, az emberekkel és a teremtett világgal való kapcsolatát szintén az Eucharishtiában látta együtt. Az átváltoztatásban Isten befejezi a teremtetést, hiszen a kenyér és bor színe alatt a föltámadott Jézus teste van jelen, a föltámadott, megdicsőült és örökkévalósított test, az anyag! Isten a megtestesülést, a második isteni személy velünk létét az Eucharishtiában állandósítja. Isten Jézus megváltó halálát, feltámadását az Eucharishtiában a világ végéig jelen valóvá teszi. Isten a pünkösdi Lélek-kiáradást leginkább az átváltoztatásban valósítja és állandósítja a világ végéig, hiszen a Szentlélek cselekszi az átlényegítést, és az áldozókat is ő alakítja krisztusivá.

Isten a végső dolgokat az Eucharishtiában már elővételezi a hívők számára. Melyek a végső dolgok? A holtak feltámadása, az ítélet és az örök élet. Az áldozó az örök élet zálogát, csíráját, benne a föltámadást elindító kovászát veszi magához. Aki jól áldozik, már átment az ítéleten, Szent Pál intelme alapján, mely így szól: „Vizsgálja meg magát mindenki, s csak úgy egyék a kenyérből, és igyék a kehelyből, mert aki (méltatlanul) eszik és iszik, anélkül, hogy megkülönböztetné (az Úr)

testét, tulajdon ítéletét eszi és issza” (1Kor 2,28–29). Vagyis áldozás előtt át kell menni az ítéleten, ha szükséges, gyónni kell, és feloldozást kérni. A szentáldozás (a napi áldozás) az a szint a mai kereszténységben, ahol többé sumákolni nem lehet: az ember vagy a bűneivel szakít, vagy az áldozásait hagyja abba. Az áldozó énje belép az örök életbe. Jézus nem a gyomrunkba száll le áldozáskor, hanem oda, ahol azt mondom: én. A mi Urunk az ún. kafarnaumi beszédében utal is arra, hogy az áldozó egy elővételezett belépést nyer a végső időkbe, az eszkatonba. „Aki eszi az én testemet, és issza az én véretem, annak örök élete van, és én föltámasztom az utolsó napon” (Jn 6,54). Isten az Eucharisziát az egy, szent, katolikus és apostoli Egyház forrásává és élete csúcspontjává tette.

Ferenc minderre úgy válaszolt, hogy megtérése csúcspontján az Eucharisziára talált rá, amelyben Istennel, az emberekkel és a világgal való kapcsolatát egybefoglalva látta. Így vall ő maga megtérése csúcspontjáról, amely után már nem megtérési mozzanatok vannak az életben, hanem érlelődés.

„Az Úr templomában olyan hitet öntött belém, / hogy igen egyszerű szavakkal imádkoztam. / Imádunk téged, Urunk Jézus Krisztus, a világon / lévő minden templomodban és áldunk téged, / mert szent kereszted által megváltottad a világot” (*Végrendelet*).

Így indul el útjára a megtért Ferenc. És mi történt földi útja végén? Saját halálát eucharisztikus keretbe, pontosabban az Eucharisztia erőterébe helyezi.

„Mialatt a testvérek keservesen sírtak és vigasztalanul búsultak, a szent atya kenyeret kért, azt megáldotta, megtörte, és mindegyiknek nyújtott belőle egy darabkát eledelül. Majd előhozatta az evangéliumos könyvet, és Szent János evangéliumból felolvastatta magának azt a részt, mely így kezdődik: »Húsvét ünnepe előtt...« Ezzel annak a szentséges vacsorának emlékéit újította meg, melyet utoljára fogyasztott tanítványaival az Úr. Mindezt ennek a szent cselekménynek emlékeztetere cselekedte, hogy ezzel is megmutassa mélységes szeretetét, melyet testvérei iránt érzett” (2 Cel 217–218).

Íme, Szent Ferenc életét bekeretezi az Eucharisztia, pontosabban Isten Ferencet az Eucharisztia erőterébe emeli, olyannyira, hogy mindennapjait meghatározza a *mise* és a *jelenlét*. Ha megköszön valamit, a római misekánon kifejezésével teszi: „gratias ago” – nem pedig a kora olasz nyelven, s amikor az Úr testvéreket ad neki, az új szerzet felépítése „utolsó vacsorai” lesz: gyakran mossa testvérei lábát, mert Isten hatalmát a tanítványainak lábát mosó Jézusban szemléli. A „hatalom” „utolsó vacsorai” valósága a „-hat” grammatikai elemmé változva képességet jelent: „én megmos~~hat~~lak”, „én megvált~~hat~~lak”, „én feloldoz~~hat~~lak téged”.

Ezért nem abbasnak, apátnak, nem priornak (elsőbbnek), hanem miniszternek nevezi a rendi előljárót (innét, a ferences szótárból veszi át a modern poli-

tika), majd amikor ez kezd túl fényesen csengeni, hozzáteszi, hogy ő, az előljáró „minister et servus”!

Isten minden művét az Eucharishtiában összefoglalva látja Ferenc, vagy talán úgy is mondhatnánk: Isten minden művét eucharisztikus jellegűnek érzékeli. A teremtetést is. Itt sokat kellene beszélni a *Naphimnusz*ról. Ferenc nem a világot dicsőíti, hanem a Teremtőt, mindenért és mindennel együtt. Ám van a *Naphimnusz*nak egy rejtett, mély vonulata. Ferenc a Napról azt mondja, hogy a Fölségesről hordoz jelentést (tehát a Nap nem Isten!), ám ezt a Napot, mely képe az egy Istennek, ugyanakkor testvérnek is nevezi. Ez a megtestesülés rejtett, valóban költői megéneklése. A *Naphimnusz*ban Ferenc lemond az ősi pogány vallások nagy vállalkozásáról, mert kudarcnak tudja; lemond a gnózisról, arról, hogy az ember a saját erejével mint Istenig felállított létra fokain fölmenjen Istenhez. Szerinte az ember „nem méltó, hogy megnevezze Istent”, vagyis képtelen bizonyos módszerekkel, pl. meditációs módszerekkel felverekedni magát Istenig.

Csak Isten jöhet el az emberért. Ez meg is történt; ezért nevezi a Napot nemcsak „messor”-nak, úrnak, aki Isten képe, hanem „frate”-nak is, testvérnek, mert Krisztusban Isten testvérünkkel lett. Így Ferenc a megtestesülésben, a megtestesült Igében, Jézusban létrejött utat akarja bejárni: vagyis vállalja a teremtetett létet, az emberi létet egészen a humusig (ezt jelenti a „humilis” alázatos jelző), mert Krisztus az anyagot is magára vette és megváltó halálában utat tört nekünk Istenhez: Ő az út. A *Naphimnusz* ezt az utat járja be: a Megtestesülésben kijelölt utat. Ezért Ferenc számára a panteizmus lázalom, önistenítés, zsákutca. A teremtetett világ nem azonos Istennel, ám Isten ajándéka, olyan ajándéka, amelyen keresztül önmagát akarja nekünk adni, és Krisztus teste és vére által valóban önmagát adja. Az univerzum olyan, mint egy lehetőségbeli ostya. Az ember a paradicsomi állapotban ezt élte: a világ quasi-sacramentum jellegét. De Istentől elszakítva az ember a világ eucharisztikus voltát utasította vissza, és helyette önmagát istenítve a panteizmus tévedésébe esett.

A megtestesülés beteljesítette – elővételezve megvalósította az Eucharishtiában – az univerzum szentségi jellegét; azt az állapotot, amikor majd Isten lesz minden a mindenben. Ez az őseredeti, rendkívülien új, de mélységeiben bibliai szemlélet mentheti meg az emberiséget a világkatasztrófától, a zöldeket pedig attól az emberi katasztrófától, hogy istenítsék a világot.

Hogy a megtestesülés és az Eucharisztia között milyen egységet látott Ferenc, elég idézni pár sort az első *Intelemből*: „Íme, nap nap után megalázza magát, mint akkor, amikor királyi trónjáról a Szűz méhébe szállott alá; nap nap után közénk jön alázatos külsőben: nap nap után leszáll Atyja öléből az oltárra, és a pap kezébe adja magát.” A megtestesülés (Isten világba való belépése ember-

ként) és az átlényegülés között mély azonosságot talál. Ezért hajlamos a papságot máriás valóságnak tekinteni.

Az előbbi idézetben finom liturgikus reminiscencia is bujkál, mert a karácsony oktávjába eső vasárnapi mise inroitusza a Bölcsesség könyvéből való idézet, amelyet ősidők óta a karácsony misztériumára alkalmazott a liturgia. „Mert mialatt mélységes csönd borult a mindenségre, az éj közepén mindenható Igéd királyi trónodról leszállott...” (Bölcs 18,14–15).

Ferenc megáldozva, mint diakónus, az Úr szentséges vérét tartalmazó kelyhet tartva, vagy némán imádkozva a Szentség előtt, a megtestesült Ige, az Úr Jézus kortársának tudta magát.

Szent Ferenc szemében az Eucharisztia az Úr megváltó művének jelenléte, erről tesz tanúbizonyságot az az imádság, amelyet minden kisebb testvér naponta sokszor elimádkozik a Szentség elé járulva. Ebben az imádságban összekapcsolja az Eucharisztia köszöntését a szent Kereszt felmagasztaltatása ünnepének egyik antifónájával, amelyben a megváltásért adunk hálát: „...imádunk Téged minden templomodban, mert szent kereszted által megváltottad a világot”.

Hogy pedig mennyire az eljövendő világ előképe az Eucharisztia Szent Ferenc tudatában, jól bizonyítja a köszöntése: „Az új világ jeleivel (vagyis az Eucharisziával) köszöntelek titeket.” Ferenc megtérése elérte a csúcspontot, ettől kezdve az érlelődés jellemző rá, a legnagyobb „fordulat” (*metanoia*) végbement benne, egész lényegével odafordult ahhoz az Istenhez, aki egész istenségével az ember felé fordult a szent Eucharisziában.

8. „AMIKOR AZ ÚR TESTVÉREKET ADOTT”

– A II CEL. X. FEJEZETÉNEK ELEMZÉSE

Ez a mondat Ferenc végrendeletéből való, és jelzi azt a fordulatot az életében, amikor egyedül az Úr akaratából megszületett a közösség. Ferenc nem akart szerzetesrendet alapítani, ez az Úr akarata volt. De hogyan is történt? Igen sokat mondó a leírás, amelyet Celanói Tamás művében találunk (II Cel X.). A következő gondolatokat Francis de Beer elemzéséből veszem, szabad, összefoglaló fordításban.³

A döntő pillanat Bernátnak, a gazdag polgárnak Ferencsel való találkozása. Bernát követni akarván Ferencet hozzá megy tanácsot (*consilium*) kérni. Bernát már „elhatározta, hogy teljesen szakít a világgal”. Tehát nem megtérésről van

³ Vö. ID: *La conversion de Saint François selon Thomas de Celano. Étude comparative des textes relatifs à la conversion en Vita I et Vita II*, Éd. Franciscaines, Paris, 1963.

szó. Már csak a vagyona, gazdagsága okoz gondot. Bernát számára nem a vagyronról való lemondás a lényeg: döntése sokkal mélyebb; a lemondás kivitelezésének módja érdekli. Így szól Ferenchez: „Ha valaki egy úr javait, amelyeket már hosszú időn át használt, nem akarja tovább magánál tartani, mit kell velük a leghelyesebben tennie, ó atyám?” Bernát a lemondásnak a legtökéletesebb módját keresi (*perfectius*; mert ő „a tökéletesség fia”, II Cel 15,7; ő az, aki „tökéletesen szakít a világgal”).

Tehát nem mandátumért jön, hanem consiliumért (ez a szó ötször fordul elő). Ferenc megfelelő választ ad a kérdésére: „Adjon vissza mindent Urának, akitől kapta.” Bernát láthatóan örül a válasznak, a kérdés meg van oldva.

Ám hirtelen egy újabb világ nyílik meg. Ferenc azt tanácsolja Bernátnak, hogy az ő tanácsát, amit neki adott, vessék alá vizsgálatnak az evangéliumot konzultálván. Látni szeretnék, hogy Krisztus tanácsa megegyezik-e Ferenc tanácsával. („Tanácsot kérjünk Krisztustól”; „Krisztus ezt a tanácsot adta nekünk.”) Nem jogi konzultáció ez. Nem a szöveget faggatják, hanem Krisztustól kérnek tanácsot. Így tehát az evangéliumos könyvhöz való folyamodás egy személyes párbeszéd keretében van.

Nézzük most át még egyszer az eseményt. Bernát Ferenchez megy tanácsért („consilium ejus”), de aztán Krisztushoz fordulnak („a Christo quaesumus consilium”), azután Krisztus felel nekik az evangéliumból („aperierunt librum, et consilium suum in eo aperit Christus”). Itt tehát az Úr személyes kinyilatkoztatásáról van szó. Nem csupán az evangéliumos könyvet nyitották ki tanácsért, hanem magát az Igét hallgatták. Egy személyes párbeszéd szövetében vagyunk. Nem inspirációt keresnek, hanem megerősítést.

Ebben a keresésben (Ferenc és Bernát közös keresésében) *kell látni a Rend keletkezését*. Mindez azért nagyon fontos számunkra, mert éveken át tartó készüllet indult el a Rendben (2005 őszén), hogy lélekben megújulva tudjuk majd ünnepelni a Rend fennállásának 800. évfordulóját (1209–2009). Ferenc és Bernát közösen elhatározzák, hogy azt fogják tenni, amire először esik a tekintetük. Aztán még kétszer-háromszor kinyitják a könyvet, Krisztustól jóváhagyást várva. Ferenc már korábban lemondott mindenről. Akkor most mit jelenthet ez a Bernáttal közös elhatározás Ferenc számára? Igazában az evangéliummal közös, együttes engedelmességről van szó. Hát eddig nem ezt tette? Idáig csak Krisztusnak kötelezte el magát (az ő személyének), de nem közvetlenül az evangéliumnak.

Amikor viszont az Úr egy testvért küld neki (nem keresi, nem toboroz), akkor vetődik fel ez a kérdés, hogy az evangéliumos könyvhöz kell folyamodni, ez lesz az ősi Regula. Végreendetében így ír: „Miután az Úr testvéreket adott nekem (postquam Dominus dedit mihi de fratribus), maga a Magasságbeli nyilatkoztatta ki

nekem, hogy a szent evangélium szerint kell élni (secundum formam sancti Evangelii).” Egy kis nagyítással és kisarkítással (ami most a lényegét szolgálja!), azt mondhatnánk, hogy a rendalapítás Ferenc lelki fejlődésének margóján mint egy váratlan mű jelenik meg. Az Úr műve. Ezt ő mindig is tudta, és Isten művének tekintette: ezért nem roppant bele, amikor emberi szempontból leválik róla a Rend, hanem ő maga is belépett a Kisebb Testvérek Rendjébe, mint nem előljáró.

A Rend Ferencnek az engedelmességből született, ahogy Krisztusnak és az evangéliumnak engedelmeskedett. Ferenc nem birtokolta a Rendet. Isten kezdetől fogva úgy intézte, hogy ne vegye birtokába. Már a Bernáttal való találkozásban láthatunk valami különöset. Mintha Ferenc nem merné magára venni ennek a vállalkozásnak a felelősségét, valójában Ferenc itt követi Bernátot! Ez az indulás. Mintha nem Ferenc tartaná kezében saját sorsát, de Ferenc nem hagyja magára azt az embert, aki az Úr Jézust szeretve mindenről lemond, és hozzá fordul tanácsért, és elhatározza, hogy követi őt. Itt lelki fogantatásról van szó. Úgy is mutatja be testvéreit a pápának, amikor eléje járul Regulája jóváhagyásáért, mint az ő gyermekeit, akiket ő fogant. Egy angol mese példázatában mondja el, miként fogant gyermekeket egy erdőben élt lány a királytól, és amikor felnőttek, miként jelent meg velük királyapjuk előtt, és adta vissza őket.

Egyébként a Krisztusnak adott feltétlen engedelmesség miatt vonzódnak hozzá a testvérek, és így lesz rendalapító, mester és lelkivezető. A Rendet ez a Krisztusnak adott engedelmesség tartja össze, nem más. Úgyhogy a Rend vezetéséről való lemondás egy hosszan alakuló elhatározás érett gyümölcse. Egy nap így szól testvéreihez: „Ezentúl halott leszek számotokra. De itt van Cattani Péter testvér; mostantól fogva én is, ti is valamennyien neki engedelmeskedünk” – és azonnal odaborult eléje, s engedelmséget és tiszteletet fogadott.

Ő csak élni (*vivere*) akar, ahogy Regulájában írja. De nem felelőtlenség ez? Egy ekkora művet csak úgy átadni? Igazából lemondása a Rendről egy tágabb valóságban történik. Ferenc az Anyaszentegyházra bízta. Végtelen bizalma van az Isten Fia által alapított egyetlen Egyház létbeli (Krisztussal való egysége miatti) szentségében. Amikor Rendjét így átadta, lelkében beérett egy kozmikus, sőt annál is nagyobb kiengesztelődés.

9. AZ EGYETEMES KIENGESZTELŐDÉS ÉRDEKÉBEN MÉG A HALÁLT IS NÖVÉRÉNEK NEVEZI

Még egyszer vissza kell térnem a *Naphimnus*zhoz, mely Ferenc utolsó éveiben és napjaiban születik meg, mint az első modern európai nyelven írott költemény,

amelyben Ferenc összefoglal mindent, vagyis a végső és egyetemes kiengesztelődésről énekel. A *Naphimnusz* hagyományos értelmezése kozmikus himnusz-ként fogja fel a verset, és furcsának, oda nem illőnek tartja a két utolsó strófát, mely az emberről szól. Tudniillik egy évvel a halála előtt komponálta meg a hagyományos értelmezésben „sajátosan a teremtmények himnuszának” nevezett részt. San Damianóban, lelki-testi gyötrelmek között átvirrasztott éjszaka után, amikor, amint mondja: „az Úr biztosított országáról”.

A két utolsó előtti strófát egy évre rá, 1226. október első napjaiban tette a versbe, tehát közvetlenül halála előtt. Egy történelmi esemény váltotta ki. Assisi püspöke és a podesta összeveszett. A püspök kiközösítette ellenfelét. Békíthetetlen gyűlölet uralkodott köztük. A Perugiai legenda (44 és 101) így írja le: „Boldog Ferenc már igen beteg volt, de megkönyörült rajtuk. Szenvedett, látva, hogy senki sem tett semmit, hogy a békét és az egységet helyreállítsa köztük.” Ezen alkalommal csatolta énekéhez ezeket a strófákat. „Azután a podestát egy testvér által a püspökhöz vezettette, és mindenki jelenlétében elénekeltette a *Naphimnusz*t, azt kérve, hallgassák meg nagy áhítattal. Hallva ezt a Laudest, a podesta a püspök lábához borult, aki megbocsátott neki, és aki szintén kérte annak bocsánatát. Mind megdöbbenve látták ezt a kiengesztelődést.” (Meghalt szombat éjjel, október 3-án, kb. 44 éves korában, megterése után 20 évvel.)

Ez a két strófa tehát többek szerint kilóg a sorból. Költői ügyetlenség mutatkozik benne. Ha azonban Eloí Leclerc meglátását fogadjuk el, miszerint az ének nemcsak kozmikus himnusz, hanem a ferences kiengesztelődés éneke a világ elemeivel, az elemeknek a pszichében megjelenő képeivel, amelyek az embernek önmagával való kiengesztelődésről beszélnek, akkor a szerzőnek igaza van. Ha ezt elfogadjuk, Ferencnek adunk igazat, sőt akkor az utolsó két strófa adja meg végső értelmét az egész versnek. Kimondja nyíltan, amit burkoltan a jelzők mesteri megválasztásával addig is sugall: az ember kiengesztelődik önmagával, és ezen keresztül mindennel, a másik emberrel is.

Hiszen a dolgokkal való megbékélés, a kozmikus kiengesztelődés nyelvezetéből nem ezt kell-e kiolvasni, nem ezt sugallja-e maga a vers: az embernek az emberrel való kiengesztelődését a saját mélységeiben. Ha elfogadjuk ezt a meglátást, csodálatos egységet találunk a műben.

Még egyszer tudatosítsuk a feltevést és a módszert. *a)* A vers képei elsődleges értelemben kozmikus valóságokra vonatkoznak, de a gazdagon alkalmazott jelzők egy másik világra irányítják figyelmünket, a tudatalatti, a psziché világára. *b)* Ha tüzetesen megvizsgáljuk ezeket a képeket, a mítoszok ősképeinek dimenzióját fedezzük fel bennük, melyben a keresztény tartalom úgy jelenik meg, mint abból kinövő, azt beteljesítő kegyelem.

Végül a két utolsó strófát meg kell vizsgálnunk ebből a szempontból. Nem éppen ezek a versszakok adják-e a mondanivaló lényegét, vagyis az egyetemes kiengesztelődés meghirdetését? Ne feledjük el Ferenc missziós szándékát se – menjete és énekeljete: ének polémia helyett! Így a *Naphimnusz* az egyetemes kiengesztelődésért mondott hálaadás, és dicsőítése annak, akitől minden jó származik.

A Földanya nénét éneklő strófával tulajdonképpen lezárult a kozmikus rész. A hagyományos értelmezés, amint említettük, itt törést lát. A szerző azonban költeménye szerves részének tekintette a következő strófákat. Ennek az elemzésnek az az eredménye, hogy megtalálta azt a mélyben húzódó egységet, mely összeköti a két részt, sőt úgy mutatja be a két utolsó, emberről szóló versszakot, mint az előző mondanivaló végső kibontakozását.

Menjünk ismét vissza az életrajzhoz. A kérdés tulajdonképpen így fogalmazható meg: van-e kapcsolat a kozmikus barátkozás (a világ dolgaihoz való viszonya) és az emberekkel való kapcsolata között? Ferenc kereskedő gyermeke. Igen érzékeny és nyitott az emberi kapcsolatokra, a cserére. Udvarias, szeretetreméltó. Megtérése ezt csak elmélyíti, tud beszélni a nagyokkal: III. Incével. Hugolino bíboros barátja. Magát az egyiptomi szultánt, Melek el Kamelt is megnyeri udvariasságával. Látóköre igen széles. Levelében, melyet minden hívőnek ír, olyan társadalmi rétegeket szólít meg, amelyek soha nem szerepeltek egyházi dokumentumokban.

Az emberekhez való viszonyát két vonás jellemzi: *igen személyes*. Chesterton jegyzi meg humorosan: „Nem látta az erdőt a fától” (a ferences filozófia egyediség elve). Soha az emberiség, soha *az* ember, mindig a konkrét, előtte álló ember, a személy számít. Csodálatos ízlése, vonzódása az egyedihez! – *Békesség*, aki mindig a kiengesztelődést műveli. Mindez hitéből fakad, de még annál mélyebbről is – ösztöneiből. Az emberek iránti szeretete csak sűrűsödött formája egy még általánosabb, a dolgokra, a létezőre kiterjedő szeretetnek.

Ez tőlünk idegen. Mi dualista módon vagyunk jelen a világban. A személyek iránti udvariasság, a szimpátia, a szeretet a követelmény. A dolgok irányában az uralkodás és az agresszivitás. Csakhogy ebben a dualizmusban az a tragikus, hogy a természet bennünk is van. – Az ember az anyagi világ része is. Sajnos hajlamosak vagyunk az embert kettévágni, szellemire és anyagra – a kettő ugyanolyan tévedés. Az emberre azonban visszafordul a dolgok irányába gyakorolt agresszivitás. Ezért lett világunk fenyegetett világ.

Ferencben nyoma sincs ennek a dualizmusnak (melyet, be kell ismernünk, a manicheista hatású kereszténység is táplált). Nemcsak az emberek barátja, hanem a dolgoké is. Mikor tehát testvérnek nevezi (Nővérének) őket, nemcsak allegorizál, hanem egyszerűen kifejezi magát. Ez nem egyfajta szentimentalizmus: a tudatos szférában ez keresztény hitéből ered; az ösztönös világban ez a legmélyebb érzése.

Ferenc tehát elfogadja teljes önmagát – és ez a belső kiengesztelődés mutatkozik meg a dolgok és a személyek irányában.

Itt van a *Naphimnusz* egységének legmélyebb alapja. Ferencnek tehát esztétikailag igaza van saját versével kapcsolatban. Formailag is köti az előbbi részekhez. Az ének első strófájában Ferenc jelzi legmagasabb célját, kétszer említi az „Altissimust”. Aztán helyébe lép a Nap, majd eltűnik, csak a dicséret iránya marad: Isten. – Ebben a versszakban ismét feltűnik az „Altissimus”. Tehát nem arról mondott le az előző strófában, hogy eljusson Istenhez, hanem a gnosztikus útról, mely meg akarja kerülni az anyagot, és a dicséret, a meditáció módszerével elérni Istent. Ferenc istenképének ez sajátos vonása. Isten nem érhető el a földiek tagadása által. A „Magasságbeli megkoronázza ezt a mindenséggel kibékült embert”.

Nővérünk a halál

Áldjon, Uram, nővérünk, a testi halál,

Aki elől élő ember el nem futhat,

Akik halálos bűnben halnak meg, jaj azoknak,

És boldogok, akik magukat megadták a te szent akaratodnak,

Második halál nem fog fájni azoknak.

Ez a versszak nem buzdítás a halál keresztény elviselésére, hanem saját halálának a fogadása. Megint felmerül a kérdés: igaza volt-e Ferencnek, amikor ezt a versszakot a *Naphimnusz*ba tette? A Napénekből a Halálnővér éneke lett?

Mint a legtöbb strófa, ez is dicsérettel kezdődik. A dicséret tárgya nem a halál, hanem az Isten. Ferenc a halált nővérnek nevezi. Nem megszépítése ez a valóságnak, mert elismeri: „aki elől élő ember el nem futhat”. A halálról nincs tapasztalatunk, csak az életről. Ferenc ezt elfogadja. Itt ugyanaz a nyitottság jelenik meg, mely megmutatkozik a dolgok és személyek irányában is. A létezés súlypontja egyre jobban kikerül saját szűkös létéből. A halálos bűn ennek az ellenkezője Ferenc tanításában. A végleges önmagába zárkózás. „A halált a birtoklás teszi keserűvé, az önbirtoklás is” – írja egyik levelében.

Van az öröklétnek egyfajta önvédelmi elképzelése a kereszténységben, miszerint a halál után még inkább önmagunkat fogjuk birtokolni. Ez az ember önkivetítése csupán. Ferenc odáig jut, hogy meg kell szabadulnia a halhatatlanság önző elképzelésétől, hogy az örökkévalóságba emelkedjen. Ez nem az „én” létmódom szerinti élet, hanem a „lét” szerinti élet, Isten az ő teljességéből részesít.

Ferenc a Nappal és a halállal ugyanúgy szembenéz, mert ugyanarról az életről beszélnek neki. A teremtmények útja így szerinte az örökkévalóság útja, és itt az ének a létezéssel lesz azonos.

HEGYI MÁRTON

Újraolvasott Khalkédón Piet Schoonenberg krisztológiájának alapvonalai

A teológia művelésének számtalan útja és módja lehetséges, s ezeket a módokat is többféle kritérium alapján csoportosíthatjuk. Megkülönböztethetünk például olyan teológiákat, amelyek immanens koherencia problémaként fognak fel valamely teológiai kérdéskört, s ily módon kimerülnek a szigorú (vagy éppen kevésbé szigorú) tudományosságban, és olyanokat, amelyek a teológiát a folytonosan mozgásban lévő hívő egzisztencia reflexív kibontásának közegeként értelmezik. Az egyszerre a kinyilatkoztatás objektív belső logoszatát explicálni törekvő s emellett a keresztény egzisztencia összefüggésében is releváns teológia természetesen magában egyesíti mindkét fentebb körülhatárolt megközelítésmódot, úgyszólván ezen a két lábon állhat csak szilárdan. Az alábbiakban egy olyan teológia alapvonalait szeretném bemutatni, mely azon túl, hogy ebben az értelemben szilárdan áll, tovább is szeretne lépni, azaz ténylegesen újra akar értelmezni egy hitformulát, abban a meggyőződésben, hogy ezzel az evangélium szellemének tesz eleget. A több kortárs teológus által gyanakvással fogadott holland jezsuita Piet Schoonenberg krisztológiájáról van szó, akinek kezdeményezése minden bizonnyal a XX. századi katolikus teológia egyik legbátrabb, legradikálisabb vállalkozásának tekinthető, mind hagyománykritikájának élességét, mind a teológus saját koncepcióját illetően.¹ Tanulmányomnak kettős

¹ Nyilvánvalóan nem vállalkozhatom Schoonenberg krisztológiájának átfogó elemzésére, ezért csak utalok arra, hogy a teológus gondolkodása szerves fejlődésen ment keresztül: az 1969-ben megjelent *Hij is een God van mensen* c. könyve óta ugyanis (tanulmányomhoz a kötetnek ugyanabban az évben megjelent német kiadását használtam: *Ein Gott der Menschen*, Benziger, Zürich – Einsiedeln – Köln, 1969), mellyel berobbant a teológiai köztudatba, finomított tézisein, amiről 1972 és 1985 között kiadott tanulmányai tanúskodnak; az 1992-ben megjelent *Der Geist, das Wort und der Sohn* (Pustet, Regensburg) pedig már egy átfogóbb perspektívából tekinti át a megtestesüléssel kapcsolatos kérdéseket. Az alábbiakban teljesen

célja van. Egyrészt Schoonenberg józan apológiáját kívánja nyújtani, s ezért krisztológiájának provokatív szentháromságtani implikációit is tisztázni törekszik. Mindezen túl azonban – s ez a lényeges – hozzá szeretne járulni a krisztológiai dogma mindig szükséges újraértelmezéséhez, melynek egy lehetséges formáját abban a dolgozatban igyekeztem alapvonalaiban felvázolni, amelynek egyik fejezete képezi e tanulmány alapját.²

I.

Schoonenberg krisztológiájának célpontja – más neves XX. századi teológusokhoz (Bernhard Weltéhez,³ Karl Rahnerhez,⁴ Hans Urs von Balthasarhoz⁵) ha-

figyelman kívül hagyom 1992-es monográfiáját, melyben a szerző, amint az alcím is mutatja (*Eine Geist-Christologie*), egységes Lélek-krisztológiát törekszik felvázolni, valamint 1969-es, a szerző által is elismerten kevésbé cizellált alpművének is pusztán fő motívumait emelem ki, s leginkább néhány rövidebb, önértelmezés-értékű tanulmányára koncentrálok, melyekben Schoonenberg – részint a félreérthető megfogalmazásait ért kritikákra reagálva – kiforrottabban, karakteresebben fogalmaz: Ich glaube an Gott. Eine Antwort an Prof. Dr. Klaus Reinhardt, *Trierer Theologische Zeitschrift* 81 (1972) 65–83; Christologische Diskussion heute, *Theologisch-praktische Quartalschrift* 123 (1975) 105–117; Spirit christology and Logos christology, *Bijdragen* 38 (1977) 350–375; Denken über Chalkedon, *Theologische Quartalschrift* 160 (1980) 295–305; Alternativen der heutigen Christologie, *Theologisch-praktische Quartalschrift* 128 (1980) 349–357; Arianische Christologie?, *Theologie der Gegenwart* 23 (1980) 50–56; Gott ändert sich am ändern. In liebendem Gedenken an Karl Rahner, in Wilhelm Zauner (Hrsg.): *Auf Gott hin denken. Deutschsprachige Schriften zur Theologie*, Herder, Wien, 1986, 69–81; Die „Naturen“ in Jesus Christus, in Wilhelm Zauner (Hrsg.): *Auf Gott hin denken*, i. m. 203–224.

² *Egzisztens differencia – egzisztens kör. A khalkédóni-konstantinápolyi krisztológiai dogma korrelációs újraértelmezésének körvonalai az „első Heidegger” (1919–28) gondolkodása alapján* [dissertatio ad doctoratum], PPKE HTK, Budapest, 2008. – A szerző disszertációját 2008. június 18-án sikeresen megvédte a budapesti Pázmány Péter Katolikus Egyetem Hittumányi Karán.

³ Vö. Zur Christologie von Chalkedon, in ID.: *Auf der Spur des Ewigen. Philosophische Abhandlungen über verschiedene Gegenstände der Religion und der Theologie*, Herder, Freiburg im Breisgau, 1965, 429–458.

⁴ Vö. Probleme der Christologie von heute, in ID.: *Schriften zur Theologie* 1, Benziger, Zürich – Einsiedeln – Köln, ⁷1964, 169–222.

sonlóan – az a szemléletmód, amely meghatározta a Khalkédóni Zsinaton megfogalmazott két természet tan hagyományos értelmezését. Schoonenberg azonban, miközben Weltével és Balthasarral ellentétben nem törekszik kiszakadni a khalkédóniánus teológia terminológiájából, messzebbre megy kortársainál: nem elégszik meg a statikusnak tételezett ontológiai kategóriák kritikájával, hanem magát az újkhalkédónianizmust bírálja. Az újkhalkédónianizmus Schoonenberg szerint a Nikaiai Zsinat rossz örököse, amennyiben egyoldalúan a Logoszban központosítja Jézus Krisztus létét. Nikaia ugyanis Schoonenberg szerint megfordította az evangélium perspektíváját azáltal, hogy a Fiúnak az Atyához való, az isteni életen belüli viszonyát helyezte gondolkodásának kiindulópontjára, és csak ezek után vetett számot a megtestesülés tényével – olyan útra terelve ezzel évszázadok teológiáját, ahonnan annak a holland teológus szerint vissza kell találnia az evangéliumibb perspektívához. Mivel a khalkédóniánus teológiának Nikaiaitól eltérően már a megtestesült Igéről kellett kijelentéseket megfogalmaznia, újra és új összefüggésben kellett elgondolni a Logosz hüposztaszisának egységét. Az újkhalkédónianizmus azonban, mondja Schoonenberg, Nikaiahoz hasonlóan nem a konkrét Jézusból, hanem az isteni Logoszból indult ki, s ez szerinte problematikussá tette Jézus teljes emberségének nemcsak intencionált, hanem fogalmilag is koherens, meggyőző állítását.⁶ Schoonenberg szerint ugyanis az újkhalkédónianizmusban, sőt már a khalkédónianizmusban is kitapintható az a meggyőződés, amely szerint „Krisztus személye isteni, és *nem emberi*”.⁷ E Khalkédón után eluralkodott krisztuskép, állapítja meg Schoonenberg, nem juttatja kellőképpen érvényre a „homousziosz hémin” szempontját.⁸ A holland teológus ezért – többek között – a következő kérdéseket illetve kritikai megjegyzéseket szegezi szembe az (új)khalkédóniánus krisztológiai modellel:

(1) „Vajon Jézus emberi természete rendelkezik-e sajátos emberi személyléttel, vagy sem? Olyan módon van-e enhüposztatikus léte a Logoszban, hogy megmarad önálló hüposztatikus létében (és igazi létezéshez jut), vagy pedig ezen enhüposztaszisz révén már-már »an-hüposztatikussá« válik?»⁹ Azzal, hogy az újkhalkédónianizmus a szónak teljes értelmében személynek tekinti a preegzisztens Logoszt, és csak ennek vonatkozásában tekinti személynek a meg-

⁵ Vö. *Theodramatik [II. Die Personen des Spiels. 2. Der Mensch in Gott]*, Johannes Verlag, Einsiedeln, 1978, 136–210.

⁶ Vö. *Christologische Diskussion heute*, i. m. 106.

⁷ *Ein Gott der Menschen*, i. m. 61; kiemelés az eredetiben.

⁸ Vö. *Ein Gott der Menschen*, i. m. 193.

⁹ *Ein Gott der Menschen*, i. m. 62; kiemelés az eredetiben.

testesült Igét is, mintha megfosztaná emberi személylététől a fölvelt emberséget. Ez a megközelítés Schoonenberg szerint már-már ontológiai doketizmussal¹⁰ egyenértékű: „Jézus Krisztus immár nem ember, nem egzisztál többé emberként. Ez a szemlélet jobban megcsonkítja Krisztust, mint az apollinarizmus; hiszen nemcsak az tűnik el, ami emberré teszi, hanem az is, amitől Krisztus egyáltalán világban való létező [értsd: teremtet *szubsztancia*] [...] micsoda volna ugyanis egy ember, aki nem személy.”¹¹

(2) A két természet tan merev képviselőjében Schoonenberg szerint tévesen szinte valóságosnak fogják föl a személy és a természetek szintjének különbségét. A természetek ezzel szemben nyilvánvalóan nem önálló entitások, hanem Krisztus személyében léteznek, és – megfordítva – Krisztus személye maximálisan egységben van két természetével, s teljes mértékben áthatja mindkettőt.¹² Azon túl, hogy filozófiailag sem releváns a természet és a személy közötti különbség reális különbségként való értelmezése, Schoonenberg szerint biblikus szempontból is tarthatatlan ez a felfogás, hiszen az Újszövetség Jézusra vonatkozó kijelentései sosem Jézus egyik vagy másik természetére vonatkoznak, hanem őrá magára, hol Istennel, hol pedig velünk való egylényegűségének szem-

¹⁰ Vö. *Ein Gott der Menschen*, i. m. 63.

¹¹ *Ein Gott der Menschen*, i. m. 77; kiegészítés tőlem. Schoonenberg számos gondolata gyökerében megtalálható KARL RAHNER krisztológiai témájú tanulmányaiban, így Krisztus embersége lefokozásának kritikája, valamint az a gondolat is (Schoonenberghez képest más minőségű és ontológiailag lényegileg mélyebb kettősséget tételezve Krisztus létközpontjában), hogy a megtestesült Ige emberségéhez valamiféle kvázi-önálló aktuscentrumot kell rendelnünk. „Ist nämlich die menschliche »Natur« der Zwei-Naturen-Lehre [...] bloß im *landläufig vulgären* Sinn als reines »Instrument« gesehen, dann ist der Inhaber dieses Instruments nicht mehr begreifbar als Mittler.” Ennek következménye: „Nun kann, ja muß man natürlich sagen, die Lehre von der unvermischten und unveränderten wirklichen menschlichen Natur schließe ein [...] daß die »menschliche Natur« des Logos ein echtes, spontanes, freies, geistiges Aktzentrum besitze, ein menschliches Selbstbewußtsein, das dem ewigen Wort kreatürlich gegenüberstehe in der echt menschlichen Haltung der Anbetung, des Gehorsams, des radikalsten Kreaturgefühls.” *Probleme der Christologie von heute*, in ID.: *Schriften zur Theologie* I, Benziger, Einsiedeln – Zürich – Köln, 1964, 177 k.; kiemelés az eredetiben.

¹² Vö. *Die »Naturen« in Jesus Christus*, i. m. 221. Schoonenberggel szemben látszólag erre a nézetre hajlik GEORG ESSEN, aki szerint a Khalkédóni Zsinat egyik maradandó érvényű tanítása, hogy Krisztusban más-más *ontológiai szinten* helyezkednek el a természet(ek) és a személy; vö. ID.: *Die Freiheit Jesu. Der neuchalkedonische Enhypostasiebegriff im Horizont neuzeitlicher Subjekt- und Personphilosophie*, Friedrich Pustet, Regensburg, 2001, 33.

pontjából.¹³ Az istenséget a holland teológus által interpretált khalkédóni modellel szemben nem az emberség konkurenciájaként kell felfognunk. Schoonenberg a következőképpen fogalmazza meg teológiai alapelvét: „Isten nem versenytárs, nem idegeníti és nem hidegíti el önmagától az embert, hanem emberre lett Igéje által éppen emberivé tesz minket. [...] Átistenülésünk valódi emberi mivoltunk kibontakozását jelenti”¹⁴ – s ez nem történhetett másként Jézus emberi személyi létével sem.

(3) A khalkédóni modell Schoonenberg szerint az újszövetségi krisztológiai modellekkel szemben nem képes szinte semmilyen konkrét tartalmat kifejezni Jézus üdvtörténeti szerepéből, s még kevésbé saját „üdvtörténetéről” (vagyis istenemberi léte fokozatos kibomlásának fázisairól).¹⁵ Schoonenberg szerint olyan modellre van tehát szükség, melynek közvetlen, strukturális magyarázó értéke lehet Jézus gyarapodó istenemberi életének eseményei, illetve eseményszerűsége számára.

Schoonenberg egész krisztológiája mögött sejthetően az a megfontolás húzódik meg – vagy ha nem is így áll a dolog, célszerű e gondolat felől fölfejtenuk Khalkédón-értelmezését –, hogy a krisztológiai dogma „homousziosz tó patri”, illetve „homousziosz hémin” *dinamikus-jelzői értelmű* kifejezései elsődlegesek az istenséghez és az emberséghez mint *esszenciális-statikus* predikátumokhoz képest, azaz a phüszisz statikus ontológiai fogalma nem más, mint a dinamikus homousziosz absztrakciója. Ez azt jelenti, hogy ha az utóbbi kifejezésből (homousziosz) értelmezzük az előbbi (phüszisz), nem pedig megfordítva, túlléphetünk a két természet tan merev értelmezésén. Krisztológiai gondolkodásának ezen ki nem mondott axiómája által Schoonenberg máris mentesül attól a kényszertől, hogy önálló ontológiai entitásokként kelljen elgondolnia a két természetet – ami után csak kényes ontológiai-logikai műveletek révén lehet biztosítani a megtestesült Ige személyének egységét –, s a „természetek” Krisztus egyetlen valóságának szempont-

¹³ Vö. *Die „Naturen” in Jesus Christus*, i. m. 205: „Finden wir Chalkedon im Neuen Testament wieder? Ja und nein. Einerseits kann man, natürlich pauschal, aber doch ehrlich sagen: alles Göttliche und alles Menschliche, das Chalkedon Christus zuerkennt, wird ihm im Neuen Testament auch zuerkannt. Andererseits aber spricht das Neue Testament doch nicht über Gottheit *und* Menschheit, nicht über *zwei* Naturen” (kielemés az eredetiben). Vö. még *Ein Gott der Menschen*, i. m. 67 k.: „In den Büchern des Neuen Testaments wird [...] alles Göttliche und alles Menschliche, das durch die Formel von den zwei Naturen ausgesagt wird, von Jesus gesagt; lediglich der in Chalkedon so stark betonte Unterschied fehlt: das »Unvermengtsein« der Naturen.”

¹⁴ *Ein Gott der Menschen*, i. m. 7.

¹⁵ Vö. *Ein Gott der Menschen*, i. m. 67.

jaivá válnak, mint egyetlen érme két oldala. Ezzel úgy teremti meg a „kettősség nélküli krisztológia”¹⁶ alapját, hogy közben nem hagyja figyelmen kívül a teremtés és a teremő Isten közötti különbséget, csupán elkerüli, hogy egymás ontológiai konkurenszének kelljen tekintenie őket. Ez utóbbi megfontolás érvényét Schoonenberg nemcsak a két természetre vonatkoztatja, hanem kiterjeszti Krisztus két akaratának viszonyára is. Azoknak a vitáknak az alapját, melyek során a felek a megtestesült Ige emberi és isteni akaratának viszonyát akarták tisztázni, szerinte az a téves előfeltevés képezi, hogy a két akarat egyazon vonatkozás-összefüggésben helyezkedik el, amelyen belül azonban elkülönülnek egymástól. Schoonenberg szerint azonban amint a két természetet, úgy a két akaratot sem egymástól független entitásokként kell értenünk, hanem egyazon Krisztus működéséről, illetve cselekedeteiről van szó, amelyek mindegyikét áthatja mind az isteni, mind az emberi akarat, mely utóbbi teljesen aláveti magát az Atya akaratának.¹⁷

Schoonenberg mindezzel egyszerismind kitör a monofizita versus difizita beszéd csapdájából is, amely beszédmódok egyike sem képes maradéktalanul kifejezésre juttatni Krisztus személyének misztériumát. Míg a monofizita beszéd Krisztus emberségének legalábbis látszólagos eliminálásával fizeti meg a megtestesült Ige egysége fenntartásának árát, a difizita beszédben Krisztus egysége mindig és csakis utólagos egység (még ha ezt az utólagosságot pusztán logikailag is gondolják el). Schoonenberg szerint ugyan lehetséges tisztán logikailag felfogni egy effajta utólagosságot, ám, ha komolyan vesszük Jézus teljes emberi valóságát (= személylétét), felismerjük annak veszélyét, hogy az ily módon elgondolt egység nem több pusztán járulékos, erkölcsi egységnél, és Krisztus egyetlen valóságából „gyűjtőszemély” válik.¹⁸ E két szélsőség elkerülésének szándéka vezérelte a Khalkédóni Zsinatot, ám a kitűzött cél felemás megvalósítása¹⁹

¹⁶ A kettősség nélküli krisztológia gondolata végigkíséri Schoonenberg krisztológiája fejlődésének valamennyi szakaszát; vö. *Ein Gott der Menschen*, i. m. 96: „Unsere Christologie könnte man nennen: eine Christologie ohne Zweiheit”; vö. még *Arianische Christologie?*, i. m. 51.

¹⁷ Vö. *Ein Gott der Menschen*, i. m. 146.

¹⁸ Vö. *Die „Naturen” in Jesus Christus*, i. m. 214.

¹⁹ Schoonenberg nem hangsúlyozza kellőképpen Khalkédón hűposztaszisz-fogalma kétértelműségének tényét, melynek határozott és céltudatos tematizálása több aranyfedezetet szolgáltatna úttörő krisztológiája számára. A központi dogmatikus megfogalmazás első része ugyanis (DH 301) az alexandriai iskola „felülről kiinduló” krisztológiájában gyökerezik, amely mindennél jobban ragaszkodott az Ige emberré válásának igazságához, melynek értelmében *ugyanannak az alánynak* (a Szentháromság második személyének) kell tulajdonítani az „idő kezdete előtti” születést az Atyától – istensége szerint – és „az idők teljességében való” születést Máriától

rámutat a zsinati hitformulát meghatározó gondolati modell visszásságára. Schoonenberg szerint ezért megfelelőbb, ha a két természet tan khalkédóniánus sémája helyett egy olyan teologumenonhoz fordulunk segítségért, amely szerencsés módon éppen különbözőségükben fejezi ki a természetek egységét. Ez a teologumenon nem más, mint Krisztus személyének perikhórétikus modellje.

A perikhórészis terminusa elsőként Nazianzoszi Gergelynél²⁰ és Hitvalló Maximosznál²¹ fordul elő krisztológiai összefüggésben. A kifejezés szó szerinti fordításban egymás körül táncolást, körbelép(ked)ést jelent,²² krisztológiai összefüggésben pedig azt juttatja kifejezésre, hogy a természetek kölcsönösen átjárják egymást Krisztusban. Schoonenberg egyetértően idézi²³ Michael Schmaust, aki vonatkozó szócikkében a következőképpen fogalmaz: „Szisztematikus tekintetben a perikhórészis-formula fejezi ki a legtömörebben az egységet és a különbözőséget mind a szentháromságtan, mind a krisztológia területén.”²⁴ Schoonenberg ennek megfelelően a következő tézist állítja fel: „Az isteni és az emberi természet Jézus Krisztusban kölcsönösen áthatja egymást; e kölcsönös perikhórészis révén Jézus Krisztus isteni módon emberi, és emberi módon isteni, s mindkettő történetiségében valósul meg.”²⁵ „Egy efféle perikhórészisben” – mondja másutt – „a

– embersége szerint. A DH 301 megfogalmazása ebben az összefüggésben nemcsak azt jelenti, hogy a Logosz és Jézus Krisztus hüposztaszisát minden szempontból azonosítanunk kell egymással, hanem azt a következményt is maga után vonja, hogy magát a hüposztaszis fogalmát *univok* értelemben használhatjuk a szentháromságtanban és a krisztológiában. A DH 302 ezzel szemben a természetek – keveredés nélküli – egyesülésének mintegy *végeredményeként* értelmezi Jézus Krisztus *kvázi-összetett* hüposztaszisát, vagyis a hüposztatikus uniót nemcsak a két természetnek a Logosz hüposztaszisa által és az ő egyetlen hüposztaszisában megvalósított egységeként interpretálja, hanem úgy tekint a megtestesülés eseményére, mint amelynek a hüposztaszis ontológiai szintjére is kihatása volt – a Logosz egy másik, jóllehet tőle sosem függetlenül létező, hanem éppen őáltala megteremtett hüposztaszist egyesített magával –, s ennek folytán Jézus Krisztus hüposztaszisát logikusan nemcsak isteninek, hanem istenemberinek, sőt akár emberinek is nevezhetjük; emberinek persze csak oly módon, ha egyúttal isteni személynek is tekintjük.

²⁰ Vö. Ep. 101, 6: PG 37, 181 C.

²¹ Vö. PG 91, 336 B; 337 C; 588 A; 1053 B.

²² Vö. GYÖRKÖSY ALAJOS – KAPITÁNYFÉ ISTVÁN – TEGYEY IMRE (szerk.): *Ógörög–magyar szótár*, Akadémiai, Budapest, 1990, 837.

²³ *Die „Naturen” in Jesus Christus*, i. m. 222.

²⁴ *Perichorese*, in LThK 8, 276.

²⁵ *Denken über Chalkedon*, i. m. 301.

Logosz isteni valósága és az emberi valóság kölcsönösen osztoznak egymás tulajdonságaiban, éppen azért, hogy mindkettő egészen önmaga marad.”²⁶ Schoonenberg tehát úgyszólván egyazon ontológiai szinten gondolja el a természeteket és a személyt (pontosabban el sem különít ontológiai szinteket) Krisztusban, mégpedig oly módon, hogy a megtestesült Ige személyét a két természet perikhórészisével azonosítja.²⁷ A valódi perikhórésziszből ennek megfelelően az következik, hogy az istenség és az emberség *kölcsönösen* feltételezi és alapozza meg egymást Jézusban,²⁸ azaz: „a természeteknek ilyen perikhórészisze kölcsönös enhüposztasziszt foglal magában”.²⁹ Ezzel a perikhórészisz teologumenonja átvezet a kölcsönös enhüposztaszisz gondolatán alapuló anti- (vagy helyesebben „neo-”) újkhalkédóniánus krisztológiai modellbe.

Schoonenberg személyes vallomást fűz egyik tanulmányába: „Megvallom Jézust mint Isten Fiát, mint Istent az Istentől a Jn-ev. és a nikaiai szimbólum értelmében. Semennyire sem akarom megrövidíteni ezt a hitvallást, amint Jézus emberi valóságát sem. Pusztán azt kérdezem, hogy Jézus személyének ezt a legmélyebb titkát vajon nem lehetne-e másként megfogalmazni, mint ahogyan a khalkédóni krisztológia teszi. Éppen azért teszem fel ezt a kérdést, hogy ma hirdetni tudjam ezt a titkot, és tudom: e »kérdő ortodoxiával« nem állok egyedül.”³⁰ E kérdező ortodoxia már 1969-ben válaszolni kezdett. Abból a megfontolásból kiindulva, hogy (1) az isteni és az emberi nem egymás versenytársai, különösen nem Krisz-

²⁶ *Alternativen der heutigen Christologie*, i. m. 356.

²⁷ Vö. *Denken über Chalkedon*, i. m. 303: „Ich meine, [...] daß diese Person mit der Perichorese der Naturen identisch ist.”

²⁸ Vö. *Alternativen der heutigen Christologie*, i. m. 355; vö. még: *Denken über Chalkedon*, i. m. 303: „Ich meine, daß die beiden in Christus anwesenden Wirklichkeiten, die göttliche *und* die menschliche, diese Person konstituieren.”

²⁹ *Alternativen der heutigen Christologie*, i. m. 356.

³⁰ *Christologische Diskussion heute*, i. m. 109. Ezek a mondatok egyrészt felvilágosítást adnak a holland teológus motívumáról, másrészt azonban – az utolsó mondatra gondolok – azt a stratégiai célt szolgálják, hogy Schoonenberg más, köztekintélynek örvendő teológus gondolataihoz kösse saját krisztológiáját. A holland teológus egy-egy bekezdésnyi megokolás mellett Karl Rahner, Wolfhart Pannenberg, Jürgen Moltmann, Dietrich Wiederkkehr és Walter Kasper teológiáját említi ebben a tanulmányában (112–116). Az *Alternativen der heutigen Christologie* c. cikkében bővebben hivatkozik néhány teológus – elsősorban Walter Kasper – egyes újszerű, bár fragmentárius gondolataira, melyek mintha szintén megengednék az unio hypostatica Jézusban mint emberi személyben való összpontosítását.

tus személyében, illetve (2) a megváltáshoz szükséges volt, hogy Jézus *mint teljes ember* megvalósítsa az Atya akarátát, így ír Schoonenberg: „Ezért tartjuk szükségesnek – ezt nem hangsúlyozhatjuk eléggé –, hogy éppen úgy interpretáljuk a Konstantinápolyi Zsinatot, amint a Khalkédónit is értelmeztük, és a két természettel s ezért két akarattal és két tevékenységgel rendelkező isteni személy modelljét felváltjuk Isten Jézus Krisztus saját emberi akarattal és tevékenységgel rendelkező emberi személyében való teljes jelenlétének modelljével.”³¹ A holland teológus ezt a modellt nem kis bátorsággal „az Igének az ember Jézusban való enhüposztaszisza” címszóval látja el.³²

Ha azonban „Jézus Krisztus *egyetlen* személy”, továbbá „emberi személy”, fölmerül a kérdés, hogy „lehet-e isteni személynek is nevezni?”³³ Noha ez utóbbi kérdést természetesen már a *Hij is een God van mensen*ben is igennel válaszolja meg Schoonenberg,³⁴ egyszersmind vitába is száll azzal a hagyományos értelmezéssel, amely szerint Jézus Krisztus *kizárólag* isteni személy. Bár az általam feldolgozott tanulmányaiban nem hivatkozik erre Schoonenberg, érdekes, hogy egyik tanítóhivatali megnyilatkozásban sem találjuk meg azt a megfogalmazást, hogy Jézus Krisztus „isteni (értsd: *és nem emberi*) személy”.³⁵ A khalkédóni dogma és a II.

³¹ *Ein Gott der Menschen*, i. m. 146. Ez a megfogalmazás, hangsúlyozza egy kritikára reagálva Schoonenberg, azért nem tekinthető (új)ariánusnak, mert Isten *teljes* jelenlétéről van szó az ember Jézusban.

³² Vö. uo.

³³ *Ein Gott der Menschen*, i. m. 79; kiemelés az eredetiben.

³⁴ „[A] khalkédóni formulát, amely szerint ugyanaz a Jézus Krisztus egészen Isten és egészen ember, a következő szavakkal lehet a legélesebben kifejezésre juttatni: Jézus Krisztus isteni személy és emellett teljes emberi személy”; *Ein Gott der Menschen*, i. m. 92.

³⁵ Ez a megközelítés tetten érhető pl. – az általam mesterként tisztelt és szeretett – FILA BÉLA *Krisztus misztériuma* c. dogmatikai jegyzetében is (Pázmány Péter Hittudományi Akadémia Jegyzetosztálya, Budapest, 1992, 158). A szerző hittételként fogalmazza meg, hogy Jézus Krisztus „isteni személy”, s ezt azzal indokolja, hogy benne „az isteni és az emberi természetnek az egysége személy szerinti”. Ez a tétel, amelyet a THEODOR SCHNEIDER-féle dogmatika-kézikönyv második kötetének végéhez is hozzácsatoltak mint „dogmatikai tételt” – vö. *A dogmatika kézikönyve* II, Vigília, Budapest, 1997, 635 –, valóban minden kétséget kizáróan egybevág a krisztológiai zsinatok tanításával; a következő (159 k.) oldalakon olvasható, a tételt magyarázó néhány megfogalmazás azonban már nem: „ahol igazi, teljes emberi természet létezik, ott emberi személy is van. *Nem így van ez Jézus Krisztusban*, akinek jóllehet teljes emberi természete van, jóllehet igaz ember, *mégsem emberi személy*. [...] Az a magyarázata van ennek a különös ténynek, hogy az állítások utolsó alanya a személy [vagyis az isteni Ige személye]” (kiemelések tőlem). Ezeknél a mondatoknál véleményem szerint ahhoz hasonló (jóllehet természetesen

Constantinopolitanum ugyan egyértelművé teszi, hogy Jézus Krisztus alanyiségének végső alapja Istenben van – közelebbről: maga a Logosz, vagyis a Szentháromság második személye –, s mivel Jézus embersége teremtmény, nem lehet az ember Jézust megtenni a megtestesült Ige („unio hypostatica”) cselekvésének végső alanyául, ám ez még nem jelenti szükségképpen azt, hogy egyáltalán ne nevezhesük Krisztust emberi személynek – sőt éppenséggel nyomós teológiai érvek szólnak ennek lehetősége mellett.³⁶ Schoonenberg szerint olyannyira „hozzá vagyunk szokva ahhoz, hogy azt mondjuk: Jézus isteni és ezért nem emberi személy”, hogy a kijelentés: Jézus emberi személy, mintha csak isteni személy voltának tagadásával együtt volna elképzelhető.³⁷ Ha azonban kiiktatjuk ezt a makacs félreértést, szabadabban és a dologra nyitottabban követhetjük a holland teológus gondolatmenetét. – Ezek után viszont nyilvánvalóan indoklásra szorul, hogy Schoonenberg miért fordítja meg a klasszikus enhüposztaszisz-modellt, és milyen értelemben beszél az Igének az ember Jézus személyében való enhüposztasziszáról, hiszen ezzel ugyanúgy egyoldalúsít, mint az általa egyoldalúsággal vádolt újkhalkédóniánus séma. A holland teológus is felismerte ezt, és 1969 utáni önreflexiójában módosítja nézeteit, s legkésőbb 1972-től már az isteni Ige és az ember Jézus kölcsönös enhüposztasziszáról beszél.³⁸ A kölcsönös enhüposztaszisz modelljének értelmében

nem olyan minőségű) *túlértelmezéssel* van dolgunk, mint a Szentlélek Atyától *vagy* az Atyától és a Fiútól való származásáról folyó vita esetében. A szerző – s ezzel nincs egyedül – nézetem szerint ahhoz hasonlóan állítja az újkhalkédónianizmus sajátos dogma*interpretációját* az Egyház hivatalos tanításaként, ahogyan Phótiosz 1054-ben azt tanította: a Szentlélek *kizárólag* az Atyától származik. Jóllehet a Lélek származására vonatkozóan az Apostoli és a Nikaiai-Konstantinápolyi hitvallásban „az Atyától származik” formula szerepel, ez nem ugyanazt jelenti, mintha azt mondanánk – amint Phótiosz tette –, hogy a Lélek *egyedül* az Atyától származik. Ilyen megfogalmazást sem a hitvallásban, sem a tanítóhivatali megnyilatkozásokban nem találunk (erre GERHARD LUDWIG MÜLLER is utal, vö. *Katolikus dogmatika. A teológia tanulmányozásához és alkalmazásához* [ford. Hegyi Márton, Puskás Attila, Tamás Roland], Kairosz, Budapest, 2007, 441).

³⁶ Schoonenberg felhívja a figyelmet arra, hogy nemcsak Leó *Tomusa* és Khalkédón indokolja, hogy isteni helyett inkább istenemberi személynek nevezzük Krisztust, hanem az egyébként „alexandriai fogantatású” II. Konstantinápolyi Zsinat határozata is, amennyiben a szöveg egymásra vonatkoztatva, egymás szinonimáiként használja a szüntheszisz és a hüposztaszisz kifejezéseket; vö. *Ein Gott der Menschen*, i. m. 87.

³⁷ Vö. *Arianische Christologie?*, i. m. 52.

³⁸ Vö. *Denken über Chalkedon*, i. m. 302: „Die Person Christi ist andererseits auch nicht exklusiv menschlich, wie viele Kritiker mich interpretiert haben. Ich nenne die Person

Jézus Krisztus személyléte nem kapcsolható kizárólagosan egyik természetéhez sem: „nem a két természet egyike azonos Krisztus személyével avagy Isten Fiával” – mondja Schoonenberg –, „hanem azok kölcsönös perikhóréziszze”.³⁹ Hogyan konstituálódik a holland teológus szerint ez a személy, akit, lévén egyszerre isteni és emberi, leginkább istenemberi személynek kellene nevezni?

Schoonenberg szerint mind az istenség, mind az emberség lényegileg hozzájárul a megtestesült Ige személylétéhez. Ez a megállapítás azt a benyomást kelti, mintha a holland teológus szimmetrikusan gondolná el a két természet viszonyát; szimmetria helyett azonban helyesebb volna *kölcsönös aszimmetriával* jellemezni a kölcsönös enhüposztaszisz schoonenbergi modelljét. Istenség és emberség kölcsönös aszimmetriájának két konstitutív mozzanata a következőképpen írható le.

(1) Schoonenberg arra a patrisztikus tételre hivatkozva, hogy az Ige csak akkor válthatta meg az embert, ha utóbbi csorbítatlan valóságában aktív részese volt a megváltás művének, minden áron meg akarja őrizni Jézus teljes emberségét. Az ember Jézus Schoonenberg szerint azzal járul hozzá az unio hypostaticához, hogy végérvényesen konkrét alakot ad az Ige Isten és világ közötti közvetítő szerepének, amely elvileg nyitott a közvetítés számos formájára. Az Ige azáltal lett visszavonhatatlanul a teremtés elsőszülöttjévé, hogy emberré lett.⁴⁰ Schoonenberg szerint azért és annyiban kell Jézus emberségébe összpontosítanunk a megtestesült Ige személylétét, mert és amennyiben a Logosz éppen az – általa megteremtett és tőle függetlenül sosem létező – ember Jézusban lép be a világba, és nem másvalaki, mint az ember Jézus személye működik cselekvően közre a teremtés oldaláról annak megváltásában. E megfontolás alapját a megtestesülés logikája képezi, amely szerint csak úgy valósulhatott meg a megváltás, hogy egy teljes emberi személy a maga csorbítatlan teremtményi létével és működésével vetette alá magát Istennek. Amennyiben tehát Jézus Krisztus mint ember hajtja végre az Atya iránti engedelmességben a megváltás művét, emberi személy.

Christi gottmenschlich, so wie ich das schon in meinem Buch »Ein Gott der Menschen«, aber dort wahrscheinlich nicht deutlich genug getan habe”; vö. még *Alternativen der heutigen Christologie*, i. m. 355 k.; *Arianische Christologie?*, i. m. 54. A kifejezés első ízben egy szintén 1972-es holland nyelvű tanulmányában fordult elő: Het avontuur der christologie, *Tijdschrift voor Theologie* 12, 307–332; németül először *Ich glaube an Gott* c. tanulmányában (83. oldal).

³⁹ Vö. *Denken über Chalkedon*, i. m. 302.

⁴⁰ Vö. *Denken über Chalkedon*, i. m. 304.

(2) Amennyiben azonban az ember Jézus csak végrehajtja, és nem kezdeményezi a megváltást – vagyis emberi akarata aláveti magát a megváltó isteni akaratnak –, azaz a vele személyes egységben lévő Logosz a megváltás művének és az ember Jézus cselekedeteinek végső alanya, Krisztust isteni személynek kell tekintenünk. Sőt Jézus Krisztust nemcsak minden *cselekvésében* az isteni akarat indítja, hanem *létének* is a Logosz a kezdeményezője. A Logoszt – hangsúlyozza Schoonenberg – aktív értelemben nem Jézus emberi személye perszonalizálja, lévén hogy utóbbi nem is létezik az unio hypostaticától függetlenül, hanem a Logosz teremti meg Jézus emberségét, sőt saját magát is ő személyiesíti az unio hypostaticában.⁴¹ Amennyiben Jézus Krisztusnál éppen a Logosz teszi konkréttá mindazt a meghatározatlanságot és nyitottságot, amely az emberséghez hozzátartozik, a Logosz hüposztatizálja az ember Jézust, és nem fordítva, vagyis lét-okát tekintve az unio hypostaticában a Logosz az aktív, az emberi természet pedig passzív tényező.⁴²

Schoonenberg a következőképpen summázza a kölcsönös enhüposztaszisz modelljét: „azáltal, hogy a Logosz Jézus emberi személyét enhüposztatikusan saját [= a Logosz] isteni valóságában létre hívja, ő maga enhüposztatikussá válik az ember Jézusban, természetesen egészen más módon. Míg Jézus enhüposztasziszát az isteni Logosz teljesen *magába fogadja* [vagyis az emberi természet passzív tényező], a Logosz enhüposztaszisza Jézusban teljes mértékben *aktív*. Míg Jézus emberi személye a Logosz hüposztasziszában *jön létre*, a Logosz *azáltal* válik hüposztaszisszá [= személylé], [...] hogy aktívan hordozza Jézus személyes lény(eg)ét [Wesen].”⁴³ A kölcsönös enhüposztaszisz gondolata – hangsú-

⁴¹ Vö. *Arianische Christologie?*, i. m. 53.

⁴² Vö. *Alternativen der heutigen Christologie*, i. m. 357.

⁴³ Spirit christology and Logos christology, *Bijdragen* 38 (1977) 368; kiemelések tőlem. Schoonenberg *Arianische Christologie?* c. tanulmányának 54. oldalán, a 10. lábjegyzetben idézi fel ezeket a kijelentéseit JEAN GALOT-nak arra a félreértésen alapuló kritikájára reagálva, amely szerint a holland teológus bennfoglaltan azt állítja: azzal, hogy „a Logosz az ember Jézustól kapja személyvoltát, aminek következtében az emberi személy teszi személylé az isteni Igét”, „valamely emberi személy alkotja a végtelen lét aktualizáló princípiumát” (Id.: *Cristo contestato. Le cristologie non calcedoniane et la fide cristologica* [Nuova collana di teologia cattolica 13], Libreria editrice fiorentina, Firenze, 1979, 198, 2. lábj.). SCHOONENBERG azonban már egy korábbi nyílt levelében elválasztotta egymástól az emberi és az isteni természet sajátos – más- és másféle – aktivitását: „a Logosz azáltal válik a második [isteni] személlyé [vagyis az ember Jézus *azáltal* közli a Logosszal a személylétet], hogy [a Logosz] *cselekvőn aktualizálja* és hordozza Jézus emberi személyét (annak teljes valóságában, s ezért kezdettől fogva)”; *Theology Digest* 23 (1975) 225; kiemelés tőlem. A holland teológus krisztológiájának ez utóbbi idézetben napvilágra került as-

lyozza Schoonenberg – nem a khalkédóni dogmában kifejezni szándékozott *hittartalom*, hanem a khalkédóni *hittani formula* kritikája, valamint a hüposztatikus egység ama *modelljének* az érvényét vonja kétségbe, amelyet Bizánci Leontiosztól kezdve a khalkédóni tanítás védelmére kidolgoztak.⁴⁴

II.

Miután fölvezettem Schoonenberg krisztológiájának alapvonalait, tisztázok néhány olyan lehetséges vagy valós félreértést, amelyek alapján heretikusként lehet minősíteni a holland teológus egyes gondolatait. Ennek során különös hangsúlyt fektetek krisztológiájának szentháromságtani implikációira, amelyek valóban alapot adnak arra, hogy kritikusan megfontoljuk Schoonenberg néhány következtetését. Előrebocsátom azonban, hogy többféleképpen értelmezhető hipotézise a Logosz ontológiai státuszáról és annak változásáról nézetem szerint semmiképpen nem befolyásolja Krisztus személyéről alkotott perikhórétikus modelljének legitimitását, azaz megfontolásai hipotézisének radikális interpretációjában sem érintik közvetlenül krisztológiai alapmeglátásainak érvényét. Mivel Schoonenberg krisztológiája meglehetősen sokrétű és összetett hagyományanyagból építkezik, nem meglepő, hogy nézeteit több irányban is félre lehet érteni. Ebből a megfontolásból sorra veszem az elvileg szóba jöhető heretikus krisztológiai megközelítéseket, és tisztázom Schoonenberg hozzájuk való viszonyát.

Legkézenfekvőbben a *nesztorianizmus* esetleges vádját lehet elhárítani, amelylyel tudtommal nem is illették Schoonenberg krisztológiai kezdeményezését. Egy nesztoriánus félreértés alapjául az összetett hüposztaszisra való schoonenbergi hivatkozás szolgálhatna. – Schoonenberg fontosnak tartja, hogy megtalálja azokat a pontokat, melyeken saját teologumenonjai a hagyományhoz, s kitüntetett módon a patrisztikus tradícióhoz kapcsolódnak. A kölcsönös enhüposztaszis gondolatát Schoonenberg az összetett hüposztaszis bizánci skolasztikában elterjedt fogalmához kapcsolja. Mivel azonban hangsúlyozza, hogy a kölcsönös enhüposztaszis nem feleltethető meg minden további nélkül a hüposztaszis szünthetosz „korábbi és későbbi szerzők” által kidolgozott teologumenonjának,⁴⁵ s még kevésbé a nesztorioszi összetett proszópont je-

pektusa (a Logosz személyé *válik*) már átvezet Schoonenberg krisztológiája szentháromságtani vonatkozásainak tárgyalásába, melyre gondolatmenetem következő, II. pontjában keríték sort.

⁴⁴ Vö. *Arianische Christologie?*, i. m. 53.

⁴⁵ Vö. *Denken über Chalkedon*, i. m. 303.

lenti,⁴⁶ hanem Krisztus személyének a természetek perikhórésziszeként való értelmezésére utal,⁴⁷ továbbá valamennyi írásában elhatárolódik a kettősségre építő krisztológiától, eleve okafogoyottnak minősíthetjük a nesztorianizmus esetleges vádját. Ezt a megállapítást csak megerősítik azok a megnyilatkozások, melyekkel Schoonenberg egyértelműsíti: az a kijelentés, hogy Jézus „*isteni és egyszerre teljes emberi személy, nem több személy összesámlálását jelenti*”, és nem is két személy „*dialógusát*”, hanem „*ugyanaz a személy isteni és emberi*”.⁴⁸ Mindez nyilvánvalóan azt is jelenti, hogy Jézus Krisztus mint istenemberi személy nem egy isteni és egy emberi személynek valamiféle a két személynél magasabb ontológiai szinten létrejövő egysége, hanem a megtestesült Ige lényegileg egyetlen valóság.

Jean Galot *Cristo contestato* c. könyvében számos kritikával illeti Schoonenberget, melyek egyike a *monotheizmus*, illetve a *monofizitizmus* vádja. A római Gregoriana Egyetem krisztológia professzora azon a véleményen van, hogy Schoonenberg mindenféle kettősséget elvitat Krisztus személyétől,⁴⁹ sőt expressis verbis azzal vádolja őt, hogy tagadja a III. Konstantinápolyi Zsinat tanítását Krisztus két akaratáról és tevékenységéről.⁵⁰ Schoonenberg *Arianische Christologie?* c. tanulmányában reagál Galot vádjaira, kiemelve a Galot által recenzált *Hij is een God van mensen* néhány olyan szakaszát, mely nyilvánvalóan elkerülte kritikusanak figyelmét, vagy legalábbis nem ismerte fel azok központi jelentőségét. Schoonenberg a neki tulajdonított monofizitizmust illetően a következőre hívja fel a figyelmet: nem bármiféle kettősséget tagad Krisztus személyében, hanem kizárólag egy olyan kettősség tételezése ellen fordul, amely Krisztus személyének egységét csak a két természet mögé (vagy elé) helyezi. Schoonenberg világosan fogalmaz: „Egyáltalán nem áll szándékomban tagadni vagy elmosni a teremtés és annak transzcendens Istene közötti különbséget, még Krisztusban sem.”⁵¹ Egységkrisztológiájának ter-

⁴⁶ Vö. *Die „Naturen” in Jesus Christus*, i. m. 215.

⁴⁷ Schoonenberg valószínűleg éppen azért nem beszél hüposztasziszok perikhórésziszeről is, hogy elkerülje gondolatainak nesztoriánusként való félreértését. Noha minden törekvése a „kettősség krisztológiája” ellen irányul, teológiája elvileg megengedné, hogy használja a „hüposztasziszok perikhórésziszé” kifejezést, hiszen gondolkodásmódjából egyértelműen következik: *tisztán logikailag* legitim különálló emberi hüposztasziszt tételeznünk Krisztusban, ám ennek a gondolatnak a kényszerét az egyébként jogos difizita beszéd mód hátulütői között említi; vö. *Die „Naturen” in Jesus Christus*, i. m. 214.

⁴⁸ Vö. *Ein Gott der Menschen*, i. m. 92. Vö. még *Arianische Christologie?*, i. m. 52.

⁴⁹ Vö. *Cristo contestato*, i. m. 154.

⁵⁰ Vö. *Cristo contestato*, i. m. 12.

⁵¹ *Ein Gott der Menschen*, i. m. 97.

minológiájára utalva kiemeli, hogy nem az isteni és az emberi „összeolvadásáról” beszél, sőt név szerint is elhatárolódik Apollinarisztól.⁵² Ami pedig a monotheizmus vádját illeti: annyiban tagad két tevékenységet, illetve akaratot Krisztusban, amennyiben az egyik kifejezetten ellentétben állna, azaz pozitíve ellenkezne a másikkal.⁵³ – Jobban megértjük a schoonenbergi intenciót, ha a teológus akaratfelfogását összevetjük Hitvalló Maximoszéval. Az egyházatya különbséget tesz a természeti akarat („theléma phüszikon”) és az ítélő akarat („theléma gnómikon”) között. Ha a természet szintjén vizsgáljuk az akaratot – mondja Maximosz –, két akaratot kell tulajdonítanunk Krisztusnak; amennyiben az akarat mint valamely természet ösztönös késztetése („theléma phüszikon”) önmaga létének megőrzésére irányul, a megtestesült Igének önálló emberi akarata van. Ha azonban az akarati aktusnak, illetve ezen aktus tárgyának szempontjából tekintünk Krisztus akaratára („theléma gnómikon”), azt kell mondanunk, hogy ez az akarat mindig ugyanarra irányult (vagyis egy): arra tudniillik, hogy teljesítse az Atya akaratát. A Krisztusban lévő emberi akarat mint pusztán theléma phüszikon mindig aláveti magát az isteni akaratnak, amely az egyedüli theléma gnómikon Krisztusban. Maximosz tehát – az (új)khalkédóni modellt a megtestesült Ige akaratára alkalmazva – elfogadja, hogy megvolt Krisztusban az emberi theléma phüszikon, azonban elvitatja emberségétől a saját theléma gnómikont.⁵⁴ – Ami az Istenember akaratának egységét és isteni mivoltát illeti, Schoonenberg a következőképpen fogalmaz *Hij is een God van mensen* c. könyvében: „Van tehát emberi cselekvés, akarat és döntés Krisztusban; mindenekelőtt erről kellett döntést hoznia a III. Konstantinápolyi Zsinatnak. Ezt a cselekvést azonban egészen Isten tölti be; Isten jelenlétét juttatja kifejezésre, és közli azt, s ezért üdvösséget teremt.”⁵⁵ Schoonenberg azonban – saját krisztológiai modelljének fényében – árnyalja Maximosz felfogását, amit az egy-

⁵² Vö. *Die „Naturen” in Jesus Christus*, i. m. 214.

⁵³ Vö. *Arianische Christologie?*, i. m. 52. Vö. még *Ein Gott der Menschen*, i. m. 98: „Wir dürfen Christus also kein göttliches Handeln zuschreiben, das seinem menschlichen Handeln widerspricht” – és megfordítva.

⁵⁴ Opusc. 1; 3; 6; 7; 16; 20, in PG 91, 29BC; 32A; 45C–61D; 68D; 69B–89B; 184D–212A; 233C; 236D; Pyrrh., in PG 91, 301A–329D. Hitvalló Maximosz akaratfogalmához vö. a következő két kiváló és széles filológiai megalapozottságú elemzést: RAYMUND SCHWAGER: *Das Mysterium der übernatürlichen Natur-Lehre. Zur Erlösungslehre des Maximus Confessor*, *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 105 (1983) 32–57; FELIX HEINZER: *Anmerkungen zum Willensbegriff Maximus’ Confessor*, *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 28 (1981) 372–392.

⁵⁵ *Ein Gott der Menschen*, i. m. 98.

házatya terminológiájában a következőképp fogalmazhatunk meg: Krisztus egyetlen theléma gnómonja szerint nem az isteni akarat mint az emberi theléma phüszikont is – egyedülként – meghatározó theléma gnómonon, hanem az emberi és az isteni theléma phüszikon perikhóresziszé.⁵⁶

A Gregoriana Egyetem krisztológia professzora azonban nem áll meg a monotheizmus és a monofizitizmus vádjánál. Schoonenberg Galot szerint nemcsak a Khalkédóni, hanem a Nikaiai Zsinat dogmáját is elhagyja, amennyiben pusztán emberi személynek tartja Jézus Krisztust, s ennyiben még az *arianizmust* is alulmúlja, amely legalább „emberfeletti” lénynek tekintette a Logoszt.⁵⁷ *Cristo contestato* c. könyvében Galot Hollandiából eredezteti az újariánus krisztológiákat, s elsőként Schoonenberg nevét említi.⁵⁸ – Schoonenberg 1969-es könyvében kétségtelenül adott némi alapot erre a bírálatra, amennyiben megfordította az enhüposztaszisz-tant, és az isteni Logosznak Jézus Krisztus emberi személyében való bennlakásáról beszélt; ezzel azonban – amint korábban kifejtettem – nem tagadni szándékozta Jézus Krisztus istenségét. Korábban hivatkoztam önértelmezésében Schoonenberg kiemeli: olyannyira „hozzá vagyunk szokva, hogy azt mondjuk: Jézus isteni *s ezért* nem emberi személy, hogy a következő állításom: »Jézus emberi személy« ösztönösen arra a következtetésre juttatja az olvasót: »Schoonenberg tagadja, hogy Jézus isteni személy«.”⁵⁹ A holland teológus szövegét alaposan olvasva valóban csupán ennek a beidegződésnek tulajdoníthatjuk Galot interpretációját,

⁵⁶ E ponton kiviláglik, hogy a holland teológus ugyanolyan viszonyban gondolja el a két akarat, mint a két „természet” viszonyát: a kezdeményezés szempontjából az isteni akaratot, a kivitelezés és a végrehajtás szempontjából azonban az istenitől sosem függetlenül létező emberi akaratot illeti meg az ontológiai elsőség. Schoonenberg ilyen tekintetben felül is múlja Hitvalló Maximoszt, amennyiben kétséges, hogy az egyházatya szótériológiájában vajon van-e jelentősége az önálló döntéshozó szerepétől megfosztott emberi akaratnak a megváltás művében. A Hitvalló teológiájának erre az elégtelenségére RAYMUND SCHWAGER is utal, aki szerint az egyházatya nem érvényesítette maradéktalanul a quod non assumptum, non sanatum tételét, hiszen éppen azt a mozzanatot vitatja el Krisztustól – az ítélő-választó emberi akaratot –, amelyről az ember üdvösségdrámája függött, s amelyen a megváltás is áll vagy bukik; vö. ID.: *Das Mysterium der übernatürlichen Natur-Lehre*, i. m. 54 k.

⁵⁷ Vö. *Vers une nouvelle Christologie*, Gembloux, Paris, 1971, 40; idézi SCHOONENBERG: *Arianische Theologie?*, i. m. 51. Galot Schoonenberg-kritikájához ld. még a Vatikáni Rádió interjúját a belga jezsuita teológussal, melynek írásos változata a Kathpress osztrák sajtóiroda 1979. dec. 6-i, 245. sz. kommunikációjában olvasható.

⁵⁸ Vö. *Cristo contestato*, i. m. 11–18.

⁵⁹ *Arianische Christologie?*, i. m. 52.

és megállapíthatjuk: nem helytálló az (új)arianizmus Schoonenberggel szemben felhozott vádja. – Van azonban egy pont, amellyel komolyabban is foglalkoznunk kell, ha jóhiszemű értelmezéssel fel akarjuk menteni a holland teológust az eretnekség súlyos vádja alól. Schoonenberg azt állítja: csak a késő skolasztika tomista iskolái számára vált evidenciaértékűvé az a – háttérileg már Khalkédónt is meghatározó – feltételezés, hogy Jézus nem rendelkezik emberi személyléttel. Ez a nézet Schoonenberg szerint teljesen következetes, mivel abban a meggyőződésben gyökerezik, hogy a Logosz már az emberré válás előtt (isteni) személy. Schoonenberg ezért saját szavai szerint nem is a következtetést kérdőjelezi meg, hanem a következtetés alapját képező meggyőződést vonja kétségbe, vagyis azt, hogy a Logosz a megtestesülés előtt személy volna.⁶⁰ Ez a schoonenbergi kijelentés fölveti a kérdést, hogy vajon nem *heretikus folymatteológiával* állunk-e szemben. Ahhoz persze, hogy a szerző által szándékolt módon dekódoljuk a fentebb idézett megütköztető felvetést, föl kell tennünk a kérdést: mit ért Schoonenberg személyen, milyen vonatkozásban relativizálja a preegzisztens Logosz személy voltát, és milyen értelemben feltételezi, hogy változás történik az isteni életben, amely változás az üdvtörténet keretei között zajlik.

A szerző ellen felhozott vád szerint Schoonenberg csak az üdvtörténet dimenziójában ismeri el Isten szentháromságos jellegét, és tagadja, hogy annak reális alapja volna Istenben. Georg Essen a következőképpen fogalmaz: „nézetem szerint problematikus, hogy kiterjesztvén a változhatatlanság hagyományos axiómájára irányuló egyébként jogos kritikáját arra a következtetésre jut Schoonenberg, hogy a Logosz csak az emberré váláskor *vált* a Fiú személyévé. Még akkor sem mondhatunk le arról, hogy Isten lényegéhez tartozó meghatározottságnak tekintsük az Atya, a Fiú és a Lélek háromságát, ha kritikával kell illetnünk a szubsztanciaontológiai lényegfogalmat.”⁶¹ „Schoonenberggel szemben ezért hangsúlyoznunk kell”, írja szintén Essen, „hogy Isten Jézus Krisztusban adott önkinyilatkoztatása megköveteli olyan különbségként értelmeznünk Jézusnak az »Isten Fia« fenségcím által jelzett megkülönböztetését az Atyától, amely Isten örök identitásának lényegéhez tartozik.”⁶² Georg Essen kritikája nyomán két kérdést kell föltennünk: (1) Vajon valóban megkérdőjelezi-e Schoonenberg a Szentháromság örökkévalóságát? (2) Hogyan érti Schoonenberg, hogy a Logosz csak a megtestesülésben vált Isten Fiává? Az első kérdésre egyértelműen nemmel válaszolhatunk. Essen ez irányú kritikája rendkívül felszínes, ameny-

⁶⁰ *Arianische Christologie?*, i. m. 53.

⁶¹ *Die Freiheit Jesu*, i. m. 108; kiemelés az eredetiben.

⁶² *Die Freiheit Jesu*, i. m. 107.

nyiben figyelmen kívül hagy nem egy olyan szöveghelyet, melyen Schoonenberg világosan állítja Isten lényegileg és örökkévalóan szentháromságos voltát.⁶³ A Logosz személlyé válásának schoonenbergi hipotézisét azonban behatóbb vizsgáltnak kell alávetnünk.

Való igaz, hogy Schoonenberg bizonyos értelemben változást tételez az isteni életben,⁶⁴ ami ellentmondani látszik a klasszikus teológiának az I. Vatikáni Zsinaton kifejezett formában is megfogalmazott tanításával, amely szerint Isten „egészen egyszerű és változhatatlan szellemi szubsztancia” (DH 3001). – Először is fontos hangsúlyozni, hogy mit *nem* érint ez a változás: a holland teológus nem vitatja sem a Logosz és a Pneuma isteni lényegét, sem a Szentháromság örökkévalóságát (vagyis a katolikus szentháromságtan lényegi elemeit),⁶⁵ és elutasítja az angolszász

⁶³ Vö. pl. *Denken über Chalkedon*, i. m. 305: „Man könnte fragen, ob in der obigen Darlegung die immanente oder innergöttliche Trinität Gottes bejaht wurde. Das ist tatsächlich der Fall. Obwohl ich die Trinität hauptsächlich als heilsökonomisch beschrieben habe (freilich ohne über den Heiligen Geist zu sprechen), halte ich doch die ökonomische Trinität für mit der immanenten identisch. *Die Trinität Gottes ist Trinität in Gott*”; az eredetiben csak az „in” kurzív. – ESSEN azon vádjával, mely szerint Schoonenberg modalista volna (vö. *Die Freiheit Jesu*, i. m. 108 k.), nem foglalkozom, egyrészt azért, mert nem érinti dolgozatom közvetlen összefüggését, másrészt azért sem, mert nem állt módomban beszerezni Schoonenberg Essen által referált szövegeit. Annyiban azonban megelőlegezem a holland teológus iránti bizalmat, hogy Essen Schoonenberg-olvasata két összefüggésben sem bizonyult kellően értőnek, alaposnak és cizellátnak.

⁶⁴ Schoonenberg az „innergöttliches Werden” kifejezést használja; vö. *Alternativen der heutigen Christologie*, i. m. 357. Az ettől a hipotézistől idegenkedő klasszikus teológia gyökerét a holland teológus a következő megfontolásban látja: „Das Konzil von Nikaia bekennt den Sohn als göttlich und verurteilt deshalb, ihn als veränderlich [...] aufzufassen, was für das Konzil mit der arianischen Behauptung, der Sohn sei ein Geschöpf, zusammenfällt [...] Gerade diese Entscheidung hat die Auslegung des chalkedonischen Dogmas vereinseitigt” (*Alternativen der heutigen Christologie*, i. m. 355), azaz: „Es ist die [már öröktől fogva létező] göttliche Person, welche der menschlichen Natur ihr Personsein gibt; es ist die göttliche Natur, welche der menschlichen Natur ihre Eigenschaften mitteilt; ein Verlauf in umgekehrter Richtung wird nicht bedacht, ist sogar undenkbar.” Schoonenberg azonban fölteszi a kérdést: „Warum undenkbar?” Majd így folytatja: „Weil er eine Modifikation, eine Änderung im göttlichen Sein mit sich bringen würde und der Sohn und das ganze göttliche Wesen unveränderlich sind. Wenigstens unter Katholiken ist das die klassische Lehre bis auf den heutigen Tag”; *Denken über Chalkedon*, i. m. 298. Az isteni vál(toz)ást egyébként Schoonenberg szerint mozgásnak (*Bewegung*) is nevezhetünk, ha idegenkedünk a *Werden* szótól; vö. *Denken über Chalkedon*, i. m. 300.

folyamatteológiát is, amely szerinte létbeli gyarapodást tételez az isteni életben.⁶⁶ Tézise szerint „Isten lényegi változhatatlanságának állítása mellett feltételeznünk kell valamiféle önmozgást teremtményei felé”.⁶⁷ Schoonenberg hangsúlyozza, hogy Isten léte nem fogyatkozhat, de nem is gyarapodhat és múlható felül, még maga Isten által sem. Isten azonban szabadságában folytonosan vonatkozásba lép a világgal. Ez a viszony Schoonenberg szerint nem „relatio rationis tantum”, hanem valóságos vonatkozás.⁶⁸ E vonatkozás ténylegesülésének mint a teremtmények felé tartó önmozgásnak a folyamán Isten új és új alakot ad saját lényegének; nem abban a modalista értelemben, hogy ugyanaz az isteni valóság többféle módon jelenik meg, hanem abban az értelemben, hogy a teremtetett lét újabb és újabb faktikus térben nyilatkoztatja ki önmagát, melyek közül legvégső a szenvedés és a halál (a kereszt) alakja. A Logosz összefüggésében – minthogy ez a változás közvetlenül a Logoszt (és rajta keresztül Lelket) érinti – mindez azt jelenti, hogy az unio hypostatica Schoonenberg szerint változást hozott a Logosz isteni létmódjában, sőt a Logosz megtestesülése valamennyi isteni *Werden/Bewegung* kitüntetett formája és ontológiai lehetőségi feltétele.⁶⁹ A Logosz azonban „nem mindenestül lesz mássá, hanem annak megmaradva, ami, azzá lesz, ami nem volt. A Logosz az ember Jézussá *lesz* (mely utóbbit csak ez az identifikáció hívja életre), s így azonosítja magát az ember Jézus valamennyi cselekedetével, növekedésével és szenvedésével. Az emberré vált Logoszról mondhatjuk, hogy szenved és meghal, hogy »egy a Szentháromságból szenvedett«.”⁷⁰ Schoonenberg a Logosz isteni létmódja megváltozásának alátámasztásául a Jn 1,14-re hivatkozik, amely szerint „az Ige testté (emberré) *lett*” (ἐγένετο). Ehhez képest Schoonenberg szerint félrevezető megfogalmazással él a Khalkédóni Zsinathoz kapcsolódó két természet tan, amennyiben a szentírási em-

⁶⁵ Schoonenberg csak a szentháromságtani viszonyok megtestesülés „előtti” és „utáni” összefüggései között tesz különbséget, vö. *Denken über Chalkedon*, i. m. 305.

⁶⁶ Vö. *Denken über Chalkedon*, i. m. 300.

⁶⁷ Uo.

⁶⁸ Vö. uo. Erről részletesebben vö. Gott ändert sich am andern, in Wilhelm Zauner (Hrsg.): *Auf Gott hin denken*, i. m. 69–81.

⁶⁹ „Höchstfall göttlichen Werdens”, vö. *Denken über Chalkedon*, i. m. 304. Schoonenberg Walter Kasperre (és közvetve Cusanusra) hivatkozva a potentia fogalmával összefüggésbe hozott vál(toz)ás pozitív értelmét emeli ki: „Deshalb kann man auch »Werden« nicht nur als Noch-in-der-Möglichkeit-Sein, sondern auch als Schon-auf-die-Wirklichkeit-hin-Sein verstehen, nicht nur als zu erfüllende Möglichkeit, sondern als sich ermöglichende Wirklichkeit”; *Christologische Diskussion heute*, i. m. 116.

⁷⁰ *Denken über Chalkedon*, i. m. 302.

berré válást emberi természet *magára vételeként* interpretálja.⁷¹ Annak ellenére ugyanis, hogy az utóbbi megfogalmazás a Jn 1,14 korlátozott hatókörű korrekciójaként pozitívnak értékelhető a monofizita keveredési krisztológiától való elhatárolódás kifejezése gyanánt, megfosztja a jánosi egenetót sajátos tartalmától, melynek lényege, hogy – jóllehet isteni létét megtartva – *maga a Logosz* vált, méghozzá végérvényesen, emberré, azaz belsőleg egyesült Jézus tőle függetlenül soha nem létező emberségével, s nem csak ruhaként vette magára az emberi természetet, melyet elvileg bármikor tetszése szerint levethetne magáról.

Csak most vált lehetővé, hogy tisztázzam tanulmányom jelen gondolatmenetének elején fölvetett kérdést, azaz hogy mit jelent Schoonenberg krisztológiájában a Logosz isteni létmódjának megváltozása mint *személlyé* válás. Két kérdést kell megvilágítani: (1) miben *nyilvánul meg*, hogy a Logosz személlyé vált, illetve (2) milyen értelemben vált *személlyé* a Logosz.

Ad (1): A Logosz személlyé válása Schoonenberg szerint abban nyilvánul meg, hogy a Logosz csak megtestesülésével lépett dialogikus, *tegező* viszonyba az Atyával. A megtestesülés előtt Schoonenberg szerint nem létezett én–te-viszony az Atya és a Fiú között,⁷² sőt a Logosz csak a megtestesülésben vált – mint személy – Fiúvá, aminek következtében az Atya is csak a megtestesülés által lett sajátos értelemben Atyává (bár természetesen amennyiben ő az isteni élet forrása és eredete, a megtestesülés „előttre” is vonatkoztatható az Atya megnevezés).⁷³ Schoonenberg egyrészt az Ószövetségre hivatkozik,⁷⁴ amely bizonyos vonatkozásban Istenétől eltérő ontológiai státuszt tulajdonít Igéjének/Lelkének (Bölcsességének), akikről egyrészt JHWH-től különálló valóságokként szól, ám egészen közvetlenül hozzá kapcsolja létüket. Schoonenberg szerint ezek a szövegek Isten világban való *jelenlétének módjaiként*,⁷⁵ JHWH-nak teljesen alárendelt, és nem teljes, JHWH-val egyenértékű valóságokként („hüposztasziszokként”) írják le az Igét és a Lelket.⁷⁶ Az Ige (*das Wort*)

⁷¹ Vö. *Alternativen der heutigen Christologie*, i. m. 352.

⁷² Ez a gondolat expressis verbis megtalálható KARL RAHNER-nél is, aki *Der derifaltige Gott* c. munkájában (magyar kiadása: *A Szentháromság. Az üdvörtörténet eredendő, transzcendens alapja* [ford. Görföl Tibor], L'Harmattan, Budapest, 2007) a következőképpen fogalmaz: „Es gibt deshalb auch »innertrinitarisch« nicht ein gegenseitiges »Du«. Der Sohn ist die Selbstaussage des Vaters, die nicht nochmals als »sagend« konzipiert werden darf, der Geist die »Gabe«, die nicht nochmals gibt”; in Johannes Feiner (Hrsg.): *Mysterium salutis* II, Benziger, Zürich – Einsiedeln – Köln, 1978, 366, 29. lábjegyzet.

⁷³ Vö. *Denken über Chalkedon*, i. m. 304 k.

⁷⁴ Vö. *Denken über Chalkedon*, i. m. 304.

⁷⁵ Vö. *Arianische Christologie?*, i. m. 53.

– mondja Schoonenberg – a megtestesülés előtt még nem válasz (*Antwort*) az Atyának, és az Atya is csak a Logosz megtestesülése-„kor” tudja egyáltalán megszólítani őt. Ebben az összefüggésben válik érthetővé Schoonenberg szerint a karácsonyi liturgia „ego hodie genui te” zsoltsáridézete is (Zsolt 2,7).⁷⁷ Ennél megalapozottabb azonban az az újszövetségi szempont, hogy az „Isten Fia” fenségcím valamennyi alkalmazása a megtestesült, és nem a preegzisztens Igére vonatkozik.⁷⁸

Ad (2): Azokat a kijelentéseket, melyekben Schoonenberg a preegzisztens Logosz személy voltáról szól, két csoportra oszthatjuk. Schoonenberg hol mérsékelte, hol radikális formában fogalmazza meg azt a hipotézisét, hogy a Logosz megtestesülésekor változás állt be ontológiai státuszában. Az első kijelentéscsoport kifejezetten tagadja a preegzisztens Logosz személy voltát,⁷⁹ míg a második pusztán relativizálja azt.⁸⁰ Bár a holland teológus tudatában van ennek a kettősségnek,⁸¹

⁷⁶ Részben ide vezethető vissza, hogy számos egyházatya Isten két, világban munkáló kezének metaforájával, Isten ek-sztaszisaként, „kiterjedéseként” értelmezi az Igét és a Lelket; sőt még az Újszövetség is habozik theosznak nevezni a Logoszt és a Pneumát: az Isten (*ho theosz*) egyedül az Atya, a Logosz „Isten az Istentől”.

⁷⁷ Schoonenberg továbbá arra utal – amely hipotézist a ’80-as években még nem bont ki részletesen –, hogy a Szentlélek harmadik isteni *személyé válása* (azaz nem *harmadik isteni* személyé válása) szintén a Krisztus-eseményben történt meg; vö. *Denken über Chalkedon*, i. m. 305.

⁷⁸ Vö. *Christologische Diskussion heute*, i. m. 116. Pl. a Zsid 10,5-re támaszkodva lehetséges kritikával illetni Schoonenberg azon hipotézisét, amely szerint a „Fiú” megnevezés az Újszövetségben (s kiemelten a páli iratokban) csak a *megtestesült* Igének jár ki; mivel azonban ennek a problémának a beható tárgyalása meghaladja dolgozatom kereteit, és részletesebb exegetikai kutatómunkát igényelne, megelégszem annak megállapításával, hogy a schoonenbergihez képest merőben más hangnemű és másként hangszerelt balthasari teológiában meglepő módon szintén megtaláljuk a páli „Isten Fia” predikátum ilyen értelmű exegézisét; vö. *A dicsőség felfénylése. Teológiai esztétika [I. Az alak szemlélése]* [ford. Görföl Tibor], Sík Sándor Kiadó, Budapest, 2004, 408: „Az nem szorul bizonyításra, hogy Isten Fián Pál a fortiori mindig is a Megtestesültet érti, akinek fényében és akinek dicsőségében jelenvalóvá válik Isten szentháromságos teljessége [...]”.

⁷⁹ Vö. pl. *Arianische Christologie?*, i. m. 53: „[ich] sage, daß der göttliche Logos vor der Menschenwerdung *noch nicht* Person ist”.

⁸⁰ Vö. pl. *Ein Gott der Menschen*, i. m. 92: „[...] dieses Wort durch die Menschenwerdung *ein besonderes persönliches Verhältnis* zum Vater bekommen hat”; *Denken über Chalkedon*, i. m. 303: „[...] Dabei wird er aber auch selbst in einer neuen Weise bestimmt, ja wird er *in einer neuen Weise* Hypostase”; kiemelések tőlem.

⁸¹ Vö. *Denken über Chalkedon*, i. m. 305: „[...] Gemäß dieser zweifachen Auffassung der göttlichen Seinsweise des vorinkarnatorischen Logos kann man auch deren Änderung durch

néhány – a szerző által nem eléggé hangsúlyozott s Essen által talán ezért sem eléggé figyelemre méltatott – szöveghely mégis támpontot ad ahhoz, hogy ítéljünk a kérdésben. Ezekon a locusokon – s itt kanyarodom vissza tanulmányomnak a schoonenbergi szentháromságteológia heretikus voltát tisztázni akaró gondolatmenete legelső és alapkérdéséhez – Schoonenberg meghatározza, mit is ért a személy illetve a hüposztaszisz fogalmán. *Hij is een God van mensen* c. könyvében, annak utolsó lapjain a következőképpen határozza meg a személyt: „Amikor e munka első részében Krisztus emberi illetve isteni személyéről tárgyaltunk, a személylétet mindenekelőtt önmagában-létként értettük, mégpedig olyan önmagában-létnak, amely tudatos önbirtoklássá és szabad eredetté bontakozik ki.”⁸² Ez a szöveghely arról tanúskodik, hogy a holland teológus már-már egy modern hangsúlyokat magán viselő személyfogalommal dolgozik, amely a maga teljességében a megtestesülés „előtt” valóban csak az Atyára vonatkoztatható. Ezt nyomatékosítja Schoonenberg egy 1980-as tanulmányában, ahol különbséget tesz a személy „mai értelme” és a hüposztaszisz között. A Logosz *ebben az értelemben* a megtestesülés „előtt” még nem személy, azaz nem rendelkezik „önálló szabadsággal stb.”, „*mégis hüposztaszisz*”, azaz „distinctum subsistens”, „elkülönítetten fennálló létező”.⁸³ Eszerint azért nem állhat fenn interperszonális kapcsolat az Atya és a Logosz (illetve a Lélek) között a megtestesülés előtt, mivel egyedül az Atya személy, azaz önálló szabadsággal rendelkező, önmagát mindenestül birtokló, önmagában fennálló szabad eredet, a Logosz pedig „csak” hüposztaszisz, s ebben az értelemben alá van rendelve az Atyának.

* * *

Kétségtelen, hogy fogalomhasználatát tekintve megütköztetően hat Schoonenberg krisztológiája, ám nézetem szerint ez abból fakad – amint igyekeztem kimutatni –, hogy a holland teológus minden kritikája ellenére⁸⁴ ragaszkodik írásaiban a

die Menschenwerdung auf zwei Weisen denken. Entweder wird er von einer Präsenzweise Gottes zur zweiten Person, oder er wird von einer Hypostase zur zweiten Person, die zum Vater Du sagt und zu der der Vater Du sagt”; kiemelés az eredetiben. Vö. még *Arianische Christologie?*, i. m. 53: „[...] deshalb leugne ich die Prämisse und sage, daß der göttliche Logos vor der Menschenwerdung noch nicht Person ist. *Bisweilen schwäche ich das ab* durch die Andeutung, daß er noch nicht voll Person gewesen ist”; kiemelés tőlem.

⁸² *Ein Gott der Menschen*, i. m. 182.

⁸³ Vö. *Denken über Chalkedon*, i. m. 305.

⁸⁴ Dolgozatomban nem elemeztem Schoonenbergnek a khalkédóni-újkhalkédóni teológia fogalmi kategóriái ellen irányuló – egyébként meglehetősen disztinyált – kritikáját.

klasszikus krisztológiai terminológiához, melynek fogalmaihoz talán nem kellően reflektált módon új, későbbi szellemtörténeti kontextusból származó tartalmakat társít. Nem véletlen, hogy a régi fogalmak új összefüggésükben való merev alkalmazása az erre irányuló mélyebb reflexió hiánya mellett a heterodoxia gyanúját ébreszti, hiszen a terminológiai koherencia oltárán olyan hittartalmakat *látszik* feláldozni Schoonenberg, amelyek látszólagos feláldozása sem szükséges alapvető teológiai szándékának érvényre juttatásához. Nézetem szerint célravezetőbben járt volna el Schoonenberg, ha az Ige illetve a megtestesült Ige személyes/hüposztatikus jellegével kapcsolatos megfontolásait szorosabban a khalkédóni dogma hüposztaszisz-fogalmának kétértelműségére irányuló reflexió keretében fejtette volna ki, és valamivel dinamikusabban, egymás felé nyitottabb jelentésben használta volna a hüposztaszisz és a személy fogalmát. Noha jogos Schoonenberg azon megfontolása, hogy a krisztológia teo-logikailag megelőzi a szentháromságtant – a Szentháromság misztériuma ugyanis csak a Krisztus-eseményből bomlik ki –, s ezért nem lehet fordított irányban gondolkodni, vagyis az üdvtörténettől elvonatkoztatva absztrakt, immanens Szentháromság-teológiát űzni, amint Schoonenberg szerint a Kappadókiaiak formalizáló gondolkodása, Ágoston és Tamás pszichológiai vagy Szentviktori Richárd perszonalista szentháromságtana tette,⁸⁵ mégis kevésbé vetült volna rá a heterodoxia gyanúja, ha nem kizárólagosan és minden szempontból az oikónómiai Szentháromságból vezette volna le az immanens Szentháromságot, hanem jobban teret engedett volna azon megközelítés lehetőségének is, hogy az immanens Szentháromságra az oikónómiai alapjaként tekintsen.⁸⁶ Schoonenberg krisztológiája – összefoglalva – felfrissítette a teológia vérkeringését Krisztus személye perikhórétikus modelljének felelevenítésével, valamint a kölcsönös enhüposztaszisz gondolatával, amely nem összeegyeztethetetlen a II. Konstantinápolyi Zsinat és az újkhalkédónianizmus szemléletmódjával, hanem kiegészíti azt.

⁸⁵ Vö. *Denken über Chalkedon*, i. m. 301.

⁸⁶ Schoonenberg mindazonáltal tudatában van annak, hogy teológiája nem több, mint egy a dogmák keretei között maradni törekvő teológiai hipotézis: „ich will unseren Herrn Jesus Christus nicht weniger göttlich, nicht weniger menschlich und nicht weniger als einen bekennen als Chalkedon dies lehrte. Über die Art und Weise, wie ich dies theologisch ausarbeite, läßt sich diskutieren, und ich bin gern bereit, Ergänzungen und Verbesserungen anzubringen, wenn mich jemand überzeugt, daß ich den Glauben an Christus verkürze”; *Arianische Christologie*?, i. m. 56.

PATSCH FERENC SJ

A vallások mint Krisztus kegyelmének struktúrái

„Az alapkérdés ez: a vallások valóban
üdvösség közvetítői követőik számára?”¹

Az alábbi tanulmányban a *kegyelem struktúrái* szóösszetétellel egy új teológiai fogalmat vezetek be. A fogalom – és az általa kifejezett teológiai nézet – ebben a formában a szakirodalomban nem ismeretes, tehát valójában új *teologumenon*-ról van szó. Egy új tézist fogok tehát kidolgozni és képviselni, abban a megalapozott reményben, hogy az termékenynek bizonyul majd a vallásközi párbeszéd – és az annak fogalmi keretétől szolgáló vallások teológiája – számára. Tézisem – melynek célja, hogy elméleti segítséget nyújtson a vallások kölcsönös értékeléséhez, megértéséhez és a gyakorlati együttműködéshez – egyetlen egyszerű mondatban összefoglalható: a vallások a kegyelem struktúrái. Ezen tétel kifejtése és igazolása az alábbi tanulmány témája. Mivel hermeneutikailag egy állítást akkor tekinthetünk megértettnek, ha először pontosan megfogalmaztuk, körülírtuk és megértettük azt a *kérdést*, amelyre választ ad,² ezért állításom bizonyításul ebben a dolgozatban elsőként a vallások teológiájának mai legaktuálisabb kérdésföltevését igyekszem artikulálni és a mai megértéshorizonton minél pontosabban kifejtetni – erre kíván válaszolni ugyanis a felállított tézis (1). Ezután három pontban, szillogisztikus formában bizonyítom a tételt, amelyet a fenti kérdésre válaszként javaslok (2–4). Ez így foglalható össze: a nem keresztény vallási hagyományokban Krisztus kegyelme struktúrákat hozhat és hoz

¹ NEMZETKÖZI TEOLÓGIAI BIZOTTSÁG: *A kereszténység és a vallások*, Római Dokumentumok VIII., Szent István Társulat, Budapest, 1998, n. 8.

² „Kézenfekvő – írja a XX. századi hermeneutikai gondolkodás vezéralakja, Hans-Georg Gadamer –, hogy minden tapasztalatban előfeltételezzük a kérdés struktúráját. A kérdezés aktivitása nélkül nem szerzünk semmilyen tapasztalatot.” HANS-GEORG GADAMER: *Igazság és módszer. Egy filozófiai hermeneutika vázlatja*, Gondolat, Budapest, 1984, 254.

is létre, melyek e kegyelem intézményes közvetítői. Ezért a vallások a kegyelem „strukturális” hordozói, végső soron tehát Krisztus üdvözítő kegyelme struktúráinak tekinthetők.³

1. A VALLÁSOK TEOLÓGIÁJÁNAK MAI KÉRDÉSFELVETÉSE: AZ EGYÉNI ÜDVÖSSÉG
LEHETŐSÉGÉNEK ELISMERÉSÉTŐL A VALLÁSI HAGYOMÁNYOK
SZEREPÉNEK MÉRLEGELÉSÉIG

Az alábbiakban röviden áttekintjük a legjellegzetesebb irányzatokat, amelyek az elmúlt fél évszázad teológiatörténeti fejlődése során kikristályosodtak a nem keresztény vallások értékelésére vonatkozólag.

a) *Történelmi lépés: az exkluzivizmustól az inkluzivizmusig.* – Elöljáróban fontos néhány alapfogalmat tisztázni. *Exkluzivizmus*nak nevezzük azt a teológiai álláspontot, mely szerint egyedül a kereszténység igaz vallás, és minden más vallás követője ki van zárva az üdvösségből. Az *inkluzivizmus* – vagy (Gavin D’Costa szóhasználatával élve) „tükrö-inkluzivizmus” – képviselője ezzel szemben azt vallja, hogy jóllehet a Katolikus Egyház az üdvösség egyedüli eszköze, átmenetileg más vallások is lehetnek eszközei ennek az üdvösségnek, amennyiben „visszatükrözik” azt, ami jó és igaz abban, ami megtalálható a Katolikus Egyházban. Azok között a teológusok között, akik a legtöbbet tették azért, hogy a kereszténység meghaladja a nem keresztény vallásoknak az Egyházban évszázadokon keresztül uralkodó exkluzivista leértékelése modelljét és álláspontját, mindenekelőtt J. Daniélout, K. Rahnert és H. R. Schlettet kell említenünk.

1. A francia Jean Daniélou (1905–1974) *Le mystère du salut des nations* [*A nemzetek üdvösségének misztériuma*] című 1946-ban megjelent könyvében fejti ki úttörő nézeteit a „missziós” vagy „megtestesülés-lelkiségéről”.⁴ „[M]egtestesülés-lelkiség ez, abban az értelemben, hogy [...] abban látja a legfőbb feladatát, hogy a kereszténységből beletestesítsen minden jót az indiai és a kínai gondolko-

³ A fenti tézis a szerzőnek a római Pápai Gergely Egyetemen 2008 januárjában sikeresen megvédett – publikálás alatt lévő – teológiai PhD dolgozata egyik központi gondolatát foglalja össze rövidített formában.

⁴ JEAN DANIELOU: *Il mistero della salvezza delle nazioni*, Morcelliana, Brescia, 1958 (francia eredeti: *Le mystère du salut des nations*, Seuil, Paris, 1946). Vö. MAURIZIO FLICK – ZOLTÁN ALSZEGHY: *Teologia della storia*, *Gregorianum* 35 (1954/2) 156–298; vö. ROSINO GIBELINI: *La teologia del XX secolo*, Queriniana, Brescia, 1999⁴, 206–207.

dásba, valamint a fekete világba, ugyanúgy, ahogy az [korábban] inkarnálódott a római és a görög világban”⁵

2. A német jezsuita teológus Karl Rahner (1904–1984) is az úttörők közé számított, aki nyilvánosan elsőként 1961-ben, egy a bajor Eichstättben megtartott konferencián négy merész tételben fogalmazta meg nézeteit. Közülük az „anonim kereszténységről” szóló (sorrendben a harmadik tétel) váltotta ki a legnagyobb hatást, amelyre az óriási nemzetközi visszhang és az éles polémiák kapcsán később számos alkalommal visszatért, és további cikkek sorában pontosította álláspontját.⁶

3. 1963-ban a Rahner-tanítvány Heinz Robert Schlette állt elő új elmélettel. *Die Religionen als Thema der Theologie* [A vallások mint a teológia témái] c. könyvében – amelytől a „vallások teológiája” mint új, rendszeres teológiai diszciplína megszületését is számíthatjuk – Schlette megfordítja az eddigi szóhasználatot, amennyiben azt állítja, hogy a vallások „az üdvösség rendes útjai”, míg a kereszténység a „rendkívüli út”. Bár ezzel a tételével Schlette túlságosan merészen fejleszti tovább Rahnernek „az üdvösség legitim útjairól” szóló elméletét, éleslátóan állapítja meg: „[...] egy dogmatikailag új terület [dogmatisches Neuland] előtt állunk, mely a régi térképek fehér foltjaihoz hasonlítható.”⁷

4. A teológia ezen fejlődési folyamatába illeszkedik maga a II. Vatikáni Zsinat is, amely 1965-ben tette közzé *Nostra aetate* kezdetű, a Katolikus Egyház és a nem keresztény vallások kapcsolatáról szóló nyilatkozatát. E dokumentumban a zsinati atyák hivatalosan is elkötelezték magukat a párbeszéd és az együttműködés mellett. A Zsinat helyenként óvatos megfogalmazásai sem leplezik el azt a tényt, milyen hatalmas jelentőségű fordulatról van szó az eddigi hivatalos szemlélethez képest.⁸ A vallások témáját illetően a különböző dokumentumokból két lényeges

⁵ JEAN DANIELOU: i. m. 64.

⁶ Vö. KARL RAHNER: Bemerkungen zum Problem des 'anonymen Christen', *Schriften zur Theologie*, Bd. X, Zürich – Einsiedeln – Köln, 1972, 531–546 (a továbbiakban: *SchTh*, ezután a kötet szám, majd vesszővel elválasztva az oldalszám következik); magyarul: *Megjegyzések az anonim kereszténység problémájához*, in ID.: *Isten: rejtelem*, Egyházforum, Budapest, 1994, 67–77.

⁷ HEINZ ROBERT SCHLETTE: *Die Religionen als Thema der Theologie* (Quaest. Disp. 22), Herder, Freiburg im Breisgau – Basel – Wien, 1964, 19.

⁸ Rahner egyenesen így fogalmaz: „Az üdvösségnek ez az optimizmusa számomra a II. Vatikáni Zsinat egyik legfigyelemreméltóbb eredményének tűnik”, és kiemeli, hogy meglepő, „milyen kevés vita volt a Zsinaton az üdvösséget illető optimizmus [...] kijelentésein, milyen kevés ellenállást fejtett ki a Zsinat konzervatív szárnya is ebben a pontban, mennyire minden különösebb feltűnés nélkül játszódott le mindez, jóllehet ez a tanítás az egyházi hittudat fejlődésének jóval döntőbb szakaszát jelenti, mint akár az egyházi kollegialitásról,

újdomság olvasható ki: (1.) a Zsinat egyértelműen állást foglalt más vallások követőinek Jézus Krisztus által való üdvözülésének lehetősége mellett, a Katolikus Egyház intézményes keretein kívül is (vö. *LG* 16; *GS* 22); (2.) mint azt szokás kiemelni, e rendkívül magas szintű tanítóhivatali megnyilatkozás az Egyház történetében először beszélt pozitív értelemben az idegen vallásokról.⁹

A *Lumen Gentium* kezdetű, az Egyházzal írt dogmatikai konstitúcióban egyenesen ezt olvassuk: „Akik ugyanis Krisztus evangéliumát és az ő Egyházát önhibájukon kívül nem ismerik, de őszinte szívvel keresik Istent, és a kegyelem hatására teljesítik a lelkiismeretük szavában fölismerett akaratát, elnyerhetik az örök üdvösséget (*DS* 3869). Az isteni Gondviselés azoktól sem tagadja meg az üdvösséghez szükséges segítséget, akik önhibájukon kívül nem jutottak el Isten kifejezett ismeretére, de – nem az isteni kegyelem nélkül – iparkodnak becsületesen élni. Mert ami jó és igaz van náluk, azt az evangéliumra való előkészületnek értékeli az Egyház” (*LG* 16).

Ez az irányvonal folytatódott, és nyilvánult meg látható gesztusok formájában is, jóval később, 1986-ban, amikor II. János Pál pápa közös imatálálkozóra hívta meg Assisibe a nagy vallások képviselőit, majd ugyanezen évben meglátogatta a római zsinagógát, 2001-ben pedig a damaszkuszi Ommajad mecsetet. Az ő nyomdokain jár utóda, XVI. Benedek is 2005-ben a kölni zsinagógában tett látogatásával.

a Szentírás és a hagyomány viszonyáról, vagy az új exegézis recepciójáról adott tanítás.” Vö. KARL RAHNER: Bemerkungen zum Problem des 'anonymen Christen', *SchTh* X, 535; magyarul: *Megjegyzések az anonim kereszténység problémájához*, in ID.: *Isten: rejtelem*, i. m. 70.

⁹ A Zsinat szerint a vallásokban találhatók „igaz és jó dolgok” (*OT* 16), „értékes vallásos és emberi dolgok” (*GS* 92), „a szemlélődés magvai” (*AG* 18), „az igazság és kegyelem elemei” (*AG* 9), „az Ige magvai” (*AG* 11, 15), valamint „azon Igazság (*illius veritatis*) sugarai, mely megvilágít minden embert” (*NA* 2). Ezek az értékek, a Zsinat kifejezett tanítása szerint, megtalálhatók az emberiség nagy vallásos hagyományaiban, melyek ezért figyelmet és elismerést érdemelnek, spirituális hagyományaik pedig hatékony meghívásként szólnak a párbeszédre (vö. *NA* 2, 3, *AG* 11). Ezek tanulmányozásából, valamint az őszinte és türelmes párbeszédből megtudhatjuk, hogy „milyen kincseket osztott ki a nemzeteknek a bőkezű Isten” (*AG* 11). Kitűnő összefoglaló olvasható a témáról a NEM KERESZTÉNYEK TITKÁRSÁGA: *Az Egyház hozzáállása más vallások követőihez: reflexiók és iránymutatás a párbeszédre és a misszióról* (1984) c. dokumentumában (*Bulletin. Secretariat pro non christianis*, n. 56; 19 [1984/2] 166–180). A mai kérdésfeltevésekre való utalásképpen azonban szükségesnek tartjuk megjegyezni: a vallásokkal kapcsolatos jóindulat el- lenére is nyilvánvalóan túlmenne a zsinati atyák szándékán a zsinati dokumentumokat úgy értelmezni, mintha azok azt tanítanák, hogy az idegen vallási hagyományok *mint olyanok* az üdvösség eszközei.

E vázlatos ismertetés összegzéseként elmondhatjuk, hogy 1946-tól 1965-ig, mintegy húsz év alatt valóban korszakalkotó változás következett be a katolikus teológiai gondolkodásban: ma a katolikus teológusok túlnyomó többsége az Egyház-központú vagy exkluzivista álláspont helyett Krisztus-központú vagy inkluzivista álláspontot vall magáénak.

Más vallások követőinek *egyéni* üdvösségének lehetősége tehát – katolikusként – nem kérdés többé: mindenki lelkiismerete alapján üdvözülni. De vajon milyen szerepet tölt be ebben a folyamatban az a nem keresztény vallási hagyomány, amelyhez az illető tartozik?

b) *További fejlődés: az inkluzivizmustól a pluralizmusig.* – Mint azt helyesen feltételezhettük, a teológia fejlődése nem fejeződött be a II. Vatikáni Zsinattal. A vallásokkal kapcsolatos vita mind nagyobb érdeklődést kiváltva folytatódott a hetvenes és a nyolcvanas években is. Az ekkoriban kidolgozott ún. „pluralista” paradigma szerint minden vallás többé-kevésbé egyenértékű út, amely az egyetlen isteni valóság felé vezet. Ehhez a radikális teológiai nézethez a legkülönbözőbb felekezeti kötődésű teológusok csatlakoztak.

1. Az újkori teológiatörténetben elsőként, 1980-ban a birminghami presbiteriánus teológus, John Hick¹⁰ *God Has Many Names [Istennek sok neve van]* című könyvében jelentette be nyilvánosan igényét egy „kopernikuszi fordulat végrehajtására a teológiában”. Ennek – nézete szerint – a Krisztus-központú (inkluzív) paradigmától az Isten-központú (pluralista) modellhez való átmenetben kellene megvalósulnia. Kopernikusznak az asztronómián belül véghezvitt forradalmához hasonlóan ez a felismerés a teológiában is „ugyanolyan radikális átalakuláshoz vezet [majd] a hitek univerzumáról alkotott elképzeléseinket illetően és azt a helyet tekintve, amelyet a mi vallásunk foglal el ebben az univerzumban”.¹¹ A vallások új térképe Hick szerint ugyanazon középpont felé vezető sokféle úthoz hasonlítható. Ezt a középpontot az „isteni Valóság” (*divin Reality*) képviseli, akit a továbbiakban nem metafizikai, hanem „operatív és dinamikus” fogalmakkal kellene értelmezni.¹²

¹⁰ Vö. különösen JOHN HICK: *God Has Many Names* c. könyvét (Westminster Press, Philadelphia, 1980); valamint JOHN HICK (ed.): *The Myth of Incarnate God*, SCM Press, London, 1977; JOHN HICK – PAUL KNITTER (ed.): *The Myth of Christian Uniqueness. Toward a Pluralistic Theology of Religions*, Orbis, New York, 1987.

¹¹ JOHN HICK: *God and the Universe of Faiths*, St. Martin's Press, New York, 1973, 131; ID.: *God Has Many Names*, i. m. 5–6.

¹² Vö. JOHN HICK: *God and the Universe of Faiths*, i. m. 148–158. Hick szerint Jézusban Istennel találkozhatunk, de nem csak benne: „Azt akarjuk mondani Jézusról, hogy ő *totus Deus* volt,

2. A vallások pluralista paradigmája a továbbiakban számos módosuláson ment keresztül, és jó néhány további variációját dolgozták ki. Paul Knitter 1985-ben jelentette meg *No other name? [Nincs más név?]* című első jelentős könyvét, melyben a végső valóságot mint „soteria”-t, tehát mint üdvösséget értelmezi, annak sokféle humán, gazdasági, transzcendentális dimenziójában. A pluralista teológusok vonalába sorolható Raimon Panikkar, a hispano-indiai polihisztor gondolkodó is, aki *The Unknown Christ of Hinduism [Az ismeretlen Krisztus a hinduizmusban]* c. könyvében, annak 1981-es teljesen átdolgozott kiadása óta állítja ugyan még, hogy „Jézus a Krisztus”, de ezt a kijelentést nem tartja többé megfordíthatónak („a Krisztus – Jézus” formában), amennyiben – Panikkar szerint – az üdvösség ezen univerzális szimbólumát nem szabad korlátozni egyedül a Názáreti Jézus történelmi személyére.¹³

Nyilvánvaló, hogy az új, „pluralista” paradigma ebben a formájában immár túlmegy az Egyház krisztológiája és egyháztana által megjelölt legitim határon, és végső soron a katolikus szisztematikus teológia relativizálásához vezet.¹⁴

»teljesen Isten« abban az értelemben, hogy *agapé*-ja hiteles módon a földön tevékenykedő Isten *agapé*-ja volt, azonban nem volt *totum Dei*, »Isten teljessége« abban az értelemben, hogy az isteni *agapé* anélkül fejeződött ki benne, hogy kimerült volna mindegyik, vagy akár csak egyes cselekedeteiben is.” ID.: *God and the Universe of Faiths*, i. m. 159.

¹³ RAIMON PANIKKAR a vallásközi kérdésekről 1964-ben kiadott első könyvében (ID.: *The Unknown Christ of Hinduism*, Darton, Longman and Todd Ltd, Chiswick, London, 1964) még védelmezi Krisztus és Jézus teljes és kölcsönös azonosságát, 1981-től azonban (vö. ID.: *The Unknown Christ of Hinduism*, rev. ed., Orbis, New York, 1981) feladja azt. „A célt nem azonosíthatjuk egyetlen úttal vagy eszközzel sem, amely hozzá vezet. Bár Krisztus a Titok, abban az értelemben, hogy aki Krisztust látja, az eléri a Titkot, e Titkot azonban nem szabad teljesen vele azonosítani. Krisztus csak egy aspektusa a maga teljességében vett Titoknak, s ez akkor is így van, ha történetesen ő az Út, ha éppen ezen az úton vagyunk. [...] Csak a keresztények számára létezik a Titok Krisztustól elválaszthatatlan formában.” Uo. 24–25. Vö. még ID.: *Il dialogo intrareligioso*, Cittadella, Assisi, 1988 (az angol eredeti: 1979); ID.: *Salvation in Christ: Concreteness and Universality: The Supername*, Santa Barbara, California, 1972; valamint CHERIYAN MENACHERRY: *Christ: The Mystery in History. A Critical Study of the Cristology of Raymond Panikkar*, Peter Lang, Frankfurt, 1996.

¹⁴ Összegző értékelésképpen a fenti állásponttal kapcsolatban elmondható, hogy: 1. a vallások pluralista teológiája érdeklődéssel, nyitottan és tisztelettel tekint a Katolikus Egyházon kívüli vallások tapasztalatokra; 2. érdekeltnek tekinti magát abban, hogy eloszlassa a negatív előítéleteket a nem keresztény vallásokkal kapcsolatban; 3. ez az álláspont hasznos kritikával illeti azokat, akik gögös felsőbbrendűséggel és az igazság kizárólagos birtoklásának igényével tekintenek más val-

Ha tehát az inkluzivista paradigmát Krisztus-központúnak neveztük, akkor az új paradigma Isten-központú és üdvösség- vagy megváltás-központú. Míg az inkluzivizmus szerint a nem keresztény vallások csupán *alárendelt* közvetítők lehetnek öntudatlanul is Krisztus üdvösségének szolgálatában, addig a pluralista paradigma szerint a nem keresztény vallások *kiegészítő és konvergens* közvetítések, ahol azonban elvész az üdvösség Krisztus által való közvetítettsége: a vallások kritikátlanul pozitív szerepet játszanak az egyéni üdvösség kérdésében.

A fenti elméletekben két egymással látszólag ellentétes alaptétel összebékítésének kísérleteiről van szó: 1. Isten egyetemes üdvözítő akarátának axiómájáról, mely szerint „Isten azt akarja, hogy mindenki üdvözljön és az igazság ismeretére eljusson” (vö. 1Tim 2,4; Tit 2,11); 2. egy sajátosan keresztény axiómáról, melynek értelmében „Isten Krisztus által ajánlja fel az üdvösséget” (vö. ApCsel 4,12; 1Tim 2,5; Zsid 11,6). Míg az inkluzivista elméletben az első axióma alárendelődik a máso-

lasi tradíciókra; 4. sokan a képviselői közül politikai és szociális elkötelezettséggel tekintenek a szegényekre és elnyomottakra, ami minden teológus számára fontos és elfogadandó kihívás. Természetesen vannak hátrányok is: 1. egyet kell értenünk Gavin D’Costával, aki szerint a pluralista álláspont inkább képviseli a liberális korszellemet, mint egy sajátosan keresztény döntésből fakadó elkötelezettséget; 2. mivel relativizálja a krisztológiát, kockára teszi és elveszíti keresztény identitását; 3. ezzel lehetetlenné válik a vallásközi párbeszéd; 4. mindent összevéve a pluralista teológusok (pl. Perry Schmidt-Leukel, Felix Wilfred, Roger Haight és mások) a krisztológia, az egyháztan és a pneumatológia számos pontján túlmennek az ortodox álláspont határain; 5. és olyan végkövetkeztetésekre jutnak, melyek nem elengedhetetlenül szükségesek: valójában lehetséges toleránsnak és szerénynek lenni más vallású embertársainkkal szemben anélkül is, hogy radikálisan ártértelemoznénk a hagyományos egyházi tanítást (vö. ROSINO GIBELLINI: *La teologia del XX secolo*, Queriniana, Brescia, 1992, 2004⁵; a pluralista vallásteológia elfogadhatatlanságáról lásd: HITTANI KONGREGÁCIÓ: *Dominus Iesus. Nyilatkozat Jézus Krisztus és az Egyház egyetlen és egyetemesen üdvözítő voltáról*, Szent István Társulat, Budapest, 2000; valamint legyen szabad e témában saját cikkeimre hivatkozni: PATSCH FERENC: Karl Rahner és a nem keresztény vallások. A teológus életműve a vallások teológiája mai horizontján, *Vigilia* 2006/11. 822–833.; ID.: Vallásteológia, vallástudomány, hermeneutika. Katolikus védőbeszéd a vallástudomány oktatása mellett, *Confessio* 2008/3. 55–67.). Transzcendentális érvelés útján kimutatható persze – bár itt nincs módunk ennek igazolására –, hogy amennyiben a radikális pluralizmus képviselői mindenestül sutba dobják a régi metafizikai terminusokat, és a dogmatikus kijelentések értelmének megvilágításához csupán „szimbolikus” és „dinamikus” formulákra kívánnak szorítkozni, önmaguknak mondanak ellent, amennyiben saját dogmatikus kijelentéseiknek mégiscsak tárgyi-ontológiai érvényt tulajdonítanak (vö. PATSCH FERENC: Hermeneutika és vallások. A jövő kihívásai a teológia számára, *Mérleg*, 2005/4. 416–438.).

díknak, addig a pluralista nézet szerint a második rendelődik alá az elsőnek. Mindent összevéve igaz, hogy míg a vallások pluralista elmélete egyfelől hasznos kritikát gyakorol az olyan elméletek felett, melyek arrogáns módon felsőbbrendűséget követelnek maguknak, másrészt azonban relativizálja a krisztológiát, és megfosztja a keresztény teológiát tulajdon önazonosságától, végső soron pedig képtelenné válik arra, hogy építő párbeszédet folytasson a vallásokkal.

c) *A kérdés mai állása: a posztliberális és a relacionális modellek előretörése.* – A pluralista teológia távolabbi ellenhatásaként egyes teológusok arra a következtetésre jutottak, hogy a különböző vallási hagyományok lényegében egymással összehasonlíthatatlanok, *összemérhetetlenek*. Ezt a nézetet elsősorban az amerikai Yale-iskola ún. *posztliberális* teológusai dolgozták ki, elsősorban Ludwig Wittgenstein nyelvfilozófiájára, Willard van Orman Quine analitikus filozófiai elméletére, valamint Karl Barth vallásokkal kapcsolatos nézeteire támaszkodva. Miként egy gyermek megtanulja anyanyelvét – vallja George A. Lindeck, a jeles amerikai protestáns teológus –, ugyanúgy tanuljuk meg vallásunk „nyelvét” és „nyelvtani szabályait” is. Sőt az analógia tovább is érvényes: ahogy bizonyos kor után képtelenek vagyunk egy új nyelv „anyanyelvi” elsajátítására, ugyanúgy nem tudunk többé átlépni egy másik vallási hagyomány nyelvi közegébe, maradéktalanul elsajátítva annak nyelvéhez szorosan kötődő gondolkodásmódját. A vallási hagyomány tehát, melybe beleszülettünk, kényszerítő érvényű; mások üdvösségéről ennek alapján bizony nem nyilatkozhatunk, hacsak nem akarunk agresszív vallási gyarmatosítók szerepében feltűnni.

Az eddig elmondottakat már csak egyetlen további vonulatra való utalással kell kiegészítenünk: manapság a fenti álláspontok meghaladására tett kísérletképpen egy további, ún. *relacionalista* modell van kibontakozóban.¹⁵ Ez alternatívát kíván

¹⁵ Vö. ROSINO GIBELLINI: *La teologia del XX secolo*, i. m. Megjegyezzük, hogy a fentiekben kifejtetten kívül más felosztások is lehetségesek. PAUL F. KNITTER, amerikai teológus 2002-ben megjelent legújabb könyvében az eddigiektől eltérő kategorizálást javasol a kortárs vallásteológiák osztályozására. A szerző négy modellt különböztet meg: a „helyettesítés”, a „beteljesedés”, a „kölcsonosság” és az ún. „elfogadás” modelljét. (1.) Az első szerint a kereszténység az egyetlen igaz vallás, amely felváltani, részben vagy egészben *helyettesíteni* hivatott a többi vallást (amelyek eszerint alapvetően csupán az emberiség bűnös önmegváltó próbálkozásai volnának). (2.) A második modell szerint is a kereszténység az egyetlen igaz vallás, de ez az elmélet elismeri egyúttal azt is, hogy a többi vallásban is megtalálhatók az „Ige magvai”, avagy az igazság és a kegyelem bizonyos elemei (eszerint a kereszténység és a többi vallás között kölcsonös, de alárendelt viszony állapítható meg, amennyiben azok a kereszténységben *teljesednek be*). (3.)

nyújtani mind az inkluzivista és pluralista nézetekhez képest, mind pedig a párbeszéd gyakorlatát *elvileg* megalapozni képtelen posztliberális modell számára is. A „relacionista kereszténység” hívei a keresztény önazonosságot nem önmagában meglévőnek tekintik, hanem mindig más vallásokkal való kapcsolatában állónak gondolják, és ebből a relációból törekszenek azt meghatározni. Bár e nézet megengedő hozzáállása miatt olykor hasonlóan mutatkozik a vallásteológiai pluralizmus álláspontjához, mégsem azonosítható egyszerűen vele: itt immár a két szembenálló modell határai inkább egybemosódní látszanak.¹⁶

Mindent összevéve, ezen paradigma képviselői leginkább pozitív szerepet látszanak tulajdonítani *magának* a nem keresztény vallási hagyományoknak is az egyéni üdvösség kérdésében. Persze, az ilyen és hasonló, olykor felettébb nagy intellektuális erőfeszítést kívánó modellek tárgyalásakor fontos újra és újra hangsúlyoznunk, hogy a vallásokkal kapcsolatos teológiai állásfoglalások kutatása, azaz a *vallások teológiájának* művelése jórészt mindmáig ismeretlen földön végzett felderítő utazáshoz hasonlít, ahol egyszerre van szükség – a széles körű tájékozottságon és az összehasonlító vallástudomány területén szerzett ismereteken túl – érzékeny kreativitásra, bátorságra, valamint az egyházi-teológiai hagyományhoz való elkötelezett hűségre, a *sentire cum ecclesia* értelmében vett együttérzésre is.

* * *

Sajátos kérdésfeltevésünk szempontjából – most elégedjünk meg ennyivel¹⁷ – fentebb nagy vonalaiban áttekintettük a vallásteológia legújabb fejlődésének főbb tendenciáit. Azt találtuk, hogy a vallások teológiájának mai problématudata ebbe a

A harmadik álláspont szerint sok igaz vallás van, melyek egyike sem tekinthető „igazabbnak” a többinél (viszonyukat pedig a közös célok érdekében végzett *kölcsönös* együttműködésnek kell meghatározni). (4.) A negyedik modell a vallások egymástól való tényleges és megszüntethetetlen különbségét hangsúlyozza, s azok *elfogadását* szorgalmazza (végső soron azonban elszigeteli őket, lemondva arról, hogy közös alapot keressen közöttük). Vö. ID.: *Introducing Theologies of Religions*, Maryknoll, New York, 2002.

¹⁶ Ebbe a vonalba sorolható be a svájci teológus Hans Küng (a világethosz programjával); a kenyai-indiai származású Gavin D’Costa (a krisztusi értékrend kritikai funkciójának hangsúlyozásával); a belga jezsuita Jacques Dupuis (aki a vallások egymást kiegészítő, de asszimetrikus közvetítését vallja); a francia domonkos Claude Geffré (aki számára az idegen vallások alárendelt közvetítők); valamint a Srí-Lanka-i jezsuita Aloysius Pieris (aki szerint inkább kölcsönös egymásrahatásról/interconnessio-ról kellene beszélni, erős szociális és szoteriológiai hangsúlyokkal).

¹⁷ Ebben az összefüggésben szabadjon ismét a jelenkori vallásteológiai elméletek részletesebb áttekintésére vállalkozó tanulmányomra utalni: PATSCH FERENC: *Karl Rahner és a nem keresztény vallások. A teológus életműve a vallások teológiája mai horizontján*, i. m. 822–833.

kérdésbe torkollott: „Vajon milyen szerepet töltenek be maguk a vallási hagyományok *mint olyanok* az egyéni üdvösség útján?” Vajon segítik, vagy hátráltatják követőiket a hiteles istenkapcsolatban? Esetleg teljesen közömbösnek és hatástalannak tekintendők az egyéni üdvösség szempontjából? Jelen tanulmányom címében megelőlegeztem a választ: nézetem szerint a vallások *pozitív* szerepet töltenek be, sőt a „kegyelem struktúráinak” tekinthetők. Ezen a ponton nem maradt más hátra, minthogy szillogisztikus formában kibontsam az általam javasolt válasz egyes elemeit. Ez három lépésben történik: ha egyrészt bizonyíthatóan igaz, hogy (2.) az idegen vallási hagyományokban Krisztus kegyelme működik; másrészt ugyanígy igazolható, hogy (3.) ez a kegyelem struktúrák létrehozására (is) képes, akkor jogosan jutunk arra a végkövetkeztetésre, hogy (4.) a vallási hagyományok Krisztus kegyelme *strukturális* közvetítőinek, azaz a „kegyelem struktúráinak” tekinthetők. Most vizsgáljuk meg egyenként a szillogisztikus bizonyítás egyes lépéseit.¹⁸

2. A VALLÁSI HAGYOMÁNYOKBAN KRISZTUS KEGYELME MŰKÖDIK (*PRAEMISSA MAIOR*)

Számos mértékadó, az ún. inkluzivizmus álláspontját képviselő teológus osztja azt a meggyőződést, miszerint kegyelme révén Jézus Krisztus valamely titokzatos módon „jelen van” a nem keresztény vallásokban. A gondolat egyik legelső és legnagyobb hatású képviselője – mint azt fentebb, futólagos történeti áttekintésünkben is láttuk – a német jezsuita Karl Rahner volt, akinek „anonim kereszténységről” szóló elmélete a hatvanas években a legelőrehaladottabb modellnek számított.¹⁹ Ha nem fogadjuk is el a teológus által javasolt megoldást, ám komolyan vesszük a II. Vatikáni Zsinat által lehetségesnek ítélt üdvösséget a nem keresztény vallások követői esetében, akkor nem térhetünk ki jó néhány szükségszerűen felvetődő kérdés elől. Hogyan lehetséges a valódi üdvözítő hit – mely nélkül senki sem üdvözülhet – a nem hívók között?²⁰ Hogyan értékel-

¹⁸ A további elemzésben elsősorban Karl Rahner és Jacques Dupuis teológiai érveléseire támaszkodom a hivatkozásként megadott műveik alapján, hogy gondolatmeneteik továbbfűzésével jussak a fent kidolgozott kérdésfeltevésünket illetően teológiaiilag kreatív, új megoldásokra.

¹⁹ Az elmélet mindmáig legteljesebb feldolgozását lásd NIKOLAUS SCHWERDTFEGER: *Gnade und Welt. Zum Grundgefüge von Karl Rahners Theorie der „anonymen Christen”*, Herder, Freiburg im Breisgau – Basel – Wien, 1982.

²⁰ A kérdés abból az első pillantásra paradoxnak tűnő kettős egyházi-tanbéli meggyőződésből fakad, miszerint – egyfelől – az Egyház megköveteli a valódi természetfeletti hitet az üdvösséghez; másfelől – mint fentebb láttuk (vö. 1.a.4.) – a II. Vatikáni Zsinaton elvileg lehetséges-

jük kegyelemközvetítő szempontból magukat a vallásokat? Vajon ezek *pozitíve* járulnak hozzá követőik üdvösségéhez? Esetleg – éppen ellenkezőleg – azok mintegy vallásuktól *függetlenül*, esetleg egyenesen annak *ellenére* üdvözülhetnek? Végezetül: hogyan értsük magának a II. Vatikáni Zsinatnak az *Egyház a mai világban* (*Gaudium et spes* kezdetű) lelkipásztori konstitúciójában található világos megfogalmazását, miszerint: „Isten Fia megtestesülése által valamiképpen minden emberrel egyesítette önmagát” (GS 22)?²¹

A fenti kérdések megválaszolásához természetesen nem használhatjuk az empirikus-tapasztalati vallástörténet metodológiáját. Ehelyett elsősorban a szisztematikus teológia módszertanával dolgozva azt kell felderítenünk, mit is jelent pontosan, és milyen értelemben állítható, hogy Jézus Krisztus, a megtestesül Ige, jelen van a nem keresztény vallásokban. Az elemzést három pontban végezzük el. Elsőként utalnunk kell Isten egyetemes üdvözítő akaratára (1.); másodszor ennek ontológiai alapjait kell megvilágítanunk (2.); végül megállapításainkat egyetemes vallás- és üdvtörténeti horizontba törekszünk állítani (3.).

1. *Egyetemes üdvoptimizmus.* – Ha nem akarunk Szent Ágoston nyomán a teológiai szűkkeblűség hibájába esni – amely nagymértékben szemben áll kortársaink többségének hitérzékével, és jelentős pontokon ellentmondani látszik az egyetemes Egyház ma kirajzolódó hittudatának is –, pusztán és elsősorban az írott kinyilatkoztatás adataira támaszkodva is feltételeznünk kell Istennek minden emberre kiterjedő általános üdvözítő akaratát. Természetesen az igazság sohasem lehet többségi akarat vagy döntés kérdése. Mindazonáltal eminens teológiai érvek alapján állíthatjuk – és állítanunk is kell –, hogy Isten pozitív akaratú aktussal akarja kivétel nélkül minden ember üdvösségét (vö. 1Tim 2,4).

nek mondta ki a jóakarátú nem hívő emberek (sőt a kifejezetten és pozitíve ateista beállítódottságúak) üdvösségét is. Karl Rahner megoldása egyébként – annak érdekében, hogy kimutassa, *hogyan* jöhet létre szigorú értelemben véve az igazi isteni kinyilatkoztatásba vetett, üdvözítő hit az Ó- és Újszövetség hatókörén kívül – abba az irányba megy, hogy igyekszik kimutatni: az emberi „transzcendentalitás” kegyelmi felemelése, az ettől elválaszthatatlan természetfeletti, bár nem reflektált és tárgyként nem tárgyasított formális objektummal *már eleve* megvalósítja a természetfeletti kinyilatkoztatás fogalmát, és (ha szabadon elfogadják) a hit fogalmát is. Vö. KARL RAHNER: *A hit alapjai. Bevezetés a kereszténység fogalmába*, A Római Katolikus Hittudományi Akadémia Levelező Tagozatának jegyzete, Budapest, 1985, 335.

²¹ Az eredeti szövegben: „Ipse Filius Dei incarnatione sua cum omni homine quodammodo Se univit.” Erről a mondatról vö. NEMESHEGYI PÉTER tanulmányát: Isten Fia megtestesülése által valamiképpen egyesült minden emberrel, *Távlatok*, 2009/1, 38–45.

Ha így áll a dolog, a fenti tételhez rögtön hozzá kell fűznünk egyúttal azt is, hogy Istennek ezt az üdvösséget *hatékony módon* képesnek kell lennie biztosítani, jöllehet ez számunkra teológiailag nem világos, csak általa ismert módokon²² megy végbe. Ez a hatékony isteni akarat nem csak úgy teljesülhet – és talán legtöbbször éppen nem is így teljesül –, hogy Isten valamilyen szóbeli kinyilatkoztatást ad önmagáról. Hiszen ilyen fogalmi szintre emelt, átvilágított és szavakkal is megformált – Rahner kifejezésével élve: „kategorikus” – kinyilatkoztatás híján nem volna biztosítva azon embermilliók konkrét üdvösségének *lehetősége*, akik számára – dacára a két évezredes keresztény misszióknak – a keresztény üzenet mindmáig hozzáférhetetlen, hétköznapi életvilágukban nem lévén jelenvaló (s akkor még nem is beszéltünk a keresztény kinyilatkoztatás *előtt* élt emberek tömegeiről, akik *elvileg nem is hallhattak* Jézus Krisztusról, az ő mennyei Atyjáról és a kettőjük kölcsönös szeretetéből eredő Szentlélekről).

Anélkül tehát, hogy el kellene fogadnunk, vagy akár csak részletekbe menően be kellene vezetnünk Karl Rahner elméletét az ún. „anonim kereszténységről”, a II. Vatikáni Zsinat tanításával összhangban bizvást vallhatjuk – sőt vallanunk is kell –, hogy egyrészt (1.) ha igaz, hogy minden ember – így az is, akihez még nem ért el az Egyház missziós igehirdetése – már előzőleg meghívást kapott az üdvösségre, és adott esetben őt ez az üdvösség el is érheti (azaz, röviden szólva: mint „pogány” is üdvözülhet); másrészt (2.) ugyanakkor az is igaz, hogy ez a minden ember számára reálisan elérhető üdvösség a kereszténység által hirdetett Krisztus üdvössége, és csakis az övé lehet (hiszen más üdvösség nincsen; azaz mindenki egyedül Krisztusban és Krisztus által üdvözülhet); akkor végezetül (3.) kell, hogy az ilyen ember képes legyen a maga konkrét élethelyzetében (szociokulturális környezetében, életterében, így vallásában is) találkozni a Krisztustól neki felajánlott kegyelemmel, és annak befogadására vagy birtoklására is képesnek kell lennie (vagy – helyesebben szólva – arra, hogy őt e kegyelem befogadhassa és birtokolhassa) az Istenre való képesség (*capax Dei*) értelmében, és pedig akár olyan módon is, hogy az számára egyáltalán nem is válik tudatossá.

A fenti gondolatmenettel eljutottunk annak igazolására, hogy a vallástörténet konkrét vallásait követő embereknek *teológiai alapon* (üdvösségük *lehetőségének* feltételeként) szükségképpen természetfölötti kegyelmek befogadására kell alkalmasnak lenniük, melyek segítségével tulajdon történeti

²² „Mivel ugyanis Krisztus mindenkiért meghalt, s minden ember végső hivatása azonos, tudni illik isteni hivatás, vallanunk kell, hogy a Szentlélek mindenkinek fölkinálja a lehetőséget, hogy – csak Isten előtt ismert módon – csatlakozzon e húsvéti misztériumhoz.” II. Vatikáni Zsinat: AG határozat, 7, valamint vö. *Katolikus Egyház Katekizmusa*, 1260.

vallásukban Isten az ő kegyemével elérheti ezeket a keresztény igehirdetésről mit sem tudó (kortárs, vagy Krisztus előtt élő) mindenkori konkrét embereket, hiszen enélkül megalapozatlan lenne az üdvöptimizmus, melyet a Szentírás is tanít.²³ Igen ám, de hogyan? Mi a tényleges megvalósulási módja ennek a jó okkal feltételezett kegyelmi jelenlétnek? A válaszhoz ontológiai megfontolásokhoz kell folyamodnunk.

2. *A teremtetlen kegyelem: Isten önközlése minden ember számára.* – Ha igaz, mint fentebb feltételeztük, hogy Isten egyetemes üdvözítő szándéka nemcsak kevesekre vonatkozik, hogy ő nemcsak némelyeknek ajánlotta fel a beteljesülést – isteni szeretete ajándékainak tökéletes befogadását, melynek minden földi boldogság csak halovány előíze²⁴ –, hanem valamennyi embert üdvözíteni akar, akkor ki kell dolgoznunk egy olyan teológiai modellt, amely sikeresen biztosítja ennek a tényleges és mindig konkrét élethelyzetünkbe illeszkedő megtapasztalásnak kétoldalú – mind az önmagát kinyilatkoztató isteni valóság felől értett, mind pedig az emberi létező részéről szükséges –, tényleges feltételeit.

A kegyelemtan történelmi fejlődését vizsgáló korszakalkotó tanulmányaiban Karl Rahner az ötvenes évek óta nagy erővel mutatott rá a teremtett kegyelem tárgyalásának aránytalan túlsúlyára a középkor óta létrejött teológiai irodalomban.²⁵

²³ Vö. KARL RAHNER: A kereszténység és a nem keresztény vallások, in ID.: *Isten: rejtelem*, i. m. 1994, 62.

²⁴ A késő középkori egyházatya, SZENT ÁGOSTON (354–430) Istenhez címzett imádság formájában ihletetten ír erről az vonatkozásról: „Mit szeretek, amikor Téged szeretlek? Nem szépséges testi formát. Nem az idő kellemét, és nem a szemnek oly barátságos fény ragyogását. Nem a különféle énekek andalító dallamát. Nem virágszirmok, kenetek és fűszerek bódító illatát. Nem mannát és mézet. Nem az ölelésre kínálkozó test idomait. Nem ezeket szeretem, midőn Istenemet szeretem. És mégis, valami fényt, valamiféle dallamot, illatot, ételt és ölelést szeretek, ha Istenemet szeretem. Ő az én belsőbb emberem fénye, dallama, illata, elege és ölelése. Oly fényt sugároz lelkem mélyén, amelyet semmiféle hely magába nem fogad. Dallam csendül ott, és ezt nem sodorja el az idő. Illat terjeng ott, és ezt nem kuszálja szét a játékos szellő. Íz kínálkozik, mellyel nem tud betelni semmiféle falánkság. Ragaszkodás van ott, és ezt nem marcangolja szét a ráúnás. Ez az, amit szeretek, ha Istenemet szeretem.” ID.: *Vallomások*, Gondolat, Budapest, 1987, 284. (X. könyv, VI. fejezet)

²⁵ Vö. KARL RAHNER első tanulmánya a témakörben az *Ein Weg zur Bestimmung des Verhältnisses von Natur und Gnade*, *Orientierung* (1950) 138–141, melyben Rahner sok elemet átvész Henri de Lubac *Sur naturel* c. kötetéből (Aubier, Paris, 1946). Az elkövetkező évek terméséből a legjelentősebbek közül valók még: ID.: *Über das Verhältnis von Natur und Gnade*, in

Ezzel párhuzamosan történetileg jól nyomon követhető a *teremtetlen* kegyelem tárgyalásának elhanyagolása. Márpedig Isten részéről minden ember számára a teremtetlen kegyelem felajánlása is megtörténik, ami annyit jelent, hogy Isten mindenekelőtt nem csupán valamely segítő vagy megszentelő kegyelmet, hanem elsősorban *önmagát* ajándékozza, mintegy „önmagát közli” az emberrel. Ezáltal tehát Isten tényleges valóságában „magának az embernek a legbensőbb alkotóelemévé lesz”. Ez pedig annyit jelent, hogy nem csupán ontikus formában, mintegy teremtett kegyelmet közöl vele, hanem – Rahner szavával – „ontológiai, azaz *létszerű* önközléséről [*Selbstmitteilung*] van szó”. Ezt nem úgy kell elképzelnünk – hívja fel a figyelmet –, mintha merőben objektumként nyújtaná magát; az önközlést tehát nem szabad mintegy tárgyi-dologi (*sachlich*) értelemben felfognunk. Voltaképpen inkább arról van szó, hogy maga az „abszolút Titok közli magát az emberrel, mint transzcendens (a végtelenre nyitott) lénnel”. Isten mint Isten képes tehát közölni magát azzal, ami nem isteni, mégpedig úgy, hogy ő maga továbbra is megmarad végtelen Valóságnak és abszolút Titoknak, amiként az ember is megőrzi véges, Istentől különböző mivoltát. Rahner szerint az embernek szóló isteni önközlése megértéséhez elengedhetetlenül szükséges belátni, hogy „maga az adományozó az adomány”, hogy „az adományozó önmagát adja önmaga által a teremtménynek a teremtmény beteljesüléseként”.²⁶

A fenti teológiai koncepció abban a tételmondatban fejeződik ki, amely 1960. június 27-én egy innsbrucki Rahner-szemináriumon hangzott el: „Mind den ember létmeghatározásához alapvetően hozzátartozik kegyelemben való ré-

SchTh I, 323–345; ID.: Natur und Gnade, in: *SchTh* IV, 209–236; ID.: Über die Erfahrung der Gnade, *Geist und Leben* 27 (1954) 460–462; ID.: Bemerkungen über das Naturgesetz und seine Erkennbarkeit, *Orientierung* 19 (1955) 293–343. Figyelemre méltó még az 1956/57-es tanévben Innsbruckban tartott szeminárium kézírata: „Natur und Gnade”, amely a Karl Rahner Archivban található (Rahn IV, B. 105). Továbbá: ID.: Über das Verhältnis des Naturgesetzes zur übernatürlichen Gnadenordnung, *Orientierung* 20 (1956) 8–11; ID.: Natur und Gnade nach der Lehre der katholischen Kirche, *Una Sancta* 14 (1959) 74–81; ID.: *Das Problem der Hominisation* (társszerzőként P. OVERHAGE-gal) (*QD*. 12–13), Herder, Freiburg im Breisgau, 1961; ID.: Zur Theologie der Gnade, *Theologische Quartalschrift* 138 (1958) 40–77; ID.: Gnade, in *LThK²*, IV, 991–1000; ID.: Gnadenerfahrung, in *LThK²*, IV, 1001–1002; ID.: Gnadentheologie, in *LThK²*, IV, 1010–1014. Kitűnő összefoglaló munka a témáról: PAUL RULANDS: Selbstmitteilung Gottes in Jesus Christus: Gnadentheologie, in Andreas R. Batlogg et al. (Hrsg.): *Der Denkweg Karl Rahners*, Quellen-Entwicklungen-Perspektiven, Grünewald, Mainz, 2003, 161–196.

²⁶ Vö. KARL RAHNER: *A hit alapjai*, i. m. 136–149.

szesítettsége.”²⁷ Ez pedig Karl Rahner „természetfölötti antropológiai”²⁸ szemléletében annyit tesz, hogy *az ember mint ember* (szubjektum) *Isten önközlésének eseménye*, s hogy ez az állítás kivétel nélkül minden emberre vonatkozik (még akkor is, ha ez a tény önmagában nem biztosítéka annak, hogy el is fogadják, hiszen ez szabadságot feltételezne). Az ember ilyen módon felfogott természete tehát *minden egyes ember* egzisztenciáját (mint „természetfölötti egzisztenciált”) meghatározza.²⁹

3. *Krisztus kegyelme a vallástörténelemben.* – Az eddig elmondottakat már csak egyetlen gondolattal kell kiegészítenünk. Keresztényként – akik az evangélium alapján nem látunk elégséges okot arra, hogy az emberek üdvösségesélyeiről olyan pesszimistán gondolkodjunk, mint Ágoston vagy Luther – az előzőekben feltételeztük, hogy Jézus Krisztus *mindenkinek* az üdvössége (azaz nem feltételeztük, hogy Isten irgalma a nem keresztények üdvösségét Jézus Krisztustól függetlenül hozná létre).³⁰ Ez röviden azt is jelenti, hogy az egész üdvtörténelemben

²⁷ „Zur Daseinsverfassung jedes Menschen gehört grundsätzliche Begnadung.” A publikálatlan szöveg az innsbrucki Karl Rahner Archivból való: Rahn IV, B, 125; a szóban forgó szemínárium címe: „Dogmatische Prinzipien für die Religionsgeschichte” volt (1960. 06. 27.).

²⁸ „Saggi di antropologia soprannaturale” – ezzel a találó címmel adták közre a RAHNER kegyelemtani műveinek olasz nyelvű fordításait tartalmazó kötetet (Paoline, Roma, 1965). Vö. még ehhez: KLAUS FISCHER: *Der Mensch als Geheimnis. Die Anthropologie Karl Rahners*, Herder, Freiburg im Breisgau – Basel – Wien, 1974; RINO FISICHELLA: *L'uomo dinanzi alla rivelazione*, in Ignazio Sanna (ed.): *L'eredità teologica di Karl Rahner*, Lateran University Press, Roma, 2005, 121–140.

²⁹ Vö. KARL RAHNER: *A hit alapjai*, i. m. 146–158. Ehhez még vö. THEODOR P. FÖSSEL: Warum ein Existential übernatürlich ist. Anmerkungen zur kontroversen Diskussion um Karl Rahners Theologumenon vom „übernatürlichen Existential”, *Theologie und Philosophie* 80 (2005) 389–411; PETER EICHER: *Die antropologische Wende. Karl Rahners philosophischer Weg vom Wesen des Menschen zur personalen Existenz*, Universitätsverlag, Freiburg/Schweiz, 1970; WILLIBALD SANDLER: *Bekehrung des Denkens. Karl Rahners Anthropologie und Soteriologie als formal-offenes System in triadischer Perspektive*, Peter Lang, Frankfurt am Main, 1996.

³⁰ E tekintetben is egyetértünk KARL RAHNERRAL, aki azt írja: „Lehetetlen [...] azt gondolnunk, hogy az Isten egyetemes, üdvözítő akaratából származó természetfölötti, átistenítő kegyelem minden ember számára való felajánlása a legtöbb esetben, viszonylag kevés kivételtől eltekintve, az egyes emberek személyes vétke által hatástalan marad. Az evangélium alapján nincsen ugyanis igazán alapos okunk arra, hogy az emberről ilyen pesszimista módon gondolkodjunk.” ID.: *Isten: rejtelem*, i. m. 57.

és mindenki számára jelen van Jézus Krisztus. Ennek számtalan konkrét jele is megmutatkozik a hétköznapi életben, amennyiben lépten-nyomon megtapaszkodhatjuk a nem keresztények jóakarátát, hűségét, áldozatkészségét, olykor a keresztényeket is megszégyenítő humanizmusát, még akkor is, ha ennek a jóakaratnak, hűségnek, áldozatkészségnek és humanizmusnak látszólag és formálisan semmi köze sincs Jézus Krisztushoz. Ha azonban így áll a dolog, Rahner nyomán logikusan vonhatjuk le a következtetést: „Ha [...] Krisztusnak jelen kell lennie az egész üdvtörténelemben, akkor nem hiányozhat ott sem, ahol a történelemben konkrétan vallásos az ember, vagyis a vallástörténelemből sem.”³¹

Nyilvánvaló, hogy ez csak egy dogmatikai igazság szigorú fenntartásával állítható: Jézus Krisztus nem testi formában, gyakran még csak nem is fogalmilag kifejezett módon, hanem *Szent Lelke* által van jelen és fejt ki hatást a nem keresztény hívőben (és így a nem keresztény vallások követőiben is).³² Ennek a teológiai igazságnak a lehetőségét egyébként még a skolasztikus teológia (a sokat hangoztatott „iskolás dogmatika”) sem tagadta, amennyiben feltételezte, hogy a hitet lehetővé tevő és igazoló Lélek mindenütt és mindenkor *intuitu meritorum Christi* (Krisztus érdemeire való tekintettel) adatik meg, és ezért joggal nevezhető Jézus Krisztus Lelkének.

Teológiailag végiggondolva fenti három kiinduló tételünket, igazoltnak vehetjük: a tételes (kategoriális) kinyilatkoztatás egyetemes üdvoptimizmusa alapján állítanunk kell a „teremtetlen kegyelem” hatékony jelenlétét ontológiai alapon minden ember számára, és felismerhetjük ezt a Lélek közreműködésével való jelenlétet az egyetemes üdv-, illetve (az ezzel azonos kiterjedésű) vallástörténetben.

Most azonban egy lépéssel tovább kell mennünk. Ezen a ponton egy részben szokatlan újdonságot tartalmazó gondolatsor követésére van szükség, mely egy új teológiai fogalom bevezetését is ígéri.

³¹ KARL RAHNER: *A hit alapjai*, i. m. 334. Ehhez vö. még: ID.: Weltgeschichte und Heilsgeschichte, in *SchTh* V, 115–135.

³² „Ha a nem keresztényeknek lehet üdvözítő hitük, és ha remélhetjük, hogy ez a hit csakugyan jelen is van a nem keresztények nagy részénél, akkor nyilvánvalóan a Lélek természetfeletti kegyelme által lehetséges és azon alapul ez a hit. Ez az a Lélek, aki az Atyától és a Fiútól származik, tehát az örök Logosz Lelke, akit tehát legalább ebben az értelemben Krisztus Lelkének, azaz az emberré lett isteni Ige Lelkének nevezhetünk és kell is neveznünk.” KARL RAHNER: *A hit alapjai*, i. m. 338. Vö. még ID.: Jesus Christus in den nichtchristlichen Religionen, in *SchTh* XII, 375, 378. stb.

3. KRISZTUS KEGYELME STRUKTÚRÁK LÉTREHOZÁSÁRA KÉPES
(PRAEMISSA MINOR)

A fenti tétel bizonyítását kezdjük távolabbról. Átvezető lépésként ideiglenesen egy segédfogalmat hívunk segítségül.

a) *Egy elfogadott teológiai fogalom: a „strukturális bűn”*. – A „strukturális” vagy „szociális bűn” immár bevett fogalom a mai teológiában.³³ A Tanítóhivatal kezdeti tartózkodó magatartását, elhatárolódását követően³⁴ e fogalom fokozatosan általánosan elterjedté vált a katolikus morálteológia berkein belül,³⁵ olyannyira, hogy mára a legmagasabb szintű tanítóhivatali megnyilatkozásokban is polgárjogot nyert.³⁶

De miről is van szó tulajdonképpen? A *strukturális bűn* fogalma abból a felismerésből származik, hogy összefüggés állapítható meg az emberi bűnök és azon szociális rendszerek között, amelyekben az egyének élnek. A kulturális és szociális rendszerek hatására ugyanis az egyén – hétköznapi tapasztalat szerint – könnyen bűnelkövetővé válhat olyannyira, hogy morálteológiailag árnyalt megközelítésben egyszerre kell őt elkövetőnek és áldozatnak tekinteni. Senki sem független a környezetétől. Gyakran éppen annak hatására válik ilyen vagy olyan személyiséggé, és – bár szabadságát mindenkor feltételeznünk kell, és ezért teljesen nem fosztható meg egyéni felelősségétől – gondolkodása és cselekvése nagymértékben függ az életvilágából érkező külső behatásoktól. A strukturális bűn kategóriája éppen azt a felismerést fejezi ki, hogy az kizsákmányolást, igazságtalanságot és szenvedést okozó társadalmi mechanizmusok teológiai szempontból is értékelhető jelenségek.

³³ Vö. SERGIO BASTIANEL: *Strutture di peccato. Riflessione teologico-morale*, in ID. (ed.): *Strutture di peccato. Una sfida teologica e pastorale*, Piemme, Casale Monferrato, 1989; ID.: *Teologia morale fondamentale. Moralità personale, ethos, etica cristiana*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma, 2003, valamint SERGIO BERNAL: *Strutture di peccato*, in Bartolomeo Sorge (ed.): *Strutture di peccato*, Piemme, Casale Monferrato, 1989 etc.

³⁴ Vö. *Reconciliatio et paenitentia* c. apostoli levél (1984); *Libertatis nuntius*, a Hittani Kongregáció instrukciója (1984) stb.

³⁵ *A Lexikon für Theologie und Kirche* nagyszabású szótár teológiai lexikon legújabb, 2000-ben napvilágot látott harmadik kiadása immár külön szócikket szentel a fogalomnak: „strukturelle Sünde” (strukturális bűn), in *LThK*³, 1051–1053.

³⁶ Vö. például a következő enciklikák: *Sollicitudo rei socialis*, 35–37; *Centesimus annus*, 38; *Evangelium vitae*, 59; valamint a *KEK* 1869 stb.

A strukturális bűn kategóriáját – mint akkoriban még igen kontroverz fogalmat és új *teologoumenont* – a felszabadítás teológusai dolgozták ki és helyezték teológiai reflexiójuk középpontjába. Persze – mint általában – itt is elmondható, hogy nincs új a nap alatt: annak ellenére, hogy a klasszikus teológiában nem volt megfelelője, történetileg kimutatható, hogy régi és elterjedt meggyőződés volt a teológusok között, hogy a bűn egyúttal valami személyfeletti jelenség is, abban az értelemben, hogy az elkövetett hibák és gaztettek a közvetlenül érintetteken túl a közösség életére is képesek romboló módon hatni.³⁷ Józan ésszel is belátható, hogy a bűn képes újabb igazságtalanságokat provokálni mind a szociális összetartás terén, mind pedig az egymást követő nemzedékek összefüggéseiben. A bűnnek ezt a tulajdonságát a felszabadítás teológusai joggal írták körül a „strukturálódás” fogalmával. Ők figyeltek fel tehát elsőként arra, hogy a szociális (vagy „strukturális”) bűn esetében egy reális, a megköthetőségekből való szabadulással szöges ellentétben álló folyamat is végbemehet; olyan, Istentől elválasztó negatív erők (bűnök) is *intézményesülhetnek*, amelyek – miáltal ily módon képessé válnak arra, hogy (túl a személyes bűn hatalmán) áthassák az emberi kultúra viszonyait – megnehezíthetik vagy egyenesen ellehetetleníthetik az egyén számára az isteni kegyelem befogadását.

Az új fogalom 60-as évekbeli megszületése óta is sok szempontból hasznosnak bizonyult a teológiai reflexióban.³⁸ Hiszen, ha túlságosan leszűkítjük látásmódunkat a bűnök – kétségkívül elsődleges – *személyes* karakterére, az azzal a

³⁷ A szisztematikus büntanítás teológiatörténeti kibontakozása során megkülönböztették az ember létehez tartozó (konstitucionális) bűnösségét mint bűnre való átrökölt hajlamot (az eredendő bűnt), az egyénnek tulajdonítható cselekvés- és állapotbeli bűnökkel együtt attól, amit az „idegen bűnök” vagy az „égbekiáltó bűnök” csoportjába soroltak, melyeknek jellegzetessége éppen a személyes bűn társadalomra való kihatása volt (vö. *LThK*³ [2000] 1051–1053).

³⁸ A minden kezdeti ellenállás dacára is létrejött széles körű recepció igazolja, hogy e fogalom segítségével olyan tapasztalatokat, összefüggéseket és problémákat lehet tematizálni és elemezni, melyek szónál tényleg a hagyományos teológiai beszédmód alkalmatlannak bizonyult. Ez érvényes különösen 1.) a gonosz cselekedet okozásának komplex esetére vonatkozóan; 2.) bizonyos egyének morálteológiai megítélésével kapcsolatosan, akiket úgy tekintünk, mint bizonyos társadalmi szerepek hordozóit, akik hosszú, kevésbé áttekinthető és nem pontosan előre látható cselekvési láncolatokért felelősek; végül 3.) e fogalom teszi azt is lehetővé, hogy bizonyos társadalmi rendszerekben folyamatszerűen felépülő struktúrákkal kapcsolatban hatékony kritikát gyakoroljunk. Ezek lehetnek ugyan kulturálisan elfogadottak, de nemegyszer jogilag vagy tárgyilag tarthatatlan állapotokat szentesítenek: ilyen például bizonyos népességi csoportoknak (nők, gyermekek, kaszton kívüliek) hátrányos megkülönböztetése, az elterjedt, kulturálisan is igazoltnak tekintett rasszizmus, a kizsákmányoló pénzügyi rendszerek, az

veszéllyel járhat, hogy szem elől tévesztjük a *szociális rendszerek* emberi viselkedésre gyakorolt nyilvánvalóan jelentős hatását.³⁹

A Katolikus Egyház Katekizmusa (1997)⁴⁰ messzemenően számol a strukturális bűn meglétével. „A megtérés és a társadalom” viszonyát taglalva a szöveg arról beszél, hogy „[a]z eszközök és célok felcserélése [...] igazságtalan rendszereket hoz létre, melyek »megnehezítik és gyakorlatilag lehetetlenné teszik az isteni Törvényhozó parancsaihoz igazodó keresztény életet«” (1887).

Máshol, a botrány bűnéről, azaz azon viselkedésről vagy magatartásról szólva, mely másokat a rossz elkövetésére indít, a *Katekizmus* ezt írja: „[...] a botrányokozás bűnébe esnek azok, akik olyan törvényeket vagy társadalmi struktúrákat hoznak létre, amelyek az erkölcsök hanyatlásához és a vallásos élet romlásához vezetnek el, vagy »olyan társadalmi föltételekhez, melyek akarva-akaratlanul nehézzé vagy szinte lehetetlenné teszik a legfőbb Törvényhozó parancsolatainak megfelelő keresztény életvitelt« (XII. Piusz: Beszéd 1941. június 1-jén). Ugyanez áll a termelő társaságok vezetőire, akik csalásra ösztönző rendelkezéseket hoznak, továbbá a pedagógusokra, akik »elkeserítik« (vö. Ef 6,4; Kol 3,21) a növendékeket, vagy azokra, akik a közvéleményt az erkölcsi értékektől elfordítva mesterségesen megváltoztatják (manipulálják)” (2286).

A sok lehetséges passzus közül idézzük talán még azt a helyet, ahol a *Katekizmus* arról értekezik, hogy a bűn az embereket cinkostársakká teheti, amennyiben uralomra segítheti közöttük a bűnös vágyakozást, az erőszakot és az igazságtalanságot. „A bűnökből olyan társadalmi helyzetek és intézmények erednek, amelyek ellentétesek az isteni Jósággal. A »bűn struktúrái« a személyes bűnök kifejeződései és következményei. Áldozataikat arra készítetik, hogy ők is bűnö-

egyenlőtlen/asszimétrikus kereskedelmi kapcsolatok, a harmadik világot ellehetetlenítő kamatok, az ideológiai indoktrináció az állam részéről stb. (vö. *LThK*³ [2000] 1051–1053).

³⁹ Ha a bűnöket csupán mint eredményt és mennyiségi viszonyok felhalmozódását fogjuk fel, ezzel egy fontos aspektusukat ártalmatlanítjuk. Ez pedig reduktív látásmód volna az emberi bűnök és a szociális rendszerek vonatkozásában. Ez a veszély csak akkor elkerülhető, ha az összefüggéseket nem lineáris ok-okozati mivoltukban szemléljük, hanem mint három – minőségileg megkülönböztethető, de időben az érintett személyek számára a legszorosabban összefüggő – tényező, egyazon okozat kölcsönös hatását (*Wechselwirkung*): 1. generáló (egyéni személyek bűnös cselekedete, amely az együttélés során továbböröklődik); 2. szedimentáló (befolyások, szokások, elvárások); 3. diszponáló (szokások, és plauzibilitás struktúrák, amelyek a bűnös cselekvést lehetővé teszik, vagy a vele kapcsolatos ellenállást megnehezítik) (vö. uo.).

⁴⁰ *A Katolikus Egyház Katekizmusa*, Szent István Társulat, Budapest, 2002. (A latin mintakiadás fordítása.)

ket kövessenek el. Analóg értelemben »társadalmi bünt« hoznak létre (vö. *Reconciliatio et poenitentia* apostoli buzdítás, 16)” (1869).

A fentiekből azonban kézenfekvő, ám olyan kérdés következik, melyre mind-
eddig kevés hangsúlyt fektettek. Ha ugyanis a bűn ilyen módon szociális vo-
natkozásokat rejt magában, és ilyen nyilvánvaló hatása van az emberi kultúra
területén, vajon nem feltételezhetjük ugyanezt az isteni kegyelemről is?

b) *Az új teológiai fogalom: a „strukturális kegyelem”*. – Mielőtt a szinte ma-
gától adódó fenti kérdésre választ keresnénk, hadd utaljak vissza röviden arra, hogy
– mint láttuk – a *Katolikus Egyház Katekizmusa* jelentős pontokon magáévá
teszi a bűn szociális nézőpontját. A figyelmes olvasónak azonban az is feltűn-
het, hogy egyes szöveghelyek mintha a téma *pozitív irányú* továbbgondolását is
megengednék. Egy számunkra jelentős ponton a *Katekizmus* szerzői leszöge-
zik, hogy a bűn intézményesülésének lehetőségéből fakadóan a keresztyényekre
feladat is hárul: „Fejlesztteni kell azokat az intézményeket, melyek szolgálják az
emberek életfeltételeinek javítását” (1916). Máshol is visszatér ez a gondolat:
ehhez ugyanis arra van szükség – hangsúlyozza a szöveg –, hogy „megfelelő
módon javítsák a bűnre csábító intézményeket és életfeltételeket, hogy [azok]
az igazságosság normáihoz igazodva tökéletesedjenek, és ne gátolják, hanem
előmozdítsák a jót” (1888).

Márpedig itt egy mindeddig nem kellően kifejtett, ám figyelmünkre annál
inkább érdemes új teológiai segédfogalom látszik csírájában bontakozni. A szö-
veg szerzői – *in statu nascendi* – egy lehetséges *pozitív* olvasatot is támogatni
látszanak: hiszen nemcsak a rossz (azaz a bűnt elősegítő) tendenciák intézmé-
nyesülhetnek, hanem nyilvánvalóan a *jó* (az Isten szíve szerinti, a kegyelmi éle-
tet előrelendítő) indítások is struktúrákká szerveződhetnek. Ezeket nevezem az
alábbiakban „kegyelmi struktúráknak”.

Ahogy a strukturális bűn fogalma elválasztandó a kollektív bűn gondolatától –
hiszen annak általánosító/generalizáló tendenciájával szemben a strukturális bűn
kategóriája kitart egyúttal az egyén felelőssége mellett is –, úgy a „kegyelmi struk-
túra” fogalma kapcsán is fenn kell tartania Isten szuverén mindenhatóságát, valamint
az egyén szabadságának és a kapott természetfölötti lelki ajándékoknak szokásos jel-
lemzőit. Kétségtelenül lehetséges azonban „strukturális kegyelemként” értelmezni
azokat az egyénileg egy közösség érdekében közvetlenül Istentől kapott termé-
szetfölötti ajándékokat, amelyek *intézményesülésük révén* képesek továbbadódni,
áthagyományozódni, és – esetenként – akár nagy történelmi hatást is gyakorolni.
A konkrét üdv történelemben egy-egy szerzetesrend alapítása – de akár egy lelkigya-
korlatos ház, papnevelő intézet vagy plébánia alapítása is – ilyennek számít, ameny-

nyiben az elősegítette valaki egyéni karizmájának továbbadását és elterjedését, s általa sokak számára vált lehetővé Isten *további* kegyelmi ajándékainak közvetítése.

A „kegyelmi struktúra” tehát a bűnös struktúra ellentéte (ez utóbbi lehet például egy sátánista szekta). Ám azt, amit itt kegyelmi struktúrának mondunk, egyúttal meg kell különböztetni az egyszerűen jó, avagy szociálisan kedvező intézményesülésektől is (mint amilyen pl. egy golfklub); bár a „jó” és „kegyelmi” fogalmát (a természet és a kegyelem éles elválasztásának lehetetlensége okán) vegytiszta formában végső soron sohasem lehet elkülöníteni. Ahogy a teológiai szociáletika és a morálteológia számára a „bűn struktúrái” fogalom új feldolgozandó témák sorát szolgáltatva, úgy lehet a „kegyelmi struktúra” fogalma megtermékenyítő hatással a kegyelemtannal összefüggő teológiai diszciplínák (pl. a hagiográfia, a krisztológia, a teremtéstan stb.) és a társadalomtudományok kölcsönös interferenciája esetében (pl. a szociális, kulturális és vallási szabadságjogok biztosítását célzó kutatások, a hatalommegosztás és -kontroll, a szegények melletti döntés motívumainak vizsgálata, a szociális szempontból leginkább sérülékenyek sorsának politikai és pedagógiai előmozdítása, valamint a demokrácia kérdésének elemzése terén).

Milyen lehetséges következményei vannak az eddig mondottaknak sajátos témánk, a *vallások* teológiai szempontból való értelmezése, a tág értelemben vett *vallások teológiája* szempontjából?

4. A VALLÁSI HAGYOMÁNYOK KRISZTUS KEGYELMÉNEK „STRUKTURÁLIS” KÖZVETÍTŐI: A „KEGYELEM STRUKTÚRÁI” (*CONCLUSIO*)

Ha a fent mondottak helytállóak, akkor nem fogadhatjuk el azt a nézetet, mely szerint a nem keresztény vallások semmilyen vagy csak negatív szerepet tölthetnének be a nem keresztény ember – hit, remény és szeretet által történő – megigazulásában és üdvözülésében.⁴¹ Éppen ellenkezőleg: Karl Rahner nyomán úgy kell fogalmaznunk, hogy ha egy nem keresztény vallás egyáltalán nem gyakorolhatna *pozi-*

⁴¹ Tételünk persze nem akar pozitív értelemben véleményt nyilvánítani egyetlen *konkrét* nem keresztény vallás értékét illetően sem; nem akarja ezzel annak mintegy „kívülről” krisztológiai értelmezését sem adni. A tézis, mint fentebb utaltunk rá, azt sem jelenti, mintha üdvözítő jelentőségét tekintve bármely vallást a keresztény hittel egy sorba állítanánk, avagy tagadnánk a konkrét történeti vallások gyakran megfigyelhető elfajulásait (kaszttrendszer, özvegyek öngyilkossága, többnejűség stb.), vagy e vallások üdvtörténelmi ideiglenességét. Az is kétségtelen, hogy ezek a torzulások akár negatív hatást is gyakorolhatnak a nem keresztény ember üdvösségére.

tív hatást egy nem keresztény ember természetfeletti üdvözülésére, „akkor teljesen történelmietlenül és társadalmi vonatkozásaiból kiszakítva gondol[nánk] el az ilyen ember üdvözülésének folyamatát”.⁴² Ha azonban komolyan vesszük az ember társadalmiságát – és magának az Egyháznak is társadalomba illesztett és azon keresztül hatást kifejtő jellegét⁴³ –, akkor nem vagyunk többé rákényszerítve olyan „önkéntes és valószínűtlen” feltételezésekre a nem keresztények üdvösségét biztosítandó, mint a magánkinyilatkoztatások vagy (főképp a halál órájában bekövetkező) rendkívüli megvilágosodások. Ezek nélkül is remélhetünk, sőt remélnünk is kell a vallások üdvösségközvetítő szerepében, hiszen azok Krisztus bennük megtalálható és működő kegyelmének *strukturális közvetítői*, és mint ilyenek (legalább részlegesen) pozitív hatást képesek gyakorolni azokra az emberekre, akik mindeddig nem találkoztak egzisztenciális komolysággal (azaz számukra immár személyesen is „kötelező érvénnyel”⁴⁴) a keresztény üzenettel.

Kísérreljük meg összefoglalni tézisünket. Ha nem létezhet vallási élet valamely konkrét formában megnyilvánuló vallásos gyakorlat nélkül (azaz ahhoz, hogy létezessen, a vallásos életnek szimbólumokban, rítusokban és vallásos praktikákban kell kifejeződnie, és nem maradhat pusztán mintegy az éterben lebegő spirituális állapot);⁴⁵ valamint, ha az ezekből a vallási életből intézményesülés útján kialakuló konkrét vallásos hagyományok (melyeknek valamely konkrét egyén követője) intézményes formáikon keresztül képesek meghatározni vagy legalábbis lényegesen befolyásolni a mindenkori közösség – és benne az illető egyén (hiszen „senki sem sziget”) – szociális megnyilvánulásait, ideáit, tanítását, erkölcsi kódexét és rituális gyakorlatát; továbbá, mint igyekeztünk kimutatni, ha ezek a hagyományok intézményeikben és társadalmi-szociális gyakorlatukban tartalmazzák annak nyomait („sugarait”, „magvait”),⁴⁶ hogy az emberi lény

⁴² KARL RAHNER: *A hit alapjai*, i. m. 336.

⁴³ RAHNER szerint: „az ember legszemélyesebb élettörténetében is társadalmi lény”, akinek a legbenső döntései nem valami eleve elkülönített lelki világban következnek be, hanem „a konkrét társadalmi és történelmi élet közvetíti őket” (vö. uo. 336).

⁴⁴ Vö. uo. 337.

⁴⁵ Vö. ehhez JACQUES DUPUIS véleményét, aki szerint „[a]z emberi természet lényegi összetettsége okán [...] a szimbólumok, rítusok és praktikák szükségesek a vallásos élet meglétéhez, amennyiben funkciót látnak el mind abban, hogy kifejezzék, mind pedig abban, hogy fenntartsák az emberi lélek vágyakozását. ID.: *Verso una teologia cristiana del pluralismo religioso*, Queriniana, Brescia, 1997 (az amerikai eredeti: 1997), 427.

⁴⁶ A vallások ugyanis – mint már fentebb, a 9. lábjegyzetben rámutattunk – tartalmazzák a „a szemlélődés magvait” (AG 18), „az igazság és kegyelem elemeit” (AG 9), „az Ige magvait”

találkozott a kegyelemmel (mely Krisztus természetfölötti kegyelmének elemeit kell, hogy tartalmazza), akkor állítanunk kell, hogy Isten jelenvalóvá válik a nem keresztény vallások gyakorlói számára saját vallásuk gyakorlásán, mint Jézus Krisztus kegyelmének *strukturális közvetítőjén* keresztül.

Helyesen látja Jacques Dupuis, belga teológus: „Tarthatatlannak és teológiaiailag irrealisztikusnak tűnik [...] azt vallani, hogy míg a különböző vallásos hagyományok tagjai elérhetik az üdvösséget, vallásuk semmiféle szerepet nem játszik ebben a folyamatban.”⁴⁷ A vallások mint *a kegyelem struktúrái* képesek betölteni ezt a szerepet. Az üdvösség misztériuma mindazonáltal egy marad: Jézus Krisztus misztériuma, aki a kereszténység határain túl is jelenvaló a nem keresztény vallások követői számára.

(AG 11, 15), és megtalálhatók bennük „azon Igazság sugarai, mely megvilágít minden embert” (NA 2).

⁴⁷ JACQUES DUPUIS: *Verso una teologia cristiana del pluralismo religioso*, i. m. 428. A fenti állítás Dupuis szerint sem jelenti azt, hogy más vallások vallásos tevékenységei és a szentségi rítusai ugyanazon szinten vagy fokon (*piano*) állnának, mint a Jézus Krisztustól alapított keresztény szentségek; de azt nagyon is jelenti, hogy nem szabad elvitatnunk tőlük a kegyelem közvetítésének bizonyos módozatát (amely – Dupuis szerint – bennfoglalt, rejtett és nem teljes közvetítés útján történik) (vö. uo. 430).

TORNYA ERIKA

Dalit teológia

A kasztonkízüli keresztények Indiában

A XXI. században, Indiában még léteznek olyan emberek, a dalitok, akiknek a méltósága, embersége, egyenlősége születésüknél fogva sérül. A kasztrendszer felsőbb részeiből származók fizikailag nem érintik meg őket, a rendőrség nem vesz fel tőlük feljelentést. Ha nincs a lakóhelyül szolgáló viskójuk közelében keresztény iskola, akkor a gyerekek nem tanulnak, képzettség híján nem jutnak jövedelmező munkához. Ez tartós nyomorban, nélkülözésben és kilátástalanságban tartja őket. Gyakran sehonnan nem tudnak segítséget kérni, mert a környezetükben élő emberek közömbösek a sorsuk iránt. A dalitok emberi jogainak sérülésére vonatkozóan mi a kereszténység válasza, megoldási javaslata? Ebben az írásban erre a kérdésre keressük a választ. A keresztény teológia oldaláról vajon milyen kísérletek történnének ennek a drámai sorsú, elnyomott népcsoportnak a megsegítésére?

Az alább következő gondolatok egy idegen világba kalauzolnak bennünket. Talán az európai fülnek szokatlanul csengenek a szanszkrit kifejezések, a személyes perspektívákból történő teológiai megközelítések. Csakhogy – legkésőbb a II. Vatikáni Zsinattal – a Katolikus Egyház a világegyház korszakába lépett,¹ így érdemes – és szükséges is – az idegennek tetsző, a mi nyugati megközelítési módunktól eltérő kultúrák tanulmányozása.

A DALITOK BEMUTATÁSA

A dalitok problémáinak mélyebb megértéséhez érdemes megismerni őket. Kik ők, hol helyezkednek el a mai indiai társadalomban? Melyek a fő problémáik?

¹ Vö. KARL RAHNER: *Schriften zur Theologie*, Band VI., Benzinger, Einsiedeln – Zürich – Köln, 1965, 455–498.

A 2008. júliusi becslő adatok alapján India a világ második legnépesebb állama, lakosságának száma nagyjából 1.150.000.000 fő.² A teljes indiai lakosság 23 %-a, 250 millió fő tartozik a dalit népességhez. A dalitok aránya tartományonként eltérő, a Pakisztánnal határos Rajastanban például 39,5 millió dalit él, ami a lakosság 70 %-át jelenti.

A „dalit” kifejezés gyűjtőnév, amit az 1800-as évek második felében választottak maguknak az idetartozó emberek. A szanszkrit „*dalit*” szó a héber „*dal*”-ból származik, jelentése: zúzott, darabokra tört, elnyomott. Az indiai nyelvi és kulturális sokszínűségnek megfelelően minden tartományban és helyi nyelven másfépp nevezik a dalitokat. Mindegyik névnek saját egyéni jelentése és története van. Ezek a kifejezések alapvetően egy ellentétet hordoznak: „mi tiszták – te tisztátalan”. Mahatma Gandhi „*Harijan*”-nak, Isten gyermekeinek nevezte őket, de ezt a megnevezést a dalit közösségek nem fogadták el; álságosnak tartották, mivel a szó nem utal a nyomorúságos körülményeikre. Napjainkban a legszegényebbek közül kikerült és szerencsés körülmények folytán képzéshez jutott dalitok büszkén viselik a dalit megnevezést, azzal a reménnyel, hogy az egész népük sorsa hamarosan jobbra fordul, és megkapják az emberhez méltó jogait.

Az elnyomásuk hagyományos indoklása vallási alapú. A hinduizmus tanítása szerint kétféle élőlény létezik: *Ísvara*, a Legfelsőbb Irányító és *Dzsíva*, az egyéniséggel bíró individuális lélek, vagyis az irányított élőlény. Az élőlény a Legfelsőbb szerves része, aki saját „én”-nel, személyiséggel rendelkezik. A Kr. e. 1500–1000 között íródott *Purusaskuta himnusz*ban az szerepel, hogy az emberek a *Dzsíva* Legfelsőbb szerves részéből születtek. A hinduk sugallta elképzelés szerint a dalitok viszont egyáltalán nem születtek meg. Nincs kapcsolat köztük és a Legfelsőbb szerves rész között. Ez a himnusz leírja, hogy Brahma testéből származik a hindu társadalom 4 fő kategóriája: a *brahmanák*, vagyis papok és szellemi munkát végzők; a *ksatriják*, a harcosok és az állam vezetői, főbb hivatalnokai; a *vaisják*, a kereskedők és iparosok; s végül a *sudrák*, az alantas munkát végző kézművesek, munkások, szolgák. A brahmanák a teremő szájából születtek, a ksatriják a karjából, a vaisják a gyomrából, a sudrák pedig a lábából. A *páriák* (dalitok) a teremő testen kívül születtek, ezért érinthetetlenek. Teremtettségük módja adja a különbséget köztük és Brahma gyermekei között. A páriák egy szinten vannak az állatokkal.

A Kr. u. VII. században készült *Manusmrit* című szent iratban³ a dalitok mint tisztátalanok szerepelnek. *Manu Törvénykönyve* megkülönbözteti a tisztátalan és

² <https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/in.html> [2009.03.15.]

³ Vö. SAGARIKA GHOSE: The dalit in India – caste and social class, *Social Research*, Spring 2003, 1.

az érinthetetlen állapotot. Az ember világra jötte, *születése* „tisztátalan”,⁴ a megszületett gyermek apja rituális fürdővel tisztul meg, az anya tíz nappal a szülés után válik tisztává. *Elhalálozás* esetén is meghatározott időre tisztátalanná válnak az elhunyt családtagjai. A nők a *menstruációt* követő rituális fürdővel válhatnak újra tisztává. A Törvénykönyv bizonyos *földrajzi területeket* (Brahmarshis, Madhya Desa, Arya Varta) is tisztátalannak ír le. Voltak olyan *foglalkozások*, melyek tisztátalanok voltak: ilyen a színész, az énekes, a hentes, a juhász, a szerencsejátékos stb., számukra tilos az étel megszentelése. A *nyilvános bűnösök*, például a házasságtörő, a prostituált és a gyilkos is tisztátalan. *Nemi megkülönböztetést* is tartalmaz a Törvénykönyv: a nő és az eunuch nem olvashat fel a Védákból. A *fogyatékkal élők*, a pszichiátriai betegek, a sérültek, a süketek és a vakok szintén tisztátalanok. A törvények további fejlődése szerint az iszlámból vagy kereszténységből *áttért hinduk* szintén tisztátalanok.

Manu Törvénykönyve a tisztátalan állapoton kívül megkülönböztet egy „érinthetetlen” állapotot is, amiből nincs lehetőség kikerülni. A dalitok születésüktől fogva tisztátalanok. A létezésük sérti a brahmanikus higiéniai eszméket. A tisztátalanok csak időlegesen, a tisztulásig vannak kizárva a társadalomból, az érinthetetlen dalitok örökre.

A dalitok megkülönböztetésére történelmi alapú magyarázat is fellelhető.⁵ Az Indus folyó völgyében az őshonos neolitikus kultúrából korán kialakult egy városközpontú dravida civilizáció. Gyökerei a Kr. e. IV. évezredig nyúlnak vissza, virágkorát a Kr. e. III. évezredben élte. A mai Pakisztán területén található két legnagyobb városának lélekszáma a fénykorban a 80–100 ezer főt is elérte. Az Indus-völgyi civilizáció a földművelés és állattenyésztés mellett kiterjedt szárazföldi és tengeri kereskedelmet folytatott. Emellett magasrendű építészet is jellemezte, kialakult az írásbeliség is, ám az eddig csak pecsétokról ismert, a kb. 400 írásjelet tartalmazó nyelvi rendszer még ma is megfejtetlen. A pecséteken megjelenő mitikus alakok, valamint egyes szobrok a későbbi hinduizmus isteneit és vallási szimbólumait idézik. Ilyen a *proto-Brahmanként* azonosított bivaly, vagy a két irányból ábrázolt arccal rendelkező *proto-Síva*. Proto-Síva háttas állata, a *bika* is sok pénzérmén megtalálható, valamint a *szikomorfa*, amely isteni státusznak örvend a hinduizmusban. Emellett kúp alakú kövek is fennmaradtak, melyek a Proto-Sívalingamot ábrázolják. Az Indust ebben az időben *krokodil*

⁴ Vö. RAMACANDRA K. KSHIRSAGAR: *Dalit movement in India and its leaders 1857–1956*, M. D. Publications Pvt. Ltd., New Delhi, 1994, 15–16.

⁵ Vö. SAMUEL JAYAKUMAR: *Dalit Consciousness and Christian Conversion. Historical Resources of a Contemporary Debate*, Regnum International, Oxford, ISPCCK Delhi, 1999, 9–16.

alakjában tisztelték. Ebből a korból származik a *szvasztika*, a nap ábrázolása is, amely a hinduizmusban máig megtalálható. A vallási kultusz középpontjában valószínűleg egy női istenség, egy istenanya volt, aki az indiai művészet és költészet szépségideálja; ez matriarchális jelleget adott a vallásnak. Később jelenhetett meg a teremtmény férfi isten. A civilizáció, amelyet valószínűleg a mai dravidák ősei hoztak létre, Kr. e. 1200 körül indult lassú hanyatlásnak. Oka lehetett az erdőirtás, az elszivatagosodás, illetve az árvizeket okozó földrengések.⁶

Ezt a folyamatot az északról bevándorolt árja, indoeurópai törzsek is meggyorsították Kr. e. 1800–1500 körül. Letelepedésükkel vette kezdetét Indiában a *védikus kor* Kr. e. 1200 körül. Az árják a régi városokat elpusztították, és a mezőgazdaságot is visszafejlesztették, mivel állattartással foglalkoztak. Az őslakosokat szolgáságba taszították. Az Indus-völgyi őslakosok vallási elemeinek egy része viszont tovább élt, és ma is fontos részét képezi a hinduizmusnak. Idetartozik a képtisztelet, a folyó-, növény- és hegyimádat, valamint a már említett istenek ábrázolásának módja.

A szubkontinensre behatoló árják a társadalom három felső kasztját adták. A súdra kaszt pedig az általánosan elfogadott vélekedés szerint az alávett dravidák elhelyezését szolgálta e hierarchiában, az árja uralkodóknak alárendelten. A négy kaszt névleges szerepe az árják észak-indiai letelepedése során alakult ki. Ezt követően a rendszer megmerevedett, és már csak kivételesen kerülhettek be új csoportok. A kívül rekedtek az ún. „érinthatetlenek” – a dalitok. Ezt az elnyomást próbálták legitimizálni a vallási tanításokkal. Például a *Varnashramadharma* alaptétele szerint a kasztrendszer bőrszín alapján tesz különbséget: az őslakosok feketék, az árják fehér bőrszínűek. Kr. e. 750–500-ra alakult ki a mai formában létező kasztrendszer.

A kasztrendszer gyakorlatilag napjainkban is működik, noha 1950-ben hivatalosan megszüntették. Jó példa erre a munkaerőpiac, ami kasztok szerint van felosztva. Például az indiai szoftver ipart a tamil *brahminok*, a közszolgálatot Uttar Pradeshben a *kayastasok*, a kasztrendszer felső részéhez tartozó csoport tagjai működtetik.

A dalitok elől a társadalom intézményeinek, szokásainak nagy része el van zárva. Például a gyerekek több államban nem látogathatják az állami iskolákat, a hagyományos házasságokban nem vehetnek részt, a hindu templomok, klasztrikus koncertek zárva vannak előttük. Nem ihatnak vizet a hindu templomok tárolójából, a falvak külső részében vagy a városok nyomornegyedeiben, elkülönülve élnek. Idegen házba lépés előtt a dalitoknak jelezniük kell, hogy meg-

⁶ Vö. JOHN KEAY: *India a History*, Grove Press, New York, 2001, 3–56.

érkeztek, mert mielőtt belépnek, a háziaknak le kell fedniük az ételkészítőt, nehogy az tisztátalanná váljon a dalitok jelenléte miatt. Ahol dalit szolgál, ott a ház ura fogyasztás előtt egy szertartással megtisztítja az így készült ételt, mivel a dalitok által elkészített étel tisztátalan, emberi fogyasztásra alkalmatlan.

Az alapvető jogegyenlőtlenséget jól illusztrálja a *panchayat* intézménye. A vidéki falvak közösségében van egy bírói, közvetítői testület, a *panchayat*, akikhez a falu lakói fordulhatnak, ha konfliktus támad köztük. A *panchayat* testület vezetője minden esetben felsőbb kasztbeli, gazdagabb férfi, így a jogorvoslat a dalitok számára gyakorlatilag lehetetlen, hiszen a felsőbb kasztbeli bíró vitás kérdésben nem a dalitok igazát keresi.

A dalitok gyakorlatilag saját gazdasági köreikben dolgoznak. Magas a munkanélküliek száma. Hagyományosan „tisztátalan” munkákat végeznek: mosodákban, bőrfeldolgozóknál, mészárszékekben, halászatban, krematóriumokban dolgoznak, gyakran csatorna- és WC-tisztítóként keresik meg a napi betevő falatot. A dolgozók átlagos napi bevétele 15–35 Rs.⁷

A tisztátalanok gyakran válnak támadások, pogromok áldozataivá. A dalitok a hindu vallási életből is ki vannak rekesztve, nem léphetnek a templomba (a kasztrendszer eltörölő törvény miatt néhány hindu templom nyitva áll előttük, bár ennek a gesztusnak csupán politikai jelentősége van). Nem hallgathatnak szanszkrit szentírást. Ez nem jelenti az, hogy vallástalanok, mert van egy saját vallásuk, gyakorlatilag ők is hinduk, de a hivatalos hindu hierarchián kívül léteznek. Mivel életük alapélménye a kiszolgáltatottság, nagyon vágnak támogatásra, védelemre, ezt jelzi, hogy az egyik fő istenük *Karuppu*, aki a dalitokat védelmezi a gonosz lelkektől. Elterjedt néhány erős női istenség tisztelete, akikhez szívesen fordulnak védelemért.⁸ Azért is népszerűek ezek a női istenek, mivel a tiszteletükhöz nincs szükség a papság közreműködésére, hanem egyénileg is lehet imádni azokat. A dalitok úgy beszélnek ezekhez az istennőkhöz, mint az édesanyjukhoz. *Pochamma* istennő a legnépszerűbb, akinek az oltárai megtalálhatóak minden faluban. Ő védelmezi a betegségektől. *Kattamaisamma* istennő a víztározók védelmezője; ő biztosítja, hogy mindig legyen elegendő víz. A dalit népi vallásosság istenei a mindennapi élet részei, a hétköznapi problémákban segítenek, mivel a hindu papi kaszt soha nem védte meg a jogukat.

⁷ Tájékoztató: 15 Rs a jelenlegi árfolyam szerint (2009.04.07.) 66 forint.

⁸ Vö. SHALINI MULACKAL: Towards a Peñ Christology: Prospects and Challenges, *East Asian Pastoral Review* Volume 41 (2005/1–2).

A DALITOK ÉS A KERESZTÉNYSÉG

Az 2001-es népszámlálás alapján a teljes indiai lakosság 2,3 %-a, 26 millió ember keresztény, ebből 18 millió ember katolikus.⁹

A kereszténység több hullámban érkezett Indiába. A megszentelt tradíció úgy tudja, hogy Krisztus után 52-ben hét törzs vette fel az új hitet. Manapság főleg Dél-Indiában, Kerala tartományban élnek a hagyomány szerint Szent Tamás apostol által alapított keresztény közösségek. A nyugati kereszténység XVI. századi indiai megjelenése előtt tehát már éltek Indiában keresztények, akik a *szírmalabár* rítus szerint gyakorolták vallásukat. Évszázadokig Szíriából kapták püspökeiket. Szertartásaik leginkább a görög katolikus liturgiára hasonlítanak. Napjaink Indiájában megkülönböztethetjük a *szírmalabár* és a *malankár* rítusú kereszténységet, illetve a latin egyházat. A nyugati missziós aktivitás fokozódásával a XVI. századtól a kereszténység egyszerűen a nyugatiak idegen vallása volt a helyi lakosság szerint.

Az indiai kereszténységnek importált karaktere van.¹⁰ A teológia és nép vallásossága a Nyugat jegyeit viseli magán, kész csoda, hogy a keresztény Egyház egyáltalán hatást tudott gyakorolni az indiai emberekre. A legnagyobb hatású misszionáriusok (például Roberto de Nobili SJ, Pierre Johannis SJ) jeleskedtek bizonyos „inkulturációs” törekvések megvalósításában.¹¹

A dalitok 65 %-a keresztény. Mivel a dalitok a kereszténység tanításában megtalálhatják emberi méltóságukat, Jézus személye, a Katolikus Egyház szegények melletti elkötelezettsége védelmet ad számukra, ezért nagy számban térnek át a kereszténységre. Viszont a hindu közösség bosszúja miatt életveszélyes megkezdni, sőt több indiai államban ezt törvény is tiltja. A keresztényüldözések, pogromok máig is folyamatosan napirenden vannak Indiában. A hindu nacionalista szélsőségeket leginkább az háborítja fel, hogy a keresztény misszionáriusok iskolai oktatásban részesítik az indiai társadalom számkivetettjeit, a dalitokat. Az iskolába járó dalit gyermekek 90 %-a kap oktatást keresztény intézményben. Az AICC (*Összindiai Keresztény Tanács – All India Christian Council*)

⁹ <https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/in.html> [2009.03.15.]

¹⁰ Vö. ADRIAN BIRD: *M. M. Thomas: Theological Signposts for the Emergence of Dalit Theology*, University of Edinburgh, Edinburgh, 2008, 3.

¹¹ Megjegyzendő, hogy az inkulturáció a mai értelemben csak az 1970-es évektől került a katolikus teológiába. Vö. PEDRO ARRUPÉ SJ: *Über die Inkulturation*, in Hans Zwiefelhofer (Hrsg.): *Im Dienst des Evangeliums. Ausgewählte Schriften von P. Arrupe*, Erich Wewel, München, 1987, 240–248.

adatai alapján a kelet-indiai Orissa tartományban 2008 augusztusában történt erőszakos cselekmények során körülbelül 200 keresztényt öltek meg, és 50.000 embert üldöztek el az otthonukból.

Érdekes – és a mai nyugati fülünk számára talán szokatlan és felháborító – az a jelenség, hogy a keresztény közösségekben is van egyfajta megoszlás: a dalit származású keresztények kevesebb teret kapnak a közösségekben, alsóbb rendűeknek számítanak. Ez nem számít újdonságnak az indiai kereszténységen belül, hiszen a jezsuita missziók is akkor váltak sikeressé, amikor Roberto de Nobili SJ (1577–1656) az 1600-as évek elején két egyházközséget szervezett: egyet a magasabb, egyet pedig az alacsonyabb kasztok számára, és gondosan ügyelt arra, hogy a két egyházközség ne érintkezessen egymással.¹²

A falvak dalitok lakta nyomornegyedeiben problémákat vethet föl a keresztény és hindu dalitok együttélése. Például a nagy hindu vallási fesztiválok idején, a fesztivált megelőző napon a falu vénei dobokkal végigmennek a településen és minden lakost meghívják a fesztiválra. Ezzel kapcsolatban egy sor kérdés merül föl: például a keresztények rész vegyenek-e a hindu felvonulásokban, egyenek-e a hindu isteneknek szentelt ételből?¹³ A vallási különbségek szerencsére általában nem éleződnek ki, épp a közös, elnyomott sors miatt. Sebastian Kappen szerint szerepet játszik ebben az is, hogy a keresztény dalitok is indiaiak, így alapvető szocio-kulturális különbségek nem nehezítik az együttélést.¹⁴ A dalit közösségekben belüli vallási megoszlás nem olyan mély, mint amilyennek első látásra tűnik. Közös kiindulás, hogy mindkét vallás elég gyakorlati, illetve a hinduk elég könnyen megértik Szűz Mária tiszteletét a népszerű női istenségeik miatt.

Összességében megállapítható tehát, hogy a dalit településeken a problémák nem vallási alapúak, hanem a hindu nacionalista kasztrendszerből adódnak.

A DALIT TEOLÓGIA

Mielőtt részletesen megismerkedünk a dalit teológiával, érdemes röviden megvizsgálni azt, hogy a Katolikus Egyház tanításában milyen tényezők hatására, milyen módon jelenik meg a gyöngék, a kitaszítottak melletti elköteleződés.

¹² <http://www.parbeszed.com/main.php?folderID=859&articleID=5620&ctag=articlist&iid=1> [2009.03.01.]

¹³ Vö. SATHIANATHAN CLARKE: *Hindutva, Religious and Ethnocultural Minorities, and Indian-Christian Theology*, *Harvard Theological Review* 95 (2002/2) 210.

¹⁴ Uo. 211.

Ha az Egyház történelmére pillantunk, igazolható, hogy mindig felemelte szavát az elnyomottak, a jogfosztottak érdekében. A gyarmatosítással párhuzamos *missziós tevékenység* is az elnyomottak fölemelését, kultúrájuk ápolását, jogaik biztosítását célozta. A missziók ugyan még nem Krisztust látták a pogányokban, hanem olyan lelkeket, akiket meg kell menteni az örök kárhozattól, de az emberi méltóságukat erősítették, támogatták. Emiatt a kezdetektől fogva gyakoriak voltak az összeütközések a gyarmatosító hatalmak és az Egyház között.

A világ globalizálódó folyamatai, a kommunikáció fejlődése az Egyház számára is lehetőséget biztosít, hogy jobban megélje az egységét. A teológia hagyományos, európai, római nézőpontja kitágul, felmerül az igény és lehetőség a világegyház helyi problémáival való szembesülésre. Ebben a folyamatban az Egyház fölfedezte, hogy ahol a szegénység jelen van a társadalomban, ott rendszerint sérülnek a szegények emberi jogai is, az elnyomás, a kizsákmányolás és az erőszak sokféle formájában.

Az elmúlt 30 évben *globális világrendszer* alakult ki gazdasági, tudományos, egészségügyi és oktatási téren. Ezzel kapcsolatban Robert J. Schreiter felteszi a kérdést: vajon a vallás is beletartozik ebbe az új globális rendszerbe?¹⁵ Meglátása szerint – mellyel bízást egyetérthetünk – nem, mivel a vallás tárgya nem mérhető, nem hasonlítható össze úgy, mint például a gazdasági mutatók. Hitet és eszméket nem lehet egységes mérőszámokkal meghatározni, mivel azok hagyományokon, illetve a kinyilatkoztatáson alapulnak, nem pedig teljesítményen. Az új globális rendszer központosított, és egységes a kommunikációja. A vallási kommunikáció nem illeszthető ebbe a rendszerbe, illetve nem minden világvallás centralizált (például a buddhizmus és az iszlám sem rendelkezik egy olyan központtal, mint amilyen például a katolikusok számára Róma).

A teológia sajátossága, hogy *egyszerre globális és helyi*. Vannak fő teológiai áramlatok, melyek a világ minden pontján felmerülő kérdésekre keresik a választ, de a konkrét helyzetekben mindig egy helyi kulturális logika alapján alkalmazhatóak. Nagy, egységes problémamegoldás (mint például a gazdasági életben, iparban az SAP¹⁶ rendszer) nem létezik a teológiában. Vannak globális teológiai áramlatok, melyek olyan vallási problémákra keresnek megoldást, melyek a világ minden pontján előfordulhatnak. A konkrét helyi igények eltérőek, de a probléma forrásai hasonlóak. Maga a teológiai áramlat fogalma is nehezen definiálható,

¹⁵ Vö. ROBERT J. SCHREITER: *Excerpts from The New Catholicity: Theology Between the Global and the Local, Religion and Theology in a Globalized World*, Orbis Books, Maryknoll, 1997, 57–63.

¹⁶ Pl. ilyen egységes értékelő rendszer a „Systeme, Anwendungen und Produkte in der Datenverarbeitung”. (Az elnevezés jelentése: rendszerek, alkalmazások és termékek az adatfeldolgozásban.)

egyfajta információáramlást értünk alatta. Peter Beyer szerencsés kifejezéssel úgy írja körül a teológiai áramlatokat, mint *ellenirányú globális mozgalmakat*.¹⁷ Az ellenirányt úgy kell értelmezni, hogy az emberi jogok sérülése váltja ki ezeket a teológiai áramlatokat. A vallás teljességre való törekvése erkölcsi erőt ad a helyi kultúrák számára ahhoz, hogy az elszemélytelenedő globális rendszer ellenében megvédje az emberi méltóságot. Ez az ellenirányú vallási tevékenység abban mutatkozik meg, hogy vallási válaszokat ad a globális rendszer által keltett problémákra. Ilyen értelemben ellenirányú, a globális rendszer hiányaira kínál választ, az azokra adott válaszreakciónak tekinthető.

Schreiter nyomán ma négy fő globális teológiai áramlatot szokás megkülönböztetni: *felszabadítás teológia*, *feminista teológia*, *ökológiai teológia és teológia az emberi jogokért*. Jelen témánk feldolgozása során bennünket a felszabadítás teológia érint közvetlenül.

A FELSZABADÍTÁS TEOLÓGIA MINT GLOBÁLIS TEOLÓGIAI ÁRAMLAT

A hetvenes évek második felében vált a *felszabadítás teológia* igazán globális teológiai irányvá. Eredetileg az 1960-as években Latin-Amerikában indult útjára. A felszabadítás teológia a hit olyan interpretációja, amely a szegények felszabadító gyakorlatából indul ki. Három alapeleme van: *szolidaritás a szegényekkel*; a *gyakorlat* elsődlegessége a teológiai elmélettel szemben; illetve a *történelem* egységének hangsúlyozása.¹⁸

Jézus Krisztus azonosítása a szegényekkel nem új jelenség. A kétezzer év során sok keresztény vette komolyan a Szentírás leírását az utolsó ítéletről (vö. Mt 25,31–46), és ennek következtében szentelte életét a szegények megsegítésére. Ebből kialakult egy lelkeségi hagyomány, amely elutasította a világ javait. Kifejlődött egy szegénységi fogadalommal járó szerzetesi élet is.

A felszabadítás teológia azonban másképpen értelmezi a szegénység misztikáját, mivel szerintük Jézus prófétai élete harc a nyomor ellen, az igazságért (vö. Lk 4,18). A szegények ugyanis nem csupán az egyének, hanem a különböző szociális környezetekből jött emberek, a föld nélküli parasztok csakúgy, mint a városi alsó munkásság, a nők, sőt egész emberi rasszok és népek is, mint az amerikai in-

¹⁷ Vö. ROBERT J. SCHREITER: *Excerpts from The New Catholicity: Theology Between the Global and the Local, Religion and Theology in a Globalized World*, i. m. 58.

¹⁸ Vö. http://reseaux.parvis.free.fr/2006_n29_theologie_liberation.htm [2009.04.16.] MARTINE SEVEGRAND: *Théologie de la libération: un chemin pour nous aussi*, *Parvis* 2006/26.

diánok és a feketék. Emiatt a felszabadítás teológia atyjának tekintett Gustavo Gutiérrez perui teológus (*The Power of the Poor in History* című művében) mindig kizsákmányolt osztályokról, megvetett népekről, peremre szorított kultúrákról beszél. A felszabadítás teológia aláhúzza, hogy a társadalmi összetűzésekben bizony maga *Jézus is állást foglal*; nem csupán egyeseket ítél el, hanem az elnyomó társadalmi csoportokat is. Példabeszédeiben nem egyetlen gazdagot céloz meg, hanem a gazdagokat általában. A felszabadítás teológia számára a nép panasza Isten hangja, Jézus követése pedig felszabadító gyakorlatokat követel meg. Ez azt jelenti, hogy *el kell köteleződni* az igazságért folytatott harcban, Jézus programja szerint.

A felszabadítás teológia számára nem kérdéses az a felfogás, amely szerint a történelem minden minőségen túllépő haladás Isten országa felé. A felszabadítás teológia azonban, miközben várja a parúziát, nem nyugszik bele az igazságtalan világba. A bűn ott lakik a történelmünkben, harcolni kell ellene az azt létrehozó társadalmi struktúrákon keresztül.

A jelenleg Salvadorban élő Jon Sobrino SJ¹⁹ 1982-ben írt, *Jézus Latin-Amerikában* című művében szereplő meghatározás szerint szerint Isten országa elleni vétek „mindaz, ami megfosztja az embert emberségétől, lerombolja emberiségét, fenyegeti, megakadályozza vagy megsemmisíti azt az emberi testvériséget, amit a Miatyánk fejez ki”.²⁰ A felszabadítás teológia nagyon ügyel arra, hogy ne azonosítsa a *szegényt az igazzal*; a szegények is lehetnek bűnösök! De az igazságtalanság elleni harc utat nyit Jézus Krisztus és Isten országa felé. A hit – felfogása szerint – elsősorban nem dogmákban törekszik kifejezni önmagát, hanem mindenekelőtt helyes gyakorlatban, „orthopraxisban”. A hermeneutikai kiindulópont tehát nem az ontológiában, hanem a *történelemben* van.

A felszabadítás teológiának erős ellenirányú karaktere van, így gyorsan konfliktusba került a politika és gyakran az Egyház vezetőivel. Bár a felszabadítás teológia elkötelezi a keresztényeket a kor társadalmi harcaiban, azonban, nyilvánvalóan, nem javasol semmiféle konkrét gazdasági-társadalmi rendszert. A marxizmustól kölcsönvett szempontjai, amelyeket a társadalom elemzésére használ, félelmet keltettek, a marxizmus hatására kifejlődött bűnös társadalmi berendezkedések (kommunizmus, szocializmus) miatt.

¹⁹ Meg kell jegyezni, hogy Hittani Kongregáció 2006. november 26-án keltezett *Közleményt* bocsátott ki, melyben bírálta Jon Sobrino két könyvét (*Krisztus a felszabadító*, 1991; *A Jézus Krisztusba vetett hit*, 1999).

A közlemény a Vatikán honlapján olvasható http://212.77.1.245/news_services/bulletin/news/19856.php?index=19856&lang=ge [2009.03.26.]

²⁰ Vö. MARTINE SEVEGRAND: *Théologie de la libération: un chemin pour nous aussi*, i. m.

Virgil szerint²¹ korunkban a felszabadítás teológia *horizontja kitágult*, már nemcsak gazdasági, hanem etnikai, kulturális, nemi alapú hátrányos megkülönböztetés is befolyásolja a teológiai reflexiót. Ez a nézőpontváltás a teológia változásának köszönhető, ugyanis megjelentek a kontextuális teológiák, ilyenek például a női teológia, a feminista teológia, a test teológiája, bennszülött teológia, az ökológiai teológia stb., ami újrafogalmazza a felszabadítás teológia jövőjét a különböző ágazatokban. A paradigma a spiritualitás változatossága mögé kerül, minden teológiai iskola mélyére hatol. A kontextuális változások minden teológiát érintenek – nem nehéz köztük felismerni a dalit teológiát is. A különböző iskolák, teológiai áramlatok ugyanazon paradigma felé mozognak; köztük a dalit teológia *par excellence* felszabadítás teológia.

A kiváló német teológusnak (és jelenlegi szentatyának), Joseph Ratzingernek igaza van, amikor azt állítja, hogy a felszabadítás teológia a keresztény hit új hermeneutikáját jelenti.²²

Világos tehát, hogy az indiai felszabadítás teológia is része a globális felszabadítás teológiának, de megvannak a sajátos hangsúlyai. Roberto de Nobili munkájával kapcsolatban már szó volt arról, hogy két csoportba szervezte a megkeresztelt indiaiakat. Ez a megoszlás – az indiai társadalom konzervatív jellege miatt – a mai napig megmaradt. Az indiai keresztény társadalom tehát két fő részre oszlik: a társadalom *felsőbb rétegeiből* kikerülő keresztények hordozzák az Egyház vezető szerepét, az Egyház bázisát pedig a *dalit-keresztény* tömegek adják.

Az európai missziók egy klasszikus, filozófián alapuló teológiai nézőpontot honosítottak meg. Ezt az európai teológiát az első missziók idején indiai gondolkodásmódra „fordították le”, úgy, hogy ezt a helyi brahmanikus hagyományba be lehessen illeszteni. Például az indiai „klasszikus” Szentírás-magya-

²¹ Vö. JOSE MARIA VIRGIL CMF: Is There a Paradigm Shift in Liberation Theology?, *East Asian Pastoral Review* Volume 42 (2005/4).

²² Vö. JOSEPH CARDINAL RATZINGER – VITTORIO MESSORI: *The Ratzinger Report: An Exclusive Interview on the State of the Church*, Ignatius Press, San Francisco, 1985, 169–188. Megjegyezzük, hogy a felszabadítás teológia legújabbban *globális módszertanra* tett szert: a szegénység elleni történelmi megközelítést megtartotta, de az eddigi tapasztalatok alapján elvetették a – Ratzinger által is kritizált – marxista osztályharc jellegű társadalmi megközelítést. A problémák gyökerét mélyebben megvizsgálva észrevették, hogy a társadalmi igazságtalanságot mindig csak az adott közösségben lehet feloldani (nem társadalmi osztályokban). Mindig a konkrét közösség problémájára kell evangéliumi választ keresni. A szegényeket meg kell mozgítani, reményt és jövőképet kell adni a számukra, a konkrét környezetben lévő gazdagabbakat pedig rá kell ébreszteni arra, hogy felelősek a szegényekért.

rázat a kasztrendszer elfogadására buzdított, a következő igehelyek magyarázatával:²³ „Hiszen megmondta Mózesnek: »Azon könyörülök, akin könyörülök, annak irgalmazok, akinek irgalmazok«” (Róm 9,15). Más igehelyek is ilyen értelmezést kaptak: „Hadd jól lakni előbb a gyermekeket. Nem való ugyanis elvenni a gyerekektől a kenyeret, és a kiskutyának dobni” (Mk 7,27). Ezen kívül az egyházi igehirdetés került az erkölcsi állásfoglalást, semleges maradt a személyes helyzetekben, filozófiai oldalról világított rá a hit dolgaira.

Fontos alapvető megkülönböztetést tenni a felszabadítás teológia eredeti, *latin-amerikai* kontextusa és az *indiai* helyzet között. A latin amerikai felszabadítás teológusok figyelmüket szociológiai, gazdasági és politikai irányba terelték, illetve a marxizmus eszköztárát, az osztályharcot alkalmazták. Az indiai valóságra ez a szocio-gazdasági marxista analízis nem alkalmazható a kasztrendszer sajátosságai miatt. A lényeges különbség az, hogy a marxizmus által befolyásolt analízis gazdasági és politikai megközelítésből indul ki, ezzel szemben az indiai kontextus kozmikus és spirituális. A hagyományoknak és a kultúrának Indiában hatalmas társadalmi szerepe és befolyása van a hétköznapi életre és gondolkodásra. A tradicionális kasztrendszert egyetlen alkotmányjogi passzussal nem lehetett felszámolni, hiszen a kultúra és az elnyomást magában hordozó kasztrendszer alapvetően összeolvadt. Itt nem lehet osztályharcra felszámolni az elnyomást magában rejtő struktúrákat. Az indiai felszabadítási teológia alapja tehát nem az osztályharc, hanem új kiindulópontul a *dalitok szenvedését* választotta.

A hagyományos indiai keresztény teológia nagy fontosságot tulajdonít a filozófiának és a teológiai igazságoknak. Fontos a logika, a következetesség, a koherencia, a rendszeresség. Ez a „felülről közelítő”, *vertikális* teológia. A felszabadítás teológiákban a hangsúly a filozófiáról a szociológiára tevődött, illetve az emberek tapasztalatai állnak a középpontban. Ez *horizontális* érzékenységű teológiai gondolkodás.

Nagyon hangsúlyozandó emellett, hogy alapvető különbség van a „klasszikus” (latin-amerikai) felszabadítási teológia krisztológiája és a dalit krisztológia között is. A felszabadítás teológia szerint Krisztus *előnyben részesítette* a szegényeket (*preferential option for the poor*), a dalitok szerint Jézus *teljesen azonosult* a szegényekkel (*became the poorest of the poor*), ő maga éhez, ő szomjazik, ő mezítelen, őt börtönzik be. Jézus maga volt szegény, maga volt dalit.²⁴

²³ Vö. M. GNANAVARAM: Dalit theology and the parable of the good samaritan, *Journal for the Study of the New Testament* 50 (1993) 60.

²⁴ Vö. ADRIAN BIRD: *M. M. Thomas: Theological Signposts for the Emergence of Dalit Theology*, i. m. 53–54.

Módszerét tekintve tehát – összefoglalóan – a dalit teológia abban különbözik a „klasszikus” indiai keresztény teológiától, hogy gyakorlati megközelítésből indul ki, előnyben részesíti a dalit népességet, határozottan elítéli a kasztrendszer, és megkérdőjelezi a jelenlegi indiai status quo-t. A dalitok a teológia alanyai, nem pedig tárgyai. A hétköznapi emberek napi tapasztataiból próbálják megérteni Istent, hiszen szenvedésén keresztül Isten részt vesz az emberi fájdalomban.

A dalit felszabadítás teológia célcsoportja nem csupán a dalit keresztények. Egyrészt az indiai keresztények felsőbb, nem dalit vezető rétege felé közvetíti a dalitok problémáit, a dalit teológia gondolkodásmódja segítségével megpróbálja ráébreszteni a többi keresztényt a felelősségére. Arra motiválja őket, hogy karolják föl dalit keresztény testvéreik ügyét, illetve a nem keresztény felsőbb kasztokban is járjanak közben a dalitok emberi jogai érdekében.

Másrészt a dalit felszabadítási teológia a nem keresztény dalitok felé is fordul, hogy megerősítse őket saját, hindu vallási identitásukban, hogy segítsen nekik a közösségépítésben. Csak egy közösség tud hatékonyan fellépni jogaiért, egyének nem. Tehát nem a kereszténnyé tétel a cél, hanem a saját, dalit identitás megerősítése. A dalitok, legyenek bár keresztények vagy hinduk, több eséllyel tudnak fellépni a jogaikért, ha dalit mivoltuk összetartja őket. Jelenleg ez az identitásfejlesztés jobban szolgálja az indiai társadalmat, mint a keresztény vallási intézmények erősítése az evangelizáció által.

A dalit teológia az elnyomott osztályok szenvedésén, az ő tapasztalataikon alapuló reményt fejezi ki. A brahmanikus kultúra ellenkultúrája, lelkiségi mozgalom a vallási-szociális önkiteljesítésért, az életért, a szabadságért. Más szavakkal: a dalit teológia a dalit keresztények válasza az evangélium fényében a saját környezetükre, helyi perspektívában.

A felszabadítás teológia egyik módszere, hogy megerősíti az elnyomottak identitását, hogy saját maguk fedezzék fel méltóságukat, és lépjenek fel ennek érdekében. Az identitást úgy lehet erősíteni, hogy a *történelem fényében* tekint az elnyomott csoportok életére, helyzetére, tapasztalataira. A dalit teológusok törekednek erre a történelmi szemléletre, de szembesülniük kell azzal a ténnyel, hogy a dalitoknak nincs írott történelme. Jellemző, hogy a dalitok létezéséről az első források nem indiaiak, hanem kínai utazók feljegyzéseiből származnak.²⁵ Az első fennmaradt feljegyzéseket Fa Hien, egy kínai utazó készítette Kr. u. 399–414-ben. Utazásai során látott embereket, akiket *Chandala* néven emlegetnek, akik a falvakon kívül élnek, nem léphetnek be a falvakba, nem mehetnek a piacra, és senki nem érintkezhet velük. Yuan Chung 629-ben ezt írta:

²⁵ Vö. RAMACANDRA K. KSHIRSAGAR: *Dalit movement in India and its leaders 1857–1956*, i. m. 25.

„Vannak halászok, hentesek, hóhérok, utcazenészek, utcaseprők, akik a ruhájukon megkülönböztető jelet hordanak. A falun kívül, elkülönítve kell élniük, és ha betérnek a faluba, az utca bal oldalára húzódva haladhatnak.”

M. E. Prabhakar, az egyik legnagyobb hatású dalit származású felszabadítás teológus szerint a dalitoknak hiányzik az érzéke a közös történelem, a kultúra és az emberi hagyományok iránt.²⁶ Ha ez megerősödik és formálódik, létrejön a dalit identitás. Össze kell kapcsolni az indiai történelmet az Egyház történelmével. K. Wilson – aki szintén dalit származású teológus – azon az állásponton van, hogy a dalitoknak tudniuk kell, kik voltak és hová tartanak. Mivel azonban az indiai társadalomban az „érintheetlen” szerepet töltik be, ezért nincs jövőképük. Ezt a hiányt kell elsődlegesen pótolni. A dalit történetírás során a következő kérdéseket lesz érdemes tisztázniuk: Kik ők? Hová tartoznak? Hogyan alakult ki a jelenlegi helyzetük? Ki a felelős ezért? Ki tartja fenn a jelenlegi méltánytalan helyzetet? Kinek az érdeke a jelenlegi elnyomás konzerválása? Azt is figyelembe kell venni, hogy nagyon nagy a sokszínűség a dalitok között. A dalit teológusok az emberek önazonosságát, méltóságát akarják helyreállítani. A történelmi tudatosságot akarják fejleszteni mitológiai tudatosság alapján. A történelmi adatok hiányoznak ehhez a munkához, de azért mégis sok minden elérhető az antropológiából és a régészeti feltárásokból.

Mindebből következik a dalit teológusok munkamódszere. A dalit teológusok az elnyomottak történelmének helyreállítását, főleg a szentek és hősök tiszteletét tűzték ki célul. Abban a reményben, hogy ez a történelmi rekonstrukció összeköti őket az eredeti Indus-völgyi gyökereikkel. A dalitok elnyomásának hagyományos, vallási alapú indoklását demitologizálni kell a dalitok valódi történelmével. A dalitokat a jelenlegi történelemkönyvek úgy emlegetik, mint nem árják. A hindu nacionalista történetírás törekvése, hogy ezt a vallási alapú megkülönböztetést fönntartsa. A dalit teológusok a dalitok történetét a szenvedés felszabadítás utáni vágya történetének tartják. A szenvedés és tiltakozás megjelenik a népdalokban, mondákban, mesékben, szimbólumokban.²⁷ Ezekből a forrásokból látható, hogy a dalitok sokat szenvedtek és gyakran ellenálltak az ellenük irányuló agressziónak. Keresztény szempontból az is mondható, hogy nem azért vannak elnyomva a dalitok, mert Isten így rendelte, hanem az *emberi bűn* okozza az elnyomásukat. A hindu szociális helyzet nem megváltoztathatatlan, nem egyfajta „karma”²⁸ okozza a dalitok kilátástalan helyzetét.

²⁶ Vö. SAMUEL JAYAKUMAR: *Dalit Consciousness and Christian Conversion. Historical Resources of a Contemporary Debate*, i. m. 34–35.

²⁷ Vö. K. P. ALEAZ: Some Features of a Dalit Theology, *Asia Journal of Theology* 18 (2004/1) 146–167.

A dalit történetírás megvizsgálta azt is, hogy a keresztény missziók miért nem változtatták meg a dalitok körülményeit. A kereszténység felvétele miért nem hozott változást? A vallás cseréje nem adott a dalitoknak védelmet vagy privilégiumot, hiszen a szociális státusz Indiában nem mobilis. De a kereszténység fölvétele, az istentisztelet nyugati módja, a liturgia elindította a felszabadítási folyamatot, mivel nem csupán érinthetetlenek voltak, hanem történelmük során *személyekké* is váltak.

A történelmi dalit teológia kidolgozása tehát folyamatban van, de még nem készült el. A dalit teológia központi *hermeneutikai elve az azonosulás az elnyomottak oldalán lévő Krisztussal*. A Biblia a fő teológiai forrás. Felkínálja a modellt, ami segít a szenvedő dalitoknak az egzisztenciális problémákban. A bibliai szövegek leírják, hogy Isten aktívan részt vesz az emberi történelemben a szenvedők oldalán az elnyomók ellen.

Az eddigiekben láttuk, hogy az indiai felszabadítás teológiának melyek a jellemzői, milyen módszerei, alapvető kérdései vannak. Most fordítsuk a figyelmünket a dalit krisztológia felé.

A „KELETI” KRISZTOLÓGIA MEGALAPOZÁSA

A madrasi jezsuita, Amaladoss szerint a krisztológiai reflexió a Jézusról való élő tapasztalatból indul ki.²⁹ Ez a tapasztalat változhat a szociális helyzet, illetve a vallás alapján. A hindu vallás nyitottságát jelzi, hogy gyakran a hinduk is igénylik a Krisztusról való tapasztalatot.

Az indiai vallási helyzetnek több fontos eleme van a krisztológia szempontjából. Az első és legfontosabb, hogy India szegény ország, szociális állapotát a különböző társadalmi egyenlőtlenségek még tovább súlyosbítják. A szociális helyzet és élethelyzet olyan, hogy Jézus Krisztus mint *megváltó* tud megjelenni. Fontos az is, hogy az indiai lelkiségben létezik egy szenvedélyes keresés, vágyakozás az Abszolút iránt. A vallásilag sokszínű kulturális környezetben sok jó eszköze van a vallásos tapasztalatra irányuló reflexiónak. Ez nemcsak a világnézet, illetve a filozófia nyelve, hanem képek és szimbólumok segítségével is végbemeget.

²⁸ A karma szanszkrit szó jelentése „tett, cselekedet”: egyrészt az ember tetteinek, jellemének, másrészt a cselekedeteinek és jelenlegi, majd újabb születés utáni életének minősége közötti ok-okozati viszony törvénye a hinduizmusban. Vö. *Magyar Nagylexikon* 10, Magyar Nagylexikon Kiadó, Budapest, 2000, 583.

²⁹ Vö. MICHAEL AMALADOSS SJ: Images of Jesus in India, *East Asian Pastoral Review*, 1994.

Nem tudjuk megérteni az indiai helyzetet, ha nem értjük meg a vallási pluralizmust – hívja fel a figyelmet Amaladoss. A nyugati, metafizikára épülő krisztológiai reflexió középpontjában Jézus Krisztus mint egyetemes és egyedülvaló megváltó áll. Ez a megközelítés és súlypontosítás nem ázsiai, nem indiai, hanem nyugati megközelítés mód. A krisztológia feladata, hogy ebben az indiai sokszínű vallási közegben utat nyisson a Jézus Krisztusról mint megváltóról való tapasztalatszerzés felé.

A hittapasztalaton alapuló krisztológia fő kérdése, hogy hogyan lesz Jézus jelenvalóvá itt és most. Tapasztalataink kifejezésére szimbólumokat, képeket, történeteket használunk, ugyanúgy, ahogyan az evangéliumban szereplő történetekben a tanítványok beszélnek a Jézussal való találkozásról. Ezek a képek és kifejezések a természetes emberi közösségek kifejezőmódjai. Jézus bibliai megnevezései, például fény, igazság, élő víz, jó pásztor az élő tapasztalatok leírásai, nem pusztán címkék vagy teológiai kategóriák. Az élő tapasztalatok modelljei ezek, nem csupán megnevezések. Ugyanígy az indiai Krisztus-tapasztalatok kultúrába ágyazott kifejezőmódok közvetítésével jelennek meg. Ezek nem logikusak és rendezettek, mivel egyes személyek, egész közösségek élményei, élete adják a reflexió alapját. Tehát a *hittapasztalaton alapuló krisztológia* nem absztrakt és univerzális, sőt helye van a pluralizmusnak, mivel az egyéni nézőpontok és a szimbólumok használata eltérő lehetnek. Sok olyan kérdés felmerülhet, amelyek ez eltérő tapasztalatokból és kultúrákból erednek. A közös kiindulási pont a közösségekben megélt hit. De ez az egység dinamikát kap az egyéni kifejezőmód, szimbólum használata által. Az egyéni reflexiók integrálva visszakerülhetnek a közösség életébe.

A jelenlegi indiai keresztény közösségekben öt fő megjelenési forma, szimbólum létezik a Jézus-tapasztalat érzékeltetésére. Ezek a következők: *Jézus, a guru; Jézus, az anya; Jézus, a táncos; Jézus, az avatára és Jézus, a dob*. A nyugati keresztények számára meglepőek lehetnek ezek a megközelítések, de figyelembe kell venni, hogy a hittapasztalatokon alapuló Jézus-képek mind olyanok, melyeket az indiai kultúra határoz meg.

Jézus, a guru

A guru az indiai hagyományban a mester, vagy a vezető, a tanár, az irányadó. Tud Istentől beszélni, mert tapasztalatai vannak róla. Elindult Isten útján, és meg is érkezett. Nem elméleti prédikációkkal tanít, hanem példákkal. A guru és a tanítványa közötti kommunikáció fontos része a csend. Nem a tudás, hanem a tapasztalat útján halad. A vezetése egyénre szabott, a követőinek az egyéni igényére szabja a tanítását. Az indiai hagyomány szerint minden ember számára megadatott lehe-

tőség az Istennel való egyesülés. A guru az, aki már egyesült Istennel, ezért a gurukat nagy megbecsülés övezi. A tanítvány kapcsolata a gurujával nagyon személyes, de egyben transzcendentális is. Nagyon sok kereszténynek olyan a viszonya Jézushoz, mint a guruhoz. Ezért hívják Jézust úgy, hogy *Sadguru*, az igazi guru. Az evangéliumban Jézus úgy hívja magát, hogy Út (Jn 14,6). Úgy beszél Istenről, mint a személyesen megtapasztalt, vele való egységről (Jn 3,31–32). Egyedül ő látta az Atyát. Arra hívja a tanítványait, hogy abban az életben részesüljenek, ami neki van az Atyával: „Engem az élő Atya küldött, s általa élek. Így az is élni fog általam, aki engem eszik” (Jn 6,57). A Sadguru több mint tanító, mester vagy az izraeli hagyomány prófétája. Jézust mint gurut tekintve láthatjuk, hogy a kereszténység olyan tanítványi hozzáállás, ami nem a tudásra fókuszál, hanem az életre és a tapasztalatokra. Az Istennel való egyesülés a Jézussal való mély, személyes kapcsolat által valósul meg. Jézus mint igazi guru nem szünteti meg a többi, emberi guru, lelkivezető szükségességét, de radikálisan relativizálja a szerepüket.

Jézus, a táncos

Jézus, a táncos a második szimbólum, amit mélyebben megvizsgálunk. Isten legjobban ismert szimbóluma az indiai vallási hagyományban *Nataraja*, a táncosok királya. A tánc szimbolizálja az isteni aktivitást a teremtésben, a világ lerombolását és újbóli felépítését. A tánc a dinamika, az öröm, a kreativitás, a teljesség szimbóluma is. A kozmikus tánc győzelem az ördög felett. Az indiai keresztény művészek gyakran ábrázolják a feltámadott Krisztust táncoló Jézusként. A táncoló Krisztus a remény kifejeződése, annak, hogy Isten minden dolgot megújít. Ez a remény meghívás is egyben a Szentlélek munkájában való részvételre (vö. Róm 8). Az élet célja a mindennel való egyesülés Istenben, melyben Isten maga határtalan öröm forrása. A tánc ennek az örömnak a szimbóluma és kifejezője. A tánc az integráció kifejezője is. A szent tánc liturgikus cselekedet is a közösségekben. Ez nemcsak egyesíti a közösségben lévő embereket a ritmus és mozgás dinamikájában, hanem egyesíti a melódiát, a ritmust és a jelenést. Integrálja a testet, a szellemet és az érzelmeket. A táncoló Krisztus ezért az *egység*, a remény és az örömteli élet teljességének a szimbóluma.

Jézus, az anya

Számunkra, nyugati keresztények számára talán a legnehezebben megközelíthető kulturális szimbólum a Jézus mint *anya*. A kortárs nyugati feminista mozgalom beszél Isten nőiességéről, ahol Isten anya és apa egyszerre. Maria Clara

Lucchetti Bingemer, Brazíliában élő teológusnő is értekezik Jézus férfi és női mivoltáról, de más megközelítésben, mint az indiaiak.³⁰ Bingemer kiindulópontja a keresztények közössége, ami férfiakból és nőkből áll, ezért a Fiúban Isten, mint férfi és nő testesült meg. Az indiai krisztológiában Jézus könyörületességének kifejezésére a legjobb hasonlat az *anyaság*. Jézus a velünk-való-Isten, Emmanuel, ő Isten emberi arca. Igaz, hogy Isten emberré lett Jézusban, de ez az emberiség szegény, szenved és elnyomott. Krisztus nem pusztán azonosult a szenvedésünkkel, hanem át is formálta azt. Kereszthalála részvételének a mértéke. Ennek a részvételnek a legjobb szimbóluma az anya, aki együtt szenved a gyermekével.

Az indiai hagyományban az istenanyák komplex szimbólumok. Az eredet és gyökér, bölcsesség és jólét, erő és dinamika, az ördögön aratott győzelem, gyógyulás kifejezői. Az anya-szimbólum nem hordoz szexuális jelleget, nincs neme. Jézus mint anya Isten velünk való kapcsolatának titkát hordozza. Jézus anya mivolta segítségével könnyebben lehet belépni az Eucharisztia titkába is, a test és a vér önajándékozásába. A keresztény hagyományban Mária, Jézus anyja szimbólumává vált Isten együttérzésének. Jézus együttérzése kifejezésre jut a Jézus Szíve tiszteletben is. Az indiaiak szimbólumokra való fogékonyságát jelzi, hogy a hagyományos Jézus Szíve ábrázolás rendkívül elterjedt és népszerű Indiában, nemcsak a keresztények, hanem a hinduk körében is.

Jézus, az avatára

Az *avatára* szótári jelentése „leszármazott”, népszerű használatának a jelentése „Isten emberi alakban való megjelenése”. Az indiai vallási és filozófiai nyelven nem megtestesülést jelent, hanem azt, hogy emberré lesz egy istenség. Isten nemcsak azért lesz avatára, hogy osztozzon emberi körülményeinkben és szenvedésünkben, hanem azért, hogy felszabadítson. Az avatára kontextusa a világ, ahol folyamatos konfliktus áll fenn Isten és az ördög között, s az ördög tűnik erősebbnek. Isten ezért megjelenik, mint a megváltó, megszabadítja a világot az ördögtől, és egy helyes világrendet alapít. Ez morális igazságot jelent, melynek következményei vannak az emberi jogokra nézve. Az avatára szimbóluma emlékeztet a valóságra, arra, hogy szükséges az elnyomottak jogainak érdekében folytatott harc. De ez a harc passzív, erőszakmentes. Alapja a szeretet, mások jogainak megadása azért, hogy végül mindenki megkaphassa a jogait.

³⁰ Vö. MARIA CLARA LUCCHETTI BINGEMER: Männlichkeit und Weiblichkeit zwei Gesichter des Mysteriums Jesu Christi, *Concilium* 44 (2008/8) 293–300.

Jézus, a dob

Aleaz szerint a dalit ellenállás eszköze a vallási fesztiválokon használt *dob*.³¹ A dob a dalitok számára az Istennel való kommunikáció legfontosabb eszköze. Az eredete még abból a korból való, amikor nem álltak vallási kontroll alatt a dalit törzsek, a hinduizmus még nem foglalt el vezető pozíciót. A dob anyaga tehénbőr. A fontos ünnepek során a közösség tagjai ma is dobolva járnak körbe a faluban, ezzel elriasztják a gonosz lelkeket és hívják Istent. A dob hangja védi az embereket, egyúttal gyógyít is. Különböző alkalmakra különböző dobok használatosak, létezik például körmeneti dob, isteni kegyelmet hirdető dob, inspiráló dob, aztán olyan dob, amit ördögűzéshez használnak, pihentető dob és természetesen a tánc alkalmával használatos dob. A dobok vallási cselekményekhez való használatának szokása még az árják térnyerése előtti időből származik. Mivel a vallási nyelvet lefoglalta magának a hinduizmus, a dalitok kénytelenek a dobot mint szent nyelvet használni. A dob tehát vallási és társadalmi *rendező szimbólum*. A missziók korában az evangelizáció eszköze a nyelv, a filozófia volt. Ez nagyon megnehezítette az elnémított, elnyomott dalitokkal való kapcsolatfelvételt.

A dalit krisztológia úgy is értelmezi Jézust, mint dobót. A zene nagyon jó eszköz az ember számára, hogy kifejezze az Istenhez és másokhoz való viszonyát, hogy elmondja tapasztalatait, közölje problémáit. Mivel irodalmi módon nem lehet kifejezni ezeket a tapasztalatokat, a dob a dalitok eszköze, a hitre irányuló reflexió módja. A reflexió természetesen nemcsak szóbeli lehet, hanem a kultúrától függően számos más, különböző önkifejezési módok is léteznek (zene, tánc, művészet, építészet, dráma, irodalom stb.), amelyeken keresztül az emberek kifejezik az Istenhez való viszonyukat.

A dalitok dobolása a következő szempontok alapján értelmezhető: a dob mint az emberi és isteni kommunikáció eszköze; a dob olyan eszköz, amely összekapcsolja a társadalomban az elnyomott közösségeket és ellenállásra, harcra hív az elnyomás és a kasztrendszer ördögi hatalma ellen. A dob a személyes és közösségi szenvedés kifejezője. A dob közösségi tapasztalat, Isten gonosz erők ellen való harcának eszköze. A közösség tapasztalata Isten immanenciájára is irányul, a közösség a doboláson keresztül meg tudja érteni, hogy Isten megnyilvánulása Krisztus. A dobolás ezt a Krisztust valósítja meg. A dob Jézus, mivel rögtön Isten jelenlétébe helyezi azt, aki meghallja a dobszót, de ez nemcsak Isten jelenlétébe helyez, hanem az emberek egymás felé fordulását, közösségét is biztosítja.

³¹ Vö. K. P. ALEAZ: *Some Features of a Dalit Theology*, i. m. 146–167.

Eddig a nyugati megközelítés számára talán idegenül hangzó szimbolikákat vettük sorra. Most tekintsük át röviden a Szentírás dalit olvasatának jellemzőit Krisztus személyére vonatkozóan.

BIBLIKUS ALAPÚ DALIT KRISZTOLÓGIA

Az indiai krisztológia hittapasztalatokon alapuló megközelítése mellett létezik biblikus alapú krisztológia is. Adrian Bird tanulmánya szerint a dalit kaszt alapvető életérzése megegyezik az Efezusi levélben leírtakkal: „Gondoljatok arra, hogy azelőtt születéseteknél fogva pogányok voltatok. A körülmetéltek, akiknek testét kézzel metélték körül, körülmetéletlennek hívnak benneteket. Abban az időben Krisztus nélkül éltetek, kívül álltatok Izrael életformáján; a szövetségekből s ígéreteiből idegenként kizárva, remény híján és Isten nélkül éltetek a világban” (Ef 2,11–12).

A dalit teológusok így írják le a dalit keresztények alapvető egzisztenciális élményét: „Mi nem csupán dalitok vagyunk, hanem keresztény dalitok. Valami történt velünk, a helyzetünk megváltozott. A mi kijövetelünk (*exodus*) a hinduizmusból felszabadító tapasztalat.”³² Ez az *exodus* a nem-ember-létből Isten emberévé avatja a dalitokat. Ez az átalakulás a nem-emberi-létből az emberi létbe a dalit krisztológia alapja.

Krisztus evangéliuma válasz az elnyomottak szenvedéseire. A felszabadítás ebben az értelemben az igazság és a méltóság az elnyomással szemben. A dalit teológusok sürgetik az Egyházat, hogy az vegye komolyan a kasztrendszer felszámolásának az ügyét. Az első nemzeti konferencián Újdelhiben³³ dalit teológusok kihangsúlyozták elkötelezettségüket az emberi jogok mellett.

A dalit teológia nem csupán prófétai szó, nem is csak politikai teológia, hanem a tettek teológiája is. Mit jelent ez? A dalitok szenvedésének fényében dialógus kibontakozása, reflexió és konkrét tettek az új értékrend felépítése érdekében. Jézus Krisztus szenvedése úgy értelmezhető ebben a kontextusban, mint olyan szenvedés, amely az emberi létezés felszabadítása mindaz alól, ami megfosztja emberségétől. A megtestesült Jézus nem pusztán csak vállalta az emberséget, hanem azért vállalta az emberséget, hogy átalakítsa és megváltsa azt. A dalitok, akik a mai indiai társadalomban nem emberek, megtalálhatják identitásukat Isten gyermekeiként. A felszabadulás úgy értelmezhető, mint megszabadulás az elnyomástól, az

³² Vö. ADRIAN BIRD: *M. M. Thomas: Theological Signposts for the Emergence of Dalit Theology*, i. m. 50.

³³ EATWOT (*Ecumenical Association of Third World Theologians*) konferencia 1981, Újdelhi.

erőszaktól, annak deklarálása által, hogy a dalitok számára lehetővé teszi, hogy hirdethessék emberségüket, egyenlőségüket, méltóságukat, és megélik teljes életüket. Ez a lehetőségük korlátozott a jelenlegi szocio-gazdasági elnyomás miatt. Emberi joga mindenkinek, hogy megélessen emberi méltóságát. A dalit krisztológia nem akar elmenekülni a valóság elől, hanem a világot akarja átalakítani a dalitok jogainak visszaállítása érdekében.³⁴

A *megtestesüléssel* Isten teljesen részévé válik az emberi történelemnek. A megtestesülésből a dalitok számára az a legfontosabb, hogy Jézus a szegények között a legszegényebb lett, dalit lett, hogy demonstrálja Isten aktív szolidaritását a szegényekkel és elnyomottakkal. „S az Ige testté lett, és közöttünk élt. Láttuk dicsőségét, az Atya Egyszülöttének dicsőségét, akit kegyelem és igazság tölt be” (Jn 1,14). A test az emberekkel való szolidaritást jelenti, így az emberiség nem individuumok gyűjteménye, hanem organikus egész. Ami eggyel történik, az mindenkivel történik.

A *Jézus Nikodémusnál* (Jn 3,1–21) történet nagyon népszerű a dalit keresztények körében, mivel itt az jelzi Jézus dalit mivoltát, hogy Nikodémus, a nagy tekintélyű, legmagasabb kasztból való főpap titokban, éjjel keresi föl, mivel a papi kaszt tagjaként nyilvánosan nem érintkezhet a dalitokkal.

Jézus és a samariai asszony története (Jn 4,1–42) azért érdekes, mert a dalit Jézus nem megy be a városba, hanem megáll a kapuk előtt. A dalitok helye a települések külső részén kialakított telepeken van, a kapukon kívül. Jézus vizet kért, és a vízhez nehezen jutnak hozzá a dalitok, sok településen nem férnek hozzá a közös víztározókhoz. Jézus egy olyan asszonnyal állt szóba, akivel tilos volt. Áthágta a kasztrendszer szabályait.

„Boldogok vagytok, ha gyűlölnék benneteket az emberek, kizárnak körükből és megrágalmaznak, s neveteket, mint valami szégyenletes dolgot, elvetik az Emberfia miatt” (Lk 6,22): Jézus is osztozik a dalitok kitaszítottságában. A dalitok hiszik, hogy a szenvedéseket az Indiában fennálló államvallás (a hinduizmus) okozza. Jézus ettől való szenvedése párhuzamos a dalitok hinduizmustól való szenvedésével.

Lévi meghívásának történetében ezt olvassuk: „Követték őt a farizeusok közül való írástudók is, és amikor látták, hogy bűnösökkel és vámosokkal eszik, megszólították tanítványait: »Miért eszik és iszik együtt a vámosokkal és a bűnösökkel?«” (Mk 2,16). Jézus bűnösökkel, vámosokkal eszik, ezért az egyházi vezetők

³⁴ Vö. ADRIAN BIRD: *M. M. Thomas: Theological Signposts for the Emergence of Dalit Theology*, i. m. 51.

elítélik. A dalitok hiszik, hogy Jézus kitaszítottak felé fordulása voltaképpen a feléjük való odafordulás.

Lukács evangéliumának 4. fejezetében (16–19) arról hallunk, hogy Jézus *beszédet* mond a názáreti zsinagógában. Ez a beszéd nagy hatással van a dalitokra, hiszen ők nem léphetnek be a templomba, de Jézus visszaállítja a vallási jogait. Üdvtörténete a dalitoknak szól: „Az Úr lelke van rajtam, azért kent fel engem, hogy örömhírt vigyek a szegényeknek. Elküldött, hogy hirdessem a foglyoknak a szabadulást, a vakoknak a látást, hogy szabadon bocsássam az elnyomottakat és hirdessem az Úr kegyelmének esztendejét.”

A szolgasorban élő dalitokra nagy benyomást tesz az a tény, hogy a Jézusban megtestesült Isten maga is szolgál. Olyan Isten, aki szolgál. Isten eszerint dalit Isten, a *szolgáló Isten*, aki senkit sem teremtett pusztán azért, hogy másokat szolgáljon (vö. Fil 2,5–8).

Reményt ad a dalit keresztények számára a Római levél is, mely szerint a Szentlélek nem a szolgaság lelke, hanem a fogadott fiúság lelke (vö. Róm 8,15). Egyébként már az Ószövetségben, az Izajásnál található *Úr szolgáljáról szóló ének* dalit olvasata szerint itt egy dalit kínzásával találkozunk, aki erőszakmentes, nincs hangja, de végül igazság lesz az osztályrésze (vö. Iz 42,1–4).

India legjobban elnyomott emberei számára Jézus dalit mivolta leginkább a *keresztén* nyilvánul meg. Szolidaritást vállal minden kor minden áldozatával. Maga is áldozat. Jézus a városkapun kívül szenvedett kereszthalált, hogy megszentelje az embereket a saját vérével (vö. Zsid 13,11–12). Jézus a szenvedésével, életével, halálával nem tartozik a városhoz, az előljárókhoz, ő valóban kívülálló. Kívülállóként, érinthetetlenként szenvedett.

A dalit tapasztalatok legfontosabb pontja Jézusnak a kereszten átélt tapasztalata: az *Istentől való elhagyatottság*. Ebben osztozik Jézus a dalitokkal. Jézus ártatlan áldozatként került a keresztre, minden idők ártatlan áldozataival vállalt szolidaritást. Ez az Isten érti az emberi szenvedés személyes tapasztalatait.³⁵

A *feltámadott* Jézus reményt és fényt hoz. A megtört szívűekkel van, szenved, ha az ember szenved, sír, ha az ember sír, nevet, ha nevetünk, meghal az ember halálával és feltámad az ember feltámadásával. A feltámadt Krisztus jövőt ad a dalitoknak a mindennapi életben. A feltámadással Jézus eltörölt minden kulturális, faji, vallási, nemi, gazdasági, szociális vagy regionális megkülönböztetést. A keresztény hit számára lehetséges, sőt szükséges azonosulni a szenvedőkkel, az elnyomottakkal. A feltámadás a társadalmi átalakulásnak a reményét is hordozza. Jézus tapasztalata a feltámadásról hasonló a nem-emberségből emberségbe való

³⁵ Uo. 55.

átmenet dalit tapasztalatához. A dalit teológia víziója, célja, hogy az indiai társadalmat úgy alakítsa át, hogy a dalitoknak része lehessen az élet teljességében. Nagyon fontos szempont az is, hogy a dalitok engesztelődjenek ki elnyomóikkal. Egy kiengesztelődött indiai társadalom a dalit felszabadítás teológia célja.

A DALIT TEOLÓGIA ÉRTÉKELÉSE

Mivel a teológia alapvetően kontextuális, környezettől függő, a dalit teológiának a helye az öröm, a bánat, a születés és a halál, a fájdalom, a szenvedés és a diszkrimináció környezete. A teológia egy olyan folyamat a hitben, ami folyamatosan reflektál és tettekkel reagál, igazságot, békét és átváltoztatást hoz. Annak a gyakorlata, hogy Istent beengedjük a hétköznapi valóságába, idővel kiengesztelődést és megváltást hoz. Hogy ez megtörténhessen, ahhoz folyamatos reflexióra van szükség.

Wesley nagyon fontos megállapítása az, hogy a teológia nem határolhatja le magát például csak az ártatlan áldozatokra, vagy az elnyomottakra, a peremre szorultakra.³⁶ Mivel Jézus a teljességet hozta, a teológia tárgyai nemcsak az elnyomottak, hanem az elnyomók is. A cél a *kiengesztelődés*, a harmónia és az igazság, a szakadások megszüntetése. A teológia gyakoroltatja a hit fényében történő kritikus gondolkodást. Segíti azt, hogy a napi valóságot, az igazságtalanságot, az egyenlőtlenséget, a kitaszítottságot a hitben végzett tettek át tudják fordítani igazságra, egyenlőségre, osztozásra. Mivel Jézus megígérte Isten országát, ezért az egész társadalom számára kiterjeszthető ez a teljességre való törekvés.³⁷

A teológia egyszerre globális és lokális irányultsága segíti az áldozatok gyógyulását, a régi megcsontosodott frontvonalak megszüntetését, harmóniát, kiengesztelődést, békét kínálva. A teológia egy közösség hitének a kinyilvánítása az Egyházban, ami Istenről tanúskodik, és Jézus Krisztusban gyógyulást és teljes életet hoz minden teremtmény számára. Isten képére lettünk teremtvé, ezért az egyenlőség, a méltóság és a szabadság minden teremtménytől elvitathatatlan jog.

A kereszténység eredetileg egy elnyomott kisebbség vallásaként indult, hasonlóan a dalit teológiához. A dalit teológia a történelem fonákjából, a sötét oldalából nőtt ki. A teológiai reflexió az áldozatok szemszögéből történik, akik elnyomás alatt élnek és szenvednek, akik az uralkodó vallás és társadalom áldozatai.

³⁶ Vö. ARUN KUMAR WESLEY: Towards a Comprehensive Theological Enterprise: a Subaltern (Tribal/Dalit) Perspective, *Asia Journal of Theology* 20 (2006/4) 17–35.

³⁷ Uo. 34.

Hangot ad a hangtalanoknak az indiai társadalomban. A dalit teológia különbözik a nyugati keresztény teológiától, mely úgy evangelizál, hogy a kereszténység tanítását nem feltétlenül köti össze a mindennapi élet gyakorlatával.

Mint láttuk, a hindu tradíciók tanítása szerint a dalitok Brahma testén kívül születtek, ezért nem emberek, nincsenek jogaik, kívülállók. Ezzel szemben Krisztus teste egy közösséggé hozza össze az emberiséget. Az ő teste megtöretett azért, hogy gyógyítson minden sebet, sérülést.³⁸ Szent Pál tanítása szerint: „a lélek adományai különbözőek, de a lélek ugyanaz” (1Kor 12,4–26). A test tagjainak szükségük van egymásra, gondjuk van egymásra, kiegészítik egymást. Ha egy tag szenved, mindenki szenved. Szükséges tehát, hogy a dalitok társadalmi és teológiai szerepvállalása mozgósítsa a keresztények hitét – Indiában és világszerte.

A dalitok szerint a kasztrendszer maga a sátán, és ellentétben áll a Krisztus által meghirdetett Isten országával. A dalit teológiában a strukturális bűn a dalitok elnyomása. A „strukturális bűn” fogalma abból a felismerésből származik, hogy összefüggés állapítható meg az emberi bűnök és azon szociális rendszerek között, amelyekben az egyének élnek, mint egyszerre elkövetők és áldozatok. A strukturális bűn kategóriája azt a felismerést fejezi ki, hogy a szenvedést okozó társadalmi mechanizmusok teológiai szempontból minőségileg értékelhető jelenségek.³⁹

Nem csupán szociális változásokat kell elérni, mert azzal még nincs kivágva a bűn gyökere. Pusztán a szociális helyzet javítása elfedné a bűn mélységét. Annak ellenére, hogy az indiai alkotmány megváltozott, a dalitok elnyomásának gyökerei nem változtak. A karma-elmélet szerint a dalitok maguk felelősek jelenlegi helyzetükért. A dalitok a kasztrendszer ártatlan áldozatai, ebből a szempontból tehát ugyanúgy ártatlan szenvedők, mint a megtestesült Ige, Jézus Krisztus.

A dalit teológia azzal az igénnyel fogalmazódik meg, hogy vissza tudja állítani a jogfosztottak emberi méltóságát, visszaadja az emberségüket, reményt és bizalmat ébreszt bennük a jövő iránt. A dalit teológia az indiai *kasztrendszer* gyakorlati *felszámolására* is törekszik, arra, hogy a társadalom fogadja el a dalitokat egyenrangúnak, adjon számukra esélyegyenlőséget és emberi jogokat.

³⁸ Vö. P. MOHAN LARBEER: The spirit of truth and dalit liberation, *The Ecumenical Review* 42 (1990) 234.

³⁹ Vö. HERBERT VORGRIMLER: *Új Teológiai Szótár*, Göncöl Kiadó, Budapest, 2006, 558.

JELENITS ISTVÁN SchP

Gyászbeszéd Tuba Iván SchP temetésén

Testvéreim!

Akit most itt utolsó útjára elkísérünk, tizennégy évesen talált el a piarista iskolához, szüleinek a vezetésével, s talán ebben a népes, gyászoló közösségben sokan vannak, akik már gyermekkorából is őriznek róla emlékeket. Ezeket igyekszik most ki-ki a maga módján összerakosgatni, köszönetet mondani azért, hogy életében társai lehettünk, ki-ki a maga helyén, rokonai, piarista testvérei, tanítványai, tanítványainak szülei, barátai. Az Úristen elé lépünk, hogy könyörögve vezessük őt elébe, és kérjük, ismerje a magáénak, hiszen egész életében Őt szolgálta. Amikor 1958-ban közénk jött és tizennégy évesen piarista diák lett, már hozott magával nagyon sok lelkes ministráns emléket Kispestről, jó, derék papok és a társak közül, akik között már amolyan ministránsvezető-féle volt. A piarista gimnáziumban jó osztálytársakra lett, és olyan tanárookra, akikre fel tudott nézni, akiknek örömmel lett a tanítványává. Sokan vannak az osztálytársai közül, akik utolsó napjaiban is mellette álltak, és végigkövették szinte az egész életútját.

Akkoriban, 1958-tól 1962-ig a piarista iskola, de az egész magyar társadalom is, nagyon sajátos helyzetben volt, nagyon sajátos életet élt. A szülők és az iskola, a diákok és a tanárok talán a történelem folyamán soha nem alkottak olyan mély és olyan őszinte közösséget, mint akkor, egy Istennel szembeforduló, a hitet, a kereszténységet elutasító diktatúrának a nyomása alatt. A piarista iskolában a hitnek, a tudásnak, a szép életnek, a jónak leckéit kapták a fiatalok, amit nagyon mohón, nagyon szomjas lélekkel ittak magukba, és szerettek ott lenni, mert abban az elsőtévedő világban ez valahogy a tisztaságnak, az emberi életnek sajátosan kitüntetett helye és hajléka volt. Együtt éltek, más örömük nem nagyon volt, a család nem nagyon volt képes arra, hogy örömeiket kínáljon a gyermekeinek, de jó iskolába adták, rábízta a tanárait, aki azután ott mindent meglett, amire szüksége volt. Tanulást, barátokat, kirándulásokat, elemi távlatokat és lelki mélységet egyaránt. Bizonyára ekkor érlelődött meg az a gondolat, hogy érettségi után jelentkezzenek, és felvételét kérje a Piarista Rend tagjai közé. Majd következtek a növendék évek. Előbb a rendi

főiskolán, aztán a vele foglalkozók úgy látták, hogy talán érdemes lenne őt teológussá nevelni, és a Hittudományi Akadémiára küldeni, hogy ott folytassa tanulmányait, és legyen hittanár, legyen a hittudománynak a művelője. Vonzotta a történelemtudomány is, aztán mégis a teológia mellett döntött, s az élete úgy alakult, hogy teológiai doktorátussal fejezte be a tanulmányait. Pappá szentelték, majd fiatal papként és fiatal tanárként Kecskemétre került, hogy megkezdje a tanári, nevelői, kalazanciusi munkáját. Ott megint egy nagyon érdekes világ fogadta, amelyik a számára sok szempontból új volt, bentlakó diákokkal, a főváros helyett egy másféle környezettel, de nagyon hamar meglelte tevékenységének a formáit és lehetőségeit. Jól érezte magát ott, szeretet és érdeklődés fogadta, a szigorúságával, igényességével és gazdag lelki kincseivel. A fiatalok megéreztek benne a jól képzett embert, a gazdag lelkű és ötletekben is gazdag, kemény férfit, jó szívvel bízták magukat a vezetésére, tisztelettel és örömmel fogadták és vették körül. Ott telt piarista életének szinte az első húsz esztendeje. Megismerte a város környékét, lassanként felnőttek azok a diákok, akiket először nevelt. Sokan közülük pappá lettek, itt is, ott is, különféle egyházmegyékben elkezdtek papi tevékenységüket, és ő örömmel látta, hogy munkája gyümölcsöző és folytatása is van. Szívesen segített azokon, akik az életben elindultak, és hogy a lelkipásztori munkájukba is bekapcsolódják, családokkal törődött, majd a rendi közösségben házfőnökként vezetője lett a kecskeméti közösségnek.

Azután jött lassanként a változás előszele, megváltozott az élete, és nagyjából ebben az időben került Budapestre. A régi iskolájába került vissza tanárnak, és a főiskolára a kispapok közé, akik között maga is nevelkedett valaha. Viszont Budapestten másfajta világ fogadta, mint amiből elindult. Pontosan azzal, hogy az élet lehetőségei tágabbak, szabadabbak lettek, az Egyház lehetőségei is megváltoztak, az iskolába járó diákok már nemcsak az iskolától várták mindazt, amit az ifjúság számukra jelenthet, hanem megmaradtak egy-egy plébániának a közösségében is, ott is kaptak már egész jó ifjúsági, pasztorációs tapasztalatokat, ez tovább kísérte, vonzotta őket. Voltak másfajta szellemi lehetőségek is, a világ lassanként kinyílt azok előtt a családok előtt, amelyek a gyerekeiket hozzánk adták, és ebben a kitérült világban már nem az egyetlen vonatkozási pontja lett a gyerekeknek az iskola, hanem az egyik a sok közül. A megváltozott helyzetben kereste ő is a helyét. Azért is küzdött, hogy a teológiát, annak a rangját a többi tudomány, ismeret között biztosítsa a diákok körében. Sokszor kevésbé értették már ezt a törekvését, a szigora valamiképpen meglepte azokat, akik másfajta hanghoz szoktak a plébániai pasztorációban, valami játékosabbhoz, valami kedvesebbhez, de ő mégis nagyon komolyan vette a keresztnységnek az intellektuális mélységét, rangját és magasságát, és nagyon határozottan képviselte az isko-

lában. Voltak azért olyanok is sokan, akik megértették. Velük életre szóló barátsága alakult ki, s a felnövekvő diákjai közül azok, akik köréje gyűltek, az érettségi után is visszajártak hozzá, tanultak tőle, és a pályájukat, eligazodásukat évtizedeken keresztül segítette, ameddig az élete engedte.

Milyen szép, hogy a kitáruló világgal együtt később az ő tevékenységi köre is kitárult, hiszen megnyílt előtte egy új főiskolának az élete, a Sapientiaé, ahol már nemcsak egy-két tucat piaristával, piarista növendékkel foglalkozhatott, hanem sokakkal, főiskolásokkal, más rendbéliekkel, civilekkel egyaránt. S azután eldönt, hogy a teológiai tárgyak közül elsősorban a morális lesz az, amit ő igazán tanít és művel, s aminek az oktatását ő ezen a főiskolán meghatározza. De nemcsak itt, hanem Veszprémbe is, ahol a kialakuló főiskolának az egyik tanára lett. Életének az utolsó húsz évét itt töltötte, a másik hússzal tulajdonképpen arányosan, valamivel többet húsz évnél. Ismételten sok minden között kellett meglepődve tájékozódnia. Nemcsak a diákok élete, nemcsak a diákoknak a programja változott meg körülötte és készítette erőfeszítésre, hanem az Egyház és a világ kapcsolata is. A teológia, amit mi még a zsinat előtt tanultuk, s amit mi akkor olyan véglegesnek és változatlan kincsnek éreztük, egyszer csak élni kezdett, kihívások közé került, vitákba bonyolódott modern szellemi áramlatokkal. Az ő nyelvtudása, tájékozódása lehetővé tette, hogy napra készen tájékozódjék az új feladatok között, megfeleljen nekik, és igyekezett úgy helytállni, hogy a tanítványait bevezesse az élő Egyház tanításába, élő gondjaiba, küzdelmeibe és felelősségébe.

Ugyanakkor új feladatok jelentkeztek a rend életében is. Gondoljuk csak meg, a családok életében is tapasztaljuk, hogy amíg a diktatúra alatt nem nagyon kellett gondolkodni, mert csak egy irányba lehetett és kellett is menni, később megváltozott az élet, döntések elé kerültek a családok, lehetőségek nyíltak meg előttük, kockázatok, feladatok. Akkor az összeszokott emberek, az egymást szerető kicsi családok is megriadtak, mert sokszor új nehézségek kerültek elő, és az egyik így, a másik úgy akart előre lépni, a megváltozott világ lehetőségei között dönteni. Napról napra új és új döntéshelyzetekbe kerültek a családok és a közösségek. Így volt ez a renddel is. Egyszer csak azt éreztük, hogy a diktatúra évei alatt a rendnek a szabályos, belső működése valamiképpen megbénult. Hiszen például a rendtagok egy része kereten kívül élt, és nem lehetett úgy élni, ahogy a törvények, a hagyomány szerint kellett volna. Nehezen találtunk magunkra, nehezen találtunk egymásra, s egyszer csak azt éreztük, amit Szent Pál fogalmazott meg: „Viseljétek egymás terhét!” Hordoznunk kellett egymás terhét, s azt is észre kellett vennünk, hogy önmagunk is teherré válunk, és nem olyan egyszerű elfogadnunk, hogy másoknak minket kell hordozniuk. Ezek között a gondok, feladatok, nehézségek között is igyekezett a mi kedves

testvérünk helytállni. Markáns alakja volt a rendi történetnek, amelyik mögöttünk van, amelyiknek a folyamatában továbbra is élünk mindannyian, akik itt maradtunk. Küzdött és elviselte, hogy nem az történik, amit jónak lát, mégsem mondott le arról, hogy gondolatait képviselje, tisztességgel és komolyan igyekezett azon, hogy mindannyiunk közös javát szolgálja azoknak a szempontoknak az alapján, amelyeket ő maga előtt látott. Ugyanakkor megtanulta elfogadni, hogy más esetleg másképpen gondolkodott, és kereste a testvért abban is, akire először talán riadtan nézett, nem ismert rá, mert másnak gondolta, mint amilyennek most mutatkozik. Így alakult az utolsó néhány évtizedben. Közben a gondok és egzisztenciális erőfeszítések között írások születtek a tollából. Előadásokat tartott, amelyre érdeklődéssel mentek el az emberek, és amelyekért hálások azok, akik ott lehettek. Megjelent a médiában, a közéletben, és képviselte azt, amit közös piarista örökségünknek vallunk: a tudománynak és a *pietas*-nak a kapcsolatát, a kereszténységnek a hétköznapi életet átható küldetését, feladatát, lehetőségeit.

Ezek között érte utol a betegség, bizony viszonylag korán. Mégis úgy, hogy nem hirtelen támadt rá, hanem lassanként hatalmasodott el rajta. Akik a közelében éltünk, láthattuk, hogy ez erőfeszítésekre készíti, ugyanakkor komolyságra és valamiképpen csöndességre is. Igyekezett az utolsó pillanatig helytállni ott, ahová a küldetése szól, tenni a dolgát, amit magára vett, amit örömmel vállalt, és foglalkozni azokkal, akikhez küldetése volt. Ugyanakkor valamiképpen készült is arra, ami olyan elháríthatatlanul közeledni látszott hozzá. És megkapta azt a kegyelmet, hogy ennek a készületnek az útján csöndesen tudott előre haladni, anélkül, hogy másoknak, a körülötte élőknek terhére lett volna, hogy azokat megszorította volna valamivel. Mégis lehetett látni rajta, hogy ő most már nemcsak azzal foglalkozik, ami a mindennapi feladataival jár, hanem a szenvedésnek a próbáit is viseli, szisszenés nélkül, igazán odaadó és bizakodó szívvel. Az Eucharisztikus himnuszban énekeljük sokszor, hogy „esto nobis prae-gustatum, mortis in examine”, amit úgy fordították magyarra, hogy „a halálnak végső harcán táplálj minket Szent Kenyér”, ám az eredeti himnusz nem *végső harcról* szól. Szent Tamás, a tanár írta ezt a himnuszt a halál *nagy vizsgájáról*. Arra készült a mi testvérünk is, és ahhoz kérte az Eucharisztia nagy ajándékát, hogy az készítse fel arra az utolsó vizsgára. A halál végső vizsgájára készült akkor is, amikor maga is vizsgáztatott, s bizonyára elgondolkozott azon, hogy nem is olyan nagy életbiztosítás akár a hittudomány tanítójának lenni, mert hiszen a tanárnak mégis ítélnie kell, amikor vizsgáztat, és ott áll az Evangéliumban: ne ítélj, hogy ne ítéless, amilyen szigorúan ítélték, olyan szigorúan fognak titeket is ítélni. Nem olyan egyszerű tanítani, nem olyan egyszerű mások között az igazság hir-

Gyászbeszéd Tuba Iván SchP temetésén

detőjeként élni, ugyanakkor a saját gyarló természetünknek a terhét alázattal hordozni, és Istenben bízni, ahelyett, hogy a saját okosságunkban meg a bölcsességünkben bizakodnánk. A halál végső vizsgájára készült ekkor, s jól tudta, hogy ezen a végső vizsgán nem a teológiai tudásáról kell számot adnia, hanem a szívében lévő indítékokról, melyek az életét betöltötték. Tudta, hogy az a végső vizsga olyan lesz, mint János evangéliumában, amikor a feltámadott Jézus Péterhez fordult, és azt kérdezte tőle, hogy szeretsz-e engem. Biztosan tudta, mi erre a megfelelő válasz, hogy igen, Uram, Te tudod, hogy szeretlek, és szerettelek. De nemcsak a kellő szavakat tudta, hanem úgy tudott az Isten elé állni, hogy ez a válasz csakugyan az életét fejezte ki, és csakugyan lelkének a legmélyéről fakadt. Ezzel a tudattal kísérjük most el utolsó útjára, ezzel búcsúzhatunk el tőle, és kérhetjük az Úristent, hogy ami gyarlóság mégis hozzátapadt, törölje le róla, és ismerje őt egészen a magáénak.

Elhangzott Tuba Iván SchP temetésén 2009. február 19-én, a Rákoskeresztúri Új-köztemetőben.

ULRIK M. MONIKA SSND

Ideje van a hálaadásnak... A jubileumi év visszhangja szívünkben

Az elmúlt hónapokban többen megkérdezték tőlem, örülök-e annak, hogy vége a jubileumi évnek, túl vagyunk az ünneplés-sorozaton. Mindannyiszor spontán fakadt fel a szívemből, hogy inkább hála él bennem, mintsem megkönnyebbülés. Egyáltalán nem vártam a jubileumi év végét, minden perce ajándék és lehetőség volt számomra. Most, hogy felkérést kaptam, és ezáltal alkalmam nyílt, hogy beszámoljak ennek az évnek az eseményeiről, a külső-belső történéseiről, a tapasztalatairól, szeretném, ha ez egyben hálaadás lenne Istennek, köszönet nővértársaimnak és mindazoknak, akik hozzánk tartoznak: társult tagjainknak, munkatársainknak, jelenlegi és végzett tanítványainknak, szüleiknek, jótevőinknek. Köszönet mindazoknak, akikkel együtt szolgálunk az Úr szőlőjében: nemzetközi rendünk nővéreinek, a többi rend szerzeteseinek, püspök- és pap-ismerőseinknek.

BEMUTATKOZUNK

A Miasszonyunkról nevezett Szegény Iskolanővérek Kongregációjának Magyar Tartománya vagyunk. Kongregációnk nővérei a világ 36 országában töltik be küldetésüket a nevelés szolgálata által. Alapítónkat, Jézusról nevezett Boldog Gerhardinger Terézia anyát az a meggyőződés vezette, hogy az Isten képmására alkotott emberek, elsősorban fiatalok és nők nevelésével munkatársai lehetünk Isten teremtésének a világ Isten szándéka szerinti alakításában. – Ma 94 iskolanővér áll a magyar nemzet szolgálatában. Az óvodásoktól kezdve az egyetemistákig intézményes és nem intézményes formában igyekszünk hitelességre, felelős, alkotó és tudatos életvezetésre nevelni a fiatalokat, hogy együtt tudjanak működni Istennel, embertársaikkal, mindenkori közösségükkel és a teremtet világgal. Idősebb nővéreink az imádság és a szenvedés szolgálatát vállalják. Mindazzal nevelünk, amik vagyunk és amit teszünk.

Ideje van a hálaadásnak...

MIT ÜNNEPELTÜNK?

Hadd mondjam el ezt azokkal a szavakkal, amelyekkel minden nővért és hozzánk tartozót hívtunk a közös ünneplésre:

2008. október 8-án lesz 150 éve, hogy 25 évvel Kongregációnk megszületése után Terézia anyja hat nővért küldött bajor földről Temesvárra, s ezzel hazánkban kezdetét vette rendünk társadalmat és jövőt formáló, másfél évszázadon keresztül folyamatos nevelői munkája. E százötven év alatt sok mindent átélünk: virágzást és létbizonytalanságot, lendületet és óvatosságot, újrakezdést és megtorpanást, sebzettséget és azt, hogy mi okoztunk fájdalmat. Hálaadás vagyunk Isten gondviselő jóságáért és elődeink fáradhatatlan magvetéséért, amelynek gyümölcszeként él ma rendünk. – Ez az évforduló annyira fontos számunkra, hogy megünneplésére jubileumi évvel készülünk, melyet 2007. november 15-én nyitunk meg.

Adja Isten, hogy Terézia anyja lelkiisége és nevelésről alkotott víziója tovább fejlődjön Magyar Tartományunkban, hogy a múltból gazdagodva iskolanővéri életünk a jelenben kibontakozzék, és a jövő kihívásaival szembenézzen!

HOGYAN ÜNNEPELTÜNK?

Kilenc nővérből álló jubileumi team volt a motorja az egy éven át tartó ünnepelés előkészítésének. A team tagjai igyekeztek minél több nővért, társult tagot, végzett tanítványt és tanárt bevonni a szervezésbe.

Egy busznyai nővér, tanár, munkatárs, diák és végzett diák alapításunk helyére, Temesvárra zárandokolt, s onnan élő tüzet, követ, földet és vizet hozott. A megnyitott jubileumi kapun a zárandokok léptek be elsőként. A jubileumi év ünnepélyes megnyitására a különböző közösségeinkből, iskoláinkból érkező küldöttségek innen vitték haza a temesvári szimbólumokat, a Terézia anyáról készült filmet, valamint az osztályfőnökök számára készült, Terézia anyja életét feldolgozó segédanyagot. Minden helyi közösség és iskola otthon is megnyitotta a jubileumi évet. A temesvári élő lángot az oltárra helyezték, a víz, a kő és a föld az erre az alkalomra ültetett jubileumi fa tövébe került.

Ekkor került sor a jubileumi év Kárpát-medencei pályázatának meghirdetésére is *Gyökerek* címmel.

Minden nővért, minden munkatársunkat és minden tanítványunkat szeretünk volna az ünnep részesévé tenni. Ezért minden közösségünknek, intézményegységünknek külön jubileumi napja volt, melyen részt vettek más közösségeinkből érkezett nővérek is, hívtuk jőtevőinket és végzett tanítványainkat. – Havonta ün-

nepeltünk: Szegeden és Makón, Csókán, Nagybecskerekén és Kikindán, Debrecenben és Budapesten, Nyárádmentén és Szovátán. Szimpóziumot rendeztünk *Nők, nőkről, nemcsak nőknek* címmel, nevelési konferenciára hívtuk iskoláink, a Patrona, a Svetits, a Karolina és a Signum tantestületeit, valamint a határon túl szolgáló nővéreink pedagógus munkatársait. Találkoztunk egykori tanítványainkkal Kolozsvárott és Csorváson, ott, ahol mi, nővérek már nem vagyunk jelen, de tanítványainkban és ezáltal környezetükben továbbél Terézia anyánk lelkülete.

Egy jubileumi imát fogalmaztunk erre az évre. Ezt minden közösség minden nap imádkozta – a kiengesztelődés és megújulás ajándékáért.

Ünnepelésünk kapcsán fontos szempont volt, hogy nyomot hagyjunk magunk után. Ezt szolgálta az emléktáblák avatása, kiadványaink és a médiával történő barátkozásunk.

Kérdések, személyes beszélgetések segítségével ki-ki megfogalmazhatta az ő Istenének és/vagy nekem, mint rendünk jelenlegi képviselőjének, hogy élete, fogadalmas évei hogyan illeszkednek bele tartományunk 150 évébe. E kérdések abban segítettek, hogy ki-ki személyesen is fel tudjon készülni a jubileumi hálaadásra, köszönetre, bocsánatkérésre, kiengesztelődésre, arra, hogy hivatásában és küldetésében megerősödjön, s így megújuljunk, tiszta szívvel és örömmel ünnepeljünk.

A Miasszonyunkról nevezett Szegény Iskolanővérek Magyar Tartománya alapításának 150 éves évfordulóját a tartomány nővéreivel, nemzetközi és hazai vendégekkel együtt ünnepeltük. – Rendtörténeti kiállítást nyitottunk. Összeállítottunk egy jubileumi zsoltároskönyvet *150 év – 150 zsoltár* címmel, s ebből imádkoztuk az ünnepi vesperást. Az ünnepi szentmise lehetőséget nyitott arra, hogy a Kyrie imádkozása előtt szóban is kérjük Istenünk irgalmát, és kifejezhessük, hogy őszintén sajnáljuk mindazt a fájdalmat és sebet, amelyet egymásnak, munkatársainknak és tanítványainknak okoztunk. A szentmise felajánlásaikor pedig magunkhoz ölelve összetett múltunkat és jelenünket Istenünk kezébe tettük azt, hogy a kenyérrel és a borral együtt változtassa át életadó tapasztalattá, hitté, reménnyé, szeretetté, hogy odaadott, megáldott, megtört és szétosztott kenyérré váljunk a világ és hazánk életéért. Az ünnepi műsor keretében minden szolgálati területünk diákjai bemutakoztak egy-egy táncsal, népdallal, Kodály *Háry János*ának előadásával, pantomim műsorral, megcsillantva a jövő reményét, azt az erőt, amit ezek a gyerekek, fiatalok magukban hordoznak.

MIT ÉLTÜNK ÁT? MIT KAPTUNK ISTENTŐL? MIBEN NÖVEKEDTÜNK?

A jubileumi év lehetőséget, alkalmat adott arra, hogy őszintén elismerjük, magunkévá tegyük, tudatosítsuk a 150 évet, kiemelten azokat az éveket, évtizedeket, melyeknek mi is aktív vagy passzív résztvevői és alakítói voltunk. Örömeivel és elért eredményeivel, fájdalmaival és sebeivel, bűneivel és megtisztulásaival, elakadásaival és megújulásaival, Isten szerető gondoskodásával, vezetésével és irgalmával együtt.

A jubileumi év lehetőséget adott arra, hogy történelmünk felelevenítésével megújítsuk a Gondviselő Istenbe és vezetésébe vetett bizalmunkat, és ezzel együtt a jövőbe vetett reményünket.

Új módon ismertünk egymásra, rendünk ajándékaira, karizmánk erejére. Új utakat találtunk egymáshoz és egymással azáltal, hogy a nővérek egy-egy csoportja vállalta el az ünnep egy-egy részletének megteremtését.

A jubileumi év lehetőséget adott arra, hogy hírt adjunk, beszéljünk Terézia anyáról, víziójáról, rendünk tapasztalatairól és reményéről. Lehetőséget adott arra is, hogy megfogalmazzuk saját hivatásunkat, érintettségünket. Erősödhettünk identitásunkban, és ezzel együtt bátrabban feltettünk identitásunkat, egzisztenciánkat érintő kérdéseket.

SZEMÉLYES ÉRINTETTSÉGEM

A mai napig nagyon intenzíven él bennem az a pillanat, amikor a jubileumi évet előkészítve Temesváron először megálltam azon a helyen, ahová Terézia anya érkezett, hogy előkészítse nővérei érkezését, a magyarországi alapítást. Azóta bennem él a kezdet, minden kezdet csodája. Terézia anya nem láthatta távlatait annak, amit Istenbe vetett hitével elkezdett. Nem ismerhette minden következményét annak, amit Isten vele és rajta keresztül másokkal és így velünk is tett, tesz és tenni fog. De az is beláthatatlan, hogy mi minden nem történt volna meg velünk, ha az isteni indításra nem indul útnak földünkre.

Azóta minden pillanat súlya megnőtt az életemben. Minden pillanat egy kezdet. Minden pillanat ott van a nem-lét és a lét határán. Már nincs és még nincs. Rajtam (és persze a mellettem lévő is) áll, hogyan fordul át a múlt jövővé. Követem-e szívem hangját, a Szentlélek indítását, vagy megtorpanok? Amire indít a Szeretet, az benne lesz-e vagy hiányozni fog ebből a világból, Magyarország jövőjéből? Minek lesz 150 éves jövője, vagy mi porlad el, foszlik szét egy pillanat alatt? És ami elindult 150 éve, annak milyen lesz a folytatása?

AZ AJTÓT NYITVA HAGYTUK

Ez az évforduló annyira fontos számunkra, hogy megünneplésére jubileumi évvel készültünk. A jubileumi év belső és külső útjairól, az egyénileg és közössé- gileg bejárt utakról megérkeztünk. Sok mindent elkezdtünk, ami folytatást kí- ván: gyökereink mélyebbre eresztését, hogy gyökereinken keresztül életnedv, élet kerüljön vérkeringésünkbe. Megújulást abban, hogy Isten munkatársai- ként higgyünk a nevelés világot formáló erejében. Találkozásokat, kapcsolato- kat. A kiengesztelődést és a párbeszédet.

A jubileumi évet ugyan most lezárjuk, de a jubileumi kaput nyitva hagyjuk. Hadd legyen ez szimbolikus: a megkezdett folyamatokra nem csukjuk rá az ajtót. Sőt: az ablakokat is kinyitjuk. Ahogy a II. Vatikáni Zsinatot jellemző szó mondja: „aggiornamento”.

Megjegyzés: Ha valaki szeretné elolvasni a jubileumi év megnyitásakor, ill. ünnepi lezárásakor elhangzott gondolatokat, beszédeket, bocsánatkérést és felajánlást, továbbá szeretné képeken követni az eseményeket, megteheti honlapunkon: www.iskolanoverek.hu (*Aktuális* link – 2008. november 19., ill. *150 éves a ma- gyar tartomány* link).

KATOLIKUS NEVELÉSI KONGREGÁCIÓ

Irányelvek pszichológiai szakemberek igénybevételéhez
papjelöltek felvételénél és képzése folyamán*A holnap papjainak teljes érettsége érdekében*

I. AZ EGYHÁZ ÉS A HIVATÁS MEGÍTÉLÉSE

1. „Minden keresztény hivatás Istentől való, Isten ajándéka. De soha nem kívülről, az Egyháztól függetlenül, hanem mindig benne és általa adatik, az Egyház pedig [...] a legszentebb Szentháromság misztériumának ragyogó és élő tükörképe.”¹

A „hivatásokat ébresztő és nevelő”² Egyháznak feladata, hogy megvizsgálja a papi szolgálatra jelentkezők hivatását és alkalmasságát. „A Szentlélek belső indításáról ugyanis a püspöknek el kell döntenie, hogy hiteles meghívás-e vagy sem.”³

Az Egyházat kettős cél vezeti, amikor erről a hivatástisztázásról és a szolgálatra való teljes körű felkészítésről gondoskodik: saját küldetésének érdekét, valamint a papjelöltek érdekét kívánja szolgálni. Mint minden keresztény hivatáshoz, a papi hivatáshoz is lényegileg hozzátartozik – a krisztológiai dimenzióval szoros egységben – az egyházi dimenzió: „[E meghívás] nemcsak az *Egyházból* és annak közvetítésével születik, nem is csak az *Egyházban* ismerhető fel és valósul meg, hanem – alapvetően Istennek szolgálva – szükségszerűen az *Egyháznak* nyújtott szolgálattá is válik. A keresztény hivatás minden formája olyan ajándék, mely az Egyház épülésére és Isten országának a világban történő növekedésére van rendelve.”⁴

¹ II. JÁNOS PÁL: *Pastores dabo vobis* szinódus utáni apostoli buzdítás (1992. március 25.), 35/b–c, AAS 84 (1992) 714. [Magyarul a teljes dokumentum: II. János Pál megnyilatkozásai. Pápai dokumentumok 1978–2005, I. kötet. Enciklikák, apostoli buzdítások, apostoli levelek, szerk. Diós István, Szent István Társulat, Budapest, 2005, 877–970.]

² Uo. 35/d, AAS 84 (1992) 715.

³ Uo. 65/d, AAS 84 (1992) 771.

⁴ Uo. 35/e, AAS 84 (1992) 715.

Az Egyház java és a papjelölt érdeke tehát nem állnak szemben egymással, hanem egyazon cél felé tartanak. A papképzés felelőseinek a feladata, hogy összhangot teremtsenek közöttük, kölcsönös egymásra hatásukban mindkettőre egyszerre legyenek figyelemmel. Ez lényegi vonása annak a felelősségteljes szolgálatnak, amelyet az Egyháznak és az embereknek nyújtanak.⁵

2. A Krisztushoz, a jegyeshez, a jó pásztorhoz való hasonulásként felfogott és megélt papi szolgálat olyan adottságokat, valamint emberi és pszichikai, kiváltképp érzelmi egyensúly által támogatott erkölcsi és teológiai erényeket igényel, amelyek ily módon lehetővé teszik, hogy valaki nőtlen életet élve kellőképpen alkalmas legyen valóban szabad önátadásra a hívőkkel való kapcsolatában.⁶

Amikor a *Pastores dabó vobis* szinódus utáni buzdítás a papképzés különféle – emberi, spirituális, értelmi, lelkipásztori – dimenzióiról tárgyal, mielőtt rátérne a spirituális dimenzióra, „a papnevelés egyik legfontosabb tényezőjére”,⁷ hangsúlyozza, hogy az egész képzés alapja az emberi dimenzió. Egész sor olyan emberi erényt és emberekkel való érintkezési képességet sorol fel, melyekre szüksége van egy papnak ahhoz, hogy személyisége „hidat s ne akadályt jelentsen mások számára a Jézus Krisztussal, az ember megváltójával való találkozásban”.⁸ Ezek közé tartozik a személyiség általános kiegyensúlyozottsága és a lelkipásztori felelősséggel járó terhek hordozására való képesség, az emberi lélek alapos ismerete, valamint az igazságosság és megbízhatóság iránti érzék.⁹

E tulajdonságok némelyike megkülönböztetett figyelmet érdemel: saját férfi identitásának pozitív és stabil felfogása, valamint az a képesség, hogy érett módon tartson kapcsolatot más személyekkel és csoportokkal; a hovatartozás biztos tudata, ami a papsággal való jövőbeli közösség és a püspökök szolgálatával

⁵ Vö. uo., 66–67., AAS 84 (1992) 772–775.

⁶ E feltételek igen részletes leírását találjuk: *Pastores dabó vobis*, 43–44., AAS 84 (1992) 731–736; vö. CIC 1029. és 1041.1. kán.

⁷ A spirituális dimenzió „minden pap számára [...] azt a középpontot jelenti, amely egységbe fogja és élteti egész papi életét és mindazt, amiért a papi hivatást választotta”: *Pastores dabó vobis*, 45/c, AAS 84 (1992) 737.

⁸ *Pastores dabó vobis*, 43., AAS 84 (1992) 731–733.

⁹ Vö. uo.; valamint vö. II. Vatikáni Zsinat: *Optatam totius* határozat a papképzésről (1965. október 28.), 11., AAS 58 (1966) 720–721; *Presbyterorum ordinis* határozat a papi szolgálatról és életről (1965. december 7.), 3., AAS 58 (1966) 993–995; KATOLIKUS NEVELÉSI KONGREGÁCIÓ: *Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis* [A papnevelés általános szabályzata] (1985. március 19.), 51.

való felelős együttműködés alapja;¹⁰ a magas eszmények iránti lelkesedés szabadsága és következetesség azok mindennapi megvalósításában; bátorság, hogy döntéseket hozzon, s azokhoz hűséges maradjon; önmagának, képességeinek és korlátainak ismerete, mely az Isten előtti pozitív énképben egységbe rendeződik; képesség a pozitív irányba történő változásra; a szépség mint „az igazság ragyogása” iránti érzék, és képesség annak értékelésére; bizalom, mely a többi ember iránti megbecsülésből fakad, s mások el- és befogadásához vezet; a papjelölt képessége, hogy a keresztény felfogás szerint integrálja saját szexualitását, a nőtlenség kötelezettségének figyelembevételével is.¹¹

A jövődöbéli pap képzése során, aki mint Isten és az Egyház embere arra hivatott, hogy építse az egyházi közösséget, ezeket a belső készségeket ki kell alakítani. A pap, szerelmesen az Örökkévalóba, az ember hiteles és integrális értékelésére törekszik, és szeretné egyre mélyebben megélni saját érzelmi életének gazdagságát a szentháromságos Isten és az emberek, különösképpen a szenvedők iránti odaadásban.

Nyilvánvalóan olyan célkitűzésekről van szó, amelyeket csak akkor lehet elérni, ha a jelölt folytonos összhangban van a benne működő kegyelemmel, s ha végigjárja a képzés szakaszokra osztott, hosszú és nem mindig egyenes vonalú útját.¹²

¹⁰ Vö. *Pastores dabo vobis*, 17., AAS 84 (1992) 682–684.

¹¹ VI. Pál a *Sacerdotalis celibatus* kezdetű enciklikájának (1967. június 24.) 63–64. pontjaiban kifejezetten tárgyal a papjelöltnek erről a szükséges képességéről, AAS 59 (1967) 682–683. A 64. pont végén pedig kijelenti: „Egy ilyesfajta élet, mint a nőtlen papé, amely minden belső és külső dimenzióját átjáró teljes elkötelezettséget kíván, kizárja tehát, hogy elégtelen pszichofizikai és erkölcsi egyensúllyal rendelkező személyek válasszák, s azt sem szabad elvárni, hogy a kegyelem majd pótolja, ami a természetből hiányzik.” Vö. *Pastores dabo vobis*, 44., AAS 84 (1992) 733–736.

¹² Az ember kibontakozásának folyamatában különleges fontosságú az érzelmi érettség, ami a személyiségfejlődésnek manapság a korábbinál nagyobb figyelmet igénylő területe. „Az ember akkor növekszik az érzelmi érettségben, amikor szívében Istenhez ragaszkodik. Krisztusnak olyan papokra van szüksége, akik érettek, férfiasak, képesek megélni a hiteles lelki atyaságot. Ehhez pedig szükség van arra, hogy őszinték legyenek önmagukhoz, nyitottak a lelkivezetőjük-
höz és bízzanak Isten irgalmasságában” – XVI. BENEDEK: *Discorso ai sacerdoti e ai religiosi nella Cattedrale di Varsavia* [Beszéd a papokhoz és a szerzetesekhez a varsói székesegyházban] (2006. május 25.), *L'Osservatore Romano* (2006. május 26–27.), 7. Vö. EGYHÁZI HÍVATÁSOK PÁPAI MŰVE: *Új hivatásokat egy új Európa számára. A „Papi és szerzetesi hivatások Európában” című Kongresszus (Róma, 1997. május 5–10.) záródokumentuma*, szerk. Katolikus Nevelési Kongregáció – Keleti Egyházak Kongregációja – Megszentelt Élet Intézményeinek és Apostoli Élet

Annak tudatában, hogy a papi hivatásban az emberi és spirituális folyamatok csodálatosan és szükségszerűen egybefonódnak, a papjelöltnek csak hasznára válhat hivatásának alapos és felelősségteljes mérlegelése, amelynek az a célja, hogy mindenki esetében megtalálják a képzés személyre szabott útját, illetve hogy segítsen fokozatosan felülemelkedni a spirituális és emberi szinten mutatkozó hiányosságokon. Az Egyháznak kötelessége, hogy segítséget nyújtson a papjelölteknek az emberi és erkölcsi dimenziók hatékony integrálásában, mégpedig a spirituális dimenzió fényében, amely felé azok megnyílnak, s amelyen belül kiegészítik egymást.¹³

II. A PAPIKÉPZÉST VÉGZŐ SZEMÉLYEK FELKÉSZÍTÉSE

3. Mindenkinek, aki a papi képzésben tevékenykedik, alaposan kell ismernie az emberi személyt, a személyiségfejlődés ritmusát, a személy pozitív és gyenge oldalait, valamint annak módját, ahogyan Istennel való kapcsolatát megéli. Ezért kívánatos, hogy a püspökök a papi hivatás pedagógiájának terén megbízható tapasztalatszerzési lehetőségeket, programokat és intézményeket felkínálva gondoskodjanak a papnevelők kellő felkészítéséről, követve a Katolikus Nevelési Kongregáció korábban kiadott útmutatásait.¹⁴

A papnevelőknek megfelelő felkészültséggel kell rendelkezniük a hivatások megítélésében, ami lehetővé teszi, hogy – az Egyház papi hivatásra vonatkozó tanításának teljes tiszteletben tartásával – ésszerűen biztos döntést hozzanak valakinek a szemináriumba vagy szerzetesapok esetén a tanulmányi házba való felvételéről, vagy alkalmatlansági okok miatt az elküldéséről, továbbá pedig, hogy kísérni tudják a papságra készülőket azoknak az erkölcsi és teológiai erényeknek a megszerzésében, amelyek szükségesek életük teljes odaadásként való következetes és belsőleg szabad megélésében „a kommunió-egyház szolgálatában”.¹⁵

Társaságainak Kongregációja, (1998. január 6.), 37. pont [az olasz nyelvű kiadásban: 111–120.; a magyarban (Magyar Katolikus Hivatásgondozó Intézet, Budapest, 1999) 81–86.].

¹³ Vö. *Pastores dabo vobis*, 45/a, AAS 84 (1992) 736.

¹⁴ Vö. KATOLIKUS NEVELÉSI KONGREGÁCIÓ: *Direttive sulla preparazione degli educatori nei Seminari* [Irányelvek a szemináriumban ténykedő papnevelők felkészítéséhez] (1993. november 4.), 36. és 57–59.; vö. elsősorban *Optatam totius*, 5., AAS 58 (1966) 716–717.

¹⁵ *Pastores dabo vobis*, 16/e, AAS 84 (1992) 682.

4. A Katolikus Nevelési Kongregációnak a *Nevelési szempontok a papi nőtlenségre való képzéshez* című dokumentuma elismeri: „A hivatások elbírálása terén gyakoriak a tévedések, és nagyon sok pszichikai, többé-kevésbé patológikus rendellenesség csak a papszentelés után mutatkozik meg. Ha ezeket időben felismernék, számos tragédia megelőzhető lenne.”¹⁶

Szükséges tehát hogy minden papnevelőnek kellő pszichológiai érzékenysége és felkészültsége legyen,¹⁷ képes legyen, amennyire lehetséges, felismerni a papjelölt tényleges motivációit, meglátni az emberi és keresztény érettség integrálásának akadályait és észrevenni az esetleges pszichopatológikus eseteket. Gondosan és nagy körültekintéssel kell mérlegre tennie a jelölt élettörténetét. De a jelölt múltja önmagában nem lehet döntő, sem elégséges kritérium a felvételéhez vagy a képzés során történő elbocsátásához. A papnevelőnek meg kell tudnia ítélni egyfelől a személyt annak teljességében és fejlődésének folyamatában (látva erős és gyenge oldalait), másfelől azt, hogy a jelölt milyen mértékben ismeri saját problémáit, továbbá képességét saját magatartásának felelős és szabad kontrollálására.

Ennek érdekében minden papnevelőnek fel kell készülnie az emberi személynek és a felszentelt szolgálatra irányuló képzés követelményeinek lehető legmélyebb megismerésére, kimondottan ilyen témájú kurzusokon való részvétellel is. E célból nagyon hasznosak lehetnek a pszichológiai tudományok szakembereivel az e témakörhöz kapcsolódó sajátos kérdésekről szóló találkozók és megbeszélések.

III. A PSZICHOLÓGIA HOZZÁJÁRULÁSA A HIVATÁS TISZTÁZÁSÁHOZ ÉS A KÉPZÉSHEZ

5. A papi hivatás mint Isten különleges adománya és annak tisztázása nem tartozik a pszichológia szoros értelemben vett illetékességi körébe. Ugyanakkor a jelölt pszichikai állapotának biztonságosabb megállapítására, annak felmérésére, hogy megvannak-e az emberi képességei az isteni hívásra adandó válaszra, valamint további segítségként a jelölt emberi fejlődéséhez, bizonyos esetekben hasznos lehet pszichológiai tudományokban jártas személyekhez fordulni. Ők nemcsak azáltal segíthetik a képzést végzőket, hogy diagnózist állítanak fel és pszichikai zavarok esetén terápiát javasolnak, hanem hozzájárulhatnak a papi szolgálat által

¹⁶ KATOLIKUS NEVELÉSI KONGREGÁCIÓ: *Orientamenti educativi per la formazione al celibato sacerdotale* [Nevelési szempontok a papi nőtlenségre való képzéshez] (1974. április 11.), 38.

¹⁷ Vö. *Pastores dabo vobis*, 66/c, AAS 84 (1992) 773.; *Direttive sulla preparazione degli educatori nei Seminari*, 57–59.

megkívánt emberi és kapcsolattartási képességek¹⁸ kibontakozásának erősítéséhez is. Hasznos tanácsokat adhatnak arra vonatkozóan, milyen lépéseket érdemes megtenni, hogy a jelölt szabadabb döntést hozhasson hivatásáról.

A papképzésnek is számolnia kell az emberi szívben gyökerező egyensúlyvesztés sokrétű megnyilvánulásával,¹⁹ amely különösképpen megmutatkozik az önátadásnak a jelölt által tudatosan elérni szándékozott eszménye és a saját konkrét élete közötti ellentmondásokban, továbbá azokban a nehézségekben, amelyek együtt járnak az emberi és társas erények fokozatos kibontakozásával. A lelkipásztor és a gyóntató segítsége alapvető és elengedhetetlen ahhoz, hogy a papjelölt Isten kegyelmével leküzdhesse ezeket a nehézségeket. Bizonyos esetekben az emberi és kapcsolattartási képességeknek a kibontakozását akadályozhatják múltban kapott, még be nem gyógyult, különösen fájó sebek.

Azok ugyanis, akik manapság szemináriumba való felvételüket kérik, többé-kevésbé erőteljesen tükrözik azt a zavaros gondolkodásmódot, amelynek hátterében a fogyasztásközpontúság, a családi és társadalmi kapcsolatokban való ingatagság, az erkölcsi relativizmus, a szexualitás téves felfogásai, csak időleges döntések meghozatala és az értékeknek főleg a tömegkommunikációs eszközök általi szisztematikus rombolása állnak.

Akadnak papjelöltek, akik olyan különleges – emberi, családi, foglalkozásbeli, értelmi vagy érzelmi – tapasztalatok részesei voltak, amelyek – különféleképpen – még be nem gyógyult sebeket ejtettek, és zavarokat keltenek, mégpedig oly módon, hogy maga a jelölt sem ismeri őket tényleges mélységükben, sőt gyakran külső okokkal magyarázza, így a lehetősége sincs meg tehát, hogy megfelelőképpen szembenézzon velük.²⁰

¹⁸ Vö. *Optatam totius*, 11., AAS 58 (1966) 720–721.

¹⁹ Vö. II. Vatikáni Zsinat: *Gaudium et spes* lelkipásztori konstitúció az egyházzal a mai világban (1965. december 7.), 10., AAS 58 (1966) 1032–1033.

²⁰ E kijelentések jobb megértése érdekében érdemes idéznünk II. János Pál pápa alábbi megállapításait: „Az ember tehát magában hordozza az örök élet csíráját és a meghívást, hogy a transzcendentális értékeket magáévá tegye; belülről azonban sebezhető marad, és drámai módon ki van téve annak a veszélynek, hogy elhibázza saját hivatását azon hárítások és nehézségek miatt, amelyekkel egzisztenciálisan találkozik egyrészt a tudatosság szintjén, ahol az erkölcsi felelősség szerepet játszik, másrészt a tudatalatti szintjén, ez pedig történhet a szokványos pszichikai életben, illetve olyan nem számottevő vagy mérsékelt pszichopatologikus sérülések kísérte pszichikai életben, amelyek nem befolyásolják lényegileg a személynek a transzcendens, felelősséggel választott eszményekre irányuló szabadságát” – *Allocuzione alla Rota Romana* [Beszéd a Rota Romanához] (1988. január 25.), AAS 80 (1988) 1181.

Nyilvánvaló, hogy mindez jelentősen akadályozhatja előrehaladását a papságra felkészítő képzés menetében.

*Si casus ferat*²¹ – vagyis rendkívüli esetekben, ha különleges nehézségek merülnek fel –, a pszichológiai tudományokban jártas szakemberhez való fordulás, mind a szemináriumba való felvételt megelőzően, mind a képzés során, segítheti a papjelöltet az említett sebek begyógyulásában, hogy egyre szilárdabban és mélyebben magáévá tudja tenni belsőleg Jézusnak, a jó pásztornak, az Egyház fejének és jegyesének életstílusát.²²

A papjelölt személyiségének kifogástalan értékelése érdekében a szakember folyamodhat elbeszélgetéshez, vagy tesztet tölthet ki, de mindig csak a jelölt tájékoztatása után, annak előzetes, kifejezett és szabad beleegyezésével.²³

Mivel különlegesen kényes kérdésről van szó, a papnevelők nem alkalmazhatnak kimondottan pszichológiai vagy pszichoterapeutikus technikákat.

6. Hasznos, ha a rektor és a többi papnevelő számíthat a pszichológiai tudományok szakembereinek közreműködésére, akik viszont nem lehetnek tagjai a papképzést végző testületnek. Szükséges, hogy ezek a szakemberek rendelkezzenek sajátos szakértelemmel a hivatás kérdésében, és foglalkozásuk végzését képesek legyenek egybekapcsolni a Lélek bölcsességével.

Amikor kiválasztják a szakembereket, akikhez pszichológiai tanácsadásért fordulhatnak, fontos, hogy minél jobban biztosítva legyen a szakmai segítség összhangja a papjelöltek erkölcsi és spirituális képzésével, ne támadjanak káros zavarok és ne történjenek nézeteltérések. Ezért figyeljenek arra, hogy nem elég, ha megbízható emberi és spirituális érettségüknél fogva kiemelkedő emberekről van szó, hanem az is szükséges, hogy olyan antropológiai keretben gondolkodjanak, amely egyértelműen osztja az emberi személy, a szexualitás, a papi hivatás és a papi nőtlenség keresztény felfogását. Segítségnyújtásuk vegye figyelembe az ember misztériumát, mely az Istennel folytatott személyes dialógusba ágyazódik, ahogyan arról az Egyház gondolkodik.

²¹ Vö. *Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis*, 39; PÜSPÖKI KONGREGÁCIÓ: *Apostolorum Successores. Direttorio per il ministero pastorale dei vescovi* [Direktórium a püspökök pásztori szolgálatához] (2004. február 22.), 88.

²² Vö. *Pastores dabo vobis*, 29/d, AAS 84 (1992) 704.

²³ Vö. SZERZETESÉK ÉS VILÁGI INTÉZMÉNYEK KONGREGÁCIÓJA: *Istruzione sull'aggiornamento della formazione alla vita religiosa* [Rendelkezés a szerzetesi képzés megújításáról] (1969. január 6.), 11. III. §, AAS 61 (1969) 113.

Ott, ahol nem állnak rendelkezésre ilyen szakemberek, gondoskodni kell sajátos kiképzésükről.²⁴

A pszichológiai tudományok által nyújtott segítségnek bele kell illeszkednie a jelölt átfogó képzésének keretébe, így nem akadályozza, hanem különösen is biztosítja a spirituális kísérés pótolhatatlan értékének védelmét. A spirituális kísérésnek pedig az a feladata, hogy megtartsa a jelöltet a felszentelt szolgálat igazsága felé való irányultságában úgy, ahogyan azt az Egyház értelmezi. Az a hívő légkör, amelyet az imádság, az Isten ígéjén való elmélkedés, a teológiai tanulmányok és a közösségi élet nyújtanak, alapvető fontosságú az Istentől kapott meghívásra adandó nagylelkű válasz megérleléséhez, és lehetővé teszi, hogy a jelölt helyes módon fogja fel a pszichológiai szakemberek igénybevételének értelmét és beépítését hivatásának alakulásába.

7. A pszichológiai tudományok szakembereinek igénybevételét az egyes országok papképzési szabályzatában, valamint az egyes szemináriumokban az illetékes ordinárius, a szerzetesi növendékházakban pedig az illetékes nagyobb előjáró által a jelen dokumentumban lefektetett alap- és irányelvekhez hűségesen és azokkal összhangban szabályozni kell.

a) A hivatás kezdeti megítélése

8. Biztosítani kell a lehetőséget, hogy a papnevelő rögtön a jelölt szemináriumba való jelentkezésétől fogva alaposan megismerhesse annak személyiségét, tulajdonságait, képességeit, készségeit, erőtartalékait és esetleges különféle sérüléseit, felmérve azok természetét és mélységét.

Nem szabad elfelejtenünk arról, hogy a jelöltek némelyike hajlamos lehet gyengeségeinek lebecsülésére vagy letagadására: nem említik a nevelőknek valamelyik súlyos problémájukat, mert félnek attól, hogy nem értik meg és nem fogadják el őket. Így kevésbé reális várakozásokkal tekintenek saját jövőjükre. Ezzel szemben vannak olyan jelöltek is, akik inkább arra hajlanak, hogy eltúlozzák nehézségeiket, és hivatásfejlődésük szempontjából leküzdhetetlen akadálnak tekintik azokat.

²⁴ Vö. II. JÁNOS PÁL: „Helyénvaló, hogy hozzáértő pszichológusokat készítsenek fel, akik színvonalas tudományosság mellett összekapcsolják az életről és a papi hivatásról alkotott keresztény felfogás mély megértését, s ezáltal képesek hatékony segítséget nyújtani az emberi és a természetfeletti dimenzió szükséges integrálásához.” – *Discorso ai partecipanti alla Sessione Plenaria della Congregazione per l'Educazione Cattolica* [Beszéd a Katolikus Nevelési Kongregáció Plenáris Ülésének résztvevőire] (2002. február 4.), 2., AAS 94 (2002) 465.

Azoknak az esetleges problémáknak az idejében történő felismerése, amelyek akadályt jelentenének a papságra készüléskor, csak nagy haszonnal járhat mind az illető személy, mind pedig a papképzést végző intézmények és az Egyház számára. Ilyen problémák: a szélsőségesen erős érzelmi függés, a túlzott agresszivitás, az elégtelen képesség ahhoz, hogy hűséges legyen a vállalásaihoz, továbbá hogy derűs, nyitott, bizalomra épülő és együttműködésre kész kapcsolatot alakítson ki társaival és az előjárókkal, valamint a zavart vagy még nem kellően meghatározott szexuális identitás.

A hivatás kezdeti megvizsgálásakor a pszichológiai tudományok szakértőinek segítsége elsősorban és kifejezetten a diagnózis felállításában lehet szükséges, amennyiben pszichikai rendellenességek meglétének gyanúja merül fel. Ha úgy látják, hogy terápiát kell igénybe venni, arra még a szemináriumba vagy a szerzetesi növendékházba való felvételt megelőzően kell sort keríteni.

A szakemberek abban is hasznos segítséget nyújthatnak a papnevelőknek, hogy megállapítsák a jelölt sajátos igényeinek megfelelő, személyre szabott képzési folyamatot.

Amikor felméri annak lehetőségét, hogy valaki hűségesen és örömmel élje meg a nőtlenség karizmáját mint életének teljes odaadását, Krisztushoz, az Egyház fejéhez és pásztorához hasonlóan, nem elég arról megbizonyosodni, hogy képes-e tartózkodni a szexuális cselekedetektől, hanem a Kongregációnk által kiadott szempontok szerint azt is meg kell állapítani, hogy milyen a szexuális irányultsága.²⁵ Az Isten országáért vállalt tisztaság ugyanis sokkal több, mint a szexuális kapcsolat pusztá meg nem léte.

Az említett célkitűzések fényében bizonyos esetekben hasznos lehet a szakemberekkel való konzultáció.

b) A felvétel utáni képzés

9. A képzés időszakában a pszichológiai tudományok szakembereinek igénybevétele nemcsak abban segíthet, hogy az esetleges krízishelyzetekre megoldást találjanak, hanem abban is, hogy támogassák a papnövendéket az emberi és erkölcsi erényekkel való biztonságosabb felvértezetttség felé vezető úton, továbbá

²⁵ Vö. KATOLIKUS NEVELÉSI KONGREGÁCIÓ: *Istruzione circa i criteri di discernimento vocazionale riguardo alle persone con tendenze omosessuali in vista della loro ammissione al seminario e agli Ordini Sacri* [Rendelkezés azokról az ismérvekről, amelyek a homoszexuális hajlamokkal rendelkező személyek hivatásáról való döntéshez szükségesek, a szemináriumba való felvételük és a szent rendek felvételére való bocsátásuk tekintetében] (2005. november 4.), AAS 97 (2005) 1007–1013.; magyarul: www.magyarokurir.hu/?m_op=view&cid=7668 [2009. 03. 26.]

hogy egyre mélyebben megismerje saját személyiségét, végül pedig hogy le tudja küzdeni vagy legalább fel tudja lazítani a benne működő pszichikai ellenkezőségeket a képzéshez kapcsolódó kíváncsiságokkal szemben.

Ha jobban tudja kezelni nemcsak a gyöngeségeit, hanem emberi és spirituális erősségeit is,²⁶ képes lesz kellő tudatossággal és szabadsággal Istennek szentelni magát, felelősen önmaga és az Egyház iránt.

Nem szabad figyelmen kívül hagyni ugyanakkor azt a tényt sem, hogy az elérhető keresztény és hivatásbeli érettség – még ha pszichológiai szakemberek segítik is, akik a keresztény élethivatás antropológiájának adatai szerint tájékozódhatnak, és a kegyelem kíséri munkájukat – sosem lesz problémáktól és feszültségektől mentes. Ezek a problémák és feszültségek pedig belső önfegyelmet, áldozatos lelkületet, a gondok és a kereszt elfogadását,²⁷ valamint a kegyelem pótolhatatlan segítségére való ráhagyatkozást igénylik.²⁸

10. A képzés menetét meg kell szakítani, ha igyekezete, illetve a pszichológus vagy a pszichoterápia támogatása ellenére a papnövendék továbbra is képtelennek mutatkozik, hogy reálisan – a személyiségfejlődés fokozatosságát is figyelembe véve – szembenézzon súlyosan éretlen tulajdonságaival (erős érzelmi függés, kapcsolataiban a szabadság jelentékeny hiánya, szélsőségesen merev gondolkodásmód, megbízhatatlanság, bizonytalan szexuális identitás, mélyen gyökerező homoszexuális hajlamok stb.).

Ugyanez érvényes abban az esetben, amikor nyilvánvalóvá válik, hogy valakinek a tisztaság nőtlenségben történő megélése érzelmeinek és emberi kapcsolatainak egyensúlyát felborító terhet jelent.

IV. SZAKMAI VIZSGÁLATOK KÉRÉSE ÉS A JELÖLT MAGÁNSZFÉRÁJÁNAK TISZTELETBEN TARTÁSA

11. Az Egyháznak jogában áll kiválasztani azokat a személyeket, akiket alkalmasnak ítél a lelkipásztori szolgálatra, továbbá az Egyháznak joga és kötelessége ellenőrizni a megkövetelt tulajdonságok meglétét azokban, akiket a szent rend felvételére bocsát.²⁹

²⁶ Vö. *Orientamenti educativi per la formazione al celibato sacerdotale*, 38.

²⁷ Vö. *Pastores dabo vobis*, 48/d, AAS 84 (1992) 744.

²⁸ Vö. 2Kor 12,7–10.

²⁹ Vö. CIC 1025., 1051. és 1052. kán.; ISTENTISZTELETI ÉS SZENTSÉGI FEGYELMI KONREGÁCIÓ: *Carta circular* Entre las más delicadas a los *excelentísimos y reverendísimos señores obispos*

Az Egyházi Törvénykönyv 1051. kánonjának 1. §-a előírja, hogy az egyházi rend felvételéhez szükséges tulajdonságok ellenőrzéséhez többek között vizsgálatot kell lefolytatni a jelölt fizikai és pszichés egészségi állapotáról.³⁰

Az 1052. kánon pedig elrendeli: a püspöknek ahhoz, hogy a felszenteléshez foghasson, morális bizonyossággal kell rendelkeznie a jelölt „pozitív érvekkel bizonyított” (1. §) alkalmasságáról, ha pedig azzal kapcsolatban alapos kétség merül fel, nem szabad felszentelnie az illetőt (vö. 3. §).

Ebből következik, hogy az Egyháznak joga van ellenőrizni – az orvostudomány és a pszichológia igénybevételével is – a jövőbeli papok alkalmasságát. A püspöknek vagy az illetékes eljárónak ugyanis nemcsak az a feladata, hogy vizsgálatnak vesse alá a jelölt alkalmasságát, hanem az is, hogy azt elismerje. A papnövendék nem hozakodhat elő a maga személyes feltételeivel, hanem alázattal és hálával el kell fogadnia azokat a szabályokat és feltételeket, amelyeket saját felelőssége szerint maga az Egyház megszab.³¹ Ezért ha kétely merül fel az alkalmassággal kapcsolatban, a szemináriumba vagy a növendékházba való felvétel olykor csak a személy pszichológiai megvizsgálását követően lehetséges.

12. A képzést végző intézménynek az a joga és kötelessége, hogy megszerezze a szükséges ismereteket a jelölt alkalmasságának ésszerű megítéléséhez, nem sértheti a személynek sem a jó híréhez, sem a magánszférája védelméhez való jogát, miként azt az Egyházi Törvénykönyv 220. kánonja előírja. Ez azt jelenti, hogy pszichológiai szaktanácsadáshoz csak a jelölt előzetes, kifejezett, tájékoztatás utáni és szabad beleegyezésével lehet fordulni.

A papnevelők biztosítsanak bizalomteljes légkört, hogy a jelölt képes legyen megnyílni és meggyőződéssel közreműködni a hivatás megvizsgálásában és kísérésében, hogy „személyesen elkötelezett és szívbeli együttműködést” tudjon tanúsítani.³² Megkívántatik tőle az őszinte és bizalommal teli megnyílás a képzéséért felelős személyek előtt. Csak akkor kaphat segítséget azon a spirituális úton, amelyre ő maga lépett a szemináriumba való belépéssel, ha engedi, hogy a képzéséért felelős személyek megismerjék.

diocesanos y demás ordinarios canónicamente facultados para llamar a las sagradas ordenes, sobre los escrutinios acerca de la idoneidad de los candidatos [Körlevél az egyházmegyes püspökökhöz és a szent rendekre bocsátásra kánonilag felhatalmazott ordináriusokhoz a jelöltek alkalmasságának megvizsgálásáról] (1997. november 10.), *Notitiae* 33 (1997) 495–506.

³⁰ Vö. *CIC* 1029., 1031. 1. § és 1041.1. kán.; *Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis*, 39.

³¹ Vö. *Pastores dabo vobis*, 35/g, *AAS* 84 (1992) 715.

³² Uo. 69/b, *AAS* 84 (1992) 778.

Az esetleges nézeteltérések tisztázása szempontjából fontos és gyakran meghatározó az a papnövendékek és papnevelők közötti légkör, amelyet az őszinteség és az áttetszőség jellemez, valamint azok az indítók és viselkedésmódok, amelyekkel a papnevelők közlik a jelölttel a pszichológiai szaktanácsadáson való részvételre vonatkozó javaslatukat.

El kell kerülni annak látszatát, hogy egy ilyesféle javaslat a szemináriumról vagy a növendékházról való elbocsátás első lépését jelentené.

A papnövendék szabadon fordulhat olyan szakemberhez, akit a papnevelők által javasoltak közül választ, vagy olyanhoz, akit ő maga választ, a papnevelők pedig elfogadnak.

Lehetőség szerint mindig biztosítani kell a jelöltek számára, hogy szabadon választhassanak több szakember közül, akik megfelelnek az említett kívánalmaknak.³³

Ha a jelölt a képzést végző személyek indokolt kérése ellenére megtagadja, hogy pszichológiai konzultáción vegyen részt, semmiképpen ne erőltessék, és megfontoltan haladjanak tovább a hivatástisztázás útján a rendelkezésre álló ismeretek birtokában, szem előtt tartva az Egyházi Törvénykönyv már említett 1052. pontjának 1. §-át.

V. A KÉPZÉS FELELŐSEINEK KAPCSOLATA A SZAKEMBERREL

a) A külső fórum felelősei

13. A kölcsönös bizalom és a saját képzésében való együttműködés szellemében meg lehet kérni a jelöltet, hogy szabadon adja írásbeli beleegyezését, hogy a pszichológiai tudományok szakembere – szakmai titoktartás mellett – közölhesse a konzultáció megállapításait azokkal a papnevelőkkel, akiket maga a jelölt nevez meg. A papnevelők arra használják fel az így kapott információkat, hogy nagy vonalakban képet alkossanak a jelölt személyiségéről, s megfelelő javaslatokkal tudjanak előállni további képzése vagy a felszentelésre bocsátása szempontjából.

A jelenben és a jövőben egyaránt fordítanak nagy gondot a jelölt magán-szférájának és jó hírének védelmére. A szakember véleményezéseire kizárólag a képzés felelősei férhessenek hozzá, azzal a határozott és szigorú tilalommal, hogy egyedül a jelölt hivatásának tisztázása és képzése érdekében használhatják fel.

³³ Vö. a jelen dokumentum 6. pontjával.

b) A lelkipozíció sajátos jellege

14. A lelkipozícióra nem könnyű feladat hárul a hivatás – lelkiismeret terén is végzendő – tisztázásában.

Annak érvénye mellett, hogy a lelkipozíciót semmiképpen nem lehet sem felcserélni, sem helyettesíteni pszichoanalízissel vagy valamilyen másfajta pszichológusi segítségnyújtással, és hogy a lelki élet – ha nincsenek pszichikai természetű zárlatok³⁴ – magánál fogva elősegíti az emberi erényekben való növekedést, a lelkipozíció kerülhet olyan helyzetbe, hogy másképpen megválaszolhatatlan kérdések tisztázása érdekében pszichológiai konzultáció javaslatát – de sohasem kényszerítését – lássa szükségesnek, hogy vezetettjével nagyobb biztonsággal haladjanak a hivatás tisztázásában és kísérésében.³⁵

Ha a lelkipozíció pszichológiai szaktanácsadást igényel, kívánatos a jelölt részéről, hogy ne csak a lelkipozíciót tájékoztassa a konzultáció eredményeiről, hanem a külső fórumot képviselő papnevelőt is, különösképpen, ha maga a lelkipozíció megkérte erre.

Ha a lelkipozíció úgy látja jónak, hogy közvetlenül a konzultációt végző szakembertől kapjon tájékoztatást, úgy járjon el, ahogyan az a külső fórumot képviselő papnevelők esetében a 13. pontban le van írva.

A pszichológiai konzultáció eredményeiből a lelkipozíció vonja le a megfelelő következtetéseket a hivatáskísérés őt megillető kérdéseiben, abból a szempontból is, hogy mit tanácsoljon a papnevelőnek: folytassa-e a tovább a papságra készülést, vagy inkább hagyjon fel vele.

c) A szakember segítségével a jelöltnek és a papnevelőknek

15. A szakember, ha felkéri, segítse a jelöltet abban, hogy alaposabban megismerje önmagát, belső pozitív lehetőségeit és sebezhető oldalait. Abban is segítheti, hogy szembesítse a hivatással kapcsolatos eszményeit önnön személyiségével, és ösztönözheti a személyes, szabad és tudatos közreműködésre saját képzsében. A szakember feladata, hogy kellő tájékoztatást, használható szempontokat adjon a jelöltnek azokkal a nehézségekkel kapcsolatban, amelyekkel küszködik, és felvázolja, milyen lehetséges következményekkel járhatnak az életére és majdani papi szolgálatára vonatkozóan.

Miután megvizsgálta a jelöltet, a képzést végző személyek által rendelkezésére bocsátott információkat is figyelembe véve, a szakember fogalmazza meg meglátásait – de csak a jelölt előzetes, írásos beleegyezésével –, hogy a papne-

³⁴ Vö. 20. lábjegyzet.

³⁵ Vö. *Pastores dabo vobis*, 40/c, AAS 84 (1992) 725.

velők megértsék, milyen személyiségtípussal állnak szemben, valamint azokat a problémákat, amelyekkel a jelölt küzd vagy meg kell küzdenie.

Azt is fejtse ki, hogy megítélése és illetékességi köre alapján előreláthatólag milyen lehetőségei vannak a jelölt személyiségfejlődésének. Ha pedig szükségesnek véli a pszichológusi segítségnyújtást, tegyen javaslatot annak mikéntjére.

VI. AZ ELBOCSÁTOTT SZEMÉLYEK, ILLETVE AKIK SZABADON ELHAGYTÁK A SEMINÁRIUMOT VAGY A SZERZETESI NÖVENDÉKHÁZAT

16. Az Egyház előírásaival ellentétes felvenni szemináriumba vagy növendékházba olyanokat, akik elhagyták valamelyik szemináriumot vagy növendékházat – még kevésbé, ha elbocsátották őket – anélkül, hogy beszerezték volna róluk a kellő, főként a kilépés vagy az elbocsátás okaira vonatkozó információkat az illetékes püspököktől vagy nagyobb előljáróktól.³⁶

A korábbi papnevelőknek kimondott feladata, hogy pontos információkat nyújtsanak az új nevelőknek.

Azt is különösképpen tartsák szem előtt, hogy a papjelöltek gyakran azért hagyják ott a papnevelő intézetet, hogy megelőzzék a kényszerű elbocsátást.

Amikor egy papjelölt másik szemináriumba vagy növendékházba lép át, kötelessége tájékoztatni új papnevelőit a korábban végzett pszichológiai vizsgálatról. Csak a jelölt írásbeli, szabadon adott beleegyezésével juthatnak hozzá az új papnevelők a vizsgálatot lefolytató szakember véleményezését tartalmazó iratokhoz.

Ha úgy vélik, felvehetnek a szemináriumba olyan jelentkezőt, aki máshonnan történő elbocsátása után pszichológusi kezelésen vett részt, előbb, amennyire lehetséges, alaposan vizsgálják meg pszichés állapotát, kikérve többek között – az érintett írásos, szabad beleegyezésének megszerzése után – a szükséges információkat attól a szakembertől, aki kísérte.

Ha valaki, miután pszichológiai szakemberhez fordult, másik szemináriumba vagy növendékházba való felvételét kéri annak elfogadása nélkül, hogy a szakvéleményt az új papnevelők megkaphassák, nem szabad elfeledkezni arról, hogy a papjelölt alkalmasságának pozitív érvekkel kell bizonyítást nyernie a már

³⁶ Vö. CIC 241. kán. 3. §; KATOLIKUS NEVELÉSI KONGREGÁCIÓ: *Istruzione alle Conferenze Episcopali circa l'ammissione in Seminario di candidati provenienti da altri Seminari o Famiglie religiose* [Rendelkezés a püspöki karok számára olyan jelöltek szemináriumba való felvételéről, akik más szemináriumból vagy szerzetescsaládból érkeznek] (1996. március 8.).

említett 1052. kánon értelmében, így tehát alkalmasságát illetően nem merülhet fel semmiféle alapos kétség.

BEFEJEZÉS

17. Mindazok tehát, akik különböző címen részt vesznek a papképzésben, meggyőződéssel működjenek közre benne, és tiszteljék mindenkinek a sajátos illetékességi területét. A jelöltek hivatásának megítélése és kísérése legyen alkalmas arra, hogy „csak azokat vezessék a papságra, akik meghívást kaptak rá, a meghívottak pedig megfelelő felkészítést kapjanak, vagyis tudatos és szabad odaadással válaszoljanak a meghívásra, és engedjék, hogy egész személyüket lefoglalja Jézus Krisztus, aki a vele való meghitt életközösségre és az üdvözítő küldetésében való részvételre hívja őket”.³⁷

XVI. Benedek pápa 2008. június 13-án az alulírott bíboros prefektusnak adott audienciáján jóváhagyta a jelen dokumentumot, és engedélyezte annak közzétételét.

Kelt Rómában, 2008. június 29-én, Szent Péter és Pál apostolok főünnepén.

Zenon Grocholewski bíboros
a Katolikus Nevelési Kongregáció prefektusa

Jean-Louis Brugès érsek
a Kongregáció titkára

(Tőzsér Endre SchP fordítása)

³⁷ *Pastores dabo vobis*, 42/c, AAS 84 (1992) 730.

Xavier Léon-Dufour:
Az Újszövetség értelmező
kéziszótára

Új Ember, Budapest, 2008, ford. Puskely Mária.

A keresztények a Szentírásra – az Ó- és az Újszövetségre egyaránt – úgy tekintenek, mint Isten szavára, melynek könyvei „a Krisztus Jézusban való hit révén üdvösségre szolgáló bölcsességet adhatnak neked. Minden Istentől sugalmazott írás hasznos a tanításra, az intésre, a feddésre, az igazságosság oktatására, hogy Isten embere tökéletes és minden jótettre kész legyen” (2Tim 3,15–17). Ahhoz, hogy ez a Szó valódi beszélgetésre indítsa, az imádsággal kísért olvasásnak megértéssel kell párosulnia. Ehhez a megértéshez „szükséges, hogy a magyarázó azt az értelmet kutassa, amelyet a szent szerző ki akart fejezni, és ki is fejezett a meghatározott körülmények közepett, a maga korának és kultúrájának nyelvén, az akkori irodalmi műfajok segítségével” (*Dei Verbum*, 12).

Az Újszövetségnek a II. Vatikáni Zsinat által szorgalmazott értő olvasásához kíván segítséget nyújtani a 2007 novemberében elhunyt jezsuita szerzetes, exegéta most magyarul is megjelent újszövetségi szótára. A mű 1975-ben – öt évvel a magyar közönség által is ismert *Biblikus Teológiai Szótár* megjelenése után – érte meg első kiadását Párizsban, amelyet 1996-ban újabb kiadás követett.

A kézikönyv első része 15 fejezetben mutatja be Jézus és az Újszövetség keletkezési körének világát. Bepillantást enged a korszak történelmébe, vázolja a korabeli Palesztina földrajzi adottságait és nemzeti sokszínűségét. Kitér arra a keresztény hit későbbi terjedése szempontjából lényeges tényre, hogy a zsidóság ebben az időben már nem szűkíthető Palesztina lakóira, hiszen a történelem korábbi eseményei okán a Római Birodalom különböző államainak területén szétszóródva élt. Külön fejezetet szentel a Római Birodalom politikai, gazdasági, társa-

dalmi, kulturális és vallási helyzetének, s ezen belül a keresztény hit kibontakozásának és terjedésének. A kulturális örökségről szólva bemutatja az Újszövetség gondolatvilágában felismerhető, világról, emberről szóló korabeli elképzeléseket és azt a nyelvi közeget, amelyben megszületett. Vázolja a római fennhatóság alatt élő zsidóság egyes rétegeinek társadalmi, jogi státuszát, és az igazságszolgáltatás jogi feltételeit, gyakorlati megvalósítását. Palesztina lakosainak foglalkozás és jövedelem szerinti rétegzettsége után a zsidó háztartás és család jellemzőit mutatja be. Ezt követi a döntően szóbeliségen alapuló kultúra különböző területeinek (nevelés, írásbeliség, bölcsélet, művészetek) áttekintése, majd Izrael hitének, a Jézus korában jelenlevő vallási irányzatoknak, az Írások és a hagyomány vallási életben betöltött szerepének és az általuk őrzött messiási várakozásnak, valamint a hit kultikus és etikai vonatkozásainak bemutatása. Az első rész zárófejezete az Újszövetség szövegének és íráscsoportjainak rövid bemutatását és értelmezése korszakainak, módszereinek vázlatát tartalmazza.

A könyv második, terjedelmesebb része az Újszövetséggel kapcsolatos személyek, helyek, nevek, fogalmak magyarázatát tartalmazza rövid szócikkekben, rámutatva az egyes fogalmak jelentésváltozására vagy a mögöttük álló különböző hagyományokra. A szócikkekben szereplő jelzetek segítik a kapcsolódó témák közti tájékozódást, a magyarázat után található bibliai utalások pedig a szentírási helyek magyarázatához nyújtanak értékes segítséget az indexekkel, amelyek megmutatják, hogy az adott fogalom mely jelentésárnyalata érvényesül egy-egy bibliai kijelentésben.

A könyv magyar fordítása kiegészül a Jézus korabeli Jeruzsálem és Palesztina, valamint Pál missziós útjainak térképével és egy válogatással a magyar nyelvű szak- és népszerűsítő irodalomból.

Szatmári Györgyi

Órigenész: Kelszosz ellen

Kairosz Kiadó, Budapest, 2008, fordította, az előszót és a jegyzeteket írta, a névmutatót készítette Somos Róbert.

A Pécsi Tudományegyetem Patrisztika Központja és a Kairosz Kiadó közös sorozata a *Catena* nevet viseli. Ennek újabb, immár 9. fordításkötetként jelent meg 2008-ban Órigenész nagyhatású műve, a *Kelszosz ellen*. A fordítás, az előszó, a jegyzetek és a névmutató egyaránt Somos Róbert munkája, aki jelenleg az egyetem bölcsészkarának dékánja. Fordításához a *Sources Chrétiennes* sorozatban 1967 és 1976 között megjelent szöveget és apparátust használja fel, amely Marcel Borret műve.

Az előszóból megtudjuk, hogy a nagy alexandriai teológus (185–253) élete alkonyán, 248 körül, vagyis közvetlenül a Decius-féle üldözések előtt írta meg ezt a művét, mégpedig barátja és mecénása, Ambrosziosz kérésére. A szerző alkotómunkájának más területein (exegézis, szisztematikus teológia) szinte töretlen utakon járt. Ezzel az apologetikai művével olyan műfaj kereteit felhasználva alkotott, amelynek akkor már jelentős hagyományai voltak a zsidó (Philón, Josephus Flavius) és a keresztény (Jusztinosz, Tatianosz, Athénagoras, Antiokhiai Theophilosz, Alexandriai Kelemen) görög nyelvű, illetve Tertullianus munkássága nyomán a latin nyelvű irodalomban. Órigenész azonban az apológia műfajának módszereit jelentősen tovább is fejleszti.

Kelszosz 178 körül írta *Aléthész logosz* (*Igaz beszéd*) című keresztényellenes pamfletjét, szintén vészterhes időkben, abban az időszakban, amikor – elsősorban Galliában – kegyetlen üldözés folyt Krisztus követői ellen. Órigenész hatvan évvel később írt válasza megkésettnek tűnhet. Kelszosz műve azonban még akkor is nagyon olvasott volt, és jóval alaposabb cáfolatot igényelt, mint amilyenre a II. század végi görög apologeták vállalkozhattak. Órigenész

művének fordítója kiemeli a szerző szakmai becsületességét. Míg Kelszosz gyakran torzítva ismerteti a keresztény nézeteket, Órigenész a művet szinte szóról-szóra cáfolja. Módszerének köszönhetjük egyébként, hogy Kelszosz művének jelentős része rekonstruálható.

Milyen képet rajzol Kelszosz a keresztény tanításról? Véleménye szerint hamis tényeket tartalmazó, önellentmondásos és a görög filozófia elemeiből összegyúrt, inkoherens rendszer. Órigenész részletekbe menően kimutatja, hogy ezek a jellemzők éppen Kelszosz nézeteire érvényesek. A kereszténység a hellén bölcsélet legjobbbjainak álláspontjához áll közel, mivel vallja a teremtet és gondviselő Isten létét. A kereszténység kritikája nem a görög filozófiai hagyomány, hanem a birodalmi ideológia alapjait jelentő politeizmus ellen irányul.

A magyar olvasó terjedelmes és igényes megjelenésű kötetet tarthat kezében. Az előszóból és a nyolc könyvből álló monumentális mű megjelenése ünnepszámba megy a magyar patrisztika történelmében. Az elmúlt évtizedekben megjelenő fordítások mellé felsorakozva tovább lendítheti ennek a tudománynak igényes művelését. Nemcsak a patrológia, hanem az általános irodalomtörténet, vallástörténet és filozófiatörténet tanárai ajánlhatják hallgatóik figyelmébe.

Perendy László SchP

Szent Ágoston: Beszédék Szent János evangéliumáról I. (I–XXX.) beszéd

Jel Kiadó, Budapest, 2008, ford. Révészné Bartók Gertrúd.

Az „Ókeresztény Örökségünk” sorozat 11. kötete, a Jel Kiadó gondozásában jelent meg Szent Ágoston híres beszéd sorozatának

első része. A fordítás Révészné Bartók Gertrúd munkája. A lektorálást Dolhai Lajos végezte, a bevezetést pedig Vanyó László írta. Az általa alapított sorozatban egyébként ez az utolsó mű, amelynek megszületésében a 2003-ban elhunyt professzor még közreműködött.

A bevezetésben olvashatjuk, hogy ez a legmonumentálisabb sorozat, amely János evangéliumáról latin nyelven született. A tagadhatatlan nyelvi korlátot Ágoston úgy kívánta legyőzni, hogy időnként az eredeti görög szöveget is figyelembe vette, és rámutatott a két nyelv kifejezéseinek, szellemiségének különbözőségeire. Az egyházatyá homíliái természetesen nem helyettesítik a modern kommentárokat, de az utóbbiak sem teszik feleslegessé Ágoston művét. Talán éppen azért lehet különösen hasznos számunkra, mert a mű nem időtlenségben jeleníti meg előttünk Jézus örömhírét, hanem értesülhetünk belőle a kor vitáiról is, elsősorban a donatizmussal és a pelagianizmussal kapcsolatos kérdésekről.

A homília-sorozat keletkezésének időpontjáról több elmélet született. Legvalószínűbbnek az látszik, hogy nem 405-ben, hanem csak 414 decemberében kezdte el Ágoston, és 416 augusztusában fejezte be. Jelentőségét az is mutatja, hogy Jánosé az egyetlen evangélium, amelyet végig kommentált Ágoston. A kronológiai problémákon kívül szintén sok fejtörést okozott a kutatóknak, hogy milyen forrásokat használhatott fel a hippói püspök. Nem kizárt, hogy Jeromos és Rufinus fordításain kívül a kappadoxok műveire is támaszkodott. Forrásai között szóba jöhetnek még Platón, Plótinosz, Irenaeus, Órigenész, Cyprianus, Didümosz és Ambrus művei is.

Mivel az előszóban elhangzott beszédek gyorsírók jegyezték le, a leírt szöveg is sokat őriz még a pillanat frissességéből. Egyértelmű, hogy Ágoston tudatában volt hallgatósága sokszínűségének, és ehhez a helyzethez igyekezett alkalmazkodni. Mindenféle rendű és rangú ember

hallgatta, ezért törekedett arra, hogy egy-egy gondolatot több szempontból is kifejtсен, a didaktika számos eszközét felhasználva. Hallgatói között katekumenok és szerzetesek, szegények és gazdagok, sőt szakadárok és eretnekek is voltak. A beszédekből még az is kiderül, hogy a hallgatóság körében nem voltak ismeretlenek a régi pogány szokások sem: némelyek amuletteket viseltek, megülték a pogány ünnepeket, sőt asztrológusok tanácsát is kikérték. Az ilyen szokások elleni fáradhatatlan küzdelemben Ágostont az erősítette, hogy meggyőződése szerint Krisztus mindenkiért vérént ontotta.

Jánosnak, a „szeretett tanítvány”-nak az evangéliuma azért volt különösen kedves Ágoston számára, mert véleménye szerint a negyedik evangélium tárta fel legjobban az örök Ige titkát, amely a földi Jézus működésén keresztül jelent meg. Ugyanakkor Krisztus megismertetése és megszerettetése az észak-afrikai egyház konkrét helyzetében is fontos volt számára, hiszen Ágoston szerint a szakadár donatista mozgalom tagjai – saját állítólagos szentségükre hivatkozva – leginkább a szeretet törvénye ellen vétettek. Velük szemben Ágoston azt hangsúlyozta, hogy az Egyház szentsége nem az egyes tagok egyéni szentségének a függvénye, hanem mindenekelőtt Krisztusnak mint az Egyház fejének a szentsége, amely alapot teremthet a megbékélésre.

Ágostonnak ezek a homíliái tehát egyaránt hordoznak időtlen és történelmi dimenziókat. Talán ez teszi leginkább izgalmas forrássá nemcsak a patológia tanárai és tanulói, hanem a lelkipásztorok és a világban élő krisztushívők számára is. Bízunk abban, hogy a beszéd-sorozat hátralevő részének magyar fordítása is hamarosan elkészül.

Perendy László SchP

Gondolatok vallásról
és tudományról John
Polkinghorne: Egyetlen világunk.
A tudomány és a teológia
kölsönhatásai című könyve
kapcsán

Kaligram, Pozsony, 2008, ford. Kertész Balázs.

Mondják, hogy amikor Michael Faraday, a híres fizikus, akinek az elektromágnesség kísérleti leírása köszönhető, bement a laboratóriumába, a vallását kint hagyta, amikor kijött, akkor pedig a tudományt hagyta bent. Ez a példa Polkinghorne könyvében is felbukkan, és a szerző azt reméli, bárcsak ne lenne igaz. Az ő célja nem más, mint megmutatni e könyvben, hogy a világ egységes, és sem a tudomány nem zárja ki a vallást, sem fordítva. Ha pedig a világ egységes, akkor e két leírás, vagy ha úgy tetszik, ismeretkör nem zárhatja ki egymást, hanem inkább kiegészítheti. Épp ezért Faradaynek semmi szüksége nem lett volna erre a tudathasadásos viselkedésre.

Polkinghorne elméleti fizikus, aki komoly szerepet játszott a kvarkok felfedezésében, ugyanakkor anglikán lelkész is. Munkájáért 2002-ben Templeton-díjat kapott, melyet a vallás és tudomány kapcsolatát elősegítő nemzetközi hírű tudósoknak adnak. Számos komoly és méltán híres könyve jelent meg ebben a tárgykörben. A most vizsgált könyv alapgondolata már 1987-ben ott motoszkált a fejében, amikor azonos címmel írt egy cikket az *American Journal of Physics*-be.

Mondandójának az a lényege, hogy nincs két világ, nincs két, akár harcoló, akár egymásnak semmit nem mondó leírás, hanem egyetlen világ van, egy és ugyanazon elme kutatja mindkét oldalról (vagy inkább több oldalról). A könyv végigvezet minket a tudomány világán, a hittudomány világán, majd beszél a fizikai világ természetéről is. Ezután ellentéteket vizsgál, kapcsolatokat keres, és végigveszi mind-

azokat a lehetséges érintkezési pontokat, melyek akár régen, akár ma szerepet játszhatnak. Szeretném azt mondani, hogy a könyv végére eljut a lényeghez, miszerint a világ egységes, de ez nem lenne igaz. Mindezt nem egykönnyen olvashatjuk ki a könyvből. Le van ugyan írva, de indoklásnak jószerivel híján maradunk.

A szerző fizikáról szóló leírása alapos, bár kissé nehéznek tűnik a nem jártas elme számára. Ugyanakkor a kapcsolódások során minduntalan elkalandozik az olvasóval zsákutcák felé. Hogy csak egyet említsek: amikor a kvantummechanikai mérésről beszél (számunkra itt most nem túl lényeges, hogy mi is az), akkor egy elvadult elképzelést is elmesél, mely szerint – hogy megmeneküljünk egy ellentmondástól – a világ minden mérés (tkp. észlelés) után annyi részre esik, és annyi ágon folytatódik, amennyi a mérés kimeneteléből következik. Pl. egy új, másik világ létezik azóta, mióta én ezt a cikket írom, melyben nem írom ezt a cikket. Minden egyébben a két világ azonos. Polkinghorne erre azt mondja, hogy ez örület. Valóban az. Ugyanakkor annak híján maradunk, hogy milyen filozófia is lenne jó arra, hogy a kvantumelméletre alkalmazva, az érthetőbb és kevésbé hajmeresztő legyen, és az előzőhöz hasonló kétes gondolatmeneteket kiszűrhessek általa. Mert, mondani sem kell, a mérésről mérésre szétszakadó (és új ágakon „teremtődő”) világ képe *nem fizikai, hanem bölseleti kérdés*. Tehát olyan választ is kívánna meg. A könyvet olvasva végig az volt az érzésem, hogy a szerző nem akarta elmondani, mi is van az ő fejében a különböző vitás kérdések kapcsán a filozófia tekintetében, inkább csak azt, hogy mi *nem*.

Pedig jó (és helyes) filozófia nélkül aligha lehet megbirkózni a kvantumelmélet problémáival, vagy a gondolatok és az elme kapcsolatával, a világ teremtésével, a csodák kérdéséről már nem is beszélve.

Ugyanez a helyzet, amikor a teológiáról esik szó. Itt megtudjuk, hogy Polkinghorne a Szent-

írást, a hagyományt és az értelmet tekinti alapnak, és ebben a sorrendben. Azonban itt célszerűbb lenne a természetes teológiára alapozni (azaz megfordítani ezt a sorrendet), hiszen a tudománnyal az lenne a nyilvánvaló találkozási pont. Ráadásul nekünk, katolikusoknak még egy hittételünk is van erről, miszerint Isten, „*aki minden dolog kezdete és vége, a teremtet dolgokból az emberi ész világosságával biztosan megismerhető...*” (DH 3004). A fizikának ez a sorrend mindenképp jót tett volna. De a teológiának is, mely ugyan nem tudomány, a szónak abban az értelmében, ahogyan a fizika *az*, legfőbb ésszerű érvelés. Ugyanis a mi teológiánk *elsősorban* egy tapasztalatra épül: a megtestesült Isten halálának és feltámadásának tapasztalatra. Ez volt az, amiért az apostolok életüket adták, nem egy látomás, vagy álom.

Persze azt is hozzá kell tennünk – kétszeresen is megvédve Polkinghorne-t –, hogy először is a protestantizmusban a hit sokszor inkább érzelmek dolga, és inkább személyes vonatkozások mentén mozog, semmint a racionális istenkeresés terén. Másodszor sok mindent ment a könyv gondolatain, hogy szerzője láthatóan a realista felfogás híve, azaz meg van arról győződve, hogy a tárgyak megelőzik a gondolkodást, és akkor is léteznek, ha épp nem észleli őket senki. Kár, hogy ezt a felfogást csak sejthetjük, de kifejtve nem láthatjuk.

Ugyanis realizmus nélkül nincsenek dolgok, amelyek mérésével természettudományt művelhetünk, de nincsen teremtés sem, megváltás sem, és sorolhatnám. Ezek nélkül teológia sem képzelhető el. Ne essünk abba a hibába, hogy nem merjük kimondani: a legtöbb fizikus realista. (Polkinghorne nem teszi ezt, sőt belegabalyodik a kvantumelmélet problémáiba.

Pedig jól is kijöhetne ebből, ha felismerné, hogy a kvantumelmélet tárgyának, legyen az egy elektron, vagy a mérőműszer, vagy bármi, először *létezni kell ahhoz, hogy mérhető legyen.*) A legtöbb fizikus *tudja*, mindennél jobban, hogy a világ körötte létezik. Mégis, manapság több a filozófiai irányzat, mint valaha. Sokan divatból hódolnak is nekik. Legtöbbjük azonban célt téveszt. Érdemes meggondolni, hogy a legbonyolultabb irányzat szószólója is realista, amikor úgymond „él”. Akik tagadják a célt, könyvet írnak erről, azzal a céllal, hogy ezt kimutassák.

És úgy tűnik, hogy meg lehet írni egy könyvet vallásról és tudományról is úgy, hogy nem derül ki sok újdonság. Régi kérdések merülnek föl, és a legvadabb válaszokra a szerző is azt mondja: ezt azért én nem hiszem. De akkor mit feleljünk? Mit mondhatunk egyáltalán? Azt, hogy nem lehet tisztázni, miben áll e két terület kapcsolata? Hogy nem is lehet megmutatni, hogy egyetlen világ van? Semmiképp sem. Erre valamiféle katekizmust kell keresni, ahol tisztázzák, mit is értsünk e két tárgy kapcsolatán (Ilyen kiváló munka Jáki Szaniszló: *Vallás és tudomány kapcsolatának ábécéje*. Kairosz, Budapest, 2005). *Utána* érdemes nekiállni ennek a könyvnek is.

Elmarad az esetleges ellentét feloldása, vagy a vallás és tudomány közötti kapcsolat megadása is (hiszen elmarad a válasz arra, hogy miért „egyetlen” ez a világ). Pedig a válasz nem lett volna más, mint egy helyes leírás a jó filozófiáról/teológiáról és a jó tudományról. Mely esetben az egyik azt írja le, „hogyan forognak az egek”, a másik azt, „hogyan jutunk az égbe”.

Hetesi Zsolt

2009. január – április

Január 31. A főiskola diplomaosztó ünnepsége. Első alkalommal kapnak Magyarországon MA, egyetemi szintű diplomát hittanár-nevelőtanár szakon végzett hallgatók.

Február 2. A Megszentelt Élet Napján a szentmisét Várszegi Asztrik OSB végzi, majd Székely János tart előadást: *Szent Pál apostol tanítása a Szentlélek ajándékairól*.

Február 5. Könyvbemutatók a főiskolán. Rupert Berger: *Lelekipásztori liturgikus lexikont* (Vigilia Kiadó) bemutatja Pákozdi István, Andreas Poschmann (Deutsches Liturgisches Institut, Trier) és Füzes Ádám (MALEZI). Ioanichie Bălan: *Három beszélgetés moldvai sztarecekkel* (L'Harmattan Kiadó) és Havasi Ágnes: *Dosztojevszkij szentjei* (Odigitria Kiadó) című könyveket Imrényi Tibor és Nacsinák Gergely András mutatja be.

Február 16. és február 23. Vendégelőadó a főiskolán: Gloria Braunsteiner (Pozsony) előadásai: *Joseph Ratzinger ekkleziológiája*.

Február 16–17. P. Eduardo García López-Tello OSB, a római Szent Anzelm Egyetem tanára hivatalos látogatást tesz a főiskolán. (A Sapientia Főiskola 2001 óta a Szent Anzelm Egyetem affiliált intézménye.)

Február 18. Könyvtári esték – Zöld teaház: *Mit tehet az egyház és a hívei az élet és a természet védelmében?* címmel Antal Z. László, az MTA Szociológiai Kutatóintézetének tudományos főmunkatársa tart előadást a könyvtárban.

Február 23. A főiskola fotópályázatának képeiből kiállítás az aulában.

Március 3–5. Vendégelőadó a főiskolán: Marianne Schlosser (Bécs): *Szent Bonaventura teológiája és lelkiisége*.

Március 6. A ferences rend alapításának 800. évfordulója alkalmából a Magyarok Nagyasszonya Ferences Rendtartomány, a PPKE BTK Művészettörténeti Tanszéke és a Sapientia Főiskola konferenciája *Szűz Mária tisztelete a ferences művészetben* címmel. Előadók: Marianne Schlosser (Bécs), Marosi Ernő, Varga Kapisztrán OFM, Szakács Béla Zsolt, Fáy András, Kálmán Peregrin OFM, Opra Zsuzsa, Kovács Imre, Soós Sándor, Soós Sándorné, Varga Zsuzsa, Beke László. A konferenciát könyvbemutató követi: Stanko Andrić: *Kapisztrán Szent János csodái* című könyvét bemutatja Sághy Marianne történész. A horvát-magyar irodalmi kapcsolatokról megemlékezik Kiss Gy. Csaba irodalomtörténész.

Március 11. *Könyvtári Esték* – Könyvbemutató. Thomas Keating trappista szerzetes: *Nyitott tudat, nyitott szív. Az Evangélium kontemplatív dimenziója* című könyvét (Filosz Kiadó) Bakos Gergely OSB mutatja be.

Március 14. A Sapientia Öregdiák Szövetség alakuló ülése.

Március 18. Whitehouse Domonkos OFM primíciás szentmiséje.

Március 20. Könyvbemutató. Somorjai Ádám OSB: *Visitatio Apostolica Institutorum Vitae Consacratae In Hungaria 1927–1935* című könyvét Juliusz Janusz apostoli nuncius és Várszegi Asztrik OSB, pannonhalmi főapát köszöntője után Csíky Balázs mutatja be.

Március 20. A főiskola aulájában nagyhétig Dr. Kiss Attila András festőművész *Keresztút* című kiállítása. A kiállítást megnyitja: Gergely-Kosza Attila festőművész. A megnyitót közös keresztút követi.

Március 25. Megjelenik a 2008 novemberében *Sapientiana* néven elindított folyóirat 2. száma.

Március 31. Az Egyházjog Tanszék tanulmányi napja: *Emberi jogok az egyház életében és jogában*. Előadók: Frivaldszky János, El Beheiri Nadja, Ujházi Lóránd, Goják János, Orosz Lóránt OFM, Estanislao Mazzuchelli, Alessandro Caprioli.

Április 15. A *Könyvtári esték* keretében Tálosi András vetítése a NAVA (Nemzeti Audiovizuális Archívum) kínálta lehetőségekből.

Április 17. III. Kateketikai Ötlebtörze *Tanítvánnyá válni – tanítványokat adni* címmel. Előadók: Somfai Béla SJ: *Keresztény identitás*; Michels Antal: *Erkölcsei nevelés*; Bartók Tibor SJ: *Imádság*; Szlanka Erzsébet, Szakácsné Ujházi Mária: *Hittankönyvek, segédanyagok használata*.

Április 22. A Föld Napja alkalmából Bakos Gergely OSB szabadtéri szentmisét celebrál a Gellért-hegyen a főiskola hallgatóinak.

Április 24. A Bibliatudomány Tanszék szimpóziuma *Biblia és (mai) kultúra* címmel. Előadók: Balogh Katalin, Karaffa János, Csernay Balázs, Kókay Nagy Viktor, Jelenits István, Szatmári Györgyi, Nacsinák Gergely András, Xeravits Géza.

Április 25. Sapientia nap: *Megszenteltség az egyházi mozgalmakban és a megszentelt élet új formáiban*. A konferenciát Juliusz Janusz apostoli nuncius nyitja meg. Előadók: Kocsis Fülöp görög katolikus megyéspüspök, Luís Navarro professzor, a Pontificia Università Santa Croce Kánonjogi Karának dékánja, Miguel Galindo Delgado, a Laikusok Pápai Tanácsának hivatalvezetője, Deák Hedvig OP, P. Amedeo Ferrari OFMConv, a 'Claritas' Lelkiségi Központ a Szerzeteseknek vezetője (Mária Műve / Fokolár – Loppiano) és Versegi Beáta-Mária (Nyolc Boldogság Katolikus Közösség).

Április 30. Nacsinák Gergely András *Fragmenta Christiana* című új könyvét (L'Harmattan Kiadó) Xeravits Géza mutatja be.